



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Scuola di Dottorato in *Humanæ Litteræ*

Dipartimento di Scienze dell'Antichità

Dottorato di Ricerca in Filologia, Lingua, Letteratura,

Storia e Tradizione del mondo classico

XXIV Ciclo

## Callimaco e l'Egitto. Testi e interpretazioni

L-FIL-LET/05

Tesi di Dottorato di:

Isabella CHIESA

Matr. R08299

Tutor:

Chiar.mo Prof. Luigi LEHNUS

Coordinatore:

Chiar.mo Prof. Giuseppe LOZZA

ANNO ACCADEMICO 2010/2011



ai miei impareggiabili amici del τέμενος  
*U' ben s'impingua, se non si vaneggia*  
(Par. X 96)

## Sommario

Introduzione .....	1
L'interpretazione "egittizzante" di Callimaco .....	2
Attualità del dibattito .....	2
Una pionieristica nota di F. Wassermann .....	3
La prima generazione di "Egyptianizers": l'ideologia regale egiziana .....	5
La seconda generazione di "Egyptianizers": la duplice prospettiva .....	15
Tre problemi controversi .....	22
Alessandria d'Egitto .....	22
Il culto del sovrano .....	27
Il matrimonio degli Dèi Fratelli .....	30
L' <i>Inno a Delo</i> e la regalità tolemaica .....	34
Ecateo di Abdera e Callimaco .....	47
Gli Αἰγυπτιακά .....	47
Il Περὶ Ὑπερβορέων e l' <i>Inno a Delo</i> .....	52
Il Περὶ Ὑπερβορέων e il fr. inc. lib. <i>Aet.</i> 186 Pf. (= fr. 97 Massimilla) .....	58
Manetone e il suo pubblico .....	61
Elementi egizi negli epigrammi.....	66
Serapide e Iside nel III sec. a.C. ....	66
Ep. XXXVII Pf. (17 G.-P.) .....	70
Ep. XLIX Pf. (27 G.-P.).....	72
Ep. LV Pf. (16 G.-P.).....	74
Ep. LVII Pf. (18 G.-P.) .....	77
Fragmenta incertae sedis .....	79
Fr. 655 Pf.....	79
Fr. 715 Pf.....	84
Ἴοῦς ἄφιξις (frr. 472, 685 e 769 Pf.) .....	88
Un <i>De Iside et Osiride</i> di Callimaco (fr. 811 Pf.)? .....	94
Mirabilia egiziani (frr. 407 e 409 Pf.) .....	99

Conclusioni.....	102
Appendice: Busiris-Phalaris.....	103
fr. 44 Pf. (= fr. 51 Massimilla).....	110
fr. 45 Pf. (= fr. 52 Massimilla).....	112
fr. 46 Pf.+ <i>SH</i> 252 (= fr. 53 Massimilla).....	113
fr. 47 Pf. (= fr. 54 Massimilla).....	118
Bibliografia.....	121
Abbreviazioni.....	121
Testi.....	122
Studi.....	127

## Introduzione

Il presente lavoro, allo scopo di indagare il rapporto tra Callimaco e l'Egitto, si muove tra filologia e storia degli studi. Tale rapporto nel secondo Novecento è divenuto oggetto di una corrente critica, quella dei cosiddetti "Egyptianizers". R. Merkelbach, L. Koenen, P. Bing e W.H. Mineur sono convinti che il sovrano tolemaico avrebbe inteso spiegare ai suoi sudditi greci il suo ruolo di faraone, spingendo Callimaco a tradurre alcuni tratti della regalità faraonica nelle sue composizioni. Una seconda "generazione", rappresentata da D. Selden e soprattutto S. Stephens, ha ampliato la portata delle sue affermazioni, postulando che alcune composizioni callimachee vadano perciò lette sotto due punti di vista, greco ed egiziano (*seeing double*). Le tesi degli "Egyptianisers" hanno suscitato ampio dibattito, che ha li ha opposti a G. Zanker, G. Weber, M. Asper e R. Hunter, con differenti sottolineature.

Il lavoro dedica poi una trattazione a tre problemi ancora aperti in merito al rapporto tra Greci ed egiziani: l'aspetto della città di Alessandria nel III sec., il culto del sovrano tolemaico, il matrimonio tra Tolemeo II e Arsinoe II. Di seguito si analizza la presenza della regalità faraonica nell'*Inno a Delo*, il testo più frequentemente letto in prospettiva egittizzante. Un capitolo è dedicato alle possibili fonti callimachee sull'Egitto, Ecateo di Abdera (gli Αἰγυπτιακά e, per altri versi, il Περὶ τῶν Ὑπερβορέων) e Manetone. Di seguito si offrono testo e commento di passi callimachei in cui si menzionano *aegyptiaca*: quattro epigrammi (epp. XXXVII Pf.=17 G.-P., XLIX Pf.=27 G.P., LV Pf.=16 G.P., LVII Pf.=18 G.-P.) in cui sono presenti Iside e Serapide, al cui culto è dedicato un approfondimento. Sono poi analizzati alcuni frammenti *incertae sedis*, di particolare interesse perché finora poco studiati, per cui sono presentate proposte di collocazione o è discussa la paternità callimachea: fr. 655 Pf. sulla pianta persea, fr. 715 Pf. sul corridoio di Anubi a Eliopoli, la Ἴοῦς ἄφιξις citata da Suida, il fr. 811 inc. auct. su un presunto *De Iside et Osiride*, alcuni mirabilia riconducibili all'Egitto. Nelle conclusioni si osserva che le ipotesi degli "Egyptianizers", pur affascinanti e stimolanti, hanno basi fragili: l'Egitto appare in Callimaco in modo episodico e in ogni caso sottoposto a *interpretatio Graeca*, nonostante il poeta abbia trascorso quasi tutta la vita ad Alessandria. Tuttavia nelle opere cortigiane probabilmente Callimaco alluse alla regalità faraonica, accogliendo gli stimoli che gli provenivano dalla corte tolemaica. In appendice è analizzato l'aition *Busiris-Phalaris* (frr. 44-47 Pf.+SH. 252=frr. 51-54 Massimilla), di cui si offre testo e commento.

# L'interpretazione "egittizzante" di Callimaco

## Attualità del dibattito

I rapporti tra i conquistatori Greco-Macedoni e i nativi Egiziani nell'Egitto tolemaico sono divenuti ultimamente oggetto di indagini accurate, nello scenario di un più ampio interesse del mondo accademico per temi quali l'interculturalità, gli incontri-scontri tra culture, tanto nel mondo contemporaneo quanto in altri periodi storici. Molti antichisti si sono esercitati in tal senso, in particolare prendendo in esame l'età ellenistica, che risulta per ovvie ragioni un osservatorio privilegiato. Fino a pochi decenni fa, tuttavia, gli storici erano impossibilitati a fornire il quadro complessivo dell'Egitto tolemaico, a causa del forte squilibrio nelle fonti disponibili, poiché i papiri documentari (e letterari) in lingua greca sono stati in gran parte editi, a volte da lungo tempo, mentre i papiri coevi in demotico sono stati poco studiati. Per gli egittologi, come ha ben ricordato recentemente G. Weber, l'età tolemaica appartiene alla *Spätzeit*, un periodo nella loro prospettiva meno interessante<sup>1</sup>. Negli ultimi tempi il divario nella documentazione si sta riducendo e non mancano grecisti (in special modo papirologi) che apprendono il demotico, perlomeno per dialogare più proficuamente con i colleghi egittologi.

Se indagare sulla presenza, ad esempio, dell'Elide o dell'Attica in Callimaco non richiede particolari legittimazioni<sup>2</sup>, non così postulare uno spiccato interesse del poeta per l'Egitto. In Callimaco indubbiamente la percentuale di riferimenti espliciti a realtà geografiche, monumenti e divinità egiziane è ben poca cosa rispetto all'erudizione da lui dispiegata in tutta la sua opera - e la stessa osservazione può essere mossa per altri poeti ellenistici<sup>3</sup>. I fautori di un Callimaco conoscitore ed estimatore dell'Egitto affermano infatti che numerosi elementi a prima vista greci sarebbero comprensibili anche, o preferibilmente, nell'ottica della cultura egiziana<sup>4</sup>. Naturalmente a sostegno di

---

<sup>1</sup> WEBER 2010A, p. 12 ricorda che, nonostante l'accresciuto impegno degli specialisti negli ultimi trent'anni, su questo fronte molto resta ancora da fare.

<sup>2</sup> ASPER 2011 ha offerto un ottimo contributo sulla geopoetica callimachea, filone di studi tra i più attuali.

<sup>3</sup> A parere di ASPER 2011, p. 175 lo stesso si può dire per Teocrito, Apollonio Rodio e Posidippo. Il dibattito è aperto anche su questi autori, ma nel presente lavoro concentrerò la mia attenzione solo su Callimaco.

<sup>4</sup> S. Stephens sintetizza tale metodo con la felice formula *seeing double* (vederci doppio, vedere le cose sotto due diverse prospettive).

una simile lettura non basterebbe dimostrare i Greci d’Egitto nutrivano grande interesse per la cultura egizia (cosa già di per sé discussa), poiché bisogna tenere in conto l’individualità del singolo poeta. Se è scorretto credere i dotti alessandrini isolati entro le mura del Museo, altrettanto sbagliato sarebbe allinearli totalmente alle tendenze (vere o presunte) della società loro coeva, o anche solo dell’élite di lingua greca. Gli studiosi “egittizzanti” sono convinti che Callimaco avesse a disposizione fonti, occasioni di entrare in contatto con la cultura egiziana, ma soprattutto motivazioni per includere l’Egitto nella sua poesia e un pubblico in grado di comprendere la sua operazione. Ognuno di questi punti è oggetto di grande dibattito e perciò meritevole di esame. Presentando il filone di studi “egittizzante” nei suoi principali esponenti, esaminerò i presupposti delle loro teorie, anche attraverso le critiche degli studiosi di diverso orientamento, senza dimenticare gli apporti più recenti e accurati degli storici.

### Una pionieristica nota di F. Wassermann

La ricerca di allusioni all’Egitto nell’opera di Callimaco ha il suo pioniere in F. Wassermann, che in una breve nota del 1925 commentava i vv. 86-87 dell’*Inno a Zeus*<sup>5</sup>. Al v. 86 Callimaco afferma del sovrano (con ogni verosimiglianza Tolemeo II)<sup>6</sup> che περιπρὸ γὰρ εὐρὸ βέβηκεν (egli è andato assai avanti), aggiungendo al verso successivo che ἐσπέριος κείνός γε τελεῖ τὰ κεν ἦρι νοῆεν, *alla sera egli compie ciò che all’alba progetta*<sup>7</sup>. Lo studioso confrontava le lodi callimachee con un passo della stele di Kubban<sup>8</sup>, eretta in onore di Ramses II. Wassermann rimase colpito da due espressioni: *Es gibt kein Land das du nicht durchschritten hast* e *Wenn du nachst dir etwas geträumt hast, ist es bei Tagesanbruch schnell geschehen*<sup>9</sup>. Nel primo caso la somiglianza tra l’iscrizione e il v. 86

---

<sup>5</sup> WASSERMANN 1925, p. 1277.

<sup>6</sup> Non intendo esaminare qui il complesso problema della datazione dell’*Inno a Zeus*, poiché non è rilevante per il raffronto proposto da Wassermann. Per un’equilibrata discussione vd. D’ALESSIO 2007<sup>4</sup>, pp. 72-73 nt. 18.

<sup>7</sup> MCLENNAN 1977, pp. 123-124 nel commentare il verso si limita a citare l’articolo di Wassermann, senza discuterlo.

<sup>8</sup> Kubban è un insediamento della Bassa Nubia.

<sup>9</sup> Wassermann rinviava per il testo della stele a A. Erman (rivisto da H. Ranke) *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum* (Tübingen 1923) 83, che peraltro a sua volta non offre il testo geroglifico, ma solo la traduzione tedesca. Tuttavia ci sono leggere differenze tra il testo riportato da Wassermann e la traduzione di Erman: in Erman si legge *es gibt ja kein Land das du nicht durchschritten hast* e *wenn du nachst dir etwas gewünscht hast, so ist es bei Tagesanbruch schnell geschehen* (corsivo mio); forse Wassermann incorse in una svista nella citazione. REINSCHWERNER 1976, pp. 53-54 nt. 1 avverte che anche la traduzione di Erman è non del tutto corretta:



dell'inno è poco più che superficiale. Il secondo confronto potrebbe incuriosire maggiormente, benché la formulazione sia simile, ma non uguale, come lo stesso Wassermann ammetteva: ciò che Ramses II sogna la notte è rapidamente compiuto all'alba, con una differenza rispetto al verso callimacheo sia nel soggetto che compie i piani (impersonale nella stele, lo stesso re nell'inno) sia nel lasso di tempo considerato (notte-alba nella stele, alba-sera nell'inno). Wassermann non aggiungeva altro, limitandosi ad auspicare maggiori ricerche nella direzione da lui indicata, cosicché la sua proposta resta niente più che una suggestione<sup>10</sup>.

Peraltro Wassermann si mostrava consapevole della grande distanza temporale che separa Ramses II da Tolemeo II (quasi un millennio)<sup>11</sup>: affermava infatti che sarebbe auspicabile trovare paralleli con iscrizioni egiziane di età tolemaica<sup>12</sup>. I confronti proposti da Wassermann hanno avuto scarsa eco: risultano non necessari, perché in particolare per il v. 87 è agevole trovare convincenti modelli greci<sup>13</sup>. H. Reinsch-Werner difende invece il parallelismo tra la stele di Kubban e il v. 87 dell'*Inno a Zeus*, notando che i due testi geroglifici descrivono le prerogative di un sovrano divinizzato, mentre i paralleli greci invocati per spiegare il verso callimacheo hanno come soggetto un dio<sup>14</sup>. La nota di Wassermann, nonostante la sua brevità, è interpretabile a posteriori come l'avvio di un vero e proprio filone critico<sup>15</sup>, i cui esponenti sono stati definiti da R. Hunter, con una punta di ironia, "Egyptianizers"<sup>16</sup>.

---

la seconda espressione suonerebbe in realtà come *wenn du eine Angelegenheit wünscht in der Nacht, / am Morgen ist sie eilends geschehen*. STEPHENS 2003, p. 112 nt. 114, pur citando la nota della Reinsch-Werner, non ne tiene conto, poiché riporta le due espressioni della stele volgendo in inglese la traduzione proposta da Wassermann. In ogni caso, sia *geträumt* sia *gewünscht* non corrispondono al *voῖτη* callimacheo, che, come la stessa Reinsch-Werner nota, si riferisce al concetto greco di *voûc*.

<sup>10</sup> Secondo Wassermann, è probabile che la poesia di corte tolemaica riprendesse *Motive aus dem Pharaonenreich*; Wassermann non scende in ulteriori dettagli.

<sup>11</sup> Com'è noto, Ramses II visse nel XIII sec. a.C.

<sup>12</sup> STEPHENS 2003, p. 112 nt. 114 si muove in questa direzione, citando due stele di età tolemaica, con confronto però poco persuasivo, anche perché in entrambi i casi da lei riportati il soggetto non è il sovrano-faraone, ma la dea Iside.

<sup>13</sup> STEPHENS 2003, p. 112, pur affermando che i vv. 87-88 riportano formule rintracciabili negli inni e nelle iscrizioni regali egiziane, alla nt. 114 accenna ai possibili modelli greci.

<sup>14</sup> REINSCH-WERNER 1976, p. 53 nt. 1, che pure ammette la possibilità che simili concetti si siano sviluppati indipendentemente nella tradizione greca e in quella egiziana.

<sup>15</sup> Lo conferma STEPHENS 2002, p. 235 nt. 1, dove riassume l'articolo di Wassermann definendolo *the earliest known to me* tra i tentativi di confrontare Callimaco con elementi della cultura faraonica.

<sup>16</sup> ASPER 2001, p. 103 nt. 139 attribuisce la paternità del termine "Egyptianisers" (così in Asper) a Hunter, citando HUNTER 2003, p. 46 nt. 110. In verità nella nota Hunter parla di "Egpytianizing" *contributions*. Nel prosieguo del presente lavoro mi servirò della forma "Egyptianizers" per maggiore fedeltà a Hunter, benché anche la forma "Egyptianisers" sia corretta.

## La prima generazione di “Egyptianizers”: l’ideologia regale egiziana

Per alcuni decenni, tuttavia, la suggestiva intuizione di Wassermann rimase isolata. Senza dubbio nella prima metà del Novecento gli studiosi di Callimaco si concentrarono, nella febbre dovuta alla riscoperta e pubblicazione di molti papiri, sulla ricostruzione più propriamente filologica del testo, in particolare delle opere frammentarie, lavoro culminato nell’edizione di Pfeiffer; temporaneamente dunque passò in secondo piano il commento letterario. Non mancava tuttavia, a mio avviso, anche un certo pregiudizio negativo nei confronti di ogni vera o presunta “commistione” tra cultura greca e altre culture mediterranee. Inoltre una corrente critica dipingeva i poeti alessandrini come interessati esclusivamente al gioco erudito e all’allusione fine a se stessa, in cui rifugiarsi a causa della mancanza di libertà politica; si applicò perciò infelicitemente anche a Callimaco il concetto di “arte per arte”<sup>17</sup>. I letterati del Museo invece, come oggi tutti gli studiosi danno per certo, erano osservatori attenti del mondo loro contemporaneo, in particolare attraverso il filtro della committenza regale e del mecenatismo delle regine<sup>18</sup>, ed è certo che alcune composizioni di Callimaco riflettessero almeno in parte gli interessi dei sovrani Lagidi<sup>19</sup>. Significativamente Wassermann aveva creduto di avvistare un modello egiziano proprio in un passo in cui Callimaco descrive le prerogative del sovrano, un brano che potremmo classificare come cortigiano.

Soprattutto quella che definirei la prima generazione di “Egyptianizers”, attiva nei primi anni ’80 del Novecento, ha appuntato la sua attenzione sulle poesie cortigiane di Callimaco (e di Teocrito)<sup>20</sup>. Gli esponenti principali di quella generazione sono R. Merkelbach<sup>21</sup>, il suo allievo L. Koenen<sup>22</sup> e P. Bing, della cui

---

<sup>17</sup> Il lavoro più significativo in tal senso (fin dal titolo) è SCHWINGE 1986, le cui posizioni trovano efficace confutazione in ZANKER 1989, pp. 88-91 e SELDEN 1998, pp. 302-307.

<sup>18</sup> Sul rapporto tra i poeti ellenistici attivi in Egitto e la corte tolemaica resta fondamentale WEBER 1993. Alle p. 251 sgg. Weber analizza il ruolo centrale giocato dalle regine.

<sup>19</sup> Tra i filoni di studio callimachei più promettenti e attuali ricordo la geopoetica, per cui vd. ASPER 2011, pp. 155-177.

<sup>20</sup> Per Teocrito i testi più citati a questo proposito sono *Id.* XVII e *Id.* XXIV. Per *Id.* XVII vd. HUNTER 2003. Per un’interpretazione egittizzante di entrambi i testi vd. STEPHENS 2003, pp. 122-170.

<sup>21</sup> MERKELBACH 1981, articolo ripubblicato senza mutamenti in MERKELBACH 1996.

<sup>22</sup> In realtà già alla fine degli anni ’70 L. Koenen interpretò in senso egittizzante l’idillio XXIV di Teocrito, il cosiddetto *Eraclisco*, affermando che in Eracle sarebbe adombrato Tolemeo II, poiché il faraone era figlio di Ra come Eracle lo era di Zeus: KOENEN 1977, pp. 79-86. Qualche anno

tesi di dottorato Koenen fu advisor<sup>23</sup>. Indipendentemente da loro, Mineur ebbe modo di commentare con simile taglio all'*Inno a Delo*, giungendo a conclusioni in parte sovrapponibili a quelle di Koenen e Bing, che si occuparono del medesimo componimento<sup>24</sup>. Mineur tuttavia nella sua ricerca di un aspetto egiziano nell'inno partiva da un'angolatura particolare rispetto agli altri studiosi citati: a suo avviso l'occasione della performance dell'*Inno a Delo* fu il giubileo di Tolemeo II, ossia la festa *heb-sed*<sup>25</sup>, un rito faraonico, e ciò spinse Callimaco a introdurre nell'inno elementi egizi<sup>26</sup>.

Nel capitolo seguente si analizzeranno nel dettaglio le osservazioni dei sopradetti studiosi riguardo a singoli passi dell'*Inno a Delo*; ora invece esaminerò i presupposti di ordine generale che le sorreggono. Come si è detto, la ricerca di elementi egizi in Callimaco si rivolse in un primo tempo ai componimenti callimachei chiaramente connotati in senso cortigiano<sup>27</sup>. Accadde contemporaneamente un fenomeno a prima vista paradossale: i riferimenti espliciti all'Egitto che si incontrano nell'opera di Callimaco furono trascurati<sup>28</sup>. Certo la loro natura di frammenti, peraltro spesso esigui e di collocazione incerta, ne scoraggiava lo studio, particolarmente quello di tipo letterario, che si esercita meglio su testi minimamente estesi, ma soprattutto essi non si prestavano al metodo di lettura scelto dalla prima generazione di "Egyptianizers"<sup>29</sup>.

---

dopo Koenen applicò anche a Callimaco alcune intuizioni del suo precente lavoro, in KOENEN 1983 in particolare pp. 174-190 per l'*Inno a Delo*. Nonostante la priorità cronologica dell'intervento di Koenen, tratterò anzitutto la posizione di Merkelbach, sia perché KOENEN 1977 si concentra su Teocrito, citando Callimaco solo di sfuggita, ma soprattutto perché è l'intervento di Merkelbach a offrire in modo compiuto lo sfondo teorico. Lo conferma lo stesso KOENEN 1983, p. 143, là dove ricorda con gratitudine le lunghe conversazioni che ebbe con Merkelbach, suo maestro, sull'argomento; nella stessa nota informa che poté tenere conto nel suo intervento della dissertazione di Bing.

<sup>23</sup> P. Bing ottenne il Ph.D. nel 1981 sotto la guida di Koenen con una dissertazione dal titolo *Callimachus, Hymn to Delos 1-99: Introduction and Commentary*. Rielaborata, la tesi divenne l'ampio capitolo *Callimachus' Hymn to Delos* in BING 1988 = 2008, pp. 91-146. Alle pp. 128-139 Bing esplora la presenza dell'Egitto nell'inno.

<sup>24</sup> MINEUR 1984.

<sup>25</sup> A.J. Spalinger, *Festivals*, «OEA» 1 (2001) 521-525 a p. 522 spiega che la festa *heb-sed* (il cosiddetto giubileo del sovrano) si svolgeva, almeno in origine, in occasione del trentesimo anniversario di regno e mirava a restituire vigore al faraone tramite riti da lui stesso compiuti.

<sup>26</sup> MINEUR 1984, p. 10 sgg. Non posso in questa sede esaminare l'annosa questione della destinazione degli inni callimachei, ossia se il poeta li avesse composti solo per una fruizione scritta o anche in vista della performance.

<sup>27</sup> MERKELBACH 1981 = 1996, pp. 174-179 interpreta in senso egittizzante non solo l'*Inno a Delo* ma anche l'*Inno ad Apollo*, lo stesso testo da cui era partito Wassermann.

<sup>28</sup> I singoli frammenti saranno esaminati alle p. 79 sgg. del presente lavoro.

<sup>29</sup> D'ora in poi, fino alla fine del capitolo, con la *perifrasi prima generazione di "Egyptianizers"* intenderò Merkelbach, Koenen, Mineur e Bing.

Essi intendevano dimostrare la presenza di un sottotesto egiziano in testi che erano sempre apparsi perfettamente comprensibili da un punto di vista greco, non accontentandosi di segnalare allusioni e piccoli elementi più o meno rilevanti, ma postulando che un'intera interpretazione egiziana possa convivere con quella greca. Occorre anticipare qui che anche i più arditi tra gli "Egyptianizers" non affermano che senza l'Egitto la poesia callimachea è incomprensibile, ma si spingono comunque a dire che una coerente interpretazione egiziana dei testi alessandrini è non solo possibile ma doverosa.

Koenen partì da un dato ben noto: i Tolemei, così come i sovrani indigeni e stranieri che li avevano preceduti sul trono d'Egitto, agli occhi della popolazione autoctona si mostravano come faraoni<sup>30</sup>. Da un punto di vista ideologico, l'Egitto è sempre retto da un solo faraone, Horus, come recita un noto luogo comune dell'egittologia<sup>31</sup>. Per gli egiziani, infatti, era indispensabile la presenza del faraone, garante dei riti sacri in grado di mantenere l'ordine e la giustizia<sup>32</sup>: il sovrano aveva perciò un ben preciso ruolo cosmico, il che è estraneo alla concezione greca della regalità, come dirò meglio in seguito<sup>33</sup>. Dunque anche i Tolemei, come tutti i loro predecessori, erano incoronati a Memfi come faraoni<sup>34</sup>, restauravano templi egizi<sup>35</sup>, erano effigiati secondo i canoni artistici egiziani<sup>36</sup> e così via. Agli occhi degli immigrati greci, invece, il potere del sovrano era legittimato dalle sue qualità di comandante militare e di benefattore<sup>37</sup> e dal legame finanche dinastico con Alessandro Magno, la cui tomba era compresa nel perimetro del palazzo reale<sup>38</sup>.

I due aspetti della sovranità tolemaica, quello greco-macedone e quello faraonico, erano in ogni caso incarnati da un'unica persona: la monarchia lagide

---

<sup>30</sup> KOENEN 1983, pp. 152-153.

<sup>31</sup> MERKELBACH 1981 = 1996, p. 164: *so regierte Horos immerfort das Land Ägypten*.

<sup>32</sup> ZANKER 1989, p. 94.

<sup>33</sup> WEBER 1993, pp. 383-384.

<sup>34</sup> Anche ZANKER 1989, p. 92, generalmente prudente, considera molto probabile l'incoronazione a Memfi almeno per il Filadelfo e l'Evergete. Vd. WEBER 1993, pp. 382-383 nt. 5. Per Memfi in età tolemaica vd. THOMPSON 1988.

<sup>35</sup> WEBER 1993, p. 375 con nt. 2.

<sup>36</sup> Un esempio fra i tanti, efficace pur se leggermente più tardo rispetto all'epoca in esame, è offerto da una stele che ritrae Tolemeo IV mentre venera il dio Min, riprodotta in SELDEN 1998, p. 413 fig. 1b. Sull'arte figurativa del periodo e sulle conclusioni che se ne possono trarre riguardo all'interpretazione egittizzante vd. ZANKER 1989, pp. 95-96.

<sup>37</sup> Sella concezione della monarchia in età tolemaica ottima sintesi di WEBER 2010A, pp. 15-17. A p. 15 chiarisce che i Macedoni, abituati da secoli all'istituto monarchico, vedevano nel sovrano essenzialmente un comandante vittorioso, mentre presso i Greci delle poleis il sovrano si presentava come protettore e benefattore. Vd. anche MERKELBACH 1981 = 1996, pp. 165-166.

<sup>38</sup> Per la funzione legittimante di Alessandro vd. p. 27 sgg. del presente lavoro.

risultava così avere un *Janus-like character*<sup>39</sup>. Tuttavia tale complesso quadro, mentre offriva numerosi spunti di riflessione agli storici, non suscitava l'interesse dei filologi classici. Era convinzione radicata, infatti, che il sovrano tolemaico agisse su due piani separati, mostrandosi come faraone alla popolazione indigena e, in momenti distinti, come sovrano ellenistico a quella greca. D'altra parte anche i più tra gli "Egyptianizers" danno per assodato che il pubblico di Callimaco fosse composto unicamente da Greci, punto su cui avremo modo di tornare<sup>40</sup>.

R. Merkelbach è certamente una figura chiave nella storia dell'interpretazione egittizzante dei poeti alessandrini, per l'indiscussa statura dello studioso, per gli allievi che ne hanno proseguito le ricerche (tra cui lo stesso Koenen) e per il numero e la qualità delle ricerche che egli nel corso dei decenni produsse in quest'ambito: ricordo solo, a titolo di esempio, che cercò di dimostrare la presenza di uno sfondo egizio anche nell'*Erigone* di Eratostene<sup>41</sup>. Nel 1981 Merkelbach pubblicò un intervento di capitale importanza per le analisi egittizzanti di Bing e Koenen; su alcuni punti decisivi però gli ultimi due andarono notevolmente oltre le pur innovative posizioni di Merkelbach. A parere di quest'ultimo, i Greci in Egitto, essendo in netta minoranza, benché in posizione dominante, avevano timore di perdere la loro identità<sup>42</sup>. Verso la civiltà egiziana nutrivano sentimenti ambivalenti: da un lato ne ammiravano l'antichità e le conquiste culturali<sup>43</sup>, ma allo stesso tempo la percepivano distante dalla propria, a volte opposta<sup>44</sup>. Tuttavia secondo Merkelbach i Greci non potevano permettersi di reagire ignorando totalmente la cultura egiziana: in particolare quei Greci colti, gravitanti intorno alla corte tolemaica, che a suo avviso rappresentavano il pubblico di Callimaco<sup>45</sup> avevano sempre sotto gli

---

<sup>39</sup> KOENEN 1993, pp. 25-26. Questa definizione, che Koenen interpreta in senso egittizzante (l'istituto monarchico come punto di congiunzione tra due mentalità diverse, quella greca e quella egizia) si presta tuttavia anche a un'interpretazione opposta: le due facce della regalità, la greca e l'egizia, sono bensì unite in un solo sovrano, ma guardano in direzioni diverse.

<sup>40</sup> Su tutti KOENEN 1983, p. 190: *das Bemühen eines Kallimachos (...) zielte jedoch nicht auf die Ägypter, sondern auf die Griechen*, ribadito in KOENEN 1993, p. 81: *Greek poetry, of course, speaks to Greeks within the Greek tradition*. Così anche STEPHENS 2003, p. 7.

<sup>41</sup> Non sarà inutile ricordare che Eratostene fu forse il più geniale tra gli allievi di Callimaco. Vd. WEBER 1993, p. 374 per una presentazione critica delle tesi di Merkelbach su Eratostene.

<sup>42</sup> MERKELBACH 1981 = 1996, p. 162. Tale considerazione corrisponde all'idea centrale di SELDEN 1998, ma di per sé è pienamente condivisa anche dai detrattori dell'interpretazione egittizzante, come ZANKER 1989, p. 92.

<sup>43</sup> MERKELBACH 1981 = 1996, pp. 165.

<sup>44</sup> Si pensi all'affermazione erodotea secondo cui gli Egiziani hanno usanze quasi in tutto opposte a quelle degli altri popoli (Hdt. II 35).

<sup>45</sup> Dall'intero ragionamento di Merkelbach si deduce facilmente che anche per lui il pubblico in questione era *die engere höfische Gesellschaft*, per citare un'efficace espressione di WEBER 1993, p. 382.

occhi un sovrano che doveva assumere il ruolo di faraone agli occhi dei sudditi indigeni<sup>46</sup>. Koenen nel suo intervento del 1983 fin qui segue il ragionamento del suo maestro Merkelbach, mentre da questo punto in poi i due studiosi presentano sottolineature diverse.

Per Merkelbach, Callimaco e Teocrito nelle loro composizioni cortigiane avrebbero presentato alcuni concetti-chiave dell'ideologia regale egiziana in termini greci<sup>47</sup>. Merkelbach avverte però che i due poeti, se interrogati sulle loro finalità, non si sarebbero espressi in questi termini: più semplicemente, constatavano che la monarchia tolemaica era di fatto diversa dalle altre, a causa del suo versante faraonico; accingendosi a scrivere poesia cortigiana, essi cercarono quindi di rappresentare al meglio il sovrano nella sua complessità<sup>48</sup>. Paradossalmente, mentre la preoccupazione primaria dei due poeti era e restava la tutela dell'identità greca, essi finirono per alimentare quel processo che portò a una maggiore integrazione tra Greci ed Egizi<sup>49</sup>. Callimaco in particolare attinse all'universo del mito, che consentiva di rendere accettabile alla mentalità dei Greci la concezione egizia della regalità, pervasa di una religiosità antica: il re venne dunque accostato ad Apollo, in cui una lunga tradizione ellenica, come diremo meglio esaminando l'*Inno a Delo*, vedeva il corrispettivo di Horus<sup>50</sup>. Date le premesse, non stupisce che i componimenti analizzati da Merkelbach in quest'ottica appartengano al genere dell'inno o dell'encomio<sup>51</sup>. La conclusione di Merkelbach è che sono interi passi di Callimaco che sistematicamente bisogna interpretare su due livelli, *einerseits auf der Ebene des griechischen Göttermythos und andererseits auf der Ebene des ägyptisierenden ptolemäischen Gottkönigtums*<sup>52</sup>. Riassumendo, si può dire che Merkelbach giunse a postulare una presenza cospicua di elementi egizi in alcune opere di Callimaco e di Teocrito, partendo però da premesse prudenti.

Koenen nel suo intervento del 1983 aggiunse alcune rilevanti modifiche al quadro offerto da Merkelbach. Il sovrano tolemaico avrebbe incoraggiato i poeti cortigiani, compreso Callimaco, a presentare ai Greci il suo ruolo di faraone: Callimaco doveva assicurare il suo pubblico (greco) sulla possibilità di integrare pienamente tale aspetto nel loro orizzonte di pensiero, senza sacrifici

---

<sup>46</sup> MERKELBACH 1981 = 1996, pp. 162-164.

<sup>47</sup> MERKELBACH 1981 = 1996, pp. 167-168: *ihre* (sc. di Callimaco e di Teocrito) *Aufgabe darin bestand, eine Interpretation des ptolemäischen Königtums zu finden, welche sowohl den ägyptischen als auch den griechischen Vorstellungen entsprach.*

<sup>48</sup> MERKELBACH 1981 = 1996, p. 168.

<sup>49</sup> MERKELBACH 1981 = 1996, p. 162 e pp. 178-179.

<sup>50</sup> MERKELBACH 1981 = 1996, p. 168.

<sup>51</sup> Merkelbach esamina *Id. XVII* (il cosiddetto *Encomio di Tolemeo*) di Teocrito e l'*Inno a Delo* (per cui vd. p. 34 sgg. del presente lavoro) e l'*Inno ad Apollo* di Callimaco.

<sup>52</sup> MERKELBACH 1981 = 1996, p. 173.

intollerabili della tradizione greca<sup>53</sup>. Il genere che meglio si prestava a una simile operazione era, anche per Koenen, quello dell'inno: Koenen sviluppa queste riflessioni dopo aver illustrato alcuni aspetti dell'*Inno a Delo*, cui dedica un intero capitolo del suo intervento.

Prima di illustrare il punto di vista di Mineur, tratterò brevemente delle posizioni di Bing: benché il lavoro di Bing sia successivo a quello di Mineur, Bing condivide pienamente l'ottica di Koenen, di cui fu allievo, cosicché le sue affermazioni, che citerò, sembrano quasi chiosare il lavoro del suo maestro<sup>54</sup>. Bing, che si occupò a lungo dell'*Inno a Delo*, nel 2008 scriveva che *in support of their patrons' political objectives, some poets* (si intende alcuni poeti alessandrini, in particolare Callimaco) *incorporated traditional Egyptian conceptions of kingship in their poems*<sup>55</sup>. Non casualmente Bing rinvia a Merkelbach per lo sfondo concettuale delle sue osservazioni egittizzanti, definendo il contributo di Merkelbach del 1981 la discussione fondamentale sull'argomento<sup>56</sup>. Callimaco nell'*Inno a Delo* avrebbe tentato di interpretare in termini greci per un pubblico greco *a conception of monarchy which, in some of its most conspicuous features, was shaped by Egyptian custom*<sup>57</sup>. Anche per Bing l'iniziativa sarebbe stata promossa dallo stesso sovrano: per ragioni di opportunità i primi Tolemei si adattarono ad alcune istituzioni politiche e religiose indigene, e desideravano far accettare ai Greci il suo comportamento<sup>58</sup>. Nella nota al passo Bing concede ai detrattori che forse il tentativo di conciliare le due culture non ottenne gli effetti sperati dai Tolemei, cosicché la cultura greca e quella egiziana rimasero lontane; ma ciò, a suo parere, non autorizza a negare l'esistenza di quello sforzo<sup>59</sup>. Bing conclude dunque che la visione della regalità che trova spazio nell'*Inno a Delo* è permeata da un *Egyptian substratum*<sup>60</sup>.

Riassumendo, per Koenen e Bing Callimaco non sarebbe stato spinto dalla semplice curiosità verso l'aspetto faraonico della sovranità tolemaica, ma si sarebbe consapevolmente impegnato, almeno nell'*Inno a Delo*, in un'operazione di traduzione culturale la cui volontà risiedeva in ultima analisi

---

<sup>53</sup> KOENEN 1983, p. 190, citato e commentato da WEBER 1993, p. 385, che non manca di notare come la trasposizione di elementi egiziani in elementi greci sia in realtà sempre imperfetta.

<sup>54</sup> Allo stesso tempo il lavoro di Bing fu di grande stimolo per le ricerche egittizzanti, come ricorda ACOSTA-HUGHES 2011: *the large body of subsequent work on cultural interplay in Hellenistic poetry owes much to this study* (sc. BING 1988 = 2008).

<sup>55</sup> BING 2008, p. VII: la citazione è tratta dalla prefazione del 2008 alla raccolta di alcuni suoi interventi in cui è compreso *Callimachus' Hymn to Delos*, saggio del 1988.

<sup>56</sup> BING 1988 = 2008, p. 132 nt. 74.

<sup>57</sup> BING 1988 = 2008, p. 132.

<sup>58</sup> BING 1988 = 2008, pp. 134-135. Per il matrimonio fratello-sorella vd. p. 30 sgg. del presente lavoro.

<sup>59</sup> BING 1988 = 2008, pp. 134-135 nt. 82.

<sup>60</sup> BING 1988 = 2008, p. 141.

nel sovrano stesso. Se si volesse riassumere tale concetto in un'espressione forse forzata ma (credo) efficace, potremmo parlare qui di un *egittismo dall'alto*.

L'impianto concettuale di W.H. Mineur, altro importante sostenitore dell'interpretazione egittizzante, rispetto a quello di Koenen (e di Bing) è meno ampio. Mineur, infatti, al contrario di Koenen e di Merkelbach, non prende posizione sui problemi più generali che la chiave di lettura egittizzante pone<sup>61</sup>. Nel 1984 Mineur pubblicò un commento all'*Inno a Delo*, di cui vedremo in seguito alcune proposte su singoli punti. Nell'introduzione Mineur formulò l'ipotesi, respinta poi dalla maggioranza degli interpreti successivi<sup>62</sup>, che l'inno fosse un *genethliakón* per Tolemeo II, ossia un componimento teso a celebrare il compleanno e l'anniversario della sua ascesa al trono<sup>63</sup>. Mineur proseguì argomentando che, essendo quello il giorno in cui era ripetuto anche il rituale egizio di incoronazione, è probabile che Callimaco vi alludesse nell'inno: simili riferimenti sarebbero stati sicuramente capiti dal re e dal pubblico di corte<sup>64</sup>. Se ne deduce che per Mineur l'occasione in cui fu recitato e la chiara natura cortigiana del componimento sono elementi sufficienti per giustificare la ricerca di elementi egizi nell'inno.

La prima critica sistematica dell'approccio degli "Egyptianizers" (appunto Koenen, Merkelbach, Mineur e Bing) ai poeti ellenistici fu attuata da G. Zanker nel 1989<sup>65</sup>. Benché Zanker, come il titolo dell'articolo chiarisce, si concentri soprattutto su Teocrito<sup>66</sup>, le sue riflessioni sono a più ampio raggio e coinvolgono in queste pagine anche e principalmente Callimaco<sup>67</sup>. Zanker riassume i presupposti dell'interpretazione egittizzante sintetizzando soprattutto le affermazioni di Koenen e di Bing esposte in precedenza: i sovrani avrebbero incoraggiato i poeti cortigiani a sottoporre a un'interpretatio Graeca l'ideologia egiziana della regalità, per riconciliare i Greci delle classi dominanti con *the Egyptian elements in the Ptolemies' Pharaonizing conception of kingship*<sup>68</sup>.

---

<sup>61</sup> BING 1988 = 2008, p. 136 nt. 85 afferma che MINEUR 1984 con tutta probabilità non conosceva KOENEN 1983.

<sup>62</sup> Su tutti, STEPHENS 2003, p. 115 considera l'opinione di Mineur sull'occasione dell'inno *suggestive rather than conclusive*.

<sup>63</sup> Per MINEUR 1984, pp. 11-15 molto probabilmente il compleanno di Tolemeo II coincideva con l'anniversario della sua ascesa al trono. Forte di tale ipotesi, Mineur ritiene di poter precisare la data in cui fu recitato l'inno, ossia il 7 marzo 274 a.C., e il luogo, il Museo, alla presenza dei dotti e del sovrano. Mineur 1984, p. 11 nt. 8 afferma di aver preso le mosse da KOENEN 1977, pp. 62-63, che aveva ipotizzato analoga destinazione per Theoc. *Id.* XXIV.

<sup>64</sup> MINEUR 1984, pp. 12-13.

<sup>65</sup> ZANKER 1989, pp. 91-99 per l'esame delle ipotesi egittizzanti.

<sup>66</sup> ZANKER 1989, pp. 97-98 critica l'interpretazione egittizzante di KOENEN 1977 su Theoc. *Id.* XXIV.

<sup>67</sup> I componimenti presi in esame da Zanker in questa sezione del suo articolo sono, come precisato a p. 91, l'*Inno a Delo* di Callimaco e Theoc. *Id.* XVII e *Id.* XXIV.

<sup>68</sup> ZANKER 1989, p. 91.



Zanker, come abbiamo anticipato, condivide le osservazioni di Merkelbach riguardo al disorientamento culturale che colpì i Greci immigrati in Egitto sotto Alessandro e i primi Tolemei<sup>69</sup>. Ma mentre Merkelbach ritiene, come si è detto, che i Greci non potessero comunque ignorare la cultura egiziana, e in particolare il ruolo di faraone ricoperto dal sovrano, Zanker considera tale ragionamento contraddittorio<sup>70</sup>. Per Zanker invece la reazione greca consistette in una chiusura pressoché totale verso la cultura egiziana, percepita come pericolosa: il *marked cultural chauvinism*<sup>71</sup> che caratterizzava l'élite greca rende improbabile che nei componimenti cortigiani di Teocrito e Callimaco vi siano allusioni a riti egiziani<sup>72</sup>. Zanker allarga il suo sguardo alla situazione dell'Egitto sotto i primi tre Tolemei, in particolare sotto il Filadelfo e l'Evergete: i Greci (soprattutto quelli della classe dominante) e gli Egiziani sarebbero stati nettamente separati e i contatti fra i due gruppi sarebbero stati ridotti al minimo. Di conseguenza i riti che il sovrano presiedeva in veste di faraone, come la festa *heb sed*, erano concepiti unicamente per la parte egiziana della popolazione<sup>73</sup>.

A parere di Zanker, che su questo punto segue fedelmente P.M. Fraser, lo snodo fondamentale è rappresentato dalla battaglia di Rafia (217 a.C.): solo dopo Rafia si avviò un processo di egittizzazione del regno tolemaico. Fraser aveva infatti descritto tre fasi nel rapporto tra i Greci e gli Egiziani in età tolemaica: una prima fase di interesse di Tolemeo I verso il mondo egizio e di collaborazione con l'élite sacerdotale, finalizzata a consolidare il dominio greco-macedone; un sostanziale apartheid a partire dal regno di Tolemeo II, che coincise non casualmente con l'acme del regno; la commistione tra Greci ed Egiziani, importante fattore di decadenza dell'Egitto lagide<sup>74</sup>.

---

<sup>69</sup> ZANKER 1989, p. 91 e p. 94.

<sup>70</sup> ZANKER 1989, p. 94. In realtà alla nt. 69 Zanker non cita espressamente Merkelbach, ma solo Koenen e Bing.

<sup>71</sup> ZANKER 1989, p. 92. Zanker a p. 97 ribadisce che la poesia greca dell'epoca rimase *chauvinistically Greek*.

<sup>72</sup> ZANKER 1989, p. 99 nt. 95 precisa che il suo intervento verte principalmente su Teocrito e perciò che l'interpretazione egittizzante di Callimaco meriterebbe una discussione separata; tuttavia avverte che le sue conclusioni generali già chiariscono la sua posizione anche in merito a Callimaco.

<sup>73</sup> ZANKER 1989, p. 92-94. A p. 97 respinge le conclusioni di Mineur, che considera azzardate, affermando che la festa *heb sed* riguardava unicamente la popolazione egizia.

<sup>74</sup> ZANKER 1989, p. 93 (...) *the post-Rafia period when the Ptolemies certainly do begin to Egyptianize*. Alla nt. 62 al passo Zanker cita a sostegno della sua asserzione appunto Fraser. Vd. FRASER 1972, I 38 sgg. A p. 99 nt. 95 Zanker precisa che anche Serapide, dio creato da Tolemeo I come dio per i Greci e gli Egiziani, fu venerato dalla parte egiziana della popolazione solo dopo la battaglia di Rafia; per Serapide vd. p. 66 sgg. del presente lavoro. Sui matrimoni misti come fattore di integrazione pone grande enfasi anche KOENEN 1993, pp. 34-35.

Se si accetta l'idea di Zanker di una cesura storica fortissima nei rapporti tra Greci ed Egiziani, ne consegue che la documentazione iconografica e archeologica (ritratti, monete, resti monumentali...) può essere portata come prova dell'una o dell'altra tesi unicamente se di datazione certa<sup>75</sup>. Dato che purtroppo molta parte di essa è tarda o di datazione molto discussa, sarebbe scorretto proiettare sul III sec. a.C. le conclusioni che da essa si traggono<sup>76</sup>. Zanker, in conclusione, considera totalmente inadeguata l'interpretazione egittizzante di Teocrito e Callimaco, che a suo avviso nei loro componimenti più propriamente cortigiani rappresentarono il sovrano come puramente greco.

Negli unici due passi di Teocrito e Callimaco in cui Zanker ravvisa un'allusione a qualcosa di egiziano, Zanker riconosce semplicemente *a reference to an "obvious" feature of Ptolemy's Egyptian "persona"* che non implica una più profonda volontà di presentare ai Greci l'ideologia faraonica<sup>77</sup>. Zanker non allarga le sue considerazioni al problema più ampio della presenza dell'Egitto nelle opere di Teocrito e Callimaco, limitandosi a ricordare in una nota che i frammenti di Callimaco e di Eratostene non mostrano *any evidence for research into Egyptian antiquities*, quando è noto che gli interessi eruditi dei due filologi si riflettevano nei contenuti delle loro poesie<sup>78</sup>.

Per una curiosa coincidenza lo stesso anno, il 1993, ha visto la pubblicazione dei due più importanti contributi riguardanti la tema in questione, egualmente ampi e approfonditi, ma di segno opposto tra loro. Koenen infatti tornò sull'interpretazione egittizzante dei poeti alessandrini, tema a lui molto caro<sup>79</sup>, premettendo all'esame di alcuni testi callimachei un'ampia trattazione della concezione ideologica della monarchia tolemaica. L'intervento di Koenen, per profondità critica e ampiezza di orizzonti rimane a mio parere il più lucido ed equilibrato tra i contributi egittizzanti all'esegesi callimachea.

Koenen ripresenta la convinzione alla base dei suoi precedenti interventi: i Greci e gli Egiziani nell'Egitto dei primi Tolemei costituivano due gruppi separati, eppure esisteva la possibilità e la volontà di una comunicazione, pur

---

<sup>75</sup> ZANKER 1989, pp. 93-96.

<sup>76</sup> Sebbene le ricerche storiche e archeologiche sull'Egitto tolemaico negli ultimi vent'anni siano proseguite con risultati notevoli e a volte sorprendenti, il problema cronologico sollevato da Zanker non può dirsi pienamente risolto: vd. p. 22 sgg. del presente lavoro.

<sup>77</sup> ZANKER 1989, pp. 98-99 nt. 94. Le parole "obvious" e "persona" sono in corsivo nel testo. Si tratta di Theoc. *Id.* XVII 131-134 e Call. *Del.* 168 (l'espressione ἀμφοτέρη μεσόγεια, per cui rimando al capitolo sull'*Inno a Delo*). Anche la principale eccezione accolta da Zanker, ossia l'allusione al matrimonio tra Tolemeo II e la sorella Arsinoe in Theoc. *Id.* XVII 131-134, è interpretata in modo opposto da come la intendono gli "Egyptianizers": vd. p. 30 sgg. del presente lavoro.

<sup>78</sup> ZANKER 1989, p. 99 nt. 95.

<sup>79</sup> KOENEN 1993, p. 25 nt. 1.

regolata dalle forme e dai linguaggi propri di ciascuna cultura<sup>80</sup>. Koenen svolge un'ampia analisi volta a illustrare la complessità della società tolemaica, con esempi tratti in particolare dalla situazione della chora<sup>81</sup>; essa poneva al sovrano sfide cui non si poteva rispondere esclusivamente con la separazione tra le due principali componenti etniche. Peraltro un dato comportamento o atteggiamento (ad esempio l'evergetismo) poteva, pur provenendo dalla tradizione greca, trovare antecedenti nella cultura egiziana, dispensando il sovrano dalla necessità di escludere di volta in volta una delle due prospettive<sup>82</sup>. Koenen dedica in seguito un'amplissima sezione a un problema che richiederà un breve approfondimento separato: il culto del sovrano, di cui dirò brevemente in seguito.

Per Koenen i poeti di corte, Teocrito e Callimaco in primo luogo, si sarebbero impegnati in un'operazione di traduzione culturale, che consisterebbe nel presentare in forme greche l'ideologia egiziana della regalità<sup>83</sup>. Koenen applica la sua prospettiva nell'analisi di alcuni testi callimachei, non solo l'*Inno a Delo* di cui si era già occupato dieci anni prima<sup>84</sup>. Particolarmente incisiva è la sua analisi della *Chioma di Berenice*, come vedremo trattando della posizione di M. Asper<sup>85</sup>. F. Walbank nelle sue osservazioni all'intervento di Koenen pone due domande significative, che purtroppo all'interno del volume rimangono senza risposta. Anzitutto Walbank si chiede perché il sovrano si sarebbe sforzato tanto per far comprendere all'élite greca di Alessandria attraverso le composizioni dei poeti di corte il volto faraonico della sua regalità<sup>86</sup>. Koenen nel suo ragionamento aveva infatti sottinteso un passaggio: dopo aver dimostrato che i Greci e gli Egiziani non costituivano due mondi rigidamente separati, aveva analizzato i testi callimachei, senza premesse intermedie. Se ne deduce che Koenen sembra credere che l'esistenza di contatti tra i due gruppi etnici comportasse di per sé un interesse (e forse uno stupore) dell'élite greca per la regalità faraonica, con conseguente "arruolamento" dei poeti cortigiani nella spiegazione della stessa in termini greci. Walbank si interroga poi su un altro punto cruciale: Callimaco era personalmente interessato alla regalità faraonica o si limitava a recepire le richieste del sovrano in merito<sup>87</sup>? L'intervento di Koenen non si sbilancia in tal senso, ma, a ben

---

<sup>80</sup> KOENEN 1993, p. 29.

<sup>81</sup> KOENEN 1993, pp. 29-38.

<sup>82</sup> KOENEN 1993, p. 43.

<sup>83</sup> KOENEN 1993, p. 114 ribadisce che, nonostante le differenze tra i culti greco ed egiziano del sovrano, le idee della regalità faraonica furono tradotte in forme greche.

<sup>84</sup> KOENEN 1993, pp. 81-113.

<sup>85</sup> KOENEN 1993, pp. 89-113.

<sup>86</sup> Walbank, intervento in BULLOCH 1993, pp. 123-124.

<sup>87</sup> Walbank, intervento in BULLOCH 1993, p. 123.

guardare, Koenen sembra proporre, piuttosto che un'esplicita committenza, una felice convergenza di interessi: per Koenen alcune idee egizie erano divenute patrimonio comune della corte tolemaica e come tali giungevano alle orecchie dei poeti, che erano incoraggiati (o perlomeno non ostacolati) dal sovrano a riecheggiarle nelle loro opere<sup>88</sup>.

Weber nello stesso anno 1993 sottopose le tesi dei primi "Egyptianizers"<sup>89</sup> a una confutazione radicale, tenendo in conto non solo i componimenti già oggetto di esame in senso egittizzante, ma con una pur breve rassegna di tutti i principali richiami all'Egitto contenuti nelle opere dei poeti alessandrini<sup>90</sup>. Le osservazioni di Weber in alcuni casi sollevano problemi non esplicitamente affrontati dalla prima generazione di "Egyptianizers", tanto che le pagine di Weber anticipano e rigettano molte osservazioni fatte soltanto in studi successivi, soprattutto a opera di S. Stephens. Weber, quando tornò brevemente sull'argomento nel 2010, poté in poche righe riassumere e rigettare le teorie della Stephens, limitandosi a rimandare alle sue osservazioni di quasi vent'anni prima<sup>91</sup>. Per tale ragione derogherò all'ordine cronologico, esponendo prima le posizioni della seconda generazione di "Egyptianizers".

## La seconda generazione di "Egyptianizers": la duplice prospettiva

Tra la fine degli anni '90 e il primo decennio del XXI secolo la ricerca di allusioni all'Egitto negli autori alessandrini è stata proseguita soprattutto da studiosi statunitensi per nascita o formazione accademica. Lo spostamento geografico dalla Germania di Merkelbach alla California di D. Selden e di S. Stephens<sup>92</sup> era già stato in qualche misura anticipato dalla carriera di Koenen, che, addottoratosi a Colonia, aveva insegnato a lungo negli Stati Uniti, avendo tra i suoi allievi Bing<sup>93</sup>. Di conseguenza i contributi "egittizzanti" sono da

---

<sup>88</sup> Interpreto così KOENEN 1993, p. 81.

<sup>89</sup> Ovviamente WEBER 1993 non poté tenere conto dell'ultimo contributo di Koenen in merito, allora ancora inedito.

<sup>90</sup> WEBER 1993, pp. 370-399.

<sup>91</sup> WEBER 2010A, p. 14 cita i principali interventi relativi all'interpretazione egittizzante dei poeti alessandrini. Alle pp. 18-19 ribadisce in sintesi le sue convinzioni: la letteratura alessandrina si inserisce unicamente in un orizzonte greco. WEBER 2011, p. 240 con nt. 65 cita il dibattito sulla presenza dell'Egitto in Callimaco senza prendere posizione.

<sup>92</sup> SELDEN 1998, p. 289 ringrazia tra gli altri la Stephens per il contributo da lei offerto. A sua volta STEPHENS 2003, p. XII ricorda le conversazioni avute con Selden sull'Egitto tolemaico.

<sup>93</sup> ACOSTA-HUGHES 2011, p. 2 ricorda che il capitolo di Bing 2008 sull'*Inno a Delo* fu uno dei primi studi in inglese a evidenziare la presenza della concezione egizia della regalità in un inno greco

almeno un quindicennio pressoché totalmente in lingua inglese<sup>94</sup>. Credo che non sia superflua la mia precisazione linguistico-geografica, dato che, a ben vedere, i più decisi detrattori dell'interpretazione egittizzante operano in Germania e scrivono di preferenza in tedesco (Weber e, come vedremo, M. Asper). Si potrebbe pensare che negli ultimi due decenni l'interesse per la presenza di culture "altre" nei classici sia cresciuto soprattutto tra gli studiosi americani, mentre gli studiosi di scuola europea (non solo tedeschi: si pensi a R. Hunter in Gran Bretagna) in anni recenti abbiano espresso posizioni molto più prudenti in merito, per certi versi tradizionali.

Alla fine degli anni '90 D. Selden pubblicò un ampio articolo, per meglio dire un saggio breve, in cui analizzava alcuni componimenti callimachei a suo parere accomunati dal *displacement* (spostamento, dislocamento)<sup>95</sup>. Selden prende le mosse da una riflessione generalmente condivisa: i Greci immigrati ad Alessandria nei primi decenni di vita della città, provenienti da ogni parte del mondo greco, si sentirono spaesati<sup>96</sup>. Essi, pur restando per lungo tempo legati alla madrepatria<sup>97</sup>, costruirono una nuova identità, a confronto peraltro con i numerosi residenti non-Greci<sup>98</sup>. Selden esamina quindi, fornendo ampia documentazione, le multiformi istituzioni politiche che regolavano la vita delle varie comunità, concludendo che mai si giunse a una completa assimilazione<sup>99</sup>. Nonostante ciò, a parere di Selden nella società tolemaica non mancava una certa mobilità: in particolare gli Egiziani potevano ricoprire anche alte cariche pubbliche<sup>100</sup> e in ogni caso la designazione etnica era legata più alla formazione culturale che non all'appartenenza razziale<sup>101</sup>. Selden si dice convinto che gli intellettuali egiziani chiamati dal sovrano fossero ben più numerosi di quanto si crede comunemente<sup>102</sup>.

Selden a buon diritto evidenzia che Callimaco, come quasi tutti i filologi del Museo, a sua volta era arrivato in Egitto da adulto, o perlomeno da ragazzo, mantenendo forti legami con la natia Cirene: perciò la sua poesia elitaria,

---

<sup>94</sup> Del resto lo stesso Koenen aveva pubblicato sul tema dapprima in tedesco, nel 1983, mentre il già citato intervento del 1993 è in lingua inglese.

<sup>95</sup> SELDEN 1998, pp. 306-307 per il concetto di *displacement*.

<sup>96</sup> SELDEN 1998, p. 289: *Callimachus of Cyrene wrote for a society of displaced persons*.

<sup>97</sup> SELDEN 1998, p. 294 ricorda che una parte dei Greci preferiva mantenere la cittadinanza della città d'origine.

<sup>98</sup> SELDEN 1998, pp. 290-292 sottolinea efficacemente la differenza tra Atene, i cui abitanti andavano orgogliosi della loro presunta autoctonia, e Alessandria, città di immigrati.

<sup>99</sup> SELDEN 1998, pp. 293-298.

<sup>100</sup> SELDEN 1998, p. 297.

<sup>101</sup> SELDEN 1998, p. 299 cita il caso di persone che ottennero dal sovrano il permesso di cambiare il proprio *ethnos*, mentre altri facevano uso di nomi diversi, spesso uno greco e uno egiziano, a seconda del contesto in cui si trovavano a operare.

<sup>102</sup> SELDEN 1998, p. 301 con nt. 81.

raffinata, ironica, lungi dall'essere fuori dal suo tempo, rispecchia perfettamente lo spaesamento e il distacco costitutivi degli abitanti di Alessandria<sup>103</sup>. Non intendo in questa sede esaminare nel dettaglio la linea interpretativa di Selden, poiché esula dal proposito del presente lavoro<sup>104</sup>. Nell'analizzare la *Coma Berenices*, Selden afferma con decisione che i principali motivi dell'elegia derivano dalla cultura egizia<sup>105</sup>; ugualmente riguardo all'*Inno a Delo* concorda con le posizioni egittizzanti<sup>106</sup>. All'*Inno ad Apollo* Selden dedica invece un esame particolareggiato<sup>107</sup>, affermando che in questo sarebbe riprodotta perfettamente la duplicità della monarchia lagide, a un tempo greca ed egiziana<sup>108</sup>. L'intento di Callimaco sarebbe stato quello di presentare il ruolo del faraone in termini intellegibili per i Greci: in tal modo il sovrano avrebbe cessato di essere scisso in due ruoli differenti per apparire il punto di accordo tra due civiltà molto diverse e tuttavia non indifferenti l'una all'altra<sup>109</sup>. Nel complesso l'intervento di Selden, pur non concentrandosi solo sulla chiave di lettura egittizzante, anticipa alcune caratteristiche dei lavori successivi degli "Egyptianizers", soprattutto a causa della più abbondante e puntuale documentazione egizia<sup>110</sup> e, a quanto mi è dato giudicare, con più ampio ricorso alla bibliografia egittologica. Tuttavia si evidenziano alcune affermazioni avventurose sul versante storico<sup>111</sup>: la massiccia presenza di Egiziani nella corte tolemaica, ad esempio, è presupposta senza sufficiente documentazione. In generale si intravede una tendenza, che rileverò più chiaramente nei lavori della Stephens, a forzare i dati per giungere ad affermazioni categoriche che, a mio avviso, richiederebbero maggior prudenza.

S. Stephens, formatasi come papirologa sotto la guida, tra gli altri, di P. Parsons, a partire dagli anni '90 ha rivolto il suo interesse anche agli aspetti più propriamente letterari di alcune opere documentate in misura rilevante dai papiri. Nei primi anni del nuovo millennio la Stephens ha poi pubblicato alcuni interventi che hanno destato grande clamore tra gli studiosi: la Stephens ha

---

<sup>103</sup> SELDEN 1998, pp. 300-307 e p. 406.

<sup>104</sup> Alle p. 70 sgg. del presente lavoro vedremo come Selden interpreta l'ep. 37 Pf. = 17 G.-P. secondo la chiave di lettura del *displacement*.

<sup>105</sup> SELDEN 1998, p. 326-354, e in particolare p. 329.

<sup>106</sup> Vd. p. 34 sgg. del presente lavoro.

<sup>107</sup> SELDEN 1998, pp. 359-370. Selden conclude che nell'*Inno ad Apollo*, esattamente come nell'*Inno a Delo*, il sovrano sia presentato come Apollo-Horus.

<sup>108</sup> SELDEN 1998, p. 386.

<sup>109</sup> SELDEN 1998, pp. 402-403.

<sup>110</sup> SELDEN 1998 cita numerosi documenti egiziani in traduzione inglese (ad es. p. 293), traslitterando i termini egiziani più significativi.

<sup>111</sup> In SELDEN 1998, p. 406 si legge un'espressione perlomeno sorprendente come *Callimachus' audience (...) -be they Egyptians, Greeks, Persians, Nubians, or Jews-* che sembrerebbe voler impressionare il lettore.

riletto i poeti alessandrini, in particolare Callimaco, rilanciando la prospettiva egittizzante, linea di ricerca che la Stephens avrebbe peraltro coltivato ancora nel decennio seguente. I due interventi più rilevanti in questa sede sono un breve e denso contributo del 2002, *Egyptian Callimachus* (un titolo che indica già una presa di posizione) e soprattutto la monografia *Seeing double*, edita nel 2003; avrò modo di citare entrambi in più occasioni nel prosieguo del lavoro.

In *Egyptian Callimachus* la Stephens, dopo un breve status quaestionis sull'interpretazione egittizzante di Callimaco<sup>112</sup>, ripercorre cursoriamente l'intera opera callimachea leggendola in una chiave interpretativa nuova, da lei riassunta nell'espressione *seeing double* (vedere sotto una duplice prospettiva). Alcuni testi callimachei (e di altri poeti ellenistici) dovrebbero essere interpretati sia nell'ottica della cultura greca, in modo per così dire tradizionale, sia nell'ottica della cultura egiziana<sup>113</sup>. Alcuni dettagli pienamente spiegabili solo riferendosi alla mitologia e più in generale alla cultura egiziana fungerebbero da spie della presenza di un sottotesto egiziano, in larga parte implicito<sup>114</sup>. La novità di una simile operazione risiede proprio nella sistematicità con cui è condotta, partendo dal convincimento che Callimaco incorporò sistematicamente idee e motivi narrativi egiziani in alcune sue opere<sup>115</sup>. Avrò modo di mostrare all'opera tale chiave interpretativa trattando dell'*Inno a Delo*<sup>116</sup>; qui mi limito a notare la rischiosità di una simile operazione, che individua complesse architetture di pensiero (ad esempio un'intera saga mitica) quasi totalmente implicite a partire da poche e malcerte allusioni a *aegyptiaca*, intesi nel più largo senso del termine.

Nel suo intervento del 2002 la Stephens ripercorre i più indicativi passi in cui Callimaco fa riferimento all'Egitto, con alcuni spunti brillanti, o perlomeno stimolanti e altri meno convincenti<sup>117</sup>. Nella successiva discussione la studiosa risponde ad alcune osservazioni su singoli punti, ma, stimolata in tal senso, esplicita anche talune sue convinzioni in merito a problemi più generali. Ammette che la nozione che Callimaco aveva dell'Egitto era ellenizzata, perlomeno nel senso che era il poeta stesso, greco, a costruire entrambe le chiavi di lettura, quella greca e quella egizia. Riguardo alle occasioni concrete che

---

<sup>112</sup> STEPHENS 2002, pp. 235-238.

<sup>113</sup> STEPHENS 2002, pp. 238: *the conceptual framework of "doubleness" requires a coherent Greek narrative to which an equally coherent but different Egyptian narrative responds.*

<sup>114</sup> STEPHENS 2003, p. 11.

<sup>115</sup> Vd. STEPHENS 2003, p. 6.

<sup>116</sup> Vd. p. 34 sgg. del presente lavoro.

<sup>117</sup> STEPHENS 2002, pp. 239-262. Avrò modo di riprendere alcuni degli spunti a mio avviso più interessanti nel prosieguo del lavoro, in particolare trattando dei fr. inc. sed. (vd. p. 79 sgg.) e dell'*aition Busiris-Phalaris* (vd. p. 103 sgg.).

Callimaco ebbe di entrare in contatto con l’Egitto, la Stephens ricorda, tra le altre cose, che la stessa Alessandria aveva un aspetto egittizzante<sup>118</sup>.

Nella sua monografia la Stephens definisce addirittura illogica l’opinione prevalente tra gli studiosi, che cioè Callimaco avesse nozioni estremamente dettagliate sulla religione e la storia greche, ma conoscesse pochissimo quelle egizie<sup>119</sup>. I pur pochi riferimenti espliciti a *aegyptiaca* in Callimaco sono per la Stephens più che sufficienti a legittimare la sua lettura<sup>120</sup>. La Stephens prende posizione anche sulla presunta differenza tra l’atteggiamento di Tolemeo I e quello di Tolemeo II verso la popolazione e la cultura egizie, ridimensionandola nettamente<sup>121</sup>. La studiosa sottolinea poi, credo giustamente, che le occasioni per informarsi sulla cultura faraonica non mancavano ai Greci di Alessandria, sia intese come fonti in greco (Erodoto su tutti) sia orali e iconografiche<sup>122</sup>. Peraltro ella è convinta che la stessa Biblioteca di Alessandria contenesse traduzioni in lingua greca di testi ebraici, egiziani e di altre culture<sup>123</sup>.

La Stephens allarga lo sguardo agli altri due poeti ellenistici maggiori, Teocrito e Apollonio Rodio; l’esame di questi testi eccede tuttavia i limiti del mio lavoro<sup>124</sup>. Anche la Stephens immagina i poeti alessandrini coinvolti in un’operazione di propaganda, volta a rendere intellegibile ai sudditi Greci la particolare natura duplice della monarchia tolemaica<sup>125</sup>. Per questo motivo la Stephens rinuncia a un’analisi sistematica degli *aegyptiaca* callimachei, preferendo esaminare nel dettaglio l’*Inno a Zeus* e l’*Inno a Delo*<sup>126</sup> ravvisando in entrambi la presenza del mito di Horus<sup>127</sup>.

Il lavoro della Stephens ha avuto larga eco tra gli studiosi, alcuni dei quali, principalmente Asper e Weber, sono stati stimolati a tornare su temi da loro già affrontati, ribadendo la loro estraneità alla prospettiva “egittizzante”. Hunter ha espresso invece una condanna meno netta delle posizioni della Stephens. Per Asper nella parte centrale del III sec. i Greci in Egitto attuarono un vero e proprio apartheid verso gli Egiziani, allo scopo di preservare la

---

<sup>118</sup> STEPHENS 2002, pp. 263-270.

<sup>119</sup> STEPHENS 2003, p. 6.

<sup>120</sup> STEPHENS 2003, p. 10.

<sup>121</sup> STEPHENS 2003, p. 16.

<sup>122</sup> STEPHENS 2003, pp. 20-49.

<sup>123</sup> STEPHENS 2003, pp. 249-250. ASPER 2001, p. 98 ritiene che la richiesta di traduzioni sarebbe nata non dal sovrano, ma dai membri delle singole comunità che volevano integrarsi coi nuovi dominatori greci. A p. 100 nt. 113 definisce tarda e dubbia la tradizione sulla presenza di testi di letterature non-greche nella Biblioteca.

<sup>124</sup> STEPHENS 2003, pp. 122-170 per Teocrito e pp. 171-237 per Apollonio.

<sup>125</sup> STEPHENS 2003, pp. 18-19 e 249.

<sup>126</sup> STEPHENS 2003, pp. 74-121.

<sup>127</sup> STEPHENS 2003, pp. 49-64 presenta i punti fondanti dell’ideologia regale egiziana, che avrà modo di esaminare più da vicino nel capitolo dedicato all’*Inno a Delo*.



propria identità<sup>128</sup>. In quel frangente erano piuttosto gli Egiziani a essere spinti ad assimilarsi alla cultura greca, dato che l'apartheid di cui parla Asper fu sempre inteso in senso linguistico e culturale più che razziale<sup>129</sup>. Le due culture, greca ed egiziana, vivevano dunque l'una accanto all'altra contenendo al minimo gli scambi<sup>130</sup>. Il Museo e la Biblioteca, gli spazi entro cui Callimaco svolse la maggior parte della sua attività, erano luoghi pienamente greci, anzi fondanti per la coesione tra i Greci d'Egitto<sup>131</sup>. Come prevedibile, Asper ridimensiona l'importanza dei riferimenti espliciti all'Egitto nell'opera callimachea<sup>132</sup>. I poeti alessandrini a parere di Asper *intended to create a fictitious contemporary world that is exclusively Greek*<sup>133</sup>.

L'unico ambito in cui Asper concede qualcosa alle tesi degli "Egyptianizers" è quello della regalità faraonica: Asper non nega che talvolta Callimaco abbia menzionato motivi egiziani legati al ruolo di faraone che il sovrano ricopriva. Tuttavia per Asper tali riferimenti sono non soltanto episodici e comunque inseriti in un contesto perfettamente greco, ma soprattutto quasi inevitabili, per così dire involontari. I Greci sapevano bene che i Tolemei si mostravano come faraoni agli occhi dei sudditi Egiziani, ma ciò interessava loro limitatamente<sup>134</sup>.

Hunter torna sul dibattito scrivendo a proposito di Teocrito, ma per sua stessa ammissione le sue osservazioni valgono anche per la poesia callimachea<sup>135</sup>. Hunter rileva che, anche se l'aspetto di Alessandria fosse stato molto "egizio", la comprensione dell'ideologia faraonica si pone su un piano differente<sup>136</sup>. Hunter condivide poi le osservazioni di Asper sullo scarso interesse dei poeti alessandrini per le antichità egizie<sup>137</sup>. Tuttavia Hunter prende le distanze dalle posizioni di Zanker e Asper con una piccola ma significativa apertura alla presenza dell'ideologia egiziana della regalità. Per Hunter è probabile che Callimaco, Teocrito e Apollonio avessero familiarità con alcuni motivi del culto egiziano del sovrano<sup>138</sup> e in generale dell'identità faraonica dei

---

<sup>128</sup> ASPER 2004, pp. 16-17.

<sup>129</sup> Così anche WEBER 2011, p. 240.

<sup>130</sup> ASPER 2001, pp. 98-100.

<sup>131</sup> ASPER 2001, p. 101 e ASPER 2004, pp. 17-18.

<sup>132</sup> ASPER 2001, pp. 102-103 e ASPER 2011, pp. 174-175, pur con qualche omissione. i poeti alessandrini maggiori (p. 175).

<sup>133</sup> ASPER 2011, pp. 175. Similmente già ASPER 2004, p. 104 afferma che i poeti alessandrini avevano l'impressione di vivere in una Ἀτθικὴ ἐν Αἰγυπτίοις.

<sup>134</sup> ASPER 2004, p. 103 e ASPER 2011, p. 176.

<sup>135</sup> HUNTER 2003, pp. 46-53.

<sup>136</sup> HUNTER 2003, pp. 46-47.

<sup>137</sup> HUNTER 2003, p. 48.

<sup>138</sup> Per il culto del sovrano vd. p. 27 sgg. del presente lavoro.

Tolemei. A ciò essi farebbero riferimento con allusioni in ogni caso leggibili anche in una prospettiva unicamente greca<sup>139</sup>.

In ogni caso tali allusioni secondo Hunter potevano essere apprezzate da pochi all'interno del pur già selezionato pubblico dei poeti alessandrini<sup>140</sup>. In verità già nel 1993, come ho accennato, Weber presentava molte delle osservazioni poi fatte proprie da Asper, quasi confutando in anticipo le posizioni espresse poi dalla Stephens. Gli accenni espliciti a *aegyptiaca* in Callimaco sono citati e commentati in dettaglio<sup>141</sup>. In particolare Weber ritiene scarse le allusioni a dèi egiziani, spesso peraltro già sottoposti a interpretatio Graeca, e ancora più dubbie quelle alla mitologia egiziana<sup>142</sup>. Lo spazio geografico egiziano si riduce, a parte rare eccezioni, alla sola Alessandria. In conclusione, Weber ribadisce l'opinione di Fraser, secondo cui l'Egitto era indifferente ai poeti alessandrini<sup>143</sup>.

Il maggior contributo offerto da Selden e dalla Stephens è consistito, a mio parere, proprio nella larga eco avuta dai loro lavori, che ha stimolato interventi e prese di posizione molteplici. Tuttavia le estremizzazioni a cui essi giungono quasi su ogni punto sono avventurose e lo stesso *seeing double* mi pare metodicamente scorretto: le poche e malcerte allusioni a *aegyptiaca* in Callimaco non autorizzano la ricerca di una *coherent (...) Egyptian narrative frame*<sup>144</sup> nelle sue opere.

---

<sup>139</sup> HUNTER 2003, pp. 48-53. Alle pp. 50-52 offre un saggio della sua linea interpretativa leggendo gli elementi egizi presenti nell'*Apoteosi di Arsinoe* (fr. 228 Pf.).

<sup>140</sup> HUNTER 2003, p. 53: *the Egyptian color is painted with the very broadest brush and in ways that is hardly unreasonable to think could have been appreciated by many cultured Greeks.*

<sup>141</sup> WEBER 1993, p. 372 sgg.

<sup>142</sup> Discuterò le osservazioni di WEBER 1993 sui singoli passi callimachei nel prosieguo del presente lavoro.

<sup>143</sup> WEBER 1998, p. 398.

<sup>144</sup> STEPHENS 2002, p. 238.

## Tre problemi controversi

### Alessandria d'Egitto

In questo breve capitolo tenterò di illustrare l'aspetto che doveva avere la città di Alessandria sotto il Filadelfo, in coincidenza con l'acme di Callimaco. La questione non è di poco conto per chi indaghi sulla presenza dell'Egitto in Callimaco, poiché ad Alessandria egli trascorse la maggior parte della sua vita<sup>145</sup>. Fino a pochi decenni fa era comune convinzione che l'Alessandria tolemaica fosse una città in puro stile greco, radicalmente diversa dai centri di epoca faraonica come Memfi, precedente capitale d'Egitto. Lo stesso nome romano della città, *Alexandria* o *Alexandrea ad Aegyptum*, era inteso come "l'Alessandria collocata presso l'Egitto", anziché "in Egitto", a marcare un legame debole, solo geografico col paese<sup>146</sup>. Anche se taluni ipotizzavano la presenza di arte egiziana ad Alessandria, in ogni caso il materiale disponibile era troppo esiguo per trarre conclusioni significative<sup>147</sup>. Le campagne di scavo degli ultimi vent'anni, come vedremo, hanno modificato il quadro, pur senza stravolgerlo, col rinvenimento di numerosi oggetti di stile egizio.

Come è noto, sfortunatamente non rimane quasi nulla dell'Alessandria antica<sup>148</sup>, città celebrata da molti scrittori, che al culmine del suo splendore arrivò a rivaleggiare con Roma<sup>149</sup>. Alla metà dell'800 l'unico resto classico visibile era la cosiddetta "colonna di Pompeo", peraltro risalente all'epoca di Diocleziano<sup>150</sup>. A una scomparsa così rovinosa contribuirono certo i numerosi terremoti, l'inabissamento cui era soggetto quel tratto di costa e il clima non favorevole alla conservazione dei resti antichi (e dei papiri) tanto quanto quello

---

<sup>145</sup> Hollis, intervento in MONTANARI-LEHNUS 2002, p. 270, commentando l'intervento della Stephens afferma che *if it turns out that, already in the third century BC, Alexandria had a much more Egyptian aspect than one might have thought, that could affect our view of Callimachus.*

<sup>146</sup> STANWICK 2002, p. 16.

<sup>147</sup> TKACZOW 1993, p. 12 scriveva che (...) *the problem of Greek and Egyptian influence and their mutual interaction - are all discussed in theory, virtually without material evidence. At least till now.*

<sup>148</sup> TKACZOW 1993, p. 11: *Ancient Alexandria has simply disappeared.*

<sup>149</sup> EMPEREUR 2000, p. 48. Sebbene si tratti di un volume destinato anche a un pubblico non strettamente specialistico, è a buon diritto il testo di riferimento per la situazione archeologica di Alessandria.

<sup>150</sup> EMPEREUR 2000, p. 20.

del deserto<sup>151</sup>. Ma in sostanza la città antica fu distrutta dagli sviluppi successivi. Alessandria infatti, pur espugnata più volte in epoca tardoantica, rimase popolata anche in età bizantina e araba, seppure solo nel settore occidentale, fino alla completa decadenza nel XIV sec. d.C., in piena epoca mamelucca, quando le furono preferiti i porti di Rosetta e Damietta<sup>152</sup>. Ma soprattutto nella seconda metà dell'Ottocento, a causa di un'urbanizzazione intensa, la città cambiò volto e i pochi resti antichi superstiti furono cancellati o perlomeno coperti<sup>153</sup>. Di conseguenza ancora oggi dei molti edifici monumentali menzionati dalle fonti antiche, come la stessa Biblioteca o la tomba di Alessandro, non si conosce né l'aspetto né l'esatta ubicazione; fa eccezione il Serapeion, di cui parlerò a breve<sup>154</sup>.

I primi scavi cominciarono con grande ritardo, solo alla fine dell'Ottocento, dato che Alessandria risultava priva di attrattiva sia, comprensibilmente, per gli egittologi che per gli archeologi classici<sup>155</sup>. Nel 1892 G. Botti fondò il Museo Greco-Romano, che divenne il punto di riferimento dell'archeologia alessandrina<sup>156</sup>; nonostante gli sforzi dei direttori del museo, ci si limitò spesso al salvataggio di oggetti emersi casualmente<sup>157</sup>. A complicare il quadro intervenne una seconda ondata di urbanizzazione, più intensa della precedente, dopo la Seconda guerra mondiale<sup>158</sup>. In una simile situazione gli unici scavi possibili sono quelli di emergenza, con la sola eccezione delle necropoli<sup>159</sup>. Negli anni '90 del Novecento si aprì una nuova, feconda prospettiva: una campagna di scavi subacquei presso il forte di Qaitbey<sup>160</sup>, all'estremità occidentale del porto grande, sotto la direzione di J.-Y. Empereur e,

---

<sup>151</sup> La stessa TKACZOW 1993, p. 19 avverte che FRASER 1972, I pp. 3-37 resta tuttora una lettura imprescindibile per orientarsi nella ricostruzione della città antica, nonostante sia aggiornato solo fino agli scavi del 1964. Vd. anche EMPEREUR 2000, p. 21.

<sup>152</sup> EMPEREUR 2000, pp. 31-33.

<sup>153</sup> EMPEREUR 2000, pp. 24-25.

<sup>154</sup> Tale la situazione all'epoca di TKACZOW 1993, p. 11; ma anche in EMPEREUR 2000, p. 13.

<sup>155</sup> EMPEREUR 2000, p. 21. Alle pp. 24-25 Empereur ricorda che, tra gli altri, visitò Alessandria anche Schliemann, deciso a ritrovare il mitico *cήμα*, ossia la tomba monumentale di Alessandro, di cui si erano perse le tracce già nel IV sec. d.C., ma desistette dopo alcuni contrasti con le autorità locali. Divenne comune convincimento che ad Alessandria non vi fosse nulla di antico da trovare.

<sup>156</sup> EMPEREUR 2000, p. 25 e 27. A p. 33 ricorda che gli scavi subacquei di cui parlerò in seguito furono progettati a partire dal 1992, in occasione del centenario del museo.

<sup>157</sup> Tra questi è opportuno citare le lastre di fondazione bilingui (greco e egiziano geroglifico) del Serapeion: EMPEREUR 2000, p. 27.

<sup>158</sup> EMPEREUR 2000, p. 29.

<sup>159</sup> TKACZOW 1993, p. 11. EMPEREUR 2000, pp. 14-15 e, più in dettaglio, 20-33.

<sup>160</sup> Il nome "Qaitbey" è trascritto a volte con leggere varianti. Seguo per comodità la forma in EMPEREUR 2000. La fortezza mamelucca di Qaitbey fu costruita nel punto in cui sorgeva il Faro, dopo il crollo di questo nel XIV sec. d.C., come si legge in EMPEREUR 2000, p. 87.

per la prima volta ad Alessandria, con la collaborazione di alcuni egittologi<sup>161</sup>. Furono recuperati ben 3000 pezzi, in parte provenienti dal Faro, inaugurato da Tolomeo II nel 282<sup>162</sup>.

Gli scavi subacquei suscitarono entusiasmo e stupore anche a causa dei numerosi pezzi in stile egizio rinvenuti, il cui gran numero viene presentato da Empereur come *una delle sorprese dello scavo*<sup>163</sup>: statue di varie dimensioni, sfingi, colonne e obelischi. I pezzi in stile egizio, che Empereur comprese sotto la denominazione di *aegyptiaca*, mentre Yoyotte preferisce chiamare *pharaonica*, appartengono a due distinte categorie: i più risalgono a differenti epoche del periodo faraonico, dalla XII all'XXVI dinastia<sup>164</sup>; altri invece sono oggetti prodotti in età greco-romana in stile egizio<sup>165</sup>. Essi vanno ad aggiungersi ai non pochi *pharaonica* di provenienza alessandrina conservati nei musei<sup>166</sup>.

Dato che la città di Alessandria fu fondata da Alessandro in una località pressoché disabitata, a eccezione di pochi pescatori e di una guarnigione, è escluso che gli oggetti di periodo dinastico ivi rinvenuti siano stati fabbricati in loco<sup>167</sup>. Essi vi furono trasportati successivamente da altre località, principalmente da Eliopoli, come attestano le iscrizioni geroglifiche su alcuni oggetti<sup>168</sup>. Come dirò meglio tra poco, non è precisabile quando sia avvenuto il trasporto: alcuni studiosi propendono per l'epoca tolemaica, almeno per una

---

<sup>161</sup> Sugli scavi subacquei degli anni '90 segnalò anche GODDIO-CLAUSS 2008, interessante soprattutto per l'imponente documentazione fotografica, con ricche didascalie.

<sup>162</sup> Gli scavi si svolsero tra il 1994 e il 1998. EMPEREUR 2000, pp. 69-71 per gli scavi sottomarini; le pp. 82-87 sono dedicate al Faro.

<sup>163</sup> EMPEREUR 2000, p. 79 (didascalia). YOYOTTE 1998, p. 200 lamenta l'attenzione mediatica a suo avviso eccessiva tributata ai materiali in stile egizio, che avrebbe prodotto la falsa impressione di un'Alessandria simile a Karnak.

<sup>164</sup> Non è questa la sede adatta a un esame approfondito degli oggetti in questione, per cui rimando a ABD EL-FATTAH -GALLO 1998, pp. 7-19 e ABD EL-FATTAH -GALLO 2002, pp. 7-24. Mi limiterò a menzionarne alcuni per dare un'idea della loro eterogeneità: un blocco con bassorilievo ritraente Ramses II, una statua di faraone della XXIX dinastia, vari obelischi.

<sup>165</sup> Lo stesso EMPEREUR 2000 parla di *elementi faraonici* (ad esempio a p. 79), ma nei tre volumi specialistici di *Alessandrina* da lui curati gli oggetti sono denominati *aegyptiaca Alexandrina*. YOYOTTE 1998, p. 199 motiva la sua preferenza per il termine *pharaonica*. Senza voler entrare nel merito della questione, adotterò il termine *pharaonica* così come lo intende Yoyotte, ossia tutti gli oggetti in stile egizio, sia di epoca pre-tolemaica sia oggetti creati in epoca ellenistico-romana secondo i canoni dell'arte egizia.

<sup>166</sup> Già TKACZOW 1993, pp. 31-32. STANWICK 2002, p. 19, limitatamente ai ritratti in stile egizio dei Tolemei.

<sup>167</sup> EMPEREUR 2000, pp. 37-43 per la fondazione della città. A p. 37 Empereur avverte che Rhakotis (Ra-qed = cantiere) è semplicemente il nome egiziano di Alessandria, non quello di un ipotetico villaggio preesistente, come affermano in molti.

<sup>168</sup> EMPEREUR 2000, pp. 74-75. La provenienza di molti oggetti tuttavia non è determinabile.

parte degli oggetti, altri per la prima età romana<sup>169</sup>. Anche il grande Serapeion, costruito da Tolomeo II ma riedificato in forme monumentali da Tolomeo III, aveva alcune decorazioni egizie, come il viale delle sfingi e il nilometro, pur essendo nel complesso un edificio di architettura greca<sup>170</sup>.

Forse ancora più interessanti per i nostri scopi sono i *pharaonica* prodotti in età greco-romana<sup>171</sup>, soprattutto i frammenti di statue monumentali di Tolomei e di regine tolemaiche ritratti in abito egiziano. Alcuni di questi erano già noti prima degli scavi subacquei, come il frammento di una triade ritraente Tolomeo II, Arsinoe II e un terzo personaggio<sup>172</sup> o il frammento di una statua di Arsinoe vestita all'egizia<sup>173</sup>. Gli scavi sottomarini hanno recuperato i resti più suggestivi: si tratta di frammenti di sei statue monumentali ritraenti tre coppie regali in abito egizio, purtroppo prive di iscrizioni che orientino nell'identificazione. Il luogo di ritrovamento suggerisce che esse fossero poste alla base del Faro, cosicché i Tolomei in veste di faraone e le loro spose accoglievano chiunque entrasse nel porto<sup>174</sup>. In tal modo il monumento simbolo di Alessandria, vanto dell'architettura greca, avrebbe avuto anche qualcosa che ne richiamava la collocazione in Egitto<sup>175</sup>. Recentemente F. Queyrel ha riesaminato una delle statue, alta circa dieci metri di altezza, ritraente un Lagide vestito all'egizia, con gonnellino e copricapo *nemes*, posta accanto a una regina con gli attributi di Iside (disco solare tra le corna). Queyrel ritiene di poter identificare con certezza il sovrano in Tolomeo II, grazie alle ciocche di capelli che sporgono dal *nemes*, e di conseguenza la sua sposa in Arsinoe II<sup>176</sup>.

---

<sup>169</sup> YOYOTTE 1998, p. 219. EMPEREUR 2000, p. 75 afferma che le spoliazioni del sito di Eliopoli sono ascrivibili sia ai Tolomei sia ai primi imperatori romani.

<sup>170</sup> MCKENZIE-GIBSON-REYES 2004, p. 74, pp. 100-101 e p. 111. EMPEREUR 2000 ricorda che, del resto, una parte del clero del Serapeion doveva essere indigena. Vd. anche STEPHENS 2003, p. 15.

<sup>171</sup> Ad esempio un sacerdote egizio che sorregge con la mano l'effigie dell'Osiride di Canopo: ABD EL-FATTAH -GALLO 1998, p. 9.

<sup>172</sup> TKACZOW 1993, p. 183-184 (obj. 2). Restano solo la base e i piedi dei personaggi. Il sovrano è identificato da un'iscrizione in geroglifico. La terza statua potrebbe ritrarre Filoteria, sorella della coppia regale, o il dio Amon.

<sup>173</sup> TKACZOW 1993, p. 187 (obj. 7). Resta solo la parte inferiore. L'identificazione con Arsinoe in questo caso nasce da confronti con altre statue ed è solo probabile, mancando un'iscrizione.

<sup>174</sup> EMPEREUR 2000, p. 76-77, con cui concorda WEBER 2010B, p. 69 nt. 86.

<sup>175</sup> Sul Faro vd. EMPEREUR 2000, pp. 82-87. Era già noto che alla sommità del Faro (o alla base, secondo EMPEREUR 2000, pp. 84-86) era posta una statua, probabilmente di Zeus Soter. Un altro elemento egizio del Faro, per il resto *in puro stile greco* (p. 86) è l'impiego del granito di Assuan, che presupporrebbe l'apporto di maestranze e tecniche egizie. Il Faro era ancora visibile del XIII sec. d.C.

<sup>176</sup> S. PFEIFFER 2008, p. 387 riteneva appunto che le due statue ritraessero Tolomeo II e Arsinoe II. QUEYREL 2009, p. 20 (con foto a p. 60 e disegno ricostruttivo a p. 61) ha compiuto un esame approfondito del reperto, confermando decisamente l'identificazione. Queyrel contesta la diffusa opinione secondo cui il sovrano ritratto in una statua di tal genere non sarebbe identificabile.

S. Pfeiffer ritiene particolarmente significative le due statue degli Dèi Fratelli poste alla base del Faro, notando che gli stranieri che approdavano in Egitto vedevano come prima cosa l'effigie del sovrano ritratto come faraone, e della sua sposa come Iside. Dunque proprio Tolemeo II, spesso dipinto come tiepido verso l'integrazione tra Greci ed Egizi, avrebbe voluto sottolineare il suo ruolo di faraone di fronte a tutti i sudditi, pure greci, proprio nella sua capitale e anche agli occhi degli stranieri<sup>177</sup>. Similmente Weber conclude che, se le statue colossali ritraessero davvero gli Dèi Fratelli, ciò proverebbe che Tolemeo II nel modo di porsi rispetto alla parte greca della popolazione scomodava consapevolmente l'iconografia faraonica<sup>178</sup>. Tuttavia Weber avverte che la datazione delle due statue è tutt'altro che certa, anzi le loro stesse dimensioni farebbero propendere per la tarda età tolemaica<sup>179</sup>. Per quanto suggestivo sia un simile quadro, noto che, anche se l'identificazione delle statue fosse corretta, i ritratti degli Dèi Fratelli potrebbero essere stati scolpiti sotto un altro Tolemeo, magari allo scopo di creare una serie di coppie regali. L'enfasi sul ruolo di faraone proprio del sovrano potrebbe perciò risalire a un'epoca posteriore, quando l'integrazione tra Greci ed Egiziani si era fatta più intensa.

Ci si è anche domandati se i *pharaonica* assolvessero una pura funzione decorativa o rispondessero a un preciso programma<sup>180</sup>. L'ipotesi più accreditata è che i *pharaonica* dovessero abbellire i templi di divinità egizie o greco-egizie (in particolare quelli di Iside e Serapide)<sup>181</sup>. Ma il più spinoso problema riguardante i *pharaonica* è quello della loro datazione: per gli oggetti del periodo dinastico non si può dire se siano stati trasportati ad Alessandria in età ellenistica o nella prima età imperiale<sup>182</sup>. Gli oggetti prodotti in età greco-romana sono a loro volta spesso non ulteriormente databili<sup>183</sup>. Naturalmente la

---

<sup>177</sup> S. PFEIFFER 2008, p. 387-388. Alessandria in età greco-romana era il porto principale del paese.

<sup>178</sup> WEBER 2010B, p. 69 nt. 86: (...) *doch wären sie* (sc. le due statue colossali) *ein Beleg dafür, dass die Selbstdarstellung des Herrscherpaar in Richtung der griechischen Welt zumindest punktuell bewusst die ägyptische Facette bemüht hat.*

<sup>179</sup> WEBER 2010B, p. 69 nt. 86 propende per una datazione al II-I sec. a.C., poiché non ci sarebbero altri esempi di statue colossali nella prima età tolemaica. Noto però che Weber non cita l'intervento di Queyrel. BERGMANN 2010, pp. 111-112 mostra per parte sua grande prudenza riguardo sia alla datazione delle statue che alle connesse implicazioni ideologiche.

<sup>180</sup> Propende decisamente per la seconda ipotesi EMPEREUR 1998, p. 3, che parla di *volonté des souverains de mettre en valeur dans leur capitale nouvelle la partie égyptienne des leurs sujets*, senza però sviluppare ulteriormente il concetto.

<sup>181</sup> YOYOTTE 1998, p. 219. Vd. anche MCKENZIE-GIBSON-REYES 2004, p. 101.

<sup>182</sup> ABD EL-FATTAH -GALLO 1998, p. 11 e 2002, p. 3 parlano genericamente di trasporto in età ellenistico-romana.

<sup>183</sup> Riassumendo le posizioni di precedenti studi, STANWICK 2002 pp. 19-20 afferma che in età ellenistica Alessandria doveva avere un aspetto non poco egizio, ma non si spinge a ulteriori precisazioni cronologiche. Non si può escludere che le spoliazioni di Eliopoli, con conseguente

questione cronologica è cruciale per i nostri scopi, perché, se l'egittizzazione dell'aspetto della città risalisse agli ultimi Tolemei, Callimaco sarebbe vissuto in un'Alessandria ancora di aspetto greco. A favore di una precoce egittizzazione della città è stata spesso citata una notizia di Plinio *N.H.* XXXVII 67-69, secondo cui Tolemeo II fece erigere davanti all'Arsinoeion appena fondato un obelisco; forse il gesto non fu isolato e Tolemeo II abbellì Alessandria con svariati *pharaonica*<sup>184</sup>.

Dagli ultimi scavi emerge dunque un'Alessandria indiscutibilmente greca nella sua pianta e nelle sue architetture, ma in cui *l'arredo urbano doveva avere un aspetto egizio, con le sfingi agli angoli delle strade e gli obelischi eretti davanti ai templi e sulle pubbliche piazze*<sup>185</sup>, un quadro che smentisce chi voleva Alessandria una città greca come le altre, ma che neppure giustifica alcune forzature "egittizzanti", soprattutto perché è molto difficile capire quando Alessandria assunse tale aspetto<sup>186</sup>. Lo stato attuale delle ricerche, perciò, non consente di stabilire come la città appariva agli occhi di Callimaco, se soltanto greca o anche egiziana, ed eventualmente in che misura.

## Il culto del sovrano

I Tolemei ricevevano onori divini da entrambi i settori della popolazione che governavano<sup>187</sup>. Il dato ha colpito molto gli interpreti, che l'hanno considerato un significativo punto di convergenza tra le concezioni greca ed egiziana della monarchia, sotto altri versanti molto diverse, oltre che un valido

---

trasporto degli oggetti ad Alessandria, siano avvenute in fasi successive: vd. EMPEREUR 2000, p. 75.

<sup>184</sup> ABD EL-FATTAH -GALLO 1998, p. 11. Vd. anche MCKENZIE-GIBSON-REYES 2004, p. 101.

<sup>185</sup> EMPEREUR 2000, p. 75. Vd. anche STANWICK 2002, p. 20.

<sup>186</sup> STEPHENS 2002, p. 264, rifacendosi chiaramente a EMPEREUR 2000, pur senza citarlo, afferma che sulla base degli scavi subacquei *the city of Alexandria from its foundation would have had a strongly Egyptian visual dimension with its imported sphinxes, obelisks, and colossal statues, many of which would have been inscribed in hieroglyphics*. La Stephens sorvola totalmente sui problemi di datazione, correttamente ricordati nella stessa occasione da Hollis, intervento in STEPHENS 2002, p. 270. STEPHENS 2003, pp. 240-241 ribadisce la sua posizione sull'argomento, pur ricordando e difficoltà di datazione, citate nella nt. 10.

<sup>187</sup> FRASER 1972, I 213-246 resta tuttora la più documentata e organica disamina del culto dinastico tolemaico. WEBER 2010B, p. 55-83 alle pp. 62-73 descrive il culto dinastico dei Tolemei. Avremo modo di citare anche in seguito S. PFEIFFER 2008, poiché postula uno stretto collegamento tra il culto del sovrano tolemaico e la creazione di Serapide. Più ampiamente S. PFEIFFER 2010, pp. 84-108, prendendo le mosse dal decreto conservato sulla stele di Rosetta, promulgato da Tolemeo V Epifane, ricostruisce le modalità del culto tributato dagli Egiziani ai Tolemei; vd. anche KOENEN 1993, pp. 46-57.



strumento a disposizione del sovrano per l'integrazione e l'unità del paese<sup>188</sup>. Ma è davvero legittimo considerare il culto del sovrano un elemento di unione tra Greci ed Egiziani, o addirittura una tradizione tipicamente "orientale" accolta dai Greci una volta che essi presero a dominare nei territori dell'impero persiano? Il culto del sovrano tributato dagli indigeni nei templi egiziani proseguiva semplicemente un'antichissima tradizione, che vedeva nel faraone il figlio di Ra e l'incarnazione di Horus, senza riguardo alla provenienza etnica del faraone stesso<sup>189</sup>; d'altro canto i re ricevevano da secoli anche in numerose civiltà del Vicino Oriente Antico e dell'Asia Minore erano considerati mediatori tra gli uomini e gli dèi, cosicché la divinizzazione del sovrano fu comunemente considerata dai Greci usanza "orientale"<sup>190</sup>.

I Greci di età classica guardavano con sospetto, quando non con aperta indignazione l'attribuzione di onori divini a un uomo vivente<sup>191</sup>. Tuttavia nell'ultima parte del IV sec. a.C., con Alessandro Magno e i diadochi, tale pratica si affermò, e non solo per influsso delle analoghe pratiche "orientali"<sup>192</sup>. Giocarono un ruolo fenomeni interni alla civiltà greca: il declino della religiosità tradizionale; i culti eroici con cui da tempo erano omaggiati uomini insigni dopo la loro morte<sup>193</sup>. Il sovrano apparve dunque agli occhi dei Greci delle poleis come un benefattore più vicino ed efficace degli dèi olimpici e perciò in occasioni particolari egli fu venerato con onori che in precedenza spettavano solo agli dèi<sup>194</sup>. Significativamente, Tolemeo I ricevette l'appellativo di Soter non in Egitto, ma dai Rodiesi, per aver liberato la città dall'assedio di Demetrio Poliorcete<sup>195</sup>.

Queste singole sporadiche manifestazioni di venerazione furono tenute in gran conto dai sovrani dei regni ellenistici, che le combinarono con il culto eroico del defunto Alessandro Magno, il quale, secondo alcune fonti, già in vita amava essere venerato come un dio<sup>196</sup>, e certamente nell'oasi di Siwa era stato archetipicamente riconosciuto come figlio di Zeus Ammone. In Egitto Tolemeo Soter poté avvantaggiarsi della presenza della tomba di Alessandro, che in Alessandria era inoltre venerato come ktistes<sup>197</sup>. Tuttavia, nonostante i tempi

---

<sup>188</sup> S. PFEIFFER 2010, p. 84.

<sup>189</sup> KOENEN 1993, pp. 38-39. Vd. anche MÜLLER 2009, p. 300 sgg.

<sup>190</sup> WEBER 2010B, p. 62.

<sup>191</sup> Fece scalpore il caso di Lisandro: FRASER 1972, II 362 nt. 194.

<sup>192</sup> FRASER 1972, I 213.

<sup>193</sup> KOENEN 1993, p. 46 ammette che il concetto teologico del culto del sovrano in Alessandria era greco.

<sup>194</sup> Vd. l'inno composto da Ermocle di Cizico in onore di Demetrio Poliorcete, conservato in Duride *FGrHist* 76 F 13.

<sup>195</sup> WEBER 2010B, p. 63.

<sup>196</sup> FRASER 1972, I 213 considera tale tradizione molto incerta.

<sup>197</sup> S. PFEIFFER 2010, p. 92-93. Vd. anche FRASER 1972, I 215.

fossero ormai maturi per far accettare ai Greci la venerazione di un re, occorsero più generazioni per lo stabilirsi di un vero e proprio culto dinastico<sup>198</sup>. Tolemeo II dapprima sancì il culto degli Dèi Soteres e nel 272-271 a.C. proclamò se stesso e la sorella-sposa Arsinoe II Dèi Fratelli<sup>199</sup>; Tolemeo III aggiunse se stesso e la moglie Berenice II agli Dèi Fratelli, col nome di Dèi Evergeti<sup>200</sup>. Solo da Tolemeo IV Filopatore in poi si disegna un organico culto del sovrano vivente e dei suoi antenati, ivi comprese le regine<sup>201</sup>.

Le differenze tra il culto dinastico e gli onori divini che i Tolemei ricevevano nei templi egizi sono molteplici: anzitutto gli Egiziani non venerarono mai Alessandro, che restava invece un aggancio ideologico imprescindibile per i Greci<sup>202</sup>. Il centro del culto dinastico, inoltre, era Alessandria<sup>203</sup>, dove i Tolemei disponevano di un proprio collegio sacerdotale, presieduto dal sacerdote eponimo di Alessandro, che di norma almeno sotto i primi Tolemei, era uno dei φίλοι del sovrano<sup>204</sup>; anche gli adepti di tale culto erano Greci, in primo luogo i membri della corte<sup>205</sup>. Il culto egiziano si sviluppava invece attorno ai templi preesistenti, in cui i Tolemei erano σύνναοι degli dèi egiziani, e dunque a un livello inferiore rispetto a loro<sup>206</sup>. Figura di raccordo tra culto greco e culto egiziano sembra invece esser stata quella di Arsinoe II, che dopo la morte fu venerata come σύνναοι θεά tanto nei templi egiziani quanto in quelli greci, ma tale fenomeno riguardò solo la venerazione verso Arsinoe e non l'intero culto della dinastia lagide<sup>207</sup>.

---

<sup>198</sup> Per il culto dinastico tolemaico vd. MÜLLER 2009, p. 246 sgg.

<sup>199</sup> S. PFEIFFER 2008, pp. 398-399 e WEBER 2010B, pp. 64-65. Arsinoe II, che godette di onori divini indipendenti già in vita, era stata investita da un processo di divinizzazione già dal suo primo marito Lisimaco: vd. CALANDRA 2008, p. 39.

<sup>200</sup> WEBER 2010B, p. 71.

<sup>201</sup> FRASER 1972, I 216-219. A p. 220 Fraser ricorda che fu proprio Tolemeo IV ad edificare un mausoleo che comprendesse la tomba di Alessandro e quelle dei primi Lagidi.

<sup>202</sup> S. PFEIFFER 2010, p. 91. KOENEN 1993, pp. 57-69 opera un dettagliato esame della titolatura faraonica, con particolare attenzione alle epiclesi scelte dai Tolemei: a parere di Koenen queste, pur essendo perfettamente greche, risultavano intelleggibili anche da un'ottica egiziana.

<sup>203</sup> FRASER 1972, I 225 e WEBER 2010B, pp. 73-74.

<sup>204</sup> FRASER 1972, I 222 e S. PFEIFFER 2010, pp. 92-93. S. Pfeiffer definisce il culto dinastico tolemaico *eine rein griechische Angelegenheit*, di cui il culto dinastico egiziano era *ein indigenes Pendant*.

<sup>205</sup> FRASER 1972, I 226 sintetizza felicemente definendo il culto dinastico *the family cult of the Ptolemies, administered by themselves and their friends*. Fraser 1972, I 225 sgg. ricorda che al culto dinastico si affiancavano singoli culti personali di membri della famiglia reale: l'esempio più illustre è quello di Arsinoe II venerata come Φιλάδελφος già mentre era in vita, per volontà del consorte.

<sup>206</sup> S. PFEIFFER 2010, p. 91 e pp. 96-103.

<sup>207</sup> S. PFEIFFER 2008, pp. 399-400.

Alla luce dei dati qui esposti, necessariamente sommari, le considerazioni conclusive di Koenen sembrano condivisibili solo in parte: se il culto dinastico istituito dai Tolemei influenzò in una certa misura il tradizionale culto tributato dagli Egiziani al faraone, ad esempio incrementando in quest'ultimo la presenza degli antenati del sovrano<sup>208</sup>, l'influsso sembra procedere solo limitatamente in senso inverso. Per quanto sia giusto evidenziare i contatti tra i due culti, essi sono comunque, a maggior ragione all'inizio dell'età ellenistica, fenomeni distinti<sup>209</sup>.

## Il matrimonio degli Dèi Fratelli

Nel 276 a.C. Tolemeo II, dopo aver ripudiato la prima moglie, Arsinoe I, da cui aveva avuto il futuro Evergete, sposò la sorella uterina Arsinoe, che salì al trono col nome di Arsinoe II<sup>210</sup>. L'esempio degli Dèi Fratelli fu poi seguito da molte coppie regali tolemaiche, al punto da creare una vera e propria prassi, sulle cui implicazioni tuttora gli storici sono divisi<sup>211</sup>. Certamente il matrimonio destò sconcerto tra i Greci<sup>212</sup>, poiché le usanze elleniche consideravano incestuosa una simile unione, tanto che Plut. *Quaest. Conv.* IX 2, 736 E-F riferisce che le nozze di Arsinoe II e Tolemeo II erano ritenute *πράγμα ἀλλόκοτον καὶ ἄθεμον*<sup>213</sup>. Il poeta Sotade di Maronea criticò la scandalosa unione in un suo carme il cui tono non lascia spazio a dubbi; e almeno seconda una nota leggenda Sotade pagò a caro prezzo la sua impudenza<sup>214</sup>. Non di rado il

---

<sup>208</sup> Così KOENEN 1993, pp. 80-81. S. PFEIFFER 2010, pp. 88-90 tuttavia sottolinea che già in epoca faraonica il sovrano venerava gli antenati. S. Pfeiffer stesso e WEBER 2010B, p. 75 notano invece che mentre i faraoni tributavano onori ai loro predecessori, i Tolemei promossero unicamente il culto della loro nuova dinastia, di cui individuarono il capostipite in Alessandro.

<sup>209</sup> WEBER 2010B, p. 77.

<sup>210</sup> D'ora in avanti mi servirò della locuzione "matrimonio fratello-sorella", mancando in italiano un'espressione sintetica e precisa per il concetto, a fronte dell'inglese *sibling marriage* e del tedesco *Geschwisterehe*.

<sup>211</sup> BURASELIS 2008, p. 291: *one of the salient features and never finally resolved (or resolvable) problems of Ptolemaic history is sibling marriage*.

<sup>212</sup> MÜLLER 2009, p. 131 avverte che, benché nessuno neghi l'iniziale reazione negativa dei Greci, gli studiosi sono divisi sulla sua intensità.

<sup>213</sup> BURASELIS 2008, p. 292 e MÜLLER 2009, pp. 112-114 ricordano che il matrimonio tra fratelli uterini era respinto dalla tradizione greca, che al più tollerava le unioni tra gli ὁμοπάτριοι, i fratellastri figli di uno stesso padre, ma di madri diverse. Per il contesto dell'espressione di Plutarco vd. MÜLLER 2009, p. 133.

<sup>214</sup> Sotade fr. 1 CA: εἰς οὐχ ὀσίην τρυμαλὴν τὸ κέντρον ὠθεῖ. Riporto il testo accogliendo, con CAMERON 1995, p. 18 nt. 100, l'emendazione di R. Pretagostini. Powell leggeva ὠθεῖς. Per i rapporti tra Sotade e Tolemeo Filadelfo vd. FRASER 1972, I 117-118. WEBER 1993, p. 273 e MÜLLER 2009, p. 131-132 tuttavia avvertono che l'attacco di Sotade era rivolto più alla persona del

matrimonio degli Dèi Fratelli è interpretato come la più vistosa concessione fatta dai primi Tolemei alle usanze egiziane: Tolemeo II avrebbe scelto di omaggiare gli Egiziani seguendo una consolidata prassi faraonica, addirittura a costo di sfidare l'indignazione dei suoi sudditi greci<sup>215</sup>. Se così fosse, sarebbe notevolmente scalfita l'immagine vulgata del Filadelfo come di un sovrano chiuso nei confronti delle usanze e della cultura egiziana<sup>216</sup>.

In verità nell'Egitto pre-tolémaico i matrimoni fratello-sorella erano molto rari, o perlomeno ne restano pochissime tracce nella documentazione; non è neppure corretto affermare che fosse una prassi faraonica, poiché anche tra i membri della famiglia reale simili unioni avvenivano sporadicamente<sup>217</sup>. Al contrario, l'usanza si diffuse in Egitto solo in epoca romana<sup>218</sup>. Piuttosto erano i Greci a considerare il matrimonio fratello-sorella una tipica usanza egiziana<sup>219</sup>, forse suggestionati dal mito di Osiride e Iside.

Certamente non si esclude che i precedenti mitici tanto egiziani (Iside e Osiride) quanto greci (Zeus ed Era) concorressero a legittimare una simile unione, che proprio in quanto aberrante rispetto ai costumi dei sudditi enfatizzava le prerogative del sovrano, innalzando il re e la sua consorte al livello degli dèi<sup>220</sup>. K. Buraselis conferisce particolare rilievo ai precedenti mitici egiziani, affermando che tra gli Egiziani il mito di Iside e Osiride offriva un terreno favorevole alle nozze degli Dèi Fratelli; l'operazione riuscì, tanto che il culto di Arsinoe, spesso identificata con Iside, godette di particolare favore presso gli Egiziani<sup>221</sup>. In conclusione Buraselis ritiene che le ragioni politiche si siano saldate con la volontà di guardare ai sudditi egiziani, omaggiandoli con un matrimonio che riprendeva il loro più importante mito e alcuni esempi faraonici<sup>222</sup>.

L'analisi di S. Müller invece rileva soprattutto il dato politico: Tolemeo II avrebbe cercato di assicurare la successione del figlio natogli da Arsinoe I, il

---

sovrano che all'incesto con Arsinoe e che soprattutto esso non può essere considerato rappresentativo della reazione dell'intera corte tolemaica.

<sup>215</sup> Tra gli altri, anche FRASER 1972, I 117 accolse tale tesi. Per altri studiosi di simile avviso vd. BURASELIS 2008, p. 295. Da STEPHENS 2003, p. 16 si deduce che anche per la studiosa il matrimonio fratello-sorella sarebbe un'usanza egiziana.

<sup>216</sup> Così STEPHENS 2002, p. 265.

<sup>217</sup> MÜLLER 2009, p. 123. Peraltro si sospetta che in alcuni di questi casi, già poco numerosi, gli sposi fossero fratellastri. BURASELIS 2008, pp. 296-297, pur convenendo sulla rarità di tali unioni anche nella famiglia reale, è tuttavia convinto che gli esempi faraonici potessero rappresentare un precedente di tutto rispetto per Tolemeo II.

<sup>218</sup> BURASELIS 2008, pp. 294 e 301.

<sup>219</sup> BURASELIS 2008, p. 293 e MÜLLER 2009, pp. 123-124, con citazioni e commento di numerose fonti greche.

<sup>220</sup> Sull'endogamia tolemaica come privilegio regale vd. MÜLLER 2009, p. 134 sgg.

<sup>221</sup> BURASELIS 2008, p. 298 sgg.

<sup>222</sup> BURASELIS 2008, pp. 300-302.

futuro Evergete. Sposò dunque la sorella uterina, nel frattempo rimasta vedova, sia per consolidare la casa regnante in un momento delicato per l'Egitto sia perché Arsinoe non avrebbe potuto dargli figli; dopo la morte di quest'ultima non si risposò. Per la Müller non è un caso che Filoteria, l'altra sorella del Filadelfo, non si sia mai sposata: Tolemeo II non le avrebbe accordato un marito proprio perché non generasse possibili pretendenti al trono. La Müller ritiene perciò il quadro culturale secondario rispetto alle esigenze politiche contingenti<sup>223</sup>. Piuttosto, il riferimento alle coppie divine sarebbe intervenuto in un secondo momento. Anche Weber concorda con la motivazione esclusivamente politica postulata dalla Müller, ma amplia il suo ragionamento, ribaltando le opinioni degli egittizzanti in merito alle nozze di Tolemeo II. Per Weber, infatti, proprio perché i Greci consideravano (pur a torto) il matrimonio fratello-sorella una tipica usanza egiziana, avrebbero accettato con relativa facilità le nozze incestuose, dopo un iniziale smarrimento. I Greci avrebbero infatti giustificato il sovrano pensando che Tolemeo fosse in qualche misura costretto dal suo ruolo di faraone a omaggiare i sudditi egizi con pratiche non-elleniche<sup>224</sup>.

I poeti di corte si trovarono a dover presentare le nozze degli Dèi Fratelli al loro pubblico greco<sup>225</sup>. Teocrito nell'*Encomio di Tolemeo* (*Id.* XVII 131-132) scelse di nobilitarle accostandole allo *ἱερόν γάμον* tra Zeus e la sorella e sposa Era<sup>226</sup>; peraltro alcuni indizi fanno credere che Teocrito non sia stato l'unico a ricorrere all'immagine dello *ἱερόν γάμον*<sup>227</sup>. Si può ipotizzare che Callimaco stesso l'abbia citato nel suo carme *in Arsinoes nuptias* (fr. 392) di cui resta solo il

---

<sup>223</sup> MÜLLER 2009, p. 85 sgg. A p. 134 la Müller riassume così il motivo della preferenza di Tolemeo II per l'endogamia: *die Polygamie hatte für interne Konkurrenz um den Thron gesorgt, die Exogamie für die Gefahr, dass Gegner von außen eingriffen. (...) Als Lösung wählte er* (sc. Tolemeo II) *die Endogamie*.

<sup>224</sup> WEBER 1993, pp. 272-273.

<sup>225</sup> SBARDELLA 2000, pp. 26-28 ha proposto che anche Filitea di Cos nell'epillio *Hermes* cercasse di giustificare le nozze incestuose degli Dèi Fratelli, ponendo sotto una luce favorevole gli amori di Diore e Polimela, figli di Eolo. Lo stesso Sbardella è però molto cauto nell'avanzare questa affascinante ipotesi, soprattutto per la difficoltà nel conciliarla con la cronologia di Filitea, la cui data di morte è del tutto incerta (per la vita di Filitea vd. SBARDELLA 2000, pp. 7-14).

<sup>226</sup> Per le allusioni alle nozze dei Tolemei in Teocrito e Callimaco vd. WEBER 1993, pp. 273-275 e MÜLLER 2009, p. 136 sgg. Per un commento a Theoc. *Id.* XVII 131-132 vd. HUNTER 2003, pp. 192-193.

<sup>227</sup> Significativa in questo senso l'elegia *SH* 961 = 114 A.-B. attribuita a Posidippo. Il paragone tra gli Dèi Fratelli e la coppia divina formata da Zeus ed Era è attestato almeno in un caso anche nelle arti figurative: vd. PRIoux 2011, p. 215 nt. 21. Callimaco negli *Aitia* (fr. 75,4-9 = 174 Massimilla) sembra prendere le distanze da Sotade, che verosimilmente aveva tratteggiato negativamente le nozze di Zeus ed Era in polemica coi poeti cortigiani: vd. MASSIMILLA 2010 pp. 347-348.

primo verso<sup>228</sup>. Soprattutto É. Prioux ravvisa invece una differenza tra l'approccio di Teocrito e quello di Callimaco al tema: mentre Teocrito menzionò apertamente lo ἱερόν γάμος, Callimaco avrebbe preferito alludervi in modo più sottile, in particolare accostando in diversi testi Arsinoe ad Era<sup>229</sup>. Senza dubbio Callimaco nella *Victoria Berenices* omaggiò Berenice II definendola κα[σιγνή]των ἱερόν αίμα θεῶν (SH 254,2 = fr. 143,2 Massimilla), ossia *sacro sangue degli Dèi Fratelli*, benché Berenice fosse figlia di Maga e Apame; inoltre presumibilmente nella *Coma Berenices* definì *fratello* il suo sposo<sup>230</sup>, Tolemeo III, di cui in realtà Berenice era soltanto cugina<sup>231</sup>. Il matrimonio degli Dèi Fratelli divenne presto, perciò, un modello ideologico, quando non un esempio da imitare, per le coppie regali lagidi. La Prioux non è pienamente convinta dall'analisi della Müller e continua a ritenere il matrimonio fratello-sorella una pratica della tradizione egiziana, e in particolare faraonica<sup>232</sup>.

Personalmente non credo che sia legittimo leggere il matrimonio degli Dèi Fratelli come un omaggio alle usanze egiziane; presumibilmente esso nacque da circostanze contingenti, tanto politiche quanto private. Il mito di Iside e Osiride forse confortò Tolemeo nella sua decisione, ma non ne fu la causa. In ogni caso i poeti cortigiani non evocarono il precedente mitico egiziano, ma quello greco di Zeus ed Era.

---

<sup>228</sup> Di parere opposto STEPHENS 2005, p. 244.

<sup>229</sup> PRIOUX 2011, pp. 214-218.

<sup>230</sup> Nella *Coma* catulliana (Catull. LXVI 22), la separazione temporanea di Berenice dallo sposo è definita *fratris cari flebile discidium*. Il passo corrispondente della *Coma Berenices* callimachea (fr. 110 Pf. = 213 Massimilla) è però perduto. Per una più ampia analisi vd. Prioux 2011, p. 206 sgg.

<sup>231</sup> Diversamente, benché il passo sia estremamente lacunoso, si può dedurre che Callimaco in fr. 388 Pf. (la cosiddetta *Elegia in Magam et Berenicen*) definisse Berenice figlia di Maga di Cirene (menzionato al v. 7), suo padre naturale. Se davvero l'elegia fu composta per celebrare le nozze degli Evergeti, Maga figurerebbe come padre di Berenice in quanto propiziatore del fidanzamento della principessa con Tolemeo III. Vd. CHIESA 2008, pp. 231-232.

<sup>232</sup> PRIOUX 2011, p. 215 e p. 217.

## L'Inno a Delo e la regalità tolemaica

Nei primi anni Ottanta si è assistito a un notevole fermento di studi attorno all'*Inno a Delo* di Callimaco, analizzato con particolare riguardo per la possibile ascendenza egizia di molti suoi aspetti<sup>233</sup>. Merkelbach fu il primo a proporre una lettura egittizzante per l'inno<sup>234</sup>, di cui fece tesoro Koenen, che la ampliò con alcune interpretazioni decisamente innovative, da lui ribadite in seguito<sup>235</sup>, e, come già accennato, fu advisor di P. Bing, allora suo brillante allievo, che produsse una dissertazione appunto sull'*Inno a Delo*<sup>236</sup>. In quegli stessi anni Mineur pubblicò un commento all'inno in cui si sottolineava il ruolo non secondario dell'Egitto. Weber nei primi anni '90 confutò punto per punto le asserzioni di Koenen, Bing e Mineur sull'inno, con argomentazioni che avremo modo di riprendere nel corso dell'analisi del testo<sup>237</sup>. Più di un decennio dopo, D. Selden ribadì la bontà di un'interpretazione egittizzante dell'*Inno a Delo*, senza però scendere in dettagli<sup>238</sup>. Fu invece S. Stephens a fare dell'*Inno a Delo*, insieme all'*Inno a Zeus*, l'architrave della duplice ottica (*seeing double*) in cui andrebbe interpretata l'opera callimachea, o almeno la parte di essa legata alla committenza tolemaica<sup>239</sup>. Che simili suggestioni non siano del tutto infondate lo conferma anche la posizione assunta da M. Asper, abitualmente molto scettico sull'opportunità di leggere i poeti ellenistici in senso egittizzante: egli afferma che indubbiamente i poeti della corte tolemaica integravano *Egyptian elements of pharaonic ideology* in vista della lode dei loro sovrani, benché precisi subito dopo che tale prassi non era generalizzata, bensì *quite restricted*; per Callimaco la presenza dell'ideologia faraonica sarebbe innegabile, tra gli altri testi, nell'*Inno a Delo*<sup>240</sup>. Di per sé l'Egitto è menzionato esplicitamente in un solo punto, pur significativo: ai vv. 206-208 Letò, ormai prossima al parto, siede lungo il corso dell'Inopo in piena, come si legge anche in *h. Ap.* 18; Callimaco

---

<sup>233</sup> L'*Inno a Delo* sarà oggetto di studio anche alle p. 54 sgg., con particolare riguardo alla trattazione callimachea degli Iperborei.

<sup>234</sup> MERKELBACH 1981 = 1996, pp. 174-175.

<sup>235</sup> KOENEN 1993, pp. 81-84 riprende brevemente le argomentazioni sull'*Inno a Delo* che aveva svolto nel 1983.

<sup>236</sup> BING 2008 = 1988, pp. 128-139 esplora la presenza dell'Egitto nell'inno.

<sup>237</sup> WEBER 1993, pp. 376-381.

<sup>238</sup> SELDEN 1998, pp. 403-405 tratta brevemente dell'*Inno a Delo*, limitandosi a concordare con le posizioni di Koenen, Mineur e Bing (vd. p. 405 ntt. 544 e 555).

<sup>239</sup> STEPHENS 2003, pp. 114-121 sull'*Inno a Delo*.

<sup>240</sup> ASPER 2011, p. 176 con nt. 54 cita l'*Inno a Zeus*, l'*Inno ad Apollo*, l'*Inno a Delo* e la *Chioma di Berenice*. Precedentemente ASPER 2001, p. 103 nt. 138 ammetteva un'interpretazione egittizzante solo per la *Chioma* e l'*Inno a Delo*. Anche BARBANTANI 2011, pp. 193-200 commenta il tema della regalità nell'*Inno a Delo*, non dimenticando possibili suggestioni egizie.

aggiunge peraltro un dettaglio importante, ossia che la piena dell'Inopo si verifica in concomitanza con quella del Nilo.

Esamineremo meglio questo particolare; prima specifichiamo per quali ragioni proprio *l'Inno a Delo* pare contenere significativi richiami all'ideologia egiziana della regalità. Come giustamente premette S. Barbantani in un suo recente contributo, *l'Inno a Delo*, oltre a essere il più lungo e complesso tra gli inni di Callimaco, è l'unico in cui i critici concordemente ravvisano riferimenti a un re la cui identità sia precisabile<sup>241</sup>. Infatti ai vv. 162-190 Apollo, dal ventre materno, ingiunge a Letò di non fermarsi a Cos, poiché l'isola darà i natali a un θεός ἄλλος (ossia Tolemeo Filadelfo)<sup>242</sup>, di cui il dio profetizza le future imprese gloriose<sup>243</sup>. Prima di sottoporre i versi in questione a una lettura egittizzante, si impone una premessa: non si intende affermare che senza appellarsi alla regalità faraonica, in un'ottica puramente greca, la profezia risulti incomprensibile; tuttavia taluni elementi che sotto un profilo greco appaiono poco chiari o marginali alla luce dell'ideologia regale egiziana ricevono piena giustificazione<sup>244</sup>. Secondo Koenen Callimaco rifletterebbe quella che lui definisce *ägyptische Königsideologie*, che mostrava alla popolazione egiziana il sovrano quale faraone, tramite l'equivalenza del sovrano con Apollo-Horus<sup>245</sup>.

Certamente colpisce che Tolemeo sia nell'inno accostato ad Apollo, addirittura presentato quale alter ego del dio, tanto che la nascita di Tolemeo a Cos è chiaramente la controparte della nascita di Apollo a Delo: per tradizione, infatti, nel mondo greco i re erano posti sotto la tutela di Zeus (ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆος Call. *Jov.* 89, citando Hes. *Theog.* 26)<sup>246</sup>. Prima di azzardare ipotesi egittizzanti, bisogna premettere che lo stesso Koenen, seguito da altri, tentò di

---

<sup>241</sup> BARBANTANI 2011, pp. 181-182 e 193. Vd. BING 1988 = 2008, p. 128: *the very heart of the "Hymn to Delos" (...) deals with kingship.*

<sup>242</sup> WEBER 1993, p. 217 chiarisce come vada intesa la designazione di Tolemeo II come θεός.

<sup>243</sup> Non possiamo in questa sede affrontare il complesso problema della datazione dell'Inno a Delo, che peraltro solo marginalmente influenza il discorso sugli elementi egittizzanti. D'ALESSIO 2007<sup>4</sup>, I 33-34 afferma che sicuro terminus post quem è il 275 a.C., anno della rivolta dei Galati in Egitto. Più difficile fissare un terminus ante quem, anche se probabilmente l'Inno fu composto prima della sconfitta tolemaica presso Cos (261 a.C., o al più tardi 255). Se BING 1988 = 2008, p. 93 si limita a segnalare l'arco temporale 275-259 a.C., STEPHENS 2003, p. 115 propone una datazione alta (275-270 a.C.), con cui D'ALESSIO 2007<sup>4</sup>, I 33-34 concorda. In ogni caso, come ricorda anche D'Alessio, risulta impossibile dire se *l'Inno a Delo* preceda o segua *l'Id. XVII* di Teocrito, il cosiddetto *Encomio di Tolemeo II*, che fu composto in quel torno di anni; vd. anche WEBER 1993, p. 213 sgg. BARBANTANI 2011, pp. 195-196 propende per il 276-5 a.C.

<sup>244</sup> ASPER 2011, p. 176, concordemente con la sua impostazione di fondo, insiste sulla piena intellegibilità dell'inno da un'ottica greca. Noterei però che anche la Stephens postula bensì la necessità di una lettura "egizia", ma accanto a una lettura tradizionale, "greca", che non viene certo negata, come esprime la sua formulazione *seeing double*.

<sup>245</sup> KOENEN 1983, p. 184, su cui vd. WEBER 1993, pp. 376-377.

<sup>246</sup> STEPHENS 2003, p. 17. Per il passo della *Teogonia* vd. WEST 1966, p. 161 sgg.



illuminare l'identificazione sovrano-Apollo riferendosi alla storia contemporanea. Notoriamente Apollo è figlio di una relazione adulterina di Zeus, al contrario di Ares, nato da Era e maggiore d'età del fratellastro; e nondimeno sarà Apollo il più amato dal padre: ciò scatena la gelosia di Era verso Letò da cui scaturisce l'azione dell'inno. Tolemeo Filadelfo era il più giovane tra i figli di Tolemeo I, il cui successore sarebbe dovuto essere il primogenito, Tolemeo Cerauno<sup>247</sup>. Callimaco avrebbe motivo per accostare qui il Filadelfo ad Apollo perché, come il dio, Tolemeo II prevalse nella lotta dinastica tra fratellastri; Ares sarebbe dunque la controparte divina del Cerauno<sup>248</sup>.

Tuttavia lo stretto legame tra Apollo e Tolemeo II risulta molto più comprensibile se si ricorda che i Greci avevano accostato ad Apollo il dio Horus e che il faraone era da sempre era venerato dagli Egiziani come manifestazione vivente di Horus, cui spetta la regalità sull'Egitto<sup>249</sup>; la cerimonia di incoronazione non mancava di ricordarlo anche al sovrano macedone<sup>250</sup>. Si può legittimamente pensare che l'Apollo dell'*Inno a Delo*, pur restando primariamente il dio greco cantato da Omero, assuma anche tratti di Horus, e che analogamente nella profezia apollinea il sovrano sia rappresentato anche come faraone<sup>251</sup>. Prima di esaminare l'inno in base all'equivalenza Apollo = Horus, premetto con Koenen che Horus dovette affrontare una lotta dinastica, nel suo caso con lo zio Seth, che ne contestava le pretese regali: Ares, nemico di Apollo, può dunque essere equiparato a Seth, pur con un'equivalenza imperfetta<sup>252</sup>. Horus regnò per primo sull'Egitto, unificando le due terre e stabilendo l'ordine, dopo aver sconfitto Seth, dio del caos che i Greci

---

<sup>247</sup> Tolemeo Cerauno era figlio di Euridice, prima moglie del Soter, mentre il Filadelfo nacque da Berenice I: vd. HUSS 2001, pp. 249-250. Inoltre numerosi interpreti leggono i vv. 60-67 dell'*Inno a Zeus*, relativi alla spartizione delle sfere di influenza tra Zeus, Ade e Poseidone, come una giustificazione della successione del Filadelfo al Soter, contro il diritto di primogenitura. Vd. D'ALESSIO 2007<sup>4</sup>, I 72-73 nt. 18, pur con perplessità.

<sup>248</sup> KOENEN 1983, pp. 164 e 177; con maggiore ampiezza MINEUR 1984, p. 98 e BING 1988 = 2008 pp. 135-136 nt. 84.

<sup>249</sup> SELDEN 1998, p. 386 sgg. così si esprime nel commentare il legame tra il sovrano e Apollo nell'*Inno ad Apollo*, citando numerose iscrizioni di età tolemaica, sia greche che egiziane.

<sup>250</sup> BING 1988 = 2008, p. 132. STEPHENS 2003, p. 53.

<sup>251</sup> MERKELBACH 1981 = 1996, p. 175. Per STEPHENS 2003, p. 116 la stessa definizione di Cos come ὠκυμένη (...) νῆσος *isola antichissima, primordiale* al v. 160 celerebbe un riferimento alla collina primordiale dove, secondo la religione egiziana, la creazione ebbe inizio (vd. STEPHENS 2003, pp. 58-59).

<sup>252</sup> KOENEN 1983, p. 164 nt. 63. BING 1988 = 2008, p. 135 nt. 84. Anche in questo caso l'interpretazione puramente greca e quella egittizzante non si escludono, ma piuttosto si completano a vicenda.

associavano a Tifone<sup>253</sup>. Seguendo questi spunti, sottoporremo a esame la profezia di Apollo sottolineando quegli elementi che, più o meno felicemente, sono stati letti in un'ottica egizia.

Apollo ai vv. 166-170 proclama che ᾠ (scil. Πτολεμαίῳ) ὑπὸ μίτρην / ἴζεται οὐκ ἀέκουσα Μακηδόνι κοιρανέεσθαι / ἀμφοτέρη μεσόγεια καὶ αἱ πελάγεσσι κάθηνται, / μέχρῃς ὅπου περάτη τε καὶ ὀπρόθεν ὠκεὲς ἵπποι / Ἥλιον φορέουσι, ossia *sotto il suo diadema / verranno, non disdegnando di essere guidate da un Macedone / entrambe le terre interne e quelle che giacciono sul mare / fin dove è l'occidente e da dove i cavalli veloci portano il Sole*<sup>254</sup>. Nel suo complesso la perifrasi indica iperbolicamente l'intero mondo abitato, ma, se la bipartizione dell'ecumene in terraferma e isole è tradizionale (Koenen cita Call. *Dian.* 37), risulta più difficile precisare cosa si intenda con ἀμφοτέρη μεσόγεια<sup>255</sup>. Gli interpreti hanno pensato a Egitto e Asia Minore, oppure a Asia e Africa; in entrambi i casi, però, μεσόγεια assumerebbe il significato di "continente", traslato rispetto all'usuale "entroterra"<sup>256</sup>. Koenen e Mineur (indipendentemente l'uno dall'altro, stando a Bing<sup>257</sup>) hanno proposto di considerare ἀμφοτέρη μεσόγεια l'equivalente della nota formula egiziana le Due Terre, ossia l'Alto e il Basso Egitto<sup>258</sup>. La proposta è sicuramente suggestiva, anche perché, assumendo la visuale di Alessandria, ben si concilia con il senso complessivo dell'espressione, ossia il dominio universale del sovrano: l'Egitto (Sud), le isole (Nord), l'occidente e l'oriente<sup>259</sup>. Farei notare che essa consentirebbe di recuperare per μεσόγεια il significato usuale di "entroterra", poiché il Basso Egitto si affaccia sul Mediterraneo, mentre l'Alto Egitto è delimitato a est dal Mar Rosso. Il solo Mineur aggiunge che, accogliendo questa interpretazione, anche il termine μίτρην (v. 166) si presterebbe a una doppia lettura: esso sarebbe non solo il caratteristico diadema dei re macedoni, ma anche la duplice corona dell'Alto e del Basso Egitto, simbolo dell'unità del paese, che anche Tolemeo portò perlomeno durante la cerimonia di

---

<sup>253</sup> STEPHENS 2003, p. 51. Con il termine ordine traduco in modo necessariamente molto approssimativo il concetto egiziano di *ma'at*, per cui vd. STEPHENS 2003, pp. 51-52. Per la lotta tra Horus e Seth vd. KOENEN 1983, p. 170 e STEPHENS 2003, p. 55 sgg.

<sup>254</sup> Osservazioni linguistiche sul passo in MINEUR 1984, pp. 164-167. Per il significato di *περάτη* vd. anche D'ALESSIO 2007<sup>4</sup>, I 152 nt. 63.

<sup>255</sup> D'ALESSIO 2007<sup>4</sup>, I 153 nt. 64 presenta le varie ipotesi senza sbilanciarsi.

<sup>256</sup> LSJ s.v. *μεσόγεια* traduce con *inland* e solo per il nostro passo callimacheo *continent*.

<sup>257</sup> BING 1988 = 2008, p. 136 nt. 85.

<sup>258</sup> KOENEN 1983, pp. 186-187. La traduzione greca della formula egiziana era Μέγας Βασιλεὺς τῶν τε Ἄνω καὶ Κάτω Χωρῶν. MINEUR 1984, p. 165 ricorda che il titolo di Signore delle Due Terre è attestato in un documento egiziano anche per il Filadelfo; vd. anche KOENEN 1993, pp. 82-83. Anche ZANKER 1989, pp. 98-99 nt. 94 trova interessante l'interpretazione *le due terre*, pur con riserve, e così WEBER 1993, p. 378, pur scettico verso la lettura egittizzante dell'inno. SELDEN 1998, p. 405 afferma categoricamente che *the Two Lands destined to submit willing to Macedonian rule are obviously Upper and Lower Egypt*.

<sup>259</sup> MINEUR 1984, p. 166.

intronizzazione a faraone<sup>260</sup>. Una tale ipotesi mi sembra gratuita, dato che, mentre per ἀμφοτέρη μεσόγεια un'allusione all'Egitto chiarirebbe l'espressione, μήτηρ è evidentemente il διάδημα macedone dei Tolemei<sup>261</sup> (e forse non a caso Tolemeo qui è definito al v. 167 non Greco, bensì Μακεδών). Walbank è convinto che ἀμφοτέρη μεσόγεια indichi l'Egitto, ma a suo parere si tratterebbe delle due rive del Nilo, lungo le quali si trovano le due principali strisce di terra fertile del paese<sup>262</sup>. Il suggerimento non mi sembra convincente, perché, pur conservandosi l'allusione all'Egitto, si perderebbe però il riecheggiamento della formula "le due terre", definizione storica e politica non meno che geografica. La profezia di Apollo prosegue affermando che Tolemeo avrà gli ἦθεα πατρός (v. 170): Koenen nota che formule simili erano usate anche per il faraone<sup>263</sup>, osservazione a mio avviso superflua, visto che molte fonti greche attestano l'espressione<sup>264</sup>.

La sezione successiva della profezia ha attirato in particolare l'attenzione degli "Egyptianizers", che ne hanno derivato interessanti suggestioni. Ai vv. 171-187 Callimaco esalta Tolemeo per la sua vittoria sui Celti (Κελτὸν (...) Ἄρηα v. 173)<sup>265</sup>. I Celti, scesi dal Settentrione, dopo aver sconfitto e ucciso Tolemeo Cerauno, allora re di Macedonia, nel 279-8 a.C. attaccarono Delfi, ma furono sconfitti da una coalizione di popoli della Grecia centrale. Secondo la propaganda delfica, invece, furono fermati miracolosamente da una tempesta di neve, scatenata da Apollo<sup>266</sup>. I Galati furono poi sgominati da Antigono Gonata a Lisimachea, e parte dei superstiti riparò in Asia Minore, mentre quattromila tra loro furono assoldati come mercenari dal Filadelfo nel 275, in occasione della guerra contro Maga di Cirene. Essi tuttavia si ribellarono, e furono quindi confinati su un'isola del Nilo e lì sterminati<sup>267</sup>.

<sup>260</sup> MINEUR 1984, p. 166. D'ALESSIO 2007<sup>4</sup>, I 153 nt. 64 considera dubbia l'allusione alla doppia corona dell'Egitto.

<sup>261</sup> Così anche lo stesso MINEUR 1984, p. 164 e poi WEBER 1993, pp. 308-309. Vd. LSJ s.v. μήτηρ.

<sup>262</sup> Walbank, intervento in BULLOCH 1993, pp. 122-123.

<sup>263</sup> MERKELBACH 1981 = 1996, p. 175, seguito da KOENEN 1983, p. 188 intende πατρός come Helios, scorgendo un'allusione al quinto dei nomi del faraone, il nome "figlio di Ra". I versi callimachei a mio avviso non offrono elementi per una simile identificazione.

<sup>264</sup> MINEUR 1984, pp. 167-168.

<sup>265</sup> In greco, come ricorda MINEUR 1984, p. 170 i Celti vengono detti indifferentemente Κελτοί (Del. 172) o Γαλάται (Del. 184). Nelle pagine seguenti, perciò, coerentemente con l'uso greco "Celti" e "Galati" vanno intesi come sinonimi. Non è mia intenzione qui esaminare nel dettaglio tutti i problemi filologici e contenutistici posti dal brano callimacheo: mi concentrerò unicamente su quegli aspetti per cui è stata proposta un'interpretazione egittizzante.

<sup>266</sup> WILL 1979<sup>2</sup>, I 105-107; a p. 107 definisce *tardive et fausse* la tradizione del sacco di Delfi a opera dei Galli. Vd. anche MINEUR 1984, p. 168; BING 1988 = 2008, pp. 128-131.

<sup>267</sup> Per l'episodio vd. HUSS 2001, pp. 268-269 nt. 114 e HÖLBL 1994, p. 36. Come diremo meglio in seguito, le uniche due fonti dell'episodio, la *diegesis* e Paus. I 7,2 offrono due versioni differenti sulla fine dei Galati.

Dato che di per sé la sottomissione dei mercenari celti in Egitto fu un episodio di scarsissimo rilievo, ci si chiede come mai Callimaco l'abbia esaltata, al punto da farne l'unica impresa militare del Filadelfo citata nella profezia<sup>268</sup>. Certamente il poeta intese creare un parallelismo tra Apollo e Tolemeo, entrambi vincitori dei Galati (benché in misura ben diversa), quasi che la rivolta sedata completasse il miracoloso respingimento dei barbari da Delfi: al v. 171 Callimaco parla di ξυνὸς (...) ἄεθλος<sup>269</sup>. I Celti tuttavia rappresentano qui più in generale il nemico esterno, barbaro (vv. 171-172), e addirittura sacrilego, poiché tentarono di razziare il santuario delfico. Coerentemente il poeta li definisce ὀψίγονοι Τιτῆνες (v. 174): come i Titani, anche i Galati si sono opposti agli dei olimpici, in particolare ad Apollo, e sono stati sconfitti<sup>270</sup>. Fin qui la lettura greca, pienamente coerente. All'enfaticizzazione dell'episodio da parte della propaganda tolemaica concorse forse il fatto che il Filadelfo non si distinse mai per imprese belliche, al contrario del suo successore: la propaganda di corte si trovò perciò costretta a esaltare un episodio militare obiettivamente minore. La Barbantani propone poi una convincente chiave di lettura, ricordando come le vittorie dei sovrani ellenistici contro i Galati assumessero presto uno status quasi mitico e fossero intensamente sfruttate a fini propagandistici; Tolemeo II, che pure vi aveva partecipato marginalmente, non volle perdere una simile occasione<sup>271</sup>.

Koenen ha inteso affiancare a tali considerazioni un'interpretazione egittizzante, notando che lo sterminio dei Celti operato da Tolemeo corrisponde anche a ciò che l'ideologia regale egiziana si aspettava da ogni faraone: il trionfo dell'ordine sul caos, che replica la mitica sconfitta di Seth da parte di Horus<sup>272</sup>. I Galati sarebbero l'emblema del nemico esterno dell'Egitto, che è preciso dovere

---

<sup>268</sup> Callimaco tornò sull'incursione celtica contro Delfi anche nel suo poema epico *Galatea* (fr. 378-379 Pf.), di cui restano pochissime testimonianze; vd. la breve analisi di BARBANTANI 2011, pp. 180-181. L'avvenimento ispirò anche altri poeti, per i quali vd. BING 1988 = 2008, p. 129 nt. 66. Certamente la propaganda tolemaica diede grande rilievo alla repressione della ribellione celtica, visto che gli scudi dei Galati adornavano il Faro di Alessandria e la *skéné*, ossia la tenda allestita per volere di Tolemeo Filadelfo in occasione dei Ptolemaia: vd. MINEUR 1984, pp. 175-176 e D'ALESSIO 2007<sup>4</sup>, I 155 nt. 71. CALANDRA 2009, pp. 55-56, nella sua ricostruzione della *skéné*, pur definendo gli scudi di *apparenza barbarica* e affermando che avevano *un sapore di preda di guerra* (p. 55) non li collega esplicitamente con la ribellione celtica.

<sup>269</sup> KOENEN 1983, pp. 178-180 e BING 1988 = 2008, p. 131.

<sup>270</sup> MINEUR 1984, pp. 170-171.

<sup>271</sup> BARBANTANI 2011, p. 194; i sovrani presi in considerazione sono Antigono Gonata, Attalo I e Antioco I. In aggiunta, a p. 197 la studiosa suggerisce che la lotta contro i Galati fu presentata da Tolemeo II come una nuova guerra persiana, potendo contare sia sulla memoria storica dei Greci che sul sentimento anti-persiano ancora vivo presso gli Egiziani.

<sup>272</sup> KOENEN 1983, pp. 179-181; MINEUR 1984, p. 13 (criticato da ZANKER 1989, p. 97); BING 1988 = 2008, p. 132 sgg.; STEPHENS 2003, p. 61.

del faraone respingere<sup>273</sup>. Anche Bing ritiene inverosimile e iperbolico il parallelismo istituito da Callimaco tra l'episodio egiziano e il respingimento dei Celti da Delfi, che a sua volta è chiaramente accostato alla mitica vittoria di Apollo sul serpente Pitone<sup>274</sup>. Nell'ottica egizia invece la scelta di Callimaco sarebbe più comprensibile, perché ciò che conta non è la grandezza dell'evento storico, ma il gesto compiuto da Tolemeo, che riafferma la legittimità del suo regno<sup>275</sup>.

Koenen è particolarmente colpito dallo strumento con cui, secondo Callimaco, il Filadelfo stermina i Galati: il fuoco. Ai vv. 185-186 dell'inno si legge che αἱ δ' (scil. ἀσπίδες: gli scudi dei Celti premio per Tolemeo) ἐπὶ Νεῖλῳ / ἐν πυρὶ τοὺς φορέοντας ἀποπνεύσαντας ἰδοῦσι<sup>276</sup>. Ciò contrasta con Pausania I 7,2, l'altra fonte per l'episodio, che afferma che i Galati morirono in parte di fame, in parte uccidendosi tra loro<sup>277</sup>. Mineur, che non accenna qui a interpretazioni egittizzanti, espone con scarsa convinzione alcuni tentativi di conciliare Callimaco e Pausania: forse alcuni Celti si uccisero dandosi fuoco o il fuoco a cui Callimaco allude non è lo strumento di supplizio, ma la pira funebre<sup>278</sup>. Koenen nota che gli Egiziani erano soliti condannare al rogo i malfattori, in particolare i ribelli, e i nemici esterni<sup>279</sup>. Manetone ricorda addirittura sacrifici umani di uomini dai capelli rossi, detti Τυφώνιοι (Tifoniani)<sup>280</sup>. Completando le suggestioni di Koenen, forse Callimaco col particolare del fuoco intese rafforzare l'aspetto "cosmico" della vittoria di Tolemeo come faraone sulle forze di Seth, anche a prescindere dall'effettivo svolgimento dei fatti<sup>281</sup>. La Barbantani

---

<sup>273</sup> Così STEPHENS 2003, p. 119, che tuttavia si limita qui a un rapido cenno. Vd. anche la conclusione di KOENEN 1983, p. 181.

<sup>274</sup> BING 1988 = 2008, p. 131.

<sup>275</sup> BING 1988 = 2008, pp. 132-133.

<sup>276</sup> Lo scoliaste spiega che il Filadelfo ἀπάγει πρὸς τὸ στόμιον τοῦ Νεῖλου τὸ λεγόμενον Σεβεννυτικὸν καὶ κατέκαυεν αὐτοὺς ἐκεῖσε. MINEUR 1984, pp. 177-178.

<sup>277</sup> Così sembra doversi intendere la non chiarissima espressione ἀπόλοντο ὑπὸ τε ἀλλήλων καὶ τοῦ λιμοῦ. In ogni caso WEBER 1993, pp. 306-307 ritiene Pausania più fededegno di Callimaco sull'episodio (vd. in particolare p. 307 nt. 1).

<sup>278</sup> A MINEUR 1984, p. 178 crea difficoltà la menzione degli scudi dei Galati come spoglia di guerra: essi, fatti di vimine, non avrebbero potuto resistere alle fiamme se l'intera isola fosse stata bruciata.

<sup>279</sup> KOENEN 1983, p. 180, con esempi di età sia faraonica sia ellenistica.

<sup>280</sup> *FGrHist* 609 F 22. Per maggiori notizie su Manetone vd. p. 61 sgg. del presente lavoro. Accennerò ancora agli uomini Tifoniani alle p. 103 sgg. del presente lavoro. J. Gwyn Griffiths, *Menschenopfer*, «L.Ä.» IV (1982) 64-65 afferma che i sacrifici umani in Egitto sono attestati solo sporadicamente e in alcuni casi è lecito sospettare l'influsso di usanze straniere.

<sup>281</sup> HÖBL 1994, p. 36, citando sia Pausania che Callimaco, conclude che i Celti *zugrunde gingen*, senza propendere per l'una o l'altra versione. Per HUSS 2001, pp. 268-269 nt. 114, essi *elend zugrunde gingen* e la versione dello scoliaste è riportata con distacco.

è invece propensa a credere che i Galati si gettarono nel fuoco, attuando un suicidio di massa, prassi attestata presso quel popolo<sup>282</sup>.

Il solo Koenen ritiene poi particolarmente significativa la menzione delle “empie cinture” dei Celti (ζωστήρας ἀναιδέας v. 183) all’interno della descrizione del loro armamento. Mineur e lo stesso Koenen ricordano che i Galli erano noti per le loro caratteristiche cinture, elemento distintivo anche nelle rappresentazioni iconografiche: il particolare sembrerebbe dunque atteso e puramente esornativo<sup>283</sup>. Tuttavia a parere di Koenen proprio l’espressione collegherebbe l’inno all’*Oracolo del vasaio*, un testo il cui nucleo può essere datato alla fine del II sec. a.C. e in cui si legge che i nemici dell’Egitto, i Tifoniani, sono detti ζωνοφόροι<sup>284</sup>. Non possiamo in questa sede esaminare un testo complesso come l’*Oracolo del vasaio*; ci limitiamo dunque a notare che, per Koenen, questa e altre somiglianze tra due testi apparentemente così distanti sono dovute al comune sfondo ideologico, quell’ideologia faraonica menzionata in precedenza.

Per i passi esaminati finora, come si è detto, è lecita anche una lettura puramente greca, che non coinvolga affatto l’Egitto. Non così per i vv. 207-208, dove troviamo l’esplicita menzione del Nilo: Letò, ormai prossima al parto, sedette presso l’Inopo, la cui piena si verifica ὅτε πλήθοντι ῥέεθρον/ Νεῖλος ἀπὸ κρημνοῦ κατέρχεται Αἰθιοπῆος<sup>285</sup>. I Greci, com’è noto, credevano che le acque di numerosi fiumi comunicassero tramite collegamenti sotterranei<sup>286</sup> e molti autori tramandano che ciò accadeva anche tra l’Inopo, piccolo torrente di Delo, e il Nilo<sup>287</sup>; Callimaco aggiunge qui per la prima volta la notizia, peraltro errata, della coincidenza delle due piene<sup>288</sup>. Si potrebbe ascrivere il particolare al genere

---

<sup>282</sup> BARBANTANI 2011, p. 199.

<sup>283</sup> KOENEN 1983, p. 182 le chiama *Kampfgürtel*. Vd. MINEUR 1984, p. 175 per altri passi in cui ζωστήρ assume quest’accezione.

<sup>284</sup> KOENEN 1983, pp. 181-186 e in particolare p. 182 nt. 105 per il passo dell’*Oracolo del Vasaio*. Molto scettico ZANKER 1989, p. 97 nt. 85. Vd. anche KOENEN 1993, pp. 83-84. Weber 1993, p. 379 considera forzato il collegamento.

<sup>285</sup> MINEUR 1984, p. 187 precisa, a mio avviso giustamente, che la frase di Callimaco, piuttosto vaga, non puntualizza le opinioni del poeta relativamente a due problemi molto dibattuti, le fonti del Nilo e il suo singolare regime di piene. Di parere opposto WEBER 1993, p. 396.

<sup>286</sup> Notissimo il presunto collegamento tra l’Alfeo e la fonte Aretusa, per cui vd. BING 1988 = 2008, pp. 136-137 nt. 88, dove ricorda che ne parlò anche Callimaco (fr. 407, XII Pf.).

<sup>287</sup> Lo stesso Callimaco nell’*Inno ad Artemide* v. 171 presenta l’espressione Αἰγυπτίου Ἴνωποῖο. MINEUR 1984, p. 186 è sicuro che la credenza, pur attestata non prima dell’età ellenistica (vd. gli autori da lui citati), sia in verità molto antica. WEBER 1993, pp. 395-396 sull’argomento è sbrigativo: basandosi unicamente sul parere di Mineur, liquida la duplice notizia su Nilo e Inopo come semplice ripresa di un’idea greca, non meritevole di ulteriore speculazione in senso egittizzante.

<sup>288</sup> D’ALESSIO 2007<sup>4</sup>, I 157 nt. 77. KOENEN 1983, pp. 175-177 (KOENEN 1993, p. 82 su ciò si limita a rimandare al suo precedente intervento). MINEUR 1984, p. 187 precisa che la portata dell’Inopo

degli θαύματα, a cui Callimaco dedicò un'opera in prosa<sup>289</sup>. In fr. 407,XXXIV Pf. Callimaco menziona il Nilo, citando la notizia di Eudosso di Cnido, secondo cui i pozzi di Pitopoli in Bitinia hanno un regime di acque analogo al fiume egiziano. Speculando ulteriormente, forse in Eudosso Callimaco leggeva anche qualcosa a proposito delle piene del Nilo.

Gli "Egyptianizers" considerano la menzione del Nilo al v. 208, che altrimenti apparirebbe una pura nota erudita, la spia della presenza di un *Egyptian side* nell'inno<sup>290</sup>, quasi un indizio posto da Callimaco per incoraggiare il lettore a scoprire altre allusioni, più nascoste, al mito di Horus. Callimaco infatti, descrivendo il parto di Letò, ai vv. 260-264 evoca con ampiezza di particolari la fiabesca metamorfosi aurea dell'isola, acque dell'Inopo comprese<sup>291</sup>; al v. 263 si legge infatti che χρυσῶ δὲ πλήμυρε βαθὺς Ἴνωπὸς ἐλιχθεΐς ("d'oro l'Inopo profondo in piena scorreva, volgendosi")<sup>292</sup>. I commentatori hanno notato che πλήμυρε e βαθὺς richiamano il nesso βάθιςτος (...) πλήθοντι dei vv. 206-207, riferito al Nilo. Inoltre in P.Lond. III 924.10 (un documento di II sec. d.C.) il verbo πλημύρω è impiegato proprio per la piena del Nilo<sup>293</sup>. Secondo Mineur è significativo anche che il Nilo fosse spesso detto χρυσοπόρα (dalla corrente d'oro)<sup>294</sup>. Più in generale Mineur interpreta la metamorfosi aurea non tanto come la gioiosa reazione della natura alla nascita del dio, ma come il segno dell'epifania della ninfa Asteria. A tal proposito Mineur ricorda che Hathor, nutrice di Horus, era considerata *incarnation of gold*<sup>295</sup>; tuttavia la Stephens ci ricorda che la tradizione egiziana attribuiva il ruolo di nutrice a varie dee<sup>296</sup>.

Il richiamo alla piena del Nilo proprio in questi versi conferisce loro un valore ben superiore a quello puramente esornativo che si sarebbe tentati di vedere in prima istanza<sup>297</sup>: la nascita di Horus infatti, secondo molte fonti

---

dipende completamente dal regime delle piogge, a Delo relativamente abbondanti a dicembre-gennaio, mentre la piena del Nilo inizia alla fine di luglio nell'Alto Egitto, raggiungendo il culmine nel Delta all'inizio di settembre.

<sup>289</sup> Vd. p. 99 sgg. del presente lavoro, con più dettagliato esame di fr. 407, XXXIV.

<sup>290</sup> Così KOENEN 1993, p. 82.

<sup>291</sup> Il modello è *Hymn. in Ap.* vv. 135-136, che accenna rapidamente al fenomeno.

<sup>292</sup> Il verbo, attestato anche nella variante πλημυρέω, significa "ingrossarsi, gonfiarsi (d'acqua), traboccare". Il sostantivo corrispondente, πλήμυρα, indica appunto la piena del Nilo. Per maggiori esempi vd. il LSJ sotto le rispettive voci e KOENEN 1983, p. 176 nt. 92.

<sup>293</sup> MERKELBACH 1981 = 1996, p. 173. KOENEN 1983, p. 176. BING 1988 = 2008, p. 137.

<sup>294</sup> MINEUR 1984, p. 216.

<sup>295</sup> MINEUR 1984, p. 213.

<sup>296</sup> Così STEPHENS 2003, p. 116. A p. 117 cita, oltre a Hathor, anche la dea Wadjojet; Merkelbach 1981 = 1996, p. 173 invece la dea Tefnut.

<sup>297</sup> WEBER 1993, p. 379 pensa invece a una motivazione politica: Callimaco descrivendo il collegamento sotterraneo tra Inopo e Nilo richiamerebbe le pretese tolemaiche sull'isola.

egiziane, coincise con la piena del Nilo<sup>298</sup>. Più in generale numerosi interpreti hanno letto in filigrana all'*Inno a Delo* il mito di Horus bambino, rilevando numerose somiglianze tra le due vicende<sup>299</sup>. Nel mito egiziano, Iside, incinta di Horus, fu costretta a fuggire da Seth, che minacciava di uccidere, dopo Osiride, anche il piccolo; si rifugiò dunque a Chemmis, un'isola nel Delta, dove diede alla luce Horus assistita da una nutrice<sup>300</sup>. La storia era nota ai Greci già in età arcaica, tanto che Ecateo di Mileto (*FGrHist* 1 F 305) definisce l'isola di Chemmis sacra ad Apollo<sup>301</sup>. Il passo di Ecateo di Mileto pervenutoci grazie a Stefano di Bisanzio afferma che presso Buto, città situata sul ramo sebennitico del Nilo<sup>302</sup>, si trova un'isola galleggiante<sup>303</sup>. Anche Erodoto (II 156)<sup>304</sup> parla di Chemmis, non mancando, come spesso accade, di marcare ironicamente il suo distacco da Ecateo, che egli implicitamente taccia di eccessiva credulità: Erodoto afferma di non aver visto Chemmis muoversi e si mostra scettico a proposito di un simile fenomeno<sup>305</sup>. Di seguito Erodoto, spiegando perché l'isola divenne mobile, a parere degli Egiziani, narra il mito di Horus bambino<sup>306</sup>: Letò (qui il

---

Personalmente, pur trovando l'ipotesi convincente, non ritengo che accoglierla escluda un'allusione al mito di Horus.

<sup>298</sup> STEPHENS 2003, pp. 97-98 e BING 1988 = 2008, p. 137. Bing ricorda che il Nilo esondò anche alla vittoria di Horus su Seth. Secondo STEPHENS 2003, p. 97 sgg. nell'*Inno a Zeus* Callimaco presenterebbe lo stesso motivo (vd. anche p. 116): l'insistenza sull'aridità dell'Arcadia (*Jov.* 18-27), che cessa alla nascita di Zeus accomunerebbe quest'ultima alla nascita di Horus. Sulla stessa linea argomentativa Koenen 1983, p. 176, secondo cui la siccità di cui Ares minaccia il fiume Peneo (*Del.* 109 sgg.) alluderebbe alla siccità che colpì il Nilo alla morte di Osiride. WEBER 1993, pp. 377-378 non è persuaso dall'osservazione di Koenen, anche a mio parere non necessaria.

<sup>299</sup> Benché il mito nelle sue linee fondamentali risalga all'Antico Regno, la popolarità del culto di Horus bambino crebbe in Epoca Tarda ed ellenistica, quando nei santuari si diffusero i *mammisi*, tempietti dedicati appunto alla nascita del dio, cui spesso era associato anche il faraone: vd. SELDEN 1998, p. 389 e STEPHENS 2003, pp. 56-57, con nt. 111 per bibliografia.

<sup>300</sup> LLOYD 1988, pp. 142-144 ricorda che molte città egiziane rivendicavano l'isola di Chemmis nel proprio territorio, sebbene Buto, nel Delta, fosse la più accreditata.

<sup>301</sup> STEPHENS 2003, p. 57 nt. 115, citando il frammento di Ecateo di Mileto, precisa che una migliore resa del nome dell'isola sarebbe Chembis (in Ecateo di Mileto Χέμβις), ma Chemmis (Χέμμικς già in Erodoto) resta la forma vulgata tra gli studiosi. Sul nome dell'isola vd. anche LLOYD 1988, p. 142.

<sup>302</sup> A Buto, come leggiamo in Hdt. II 155, si trovava un importante santuario di Apollo e Artemide, ossia Horus e Bastet.

<sup>303</sup> Steph. Byz. s. v. Χέμμικς. Ecateo di Mileto, presumibilmente impressionato dal fenomeno, lo descrisse con una certa enfasi in *FGrHist* 1 F 305: ἔστι δὲ ἡ νῆσος μεταρσίη καὶ περιπλεῖ καὶ κινεῖται ἐπὶ τοῦ ὕδατος.

<sup>304</sup> Dettagliato commento al passo in LLOYD 1988, pp. 142-146.

<sup>305</sup> Hdt. II 156,1-2 non nomina esplicitamente Ecateo di Mileto, ma attribuisce la diceria agli Egiziani. Nel suo *Kommentar* a F 305 (pp. 368-369), Jacoby, seguito da tutti gli interpreti erodotei, tuttavia non dubita che Erodoto avesse presente il logografo.

<sup>306</sup> La narrazione erodotea è il solo racconto continuo del mito in una qualsiasi lingua, benché singoli elementi ricorrano nei testi egiziani, per i quali vd. LLOYD 1988, p. 145.



corrispettivo greco della dea cobra Wadjet)<sup>307</sup> nascose Apollo (Horus), affidatole da Iside (Demetra), per difenderlo da Tifone (Seth)<sup>308</sup>. Nel tentativo di occultarlo, Letò rese galleggiante (πλωτή) l'isola.

Gli studiosi egittizzanti<sup>309</sup> non hanno mancato di notare che Apollo nasce a Delo, isola galleggiante che dopo il lieto evento si radica nel mare (*Del.* 260): specularmente Horus bambino è portato a Chemmis, isola che, da stabile che era, galleggia per sottrarlo alle insidie di Seth<sup>310</sup>. Nell'*Inno a Delo* v. 264-265 e 274 Asteria sembra comportarsi come nutrice di Apollo (lo porta in grembo e lo allatta): assumerebbe il ruolo che nel mito egizio spetta a Wadjet, mentre Letò quello di Iside<sup>311</sup>. Eppure alle somiglianze tra le vicende dei due dèi, a prima vista sorprendenti, si uniscono alcune differenze. Anzitutto la dea Bastet, corrispettivo di Artemide, non è mai venerata come sorella di Horus-Apollo<sup>312</sup>. Ma soprattutto, come avverte la stessa Stephens, l'elemento più sorprendente, ossia che l'isola su cui fu nascosto Horus fosse galleggiante, non è attestato in testi egiziani, ma solo in fonti greche<sup>313</sup>; anzi, per Lloyd proprio l'identificazione di Wadjet con Letò e di Horus con Apollo spinse i Greci a rendere galleggiante l'isola di Chemmis<sup>314</sup>. Possiamo concludere che i Greci, colpiti da alcune somiglianze tra la nascita di Horus e quella di Apollo, modellarono più strettamente il mito egiziano su quello greco<sup>315</sup>. Se davvero Callimaco volle

---

<sup>307</sup> LLOYD 1988, p. 144 (e p. 140 per il culto di Wadjet a Buto).

<sup>308</sup> Le equivalenze tra dèi greci e egizi, già consolidate, sono esplicitate dallo stesso Erodoto (II 156,5).

<sup>309</sup> BING 1988 = 2008, pp. 137-139. STEPHENS 2003, pp. 57-58. Vd. anche UKLEJA 2005, p. 130. La Ukleja non esamina sistematicamente il problema degli elementi egittizzanti nell'*Inno*, limitandosi a brevi note sparse.

<sup>310</sup> BING 1988 = 2008, p. 138 cerca anche di giustificare l'imperfezione del parallelismo (Delo galleggia prima della nascita del dio, Chemmis dopo): Callimaco si riferirebbe alla convinzione erodotea secondo cui gli Egiziani hanno usanze quasi in tutto opposte a quelle degli altri popoli (Hdt. II 35).

<sup>311</sup> MINEUR 1984, p. 216 è certo dell'ascendenza egizia del particolare, citando a sostegno proprio alcuni rilievi di *mammisi*. WEBER 1993, p. 380 muove obiezioni all'interpretazione di Mineur.

<sup>312</sup> Così LLOYD 1988, p. 145, che tuttavia non esclude una variante "eretica" nella teologia di Buto su questo punto. Per la presenza-assenza di Artemide nell'*Inno a Delo*, vd. oltre.

<sup>313</sup> STEPHENS 2003, p. 58, riportando e commentando le osservazioni di J. Gwyn Griffiths, riprese da LLOYD 1988, p. 144. MERKELBACH 1981 = 1996, pp. 174-175 considera il particolare dell'isola galleggiante un importante elemento in comune ai due miti, senza però avvertire che il galleggiamento di Chemmis è registrato solo in fonti greche; similmente si comportano anche KOENEN 1983, p. 177 e BING 1988 = 2008, pp. 137-138.

<sup>314</sup> Lloyd pensa in particolare agli Ioni di Naucrati. Gli egiziani avrebbero accolto di buon grado l'innovazione, ovviamente intendendola in termini mitici, aiutati dal fatto che gli isolotti di papiro, numerosi nel Delta, sono effettivamente capaci di galleggiare.

<sup>315</sup> Mi sembra quindi eccessivo affermare, come fa SELDEN 1998, p. 404, che *the Egyptians (...) told an almost identical story about Horus*.

alludere alla storia di Horus a Chemmis, si riferì dunque a un mito egiziano già ellenizzato.

Aggiungo che forse finora gli stessi “Egyptianizers” non hanno adeguatamente sottolineato che l’identificazione di Apollo con Horus contribuirebbe a illuminare anche la problematica (e molto dibattuta) assenza di Artemide dall’*Inno a Delo*, in cui la dea sembra comparire a sorpresa solo nell’apostrofe dell’ultimo verso<sup>316</sup>. Certamente Callimaco intese fare di Apollo l’oggetto del suo canto in quest’*inno*, ed era dunque naturale che Artemide restasse in ombra. Tuttavia, ricordando che i Greci accostavano ad Artemide la dea Bastet, che nel mito egiziano non ha rapporti di parentela con Horus, l’assenza di Artemide risulta del tutto ovvia<sup>317</sup>.

Dopo aver passato in rassegna i singoli elementi dell’*inno* per i quali è stata proposta un’interpretazione egizia, riepilogherò le argomentazioni a mio parere più convincenti. Anzitutto è difficile non restare colpiti dalla suggestione dell’identificazione Apollo-Horus, che meglio spiegherebbe lo stretto accostamento di Apollo al sovrano-faraone<sup>318</sup>. Condivisibile mi sembra parimenti l’intuizione secondo cui la menzione del Nilo al v. 208 dovrebbe essere intesa come indizio posto da Callimaco per incoraggiare il lettore a scoprire altre allusioni all’Egitto, più nascoste. Al v. 168 l’espressione ἀμφοτέρη μέρωεια vuole a mio parere alludere alla formula egiziana *le due Terre*. Per ciò che riguarda la ribellione celtica, non mi sembra necessario spiegare ogni dettaglio postulando un sottotesto egizio; più equilibrata è l’opinione della Barbantani, secondo cui l’ottica greca e quella egizia si integrano qui alla perfezione, poiché la sconfitta dei Galati assume il significato universale di vittoria dell’ordine sul caos, condizione necessaria per la pace<sup>319</sup>. Più in generale, Callimaco dovette aver presente il mito della nascita di Horus e della sua permanenza a Chemmis, che egli obliquamente richiama allineando, contro ogni verosimiglianza, la piena del Nilo e quella dell’Inopo (vv. 206-208 e v. 261).

Per il mito di Horus a Chemmis non escluderei che Callimaco attingesse ad autori a lui più vicini nel tempo, come Ecateo di Abdera, benché i frammenti superstiti di quest’ultimo non offrano appigli sicuri<sup>320</sup>. In ogni caso il mito era da tempo noto ai dotti Greci, e presumibilmente già contaminato col mito di

---

<sup>316</sup> D’ALESSIO 2007<sup>4</sup>, I p. 173 nt. 110 esamina il problema della presenza-assenza di Artemide con grande equilibrio. Vd. anche UKLEJA 2005, pp. 285-301.

<sup>317</sup> Per la dea Bastet vd. A. De Jong, *Feline deities*, «OEA» 1 (2001) 512-513.

<sup>318</sup> BARBANTANI 2011, pp. 199-200 concorda decisamente sulla presenza nell’*inno* di *Greek-Egyptian elements*, passando in rassegna i punti da noi esaminati.

<sup>319</sup> BARBANTANI 2011, p. 200.

<sup>320</sup> DILLERY 1998, p. 274 che Callimaco trovasse notizie su Chemmis (e forse già il parallelismo tra Chemmis e Delo) in Ecateo di Abdera. L’idea è suggestiva ma lo stesso Dillery non offre prove sostanziali a riguardo. Per Ecateo di Abdera vd. il capitolo a lui dedicato.

Apollo delio (l'isola galleggiante). Dato che Callimaco non mostra mai interesse verso i numerosi miti della religione egizia<sup>321</sup>, è molto probabile che sia stato indotto ad alludere al mito di Horus per magnificare presso il suo pubblico il lato faraonico della regalità tolemaica. Il caso dell'*Inno a Delo* conferma che in Callimaco l'interesse "egittizzante" non è dunque scindibile dalle esigenze della propaganda di corte.

---

<sup>321</sup> Per il fr. 811 Pf., che attesterebbe un *De Iside et Osiride* callimacheo vd. p. 94 sgg. del presente lavoro.

## Ecateo di Abdera e Callimaco

### Gli Αἰγυπτιακά

Quando si discute della presenza dell'Egitto in Callimaco ricorre spesso il nome di Ecateo di Abdera, sia per confrontare l'atteggiamento dei due scrittori verso il paese, sia per proporre Ecateo come possibile fonte di Callimaco<sup>322</sup>. Ad esempio L. Lehnus, discutendo l'intervento di S. Stephens su Callimaco "egizio", osserva che *He* (i. e. Callimaco) *does not seem to me comparable to a, say, Hecataeus of Abdera, with his openly ethnological interest*<sup>323</sup>. La Stephens si dice invece convinta della similarità di approccio dei due scrittori verso la cultura egizia: ella afferma che *I suspect Hecataeus and Callimachus often see the same things* (in particolare i monumentali resti della cultura faraonica) *and react to them in similar ways*<sup>324</sup>. Il dibattito sul rapporto tra Ecateo e Callimaco è per noi di grande interesse. Perciò procederemo anzitutto esaminare Ecateo di Abdera e le sue opere maggiori, a partire naturalmente da *FGrHist*, che tuttora costituisce l'edizione critica di riferimento<sup>325</sup>.

Ecateo di Abdera, storico di formazione filosofica, visse tra gli ultimi decenni del IV sec. a.C. e i primi decenni del III sec. Presumibilmente ricoprì una carica pubblica al tempo di Tolemeo I Soter, all'epoca in cui la capitale del regno d'Egitto era Memfi<sup>326</sup>. Le opere maggiori, Αἰγυπτιακά (che in *FGrHist* figura col titolo di Περὶ Αἰγυπτίων(?))<sup>327</sup> e Περὶ Ὑπερβορέων, risalgono agli ultimi decenni del IV sec. a.C.<sup>328</sup>. Esse ben esprimono gli interessi storico-etnografici di Ecateo e presentano molti punti di contatto, benché gli Iperborei siano un popolo fantastico. Per Fraser gli Αἰγυπτιακά consistono in una *detailed description*

---

<sup>322</sup> Di seguito si indicherà con "Ecateo" il filosofo e storico Ecateo di Abdera.

<sup>323</sup> STEPHENS 2002, p. 264. Nell'intervento la Stephens non tratta in modo puntuale il problema delle fonti: Ecateo figura semplicemente come termine naturale di riferimento per il Callimaco "egizio", senza successive speculazioni. Per le proposte della Stephens sull'aition di Busiride-Falaride, con richiami a Ecateo (pp. 253-254), si veda in seguito l'appendice *Busiris-Phalaris*.

<sup>324</sup> STEPHENS 2002, p. 265.

<sup>325</sup> I frammenti di Ecateo sono editi in *FGrHist* 264, con relativo *Kommentar*, p. 29 sgg.

<sup>326</sup> I. Wandrey, *Hekataios von Abdera* (4), «Neue Pauly» 5 (1998) 267 sgg. Offre alcune informazioni sulla figura di Ecateo anche BAR-KOCHVA 1996, pp. 7-10 e 13-18. La Wandrey considera pseudoepigrafo il Περὶ Ἰουδαίων, assegnato dalla tradizione all'Abderita, chiamando il suo autore Pseudo-Ecateo I (vd. BAR-KOCHVA 1996); a un terzo autore, detto Pseudo-Ecateo II, assegna l'opera su Abramo. Tale ripartizione è comunemente accettata.

<sup>327</sup> Per la discussione sul titolo esatto dell'opera vd. BAR-KOCHVA 1996, p. 9 nt. 9.

<sup>328</sup> Concordano su tale cronologia, tra gli altri, la Wandrey, e in particolare 257. VASUNIA 2001, p. 230, cui si rifà STEPHENS 2003, p. 32, propone come terminus ante quem per la pubblicazione delle opere maggiori il 305 a.C. Vd. anche BAR-KOCHVA 1996, pp. 15-16.

*of the land and customs of the Egyptian - a chorography in the fullest sense*<sup>329</sup>. L'opera era divisa in quattro sezioni: cosmogonia; teologia; fisica; storia e cultura<sup>330</sup>. La ripartizione stessa mostra che Ecateo non poteva prescindere dal II libro delle *Storie* di Erodoto, punto di riferimento per ogni scrittore greco di "cose egizie". Degli Αἰγυπτιακά sopravvivono frammenti di tradizione indiretta, il più lungo dei quali, F 25, corrisponde ad ampi stralci del primo libro della *Biblioteca* di Diodoro Siculo<sup>331</sup>.

Ecateo affiancò alle fonti scritte greche la sua esperienza diretta, poiché visse a lungo nel paese, e interrogò i sacerdoti, come già aveva fatto Erodoto. Inoltre Fraser ritiene che Ecateo *may even have had some knowledge of hieroglyphics*: affermazione non priva di peso, dato che Fraser si mostra abitualmente scettico sulla conoscenza dell'egiziano, nelle sue varie forme e scritture, da parte degli intellettuali greci<sup>332</sup>. La Stephens tenta di precisare la competenza di Ecateo, partendo dalla convinzione che almeno alcuni Greci colti *did learn to read the stylized and formulaic hieroglyphics found on royal monuments*<sup>333</sup>. Ipotizza quindi che Ecateo sapesse leggere *some form of Egyptian*<sup>334</sup>. L'impressione che si ricava dalla lettura dei frammenti è, appunto, che l'opera di Ecateo fosse descrittiva e di ampio respiro, molto simile nel suo aspetto generale al II libro di Erodoto; anche numerosi aneddoti ed excursus sui sovrani sono una rielaborazione di materiale erodoteo<sup>335</sup>.

Proseguendo nell'esame degli Αἰγυπτιακά, notiamo che essi rispondono anche agli interessi filosofici di Ecateo, tanto pronunciati da spingere Jacoby a definirlo francamente φιλόσοφος<sup>336</sup>. Pur con la necessaria prudenza imposta dallo stato frammentario dell'opera, Jacoby afferma che Ecateo voleva

---

<sup>329</sup> FRASER 1972, I 552.

<sup>330</sup> *FGrHist* 264 F 1 *Kommentar*, p. 38, seguendo una notizia di Diodoro.

<sup>331</sup> Per Jacoby Ecateo è la fonte pressoché esclusiva del I libro di Diodoro. Rusconi sostanzialmente concorda, riconducendo il quadro dell'Egitto offerto da Diodoro all'età dei primi Tolemei e considerando Ecateo fonte primaria soprattutto per la sezione geografica e per l'exkursus storico. MURRAY 1970, pp. 144-145 è convinto che *most (perhaps all) of Hecataeus' book survives in epitome* in Diod. I e sostiene la sua tesi con vari argomenti (vd. anche pp. 169-170). A p. 146 Murray incasella in una tabella i passi a suo parere risalenti a Ecateo e quelli composti da Diodoro in prima persona. Più di recente BURTON 1972, pp. 2-9 e 33-34, seguendo Spoerri, mostra maggior prudenza, affermando che Diodoro si servì di Ecateo solo per alcune parti del libro, e per il resto incorporò materiali di autori molto diversi tra loro, inserendoli in una cornice originale.

<sup>332</sup> FRASER 1972, I 497, pur segnalando in II 720-1 nt. 16 l'opinione contraria di Jacoby. Più prudente BAR-KOCHVA 1996, p. 13, secondo cui Ecateo *consulted, directly or indirectly, old Egyptian writings (...) and had access to a variety of oral sources*.

<sup>333</sup> STEPHENS 2003, p. 48.

<sup>334</sup> STEPHENS 2003, p. 14 e p. 48 nt. 90.

<sup>335</sup> Ad esempio i racconti su Chemmis (= Cheope), Chefren e Micerino (Diod. I 63,2-64,14).

<sup>336</sup> *FGrHist* 264 F 1 *Kommentar*, p. 32. Concorda FRASER 1972, I 497.

presentare l'Egitto come Stato ideale. Sotto questo aspetto gli Αἰγυπτιακά sono affini alla letteratura utopistica, benché incentrati su di un paese realmente esistente<sup>337</sup>. Ecateo in Diod. I 73-74 elogia l'organizzazione della società egizia, in particolare la sua immobilità, elementi tipici a partire da Isocrate e Platone<sup>338</sup>.

Ma Ecateo non si limitava ad apprezzare il sistema sociale e politico egiziano nel suo complesso: piuttosto, intese presentare il faraone come il sovrano ideale. Estremamente significativo a tal proposito è Diod. I 70, passo dove Ecateo descrive la condotta di vita del faraone, irreprensibile e soggetta alle leggi: Fraser nota che le notizie offerte da Ecateo in questo passo sembrano originali<sup>339</sup>. L'inedito elogio della monarchia faraonica si spiega agevolmente, dato il legame di Ecateo con la corte: qui Ecateo sta proponendo al Soter un modello di sovrano<sup>340</sup>. A partire da questa considerazione si comprende il particolare sguardo di Ecateo sull'Egitto.

Fraser spiega che uno degli scopi degli Αἰγυπτιακά era di dimostrare la maggior antichità e la superiorità della civiltà egizia su quella greca, e la discendenza della seconda dalla prima<sup>341</sup>. Ad esempio in Diod. I 28-29 si legge che gli Egiziani fondarono molte città, anche greche; il cap. 96 fornisce una lista di dotti greci che viaggiarono in Egitto per attingere alla sapienza di quella terra<sup>342</sup>. Beninteso, simili convincimenti non erano certo nuovi nella cultura ellenica<sup>343</sup>. Tuttavia Ecateo si distingue per la radicalità delle sue affermazioni su questi temi<sup>344</sup>. Fraser in ogni caso avverte che non necessariamente Ecateo fu più accurato e preciso di Erodoto, nonostante visse in Egitto, dato che il taglio della sua opera sarebbe più filosofico che strettamente storico-etnografico<sup>345</sup>.

---

<sup>337</sup> *FGrHist* 264 F 1 *Kommentar*, p. 29 (dove cita come termine di paragone la *Ciropedia*) e pp. 30-31. Forse non casualmente, al genere utopistico appartiene il Περὶ Ὑπερβορέων, su cui ci diffonderemo in seguito.

<sup>338</sup> Per l'Egitto in Isocrate e in Platone vd. l'ampia trattazione di FROIDEFOND 1971, pp. 229-342. Di influssi platonici su Ecateo parla *FGrHist* 264 F 1 *Kommentar*, p. 33. Il topos dell'immobilità sociale non corrisponde peraltro alla realtà dell'Egitto faraonico, come i più recenti studi egittologici hanno dimostrato.

<sup>339</sup> FRASER 1972, I 501-2. Per un'analisi dettagliata del rapporto tra faraone e legge in Ecateo vd. MURRAY 1970, p. 159 sgg.

<sup>340</sup> Vd. soprattutto Diod. I 53-58, in cui Ecateo presenta il regno di Sesosoi (il Sesostri erodoteo). Sesostri conosce un rinnovato successo in età ellenistica, poiché alla sua figura viene sovrapposta quella di Alessandro Magno. Vd. MURRAY 1970, pp. 162-4 e anche STEPHENS 2003, p. 35.

<sup>341</sup> FRASER 1972, I 503.

<sup>342</sup> STEPHENS 2003, pp. 32-33 afferma che, mentre in prevalenza i Greci tendevano a vedere l'Egitto come marginale rispetto alle dinamiche della storia mondiale, pur ammirandone storia e cultura, Ecateo lo portò al centro, facendone la fonte stessa della civiltà.

<sup>343</sup> FRASER 1972, I 497 cita a tal proposito Erodoto e Platone.

<sup>344</sup> STEPHENS 2003, p. 33 definisce addirittura l'opera egittocentrica.

<sup>345</sup> Per FRASER 1972, I 497 Ecateo non può essere definito *a historian in the Herodotean tradition*.

Resta perciò da chiarire il peculiare carattere degli Αἰγυπτιακά: Fraser contestualizza l'opera nel primo periodo della dominazione tolemaica, quello a cavallo tra la fine del IV e l'inizio del III sec. a.C., in cui prevalse un vivo interesse dei Greci verso l'Egitto<sup>346</sup>. Ecateo dunque, esaltando l'Egitto e la sua civiltà, avrebbe inteso affermare la superiorità del regno governato dal Soter<sup>347</sup>. Fraser tuttavia avverte che l'ottica di Ecateo era in ogni caso quella del pensiero filosofico greco<sup>348</sup>. Jacoby offre un quadro assai simile, affermando che chi scrive di Egitto in Egitto inevitabilmente scrive anche sui Tolemei, e insistendo sulla "grecità" della prospettiva di Ecateo<sup>349</sup>. Anche O. Murray giunge a conclusioni analoghe: pur rimarcando il genuino interesse di Ecateo per la regalità faraonica, secondo Murray un Greco non avrebbe potuto comprendere quest'ultima se non dipinta in termini greci<sup>350</sup>.

In tempi più recenti anche Ecateo è stato oggetto di una lettura "egittizzante". J. Dillery ha inteso respingere un'interpretazione degli Αἰγυπτιακά in chiave strumentale, quasi che Ecateo avesse voluto soltanto fornire al sovrano macedone informazioni sui suoi sudditi egiziani<sup>351</sup>. Secondo Dillery nell'opera agiscono contemporaneamente due prospettive, una greca e una egizia<sup>352</sup>. In conclusione, Dillery reputa riduttivo il concetto stesso di interpretatio Graeca e suggerisce che negli Αἰγυπτιακά, e non solo, *'foreign', non-Greek facts (...)* should themselves be seen at times as changing or *'deforming'* traditional Greek concepts<sup>353</sup>. La Stephens si muove nella stessa direzione, affermando che Ecateo propone la regalità egiziana come modello per Tolemeo, addirittura in polemica con le idee correnti tra i Greci sulla βασιλεία<sup>354</sup>. Simili letture di Ecateo rendono giustizia all'alta considerazione che Ecateo ebbe per la cultura egizia, ma non sono esenti da forzature<sup>355</sup>. La posizione di Murray resta a mio giudizio la più articolata ed equilibrata<sup>356</sup>.

---

<sup>346</sup> FRASER 1972, I 552.

<sup>347</sup> FRASER 1972, I 504. Concorda BAR-KOCHVA 1996, p. 16.

<sup>348</sup> FRASER 1972, I 503.

<sup>349</sup> *FGrHist* 264 F 1 *Kommentar*, p. 37. Così anche BAR-KOCHVA 1996, p. 18.

<sup>350</sup> MURRAY 1970, p. 169.

<sup>351</sup> DILLERY 1998, p. 258. L'articolo mira a dimostrare lo stretto legame tra gli Αἰγυπτιακά e il Περὶ Ὑπερβορέων, rintracciando elementi egizi in quest'ultimo.

<sup>352</sup> DILLERY 1998, p. 260: *he (Ecateo) intended his history of Egypt to be sensible from both a Greek and Egyptian perspective*. La formulazione di Dillery anticipa il *seeing double* proposto dalla Stephens. Tuttavia, stranamente, quest'ultima in STEPHENS 2003, pp. 32-33 n. 36 cita DILLERY 1998 solo per riassumerne la tesi di fondo; inoltre a p. 114 n. 117 non menziona Dillery tra gli studiosi che hanno riscontrato elementi egizi nell'*Inno a Delo*, cosa di cui Dillery tratta ampiamente.

<sup>353</sup> DILLERY 1998, p. 275.

<sup>354</sup> STEPHENS 2003, p. 36.

<sup>355</sup> Ad esempio STEPHENS 2003, p. 36 afferma che, nel presentare il faraone come modello per il sovrano greco, *Hecataeus elevates Egyptian culture to equal (or superior) status with Greek*, a mio

Conclusa la breve panoramica sugli Αἰγυπτιακά e sulle letture che ne sono state date, si tenterà di rispondere alla domanda per noi più interessante: gli Αἰγυπτιακά rappresentano una fonte per Callimaco? La struttura stessa degli Αἰγυπτιακά, fortemente debitrice del II libro delle *Storie* di Erodoto, sembra un elemento a sfavore. Normalmente Callimaco non attinge a opere storico-etnografiche di ampio respiro, mentre predilige gli storici locali, attenti a riferire tradizioni poco note e dati antiquari. Jacoby nel delineare la fortuna di Ecateo cita prosatori, in prevalenza filosofi e storici<sup>357</sup>. Fraser, per parte sua, è convinto che l'opera di Ecateo abbia avuto un'importante influenza sugli scrittori più tardi, ma non sulla generazione a lui immediatamente successiva<sup>358</sup>. Per Fraser, infatti, quando il Filadelfo salì al trono l'atteggiamento verso la cultura egiziana cambiò notevolmente, al punto che durante la parte centrale del III sec. a.C. fu in vigore una netta divisione tra i dominatori greco-macedoni e i sudditi egiziani<sup>359</sup>. Gli artefici della fioritura culturale di allora, in massima parte ξένοι (Greci che conservavano la cittadinanza della madrepatria), avrebbero avuto *little concern for non-Greek people*, in particolare per gli Egiziani<sup>360</sup>.

In questo panorama appare isolato Murray, allorché recisamente afferma che *for the Greeks in Egypt it* (i. e. gli Αἰγυπτιακά) *was the standard work*. Murray offre esempi tratti dai maggiori poeti alessandrini; per Callimaco suggerisce dubbioso un confronto tra i discussi versi dell'*Inno a Zeus* 87-89 e Diod. I 70,4<sup>361</sup>. Nel passo citato Callimaco elogia la rapidità con cui il sovrano attua i suoi piani: alla sera egli compie ciò che aveva concepito all'alba. Ecateo, nel dipingere le

---

avviso generalizzando in maniera impropria: la concezione della regalità è solo un aspetto di una cultura.

<sup>356</sup> STEPHENS 2003, p. 36, riporta bensì un passo di MURRAY 1970, p. 159, ma nella sua analisi si spinge ben più in là di quest'ultimo. Peraltro alle ntt. 49 e 50 di p. 36 la Stephens cita tale articolo come *Murray 1972*, mentre bisognerà intendere *Murray 1970*, come correttamente da lei riportato nel riferimento bibliografico a p. 264.

<sup>357</sup> *FGrHist* 264 F 1 *Kommentar*, p. 38. Indubitabile ad esempio l'influsso di Ecateo su Evemero di Messene. Per la fortuna di Ecateo vd. MURRAY 1970, p. 166 sgg.

<sup>358</sup> FRASER 1972, I 497. Manetone, che operò nei primi anni di regno del Filadelfo, conosceva bene l'opera di Ecateo (così, tra gli altri, FRASER 1972, I 506); tuttavia si ritiene che Manetone abbia ricevuto buona accoglienza soprattutto presso gli ellenofoni di stirpe egiziana. Per Manetone vd. p. 61 sgg. del presente lavoro.

<sup>359</sup> Per parte centrale del secolo Fraser intende gli anni tra l'incoronazione di Tolemeo II (285 a.C.) e la battaglia di Rafia (217 a.C.) combattuta sotto Tolemeo IV.

<sup>360</sup> FRASER 1972, I 496. Similmente in I 685 parla di *lack of interest in all things Egyptian, which is so marked a feature of third-century Alexandria*. FRASER 1972, I 521 afferma che Amometo (*FGrHist* 645), contemporaneo di Ecateo, si ispirò agli Αἰγυπτιακά per la sua opera utopistica sugli Attacori (F 2). Amometo tuttavia è un'eccezione apparente, poiché sembra aver accolto solo un aspetto limitato degli Αἰγυπτιακά, quello paradossografico.

<sup>361</sup> Si ricorderà che già WASSERMANN 1925 ipotizzò un modello egiziano, e precisamente un'iscrizione di epoca ramesside, per i vv. 87-89 dell'*Inno a Zeus*.



abitudini quotidiane del faraone, afferma che non appena alzato il sovrano doveva sbrigare la corrispondenza, per poter governare sempre aggiornato sulla situazione del suo paese<sup>362</sup>. Il raffronto è tuttavia poco perspicuo. La stessa Stephens, che pure attribuisce a Callimaco un interesse verso l'Egitto analogo a quello di Ecateo, propone solo generici punti di contatto tra gli Αἰγυπτιακά e l'opera di Callimaco, senza aggiungere conferme più puntuali<sup>363</sup>.

I dati finora esposti spingerebbero dunque a credere che Callimaco non si sia servito degli Αἰγυπτιακά, o quantomeno che li abbia conosciuti (forse tramite Amometo?) ma non li abbia usati direttamente come fonte<sup>364</sup>.

## II Περὶ Ὑπερβορέων e l'Inno a Delo

Anche per i pochi frammenti superstiti del Περὶ Ὑπερβορέων l'edizione critica di riferimento resta quella di Jacoby (*FGrHist* 264 FF 7-14 e relativo commento). Si può ascrivere il Περὶ Ὑπερβορέων al genere utopico-paradossografico, dato che l'autore afferma di narrare un viaggio da lui compiuto nell'isola degli Iperborei, che una tradizione antica almeno quanto Pindaro (*Pyth.* X 29-30) definiva irraggiungibile<sup>365</sup>. Gli Iperborei sono annoverati, al pari dei Macrocefali, degli Etiopi e dei Pigmei, tra i popoli leggendari (o semilegendari) che i Greci collocavano ai margini del mondo abitato e accomunavano per alcune caratteristiche marcatamente fantastiche, come lunga vita e eterna giovinezza<sup>366</sup>. Non di rado tali popoli vantavano uno

---

<sup>362</sup> MURRAY 1970, p. 168.

<sup>363</sup> Vd. sopra per STEPHENS 2002. STEPHENS 2003, p. 36 afferma che Ecateo influì sui poeti alessandrini, rinviando appunto agli esempi offerti da Murray. Benché la nt. 50 rimandi per ulteriori esempi al cap. 3, dedicato appunto a Callimaco, il prosiegua dell'opera delude le attese.

<sup>364</sup> Fraser osserva che Callimaco cita la *Navigazione controcorrente da Memfi* di Amometo (*FGrHist* 645 F 1) come fonte di un passo dei suoi Θάματα (fr. 407,149), per i quali vd. p. 99 sgg. del presente lavoro.

<sup>365</sup> Risponde a uno schema analogo il viaggio di Evemero di Messene nell'isola di Panchea, tanto che DILLERY 1998, pp. 269-272 è convinto, come peraltro già FRASER 1972, I 293 che Evemero lesse il Περὶ Ὑπερβορέων e ne trasse ispirazione.

<sup>366</sup> Degli Iperborei, come apprendiamo da Hdt. IV 32, parlarono per primi Esiodo (fr. 150,21 M.-W., menzionati in una sezione purtroppo mutila del papiro) e i poemi ciclici. Sono menzionati anche da *Hym. Hom.* VII 29; Alceo li evocava in un peana (fr. 307c Voigt). Per bibliografia vd. GENTILI 1995, pp. 630-631 e, con richiami anche alle fonti latine, *FGrHist* 264 F 1 *Kommentar*, pp. 54-56. La fonte più ampia precedente a Ecateo è però Pind. *Pyth.* X 29-46, che fornisce un quadro della vita di questo popolo beato.

speciale legame con gli dèi, che spesso si recavano presso di loro<sup>367</sup>. Gli Iperborei, come il nome denuncia, abitavano l'estremo Nord, godendo peraltro di un clima prodigiosamente mite e di una natura ferace; essi ricevevano periodicamente la visita di Apollo, a cui offrivano culto perenne<sup>368</sup>. Come meglio preciseremo in seguito, gli Iperborei erano soliti inviare a Delo offerte per il dio, tramite una complessa staffetta<sup>369</sup>.

Dillery nel suo interessante intervento individua elementi egizi nell'utopia di Ecateo, sostenendo che Ecateo abbia integrato o innovato le descrizioni tradizionali del paese degli Iperborei per modellarlo sull'Egitto<sup>370</sup>. Senza dubbio gli Egizi sono un popolo reale e storico, benché "barbaro" e dunque lontano, mentre gli Iperborei appartengono alla leggenda; tuttavia la potente idealizzazione cui fu spesso sottoposta la civiltà egizia rende meno forzato l'accostamento<sup>371</sup>. Dillery osserva anzitutto che Ecateo è il primo a presentare una rotta per l'isola degli Iperborei, implicitamente rendendola una terra raggiungibile dai mortali<sup>372</sup>. Dal F 7,2 (= Diod. II 47,2) apprendiamo appunto che la terra degli Iperborei è un'isola, mentre la tradizione precedente non era esplicita al riguardo<sup>373</sup>. Naturalmente bisogna essere cauti nell'affermare qui e in altri casi che si tratti di innovazioni di Ecateo, poiché molti autori per noi perduti parlarono degli Iperborei. Anche in Ecateo gli Iperborei conservano la loro proverbiale pietas apollinea, ma con dettagli

---

<sup>367</sup> Vd. la situazione topica degli dèi a banchetto presso gli Etiopi nei poemi omerici, ad esempio Poseidone in *Od.* I 22-26. Sugli Etiopi vd. GENTILI 1995, p. 636 con bibliografia e DILLERY 1998, pp. 264-265. Per un inquadramento degli Iperborei tra i popoli leggendari vd. MENGHI 1998.

<sup>368</sup> Gli Iperborei sono collocati da Pind. *Ol.* III 14-6 presso le sorgenti dell'Istro, nell'estremo Settentrione. Secondo la nota tradizione delfica, Apollo ogni anno, lasciando il santuario di Delfi a Dioniso, trascorreva i mesi invernali presso gli Iperborei. Ecateo raccoglie invece la tradizione delia (*FGrHist* 264 F 7), secondo cui Apollo si recava dagli Iperborei ogni 19 anni.

<sup>369</sup> La fonte più completa per il tragitto delle offerte degli Iperborei è Hdt. IV 32-36. Paus. I 31,2 offre invece una variante ateniese della rotta.

<sup>370</sup> DILLERY 1998, p. 261.

<sup>371</sup> Non casualmente Hdt. IV 32-36 omette di descrivere il genere di vita degli Iperborei, limitandosi alle notizie sulle loro offerte delie; su Erodoto e gli Iperborei vd. DILLERY 1998, p. 261 nt. 26.

<sup>372</sup> DILLERY 1998, pp. 261-262. L'arrivo di Perseo presso gli Iperborei (Pind. *Pyth* X 29-46) non ne smentisce l'irraggiungibilità per i comuni mortali, dato che, come il poeta precisa al v. 45, Perseo gode anche in questa impresa dell'aiuto di Atena. Lo stesso si può dire a proposito della visita di Eracle in *Ol.* III 14 sgg. Vd. DILLERY 1998, p. 261 nt. 28. Per il viaggio di Perseo in Egitto vd. DILLERY 1998, p. 265. Meno convincente rilevare che la fecondità e la mitezza del clima sono comuni all'Egitto (perlomeno al Delta) e al paese degli Iperborei (pp. 262-263): tali caratteristiche sono estremamente generiche.

<sup>373</sup> Vd. anche F 11. Pind. *Pyth.* X 29-30 afferma che gli Iperborei non si possono raggiungere *ναυὲ δ' οὔτε πρὸς ἰών*, con voluta indeterminatezza. DILLERY 1998, p. 262 non sembra considerare l'insularità della terra degli Iperborei come elemento originale, e in effetti Ecateo è il primo ad attestarla esplicitamente, come avremo modo di ribadire a proposito di Callimaco.

interessanti: in F 7 leggiamo che nella città degli Iperborei la maggior parte degli abitanti inneggia senza sosta al dio, tanto che l'intero popolo può essere considerato sacerdote di Apollo; come è noto, la religiosità e la presenza di una forte classe sacerdotale sono elementi tipici nelle descrizioni greche dell'Egitto<sup>374</sup>. I cigni uniscono il loro canto a quello degli Iperborei: un simile rilievo concesso agli animali sacri potrebbe richiamare, nobilitandola, la zoolatria egizia<sup>375</sup>. In Ecateo l'isola degli Iperborei è il luogo natale di Letò (F 7,2). Dato che Diodoro dice *μυθολογοῦσι*, deduciamo che anche altri presentavano la notizia, forse per averla ripresa da Ecateo stesso. Se il particolare fosse, come sembra, un'invenzione di Ecateo, si potrebbe credere che l'autore volle istituire un parallelismo Delo, patria di Apollo-isola degli Iperborei, patria di Letò<sup>376</sup>.

Come modello per il canto dei cigni (*Del.* 249-255) è stato citato Ecateo: i cigni, giunti sull'isola dalla Lidia, volano in cerchio per sette volte e per sette volte cantano durante le doglie di Letò, per propiziare il parto, che ha luogo subito dopo<sup>377</sup>. Tale scena di per sé non appartiene alla sezione propriamente "iperborea" dell'inno, di cui si dirà più avanti, e Callimaco non opera alcun collegamento tra i cigni e gli Iperborei. Nonostante ciò, Mineur, ritenendo possibile che Callimaco abbia avuto presente una fonte letteraria, rimanda al F 12 del *Περὶ Ὑπερβορέων* di Ecateo<sup>378</sup>. Nel passo, Ecateo racconta che durante i sacrifici degli Iperborei in onore di Apollo innumerevoli cigni arrivano dai monti Ripei al tempio di Apollo per accompagnare il rito con il loro canto. Nota una somiglianza lessicale: in Ecateo i cigni volano intorno al tempio iperboreo (*περιελθόντες*), in Callimaco intorno a Delo (*ἐκυκλώσαντο* v. 250)<sup>379</sup>. Mineur nel commentare i versi callimachei aggiunge che il volo in cerchio e il canto ripetuti sette volte possono essere collegati a un'analogia circumambulatio egizia,

---

<sup>374</sup> DILLERY 1998, pp. 265-266. Il F 7 corrisponde a Diod. II 47, che al par. 1 cita come fonte del suo racconto *Ἐκαταίος καὶ τινες ἄλλοι*.

<sup>375</sup> DILLERY 1998, p. 268.

<sup>376</sup> Dillery 1998, p. 273. Forte di tale parallelismo, Dillery ravvisa un legame tra l'isola degli Iperborei, in cui nacque Letò, e Delo, in cui nacque Apollo, che a suo avviso era da tempo associata a Chemmis, isola natale di Horus. Comunque si vogliono intendere simili associazioni, nulla qui collega direttamente Ecateo e Callimaco.

<sup>377</sup> Come è noto, il cigno nella tradizione greca è uccello sacro ad Apollo. Vd. MINEUR 1984, p. 206 e D'ALESSIO 2007<sup>4</sup>, I 81 n. 3. Per il legame dei cigni con le Muse (v. 252) vd. MINEUR 1984, p. 209.

<sup>378</sup> MINEUR 1984, p. 208.

<sup>379</sup> DILLERY 1998, p. 273 non si diffonde sul brano, limitandosi a rimandare alla più ampia trattazione di Mineur (vd. sopra). Poiché Eliano presumibilmente non cita letteralmente, ma sta riassumendo o parafrasando, non si può escludere che in Ecateo si trovasse *κυκλόμααι*. In ogni caso Mineur avverte giustamente che *κυκλόμααι* è un verbo molto caro a Callimaco e potrebbe dunque essere ascritto al suo stile.

ricordando l'interesse callimacheo per i riti bizzarri<sup>380</sup>. Lo stesso Mineur offre però un'altra spiegazione, pienamente greca, per il dettaglio: sette è il numero apollineo per eccellenza, tanto che secondo alcuni autori Apollo nacque il giorno sette<sup>381</sup>. L'adesione di Callimaco a tale tradizione spiegherebbe, a mio avviso, molto bene il passo, mentre il richiamo a riti egizi mi pare qui fuori luogo<sup>382</sup>. Mineur peraltro non specifica come Callimaco sarebbe venuto a conoscenza del rito, se da una fonte scritta o per avervi assistito. In conclusione l'intero passo del volo dei cigni presenta solo pochi punti di contatto con il F 12, mentre l'eventuale (e improbabile) elemento egizio delle "sette volte" non risalirebbe a Ecateo.

Callimaco nell'*Inno a Delo* (vv. 281-295) e negli *Aitia* (fr. inc. lib. *Aet.* 186 Pf., del quale parleremo) trattò il mito più noto riguardante gli Iperborei, ossia il tortuoso percorso delle offerte ad Apollo che essi recapitavano annualmente a Delo<sup>383</sup>. Un breve riassunto della sezione "iperborea" dell'inno consentirà di meglio apprezzare le osservazioni di Mineur e Dillery, secondo cui Callimaco nel comporla si servì ampiamente di Ecateo<sup>384</sup>. In effetti, la narrazione callimachea presenta alcuni elementi di novità rispetto alle fonti precedenti (Erodoto soprattutto) che trovano significativo riscontro nel Περὶ Ὑπερβορέων. Poiché le giovani inviate con esse durante la prima missione non avevano più fatto ritorno, gli Iperborei decisero di inviarle non più direttamente, ma tramite una complessa staffetta, col concorso di vari popoli della Grecia settentrionale e centrale<sup>385</sup>. Nel passo in questione, Callimaco ai vv. 281-282 introduce gli Iperborei con una perifrasi e li definisce πολυχρονώτατον αἶμα, termine che alla

---

<sup>380</sup> MINEUR 1984, p. 13 e p. 208, dove rimanda a Plut. *De Is. et Os.* 52, 372 B-C e ad altri autori. Dillery 1998 cita il parere di Mineur a p. 273 nt. 77. WEBER 1993, p. 380 obietta che il contesto è troppo generico per consentire una simile ipotesi.

<sup>381</sup> MINEUR 1984, p. 209.

<sup>382</sup> Così WEBER 1993, p. 380.

<sup>383</sup> Non ci è dato sapere quale delle due narrazioni preceda l'altra. L'*Inno a Delo* ha come sicuro termine post quem il 275 (rivolta dei Galati in Egitto, cui alludono i vv. 185-7) e può essere collocato a cavallo della fine degli anni Settanta (come afferma D'ALESSIO 2007<sup>4</sup>, I 33-4, riassumendo un'opinione largamente accettata). Se il fr. 186 Pf. appartenesse al primo o al secondo libro degli *Aitia* (ma non è sicuro), accettando l'ipotesi di Parsons secondo cui Callimaco scrisse e pubblicò *Aitia* I-II in anni giovanili (come, tra gli altri, MASSIMILLA 1996, pp. 39-40) lo collocheremmo in anni non lontani dall'*Inno*, ma non ulteriormente specificabili.

<sup>384</sup> MINEUR 1984, p. 230. Per ciò che riguarda invece il fr. 186 Pf., DILLERY 1998, p. 263 nt. 36 ricorda che Callimaco parla degli Iperborei anche in quel passo. Tuttavia nella sezione dedicata agli elementi del Περὶ Ὑπερβορέων riscontrabili in Callimaco (p. 272 sgg.) Dillery si occupa unicamente dell'*Inno a Delo*.

<sup>385</sup> Hdt. IV 32-35 parla di due spedizioni: dapprima giunsero a Delo le giovani iperboree Arge e Opi, accompagnate dagli dèi (o dalle dee, secondo la proposta di Legrand a IV 35,2); poi le vergini Iperocle e Laodice, accompagnate da cinque fanciulli, recarono per prime le offerte, ma nessuno di loro fece ritorno. Le vergini ancora ai tempi di Erodoto ricevevano culto eroico.

luce di quanto detto sui popoli leggendari, sarà preferibile intendere come “stirpe molto longeva”<sup>386</sup>. I vv. 283-290 sono dedicati al percorso delle offerte, che consistono in spighe di grano (vv. 283-284)<sup>387</sup>. Le prime a recare i doni iperborei furono le tre vergini Upi, Loxò e Ecaerge, accompagnate da valenti giovinetti, ma non tornarono in patria (vv. 291-294)<sup>388</sup>. Per loro i ragazzi e le ragazze di Delo tagliano rispettivamente la prima barba e la chioma, tradizionali offerte dei riti di passaggio all’età adulta<sup>389</sup>. Ciò introduce l’ultima sezione dell’inno, in cui Callimaco indulge all’evocazione di riti più o meno noti che avevano luogo a Delo in onore di Apollo.

Anzitutto le tre vergini iperboree sono definite da Callimaco al v. 293 *θυγατέρες Βορέαιο*, “figlie di Borea”, particolare non attestato altrimenti, che trova però un significativo precedente in Ecateo. In F 7 leggiamo che i sovrani della città degli Iperborei e del santuario di Apollo sono i cosiddetti Boreadi, discendenti di Borea<sup>390</sup>. Tale notizia si combina con un passo di Eliano (F 12), dove troviamo il dato numerico: presso gli Iperborei i sacerdoti di Apollo sono tre fratelli, figli di Borea e Chione (= Neve)<sup>391</sup>. Non si può escludere che Ecateo e Callimaco abbiano postulato un legame genealogico tra Borea e gli Iperborei (o alcuni di essi) indipendentemente l’uno dall’altro, dato che gli antichi etimologizzavano il nome Ὑπερβόρειοι come “coloro che abitano al di là di Borea” (ὕπερ Βορέου), il vento del Nord<sup>392</sup>. Tuttavia l’insistenza sul numero tre rende molto probabile la derivazione del dato da Ecateo, postulata per primo da Jacoby<sup>393</sup>. Riportano l’osservazione Mineur e Dillery<sup>394</sup>.

---

<sup>386</sup> Aniché “antichissima” (vd. D’ALESSIO 2007<sup>4</sup>, I 166 nt. 95), significato preferito da D’Alessio, che traduce l’espressione con “antichissima stirpe”. MINEUR 1984, p. 226 afferma invece che è impossibile scegliere tra le due accezioni.

<sup>387</sup> La successione di popoli è simile a quanto narrato da Erodoto; nel fr. 186 Pf., come diremo, le offerte seguono un percorso parzialmente diverso.

<sup>388</sup> Come nota MINEUR 1984, p. 232, nessuna fonte a nostra disposizione chiarisce cosa accadde ai giovani iperborei, ma tutte lasciano intendere che trovarono la morte (violenta?) a Delo (Hdt. IV 34,1). Vd. D’ALESSIO 2007<sup>4</sup>, I 168 nt. 102.

<sup>389</sup> Il rito, come dirò più oltre, è ricordato, con varianti, anche da Erodoto e Pausania. Vd. il commento di MINEUR 1984, p. 234 al v. 298.

<sup>390</sup> F 7,7 (da Diodoro, come si è detto): (λέγεται) βασιλεύειν (...) τοὺς ὀνομαζομένους Βορεάδας, ἀπογόνους ὄντας Βορέου.

<sup>391</sup> F 12 (Ael. N.A. XI 1 cita come fonte Ecateo di Abdera): ἱερεῖς εἰς τῶιδε τῶι δαίμονι Βορέου καὶ Χιόνης υἱέες, τρεῖς τὸν ἀριθμὸν, ἀδελφοὶ τὴν φύσιν (...).

<sup>392</sup> Si riteneva infatti che vivessero a Nord del monte Ripeo, dalle cui caverne spirava il vento di tramontana. I moderni preferiscono invece collegare il nome Ὑπερβόρειοι a ὄρος, montagna, appunto il monte Ripeo. Vd. Massimilla 2010, p. 422 per bibliografia.

<sup>393</sup> *FGrHist* 264 F 1 *Kommentar*, p. 52; a p. 58, nel commentare il F 12, Jacoby ipotizza, in modo un po’ gratuito, che anche i giovinetti accompagnatori delle vergini (*Del.* 293-294) fossero tre. Peraltro Jacoby nota che la tradizione conosce solo due figli di Borea, gli Argonauti Zete e Calais.

<sup>394</sup> MINEUR 1984, p. 231, non senza un certo distacco. Più convinto DILLERY 1998, pp. 272-273.

Anche per la precisa descrizione dei doni (vv. 283-4) Callimaco potrebbe essersi ispirato a Ecateo. Erodoto non specifica la natura precisa delle offerte, di cui si diceva solo che erano avvolte nella paglia di frumento<sup>395</sup>. Callimaco invece chiarisce che οἱ μὲν (sc. gli Iperborei) τοὶ καλάμην τε καὶ ἱερὰ δράγματα πρῶτο/ἀσταχῶν φορέουσι “questi per primi ti recano lo stelo e i sacri manelli di spighe”<sup>396</sup>. Mineur, seguito da Dillery, ipotizza che la precisione callimachea derivi da Ecateo, non escludendo tuttavia che Callimaco abbia innovato di sua iniziativa, interpretando secondo la sua necessità la notizia un po’ vaga di Erodoto<sup>397</sup>. Non sarà inutile riportare la precisazione lessicale di Mineur, che avverte che καλάμη, traducibile con “stelo” è la paglia, ossia lo scarto della mietitura<sup>398</sup>. Il δράγμα invece è il manello, ossia il fascio di spighe che il mietitore afferra con la mano sinistra quando si accinge a tagliarle<sup>399</sup>. Dunque l’espressione callimachea non è un’endiadi, ma una precisa descrizione: le offerte consistono in spighe di grano avvolte nella paglia<sup>400</sup>. In ogni caso né Mineur né Dillery offrono precisi richiami testuali in appoggio alla loro ipotesi, cosicché la derivazione del dettaglio da Ecateo resta indimostrata. Anche in *Aet.* fr. 186 Pf., di cui tratteremo meglio in seguito, Callimaco precisa la natura agricola delle offerte: al v. 27 si legge ἀμάλλης = del manello (con uno spirito aspro ben leggibile), dato che ἀμάλλα significa “covone, fascio”<sup>401</sup>.

Come ultimo elemento che Callimaco poté trarre da Ecateo, alcuni indizi fanno credere che in Callimaco come in Ecateo la terra degli Iperborei sia un’isola. In effetti essi vivono *oltre il lido boreale*, καθύπερθε βορείης / (...) θινός (vv. 281-2) in un luogo oltremare<sup>402</sup>. Inoltre i doni sono definiti al v. 285

<sup>395</sup> Hdt. IV 32,1 ἱρὰ ἐνδεδεμένα ἐν καλάμῃ πυρῶν. Paus. I 31,2 afferma che erano primizie (ἀπαρχαί), ma che restavano occultate ἐν καλάμῃ πυρῶν e perciò sconosciute a tutti.

<sup>396</sup> Trad. di D’ALESSIO 2007<sup>4</sup>, I 167. ASPER 2004, p. 435 traduce in modo analogo: (...) *den Getreidehalm und die heiligen Garben ihrer Ähren*. Identica espressione in dialetto dorico in *Cer.* 19-20 (ὡς καλάμαν τε καὶ ἱερὰ δράγματα πράτα / ἀσταχῶν ἀπέκοψε): MINEUR 1984, p. 226 la definisce *a curious doublet*: in effetti i due passi hanno in comune anche il πρῶτος predicativo in fine verso.

<sup>397</sup> MINEUR 1984, p. 226. Forse Callimaco, secondo un procedimento suo caratteristico, non tollerando la vaghezza dei dati tradizionali, aggiunse dettagli precisi.

<sup>398</sup> La precisazione erodotea ἐν καλάμῃ πυρῶν andrà dunque intesa nel senso che la paglia in cui erano avvolte le offerte era di frumento e non di altro cereale.

<sup>399</sup> Vd. LSJ s. v. καλάμη e s.v. δράγμα.

<sup>400</sup> MINEUR 1984, pp. 226-227. Alla luce della sua traduzione dei vv. 283-284, molto precisa, ritengo che D’ALESSIO 2007<sup>4</sup>, I 166 nt. 96 sia incorso in un refuso scrivendo che in Erodoto *le primizie (...) sono avvolte in spighe*: bisognerà intendere sono avvolte in *paglia*.

<sup>401</sup> Il contesto è gravemente lacunoso, ma ἀμάλλης è ben leggibile; Lobel tentò di correggerlo in ἀμάλλης, come apprendiamo da Pfeiffer. Il collegamento del sostantivo alle offerte iperboree è fuor di dubbio, confortato da Euforione, che in fr. 103 CA definisce Uride ἀμαλλοφόρος. Vd. MASSIMILLA 1996, p. 419-420 e 427-428.

<sup>402</sup> MINEUR 1984, p. 225.

ἐκβαίνοντα, ossia fatti scendere da un mezzo di trasporto, che può essere un carro, ma anche una nave<sup>403</sup>.

## Il Περὶ Ὑπερβορέων e il fr. inc. lib. Aet. 186 Pf. (= fr. 97 Massimilla)

Callimaco trattò del viaggio delle offerte iperboree anche in un altro passo, di cui resta un frammento elegiaco piuttosto ampio, di 35 versi (solo 6 leggibili per intero, grazie a sicure integrazioni)<sup>404</sup>. Di conseguenza Pfeiffer lo catalogò come *incerti libri Aetiorum*, pur non confortato da alcuna testimonianza antica, mentre Massimilla, pur dubbioso, propende per la sua appartenenza al primo o secondo libro degli *Aitia*<sup>405</sup>. Il titolo convenzionale dato all'aition è *Hyperborei*. Non riporteremo per intero il testo dell'aition, poiché esso non presenta elementi egizi, ma discuteremo singoli punti del testo e in generale il suo legame con il trattato di Ecateo. La parte meglio conservata del frammento ai vv. 8-25 riporta i passaggi di mano dei doni inviati dagli Iperborei: Arimaspi-Pelasgi di Dodona-regione maliaca (in Eubea)-Delo. L'estrema frammentarietà del testo non consente di capire se la sezione terminava al v. 25 o qualche verso prima<sup>406</sup>. In *Del.* 284-290 la rotta descritta è simile, con la differenza che gli Iperborei cedono le offerte direttamente ai Dodonei, poiché Callimaco identifica gli Arimaspi con gli Iperborei stessi (v. 291)<sup>407</sup>. In ogni caso i Dodonei sono il primo popolo reale, non leggendario, a ricevere i doni; sembra quindi che il santuario di Zeus Naios a Dodona e i Selli (*Del.* 284-86 e fr. 186,14-15) siano mediatori tra i leggendari Iperborei e i Greci di Eubea, ruolo certo consono alle

---

<sup>403</sup> MINEUR 1984, p. 228. Come rileviamo dal LSJ, ἐκβαίνω ha come primo significato “balzare fuori”, ma normalmente è usato nell’accezione “uscire da una nave/ da un carro”.

<sup>404</sup> La fonte principale è P.Oxy. 2214, edito in LOBEL 1948, pp. 35-38. un’unica colonna con 35 righe parzialmente o quasi totalmente conservate; una seconda mano aggiunse segni prosodici, correzioni e alcune righe, queste ultime purtroppo illeggibili. Per il testo e l’apparato critico vd. PFEIFFER 1949, pp. 155-159 (con add. ad vol. I, p. 504 e add. ad vol. II, p. 117) e MASSIMILLA 1996, pp. 146-148.

<sup>405</sup> MASSIMILLA 1996, p. 418. L’attribuzione al primo o secondo libro dipende dall’accoglimento di un’integrazione di Lobel al v. 30, in base alla quale la Musa a quel punto cesserebbe di parlare. D’ALESSIO 2007<sup>4</sup>, II 562 nt. 26 rifiuta l’integrazione.

<sup>406</sup> Suggestiva ma enigmatica la menzione di Ilio v. 20 (Ἴλιον). Per una ricostruzione della parte finale dell’aition a partire da tale menzione vd. LIVREA 1998, pp. 23-27.

<sup>407</sup> MASSIMILLA 1996, p. 418-419. Le differenze si ridurrebbero ancora se anche nell’aition Callimaco usasse “Arimaspi” come appellativo degli Iperborei. Pfeiffer in apparato al v. 12 dice di non poter scegliere tra le due ipotesi. Hdt. IV 32 presenta la seguente staffetta: Sciti-Dodona-Eubea-Teno-Delo. Paus. I 31,2 presenta una variante orientale, che non passa per lo Ionio, ma per il Ponto Eussino: Arimaspi-Issedoni-Sciti-Sinope-Prasie-Delo, portate dagli Ateniesi.

caratteristiche arcane di tali sacerdoti e alla perifericità del santuario. A livello testuale desta interesse il v. 2, un pentametro di difficile integrazione:

] . . . π . νόηc νέποδεc

Il termine νέπους, -οδος in Callimaco significa sempre “discendente”, come in fr. 222,2 (Simonide Ὑλίχου νέπους, discendente di Ilico) e in fr. 66,1 (le Danaidi sono Ἰακίδος νέπ[ο]δες, prole della figlia di Iaso)<sup>408</sup>. I “discendenti” qui menzionate sono con ogni probabilità gli Iperborei, o le vergini Iperboree, se si volesse intendere il termine come femminile. Sarebbe interessante sapere quale genealogia propose Callimaco in questo passo, ma, nonostante la presenza di alcune lettere e tracce di lettere, si registra una sola proposta, peraltro insoddisfacente<sup>409</sup>. Le tracce sembrano indirizzare verso una lettura ] . . ἄρπ . νόηc, che non dà senso. Pfeiffer propose Ἰππονόηc, dato che alcuni autori antichi collegano variamente le vergini Iperboree con divinità marine, vuoi facendole figlie di Oceano, vuoi menzionandole tra le Nereidi. Dato che Hes. *Theog.* 251 considera Ipponoe (personaggio peraltro oscuro) una Nereide<sup>410</sup>, Pfeiffer propose di leggere qui il suo nome, che si adatterebbe bene alla terminazione della parola, il quasi sicuro -νόηc. Tuttavia Pfeiffer stesso nota l’incompatibilità con le altre tracce<sup>411</sup>. Massimilla si limita a dirsi certo, vista la desinenza -ηc, che si tratti del nome in genitivo di un personaggio femminile, e discute la proposta di Pfeiffer per respingerla a sua volta<sup>412</sup>.

Sicuramente è molto difficile far quadrare le lettere e le tracce (lo spirito aspro, ad esempio, sembra certo): forse l’unica soluzione è postulare un errore del copista e correggere il papiro. Sembra quasi certo che il sostantivo desiderato sia il genitivo singolare di un nome femminile in -η, -ηc, da cui la proposta di Pfeiffer -νόηc<sup>413</sup>. Azzardo una mia integrazione: πνοῆc = “del soffio”, da intendersi come parte di un nome composto o come sostantivo semplice. Certo essa non quadra perfettamente con le tracce, perché imporrebbe una correzione nell’accento del papiro, ma offrirebbe un senso migliore rispetto a νόος. Gli Iperborei potrebbero essere definiti πνοῆc νέποδεc, ossia “discendenti del soffio” (di Borea?) in conformità con *Del.* 293. Il richiamo al soffio ci riavvicinerebbe alla genealogia proposta dal F 7 di Ecateo, che definisce gli

<sup>408</sup> In *SH* 295 (ossia fr. 496 Pf. + fr. 533 Pf.) i pesci sono detti θαλασσίων (...) νεπόδων. Vd. Pf. in apparato al fr. 533 e MASSIMILLA 1996, p. 421.

<sup>409</sup> Anche LIVREA 1998, pp. 23-27, l’intervento più recente sull’aition, non offre lumi: a p. 23 nt. 1 riporta l’espressione limitandosi a definirla *caso disperato come presso Pfeiffer*.

<sup>410</sup> Vd. WEST 1966, p. 240.

<sup>411</sup> Per le citazioni di autori antichi sulla genealogia delle Iperboree vd. Pfeiffer in app. v. 2.

<sup>412</sup> MASSIMILLA 1996, pp. 420-1.

<sup>413</sup> Più remota la possibilità che si tratti di -ῆc, inteso come nom. plur. di un aggettivo -ευσ, -εωc; occorrerebbe anche non tener conto dell’accento del papiro.



Iperborei figli di Borea e Χιώνη, personificazione della Neve<sup>414</sup>. L'emendazione pone anche una difficoltà, tuttavia non insormontabile, dal punto di vista metrico: dato che prima di πνοῆς è necessaria una vocale breve, dobbiamo pensare che il gruppo πν- non allunghi la vocale precedente. In generale in Callimaco il gruppo *muta cum liquida* fa posizione, ma esistono eccezioni a tale tendenza<sup>415</sup>.

Sembra piuttosto chiaro l'aition del racconto: Callimaco vuol spiegare perché gli Iperborei non portano a Delo direttamente le loro offerte, ma le affidano ad altri popoli, facendo luce su cosa accadde alle vergini Iperboree della prima sfortunata spezione. Come anticipavamo, le fonti a nostra disposizione sono reticenti. Callimaco narrerebbe che a Delo Orione tentò di far violenza all'iperborea Upide e fu per questo ucciso da Artemide<sup>416</sup>. Che Callimaco presentasse la storia è ragionevolmente certo, e presumibilmente tale narrazione era l'aition del passo<sup>417</sup>. Peraltro la presenza attiva di Artemide in questo brano può essere intesa come compensazione della strana assenza della dea nell'*Inno a Delo*<sup>418</sup>.

L'interesse di Callimaco tuttavia si poteva anche appuntare anche sui particolari riti che nell'isola di Delo erano svolti in onore delle fanciulle Iperboree e dei loro accompagnatori, che pure non fecero ritorno (*Del.* 293-295). Nell'inno Callimaco ricorda un rito di passaggio all'età adulta: le giovani prima delle nozze dedicano la chioma fino ad allora intonsa (ἤλικα χαίτην) alle vergini (vv. 296-297); parimenti i fanciulli tagliano la prima peluria (θέρος τὸ πρῶτον ἰούλων) dedicandola ai giovani Iperborei (v. 298-299)<sup>419</sup>. Hdt. IV 34,1-2 offre una versione un po' diversa del rito: anzitutto sia i ragazzi che le ragazze offrono la chioma sulla tomba delle iperboree Iperocle e Laodice<sup>420</sup>. Ma soprattutto aggiunge che sia le ragazze che i ragazzi delii, prima di porli sulla tomba, avvolgono (il verbo usato è εἰλίττω) i capelli, rispettivamente attorno a un fuso (περὶ ἄτρακτον) e attorno a un filo d'erba (περὶ χλόην τινά)<sup>421</sup>. Il F 11 di Ecateo ci

---

<sup>414</sup> Non mi sembra possibile tuttavia speculare oltre, dato che il nome Χιώνη non è purtroppo compatibile con le tracce, né lo sono i nomi più noti degli ascendenti di Borea.

<sup>415</sup> Per la metrica e prosodia callimachea vd. MASSIMILLA 2010 p. 54-61, e in particolare p. 59 per la correption prima di *muta cum liquida*.

<sup>416</sup> Altrove Callimaco fa della dea stessa l'oggetto della tentata violenza. Lo stretto collegamento tra le vergini Iperboree e Artemide è chiaro fin dai nomi delle tre fanciulle in *Del.* 292.

<sup>417</sup> Così MASSIMILLA 1996, p. 420, seguendo Pfeiffer. Vd. anche D'ALESSIO 2007<sup>4</sup>, II 564 nt. 35.

<sup>418</sup> Nell'*Inno a Delo* la dea compare esplicitamente solo al v. 325, ossia l'ultimo. Vd. D'ALESSIO 2007<sup>4</sup>, I 172 nt. 110.

<sup>419</sup> Vd. anche MINEUR 1984, p. 233-234. Paus. I 43,4 sembra in linea con Callimaco, ricordando che le giovani delie recidono la chioma per Opi e Ecaerge.

<sup>420</sup> Callimaco nell'inno non parla esplicitamente della tomba delle giovani, anche se verosimilmente il particolare andrà sottinteso.

<sup>421</sup> Hdt. IV 34,1-2 Τῆσι δὲ παρθένοις ταύτης τῆσι ἐξ Ὑπερβορέων τελευτησάσης ἐν Δήλῳ κείρονται καὶ αἱ κόραι καὶ οἱ παῖδες οἱ Δηλίων· αἱ μὲν πρὸ γάμου πλόκαμον ἀποταμόμεναι καὶ περὶ ἄτρακτον εἰλίττασαι

informa che l'isola degli Iperborei si chiamava Ἐλίξια. Il frammento si desume dall'omonima voce di Stefano di Bisanzio, il quale cita esplicitamente l'Abderita<sup>422</sup>. Sarebbe suggestivo pensare che Ecateo, buon conoscitore di Erodoto, si sia ispirato all'avvolgimento delle ciocche nel rito delio per il nome dell'isola. Forse Callimaco a sua volta non perse l'occasione di presentare l'etimologia di Ἐλίξια così come la trovava in Ecateo.

In conclusione possiamo affermare che Callimaco si ispirò al Περὶ Ὑπερβορέων nell'*Inno a Delo* e forse anche nel fr. 186 Pf. Ciò non comporta automaticamente un'attenzione di Callimaco anche per gli Αἰγυπτιακά, opera di genere diverso. Tuttavia le osservazioni di Dillery sull' "egizianità" dell'utopia di Ecateo, pur in parte forzate, hanno il pregio di mostrare un collegamento tra le due opere. Sebbene Callimaco sembri aver tenuto presente il Περὶ Ὑπερβορέων ma non gli Αἰγυπτιακά, anche quest'ultima eventualità non si può escludere.

## Manetone e il suo pubblico

Si accennerà ora a un altro storico alessandrino operante nel primo quarto del III sec. a.C., collocabile dunque tra la generazione di Ecateo e quella di Callimaco: Manetone di Sebennytyos. Premetto che nessuno studioso si è spinto a ipotizzare una diretta influenza di Manetone sulla poesia alessandrina, tantomeno sui suoi esponenti maggiori. Tuttavia, neppure si può prescindere da Manetone se si vuol precisare l'ambito culturale in cui Callimaco si muoveva. Manetone (il nome è attestato nelle varianti Μανεθώς e Μανέθων) è una figura eccezionale nel panorama della prima letteratura alessandrina, dato che, per quanto ne sappiamo, fu il primo egiziano a scrivere in greco<sup>423</sup>. Quasi certamente egli va identificato col sacerdote egiziano che cooperò, per volere di Tolemeo I, all'istituzione del culto di Serapide, databile al 286/285 (o, secondo altri, al 277/6 a.C., ormai regnante Tolemeo II).<sup>424</sup> Sotto il Filadelfo, e forse per

---

ἐπὶ τὸ σῆμα τιθεῖσι (...), ὅσοι δὲ παῖδες τῶν Δηλίων περὶ χλόην τινὰ εἰλίξαντες τῶν τριχῶν προτιθεῖσι καὶ οὗτοι ἐπὶ τὸ σῆμα.

<sup>422</sup> Per la voce vedi BILLERBECK 2006, p. 140 n. 59 (trad. p. 141). Il testo coincide con quello fornito da Jacoby.

<sup>423</sup> Per una breve panoramica su Manetone vd. FRASER 1972, I 505-510; vd. anche D.B. Redford, *Manetho*, «OEA» 2 (2001) 336-337. Manetone fu edito da Jacoby (*FGrHist* 609) ma l'edizione critica di riferimento è adesso WADDELL 1964, che alle pp. VII-XXVIII presenta un'ampia introduzione sulla vita e le opere dell'autore. Segnaliamo anche il più recente intervento di MENDELS 1990, pp. 91-110, con relativa discussione alle pp. 111-123.

<sup>424</sup> FRASER 1972, I 505. WADDELL 1964, p. XXVII è talmente convinto dell'identificazione da classificare il brano in cui Plutarco narra la creazione del culto di Serapide (*De Is. et Os.* 28, 361F-

suo incarico, Manetone scrisse un'opera in tre libri intitolata Αἰγυπτιακά, molto presto abbreviata<sup>425</sup>. Ampii brani dell'epitome sopravvivono presso alcuni cronografi cristiani<sup>426</sup>. Manetone fu innegabilmente legato alla corte tolemaica, tanto che Dillery gli attribuisce la qualifica di φίλος del sovrano, cosa del tutto eccezionale per un non-Greco in quei tempi<sup>427</sup>. Manetone dunque operò nello stesso ambiente di Ecateo, poco più anziano di lui: perciò concordemente si sottolinea l'influenza degli Αἰγυπτιακά dell'Abderita sulla sua opera, in aggiunta a quella del comune modello erodoteo<sup>428</sup>. Oltre a rifarsi ai predecessori di lingua greca, Manetone, grazie alla sua conoscenza dell'egiziano, ebbe accesso alle fonti migliori di cui si poteva disporre allora, ossia gli archivi dei sacerdoti, e naturalmente alle numerose tradizioni orali circolanti<sup>429</sup>.

L'opera di Manetone si differenzia dai suoi modelli greci soprattutto per la struttura: essa consta di aneddoti e tradizioni popolari e inserite in una lista di sovrani<sup>430</sup>. Il genere a cui Manetone si rifà è quindi quello genuinamente egiziano delle liste regali, che riportavano i nomi dei sovrani e i rispettivi anni di regno<sup>431</sup>. Di conseguenza, Manetone è noto più agli egittologi che ai classicisti, al punto che il suo raggruppamento dei sovrani egizi in 31 dinastie è convenzionalmente usato anche oggi, pur con qualche adattamento<sup>432</sup>.

L'interrogativo per noi più interessante riguarda il pubblico a cui Manetone si rivolgeva. Alcuni critici ipotizzano che i suoi lettori fossero *other hellenophone non-Greeks, such as Manetho himself*, presumibilmente in

---

362B) come fr. 80 di Manetone (pp. 192-195), attribuendolo all'opera sulla religione egizia di cui parleremo in seguito. Anche STEPHENS 2003, p. 46 lo colloca alla corte di Tolemeo I.

<sup>425</sup> D'ora in avanti indicheremo l'opera col titolo latino di *Aegyptiaca*, pure correntemente in uso, per evitare confusioni con gli Αἰγυπτιακά di Ecateo. Per le altre opere di Manetone, tutte scarsamente attestate, vd. sotto.

<sup>426</sup> MENDELS 1990, pp. 92-93. WADDELL 1964, pp. IX-X riferisce che, secondo Sincello (Manetho fr. 3), Manetone avrebbe scritto gli *Aegyptiaca* per rivaleggiare col sacerdote babilonese Berosso, che poco prima aveva dedicato i suoi Χαλδαϊκά ad Antioco I. FRASER 1972, I 505-6 avverte che il rapporto tra le due opere, quasi contemporanee, potrebbe essere stato inverso.

<sup>427</sup> Vd. DILLERY 1999, p. 109 n. 54. Per alcuni membri dell'élite egiziana, tra cui appunto Manetone, che nel III sec. vantavano stretti contatti con la corte tolemaica vd. WEBER 2011, pp. 238-241.

<sup>428</sup> DILLERY 1999, p. 109. MENDELS 1990, pp. 93-94 e nt. 14 è invece di parere opposto: anzitutto sottolinea le differenze nel metodo storiografico rispetto a Erodoto ed Ecateo; inoltre dubita che un sacerdote egiziano si sia servito di fonti greche per una storia del suo paese. Le somiglianze tra Manetone e gli storici greci andranno dunque ascritte alle fonti sacerdotali cui tutti e tre, pur con modalità diverse, fecero ricorso.

<sup>429</sup> DILLERY 1999, p. 98.

<sup>430</sup> DILLERY 1999, p. 93.

<sup>431</sup> MENDELS 1990, pp. 91-92. WADDELL 1964, pp. XXV-XXVI avverte che non si può definire gli *Aegyptiaca* una storia dell'Egitto nel senso pieno del termine. Analogamente FRASER 1972, I 509 afferma che Manetone *combined a considerable amount of narrative along with the King's lists*.

<sup>432</sup> J. von Beckerath, *Dynastie*, « L.Ä. » I (1975) 1155-1156.

maggioranza egiziani<sup>433</sup>. A questi egli avrebbe consegnato una storia del suo (e loro) paese scritta nella lingua e, almeno in parte, secondo i modelli dei nuovi dominatori, per rimarcare la grandezza e antichità della civiltà egiziana di fronte ai Macedoni. Vista la particolare struttura dell'opera e la sua finalità, i sostenitori di questa ipotesi concludono che Manetone ebbe un impatto nullo o quasi sugli autori alessandrini di III sec. a.C<sup>434</sup>. Al contrario Waddell, pur ammettendo che gli Αἰγυπτιακά di Ecateo registrarono un maggior successo presso il pubblico greco, afferma che Manetone scriveva per istruire gli stranieri, perlopiù Greci, nella storia e nella religione dell'Egitto<sup>435</sup>. Waddell tuttavia fa questa affermazione senza poi fornire ulteriori prove e spiegazioni.

D. Mendels ha a sua volta approfondito le finalità degli *Aegyptiaca* in rapporto al potere macedone, anzitutto respingendo l'immagine di un Manetone anti-tolemaico, tanto più implausibile se si accetta l'identificazione dello storico col sacerdote egiziano collaboratore del Soter<sup>436</sup>. Infatti l'indubbio "nazionalismo" di Manetone non appartiene a una linea di opposizione al potere, ma è esso stesso espressione della politica tolemaica, che incoraggiava la conservazione della cultura indigena<sup>437</sup>. In questo senso il suo Egitto non è filtrato dall'ottica coloniale di un Ecateo, ma neppure si contrappone polemicamente alla civiltà dei dominatori stranieri<sup>438</sup>. Del mondo ellenistico Manetone assorbì tuttalpiù un generico *Zeitgeist*<sup>439</sup>. Benché non lo dica esplicitamente, ne deduciamo che Mendels pensasse alle élites egiziane ellenizzate come al pubblico ideale di Manetone.

B. Meissner nel corso della discussione obietta a Mendels che, a giudicare anche dai titoli e dai frammenti delle opere antiquarie, il pubblico di Manetone sembra piuttosto quello dei Greci che abitavano in Egitto, a cui Manetone volle raccontare qualcosa della storia e dei culti egiziani, per favorire i rapporti tra le due culture<sup>440</sup>. Mendels difende la sua linea facendo notare che tali opere

---

<sup>433</sup> DILLERY 1999, p. 94.

<sup>434</sup> FRASER 1972, I 511. In linea con il suo schema che già abbiamo avuto modo di chiarire, Fraser aggiunge che l'opera di Manetone destò l'interesse di alcuni Greci, scrittori di antichità e religione egizie, ma solo nel periodo tardo-tolemaico. Anche a parere di ASPER 2001, p. 102 i dotti ellenistici non ricorrevano a Manetone, che ebbe successo solo in seguito, presso gli storici ebraici e cristiani.

<sup>435</sup> WADDELL 1964, pp. XXV-XXVI.

<sup>436</sup> MENDELS 1990, p. 93.

<sup>437</sup> MENDELS 1990, p. 102.

<sup>438</sup> Ad esempio MENDELS 1990, p. 95 sgg. mostra come le conquiste attribuite a vari personaggi dell'Egitto faraonico, primo fra tutti il semi-legendario Sesostri, siano presentate con verosimiglianza e sobrietà, senza enfasi nazionalistica ma neppure facendo di Sesostri, come spesso accade, un precursore egiziano di Alessandro Magno.

<sup>439</sup> MENDELS 1990, p. 110.

<sup>440</sup> Così anche WEBER 2011, p. 239.

minori, di cui peraltro non sappiamo quasi nulla, potrebbero essere state molto diverse dagli *Aegyptiaca*, perché scritte in momenti diversi o in generi letterari diversi<sup>441</sup>. Manetone infatti compose anche, tra le altre, un'opera sulla religione egiziana che pare aver avuto un certo successo nell'antichità; purtroppo ne restano pochissimi frammenti<sup>442</sup>. Mendels deduce da questi che Manetone sembra aver nutrito particolare interesse per gli dèi egiziani più popolari al suo tempo, come Api, Osiride, Asclepio (che fu associato al dio guaritore Imhotep)<sup>443</sup>. Per Waddell l'opera, intitolata Ἡ ἱερὰ βίβλιος, ebbe nei circoli greci una diffusione maggiore degli *Aegyptiaca*<sup>444</sup>. La ἱερὰ βίβλιος sarebbe stata commissionata da Tolemeo I per migliorare la conoscenza che i Greci in Egitto avevano della religione indigena; non sorprende che un simile incarico sia stato affidato a Manetone, che era, come si è accennato, un sacerdote<sup>445</sup>.

Ciò che Meissner proponeva come suggestione è dato per assodato da Susan Stephens. La Stephens, con una semplificazione forse eccessiva, allinea decisamente Ecateo e Manetone, con particolare riguardo per la sua opera sulla religione egiziana: entrambi espressero *the ethos of the court*, e i loro scritti servirono come una guida per i Greci che esprimevano il desiderio (o la necessità) di conoscere meglio l'Egitto<sup>446</sup>. Un pubblico dunque interamente o principalmente greco<sup>447</sup>.

Credo che le intuizioni di Mendels e di Meissner, completate dalla risposta di Mendels, siano tutt'altro che improbabili: se l'opera storica di Manetone era rivolta quasi certamente agli Egiziani ellenizzati, lo ἱερὰ βίβλιος mirava a un pubblico di Greci interessati alla religione egizia, anche per la recente istituzione del culto di Serapide. Non possiamo dunque escludere che Callimaco, che menziona Serapide almeno due volte nella sua opera (ep.

---

<sup>441</sup> B. Meissner e Mendels, intervento in VERDIN-SCHEPENS-DE KEYSER 1990, pp. 118-120.

<sup>442</sup> WADDELL 1964, pp. 188-195 suppone che Plutarco vi abbia attinto per il suo *De Iside et Osiride*, da cui trae i fr. 77-80.

<sup>443</sup> MENDELS 1990, p. 104. WEBER 1993, p. 383 nt. 2 si chiede se il fatto non possa essere letto in questi termini: forse Manetone, consigliere del re in materia di religione egiziana, illustrò alcune divinità popolari in quel momento, il cui culto fu poi promosso dai Tolemei.

<sup>444</sup> Per il titolo vd. fr. 76 Waddell. WADDELL 1964, p. XXVI. Waddell non presuppone che le differenti opere di Manetone si rivolgessero a diversi tipi di pubblico.

<sup>445</sup> WADDELL 1964, p. XXVII.

<sup>446</sup> STEPHENS 2003, p. 46. La Stephens nel rapporto con la corte tolemaica associa a Ecateo e Manetone anche Evemero di Messene. Del tutto gratuita e indimostrabile è l'affermazione per cui sarebbe inconcepibile che Manetone abbia scritto sulla religione egizia senza aver discusso del culto del sovrano: come la stessa Stephens nota, nessuna fonte ne fa cenno.

<sup>447</sup> BAR-KOCHVA 1996, p. 17 rigetta l'ipotesi che Ecateo scrivesse solo o anche per un pubblico egiziano.

XXXVII e ep. LV), si sia documentato sul dio tramite lo *ἱερὰ βιβλίον* di Manetone<sup>448</sup>.

---

<sup>448</sup> Se il fr. inc. auct. 811, che attribuisce a Callimaco la narrazione del mito di Iside e Osiride, fosse veritiero, la fonte di Callimaco potrebbe essere stata proprio una narrazione di Manetone. Per il fr. 811 vd. p. 94 sgg. del presente lavoro.

## Elementi egizi negli epigrammi

### Serapide e Iside nel III sec. a.C.

Gli elementi egizi negli epigrammi di Callimaco consistono essenzialmente in due dediche a Serapide<sup>449</sup> (ep. XXXVII Pf. = 17 G.-P. e ep. LV Pf. = 16 G.-P.), un'enigmatica menzione dei *lucignoli di Iside* (ep. XLIX Pf. = 27 G.-P.) e una dedica a Iside. Prima di commentare singolarmente gli epigrammi ritengo opportuno fornire qualche dato sul culto di Serapide e Iside all'epoca di Callimaco. Come è noto, sia i Greci che gli Egiziani erano politeisti e piuttosto tolleranti verso le divinità degli altri popoli, tuttavia le rispettive sensibilità religiose differivano notevolmente. I Greci erano divisi tra l'ammirazione per la sapienza mitico-religiosa egizia e l'iniziale scetticismo verso alcune pratiche a loro estranee, come la zoolatria<sup>450</sup>. Per parte loro, gli Egiziani ebbero sempre nella religiosità tradizionale e nella casta sacerdotale i presidi della loro identità, anche e soprattutto quando il faraone apparteneva a una dinastia straniera.

Serapide<sup>451</sup>, contrariamente a Iside, era una divinità nuova, forgiata su esplicita iniziativa di Tolemeo I con la collaborazione dell'egiziano Manetone<sup>452</sup> e di un certo Timoteo, discendente della famiglia sacerdotale degli Eumolpidi, che presiedeva i misteri eleusini<sup>453</sup>. Il dio univa in sé le caratteristiche che la religione olimpica attribuiva a svariate divinità, anzitutto Zeus e Ade, ma anche Dioniso e Asclepio<sup>454</sup>. Proprio le sue prerogative di dio guaritore determinarono il successo del culto di Serapide in epoca tardo-ellenistica e romana. Certamente Serapide aveva soprattutto radici egiziane: egli può essere definito come un'evoluzione di Osor-Apis, il nome con cui era venerato a Memfi il toro Api

---

<sup>449</sup> J. Quack-S.A. Takacs, *Serapis*, «Neue Pauly» 11 (2001) 445-448 a p. 445 avvertono che delle due forme che il nome del dio può assumere *Σάραπις* è più antica rispetto alla vulgata *Σέραπις*.

<sup>450</sup> THOMPSON 1988, p. 190 osserva che i Greci in un primo momento rimasero perplessi riguardo alla zoolatria, mentre in seguito la accettarono, finendo per praticarla insieme agli Egiziani. Per l'atteggiamento dei Tolemei verso la zoolatria vd. WEBER 2010A, pp. 19-20.

<sup>451</sup> Su Serapide è tuttora fondamentale la trattazione di FRASER 1972, I 246-276.

<sup>452</sup> Questo sacerdote Manetone è identificato dagli studiosi con lo storico Manetone di Sebennytyos, per cui vd. p. 61 sgg. del presente lavoro.

<sup>453</sup> Plut. *De Is. et Os.* 28, 361F-362E e Tac. *Hist.* IV 83-84 descrivono in dettaglio l'istituzione del culto di Serapide: il dio apparve in sogno a Tolemeo I ingiungendogli di trasportare ad Alessandria una sua statua collocata in un tempio di Sinope, dove il dio era venerato come Plutone. Vd. QUACK-TAKACS 2001 p. 446 e per maggiore bibliografia vd. S. PFEIFFER 2008, pp. 393-394.

<sup>454</sup> BERGMANN 2010, pp. 128-130. Serapide appare come dio guaritore con ogni probabilità già in Callimaco ep. LV Pf. = 16 G.-P., per cui vd. p. 74 sgg. del presente lavoro.

dopo la sua morte<sup>455</sup>; tale legame, postulato per primo da Wilcken, è oggi assodato dalla critica<sup>456</sup>. A riprova di ciò, nei testi egiziani Serapide è sempre chiamato Osor-Apis<sup>457</sup>. Api era il nome di un toro che, scelto in base a precise caratteristiche, era oggetto di culto a Memfi come ipostasi di Osiride; alla sua morte lamentazioni rituali avevano luogo in tutto l'Egitto, e il bue era mummificato e sepolto insieme ai suoi predecessori a Saqqara<sup>458</sup>. Il culto di Api e il lutto alla sua morte erano manifestazioni religiose vivissime in età tolemaica, peraltro praticate già dai Greci di Memfi<sup>459</sup>: Tolemeo I non attuò la consueta interpretatio Graeca, associando Osor-Apis a un dio della religione olimpica, piuttosto ellenizzò Osor-Apis mantenendo un nome che alle orecchie dei Greci suonò sempre come egiziano<sup>460</sup>. Anche il culto Serapide presentava un amalgama di caratteristiche greche ed egiziane<sup>461</sup>.

Gli storici sono concordi nell'affermare che i primi quattro Tolemei promossero attivamente il culto di Serapide, come recepirono ben presto gli alti funzionari del regno<sup>462</sup>, ma i motivi che spinsero il Soter alla creazione di una divinità sincretica sono discussi. Serapide è stata spesso considerato il frutto del più considerevole sforzo fatto dai Tolemei per integrare Greci ed Egiziani<sup>463</sup>. Se così fosse stato lo scopo di Tolemeo I, se ne deduce che Serapide sortì solo in parte gli effetti sperati, registrando almeno nel III sec. a.C. scarso seguito presso gli Egiziani<sup>464</sup>. Pur non negando la presenza di una simile intenzione, Fraser tentò un approccio nuovo, leggendo Serapide piuttosto come dio protettore della città di Alessandria: Tolemeo I nel creare la nuova divinità avrebbe perciò più a consolidare l'unità dei Greci immigrati ad Alessandria che a integrare coloni e indigeni<sup>465</sup>. Tuttavia simili ipotesi non sono state giudicate soddisfacenti dagli studiosi successivi. Ci si è perciò concentrati sullo stretto

---

<sup>455</sup> S. PFEIFFER 2008, p. 389. Per maggiori informazioni su Api vd. J. Vercoutter, *Apis*, « L.Ä. » I (1975) 338-350.

<sup>456</sup> BERGMANN 2010, pp. 118-119.

<sup>457</sup> EMPEREUR 2000, p. 90 e S. PFEIFFER 2008, p. 390.

<sup>458</sup> Lo stesso Tolemeo I rese omaggio ad Api: vd. QUACK-TAKACS 2001 p. 446.

<sup>459</sup> S. PFEIFFER 2008, pp. 389-390. Vd. Call. *Aet.* III fr. 383,16 Pf. + *SH* 254 = 143 Massimilla, commentato in MASSIMILLA 2010, p. 236.

<sup>460</sup> S. PFEIFFER 2008, pp. 390-392. Alle pp. 391-392 S. Pfeiffer rileva che, se per i Greci Serapide rimase sempre una divinità egiziana, dagli Egiziani al contrario fu sovente visto come un interpretatio Graeca di Osiride.

<sup>461</sup> S. PFEIFFER 2008, pp. 392-394.

<sup>462</sup> BERGMANN 2010, pp. 115-116.

<sup>463</sup> Tra gli altri, questa è la posizione propria di Wilcken: per bibliografia a tal proposito vd. BERGMANN 2010, pp. 109-110. STEPHENS 2003, p. 15 concorda.

<sup>464</sup> FRASER 1972, I 251.

<sup>465</sup> FRASER 1972, I 252. WEBER 1993, p. 277 afferma che Serapide era una divinità concepita principalmente per i sudditi Greci, in particolare per i membri della corte. Vd. anche BERGMANN 2010, pp. 119.



legame tra Serapide e il sovrano, anche partendo dalla considerazione che Api aveva un ruolo rilevante nell'incoronazione memfita del faraone<sup>466</sup>. A parere della Bergmann, Tolemeo I avrebbe privilegiato tra i numerosi dèi egiziani l'Osiride di Memfi per assicurarsi la lealtà dei potenti sacerdoti memfiti: l'invenzione di Serapide sarebbe quindi stata pensata per gli Egiziani, ma non per tutta la popolazione egizia, bensì per una precisa élite sacerdotale<sup>467</sup>. S. Pfeiffer preferisce invece sottolineare lo stretto legame istituito soprattutto a partire da Tolemeo II tra Serapide e il culto del sovrano: Serapide era dunque il dio proprio del sovrano<sup>468</sup>. Non stupisce dunque che prime e più significative adesioni al culto furono quelle degli alti funzionari statali, e più in generale degli appartenenti all'élite<sup>469</sup>. A parere di S. Pfeiffer, mentre Tolemeo I avrebbe promosso Serapide principalmente tra i Greci, Tolemeo II, collegando il dio al culto dinastico greco, avrebbe mirato a creare un legame religioso tra i vari gruppi etnici del regno<sup>470</sup>. Prova ne è il fatto che gli Dèi Fratelli avevano un altare nel Grande Serapeion di Alessandria, fondato forse già Tolemeo I e certamente ampliato da Tolemeo II<sup>471</sup>. In questa sua azione Tolemeo II registrò un notevole successo, non solo tra le cerchie militari, sia in Egitto che nei possedimenti tolemaici nel Mediterraneo<sup>472</sup>.

Non è questa la sede per nette conclusioni su un argomento così complesso, ma non mi esimo dal notare che l'interpretazione di Bergmann e quella di S. Pfeiffer non sono a mio avviso inconciliabili: forse Tolemeo I creò Serapide mirando soprattutto a garantirsi la lealtà del clero memfita, mentre Tolemeo II legò Serapide al culto dinastico da lui promosso, con particolare attenzione ai Greci, tendenza che prevarrà anche presso gli immediati successori. In ogni caso, nonostante le asserzioni in senso contrario di S. Pfeiffer, mi sembra che il successo presso la parte egiziana della popolazione sia scarsamente documentato, almeno per il III sec. a.C.<sup>473</sup>.

Comunque stiano le cose, nella letteratura della prima età ellenistica Serapide è scarsamente presente, cosa che ha destato lo stupore di molti studiosi<sup>474</sup>. Già Fraser notava che nessun poeta del III sec. a.C., in particolare Teocrito e Callimaco, scrisse inni per Serapide o per altre divinità egizie, e che

---

<sup>466</sup> BERGMANN 2010, pp. 119-120.

<sup>467</sup> BERGMANN 2010, pp. 122-125.

<sup>468</sup> S. PFEIFFER 2008, p. 400 sgg.

<sup>469</sup> S. PFEIFFER 2008, pp. 394-398.

<sup>470</sup> S. PFEIFFER 2008, p. 398. Per il culto dinastico tolemaico vd. p. 27 sgg. del presente lavoro.

<sup>471</sup> S. PFEIFFER 2008, pp. 400-401. BERGMANN 2010, pp. 116-117. Per l'architettura del Serapeion vd. p. 22 sgg. del presente lavoro.

<sup>472</sup> S. PFEIFFER 2008, pp. 400-407.

<sup>473</sup> WEBER 2010A, p. 20 lo considera uno dei problemi ancora aperti riguardo al culto di Serapide.

<sup>474</sup> WEBER 2010A, p. 20.

perfino le menzioni di queste ultime sono sporadiche<sup>475</sup>. Per Weber questo fatto prova lo scarso interesse di Callimaco per l'Egitto<sup>476</sup>. Weber abbraccia l'interpretazione di Fraser, secondo cui Serapide era stato creato principalmente per l'élite greca, e in particolare alessandrina<sup>477</sup>. Ciò rende ai suoi occhi ancora più sorprendente la quasi totale assenza del dio dalle opere dei poeti che gravitavano attorno alla corte tolemaica. Le testimonianze più significative sono proprio due epigrammi di Callimaco, l'ep. XXXVII Pf. (17 G.-P.) e l'ep. LV Pf. (16 G.-P.); quest'ultimo peraltro secondo alcuni interpreti sarebbe indirizzato piuttosto ad Adone.

Serapide, in quanto interpretatio Graeca di Osiride, è frequentemente associato ad Iside e forma con lei una coppia divina<sup>478</sup>. Analogamente le regine, a partire da Arsinoe II, vennero associate alla dea<sup>479</sup>. Iside, pur associata prima a Io e poi a svariate divinità greche, come Demetra e Afrodite, tuttavia mantenne la propria identità egizia, come testimonia il nome, che non fu ellenizzato<sup>480</sup>. Il suo culto nella prima età tolemaica era diffuso anche fuori dall'Egitto<sup>481</sup>. Anche Iside è però poco attestata nella letteratura alessandrina. In Callimaco solo un epigramma è dedicato esplicitamente a Iside, peraltro senza che si possa essere certi che il tempio ivi menzionato fosse in Egitto. Callimaco probabilmente conosceva il mito di Iside e Osiride, di cui parlerò più ampiamente commentando il fr. 811 Pf.<sup>482</sup>, ma non c'è nessuna prova certa che ne abbia mai trattato. Fraser conclude che Teocrito e Callimaco, pure autori di poesie indirizzate esplicitamente a membri della famiglia reale, in quei contesti fecero riferimento solo alle divinità olimpiche, non a Serapide o Iside, che pure i Tolemei associavano volentieri al culto dinastico<sup>483</sup>. Concordo con Weber nel credere che il motivo principale della quasi assenza di Serapide dall'opera di Callimaco (e di Teocrito) sia la mancanza di miti che lo avessero per protagonista. Quando Callimaco parla degli dèi olimpici narra storie che affondano le loro origini nel patrimonio mitico greco, che Serapide, in quanto dio "nuovo", non possedeva<sup>484</sup>. Weber non ritiene tuttavia il problema

---

<sup>475</sup> FRASER 1972, I 373.

<sup>476</sup> Così anche ASPER 2001, p. 103.

<sup>477</sup> WEBER 1993, p. 277 sgg.

<sup>478</sup> S. PFEIFFER 2008, p. 395. Per l'ellenizzazione di Iside vd. DUNAND 1973, pp. 66-108. Per il culto di Iside ad Alessandria vd. anche Fraser 1972, I 259 sgg.

<sup>479</sup> S. PFEIFFER 2008, pp. 398-400.

<sup>480</sup> DUNAND 1973, p. 79 avverte infatti che Iside mantenne sempre la sua indipendenza da Serapide.

<sup>481</sup> R. Grieshammer-S.A. Takacs-M. Haase, *Isis*, «Neue Pauly» 5 (1998) 1125 sgg.

<sup>482</sup> Vd. p. 94 sgg. del presente lavoro.

<sup>483</sup> FRASER 1972, I 274.

<sup>484</sup> Tuttavia Callimaco avrebbe potuto narrare l'istituzione del culto di Serapide in forma di aition, come narrò il catasterismo del ricciolo di Berenice nella costellazione della Chioma.

insormontabile e ipotizza che forse era lo stesso sovrano a non richiedere con forza una trattazione poetica di Serapide. In ultima analisi il motivo del “riserbo” dei poeti verso Serapide e gli dèi egizi in generale risiederebbe proprio nell’identità egiziana di questi ultimi<sup>485</sup>. L’analisi di Weber mi sembra condivisibile, visto che Callimaco aveva verosimilmente a disposizione qualche fonte almeno sul mito di Iside e Osiride, ma non lo narrò direttamente, forse perché sarebbe stato troppo “egittizzante”, e preferì alludervi nell’*Inno a Delo* nel trattare della nascita di Apollo.

### Ep. XXXVII Pf. (17 G.-P.)

Ὁ Λύκτιος Μενίτας  
τὰ τόξα ταῦτ’ ἐπειπὼν  
ἔθηκε· τῆ, κέρασ τοι  
δίδωμι καὶ φαρέτρην,  
Cάραπι· τοὺς δ’ οἰκτοῦς  
ἔχουσιν Ἐσπερίται.’

Menita di Litto  
dedicò l’arco aggiungendo:  
“Ecco, a te dò  
l’arco e la faretra  
o Serapide; ma le frecce  
le hanno gli Esperiti.”

AP XII 7 e P.Oxy. 220 col. X 6 ὁ-Μενείτης’

1 μενίτας AP: μενείτης P.Oxy. 3 τῆκεραστοὶ AP: *distinxit et corr.* Bentley

Per Μενείτης, G.-P. citano un’iscrizione caria<sup>486</sup>. In *LGPM* sono invece molto più numerose le attestazioni di Μενίτας: una a Lesbo (Eresos) nel III-II a.C. e alcune in Tessaglia, sempre in età ellenistica<sup>487</sup>. La scelta testuale di Pfeiffer è quindi condivisibile, vista la provenienza cretese del personaggio. Secondo AP l’epigramma sarebbe in κωμικὸν τετράμετρον, ossia tetrametro giambico dicatalettico. Efestione (55.15 Cons.) dà la medesima definizione a proposito dell’ep. 39, dove tale metro è abbinato ad un archilocheo. Callimaco se ne serve anche nell’ep. 38, in coppia con l’endecasillabo falecio. La divisione

---

<sup>485</sup> WEBER 1993, pp. 281-282.

<sup>486</sup> G.-P. I 61 e II 174-5.

<sup>487</sup> *LGPM* I 309 per l’attestazione a Lesbo e *LGPM* II 308 per quelle tessali.

proposta da Pfeiffer si basa su P.Oxy. 220, trattato metrico anonimo del I sec. d.C., che citando il v. 1 lo definisce dimetro giambico catalettico. Wilamowitz propose che un metro così corto fosse stato scelto dal poeta per iscrivere facilmente l'epigramma sulla faretra: Gow e Page sono scettici, mentre Selden considera interessante l'idea<sup>488</sup>.

Litto, sulle monete *Λυττίων*, è città cretese, nota anche come Carnessopoli, situata su di una collina a Est di Cnosso. Gli arcieri cretesi erano molto famosi nell'antichità. Il termine *κέρας* si spiega perché l'arco composito era fatto da due corni e una parte centrale: sarebbe stato dunque più appropriato il plurale. Forse era però diventato un termine generico per indicare qualunque arco, dato che quello cretese non era composito. L'arco di Litto (*ἄεμμα Λύκτιον*) è menzionato da Callimaco anche in *Inno ad Apollo* v. 33. Al v. 3 troviamo *τῆ*, in Omero sempre seguito da un imperativo: qui *δίδωμι* corrisponde a *λαβέ*<sup>489</sup>. L'epigramma, breve e stilisticamente semplice, è impreziosito dal contrasto arco-frecce: Menita può dedicare al dio solo il primo, poiché le seconde le hanno in corpo i nemici<sup>490</sup>.

Il problema più interessante che l'epigramma pone è la menzione della città di Esperide. Ve n'erano parecchie nel mondo antico, come ci fa capire il nome, "l'Occidentale"; tuttavia riguardo all'Esperide di questo epigramma siamo certi grazie a una notizia di Stefano di Bisanzio<sup>491</sup> che si tratta dell'Esperide libica, poi rinominata *Βερενίκη* (l'attuale Benghazi), appunto più occidentale delle città importanti della Cirenaica. Sarebbe intrigante collocare lo scontro di cui si fa menzione nel 247, nel corso dei torbidi seguiti alla morte di Demetrio il Bello, seguendo la maggior parte degli studiosi<sup>492</sup>. Le nostre fonti tuttavia non menzionano un coinvolgimento né dell'Egitto né di altre città della Cirenaica in quel frangente. Per Wilamowitz l'epigramma si riferirebbe a un episodio della guerra che contrappose Maga a Tolemeo II, negli anni 274-72<sup>493</sup>. Neppure in tale circostanza sono ricordati scontri tra Egiziani ed Esperiti, a meno che non si debba intendere questi ultimi, secondo la proposta di G.-P., nel senso più generico di Cirenaici<sup>494</sup>. In conclusione, tanto G.-P. quanto Pfeiffer non si sbilanciano<sup>495</sup>.

Naturalmente non possiamo escludere che Callimaco alluda a qualche scontro minore, non ricordato dalle fonti: P.M. Fraser, ad esempio, pensa a una

---

<sup>488</sup> SELDEN 1998, pp. 307-309 per ep. 37 Pf.

<sup>489</sup> G.-P. II 174-5.

<sup>490</sup> PFEIFFER 1949, p. 75 nelle note al fr. 70 Pf.

<sup>491</sup> Steph. Byz. s.v. Ἐσπερίς.

<sup>492</sup> LARONDE 1987, pp. 380-382.

<sup>493</sup> HUSS 2001, p. 266 sgg.

<sup>494</sup> Proposta accolta da ASPER 2004, p. 471 n. 27.

<sup>495</sup> G.-P. II 175 e PFEIFFER 1953, p. XXXIX n. 2.

spedizione della madrepatria contro la colonia, ritenendo il mercenario al soldo di Cirene<sup>496</sup>. Selden, riprendendo Fraser, nota che all'epoca Cirene si serviva di mercenari e che i collegamenti con Creta erano particolarmente stretti<sup>497</sup>. D'Alessio giustamente obietta che la presenza di mercenari cretesi in Egitto è ben attestata e che il culto di Serapide all'epoca era radicato in Egitto, ben poco diffuso invece a Cirene<sup>498</sup>. Per Selden nello spazio di pochi versi sono coinvolti molti luoghi: Litto, Esperide, Cirene, Alessandria (nel cui Serapeo l'oggetto fu dedicato); nessun elemento dell'epigramma, non solo le frecce, è nella sua sede naturale. Ciò è significativo, a maggior ragione perché l'epigramma tradizionalmente serviva le istituzioni locali degli stati greci<sup>499</sup>. Benché la riflessione di Selden sia nel complesso acuta, non è necessario ritenere Menita al soldo di Cirene: mi pare che Selden forzi la mano su questo punto per far combaciare tutti gli elementi con la sua chiave di lettura, il *displacement*.

Nella prima parte del III sec. a.C., come accennavo, Serapide era venerato soprattutto ad Alessandria, e in prevalenza dalle persone di status sociale elevato; Menita non sarebbe stato dunque un soldato semplice, ma avrebbe fatto carriera, forse sempre nell'esercito. Il culto di Serapide, strettamente associato con quello del sovrano, godeva infatti di particolare successo presso i militari Greci<sup>500</sup>.

### Ep. XLIX Pf. (27 G.-P.)

Τῆς Ἀγοράνακτος με λέγε, ξένε, κωμικὸν ὄντως  
ἀγκεῖσθαι νίκης μάρτυρα τοῦ Ῥοδίου  
Πάμφιλον, οὐκ ἐν ἔρωτι δεδαιμένον, ἥμισυ δ' ὀπτῆ  
ἰσχάδι καὶ λύχνοις Ἴσιδος εἰδόμενον.

Di', straniero, che davvero testimoniando comicamente la vittoria  
di Agoranatte di Rodi sono consacrato  
quale Panfilo, non arso da amore, ma simile  
a fico mezzo secco e ai lucignoli di Iside.

<sup>496</sup> FRASER 1972, I 582.

<sup>497</sup> SELDEN 1998, p. 308 pensa in particolare al trattato tra Maga e gli Orei, che abitavano nel Sud dell'isola.

<sup>498</sup> D'ALESSIO 2007<sup>4</sup>, I 248-249 nt. 49. Anche WEBER 1993, p. 279 propende per collocare la dedica ad Alessandria, pur non escludendo Cirene o altri luoghi.

<sup>499</sup> SELDEN 1998, pp. 308-309.

<sup>500</sup> S. PFEIFFER 2008, pp. 401-402. WEBER 1993, p. 280 invece è del parere che l'epigramma sia espressione di un contesto puramente privato e non rispecchi la venerazione dei soldati per Serapide.

3 οὐ μὲν Wilamowitz, rec. D'Alessio: δεδαγμένον AP, rec. Gow-Page: δεδαυμένον corr. Bentley, rec. Pfeiffer, Asper

G.-P. preferiscono il tràdito δεδαγμένον, intendendolo come il participio perfetto di forma dorica da ἐνδάκνω, mentre Pfeiffer accoglie l'emendazione δεδαυμένον (da ἐνδαίω), più adatta al successivo ὀπτῆ. In entrambi i casi bisogna pensare che il preverbio sia in tmesi, possibilità ben attestata per ἐνδαίω, molto meno per ἐνδάκνω<sup>501</sup>.

Un attore comico (ma M. Fantuzzi pensa piuttosto a un commediografo<sup>502</sup>), a seguito di una vittoria, dedica una maschera in terracotta raffigurante Panfilo: era il nome tipico del giovane innamorato nella Commedia Nuova<sup>503</sup>. Il κωμικὸς μάρτυς era il personaggio che si presentava come testimone verso la fine della commedia, propiziando lo scioglimento della trama. Benché la dizione fosse passata in proverbio<sup>504</sup>, qui è da intendersi in senso letterale: la maschera testimonia la vittoria nell'agone comico. Fantuzzi nota però che l'avverbio ὄντως è potenzialmente ambiguo, ricordando una tradizione radicata nell'antichità secondo cui i poeti comici erano ritenuti inaffidabili. La maschera che deve testimoniare la vittoria è quindi un testimone inattendibile<sup>505</sup>. Dato che Callimaco non nomina il dio destinatario della dedica, è spontaneo pensare a Dioniso.

I vv. 3-4 sono poco chiari: probabilmente Callimaco sta dicendo che la maschera di terracotta è stata cotta male o è di cattiva fattura, e ricorda un fico secco o un lucignolo di terracotta<sup>506</sup>. I fichi nell'antichità erano fatti seccare al sole, mai in forno: ὀπτῆ deve essere dunque inteso nel senso di vampa del sole. Certamente Callimaco intende un fico secco molto scuro e probabilmente grinzoso<sup>507</sup>. La *pointe* dell'epigramma resta poco chiara: per Wilamowitz si sostanzia nel contrasto tra la cattiva fattura della maschera, mezza bruciata, e il pallore che contraddistingue i giovani innamorati della commedia. G.-P. ritengono che l'ironia risieda nel contrasto tra il nome Panfilo e la parte che Agoranatte interpretò, ossia quella di un vecchio. Per molti commentatori il

<sup>501</sup> Vd. le rispettive voci nel LSJ.

<sup>502</sup> FANTUZZI 2007, p. 480. Alle pp. 479-481 sviluppa un confronto tra Asclepiade 27 G.-P. ed ep. 49 Pf., entrambi riguardanti la dedica di una maschera comica.

<sup>503</sup> G.-P. I 64 e II 183-5.

<sup>504</sup> Cic. *Fam.* II 13,2.

<sup>505</sup> FANTUZZI 2007, p. 480, con l'indicazione delle fonti, e p. 481.

<sup>506</sup> Così anche WEBER 1993, p. 373 nt. 2.

<sup>507</sup> G.-P. II 184. Il significato più comune dell'aggettivo è *arrostito/cotto al forno*, ma in Xen. *Oec.* 16,13 esso indica il terreno seccato dal calore del sole (vd. LSJ s.v. ὀπτός).

poeta dice che la maschera appare *fuliginosa*. Meno convincente Jacobs, che, riferendo in modo forzato ἥμισυ a εἰδόμενον ai vv. 3-4, crede che Callimaco stia descrivendo una maschera teatrale asimmetrica<sup>508</sup>.

Le lucerne erano spesso usate nel culto egizio, vista la scarsità di legno nel paese (Hdt. II 62), ma il riferimento a Iside al v. 4 resta inspiegato<sup>509</sup>. La maschera somiglia a un lucignolo perché le lampade comunemente portate alle feste di Iside erano scure e sporche<sup>510</sup>.

### Ep. LV Pf. (16 G.-P.)

Τῷ με Κανωπίτῃ Καλλίστιον εἵκοσι μύξαις  
 πλούσιον ἃ Κριτίου λύχνον ἔθηκε θεῶ,  
 εὐξαμένα περὶ παιδὸς Ἀπελλίδος· ἐς δ' ἐμὰ φέγγη  
 ἀθήσας φάσεις· “Ἐπερε, πῶς ἔπερες;”

Al dio di Canopo me, lucerna ricca di venti  
 stoppini Callistio figlia di Critia dedicò,  
 pregando per sua figlia Apellide; le mie luci  
 fissando dirai: “Stella della sera, come cadesti?”

AP VI 168 e Suid. μ 1418 A. μύξα· τῷ με - θεῶ' e 'ἐς δ' - ἔπερες'

2 ἢ AP et Suid., rec. G.-P.: ἃ Meineke, rec. Pfeiffer, D'Alessio 4 φήσεις AP e Suid., rec. G.-P.: φάσεις Wil., rec. Pfeiffer, D'Alessio

La correzione di Meineke uniforma l'articolo alla desinenza dorica -α di Κανωπίτῃ e perciò è preferita da Pfeiffer e D'Alessio. Nella stessa direzione va la forma φάσεις proposta da Wilamowitz, che Pfeiffer accoglie, pur facendo notare che il futuro dorico di φημί è piuttosto φασειῖς. Nel complesso, il testo proposto da Pfeiffer ha una forte coloritura dorica. L'aggettivo πλούσιος vuole normalmente il genitivo, ma qui il dativo si giustifica perché bisogna intendere *arricchita da venti stoppini*<sup>511</sup>.

Canopo è una località a Est di Alessandria, sul braccio più occidentale del Nilo, detto appunto Canopico. L'insediamento fu fondato nell'VIII sec. a.C. e rimase importante anche in età ellenistico-romana per un famoso tempio di

<sup>508</sup> G.-P. II 184-5.

<sup>509</sup> Erodoto nel passo parla di una festa in onore di Neith-Atena, che spesso era rappresentata con una lucerna in mano. Vd. LLOYD 1976, p. 280 sgg.

<sup>510</sup> Così G.-P. II 184, citando WILAMOWITZ 1924, II 118.

<sup>511</sup> G.-P. II 173.

Serapide<sup>512</sup>. G.-P. notano che normalmente il nome della città era Κάνωβος, e Κάνωπος invece il timoniere di Menelao, eponimo della località (Haecat. Abd. *FrGrHist* I F. 308-9). Nel II a.C. troviamo tuttavia Κάνωπος nel papiro che ci restituisce Posidippo 116 A.-B. e probabilmente ciò motiva la grafia callimachea (in fr. 110.58 appare l'aggettivo Κανωπίτου)<sup>513</sup>. Il tempio di Serapide a Canopo<sup>514</sup>, che fu eretto presumibilmente sotto i primi due Tolemei, era famoso sia come oracolo che per le guarigioni tramite rituali di incubazione. Per quest'ultima ragione si suppone che Apellide fosse malata, o lo fosse stata.

Il Κανωπίτης θεός potrebbe anche essere Adone, poiché Partenio *SH* 654 usa l'epiteto Κανωπίτης per Adone<sup>515</sup>. Mittelhaus, partendo da tale ipotesi, spiega l'epigramma di Callimaco in modo originale, ma poco convincente<sup>516</sup>. Anzitutto nota che gli interpreti operano un ragionamento circolare, desumendo la richiesta (guarigione per Apellide) proprio dall'identificazione del dio con Serapide. Piuttosto ci aspetteremmo che la donna chiedesse per la figlia un marito. Questa è la sfera propria di Afrodite, solitamente identificata con Vespero, e di Adone, dio caro alle donne. Una tale spiegazione chiarirebbe anche l'ultimo verso: la luce della lucerna oscura la stella della sera, nel senso che, assicuratasi col dono l'aiuto di Adone, Callistio non necessita più di Afrodite. L'interpretazione è allettante e gode dell'autorevole sostegno di Fraser<sup>517</sup>, ma è stato notato che mancano prove archeologiche di un culto di Adone a Canopo in età tolemaica. A tale obiezione Mittelhaus risponde che probabilmente aveva avuto luogo un sincretismo tra Serapide, dio principale di Canopo, e Adone, entrambi collegati al ciclo della vegetazione. Certamente il pregio dell'idea di Mittelhaus è di fornire una lettura globale e coerente dell'epigramma, compreso il misterioso v. 4; tuttavia le sue argomentazioni relative ad Adone sono superate e insufficienti, e non mi pare che basti il verso di Partenio. K.J. McKay pone un dubbio sul sesso di Apellide, che tra gli altri G.-P. considerano senz'altro una ragazza<sup>518</sup>. Tale scrupolo pare però infondato.

---

<sup>512</sup> H. Felber, *Kanobos, Canopus* «Neue Pauly» 6 (1999) 247-248 e LLOYD 1975, pp. 80-81, che data la fondazione della città al VI sec.

<sup>513</sup> G.-P. II 173 con esempi. Erodoto presenta solo la località Κάνωβος, non il personaggio. Tuttavia già nel Periplo di Scilace per la località sono usati Κάνωπος (ad es. 104,94) e l'aggettivo corrispondente Κανωπικός (ad es. 107,1 e 111,38).

<sup>514</sup> Per un frammento attribuito ad Apollonio Rodio (fr. 1 CA) che descriverebbe il tempio di Canopo vd. WEBER 1993, pp. 279-280 e ACOSTA-HUGHES 2002, pp. 291-292.

<sup>515</sup> D'ALESSIO 2007<sup>4</sup>, I 263. Il frammento di Partenio consiste in una notizia di Stefano di Bisanzio.

<sup>516</sup> K. Mittelhaus, *Kanopites*, «RE» X 2 (1919) 1878 sgg.

<sup>517</sup> FRASER 1972, I 583-584. WEBER 1993, p. 279 definisce dubbia l'identificazione del "dio di Canopo" con Serapide e conseguentemente alle pp. 339-340 cita come possibile l'identificazione alternativa con Adone.

<sup>518</sup> MCKAY 1975, p. 350.



Il termine *μύξα* significa *moccio* e quindi per sineddoche *naso*; riferito a una lampada, G.-P. si domandano se sia meglio intenderlo come *stoppino*<sup>519</sup> oppure come *beccuccio*. La prima accezione è da preferirsi. Lucerne con più aperture erano comuni, anche se 20 resta un numero elevato. G.-P. avvertono che la lucerna citata da Pfeiffer nell'apparato critico non è esplicitamente dedicata a Iside e Serapide, ma ritrae un gruppo di divinità più ampio. Il concetto espresso dall'ultima frase è chiaro: la luce della lucerna può rivaleggiare con quella di Venere Vespertina. Più difficile comprenderla letteralmente: potrebbe significare *che cosa ti ha portato giù sulla terra?*, ossia che il parlante scambi la lucerna per la stella della sera. In questo caso, però, ci aspetteremmo *guardando alla mia luce* (φέγγος). Altrimenti andrebbe letta come *che cosa ti ha portato a cadere?*, intendendo che la luce della stella della sera è stata oscurata (è caduta) da quella della lucerna<sup>520</sup>. G.-P. notano che la seconda interpretazione sarebbe più plausibile se *πῶς* fosse avverbio esclamativo, cosa di cui, nonostante i loci similes da loro citati, non sono convinti<sup>521</sup>. In effetti gli unici esempi in cui *πῶς* introduce una proposizione esclamativa si trovano nella Settanta e nel N.T., dove classicamente ci aspetteremmo *ὡς* oppure *ὅσων*<sup>522</sup>.

L'espressione callimachea trova un singolare parallelo in *Is.* 14,12 *πῶς ἐξέπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἐωσφόρος ὁ πρῶτὸ ἀνατέλλων*; notato da tutti i commentatori<sup>523</sup>. Rispetto a Fraser e Canfora, D'Alessio ritiene improbabile che Callimaco dipenda dalla Settanta, poiché la traduzione di Isaia si colloca nel II a.C.<sup>524</sup>. In definitiva con G.-P. riteniamo che *πῶς* vada letto come avverbio interrogativo.

La Gutzwiller non dubita che l'edizione degli *Epigrammata* sia stata approntata da Callimaco stesso, sebbene l'impianto originale sia stato poi smembrato a favore di un raggruppamento per temi o per metri<sup>525</sup>. Nonostante ciò, alcune sequenze di epigrammi, come ep. 53-57 Pf. (AP VI 146-150), sarebbero tramandate da AP l'ordine voluto dal poeta<sup>526</sup>. La Gutzwiller esamina quindi in esse la raffinata disposizione dei componimenti, che propone i principi organizzativi riscontrabili, ad esempio, nei *Giambi*<sup>527</sup>: formazione di gruppi o coppie in base al contenuto o a caratteristiche formali, spesso interrotti dalla frapposizione di uno o più elementi; alternanza di voci narranti<sup>528</sup>. Nella

<sup>519</sup> Così anche LSJ s. v. *μύξα*.

<sup>520</sup> In Babrio 114 Perry una lucerna brilla più forte di Venere Luciferina (*ὡς Ἐωσφόρου κρείττων*).

<sup>521</sup> G.-P. II 174. Anche D'ALESSIO 2007<sup>4</sup>, I 262 presenta il punto di domanda.

<sup>522</sup> Rispettivamente *Mc.* 10,24 e *Io.* 11,36. BLASS-DEBRUNNER 1982 § 436 n. 1.

<sup>523</sup> RAHLFS 1935 stampa peraltro il punto di domanda.

<sup>524</sup> D'ALESSIO 2007<sup>4</sup>, I 262-3 n. 74.

<sup>525</sup> GUTZWILLER 1998, pp. 183 e 188-9.

<sup>526</sup> GUTZWILLER 1998, p. 190.

<sup>527</sup> Notoriamente la sequenza dei *Giambi* è certa grazie alla Diegesis.

<sup>528</sup> GUTZWILLER 1998, p. 188.

coppia di epigrammi 55 e 56 Pf. l'oggetto dedicato parla in prima persona, secondo un'antica tradizione del genere. In entrambi, per vie opposte, Callimaco gioca con la convenzione: se in ep. 56 il gallo dichiara la sua ignoranza sul motivo della dedica, in ep. 55,3-4 la lucerna pronuncia un'affermazione superba, quasi blasfema, che indebolisce la grandiosità stessa del dono<sup>529</sup>. Non si può evitare di notare anche in quest'ultimo epigramma una punta di ironia, altrove avvertibile più chiaramente.

### Ep. LVII Pf. (18 G.-P.)

Ἰναχίης ἔστηκεν ἐν Ἰσιδος ἢ Θαλέω παῖς  
Αἰχυλὶς Εἰρήνης μητρὸς ὑποσεσίη.

Nel tempio di Iside Inachia è posta per voto della madre  
Irene la statua di Eschilide, figlia di Talete.

AP VI 150

I grammatici osservano che il nome Θαλήης appartiene alla seconda declinazione, mentre Θάλης alla terza (vd. anche fr. 191,53 e 75 Pf.)<sup>530</sup>. L'epigramma celebra l'offerta a Iside di una statua raffigurante la giovane Eschilide. G.-P. notano che nulla obbliga a collocare la dedica in Egitto, dato che il culto di Iside nel III a.C. era già molto diffuso anche in Grecia. Tuttavia è ragionevole accostare l'epigramma ai due dedicati a Serapide (37 e 55 Pf.). Sulla ragione del dono votivo si può ricordare che Iside, tra le altre sue prerogative, presiedeva al matrimonio<sup>531</sup>. Iside dal Nuovo Regno cominciò ad essere rappresentata con corna bovine, per l'avvenuto sincretismo con la dea Hathor<sup>532</sup>. Per questa ragione fu identificata con Io, figlia di Inaco, che a partire dal V a.C. ebbe la medesima iconografia<sup>533</sup>.

L'ep. 57 è estremamente semplice, eppure efficace ed elegante: J. Ferguson nota che il poeta raggiunge il suo scopo con grande economia di mezzi (appena quattro termini comuni e cinque nomi propri)<sup>534</sup>. La Gutzwiller riesce a dire qualcosa di più a proposito del distico, forte della convinzione che chiudesse la

---

<sup>529</sup> GUTZWILLER 1998, pp. 192-193 e 190 per testo e traduzione di ep. 55 Pf.

<sup>530</sup> G.-P. II 176.

<sup>531</sup> G.-P. II 175-6.

<sup>532</sup> D'ALESSIO 2007<sup>4</sup>, I 265 n. 76 cita Hdt. II 41 affermando che almeno dal V sec. a.C. Iside fu rappresentata con corna bovine: si tratta di un fraintendimento.

<sup>533</sup> LLOYD 1975, pp. 183-185.

<sup>534</sup> J. Ferguson citato da GUTZWILLER 1998, p. 192 n. 21.

sequenza di ep. 53-57<sup>535</sup>. L'ep. 57 è accomunato agli altri della sezione il fatto che il dono votivo sia per un giovane; la sua struttura convenzionale e l'oggettività data dalla terza persona, al contrario, lo distinguono, e fanno pensare che fosse un epigramma di transizione verso una sezione ora perduta<sup>536</sup>.

---

<sup>535</sup> Vedi sopra a proposito di ep. 55 Pf.

<sup>536</sup> GUTZWILLER 1998, p. 191 (con testo e traduzione) e p. 192.

## Fragmenta incertae sedis

### Fr. 655 Pf.

καὶ τρίτῃ Περσεῖος ἐπώνυμος, ἧς ὀρόδαμνον  
Αἰγύπτῳ κατέπηξεν

e la terza, che ha come eponimo Perseo, un pollone della quale  
in Egitto piantò

---

Schol. Nic. *Alex.* 100a (pp. 62-63 Geymonat) Περσεὺς ἦν ποτε: τῶν  
ἄλλων ἱστορούντων τὸν Περσεῖα καταφυτεῦσαι τὴν περσεῖαν ἐν  
Αἰγύπτῳ, ὡς καὶ Καλλίμαχος ‘καὶ-κατέπηξεν’. ὁ Νικάνδρος φησιν ἐν  
Μυκίταις καταφυτευθῆναι

---

1 Περσεῖος Bergk coll. Nic. *Ther.* 764

Il frammento consta di un esametro e un emistichio esametrico, tramandatoci dagli scolii agli *Alexipharmaka* di Nicandro, editi da Mario Geymonat<sup>537</sup>. Nel passo scoliato Nicandro (vv. 97-103) descrive la persea, le cui noci sono usate come contravveleno. In un breve excursus il poeta ci informa che la pianta fu innestata da Peseo a Micene, al suo ritorno dalla terra di Cefeo. Quest’ultima è identificata con l’Etiopia dallo scolio ad v. 100b, identificazione peraltro tradizionale<sup>538</sup>. Nicandro afferma che la pianta stessa è di origine etiope, definendola “nuovo dono di Cefeo” (v. 103). Perseo la piantò a Micene dopo il salvataggio di Andromeda. Lo scoliasta coglie l’occasione per informarci della differente opinione di Callimaco in merito: per quest’ultimo la pianta fu innestata in Egitto. Aggiungiamo che in Nicandro la pianta cresce con prodigiosa facilità (Perseo ῥεῖα ... ἐνηέξεεν), mentre in Callimaco l’eroe, in modo più realistico, è colto nell’atto di piantarne un pollone. Nicandro sembra allontanarsi dalla tradizione che voleva la persea legata all’Egitto, anche se non sappiamo se una simile innovazione fu da lui operata in diretto riferimento ai versi callimachei. Nicandro cita la pianta persea anche nei *Theriakà* v. 764, col nome di Περσεῖος (al gen.), al posto del più usuale πέρσεα. Lì lo scolio 764a

---

<sup>537</sup> GEYMONAT 1974, pp. 62-63. Geymonat riporta alcune varianti dello scolio, molto simili tra loro. Il nome di Callimaco è in tutte ben leggibile. Vd. anche D’ALESSIO 2007<sup>4</sup>, II 760-1.

<sup>538</sup> Per un commento ai versi di Nicandro vd. SPATAFORA 2007 p. 253.

fornisce parecchie informazioni sulla pianta<sup>539</sup>. In particolare si ricorda che Bolo di Mende, allievo di Democrito, in un'opera "sui dolori e i rimedi" affermò che la pianta fu portata dall'Etiopia in Egitto.

La collocazione del frammento callimacheo è resa difficoltosa dalla sua forma metrica: chiaramente si tratta di versi esametrici, che dunque sarebbe spontaneo attribuire all'*Ecale*. Tuttavia il contenuto non si lascia inquadrare facilmente nell'epillio. Schneider tentò di risolvere il problema emendando al v. 2 κατέπηξ', in modo da ottenere la prima parte di un pentametro<sup>540</sup>. Il distico elegiaco consentirebbe l'inserzione del frammento ad esempio negli *Aitia*. Peraltro l'emendazione di Schneider è contraria all'uso metrico di Callimaco, il quale non accetta l'elisione dopo l'hemièps del pentametro, in particolare se la parola da elidere è un verbo<sup>541</sup>. Proseguendo nel suo ragionamento, Schneider aveva tentato di legare a questo frammento il fr. 474 Pf., un pentametro con una corruttela nella prima parola, tentando di leggervi il nome della pianta persea. Ma, come si è detto, i versi del fr. qui in esame sono esametrici, e la stessa congettura di Schneider al fr. 474 è infelice; correttamente Pfeiffer respinge ogni legame tra i due frammenti<sup>542</sup>.

Per quanto possibile, vista la nuda brevità del testo, tenteremo di commentare il frammento. Esso sembrerebbe parte di un catalogo di piante, dato che la persea è definita τριτάτη (ma vedremo in seguito un'altra ipotesi)<sup>543</sup>. Bisognerà sottintendere un termine che significhi "pianta", diverso dall'usuale φυτόν. Dall'attributo ἐπώνυμος, qui da intendere come femminile singolare, dipende il genitivo di denominazione Περσῆος, secondo un uso comune<sup>544</sup>. Bergk, notando che in Nic. *Ther.* 764 Περσεύς è il nome della pianta, dato che qui bisogna intendere l'eroe, propose di leggere Περσεῖος; tale congettura mi pare tuttavia gratuita. Il termine ὀρόδαμνος significa abitualmente "ramo, fronda", come nei passi citati da Pfeiffer. Qui tuttavia assume il senso più tecnico di "germoglio, pollone", attestato da Esichio accanto al senso più comune<sup>545</sup>. Il significato di "germoglio" è l'unico riportato da Suida<sup>546</sup>. Pfeiffer nota che tale glossa è particolare e che non è convincente il luogo citato dalla Adler come fonte della glossa stessa<sup>547</sup>. Di conseguenza si spinge a dire che non si può escludere che la glossa derivi dal commento di Salustio all'*Ecale*. Il verbo

---

<sup>539</sup> CRUGNOLA 1971, p. 276.

<sup>540</sup> Vd. PFEIFFER 1949, p. 435.

<sup>541</sup> Così PFEIFFER 1949, p. 446 nelle note al fr. 680.

<sup>542</sup> PFEIFFER 1949, pp. 357-358.

<sup>543</sup> ASPER 2004, fr. 429 pp. 370-371.

<sup>544</sup> Così LSJ s.v. ἐπώνυμος.

<sup>545</sup> Hesych. o 73 L. ὀρόδαμοι attesta sia il significato di ramo (κλώνες, κλάδοι) sia quello di germoglio, pollone (βλαστήματα, ὄρηκες).

<sup>546</sup> Suid. o 619 A. ὀρόδαμνος ἡ παραφυάς.

<sup>547</sup> Per la discussione sulla glossa vd. Pfeiffer in apparato al fr.

καταπήγνυμι è usato da Callimaco in una frase molto simile a questa, nel fr. 229,11 dove Apollo infigge nel suolo un pollone (κλώνα) di alloro. Non desta impressione neppure il dativo di luogo Αἰγύπτῳ, attestato ad esempio nel *Banchetto di Pollide* (fr. 178,6).

La pianta persea, il cui nome scientifico è oggi *Mimusops Schimperi*, appartiene alla famiglia delle Sapotacee ed era anticamente molto diffusa in Egitto<sup>548</sup>. Teofrasto *Hist. pl.* IV 2,1 (ripreso da Plinio *N.H.* XIII 63 quasi letteralmente) ci fornisce una descrizione estremamente precisa della pianta e del relativo frutto, tanto da far pensare che l'abbia vista appunto in Egitto, dato che in Grecia il frutto, dolce e commestibile, non giunge a maturazione. Si tratta di una pianta sempreverde simile a un pero, originaria dell'Etiopia, che era comune nei giardini egiziani fin dal Medio Regno<sup>549</sup>. Era molto usata per intrecciare corone, tanto che talvolta persino i frutti potevano essere adibiti a tale scopo. L'assonanza del nome persea (peraltro di etimologia incerta) con i Persiani ha indotto alcuni tra gli antichi a considerarli gli importatori dell'albero in Egitto<sup>550</sup>. La versione seguita da Callimaco coinvolge invece, con una paronomasia altrettanto scontata, l'eroe Perseo, chiamato in causa anche da altre fonti, come lo stesso scolio a Nicandro avverte (τῶν ἄλλων ἱστορούντων)<sup>551</sup>. Plinio *N. H.* XV 46 concorda con la versione callimachea, affermando che la persea fu piantata da Perseo a Memfi.

La forma esametrica del frammento limita di molto le possibilità di collocazione all'interno dell'opera callimachea. Pfeiffer nota che proprio il metro e la presenza di una glossa in Suida indirizzerebbero verso l'*Ecale*. Tuttavia il contenuto non sembra potersi accordare con l'epillio<sup>552</sup>. Non casualmente Hollis nella sua edizione autoritativa dell'*Ecale* neppure cita il fr. 655. Dato che la persea era sacra a Iside, dai Greci identificata con Io, e che Io era considerata antenata di Perseo, Schneider proponeva di considerare questi versi come parte della Ἰοῦς ἄφιξις, citata da Suida nel catalogo delle opere di Callimaco, di cui parleremo più diffusamente in seguito<sup>553</sup>. Una simile ipotesi, giustamente respinta da Pfeiffer, è del tutto gratuita. Sembra invece più

---

<sup>548</sup> SPATAFORA 2007, p. 172.

<sup>549</sup> A. Steier, *Persea*, «RE» XIX 1 (1937) 940 sgg. . Ciò esclude definitivamente, come già notato da Schneider, che il frutto della persea potesse essere tra le pietanze servite a cena da Ecale a Teseo (fr. 35-39 Hollis<sup>2</sup>).

<sup>550</sup> Vd. un aneddoto di Diosc. I 129. Diod. I 34 seguendo presumibilmente Ecateo, afferma che fu trasferita dall'Etiopia in Egitto all'epoca di Cambise, conciliando così la provenienza africana della pianta con l'assonanza περσέα-Persiani.

<sup>551</sup> Per Perseo in Egitto vd. anche Hdt. II 91, che documenta anche giochi in suo onore.

<sup>552</sup> Giustamente già Schneider escludeva che il frutto della persea potesse essere tra le pietanze servite a cena da Ecale a Teseo (fr. 35-39 Hollis<sup>2</sup>), tanto più che tale frutto non giunge a maturazione in Grecia.

<sup>553</sup> L'intera voce di Suida in PFEIFFER 1953, p. XCV.

promettente ricordare che Perseo, tramite Archelao, era considerato avo di Alessandro Magno, e perciò dei Tolemei. Pfeiffer cita la possibilità che il frammento appartenesse al carne *in Arsinoes Nuptias* (fr. 392 Pf.), che a suo parere era esametrico<sup>554</sup>. Dato che del carne resta solo il primo verso, non è possibile speculare oltre. Anche D'Alessio definisce appropriata una collocazione in un componimento occasionale-cortigiano e similmente Asper ipotizza un contesto panegirico<sup>555</sup>.

Una collocazione agonale sembrerebbe invece suggerita da molti indizi. Anzitutto il citato Plinio *N.H.* XV 46 afferma che Alessandro stabilì di incoronare con la perseia i vincitori. Non meglio precisati agoni memfiti sono ricordati anche da Arriano III 1,4, notizia che per Pfeiffer potrebbe derivare dagli ὑπομνήματα di Tolemeo di Lago. A mio parere il testo stesso del frammento potrebbe essere parte non di un catalogo di piante ma di un catalogo di premi, dato che la perseia è definita "terza" (τριτάτη): forse la precedevano altri due oggetti, premi per il vincitore di un agone. A ciò ben si accosterebbe l'osservazione della Stephens, secondo cui il passo sarebbe un aition: Callimaco volle spiegare l'origine della pianta perseia e del suo uso<sup>556</sup>. Riguardo alla connessione tra un eroe e una pianta, si potrebbe citare Eracle che nella *Victoria Berenices* si cinge di una corona di apio dopo la vittoria sul leone nemeo (fr. 54 Pf.= *SH* 266 = fr. 145 Massimilla). Riassumendo, forse Callimaco intendeva qui ricordare che Perseo portò la pianta perseia dall'Etiopia all'Egitto, affinché con quella fossero incoronati i vincitori di un agone. Se così fosse, l'antecedente più immediato dell'aition sarebbe *Ol.* III 13-15 (e vv. 32-33), dove Pindaro narra di come Eracle recasse l'ulivo dal paese degli Iperborei nella piana di Pisa, dove poi sarebbe servito per le corone. Il paragone è suggestivo, sebbene non vi siano riscontri lessicali tra l'ode e il frammento. Ammettendo un contesto agonale, si potrebbe pensare ai Ptolemaia, giochi fondati ad Alessandria nel 279/278 a.C. da Tolemeo II in onore del padre. Essi erano isolimpici, e come tali si svolgevano ogni quattro anni, motivo per cui è corretto identificarli coi giochi Penteteris<sup>557</sup>. Ai Ptolemaia presumibilmente gareggiò Sosibio (fr. 384,39-43). Secondo molti studiosi in occasione dei primi Ptolemaia ebbe luogo la cosiddetta pompé, una processione a carattere dionisiaco in cui gli dèi Soteres erano accostati alle divinità olimpiche; di essa possediamo un dettagliato resoconto grazie ad Ateneo V 25 196A sgg., che riporta un ampio brano del Περὶ Ἀλεξανδρείας dello storico Calliseno di Rodi (*FGrHist* 627 F 2),

---

<sup>554</sup> Per il fr. 392 vd. PFEIFFER 1949, p. 322.

<sup>555</sup> D'ALESSIO 2007<sup>4</sup>, II 761 nt. 129. ASPER 2004, p. 371, pur senza escludere l'appartenenza all'*Ecale*.

<sup>556</sup> STEPHENS 2002, pp. 248-249.

<sup>557</sup> FRASER 1972, I 231-232.

vissuto all'epoca di Tolemeo IV<sup>558</sup>. Come già notava Pfeiffer, fra i personaggi della pompé figurava la personificazione della Penteteride, dato che anche la pompé si teneva ogni quattro anni. Ella era una donna che portava in mano una corona di foglie di persea<sup>559</sup>. La Stephens ricorda l'importanza dell'albero nella cultura e religione egizie, in particolare la possibile analogia tra la Penteteride e la dea del tempo, Seshat, presente al giubileo del sovrano e recante foglie di persea con la titolatura regale e gli anni di regno<sup>560</sup>. Asper, seguito dalla Stephens, afferma che Callimaco, collegando la pianta con Perseo volle fornire un'interpretatio Graeca di un elemento della cultura egiziana<sup>561</sup>. Asper e la Stephens, pur condividendo qui la medesima annotazione, ne traggono come di consueto conclusioni opposte: per Asper Callimaco nel sottoporre la persea a interpretatio Graeca mostra come i Tolemei (discendenti di Perseo) si sono "impossessati" di una pianta genuinamente egiziana. Per la Stephens la presenza della persea in Callimaco conferma piuttosto il genuino interesse verso l'Egitto del poeta.<sup>562</sup> Alcuni studiosi tuttavia dubitano che la pompé si sia svolta in occasione dei Tolemaia, nel qual caso il brano di Calliseno non ci illuminerebbe sui giochi<sup>563</sup>. Peraltro anche i Basileia, feste istituite da Tolemeo II in occasione del suo genetliaco, prevedevano agoni<sup>564</sup>. In conclusione, al di là del suggestivo richiamo alla pompé (che però non risulta che Callimaco abbia mai narrato), resta valido il collegamento a un contesto agonale. Forse si può riscontrare una suggestione simile in un'osservazione di Pfeiffer, che nel

---

<sup>558</sup> Per la cronologia di Calliseno vd. da ultima CALANDRA 2008, p. 27. RICE 1983 offre testo, traduzione e commento del brano, con ampia discussione su vita e opere di Calliseno, che la studiosa chiama Kallixeinon (per la forma del nome vd. RICE 1983, p. 134). Per la pompé vd. l'ampia trattazione di MÜLLER 2009, pp. 176-205. Vd. anche CALANDRA 2008, pp. 47-49. CALANDRA 2008, p. 36 afferma che la skené (la tenda riccamente adornata che Tolemeo II fece erigere per ospitare il banchetto seguito alla pompé) era in stile greco, non egizio.

<sup>559</sup> Vd. PFEIFFER 1949, p. 435 nell'app. crit. al fr. 655.

<sup>560</sup> STEPHENS 2002, p. 249 e STEPHENS 2003, p. 246.

<sup>561</sup> Contrariamente a RICE 1983, pp. 180-182 secondo la quale nella pompé non compariva alcun elemento egizio. Al parere della Rice aderisce ZANKER 1989, p. 93 con nt. 64. Più articolata la posizione di WEBER 2010B, p. 65 che non esclude che la pompé mettesse in scena convergenze mitologiche col patrimonio ideologico egiziano, pur in un contesto comunicativo greco. Già CALANDRA 2008, p. 40 parla a proposito di questi rituali di *linguaggio prevalentemente greco, che in alcuni casi si alimenta anche delle tradizioni faraoniche*.

<sup>562</sup> ASPER 2001, p. 104 nt. 143. Una simile duplicità si può scorgere nell'interpretazione delle colonne a palma presenti nella skené: esse appartengono sì a un'antica tradizione egizia, ma allo stesso tempo richiamano la palma di Delo, isola dove a più riprese si svolsero i Tolemaia: vd. CALANDRA 2009, p. 33. Peraltro a p. 61 la Calandra nota che Apollo in Egitto è accostato a Horus.

<sup>563</sup> CALANDRA 2008, p. 40 nt. 72.

<sup>564</sup> Sui Basileia vd. KOENEN 1977, pp. 29-32.



commento al frammento afferma che se fosse elegiaco troverebbe collocazione nella *Victoria Sosibii* (e ricordo che Pfeiffer non conosceva la *Victoria Berenices*).

### Fr. 715 Pf.

ὁ δρόμος ἱερὸς οὗτος Ἀνούβιδος

questo è il sacro corridoio di Anubi

---

Strab. XVII 27 805 C. (ἢ τοῦ Ἡλίου πόλις...) τῆς δὲ κατασκευῆς τῶν ἱερῶν ἢ διάθεσις τοιαύτη· κατὰ τὴν εἰσβολὴν τὴν εἰς τὸ τέμενος λιθόστρωτόν ἐστιν ἔδαφος, πλάτος μὲν ὅσον πλεθριαῖον ἢ καὶ ἔλαττον, μήκος δὲ καὶ τριπλάσιον καὶ τετραπλάσιον (ἔστιν ὅπου καὶ μεῖζον)· καλεῖται δὲ τοῦτο δρόμος, καθάπερ Καλλίμαχος εἴρηκεν· ὁ - Ἀνούβιδος'. διὰ δὲ τοῦ μήκουσ παντὸς ἐξῆς ἐφ' ἑκάτερα τοῦ πλάτους σφίγγες ἴδρυνται λίθιναι κτλ.

Il frammento callimacheo, corrispondente alla prima parte di un esametro, è tramandato nel XVII libro della *Geografia* di Strabone<sup>565</sup>, per la quale seguo l'edizione di S. Radt<sup>566</sup>. Il frammento, certamente a causa della sua esiguità, non ha ricevuto l'attenzione che meriterebbe<sup>567</sup>. Esso è interessante per due ragioni: è l'unico passo dedicato a Eliopoli e l'unica menzione di Anubi nell'opera callimachea<sup>568</sup>. Con Pfeiffer respingo infatti la congettura di Maas al fr. 755 *inc. auct.*, di insicura paternità callimachea:

σὺ δ' οὔτις τεὰς ἀνὰ λοφνίδας ἴσχωσ

Maas propone di leggere σὺ δ' Ἄνουβι, ma l'emendazione è affatto arbitraria, anche perché, come nota Pfeiffer, Anubi non è mai rappresentato

---

<sup>565</sup> Strabone soggiornò in Egitto, principalmente ad Alessandria, negli anni 27-20 a.C., e risalì il Nilo fino a Philae accompagnando il prefetto Elio Gallo, probabilmente nel 26. Il XVII libro della *Geografia* rappresenta uno dei più completi resoconti a noi pervenuti di viaggi greci in Egitto; in particolare è preziosa la descrizione della città di Alessandria, poiché è la più dettagliata di cui disponiamo. Ampio commento a questo libro (col testo di Strabone nella sola traduzione francese) in YOYOTTE-CHARVET-GOMPERTZ 1997.

<sup>566</sup> RADT 2005, pp. 458-459 (testo critico e traduzione).

<sup>567</sup> Per il fr. vd. PFEIFFER 1949, p. 460 e D'ALESSIO 2007<sup>4</sup>, II 786-787. La crux è apposta per ragioni metriche.

<sup>568</sup> WEBER 1993, p. 372 nota che Anubi è uno dei pochissimi dèi autenticamente egiziani a essere menzionato nella letteratura fiorita presso la corte tolemaica. Nella nt. 2 afferma che ormai è impossibile individuare il contesto originario del fr. 715 Pf.

nell'atto di portare fiaccole<sup>569</sup>. Molto di rado Callimaco accenna ad architetture egizie (o per divinità egizie): il confronto più stretto sarebbe con l'ep. LVII Pf. =18 G.-P., per la dedica di una statua in un non meglio specificato tempio di Iside Inachia, Ἰναχίης ... ἐν Ἰσίδου (sc. νόῳ), che però nulla obbliga a collocare in Egitto<sup>570</sup>. In effetti il frammento appare così eccentrico rispetto alla produzione callimachea da autorizzare il dubbio sull'affidabilità di Strabone<sup>571</sup>. La Stephens, riprendendo un'ipotesi di Fraser, ritiene che il frammento confermi la familiarità di Callimaco coi monumenti egiziani, pur non essendo certa che il tempio in questione sia proprio quello di Eliopoli<sup>572</sup>. Fraser aveva infatti ipotizzato che il verso callimacheo si riferisse a un tempio alessandrino<sup>573</sup>. Personalmente non ritengo motivato un simile scetticismo.

Presumendo che la fonte del geografo sia corretta, tenterò di capire il contesto del frammento; a tale scopo sono necessarie alcune notizie su Eliopoli e su Anubi e il suo culto in età tolemaica. Ai capp. 27-29 Strabone descrive i resti di Eliopoli (Ounu in egiziano), città del Basso Egitto non lontana dall'attuale Cairo, famosa in epoca faraonica per il tempio di Ra, ma ormai pressoché disabitata quando il geografo la visitò<sup>574</sup>. Il complesso templare di Ra, risalente almeno al Medio Regno e arricchito da monumenti ancora sotto Tolemeo II, comprendeva anche un luogo di ricovero per il toro Mnevis, il cui culto era analogo a quello di Api a Memfi<sup>575</sup>. Avremo modo di riprendere in seguito questo particolare. Strabone cita Callimaco nel descrivere il *dromos*, ovvero il viale pavimentato di accesso al recinto templare, che era fiancheggiato da due file di sfingi, senza peraltro chiarire in che senso il *dromos* potesse essere definito specificamente *di Anubi*<sup>576</sup>. A tal proposito si può solo osservare che a

---

<sup>569</sup> PFEIFFER 1949, p. 475-476. COLONNA 1967, p. 36 s.v. *λοφνίδα* rimanda soltanto a Lyc. *Al.* 48.

<sup>570</sup> Da me commentato nel capitolo sugli epigrammi.

<sup>571</sup> ASPER 2004, fr. 459 pp. 380-381, molto scettico sull'interesse di Callimaco verso l'ambiente egiziano, afferma in nota che *presumibilmente* nel frammento è descritto il corridoio del tempio di Eliopoli: sospetto che così dicendo Asper metta implicitamente in dubbio la correttezza della citazione di Strabone.

<sup>572</sup> STEPHENS 2003, p. 10 con nt. 21 afferma che più probabilmente Strabone sta descrivendo una generica pianta di un tempio egiziano.

<sup>573</sup> FRASER 1972, II 414-415 nt. 582.

<sup>574</sup> Fin dall'Antico Regno era diffusa la credenza che il sole Ra fosse sorto per la prima volta proprio a Eliopoli. Vd. YOYOTTE-CHARVET-GOMPertz 1997, p. 124. Per la storia di Eliopoli e del suo tempio vd. SALEH 1981, pp. 1-41.

<sup>575</sup> YOYOTTE-CHARVET-GOMPertz 1997, p. 124 (pianta del tempio a p. 129). SALEH 1981, pp. 12-13 informa che sono state rinvenute tombe del toro Mnevis e a p. 15 sostiene la correttezza del parallelismo tracciato da Strabone tra il culto di Mnevis e quello di Api.

<sup>576</sup> YOYOTTE-CHARVET-GOMPertz 1997, pp. 126-127; per altri esempi di tale accezione tecnica di *dromos* vd. OGIS n. 178, pp. 259-260 nt. 11.

Eliopoli sono state rinvenute necropoli canine di età tolemaica, come attesta appunto anche Strabone, e che localmente Anubi era identificato con Horus<sup>577</sup>.

Anubi, normalmente rappresentato come un uomo dalla testa di sciacallo, in origine era il principale dio egizio dell'oltretomba. Quando fu soppiantato in tale funzione da Osiride, gli restarono assegnati i compiti di imbalsamatore e accompagnatore delle anime dei defunti, da cui l'identificazione operata dai Greci con Hermes Psicopompo<sup>578</sup>. In età tolemaica e poi romana il suo culto crebbe in popolarità anche presso i non Egiziani, per la stretta associazione di Anubi con la triade divina Iside-Osiride (Serapide)-Horus, benché in posizione subordinata rispetto agli altri tre dei<sup>579</sup>. All'epoca dei primi Tolemei, grazie alla diffusione del culto di Serapide, Anubi stava divenendo più familiare anche ai Greci<sup>580</sup>. Ad esempio, nel complesso templare del Serapeo di Memfi sorgeva un Anubeion, collegato all'edificio principale tramite un corridoio pavimentato<sup>581</sup>. Anubi era venerato anche nel grande Serapeo di Alessandria, dove sono state rinvenute sepolture di mummie canine<sup>582</sup>.

Verosimilmente Schneider coglie nel segno ipotizzando che il frammento provenisse da un epigramma. Wilamowitz approvò, accostando il fr. 715 agli epigrammi callimachei dedicati a Iside e Serapide, seguito da Pfeiffer<sup>583</sup>. In effetti il contenuto mal si adatterebbe alle altre opere esametriche o elegiache a noi note di Callimaco. Pfeiffer, a sostegno dell'ipotesi, confronta l'espressione ὁ δρόμος ἑρὸς οὗτος con l'incipit di due epigrammi. È poco significativo il richiamo all'epigramma n. 648 Kaibel, scritto a Roma nel III o IV sec. d.C. e di bassa fattura: l'incipit ἑρὸς οὗτος ὁ χῶρος ricorda solo vagamente il testo callimacheo<sup>584</sup>. Mi pare più appropriato invece il confronto con un epigramma di Anite di Tegea (AP IX 144 = G.-P. 15), che comincia con Κύπριδος οὗτος ὁ χῶρος<sup>585</sup>. Anite descrive, nello spazio di due distici, un recinto e una statua di

---

<sup>577</sup> D.M. Doxey, *Anubis*, «OEA» I (2001) 97-98. Per Anubi identificato con Horus vd. SELDEN 1998, pp. 391-392.

<sup>578</sup> Per maggiori informazioni sul dio vd. R. Grieshammer, *Anubis*, «Neue Pauly» 1 (1996) 820 e la già citata voce di Doxey.

<sup>579</sup> Una nota tradizione, documentata tra l'altro da Plut. *De Is. et Os.* 14, 356D-356F, lo voleva figlio illegittimo dello stesso Osiride e di Nefti, sorella di Iside, che poi lo adottò. Per il culto tributato a Iside-Osiride-Horus nell'Egitto tolemaico vd. FRASER 1972, I 246 sgg. Anubi è scarsamente attestato nella letteratura greca precedente a Callimaco.

<sup>580</sup> Ad esempio a Tera probabilmente sotto Tolemeo I fu eretto un tempio a Serapide, Iside e Anubi: vd. S. PFEIFFER 2008, pp. 401-402.

<sup>581</sup> FRASER 1972, I 255 e S. PFEIFFER 2008, p. 404.

<sup>582</sup> FRASER 1972, I 262 e 269-270.

<sup>583</sup> WILAMOWITZ 1924, p. 176 nt. 1.

<sup>584</sup> KAIBEL 1878, n. 648 pp. 264-265.

<sup>585</sup> L'epigramma è il n. 15 in GEOGHEGAN 1979, pp. 145-149, con commento soprattutto incentrato sull'aspetto linguistico.

Afrodite protettrice dei naviganti, in località ignota<sup>586</sup>. La perdita del resto dell'epigramma callimacheo non consente di speculare oltre. Peraltro, dato che la cronologia di Anite è incerta, non è neppure possibile stabilire se ella eventualmente si fosse ispirata a Callimaco o se si tratti di una semplice coincidenza<sup>587</sup>.

Ritengo che, accanto alla più probabile ipotesi di appartenenza a un epigramma votivo, non si possa escludere un'altra collocazione: che il frammento facesse parte di un'ekphrasis, forse più precisamente di un epigramma ecfrastrico, teso a descrivere il tempio di Ra. Non si può infatti escludere che qui Callimaco abbia voluto descrivere un monumento, procedimento peraltro da lui spesso attuato negli *Aitia* e nei *Giambi*. Naturalmente le due ipotesi, l'epigramma dedicatorio o l'ekphrasis, si possono agevolmente combinare: si potrebbe pensare a un epigramma non brevissimo, magari di tre distici o più, che unisca alla dedica il gusto della descrizione.

Comunque si voglia intendere il contesto del frammento, credo sia legittimo interrogarsi sul perché Callimaco si interessi qui proprio ad Anubi e a Eliopoli. Se per Anubi è agevole chiamare in causa la sua stretta connessione con Iside e Osiride-Serapide, divinità talvolta presenti in Callimaco, la presenza di Eliopoli sembra meno scontata, visto che Callimaco menziona pochissime località egiziane oltre Alessandria<sup>588</sup>. Eliopoli infatti in età tolemaica non era uno dei centri maggiori, né Callimaco sembra mai incuriosito dal culto di Ra. Ho già ricordato che Eliopoli fu spoliata in età greco-romana di molte antichità, che andarono ad abbellire Alessandria; tuttavia non è possibile dire con certezza se il fenomeno iniziò già nel III sec. a.C.<sup>589</sup>. Forse semplicemente il committente dell'epigramma era legato per motivi personali a Eliopoli e Callimaco si limitò a recepirne le volontà. Tuttavia non sottovaluterei la già esaminata notizia di Strabone secondo cui anche a Eliopoli era venerato il toro Api, ipostasi di Osiride, esattamente come a Memfi<sup>590</sup>. La lamentazione per la morte di Api a Memfi è l'unico rito genuinamente egizio, per giunta zoolatrico, che Callimaco ricordi. Pare averlo colpito, poiché ricorre in un componimento chiave come la *Victoria Berenices* (fr. 383,16 Pf. = SH 254 = 143 Massimilla). In conclusione non escludo che la dedica fosse rivolta, più che ad Anubi, proprio a Mnevis-API.

---

<sup>586</sup> G.-P. I p. 39 per il testo e II p. 99 per il commento.

<sup>587</sup> Per la vita di Anite vd. G.-P. II pp. 89-91.

<sup>588</sup> WEBER 1993, p. 397 ricorda che i poeti della prima età ellenistica molto raramente menzionano località egiziane che non siano nei dintorni di Alessandria o comunque nel Delta. Weber nel passo non cita il fr. callimacheo in esame.

<sup>589</sup> Per le antichità faraoniche trasportate ad Alessandria vd. p. 22 sgg. del presente lavoro.

<sup>590</sup> Per Api a Memfi vd. THOMPSON 1988, pp. 190-207; vd. anche p. 66 sgg. del presente lavoro.

## Ἴοῦς ἄφιξις (fr. 472, 685 e 769 Pf.)

La voce biografica di Suida dedicata a Callimaco menziona tra le sue opere un'enigmatica Ἴοῦς ἄφιξις, titolo da intendersi presumibilmente come *L'arrivo di Io (in Egitto)*<sup>591</sup>. Secondo un notissimo mito (narrato tra gli altri da [Apollod.] II 1,2-3) l'argiva Io, figlia di Inaco, concepì un figlio con Zeus, che poi la mutò in vacca, giurando di non essersi mai unito con lei. Era, gelosa, prima pose a guardia della giovane il mostro Argo. Quando quello fu ucciso da Hermes, Era costrinse Io ad essere perseguitata da un tafano. Io, attraversato il Bosforo, al termine di un complesso itinerario approdò in Egitto, dove partorì Epafo: da lui sarebbero discesi, tra gli altri, i cugini Egitto e Danao<sup>592</sup>. Io fu presto identificata dai Greci con Iside (ad esempio in Hdt. II 41), che già da secoli era rappresentata con corna bovine, in origine attribuito della dea Hathor di Dendera. A Epafo invece, come attesta Hdt. II 153, fu accostato il toro Api, incarnazione di Osiride<sup>593</sup>. Callimaco stesso nell'ep. LVII 1 Pf. chiama Iside Ἰναχίη<sup>594</sup>.

Callimaco ricorda Io in un luogo particolarmente significativo, l'inizio della *Victoria Berenices* (SH 254,4), dove definisce Argo terra di Danao *prole della giovenca* (βουγενής), menzionando la lamentazione per Api poco oltre, al v. 16. La presenza a vari livelli della saga di Io e della sua progenie in Callimaco ha destato prevedibilmente l'interesse degli "Egyptianizers"<sup>595</sup>. La Stephens sottolinea giustamente che Io e i suoi discendenti furono protagonisti di una doppia migrazione, prima dalla Grecia all'Egitto (Io) e poi dall'Egitto alla Grecia (Danao e le Danaidi)<sup>596</sup>. A fronte di un titolo così interessante, purtroppo non possediamo neppure un frammento certo della Ἴοῦς ἄφιξις, di cui non è nota neppure la forma metrica. Bisogna tuttavia premettere che la voce di Suida, unico luogo ad attestare l'opera, è di per sé sconcertante, perché, mentre non cita le opere maggiori di Callimaco, elenca invece numerose opere in versi

---

<sup>591</sup> Suida κ 227 A. Καλλίμαχος in PFEIFFER 1953, p. XCV (Call. test. 1). Lascio in greco il titolo Ἴοῦς ἄφιξις, conformandomi all'uso di Pfeiffer.

<sup>592</sup> Secondo S. Eitrem, *Io*, «RE» IX 2 (1916) 1732 sgg. il mito di Io aveva una particolare valenza eziologica per i Greci di Cirene, dato che anche Libia, secondo alcuni, discendeva dall'argiva. Ciò portebbe aver spinto Callimaco a scrivere la Ἴοῦς ἄφιξις.

<sup>593</sup> In alcune varianti della vicenda la metamorfosi precede l'unione carnale. Per maggiori informazioni sul mito di Io rimando alla già citata voce della RE.

<sup>594</sup> Secondo la più diffusa versione del mito che faceva di Inaco il padre di Io. In fr. 66,1 Callimaco presenta una genealogia alternativa, in cui Io risulta figlia di Iaso.

<sup>595</sup> STEPHENS 2003, p. 25 con nt. 16.

<sup>596</sup> STEPHENS 2002, p. 247 non manca di citare la Ἴοῦς ἄφιξις (*The Arrival of Io*). A p. 248 che sottolinea anche come Danao fosse antenato dei Tolemei tramite Perseo. Le Danaidi, definite Ἰακίδος νέπ[ο]δες, *prole della figlia di Iaso* (perifrasi per indicare Io), sono le protagoniste dell'*aition fontes Argivi* del libro III (fr. 65-66 Pf.).

altrimenti ignote. Blum ricorda che anche la voce Καλλίμαχος, come la maggior parte di Suida, è un'epitome della voce contenuta nell'*Onomatologos* di Esichio di Mileto (VI sec. d.C.) e presenta perciò gli scompensi e i difetti tipici di un compendio<sup>597</sup>. Se si vuol dar credito all'elenco offerto da Suida, bisogna pensare con D'Alessio che parecchie di tali opere circolassero singolarmente e perciò siano scomparse molto presto, oppure che, dopo una prima pubblicazione in forma autonoma, siano state inserite da Callimaco in altre raccolte. Per ciò che riguarda l'arrivo di Io, potrebbe essersi trattato di un aition<sup>598</sup>.

O. Skutsch fece notare che il neotero C. Licinio Calvo scrisse un epillio intitolato *Io* di cui restano brevi frammenti<sup>599</sup>. Dato che i poetae novi erano ottimi conoscitori della poesia ellenistica (basti pensare alla *Coma Berenices* di Catullo), non si può escludere che Calvo si sia ispirato per la sua *Io* a un'opera ellenistica, non necessariamente esametrica. Tuttavia, vista la notorietà del mito di Io è possibile che altri poeti ellenistici oltre a Callimaco ne abbiano descritto le vicende e che Calvo attingesse a uno di questi<sup>600</sup>.

Esamineremo i tre frammenti che con un qualche successo sono stati attribuiti proprio a quest'opera tanto attraente quanto misteriosa. Il primo è il fr. 472 *inc. sed.* Pf:

†τοι κήδεα λέξον ἐά

—  
τοι cod.: τὸ Bergk, vocabulum grammatici: Ἰοῖ Wil.: τοῖς Schn.

D'Alessio propone di tradurre il frammento come †(...)† *racconta i tuoi affanni!*<sup>601</sup>. La citazione proviene da un passo del *De prononimibus* di Apollonio Discolo, per il quale rimando a Pfeiffer<sup>602</sup>. Il grammatico, trattando dell'aggettivo possessivo ὅς ἢ ὅν, che solitamente è usato per la terza persona singolare (traducibile con *suo* in senso riflessivo), avverte che talvolta è usato per la prima o la seconda persona, nel senso di *mio* o *tuo*. Svolge poi analogo discorso per l'equivalente

<sup>597</sup> BLUM 1991, p. 124. CAMERON 1995, p. 226 al contrario difende integralmente l'esattezza delle notizie fornite dalla voce di Suida.

<sup>598</sup> D'ALESSIO 2007<sup>4</sup>, I 30, seguito da STEPHENS 2002, p. 247 nt. 37. D'Alessio definisce più improbabile l'ipotesi che alcuni titoli siano frutto di pura invenzione.

<sup>599</sup> Skutsch citato da PFEIFFER 1949, p. 357. I frammenti di Licinio Calvo sono editi da BLÄNSDORF 2011, pp. 210-218. I fr. 9-14 di Calvo appartengono all'epillio *Io*. A p. 210 Blänsdorf fornisce un'utile bibliografia sul poeta.

<sup>600</sup> Ad esempio Mosch. I 44 accenna al ratto di Io. Per una breve discussione sulle possibili fonti greche di alcuni poeti latini che parlarono di Io vd. Eitrem, *Io*, «RE» IX 2 (1916) 1738.

<sup>601</sup> D'ALESSIO 2007<sup>4</sup>, II 698-699, senza note di commento.

<sup>602</sup> Per il passo vd. Apollon. Dysc. *De pron., Gr. Gr.* I 1, p. 109,25 già citato in PFEIFFER 1949, pp. 356-357 secondo l'edizione autoritativa di R. Schneider.

plurale di ὄς, ossia *φότερος/ φόρος*. Nel corso della trattazione Apollonio discute esempi tratti da Omero, Esiodo, Alcmane e appunto Callimaco<sup>603</sup>. Schneider, come nota Pfeiffer, distinse correttamente le parole di Apollonio dalla citazione callimachea: stando al grammatico, Callimaco usò *ἑά* laddove l'uso corrente presenterebbe *τεά* (appunto *ἀντὶ τοῦ τεά*).

Il frammento callimacheo corrisponde dunque al secondo emistichio di un pentametro. Ammettendo che anche il corrotto *ῥτοι* facesse parte della citazione callimachea, esso deve essere emendato con sillaba lunga, preceduta da un'altra sillaba lunga o da due brevi. Se invece si considera *ῥτοι* ancora parte della spiegazione di Apollonio, ovviamente non sussistono più vincoli metrici per l'emendazione. Bergk propose di correggere *ῥτοι* in *τὸ*, considerando l'articolo come la formula introduttiva della citazione callimachea, che in tal caso inizierebbe con *κήδεα*<sup>604</sup>. Pfeiffer, pur non accogliendo a testo quell'emendazione, è incline ad accettarla, affermando che talvolta Apollonio introduce citazioni poetiche con l'articolo neutro singolare. D.L. Page invece (PMG Alc. fr. 85) si spinge a inserire *τὸ* nel testo<sup>605</sup>. A favore di Bergk, noto che, se la citazione iniziasse con *κήδεα*, coinciderebbe con la seconda hemieps di un pentametro, cosa preferibile, perché di frequente le citazioni parziali di versi corrispondono alla prima o seconda metà del verso. Pfeiffer si limita poi a registrare la proposta di Schneider *τοῖς*, da intendere come "a loro", che farebbe già parte della citazione callimachea.

Wilamowitz azzardò invece un'emendazione audace (*ingeniose*, secondo Pfeiffer), leggendo nella corruzione il nome di Io al vocativo, *Ἰοῖ*, attribuendo il frammento appunto alla *Ἰοῦς ἄφιξις*, da lui considerata parte degli *Aitia*<sup>606</sup>. Seguendo la ricostruzione di Wilamowitz, qualcuno esorterebbe Io a raccontare i suoi dolori. Pfeiffer come sostegno alla proposta di Wilamowitz ricorda soltanto l'epillio *Io* di Licinio Calvo, cui ho accennato in precedenza. Nessuno tra i frammenti dell'epillio rispecchia con esattezza il fr. 472 Pf. Al fr. 9 Blänsdorf il poeta (o la persona loquens) apostrofa Io con un patetico *a virgo infelix* e al fr. 10 Io in prima persona ricorda *mea dira*; simili raffronti sono tuttavia troppo generici per comprovare una precisa ripresa callimachea. Massimilla, ricordando cursoriamente l'esistenza di una callimachea *Ἰοῦς ἄφιξις*, nota che forse il fr. 472 verte su Io<sup>607</sup>. In conclusione personalmente respingo la proposta *Ἰοῖ* di Wilamowitz, pur suggestiva, visto che l'esortazione

---

<sup>603</sup> Per i luoghi di Omero e di Esiodo rimando a Pfeiffer.

<sup>604</sup> PLG, p. 16 (Alcm. fr.3).

<sup>605</sup> I due frammenti di Alcmane che si ricavano dal passo di Apollonio, rispettivamente 3 e 30 nell'edizione di Bergk citata e discussa da Pfeiffer, corrispondono al fr. 85 Page (PMG pp. 60-61). CALAME 1983, fr. 127 p. 134 riporta invece il passo callimacheo secondo il testo di Pfeiffer.

<sup>606</sup> WILAMOWITZ 1924, p. 185 nt. 5.

<sup>607</sup> MASSIMILLA 2010, p. 228, commentando i vv. 4-6 della *Victoria Berenices*.

a “parlare dei propri dolori” potrebbe essere rivolta a moltissimi personaggi mitologici o realmente esistiti. Anche a prescindere dall’emendazione τὸ di Bergk, che comunque pare la più convincente, non sono persuasa che il frammento vada riferito alle vicende di Io.

Il fr. 685 *inc. sed.* è un testimonium e come tale fornisce informazioni sull’opera callimachea senza riportare segmenti di testo del poeta<sup>608</sup>. Il frammento consiste in una notizia fornita da uno scolio a Pind. *Nem.* IV 35 e a Theoc. *Id.* II 17, presente con piccole varianti anche nel *Lexicon* di Fozio e in Suida<sup>609</sup>. A essere commentata è la parola ἰυγξ (femminile in greco), nome di un uccello simile a un picchio, lo *Junx torquilla*, comunemente noto come torcicollo. Lo scolio pindarico narra che ἰυγξ, figlia di Eco o di Peithò, incantò Zeus con farmaci (le fonti esprimono il concetto col verbo φαρμακεύω o suoi derivati) affinché il dio si unisse a Io (εἰς τὸν Ἰοῦς πόθον)<sup>610</sup>. Per tale ragione il termine ἰυγξ può assumere il senso metaforico di “incantamento”<sup>611</sup>. Era, adirata, la punì mutandola in uccello. Il nome di Io si legge con chiarezza solo nello scolio a Pindaro, che invece non esplicita le sue fonti, limitandosi a un generico οἱ μὲν φασιν (...) οἱ δὲ. Al contrario lo scoliaste di Teocrito riporta il nome di Callimaco, affermando che il poeta considerava Iunx figlia di Eco. Nel prosieguo dello scolio troviamo poi un testo palesemente corrotto: ὅπως ἄν (sc. Ζεύς) †αὐτῶ† †μυχθῆ. Pfeiffer afferma che quasi certamente sotto †αὐτῶ† si cela un nome di donna; il semplice pronome αὐτῆ, che si riferirebbe alla stessa Iunx, pur documentato da alcuni codici, non è accettabile a causa della struttura sintattica della frase. Per armonizzare il passo in questione con lo scolio a Pindaro, si cercò di leggere nella corrottela il nome di Io. Kuester propose τῆ Ἰοῖ, Schneider αὐ τῆ Ἰοῖ, mentre Ahrens preferiva leggere la frase immediatamente precedente come φαρμακεύειν δὲ τὸν Δία ἐπὶ Ἰοῖ, lasciando poi, in luogo di †αὐτῶ†, αὐτῆ<sup>612</sup>. In Fozio e in Suida la situazione è ancora differente, poiché il mito di Iunx è narrato senza che si citi una fonte e lo stesso nome di Io (ἐπὶ Ἰοῖ) è frutto di una congettura di Porson. Fozio infatti presenta ἐπὶ τοι e Suida ἐπὶ τούτοις, entrambi chiaramente corrotti. La congettura ἐπὶ Ἰοῖ ha recentemente avuto il plauso di

---

<sup>608</sup> D’ALESSIO 2007<sup>4</sup>, II 774-775 riferisce come testo del frammento unicamente lo scolio a Teocrito, poiché è l’unico a citare Callimaco.

<sup>609</sup> Per il testo completo degli scoli rimando a PFEIFFER 1949, p. 449, che cita i passi in esame secondo le edizioni ancora oggi considerate autoritative. La voce di Suida in questione è Suid. τ 759 A. ἰυγξ. Per Fozio vd. Phot. τ 273 Theodoridis ἰυγξ.

<sup>610</sup> D’ALESSIO 2007<sup>4</sup>, II 775 traduce il nome proprio ἰυγξ come “la Torcicollo”.

<sup>611</sup> Nel passo pindarico il termine ἰυγξ è da intendersi nel senso metaforico, mentre in Teocrito la maga si rivolge all’uccello ἰυγξ.

<sup>612</sup> D’ALESSIO 2007<sup>4</sup>, II 774 lascia a testo †αὐτῶ† e a p. 775 nt. 151 afferma che nella corrottela sembra potersi leggere il nome di Io.



Theodoridis, che l'ha accolta a testo spiegando il tradito ἐπὶ τοι come un errore di maiuscola<sup>613</sup>.

Callimaco forse parlò del torcicollo e del relativo mito metamorfico nel Περὶ ὀρνέων, che a parere di Pfeiffer stesso era noto allo scoliaste di Teocrito<sup>614</sup>. Tuttavia Pfeiffer preferisce pensare che il racconto (*haec fabula*) sia stato attinto *potius e carmine*<sup>615</sup>. Che questo brano poetico fosse proprio la Ἰοῦς ἄφιξις né Pfeiffer né altri lo dicono esplicitamente. Massimilla si limita ad affermare che il fr. 685 verte probabilmente su Io<sup>616</sup>. Il mito di Io potrebbe essere stato toccato da Callimaco en passant in più di un'occasione. Per giunta l'incantamento di Iunx si colloca all'inizio degli amori di Zeus e Io, mentre il titolo di Suida pare riferirsi alle successive peregrinazioni della giovane. Anche in questo caso gli elementi per parlare di un carme specificamente dedicato a Io sono evanescenti.

Il terzo frammento, il fr. 769 *inc. auct. Pf.*, una hemieps di esametro, è l'unico a riportare il nome di Io con certezza<sup>617</sup>:

Ἰὼ Καλλιθύεσσα

ἰωκάλλιθύεσσα cod.: distinxit Musurus

Il frammento proviene da una glossa di Esichio, che ci informa che fu detta Καλλιθύεσσα Io, che fu la prima sacerdotessa di una dea<sup>618</sup>. Il codice di Esichio reca il nome di Atena (τῆς Ἀθηνᾶς) come Pfeiffer riporta ancora nell'apparato delle fonti, pur segnalando le congetture di Knaack e dello Scaligero secondo cui la dea in questione è Era. Latte si spinge a porre a testo il nome di Era, accompagnata dall'epiteto Antheia (fiorita), con cui la dea era nota ad Argo<sup>619</sup>. Anche se non si volesse accogliere la brillante e a mio parere convincente emendazione di Latte, con ogni probabilità la dea qui indicata è Era, dato che le fonti (ad esempio [Apollo.] II 1,3) affermano chiaramente che Io fu

---

<sup>613</sup> Vd. Phot. τ 273 Theodoridis Ἰουγξ: commentando ἐπὶ Ἰοῖ, Theodoris annota che *sagacissime agnovit Porson*.

<sup>614</sup> PFEIFFER 1949, p. 449 rimanda al Περὶ ὀρνέων, fr. 418, che proviene appunto dagli scoli a Teocrito.

<sup>615</sup> PFEIFFER 1949, p. 449.

<sup>616</sup> MASSIMILLA 2010, p. 228.

<sup>617</sup> PFEIFFER 1949, p. 480.

<sup>618</sup> Hesych. τ 1185 L. Ἰὼ Καλλιθύεσσα· καλλιθύεσσα ἐκαλεῖτο ἡ πρώτη ἰέρεια τῆς Ἀνθείας <Ἦρας>. Latte segnala in apparato che tale lettura è il risultato di una sua emendazione, poiché il codice recava τῆς Ἀθηνᾶς. Segnala, respingendola implicitamente, la proposta di Knaack τῆς ἐν Ἀργεὶ Ἦρας, suppongo perché più lontana dalla paradosi. Pfeiffer peraltro in apparato al fr. 769 segnala che già lo Scaligero voleva leggere τῆς Ἦρας.

<sup>619</sup> Così afferma Pausania, per il quale vd. LSJ s.v. Ἀνθεῖα. Tale epiteto era proprio anche della Era milesia e di Afrodite a Cnosso.

sacerdotessa di Era ad Argo<sup>620</sup>. Il termine Καλλιθύεσσα è un hapax, che per Pfeiffer equivarrebbe a Καλλιθύεσσα. Certamente vi si possono accostare gli analoghi καλλιθυτέω e καλλίθυτος<sup>621</sup>. Stando al confronto coi termini citati, l'epiteto sembrerebbe traducibile con "colei che sacrifica in modo propizio".

Pfeiffer ci informa che fu Schneider ad attribuire l'hemiepes a Callimaco, in particolare agli *Aitia*. Anche Wilamowitz considerava il verso callimacheo<sup>622</sup>. Seguendo tale ipotesi, Pfeiffer ricorda due luoghi callimachei che si presterebbero a ospitare il frammento: anzitutto l'aition del IV libro *Iunonis Samiae simulacrum antiquissimum* (fr. 100 Pf. = fr. 203 Massimilla), che secondo la diegesi milanese trattava di una statua di Era portata da Argo a Samo; oppure l'*Ecale*, che contiene numerosi riferimenti a "cose argoliche"<sup>623</sup>.

In realtà è ben più probabile che il frammento vada attribuito a Esiodo, come sostiene anche Jacoby<sup>624</sup>. Infatti Esiodo faceva di Io la prima sacerdotessa di Era argiva, mentre nel poema epico *Foroneide* (fr. 4 Bernabé) si legge che Καλλιθήη era il nome di tale sacerdotessa<sup>625</sup>. Con ogni probabilità fu Esiodo a fare di Καλλιθύεσσα un epiteto di Io. Merkelbach e West lo attribuiscono infatti, pur dubbiosi, al *Catalogo delle donne* (fr. 125 M.-W.)<sup>626</sup>.

In conclusione, l'esistenza stessa di un testo poetico intitolato Ἰοῦς ἄφιξις non è certa, visti i problemi posti dalla voce di Suida. Anche se si volesse dar credito a Suida, l'unico frammento callimacheo che con un qualche fondamento si può ricollegare alla vicenda di Io è, a mio parere, il testimonium relativo a Iunx (fr. 685 Pf.); esso tuttavia potrebbe appartenere, come si è detto, al Περὶ ὀρνέων. In ogni caso nessuno dei frammenti attribuiti alla Ἰοῦς ἄφιξις riguarda specificamente l'arrivo o la permanenza in Egitto dell'eroina. Perciò è metodologicamente scorretto portare la Ἰοῦς ἄφιξις a prova di un interesse di Callimaco verso l'Egitto.

---

<sup>620</sup> MERKELBACH-WEST 1967, p. 61, che, come diremo, attribuiscono dubitanter il frammento a Esiodo, riportano la voce di Esichio col tradito τῆς Ἀθηνᾶς, segnalando in apparato le proposte di Knaack e Latte. WILAMOWITZ 1914, p. 25 nt. 1 afferma che τῆς Ἀθηνᾶς, pur più improbabile, potrebbe essere una lectio difficilior.

<sup>621</sup> Vd. le rispettive voci del LSJ, che traducono i termini rispettivamente con *offer in auspicious sacrifice* e *offered auspiciously*.

<sup>622</sup> WILAMOWITZ 1914, p. 25 nt. 1, citato da Pfeiffer in apparato al fr. 769.

<sup>623</sup> La nutrita presenza di ἀργολικά nell'*Ecale* è di per sé misteriosa, e dunque oggetto di dibattito: vd. HOLLIS 2009<sup>2</sup>, p. 284 sgg.

<sup>624</sup> Per le argomentazioni di Jacoby rimando all'apparato di Pfeiffer. MASSIMILLA 2010, p. 142 e p. 448, a proposito del fr. 100 Pf. (= fr. 203 Massimilla) afferma che il fr. 769 Pf. potrebbe spettare all'aition, ma che più probabilmente è di paternità esiodica, opinione ribadita cursoriamente a p. 228.

<sup>625</sup> BERNABÉ 1996<sup>2</sup>, p. 118, frammento già citato da Pfeiffer.

<sup>626</sup> MERKELBACH-WEST 1967, p. 61.

## Un *De Iside et Osiride* di Callimaco (fr. 811 Pf.)?

Chi indaghi i riferimenti callimachei all'Egitto non può non restare colpito da un'informazione tanto allettante quanto problematica, catalogata da Pfeiffer come fr. 811 inc. auct., nella sezione *dubia*<sup>627</sup>. Il testimonium consiste nella voce *Osiris* del *De orthographia* di Giovanni Tortelli (Iohannes Tortelli), in cui l'umanista narra il più noto mito egiziano, la storia di Iside e Osiride<sup>628</sup>, seguendo principalmente il commento di Servio all'Eneide<sup>629</sup>. Proprio all'inizio del brano si trova un sorprendente inciso: *teste Callimacho Aegyptio historico, quem secutus est Seneca in libro, quem de sacris Aegyptiorum composuit*<sup>630</sup>. Con ciò Tortelli sembra affermare che Callimaco scrisse della religione egizia, o meglio (come parafrasa Pfeiffer) *de Osiridis et Isidis fatis*, e che Seneca si sia servito di tale opera come fonte per il suo *De situ et sacris Aegyptiorum*<sup>631</sup>. Pfeiffer nota che il brano del Tortelli non specifica se Callimaco dedicò al mito di Osiride un'intera composizione (in prosa o in versi?) all'argomento o se ne trattò in una delle opere già note, ad esempio negli *Aitia*.

Dato che la notizia del Tortelli è del tutto isolata, forniremo alcune indicazioni biografiche sull'umanista per vagliarne l'attendibilità e tentare di capire quali fonti egli avesse a disposizione per una simile affermazione. Giovanni Tortelli (1400 circa-1466), aretino, cubiculario papale, fu il primo prefetto della Biblioteca Vaticana, prescelto per l'incarico dallo stesso Niccolò V, che della Vaticana fu il fondatore. La sua vasta formazione culturale comprendeva anche una solida conoscenza del greco, che ebbe occasione di approfondire a Costantinopoli negli anni '30 del Quattrocento. In virtù del suo incarico alla Vaticana fu al centro dell'umanesimo romano di quei tempi, annoverando tra i suoi conoscenti più stretti Lorenzo Valla, che gli dedicò le *Elegantiae*. L'opera maggiore del Tortelli è il *De orthographia*, nella quale tentò di

---

<sup>627</sup> PFEIFFER 1949, p. 494. Per ulteriore bibliografia vd. WEBER 1993, pp. 372-373 nt. 6.

<sup>628</sup> Per un'analisi del mito di Osiride basata sulle fonti egiziane vd. J. Gwyn Griffith, *Myths: Osiris Cycle*, «OEA» 2 (2001) 472-476.

<sup>629</sup> DONATI 2006, contenente un dettagliato studio della struttura e della tradizione testuale del trattato, è verosimilmente uno studio preliminare per l'edizione critica del *De orthographia*; tuttavia, per il momento, come conferma CHARLET-FURNO 1994, 12-13, bisogna ancora servirsi dell'editio princeps del 1471, citata da Pfeiffer.

<sup>630</sup> Pfeiffer evidenzia in corsivo le frasi di Tortelli *teste Callimacho Aegyptio historico* e, quasi al termine della voce, *ut praefati auctores ferunt*.

<sup>631</sup> Stando a Servio, il titolo dell'opera, di cui parleremo più diffusamente in seguito, sembra essere stato *De situ et sacris Aegyptiorum* e non semplicemente *De sacris Aegyptiorum*, come scrive il Tortelli seguendo il Mythogr. Vat. III 6,3 (Bode 1834).

fissare l'oscillante ortografia latina delle parole derivanti dal greco<sup>632</sup>. Pfeiffer, commentando il fr. 811, riserva parole di apprezzamento per il Tortelli, che a suo parere raccolse *diligenter variam doctrinam* e copiò le sue fonti *ubique bona fide*. Pfeiffer distingue nettamente la condotta del Tortelli dal *modus operandi* di altri umanisti, come Caelius Rhodiginus, definito *impostor*, o Natalis Comes, che era uso confondere nomi di autori e titoli di opere<sup>633</sup>.

Prima di esaminare in dettaglio il mito di Iside e Osiride così come il Tortelli lo riassume, premetto qualche osservazione sul *De situ et sacris Aegyptiorum* di Seneca, dove il filosofo, a dire del Tortelli, avrebbe seguito Callimaco<sup>634</sup>. Del *De situ et sacris Aegyptiorum*, composto da Seneca verosimilmente in anni giovanili, attorno al 17-19 d.C., sopravvive un solo frammento, tramandato da Servio *in Aen.* VI 154<sup>635</sup>. Dato che la notizia del Tortelli segue da vicino Servio, con poche variazioni, esporremo brevemente la narrazione di quest'ultimo. Iside, alla disperata ricerca della salma del marito, ucciso da Tifone (l'egiziano Seth), adirata con gli Egiziani, fu placata dagli abitanti dell'isola di Philae, nell'Alto Egitto, poco a sud di Assuan, che da questo avvenimento deriva il suo nome (etimologizzato come Φίλαι, amiche)<sup>636</sup>. Iside poi, ritrovato Osiride, lo seppellì in una palude poco distante, che Servio

---

<sup>632</sup> Per maggiori informazioni su vita e opere di Giovanni Tortelli vedi l'ampio articolo REGOLIOSI 1969. Utili anche COSENZA 1962-1967, IV 3436 sgg. e VI 276-277. Più aggiornati la scheda su Tortelli in ELEUTERI-CANART 1991, pp. 184-186 (nr. LXXVII) e CHARLET-FURNO 1994, pp. 5-14 (introduzione con bibliografia). Secondo la ricostruzione di DONATI 2006, pp. 3-11 (con stemma codicum a p. 341) il *De orthographia*, scritto tra il 1438 e il 1452 non ricevette mai dal suo autore una forma definitiva.

<sup>633</sup> Ludovico Ricchieri, meglio noto come Caelius Rhodiginus millantava di aver riscoperto il *De orthographia* di L. Caecilius Minutianus Apuleius, opera in realtà scritta dal Ricchieri stesso (vd. fr. 815 inc. auct. Pf., nella sezione *spuria*). CIPRIANI 2009, pp. 76-92 ha recentemente riesaminato la questione, ribadendo con ampiezza di argomenti la paternità del Rodigino. Natale Conti (Natalis Comes o de Comitibus), umanista operante intorno alla metà del '500, nelle sue *Mythologiae* edite nel 1567, presenta informazioni che afferma risalire ad alcune opere erudite di Callimaco. PFEIFFER 1949, p. 496 (fr. 818 inc. auct., spurio) le considera frutto di invenzione.

<sup>634</sup> Del *De situ et sacris aegyptiorum* resta un solo frammento, edito come T 19 da VOTTERO 1998, pp. 130-131, con trad. italiana; commento alle pp. 233-236. T 19 corrisponde a Servio *in Verg. Aen.* VI 154 (THILO-HAGEN 1884, II 33-34). Per la discussa datazione dell'opera vd. VOTTERO 1998, pp. 19-21. Vottero traduce il titolo, noto da Servio, come *La geografia e le cerimonie religiose egiziane*, sottolineando così gli interessi geo-etnografici e religiosi a cui l'opera rispondeva. Vottero non menziona neppure la notizia del Tortelli, al contrario di Jacoby (*FGrHist* 644 F 1), che riporta l'affermazione dell'umanista, senza tuttavia commentarla.

<sup>635</sup> Per la presenza dell'Egitto nell'opera di Seneca vd. ANDRÉ 2003: André data il *De situ* al 31-32 d.C. e ritiene che quest'opera risponda all'interesse di Seneca per i misteri isiaci.

<sup>636</sup> Isola nilotica, poco a sud di Assuan, sede di un importante culto di Iside fino all'età tardoantica. Per bibliografia vd. VOTTERO 1998, pp. 233-234. Φίλαι in realtà è la reinterpretazione greca di Pilak, il nome egiziano dell'isola così come era pronunciato in età ellenistica: vd. H. Kees, *Philai*, «RE» XIX 2 (1938) 2109 sgg.

paragona alla palude dello Stige<sup>637</sup>. Da qui in poi Servio parla al presente, riferendosi evidentemente a usanze ancora vive perlomeno ai tempi di Seneca. Al di là della palude si trova un isolotto accessibile solo ai sacerdoti per ragioni culturali, e perciò detto Ἄβατον<sup>638</sup>. Nell'intera zona vige un divieto di sepoltura, in virtù del quale i locali portano in un'altra regione i cadaveri dei loro cari; se però uno perisce nel fiume, dopo cento anni gli vengono resi onori funebri<sup>639</sup>. Sebbene sia documentato un lungo soggiorno di Seneca in Egitto, Vottero esclude che le notizie del filosofo in quel passo siano di prima mano ed è propenso a identificare la fonte di Seneca in un mitografo della prima età imperiale, che potrebbe aver aggiunto di sua iniziativa l'episodio dell'ira di Iside, non attestato altrove<sup>640</sup>.

Benché non sia di per sé impossibile, tuttavia l'unico passo in cui con certezza Seneca cita Callimaco (*Nat. quaest.* IVa 2,7 a proposito di una novennale siccità in Egitto) a detta degli studiosi non presuppone la conoscenza diretta del poeta, ma l'utilizzo di una fonte intermedia<sup>641</sup>. L'altro passo senecano di sospetta ascendenza callimachea, segnalato originariamente da R. Kassel, è *Consolatio ad Marciam* 13,1: Seneca vi argomenta che il pontefice Pulvillo, cui fu annunciata la morte del figlio mentre sacrificava a Giove, mantenne un contegno migliore di quel padre greco che *nuntiata filii morte tibicinem tantum tacere iussit et coronam capiti detraxit, cetera rite perfecit*<sup>642</sup>. Solitamente si identifica il padre greco con Senofonte, protagonista di un episodio simile, noto da numerose fonti greche e latine, poiché il passo di Seneca appartiene a una

---

<sup>637</sup> Il paragone tra la palude presso Philae e lo Stige è chiaramente un'aggiunta di Servio, come nota Jacoby *FGrHist* 644 F 1 nt. alle righe 4-6.

<sup>638</sup> Uno dei nomi con cui i Greci indicavano l'isola sacra di Biga, non lontana da Philae, che divenne in età tolemaica e romana il più venerato tra i presunti luoghi di sepoltura di Osiride. Come dice Servio, era accessibile solo ai sacerdoti. Per maggiori informazioni vd. VOTTERO 1998, pp. 235-236.

<sup>639</sup> VOTTERO 1998, pp. 233 avverte che tanto i *Comm. Bern. in Lucan.* X 323 (a proposito dell'isola di Abaton) quanto il *Mythogr. Vat.* III 6,3 (citati anche da Pfeiffer) dipendono interamente da Servio.

<sup>640</sup> VOTTERO 1998, p. 234 nota che Seneca nelle *Naturales quaestiones* confonde addirittura Philae con Meroe; vd. p. 20 per il soggiorno di Seneca in Egitto, che sarebbe durato dal 19 al 31 d.C. Aggiungo che neppure Ecateo può essere stato la fonte di Seneca, perché in *FGrHist* 264 F 25,22 Jacoby nota che Diod. I 22,1-6 nel trattare della tomba di Osiride a Philae si allontana da Ecateo, seguendo meglio precisati ἔθνοι. Nulla prova dunque che Ecateo abbia parlato di tale culto.

<sup>641</sup> Fr. 44,1 Pf. commentato alle p. 103 sgg. del presente lavoro, a cui rimando. Pfeiffer nel commento al fr. 811 nota che poco prima della notizia callimachea sulla siccità egiziana Seneca parla di un isoletta poco a sud di Philae, chiamata Ἄβατον (*Nat. quaest.* IVa 2,7) citata da Tortelli nella sua narrazione. In base a quanto detto, sono propensa a considerarla una coincidenza poco significativa.

<sup>642</sup> KASSEL 1958, p. 236 sgg. A p. 237 nt. 6 Kassel ricorda che già il Perizonius (1701) identificò il padre greco con Minosse. In ogni caso non avrebbe potuto tentare un confronto con Callimaco perché all'epoca gli *Aitia* erano pressoché sconosciuti.

sequenza di exempla che segue da vicino analoghe sequenze di Valerio Massimo e Gerolamo, nelle quali il padre è chiaramente Senofonte<sup>643</sup>. Tuttavia Kassel nota che Seneca menziona un flautista, assente nell'episodio senofonteo, e soprattutto il padre in questione non rimette la corona sul capo, dettaglio decisivo nell'aneddoto su Senofonte. Il testo di Seneca sembra invece collimare perfettamente con il comportamento di Minosse, protagonista dell'aition delle *Gratiae Pariae* (frr. 3-7 Pf. = frr. 5-9<sup>18</sup> Massimilla), e in particolare diegesi e frr. 3-5)<sup>644</sup>. La proposta di Kassel mi pare convincente<sup>645</sup>. Tuttavia queste due riprese callimachee non comportano necessariamente una familiarità di Seneca con l'opera di Callimaco, poiché Seneca avrebbe potuto trovare le informazioni da lui citate anche nella diegesi. Dell'aition di Busiride è citato appunto il primo verso e il riassunto del diegeta per l'aition delle *Gratiae Pariae*, che leggiamo per intero, corrisponde quasi letteralmente al passo senecano: τὸν δ' ἀύλητ(ήν) ἐπέεχε κ(αὶ) τὸν κτέφανον ἀ[πέ-]θετο *tibicinem tantum tacere iussit et coronam capiti detraxit*<sup>646</sup>. In conclusione la presenza di Callimaco in Seneca appare sporadica e superficiale.

Esaminerò ora le differenze tra la narrazione del Tortelli e il passo di Servio, sua fonte principale ma non unica. Tortelli aggiunge, nel parlare del lutto di Iside, il particolare del pianto quotidiano della dea, che trae con parziale fraintendimento da Lucan. *Phars.* VIII 833<sup>647</sup>. Pfeiffer afferma che il Tortelli prese qualcosa da altre fonti, anzitutto da Diodoro, che allora era già stato tradotto in latino<sup>648</sup>. Pfeiffer si riferisce certamente all'ultima parte della voce del Tortelli, dove quest'ultimo descrive brevemente l'origine del culto di Api<sup>649</sup>. Tortelli si distacca nettamente da Servio solo quando afferma che l'isola di Abaton si trova *in palude iuxta Memphim*, mentre Servio la definisce *vicinae paludis (...) locum*, dove ossia vicino a Philae. Presumibilmente il Tortelli fu indotto alla

<sup>643</sup> Per l'elenco completo delle fonti che raccontano l'aneddoto vd. KASSEL 1958, p. 237.

<sup>644</sup> KASSEL 1958, 237-238. A p. 238 Kassel nota che la prassi sacrificale adottata da Minosse era stata imitata da Tiberio, come sappiamo da Svetonio. Il passo senecano presenta tuttavia decisive differenze rispetto a Svetonio, tanto da escludere un rapporto di dipendenza.

<sup>645</sup> MASSIMILLA 1996, p. 247 cita l'articolo di Kassel solo per ricordare l'affinità tra il comportamento di Minosse e quello di Senofonte, senza accennare al passo della *Ad Marciam*.

<sup>646</sup> La diegesi dell'aition Busiris-Phalaris è invece perduta. Naturalmente l'ipotesi è destinata a restare una suggestione, dato che per l'aition *Gratiae Pariae* non abbiamo i versi callimachei corrispondenti alla frase del diegeta. Per la diegesi dell'aition vd. PFEIFFER 1949, p. 13. Benché non si possa datare con certezza la diegesi, essa circolava nel I sec. d.C. CAMERON 2004, p. 183 afferma che essa era tra le fonti di Igino il mitografo, vissuto nell'età augustea, e a p. 66 propone una datazione alta, attribuendo la diegesi alla cerchia di allievi di Callimaco.

<sup>647</sup> In Lucano Osiride è compianto (*plangens*) non da Iside, ma da un tu indeterminato. Dai vv. 831-833 si evince infatti che Lucano allude non tanto al pianto di Iside, ma piuttosto al lutto rituale per Osiride che si svolgeva anche a Roma ai suoi tempi.

<sup>648</sup> PFEIFFER 1949, p. 494.

<sup>649</sup> Diod. I 21,10-11.

macroscopica svista (Memfi si trova nel Basso Egitto) da Diod. I 21,10-11 dove Diodoro, dopo aver narrato il mito di Iside e Osiride, descrive il culto memfita di Api, ipostasi del dio. In conclusione il passo del Tortelli non rivela altre fonti oltre a Servio e Diodoro<sup>650</sup>.

L'inciso *teste Callimacho Aegyptio* (...) diviene dunque ancor più sorprendente. Pfeiffer pensa che il Tortelli attingesse a un codice di Servio o del Mitografo Vaticano ora perduto. Se l'epiteto di *Aegyptius* per Callimaco è quantomeno inconsueto, attestato a quanto pare solo da "Antigono di Caristo", che nel fr. 469 Pf. si rifà a Καλλίμαχος ὁ ἐκ τῆς Αἰγύπτου, l'epiteto di *historicus* è francamente fuori luogo per il poeta. Inoltre escluderei che Callimaco abbia trattato del mito di Iside e Osiride negli *Aitia*, dove egli mostra un interesse per miti non-greci<sup>651</sup>. Certo avrebbe potuto dedicare a quel mito un'operetta in prosa, ma tali opere erudite andarono perdute quasi subito, ben difficilmente sopravvivendo fino ai tempi di Seneca. Tutti questi motivi mi spingerebbero a rigettare come inventata la notizia, se non fosse per la consueta affidabilità del Tortelli, difesa da Pfeiffer<sup>652</sup>.

Forse (ma è un'ipotesi indimostrabile) bisogna rigettare il nome di Callimaco, ma non la notizia in sé. Vale a dire che da qualche parte (forse in un codice di Servio perduto, seguendo Pfeiffer) si leggeva che Seneca seguì uno storico "egizio" per il suo *De situ et sacris Aegyptiorum*. Il nome poi, difficile per i copisti, nella tradizione manoscritta si corrippe in quello del relativamente più noto Callimaco, e così lo lesse e copiò il Tortelli. Un candidato per un *De Iside et Osiride*, per interessi e assonanza col nome di Callimaco potrebbe essere

---

<sup>650</sup> Anche Niccolò Perotti nel suo *Cornu copiae*, commentando Mart. I 5, fornisce notizie sul mito di Iside e Osiride, aggiungendo informazioni anche Horus e Api: vd. CHARLET-FURNO 1989-2001, IV 76-77. S. Prete in CHARLET-FURNO 1989-2001, I p. VII afferma che è *assai probabile che il Perotti abbia utilizzato l'opera del Tortelli* (si intende il *De orthographia*): non stupisce dunque che il Perotti presenti lo stesso errore del Tortelli circa la localizzazione di Abaton (p. 77). Il Perotti tuttavia trattando di tali argomenti non cita né Seneca né Callimaco.

<sup>651</sup> WEBER 1993, p. 374, pur solitamente scettico verso una lettura egittizzante dell'opera callimachea, ammette senza difficoltà che probabilmente Callimaco conosceva i punti fondamentali del mito di Osiride; nella figura di Trittolemo si potrebbe scorgere l'opera civilizzatrice di Osiride, che insegnò agli uomini l'agricoltura (vd. *Cer.* 21). WEBER 1993, pp. 372-373 nt. 6 è possibilista sulla paternità callimachea del fr. 811 Pf., ma vi legge tutt'al più un esempio degli interessi eruditi del poeta.

<sup>652</sup> Bisogna tuttavia ricordare che non di rado i lessicografi umanisti citavano con una certa disinvoltura: oltre alla prassi di citare a memoria gli autori, con le inevitabili modifiche del testo che spesso ne conseguivano, i dotti erano soliti manipolare le fonti con attribuzioni congetturali di citazioni, non segnalate come tali. Ne consegue una notevole difficoltà nell'individuare le fonti delle citazioni e si impone estrema prudenza nel dar credito a notizie attestata, come in questo caso, soltanto da un umanista. Vd. STOCK 2002, pp. 11-42.

Calliseno di Rodi, vissuto ad Alessandria nel III-II sec. a.C.<sup>653</sup> La sua unica opera storica (o meglio storico-geografica) documentata è un Περὶ Ἀλεξανδρείας in cui pare figurare principalmente l’Alessandria tolemaica e dunque greca<sup>654</sup>. Tuttavia non è impossibile che egli si interessasse anche della mitologia egizia. Forse originariamente il testo suonava come *teste Callixeno Aegyptio historico, quem Seneca secutus est*.

### Mirabilia egiziani (frr. 407 e 409 Pf.)

Il lungo fr. 407 Pf. consiste in un lungo brano della *Rerum mirabilium collectio* (Ἱστοριῶν παραδόξων συναγωγή) tradizionalmente attribuita ad Antigono di Caristo<sup>655</sup>, che restituisce porzioni dell’opera sui “paradossi” scritta da Callimaco<sup>656</sup>. Wilamowitz credeva di poter collocare l’autore dei *Mirabilia* nella parte centrale del III sec. a.C., distinguendolo da altri due omonimi, il biografo e storico dell’arte e il poeta<sup>657</sup>. O. Musso ha invece dimostrato che i *Mirabilia* sono una raccolta di excerpta di epoca bizantina, provenienti da varie opere, compilata con ogni probabilità all’epoca di Costantino VII Porfirogenito (prima metà del X sec. d.C.)<sup>658</sup>. Come nota Pfeiffer, l’ordine di esposizione di “Antigono” differisce da quello originale callimacheo, poiché mentre “Antigono” dispone le curiosità dividendole per tipologia (mirabilia riguardanti le acque, le piante, le pietre), Callimaco le aveva ordinate secondo località<sup>659</sup>. In questa sede esamineremo gli θαύματα callimachei che coinvolgono realtà egiziane, o in quanto oggetto d’indagine (il fr. 409 Pf.) o come termine di paragone per altri fenomeni (i tre passi del fr. 407).

---

<sup>653</sup> CALANDRA 2008, p. 27 data l’akmé di Calliseno al regno di Tolemeo IV Filopatore (221-205 a.C.).

<sup>654</sup> Secondo RICE 1983, pp. 154-156 con ogni probabilità appartiene al Περὶ Ἀλεξανδρείας anche una notizia di Plinio *N.H.* IV 36,67 (*FGrHist* 627 F 5) secondo cui Calliseno descrisse il trasporto di un obelisco che fu innalzato presso l’Arsinoeion di Alessandria ai tempi del Filadelfo. Ne deduciamo che Calliseno di Rodi era ancora noto nel I sec. d.C.

<sup>655</sup> L’edizione di riferimento è MUSSO 1985, pp. 59-71, dove troviamo i parr. 129-173 che formano il fr. 407 Pf. Si veda anche GIANNINI 1966, pp. 88-107, con traduzione latina.

<sup>656</sup> Il titolo completo corrisponde, secondo PFEIFFER 1949, p. 330, all’ultima opera dell’elenco offerto da Suida, ossia Θαυμάτων τῶν εἰς ἅπασαν τὴν γῆν κατὰ τόπους ὄντων συναγωγή, titolo modificato nel fr. 407 in Παράδοξα e nel fr. 408 in Θαυμάσια. Per comodità chiameremo Θαυμάσια l’opera callimachea e *Mirabilia* la raccolta ascritta ad “Antigono”.

<sup>657</sup> WILAMOWITZ 1881, p. 130 sgg.

<sup>658</sup> MUSSO 1985, pp. 1-10. DORANDI 1999, pp. XIV-XV e CXXI concorda con Musso: di conseguenza la sua edizione comprende solo i frammenti attribuibili all’Antigono biografo e all’Antigono poeta.

<sup>659</sup> PFEIFFER 1949, p. 330.



Al par. 147 (XIX Pf.) Callimaco afferma che Eudosso (fr. 311 Lass.) raccontava che la fonte della città di Calcedone ha coccodrilli piccoli, simili a quelli che si trovano in Egitto<sup>660</sup>. Un passo di Strabone e una voce di Stefano di Bisanzio, che si trovano uniti a formare il fr. 332 Lass., completano la notizia: la Calcedone in questione era in Bitinia e che la fonte si chiamava Azarita o Zareta<sup>661</sup>.

Sempre da Eudosso (fr. 333 Lass.) Callimaco trae la notizia di par. 162 (XXXIV Pf.): ai pozzi di Pitopoli, in Bitinia, c'è un fenomeno analogo all'andamento del Nilo, che in estate è in piena, mentre d'inverno si ritira tanto che non è facile neppure bagnarsi<sup>662</sup>. Il nome di Pitopoli, che nei manoscritti si presenta come un palesemente corrotto Ἰμθοπόλει, fu restituito in Πυθοπόλει da Holstenius, secondo quanto si legge nell'apparato di Musso<sup>663</sup>.

Riguardo ai due passi noto che Eudosso di Cnido viaggiò certamente in Egitto, cui dedicò il II libro della *Γῆς περίοδος*; la sua attenzione per tale paese era talmente nota nell'antichità che nacque la leggenda di un suo lungo soggiorno a Eliopoli, durante il quale i dotti egiziani lo avrebbero istruito in molte discipline, tra cui l'astronomia<sup>664</sup>. Risulta dunque del tutto naturale che Eudosso nel descrivere fenomeni naturali riscontrati in Bitinia li paragonasse a elementi caratteristici dell'Egitto, peraltro popolarmente noti, come i coccodrilli e le piene del Nilo.

Al par. 149 (XXI Pf.) Callimaco riporta invece una notizia, invero espressa in modo non chiarissimo, di Amometo, tratta dal suo *Navigazione controcorrente da Memfi* (*Ἀνάπλους ἐκ Μέμφεωσ*)<sup>665</sup>: in Arabia, presso la città di Leucotea, si può versare del vino nella fonte di Iside, per poi raccogliarlo

---

<sup>660</sup> GIANNINI 1966, pp. 94-95. LASSERRE 1966, p. 117 attribuisce il nostro fr. 331 a un libro incerto della *Γῆς περίοδος*. Registra i passi di Strabone e Stefano di Bisanzio citati da Pf. in apparato al fr. XIX come fr. 332.

<sup>661</sup> Strab. XII 4,2 563 C. parla di κρήνην Ἀζαριτίαν, mentre Steph. Byz. ζ 10 Billerbeck la chiama Ζάρητα. Vd. BILLERBECK 2011 p. 198-9.

<sup>662</sup> PFEIFFER 1949, p. 336 in apparato ci ricorda che allo strano disseccamento invernale e alla piena estiva dei pozzi di Pitopoli allusero anche altri autori, ma Eudosso pare esser stato l'unico a paragonare tale fenomeno al regime delle acque del Nilo.

<sup>663</sup> Così MUSSO 1985, p. 68. PFEIFFER 1949, p. 336 e poi GIANNINI 1966, pp. 100-101 attribuivano invece l'emendazione a I.N. Niclas. Da GIANNINI 1966, p. 11 sappiamo che le proposte testuali di Niclas sono ospitate dall'edizione dei *Mirabilia* di Beckmann (1791).

<sup>664</sup> LASSERRE 1966, pp. 139-141.

<sup>665</sup> PFEIFFER 1949, p. 333; GIANNINI 1966, pp. 96-97; MUSSO 1985, p. 64. In *FGrHist* F 1 il titolo è Ἐκ Μέμφεωσ ἀνάπλους. Dell'opera resta soltanto il frammento in questione. Purtroppo di Amometo, autore della generazione precedente a Callimaco, sono conservati appena tre frammenti, di cui soltanto F 1 proviene con certezza dalla Ἀνάπλους ἐκ Μέμφεωσ. Per il legame di Amometo con Ecateo di Abdera vd. p. 47 sgg. del presente lavoro.

mescolato nella giusta proporzione<sup>666</sup>. La notizia, a onta del titolo dell'opera di Amometo, non riguarda direttamente l'Egitto, se non per il fatto che la fonte è detta *di Iside*: potremmo pensare che l'autore avesse citato il prodigio arabo per paragonarlo a una realtà egiziana e che il paragone sia andato perduto nelle vicissitudini successive.

Il fr. 409 non appartiene al brano di "Antigono" citato, ma consiste in un passaggio della voce Θήβη di Stefano di Bisanzio<sup>667</sup>. Tuttavia possiamo agevolmente ricondurre la notizia ad "Antigono", poiché al par. 126 il *Paradossografo* riporta la stessa notizia, non citando Callimaco, ma affermando di trarla da Ellanico di Lesbo, autore anche lui di Αἰγυπτιακά<sup>668</sup>. Secondo Stefano, Callimaco parlava di una grotta a Tebe d'Egitto in cui l'ultimo giorno di ciascun mese l'aria è ferma, mentre negli altri giorni spira un forte vento.

Quest'ultimo prodigio è l'unico tra i *mirabilia* callimachei che riguardi direttamente l'Egitto, il quale è dunque percentualmente poco presente nei Θάματα<sup>669</sup>. Delle quattro notizie callimachee esaminate le prime tre non sono di prima mano, ma provengono da altri autori greci, Ellanico e Amometo. Il fr. 409 lascia invece aperta la possibilità che Callimaco si sia interessato direttamente della strana grotta. Tuttavia Tebe figura solo qui nell'opera callimachea, e per di più gli altri luoghi egiziani citati da Callimaco sono situati nel Basso Egitto. Sospetto dunque che anche in questo caso Callimaco abbia letto del fenomeno in qualche autore precedente e che le vicissitudini del testo dei Θάματα abbiano soppresso il nome della fonte. In conclusione i Θάματα non attestano un interesse vivo e diretto di Callimaco per l'Egitto, che appare in misura marginale e comunque filtrato attraverso gli occhi di altri autori ben più "egittizzanti". Anche per ciò che riguarda l'ambiente naturale, benché l'Egitto da questo punto di vista offrì notevoli spunti per un greco (si pensi Hdt. II 5-35, lunga sezione sulla geografia fisica dell'Egitto), l'oggetto di indagine di Callimaco resta sempre il mondo greco.

---

<sup>666</sup> La notizia, riportata in forma leggermente diversa dal *Paradossografo Fiorentino*, costituisce *FGrHist* 645 F 1a.

<sup>667</sup> Steph. Byz. θ 40 Billerbeck.

<sup>668</sup> MUSSO 1985, p. 58; GIANNINI 1966, pp. 86-87. Il frammento di Ellanico è catalogato come *incerti operis* da Jacoby: vd. *FGrHist* 608a F 5. Come è noto Jacoby lasciò incompiuta la sua monumentale opera, riuscendo solo ad abbozzare il commento agli autori nn. 680a-856. FORNARA 1994 ha in seguito commentato *FGrHist* 608a-608 basandosi in gran parte su appunti dello stesso Jacoby. Ellanico scrisse verso la fine del V sec. a.C. un'opera geo-etnografica sull'Egitto, intitolata Αἰγυπτιακά, a cui secondo FORNARA 1994, p. 1 sgg. si può ascrivere anche F 5. A p. 13 Fornara ipotizza che Ellanico in F 5 intendesse dire che la ricorrente assenza di vento coincideva con i giorni di luna nuova.

<sup>669</sup> ASPER 2011, pp. 174-175 è dunque impreciso quando afferma che le curiosità scelte da Callimaco provengono da ogni parte della Grecia, ma nessuna dall'Egitto.

## Conclusioni

Sebbene il mio lavoro non abbia certo esaurito i testi per cui è stata proposta o tentata un'interpretazione egittizzante<sup>670</sup>, mi ha tuttavia consentito di maturare alcune convinzioni, spero non azzardate, in merito al rapporto tra Callimaco e l'Egitto. L'interesse di Callimaco per l'Egitto appare non solo superficiale, specie se confrontato con la profonda conoscenza che il poeta aveva dei miti e dei culti greci, ma soprattutto sistematicamente condizionato dall'*interpretatio Graeca*. In sostanza, benché Callimaco abbia trascorso la maggior parte della sua vita ad Alessandria, non fece un salto di qualità rispetto alla curiosità ben informata di Erodoto, che in Egitto viaggiò solo per pochi mesi.

Le allusioni callimachee a *aegyptiaca* in Callimaco sono poco numerose, ma è soprattutto la loro episodicità a colpire il lettore: le divinità o i luoghi e i monumenti egiziani non sembrano inserite in un compiuto discorso egiziano. Esemplare a tal proposito sono le menzioni di Serapide, che non è mai protagonista di un'azione mitica. Le idee egiziane, in particolare quelle legate alla regalità faraonica, acquistano spazio solo quando siano inserite in un testo perfettamente greco, come credo sia il caso dell'*Inno a Delo*: Callimaco, forse su invito del sovrano, forse sinceramente colpito dal doppio aspetto della monarchia tolemaica, allude sì al dio Horus, ma solo celandolo sotto le più rassicuranti vesti del greco Apollo.

L'Egitto di Callimaco somiglia dunque singolarmente all'immagine dell'Alessandria greco-romana che i recenti scavi hanno restituito: un sovrano che talora appare in vesti faraoniche; un certo numero di *pharaonica* solo apparentemente simili tra loro, in realtà provenienti da luoghi e epoche diverse, incoerenti ma suggestivi, sufficienti a conferire un tocco di egizianità a una città volutamente e orgogliosamente greca.

---

<sup>670</sup> Per una panoramica pressoché esaustiva vd. WEBER 1993, p. 392-399.

## Appendice: Busiris-Phalaris

Molto poco resta dell'aition di Busiride<sup>671</sup> e Falaride<sup>672</sup>; in particolare della sezione su Busiride, di maggior interesse per i nostri scopi, è superstita un solo verso, con ogni probabilità l'incipit dell'aition<sup>673</sup>. Lo scolio a Lyc. 717 (vd. fr. 45 Pf.) ci consente di collocare l'episodio di Falaride (frr. 45-47 Pf.) nel II libro, come già era stato intuito da Bentley<sup>674</sup>. Ruhnkenius e Porson intuirono indipendentemente l'uno dall'altro che Falaride fosse legato a Busiride in Callimaco, e dunque il κείνου di fr. 45 Pf. fosse proprio Busiride<sup>675</sup>. Numerose fonti latine, in particolare Ovidio, hanno ripreso le due vicende, in modo più o meno particolareggiato e risultano fondamentali per la ricostruzione, necessariamente ipotetica, dell'aition.

Dai frammenti superstiti e dalle riprese latine si può così riassumere la trama dell'aition: il mitico re egizio Busiride, per por fine a una novennale carestia (fr. 44 Pf.), sacrifica a Zeus gli stranieri<sup>676</sup>. L'indovino Frasio, che gli ha consigliato la barbara pratica, è la prima vittima<sup>677</sup>. Falaride, tiranno agrigentino vissuto nel VI sec. a.C., segue l'esempio del re (fr. 45 Pf.) torturando le vittime in un toro di bronzo in grado di tramutare i lamenti in muggiti<sup>678</sup>. Proprio l'inventore Perilao inaugura il toro (frr. 46 Pf. e 47 Pf. + SH 252)<sup>679</sup>.

---

<sup>671</sup> Uno studio recente e dettagliato su Busiride è ancora un desideratum. VASUNIA 2001, pp. 183-193 ne presenta la figura con un taglio egittizzante. Più tradizionale l'approccio di FROIDEFOND 1971, pp. 178-180.

<sup>672</sup> Su Falaride e sull'epistolario che circolò sotto il suo nome esistono invece due studi completi e recenti: BIANCHETTI 1987 e HINZ 2001.

<sup>673</sup> Notoriamente il II libro degli *Aitia* è per noi il più oscuro, dato che non possediamo la relativa porzione di diegeseis. L'ordine dei frammenti in esso è perciò ignoto, a eccezione del fr. 51 Pf., che ci restituisce l'ultimo verso del libro: MASSIMILLA 1996, p. 30.

<sup>674</sup> PFEIFFER 1949, p. 57 nell'app. crit. al fr. 47. Gli Schol. Lyc. 717 (fr. 45 Pf.) disponibili a Bentley non riportavano l'espressione ἐν β' Αἰτίων.

<sup>675</sup> LEHNUS 1990, p. 16. Da respingere la proposta di WHITE 2003, p. 210, secondo cui κείνου sarebbe Perilao.

<sup>676</sup> Le *arae* di Busiride sono ricordate da Verg. *Georg.* III 5, Stat. *Theb.* XII 155 e Claudian. *In Ruf.* I 254-5. Il sacrificio è ancor più empio, dato che Zeus è il protettore degli stanieri.

<sup>677</sup> Per l'oscillazione Frasio-Trasio e la preferenza a mio avviso da accordare alla prima forma vd. p. 115 sgg. del presente lavoro.

<sup>678</sup> Ov. *Ep. ex Ponto* III 6, 41-2 cita Busiride e Falaride come esempi di tiranni sanguinari.

<sup>679</sup> Perilao è la forma usata da tutti gli scrittori greci, a eccezione della fonti del fr. 47 Pf., che presentano Perillo, come gli autori latini. La differenza è in verità minima, dato che Perillo è un diminutivo di Perilao: vd. MASSIMILLA 1996, p. 360. Ovidio in *Tristia* V 1,53-4 definisce il toro di Falaride *Perilleo aere*; in *Tristia* V 12,47-8 e *Ep. ex Ponto* II 9,44 allude alla punizione dell'artigiano (vd. anche Prop. II 25,11-2).

La leggenda di Busiride è nota da numerose fonti greche, a partire da Ferecide di Atene (fr. 66 Dolcetti) e fino alla tarda antichità, e raggiunse la massima popolarità in età classica, sia in letteratura che nell'arte<sup>680</sup>. Busiride era un re egizio, figlio di Poseidone e nipote di Epafo per parte di madre, uso a sacrificare gli stranieri che giungevano nel paese<sup>681</sup>. La barbara pratica fu interrotta da Eracle, che, proprio mentre rischiava tale triste fine, uccise il re e suo figlio sullo stesso altare<sup>682</sup>. Busiride è certamente un personaggio inventato dai Greci, dato che questo nome non compare nelle liste regali egiziane; peraltro la pratica stessa del sacrificio umano in Egitto è dubbiamente attestata<sup>683</sup>. La figura trae la sua origine dalla presunta xenofobia degli Egizi, topos nell'antichità, e forse anche dal fraintendimento di una scena tipica dell'iconografia egiziana: il sovrano pronto a colpire con una mazza un nemico inginocchiato<sup>684</sup>. Busiride si prestò anche in età classica a incarnare il despota barbaro, contrapposto all'Atene democratica. Ciò spiega bene la sua fortuna in quell'epoca, sia nella pittura vascolare che nella commedia antica<sup>685</sup>.

A una tradizione largamente negativa si oppongono apertamente Erodoto, Isocrate ed Eratostene. Il primo (Hdt. II 45) non cita neppure Busiride, limitandosi a definire inverosimile l'impresa attribuita a Eracle. Isocrate, dedicando al sovrano un encomio, in *Bus.* 36-7 smentisce la leggenda dell'uccisione da parte dell'eroe anche con un argomento cronologico, ricordando che Busiride è anteriore ad Eracle di molte generazioni<sup>686</sup>. Eratostene (fr. I B,9 Berger), citato da Stabone *Geogr.* XVII 1,19 802C., nega con decisione che sia mai esistito un re o tiranno di nome Busiride<sup>687</sup>. Affermando che la ξενηλασία è comune presso tutti i barbari (semplice espulsione degli stranieri,

---

<sup>680</sup> VASUNIA 2001, p. 185 n. 4 e 186 n. 6 offre un elenco di autori greci e latini che parlarono di Busiride. Già Isoc. *Bus.* 31 conosceva anche l'accusa di antropofagia. Per le scene vascolari ritraenti Busiride vd. *LIMC* III s.v. *Busiris*. Nelle rappresentazioni vascolari di Busiride, che cessano già in età ellenistica, il sovrano è sempre raffigurato con Eracle e solitamente si predilige il momento dell'uccisione da parte dell'eroe greco.

<sup>681</sup> La figlia di Epafo in questione è Libia per Isoc. *Bus.* 10, Lisianassa per [Apollod.] II 5,11. In entrambi i casi Busiride discenderebbe da Zeus. [Plut.] *Parall. min.* 38, 315BC parla invece di Anippe figlia del Nilo. Ferecide non accenna alla madre di Busiride.

<sup>682</sup> VASUNIA 2001, pp. 189-90.

<sup>683</sup> Per i sacrifici umani in Egitto vd. p. 40 del presente lavoro.

<sup>684</sup> VASUNIA 2001, p. 14. Per la scena tipica e il suo collegamento con Busiride vd. STEPHENS 2003, pp. 61-62. La Stephens correttamente nota che la storia di Busiride rappresenta un capovolgimento in negativo della scena tipica faraonica.

<sup>685</sup> STEPHENS 2003, p. 27. Delle numerose commedie a lui dedicate restano i titoli e pochissimi frammenti; lo stesso vale per l'omonimo dramma satiresco di Euripide.

<sup>686</sup> Per il *Busiride* di Isocrate vd. FROIDEFOND 1971, pp. 237-266.

<sup>687</sup> BERGER 1880, pp. 49-52 riunisce sotto lo stesso frammento Strab. XVII 1,19 802C. (solo su questo passo insiste Vasunia 2001, p. 187 e n. 9), Diod. I 67 e Diod. I 88,4-5, passi che commenterò in seguito.

dunque, non sacrificio), attribuisce la cattiva fama degli Egiziani piuttosto a *Od.* IV 483, presto passato in proverbio, e alla presenza sulla costa mediterranea di un unico porto, quello di Faro, per giunta infestato dai pirati. La leggenda è così in qualche misura razionalizzata.

Vasunia esamina con grande attenzione Diodoro Siculo, collettore di diverse e contraddittorie tradizioni anche su Busiride. In IV 17,4-18,1 e IV 27 Diodoro si uniforma alla *communis opinio*, comprendendo l'uccisione di Busiride in un elenco di imprese di Eracle<sup>688</sup>. Di grande interesse per i nostri scopi sono tre passi del I libro, la cui fonte principale sono gli *Αἰγυπτιακά* di Ecateo di Abdera<sup>689</sup>. Diod. I 45,4 considera Busiride un re storicamente esistito e attribuisce a un suo omonimo successore la fondazione di Tebe. In I 67,10-11 spiega che i predecessori di Psammetico avevano interdetto l'ingresso nel paese agli stranieri, uccidendo o facendo schiavi i trasgressori; esagerando tale ἀνομία i Greci crearono la leggenda di Busiride. Una posizione molto vicina alla razionalizzazione di Eratostene, come notò Berger, che considerò appunto Eratostene la fonte del passo.

Diodoro in I 88,4-5 offre una versione ancora differente: ammette che i sovrani anticamente sacrificavano uomini dai capelli rossi (per la maggior parte stranieri), il colore di Seth-Tifone. I greci avrebbero inventato la figura di un re di nome Busiride, mentre il nome significa in egiziano "la tomba di Osiride"<sup>690</sup>. L'etimologia proposta da Diodoro è almeno in parte corretta, dato che Βούσιρις è il nome greco dell'attuale Abusir, che gli Egiziani chiamavano Pr-Wsir (casa di Osiride)<sup>691</sup>. In I 85,5 Diodoro invece afferma che la città, famosa appunto per la tomba di Osiride, prende il suo nome dalla vacca di legno (βοῦς ξυλίνη) in cui Iside ricompose le membra del marito, ucciso da Seth-Tifone<sup>692</sup>. Questa rassegna

---

<sup>688</sup> Purtroppo Diodoro non esplicita le fonti per il suo IV libro. In CORDIANO-ZORAT 1998, pp. 67-69 Cordiano ipotizza che Dionisio Scitobracione fosse la fonte principale del IV libro, come già per la fine del III libro. Meno bene, per Cordiano, il nome dell'altrimenti ignoto Mantris di Tebe, autore di un encomio di Eracle. In AMBAGLIO-LANDUCCI-BRAVI 2008, pp. 23-24 Ambaglio con maggior prudenza parla di un trattato mitico non identificabile, che a sua volta avrebbe mediato materiale da vari autori.

<sup>689</sup> CORDIANO-ZORAT 1998, pp. 60-61 menziona anche altre fonti per il I libro, ma non per i passi da noi presi in esame. BURTON 1972, pp. 1-34 nota che le numerose contraddizioni in cui Diodoro incorre nel I libro, non ultima le due etimologie del nome Busiride in I 85,5 e 88,5 (pp. 14-5) invalidano l'ipotesi che Ecateo sia la fonte della maggior parte del libro. Per Ecateo di Abdera vd. p. 47 sgg. del presente lavoro.

<sup>690</sup> Passo commentato anche da STEPHENS 2003, p. 62.

<sup>691</sup> BURTON 1972, pp. 258-9. La tradizione che pone a Busiris la tomba del dio sembra però tarda (p. 247). Per il sacrificio di uomini tifoniani vd. Plut. *De Is. et Os.* 33, 364A-364B che cita come sua fonte Manetone (*FGrHist* 609 F 22 = fr. 86 Waddell).

<sup>692</sup> Vd. Plut. *De Is. et Os.* 39, 366E. BURTON 1972, pp. 246-247 nota che la vacca di legno svolgeva a vario titolo un ruolo nelle raffigurazioni di Osiride e nei riti in suo onore: in particolare a Dendera la mummia del dio era portata in processione in una vacca di legno.

di passi ci consente di capire che, accanto alla linea maestra riassunta da [Apollod.] II 5,11 esistevano altre tradizioni su Busiride che tentavano di collegarlo meglio a un contesto egizio, arrivando a negare o ridimensionare la ξενοκτοκία.

La Stephens svolge un'interessante considerazione prendendo le mosse da Diodoro I 85,5, passo che attribuisce ad Ecateo, secondo la tradizione prevalente<sup>693</sup>. Il nome Busiride è etimologizzato a partire da una vacca di legno (βοῦς ξυλίνη) cava, esattamente come Falaride è inseparabile, fin da Pindaro, dal cavo toro di bronzo. Lehnus, apprezzando l'osservazione, nota che se Callimaco avesse accennato anche a questo collegamento tra i due ξενοκτόνοι capiremmo meglio il nesso tra le due storie<sup>694</sup>. Ci si potrebbe anche spingere oltre osservando che in fr. 47 Pf. lo strumento di tortura di Falaride è detto δάμαλις, giovenca, anziché ταῦρος: potrebbe non trattarsi di una versione aberrante, ma di un ricordo callimacheo<sup>695</sup>. Inoltre forse Callimaco alludeva alla notizia di Ecateo presentando così un doppio gioco etimologico, sia per l'indovino Frasio, nome parlante, che per il sovrano. Se l'ipotesi della Stephens fosse corretta avremmo un collegamento col più famoso mito egizio, quello di Iside e Osiride, in una narrazione che, a giudicare dalle fonti latine e dai mitografi, pare aver seguito i binari più consueti, e puramente greci, del Busiride tiranno empio e sanguinario.

Il richiamo a Ecateo ci introduce a un problema di difficile soluzione: di quale fonte si sia servito Callimaco per l'episodio. Si è pensato a un mitografo, forse direttamente allo stesso Ferecide, che narrava l'uccisione di Busiride, del figlio e dell'araldo Calbe da parte di Eracle<sup>696</sup>. Purtroppo non si può datare Agatone di Samo, che stando a Ps. Plutarco *Parall. Min.* 38 A ricordava più succintamente i fatti, mettendo in rilievo il carattere di giusta punizione del tiranno<sup>697</sup>.

Sempre tra i prosatori Hyg. *Fab.* XXI 2 menziona la fine di Busiride per mano di Eracle, come anche Diod. IV 17,4-18,1 e IV 27, cui si è accennato in precedenza e Servio in Verg. *Aen.* VIII 300. In poesia Ovidio *Met.* IX 182-3 presenta la morte del tiranno in un monologo pronunciato dallo stesso Ercole. In tutti questi passi la fine di Busiride è compresa in un elenco di imprese di

---

<sup>693</sup> STEPHENS 2002, pp. 253-254.

<sup>694</sup> Lehnus, intervento in MONTANARI-LEHNUS 2002, p. 267.

<sup>695</sup> Aggiungo che Schol. in *Ibin* 437 definiscono lo strumento di tortura dapprima *vaccam* e poi *bovem* (LA PENNA 1959, pp. 114-115); tuttavia simili oscillazioni sono frequenti negli scolii e perciò poco significative.

<sup>696</sup> Per i vari autori che portarono questo nome e la cronologia del genealogista vd. DOLCETTI 2004, pp. 1-16. La Dolcetti lo colloca nell'età di Cimone.

<sup>697</sup> *FGrHist* 843,3. Jacoby annota che non sappiamo a quale opera di questo poligrafo attribuire il passo.

Eracle e immediatamente preceduta dall'uccisione in Libia di Anteo, gigante che costringeva gli stranieri a lottare con lui. Si affiancano così le giuste punizioni di due spregiatori della ξενία, accomunati anche dalla prossimità geografica<sup>698</sup>. Tornerò tra breve sul legame tra Busiride e Anteo.

G. Knaack ipotizzò che anche Callimaco riportasse l'uccisione di Busiride, inserendola in una serie di narrazioni dedicate alle imprese dell'eroe<sup>699</sup>. Pfeiffer in apparato al fr. 44 si dimostra scettico sull'ipotesi di Knaack, dato che nei passi in cui Ovidio imita da vicino Callimaco (in particolare *Ars* I 647-56, che esamineremo in seguito) non menziona Eracle. Massimilla è invece possibilista, anche sulla base del già citato *Met.* IX 182-3<sup>700</sup>. Weber nota che probabilmente era in primo piano più l'impresa di Eracle che il personaggio di Busiride, data la centralità di Eracle nella poesia alessandrina<sup>701</sup>. Questi passi, tuttavia, sembrano rifarsi a un catalogo vulgato di πάρεργα di Eracle, senza collegamenti precisi coi frammenti callimachei superstiti e dunque non contribuiscono direttamente alla ricostruzione dell'aition. Servio in *Verg. Georg.* III 5 rafforza l'impressione che l'uccisione di Busiride e il personaggio di Frasio appartenessero a due tradizioni distinte. Servio infatti riporta tre descrizioni del re egiziano: nella prima e nella terza, tra loro molto simili, compare Eracle, senza tuttavia rimandi ad altre sue imprese. Nella seconda, che esamineremo meglio alla luce di Ovidio, l'indovino, che è chiamato Pigmalone.

La ripresa più fedele del duplice episodio callimacheo sembra aver luogo in *Ov. Ars* I 647-56<sup>702</sup>. Ovidio qui presenta per Busiride (vv. 647-52) elementi in più rispetto alla tradizione finora esaminata, con ogni probabilità presenti in Callimaco, forse collegati per la prima volta a Busiride proprio da Callimaco. Anzitutto la ξενικτορία non è dettata da pura crudeltà: Busiride agisce così per far cessare la carestia che da nove anni affligge il paese (*Ov. Ars* I 647-8 riprendono pressoché alla lettera il fr. 44 Pf.). Soprattutto compare l'indovino Frasio, malvagio consigliere, che suggerisce a Busiride l'empio sacrificio annuale ma viene immolato per primo, appunto, come afferma il re, in quanto non egiziano, ma *hospes* (v. 652). Alla giusta punizione di Frasio è affiancata, più

---

<sup>698</sup> A riprova del legame tra Anteo e Busiride, tra gli altri [Apollod.] II 5,11 riporta la tradizione che considerava Anteo figlio di Poseidone, accanto alla più comune discendenza da Gea. Diodoro, nella sua prima menzione di Busiride (I 17,3) afferma che Osiride, nel partire per il suo viaggio civilizzatore, lasciò Busiride come ἐπιμελητής delle regioni costiere e orientali dell'Egitto, Anteo invece delle regioni confinanti con l'Etiopia e la Libia. I due governatori erano sottoposti a Eracle, reggente di Osiride. La collocazione cronologica proposta qui è problematica e divergente dagli altri passi diodorei; tuttavia rileviamo che ancora una volta Busiride e Anteo sono affiancati.

<sup>699</sup> KNAACK 1887, pp. 6-13. Vedi sotto per [Apollod.] II 5,11.

<sup>700</sup> MASSIMILLA 1996, p. 362, che cita a sostegno anche Claudian. *Praef. Rapt. Pros.* II 41-3.

<sup>701</sup> WEBER 1993, pp. 373-374.

<sup>702</sup> HOLLIS 1989, appendix IV p. 154.



succintamente, l'analogia fine di Perillo per volontà di Falaride (vv. 653-4). Il distico finale, proclamando la correttezza della morte dei due tiranni, ribadisce la bontà della legge del contrappasso<sup>703</sup>. Il taglio scelto da Ovidio per la sua narrazione era probabilmente quello adottato da Callimaco: Busiride e Falaride si affiancano come protagonisti i due malvagi consiglieri, i cui nomi peraltro non compaiono nel testo callimacheo superstite.

Servio in Verg. *Georg.* III 5 nella seconda narrazione su Busiride, menziona la siccità, con indicazione della durata (otto anni) e il consiglio dell'indovino. Rispetto a *Ars* I 649-52 specifica la patria del vate, Cipro, mentre non fa parola della sua giusta punizione. Hyg. *Fab.* LVI sembra seguire ancor più da vicino il brano dell'*Ars*: sono presenti i nove anni di sterilità e la provenienza non egiziana di Frasio, lui stesso vittima del sacrificio che suggerì<sup>704</sup>.

Le uniche fonti che narrano sia il sacrificio di Frasio che la morte di Busiride per mano di Eracle sono Ov. *Ibis* 397-400 e [Apollod.] II 5,11. [Apollodoro] peraltro è l'unico a inserire Frasio nel πάρεργον egiziano di Eracle, nella cornice già vista in Ferecide fr. 66 Dolcetti. In Ovidio e [Apollodoro] tornano la carestia novennale, la provenienza cipriota di Frasio (in Ovidio designato con una perifrasi), la morte del vate. Tra la presenza di Frasio e l'impresa di Eracle c'è una contraddizione quasi sempre non notata. Si dice che Frasio, col suo sacrificio, diede acqua all'Egitto (*Ars* I 652), rendendo perciò non necessari ulteriori sacrifici. Bisognerà intendere che Frasio fu la prima e l'ultima vittima della barbara pratica, come si può dedurre dal passo dell'*Ars* e da Hyg. *Fab.* LVI: entrambi parlano di *hospes* al singolare. Invece nelle fonti (anche iconografiche) relative all'impresa di Eracle, l'eroe uccide Busiride mentre è portato all'altare, poiché il sacrificio di stranieri era divenuta una pratica abituale per il re. [Apollod.] II 5,11 risolve elegantemente la contraddizione: Frasio raccomanda al re di uccidere uno straniero κατ' ἔτος: non essendo la sua morte risolutiva e la barbara usanza è ancora in vigore all'arrivo di Eracle<sup>705</sup>. Potremmo pensare che Ovidio nell'*Ars*, per accentuare il contrappasso, abbia fatto di Frasio la prima e ultima vittima di Busiride.

Molto interessante e complessa la situazione di Ov. *Ibis* 397-400 e 437-440, in cui Ovidio presenta le misere morti dei due tiranni e di Frasio in due diversi

---

<sup>703</sup> Claudian. *In Eutrop.* I 159-66 dipende da Ovidio, come nota anche HOLLIS 1989, p. 135.

<sup>704</sup> Busiride convoca *augures ex Graecia* e Trasio è detto figlio del fratello di Pigmalione, che era appunto cipriota secondo la versione più diffusa. Inoltre per il consiglio di Trasio Igino impiega *monstravit*, che riprende il *monstrat* di *Ars* I 649.

<sup>705</sup> Per la seconda narrazione di Servio in *Georg.* III 5 Busiride *hospites immolabat*, ma il responso di Frasio parla di *sanguine hospitibus* al singolare. Non si cita la morte del vate. Anche LA PENNA 1957, p. 99 ritiene che il sacrificio fosse annuale, sulla base di Schol. in *Ibin* 397 (LA PENNA 1959, pp. 97-98) che affermano che il sacrificio propiziatorio aveva luogo ogni anno.

passi<sup>706</sup>. Per quest'opera Ovidio, sebbene nel titolo riprenda l'*Ibis* callimacheo (fr. 381-382 Pf.), trasse ispirazione soprattutto dagli *Aitia*<sup>707</sup>; visto il carattere criptico dell'opera, l'*Ibis* fu scoliato abbondantemente<sup>708</sup>. Ai vv. 397-398 Ovidio ricorda la morte di Busiride e nel distico successivo quella di Frasio, creando uno stringente parallelismo per cui il carnefice è vittima del suo stesso supplizio. I versi relativi a Falaride e Perilao (vv. 437-440) delineano invece una coppia meno omogenea, tanto che La Penna ritiene di poter collocare i vv. 439-440 in un altro punto dell'*Ibis*, adducendo motivazioni stilistiche<sup>709</sup>. Ai vv. 437-438 Ovidio infatti ricorda il toro di bronzo di Perilao, ma non la morte dell'inventore. Di seguito (a meno di non accettare la proposta di La Penna) Ovidio afferma che Falaride morì, dopo aver subito il taglio della lingua, nello stesso toro da lui voluto, episodio non attestato da alcuna altra fonte<sup>710</sup>. La Penna ritiene improbabile che sia un'invenzione ovidiana ed è propenso a credere all'esistenza di una fonte greca, forse lo stesso Callimaco<sup>711</sup>. In tal caso le morti per contrappasso nell'*aition* callimacheo sarebbero ben quattro: quelle di Frasio e Busiride e poi Perilao e Falaride<sup>712</sup>. Personalmente un simile andamento mi sembra un po' meccanico, ma naturalmente non lo si può escludere a priori, dato che dell'*aition* resta pochissimo.

Piuttosto mi sembra altamente significativo che nell'*Ibis* al v. 399 Busiride sia indicato con la perifrasi *frater Antei*, seguendo la tradizione che li vuole entrambi erano figli di Poseidone. Inoltre poco sopra ai vv. 393-395 Ovidio ricorda proprio Anteo, ucciso da Eracle, e le sue sfortunate vittime. In un simile contesto l'ipotesi di Knaack riacquista a mio avviso rilevanza, pur con qualche modifica: nell'*aition* Callimaco accostò bensì Busiride a Falaride, ma forse non mancò di sottolineare il legame tra Busiride e Anteo, magari raffigurando l'eroe come reduce dall'impresa libica.

In conclusione, certamente la presenza di Busiride negli *Aitia* può essere definita un elemento egizio, tanto più che l'*aition* iniziava proprio con Αἴγυπτος. Tuttavia, come ho illustrato, Busiride è un personaggio di invenzione greca, e per giunta ben poco verosimile come faraone egiziano; piuttosto Busiride concentra in sé alcuni pregiudizi negativi dei Greci verso gli Egiziani (la

---

<sup>706</sup> L'edizione di riferimento dell'*Ibis* è LA PENNA 1957, con ampio commento. Per i versi in questione vd. pp. 82-83 (per i vv. 439-440), 99-100 (per i vv. 397-400) e 111-112 (per i vv. 437-438).

<sup>707</sup> LA PENNA 1957, pp. LI-LII, con elenco dei passi dell'*Ibis* ispirati presumibilmente agli *Aitia*.

<sup>708</sup> L'edizione di riferimento degli scoli all'*Ibis* è quella commentata di LA PENNA 1959.

<sup>709</sup> LA PENNA 1957, pp. LXXVIII-LXXIX.

<sup>710</sup> Per gli scoli al passo vd. LA PENNA 1959, pp. 114-115.

<sup>711</sup> LA PENNA 1957, p. 82.

<sup>712</sup> LA PENNA 1957, p. LII, opinione ribadita in LA PENNA 1959, p. 32. MASSIMILLA 1996, p. 364, che riassume l'ipotesi senza prendere posizione, parla di *catena di giuste punizioni* (corsivo nel testo).

xenofobia), e verso i barbari in generale (i sacrifici umani). Occorre prudenza nell'ipotizzare come Callimaco avesse trattato il soggetto, dato che della parte dell'aition relativa a Busiride resta un solo verso. In ogni caso lo stesso accostamento con la storia di Falaride, ambientata in Sicilia, e la presumibile centralità dell'indovino Frasio, non egiziano (forse cipriota) stemperano ulteriormente l'egizianità del soggetto. Se poi, come ritengo possibile, nell'aition di Busiride si accostasse il suo caso a quello del fratello Anteo, altra vittima di Eracle, più che di una storia egizia bisognerebbe parlare di un'impresa del greco Eracle in Africa (Libia ed Egitto). L'enfasi sarebbe spostata dunque dall'Egitto alla colonizzazione greca dello spazio africano.

Presenterò ora il testo critico dei vari frammenti che compongono l'aition callimacheo.

#### fr. 44 Pf. (= fr. 51 Massimilla)

Αἴγυπτος προπάροιθεν ἐπ' ἑννέα κάρφετο ποίας

Prima l'Egitto restava arido per nove estati

*Et. Gen.* AB s.v. ποία (G. Massimilla, *I primi due libri degli Αἴτια di Callimaco nell'Etymologicum Genuinum*, «SIFC» 83 S III 8 (1990) 187; cf. *Et. Gud.* s.v. ποία (ποία cod. *Gud.* teste Sturzio) p. 472,17 Sturz, *Et. Sym.* cod. V s.v. πόα ap. Gaisford ad *Et. Magn.* p. 677,54, *Et. Magn.* s.v. πόα l.l.; Callimachi versum om. [Zonar.] s.v. πόα p. 1563 Tittm.)· ἡ βοτάνη· ἀπὸ τοῦ ποιά κατὰ ἀποβολὴν τοῦ ι· ἢ ποιά ἐστὶν ὁ ἐνιαυτός, ἐξ οὗ πόα ... ποιά δὲ εἴρεται (ἢ-εἴρηται *Et. Magn.*: ποιά δὲ pro ἢ ποιά *Et. Sym.* cod. V, ubi εἴρηται deest: ἀπὸ τοῦ ποιά, ἀποβολῆ τοῦ ι, πόα. ποιά δὲ ἐστι-πόα [Zonar.]: omnia om. *Et. Gen.*, *Et. Gud.*) ὁ ἐνιαυτός· Καλλίμαχος Ἀίγυπτος-ποίας'. εἴρηται παρὰ τὴν ποιότητα, διὰ τὸ ἅπαξ καὶ μόνον ἐν τῷ ἐνιαυτῷ τὴν βοτάνην (ἐν αὐτῷ τὰς βοτάνας *Et. Sym.* cod. V) φύεσθαι. σημαίνει καὶ τὴν βοτάνην· τοῖσι δ' ὑπὸ χθὼν δια φύεν νεοθηλέα ποίην' (Hom. *Il.* XIV 347) Suid. π 3074 A. ποίη· ὁ ἐνιαυτός παρὰ Καλλιμάχῳ· παρὰ τὸ ἅπαξ καὶ μόνον ἐν τῷ ἐνιαυτῷ τὴν βοτάνην φύεσθαι (ex 'Ecloga', non e Sallusti commentario ad *Hecalen*) Eustath. ad Hom. *Od.* XVIII 370, p. 1851 καὶ τὸν ἐνιαυτὸν ποίην λέγει τῶν τις ποιητῶν Sen. *Quaest. nat.* IVa II 16 p. 150,14 Gercke = p. 185 Oltramare = p. 492 Vottero *per novem annos non ascendisse Nilum superioribus saeculis Callimachus est auctor.*

1 ποιάς Et. Gud.: ποιάς Et. Gen., Et. Magn., Et. Sym.

Gli Etymologica citano il verso all'interno della spiegazione del termine πóa. Il suo primo significato è *erba* (vd. il passo omerico da loro citato) con accezioni collegate come *pianta erbacea* e *prato*<sup>713</sup>. Gli Etymologica offrono il significato alternativo, più generico e infatti non citato da LSJ, di *anno, annata*, offrendo come esempio il verso di Callimaco<sup>714</sup>. Suida si riferisce al verso callimacheo citando solo l'autore, senza riportare il passo. Tutti criticano Callimaco per aver usato il termine al plurale, ma tale critica è inopportuna, poiché nel passo callimacheo il termine significa *estate*<sup>715</sup>, stagione in cui avviene appunto la mietitura<sup>716</sup>. Forse fu proprio Callimaco a usare per primo πóa per indicare l'estate. Lo troviamo imitato, ad esempio, da Riano fr. 54 CA e da altri. Pfeiffer e Massimilla (fr. 51) preferiscono la forma ossitona ποιάς, che si ritrova anche in Schol. Eur. Tr. 20 (sull'accentazione della parola le fonti grammaticali hanno posizioni tra loro contrastanti)<sup>717</sup>.

Il termine προπάροιθε, con il normale v efelcistico davanti a parola iniziante per vocale, funge prevalentemente da preposizione di luogo o tempo (= *davanti a, prima di*), ma l'uso avverbiale (= *dapprima, prima*) si riscontra già in Omero<sup>718</sup>. Callimaco qui echeggia con raffinata variatio Od. IV 355 Αἰγύπτου προπάροιθε, dove il termine è preposizione di luogo e regge il genitivo<sup>719</sup>. Il verbo κάρφω al medio significa essere disseccati, inariditi; il poeta lo presenta all'imperfetto per indicare la prolungata aridità dell'Egitto. Evidentemente Callimaco si riferisce a mancate inondazioni del Nilo<sup>720</sup>. Seneca *Quaest. nat.* IVa II 16, elencando alcuni comportamenti anomali del Nilo, cita infine la notizia di Callimaco, cui dà credito di storicità. Forse Callimaco parlò del Nilo, oltre che nelle sue poesie, anche in un'opera in prosa, come suggerisce P. Oltramare<sup>721</sup>. D. Vottero in particolare, seguendo F. Mewis, pensa al Περὶ τῶν ἐν τῇ οἰκουμένη

---

<sup>713</sup> LSJ s.v. πóa.

<sup>714</sup> MASSIMILLA 1996, p. 363 considera *anno* come accezione possibile almeno presso alcuni epigrammi citati anche da LSJ. Il latino *messis*, che può significare anche *estate* o *anno* (vd. TLL s.v. *messis*) sarebbe corrispettivo di πóa.

<sup>715</sup> MASSIMILLA 1996, p. 186 traduce appunto *per nove estati*.

<sup>716</sup> Così LSJ. MASSIMILLA 1996, pp. 362-363 riporta invece la spiegazione di Paus. IV 17,11 a Riano, secondo cui πóa è il frumento verde poco prima della mietitura. Segue questa interpretazione ASPER 2004, p. 109 che traduce *Erntezeit*, tempo del raccolto.

<sup>717</sup> MASSIMILLA 1996, p. 362.

<sup>718</sup> LSJ s.v. προπάροιθε.

<sup>719</sup> Omero in Od. IV 354-59 descrive, in un passo molto discusso perché geograficamente impreciso, l'isola di Faro.

<sup>720</sup> HOLLIS 1989, pp. 135-136 offre due spiegazioni per l'apparentemente impreciso *imbribus* di Ov. *Ars* I 648: Ovidio si rifarebbe a una teoria che attribuiva l'annuale piena estiva del Nilo alle piogge presso le sue sorgenti, oppure *imber* indicherebbe qui l'acqua esondata.

<sup>721</sup> OLTRAMARE 1961<sup>2</sup>, II 341 menziona come fonte di Seneca solo gli *Hypomnemata*, non gli *Aitia*.

ποταμῶν (fr. 457-59 Pf.), pur non escludendo che Seneca attingesse agli *Aitia*, in ogni caso tramite una fonte intermedia<sup>722</sup>. Le stesse opere erudite di Callimaco, d'altro canto, difficilmente circolarono a lungo; piuttosto divennero fonti di notizie per repertori di *Mirabilia*<sup>723</sup>.

**fr. 45 Pf. (= fr. 52 Massimilla)**

τὴν κείνου Φάλαρις πρῆξιν ἀπεπλάκατο

Falarade riprodusse l'azione di quello

Schol. Lyc. (ANt) 717b (p. 143 Leone) Φαλήρου τύρσιν] Φάληρος ἔκτισε τὴν ἐν Ἰταλίᾳ Νεάπολιν ... εἰς τὸ αὐτὸ τὴν μὲν Φαλήρου· οὗτος ὁ Φάληρος τύραννος ἦν ἐν Κυκελίᾳ τοὺς ἐπιξενουμένους πρὸς αὐτὸν δεινῶς κολάζων καὶ ἀναιρῶν. μέμνηται δὲ αὐτοῦ καὶ Καλλίμαχος ἐν β' Αἰτίων [ἐν β' Αἰτίων om. t? | αἰτιῶν codd., corr. Kinkel] λέγων τὴν — ἀπεπλάκατο'.

1 κεινος (sic) N | Φάλαρος A: Φάληρον N: Φάληρος cett., corr. Bentley | τάξιν Tzetz. a: πρᾶξιν a<sup>2</sup> b (II p. 233 Scheer): πρῆξιν corr. Pf. | ἀπελάκατο A: ἐπεπλάκατο N: ἀπεπλεύκατο Tzetz. b

Lo scolio ci restituisce il pentametro callimacheo a causa di un errore. Licofrone infatti al v. 717 menziona il luogo cui approdò il cadavere della Sirena Partenope con la dotta perifrasi *torre di Falero*, che lo scoliaste definisce fondatore di Neapolis. Questi fu un argonauta ateniese da cui prese il nome il porto omonimo: forse Licofrone col suo nome vuole riferirsi alla seconda colonizzazione di Partenope del 440, quando la città cambiò il suo nome in Neapolis, dato che vi parteciparono anche ateniesi<sup>724</sup>. Lo scoliaste fornisce poi altre informazioni incoerenti, confondendo il personaggio con Falaride, come correttamente intese Bentley: *costui era tiranno in Sicilia, e puniva e uccideva terribilmente quelli che erano ospitati come forestieri presso di lui*. Lo scoliaste ci offre una notizia preziosa dicendo che Callimaco lo menzionò ἐν β' Αἰτίων, unico elemento che ci consente di collocare l'aition proprio nel II libro.

---

<sup>722</sup> VOTTERO 1990, p. 492 n. 48. In questo caso, dato che il fr. 44 Pf. corrisponde con ogni probabilità al primo verso dell'aition, la fonte intermedia sarebbe potuta essere la diegeseis. Per la presenza di Callimaco in Seneca vd. p. 94 sgg. del presente lavoro.

<sup>723</sup> Vd. PFEIFFER 1949, p. 339 ad fr. 411. Per i mirabilia egiziani di Callimaco vd. p. 99 sgg. del presente lavoro.

<sup>724</sup> FUSILLO-HURST-PADUANO 1991, p. 242.

Il verbo ἀποπλάσσομαι significa *foggiare, modellare, rappresentare*<sup>725</sup>. Il verbo non è attestato prima di Callimaco: negli autori precedenti si trovano il semplice πλάσσομαι o καταποπλάσσομαι, con doppio preverbio. Come spesso accade, l'innovazione callimachea ebbe imitatori: Pfeiffer in apparato elenca passi di epigrammisti che riproposero ἀποπλάσσομαι nella stessa sede, in fine di pentametro<sup>726</sup>. In senso proprio è usato per la rappresentazione artistica e in particolare per la statuaria. Tuttavia, benché qui vada inteso nel senso più generico di *imitare*, non manca un'allusione all'accezione tecnica, dato che Falaride imitò l'azione di Busiride appunto facendo forgiare un toro di bronzo<sup>727</sup>. Per Massimilla è incerto se il verso precedesse immediatamente il fr. 46 Pf.; anche Pfeiffer esita, perché il mutamento del soggetto (da Falaride a Perilao) sarebbe troppo brusco. La πρῆξις imitata da Falaride è la decisione di Busiride di far saggiare al malvagio consigliere il metodo di morte da lui escogitato. Si tratta a mio parere di un uso pregnante del termine, non del generico richiamo alla ἀνδροφονία di Busiride.

**fr. 46 Pf.+ SH 252 (= fr. 53 Massimilla)**

1α 1 πρῶτος ἐπεὶ τὸν ταῦρον ἐκαίνισεν, ὅς τὸν ὄλεθρον,  
1 εὔρε τὸν ἐν χαλκῷ καὶ πυρὶ γινόμενον  
]θμον· στεφ[  
]ων ἦλθεν α.[  
]ὠςινεπαν[  
5 ]αντακύν[  
]λατίθ[.] .[  
]ς βάλλ' ε.[  
]ίχον· ος[  
] εἰν ἀλλ̅.[  
10 ] . . . . .  
] . . . . .  
] . . . . .

1a Poiché per primo inaugurò il toro colui che aveva inventato

1 la morte che ha luogo nel bronzo e nel fuoco

(...) muggito; quando disse/ mostrò

(...) giunse

(...) da, sopra

5 (...) tutti i feti/ tutto concepisca, concepì

<sup>725</sup> DGE s.v. ἀποπλάσσομαι. Il LSJ offre i significati *modellare, rappresentare, ritrarre*, senza distinzioni più sottili.

<sup>726</sup> Vd. anche MASSIMILLA 1996, p. 363.

<sup>727</sup> MASSIMILLA 1996, p. 186 per mantenere l'allusione traduce *reproducere*.

(...) metti/ metteva  
(...) getta/ gettava  
9 in mare

**1a-1** Schol. (DEFGQ) Pind. *Pyth.* I 185 (II p. 29,11 Drachmann) τὸν δὲ τοῦ Φαλάριδος ταῦρον οἱ Ἀκραγαντῖνοι κατεπόντωσαν, ὡς φησι Τίμαιος [FGrHist 566 F 28c]: τὸν γὰρ ἐν τῇ πόλει δεικνύμενον μὴ εἶναι τοῦ Φαλάριδος, καθάπερ ἡ πολλὴ κατέχει δόξα, ἀλλ' εἰκόνα Γέλα τοῦ ποταμοῦ. κατασκευάσαι δὲ αὐτόν φασι Περίλαον, καὶ πρῶτον ἐν αὐτῷ κατακαῆναι. Καλλίμαχος: ἄνωτος — γιγνώμενον'.

**1-10** P.Sorb inv. 2248, fr. a

**1a-1** suppl. Meillier: cf. τὸν ὄλεθρον εὔρε (scil. Perilaos) *Phalar. epist.* 122,3 (Hercher, *Epistolographi Graeci* p. 466) **1a** ἐκαίνισεν Schol. Pind. codd EF: ἐκαίνισας DGQ | οὐδ' Fabri, false **1** ]ῶι Π | γιγνώμενον C.D. Beck (ed. 1792): γινόμενον DFG: γενόμενον EQ **2** ]θμον: Π: e.g. μυκη]θμόν, cf. fr. 47 Pf., *Ov. Tr.* III 11,48, *Plin. N. H.* XXXIV 89 etc.: ἄν δ' ἐδίδου μυκη]θμόν e.g. suppl. Mette | ὅτε φ[ Ll.-J. et P.: ὅτ' ἔφ[ρασε iidem, probante Lehnus **3** ἠλθενα[ Π: ad fin. hasta verticalis: -ων ἠλθεν ἀπ[ -ων Ll.-J. et P., i.e. ἄνθρωπος ab exteris gentibus advenerat, crematus est' cf. fr. 47 Pf. **4** ]ῶσινἐπαν[ Π: ἐπ' ἄν-? Ll.-J et P. **5** κῆ Π (non κτή): π]άντα κῆ (vel κῆ) , π]άντα κῆν[ε ? Ll.-J et P. **6** τίθ[.] Π: primo loco fort. hasta verticalis; secundo λ potius quam α (vix δ): fort. τίθ[ε]ι, ut **7** βάλλ' : imperfecta? imperativa? (Ll.-J. et P.) **7** ]c: ο, ω. | βάλλέ Π: ad fin. hasta verticalis: βάλλ' ἔπ[ι (Ll.-J. et P.): ad fin. fort. μ, ν: βάλλ' ἔγ[ι (Massimilla) **8** ἴχον·oc[ Π: dist. Massimilla cum Meillier (aut ]ίχον aut ]ίχον: dist. Ll.-J. et P.): κ]ίχον vel στ]ίχον oc[ A.W. Bulloch apud *SH* **9** ]εινα' λι[ Π: ad fin. fort. γ vel π (vel μ vel ν?) Ll.-J. et P. **10** ] Π: fort. ][ (Ll.-J. et P.) | ο.]: μ vel ν

P.Sorb. inv. 2248 risale al I-II d.C. e consta di tre frammenti. Il fr. b è stato unito al fr. 475 Pf. (= 55 Massimilla), mentre il fr. c presenta solo tracce di lettere<sup>728</sup>. Il fr. a e il fr. b sono rispettivamente l'inizio e la fine di una colonna, ma non si può dire se si tratti della stessa. Meillier ha potuto identificare il primo verso di Π, pur gravemente mutilo, con il v. 2 del fr. 46 Pf., un distico noto dagli scolii a Pindaro. Nella numerazione si è scelto perciò seguendo Massimilla di indicare con 1a il v. 1 di fr. 46 Pf.

Il verbo καινίζω usualmente significa *far nuovo, rinnovare*, ma in poesia, come in questo passo, *inaugurare*<sup>729</sup>. Il verbo è rafforzato da πρῶτος, che riceve ulteriore rilievo dalla posposizione di ἐπεὶ (vd. fr. 24,1 Pf.). Di seguito l'artigiano

<sup>728</sup> Editio princeps MEILLIER 1976, pp. 97-99.

<sup>729</sup> LSJ s.v. καινίζω. Pf. in apparato parafrasa con *primus rem novam expertus est*.

Perilao è indicato con un'ampia perifrasi (vv. 1a-1). La convincente integrazione  $\mu\kappa\eta\theta\mu\acute{o}\nu$  trova riscontro nel fr. 47 Pf. Anche la più ampia ricostruzione *exempli gratia* di Mette ἄν δ' ἐδίδου  $\mu\kappa\eta\theta\mu\acute{o}\nu$  si basa appunto su Ps. Plutarco e Stobeeo, fonti del fr. 47 Pf.: entrambi i passi presentano ἡ δάμαλις come soggetto, una forma di ἀναδίδωμι e  $\mu\kappa\eta\theta\mu\acute{o}\nu$  come oggetto. Un corrispettivo di tale espressione è *edere mugitus* in *Tristia* V 1 54, con la sola differenza del plurale al posto del singolare.

Dopo il punto in alto l'integrazione migliore è ὅτ' ἔφ[ρασε, proposta da Lloyd-Jones e Parsons e difesa con ulteriori argomenti da Lehnus: pur all'interno della sezione su Falaride, Callimaco alluderebbe a Frasio, indovino che consigliò Busiride<sup>730</sup>. Lehnus prende le mosse da un'intuizione di Kenney, che corregge in Ovidio *Ars* I 649 il tradito *Thrasius* in *Phrasius* e ipotizza che tale fosse il nome dell'indovino anche in Callimaco<sup>731</sup>. Ovidio infatti nel passo presenta *monstrat*, che assume rilievo se vi si coglie il gioco allusivo al nome parlante dell'indovino: Φράσιος da φράζω, che significa anche *mostrare, indicare*<sup>732</sup>. Recentemente A. Mirto ha segnalato come sostegno a *Phrasius* il *monstrator* di *Ibis* 397, verso che appunto allude all'indovino. Si potrebbe anche menzionare per la ricostruzione dei versi callimachei un terzo passo ovidiano, *Tristia* III 11,39-54. Il brano sembra una ripresa variata di *Ars* I 647-56: si accostano i due tiranni, ma mentre a Busiride viene dedicato solo un accenno (v. 39), è narrata nel dettaglio la vicenda di Falaride e Perillo. Nell'apparato critico al nostro frammento *Tristia* III 11,48 è stato citato perché presenta *mugiet*, in sostegno di  $\mu\kappa\eta\theta\mu\acute{o}\nu$ .

I vv. 52-54 che concludono l'episodio, dedicati alla giusta punizione di Perillo, sono molto più vicini a fr. 53,1a-2 Massimilla<sup>733</sup>. Al v. 52 Falaride ingiunge a Perillo: *'ipse tuum princeps inbue' dixit 'opus'*. *Inbue* potrebbe risalire a ἐκαίνεεν (v. 1a) con la mediazione dell'*inbuit* di *Ars* I 654<sup>734</sup>. Ancor più interessante è però *princeps*, che non ha corrispettivo in *Ars* I 653-4, ma traduce perfettamente il πρῶτος callimacheo<sup>735</sup>. Al v. 53 Perillo è *nec mora, monstratis crudeliter ignibus ustus*, bruciato dai fuochi che lui stesso aveva insegnato (scil. ad accendere sotto il toro). Il verbo *monstro* riferito all'azione dell'artigiano rafforza l'integrazione ὅτ' ἔφ[ρασε da intendersi come *quando mostrò*, avente

<sup>730</sup> LEHNUS 1990, p. 16. MIRTO 2008, pp. 331-332.

<sup>731</sup> Contrariamente a LA PENNA 1957, p. 99, che ritiene piuttosto Φράσιος la forma corrotta.

<sup>732</sup> KENNEY 1989, pp. 274-275.

<sup>733</sup> I vv. 54-56 presentano numerosi problemi testuali. Seguo il testo proposto da HALL 1995, p. 123.

<sup>734</sup> HOLLIS 1989, p. 154 nota che *inbuit* in Ov. *Ars*. I 654 è traduzione letterale di ἐκαίνεεν (fr. 53,1a Massimilla).

<sup>735</sup> *princeps* è una congettura dello Heinsius, accolta da HALL 1995, p. 123. I codici considerati migliori da Hall hanno l'insoddisfacente *praesens*, mentre due codici hanno *primus*, che pure sarebbe un'ottima traduzione di πρῶτος.



come soggetto forse Perillo stesso. L'espressione *monstratis ignibus* potrebbe ricordare l' ἐν (...) πυρί callimacheo. Il v. 54, *exhibuit querulos ore gemente sonos*, ha sempre Perillo come soggetto<sup>736</sup>. Stando al senso, dovrebbe corrispondere alla prima parte di fr. 53,2 Massimilla. Sulla scorta di questo verso non possiamo escludere che il soggetto di ἄν δ' ἐδίδου μνηκ]θμόν (Mette) o simile sia non il toro ma lo stesso artigiano. Un'altra possibilità è che Callimaco, con un'espressione fortemente concentrata, dica che le grida si mutavano in muggiti.

Al v. 3 ho scelto di isolare la forma verbale ἦλθεν, vista anche la presenza in Π dell'accento circonflesso sulla η. Lloyd-Jones e Parsons ritengono molto probabile che qui si menzionassero gli ξένοι giunti nel paese, puniti da Falaride secondo Ps. Plutarco e Stobeo (fr. 47 Pf.). Al v. 4 la divisione più probabile, che non ho tuttavia messo a testo, è ]ὠειν ἐπ' ἄν[ con una desinenza di un contratto in -αω (indicativo presente o participio presente, tra le altre possibilità), la preposizione ἐπί e un ἄν che potrebbe essere tanto la particella quanto la preposizione/ preverbio o l'inizio di una parola. Non si può escludere però la lettura ἐπαν[ come doppio preverbio.

Al v. 5 Massimilla smentisce la lettura κτή, che Lloyd-Jones e Parsons segnalavano come alternativa a κῆ, dato che l'accento sembra riferirsi alla lettera centrale, la più danneggiata. κῆ è certamente una radice suggestiva, perché si ricollega al parto. Se si trattasse del sostantivo κῆ, deriverebbe da κύος -εος, ossia *feto*. Se invece andasse inteso come voce verbale, κῆ sarebbe il congiuntivo presente di κύω (meno bene la seconda persona singolare del medio), *essere incinta/ concepire*. Un'altra possibilità è di dividere κῆν[ε̄, come aoristo da κυάινω= *concepire*<sup>737</sup>. All'inizio del verso l'integrazione π]άντα è praticamente certa; tuttavia se fosse seguito da κῆ l'accordo al neutro plurale sarebbe facile. Più difficile intenderlo invece come complemento oggetto (neutro plurale o maschile singolare?) del verbo κύω o κυάινω<sup>738</sup>. Pur in tale incertezza la proposta di Massimilla è suggestiva: forse Callimaco paragona i torturati nel toro a feti chiusi nel ventre materno<sup>739</sup>. Seguendo tale linea si potrebbe pensare che Callimaco presenti la δάμαλις (così definita da Ps. Plutarco e Stobeo) come gravida dei condannati a morte. In questo caso andrebbe meglio la lezione κῆ.

Al v. 6 si potrebbe forse riconoscere il verbo τίθ[ε]ι, terza persona dell'imperfetto o, meno plausibilmente, seconda persona dell'imperativo

<sup>736</sup> Anche questo verso presenta problemi testuali. *Exhibuit* nel senso di *emise, gettò fuori* è scarsamente attestato, dunque preferito a *emisit* in quanto lectio difficilior. Giustamente HALL 1995, p. 123 accoglie *querulos* e respinge *geminos*, che non dà senso, benché sia presente in codici fededegni. Più difficile la scelta tra *gemente, fremente* e *tremente*, lezioni ben attestate.

<sup>737</sup> LSJ s.v. κύω (forma postomerica) e κυέω.

<sup>738</sup> LSJ s.v. κυέω segnala che l'uso transitivo con l'accusativo è meno attestato.

<sup>739</sup> MASSIMILLA 1996, p. 365. L'ipotesi è riferita anche da ASPER 2004, p. 109.

presente. Al verso seguente βάλλ' presenta le stesse possibilità. Se il soggetto fosse Falaride, le azioni potrebbero essere, seguendo da vicino il fr. 47 Pf., *metteva* e *gettava* gli stranieri nel toro. Il v. 8 presenta poche lettere che non autorizzano ampie ricostruzioni. Bulloch sulla base della lettura ]ίχον, poi difesa da Massimilla, propone κ]ίχον ο στ]ίχον. Nel primo caso avremmo l'aoristo forte di κιάνω= *cogliere, trovare, sorprendere* ecc. Nel secondo l'accusativo singolare di κτίχος= *linea, fila*. Entrambe le proposte non offrono miglioramenti alla comprensione del brano. Il nesso εἰν ἀλί al v. 9, praticamente certo grazie alla presenza di spirito e accento sulla α in Π, è presente anche altrove in Callimaco (*Hec.* fr. 36,5 Holl. e fr. 388,9 Pf.) e indica stato in luogo. Suggestiva la proposta di Bulloch, che collega l'espressione al καταποντιμός del toro operato dagli Agrigentini secondo Timeo (citato dallo scolio a Pindaro che è fonte del fr. 46 Pf.)<sup>740</sup>.

A partire da Knaack molti hanno cercato di inserire come chiusa di questo episodio degli *Aitia* un distico (variamente ricostruito) sulla base di Suid. τ 843 A. τοῦτο ποιήσας ἔν, κατὰ τὴν παροιμίαν, τῶν ἀδίκων ἔργων δικαιοτάτον, visto che al fr. 47 Pf. si dice che Falaride, quando punì Perilao *fu giusto solo allora* (vd. anche Ov. *Ars* I 655). Pfeiffer nega che Suida abbia attinto direttamente da Callimaco, tuttavia negli *Addenda* al fr. 46 dichiara possibile che Callimaco abbia applicato il detto alla storia, tanto più che Callimaco si serve spesso di proverbi<sup>741</sup>.

Pindaro, il primo autore a noi pervenuto a menzionare Falaride, in *Pyth.* I 94-97 contrappone la fama del tiranno agrigentino a quella di Creso e di Falaride ricorda il famoso toro di bronzo (ταύρω χαλκέω v. 95)<sup>742</sup>. Lo scolio a Pindaro ci riporta anzitutto l'opinione di Timeo sul toro. Timeo riteneva che il toro fosse realmente esistito, ma che l'originale non fosse più visibile ai suoi tempi perché gettato in mare dagli Agrigentini al termine di quella tirannide; il toro mostrato ai suoi tempi era semplicemente una statua del fiume Gela. La seconda parte dello scolio relativa a Perilao, da κατασκευάσαι in poi, deriva invece da più fonti, come deduciamo da φασι, tra cui Callimaco<sup>743</sup>. Il καταποντιμός sembra essere invece solo in Timeo, dato che i più ritenevano che il toro fosse stato trafugato a Cartagine da Imilcone nel 406 a.C. e riportato ad Agrigento dai Romani dopo il 146 a.C. La Bianchetti non esclude che Callimaco abbia seguito la communis opinio su questo punto; comunque il fatto che la polemica successiva investa il solo Timeo fa pensare che il καταποντιμός fosse

<sup>740</sup> Bulloch ap. *SH* 252, p. 99.

<sup>741</sup> PFEIFFER 1949, p. 500; MASSIMILLA 1996, p. 122 per una panoramica delle ricostruzioni proposte. A p. 364 Massimilla cita Ov. *Ars* I 655 sgg., *Tr.* V 12,47 sgg., Plin. *N. H.* XXXIV 89.

<sup>742</sup> Per la storia di Falaride in Pindaro vd. HINZ 2001, pp. 47-52.

<sup>743</sup> BIANCHETTI 1987, p. 59 e in generale pp. 55-69 per una discussione completa sul toro di Falaride.

un'idea isolata dello storico<sup>744</sup>. La stessa Bianchetti, tuttavia, afferma che almeno l'eco della versione timaica suggestionò gran parte degli scrittori successivi, per ciò che concerne il tema della *pharmakeia*<sup>745</sup>.

**fr. 47 Pf. (= fr. 54 Massimilla)**

[Plut.] *Mor.* 315 C (*Parall. min.* 39 A a) (II ii p. 39.18 Nachstädt-Sieveking-Titchener) Φάλαρις Ἀκραγαντίνων τύραννος ἀποτόμως τοὺς παριόντας ξένους ἐστρέβλου καὶ ἐκόλαζε. Πέριλλος [ex corr. α<sup>2</sup>: τέρυζος cett. codd.] δὲ τῇ τέχνῃ χαλκουργὸς δάμαλιν κατασκευάσας χαλκῆν [χαλκῆν om. Σg] ἔδωκε τῷ βασιλεῖ, ὡς ἂν τοὺς ξένους κατακαίῃ ζῶντας [ζῶντας om. Σg] ἐν αὐτῇ· ὁ δὲ μόνον γενόμενος δίκαιος αὐτὸν ἐνέβαλεν. ἐδόκει δὲ μυκηθμὸν ἀναδιδόναι ἢ δάμαλις· ὡς <Καλλίμαχος> [add. Bentley] ἐν δευτέρῳ Αἰτίων [Bentley: αἰτιῶν codd.]: aliter Σg ... ἐν αὐτῇ καὶ αὐτὸς ἡδέως ἔχη μυκηθμὸν ἐν τῷ κατακαίεσθαι τὸν ἄνθρωπον τῆς δαμάλεως ἀναδιδούσης. ὁ δὲ Φάλαρις ἐν τούτῳ μόνῳ δίκαιος φανείς αὐτὸν ἐκείνῳ ἐνέβαλε τῆς οἰκείας τέχνης ἀπολαῦσαι Stob. IV 8 Ψόγος τυραννίδος 33 (IV p. 318,14 Hense) (omissa Callimachi mentione) Δωροθέου ἐν ᾧ Κυκελικῶν [FGrHist 145 F 3]. Φάλαρις Ἀκραγαντίνων τύραννος, ἀπότομος καὶ ἀπαθὴς ὑπάρχων, ξέναις καὶ παρευρημέναις βασινοῖς ἔτρυχε καὶ ἐστρέβλου τοὺς ὁμοφύλους. Πέριλλος [Περίλαος ed. Trinc. e cod. Marc.] δὲ τῇ τέχνῃ χαλκουργὸς κατασκευάσας δάμαλιν ἔδωκε τῷ βασιλεῖ δῶρον, ἵνα τοὺς ξένους εἰς αὐτὴν βάλλων κατακαίῃ ζῶντας· μυκηθμὸν δ' ἢ δάμαλις ἀνεδίδου τῷ φυσικῷ παρόμοιον. Φάλαρις δὲ τότε μόνον γενόμενος δίκαιος αὐτὸν τὸν τεχνίτην πρῶτον ἐνέβαλεν

[Plut.] *Parall. Gr. et Rom.* 315 C: “Falaride, tiranno di Agrigento, torturava e puniva severamente gli stranieri di passaggio. Perillo, di mestiere fabbro, avendo costruito una giovenca di bronzo la diede al re, affinché in essa potesse bruciare vivi gli stranieri; e quello, essendosi mostrato giusto solo allora, ve lo fece gettare dentro. Sembrava che la giovenca emettesse un muggito: così Callimaco nel secondo libro degli *Aitia*”: aliter Σg “(...) in essa anch'egli era contento, poiché la giovenca emetteva un muggito nel bruciare l'uomo” Stob. IV 8 *Biasimo della tirannide*, 33: “Doroteo nel primo libro delle *Storie siciliane*. Falaride, tiranno di Agrigento, essendo duro e insensibile, con torture insolite e inventate logorava e straziava le persone del suo stesso popolo. Perillo, di mestiere fabbro, avendo costruito una giovenca ne fece dono al re, affinché questi,

<sup>744</sup> BIANCHETTI 1987, pp. 63-64. G. Schepens (citato da BIANCHETTI 1987, p. 68 nt. 44) ha sottolineato la valenza religiosa del gesto di purificazione.

<sup>745</sup> BIANCHETTI 1987, pp. 110-111.

gettandovi dentro gli stranieri, li bruciasse vivi; la giovenca emetteva un muggito simile a quello naturale. Falaride, giusto solo in quel caso, vi fece gettare dentro per primo l'artigiano stesso".

Le due testimonianze narrano con parole simili più o meno la stessa vicenda; Ps. Plutarco rinvia a Callimaco, Stobeo ai *Κικελικά* di Doroteo<sup>746</sup>. Data la somiglianza testuale, i due passi devono avere una fonte comune<sup>747</sup>. Rispetto alle altre fonti greche e latine, che paiono concordi nel definire lo strumento di tortura di Falaride un *ταῦρος* (vd. anche fr. 46,1a) Ps. Plutarco e Stobeo parlano di una *δάμαλις*, giovenca. Potrebbe trattarsi di una bizzaria risalente alla fonte comune, oppure di un ricordo callimacheo<sup>748</sup>.

L'unica differenza sostanziale tra i due racconti è che secondo Ps. Plutarco Falaride straziava gli stranieri, mentre per Stobeo le torture erano rivolte anche agli *ὁμόφυλοι*. In entrambe le fonti tuttavia la giovenca era riservata agli stranieri. Che Callimaco facesse morire gli *ξένοι* è certo anche grazie al fr. 45 e all'esempio di Busiride<sup>749</sup>. La Bianchetti pensa che questa fosse un'innovazione callimachea per accostare strettamente Busiride a Falaride<sup>750</sup>. Diod. IX 18 (*Const. exc.* 4, p. 286) narra la storia di Perilao e della sua punizione. Se, come la Bianchetti ritiene seguendo la proposta di Jacoby, il brano derivasse da Timeo, il poeta e lo storico presenterebbero un'analogia versione della morte dell'artigiano, con la differenza che in Timeo erano puniti gli *ὁμόφυλοι*<sup>751</sup>. Callimaco prenderebbe spunto da Timeo o da una tradizione ancora più antica e attestata anche in Timeo. Pfeiffer ritiene invece che Diod. IX 18 e le altre fonti successive su Perilao possano essere derivate dalla diegesis agli *Aita*<sup>752</sup>. La Bianchetti nota anche che in Diod. IX 19 (una narrazione completa della storia di Falaride e Perilao) l'artigiano è definito *ἀπτικός*, elemento che si ritrova soltanto in *Phalar. epist.* 122. Per la Bianchetti la fonte del passo è presumibilmente Timeo<sup>753</sup>. In tal caso sarebbe interessante domandarsi se anche in Callimaco Perilao era di origine non siracusana: in questo caso avremmo un ulteriore punto di contatto con Frasio. V. Hinz, tuttavia, avverte che Tzetzes (*Hist.* I 649-668), fonte dell'*excerptum*, ha molto probabilmente contaminato

---

<sup>746</sup> *FGrHist* 145 F 3. Sappiamo solo che il terminus ante quem di quest'opera è Plinio il Vecchio, che la cita in *N. H.* I 12.

<sup>747</sup> MASSIMILLA 1996, p. 123.

<sup>748</sup> Per la possibilità che Callimaco presentasse lo strumento di tortura di Falaride come una vacca di bronzo vd. p. 106 del presente lavoro.

<sup>749</sup> MASSIMILLA 1996, p. 366, rispetto alla prudenza di Pfeiffer.

<sup>750</sup> BIANCHETTI 1987, pp. 107-08.

<sup>751</sup> *FGrHist* 145 F 3 *Kommentar*, p. 327 nt. 220, con minor certezza della Bianchetti. MASSIMILLA 1996, pp. 365-366 presenta come possibile la ricostruzione di quest'ultima.

<sup>752</sup> PFEIFFER 1949, p. 57 nell'app. crit. ad fr. 47.

<sup>753</sup> BIANCHETTI 1987, p. 197.

Diodoro, Luciano e la suddetta epistola, da cui appunto ricavava la provenienza di Perilao<sup>754</sup>.

Non riporto il fr. 55 Massimilla, corrispondente al fr. 475 Pf. + SH 253, poiché non ritengo che faccia parte di quest'aition. In totale il frammento consta di sedici versi, dei quali uno noto già a Pfeiffer, in massima parte gravemente mutili<sup>755</sup>. Si è cercato un collegamento tra l'aition di Busiride e Falaride e questo frammento poiché P.Sorb. inv. 2248a, fonte del fr. 53 Massimilla, presenta la stessa mano di scrittura di P.Sorb. inv. 2248b, fonte appunto del fr. 55 Massimilla<sup>756</sup>. Tuttavia le poche parole leggibili del fr. 55 Massimilla sono di difficile interpretazione e comunque non collegabili tematicamente a Falaride. Altamente speculativo il tentativo di A. Harder di trovare rimandi tra i frr. 51-4, 55 e 99 Massimilla, per collocare il blocco alla fine del secondo libro<sup>757</sup>. Molto probabilmente il fr. 55 appartiene a un altro aition, slegato dal precedente.

---

<sup>754</sup> HINZ 2001, p. 71 n. 204.

<sup>755</sup> MASSIMILLA 1996, pp. 123-125 per il testo.

<sup>756</sup> MASSIMILLA 1996, pp. 366 e 366-368 per il commento al frammento.

<sup>757</sup> Vd. MASSIMILLA 1996, pp. 360-361 per la discussione delle varie ipotesi, tra cui quella della Harder. Lo scetticismo sui vari scenari proposti è condiviso anche da D'ALESSIO 2007<sup>4</sup>, II 436-437, che classifica SH 253 come *incertae sedis* (vd. anche la relativa nt. 36 p. 436).

# Bibliografia

## Abbreviazioni

- A.-B. C. Austin-G. Bastianini (edd.), *Posidippi Pellaei quae supersunt omnia*, Mediolani 2002.
- CA J.U. Powell (ed.), *Collectanea Alexandrina*, Oxonii 1925.
- DGE *Diccionario griego-español*, Madrid 1989-in corso.
- FGrHist F. Jacoby (ed.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin-Leiden 1923-1958.
- G.-P. A.S.F. Gow-D.L. Page (edd.), *Hellenistic Epigrams I-II*, Cambridge 1965.
- L.Ä. W. Helck-E.Otto (edd.), *Lexikon der Ägyptologie* (voll. I-VII), Wiesbaden 1975-1992.
- LGPM P.M. Fraser-E. Matthews (edd.), *Lexicon of Greek personal names*, Oxford 1987-in corso.
- LIMC *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, Zürich-München-Düsseldorf 1981-1999.
- LSJ H.G. Liddel-R. Scott-H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940.
- Neue Pauly *Der neue Pauly: Encyclopädie der Antike*, Stuttgart-Weimar 1996-2003.
- OGIS W. Dittenberger (ed.), *Orientis Graeci inscriptiones selectae I-II*, Lipsiae 1903-1905.
- OEAE D.B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt I-III*, Oxford 2001.
- PLG T. Bergk (ed.), *Poetae Lyrici Graeci*, Lipsiae 1913<sup>4</sup>.

- PMG D.L. Page (ed.), *Poetae melici Graeci*, Oxford 1962.
- RE A. Pauly-G. Wissowa (edd.), *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1893-1980.
- SH H. Lloyd-Jones e P. Parsons (edd.), *Supplementum Hellenisticum*, Berolini-Nova Eboraci 1983.

## Testi

### AUTORI GRECI

#### **Alceo**

E.-M. Voigt, *Sappho et Alcaeus: Fragmenta*, Amsterdam 1971.

#### **Alcmane**

CALAME 1983

C. Calame (ed.), *Alcman*, Romae 1983.

#### **Anite**

GEOGHEGAN 1979

D. Geoghegan (ed.), *Anyte. The Epigrams*, Roma 1979.

#### **Antigono di Caristo**

DORANDI 1999

T. Dorandi (ed.), *Antigone de Caryste. Fragments*, Paris 1999.

GIANNINI 1966

A. Giannini (ed.), *Paradoxographorum Graecorum reliquiae*, Milano 1966.

MUSSO 1985

O. Musso (ed.), *Antigonus Carystius. Rerum mirabilia collectio*, Napoli 1985.

#### **Ateneo**

G. Kaibel (ed.), *Athenaei Naucraticae deipnosophistarum libri XV*, Lipsiae 1887-1890.

#### **Callimaco**

ASPER 2004

M. Asper (ed.), *Kallimachos. Werke*, Darmstadt 2004.

D'ALESSIO 2007<sup>4</sup>

G.B. D'Alessio (ed.), *Callimaco, I: Inni. Epigrammi. Ecale; II: Aitia. Giambi. Frammenti elegiaci minori. Frammenti di sede incerta*, Milano 2007<sup>4</sup> (prima ed. 1996).

HOLLIS 2009<sup>2</sup>

A.S. Hollis (ed.), *Callimachus "Hecale"*, Oxford 2009<sup>2</sup>.

MASSIMILLA 1996

G. Massimilla (ed.), *Aitia. Libri primo e secondo*, Pisa 1996.

MASSIMILLA 2010

G. Massimilla (ed.), *Aitia. Libro terzo e quarto*, Pisa-Roma 2010.

MCLENNAN 1977

G.R. McLennan, *Callimachus "Hymn to Zeus". Introduction and commentary*, Rome 1977.

PFEIFFER 1949 e PFEIFFER 1953

R. Pfeiffer (ed.), *Callimachus, I: Fragmenta, Oxonii 1949; II: Hymni et Epigrammata, Oxonii 1953*.

### **Diodoro Siculo**

CORDIANO-ZORAT 1998

G. Cordiano-M. Zorat (edd.), *Diodoro Siculo "Biblioteca storica" Libri I-VIII*, Milano 1998.

### **Epici minori**

BERNABÉ 1996<sup>2</sup>

A. Bernabé (ed.), *Poetarum epicorum Graecorum: testimonia et fragmenta*, Leipzig 1996<sup>2</sup>.

### **Epigrammi anonimi**

G. Kaibel (ed.), *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berolini 1878.

### **Eratostene**

BERGER 1880

H. Berger (ed.), *Die geographischen Fragmente des Eratosthenes*, Leipzig 1880.



### **Erodoto**

H.B. Rosén (ed.), *Herodoti Historiae*, Stutgardiae et Lipsiae 1987-1997.

### **Esichio**

**A-Δ** K. Latte (ed.), *Hesychii Alexandrini Lexicon I*, Hauniae 1953.

**E-O** K. Latte (ed.), *Hesychii Alexandrini Lexicon II*, Hauniae 1966.

**Π-Σ** P.A. Hansen (ed.), *Hesychii Alexandrini Lexicon III*, Berlin-New York 2005.

**T-Ω** P.A. Hansen-I.C. Cunningham (edd.), *Hesychii Alexandrini Lexicon IV*, Berlin-New York 2009.

### **Esiado**

MERKELBACH-WEST 1967

R. Merkelbach-M.L. West (edd.), *Fragmenta Hesiodica*, Oxonii 1967.

WEST 1966

M.L. West (ed.), *Hesiod. Theogony*, Oxford 1966.

### **Eudosso**

LASSERRE 1966

F. Lasserre (ed.), *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlin 1966.

### **Etymologica**

**Magnum** T. Gaisford (ed.), *Etymologicum Magnum*, Oxonii 1848.

**Genuinum** A. Colonna (ed.), *Etymologicum genuinum littera A*, Romae 1967.

F. Lasserre-N. Livadaras (edd.), *Etymologicum magnum genuinum*, Romae 1976.

**Gudianum** A. De Stefani (ed.), *Etymologicum Gudianum*, Lipsiae 1920.

### **Filita**

SBARDELLA 2000

L. Sbardella (ed.), *Filita: testimonianze e frammenti poetici*, Roma 2000.

### **Fozio**

**A-Δ** C.Theodoridis (ed.), *Photii Patriarchae Lexicon I*, Berlin-New York 1982.

**E-M** C.Theodoridis (ed.), *Photii Patriarchae Lexicon II*, Berlin-New York 1998.

### **Inni omerici**

T.W. Allen, W.R. Halliday, E.E. Sikes (edd.), *The Homeric Hymns*, Oxford 1936<sup>2</sup>.

### **Licofrone**

P.A.M. Leone (ed.), *Scholia vetera et paraphrases in Lycophronis Alexandram*, Lecce 2002.

L. Mascialino (ed.), *Lycophronis Alexandria*, Lipsiae 1964.

E. Scheer (ed.), *Lycophronis Alexandra vol. II scholia continens*, Berolini 1908.

### **Manetone**

WADDELL 1964

W.G. Waddell (ed.), *Manetho*, Cambridge (MA)-London 1964.

### **Nicandro**

CRUGNOLA 1971

A. Crugnola (ed.), *Scholia in Nicandri "Theriaka": cum glossis*, Milano 1971.

GEYMONAT 1974

M. Geymonat (ed.), *Scholia in Nicandri "Alexipharmaka"*, Milano 1974.

SPATAFORA 2007

G. Spatafora (ed.), *Nicandro "Theriakà" e "Alexiphàrmaka"*, Roma 2007.

### **Pindaro**

A.B. Drachmann (ed.), *Scholia vetera in Pindari carmina I-III*, Lipsiae 1903-1927.

B. Snell-H. Maehler (edd.), *Pindari carmina cum fragmentis I-II*, Leipzig 1987-1989.

### **Plutarco**

GWYN GRIFFITHS 1970

J. Gwyn Griffiths (ed. e comm.), *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff 1970.

HUBERT 1971

C. Hubert (ed.), *Plutarchus. Moralia IV*, Leipzig 1971.

### **Septuaginta**

RAHLFS 1935

A. Rahlfs (ed.), *Septuaginta*, Stuttgart 1935.

### **Stefano di Bisanzio**

A-Γ M. Billerbeck (ed.) *Stephani Byzantii Ethnika I*, Berolini-Novii Eboraci 2006.

Δ-Z M. Billerbeck (ed.) *Stephani Byzantii Ethnika II*, Berolini-Novii Eboraci 2011.

### **Strabone**

RADT 2005

S. Radt (ed. e comm.), *Strabons "Geographika"* (voll. 1-8), Göttingen 2002-2009 (vol. IV 2005).

### **Suida**

A. Adler (ed.), *Suidae Lexicon I-V*, Lipsiae 1928-1938.

### **Teocrito**

A.S.F. Gow (ed.), *Bucolici Graeci*, Oxonii 1952.

HUNTER 2003

R. Hunter (ed.), *Theocritus. Encomium of Ptolemy Philadelphus*, Berkeley 2003.

## AUTORI LATINI

### **Licinio Calvo**

J. Blänsdorf (ed.), *Fragmenta poetarum Latinorum epicorum et lyricorum*, Berlin-New York 2011.

### **Mitografo Vaticano**

G.H. Bode (ed.), *Scriptores rerum mythicarum latini tres Romae nuper reperti*, Cellis 1834.

### **Ovidio**

HALL 1995

J.B. Hall (ed.), *Ovidius. Tristia*, Stuttgartiae et Lipsiae 1995.

HOLLIS 1989

A.S. Hollis (ed.), *Ovid. Ars Amatoria Book I*, Oxford 1989.

LA PENNA 1957

A. La Penna (ed.), *Publi Ovidi Nasonis Ibis*, Firenze 1957.

LA PENNA 1959

A. La Penna (ed.), *Scholia in Publi Ovidi Nasonis Ibin*, Firenze 1959.

### **Perotti, Niccolò**

CHARLET-FURNO 1989

J.-L. Charlet-M. Furno (edd.), *Nicolai Perotti "Cornu copiae", seu Linguae Latinae commentarii* (voll. I-VIII), Sassoferato 1989-2001.

### **Plinio il Vecchio**

L. Jan-K. Mayhoof (edd.), *C. Plinius Secundus: Naturalis Historia*, Lipsiae 1897.

### **Seneca**

GERCKE 1907

A. Gercke (ed.), *L.A. Senecae Naturalium quaestionum Libri 8*, Stutgardiae 1907.

OLTRAMARE 1961<sup>2</sup>

P. Oltramare (ed.), *Sénèque. Questions naturelles*, Paris 1961<sup>2</sup>.

VOTTERO 1990

D. Vottero (ed.), *Seneca. Questioni naturali*, Milano 1990.

VOTTERO 1998

D. Vottero (ed.), *Lucio Anneo Seneca. I frammenti*, Bologna 1998.

### **Servio**

THILO-HAGEN 1881

G. Thilo-H. Hagen (edd.), *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentaria*, Hildesheim 1881-1887.

## **Studi**

ABD EL-FATTAH-GALLO 1998

A. Abd el-Fattah-P. Gallo, *Aegyptiaca Alexandrina I-II-III*, in EMPEREUR 1998, 7-19.

ABD EL-FATTAH-GALLO 2002

A. Abd el-Fattah-P. Gallo, *Aegyptiaca Alexandrina IV-V-VI*, in EMPEREUR 2002, 7-24.

ACOSTA-HUGHES 2002

B. Acosta-Hughes, *Polyeideia. The Iambi of Callimachus and the Archaic Iambic Tradition*, Berkeley-Los Angeles-London 2002.

ACOSTA-HUGHES 2011

B. Acosta-Hughes, *rec. Peter Bing, "The Scroll and the Marble. Studies in Reading and Reception in Hellenistic Poetry" (Ann Arbor MI 2009)/ "The Well-Read Muse. Present and Past in Callimachus and the Hellenistic Poets" (Ann Arbor MI 2008), «Aitia» 1 (2011) 1-3.*

ACOSTA-HUGHES- LEHNUS-STEPHENS 2011

B. Acosta-Hughes- L. Lehnus-S. Stephens (edd.), *Brill's Companion to Callimachus*, Leiden-Boston 2011.

AMBAGLIO-LANDUCCI-BRAVI 2008

D. Ambaglio-F. Landucci-L. Bravi (edd.), *Diodoro Siculo "Biblioteca storica" Commento storico e introduzione generale*, Milano 2008.

ANDRÉ 2003

J.M. André, *Sénèque et l'Égypte*, «REL» 81 (2003) 172-189.

ASPER 2001

M. Asper, *Gruppen und Dichter: zum Programmatik und Adressatenbezug bei Kallimachos*, «A&A» 47 (2001) 84-116.

ASPER 2011

M. Asper, *Dimensions of Power: Callimachean Geopoetics and the Ptolemaic Empire*, in ACOSTA-HUGHES- LEHNUS-STEPHENS 2011, 155-177.

BARBANTANI 2011

S. Barbantani, *Callimachus on King and Kingship*, in ACOSTA-HUGHES- LEHNUS-STEPHENS 2011, 178-200.

BAR-KOCHVA 1996

B. Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus on the Jews*, Berkeley-Los Angeles-London 1996.

BIANCHETTI 1987

S. Bianchetti, *Falaride e Pseudofalaride: storia e leggenda*, Roma 1987.

BING 1988 = 2008

P. Bing, *The Well-Read Muse. Present and Past in Callimachus and the Hellenistic Poets*, Göttingen 1988. Revised edition: Ann Arbor (MI) 2008.

BING-BRUSS 2007

P. Bing-J.S. Bruss (edd.), *Brill's Companion to Hellenistic Epigram*, Leiden-Boston 2007.

BLASS-DEBRUNNER 1982

F. Blass-A. Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982 (trad. ita. Ed. originale Göttingen 1976).

BLUM 1991

R. Blum, *Kallimachos: the Alexandrian Library and the Origins of Bibliography*, London 1991 (trad. ingl. Ed. originale Frankfurt 1977, non vidimus).

BULLOCH 1993

A. Bulloch (ed.), *Images and Ideologies: self-definition in the Hellenistic world*, Berkeley 1993.

BURASELIS 2008

K. Buraselis, *The Problem of Ptolemaic Sibling Marriage: a Case of Dynastic Acculturation?*, in MC KECHNIE-GUILLAUME 2008, 291-302.

BURTON 1972

A. Burton, *Diodorus Siculus Book I. A commentary*, Leiden 1972.

CALANDRA 2008

E. Calandra, *L'occasione e l'eterno: la tenda di Tolomeo Filadelfo nei palazzi di Alessandria. Parte prima. Materiali per la ricostruzione*, «Lanx» 1 (2008) 26-74.

CALANDRA 2009

E. Calandra, *L'occasione e l'eterno: la tenda di Tolomeo Filadelfo nei palazzi di Alessandria. Parte seconda. Una proposta di ricostruzione*, «Lanx» 2 (2009) 1-77.

CAMERON 1995

A. Cameron, *Callimachus and his critics*, Princeton 1995.

CAMERON 2004

A. Cameron, *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford 2004.

CHARLET-FURNO 1994

J.-L. Charlet-M. Furno (edd.), *Index des lemmes du "De Orthographia" de Giovanni Tortelli*, Aix-en-Provence 1994.

CHIESA 2009

I. Chiesa, *L'elegia "In Magam et Berenicen" di Callimaco: "In Berenices nuptias"?*, «Acme» LXII fasc. II (2009) 227-234.

CIPRIANI 2009

M. Cipriani, *Il De orthographia di L. Caecilius Minutianus Apuleius: introduzione, edizione, traduzione e commento*, tesi di dottorato (relatore M. De Nonno), Università degli Studi Roma Tre, 2009 <http://hdl.handle.net/2307/431>

COSENZA 1962-1967

M.E. Cosenza (ed.), *Biographical and Bibliographical Dictionary of the Italian Humanists and of the World of Classical Scholarship in Italy, 1300-1800* (voll. I-VI), Boston (MA) 1962-1967.

DILLERY 1998

J. Dillery, *Hecataeus of Abdera : Hyperboreans, Egypt, and the interpretatio Graeca*, «Historia» 47 (3) (1998) 255-75.

DILLERY 1999

J. Dillery, *The First Egyptian Narrative History: Manetho and Greek Historiography*, «ZPE» 127 (1999) 93-116.

DONATI 2006

G. Donati, *L' "orthographia" di Giovanni Tortelli*, Messina 2006.

DUNAND 1973

F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée I. Le culte d'Isis et les Ptolémées*, Leiden 1973.

ELEUTERI-CANART 1991

P. Eleuteri-P. Canart, *Scrittura greca nell'Umanesimo italiano*, Milano 1991.

EMPEREUR 1998

J.-Y. Empereur (ed.), *Alexandrina 1*, Le Caire 1998.

EMPEREUR 2000

J.-Y. Empereur, *Alessandria riscoperta*, Roma 2000 (ed. originale *Alexandrie redécouverte*, Paris 1998).

EMPEREUR 2002

J.-Y. Empereur (ed.), *Alexandrina 2*, Le Caire 2002.

EMPEREUR 2009

J.-Y. Empereur (ed.), *Alexandrina 3*, Le Caire 2009.

ERMAN 1923

A. Erman, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, Tübingen 1923 (rivisto da H. Ranke).

FORNARA 1994

C.W. Fornara, *Jacoby "FGrHist dritter Teil C" Commentary on Nos. 608a-608*, Leiden-New York-Köln 1994.

FRASER 1972

P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria I-III*, Oxford 1972.

GENTILI 1995

B. Gentili (ed.), *Pindaro. Le Pitiche*, Milano 1995.

GODDIO-CLAUSS 2008

F. Goddio-M.Clauss, *Egypt's sunken treasures*, Munich 2008.

GUTZWILLER 1998

K. Gutzwiller, *Poetic Garlands. Hellenistic Epigrams in Context*, Berkeley-Los Angeles-London 1998.

HINZ 2001

V. Hinz, *Nunc Phalaris doctum protulit ecce caput: antike Phalarislegende und Nachleben der Phalarisbriefe*, München 2001.

HÖLBL 1994

G. Hölbl, *Geschichte des Ptolemärreiches*, Darmstadt 1994.

HUSS 2001

W. Huss, *Ägypten in hellenistischer Zeit*, München 2001.

KASSEL 1958

R. Kassel, *Kleinigkeiten zu den Kallimachos Fragmente*, «RhM» CI (1958) 235-238.

KENNEY 1989

E.J. Kenney, *A Prophet without honour?*, «CQ» 83 NS 39 (1989) 274-275.

KNAACK 1887

G. Knaack, *Callimachea*, Stettini 1887 (Programm), 6-13.

KOENEN 1977

L. Koenen, *Eine agonistische Inschrift aus Ägypten und frühptolemäische Königsfeste*, Meisenheim am Glan 1977.

KOENEN 1983



L. Koenen, *Die Adaptation ägyptischer Königsideologie am Ptolemäerhof*, in E. Van 't Dack-P. Van Dessel-W. Van Gucht (edd.), *Egypt and the Hellenistic World: Proceedings of the International Colloquium Leuven, 24-26 May 1982*, Lovanii 1983, pp. 143-190.

KOENEN 1993

L. Koenen, *The Ptolemaic King as a Religious Figure*, in BULLOCH 1993, 25-115.

LARONDE 1987

A. Laronde, *Cyrène et la Libye hellénistique*, Paris 1987.

LEHNUS 1990

L. Lehnus, *Callimaco Suppl. Hell.* 252.2, «ZPE» 80 (1990) 16.

LIVREA 1998

E. Livrea, *Callimaco e gli Iperborei a Delo*, «ZPE» 120 (1998) 23-27.

LLOYD 1975, LLOYD 1976 e LLOYD 1988

A.B. Lloyd, *Herodotus book II: introduction* vol. I (1975), *commentary 1-98* vol. II (1976), *III commentary 99-182* (1988) Leiden.

LOBEL 1948

E. Lobel (ed.), *The Oxyrhynchus Papyri XIX*, London 1948.

McKAY 1975

K.J McKay, *Callimachea*, in A.D. Skiadas (ed.), *Kallimachos*, Darmstadt 1975, 341-54; già edito con lo stesso titolo in «SO» 44 (1969) 38-48.

McKECHNIE-GUILLAUME 2008

P. McKechnie-P. Guillaume, *Ptolemy II Philadelphus and his World*, Leiden-Boston 2008.

McKENZIE-GIBSON-REYES 2004

J. McKenzie-S. Gibson-A.T. Reyes, *Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence*, «JRS» 94 (2004) 73-114.

MEILLIER 1976

C. Meillier (ed.), *Nouveaux fragments de Callimaque. P. Sorbonne Inv. 2248*, «REG» 86 (1976) 97-99.

MENDELS 1990

D. Mendels, *The polemical character of Manetho's "Aegyptiaca"*, in VERDIN-SCHEPENS-DE KEYSER 1990, 91-110.

MENGI 1998

M. Mengi, *L'utopia degli Iperborei*, Milano 1998.

MERKELBACH 1981 = 1996

R. Merkelbach, *Das Königtum der Ptolemäer und die hellenistischen Dichter*, in *Aegyptiaca Treverensia* 1, Mainz 1981, 27-35 = ripubbl. in R. Merkelbach, *Hestia und Erigone*, Stuttgart-Leipzig 1996, 162-179.

MINEUR 1984

W.H. Mineur, *Callimachus. Hymn to Delos*, Leiden 1984.

MIRTO 2008

A. Mirto, *Dall'"Ibis" di Ovidio un sostegno alla correzione di "Thrasius" in "Phrasius" in Ars Am. 1.649*, «Acme» LXI fasc. III (2008) 331-2.

MÜLLER 2009

S. Müller, *Das hellenistische Königspaar in der medialen Repräsentation: Ptolemaios 2. und Arsinoe 2.*, Berlin-New York 2009.

MURRAY 1970

O. Murray, *Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship*, «JEA» 56 (1970) 141-171.

S. PFEIFFER 2008

S. Pfeiffer, *The God Serapis, his Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt*, in MCKECHNIE-GUILLAUME 2008, 387-408.

S. PFEIFFER 2010

S. Pfeiffer, *Das Dekret von Rosette. Die ägyptischen Priester und der Herrscherkult*, in WEBER 2010, 84-108.

PRIoux 2011

É. Prioux, *Callimachus' Queens*, in ACOSTA-HUGHES -LEHNUS-STEPHENS 2011, 201-224.

QUEYREL 2009

F. Queyrel, *Iconographie de Ptolémée II*, in EMPEREUR 2009, 7-61.

REGOLIOSI 1969

M. Regoliosi, *Nuove ricerche intorno a Giovanni Tortelli*, «IMU» XII (1969) 129-196.

REINSCH-WERNER 1976

H. Reinsch-Werner, *Callimachus Hesiodicus*, Berlin 1976.

RICE 1983

E.E. Rice, *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford 1983.

SALEH 1981

A.-A. Saleh, *Excavations at Heliopolis: Ancient Egyptian Ounu*, Cairo 1981.

SCHWINGE 1986

E.R. Schwinge, *Künstlichkeit von Kunst: zur Geschichtlichkeit der alexandrinischen Poesie*, München 1986.

SELDEN 1998

D.L. Selden, *Alibis*, «Cl. Ant.» 17.2 (1998) 299-412.

STANWICK 2002

P.E. Stanwick, *Portraits of the Ptolemies- Greek Kings as Egyptian Pharaohs*, Austin 2002.

STEPHENS 2002

S. Stephens, *Egyptian Callimachus*, in F. Montanari-L. Lehnus (edd.), *Callimaque. Entretiens sur l'antiquité classique tome XLVIII. Vandoeuvres- Genève 3-7 sett. 2001*, Genève 2002, 237-270.

STEPHENS 2003

S. Stephens, *Seeing Double. Intercultural Poetics in Ptolemaic Alexandria*, Berkeley-Los Angeles-London 2003.

STEPHENS 2005

S. Stephens, *Battle of the Books*, in K. Gutzwiller (ed.), *The New Posidippus*, Oxford 2005, 229-248.

STOCK 2002

F. Stock, *Studi sul "Cornu Copiae" di Niccolò Perotti*, Pisa 2002.

THOMPSON 1988

D.J. Thompson, *Memphis under the Ptolemies*, Princeton 1988.

TKACZOW 1993

B. Tkaczow, *The Topography of Ancient Alexandria (An Archaeological map)*, Varsovie 1993.

UKLEJA 2005

K. Ukleja, *Der "Delos-Hymnus" des Kallimachos innerhalb seines "Hymnensextetts"*, Münster 2005.

VASUNIA 2001

P. Vasunia, *The Gift of the Nile: Hellenizing Egypt from Aeschylus to Alexander*, Berkeley-Los Angeles-London 2001.

VERDIN-SCHEPENS-DE KEYSER 1990

H. Verdin-G. Schepens-E. de Keyser (edd.), *Purposes of history: studies in Greek historiography from the 4th to the 2nd centuries B.C. Proceedings of the international Colloquium Leuven, 24-26 May 1988*, Leuven 1990.

WASSERMANN 1925

F. Wassermann, *Ägyptisches bei Kallimachos*, «PhW» 45 (1925) 1277.

WEBER 1993

G. Weber, *Dichtung und höfische Gesellschaft*, Stuttgart 1993.

WEBER 2010

G. Weber (ed.), *Alexandria und das ptolemäische Ägypten*, Berlin 2010.

WEBER 2010A

G. Weber, *Kulturbegegnungen in Alexandria und im ptolemäischen Aegypten. Begriffe- Probleme-Perspektiven*, in WEBER 2010, 9-29.

WEBER 2010B

G. Weber, *Ungleichheiten, Integration oder Adaptation? Der ptolemäische Herrscher- und Dynastiekult in griechisch-makedoniker Perspektive*, in WEBER 2010, 55-83.

WEBER 2011

G. Weber, *Poet and Court*, in ACOSTA-HUGHES -LEHNUS-STEPHENS 2011, 225-244.

White 2003

H. White, *Further Notes on the Fragments of Callimachus*, «Orpheus» NS 24 (2003) 210-226.

WILAMOWITZ 1881

U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos von Karystos*, Berlin 1881.

WILAMOWITZ 1914

U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Aischylos Interpretationen*, Berlin 1914.

WILAMOWITZ 1924

U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos*, Berlin 1924.

WILL 1979<sup>2</sup>

E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique*, Nancy I 1979 II 1982 (prima ed. 1966-67).

YOYOTTE 1998

J. Yoyotte, *Pharaonica*, in F. Goddio (ed.) *Alexandria: the submerged royal quarters*, Londres 1998, 199-244.

YOYOTTE-CHARVET-GOMPERTZ 1997

J. Yoyotte-P. Charvet-S. Gompertz, *Strabon. Le voyage en Egypte*, Paris 1997.

ZANKER 1989

G. Zanker, *Current trends in the study of Hellenic myth in early third-century Alexandrian poetry: The case of Theocritus*, «A&A» 35 (1989) 83-103.