

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI MILANO

Dottorato di Ricerca in Antichistica, XXVI ciclo.
Curriculum: Filologia, Letteratura, Glottologia.

LA IONIA DI CALLIMACO

UN CAPITOLO DI GEOGRAFIA E STORIA
DELLA POESIA CALLIMACHEA

Tutor:

Chiar.mo Prof. Luigi LEHNUS

Coordinatore:

Chiar.mo Prof. Giuseppe ZANETTO

Tesi di:

Rachele PASQUALI

Matr. R09004

Anno Accademico 2013-2014

*Γιατὶ τὰ σπάσαμε τ' ἀγάλματά των,
γιατὶ τοὺς διώξαμεν ἀπ' τοὺς ναοὺς των,
διόλου δὲν πέθαναν γι' αὐτὸ οἱ θεοί.
ὦ γῆ τῆς Ἰωνίας, σένα ἀγαποῦν ἀκόμη,
σένα ἢ ψυχές των ἐνθυμοῦνται ἀκόμη.*

*Se, frantumati i loro simulacri,
noi li scacciammo via dai loro templi,
non sono morti perciò gli dei.
O terra della Ionia, ancora t'amaro,
l'anima loro ti ricorda ancora.*

K.Kavafis

Indice

Premessa	1
1. La Ionia	4
1.1 Storia.	4
1.1.1 Alle origini della Ionia: migrazione ionica, lega ionica, Panionion.	6
1.1.2 La Ionia in età arcaica e classica.....	12
1.1.3 La Ionia ellenistica e i Tolemei.	16
1.2 Immaginario.	22
2. <i>Ioniká</i> in Callimaco.	28
2.1 <i>Samiaká</i>	29
2.1.1 <i>Inni</i> . Samo e le sue divinità femminili: Era, Artemide e le Ninfe.	30
2.1.2 <i>Epigrammi</i> . Filologia, religione e ipotesi di committenza samia.	50
2.1.3 <i>Aitia</i> . Era a Samo.	56
2.1.4 Conclusioni.....	76
2.2 <i>Ephesiaká</i>	81
2.2.1 L' <i>Inno ad Artemide</i> e il culto di Artemide a Efeso.	82
2.2.2 Artemide e Ecate efesie negli <i>Ἔπομνήματα</i>	125
2.2.3 Il tiranno Pasicle di Efeso.....	128

2.2.4	Conclusioni.....	130
2.3	<i>Milesiaká</i>	135
2.3.1	Branco e il Didymeion nei <i>Giambi</i>	136
2.3.2	Artemide milesia e la storia della città in età ellenistica.....	152
2.3.3	Il culto dei Cabiri a Mileto.....	159
2.3.4	Conclusioni.....	171
2.4	Altri <i>Ioniká</i>	173
2.4.1	Colofone, Chio, Teo, Focea e Miunte.....	173
2.4.2	Isindo.....	183
2.4.3	Colonie ioniche: Cizico e Abdera.....	186
2.4.4	Elice e Bura: tracce di storia ionica.....	196
3.	Poeti della Ionia in Callimaco.....	198
3.1	Callimaco e Mimnermo.....	204
3.2	Callimaco e Ipponatte.....	216
3.2.1	Il primo <i>Giambo</i>	217
3.2.2	I <i>Giambi</i> II-XVII.....	229
3.2.3	<i>Aitia, Ecale, Epigrammi</i>	235
4.	Conclusioni: la Ionia di Callimaco.....	239
	Bibliografia.....	249

Premessa

Negli ultimi anni lo studio della poesia di Callimaco si è orientato non solamente verso la ricostruzione testuale delle opere perdute del poeta, ma in una prospettiva esegetica più ampia, che mira a definire, oltre al contenuto e alla forma, anche il contesto e il fine della produzione poetica callimachea. Questo non certo perché possa ritenersi terminato il lavoro di ricognizione filologica della perduta poesia callimachea, ma perché né la ricostruzione di singoli testi né quella di intere opere può prescindere dalla conoscenza del contesto storico e culturale in cui essi furono pensati e scritti, ma anzi acquisisce valore proprio nella prospettiva di una critica unitaria dell'attività poetica di Callimaco. In sostanza, la critica callimachea tenta oggi di far dialogare due distinte prospettive di ricerca, quella strettamente filologica-testuale e quella storico-letteraria, le quali sono tra loro complementari e consentono, solo se mantenute unite, di delineare il profilo intellettuale di Callimaco, a lungo rimasto oscuro - oppure frainteso - non semplicemente per lo stato frammentario delle sue opere, ma anche a causa di una prospettiva di ricerca a sua volta frammentaria ed eccessivamente selettiva, interessata di volta in volta a singoli particolari filologici o testuali. Dunque, se non si deve certo rinunciare ad affrontare e a risolvere, anche in modo puntuale, gli impedimenti materiali che minano la conoscenza della perduta poesia callimachea, tanto meno si può soccombere di fronte a tali impedimenti e rinunciare a priori a una critica letteraria di più ampio respiro, che miri a delineare nel complesso la personalità letteraria di Callimaco.

In questa duplice direzione tenta di muoversi anche questo lavoro di ricerca, che, pur senza rinunciare a esaminare singole questioni testuali ed esegetiche ogni qual volta

se ne presenti la necessità, si propone di far luce sulle finalità letterarie e sul metodo di lavoro di Callimaco, isolando nell'ampio panorama della sua produzione poetica un singolo aspetto, ma trasversale a tutta la sua opera: la presenza della Ionia. La scelta della Ionia non è casuale, ma è dovuta al fatto che questa regione greca fu certamente uno dei principali poli geografici di riferimento per tutta la letteratura alessandrina del III sec., tanto che già nel 1916 A. Rostagni sentiva l'esigenza di porre a conclusione della sua opera *Poeti alessandrini* un'emblematica appendice intitolata "Il dominio tolemaico nella Ionia". La Ionia infatti rappresentava per i poeti tolemaici attivi ad Alessandria nel III sec. a.C. non solo un luogo della memoria e un punto di riferimento culturale imprescindibile, come per i Greci di tutti i tempi, ma anche una regione al centro delle vicende politico-militari contemporanee e quindi fulcro degli interessi geopolitici della corte tolemaica, presso cui i poeti vivevano.

L'importanza degli interessi tolemaici nella produzione dei poeti alessandrini, e di Callimaco in particolare, è stata messa brillantemente in luce di recente da M. Asper¹, il quale ha coniato il termine "geopoetica" proprio per indicare una poetica influenzata, soprattutto nei suoi interessi geografici, da esigenze esterne di tipo politico, quale fu appunto quella di poeti come Callimaco, Teocrito o Apollonio Rodio, vissuti alla corte alessandrina dei Lagidi. Proprio nel solco delle riflessioni di Asper si cercherà di orientare questa ricerca in termini geopoetici, senza però dimenticare che nelle scelte letterarie dei poeti alessandrini, e *in primis* di Callimaco, il presente ebbe un ruolo di certo non inferiore a quello del passato e che quindi la Ionia non poteva rappresentare ai loro occhi solamente una delle terre di conquista dei propri protettori, ma costituiva indubbiamente anche un luogo letterario, culla della civiltà e della cultura greca. Per questa ragione nel presente lavoro si cercherà di capire cosa fosse la Ionia per Callimaco percorrendo varie direzioni di ricerca: dapprima si individueranno i molti riferimenti a luoghi, culti e miti della Ionia - definiti per brevità *Ioniká* - contenuti nell'opera callimachea, per poi indagare l'importanza di alcuni modelli letterari ionici nella produzione poetica di Callimaco. Prima, però, si tenterà di definire preliminarmente che immagine della Ionia avessero i Greci fino al III secolo e quale fosse stata la storia di questa regione dalle origini fino all'epoca in cui visse Callimaco.

La prima parte della tesi (capitolo 1) è quindi dedicata alla Ionia, come regione di notevole importanza sia nell'immaginario collettivo dei Greci sia nella storia antica

¹ Asper 2011.

ed ellenistica della civiltà ellenica: si ripercorre la storia della regione dalla sua “nascita” in occasione della migrazione ionica fino al III secolo, per poi mettere in evidenza il valore ideale che questa terra ebbe agli occhi dei Greci di tutti i tempi. Una volta delineato un quadro generale della Ionia, l’attenzione si sposta sulla poesia callimachea e si propone una rassegna e un’analisi degli *Ioniká* in essa contenuti, che risultano dedicati in particolare ad alcuni luoghi della regione - Samo, Efeso e Mileto - ma che non trascurano anche altre località ioniche meno note; all’interpretazione puntuale dei singoli *Ioniká* fa sempre seguito una riflessione sulle ragioni che spinsero Callimaco a soffermarsi su determinate tradizioni locali e sulle fonti tramite cui si documentò (capitolo 2). In seguito la ricerca si concentra sul debito letterario di Callimaco nei confronti della poesia della Ionia, andando a ricercare i modelli ionici sottesi alla sua poesia: dopo aver individuato i numerosi poeti della Ionia menzionati da Callimaco e averne proposto una selezione, si individuano come possibili modelli Mimnermo e Ipponatte; una rassegna di tutti i luoghi callimachei riconducibili alla lettura di questi due autori permette di confermare l’ipotesi iniziale e di dimostrare come essi fossero intenzionalmente prescelti da Callimaco come punti di riferimento per il suo progetto di rinnovamento di due generi tradizionali, l’elegia e il giambo, di cui Mimnermo e Ipponatte erano rispettivamente considerati i fondatori (capitolo 3). Infine si propongono una sintesi e una rielaborazione dei dati raccolti, individuando quali fonti e quali stimoli si trovano all’origine della rappresentazione letteraria della Ionia che emerge dalla poesia di Callimaco, cercando di mettere in luce le modalità creative e compositive del poeta (capitolo 4).

1. La Ionia

La Ionia è da sempre un riferimento culturale imprescindibile per lo studio del mondo greco e l'aggettivo "ionico" ricorre nella terminologia di molte discipline antichistiche, dalla storia dell'arte, alla filosofia, alla glottologia. Eppure il concetto di Ionia è tutt'altro che scontato, tanto che ogni ambito dell'Antichistica sembra averne selezionato uno proprio, ormai divenuto tradizionale. L'obiettivo di questa ricerca è però quello di guardare alla Ionia con gli occhi di Callimaco e, per farlo, bisogna sbarazzarsi dell'idea moderna di Ionia, cercando di capire quale immagine di questa regione avessero gli antichi. Si propone quindi una breve sintesi della storia della Ionia fino al III secolo, seguita da una riflessione sull'idea di Ionia presente nell'immaginario collettivo dei Greci, e in particolare dei Greci vissuti nell'Alessandria tolemaica del III secolo a.C., eredi e importatori della lunga tradizione culturale del mondo ellenico metropolitano.

1.1 Storia.

La Ionia è una regione della costa anatolica che si estende, per appena una cinquantina di chilometri di larghezza, da Focea e dal fiume Ermo (a nord) fino a Mileto (a sud); confina a settentrione con l'Eolide greca e la Misia anellenica, a ovest con la

Lidia persiana e a sud con la Caria, regioni con cui gli abitanti della Ionia ebbero sempre rapporti di natura sia commerciale sia culturale, tanto da elaborare forme di vita affini che determinarono l'esistenza di quella che S. Mazzarino definì opportunamente come “koinè micrasiatica”¹. Tuttavia la Ionia si caratterizzò da sempre come un territorio a sé stante e indipendente tanto dalle circostanti regioni dell'Asia Minore quanto dalla Grecia metropolitana e le sue *poleis*, sentendosi parte della medesima identità etnica e culturale, erano riunite in una dodecapoli autonoma che comprendeva dieci città sulla terraferma (Focea, Clazomene, Eritre, Teo, Lebedo, Colofone, Efeso, Priene, Miunte, Mileto) e due insulari (Samo e Chio)². Ecco una sommaria carta geografica della regione:



Fig. 1 La Ionia.

¹ Vd. Mazzarino 2007 p. 21sq e *passim*.

² È possibile elencare le città originariamente appartenenti alla lega ionica grazie alla concordanza di più fonti: Herodot. 1,142,1; Paus. 7,2-5; Strab 14,1,3 p. 632-633 C.

1.1.1 Alle origini della Ionia: migrazione ionica, lega ionica, Panionion.

Come dimostrano i ritrovamenti archeologici la regione corrispondente alla Ionia era abitata già nel Neolitico³ ed era poi stata sede d'insediamenti micenei⁴, i quali però furono colpiti dalla crisi comune a tutta la società micenea intorno alla metà dell'XI secolo a.C.; all'incirca nello stesso periodo, sulla base della convergenza delle datazioni offerte dalle fonti antiche⁵, si è oggi propensi a collocare anche l'inizio della cosiddetta "migrazione ionica"⁶, cioè di quel movimento migratorio - causato o dal sovrappopolamento della Grecia continentale o dal presunto "arrivo dei Dori"⁷ - con cui parte della popolazione greca si trasferì dalla Grecia metropolitana alla costa micrasiatica, dando così l'avvio al definitivo popolamento della regione da parte dei Greci. Tale processo migratorio proseguì probabilmente per alcuni secoli, fino all'VIII a.C.⁸, cosicché la datazione del fenomeno offerta dagli antichi, che la collocarono nell'XI secolo, sarebbe da riferire solo al momento iniziale della migrazione. Già Ed. Meyer⁹ e più di recente C.G. Sakellariou¹⁰ e F. Càssola¹¹ hanno invece proposto di

³ Tra gli altri ritrovamenti neolitici, si possono ricordare le capanne scavate a Kiliktepe, località a sud di Mileto (vd. Bittel 1942 p. 171).

⁴ Vd. Càssola 1957 pp. 340-341; Vagnetti 1996 pp. 144sq.; Re 1986.

⁵ Per una descrizione e un'analisi delle indicazioni cronologiche fornite dalle fonti antiche (Ferecide, Ellanico, Tucide, *Marmo di Paro*, Eratostene, Apollodoro di Atene, Castore di Rodi, Eusebio di Cesarea) vd. Sakellariou 1958 pp. 307-324.

⁶ "Migrazione ionica" è l'espressione comunemente usata per indicare il movimento migratorio di popolazioni greche che diede origine agli insediamenti greci in quella parte della costa micrasiatica che poi prese il nome di Ionia; tale espressione può considerarsi impropria, se si tiene conto da un lato che gli Ioni migrarono non solo in Ionia, ma anche nelle Cicladi e in altre parti dell'Egeo e del Mediterraneo, dall'altro che in Ionia migrarono anche popolazioni non ioniche (vd. Sakellariou 1958 pp. 3-6 e Càssola 1957 pp. 6-7). Tuttavia, nonostante la buona proposta di Càssola e Sakellariou di utilizzare la perifrasi "migrazione greca in Ionia", l'espressione "migrazione ionica" è ormai tradizionale e conserva una sua validità se si considera l'aggettivo "ionico" non in riferimento all'origine etnica dei migranti, ma al risultato della migrazione, che in effetti determinò la nascita della Ionia.

⁷ Sulle cause della migrazione ionica esistono diverse teorie: alcuni studiosi, anche sulla base dell'ambigua affermazione di Thuc. 1,2,6 (καὶ ἐκ Ἰωνίαν ὕστερον ὡς οὐχ ἰκανῆς οὖσης τῆς Ἀττικῆς ἀποικίας ἐξέπεμψαν "Poi mandarono [scil. gli Ateniesi] colonie anche in Ionia perché l'Attica non era più sufficiente"), ritengono che la migrazione ionica fosse dovuta a un fenomeno di sovrappopolazione della Grecia continentale in età micenea e che quindi si sia trattato di una vera e propria colonizzazione (vd. Mayer 1889 e 1890, Càssola p. 7), altri invece la mettono in connessione con la discesa dei Dori in Grecia e con la conseguente crisi della società micenea nell'XI secolo (vd. Wilamowitz 1906b; Emlyn-Jones 1980 pp. 14 sqq.). Sull' "arrivo dei Dori" e sulla "questione dorica" il dibattito storiografico è ancora aperto; per una sintesi vd. i diversi interventi in merito contenuti in Musti 1985 e la relativa bibliografia.

⁸ Così Cook 1962 pp. 23-35, Huxley 1966 p. 23, Emlyn-Jones 1980 pp. 14sqq., Ragone 1996a p. 905.

⁹ Meyer 1889 e 1890.

¹⁰ Sakellariou 1958 pp. 489sqq.

¹¹ Càssola 1957 *passim* e in conclusione a p. 345.

alzare la datazione tradizionale, ipotizzando che tutto il movimento migratorio, o per lo meno il suo inizio, potesse collocarsi già in epoca micenea. Tuttavia, i ritrovamenti archeologici testimoniano sì l'esistenza di abitati micenei nella regione ionica, ma la continuità di vita di tali insediamenti dopo la metà dell'XI secolo non è documentata e anzi l'ipotesi più verisimile è che essi proprio intorno alla metà dell'XI secolo fossero coinvolti nella crisi generale di tutta la civiltà micenea¹², per poi essere parzialmente ripopolati solo a seguito del successivo movimento migratorio. Inoltre, non ci sono prove che in età micenea esistesse già un carattere etnico propriamente ionico, il quale si sarebbe invece formato solo in un secondo momento, come risultato delle ondate migratorie che si succedettero in Asia Minore nel corso dei secoli XI-VIII a.C. Protagonisti di questa migrazione, secondo una parte della tradizione antica¹³, furono agli Ateniesi¹⁴ oppure, secondo quanto riporta Pausania¹⁵, furono dei Greci originari dell'Acaia, una regione a nord del Peloponneso, che erano emigrati ad Atene e che da lì erano poi partiti alla volta della Ionia. In realtà, come suggeriscono alcuni ritrovamenti archeologici, le tradizioni locali delle singole città ioniche e la varia origine dialettale dei toponimi della Ionia, la migrazione ionica non fu affatto un'iniziativa soltanto ateniese né di un unico popolo, ma dovette coinvolgere un gruppo eterogeneo di persone provenienti da più parti della Grecia continentale¹⁶. Nonostante ciò, resta però indiscutibile l'esistenza di un legame privilegiato tra la Ionia e l'Attica, testimoniato dall'evidente vicinanza tra il dialetto attico e quello ionico e dalla presenza sia in Ionia sia ad Atene (come anche nell'Eubea e nelle Cicladi) delle stesse feste religiose, del medesimo calendario e dello stesso numero di tribù. Incerta è comunque la rotta attraverso la quale circolarono questi elementi comuni agli Ioni, i quali potrebbero essersi diffusi o dalla Grecia continentale verso l'Asia, nel momento della migrazione, oppure più tardi dalla Ionia ad Atene¹⁷; la soluzione più convincente sembra quella di

¹² Vd. Hanfmann 1953 p. 5; Emlyn-Jones 1980 pp. 14-15. Diversa la posizione di Casadio 2004 p. 135, che ritiene la migrazione ionica "per nulla promotrice di una rottura culturale con la fase precedente".

¹³ Herodot. 1,142-148; Strab. 14,1,3 pp. 632-633 C.

¹⁴ Atene, infatti, rivendicò già dalla prima età classica (vd. Solone fr. 4 Gentili-Prato) il ruolo di madrepatria di tutti gli Ioni; tuttavia, questa tradizione ateniese non sembra avere valore storico assoluto, perché tarda e determinata dalla volontà egemonica dell'Atene del VI-V sec. a.C.

¹⁵ Vd. Paus. 7,1,2-4

¹⁶ Questa la tesi oggi più diffusa, che confuta la visione filoateniese delle fonti antiche: vd. Caspari 1915 p. 173-174; Càssola 1957 p. 94-99, che insiste sul carattere composito del patrimonio tradizionale degli Ioni d'Asia; Sakellariou 1958 pp. 298sqq.; Cook 1962 pp. 24sqq.; Emlyn-Jones 1980 pp. 13-14; Fontenrose 1988 p. 7.

¹⁷ La questione è sollevata da Càssola (Càssola 1957 e in particolare p. 349) il quale propone una soluzione mista, pensando che alcuni fenomeni ionici siano di origine asiatica mentre altri di matrice ateniese, anche se "nel bilancio degli scambi culturali l'apporto ionico risulta, in definitiva, leggermente

non escludere nessuno dei due tragitti, ma di immaginare che, in virtù di un legame politico-culturale e commerciale, gli Ioni dell'Attica e della Ionia si scambiassero vicendevolmente istituzioni, usi linguistici, credenze religiose e quant'altro.

Arrivati nell'attuale Ionia, i migranti greci fondarono città sia in nuovi siti, prima disabitati, sia in corrispondenza degli antichi insediamenti micenei, e svilupparono una società con caratteristiche peculiari, definendosi come Ioni. Il termine "Ioni", infatti, pur indicando anche più in generale il gruppo etnico-dialettale che, distinto da quelli dei Dori e degli Eoli, a partire dall'età arcaica comprese gli abitanti dell'Attica, dell'Eubea, delle Cicladi e della Ionia micrasiatica, assunse un significato pregnante soltanto per i Greci d'Asia, abitanti della Ionia propriamente detta, i quali chiamarono Panionion il loro santuario a capo Micale e βασιλεὺς Ἰώνων il magistrato supremo preposto ai culti comuni, intendendo chiaramente se stessi come la totalità degli Ioni; la conferma di ciò viene da Erodoto, il quale affermava che "gli altri Ioni e gli Ateniesi rifuggivano il nome, non volendo essere chiamati Ioni"¹⁸. Sulla provenienza del nome "Ioni" esistono più ipotesi: che avesse origine greca nel continente¹⁹, che avesse origine greca in Ionia²⁰, che avesse origine non greca ma anatolica e che i Greci della dodecapoli ionica avessero assunto il loro etnico accettando il nome con cui venivano designati dagli indigeni anatolici e dagli orientali²¹. Si può quindi pensare o che l'etnico generico Ioni si fosse via via specificato nel tempo e avesse cominciato a designare solo una parte degli Ioni originari, o che esso originariamente indicasse soltanto gli Ioni d'Asia e che in un secondo momento cominciasse a indicare anche altre popolazioni delle Cicladi, dell'Eubea e dell'Attica, affini a quelle micrasiatiche per lingua e tradizioni. Quest'ultima ipotesi non trova però nessuna conferma nelle fonti antiche²², secondo le quali il termine "Ioni" era utilizzato fin da epoca remota a indicare gli Ateniesi. Indipendentemente dalla sua origine, il termine "Ioni" acquisì importanza come nozione etnica solo nel mondo ionico d'Asia, il quale, com'è tipico delle zone di frontiera culturale, ebbe presto necessità di creare una propria identità etnico-regionale, e di

maggior di quello attico". Da ricordare, a questo proposito, la tesi estrema proposta da E. Curtius a metà Ottocento, secondo la quale persino la migrazione originaria doveva aver seguito la rotta Ionia-Atene e non viceversa (vd. Curtius 1855).

¹⁸ Herodot. 1,143: Οἱ μὲν νῦν ἄλλοι Ἴωνες καὶ οἱ Ἀθηναῖοι ἔφευγον τὸ οὖνομα, οὐ βουλόμενοι Ἴωνες κεκλήσθαι.

¹⁹ Vd. Chadwick 1977.

²⁰ Vd. Mayer 1890 p. 479; Caspari 1915 p. 176; Momigliano 1932 p. 293; Paretì 1942 p. 21.

²¹ Vd. Cuny 1921; Picard 1922 p. 583 n. 1; Bilabel 1927 p. 394; Càssola 1957 p. 290.

²² Herodot. 5,58; Schol. in Aristoph. *Pac.* 46 Holwerda e *Ach.* 104 Koster; Strab. 8,1,2 p. 333 C.; Hesych. τ 64 Latte.

“affrontare seri problemi di continuità e discontinuità rispetto alla Grecia metropolitana e alle popolazioni micrasiatiche, e sviluppò una cultura sua propria, distinta sia dalle civiltà orientali sia dalla cultura ellenica metropolitana”²³.

Gli Ioni quindi divennero tali solo una volta arrivati in Ionia²⁴: i migranti greci, infatti, partirono dal continente senza alcuna “coscienza nazionale”²⁵, ma non appena si insediarono sulle coste anatoliche cominciarono a instaurare tra loro una serie di legami interni di carattere culturale ed economico e a costituire una propria “identità ionica”, riconoscendosi come un gruppo etnico indipendente e distinto dagli altri ἔθνη greci presenti in Asia, Eoli e Dori. Per questo, nonostante non ci siano ragioni di credere che gli abitanti della Ionia avessero tutti la medesima origine, essi sostennero in epoca storica l’origine unitaria della propria dodecapoli - fondata secondo la tradizione di matrice ateniese dai figli del re Codro²⁶ - e si riunirono in una lega, il κοινὸν τῶν Ἰόνων, di cui si ha testimonianza sia dalle fonti letterarie sia da quelle epigrafiche²⁷. Queste testimonianze permettono tuttavia di ricavare con sicurezza solo poche informazioni sulla lega ionica: che il suo centro culturale era il santuario Panionion, dedicato a Posidone Eliconio²⁸ e situato a capo Micale, dove ogni anno si festeggiavano le feste Panionie ricordate da Erodoto²⁹, e che a partire da un certo momento aveva fissato il numero delle città che la costituivano a dodici³⁰, dieci sulla terraferma (Mileto, Miunte, Priene, Efeso, Colofone, Lebedo, Teo, Clazomene, Focea, Eritre) e due insulari (Samo e Chio). Restano invece ancora oggi oggetto di discussione sia la data della formazione della lega sia la sua funzione originaria. Sulla prima questione gli studiosi si dividono tra chi sostiene una data molto alta, risalente al Medioevo ellenico o persino all’età micenea, e chi invece pensa a una datazione in età storica, tra l’VIII e il VII sec. a.C. I sostenitori della cronologia alta³¹ osservano che, data la presenza di un magistrato definito βασιλεύς, la lega non potesse che essere nata in un periodo precedente al momento in cui le città ioniche si diedero delle istituzioni democratiche, prima del decentramento da un’originaria monarchia panionica a capo della quale si trovava il re

²³ Asheri 1996 p. 14.

²⁴ Così già pensavano Mayer 1889 e Wilamowitz 1906a.

²⁵ Vd. Caspari 1915 pp. 173-174.

²⁶ Paus. 7,2,1; Strab. 14,1,3 pp. 632-633 C.

²⁷ Questa è l’ipotesi più diffusa tra gli studiosi (vd. ad esempio Caspari 1915 pp. 173sqq.).

²⁸ Esiste anche una tradizione minoritaria, testimoniata solo da Vitruvio (Vitruv. 4,1,5) e da Esichio (Hesych. π 358 Hansen), secondo la quale il Panionion era invece dedicato ad Apollo.

²⁹ Herodot. 1,148,1.

³⁰ Sull’inesistenza di un numero originario preconstituito e sul raggiungimento del numero dodici come numero delle città comprese nella lega vd. Ragone 1986 pp. 194-196.

³¹ Momigliano 1934a; Càssola 1958; Fogazza 1973.

degli Ioni, e che, pertanto, fosse “anteriore alle singole città ioniche, le quali, come organismi politici, sono sorte dal lento disgregamento dell’unità etnica”³². Inoltre una datazione tra l’XI e il IX sec. a.C. potrebbe essere suggerita dal fatto che un riferimento ai Panionia sembra essere contenuto già nell’*Iliade*³³, dove tuttavia non si trova nessun riferimento alla lega ionica o alle città che la componevano. Diversamente, altri studiosi³⁴ sostengono la tesi di una datazione più bassa, quale è stata inizialmente proposta da Wilamowitz³⁵, secondo cui la lega si sarebbe riunita per la prima volta con scopi di alleanza bellica al momento della guerra condotta a metà dell’VIII sec. a.C. dalle dodici *poleis* ioniche contro la città, anch’essa ionica, di Melia³⁶. Senza entrare nel dettaglio delle singole ipotesi, si può osservare da un lato che nel mondo antico il titolo di βασιλεύς per una carica pubblica non faceva necessariamente riferimento alla presenza di un governo monarchico - basti pensare all’arconte βασιλεύς ad Atene o al *rex sacrorum* romano -, dall’altro che una datazione troppo alta della formazione della lega sembrerebbe contrastare con quella della migrazione ionica e della conseguente fondazione di tutte dodici le città della lega, che si concluse non prima dell’VIII secolo a.C. Per queste ragioni sarebbe inopportuno alzare di molto la cronologia e sembra più corretto propendere per una datazione della nascita della lega non precedente l’VIII secolo.

Anche in merito alla primitiva funzione della lega esistono di fatto due teorie: che essa avesse esclusivamente gli evidenti scopi religiosi legati al santuario di Micale oppure che unisse a fini religiosi anche scopi politici. La seconda ipotesi prende ancora le mosse dalle teorie di Wilamowitz, il quale pensava a un’origine militare-civile della lega in occasione della guerra contro Melia, e trova sostegno da parte di altri studiosi³⁷ convinti che il *koionon* svolgesse innanzitutto funzioni politiche e prendesse decisioni

³² Momigliano 1934a p. 433. F. Càssola, partendo dalla tesi di Momigliano, afferma che la lega ionica è un residuo di un’originaria monarchia panionica, la quale però a sua volta altro non è che “il frammento di una più estesa compagine statale, costituita da una gran parte delle colonie micenee in Asia Minore” (Càssola 1958 p. 156).

³³ Hom. *Il.* 20,403-405: ἀτὰρ ὁ θυμὸν ἄισθε καὶ ἤρυγεν, ὡς ὅτε ταῦρος / ἤρυγεν ἐλκόμενος Ἐλικώνιον ἀμφὶ ἄνακτα / κούρων ἐλκόντων· [...]. “Esalò il respiro e muggì come quando muggisce il toro trascinato al signore Eliconio, mentre i ragazzi lo trascinano”. L’epiteto *Eliconio* è stato interpretato in vario modo: in relazione alla città di Elice in Acaia, sede di un santuario di Posidone; in relazione all’Eliconia; oppure in relazione al *Panionion* situato a Micale. Quest’ultima possibilità, quindi, è solo una tra quelle possibili.

³⁴ Vd. Caspari 1915 pp. 173-176; Cook 1962 p. 34; Bearzot 1983; Rubinstein 2004 p. 1056. Contrari alla tesi wilamowitziana che vede nella guerra meliaca il momento fondante della lega ionica sono Hommel 1967 p. 91 e Ragone 1986 pp. 175-177.

³⁵ Wilamowitz 1906a.

³⁶ Sulla guerra contro Melia vd. *IPriene* 37,55sq.; Vitruv. 4,1,4.

³⁷ Wilamowitz 1906a; Caspari 1915 pp. 176-177; Càssola 1958; Cook 1962 p. 34; Bearzot 1983; Rubinstein 2004 p. 1056.

comuni tramite un organo collegiale stabile. In particolare, accogliendo la tesi wilamowitziana sull'origine politica della lega ma cercando un'occasione militare diversa, M.O.B. Caspari³⁸ sostiene che il *koinon* degli Ioni nacque per contrastare le popolazioni vicine - le città eoliche prima, i Cimmerî poi -, mentre C. Bearzot pensa che esso nascesse in occasione della guerra lelantina (VII-VI sec.), la quale "divise il mondo ionico in due blocchi contrapposti, rompendo l'unità dell'Anfizionia di Delo: gli Ioni dell'Egeo e gli Ioni d'Asia si divisero tra le due città euboiche"³⁹; infine L. Rubinstein⁴⁰ abbassa ulteriormente la datazione della nascita della lega al VI secolo e ritiene che essa fosse nata con scopi politico-militari al momento della conquista della Ionia da parte di Ciro. Contrari alla teoria militare-politica di Wilamowitz, invece, sono i sostenitori della prima ipotesi⁴¹, i quali sottolineano la predominanza degli intenti religiosi e culturali della lega, pur senza negare l'esistenza di momenti in cui essa si occupò anche di questioni politiche. Se analizziamo le fonti, scopriamo che nel corso della storia della Ionia la lega non intervenne in occasione della conquista delle città ioniche da parte dei Lidi e dei Persiani, né nel momento in cui da Mileto scaturì la rivolta ionica, nel 499 a.C., tanto che uno dei motivi del fallimento della rivolta fu proprio l'incapacità dei ribelli di organizzarsi in maniera comune, cosa che sarebbe stata impensabile se a dirigere le operazioni belliche ci fosse stata un'organizzazione militare e politica attiva almeno da due secoli. Anche il confronto con altre leghe e anfizionie del mondo greco, che di norma nascevano per motivi religiosi e culturali e, solo in un secondo momento, acquisivano all'occorrenza anche funzioni politiche, fa credere che lo stesso Panionion fosse nato per la gestione comune del santuario di Micale e si fosse dotato di un consiglio con funzioni di tipo politico-militare solo in un secondo momento.

La lega ionica rappresentò indubbiamente il luogo di più alta espressione dell'identità ionica, anche se l'appartenenza al Panionion non fu mai una condizione necessaria perché una città o un popolo venisse definito ionico. Infatti, oltre alle *poleis* della dodecapoli membri della lega, erano considerati appartenenti alla Ionia anche altri luoghi, come gli insediamenti minori della stessa area geografica di cui esistono attestazioni letterarie o di cui sono stati rinvenuti resti archeologici⁴², tutte le colonie

³⁸ Vd. Caspari 1915 pp. 176-177.

³⁹ Vd. Bearzot 1983 p. 65.

⁴⁰ Vd. Rubinstein 2004 p. 1056.

⁴¹ Vd. in particolare Fogazza 1973.

⁴² Sono i "Pre-Hellenistic Settlements not attested as Poleis" di cui offre una rassegna completa Rubinstein 2004 pp. 1058-1062.

della dodecapoli e, infine, anche alcune altre città micrasiatiche originariamente non ioniche, rientrate però con il tempo nella sfera d'influenza ionica, come Smirne (in origine eolica, entrata ufficialmente a far parte della lega ionica nel III secolo a.C.⁴³), Magnesia sul Meandro (fondata da coloni della Tessaglia e Cretesi) o Alicarnasso (situata a tutti gli effetti in Doride). Di fatto con il termine "Ionia" si arrivò a definire tutta la grecità d'Asia o a includere persino tutta l'Asia Minore (corrispondente alla satrapia persiana Yauna, che comprendeva Ioni, Eoli, Cari, Lici, Mili e Panfilii), assimilando i Greci ai non-greci in virtù di quella "*koiné* micrasiatica" che si formò tra popolazioni di origini, cultura e lingua differenti. È quindi in parte vero, come fa notare M.B. Sakellariou, che "l'Ionie est un term conventionnel tant au point de vue ethnique qu'au point de vue géographique"⁴⁴; e tuttavia una Ionia esistette in termini storici, perché, per quanto labili siano i confini geografici che le si possono attribuire e incerte le origini etniche dei suoi abitanti, la zona costiera tra l'Eolide e la Doride si configurò come una regione greca contrassegnata da caratteri religiosi, politici e culturali propri, con un ruolo importante nella creazione dell'identità greca.

1.1.2 La Ionia in età arcaica e classica.

La Ionia, in seguito al processo migratorio che ebbe luogo tra l'XI e l'VIII secolo a.C. e alla creazione della lega ionica, divenne un territorio con una propria autonomia culturale e politica e rimase per alcuni secoli indipendente dalla madrepatria e libera dal dominio straniero. Nei secoli VIII-VI a.C. la regione visse un periodo di grandissima fioritura, che prende il nome di "Rinascimento ionico"⁴⁵ e che si caratterizza sia per la nascita di importanti innovazioni artistiche e di attività culturali

⁴³ La città fu conquistata dagli abitanti di Colofone già nei primi decenni dell'VIII a.C. (vd. Ragone 1986 p. 190) e tuttavia rimase esclusa dalla lega ionica (vd. Herodot. 1,143,3), che ormai aveva canonizzato il numero dei suoi partecipanti a dodici, dopo la guerra comune contro Melia, distrutta dalle altre città della lega (vd. Vitruv. 4,1,4). In seguito, Smirne, distrutta intorno al 600 a.C. dal lidio Aliatte (vd. Strab. 14,1,37 p. 645 C.), perse lo statuto di città e si disgregò in villaggi; venne rifondata solo in età ellenistica: alcune fonti antiche (Paus. 7,5,1; Ael. Aristid. 20,7,20 e 21,4; Plin. *NH* 5, 118) individuano Alessandro Magno stesso come nuovo fondatore della città, altre (Strab. 14,1,37 p. 645 C.) attribuiscono invece la ricostruzione della città ad Antigono. Il processo di ricostruzione della città venne infine concluso da Lisimaco (vd. Strab. 14,1,37 p. 645 C.), il quale incluse ufficialmente Smirne nel *koinón* ionico intorno al 290 a.C. (vd. Ragone 1986 p. 191).

⁴⁴ Sakellariou 1958 p. 4.

⁴⁵ Cook 1962 p. 46.

costitutive della civiltà greca - come la poesia, la filosofia e la storiografia - sia per una notevole fioritura economica. Nei secoli VII-VI a.C. la Ionia diede infatti vita a una fitta rete commerciale e a un ampio fenomeno di colonizzazione che coinvolse gran parte dell'ecumene dell'epoca, dal Mar Nero fino all'Egitto e al Mediterraneo occidentale, e che fu reso possibile anche grazie al progresso tecnico in ambito navale delle città ioniche⁴⁶. Non sembra dunque accettabile l'idea di G.L. Huxley di circoscrivere l'"apporto ionico" alla civiltà greca in termini esclusivamente di progresso intellettuale⁴⁷, poiché anzi i contributi degli Ioni all'evoluzione politica, commerciale, tecnica e militare del mondo greco - del tutto trascurati da Huxley - furono notevoli e disseminati in molti settori⁴⁸. Tuttavia è vero che la Ionia, a causa delle sfortunate vicende storiche che - come si vedrà oltre - la coinvolsero nel corso del VI e in particolare del V secolo a.C. e che le fecero perdere la sua autonomia e il suo ruolo egemone a livello politico e militare, nell'immaginario collettivo del mondo greco rappresentò soprattutto, se non esclusivamente, la patria d'origine della letteratura, dell'arte e della filosofia greca, nonché la terra natia di alcuni importanti intellettuali, che divennero modelli indiscussi per la cultura greca di tutti i tempi⁴⁹: tra questi innanzitutto Omero (nato probabilmente a Chio o Smirne) e i poeti Callino di Efeso, Mimnermo di Smirne, Ipponatte di Efeso, Anacreonte di Teo, poi i primi logografi ed Ecateo di Mileto, infine i filosofi Talete, Anassimandro e Anassimene di Mileto, Senofane di Colofone, Eraclito di Efeso, Anassagora di Clazomene e Melisso di Samo.

Già nel corso del Rinascimento ionico le città della dodecapoli persero formalmente la loro autonomia e furono sottomesse all'impero lidio di Gige; tuttavia il carattere feudale della monarchia lidia consentì loro ampi margini di libertà⁵⁰ e, anzi, l'incontro tra Greci e Lidi in Ionia diede luogo a una fertile *koiné* culturale greco-lidia⁵¹. Fu quindi solo con la conquista persiana da parte di Ciro nel 547 a.C. che le città della Ionia persero realmente la loro indipendenza, tanto da arrivare, dopo un cinquantennio, a ribellarsi all'oppressione straniera scatenando la cosiddetta rivolta ionica, dalla quale

⁴⁶ Vd. Roebuck 1953 p. 11.

⁴⁷ Vd. Huxley 1966 p. 154: "it is obvious that the significance of Ionian history lies in its particular intellectual character"; "the eastern Greeks created a civilisation in which the most important things, those of mind, had precedence". Una tesi simile è già presentata in Cook 1946, dove si sostiene che "we do not know enough to say definitely whether in the eighth and seventh centuries the Ionians were generally the pioneers of Greek progress, but that on the present evidence it is at least as probable that they were not".

⁴⁸ Così sostengono Roebuck 1953 e Tozzi 1968 e 1978.

⁴⁹ Vd. Emlyn-Jones 1980 pp. 164 sqq. Sull'idea di Ionia presente nell'immaginario collettivo dei Greci vd. oltre cap. 1.2.

⁵⁰ Vd. Corsaro 1997 p. 27.

⁵¹ Vd. Mazzarino 2007 pp. 21 sqq.; Georges 1988 pp. 138sqq.; Ragone 1996a p. 939; Corsaro 1997 p. 28.

presero poi avvio le guerre persiane. Nel 499 a.C. gli Ioni d'Asia diedero inizio a un movimento politico e militare antipersiano e antitirannico⁵², le cui vicende sono ricostruibili quasi esclusivamente⁵³ grazie al racconto di Erodoto (libri V-VI). Lo storico presenta la rivolta come una ἀπόστασις, “defezione”, dei Milesi nei confronti del potere centrale della Persia, sobillata dal tiranno della città Istieo e da suo nipote Aristagora, reduce dall'aver fallito nella spedizione - voluta dal re persiano - contro il governo democratico di Nasso. In realtà la rivolta fu decisa dall'intera popolazione di Mileto e coinvolse presto anche numerose altre città della Ionia e dell'Eolide, che però dopo un primo momento di comunione d'intenti e di organizzazione unitaria nelle azioni militari non riuscirono a coordinarsi, ma entrarono in contrasto tra loro, favorendo in questo modo la repressione persiana. Aristagora riuscì inizialmente ad ottenere alcuni aiuti da parte delle città della Grecia continentale (Atene ed Eretria) e con l'esercito di terra arrivò a occupare e incendiare Sardi (498 a.C.); tuttavia la reazione persiana fu immediata e gli Ioni subirono una prima grave sconfitta a Efeso. Intanto si unirono alla rivolta anche i Ciprioti, gli abitanti delle città dell'Ellesponto e quelli della Caria, che però furono presto repressi dall'esercito persiano, che a quel punto riuscì a concentrare il proprio intervento alla sola Ionia. Dopo alcuni successi contro varie *poleis* della regione, i Persiani sconfissero definitivamente la flotta dei ribelli presso l'isoletta antistante Mileto e oggi non più esistente di Lade (494 a.C.) e poi distrussero Mileto stessa e l'annesso santuario di Didyma, riducendo in schiavitù i suoi cittadini.

Come conseguenza di tale dura sconfitta la Ionia visse un periodo di profonda crisi: la potenza navale ionica crollò e i Persiani ottennero il controllo dell'Egeo orientale, la popolazione subì un notevole calo e cominciò il declino sia economico sia culturale della regione⁵⁴. Anche in seguito, allorché le città ioniche - dopo le sconfitte persiane a Platea e Micala - furono attratte nell'orbita dell'impero ateniese, la Ionia rimase una regione di provincia, sottoposta al controllo della lega delio-attica fino al 412 a.C., allorché fu nuovamente sottomessa al potere persiano⁵⁵: la rivolta ionica segnò

⁵² Il carattere allo stesso tempo antipersiano e antitirannico della rivolta ionica è più volte sottolineato da Tozzi 1978.

⁵³ Sulle altre fonti sulla rivolta ionica vd. Tozzi 1978 pp. 53-74 (fonti letterarie) e pp. 75-99 (fonti archeologiche).

⁵⁴ Vd. Tozzi 1968 p. 373 e Tozzi 1978 pp. 213sqq.; Emllyn-Jones 1980 pp. 164sqq.

⁵⁵ Come spiega molto bene Cook 1961, durante il periodo 479-412 a.C. la Ionia visse un periodo di gravissima crisi, perché le città della costa furono sottomesse ai tributi della lega delio-attica, mentre l'entroterra rimase di fatto sotto il controllo della Persia. Cook 1961 sostiene persino che “in material

quindi la fine della storia della Ionia autonoma e “di qui in poi la storia della Ionia fu parte di altre storie: delle guerre persiane, della lega delio-attica, della guerra del Peloponneso, di altri momenti e fasi ancora”⁵⁶.

In questo contesto sembra verisimile che la lega ionica si dissolvesse o che per lo meno ridimensionasse notevolmente le proprie funzioni, perdendo ogni ruolo politico⁵⁷, perché Atene difficilmente avrebbe potuto sopportare l’esistenza di una lega parallela a quella delio-attica, la quale, data la vicinanza geografica con l’impero persiano, avrebbe potuto cospirare con il Gran Re. Il *koinon* ionico e il Panionion sembrano però aver vissuto un momento di particolare rivivescenza nella prima metà del IV sec. a.C., periodo cui risalgono sia alcuni resti archeologici che confermano la vitalità del santuario sia un’iscrizione di Priene⁵⁸ in cui si fa menzione di una τῶν Ἰόνων βουλὴ e del Πανιώνιον. Allo stesso momento storico, inoltre, riconducono anche le testimonianze di Eraclide Pontico⁵⁹ e Diodoro Siculo⁶⁰ a proposito di un’ambasceria comune degli Ioni nella città di Elice. Entrambi raccontano che gli Ioni di nove città, dopo aver consultato l’oracolo di Delfi, mandarono una delegazione nella loro terra originaria, l’Acaia⁶¹, a chiedere gli *aphidrymata*⁶² per la rifondazione del Panionion e che la città di Elice, avendo respinto la richiesta, fu in seguito colpita da un maremoto e distrutta. La datazione del maremoto è sicura e risale al 373 a.C, mentre è incerta la collocazione cronologica dell’ambasceria perché, nonostante la testimonianza di Eraclide Pontico parli di un solo anno intercorso tra i due avvenimenti, è probabile che l’ambasceria risalga a diversi anni prima e che l’indicazione di Eraclide sia dovuta alla volontà di dare maggior risalto al nesso di causa-effetto tra l’empietà di Elice e la sua punizione da parte di Posidone. Il dato certo è però che nove città ioniche

civilization the fifth century seems to have been the Dark Age of Ionia” (p. 9) e che “in the fifth century the effect of Athenian rule was depression” (p. 18).

⁵⁶ Tozzi 1978 p. 222.

⁵⁷ Vd. Caspari 1915 pp. 181-182 pensa che la lega si fosse sciolta, mentre G. Fogazza sostiene, sulla base della testimonianza di Tucidide (Thuc. 3,104) e Diodoro Siculo (Diod. Sic. 15,49), che “non vi è dubbio che la Lega dovette esistere nel V secolo, naturalmente con esclusive funzioni religiose” (Fogazza 1973 p. 167); lo stesso pensano anche Hornblower 1982 e Rubinstein 2004 pp. 1056-57.

⁵⁸ *IPriene* 139.

⁵⁹ Heracl. Pont. fr. 46b Wehrli² (= Strab. 8,7,2 p. 385 C.). Sul frammento vd. Gottschalk 1980 p. 5 e pp. 94-95.

⁶⁰ Diod. Sic. 15,49,1-3.

⁶¹ Vd. Paus. 7,1.

⁶² Può trattarsi o delle copie delle statue di culto di Posidone lì conservate, da portare in Ionia (vd. Gottschalk 1980 p. 94), o di riproduzioni di cerimonie sacrificali, da celebrare sull’altare originario degli Ioni (l’ultima tesi è quella sostenuta da Brunel 1953 pp. 32sq. e ripresa da Prandi 1989 p. 55).

(probabilmente le dodici della dodecapoli arcaica meno Mileto, Samo e Chio⁶³) all'inizio del IV secolo a.C. avevano rifondato il Panionion, ridando quindi importanza anche alla lega ionica, la quale sarà stata nuovamente sciolta - o ridimensionata nelle sue funzioni - quando la Ionia, nonostante il vano tentativo spartano di difendere l'autonomia delle città greche in Asia minore, fu una volta per tutte assegnata alla Persia con la pace del Re, o pace di Antalcida, del 386 a.C.⁶⁴.

Nonostante l'assenza di una reale autonomia politica che caratterizza la storia della Ionia fin dal V secolo a.C., molti indizi fanno pensare che la regione nel corso del IV secolo a.C., insieme al resto dell'Anatolia e delle isole antistanti, si distinguesse nuovamente per una fioritura letteraria innovativa e originale, nella quale dovevano emergere per la prima volta molte delle caratteristiche proprie della successiva letteratura ellenistica⁶⁵. Di questa raffinata poesia oggi non rimane quasi nulla, se non alcuni frammenti di poeti della metà o del tardo IV secolo come Antimaco di Colofone, Filita di Cos, Fenice di Colofone, Asclepiade di Samo e Ermesianatte di Colofone, i quali traghettarono ad Alessandria non solo la nuova sensibilità poetica nata in Ionia, ma anche un nuovo modello di intellettuale, allo stesso tempo poeta e studioso erudito.

1.1.3 La Ionia ellenistica e i Tolemei.

La Ionia fu liberata dal dominio straniero da Alessandro, il quale nel 334 a.C., sconfitti i Persiani al fiume Granico, avanzò fino a Efeso senza incontrare resistenza e riuscì a instaurare in città un governo democratico; molte *poleis* della Ionia si consegnarono quindi ai Macedoni, mentre in altre fu Alessandro a mandare i suoi uomini per deporre le oligarchie e stipulare delle alleanze. Nel frattempo però l'esercito e la flotta dei Persiani si erano radunati nella regione di Mileto: qui Alessandro li sconfisse nelle acque intorno a Lade e prese la città; si diresse poi a meridione, dove l'anno successivo (333 a.C.) riuscì ad assediare e a liberare anche Alicarnasso, sottraendo ai Persiani l'intero territorio della Ionia e della Caria⁶⁶. A questo punto il

⁶³ Secondo l'ipotesi di Caspari 1915 p. 183.

⁶⁴ Sempre secondo la ricostruzione di Caspari 1915 p. 183, accolta anche in Fogazza 1973 p. 167.

⁶⁵ Così pensava Pfeiffer 1973 pp. 158-168.

⁶⁶ Vd. Arrian. *Anab.* 1,13,1-1,23-5 e Diod. Sic. 18,17-27.

comandante macedone concesse alle città della regione alcuni privilegi, come l'abolizione dei tributi e il diritto a un ordinamento democratico che sostituisse le oligarchie volute dal Gran Re⁶⁷; lasciò quindi *in loco* dei suoi rappresentanti e proseguì la propria campagna militare. Le popolazioni locali lo riconobbero come un salvatore e istituirono feste in suo onore⁶⁸.

Alla morte di Alessandro nel 323 a.C. le città della Ionia passarono sotto il controllo del satrapo della Caria, Asandro⁶⁹, il cui potere sulla regione venne in seguito confermato con il trattato di Triparadiso (321 a.C.)⁷⁰. Tuttavia il suo dominio fu presto messo in difficoltà dalle mire espansionistiche di Antigono Monofalmo, il quale ambiva a estendere il proprio potere su tutta l'Anatolia; costui, nonostante l'alleanza di Asandro con altri diadochi quali Tolemeo e Seleuco, intorno al 313 a.C. riuscì ad attrarre sotto il suo dominio la Ionia e la Caria⁷¹ e ne mantenne il controllo fino al 301 a.C., allorché perse la vita nella battaglia di Ipso, combattendo contro gli eserciti alleati di Seleuco, Lisimaco e Tolemeo⁷². Durante gli anni del suo governo, Antigono si occupò personalmente dell'amministrazione della Ionia, promuovendo il sinecismo di Teo con Lebedo e avviando la rifondazione di Smirne.

Negli ultimi decenni del IV secolo, una volta sottratta la Ionia al dominio persiano, la lega ionica venne ancora una volta rifondata, è incerto se per iniziativa dello stesso Alessandro oppure per volere di uno dei suoi primi successori nella regione (Asandro o Antigono). Indubbiamente in quegli anni e anche in seguito il *koinon* ionico assunse un ruolo del tutto marginale nella politica della regione, poiché dopo la liberazione di Alessandro le *poleis* ioniche non avevano di fatto ottenuto nessuna indipendenza, ma erano anzi passate prima sotto il controllo macedone e in seguito sotto quello dei diadochi: la loro lega poteva quindi mantenere funzioni solo di ordine religioso e "di raccordo tra realtà cittadina e potere regio"⁷³. Essa continuò tuttavia ad avere per lo meno un forte valore simbolico, come dimostra il fatto che la città Smirne, la cui rifondazione fu portata a termine da Lisimaco intorno al 290 a.C., desiderava essere inclusa nel *koinon* degli Ioni e venne allora accolta come tredicesimo membro.

⁶⁷ Arrian. *Anab.* 1,17,10-11 e 1,18,1-2.

⁶⁸ Vd. Cerfaux-Tondriau 1956 pp. 130-131.

⁶⁹ Vd. Diod. Sic. 18,3,1.

⁷⁰ Vd. Diod. Sic. 18,39,6 e Arrian. *FGrHist* 156 fr. 1,37.

⁷¹ Vd. Diod. Sic. 19,75.

⁷² Sulle vicende della Ionia e della Caria nei due decenni successivi alla morte di Alessandro vd. Mastrocinque 1979 pp. 15sq. In generale sulle vicende del primo Ellenismo e dei diadochi di Alessandro vd. il recente Landucci 2014.

⁷³ Franco 1993 p. 65.

La lega ionica, come istituzione puramente formale e con funzioni esclusivamente culturali, rimase comunque attiva ancora a lungo, tanto che se ne ha traccia anche sotto la dominazione romana⁷⁴.

Morto Antigono nel 301 a.C., la Ionia, seppur formalmente sotto il controllo di Lisimaco, venne *de facto* a trovarsi quasi tutta nelle mani di Demetrio Poliorcete⁷⁵, ad eccezione di Mileto che passò inizialmente a Seleuco; tuttavia già dal 294 a.C. gli interessi di Demetrio lo portarono altrove, in Macedonia, e Lisimaco poté a quel punto affermare il pieno controllo dei suoi possedimenti e intervenire con decisione nella riorganizzazione della Ionia: distrusse l'antica Efeso e la rifondò, conferendole il nome di Arsinoeia in onore della moglie Arsinoe, la futura regina tolemaica⁷⁶; intorno al 290 a.C. fece entrare la nuova città di Smirne nel *koinon* panionico, portando a termine un progetto probabilmente già di Alessandro⁷⁷ e di Antigono⁷⁸; promosse infine il sinecismo di Lebedo e Colofone nella nuova Arsinoeia⁷⁹.

Quando nel 281 a.C. Lisimaco cadde a Curupedio combattendo contro Seleuco, i territori ionici furono di nuovo contesi fra i diadochi, anche perché nello stesso anno il vincitore e teorico successore di Lisimaco, Seleuco, morì assassinato da Tolemeo Cerauno, figlio diseredato di Tolemeo I, e suo figlio Antioco I non riuscì subito a ottenere il controllo dei possedimenti paterni. Questo scenario così instabile offrì l'occasione ai Tolemei - già da tempo interessati a esercitare la propria influenza sulla Ionia e stanziatisi strategicamente in Caria - di inserirsi nelle lotte per la gestione del potere in Ionia: in quel periodo essi riuscirono a guadagnarsi il controllo di tutta la costa ionica da Efeso ad Alicarnasso, assicurandosi anche il possesso strategico delle isole antistanti⁸⁰. Una regione costiera come la Ionia rientrava infatti negli interessi dell'“imperialismo difensivo”⁸¹ dei primi tre Tolemei, teso anzitutto a ottenere la supremazia marittima e commerciale sull'Egeo per garantire l'indipendenza politica ed economica alla valle del Nilo, e per questo fu creata dai Lagidi anche in Ionia una rete di città a vario titolo dipendenti dall'Egitto.

⁷⁴ Vd. Momigliano 1934a.

⁷⁵ Vd. Shipley 1987 p. 174.

⁷⁶ Strab. 14,1,21 p. 640 C. Sull'episodio vd. Franco 1993 pp. 94 sqq.

⁷⁷ Secondo alcune fonti antiche fu Alessandro a iniziare la rifondazione della città: Paus. 7,5,1; Ael. Aristid. 20,7,20 e 21,4; Plin. *NH* 5, 118.

⁷⁸ Iniziatore della ricostruzione di Smirne secondo Strabone (Strab. 14,1,37 p. 645 C.) fu Antigono.

⁷⁹ Strab. 14,1,37 p. 646 C. Sull'argomento vd. Franco 1993 pp. 117-120; Landucci Gattinoni 1992 pp. 238-239.

⁸⁰ Vd. Shipley 1987 p. 186: “The coast from Ephesus to Halicarnassus was now Ptolemaic, and Samos' role in this region outweighed its role in the rest of the Aegean”.

⁸¹ Tale concetto è stato introdotto da Rostovtzeff 1920 pp. 172-173 e ripreso da Will 1979 p. 158.

Nonostante le numerose difficoltà di ricostruzione storica delle vicende lagidiche in Ionia non consentano di risolvere definitivamente alcune controversie circa l'esistenza stessa e la durata dell'influenza egiziana nella diverse città della regione⁸², la presenza tolemaica nel III secolo a.C., dopo Curupedio, è attestata, con gradi diversi di probabilità, a Chio, Samo, Lebedo, Colofone, Efeso, Priene e Mileto, città dove i sovrani d'Egitto attuarono per lo più una politica di controllo politico-militare e non di vera e propria occupazione. Tuttavia, visto che gli interventi tolemaici nella singole città ioniche furono diversificati e che il numero delle testimonianze e il loro grado di attendibilità variano da luogo a luogo, non è possibile presentare un quadro uniforme della Ionia tolemaica, mentre è preferibile analizzare separatamente le condizioni politiche delle diverse città per le quali esistono testimonianze circa un qualche legame con i Lagidi, cercando così di delineare il panorama dei rapporti dell'Egitto con la Ionia nel corso del primo ellenismo.

Per quanto riguarda Chio, la presenza tolemaica è testimoniata da un unico documento epigrafico⁸³ in cui si rende onore a un tale Apollofane, funzionario lagidico di stanza sull'isola con funzione di mediatore tra il potere regio e gli abitanti del luogo. La menzione di tale personaggio può costituire un indizio di un controllo tolemaico dell'isola intorno alla metà del secolo⁸⁴.

Molto più stretti furono i legami dei Lagidi con Samo che, essendo già dai tempi più antichi luogo di scambio e di commercio con l'Egitto⁸⁵, mantenne dalla fine del IV secolo a.C. rapporti economici con il regno tolemaico e ne divenne vero e proprio possesso negli anni 280-260 a.C. e 245-195 a.C., allorché i sovrani egizi intervennero negli affari dell'isola attraverso l'invio di propri amministratori e strateghi. La prima vera e propria annessione dell'isola all'impero tolemaico avvenne a opera di Tolemeo II probabilmente già nel 281 a.C., subito dopo la morte di Lisimaco, ma la presenza di una base navale tolemaica sull'isola è attestata solo per il tardo 280 a.C., quando il comandante Filocle di Sidone convoca a Samo una riunione della Lega dei Nesioti per decidere di una festa che si sarebbe tenuta ad Alessandria⁸⁶. In seguito, nel 260 a.C., all'inizio della seconda guerra siriana, il tiranno di Mileto Timarco fece uccidere il

⁸² Vd. Bagnall 1976 p. 168.

⁸³ *SEG* XIX 569. Vd. Fraser 1962 p. 156.

⁸⁴ Vd. Robert 1961 pp. 208-209; Bagnall 1976 p. 168.

⁸⁵ Vd. Shipley 1987 pp. 43, 55-58, 86-87; Casadio 2004 p. 149: "Gli scambi tra l'Egitto e le isole greche dell'Egeo risalgono almeno alla VI dinastia, che corrisponde alla fine del Minoico Antico, ma raggiunsero il loro apogeo tra l'VIII e il VI a.C. proprio nell'isola di Samo, trovando il loro fulcro nell'Heraion".

⁸⁶ *SIG* 390.

generale tolemaico di stanza a Samo⁸⁷ e i Tolemei persero il controllo sull'isola: nel 259 a.C. infatti Samo passò formalmente sotto il controllo seleucide. A partire dal 245 a.C., però, l'isola tornò nuovamente sotto il controllo lagidico⁸⁸.

Lebedo, nonostante il sinecismo con Arsinoeia promosso da Lisimaco⁸⁹ e seppur “degradata a kome”⁹⁰, cioè a semplice villaggio, continuò ad esistere come *polis* e fu rifondata proprio per volere dei Lagidi, probabilmente nel 266 a.C., con il nome di Tolemaide⁹¹. Questo consente di ipotizzare che la città, una volta rifondata, fosse rimasta sotto il controllo tolemaico.

Anche Colofone, con il santuario panellenico di Claro, continuò a esistere anche se la sua popolazione era stata formalmente trasferita a Efeso-Arsinoeia da Lisimaco⁹² e probabilmente fu possesso tolemaico. Infatti L. Robert⁹³, sulla base di un'epigrafe contenente un decreto onorifico per un ufficiale tolemaico, ha ipotizzato che la città fosse sotto il controllo dell'Egitto per buona parte del III secolo, probabilmente nei primi anni di governo dell'Evergete.

Efeso, dopo la morte di Lisimaco nel 281 a.C. a Curupedio, fu alternamente sotto il potere di Seleucidi e Tolemei: inizialmente governata da Seleuco, risulta sotto il controllo di Tolemeo II già negli anni tra il 279 a.C. e il 272 a.C.; a eccezione di un altro breve periodo di dominazione tolemaica (262-259 a.C.), la città passò poi di nuovo in mano ai Seleucidi fino al 246, anno in cui ridivenne possesso lagidico, rimanendo tale fino alla fine del secolo⁹⁴. Come osserva G. Shipley, la città fu “il più cruciale dei possedimenti tolemaici”⁹⁵ in Ionia perché essa rappresentava un ottimo approdo sulla terraferma, nonché un luogo strategico per il controllo della costa⁹⁶.

Per quanto riguarda Priene, non esistono certezze circa una presenza tolemaica in città e l'unica informazione in tal senso si ricava da un'epigrafe nella quale è ricordato un tale “Antioco designato dal re Tolemeo”⁹⁷, che probabilmente coincide con il comandante cui Tolemeo Evergete lasciò il controllo della Cilicia⁹⁸. Ci sarebbero

⁸⁷ Frontin. *Strat.* 3,2,11.

⁸⁸ Sulle vicende di Samo sotto il potere lagidico vd. Gianouli-Tsakos 2003 pp. 152-153.

⁸⁹ Vd. Paus. 1,9,7.

⁹⁰ Franco 1993 p. 120.

⁹¹ Vd. Bagnall 1976 p. 171; Franco 1993 p. 120 n. 193.

⁹² Vd. Picard 1922 p. 641

⁹³ Vd. Robert 1974 pp. 183-184.

⁹⁴ Vd. Calapà 2010 p. 206.

⁹⁵ Vd. Shipley 1987 p. 156.

⁹⁶ Vd. Calapà 2010.

⁹⁷ *Ipriene* 37,153: Ἀντίοχος ὁ ὑπὸ βασιλείως Πτολεμαίου τεταγμένος. Vd. Bagnall 1976 p. 172.

⁹⁸ Vd. Friedrich 1906 *ad loc.*

allora buone probabilità che a Priene, intorno alla metà del III secolo si trovassero dei funzionari tolemaici e che quindi la città rientrasse tra i possedimenti dell'Egitto.

Mileto invece non fu mai propriamente un possedimento dell'Egitto tolemaico, ma se mai sua alleata. Già negli anni di governo del Soter la città aveva stretto un'alleanza con l'Egitto⁹⁹, che venne rinnovata probabilmente intorno al 279 a.C., dopo la morte di Lisimaco, per volere di Tolemeo Filadelfo. Tuttavia, anche negli anni tra la battaglia di Ipsy e quella di Curupedio, pare che in città fosse esistita una fazione a favore di Tolemeo, nonostante il governo di Mileto fosse ufficialmente toccato prima a Seleuco e poi a Lisimaco. Alla morte di quest'ultimo il potere passò allora nelle mani dei Seleucidi, ma già nel 279/78 Tolemeo II riuscì a scacciarli. Mileto rimase sotto l'influenza egizia per i successivi vent'anni, come si evince da numerosi fatti legati soprattutto al santuario di Didima, della cui ricostruzione i Lagidi si fecero promotori: nel Didymaion infatti era conservata un'*eikon* dello stesso Soter e si trovano tracce della venerazione di Filoteria, figlia di Tolemeo I. Intorno al 260 a.C. sappiamo che la città strinse un patto di amicizia con Tolemeo II¹⁰⁰, ma già a partire dall'anno successivo essa tornò sotto il potere seleucidico, visto che in quell'anno la città acclamò Antioco II come liberatore, attribuendogli onori divini. Già nel 245 a.C., però, è probabile che Tolemeo III riuscisse a riportare Mileto sotto il controllo egizio¹⁰¹.

Da questa rassegna dei rapporti tra l'Egitto e le diverse *poleis* ioniche emerge come nel corso del III secolo a.C. in Ionia vigesse una presenza tolemaica assai capillare, particolarmente radicata soprattutto in alcuni luoghi come Samo, Efeso e Mileto. Inoltre l'esistenza di stretti rapporti tra l'Egitto tolemaico e la Ionia può essere confermata anche da altri fatti, come ad esempio dalla presenza ad Alessandria di una nutrita comunità di immigrati provenienti dalla Ionia¹⁰² e di numerosi intellettuali di provenienza ionica¹⁰³, trasferitisi nella capitale d'Egitto perché attratti dalla sua fioritura intellettuale, dalla Biblioteca¹⁰⁴ e dalla fitta attività commerciale che collegava il porto di Alessandria a quelli della Ionia. Si può quindi affermare che nel III secolo a.C., soprattutto dopo la scomparsa di Lisimaco, esistette una Ionia tolemaica, sulla quale i

⁹⁹ È probabile che Tolemeo I avesse stipulato un'alleanza con Mileto già nel 314-313 a.C. (vd. Bagnall 1976 p. 173). Si ha poi notizia di un trattato del 294 a.C. (vd. Huss 2001 p. 205; Sartre 2004 p. 60).

¹⁰⁰ Polito 2009 p. 81 n. 39.

¹⁰¹ Di diversa opinione è Bagnall 1976 pp. 174-175.

¹⁰² Vd. Fraser I 1972 pp. 62 sqq.

¹⁰³ Si pensi, ad esempio, ai poeti Asclepiade e Edilo di Samo, all'astronomo Conone, parimenti di Samo, o anche al grammatico Zenodoto di Efeso, che fu il primo bibliotecario.

¹⁰⁴ Vd. Fraser I 1972 p. 554.

Lagidi fecero confluire forze militari e denaro, non semplicemente con l'intento di rafforzare il proprio controllo economico e commerciale sull'Egeo, ma anche per garantire all'Egitto un legame culturale con una regione che, come vedremo, rappresentava agli occhi dei Greci di Alessandria un punto di riferimento imprescindibile per la ricostruzione del sentimento panellenico di cui i Tolemei si facevano promotori.

1.2 Immaginario.

La storia politico-militare della Ionia, pur con i suoi chiaroscuri, mostra il ruolo cruciale che la regione ebbe già agli albori della civiltà ellenica, quando diede ospitalità a migranti greci spinti a lasciare la madrepatria e divenne presto luogo di progresso economico e culturale, per poi essere la prima promotrice del sentimento fondante dell'identità unitaria del mondo greco: il desiderio di libertà dallo straniero. Tuttavia, com'è noto, il primato politico e culturale della Ionia, dopo la sconfitta degli Ioni nella rivolta ionica e la fine delle guerre persiane, passò alla Grecia continentale; la Ionia si trasformò allora in una zona di provincia, fatta oggetto di sfruttamento economico in un primo momento da parte dell'impero ateniese, poi di nuovo sottoposta al dominio persiano e infine passata sotto il controllo macedone. In seguito, quando il grande impero di Alessandro si disgregò, la Ionia fu per lungo tempo contesa fra i diversi diadochi, i quali desideravano controllarne i territori non solo per la loro posizione strategica e le loro ricchezze naturali, ma anche per il valore simbolico che la regione non aveva mai perso agli occhi di tutti i Greci.

Pur non essendo che uno stretto lembo di terra affacciato sull'Egeo ed esteso nell'entroterra dell'Anatolia per non più di una cinquantina di chilometri, la terra degli Ioni occupava da sempre un posto speciale nell'immaginario dei Greci. A metà fra Oriente e Occidente, per usare la felice espressione di Santo Mazzarino¹⁰⁵, essa non rappresenta una semplice zona di frontiera da difendere per ragioni di pura strategia militare, ma la terra dove, anche grazie alla "contaminazione" con i popoli orientali, aveva avuto origine la civiltà ellenica e da dove la grecità aveva iniziato a espandersi,

¹⁰⁵ Vd. Mazzarino 2007.

tramite i traffici marittimi e le prime colonizzazioni. Le tradizioni sull'origine delle diverse città ioniche insistono tutte su questo aspetto: la commistione tra l'elemento autoctono e quello greco. Così Mileto, abitata in origine dai Cari, fu poi occupata dai Cretesi e infine dagli Ioni, che si unirono alle donne locali¹⁰⁶; simili anche le tradizioni su Efeso, Colofone, Lebedo ed Eritre, in origine abitate da popolazioni autoctone - Cari, Lelegi e Panfili - alle quali poi si unirono, in alcuni casi, i migranti Cretesi e infine gli Ioni, che seppero convivere con i precedenti abitanti¹⁰⁷. Allo stesso modo la tradizione voleva che anche i più importanti santuari della Ionia, destinati a una fama panellenica, avessero origini non-greche: l'Artemision di Efeso era stato fondato da due eroi locali, Coreso e Efeso, oppure, secondo una diversa tradizione, dalle Amazzoni¹⁰⁸; l'Heraion di Samo dai primitivi abitanti dell'isola, i Lelegi¹⁰⁹; il Didymeion di Mileto da un giovane del luogo di nome Branco¹¹⁰. Proprio grazie a questa commistione con le popolazioni locali gli Ioni d'Asia ebbero una sorta di vantaggio sugli altri Greci, potendo fare affidamento su un sostrato culturale, religioso ed economico già solido, che permise loro in pochi secoli di far fiorire l'economia della regione e, contestualmente, anche il progresso tecnico, politico e intellettuale dei suoi abitanti. Fin dai tempi più remoti nei porti di tutta la Grecia arrivavano dalla Ionia navi cariche di vino, olio, lana e dei molti altri prodotti della florida economia della regione così come le grandi città della Ionia erano tappa fissa per i mercanti; le monete di Efeso, Mileto e Focea, le prime a essere coniate, circolavano per tutto il Mediterraneo; le maestranze ioniche giravano il mondo e portavano ovunque gli sviluppi artistici della loro terra; i santuari panellenici della Ionia e i loro oracoli erano meta di pellegrinaggi e consultazioni da ogni parte della Grecia; inoltre la tradizione voleva che in Ionia fosse nato Omero e lì avevano poi avuto i natali anche i primi poeti, i primi filosofi e i primi storici greci; sempre in Ionia era infine sorto per la prima volta il sentimento antipersiano, fondante dell'unità del mondo greco. All'immagine della Ionia reale i Greci ne sovrapposero quindi una ideale, poiché dalla Ionia provenivano non solo prodotti agricoli e artigianali, ma anche la filosofia, la poesia e il pensiero storico: la Ionia rappresentava così nell'immaginario dei Greci la culla della loro civiltà. Per questo motivo chiunque volesse detenere il potere politico e culturale sul mondo ellenico o proclamarsi difensore dell'unità della Grecia dovette

¹⁰⁶ Paus. 7,2,5-6.

¹⁰⁷ Sull'origine di Efeso, Colofone, Lebedo ed Eritre vd. Paus. 7,2-4.

¹⁰⁸ Vd. Paus. 7,2,7-8.

¹⁰⁹ Vd. Paus. 7,4.

¹¹⁰ Sul mito di Branco vd. oltre cap. 2.3.1.

sempre fare i conti con la Ionia, cercando in qualche modo di appropriarsi non solo dei suoi territori, ma anche delle sue tradizioni.

Così quando nel V secolo Atene acquisì la supremazia su tutta la Grecia, la Ionia, dichiarata formalmente autonoma, entrò di fatto nell'orbita dell'imperialismo ateniese e proprio in questo periodo intellettuali e potere collaborarono per trasferire su Atene il primato culturale della Ionia, innanzitutto elaborando, o per lo meno contribuendo a diffondere, il mito della migrazione ionica guidata dai figli di Codro, in modo che gli Ateniesi potessero proclamarsi Ioni, e quindi padri della grecità. Non solo, fu probabilmente nel corso del V secolo a.C. che alcuni miti locali della Ionia furono adattati alle esigenze della propaganda ateniese, inserendo elementi attici anche nelle tradizioni più marcatamente asiatiche: ad esempio il mito della fondazione dell'Artemision di Efeso fu riletto in prospettiva ateniese e inserito nella saga di Teseo¹¹¹. Ad ogni modo già nel VI secolo l'antico poeta e legislatore di Atene, Solone, definiva la sua patria come *πρεσβυτάτη γαῖα Ἰαονίας*, "antichissima terra di Ionia"¹¹², e così in alcuni testi dell'Atene classica si sottolinea la fratellanza tra Atene e la Ionia, con l'intento di stabilire un legame etnico con quella terra che all'epoca costituiva un punto di riferimento per tutto il mondo greco.

Una volta che l'egemonia ateniese terminò alla fine della guerra del Peloponneso, anche Sparta, tesa a consolidare il proprio ruolo guida all'interno del mondo greco, cercò di estendere la propria influenza sulla Ionia. Infatti nella prima parte del IV secolo Sparta, impegnata in una nuova guerra contro i Persiani, strinse rapporti di alleanza con le città della Ionia, che ormai la riconoscevano come nuova potenza egemone della Grecia, e si fece promotrice della richiesta di autonomia delle città micrasiatiche presso il Gran Re¹¹³; è inoltre assai probabile che anche la rifondazione della lega ionica agli inizi del IV secolo fosse stata patrocinata proprio da Sparta¹¹⁴, che tuttavia, accettando le clausole della pace del Re (386 a.C.), riconsegnò ancora una volta le città della Ionia all'impero Achemenide. La rinuncia alla Ionia era però inaccettabile agli occhi dei Greci - e degli Ateniesi in particolare -, i quali, come si è detto, consideravano i Greci d'Asia come fratelli e la loro terra come culla di tutta la loro civiltà; assai significative in questo senso sono le parole di Isocrate nel *Panegirico*:

¹¹¹ Sull'argomento vd. il cap. 2.2.1.

¹¹² Solon fr. 4 Gentili-Prato.

¹¹³ Vd. Xen. *Hell.* 3,2,11-20. Sui rapporti tra Sparta e la Ionia nella prima parte del IV secolo a.C. vd. Hamilton 1979 pp. 107sqq.

¹¹⁴ Vd. Prandi 1989 pp. 50sqq.

᾽ὦν ἄξιον ἐνθυμηθέντας ἀγανακτῆσαι μὲν ἐπὶ τοῖς παροῦσιν, ποθέσαι δὲ τὴν ἡγεμονίαν τὴν ἡμετέραν, μέμψασθαι δὲ Λακεδαιμονίους ὅτι τὴν μὲν ἀρχὴν εἰς τὸν πόλεμον κατέστησαν ὡς ἐλευθερώσοντες τοὺς Ἑλληνας, ἐπὶ δὲ τελευτῆς οὕτω πολλοὺς αὐτῶν ἐκδότους τοῖς βαρβάροις ἐποίησαν, καὶ τῆς μὲν ἡμετέρας πόλεως τοὺς Ἴωνας ἀπέστησαν ἐξ ἧς ἀπέκησαν καὶ δι' ἣν πολλάκις ἐσώθησαν, τοῖς δὲ βαρβάροις αὐτοὺς ἐξέδοσαν ὧν ἀκόντων τὴν χώραν ἔχουσιν καὶ πρὸς οὐδ' οὐδὲ πώποτ' ἐπαύσαντο πολεμοῦντες.¹¹⁵

È giusto, se si riflette su queste cose, da un lato sdegnarsi per la situazione presente, dall'altro rimpiangere la nostra egemonia e biasimare i Lacedemoni perché in principio entrarono in guerra per liberare i Greci, ma alla fine hanno reso molti di loro schiavi dei barbari e hanno separato gli Ioni dalla nostra città, dalla quale partirono come coloni e grazie alla quale spesso furono salvati, e li hanno consegnati ai barbari, che occupano la loro terra senza il loro consenso e contro i quali non hanno mai smesso di combattere.

Il sentimento di fratellanza con gli Ioni, unito all'atavica avversione nei confronti dei Persiani, fu sfruttato anche da Alessandro, il quale riuscì infine a liberare la Ionia dallo straniero: decise di portare guerra ai Persiani sul loro territorio e iniziò una felice campagna di conquista proprio dai territori greci ingiustamente caduti sotto il potere straniero, *in primis* dalla Ionia. Nella sua campagna in Ionia Alessandro non si limitò però alle sole azioni militari, ma onorò la storia e le tradizioni di quella terra: si ha infatti notizia di una sua consultazione dell'oracolo di Didima¹¹⁶ e di una sua proposta di finanziamento per la ricostruzione dell'Artemision di Efeso¹¹⁷; non si può inoltre escludere, come si è detto, che anche la rinascita ellenistica del Panionion fosse stata inizialmente voluta e sostenuta proprio da Alessandro, il quale inserì la liberazione della Ionia nel proprio progetto politico non solo come inevitabile mossa strategica della sua campagna militare, ma anche con un chiaro intento propagandistico: sottrarre ai barbari un luogo simbolo della grecità e ridare dignità a una parte della Grecia a lungo rimasta ingiustamente nelle mani dei barbari.

La Ionia passò quindi al regno di Macedonia e in seguito, dopo la morte di Alessandro, divenne un luogo cruciale nei progetti politici, ma anche culturali, di tutti i diadochi, perché proprio dalla Ionia, dove era nata così gran parte della civiltà ellenica,

¹¹⁵ Isocr. *Pan.* 122.

¹¹⁶ Strab. 17,1,43 p. 541 C

¹¹⁷ Strab. 14,1,22 p. 640 C.

si poteva cominciare a ricostruire la Grecia. I successori di Alessandro, consci del valore simbolico di quella regione - e certamente attratti dalla sua strategica posizione geografica -, cercarono allora di estendere la propria influenza sulle *poleis* greche della costa micrasiatica e sulle isole antistanti; i diadochi non si accontentarono però di occuparne i territori e a sfruttarne le risorse, ma si impegnarono anche a farne rinascere le città, a restaurarne i santuari e a riscoprirne le tradizioni. Come si è visto, infatti, Antigono promosse il sinecismo tra Teo e Lebedo e diede l'avvio alla rifondazione di Smirne; Lisimaco rifondò Efeso, facendovi confluire gli abitanti di Lebedo e Colofone, e inserì Smirne nella rinata lega ionica; i Seleucidi e i Lagidi, a loro volta, diedero impulso alla rinascita culturale della regione e si impegnarono nella rifondazione del Didymeion di Mileto, così come onorarono anche gli altri santuari della regione. Ma più significativo di questi interventi "materiali" fu l'atteggiamento intellettuale nei confronti della Ionia mostrato dall'intero mondo greco-ellenistico, il quale, consapevole del mutamento politico ormai in atto ma desideroso di ritrovare la propria identità culturale, scelse sostanzialmente due principali poli geografici di riferimento: da un lato Atene, indiscussa guida culturale degli ultimi secoli della storia greca, dall'altro la Ionia, che, come si è visto, era da sempre considerata un luogo chiave per la formazione dell'identità culturale greca.

Anche l'Egitto tolemaico guardò con particolare interesse alla Ionia e non solo perché, come si è visto, si impegnò a lungo per ottenerne il controllo politico, ma anche perché cercò di creare un legame culturale con quella regione. Infatti sul piano politico-militare i Tolemei nel corso del III secolo a.C. tentarono a vario titolo di estendere la propria influenza sulla Ionia e, quando vi riuscirono, scelsero di amministrare il proprio potere senza eccessi di autoritarismo e senza estromettere mai completamente dall'amministrazione della regione la popolazione locale, considerata a tutti gli effetti erede del patrimonio culturale della Grecia. Inoltre, i Lagidi inserirono sapientemente i successi politici in Ionia in un progetto propagandistico più ampio, che mirava a includere i luoghi della "vecchia Grecia" tra i territori dell'Egitto, che solo così avrebbe potuto proporsi come guida della "nuova Grecia" sia agli occhi dei suoi cittadini di lingua e cultura greca sia agli occhi di tutti i Greci che abitavano le diverse parti del grande impero macedone di Alessandro, ormai frammentato in diversi regni ma ancora idealmente unito da un sentimento di unità panellenica. Primi fra tutti, proprio i Tolemei vollero promuovere una nuova identità ellenica cosmopolita e compresero che, per

ottenere pieno consenso all'interno del proprio stato, dovevano fare in modo che l'eterogenea popolazione greca di Alessandria ritrovasse le proprie radici comuni e riscoprisse, seppur in un luogo - l'Egitto - che fino a pochi decenni prima non era affatto parte della Grecia, un sentimento d'identità etnica, riappropriandosi di miti, tradizioni e luoghi dell'antico mondo greco. Con questo obiettivo i Lagidi promossero anzitutto il recupero di tutte le opere della letteratura greca nella Biblioteca di Alessandria e patrocinarono una produzione letteraria che, soffermandosi su miti e tradizioni di vari luoghi dell'antica Grecia entrati poi a far parte dell'impero tolemaico, facesse conoscere ai Greci Alessandrini il proprio passato e offrisse loro un legame culturale con i nuovi possedimenti territoriali dell'Egitto: fu allora che, come ha ben capito M. Asper, nella letteratura Alessandrina “below the superficial impression of antiquarism and seemingly disinterested fascination with geographical information, there is a background of contemporary geopolitics - transformed into geopoetics”¹¹⁸.

Nel mondo ellenistico, e nel regno tolemaico in particolare, la Ionia continuava a mantenere il proprio valore simbolico e non poteva affatto rimanere esclusa dalle considerazioni geopoetiche che guidavano l'attività letteraria dei membri del Museo. Per quanto riguarda Callimaco, si cercherà nei prossimi capitoli di individuare e analizzare i molti luoghi della sua opera dedicati alla Ionia o ispirati alla poesia di quella terra, per capire quale immagine di quella regione egli avesse e avesse quindi contribuito a creare e a tramandare.

¹¹⁸ Asper 2011 p. 160.

2. *Ioniká* in Callimaco

La Ionia fu indubbiamente uno dei principali riferimenti geografici di Callimaco, tanto che tutta la sua produzione poetica è ricca di richiami a tradizioni, miti, eventi storici e culti di quella terra, che denomineremo sinteticamente come *Ioniká*. Come si potrà osservare, gli *Ioniká* callimachei si concentrano soprattutto su tre località - Samo, Efeso e Mileto - le quali dovettero essere particolarmente note al mondo alessandrino anche perché coinvolte, come si è visto¹, nella politica estera tolemica nel corso del III secolo a.C. Tuttavia, l'interesse di Callimaco non trascura anche altri luoghi della Ionia: le *poleis* della dodecapoli Chio, Miunte e Focea, le colonie ioniche Cizico e Abdera e infine località meno note, tra cui la città di Isindo, esclusa dal Panionion, e le originarie sedi peloponnesiache degli Ioni, Elice e Bura.

Nelle prossime pagine si propone una rassegna puntuale di tutti i luoghi callimachei dedicati a vario titolo alla Ionia e alle sue tradizioni, suddivisi secondo un criterio geografico e di volta in volta contestualizzati e commentati: si prenderanno in analisi innanzitutto i *Samiaká*, gli *Ephesiaká* e i *Milesiaká*, che risultano numericamente più consistenti, e si passerà poi a una riflessione sugli altri *Ioniká*, che comprendono, come si è detto, sporadici riferimenti ad altre località della Ionia.

¹ Vd. cap. 1.1.3.

2.1 *Samiaká*.

Nelle opere callimachee ricorre più volte la menzione dell'isola di Samo, ricordata sia negli *Inni*, sia negli *Epigrammi*, sia negli *Aitia* con un'attenzione particolare per le sue tradizioni religiose, ma anche come patria di antichi poeti e, forse, di nuovi committenti. Si tratta di *Samiaká* di vario genere, costituiti soprattutto da particolari cultuali e mitici poco noti o persino altrimenti sconosciuti, a dimostrazione di una conoscenza di quest'isola da parte di Callimaco tutt'altro che convenzionale. Il poeta di Cirene, infatti, pur non essendosi mai recato in Ionia nè a Samo², offre al suo lettore una serie di notizie curiose e rare su quest'isola, ricavandole certamente da fonti non comunemente accessibili. Tra queste, ci furono senza dubbio le fonti bibliografiche erudite, verisimilmente di origine locale, reperibili alla Biblioteca di Alessandria, ma non credo si possa escludere a priori l'esistenza per Callimaco di un altro canale privilegiato di informazione su Samo, cioè la testimonianza diretta di chi conosceva l'isola o come propria terra d'origine o come luogo di soggiorno per ragioni di natura diplomatica e militare. Non bisogna infatti dimenticare che Samo era da sempre polo di riferimento commerciale e religioso per l'Egitto³ e che nel terzo secolo Alessandria divenne la meta prediletta degli intellettuali di Samo⁴, soprattutto a partire dal 281 a.C., quando, con la morte di Lisimaco nella battaglia di Curupedio, l'isola divenne base navale e possesso dei Lagidi per volere di Tolemeo II⁵. Per un intellettuale come Callimaco, strettamente legato alla corte tolemaica, le occasioni di una relazione non semplicemente libresca con quest'isola dovevano dunque essere tutt'altro che sporadiche.

L'indagine sui *Samiaká* callimachei che si propone mira a riconoscere i diversi luoghi della poesia di Callimaco in cui si fa riferimento a Samo e alle sue tradizioni locali, a individuare di volta in volta le possibili fonti utilizzate dal poeta, per esplorare,

² Sul mancato viaggio di Callimaco in Ionia vd. Ragone 2006 pp. 71-73.

³ Vd. Shipley 1987 pp. 42sqq., 54sqq., 86-87; Kyrieleis 1993 pp. 138 e 148; Casadio 2004 p. 149: "Gli scambi tra l'Egitto e le isole greche dell'Egeo risalgono almeno alla VI dinastia, che corrisponde alla fine del Minoico Antico, ma raggiunsero il loro apogeo tra l'VIII e il VI a.C. proprio nell'isola di Samo, trovando il loro fulcro nell'*Heraion*".

⁴ Vd. Fraser I 1972 p. 307: "As we scan the list of those eminent in literature and the sciences in Alexandria we notice a preponderance of persons originating from the Ptolemaic empire and associated regions, particularly Cyrene, Cos, and Samos".

⁵ Vd. Shipley 1987 pp. 181-187.

tramite un'analisi testuale e paratestuale, il rapporto tra Callimaco e quest'isola e le ragioni che lo portarono a confrontarsi con la sua realtà storica, religiosa e letteraria.

2.1.1 *Inni*. Samo e le sue divinità femminili: Era, Artemide e le Ninfe.

I richiami a Samo presenti negli *Inni* sono legati, com'è naturale, ai culti religiosi dell'isola, anche se protagonista di questi “*Samiaká* cultuali” non è la divinità protettrice dell'isola per eccellenza, cioè Era, ma bensì altre divinità femminili, i cui culti, seppur antichi, godevano di minor fama rispetto a quelli praticati nell'*Heraion*, che era invece un santuario conosciuto e frequentato a livello internazionale⁶. Callimaco conosce dunque anche i culti minori di Samo, mostrando una particolare dimestichezza con la pratica religiosa dell'isola, dove accanto a Era si veneravano diverse altre divinità, tra le quali negli *Inni* si fa menzione di Artemide (*Inno ad Artemide* vv. 228-232) e delle Ninfe (*Inno a Delo* vv. 48-50).

Su Artemide samia, il cui culto, attestato già in Erodoto⁷, è testimoniato dai ritrovamenti archeologici⁸, Callimaco riporta un particolare del mito iliadico altrimenti ignoto: il dono votivo a lei offerto da Agamennone per la buona navigazione verso Troia. Infatti ai vv. 228-232 dell'*Inno ad Artemide* leggiamo:

Χησιὰς Ἴμβρασίη Πρωτόθρονε, σοὶ δ' Ἀγαμέμνων
πηδάλιον νηὸς σφετέρης ἐγκάτθετο νηῶ
230 μείλιον ἀπλοΐης, ὅτε οἱ κατέδησας ἀήτας,
Τευκρῶν ἠνίκα νῆες Ἀχαιίδες ἄστεα κήδειν
ἔπλεον ἄμφ' Ἑλένη Ῥαμνουσίδι θυμωθεῖσαι.

O Chesia, Imbrasia, Prototronia, a te Agamennone
il timone della sua nave dedicò al tempio
come offerta contro la cattiva navigazione, quando gli avevi legato i venti,
al tempo in cui per distruggere le città dei Teucri le navi Achee
navigavano, animose per Elena Ramnaside.

⁶ L'importanza del santuario a livello internazionale è confermata tanto dalle fonti letterarie, che testimoniano l'esistenza di dedicatari stranieri nell'*Heraion* (cf. Herodot. 2,182), quanto dagli scavi archeologici, che testimoniano un elevato numero di manufatti stranieri ritrovati sul sito del santuario (vd. Kyrieleis 1993; Brize 1997 p. 128).

⁷ Herodot. 3,48.

⁸ vd. Tsakos 1980; Simon 1986 p. 78; Zapheirou 1997 p. 155.

Potremmo definire un *hapax* callimacheo questo racconto dell'offerta del timone della propria nave come voto ad Artemide da parte del condottiero degli Achei, perché nessun'altra fonte a noi nota ricorda quest'evento. La possibilità che si tratti di un'invenzione letteraria del poeta sembra altamente improbabile, perché Callimaco non è solito lavorare di fantasia e la sua originalità consiste per lo più nella rielaborazione di materiale storico o letterario erudito: bisogna quindi immaginare che la notizia di questo particolare mitico gli giungesse tramite una fonte esterna. L'episodio è significativo perché istituisce una nuova tappa fuori dalla rotta "ufficiale" che secondo la tradizione gli Achei seguirono da Aulide alla Troade; certamente si tratta di una notizia extra-omerica - perché in Omero Samo non è mai nemmeno menzionata⁹ -, probabilmente attinta dal patrimonio mitico dei poemi minori del ciclo troiano. Tra quelli a noi noti possiamo avanzare l'ipotesi che la vicenda fosse narrata nei *Canti Cipri*, sia perché essi rappresentano, per contenuto, l'opera dove con maggiore probabilità poteva essere ricordato quest'episodio sia per perché Callimaco sembra conoscerli e servirsene anche altrove nella sua opera¹⁰. Tra l'altro, proprio in questo passo dell'*Inno ad Artemide*, al v. 232, Callimaco sembra dipendere dai *Cypria*, visto che il ricercato epiteto Ῥαμνουσίς attribuito a Elena non può che rifarsi alla notizia, trasmessa per la prima volta proprio da questo poema¹¹, che la donna fosse figlia di Zeus e di Nemese, dea di Ramnunte¹². Bisogna però ricordare che proprio nei *Cypria* venivano descritte due distinte spedizioni verso Troia, entrambe partite da Aulide, di cui la prima approdò erroneamente in Misia, dove i Greci attaccarono, scambiandola per Ilio, la capitale della regione, Teuthrania, governata da Telefo, mentre la seconda è la spedizione vera e propria contro Troia.

⁹ Il nome Samo in Omero compare, ma non in riferimento alla grande isola antistante la Ionia. A volte indica un'isoletta vicino a Zacinto (vd. *Il.* 2,634 e *Od.* 4,671 e 845;15,29), altre volte Samotracia (vd. *Il.* 13,12;24,78 e 753).

¹⁰ Il fr. 188 Pf. sulle figlie di Anio, che avrebbero aiutato i Greci a non soffrire la fame sotto le mura di Troia, è messo in connessione già dalla fonte latrice (*Schol. Lyc.* 570b pp. 112-113 Leone) proprio con i *Cypria*, in cui si narra (vd. fr. 29 Bernabé = fr. 19 Davies) di come Anio cercasse di convincere gli Achei giunti a Delo a fermarsi per nove anni presso di lui anziché proseguire verso Troia, perché comunque non l'avrebbero conquistata prima del decimo anno di assedio.

¹¹ Fr. 9-10 Bernabé = fr. 7-8 Davies. Vd. Bettini-Brillante 2002 pp. 68-69.

¹² La versione mitica che vuole che la vera madre di Elena fosse Nemese ebbe un certo successo e sembra trovarsi già in Saffo (fr. 166 Voigt) e, poi, in testi più tardi, come la Biblioteca dello Pseudo-Apollodoro ([Apollod.] *Bibl.* 3,10,7), gli *Astronomica* di Igino (*Hyg. De astronomia* 2,8) e gli scoli a Licofrone (*Schol. Lyc.* 88a pp. 20-21 Leone). Anche lo scolio a questo stesso passo dell'*Inno ad Artemide* (vd. Pfeiffer 1953 p. 65) spiega l'aggettivo in questo modo: Ῥαμνουσίδι: Ῥαμνοῦς δῆμος Ἀττικῆς, ἔνθα τῇ Νεμέσει ὁ Ζεὺς συνεκαθέδρησεν, ἥτις ἔτεκεν ὄν, ὅπερ εὐροῦσα ἢ Ληδα ἐθέρμανε καὶ ἐξέβαλε τοὺς Διοσκούρους καὶ τὴν Ἑλένην. "Ramnuside: Ramnunte è un demo dell'Attica, dove Zeus giacque con Nemese, la quale generò un uovo che Leda, dopo averlo trovato, covò e ne fece uscire i Dioscuri e Elena".

Allora, come propone G. Ragone, “l’episodio narrato da Callimaco non può essere inquadrato altro che nell’ambito della prima spedizione (caratterizzata appunto da una rotta trans-cicladica di andamento ovest-est: Aulide - Samo - Ionia - Eolide - Misia), in quanto la seconda segue una rotta transmarina diretta, con andamento sud-ovest/nord-est verso la Troade (Aulide - Tenedo - Troade)”¹³: l’ipotesi può forse cogliere nel segno e solo apparentemente sarebbe smentita dai vv. 331-232 di Callimaco, dove si legge che le navi achee navigavano contro le città dei Teucri, perché di fatto anche durante la prima spedizione gli Achei erano diretti contro Troia, nonostante l’esito fallimentare della spedizione e l’approdo finale in Misia. Tuttavia, nè il riassunto del contenuto del poema tramandato da Proclo nella *Crestomazia*¹⁴ nè i frammenti superstiti contengono un riferimento esplicito all’episodio samio, ma data la natura di epitome del passo di Proclo e la scarsità dei versi oggi conosciuti, non si può escludere che all’interno dell’opera, la quale narrava proprio gli avvenimenti precedenti l’*Iliade* fino allo sbarco a Troia e ai primi anni di combattimento, esistesse almeno un cenno al passaggio a Samo della flotta greca guidata da Agamennone. Oppure, se non nei *Canti Cipri*, l’episodio sarà stato inserito all’interno di una rielaborazione in chiave locale del mito panellenico a opera di qualche poeta epico di Samo.

Anche se l’episodio cui Callimaco allude in questi versi dell’*Inno ad Artemide* è altrimenti ignoto, la menzione di Agamennone in associazione ad Artemide non stupisce perché il transito dell’eroe iliadico era considerato fondativo di alcuni culti per Artemide sia nella Grecia continentale, sia in Ionia: si possono ricordare quello di Amarinto, presso Eretria¹⁵, cui allude anche Callimaco nel *Giambo X*¹⁶, e quello di

¹³ Ragone 1996b pp. 224-25 n. 34.

¹⁴ Vd. Bernabè 1987 pp. 38-43 = Davies pp. 30-34.

¹⁵ Il culto di Artemide Amarintia è ricordato da diversi autori: Paus. 1,31,5; Strab. 10,1,10 p. 448 C.; *Schol Pind. Ol.* 13,159 p. 387 Drachmann; il legame tra il culto artemisio ad Amarinto e Agamennone è messo in rilievo in *Schol. Aristoph. Av.* 872a pp. 136-137 Holwerda: οὐκέτι Κολαινίς: Παρὰ τὴν τῆς φωνῆς ὁμοιότητα. Ἀρτέμιδι ἐπόνυμον ἢ κολαινίς. Μεταγένης δὲ ἐν Αὔραις “τίς ἢ Κολαινίς Ἄρτεμις; ἱερεὺς γὰρ ὄν τετύχηκα τῆς Κολαινίδος.” φησὶ δὲ Ἑλλάνικος Κόλαινον Ἑρμοῦ ἀπόγονον ἐκ μαντείου ἱερὸν ἰδρύσασθαι Κολαινίδος Ἀρτέμιδος. καὶ Φανόδημος ἐν τῇ δ. Εὐφρόνιος δὲ φησιν ὅτι ἐν Ἀμαρύνθῳ ἢ Κολαινίς, διὰ τὸ τὸν Ἀγαμέμνονα θῦσαι αὐτῇ ἐκεῖ κριὸν κόλον. ἐπὶ ταύτης δὲ Καλλίμαχος λέγει “τὴν ὠγαμέμνων, ὡς ὁ μῦθος, εἴσατο, τῇ καὶ λίπουρα καὶ μόνωπα θύεται”. “Non più Kolainis: per la somiglianza della pronuncia. Ad Artemide era dato il soprannome kolainis. Metagene ne *I Venti* «Chi è Artemide Kolanis? Infatti c’è un sacerdote della Kolanis». Ellanico dice che Coleno, discendente di Ermes, fondò per volere di un oracolo un santuario di Artemide Kolainis. Anche Fanodemo nel quarto libro (vd. *FGrHist* 325 fr. 3). Eufronio dice che ad Amarinto Artemide è la Kolainis, perché lì Agamennone le sacrificava un ariete dalle corna mozze. Per questo Callimaco dice «a quella che Agamennone, come è il mito, fondò, a lei si sacrificano anche vittime senza coda o con un solo occhio». Anche Suda riporta la medesima tradizione degli scolii aristofanei, vd. *Sud.* κ 1933 Adler: Κολαινίς: ἐπόνυμον Ἀρτέμιδος· ἀπὸ Κολαίνου τοῦ κτίσαντος τὸ ἱερόν· ἢ διὰ τὸ τὸν Ἀγαμέμνονα θῦσαι αὐτῇ κόλον.

Artemide Munichia a Pygela, una località situata in Anatolia, proprio nella *chora* di Samo¹⁷. E forse non si può escludere che anche per il culto di Artemide a Samo il passaggio e il voto di Agamennone alla dea rappresentassero in qualche modo un atto di fondazione del santuario¹⁸. Suscita invece una certa curiosità la scelta del timone come oggetto votivo contro l'ἀπλοία quando il viaggio non è ancora concluso e, come già osservava F. Bornmann, “l’offerta è strana, perché ci si aspetta che avvenga dopo l’esito felice di un viaggio”¹⁹, mentre la si ritrova in una tappa intermedia, come se, una volta offerto il timone alla dea, la nave non ne avesse più bisogno e a guidarla fosse sufficiente il solo volere divino. Inoltre, bisogna notare come questo voto di Agamennone ad Artemide per evitare l'ἀπλοία sottenda implicitamente un richiamo all’altro incontro del re acheo con la dea, quello che avrà luogo ad Aulide, quando l'ἀπλοία potrà essere scongiurata solo tramite un voto molto più importante da parte di Agamennone, cioè il sacrificio della propria figlia Ifigenia, poi salvata *in extremis* dalla dea stessa.

Nell’apostrofare Artemide, oggetto dell’offerta votiva di Agamennone, Callimaco usa tre epiteti inconsueti, funzionali a qualificare la dea come samia. Il primo di questi, Χησιός, crea alcuni problemi interpretativi, perché può essere messo in relazione tanto con il toponimo samio Χήσιον di non facile identificazione, quanto con il nome proprio di una ninfa che il mito voleva fosse stata amante del fiume samio Imbraso. L’interpretazione più semplice è quella che vede in Χησιός un semplice epiteto geografico, come suggerisce anche lo scolio a questo passo, in cui si legge Χησιός: Χήσιον ἀκρωτήριον τῆς Σάμου, “Chesia: Chesio è un promontorio di Samo”²⁰. Oltre a questo scolio, indicano il Chesio come una località di Samo anche altre fonti, che lo identificano in vario modo: lasciano incerta la natura del τόπος Chesio, semplicemente posizionandolo sulla cima del monte Cercetio, sia Eutecnio, autore di

ἔστι δὲ καὶ εἶδος ὄρνέου κολαινίς. “Kolainis: soprannome di Artemide; da Colaino, il fondatore del santuario; o perché Agamennone le sacrificava un ariete. C’è anche un genere di uccello kolainis”.

¹⁶ Vd. fr. 200b Pf.

¹⁷ Vd. Strab. 14,1,20 p. 639 C.: εἶτα Πύγελα πολίχνην, ἱερὸν ἔχον Ἀρτέμιδος Μουνυχίας, ἕδρυμα Ἀγαμέμνονος, οἰκούμενον ὑπὸ μέρους τῶν ἐκείνου λαῶν· πυγαλγέας γάρ τινας καὶ γενέσθαι καὶ κληθῆναι, κάμνοντας δ’ ὑπὸ τοῦ πάθους καταμεῖναι, καὶ τυχεῖν οἰκείου τοῦδε τοῦ ὀνόματος τὸν τόπον. “Poi la cittadella di Pigela, con il tempio di Artemide Munichia, fondazione di Agamennone, abitata da una parte delle sue genti: infatti alcuni sia divennero sia furono chiamati *pygalgi* [doloranti al fondoschiena], perché, essendosi ammalati, per la malattia vi rimanevano e il luogo ottenne convenientemente questo nome”. Vd. Sakellariou 1958 pp. 116-123 e 277; Ragone 1996b p. 217.

¹⁸ Vd. Ragone 1996b p. 220: “Questa leggenda eziologica [...] forse nella sua articolazione completa prevedeva la diretta fondazione del santuario fluviale da parte dell’Atride”.

¹⁹ Bornmann 1968 p. 109.

²⁰ Vd. Pfeiffer 1953 p. 65.

una parafrasi agli *Alexifarmaka* di Nicandro²¹, sia uno scolio²² al medesimo passo di Nicandro in cui le Ninfe sono definite Chesiadi; da Temistagora di Efeso²³ e da Plinio il Vecchio²⁴ il Chesio è identificato invece con un fiume dell'isola; infine una serie di fonti definiscono Chesio un generico luogo abitato della Ionia, non specificamente di Samo²⁵. L'interpretazione geografica dell'epiteto, se basata sulle fonti scritte, lascia quindi aperta una serie di problemi circa l'esatta identificazione del luogo dove Artemide era venerata sull'isola. In aiuto, però, possono venirci i dati archeologici, visto che il sito del santuario di Artemide è stato localizzato poco a ovest della città di Samo - verisimilmente in quello che Strabone definiva τὸ προάστειον τὸ πρὸς τῷ Ἡραίῳ, “il sobborgo verso l'Heraion”²⁶ - grazie agli scavi effettuati nel 1980 da C. Tsakos²⁷, durante i quali sono stati rinvenuti numerosi cocci con incisa la dedica alla dea: si tratta di una zona paludosa, che ha fatto pensare che la dea fosse lì venerata come Artemide

²¹ Eutecn. *Paraphr. in Nicand. Alex.* 150sq. (Geymonat 1976, p. 34,49-52): κριὸς δὲ τῆς γῆς, ἥς ἀστήρ ἐστὶν ἡ προσηγορία, ταύτης γέγονεν εὐρετής, C δὲ ὁ τόπος κέκληται, ἐν ᾧ περ οὖν εὐρεθῆναι ταύτην τὴν γῆν λόγος, τὸ δὲ ὄρος, ἐν ᾧ τὸ Χήσιον, Κερκέτιον. “Un ariete fu lo scopritore di questa terra, la cui denominazione è “astro”, ed è chiamato Chesio il luogo in cui dunque è fama che fosse scoperta questa terra, mentre il monte, su cui si trova il Chesio, è il Cercetio”. Bornmann 1968 p. 108 interpreta questo passo identificando il Χήσιον come “la cima di un monte a Samo”: mi sembra che l'interpretazione non colga nel segno perché Eutecnio con l'espressione ἐν ᾧ τὸ Χήσιον (giustamente separata dalle virgole nell'edizione di Geymonat) sembra proprio localizzare il Χήσιον sul monte Κερκέτιον, senz'affatto identificare il primo luogo con il secondo. L'assenza di un'identificazione precisa del Χήσιον nel passo di Eutecnio è, invece, sottolineata già da Cavallini 2004 p. 341 n. 10.

²² *Schol. Nic. Alex.* 151b p. 79 Geymonat: τόπος τὸ Χήσιον ἀνὰ Κερκέτιον ὄρος Σάμου, καὶ οἱ οἰκοῦντες Χησιεῖς, “il Chesio è un luogo sul monte Cercetio di Samo, e i suoi abitanti sono i Chesi”.

²³ Themistagor. Ephes. in *Etym. Gen.* [AB] α 1315 Lasserre-Livadaras (=Themistagor. Ephes. fr. 1 p. 512 Müller 1868): i manoscritti dell'*Etymologicum* presentano la forma Σχήσιον, che però, come già supponeva Gaisford in apparato (Gaisford 1948 p. 160), sembra una corruzione della lezione corretta Χήσιον. Temistagora dice che il fiume Χήσιον diede il nome a una delle due tribù in cui originariamente vennero divisi gli abitanti di Samo: Ἀστυπαλαία· Μοῖρα τῆς Σάμου οὕτως καλουμένη. εἴρεται, ὅτι Προκλῆς καὶ Τεμβρίων ἀποικίαν στείλαντες εἰς Σάμον πρὸς τοὺς ἐνοικοῦντας Κἄρας κοινωσίαν θέμενοι ἔκησαν παρὰ τὸν [Σ]χήσιον ποταμὸν, καὶ εἰς δύο φυλάς τὴν πόλιν διένειμαν· ὧν τὴν μὲν [Σ]χησίαν ἠνόμασαν ἀπὸ τοῦ [Σ]χησίου ποταμοῦ παρακειμένου τῇ πόλει, τὴν δὲ Ἀστυπαλαίαν ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ ἐκεῖσε ὄντος ἄστεος. Οὕτως Θεμισταγόρας ἐν τῇ Χρυσῇ Βίβλῳ. “Astipalea: una parte di Samo è chiamata così. Si dice che Procle e Tembrione, avendo dedotto a Samo una colonia, avendo creato una comunità con gli indigeni Cari, abitarono vicino al fiume Chesio e divisero la città in due tribù: di queste una la chiamarono Chesia, dal fiume Chesio che scorreva vicino alla città, l'altra Astipalea, dal fatto che l'antica città si trovava lì. Così Temistagora nel libro d'oro”. Dunque, come testimonia questo frammento di Temistagora, dal nome del fiume Chesio che scorre vicino a Samo prendeva il proprio nome una delle due tribù in cui veniva divisa la cittadinanza di Samo; questa *phyle* rimase in vita almeno fino alla fine del IV secolo, come testimonia il testo di un'epigrafe che riporta un decreto di cittadinanza datato al 306 a.C. (Vd. *IG XII* 6, 56, 35 = Schede 1919, pp. 16-20 n. 7). Sulle tribù di Samo e la datazione della loro nascita vd. Shipley 1987 pp. 287-289.

²⁴ Plin. *NH* 5,135: *amnes in ea* [i.e. Samo] *Imbrusus, Chesius, Hibiethes, fontes Gigartho, Leucothea, mons Cercetius.*

²⁵ In Stefano di Bisanzio (Meineke 1849 p. 693) si trova il lemma Χήσιον con l'*interpretamentum* Ἰωνίας πολίχνηον, “cittadella della Ionia”, attribuito al primo libro dei *Cronikà* di Apollodoro; la medesima definizione compare anche in Erodiano (*De catholica prosodia* p. 360,13 Lentz).

²⁶ Strab. 14,1,14 p. 637 C.

²⁷ vd. Tsakos 1980; Simon 1986 p. 78; Zapheirou 1997 p. 155.

Limnatide, cioè come dea delle paludi. L'erezione di un tempio in onore di Artemide è stata datata all'epoca di Policrate²⁸, ma si deve pensare che il culto di Artemide fosse più antico e che, come per l'*Heraion*²⁹, Policrate fosse intervenuto monumentalizzando una zona già in precedenza dedicata alla divinità; certamente il culto artemisio di Samo rimase poi in vita a lungo ed ebbe una certa reviviscenza anche in epoca ellenistica, tanto che i resti archeologici testimoniano l'esistenza di un tempio ellenistico per la dea, eretto in prossimità del santuario arcaico³⁰. La notizia è certamente di notevole interesse per noi, perché l'erezione di un tempio artemisio a Samo in epoca ellenistica, magari patrocinata proprio dai Lagidi, potrebbe concorrere a spiegare l'interesse di Callimaco per il culto di Artemide samia e l'inserzione della "sezione samia" all'interno del terzo *Inno*. Inoltre, grazie agli scavi archeologici, si può osservare come la zona paludosa a ovest della città corrisponda al luogo dove prima del VII secolo scorreva un braccio del fiume Imbraso, poi deviato per costruire la Via Sacra che univa la città di Samo all'*Heraion*, lasciando verisimilmente posto a una zona di acquitrini e paludi³¹. Possiamo quindi ritenere valida la notizia, tramandata da Temistagora e da Plinio il Vecchio, che il Chesio fosse un fiume³² e pensare che Chesio fosse il nome dato a quel ramo dell'Imbraso che scorreva più in prossimità della città e che poi fu deviato; e infatti nel frammento di Temistagora, tramandato dall'*Etymologicum Magnum*, leggiamo che "il Chesio si trova accanto alla città" (τοῦ [Σ]χησίου ποταμοῦ παρακειμένου τῆ πόλει). Oppure, se non di un braccio dell'Imbraso, si sarà comunque certamente trattato di un altro fiume posto tra l'Imbraso e la città³³. L'identificazione di Temistagora e Plinio è tanto più attendibile se si tiene presente che Plinio trasse le sue informazioni su Samo da Aristotele e Aristocrito di Mileto³⁴ e che le altre fonti disponibili sul Chesio si possono invece mettere da parte senza difficoltà. Infatti, l'unica identificazione palesemente in contrasto con quella fornita da Temistagora e Plinio,

²⁸ Vd. Shipley 1987 p. 81.

²⁹ Vd. cap. 2.1.3.

³⁰ Vd. Gianouli-Tsakos 2003 p. 171.

³¹ Lippolis-Liviadotti-Rocco 2007 p. 744: "[alla fine del VII sec.] venne deviato un ramo del fiume città che separava la città dal santuario e il terreno venne drenato e reso agibile con operazioni di riempimento". L'ipotesi che Artemide fosse venerata a Samo come Limnatide, avanzata da Simon 1986 p. 78 ("The site is on marshy land near a lake, a setting appropriate for Artemis who often has marshy associations and sometimes bears the epithet Limnatis"), non mi sembra allora cogliere nel segno, visto che è assai probabile che la zona divenisse paludosa dopo la deviazione del fiume su cui già si trovava il santuario.

³² Vd. anche Bornmann 1968 p. 108: "Più probabile è che si tratti del fiume Χήσιος"; Cavallini 2004 p. 341: "l'epiteto Χησιᾶς si riferisce al culto di Artemide sulle rive del fiume samio Chesio".

³³ Per le altre possibili identificazioni del fiume Chesio vd. Shipley 1987 pp. 281-282 e 290.

³⁴ Vd. Plin. *NH* 5,135.

quella di Euctenio e dello scolio a Nicandro - che definiscono il Chesio un luogo sul monte Cercetio, localizzato nella parte ovest dell'isola, molto lontano dalla città di Samo e dall'Imbraso - può essere considerata un semplice autoschediasma, basato sull'interpretazione del passo stesso degli *Alexipharmaka* commentato e parafrasato³⁵, in cui si dice che un agnello mostrò la terra parthenia alle Ninfe Chesyadi alle pendici del Cercetio: tuttavia, se il luogo di incontro fu il monte Cercetio, non è detto che le Ninfe Chesyadi avessero lì la loro dimora né che lì fossero venerate. Le notizie dello scolio callimacheo, che identifica il Chesio con un promontorio dell'isola, e quella delle fonti che definiscono Chesio una cittadella ionica, invece, non sono in palese contrasto con l'identificazione del Chesio con un fiume, perché nulla impedisce di pensare che, in prossimità della foce del Chesio, esistessero un promontorio e un abitato omonimi a esso, dove poteva trovarsi il santuario di Artemide; oppure che Chesio fosse un toponimo diffuso tra gli Ioni e che, fuori da Samo, desse il nome ad altre località.

All'interpretazione puramente geografica dell'epiteto se ne affianca, come già accennato, un'altra, che lo mette in relazione con il nome proprio della concubina del fiume Imbraso, sulla base di alcuni frammenti di Apollonio Rodio³⁶, tramandati da Ateneo³⁷, dove si legge:

Ἀπολλώνιος δὲ ὁ Ῥόδιος ἢ Ναυκρατίτης ἐν Ναυκράτεως κτίσει φησὶ
τὸν Πομπύλον ἄνθρωπον πρότερον ὄντα μεταβαλεῖν εἰς ἰχθὺν διὰ τινὰ
Ἀπόλλωνος ἔρωτα· τὴν γὰρ Σαμίων πόλιν παραρρεῖν ποταμὸν
Ἰμβρασον,

τῷ ῥά ποτ' Ὀκυρόην νύμφην, περικαλλέα κούρην,
Χησιὰς εὐπατέρεια τέκεν φιλότητι μιγεῖσα,
Ὀκυρόην, ἧ κάλλος ἀμήχανον ὥπασαν Ὀρραι·

ταύτης ἐρασθέντα Ἀπόλλωνα ἐπιχειρήσαι ἀρπάσαι. διαπεραιωθεῖσαν
δ' εἰς Μίλητον κατὰ τινὰ Ἀρτέμιδος ἐορτὴν καὶ μέλλουσαν
ἀρπάζεσθαι εὐλαβηθεῖσαν Πομπύλον τινὰ θαλασσοῦργον ἄνθρωπον
καθικετεῦσαι ὄντα πατρῶον φίλον, ὅπως αὐτὴν εἰς τὴν πατρίδα
διασώσῃ, λέγουσαν τάδε·

πατρὸς ἐμεῖο φίλου συμφράδμονα θυμὸν ἀέξων,
Πομπύλε, δυσκελάδου δεδαῶς θοὰ βένθεα πόντου,
σῶζε με·

³⁵ Diversa è l'opinione di Shipley 1987 p. 280: "The scholiast says «the mountain on which Chesion lies is Kerketion»: this look like a piece of genuine information, not a mere inference from Nicander".

³⁶ Ap. Rh. fr. 7-9 CA.

³⁷ Athen. 7,283ef.

καὶ τὸν εἰς τὴν ἀκτὴν ἀγαγόντα αὐτὴν διαπεραιοῦν. ἐπιφανέντα δὲ τὸν Ἀπόλλωνα τὴν τε κόρην ἀρπάσαι καὶ τὴν ναῶν ἀπολιθώσαντα τὸν Πομπύλον εἰς τὸν ὁμώνυμον ἰχθὺν μεταμορφῶσαι ποιῆσαι τε τὸν

πομπύλον ὠκυάλων νηῶν ἱαινονα δουρον³⁸.

Apollonio Rodio o di Naucrati nella *Fondazione di Naucrati* racconta che Pompilo, che prima era un uomo, era stato trasformato in pesce a causa di un amore di Apollo; infatti scorre intorno alla città dei Samî il fiume Imbraso,

al quale un tempo la ninfa Ociroe, bellissima vergine,
la nobile Chesia, essendovisi unita in amore, generò
Ociroe, alla quale le Ore concessero una bellezza straordinaria.

Apollo, essendosi innamorato di questa, cercava di rapirla. Invece, trasportata a Mileto a una festa di Artemide e sul punto di essere rapita, prudentemente supplicava un certo Pompilo, pescatore, che era amico del padre, di portarla in salvo in patria, dicendo queste parole:

“Rafforzando l’animo concorde con il mio caro padre,
o Pompilo, poiché sei pratico delle precipitose profondità del mare
dal terribile strepito,
salvami”;

e quello la trasportava, portandola fino alla costa. Poi Apollo, essendo apparso, rapiva la fanciulla e, avendo pietrificato la nave, trasformò Pompilo nell’omonimo pesce e rese il

Pompilo un dono eterno per le navi veloci

³⁸ Il verso di Apollonio è corrotto nei manoscritti di Ateneo, dove si legge πομπύλον ὠκυάλων νήσων αιηονα δουρον. La proposta di correzione di νήσων in νηῶν, avanzata già da Schweighäuser nella sua edizione di Ateneo del 1801-1807, è stata accolta all’unanimità, mentre per la parte finale del verso esistono varie interpretazioni: la prima serie di lettere è stata interpretata da Gulick (Gulick 1983 p. 274) come αἰανὸν, “perpetuo”, mentre Wilamowitz aveva letto nella seconda serie di lettere il termine ὄδουρον, “scorta”. Queste due proposte sono state accolte nella maggior parte delle più recenti edizioni di Ateneo (vd. Gulick 1983 p. 274, Citelli-Gambato 2001 p. 305). Powell, nell’edizione dei frammenti di Apollonio Rodio (*CA* p. 6), accolse invece la correzione di Murray (παιήονα δούρων, “soccorritore delle travi”[delle navi veloci]). Data l’incertezza del testo e l’uguale valore delle emendazioni proposte, qui si è preferito lasciare il testo greco senza correzioni, segnalando con la *crux* la corruzione; la traduzione accoglie la proposta di Gulick per la prima serie di lettere, mentre legge nell’ultima parola del verso il sostantivo δῶρον “dono”.

Se Artemide dunque è detta Chesia perché associata alla ninfa Chesia ricordata da Apollonio Rodio, compagna del fiume Imbraso e madre di Ociroe, l'interpretazione dell'epiteto non va più in direzione esclusivamente geografica, ma anche mitologica. Infatti il mito racconta di come Ociroe, figlia di Imbraso e Chesia, fosse salvata dal pescatore Pompilo dopo essersi votata ad Artemide per sfuggire alle mire amorose di Apollo: mi sembra allora possibile immaginare che nell'epiteto callimacheo si trovi un riferimento incrociato sia al fiume Chesio, dove si doveva trovare l'Artemision di Samo, sia a questa storia, probabilmente di origine locale. Dato però che il modo più corretto di interpretare l'epiteto è quello di considerare Chesia l'epiclesi culturale con cui Artemide veniva abitualmente onorata sull'isola di Samo, resta il dubbio se già nell'epiteto culturale, innanzitutto geografico, ci fosse anche il richiamo eziologico all'origine mitica del culto, fondato come ringraziamento per la salvezza della figlia proprio dalla ninfa Chesia, madre di Ociroe, oppure se l'interpretazione eziologica dell'epiteto sia una scelta poetica propria di Callimaco, il quale poteva certamente leggere il mito di Chesia e Ociroe nella stessa fonte cui attinse anche Apollonio.

L'epiteto successivo, Ἰμβρασίη, di per sé non comporterebbe alcun dubbio interpretativo, perché non sembra essere altro che un epiteto geografico in riferimento all'Imbraso, il principale fiume di Samo, da cui abbiamo ipotizzato nascesse il fiume Chesio. Tuttavia, bisogna osservare che proprio sulle rive dell'Imbraso si trovava già l'*Heraion* e che, quindi, come fa notare Bornmann "l'epiteto è una sorpresa qui, perché è proprio di Era"³⁹. Forse allora l'epiteto precedente, se letto in chiave mitologica-eziologica come abbiamo proposto, può gettare nuova luce anche su questo aggettivo: se infatti l'epiteto Chesia può avere anche un valore eziologico, volto a recuperare l'origine di un culto samio per Artemide protettrice delle vergini, nato per volere di Chesia, madre di Ociroe, la cui verginità fu salvaguardata proprio dalla dea, allora anche il riferimento all'Imbraso potrebbe non essere di natura puramente geografica, ma contenere almeno un'allusione al fiume Imbraso come padre della ragazza votatasi ad Artemide. Si potrebbe quindi vedere nella coppia di epiteti scelti da Callimaco un richiamo alla coppia genitoriale Chesia-Imbraso, fondatori del culto samio per Artemide come ringraziamento votivo per aver protetto la verginità della figlia Ociroe. Qualche

³⁹ Bornmann 1968 p. 108. Per l'epiteto in relazione a Era vd. ad esempio Ap. Rh. I,187; *Schol. Nic. Alex.* 618a p. 209 Geymonat 1974. Una possibile soluzione al problema sollevato da Bornmann sull'interpretazione dell'epiteto Imbrasia in chiave geografica è offerta da Cirio 1981 p. 137, il quale afferma che "nel linguaggio poetico [...] l'aggettivo Ἰμβράσιος equivale a Σάμιος".

perplessità circa questa mia interpretazione potrebbe sorgere dal fatto che nel racconto di Apollonio-Ateneo il risultato della fuga di Ociroe, nonostante il voto alla dea Artemide, è fallimentare e Apollo riesce in definitiva a rapire la fanciulla; tuttavia, la nostra scarsa conoscenza di questo mito mi sembra possa lasciare almeno il dubbio che in una variante del racconto le cose andassero diversamente e Ociroe fosse salvata; o, piuttosto, si può credere che il culto artemisio sia stato messo in relazione con quest'episodio mitico di invocazione alla dea come protettrice delle vergini indipendentemente dall'esito finale della richiesta di protezione da parte di Ociroe. I vantaggi di un'interpretazione dell'epiteto in chiave mitico-eziologica sarebbero notevoli, perché consentirebbe di risolvere sia la questione di ordine geografico - il santuario di Artemide non si trova esattamente sul fiume Imbraso - sia il problema, sollevato da Bornmann, di attribuire ad Artemide un epiteto di Era: qui Ἰμβρασίη non avrebbe più il valore esclusivamente geografico che assume in relazione a Era, il cui santuario sorgeva proprio sulle rive dell'Imbraso, ma si caricherebbe più che altro di un significato eziologico circa l'origine del culto per Artemide Chesia. Inoltre, questa lettura in chiave mitologica dei due epiteti li renderebbe perfettamente funzionali a introdurre il racconto epico sul voto di Agamennone ad Artemide samia, perché anche il comandante degli achei avrebbe visto la propria figlia salvata dalla divinità nella sua futura tappa ad Aulide: Chesia e Imbraso sarebbero così i fondatori di un culto samio per Artemide, salvatrice della figlia Ociroe, cui avrebbe reso onore anche Agamennone, padre di Ifigenia, anch'essa salvata proprio da Artemide. A favore di quest'interpretazione del culto artemisio a Samo si può ricordare anche che l'unica fonte scritta che ne tramandi qualche notizia è Erodoto⁴⁰, il quale racconta di come i Samî abbiano protetto nel santuario di Artemide dei fanciulli corcirei che dovevano essere

⁴⁰ Herodot. 3,48: Κερκυραίων γὰρ παῖδας τριηκοσίους ἀνδρῶν τῶν πρώτων Περίανδρος ὁ Κυψέλου ἐς Σάρδις ἀπέπεμψε παρὰ Ἀλυάττην ἐπ' ἔκτομῃ. Προσσχόντων δὲ ἐς τὴν Σάμον τῶν ἀγόντων τοὺς παῖδας Κορινθίων, πυθόμενοι οἱ Σάμιοι τὸν λόγον, ἐπ' οἷσι ἀγοίατο ἐς Σάρδις, πρώτα μὲν τοὺς παῖδας ἐδίδαξαν ἱροῦ ἄψασθαι Ἀρτέμιδος, μετὰ δὲ οὐ περιορῶντες ἀπέλκειν τοὺς ἰκέτας ἐκ τοῦ ἱεροῦ, σιτίων δὲ τοὺς παῖδας ἐργόντων τῶν Κορινθίων, ἐποίησαντο οἱ Σάμιοι ὄρτην, τῇ καὶ νῦν ἔτι χρέωνται κατὰ ταῦτά. Νυκτὸς γὰρ ἐπιγενομένης, ὅσον χρόνον ἰκέτευσον οἱ παῖδες, ἴστασαν χοροὺς παρθένων τε καὶ ἠθέων, ἰστάντες δὲ τοὺς χοροὺς τρωκτὰ σησάμου τε καὶ μέλιτος ἐποίησαντο νόμον φέρεσθαι, ἵνα ἀρπάζοντες οἱ τῶν Κερκυραίων παῖδες ἔχοιεν τροφήν. "Periandro, figlio di Cipselo, mandò a Sardi da Aliatte te cento ragazzi, figli dei più nobili corcirei, perché fossero evirati. Dopo che furono sbarcati a Samo i Corinzi che accompagnavano i ragazzi, i Samî, informati della ragione per cui venivano condotti a Sardi, innanzitutto consigliarono ai ragazzi di toccare il santuario di Era e poi, non permettendo che i supplici venissero strappati dal santuario, visto che i Corinzi privavano i ragazzi dei viveri, i Samî fecero una festa, che ancora oggi festeggiano in questo modo. Quando arriva la notte, per quanto tempo i ragazzi furono supplici, istituirono cori di ragazze e ragazzi vergini e, una volta istituiti i cori, stabilirono la regola di portare focacce di sesamo e miele, perché i giovani corcirei, prendendole, avessero cibo".

condotti a Sardi per essere evirati e di come questi ragazzi, supplici, siano stati privati dei viveri da parte degli accompagnatori, ma rifocillati dai Samii; quest'evento è per Erodoto la causa dell'istituzione di una festa locale in cui di notte cantavano cori di fanciulli e fanciulle, cui venivano portate focacce di sesamo e miele. E' da notare come a chiedere protezione ad Artemide siano, anche in questo caso, dei fanciulli e, soprattutto, come nella festa descritta da Erodoto, che dobbiamo immaginare naturalmente in onore della dea, a cantare fossero dei cori di giovani ragazzi e ragazze vergini (i termini utilizzati da Erodoto, παρθένοι e ἡθίοι, indicano proprio la condizione di uomini e donne vergini e non ancora sposati): tutto mi sembra indirizzare, anche in questo caso, verso un'interpretazione del culto samio di Artemide che vede nella dea una protettrice dei giovani e della loro verginità, una divinità Κουροτρόφος⁴¹. Resta aperto, infine, un ultimo interrogativo: capire se i fondatori del culto artemisio a Samo fossero considerati i genitori di Ociroe, come si potrebbe dedurre dagli epiteti, oppure Agamennone. La soluzione migliore mi sembra quella di immaginare che le due tradizioni, la prima di origine locale - e forse pregreca - e l'altra invece panellenica, in un luogo caratterizzato da sempre dalla commistione di greci e non greci quale fu Samo, potessero benissimo convivere e completarsi a vicenda, proprio come avveniva anche per le due diverse leggende sull'origine dell'*Heraion*, di cui parleremo oltre⁴².

All'epiteto Imbrasia ne segue infine un terzo, Πρωτόθρονε, anch'esso latore di alcuni problemi interpretativi. Innanzitutto l'epiclesi trova in questo verso dell'*Inno ad Artemide* la sua prima attestazione in relazione ad Artemide samia e si deve quindi domandarsi se possa essere un conio di Callimaco oppure se si tratti di un epiteto cultuale con cui la dea veniva comunemente onorata sull'isola: visto che Pausania testimonia l'esistenza dell'epiclesi "Prototronia" anche nel culto efesio per Artemide⁴³, sembra opportuno propendere per la seconda possibilità e pensare che la scelta lessicale di Callimaco ricadesse su un epiteto cultuale reale, con cui Artemide veniva onorata - stando alle nostre conoscenze - sia a Efeso sia a Samo; pertanto, sarebbe più corretto

⁴¹ Un ulteriore indizio in questa direzione interpretativa può consistere nel fatto che nei versi immediatamente successivi a questi (Call. *Hymn. Art.* vv. 233-236) si ricordino gli onori rivolti alla dea da Preto, re di Tirinto, le cui figlie erano state accolte e salvate da Artemide; uno dei due templi innalzati dal re di Tirinto prendeva persino il nome di νηὸς Κορίνης, "tempio della Fanciullesca", attribuendo chiaramente ad Artemide un epiteto cultuale che sottolineava il suo legame con i giovani. Su Artemide Κουροτρόφος in Ionia vd. anche oltre, cap. 2.3.2.

⁴² Vd. cap. 2.1.3.

⁴³ Paus. 10,38,6: ἐν δὲ Ἀρτέμιδος τῆς Ἐφεσίας πρὸς τὸ οἶκημα ἐρχομένων τὸ ἔχον τὰς γραφὰς λίθου θριγκὸς ἐστὶν ὑπὲρ τοῦ βωμοῦ τῆς Πρωτοθρονίνης καλουμένης Ἀρτέμιδος. "Nel santuario di Artemide Efesia per chi entra nella stanza con le immagini si trova un fregio di pietra sopra l'altare di Artemide detta Prototronia".

inserirlo anche nel testo di Callimaco con la lettera maiuscola⁴⁴. Non c'è quindi motivo di credere che l'epiteto callimacheo sia da leggere, come invece è stato fatto⁴⁵, nel senso di un'affermazione autoriale di una priorità sull'isola di Samo del culto artemisio rispetto a quello di Era, ma semplicemente come un richiamo esplicito all'epiclesi cultuale con cui Artemide veniva realmente venerata a Samo: un'epiclesi, probabilmente panionica, che può spiegarsi semplicemente in relazione al fatto che Artemide era una divinità antichissima del pantheon greco, già presente nel patrimonio religioso pregreco⁴⁶, e forse anche connessa all'esistenza di un vero e proprio culto del trono della dea⁴⁷. Questo verso callimacheo contenente i tre epiteti di Artemide non può allora essere interpretato, come invece fa Bornmann, in chiave polemica, come una rivendicazione della preminenza a Samo del culto di Artemide rispetto a Era, ma come un dotto richiamo agli epiteti reali con cui la dea veniva onorata a Samo e, quindi, ai riti in onore di Artemide praticati a Samo. Tuttavia, mentre per i primi due epiteti menzionati da Callimaco si è giunti a una conclusione plausibile, ipotizzando che fossero scelti tra gli epiteti cultuali reali della dea perché la loro natura - apparentemente solo geografica - consentiva un richiamo allusivo di valore eziologico (alla storia di Ociroe, in parte sovrapponibile a quella di Ifigenia), utile per introdurre l'episodio mitico su Agamennone di passaggio a Samo, l'epiteto Πρωτόθρονε lascia aperti maggiori interrogativi, perché, constatato il fatto che di un epiteto cultuale si tratta e che verisimilmente faceva parte del patrimonio religioso degli Ioni d'Asia, dato che lo si ritrova anche a Efeso, non si capisce se nel contesto dell'inno callimacheo abbia uno specifico significato allusivo e, nel caso, quale sia.

Il secondo luogo innico in cui Callimaco fa menzione di Samo e dei suoi culti sono i vv. 48-50 dell'*Inno a Delo*, dove si legge:

ἢ Χίον ἢ νήσοιο διάβροχον ὕδατι μάστον

⁴⁴ Tutte le edizioni scrivono invece l'epiteto con la lettera minuscola: vd. Pfeiffer 1953 p. 17; Asper 2004; D'Alessio 2007⁴ p. 122.

⁴⁵ Sul fatto che l'epiteto suggerisca una priorità di Artemide nei culti di Samo si sono espressi in maniera favorevole Bornmann 1968 p. 108 ("Callimaco ribadisce la priorità di Artemide, il cui culto preellenico è certamente più antico di quello di Era"), Cavallini 2004 p. 341 ("l'uso dell'epiteto πρωτόθρονος sembra alludere ad una priorità, a Samo, del culto di Artemide rispetto a quello di Hera") e anche D'Alessio 2007⁴ p. 123 ("Qui Callimaco sceglie la versione più peregrina e attribuisce la priorità al culto di Artemide"). Il problema rimane aperto in Cirio 1981 p. 139.

⁴⁶ Vd. Burkert 2003 p. 297: "Artemide è nel culto non solo una delle divinità più venerate, ma anche una delle più caratteristiche e palesemente più antiche".

⁴⁷ Quest'ipotesi, avanzata per la prima volta in Picard 1922 p. 366, è ritenuta valida anche da Bornmann 1968 p. 108 sulla base dell'epiclesi χρυσόθρονος, attestata per Artemide (vd. ad esempio Hom. *Il.* 9,533; *Od.* 5,123).

50 Παρθενίης (οὐπω γὰρ ἔην Σάμος), ἦχι σε νύμφαι
γείτονες Ἀγκαίου Μυκαλησσίδης ἐξείνισσαν.

[nuotavi ...]

o a Chio o al seno irrorato d'acqua dell'isola
Partenia (infatti non era ancora Samo), dove le ninfe
Micalessidi, vicine di Anceo, ti ospitarono.

Il soggetto di questo passo è naturalmente Delo, la quale, quando ancora non aveva accolto la puerpera Letò, era un'isola vagante per l'Egeo e aveva nome di Asteria. Nelle sue peregrinazioni essa si avvicinava a molte località della terraferma o ad altre isole e, tra queste, anche a quelle antistanti la costa ionica d'Asia: Chio e Samo. Mentre la prima delle due isole è solo menzionata, senza alcun ulteriore riferimento, su Samo Callimaco si sofferma, per dirci che l'isola in quegli antichissimi tempi, quando ancora possedeva l'antico nome di Partenia, era abitata dalle Ninfe e governata dal leggendario re Anceo. In tre soli versi il poeta allude così a una serie di tradizioni mitico-leggendarie samie, sulle quali è opportuno soffermarsi per cercare di aggiungere qualche ulteriore dettaglio sulla conoscenza che Callimaco aveva dei culti samii. Innanzitutto, bisogna osservare come Callimaco dica esplicitamente che Partenia era l'antico nome con cui l'isola veniva chiamata: la notizia, certamente già raccolta e registrata da Aristotele nella *Σαμίων πολιτεία*⁴⁸, doveva essere ben nota proprio a partire dalla prima età ellenistica, dato che la ritroviamo in un passo delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio, poi negli *Alexipharmaka* di Nicandro, nonché in diversi autori greci e latini di età più tarda⁴⁹. In particolare, per quanto riguarda i passi di Apollonio e Nicandro, si osserva subito come anch'essi affianchino all'antica denominazione Partenia dell'isola alcuni particolari mitici e cultuali affini a quelli ricordati da Callimaco. Apollonio⁵⁰ ricorda Anceo e fa di lui un membro della spedizione degli Argonauti partito da Samo, già allora sede dell'*Heraion*:

Καὶ δ' ἄλλω δύο παῖδε Ποσειδάωνος ἴκοντο·
ἦτοι ὁ μὲν πτολίεθρον ἀγαυοῦ Μιλήτοιο
νοσφισθεὶς Ἐργίνοσ, ὁ δ' Ἴμβρασίης ἔδος Ἥρης,
Παρθενίην, Ἀγκαῖος ὑπέρβιος [...]

⁴⁸ Arist. fr. 570 Rose².

⁴⁹ Strab. 10,2,17 p. 457 C.; Herodian. *Prosod.* p. 297,33 Lentz; Steph. Byz. s.v. Σάμος p. 553 Meineke; Plin. *NH* 5,135; Varr. apud Lact. *Div. Inst.* 1,17,8; Hyg. *Fabulae* 14,16.

⁵⁰ Ap. Rh.1,185-188.

E vennero altri due figli di Posidone:
uno partito dalla cittadella di Mileto gloriosa,
Ergino, l'altro dalla sede di Era Imbrasia,
Partenia, Anceo superbo [...]

Nicandro, invece, in un passo dei suoi *Alexipharmaka*⁵¹ di notevole difficoltà esegetica, ma sufficientemente chiaro per i nostri scopi, ricorda sia l'antico nome Partenia di Samo, sia le Ninfe dell'isola, chiamandole Chesiadi:

καί τε σὺ δραχμάων πισύρων βάρος αἴνυσο γαίης
Παρθενίης τὴν Φυλλίς ὑπὸ κνημοῖσιν ἀνήκεν,
Ἴμβρασίδος αἴης χιονώδεος ἦν τε κεράστης
ἀμνὸς Χησιάδεσσι νέον σημήνατο Νύμφαις
Κερκέτεω νιφόντος ὑπὸ σχοινώδεσιν ὄχθαις

Puoi anche prendere, in proporzione di un peso di quattro dracme, la terra Patenia che Fillide nel fondo delle sue gole produce, terra dell'Imbrasio, bianca come neve, che un agnello cornuto come primo mostrò alle Ninfe Chesiadi sotto le alture coperte di giunchi del Cercete nevoso.⁵²

Data la convergenza delle notizie riportate da questi tre autori, il sospetto è che potesse esistere una fonte comune che narrasse con una certa ampiezza e nel dettaglio la storia delle origini dell'isola di Samo. Per quanto riguarda la denominazione Partenia dell'isola può esserci d'ausilio un passo di Plinio il Vecchio⁵³, il quale informa circa i successivi nomi con cui Samo fu denominata (originariamente Patenia, poi Dryussa, poi ancora Antemusa, Ciparissia, Prtemoarussa e Stefane) e cita esplicitamente come sue fonti Aristotele⁵⁴ e Aristocrito di Mileto⁵⁵: questi autori potrebbero essere state le fonti anche di Callimaco e degli altri autori ellenistici, anche se, come vedremo⁵⁶, esistono altre fonti locali cui Callimaco potrebbe aver attinto.

⁵¹ Nic. *Alex.* vv. 148-152.

⁵² Per la traduzione vd. Spatafora 2007, pp. 219-221.

⁵³ Plin. *NH* 5,135: *Partheniam primum appellatam Aristoteles tradit, postea Dryusam, deinde Anthemusam; Aristocritus adicit Melamphyllum, dein Cyparissiam, alii Parthemoarthusam, Stephanem[...]* "Aristotele tramanda che inizialmente [Samo] era chiamata Partenia, poi Dryussa, poi Antemusa; Aristocrito aggiunge Melanfillo, poi Ciparissia, altri Partemoarussa, Stefane [...]"

⁵⁴ Arist. fr. 570 Rose².

⁵⁵ *FGrH* 493 fr. 4. Aristocrito di Mileto è uno storico locale la cui attività viene datata al III secolo a.C. e quindi fu probabilmente contemporaneo di Callimaco.

⁵⁶ Vd. cap. 2.1.4.

Il motivo dell'originaria denominazione Partenia di Samo che troviamo in Callimaco viene fatto risalire da Strabone⁵⁷ a una sorta di sineddoche per cui l'isola prendeva il nome dal quello di uno dei suoi fiumi, il Partenio, che poi aveva a sua volta cambiato il nome in Imbraso. Diversamente da quanto si legge in Strabone, un frammento scoliastico papiraceo, che probabilmente proviene da un commentario a un carne di Euforione⁵⁸, sembra affermare al contrario che la denominazione Παρθενίς, "Partenide", dell'isola derivasse dal nome del re dei Lelegi, l'antica popolazione che abitava Samo, e che fosse antecedente al nome Partenio del fiume, che prese il suo nome proprio da quello dell'intera isola per poi cambiarlo in Imbraso. Ancora diversa è invece la notizia presente in uno scolio ad Apollonio Rodio⁵⁹ che, mettendo in connessione il nome Partenia dell'isola con la dea Era, che avrebbe soggiornato sull'isola prima delle sue nozze con Zeus, presenta un'inversione sia rispetto a Strabone sia rispetto al papiro nella successione dei nomi del fiume e attribuisce maggiore antichità al nome Imbraso piuttosto che a Partenio. Interessante è per noi notare come lo scolio ad Apollonio, dopo aver dato la sua spiegazione sul toponimo Partenia, citi anche Callimaco, affermando καὶ Καλλίμαχος μέμνηται. Visto però che un frammento callimacheo *incertae sedis*, il fr. 599 Pf.⁶⁰, testimonia che Callimaco concordava con Strabone sulla successione onomastica Partenio-Imbraso per il fiume samio, dobbiamo concludere che la testimonianza callimachea presente nel testo dello scoliasta di Apollonio si riferisca allora soltanto al legame tra Era e la denominazione Partenia. Si deve invece escludere, con Eleonora

⁵⁷ Strab. 10,2,17 p. 457 C.: οὐδ' ἐκαλεῖτο τῷ αὐτῷ ὀνόματι πρότερον, ἀλλὰ Μελάμφυλλος, εἴτ' Ἀνθεμῖς, εἴτα Παρθενία ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ τοῦ Παρθενίου, ὃς Ἰμβρασος μετωνομάσθη. "Non veniva chiamata con lo stesso nome prima, ma Melamfilo, poi Anthemis, poi Partenia dal fiume Partenio, che cambiò nome in Imbraso".

⁵⁸ *P.Oxy* 2085 fr. 3, 2-10 (vd. Hunt 1927 pp. 101sq.) = fr. 431, 2-10 *SH*.

...].μ.[.].[
 Λέλεγες. Οὗτοι δ' ἦσαν σύλλ[εκ-
 τοί τινες καὶ μυγάδες ἐκ πολ[
 λων ἔθνων, ἐκαλεῖτο δ' ἡ νῆ[
 5 σος Παρθενίς ἀπὸ τῆς ἀρχῆς [
 ἔχου[σα] τὴν προσηγορία τῶ [
 βασιλεύοντος τῶν Λελέγων [
 τόν τε νῦν καλούμενον π[οτα-
 μὸν Ἰμβρασον Παρθένιον [τότε
 10 ὠνόμασαν.

"Lelegi. Questi erano degli uomini raccolti e mischiati da molti popoli, e l'isola era chiamata Partenide in origine avendo il nome del re dei Lelegi e il fiume ora chiamato Imbraso (allora) lo chiamarono Partenio."

⁵⁹ *Schol. Ap. Rh.* 1,187b p. 24 Wendel 1958: ὁ δ' Ἰμβρασίης ἕδος Ἦρης Παρθενίην: τὴν Σάμον φησίν. Ἰμβρασος γὰρ ποταμὸς Σάμου, ὃς μετεκλήθη Παρθένιος διὰ τὸ ἐκεῖ παρθένον εἶτι οὐσαν τετράφθαι τὴν Ἦραν. Καὶ Καλλίμαχος μεμνεται. "L'altro dalla sede di Imbrasia, Partenia: intende Samo. Infatti l'Imbraso è un fiume di Samo, che cambiò nome in Partenio per il fatto che lì fu allevata Era, quando era ancora vergine. Anche Callimaco lo ricorda."

⁶⁰ Fr. 599 Pf.: ἀντὶ γὰρ ἐκλήθη Ἰμβρασε Παρθενίου, "infatti al posto di Partenio, o Imbraso, fosti chiamato con il tuo nome". Per un'esegesi del frammento vd, cap. 2.1.3.

Cavallini, che Samo prendesse nome di Partenia per la presenza sull'isola della dea vergine per eccellenza, Artemide, perché, proprio sulla base del nostro passo dell'*Inno a Delo*, “se, al tempo in cui Asteria vagava senza una sede stabile, la futura Samo era denominata Παρθενίη νῆσος, è evidente che l'appellativo Παρθενίη non poteva derivare da Artemide, in quanto quest'ultima era destinata a nascere in un secondo tempo proprio sul suolo di Asteria, che, in seguito al parto di Latona, avrebbe finalmente posto radici nell'Egeo e assunto il nome di Delo”⁶¹. La studiosa sostiene inoltre che che l'antico toponimo non vada messo neppure in relazione con Era, ma con altre divinità femminili autoctone, molto probabilmente le Ninfe. L'ipotesi è plausibile ed è supportata da alcuni indizi, già raccolti dalla studiosa⁶². Tuttavia, stando allo scolio apolloniano, sembra che Callimaco accogliesse la tradizione, probabilmente di origine locale, che faceva risalire la denominazione Partenia proprio al soggiorno prenuziale di Era sull'isola; e potrebbe indirizzare verso questa ipotesi anche un frammento *incertae sedis* di probabile ambientazione samia e proveniente del II libro degli *Aitia*, il fr. 48 Pf. che più avanti analizzeremo⁶³, dove si allude alla verginità della dea, affermando che Zeus fu innamorato della sorella Era per trecento anni prima di poterla sposare.

La seconda questione interpretativa che si pone leggendo il passo dell'*Inno a Delo* è capire chi fossero e perché fossero ricordate le Ninfe Micalessidi. Le conclusioni cui giunge Eleonora Cavallini sopra accennate saranno certamente utili per spiegare la presenza delle Ninfe. Esse erano delle divinità femminili autoctone di Samo, alle quali fu originariamente tributato un culto sull'isola, che rimase vitale almeno fino all'epoca ellenistica⁶⁴. Le testimonianze letterarie del culto samio per le Ninfe sono diverse e, tra queste, sono da ricordare, oltre a quelle già viste di Callimaco e Nicandro, quella di Anacreonte⁶⁵, che definiva Samo ἄστὺ νυμφέων, “città delle ninfe” e quella di Menodoto⁶⁶, il quale raccontava questo mito:

Ἄδμητην γάρ φησι, τὴν Εὐρυσθέως, ἐξ Ἄργουςφυγοῦσαν ἐλθεῖν εἰς Σάμον, θεασαμένην δὲ τὴν τῆς Ἥρας ἐπιφάνειαν καὶ τῆς οἴκοθεν σωτηρίας χαριστήριον βουλομένην ἀποδοῦναι, ἐπιμεληθῆναι τοῦ ἱεροῦ τοῦ καὶ νῦν ὑπάρχοντος, πρότερον δὲ ὑπὸ Λελέγων καὶ ἸΝυμφῶν καθιδρυμένου.

⁶¹ Cavallini 2004 p. 342.

⁶² Vd. Cavallini 2004 pp. 343-348.

⁶³ Vd. cap. 2.1.3.

⁶⁴ Vd. Gianouli-Tsakos 2003 p. 171.

⁶⁵ Fr. 130 Gentili = fr. 103 Page. La citazione proviene da Esichio (α 7926 Latte), dove si legge: ἄστὺ νυμφέων· τὴν Σάμον Ἀνακρέων, ἐπεὶ ὕστερον εὐῦδος ἐγένετο. “Città delle ninfe: Samo per Anacreonte, poiché poi divenne abbondante d'acqua”.

⁶⁶ *FGrHist* 541 fr. 1 = Ath. 15,672a-673a

Dice che Admete, figlia di Euristeo, essendo fuggita da Argo a Samo, dopo aver visto l'apparizione di Era e volendo ricambiare la grazia concessa della salvezza in patria, si prendeva cura del santuario che esiste ancora oggi, fondato in precedenza dai Lelegi e †dalle Ninfe

Il passo è spesso sembrato corrotto agli editori per l'inverosimiglianza di una cofondazione di un santuario da parte dei Lelegi, l'originaria popolazione indigena di Samo, e le Ninfe stesse: sono state diverse le proposte di emendazione, tra cui ha avuto successo in particolar modo quella di Meineke⁶⁷, che corresse il tradito Νυμφῶν con Μιλύων, introducendo così il nome di un'altra popolazione locale, quella dei Milii, di cui parla anche Erodoto⁶⁸. Altri studiosi, come Kerényi⁶⁹, Gulick⁷⁰ e la stessa Cavallini⁷¹, hanno invece proposto di lasciare il testo tradito, senza bisogno di interventi; tuttavia se, alla luce di quanto visto fin qui, è opportuno non eliminare da questo passo le Ninfe, in quanto antiche divinità venerate a Samo, è forse opportuno cercare però di togliere di mezzo l'improbabile connubio tra Lelegi e Ninfe come fondatori di un santuario e correggere il testo tradito solo cambiando il caso di Νυμφῶν, leggendo: τοῦ ἱεροῦ τοῦ καὶ νῦν ὑπάρχοντος, πρότερον δὲ ὑπὸ Λελέγων καὶ Νυμφαῖς καθιδρυμένου, “del santuario che esiste ancora oggi, fondato in precedenza anche per le Ninfe dai Lelegi”. La correzione che propongo risanerebbe un semplice errore dovuto alla persistenza della desinenza del genitivo Λελέγων e permetterebbe di avere un testo perfettamente coerente dal punto di vista del senso: il santuario “che esiste ancora oggi” e cui si dedica l'argiva Admete è ovviamente l'*Heraion*, che però in origine era un santuario dei Lelegi dedicato “anche alle Ninfe”. La presenza delle Ninfe nel passo callimacheo è quindi presto spiegata: esse, in quanto antiche divinità dell'isola, erano ovviamente le uniche che, nella notte dei tempi, quando Delo era ancora Asteria e ancora non era nata la terza

⁶⁷ Meineke 1867 p. 325: “Menodotus de templo Iunonis Samiae ἐπιμεληθῆναι τοῦ ἱεροῦ τοῦ καὶ νῦν ὑπάρχοντος, πρότερον δὲ ὑπὸ Λελέγων καὶ Νυμφῶν καθιδρυμένου. Permirum est hoc templum a Nymphis conditur dici, quamquam Samum ab Anacreonte Nympharum urbem dici non ignoro. Scribendum videtur καὶ Μιλύων [...]”

⁶⁸ Herodot. 1,173 e 7,7.

⁶⁹ In Kerényi 1975 p. 152 n. 14 si propone di mantenere il testo tradito, pensando però che con il termine “ninfe” fossero semplicemente indicate le donne dei Lelegi, naturalmente coinvolte nella fondazione di un santuario di una divinità femminile come Era: “The reading νυμφῶν in Athenaios' Menodotos quotation in most easily to be understood as Νυμφῶν. If Menodotos regarded the Leleges as aborigines, they must have had nymphs as womenfolk”. La proposta interpretativa di Kerényi, per quanto interessante, sembra però ovviare al problema testuale piuttosto che risolverlo, eliminando la presenza delle Ninfe, che, invece, sono figure divine certamente presenti nei culti di Samo.

⁷⁰ Gulick 1939 p. 99: “Meineke conjectured Μιλύων, the original inhabitants of Lycia; but there is no need to question the reading Νυμφῶν”.

⁷¹ Cavallini 2004 p. 343 n. 18: “Suggestiva, ma non necessaria, la correzione Μιλύων (Meineke) per il tradito Νυμφῶν”.

generazione degli dei, potessero accogliere l'isola vagante per l'Egeo. Certamente poteva esserci anche Era, come conferma il passo già citato di Apollonio che ricorda la partenza di Anceo al seguito degli Argonauti da Samo, definita sede dell'*Heraion*: a quell'epoca infatti, se si accetta l'ordine esiodeo degli avvenimenti, che vede la nascita dei due figli di Zeus, Apollo e Artemide, da Letò precedente alle nozze del dio con Era, la dea non era ancora divenuta moglie di Zeus.

Rimane ancora da indagare l'epiteto che in Callimaco accompagna le Ninfe: Μυκαλησιδίδες. L'aggettivo può essere connesso con il toponimo Micale⁷², che indica una località della costa ionica posta di fronte a Samo, molto famosa perché sede del santuario panionico di Posidone Eliconio⁷³, o con Micalesso, toponimo designante un'altra località ionica situata vicino alla precedente e nota da poche fonti classiche⁷⁴, dai lessici⁷⁵ e da alcuni scolii iliadici di età bizantina⁷⁶, dove probabilmente esisteva un santuario per Zeus. Bisogna notare che la vicinanza sia fonetica sia geografica tra i due toponimi generò una certa confusione già tra gli antichi, tanto che Eustazio, nel suo commento all'Iliade, ebbe l'esigenza di precisare la distinzione tra le due località⁷⁷. Entrambi i luoghi della costa anatolica possono essere messi facilmente in relazione con l'isola di Samo, la quale, quando estese i suoi domini sulla terraferma antistante⁷⁸, denominò alcune delle sue fondazioni nella perea con nomi già presenti sull'isola⁷⁹. Di questo sembra si abbia conferma da un passo dell'*Inno omerico ad Apollo* in cui si legge un elenco toponomastico in cui alle città nominate viene associato un monte e, nel caso di Samo, si legge proprio: καὶ Σάμος ὕδρηλὴ Μυκάλης τ' αἰπεινὰ κάρηνα, “e Samo

⁷² Così D'Alessio 2007⁴ p. 137.

⁷³ Vd. Herodot. 1,148 e cap. 1.1.1.

⁷⁴ Vd. Ephor. *FGrHist* 70 fr. 28.

⁷⁵ Vd. Steph. Byz. s.v. Μυκαλησιδῶδες p. 460 Meineke.

⁷⁶ Eustath. *Comm. in Hom. II*. I 266 p. 407 van der Valk: καὶ ὄρος δὲ Μυκαλησιδῶδες ἐναντίον Σάμου. τῆς δὲ Μυκαλησιδοῦ ὁ πολίτης Μυκαλήσιος. ἢ μέντοι Μυκάλῃ ἑτέρα ταύτης ἐστίν [...]. “Micalesso è un monte di fronte a Samo. L'abitante di Micallesso è detto Micalessio. Invece Mical è diverso da questo”; *Schol. II*. [D] 2,498: Μυκαλησιδῶδες. Οὕτως κληθεῖσαν ἀπὸ Μυκάλῃς τῆς ἐν Καρίᾳ, Περσέως ἐν αὐτῇ ἰδρυσαμένου τὸ τοῦ Μυκαλέως Διὸς ἱερόν. “Micalesso. Così la chiamarono dal Mical in Caria, poiché Perseo fondò in essa il santuario di Zeus Micaleo”.

⁷⁷ Eustath. *Comm. in Hom. II*. I 266 p. 407 van der Valk: vd. sopra.

⁷⁸ E' probabile che Samo espandesse il suo potere sul continente già in epoca antica, forse ancor prima della migrazione ionica, quando ancora era abitata dai Lelegi e vi regnava il leggendario re Anceo; con più certezza è possibile stabilire come sicuro termine *post quem* per quest'espansione sulla terraferma la conclusione della cosiddetta Guerra Meliaca, intorno al 700 a.C., quando, distrutta la città ionica di Melie, le altre città ioniche -in particolare Samo, Priene, Efeso e Magnesia sul Meandro- si spartirono i suoi territori. Vd. Shipley 1987 pp. 29-31.

⁷⁹ Claudio Biagetti fa il medesimo ragionamento anche per la località micrasiatica di Dryussa, che prenderebbe il suo nome proprio dall'antica denominazione dell'isola di Samo (vd. Biagetti 2008 pp. 28-29).

acquatica e le elevate cime del Micale”⁸⁰. Inoltre, prova dell’appartenenza alla pereia di Samo del Micale è anche la testimonianza fornita da un passo del *Periplo* dello Pseudo-Scilace⁸¹, da cui si evince chiaramente che il Micale era compreso nella chora di Samo. E lo stesso sarà valso per Micalesso⁸², anche nel caso fosse, come sembra, una località distinta rispetto a Micale. Così le “Ninfe Micalessidi” di Callimaco altro non sarebbero che le Ninfe di una località samia, Micale o più probabilmente proprio Micalesso, scomparsa in epoca storica, ma dalla quale aveva tratto il suo nome la località storicamente attestata di Micale/Micalesso sulla costa micrasiatica, il cui culto sarebbe stato fondato sull’isola di Samo in epoca antichissima insieme a quello di Era Partenìa, come si evince dal passo di Menodoto (καὶ Νυμφαῖς, secondo la mia proposta di emendazione). Per tentare una localizzazione più precisa del culto ninfeo a Samo, è possibile basarsi solo sulle testimonianze di Callimaco, Nicandro e Menodoto: il primo definisce le Ninfe Micalessidi, il secondo Chesiadi, mentre il terzo le associa a Era. Incrociando i dati a nostra disposizione e rifacendoci alle considerazioni fin qui avanzate, l’ipotesi più probabile è che il culto delle Ninfe a Samo fosse praticato nella zona est dell’*Heraion*, verso il fiume Chesio - che ospitava sulla sua sponda orientale il santuario di Artemide -, che avrà avuto il nome di Micalesso.

Infine nel passo dell’*Inno a Delo* in analisi le Ninfe samie sono dette “vicine di Anceo”, con esplicito riferimento alla tradizione che faceva di Anceo il primo re dell’isola, a capo della popolazione autoctona dei Lelegi⁸³, un sovrano quindi non greco, che regnò ancor prima dell’ellenizzazione dell’isola e al quale dobbiamo attribuire, grazie alla tradizione riportata da Menodoto, la fondazione dell’originario santuario dell’isola dedicato a Era e alle Ninfe. Secondo la tradizione, Anceo era stato partorito a Samo, sulle rive dell’Imbraso, ed era figlio di Astipalea e di Posidone⁸⁴; divenne re dei Lelegi⁸⁵ e importò a Samo la coltivazione della vite⁸⁶. Sposò poi Samia, figlia del fiume

⁸⁰ ‘Hom’ *Hymn. Apoll.* v. 41.

⁸¹ [Scilax] *Periplus* 98: [...] Πανιώνιον, Ἐρασιστράτιος, Χαραδρούς, Φώκαια, Ἀκαδαμῖς, Μυκάλη· ἐν τῇ Σαμίων χώρᾳ ταῦτά ἐστι. “Panionion, Erasistratio, Caradro, Focea, Akadamis, Micale: queste località sono nella regione di Samo”.

⁸² Solo apparentemente questa ipotesi contrasta con quella, certamente valida, di F. Càssola (Càssola 1957 p. 95), che sostiene che la località di Micalesso in Ionia tragga il proprio nome dall’omonima località beotica; si può infatti immaginare che il nome beotico sia passato da Samo prima di arrivare sulla terraferma, seguendo un percorso del tipo Grecia continentale-isole-costa ionica, tra l’altro indicato proprio dallo stesso Càssola.

⁸³ Vd. Shipley 1987 p. 25.

⁸⁴ Vd. Simonides *FGrHist* 8 fr. 2; Arist. fr. 570 Rose²; Ap. Rh. 2, 865-67; Paus. 7,4,1.

⁸⁵ Vd. Strab. 14,1,3 p. 632 C.; Paus. 7,4,1.

⁸⁶ Arist. fr. 530 Rose²; Dionys. Thrac. fr. 36.

Meandro, dalla quale ebbe numerosi figli⁸⁷, tra cui Samo, dal cui nome l'isola Partenia prese la sua nuova denominazione e cui forse allude anche Callimaco, al v. 49 dell'*Inno a Delo*. Infatti, l'inciso οὐπω γὰρ ἔην Σάμος può avere una duplice valore, affermando al contempo sia che l'isola non era ancora chiamata Samo sia che “ancora non c'era Samo”, il figlio di Anceo, eponimo dell'isola.

Dalle osservazioni fin qui avanzate a proposito degli *Inni* si deduce che Callimaco conoscesse in modo davvero approfondito la storia delle origini di Samo, tanto da poter rielaborare le proprie informazioni e adattare alle proprie esigenze poetiche. Indubbiamente il poeta poteva servirsi di una o più fonti da cui trarre queste notizie di antichità locali e più oltre torneremo a riflettere su quali testi il poeta di Cirene potesse consultare per documentarsi sulle vicende arcaiche di Samo; per ora possiamo limitarci a ricordare il nome di Aetlio di Samo, storiografo locale del IV secolo che Callimaco aveva certamente presente, e del poeta epico Asio, del VI secolo a.C., nella cui opera si trattava della storia arcaica di Samo, di Anceo e della sua discendenza.

Dai dati che abbiamo fin qui ricavato sulla geografia callimachea dei culti di Samo è possibile ricavare questa ipotetica carta topografica dell'isola:

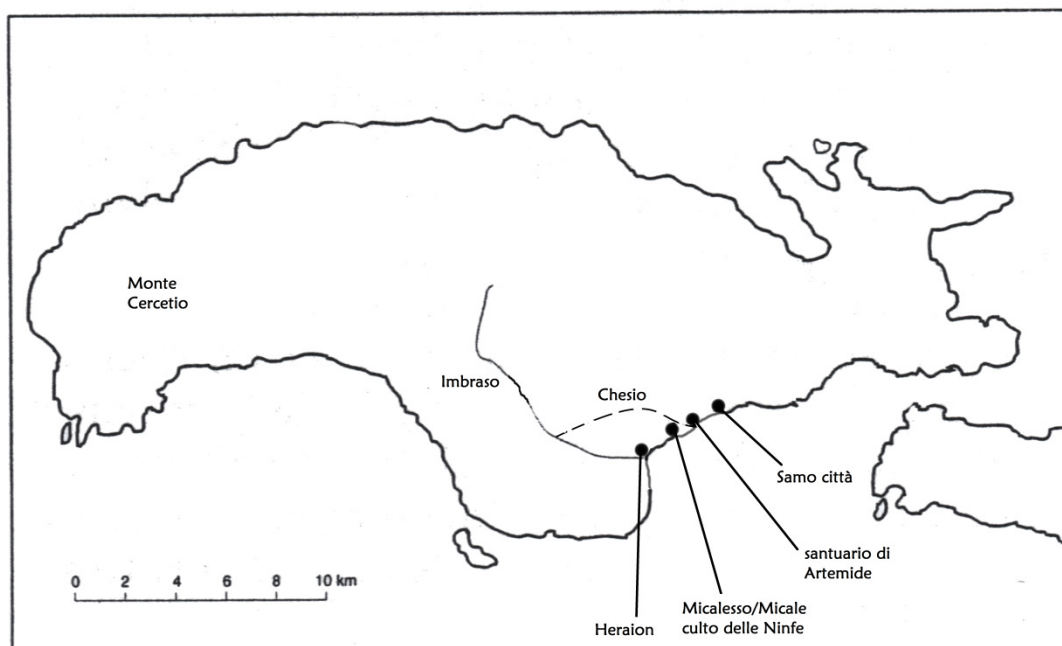


Fig. 2 L'isola di Samo e i suoi luoghi di culto. Ipotesi di localizzazione.

⁸⁷ Paus. 7,4,1.

2.1.2 *Epigrammi*. Filologia, religione e ipotesi di committenza samia.

Molto diversa è, rispetto agli *Inni*, la memoria di Samo che emerge dagli *Epigrammi*, perché soltanto in uno dei tre componimenti della raccolta in cui si trovano dei *Samiaká* (*Ep.* 48 Wil.) Callimaco si richiama alle tradizioni culturali dell'isola, mentre gli altri due (*Epp.* 6 e 16 Wil.) affrontano tematiche diverse.

L'epigramma 6 Wil. contiene una riflessione filologica in merito al poema epico *La presa di Ecalia*, che i più attribuivano a Omero. Callimaco si schiera invece contro questa attribuzione e sostiene che sia opera del poeta samio Creofilo, al quale, invece, i sostenitori della paternità omerica del poema ritenevano che l'opera fosse stata semplicemente donata da Omero stesso durante un suo soggiorno a Samo⁸⁸. L'epigramma contiene uno spunto anatematico e sembra essere una sorta di iscrizione per una copia manoscritta del poema⁸⁹:

Ep. 6 Wil. = 55 Gow-Page

Τοῦ Σαμίου πόνος εἰμι δόμῳ ποτὲ θεῖον ἀοιδόν
δεξαμένου, κλείω δ' Εὐρυτον ὅσσ' ἔπαθεν,
καὶ ξανθὴν Ἰόλειαν, Ὀμήρειον δὲ καλεῦμαι
γράμμα: Κρεωφύλω, Ζεῦ φιλε, τοῦτο μεγα.

Sono la fatica del Samio che un tempo in casa il divino cantore
accolse, celebro Eurito che soffrì
e la bionda Iole, e di Omero sono detta
opera: per Creofilo, caro Zeus, questo è una gran cosa!

Il testo è caratterizzato da una sottile ironia, ma la posizione di Callimaco sull'attribuzione dell'opera a Creofilo è certamente seria, e così il giudizio negativo dato su quest'antico poeta, forse perché imitatore troppo pedissequo di Omero⁹⁰. Infatti il termine *πόνος*, "fatica", usato per indicare il prodotto della composizione poetica, sembra indicare uno sforzo eccessivo per un risultato che in realtà non è niente di che,

⁸⁸ Le fonti che tramandano questa versione dei fatti sono tutte tarde (vd. Strab. 14,1,18 p. 638 C.; *Sud.* κ 2376 Adler), ma certamente la *querelle* sull'attribuzione dell'opera *La presa di Ecalia* doveva essere d'attualità ai tempi di Callimaco. Sulla questione vd. De Martino 1984 pp. 32-34.

⁸⁹ Vd. Gow-Page 1965 p. 207.

⁹⁰ Così pensa D'Alessio 2007 p. 222.

se si legge opportunamente in chiave ironica anche l'ultima battuta, il *fulmen in clausula* dell'epigramma, Κρεφουλῶ, Ζεῦ φιλε, τοῦτο μεγα, con cui Callimaco sembra dire che l'unica nota di merito dell'opera di Creofilo è il fatto di essere considerata di Omero. Al di là dei contenuti di ordine filologico dell'epigramma, è interessante notare come esso dimostri la conoscenza, nonché un reale interesse, da parte del poeta di Cirene nei confronti dell'antica letteratura epica di Samo, di cui Creofilo poteva essere considerato iniziatore; la sua opera dobbiamo supporre fosse conservata nella Biblioteca di Alessandria insieme a quella degli altri poeti epici dell'isola.

L'epigramma 16 Wil. è invece un epitafio dedicato a una fanciulla di nome Cretide:

Ep. 16 Wil. = 37 Gow-Page (AP VII, 459)

Κρηθίδα τὴν πολύμυθον, ἐπισταμένη καλὰ παίζειν,
 δίζηται Σαμίων πολλάκι θυγατέρες,
 ἠδίστην συνέριθον ἀεὶ λάλον· ἡ δ' ἀποβρίζει
 ἐνθάδε τὸν πάσαις ὕπνον ὀφειλόμενον.

E' Cretide la cantastorie, capace di fare bei giochi,
 che cercano di continuo le figlie dei Sami,
 dolcissima compagna, sempre canterina: quella dorme
 il sonno concesso a tutte là sottoterra.

La protagonista del componimento non sembra essere altrimenti nota e le informazioni che riusciamo ricavare su di lei sono esclusivamente quelle che ci fornisce il nostro testo. Le interpretazioni di quest'epigramma sono state però varie e molto lontane una dall'altra: alcuni studiosi⁹¹ hanno ipotizzato che il vocabolo συνέριθος, in quanto composto di ἔριθος, "tessitrice", caratterizzi Cretide come una rappresentante dell'ambiente umile dei lavoratori di Alessandria, una semplice filatrice rimpiaanta dalle compagne di lavoro che prima di morire allietava con i suoi canti; altri⁹², invece, interpretando l'aggettivo πολύμυθος come "loquace" e l'espressione καλὰ παίζειν come καλὰ ποιήματα παίζειν, hanno fatto di Cretide, di fatto, una poetessa. All'unanimità, però, si ritiene che l'epigramma non sia fittizio, ma scritto per una ragazza realmente esistita e verisimilmente in qualche rapporto con il poeta. La mia impressione è che la prima ipotesi non possa in alcun modo coesistere con la pretesa di interpretare come

⁹¹ Vd. Gow-Page II 1965 p. 194; Fraser I 1972 p. 577; D'Alessio 2007⁴ pp. 230-231.

⁹² Vd. Gigante 1991 pp. 55-56.

genuino quest'epigramma, perché mi sembra assai difficile sostenere che Callimaco conoscesse personalmente “a Samian girl working in Alexandria, and living no doubt in a humble environment”⁹³ o che la famiglia di una ragazza di quest'estrazione sociale potesse permettersi di commissionare un epitaffio a Callimaco. La genuinità dell'epigramma, invece, sarebbe certamente possibile se Cretide fosse stata realmente una poetessa di Samo, magari attiva al Museo di Alessandria come i suoi colleghi Asclepiade o Edilo; eppure neanche quest'ipotesi sembra cogliere nel segno, perché se veramente di una poetessa si fosse trattato, ne avremmo avuto certamente notizia anche altrove. L'esegesi del componimento si fa quindi complessa. Infatti lo stile piano e quasi pedante del componimento e la sua completa adesione ai canoni dell'epigramma funerario mi sembrano suggerire che l'epigramma non possa essere un gioco letterario di Callimaco, nel quale, credo, avremmo trovato uno stile più sostenuto e una maggiore originalità; quindi, se non si tratta di un epigramma fittizio, bisognerà scartare anche l'interpretazione più diffusa e escludere che Cretide fosse un'umile operaia di Alessandria. La possibilità interpretativa che rimane aperta, allora, è quella di ipotizzare - mediando fra le altre proposte esegetiche - che la protagonista dell'epitaffio fosse una ragazza di una nobile famiglia di origine samia, appartenente a una comunità femminile simile a un *tiaso* e molto amata dalle sue compagne: non una poetessa di professione, quindi, e neanche una lavoratrice, ma una rampolla aristocratica dedita alle feste e ai canti, e per questo definita *πολύμυθος, λάλος* e *συνέριθος*⁹⁴. Il fatto che, come si è già notato, il carme segua con una certa rigidità i canoni dell'epigramma funerario (vd. ad esempio il nome del defunto in prima posizione e l'uso di vocaboli tratti dal lessico specifico degli epitimbi, come *ἐνθάδε* e *ὑπνον*), senza spiccare per originalità, può essere indizio del fatto che Callimaco lo componesse lavorando su committenza; e di una “committenza samia” si tratterebbe⁹⁵. Certamente, nel momento in cui si parla di “committenza samia”, non si immagina che Callimaco fosse direttamente in contatto con la nobiltà dell'isola, ma più verisimilmente, che il poeta lavorasse per la comunità originaria di Samo presente ad Alessandria, costituita per lo più proprio dai suoi colleghi. La presenza ad Alessandria di persone provenienti da Samo, infatti, è dovuta innanzitutto al polo attrattivo del Museo, dove si riunivano, per volere dei Tolemi,

⁹³ Fraser I 1972 p. 577.

⁹⁴ Il termine *συνέριθος* assumerebbe, quindi, in questo contesto, non il significato specifico di “compagna di lavoro”, ma quello più generico di “compagna”.

⁹⁵ Vd. Ragone 2006 p. 90.

molti stranieri e, tra questi, un cospicuo numero di intellettuali di Samo, come i poeti Asclepiade ed Edilo o gli astronomi Aristarco e Conone, per i quali è ben documentata l'esistenza di un legame diretto con Callimaco⁹⁶. Basandoci sui dati in nostro possesso, possiamo quindi ipotizzare che la Cretide dell'epigramma 16 Wil. appartenesse alla famiglia di uno di questi intellettuali alessandrini provenienti da Samo e che quindi l'epitaffio in suo ricordo fosse composto da Callimaco su commissione.

Infine, come si è accennato, si trova ancora un richiamo ai culti di Samo nell'ep. 48 Wil, un carme anatematico in cui a parlare in prima persona è proprio l'oggetto votivo dedicato da uno scolaro per ottenere migliori voti a scuola:

Ep. 48 Wil. = 26 Gow-Page (AP6,310)

Εὐμαθίην ἤτειτο διδοῦς ἐμὲ Σῆμος ὁ Μίκκου
 ταῖς Μούσαις· αἱ δὲ Γλαῦκος ὄκως ἔδοσαν
 ἀντ' ὀλίγου μέγα δῶρον. ἐγὼ δ' ἀνὰ τῆδε κεχηνῶς
 κεῖμαι τοῦ Σαμίου διπλόον ὁ τραγικός
 παιδαρίων Διόνυσος ἐπήκοος· οἱ δὲ λεγουσιν
 'ἱερὸς ὁ πλόκαμος', τοῦ μὲν ὄνειρα ἐμοί.

Chiedeva buoni risultati a scuola Simo, figlio di Macco, donandomi alle Muse: e quelle, come Glauco, gli fecero un gran dono in cambio di poco. Io invece, un Dioniso tragico, me ne sto qui su a bocca aperta il doppio di quello di Samo come ascoltatore di studenti; e quelli recitano 'la treccia sacra', il mio incubo.

Il carme, probabilmente composto su modello asclepiadeo⁹⁷, contiene la dedica alle Muse, le quali dovevano avere un proprio altare all'interno delle aule scolastiche⁹⁸, di una maschera teatrale di Dioniso, caratterizzata dalla bocca aperta e per questo paragonata al Dioniso κεχηνῶς, "a bocca aperta", di Samo: in prima analisi sembra che il rimando sia semplicemente iconografico, in ricordo di una rappresentazione di Dioniso che doveva trovarsi a Samo e avere la caratteristica di stare a bocca spalancata, scelto qui per indicare non solo la forma tipica della maschera tragica, ma anche

⁹⁶ Sul rapporto tra Callimaco, Asclepiade e il circolo degli epigrammisti attivi ad Alessandria (in cui troviamo anche Edilo) vd. Fraser I 1972 pp. 557sq. e p. 719. Per il legame con gli scienziati del Museo vd. Fraser I 1972 pp. 396-401; il rapporto con Conone è ovviamente testimoniato dalla *Chioma di Berenice* (fr. 110 Pf.), in cui l'astronomo di corte viene menzionato esplicitamente.

⁹⁷ Vd. Asclep. AP6,308.

⁹⁸ Vd. Gow-Page 1965 p. 182.

l'espressione di chi si annoia a sentir ripetere versi poetici a memoria. Tuttavia alcune fonti successive a Callimaco offrono qualche informazione in più su questo Dioniso samio e permettono di trarre delle conclusioni in parte differenti. Tra queste, la più completa è certamente Plinio il Vecchio⁹⁹, il quale spiega l'origine del culto samio per κεχηνώς Διόνυσοϲ in un *excursus* dell'ottavo libro dedicato agli episodi di docilità dei leoni:

Simili modo Elpis Samius natione in Africam delatus nave, iuxta litus conspecto leone hiatu minaci, arborem fuga petit Libero patre invocato, quoniam tum praecipuus votorum locus est, cum spei nullus est. Set neque profugienti, cum potuisset, fera institerat et procumbens ad arborem hiatu, quo terruerat, miserationem quaerebat. Os morsu avidiore inhaeserat dentibus cruciabat que inedia, non tantum poena in ipsis eius telis, suspectantem ac velut mutis precibus orantem, dum fortuitis fidens non est contra feram multo que diutius miraculo quam metu cessatum est. Degressus tandem evellit praebenti et qua maxime opus esset adcommođanti. Tradunt que, quamdiu navis ea in litore steterit, retulisse gratiam venatus adgerendo. Qua de causa Libero patri templum in Samo Elpis sacravit, quod ab eo facta Graeci κεχηνώς Διόνυσοϲ appellavere.

Allo stesso modo un uomo di Samo, Elpis, giunto in Africa con una nave, vide sulla spiaggia un leone dalle fauci minacciose e si rifugiò su un albero, invocando il dio Libero, poiché il momento più adatto ai voti è quello in cui non c'è più spazio per la speranza. La bestia non si era mossa contro l'uomo che fuggiva, anche se avrebbe potuto, ma stando sdraiata sotto l'albero, con quella stessa bocca spalancata con cui lo aveva atterrito, chiedeva pietà. Un osso, per un morso dato con troppa avidità, si era conficcato tra i denti e la fame - pena che deriva alla bestia dalle sue stesse zanne - tormentava l'animale, che guardava in alto e quasi supplicava con preghiere silenziose. L'uomo intanto non si fidava di quel caso fortuito nei confronti della belva, e a lungo fu paralizzato più da quello spettacolo strano che dalla paura. Sceso alla fine dall'albero, tolse via l'osso all'animale che gli offriva la bocca e la adattava nel modo in cui era necessario. E dicono che per tutto il tempo in cui la nave rimase ferma vicina a quella spiaggia, il leone lo ringraziò portandogli le sue prede. Per questo a Samo Elpis consacrò un tempio al dio Libero, che per quell'avvenimento i Greci chiamarono il tempio di "Dioniso dalla bocca spalancata".¹⁰⁰

⁹⁹ Vd. Plin. *NH* 8,57-58.

¹⁰⁰ Traduzione di Elena Giannarelli in Borghini-Giannarelli 1983 p. 181.

Il passo pliniano è utile per interpretare il riferimento callimacheo al “Dioniso dalla bocca aperta”, innanzitutto perché dimostra che il participio *κεχηνός* in Callimaco è esattamente l’epiteto cultuale con cui Dioniso veniva venerato a Samo. Ma il richiamo all’epiclesi cultuale reale, qui come altrove nell’opera di Callimaco, introduce certamente anche un richiamo eziologico alle origini del culto, legate alla bocca aperta del leone cui il samio Elpis aveva prestato soccorso dopo essersi votato a Libero-Dioniso: il rimando callimacheo, quindi, non è da pensare in termini semplicemente iconografici, ma può avere un valore più ampio. Infatti, anche se non si può escludere che il culto per Dioniso *κεχηνός* fosse celebrato in presenza di una statua cultuale che rappresentasse il Dio in questo modo, l’epiteto *κεχηνός* rimanda in primo luogo alla bocca spalancata del leone e non è necessario pensare che Dioniso assumesse la stessa espressione; come alcuni hanno già notato, “why the open mouth should be transferred from the lion to the god does not appear, and no doubt some other explanation of the curious cult-title is required”¹⁰¹. Molto probabilmente quello di Callimaco è un raffinato gioco di richiami: si allude all’epiteto cultuale di Dioniso a Samo non semplicemente per richiamare un’iconografia nota, della cui esistenza non ci sono comunque testimonianze, ma anche per alludere al motivo eziologico del culto. Chi deve ascoltare gli alunni che ripetono la poesia a memoria non solo si annoia e sta a bocca aperta perché sbadiglia, ma prova un fastidio più profondo, pari a quello del leone del mito, tormentato dall’osso conficcato tra i denti. O forse ci si può spingere anche oltre, immaginando che il richiamo possa trovare anche una lettura in chiave autobiografica in riferimento al Callimaco-maestro di scuola di cui parla Suda¹⁰² e alludere quindi alla condizione del leone, che, per colpa dell’osso fastidioso, si ritrova affamato, così come il maestro di scuola che, oltre ad annoiarsi per le cantilene degli alunni, non gode neppure di grandi risorse economiche, ma rischia invece di fare la fame.

Oltre a Plinio, ricorda il *κεχηνός Διόνυσος* di Samo anche Claudio Eliano¹⁰³: il passo è purtroppo corrotto, ma si riesce comunque a leggere l’indicazione delle fonti

¹⁰¹ Gow-Page 1965 II p. 182.

¹⁰² Vd. *Sud.* κ 227 Adler: πρὶν δὲ συσταθῆ τῷ βασιλεῖ, γράμματα ἐδίδασκεν ἐν Ἐλευσίνι, κωμυδρίῳ τῆς Ἀλεξανδρείας. “prima di divenire amico del re, insegnò lettere a Eleusi, un sobborgo di Alessandria”. Il rimando è già in D’Alessio 2007⁴ p. 258.

¹⁰³ Eliano *De natura animalium* 7,48: καὶ συνωδὸν τοῖς προειρημένοις καὶ ἐς τὸ αὐτὸ δέ ἐστιν ἡεὺδοντος ἐν τῇ Σάμῳ ἐπὶ τοῦ κεχηνότος Διονύσου νομίζοιτο ἂν καὶ τὸ φαλὶδὸν εἶδέναι. καὶ τοῦτο ἀκουέτω Ἐρατοσθένους τε καὶ Εὐφορίωνος καὶ ἄλλων περιηγουμένων αὐτό. “E’ concorde a quanto appena detto e va nella stessa direzione ...a Samo di fronte al Dioniso dalla bocca aperta... si riterrebbe di conoscere anche il nascondiglio. E si ascolti Eratostene, Euforione e gli altri che lo raccontano.”

utilizzate dall'autore, che sono Eratostene di Cirene¹⁰⁴ ed Euforione di Calcide¹⁰⁵, il primo allievo e collega di Callimaco ad Alessandria, il secondo bibliotecario ad Antiochia alla metà del III secolo a.C. e certamente in contatto con gli intellettuali di Alessandria; è quindi facilmente ipotizzabile che la fonte di questi due autori per il culto samio in onore di Διόνυσος κεχηνώς fosse la stessa di Callimaco; tuttavia è per noi di difficile identificazione.

Sul culto di Dioniso a Samo, esistono inoltre anche altre testimonianze, che tramandano i diversi epiteti con cui il dio veniva venerato sull'isola: Duride¹⁰⁶ ci informa che il luogo dove si trovava il culto del dio era Gorgyra, da cui deriva l'epiteto Γοργυρεὺς, “delle fognie” (?), mentre da Esichio¹⁰⁷ sappiamo che un'altra epiclesi con cui il dio veniva venerato a Samo era Ἐνόρχης, “caprone”. Anche le epigrafi, per quanto tarde, testimoniano la sopravvivenza a Samo di un culto per Dioniso fino all'epoca romana¹⁰⁸. Inoltre, “della presenza di Dioniso a Samo sembra altresì essere testimonianza il toponimo Ampelos”¹⁰⁹, che Strabone dice essere un monte dell'isola¹¹⁰; il toponimo potrebbe comunque avere un'origine meno elevata, da collegare semplicemente alla coltivazione della vite in quella località.

2.1.3 *Aitia*. Era a Samo.

Negli *Aitia* i richiami all'isola di Samo si concentrano tutti sulla divinità protettrice dell'isola, Era. Oltre alla coppia di elegie che descriveva le statue samie della dea (fr. 100-101 Pf.), su cui ci soffermeremo a breve, sembrano alludere alla dea patrona di Samo anche altri due frammenti cui si è già accennato (fr. 48 e 599 Pf.)¹¹¹, verisimilmente appartenenti al medesimo componimento.

¹⁰⁴ Fr. 28b CA.

¹⁰⁵ Fr. 19 CA.

¹⁰⁶ Duris *FGrHist* 76 fr. 61 (= Steph. Byz. γ 98 Billebeck): Γόργυρα, τόπος ἐν Σάμῳ, ὡς ἱστορεῖ Δοῦρις, ἐν ᾧ Διονύσιος Γοργυρεὺς. “Gorgyra, luogo a Samo, come racconta Duride, in cui veniva venerato Dioniso Gorgyreo.”

¹⁰⁷ Hesych. ε 3255 Latte: Ἐνόρχης· Διόνυσος ἐν Σάμῳ

¹⁰⁸ Vd. *IG* XII 61, dove si possono leggere numerose epigrafi in cui viene nominato Dioniso.

¹⁰⁹ Cavallini 2004 p. 374.

¹¹⁰ Vd. Strab. 14,1,15 p. 637 C.

¹¹¹ Vd. cap. 2.1.1.

Il fr. 599 Pf., collocato da Pfeiffer fra i frammenti *incertae sedis*, ha indubbiamente un'ambientazione samia, dato che contiene un'allocuzione diretta al principale fiume dell'isola, l'Imbraso, ricordandone l'antica denominazione:

ἀντὶ γὰρ ἐκλήθης Ἴμβρασε Παρθενίου
invece di Partenio, fosti chiamato con il tuo nome, o Imbraso

Rifacendoci alle nostre precedenti considerazioni sul nome Partenia anticamente assegnato a tutta l'isola di Samo¹¹² e ricordando in particolare la testimonianza dello scolio ad Apollonio Rodio¹¹³ in cui si afferma che Callimaco dava credito alla tesi per cui il fiume Partenio aveva questo nome in onore di Era, si può ipotizzare che questo pentametro - tramandato sia da un altro scolio ad Apollonio¹¹⁴ sia da uno scolio a Pindaro¹¹⁵ - facesse parte di un *aition* in cui Callimaco ricordava l'origine del nome Partenio del fiume di Samo, poi denominato Imbraso; il motivo di tale appellativo, abbiamo visto, risaliva al fatto che sulle rive di quel fiume la tradizione voleva che avesse dimorato Era quando ancora era vergine e non era divenuta moglie di Zeus. Stando alle nostre conoscenze il carme in questione poteva allora essere un *aition* dedicato proprio all'origine del nome Partenio del fiume samio, e magari degli altri appellativi dei fiumi di Samo; anche se non ci sono altre prove dell'esistenza di un componimento con questa tematica, tuttavia, quest'ipotesi può avere una sua validità se si tiene presente che quest'ipotetico componimento doveva essere collocato proprio nel libro a noi meno noto di tutta la raccolta degli *Aitia*, cioè il secondo¹¹⁶. Infatti, è altamente probabile, a mio avviso, che anche il fr. 48 Pf. - collocato con sicurezza nel secondo libro degli *Aitia* dalla fonte latrice¹¹⁷ - provenisse dal medesimo carme cui apparteneva il fr. 599 Pf., poiché esso sembra proprio alludere alla verginità di Era, anche se ne sono state date altre interpretazioni¹¹⁸. Il frammento, infatti, consiste in un solo esametro e, proprio a causa della sua brevità e all'uso del verbo ἐρατίζω di significato incerto, può dar luogo a una certa ambiguità esegetica. Il testo è questo:

¹¹² Vd. sopra pp. 12 sqq.

¹¹³ *Schol. Ap. Rh.* 1,187b p. 24 Wendel.

¹¹⁴ *Schol. Ap. Rh.* 2,865-72a p. 192 Wendel.

¹¹⁵ *Schiol. Pind. Ol.* 6,149f p. 188 Drachmann.

¹¹⁶ Sul secondo libro degli *Aitia* e le nostre scarse conoscenze su di esso vd. Fraser I 1972 pp. 724-725; Massimilla 1996 pp. 29sqq.

¹¹⁷ *Schol. Hom. [AD] Il.* 1,609.

¹¹⁸ Molti studiosi (vd. Arrigoni 1983 p. 47; Casadio 2004 p. 147; D'Alessio 2007 p. 437) ritengono che l'argomento del frammento siano gli amori preuziali di Era e Zeus.

ὥς τε Ζεὺς ἐράτιζε τριηκοσίους ἐνιαυτούς
come Zeus amava Era per trecento anni

Gli scoli omerici riportano questo frammento come testimonianza del fatto che Zeus e Era si unirono di nascosto dai genitori prima delle nozze e interpretano, quindi, il verbo ἐράτιζω come “unirsi in amore”, suggerendo che la tematica del frammento fosse quella degli amori prenuziali, consumati, di Zeus e Era. Tuttavia, il significato più comune del verbo ἐράτιζω semba essere altro rispetto a quello suggerito dagli scoli omerici; il verbo è infatti molto raro e lo si ritrova solamente in Omero¹¹⁹ e negli *Inni omerici*¹²⁰ - sempre nella formula clausolare κρειῶν ἐρατίζων -, qui in Callimaco e nei lessici¹²¹. In tutte queste sue attestazioni, il verbo è utilizzato per indicare il desiderio, amoroso e non, e viene infatti indicato dai lessicografi come sinonimo del verbo ἐπιθυμέω. Sembra quindi assai probabile che anche Callimaco lo utilizzasse in questa accezione¹²² e quindi che nel fr. 48 Pf. il poeta non intendesse dire che Era e Zeus si erano uniti segretamente prima di sposarsi - come invece sostengono gli scoli iliadici -, ma anzi che per ben trecento anni ci fu solo un “innamoramento platonico” di Zeus, senza che l’amore tra i due fosse consumato prima del matrimonio¹²³. Se questa è allora la giusta interpretazione del fr. 48 Pf., è assai probabile che esso sia da mettere in relazione con il fr. 599 Pf. sopra analizzato e da collocare in un carne in cui il motivo eziologico del nome Partenio doveva consistere proprio nella descrizione del soggiorno prenuziale della dea a Samo, che rimase vergine a lungo, senza appagare il desiderio del fratello Zeus, che divenne suo sposo solo in un secondo momento. Infine, visto che l’unione divina tra Era e Zeus era spesso considerata dai poeti cortigiani del Museo¹²⁴ il modello di un’altra unione semi-divina tra fratelli, quella tra il re Tolemeo II Filadelfo e la sorella Arsinoe II, si può forse pensare che anche in questo passo di Callimaco l’accento alla coppia divina Zeus-Era, insieme coniugi e fratelli, contenesse almeno una velata allusione encomiastica alla coppia regnante dei suoi protettori. E se così fosse,

¹¹⁹ Hom. *Il.* 11,551 e 17,660.

¹²⁰ ‘Hom.’ *Hymn. Merc.* vv. 64/287.

¹²¹ Ap. Soph. *Lex. Hom.* p. 75,21 Bekker; Hesych. ε 5635 Latte; *Etym. Magn.* p. 369,40 Gaisford.

¹²² A conferma di ciò si può citare un passo di Nonno di Panopoli dove il poeta sembra proprio parafrasare il nostro verso di Callimaco: cf. Nonn. *Dion.* 41 vv. 322-325: Ἡρης κέντρον ἔχοντα κασιγνήτων ὑμενάων/ εἰς χρόνον ἡμίροντα τριηκοσίων ἐνιαυτῶν/ Ζῆνα γάμοις ἔζευξα. “Unii in matrimonio Zeus, che aveva lo stimolo delle nozze fraterne con Era, dopo averla desiderata fino a un tempo di trecento anni”.

¹²³ Questa stessa interpretazione sembra essere suggerita anche da Pfeiffer 1949 p. 57.

¹²⁴ Vd. Theocr. *Idyll.* 17 vv. 226-134.

allora, sarebbe possibile datare l'ipotetico carme da cui dovrebbero provenire i fr. 48 e 599 Pf. agli anni intorno al 275 a.C., data delle nozze di Tolemeo e Arsinoe.

Come si è accennato, Era è la protagonista indiscussa anche di due frammenti superstiti del quarto libro degli *Aitia* che contengono la descrizione di alcune statue samie della dea. Il primo, il fr. 100 Pf., è tramandato da Eusebio¹²⁵, che cita Plutarco¹²⁶, e fa riferimento a un antichissimo simulacro aniconico di Era, poi trasformato in una statua antropomorfa; il secondo, il fr. 101 Pf., da collocare in seguito al primo grazie alla sequenza conservata dalle *Diegesi* milanesi - unica fonte del frammento -, ricorda la statua samia di Era caratterizzata dalla vite nei capelli. Di entrambi questi frammenti riportiamo qui di seguito il testo e le rispettive diegesi, che possono essere un valido aiuto per la comprensione dei componimenti:

fr. 100 Pf.

οὐπω Σκέλμιον ἔργον εὖξοον, ἀλλ' ἐπὶ τεθμόν
δηναιὸν γλυφάνων ἄξοος ἦσθα σανίς·
ὧδε γὰρ ἰδρύνοντο θεοὺς τότε· καὶ γὰρ Ἀθήνης
ἐν Λίνδῳ Δαναὸς λιτὸν ἔθηκεν ἔδος

Non ancora l'opera ben intagliata di Skelmis, ma secondo la norma
antica eri un'asse non intagliata dagli scalpelli;
così infatti fondavano gli dei allora; infatti anche di Atena
a Lindo Danao pose una semplice immagine

Diegesi del fr. 100 Pf.¹²⁷

]γι· αφ[
..... τὸ ξόα]νον τῆς Ἥρας [ἀνδρι-
αντοιειδὲ]ς ἐ[γέ]νετο ἐπὶ βασιλέως
Προκ[λέους· τὸ] δὲ ξύ[λο]ν, ἐξ οὗ εἰργασθη
ε..η[....]αμ[.]σ..ν, ἐξ Ἄργους δέ φα-
σι[.....]οῦτας ἔτι πάλαι σανιδῶ-
δες [κομι]σθῆναι κάταργον ἄτε μηδέ-
πω π[ροκ]εκοφύας τῆς ἀγαλατομικῆς.
...
... la statua lignea di Era
divenne antropomorfa sotto il regno
di Procle; il legno da cui fu lavorata

¹²⁵ Euseb. *Praep. Ev.* 3,8,1 p. 124 Mras.

¹²⁶ Plut. *Περὶ τῶν ἐν Πλαταιαῖς δαίδαλων* fr. 158 Sandbach.

¹²⁷ *P.Mil. Vogl.* 18 col. IV 22-29

... da Argo si dice
... ancora nei tempi antichi simile a una tavola
fosse portato non lavorato poiché
ancora non era progredita l'arte statuaria

fr. 101 Pf.

Ἦρη τῆ Σαμίη περὶ μὲν τρίχας ἄμπελος ἔρπει

All'Era di Samo intorno ai capelli serpeggia una vite

Diegesi del fr. 101 Pf.¹²⁸

Ἦρη τῆ Σαμίη περὶ μὲν τρίχας ἄμπελος ἔρπει
Λέγεται ὡς τῆ Σαμίᾳ Ἦρα περιέρπει
τὰς τρίχας ἄμπελος, πρὸς δ' ἐδά-
φει λεοντῆ βέβληται, ὡς λάφυρα
τῶν Διὸς νόθων παίδων, Ἡρακλέ-
ους καὶ Διονύσου.

All'Era di Samo intorno ai capelli serpeggia una vite
Si dice che all'Era di Samo serpeggia intorno
ai capelli una vite, mentre alla base
è gettata una pelle di leone, come bottino
dei figli illegittimi di Zeus, Eracle
e Dioniso.

Nonostante le diegesi, che integrano - almeno per quanto riguarda il contenuto - il testo callimacheo, l'interpretazione di questi due frammenti non è affatto semplice e lascia spazio a numerosi dubbi, soprattutto perché la porzione di testo conservata per ciascun componimento è molto ridotta rispetto a quella che doveva essere la lunghezza originale del carme. Infatti i dati certi che possediamo non sono molti: sappiamo che nel primo frammento compariva la menzione di due diverse e successive rappresentazioni della dea, di cui una, la più antica, era quella lignea e non intagliata che Callimaco ricorda ai vv. 1-2, mentre l'altra doveva essere la successiva rappresentazione antropomorfa della dea, opera dello scultore Skelmis, alla quale Callimaco si rivolgeva direttamente, secondo uno stilema a lui caro, utilizzato più volte sia nella seconda metà degli *Aitia* sia nei *Giambi*; nel fr. 101, invece, Callimaco doveva descrivere, stando alla

¹²⁸ *P.Mil. Vogl.* 18 col. IV 30-35.

diegesi, una statua di Era caratterizzata da due ornamenti, la vite nei capelli e la pelle di leone ai piedi, simboli di Dioniso e Eracle. Detto questo, sono parecchi gli interrogativi che rimangono aperti, perché non si capisce se la statua antropomorfa di Skelmis fosse semplicemente una rilavorazione dell'antica asse aniconica portata da Argo oppure consistesse in un'opera del tutto distinta dalla precedente, se lo Skelmis di cui parla Callimaco sia lo stesso scultore ricordato come Smilis da altre fonti¹²⁹, nè quale fosse il motivo eziologico per cui le statue di Era venivano descritte.

Per cercare di risolvere tali questioni bisognerà innanzitutto cercare di ricostruire la storia del culto di Era sull'isola che, come tutti i culti di origine molto antica, fu indissolubilmente legato all'immagine sacra della divinità¹³⁰. Le fonti scritte testimoniano l'esistenza due differenti tradizioni sulle origini di questo santuario: una locale, probabilmente anteriore all'ellenizzazione dell'isola, che vuole che il santuario sorga esattamente nel luogo di nascita di Era, sulle rive del fiume Partenio, che proprio da lei - rimasta vergine a Samo prima di sposare Zeus - prendeva questo nome; l'altra panellenica, che, per mettere in relazione tra loro i due principali santuari greci di Era, quello di Samo e quello di Argo, pensa invece a una fondazione del santuario da parte degli Argonauti, i quali avrebbero portato sull'isola la prima immagine sacra della dea. Entrambe le tradizioni sono riferite e messe a confronto da Pausania¹³¹, il quale ricorda anche l'antichissima statua dello scultore Smilis di Egina ancora visibile ai suoi tempi:

τὸ δὲ ἱερόν τὸ ἐν Σάμῳ τῆς Ἑρας εἰσὶν οἱ ἰδρύσασθαί φασι τοὺς ἐν τῇ Ἄργοι πλέοντας, ἐπάγεσθαι δὲ αὐτοὺς τὸ ἄγαλμα ἐξ Ἄργου· Σάμιοι δὲ αὐτοὶ τεχθῆναι νομίζουσιν ἐν τῇ νήσῳ τὴν θεὸν παρὰ τῷ Ἰμβράσῳ ποταμῷ καὶ ὑπὸ τῇ λύγῳ τῇ ἐν τῷ Ἑραίῳ κατ' ἐμὲ ἔτι πεφυκυία. εἶναι δ' οὖν τὸ ἱερόν τοῦτο ἐν τοῖς μάλιστα ἀρχαίων [ὄ] οὐχ ἥκιστα ἄν τις καὶ ἐπὶ τῷ ἀγάλματι τεκμαίροιο· ἔστι γὰρ δὴ ἀνδρὸς ἔργον Αἰγινήτου Σμίλιδος τοῦ Εὐκλείδου. οὗτος ὁ Σμίλις ἐστὶν ἡλικίαν κατὰ Δαίδαλον, δόξης δὲ οὐκ ἐς τὸ ἴσον ἀφίκετο.

Alcuni affermano che il santuario di Era a Samo fu costruito da quelli che navigarono con la nave Argo e che costoro portarono la statua da Argo, ma i Sami stessi ritengono che la dea sia nata nell'isola presso il fiume Imbraso, sotto l'agnocasto che ancor oggi cresce nell'*Heraion*. Che questo santuario sia uno dei più antichi può essere dedotto in particolare dalla statua: si tratta infatti di un'opera dell'egineta

¹²⁹ Le fonti che parlano dello scultore Smilis sono varie: Paus. 7,4,4 e 7,4,7; Schol. Paus. 7,4,4 p. 222,7 Spiro; Olymp. *FGtHist* 537 fr. 1; Athenag. *Legatio pro Christ.* 17,3.

¹³⁰ Vd. Romano 1988 p. 127.

¹³¹ Paus. 7,4,4.

Smilide, figlio di Euclide, che visse al tempo di Dedalo, ma non raggiunse una fama pari alla sua¹³².

Oltre a Pausania, esistono altre testimonianze sulla nascita del santuario samio, le quali però, pur riportando una tradizione o l'altra, vanno tutte in direzione di una conciliazione tra le due versioni del mito di fondazione. Infatti, i passi già visti di Menodoto¹³³ e Apollonio Rodio¹³⁴ sembrano entrambi avallare l'ipotesi di una fondazione autoctona dell'*Heraion*, Menodoto in modo esplicito, affermando che Anceo ne fu il fondatore, Apollonio implicitamente, facendo partire Anceo dalla sede dell'*Heraion* e quindi di fatto datando la fondazione del santuario a un momento precedente la spedizione degli Argonauti; tuttavia sia il primo che il secondo stabiliscono un legame tra il santuario di Samo e Argo, perché Menodoto fa di Admete, un'argiva, la sacerdotessa di Era samia, mentre Apollonio inserisce Anceo tra gli Argonauti. La fonte di entrambi, e forse anche di Callimaco, poteva essere l'antico poeta samio Asio, probabilmente autore, come sostiene A. Veneri¹³⁵, di un poema sulla fondazione di Samo in cui si raccontava di Anceo e della sua discendenza e anche dell'istituzione del culto locale per Era, fondendo già la tradizione locale e il mito panellenico. In entrambe le tradizioni ricordate da Pausania, la fondazione del santuario si colloca comunque in un passato antichissimo, quasi leggendario, al tempo di Anceo, re pregreco, o all'epoca della spedizione argonautica, da collocarsi in epoca preistorica, ancor prima della guerra di Troia.

Oltre a queste testimonianze - piuttosto scarse - sulla fondazione del santuario, le fonti letterarie non riportano molte altre notizie sulla storia dell'*Heraion* e sui culti che vi si praticavano. Sempre Pausania¹³⁶ tramanda la notizia che nell'*Heraion* samio si

¹³² Per la traduzione vd. Moggi-Osanna 2000 p. 29.

¹³³ Menod. *FGrHist* 541 fr. 1.

¹³⁴ Ap. Rh. 1,185-188.

¹³⁵ Vd. Veneri 1984 p. 91: "è possibile anche azzardare un'ipotesi sulla collocazione dei due frammenti di Asio esaminati [fr.7 e 13 Bernabè]: essi potrebbero far parte di un'unica opera, una storia mitica, o κτίσις, di Samo, in cui non poteva non figurare anche un elemento così significativo come la storia del santuario di Era."

¹³⁶ Paus. 5,13,8: ἔστι δὲ ὁ τοῦ Διὸς τοῦ Ὀλυμπίου βωμὸς ἴσον μὲν μάλιστα τοῦ Πελοπίου τε καὶ τοῦ ἱεροῦ τῆς Ἥρας ἀπέχων, προκείμενος μέντοι καὶ πρὸ ἀμφοτέρων κατασκευασθῆναι δὲ αὐτὸν οἱ μὲν ὑπὸ Ἡρακλέους τοῦ Ἰδαίου λέγουσιν, οἱ δὲ ὑπὸ ἠρώων τῶν ἐπιχωρίων γενεαῖς δύο ὕστερον τοῦ Ἡρακλέους. πεποιῆται δὲ ἱερείων τῶν θυομένων τῷ Διὶ ἀπὸ τῆς τέφρας τῶν μηρῶν, καθάπερ γε καὶ ἐν Περγάμῳ τέφρας γὰρ δὴ ἔστι καὶ τῆς Ἥρας τῆς Σαμίας βωμὸς οὐδέν τι ἐπιφανέστερος ἢ ἐν τῇ χώρᾳ τῆς Ἀττικῆς ἅς αὐτοσχεδίας Ἀθηναῖοι καλοῦσιν ἐσχάρας. "L'altare di Zeus Olimpio è distante parimenti dal Pelopion e dal tempio di Era e sta davanti a entrambi. Alcuni dicono che è stato costruito da Eracle Ideo, altri da eroi locali due generazioni dopo Eracle. E' formato dalla cenere delle cosce sacre sacrificate a Zeus, come

trovava un altare sacrificale costituito da cenere, come quello per Zeus Olimpio; Erodoto ricorda invece, in più luoghi della sua opera¹³⁷, il grande tempio al centro del santuario e dice che è opera dell'architetto Reco¹³⁸, mentre Vitruvio¹³⁹ indica come architetto del tempio anche Teodoro; al tempio di Era fa cenno anche Strabone¹⁴⁰, informandoci che alla sua epoca era ormai diventato una pinacoteca. Qualche notizia di carattere folkloristico, sulle abitudini dei Samî partecipanti al culto artemisio, si trovano poi in Polieno¹⁴¹, che descrive la processione in armi che si teneva durante una festa per la dea, in Niceneto¹⁴², che in un epigramma descrive il momento di un banchetto privato nei pressi del santuario durante una festa in onore di Era, e in Varrone¹⁴³, che rammenta

anche a Pergamo; anche l'altare di cenere di Era Samia non è per nulla più notevole di quelli che in Attica gli Ateniesi chiamano focolari improvvisati”.

¹³⁷ Richiami generici al tempio di Era a Samo si trovano in Herodot. 1,70; 2,148; 3,123; 4,88/152.

¹³⁸ Vd. Herodot. 3,60.

¹³⁹ Vitruv. 7, praef., 12: *de aede Iunonis, quae est Sami dorica, Theodorus*.

¹⁴⁰ Strab. 14,1,14 p. 637 C.: ἐπ' ἀριστερᾷ δὲ τὸ προάστειον τὸ πρὸς τῷ Ἡραίῳ καὶ ὁ Ἴμβρασος ποταμὸς καὶ τὸ Ἡραῖον, ἀρχαῖον ἱερὸν καὶ νεὸς μέγας, ὃς νῦν πινακοθήκη ἐστὶ. “A sinistra del sobborgo della città dalla parte dell’*Heraion*, si trovano sia il fiume Imbraso sia l’*Heraion*, antico santuario e grande tempio, che ora è una pinacoteca”.

¹⁴¹ Pol. 1,23,2: Πολυκράτης, μελλόντων Σαμίων θυσίαν ποιεῖν ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Ἥρας πάνδημον, ἐν ἧ μεθ’ ὄπλων ἐπόμπευον, πλείστα ὅσα τῇ προφάσει τῆς ἑορτῆς ὅπλα συλλέξας τοὺς μὲν ἀδελφοὺς Συλοσῶντα καὶ Παντάγνωστον συμπομπεύειν ἔταξε. μετὰ δὲ τὴν πομπὴν τῶν Σαμίων θύειν μελλόντων οἱ πλείστοι τὰς πανοπλίας ἀπέθεντο παρὰ τοῖς βωμοῖς προσέχοντες σπονδαῖς καὶ εὐχαῖς. οἱ δ’ ἀμφὶ Συλοσῶντα καὶ Παντάγνωστον τὰ ὅπλα ἔχοντες, ἀνὴρ ἀνδρὶ παραστάς, ἐφεξῆς ἅπαντας ἐκτίννουν. “Policrate, quando i Samî stavano per fare nel santuario di Era un sacrificio di tutto il popolo, nel quale facevano una processione con le armi, avendo raccolto il maggior numero possibile di armi con la scusa della festa, ordinò ai fratelli Silosonte e Pantagnoto di unirsi alla processione. Dopo la processione, quando i Samî erano in procinto di compiere i sacrifici, i più riposero le armature presso gli altari, prestando attenzione alle libagioni e alle preghiere. Invece, i seguaci di Silosonte e Pantagnoto, tenendo le armi, uccisero tutti quanti uno dopo l’altro.

¹⁴² Nicen. *Ep.* 6 CA : Οὐκ ἐθέλω, Φιλόθηρε, κατὰ πτόλιν, ἀλλὰ παρ’ Ἥρη
δαίνυσθαι, Ζεφύρου πνεύμασι τερπόμενος.
Ἄρκει μοι λιτὴ μὲν ὑπὸ πλευροῖσι χάμευνα,
ἐγγύθι γὰρ προμάλου δέμνιον ἐνδαπίης,
καὶ λύγος, ἀρχαῖον Καρῶν στέφος. Ἄλλὰ φερέσθω
οἶνος, καὶ Μουσέων ἢ χαρίεσσα λύρη,
θυμῆρες πίνοντες ὅπως Διὸς εὐκλέα νύμφην
μέλωμεν, νήσου δεσπότην ἡμετέρης.

“Non voglio celebrare un banchetto in città, Filotero,
ma vicino a Hera, godendo del soffio di zefiro.
Mi basta un giaciglio alla buona sotto la schiena,
un letto proprio lì dove cresce il vetrice,
e l’agnocasto, antica corona dei Cari. Ma si porti
il vino e la dolce lira delle Muse
per cantare bevendo gioiosi la gloriosa sposa di Zeus,
la signora della nostra isola”. [traduzione di M. Nafissi]

¹⁴³ Varr. apud Lact. *Div. inst.* 1,17,8: *Insulam Samum scribit Varro prius Partheniam nominatam, quod ibi Iuno adoleuerit ibi que etiam Ioui nupserit itaque nobilissimum et antiquissimum templum eius est Sami et simulacrum in habitu nubentis figuratum et sacra eius anniuersaria nuptiarum ritu celebrantur*. “Varrone scrive che l’isola di Samo prima era nominata Partenia, per il fatto che lì Giunone veniva

le feste annuali in ricordo del matrimonio di Era con Zeus. Una descrizione dettagliata del culto si può leggere ancora in Menodoto, che, di fatto, rappresenta per noi la fonte più approfondita sull'*Heraion*. Il suo racconto, dopo aver narrato l'episodio di Admete già riportato¹⁴⁴, prosegue in questo modo:

Τοὺς δ' Ἀργείους πυθομένους καὶ χαλεπαίνοντας πείσαι χρημάτων ὑποσχέσει Τυρρηνοὺς, ληστρικῶ βίῳ χρωμένους, ἀρπάσαι τὸ βρέτας, πεπεισμένους τοὺς Ἀργείους, ὡς, εἰ τοῦτο γένοιτο, πάντως τι κακὸν πρὸς τῶν τὴν Σάμον κατοικούντων ἢ Ἀδμήτη πείσεται. Τοὺς δὲ Τυρρηνοὺς ἐλθόντας εἰς τὸν Ἡραίτην ὄρμον καὶ διαβάντας, εὐθέως ἔχεσθαι τῆς πράξεως. Ἀθύρου δὲ ὄντος τότε τοῦ νεῶ ταχέως ἀνελέσθαι τὸ βρέτας, καὶ διακομίσαντας ἐπὶ θάλασσαν εἰς τὸ σκάφος ἐμβalέσθαι· λυσαμένους δ' αὐτοὺς τὰ πρυμνήσια καὶ τὰς ἀγκύρας ἀνελομένους εἰρεσία τε πάση χρωμένους ἀπαίρειν οὐ δύνασθαι. Ἠγησαμένους οὖν θεῖον τοῦτ' εἶναι, πάλιν ἐξενεγκαμένους τῆς νεῶς τὸ βρέτας ἀποθέσθαι παρὰ τὸν αἰγιαλόν· καὶ ψαιστὰ αὐτῷ ποιήσαντας περιδεεῖς ἀπαλλάττεσθαι. Τῆς δὲ Ἀδμήτης ἔωθεν δηλωσάσης, ὅτι τὸ βρέτας ἠφανίσθη, καὶ ζητήσεως γενομένης, εὐρεῖν μὲν αὐτὸ τοὺς ζητοῦντας ἐπὶ τῆς ἠϊόνας, ὡς δ' ἂν βαρβάρους Κἄρας, ὑπονοήσαντας αὐτόματον ἀποδεδρακέναι, πρὸς τι λόγου θωράκιον ἀπερείσασθαι καὶ τοὺς εὐμηκεστάτους τῶν κλάδων ἐκατέρωθεν ἐπισπασαμένους περιελῆσαι πάντοθεν. Τὴν δὲ Ἀδμήτην λύσασαν αὐτὸ ἀγνίσαι καὶ στήσαι πάλιν ἐπὶ τοῦ βάθρου, καθάπερ πρότερον ἴδρυτο. Διόπερ ἐξ ἐκείνου καθ' ἕκαστον ἔτος ἀποκομίζεσθαι τὸ βρέτας εἰς τὴν ἠϊόνα καὶ ἀφανίζεσθαι, ψαιστὰ τε αὐτῷ παρατίθεσθαι· καὶ καλεῖσθαι Τόνα τὴν ἑορτήν, ὅτι συντόμως συνέβη περιεληθῆναι τὸ βρέτας ὑπὸ τῶν τὴν πρώτην αὐτοῦ ζήτησιν ποιησαμένων¹⁴⁵.

Gli Argivi, essendo informati e infuriandosi, persuasero con la promessa di ricchezze i Tirreni, che praticavano una vita da pirati, a rubare il simulacro ligneo, poiché erano convinti che, se ciò fosse accaduto, Admete avrebbe subito in ogni caso un qualche male da parte degli abitanti di Samo. I Tirreni, dopo essere giunti al porto di Era ed essere sbarcati, subito misero mano all'impresa. Visto che il tempio era privo di porte, la statua fu rubata velocemente e, avendola trasportata fino al mare, la caricarono sulla nave; sciolte le gomene e issate le ancore, nonostante usassero tutti i rematori, non riuscivano a salpare. Avendo dunque capito che si trattava di un segnale divino, ritornati a riva, deposero la statua sulla spiaggia; dopo aver fatto per lei delle focacce d'orzo, molto impauriti si allontanarono. Quando Admete all'alba rivelò che la statua era scomparsa e fu avviata la

cresciuta e li anche sposò Giove e perciò a Samo si trovano il suo nobilissimo e antichissimo tempio e la statua rappresentata in abito da sposa e si celebrano i suoi riti sacri annuali con un rito nuziale.

¹⁴⁴ Vd. cap. 2.1.1.

¹⁴⁵ *FGrHist* 541 fr. 1.

ricerca, quelli che l'avevano cercata per un'infinità la trovarono, e, visto che erano Cari e quindi barbari, pensando che se ne fosse andata da sola, la fissarono a un parapetto di agnocasto e, trascinando i rami più lunghi da una parte e dall'altra la avvolsero completamente. Poi Admete, avendola sciolta dai rami la lavò e la mise di nuovo sul basamento, come l'avevano innalzata in precedenza. Perciò da quella volta la statua è portata sulla spiaggia e nascosta e a lei vengono portate delle focacce d'orzo: la festa si chiama Tonea, poiché accadde che la statua venisse saldamente avvolta da coloro che avevano fatto la sua prima ricerca.

Per quanto riguarda specificamente le statue di Era conservate nell'*Heraion*, oltre che nel passo di Pausania già letto, la menzione di Smilis ricorre un'altra volta sempre in Pausania¹⁴⁶, poi in altre fonti tra loro molto distanti, come lo storico samio di III secolo Olimpico¹⁴⁷ e l'apologista Atenagora di Atene¹⁴⁸, le quali accennano allo scultore Smilis di Egina quale autore della principale statua samia della dea, che dicono espressamente essere stato uno *xoanon*, cioè una statua lignea iconica della divinità¹⁴⁹. Infine, la fonte più significativa sulle statue di culto dell'*Heraion* è per noi l'opera frammentaria, intitolata *Annali dei Sami*, di Aetlio di Samo, uno storiografo locale del IV-III sec. a.C., perché riporta una tradizione molto simile a quella tramandata da Callimaco ed è assai probabile che ne fosse la fonte; infatti in un frammento di Aetlio leggiamo:

Ἐν Ἰκάρῳ τῆς Ἀρτέμιδος τὸ ἄγαλμα ξύλον ἦν οὐκ εἰργασμένον· καὶ τὸ τῆς Κιθαιρωνίας Ἑρας ἐν Θεσπία πρέμνον ἐκκεκομμένον· καὶ τὸ τῆς Σαμίας Ἑρας, ὡς φησὶν Ἀέθλιος, πρότερον μὲν ἦν σανὶς, ὕστερον δὲ ἐπὶ Προκλέους ἄρχοντος ἀνδριαντοειδὲς ἐγένετο.¹⁵⁰

A Icaro la statua di Artemide era un legno non lavorato; e a Tespia quella di Era Citaronia un tronco non intagliato; e la prima statua di

¹⁴⁶ Paus. 7,4,7: δὴλά τε ὡς ἀνὰ πᾶσαν μὲν τὴν Σικελίαν, ἐπὶ πλείστον δὲ καὶ Ἰταλίας ἀφίκετο τοῦ Δαιδάλου τὸ ὄνομα. ὁ δὲ Σμίλις, ὅτι μὴ παρὰ Σαμίους καὶ ἐς τὴν Ἡλείαν, παρ' ἄλλους γε οὐδένας φανερός ἐστιν ἀποδημήσας· ἐς τούτους δὲ ἀφίκετο, καὶ τὸ ἄγαλμα ἐν Σάμῳ τῆς Ἑρας ὁ ποιήσας ἐστὶν οὗτος. “Il nome di Dedalo, com'è noto, raggiunse tutta la Sicilia e gran parte dell'Italia. Mentre Smilis è certo che non viaggiò presso altri popoli, se non presso i Sami e ad Elea; ma da questi arrivò ed è lui che a Samo scolpì la statua di Era”.

¹⁴⁷ Olymp. *FGrHist* 537 fr. 1 = Clem. Alex. *Protr.* 4,47,2: τὸ δὲ ἐν Σάμῳ τῆς Ἑρας ξόανον Σμίλιδι τῷ Εὐκλείδου πεποιήσθαι Ὀλύμπιχος ἐν Σαμιακοῖς ἱστορεῖ. “Olimpico nei *Samiakà* racconta che lo *xoanon* di Era a Samo è stato fatto da Smilis figlio di Euclide”.

¹⁴⁸ Athenag. *Legatio pro Christ.* 17,3: [...] ἡ δὲ ἐν Σάμῳ Ἑρα καὶ ἐν Ἄργει Σμίλιδος χεῖρες [...] “l'Era di Samo e di Argo sono opere di Smilis”.

¹⁴⁹ Per una definizione del termine *xoanon* e una rassegna delle fonti vd. Papadopoulos 1980.

¹⁵⁰ Aëthl. *FGrH* 536 fr. 3 = Clem. Alex. *Protr.* 4,46,3

Era samia, come dice Aetlio, era prima una trave, e poi sotto il governo di Procle divenne simile a una statua.

Le scarse notizie che si ricavano dalle fonti letterarie appena passate in rassegna possono fortunatamente essere integrate grazie ai risultati degli scavi archeologici, iniziati per la prima volta con la campagna del 1890-92 e proseguiti a più riprese fino a oggi¹⁵¹. La prima fondazione dell'*Heraion*, posto 7 km a ovest della città, in una zona paludosa sulle rive del fiume Imbraso abitata in epoca pregreca fin dal III millennio a.C.¹⁵², risale verisimilmente già all'inizio del I millennio, periodo cui viene datato il primo altare¹⁵³ per i sacrifici in onore della dea, originariamente collocato in prossimità di un boschetto sacro di ginepri¹⁵⁴. In questo periodo doveva esistere, accanto all'altare, anche una sorta di cappella per la conservazione della statua cultuale di Era, che doveva essere verisimilmente uno *xoanon*¹⁵⁵. La vita del santuario continuò nei secoli successivi, come testimoniano i molti oggetti votivi emersi negli scavi¹⁵⁶, finché nella prima metà dell'VIII secolo¹⁵⁷ venne edificato di fronte all'altare - già più volte ricostruito e ampliato - il primo tempio, un *hekatompedon* della lunghezza di cento piedi e largo venti (32,86 m x 6,50 m), costituito da una lunga cella *in antis*, internamente suddivisa in due navate dai pilastri di legno che dovevano sostenere la trabeazione centrale della copertura lignea. All'interno di questa cella era collocata la statua di culto, il cui basamento, ritrovato durante gli scavi archeologici, era addossato alla parete di fondo, spostato verso destra per non essere nascosto alla vista di chi accedeva alla cella dai pilastri centrali. In questo periodo l'ingresso al santuario doveva verisimilmente avvenire tramite un accesso in prossimità della costa marittima, a sud-est del tempio¹⁵⁸. Nella seconda metà del VII secolo viene datata una seconda fase di ricostruzione dell'*hekatompedon*, che mantenne forma e dimensioni identici al precedente, se non per

¹⁵¹ Per una rassegna sugli scavi dell'*Heraion* di Samo vd. Kyrieleis 1993 pp. 126-127.

¹⁵² Vd. Shipley 1987 p. 25: "Archeology dates the first habitation at the *Heraion* c. 2500 BC"; Lippolis-Livadiotti-Rocco 2007 p. 742: "Già dal III millennio, nella parte nord del futuro *Heraion* si era stabilita una vasta colonia, vissuta fino al periodo tardo-miceneo e geometrico".

¹⁵³ Vd. Burkert 2003 p. 142 e Shipley 1989 p. 28 n. 20.

¹⁵⁴ Vd. Kyrieleis 1993 p. 135.

¹⁵⁵ Sull'ipotesi dell'esistenza, non confermata da alcun ritrovamento archeologico, di una cappella per la conservazione della statua vd. Berve-Gruben 1962 p. 264; Brize 1997 p. 125; Lippolis-Livadiotti-Rocco 2007 p. 742.

¹⁵⁶ Vd. Simon 1986 p. 74: "The votive finds from the *Heraion* go back to the ninth century BC"; Burkert 2003² p. 142.

¹⁵⁷ Vd. Moggi-Osanna 2000 p. 214: "le prime strutture significative portate alla luce risalgono all'inizio dell'VIII secolo"; Shipley 1987 p. 28: "soon after 800 the first proper temple was built at the *Heraion*"; Lippolis-Livadiotti-Rocco 2007 p. 743.

¹⁵⁸ Vd. Kyrieleis 1993 p. 136.

l'eliminazione della fila di pilastri centrali e il conseguente spostamento della statua di culto al centro della parete di fondo¹⁵⁹. A questo stesso periodo risalgono anche una serie di interventi costruttivi all'interno del santuario: viene eretto un muro di peribolo che contenesse il tempio e l'altare; l'altare viene monumentalizzato per la prima volta; si costruisce un portico di circa 60 m di lunghezza a sud dell'*hekatompedon* (la cosiddetta Stoa Sud); infine viene spostato l'accesso al santuario, posizionandolo a nord-est e collegandolo alla città con una Via Sacra lastricata, destinata alle processioni provenienti dalla città, lungo la quale vennero erette grandi statue ed altri edifici sacri. A partire dalla fine del VII secolo, proprio in corrispondenza della crescita economica e commerciale della città di Samo, il santuario di Era subisce una progressiva monumentalizzazione, che culmina con la costruzione di un enorme tempio diptero al posto dell'originario *hekatompedon* e con il rifacimento dell'altare sacrificale ad opera degli architetti e scultori Reco e Teodoro. Intorno al 570-560 a. C. viene infatti datata la fondazione, sul medesimo sito dell'*hekatompedon*, di un nuovo grande tempio, opera - secondo le fonti letterarie - dell'architetto Reco¹⁶⁰ e di suo figlio Teodoro¹⁶¹: si tratta, questa volta, di un diptero di dimensioni grandiose, circa 12 volte e mezzo più grande del tempio precedente, con una gigantesca cella (25x52,5 m), divisa internamente in tre navate da due fila di 10 colonne, preceduta da un ampio pronao e circondata da due peristasi di colonne (quella esterna di 8x21 colonne; quella interna di 6x19)¹⁶². Agli stessi anni e alla stessa scuola è datata anche la costruzione del nuovo altare monumentale (circa 17x37 m e alto sette metri), il più grande mai costruito prima di quello di Pergamo, sollevato su uno zoccolo coperto da fregi e decorazioni plastiche, al quale si accedeva tramite un'ampia scalinata¹⁶³. Di questo progetto di rinnovamento del santuario fa parte anche la realizzazione di altri edifici, tra cui la cosiddetta Stoa Nord - a sostituzione della Stoa

¹⁵⁹ La tesi più diffusa fino a qualche decennio fa (vd. Berve-Gruben 1962 pp. 264-265; Zapheirou 1997 p. 154) sosteneva che si fossero succeduti due diversi *hekatompedoi*: un primo costruito come semplice cella nell'VIII a.C. e un secondo costruito nel 670 a.C., dopo la distruzione del primo dovuta a un'inondazione del fiume Imbraso, lasciando pressochè invariata la cella, ma aggiungendovi una peristasi esterna di 6x24 colonne. Oggi gli archeologi ipotizzano due diverse fasi ricostruttive dell'*hekatompedon*, senza pensare a una ricostruzione *in toto* del primo tempio ed escludendo che la seconda fase prevedesse l'aggiunta di una peristasi di colonne (vd. Kyrieleis 1993; Lippolis-Livadiotti-Rocco 2007).

¹⁶⁰ Herodot 3,60: Τρίτον δέ σοι ἐξέργασται νηὸς μέγιστος πάντων νηῶν τῶν ἡμεῖς ἴδμεν, τοῦ ἀρχιτέκτων πρῶτος ἐγένετο Ῥοῖκος Φύλεω ἐπιχώριος. "Per terza opera fu costruito da loro il tempio più grande di tutti i templi che noi conosciamo, di cui il primo architetto fu Reco, discendente di File".

¹⁶¹ Vd. Vitru. 7, praef.,12: *postea Silenus de symmetriis doricorum edidit volumen; de aede Iunonis, quae est Sami dorica, Theodorus [...]*.

¹⁶² Per una descrizione esaustiva del tempio di Reco vd. Lippolis-Livadiotti-Rocco 2007 pp. 745-746

¹⁶³ Per una ricostruzione dell'altare monumentale di Samo, vd. Berve-Gruben 1962 pp. 263-264 e Lippolis-Livadiotti-Rocco 2007 p. 747.

Sud, eliminata per far spazio al grande tempio diptero - e due costruzioni a forma di tempio, ma prive di altare, che prendono il nome di Edificio Nord e Edificio Sud. Il santuario nel corso del VI secolo comincia così a comprendere anche una serie di edifici templari di dimensioni ridotte, sulla cui funzione gli studiosi si interrogano tutt'ora, per capire se all'interno del santuario venissero ufficialmente onorate anche altre divinità; le soluzioni proposte di fatto escludono la presenza di altre divinità e sono due: interpretare questi edifici come dei *thesauroi* per la conservazione delle numerosissime offerte votive¹⁶⁴ oppure, almeno i più grandi, come dei templi minori sempre in onore di Era, ipotizzando che utilizzassero come altare quello monumentale al centro del santuario, verso il quale sono infatti orientati¹⁶⁵. Dopo questi interventi da collocare alla metà del VI secolo, il santuario subisce le ultime modifiche sotto Policrate, quando, un decennio dopo il crollo del tempio di Reco nel 540 a.C., viene iniziata la costruzione di un nuovo tempio diptero della stessa tipologia del precedente, ma con una fila aggiuntiva di colonne sulle fronti e spostato più a ovest per ovviare ai problemi strutturali che avevano causato il crollo del diptero di Reco; questo tempio non verrà mai ultimato definitivamente. Durante i lavori di spostamento del tempio, è interessante il fatto che la statua cultuale, che non poteva certo rimanere *in loco*, venisse momentaneamente conservata in un edificio porticato appositamente costruito, che prende il nome di *monopteros*¹⁶⁶. Dai risultati degli scavi si evince che dopo la morte di Policrate, in età classica, il santuario non subì più nessuna evoluzione, seguendo le sorti dell'isola di Samo, che perse man mano di prestigio; è probabile che l'ultimo breve momento di rinascita si avesse all'inizio dell'età ellenistica¹⁶⁷. Ecco la pianta del sito archeologico:

¹⁶⁴ Vd. Lippolis-Livadiotti-Rocco 2007 p. 744.

¹⁶⁵ Vd. Kyrieleis 1993 pp. 131-133.

¹⁶⁶ Vd. Lippolis-Livadiotti-Rocco 2007 p. 744.

¹⁶⁷ Kyrieleis 1993 p. 129: "But in the Classical period, when Samos was at times completely under Athenian domination, not a single building went up and important votives are almost entirely lacking during this time. In the Hellenistic period the sanctuary appears to have had a brief revival, as indicated by any inscriptions and many important honorary statues set up in the sanctuary".

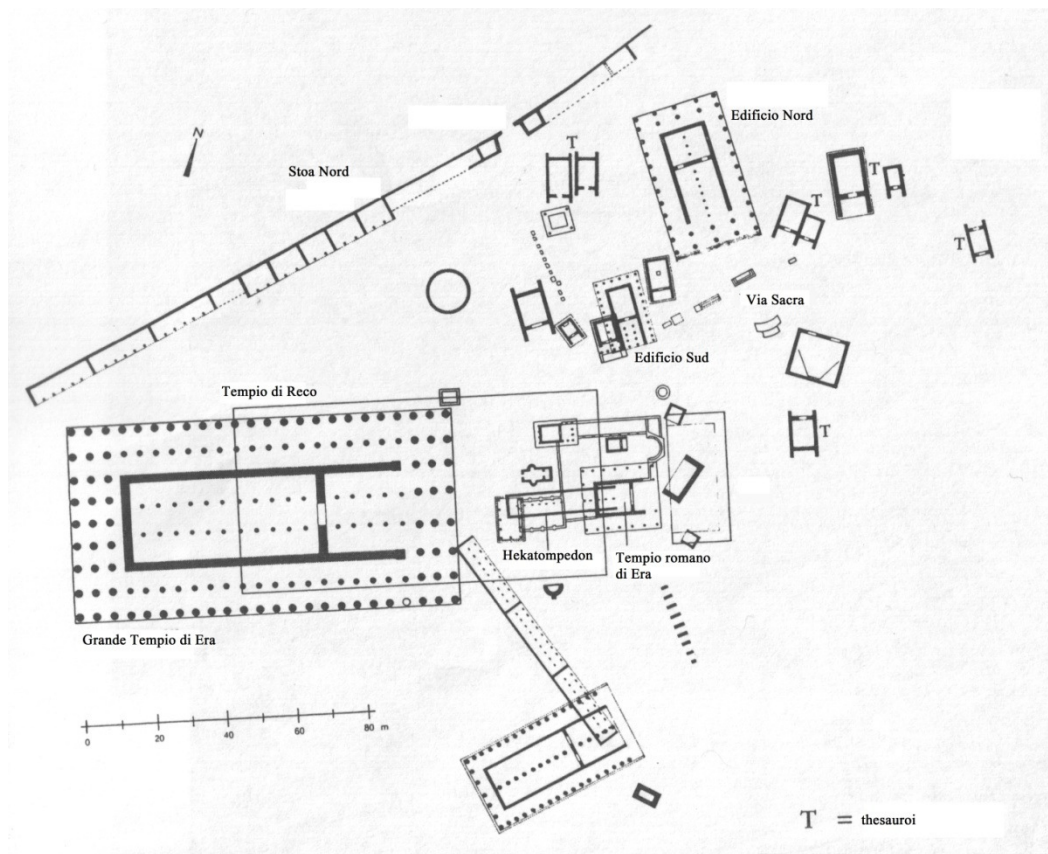


Fig. 3 L' *Heraion* di Samo
(Lippolis-Livadiotti-Rocco 2007 p. 742)

Grazie alle informazioni fornite dagli scavi archeologici, la storia del santuario è abbastanza chiara, anche se alcuni dubbi rimangono soprattutto a proposito dei riti che vi venivano praticati. Qualche notizia ulteriore può essere ricavata dalla documentazione epigrafica, che tramanda alcune notizie altrimenti ignote sui riti in onore di Era e anche sulle statue della dea presenti nel santuario. In particolare, è interessante un'epigrafe datata alla metà del IV secolo¹⁶⁸ che fornisce, oltre a un catalogo degli indumenti e degli ornamenti con cui venivano agghindate le statue della dea per le processioni, la notizia che a quell'epoca nel santuario esistevano almeno due statue di culto, dato che fa menzione di una "Dea dietro" (ἡ ὀπισθε θεός) e di una semplice "Dea" (ἡ θεός): veniamo così a sapere che nel IV secolo nel santuario di Era, probabilmente proprio all'interno del tempio stesso, esistevano due statue cultuali, entrambe dotate di un proprio guardaroba; la "Dea" possiede infatti una *mitre*, sei chitoni e un coprispalle, mentre la "Dea dietro" indossa un semplice mantello bianco.

¹⁶⁸ IG XII 6₁ 133,27-30: ἱμάτιον λευκόν, ἡ ὀπισθε θεός ἔχει, κιθῶνες Λύδιοι ἐξάσται λοργὰς ἔχοντες: κιθῶνες ἐπὶ Θρασανάκτος τούτους ἡ θεός ἔχει, κιθνες ἐπὶ Ἰπποδάμαντος δύο τούτους ἔχει ἡ θεός, ἐπὶ δημιουργοῦ Δαμασικέου χλάνδιον ἀλοργῶν τοῦτο ἐπὶ τοῦ ὁδοῦ.

Basandoci sulla varia, ma comunque incompleta, documentazione in nostro possesso, possiamo allora ricostruire la storia dell'*Heraion*. Il culto di Era sull'isola fu fondato in un'epoca che veniva sentita come antichissima e che quasi certamente corrispondeva a un periodo precedente alla migrazione ionica (vd. i riferimenti ad Anceo e agli Argonauti). Tuttavia, i primi dati archeologici certi rimandano a una fondazione cultuale vera e propria, che consistette nell'erezione di un altare in prossimità di un bosco sacro, da datare intorno al X sec. a.C. A proposito della statua di culto, dobbiamo immaginare che in origine fosse uno *xoanon*, da identificare con l'opera di Smilis, scultore che le testimonianze letterarie, in particolare Pausania, considerano persino contemporaneo di Dedalo¹⁶⁹; quindi, si può dedurre che nel momento in cui il santuario venne fondato ufficialmente, la statua cultuale della dea già esistesse e che venisse collocata inizialmente in prossimità dell'altare, per poi essere spostata, in seguito alla costruzione del primo *hekatompedon*, all'interno del tempio, dove è probabile che rimanesse a lungo, anche dopo il rinnovamento del VII secolo e il rifacimento del 570 a.C., sempre nella medesima posizione in cui era stata collocata inizialmente; nell'età di Policrate, invece, a causa dello spostamento del tempio verso ovest, la statua dovette essere spostata e per questo fu temporaneamente collocata in un edificio costruito appositamente, il cosiddetto *monopteros*¹⁷⁰. E' a quest'epoca che possiamo verisimilmente datare la creazione di una nuova immagine di culto, ipotizzando che, mentre l'antica statua lignea veniva messa al riparo nel *monopteros* durante i lavori di spostamento e ricostruzione del tempio, venisse scolpita per il nuovo diptero una nuova statua, più grande e più adatta alla monumentalità del tempio¹⁷¹. Se quindi fino all'ultimo quarto del VI secolo la statua cultuale dell'*Heraion* doveva essere una, cioè l'antico *xoanon* di Smilis da più fonti ricordato, la seconda statua ufficiale della dea deve essere datata alla fine del VI secolo, all'interno dell'opera di monumentalizzazione voluta dal tiranno¹⁷². Così, alla conclusione - anche se solo parziale - dei lavori, nel tempio furono collocate le due statue, che dobbiamo immaginare rimanessero lì per molto tempo, visto che il tempio, dopo Policrate, non subì più particolari interventi di restauro; e la situazione non

¹⁶⁹ Ohly, seguito da altri, pensa invece che la più antica statua antropomorfa di Era sia da datare all'inizio del VII secolo, periodo cui risale il basamento statuario ritrovato sul fondo dell'*hecatompedon* (vd. Ohly 1953; Prioux 2011a p. 7)

¹⁷⁰ Vd. Ohly 1953 p. 30; Romano 1988 p. 128; Lippolis-Liviadotti-Rocco 2007 p. 744

¹⁷¹ Interessante la tesi di O'Brien 1993 p. 30 secondo la quale la creazione di una nuova statua potrebbe essere legata al passaggio da un culto di Era come dea della fecondità a un nuovo culto della dea come sposa di Zeus.

¹⁷² Ohly 1953 data invece questa statua all'epoca del rifacimento del tempio di Reco e Teodoro, cioè alla prima metà del VI secolo.

doveva essere molto mutata neppure all'epoca di Callimaco. Per fare un'ipotesi di collocazione delle due statue all'interno della cella e capire come interpretare l'epigrafe del IV secolo, bisogna considerare che l'antico *xoanon* di Smilis doveva essere leggero e facilmente trasportabile durante le processioni rituali, mentre la nuova statua, creata appositamente per un tempio monumentale, poteva avere dimensioni molto maggiori, anche perché non doveva essere trasportata altrove per i riti, per i quali ci si poteva ancora servire della statua primitiva. Quindi, la nuova statua di età policratea può benissimo essere identificata con la "Dea dietro" ricordata nel testo epigrafico, posizionata dietro allo *xoanon* per non coprirlo alla vista e dotata di un semplice mantello bianco come unico abbigliamento, mentre la "Dea" ricordata dall'epigrafe corrisponderebbe all'originario *xoanon* di Smilis, collocato davanti e dotato di un equipaggiamento di vestiti e ornamenti molto più vario, utile per i rituali durante i quali veniva trasportato fuori dal tempio¹⁷³. Di questi rituali non sappiamo moltissimo, ma possiamo ipotizzare che la dea avesse delle proprie sacerdotesse e che queste - come testimonia l'episodio mitico di Admete - vivessero all'interno del santuario stesso, celebrando i rituali e presiedendo alle due festività annuali in cui si celebrava la dea: quella antichissima dei Tonia descritta da Menodoto, che prevedeva il lavaggio in mare della statua e la cerimonia con l'agnocasto¹⁷⁴, e quella, forse di origine più recente, degli Heraia in ricordo del matrimonio della dea con il fratello Zeus, di cui si ha una testimonianza nei *sacra anniuersaria nuptiarum* di cui parla Varrone¹⁷⁵. Durante queste feste la statua della dea, opportunamente agghindata e vestita, veniva portata in processione, la quale prevedeva anche la presenza di uomini armati.

Una volta ricostruita, almeno parzialmente, la storia dell'*Heraion* e delle statue di Era lì conservate, bisogna cercare di contestualizzare i due frammenti callimachei da cui

¹⁷³ Un'interpretazione simile delle due statue descritte dall'epigrafe si trova in Ohly 1953 e Romano 1988 p. 132: "I interpret «the goddess» as the old (8th or 7th century) *xoanon* which was given the special honor of retaining its original location on the site despite many rebuildings and enlargements of the temple. The «goddess behind» is probably a later 6th cent. statue, which stood in the cella of the temple by the time of the «Rhoikos temple»". I due studiosi, però, pur indicando la "Dea" come la statua più antica e la "Dea dietro" come la più recente, propongono delle datazioni diverse rispetto a quelle formulate qui.

¹⁷⁴ L'interpretazione più diffusa è quella che la statua della dea, dopo l'immersione in acqua, venga legata con l'agnocasto come avevano fatto i Cari di cui parla Menodoto (vd. Kerényi 1975 p. 164; Casadio 2004 p. 142); convincente mi sembra però la tesi di Nafissi 1983, che scardina la teoria più diffusa, affermando che in Menodoto l'azione dei Cari di legare la dea è in realtà presentata come un sacrilegio, espiato poi con una visita all'oracolo di Apollo che prescrive loro, tra l'altro, di cingersi il capo con l'agnocasto: il rituale dei Tonia poteva allora consistere nel legarsi il capo di corone fatte con il *lygos* e non nel legare la statua con i rami di agnocasto.

¹⁷⁵ Varr. apud Lact. *Div. Inst.* 1,17,8. Sulle due festività di Era a Samo vd. Casadio 2004 pp. 142-146.

siamo partiti, cercando di dare risposta ai principali interrogativi che ci siamo posti. Innanzitutto, sembra che Callimaco seguisse la medesima tradizione che Clemente Alessandrino attribuisce a Aetlio e pensasse quindi che la statua antropomorfa di Skelmis fosse l'esito della trasformazione di un originario simulacro ligneo di Era privo di forma e non intagliato (ἄξοος) in una vera e propria opera statuaria (ἔργον ἐύξοον). Anche l'uso del discorso diretto nel primo distico del fr. 100 Pf. sembra indirizzare verso questa soluzione, perché il poeta, nel rivolgersi direttamente alla statua, afferma esplicitamente che in precedenza era una σάνις non lavorata¹⁷⁶. Il successivo problema che si pone, però, è quello di datare questo primo intervento scultoreo, che trasformò la trave aniconica in uno *xoanon* antropomorfo: sia Aetlio sia la Diegesi del fr. 100 Pf. ci informano che lo *xoanon* antropomorfo della dea fu creato al tempo del governo di Procle. Oltre a Aetlio e alla diegesi callimachea, che ci informano solo del fatto che costui fu il governatore dell'isola, questo personaggio storico è ricordato anche da altre fonti¹⁷⁷, che ne fanno, a volte insieme a Tembrione, l'ecista stesso di Samo all'epoca della colonizzazione greca, originario di Epidauro - e quindi, in teoria, dorico¹⁷⁸-, ma appartenente alla stirpe di Xuto e di Ione e figlio di Pitireo, che gli Argivi di Deifonte cacciarono da Epidauro¹⁷⁹. Come giustamente fanno notare Moggi e Osanna, la cronologia di Procle può essere messa in relazione con quella dei Codridi, perché “dall'insieme delle testimonianze risulta che Pitireo è considerato contemporaneo di Deifonte, figlio di Timeno, e quindi anche contemporaneo di Codro, figlio di Melanto;

¹⁷⁶ Così anche Massimilla 2010 p. 446: “A causa dei problemi testuali non è facile comprendere se l'asse e la statua antropomorfa fossero due entità distinte o se piuttosto la prima venisse poi trasformata nella seconda: la testimonianza di Aetlio e forse il distico iniziale del nostro frammento inducono a privilegiare la seconda soluzione”.

¹⁷⁷ Paus 7,4,2: Ἄσιος μὲν ἐς τοσοῦτο ἐν τοῖς ἔπεσιν ἐδήλωσε· τότε δὲ οἱ τὴν νῆσον οἰκοῦντες ἀνάγκη πλεόν ἐδέξαντο ἢ εὐνοία συνοίκους Ἴωνας· ἡγεμῶν δὲ ἦν τοῖς Ἴωσι Προκλῆς ὁ Πιτυρέως, αὐτὸς τε Ἐπιδαύριος καὶ Ἐπιδαυρίους [ἦν] τὸ πολὺ ἄγων, οἱ ὑπὸ Δηιφόντου καὶ Ἀργείων ἐκ τῆς Ἐπιδαυρίας ἐξεπεπτώκεσαν· τούτῳ τῷ Προκλεῖ γένος ἦν ἀπὸ Ἴωνος τοῦ Ξούθου. Ἄνδροκλος “Così mostrò Asio nei suoi versi: coloro che all'epoca abitavano l'isola accolsero gli Ioni come concittadini più per necessità che per benevolenza. Il condottiero era Procle, figlio di Pitireo, egli stesso epidaurio e al comando di epidauri, che erano stati cacciati da Epidauro da Deifonte e dagli Argivi; questo Procle aveva discendenza da Ione, figlio di Xuto”; Strab. 14,1,3 p. 632 C.: Σάμον δὲ Τεμβρίων, εἰθ' ὕστερον Προκλῆς. “Tembrione e poi Procle, [colonizzarono Samo]”; Themistagor. Ephes. apud *Etym. Magn.* p. 160,25 Gaisford: Ἄστυπαλαία· Μοῖρα τῆς Σάμου οὕτω καλουμένη· ὅτι Προκλῆς καὶ Τεμβρίων, ἀποικίαν στείλαντες εἰς Σάμον, πρὸς τοὺς ἐνοικοῦντας Κἄρας κοινωνίαν θέμενοι, ὄκησαν παρὰ τὸν [Σ]χῆσιον ποταμὸν, καὶ εἰς δύο φυλάς τὴν πόλιν διένειμαν· ὧν τὴν μὲν [Σ]χῆσιαν ὠνόμασαν, ἀπὸ τοῦ [Σ]χῆσιου ποταμοῦ παρακειμένου τῇ πόλει· τὴν δὲ Ἄστυπαλαίαν, ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ ἐκεῖσε ὄντος ἄστεος. “Astipalea: una parte di Samo è chiamata così. Poiché Procle e Tembrione, avendo dedotto a Samo una colonia, avendo creato una comunità con gli indigeni Cari, abitarono vicino al fiume Chesio e divisero la città in due tribù: di queste una la chiamarono Chesia, dal fiume Chesio che scorreva vicino alla città; l'altra Astipalea, dal fatto che l'antica città si trovava lì”;

¹⁷⁸ Cf. Herodot. 1,146, dove si sostiene il carattere poli-etnico della cosiddetta “migrazione ionica”.

¹⁷⁹ Vd. Paus 2, 26,1-2.

di conseguenza Procle, figlio di Pitireo, si colloca correttamente nella stessa generazione di Neleo, figlio di Codro¹⁸⁰; se dunque accogliamo la datazione del regno di Codro all'XI secolo, dovremo collocare cronologicamente Neleo e Procle tra la fine dell'XI e i primi decenni del X secolo a.C., cioè esattamente al periodo della migrazione greca in Ionia, il cui inizio va datato proprio intorno all'XI-X secolo¹⁸¹. Allora anche l'opera di Skelmis dovrebbe risalire all'incirca a quella stessa epoca e possiamo quindi supporre che la statua di culto venerata in epoca pregreca, che corrisponderebbe alla trave non lavorata menzionata da Aetlio e da Callimaco, venisse subito rielaborata in veste antropomorfa non appena gli Ioni si stabilirono a Samo, secondo un atto di voluto sincretismo con le popolazioni indigene, per unire i culti locali con quelli dei nuovi colonizzatori, proprio come erano state unite le due popolazioni, quella greca e quella autoctona dei Lelegi. A questo punto bisogna cercare di capire se lo *xoanon* di cui parla Callimaco sia lo stesso ricordato anche da Pausania e da altre fonti come opera di Smilis, oppure no. Per un confronto, occorre analizzare le notizie che possediamo sullo scultore Smilis: sappiamo che era originario di Egina e figlio di un tale Euclide, che scolpì anche altre opere - come la statua di Era di Argo e le Ore dell'*Heraion* di Olimpia - e che, secondo Pausania, fu contemporaneo di Dedalo. Interessante è soffermarsi soprattutto su quest'ultima notizia, dalla quale ricaviamo che le nostre fonti, in particolare Pausania, datavano la sua attività in un periodo antichissimo della storia greca, al tempo di Dedalo, personaggio mitico di cui è molto difficile dare una collocazione cronologica. Certamente, però, la sua appartenenza alla stirpe eretteide e la sua attività presso il mitico re cretese Minosse lo collocano temporalmente alcuni secoli prima del fenomeno migratorio in Ionia e, quindi, di Procle, ecista di Samo. Se quindi dovessimo dare fede alle fonti letterarie, già solo per motivi di datazione, dovremmo escludere che lo scultore Smilis coincidesse con l'artista di cui parlano Aetlio e Callimaco perché il primo doveva essere molto più antico del secondo¹⁸². Bisogna però osservare che di certo non possiamo dare attendibilità incondizionata alla testimonianza storica di Pausania perché già solo il fatto che costui si rifaccia a un personaggio mitico come Dedalo ci dimostra la sua stessa

¹⁸⁰ Moggi-Osanna 2000 p. 212. In Huxley 1966 p. 162 n. 48 si avanza invece l'ipotesi che il Procle menzionato da Aetlio e dalla *Diegesi* di Callimaco sia un personaggio storico diverso, e successivo, rispetto all'ecista di Samo.

¹⁸¹ Vd. cap. 1.1.1.

¹⁸² Sulla base di queste osservazioni risulta a mio avviso incomprensibile e fuorviante l'affermazione di Massimilla 2010 p. 447 "Pausania e implicitamente gli altri testimoni considerano Smilide l'autore della statua ancora visibile a Samo: a quanto pare, dunque, essi non si riferiscono (come Aetlio, C. e la *Diegesis*) alla remota immagine lignea successivamente resa antropomorfa da Scelmide, ma a un'altra effigie di epoca più recente", perché semmai è vero esattamente il contrario.

insicurezza sulla datazione di Smilis e ci fa pensare che il Periegeta avvertisse questo personaggio genericamente come antichissimo, tanto da poterlo accostare a un altro celebre artista dell'antichità, Dedalo, senza aver ricavato questa notizia da nessuna fonte. Inoltre è da notare che tanto per Pausania quanto per Callimaco si deve supporre che le statue descritte, seppur molto antiche in entrambi i casi, fossero ancora visibili nell'*Heraion* nel momento in cui gli autori le descrivevano e quindi che, se l'antichissima statua di Smilis era ancora conservata nel santuario all'epoca di Pausania, è davvero impensabile che non lo fosse all'epoca di Callimaco. E allora, se la statua di Smilis era conservata nell'*Heraion* all'epoca di Callimaco, dubito che potesse essercene anche un'altra, parimenti antica, che il poeta potesse scegliere come soggetto poetico: la statua di Smilis e quella ricordata da Aetlio e Callimaco erano quindi la stessa, cioè uno *xoanon* molto antico, fatto risalire all'epoca di Dedalo da Pausania e a quella di Procle da Aetlio e, di conseguenza, da Callimaco. L'identità tra le due statue sembra essere confermata anche da uno scolio a Pausania¹⁸³ in cui si legge Σμίλις Αἰγινήτης τὸ ἄγαλμα τῆς Σαμίας Ἡρας εἰργάσατο Δαιδάλω κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον γεγονώς· ὁ δὲ Καλλίμαχος Σκέλμιν ἀντὶ Σμίλιδος φησί, “Smilis l'Egineta scolpì la statua di Era samia, essendo vissuto nello stesso periodo di Dedalo. Callimaco dice Skelmis al posto di Smilis”. La divergenza in merito al nome dello scultore, tuttavia, rimane e, senza che ci sia necessità di correggere il testo di Callimaco come qualcuno ha provato a fare¹⁸⁴, credo possa essere spiegata senza troppe difficoltà. Infatti le possibilità interpretative del nome Skelmis sono due: o che Callimaco leggesse nella sua fonte, che fu certamente Aetlio, il nome tramandato anche dalle altre testimonianze, cioè Smilis, ma scegliesse volutamente di variarlo, rietimologizzandolo, oppure che già Aetlio contenesse un'informazione diversa rispetto alle altre testimonianze e che Callimaco scegliesse, secondo i principi della propria poetica, la forma onomastica più peregrina. Anche se non ci sono elementi per scartare con sicurezza la prima ipotesi, ma anzi esiste un raro sostantivo σκόλμη “coltello”, da cui Callimaco avrebbe potuto far derivare il nome proprio Σκέλμις a indicare “colui che taglia”, con un vocabolo più raro e poetico rispetto a Σμίλις (che è anch'esso un nome parlante, etimologizzato¹⁸⁵ dal vocabolo greco σμίλη “coltello”)¹⁸⁶,

¹⁸³ *Schol. Paus.* 7,4,4 p. 222,7 Spiro.

¹⁸⁴ Vd. Gallavotti 1962. La correttezza del testo callimacheo è certa, perché comprovata dallo scolio a Pausania sopra citato.

¹⁸⁵ Vd. Chantraine 1984 p. 1028.

¹⁸⁶ L'idea è già in Papadopoulos 1980 pp. 93-94, che però propende a interpretare σκέλμιον come un aggettivo: “Ma Callimaco potrebbe aver usato un aggettivo poetico che faccia riferimento al nome

tuttavia la seconda ipotesi è forse preferibile per la sua maggior economia, nonché in quanto perfettamente conforme alla poetica callimachea. In conclusione, quindi, possiamo asserire che nel fr. 100 Pf. Callimaco si rivolge all'antichissimo *xoanon* ligneo di Era ancora conservato nell'*Heraion* di Samo, indicandolo come opera dello scultore Skelmis, con una scelta volutamente erudita; su questo *xoanon*, inoltre, Callimaco ricorda anche la tradizione, sempre ricavata da Aetlio, secondo cui esso in origine sarebbe stato una semplice *σανίς* non lavorata, utilizzata all'epoca precedente la colonizzazione ionica, come oggetto di culto nel santuario cario di Era. Da quel che possiamo leggere nella *Diegesi*, sembra proprio che Callimaco alludesse anche al fatto che questa primitiva trave lignea venerata a Samo provenisse da Argo, seguendo quindi la tradizione, testimoniata anche da Pausania, secondo la quale il santuario samio della dea era stato fondato, o perlomeno rifondato, dagli Argonauti, proprio tramite il trasferimento a Samo del legno cultuale di cui era fatto il primo simulacro locale della dea. Quel che di questo componimento non riusciamo però a capire, anche a causa della scarsità di testo rimasto e delle molte lacune della *Diegesi*, è in che cosa consistesse l'*aition* vero e proprio.

Per il fr. 101 Pf., invece, la *Diegesi* conservata per intero è di notevole aiuto proprio nella comprensione del motivo eziologico dell'elegia, dal momento che spiega che Era a Samo era rappresentata con la vite nei capelli e la pelle leonina ai piedi perché la dea aveva ottenuto questi due ornamenti come bottino della contesa con Dioniso e Eracle, figli illegittimi del marito Zeus. È interessante il fatto che la statua qui descritta rappresentasse la dea in qualità di sposa di Zeus, proprio come Era doveva essere venerata nell'annuale festa degli Heraia; l'identificazione di Era come moglie di Zeus è per noi un utile elemento di datazione perché, come sostiene O'Brien¹⁸⁷, la figura divina di Era subì a Samo, come altrove, una progressiva trasformazione da dea protettrice della fertilità a divinità olimpica, sorella e moglie di Zeus, e tale passaggio può essere

dell'autore dello *ξόανον* senza dichiararlo espressamente; sia Skelmis che Smilis sono nomi parlanti, il primo si ricollega alla forma tracia *σκάλμη*, che Esichio spiega come *μάχαιρα*; la forma corrispondente greca di essa è *σμίλη*, che pure significa "coltellino", strumento da intaglio. Callimaco avrebbe usato dunque una forma ricercata, esotica, per ricordare il nome dello scultore, oppure avrebbe realmente attinto ad una tradizione diversa sul nome di questo personaggio legato alle prime creazioni della statuaria greca". In Zuntz 1971 p. 133 si dice chiaramente che il nome proprio scelto da Callimaco, Skelmis, potrebbe non essere altro che un sinonimo di Smilis.

¹⁸⁷ Vd. O'Brien 1993.

convenzionalmente datato intorno al 600 a.C.¹⁸⁸, che diverrebbe allora per noi un termine *post quem* per la datazione della statua di Era con la vite nei capelli. Si tratterebbe, quindi di una statua decisamente più recente rispetto allo *xoanon* di Skelmis descritto nel componimento che lo precedeva, ma certamente anch'essa conservata nell'*Heraion*.

Dunque, all'epoca di Callimaco, all'interno del santuario samio dovevano trovarsi due statue di culto, di cui una antichissima e l'altra più recente, che verisimilmente potrebbero coincidere con le due dee ricordate dall'epigrafe di IV secolo: lo *xoanon* di Skelmis di fr. 100 Pf. sarebbe la "Dea", che avevamo già ipotizzato essere il simulacro più antico, mentre la statua di Era con la vite in testa di fr. 101 Pf. sarebbe la "Dea dietro", di più recente fattura e di più grandi dimensioni. L'ordine dei due frammenti efrastici callimachei seguirebbe così l'ordine con cui un ipotetico spettatore avrebbe incontrato le due statue entrando nel tempio samio di Era.

2.1.4 Conclusioni.

Dal quadro che si è delineato, i *Samiaká* ricorrenti in Callimaco sembrano essere segnale di una particolare attenzione del poeta nei confronti di quest'isola, sulla quale bisogna riflettere sia per capirne le ragioni sia per individuare quali fonti il poeta potesse utilizzare per documentarsi su Samo.

Certamente le ragioni che portarono Callimaco a inserire un numero così cospicuo di riferimenti a Samo nelle sue opere poetiche furono anche di ordine politico. Come recentemente ha dimostrato Markus Asper¹⁸⁹, infatti, le scelte di natura geografica operate da Callimaco trovano una loro spiegazione solo se inserite nell'ottica di una poesia cortigiana, intenta a descrivere e celebrare quei luoghi che abbiano un ruolo nella politica estera dei propri protettori secondo una "geopoetica" orientata a ricreare lo spazio geografico della Grecia tolemaica, per renderlo accessibile ai lettori e ridare loro quell'identità panellenica che, a partire dalla morte di Alessandro, era andata sempre più scomparendo. Anche l'interesse di Callimaco per Samo, quindi, non può

¹⁸⁸ Così O'Brien 1993 p. 17: "During an early stge of the cult, largely before 600 B.C., she was viewed as a goddess of general fertility. During a later stage, largely after 600B.C., she was viewed as sister-wife of Zeus".

¹⁸⁹ Vd. Asper 2011.

spiegarsi se non in relazione ai fatti politici contemporanei. Infatti bisogna ricordare che l'isola, dopo essere stata sotto il controllo prima di Demetrio Poliorcete e poi di Lisimaco - il quale aveva probabilmente favorito la creazione della tirannide di Duride - passò nelle mani dei Tolemei probabilmente già nel 281 a.C., in seguito alla morte di Lisimaco nella battaglia di Curupedio e all'assassinio di Seleuco che avrebbe dovuto divenirne il successore, o, di certo, nel 280 a.C., anno in cui è testimoniato che Tolemeo II convocò a Samo una riunione della Lega degli Isolani per decidere di un festa ad Alessandria. Samo rimase poi un possesso tolemaico e un'importantissima base navale per l'Egitto fino al 260 a.C., quando i Tolemei perdettero il controllo sull'isola a favore dei Rodiesi, alleati di Antigono Gonata; ma già nel 245 a.C. Samo torna sotto l'Egitto¹⁹⁰. Il legame dei Tolemei con Samo, data l'importanza strategica dell'isola, rimase sempre molto stretto e fu certamente reso più saldo grazie al patronato che i Lagidi offrirono a intellettuali e militari samii. Alla corte di Alessandria, infatti, si radunarono molti uomini di origine samia, tra cui bisogna certamente ricordare i poeti Asclepiade, Edilo e Niceneto, gli scienziati Aristarco e Conone, nonché il navarca Callicrate, che, per il suo rapporto strettissimo con la famiglia reale¹⁹¹, fu una delle personalità più in vista dell'Alessandria del III secolo. Samo, quindi, faceva parte a tutti gli effetti del territorio tolemaico e doveva pertanto essere celebrata e raccontata dai poeti di corte, in modo che i lettori greci di Alessandria la sentissero come un luogo familiare; per questo era importante che la poesia alessandrina ne recuperasse e ne tramandasse la storia, le tradizioni e il ricordo della sua letteratura. Ed è quello che sembra fare anche Callimaco.

Tuttavia, prima di poter divulgare - sottoforma di semplici accenni o allusioni nella poesia, ma forse in modo più completo in altre opere¹⁹²- la storia di Samo, Callimaco dovette documentarsi. Certamente, egli avrà ricavato molte delle informazioni su Samo dai suoi studi eruditi, ma è assai verisimile che Callimaco avesse su Samo anche notizie di prima mano, dovute ai suoi rapporti personali con gli esponenti della comunità intellettuale di Samo che viveva ad Alessandria. Infatti, prendendo in considerazione i singoli *Samiaká* che si ritrovano nel *corpus* callimacheo, si nota come alcuni di essi possano spiegarsi pensando all'esistenza di una fonte

¹⁹⁰ Per la storia di Samo nella prima età ellenistica e nel III sec. a.C. vd. Shipley 1987 pp. 169-201 e il cap. 1.1.3.

¹⁹¹ Vd. Weber 2011 p. 234.

¹⁹² Penso, ad esempio, all'opera callimachea *Κτίσεις νήσων*, menzionata in *Sud.* κ 227 Adler.

bibliografica, nota o perlomeno ricostruibile sulla base di altre testimonianze letterarie, mentre per altri sia necessario supporre o l'esistenza di una fonte scritta di cui non sia rimasta traccia se non in Callimaco o l'uso da parte del poeta di una fonte non scritta.

Al primo gruppo appartengono certamente le notizie sulla storia delle origini dell'isola: il nome Partenia, come si è visto, era già ricordato da Aristotele e anche dallo storiografo locale, probabilmente contemporaneo di Callimaco, Aristocrito di Mileto; anche il primo nome del fiume Imbraso, Partenio, era noto a tutto l'*entourage* del Museo e quindi era certamente tramandato da una fonte scritta presente nella Biblioteca; lo stesso vale per il leggendario re Anceo, di cui parla, come abbiamo visto, anche Apollonio Rodio, e per il culto delle Ninfe, cui accennano sia Callimaco sia Nicandro e di cui troviamo traccia nel frammento di Menodoto sulla sacerdotessa Admete. Questa fonte presente alla Biblioteca, dalla quale Callimaco e gli altri alessandrini attinsero varie notizie di antichità samie, doveva certamente essere un'opera di storiografia locale e il nome più verisimile da avanzare è di certo quello di Aetlio di Samo, storico samio vissuto probabilmente nel IV a.C., autore di un'opera intitolata *Ἱστορίαι Σάμιοι* di cui oggi rimangono solo frammenti di tradizione indiretta¹⁹³, perché sappiamo che Callimaco se ne servì almeno per quanto concerne il santuario samio di Era e, in particolare, le prime rappresentazioni cultuali della dea. Eppure tra i frammenti superstiti di Aetlio non c'è traccia alcuna di tematiche legate alla storia delle origini di Samo e quindi, pur essendo probabile che Callimaco avesse letto e utilizzato la sua opera per ricavare notizie sull'antichissima *σάνις* venerata come Era e sul primo *xoanon* della dea, il dubbio se Aetlio fosse la fonte di Callimaco anche per gli altri accenni alle vicende più arcaiche dell'isola rimane. E' invece possibile avanzare l'ipotesi che fosse l'opera poetica di Asio a trasmettere Callimaco le notizie sulle più antiche vicende dell'isola, perché sappiamo che costui nei suoi versi aveva parlato di Anceo e della sua discendenza¹⁹⁴ e che la sua opera, così come quella degli altri poeti epici samii¹⁹⁵, doveva essere conservata ad Alessandria e, quindi, accessibile a Callimaco. Inoltre, non si può non menzionare la figura di un altro importante storiografo locale, Duride di Samo, il quale visse a cavallo tra il quarto e il terzo secolo e scrisse, tra le altre opere, degli *Annali dei Sami* di cui rimangono alcuni frammenti; è assai probabile che per quest'opera Duride si documentasse, soprattutto per le vicende più antiche dell'isola, proprio tramite l'opera

¹⁹³ I frammenti di Aetlio sono raccolti da Jacoby (vd. *FGH Hist* 536).

¹⁹⁴ Vd. fr. 7 Bernabè.

¹⁹⁵ Alla Biblioteca, come si è visto, era certamente presente l'opera di Creofilo.

di Asio¹⁹⁶. Non si può quindi escludere a priori la possibilità che Callimaco ricavasse alcune notizie sulle vicende più antiche della città non direttamente da Asio, ma attraverso il filtro storiografico di Duride, la cui opera doveva circolare ad Alessadria. A Duride potrebbe forse risalire anche la menzione del culto di Dioniso nell'ep. 48 Wil., perché sappiamo che in un frammento dei suoi *Σαμίων Ἔργοι*¹⁹⁷ si ricordava la località di Gorgira, dove a Samo veniva venerato Dioniso Gorgireo; pur non potendo escludere che sull'isola ci fosse più di un culto dedicato al dio, è possibile che quello menzionato da Duride fosse il medesimo di Callimaco o comunque che Duride fosse la fonte d'informazione di Callimaco sulla venerazione di Dioniso a Samo. Del resto, il fatto che "Dioniso dalla bocca aperta" fosse ricordato in autori cronologicamente molto distanti rispetto a Callimaco induce a credere che la notizia fosse tramandata da una fonte scritta; sappiamo però che le fonti di Eliano erano Eratostene e Euforione, mentre ignoriamo da dove Plinio trasse le sue informazioni. Se anche per Plinio si potesse risalire a Eratostene o Euforione, allora non si potrebbe escludere la possibilità che la notizia di questo culto, forse ancora in vita nel III secolo, fosse sulla bocca degli intellettuali ellenistici dell'epoca, i quali potrebbero aver attinto le loro notizie proprio dall'opera dedicata a Samo di Duride.

Il gruppo dei *Samiaká* non riconducibili con certezza a una fonte letteraria comprende invece gli epiteti scelti per Artemide samia nell'*Inno ad Artemide*, l'episodio del passaggio a Samo di Agamennone e la descrizione della statua di Era con la vite nei capelli. Per gli epiteti usati da Callimaco per alludere all'Artemide samia ci sono delle possibilità che la fonte del poeta fosse orale, perché nè Imbrasia nè Chesia sono mai attestati in relazione ad Artemide, e anche Prototronia si ritrova solo in Pausania, che certamente lo ricavò dalla sua conoscenza autoptica del santuario efesio e non da una fonte scritta. Tuttavia, la totale assenza di altre fonti su Artemide a Samo oltre a Callimaco e Erodoto non ci permette di avere un quadro ben definito della storia di questo culto e pertanto non possiamo spingerci oltre nelle nostre considerazioni

Sul passaggio di Agamennone si è visto come la notizia potesse provenire da un poema minore del ciclo troiano, probabilmente i *Cypria*. Tuttavia, dato che non esiste nessun'altra fonte che testimoni l'esistenza di questo passo all'interno del poema perduto, si può altrimenti immaginare che la notizia di questo episodio mitico non fosse giunta a Callimaco tramite quella via libresca, ma per via orale. Se infatti l'episodio

¹⁹⁶ Vd. Landucci Gattinoni 1997 p. 217

¹⁹⁷ *FGrHist* 76 fr. 61.

fosse rimasto impresso nella memoria collettiva dei Samî, magari anche grazie alla testimonianza di qualche epigrafe o raffigurazione presente nel santuario di Artemide sull'isola, esso potrebbe essere stato raccolto da Callimaco attraverso un canale non letterario, ma grazie al rapporto diretto con i suoi colleghi di origine samia. Si può quindi ipotizzare che due siano le possibili vie attraverso cui la notizia di questo particolare mitico raggiungesse Callimaco, ciascuna delle quali non escluderebbe di necessità l'altra: o la lettura di un testo epico minore oggi perduto, forse i *Cypria* o un poema mitico di produzione locale samia, oppure la testimonianza diretta di uno dei suoi colleghi al Museo originari di Samo, che potevano aver visto e frequentato di persona il santuario della dea, dove forse era conservato il ricordo di questo particolare del mito. Ovunque l'abbia scovata, questa piccola perla di erudizione e al contempo di particolarismo locale non poteva che piacere a Callimaco, il quale se ne servì per colorire con un originale cammeo epico la sua poesia innodica.

Infine, per comporre gli aitia sulle due statue di Era, abbiamo già ipotizzato, in accordo con altri¹⁹⁸, che Callimaco avesse attinto da Aetlio le sue informazioni circa l'antichissima asse grezza e il primo *xoanon* della dea, mentre non sappiamo come facesse a conoscere l'iconografia dell'altra statua cultuale caratterizzata dalla vite e la pelle di leone. Anche in questo caso, rimane almeno il dubbio che non solo le letture, ma anche i discorsi con i colleghi potessero aver stimolato la sua curiosità.

Il quadro delle possibili fonti usate da Callimaco per la composizione dei *Samiaká* contenuti nella sua opera è quindi complesso e di non facile definizione, ma la presenza così consistente di riferimenti a Samo non lascia dubbi sul fatto che l'isola ionica fosse un luogo particolarmente caro al poeta, il quale ebbe modo di documentarsi in vario modo sulla sua storia e sulle sue tradizioni, tanto attingendo alle fonti libresche della Biblioteca alessandrina quanto confrontandosi con colleghi e amici che conoscevano Samo di persona, o perché vi erano nati o perché vi avevano a vario titolo soggiornato.

¹⁹⁸ Vd. Lehnus 2004 p. 204 e Ragone 2006 p. 91 n. 94.

2.2 *Ephesiaká.*

A Efeso, se si dà credito alle sue stesse parole¹, Callimaco non andò mai, eppure la sua poesia lascia intravedere le tracce di una profonda conoscenza e di uno stretto legame con questa città: nei versi callimachei si trovano infatti richiami puntuali ai culti locali efesi, *in primis* quello per Artemide, e ad alcuni momenti della storia più antica della città. Una volta individuata l'esistenza di un interesse peculiare del poeta nei confronti di questa città tramite l'esegesi dei luoghi poetici in cui Callimaco si sofferma su Efeso, sarà opportuno cercare di comprendere anche le ragioni del suo interesse per questa città e ricercare le fonti cui Callimaco attinse le sue dettagliate informazioni su Efeso. Come si è già visto nel caso di Samo, sarà di notevole aiuto per la critica di tali *Ephesiaká* la contestualizzazione storico-politica della produzione poetica callimachea, che nacque e si sviluppò nell'Alessandria tolemaica e che fu necessariamente legata alle volontà della corte, tanto più nei suoi contenuti geografici, che, come si è già più volte ricordato sulla scorta delle teorie di Markus Asper², tendono a rispecchiare puntualmente gli interessi della politica estera dei propri protettori. In quest'ottica, allora, bisogna certamente ricordare che i Tolemei ebbero con Efeso un legame privilegiato, da un lato perché, come ricorda Strabone³, la città fu intitolata alla regina lagide Arsinoe prima che tornasse ad Alessandria e divenisse moglie del fratello Tolemeo II, quando era ancora moglie di Lisimaco, dall'altro perché nel corso del terzo secolo la città fu per alcuni periodi possesso tolemaico⁴. Prima però di valutare le motivazioni extrapoetiche che portarono Callimaco a ricordare nella sua poesia Efeso e i suoi culti, è opportuno offrire un'esegesi quanto più completa e dettagliata dei luoghi

¹ Vd. Call. *Ia.* 13 (fr. 203, 63-64 Pf.).

² Vd. Asper 2011.

³ Strab. 14,1,21 p. 640 C.: Λυσίμαχος δὲ τὴν νῦν πόλιν τειχίσας, ἀηδῶς τῶν ἀνθρώπων μεθισταμένων, τηρήσας καταρράκτην ὄμβρον συνήργησε καὶ αὐτὸς καὶ τοὺς ῥινούχους ἐνέφραξεν ὥστε κατακλύσαι τὴν πόλιν· οἱ δὲ μετέστησαν ἄσμενοι. ἐκάλεσε δ' Ἀρσινόην ἀπὸ τῆς γυναικὸς τὴν πόλιν, ἐπεκράτησε μέντοι τὸ ἀρχαῖον ὄνομα. “Lisimaco invece, dopo aver fondato l'attuale città, visto che gli abitanti si spostavano volentieri, avendo osservato la pioggia battente collaborò anche lui stesso a chiudere i canali in modo da inondare la città; i cittadini si spostarono volentieri. Diede alla città il nome Arsinoe da quello di sua moglie, ma tuttavia prevalse il nome antico”.

⁴ Efeso, dopo la morte di Lisimaco nel 281 a.C., fu contesa tra i Tolemei e i Seleucidi; la presenza tolemaica a Efeso è testimoniata per due brevi periodi durante il regno di Tolemeo II, uno tra il 279 e il 272 a.C. e l'altro negli anni dal 262 al 259 a.C., e poi invece per un lungo periodo dal 246 al 197 a.C., sotto il regno di Tolemeo III Evergete prima e di Tolemeo IV poi. Sull'argomento vd. Calapà 2010 e il cap. 1.1.3.

poetici dove il poeta si sofferma sulle tradizioni locali efesie, mettendo anche in luce quali poterono essere le sue fonti.

2.2.1 L'*Inno ad Artemide* e il culto di Artemide a Efeso.

L'*Inno ad Artemide* è certamente il luogo dove Callimaco indugia maggiormente su Efeso e sulle sue tradizioni locali: nella seconda parte dell'*Inno*, dove vengono ricordati i santuari della dea in Grecia, si legge infatti una sezione piuttosto ampia dedicata al culto efesio per Artemide, tanto che qualcuno ha persino creduto che l'intero *Inno* fosse composto da Callimaco proprio in onore della città di Efeso⁵. Senza arrivare a un'ipotesi estrema come questa, anche solo osservando con Émile Cahen che "il est impossible d'admettre que, dans un hymne «éphésien» de 268 vers, les 236 premiers soient privés de toute allusion à Ephèse et à son culte"⁶, non può passare inosservata l'attenzione davvero notevole e certamente superiore rispetto a quella dedicata alle altre città che Callimaco riserva a Efeso nel terzo *Inno*. Nonostante l'indubbia importanza storica dell'Artemision di Efeso, che era uno dei santuari di Artemide più importanti e famosi di tutto il mondo greco, considerato verisimilmente già dall'età ellenistica una delle Meraviglie del mondo⁷, tuttavia la sua grande fama panellenica non spiega, da sola, la sproporzione della sezione efesia dell'*Inno* rispetto a quelle dedicate agli altri luoghi di culto di Artemide, ma si dovrà cercare di valutare anche il possibile significato politico che questa scelta di Callimaco sembra sottendere. Prima, però, di offrire una possibile interpretazione in questa chiave, è opportuno

⁵ Vd. Couat 1882 pp. 217-223.

⁶ Cahen 1961 pp. 233-234.

⁷ Se la lista canonica delle Sette Meraviglie del mondo, tra le quali figura l'Artemision di Efeso, compare al completo per la prima volta nell'opera *De septem Orbis spectaculis*, erroneamente attribuita allo scienziato alessandrino Filone di Bisanzio (III a.C.) e da datare invece molto più avanti, intorno al V secolo d.C., la prima selezione degli *thaumata* del mondo è certamente più antica e deve risalire all'età ellenistica, epoca di grandi classificazioni e selezioni, alla quale peraltro risalgono due delle Sette Meraviglie, il faro di Alessandria e il colosso di Rodi; in particolare, il fatto che il colosso di Rodi rimase in piedi solo per un breve periodo, tra il 282 e il 226 a.C., fa pensare che il canone delle Sette Meraviglie risalga proprio al III sec. a.C. Già in un epigramma (*AP* 9,58) di Antipatro di Sidone, II a.C., si legge quasi al completo la lista di quelle che poi diventeranno le Sette Meraviglie; possiamo però ipotizzare che il processo selettivo fosse stato avviato in precedenza, appunto nel III a.C., e che tra i suoi iniziatori figurasse anche Callimaco, autore, come ricorda Suda (vd. *Sud.* κ 227,24 Adler), di un'opera significativamente intitolata *Θαυμάτων τῶν εἰς ἅπασαν τὴν γῆν τόπους ὄντων συναγωγὴ*, *Raccolta delle meraviglie che si trovano attraverso i luoghi di tutta la Terra*. Sulle testimonianze antiche in cui compare una selezione di Meraviglie del mondo, vd. Lanowski 1965.

tentare innanzitutto un'accurata esegesi del passo dell'*Inno ad Artemide* in cui si parla della nascita e della storia del santuario di Efeso; si tratta dei versi 237-258, dove si legge:

Σοὶ καὶ Ἀμαζονίδες πολέμου ἐπιθυμήταιραι
 ἔν κοτε παρραλίη Ἐφέσῳ βρέτας ἰδρύσαντο
 φηγῶ ὑπὸ πρέμνω, τέλεσεν δέ τοι ἱερὸν Ἴππῶ·
 240 αὐταὶ δ', Οὐπι ἄνασσα, περὶ πρύλιν ὠρχήσαντο
 πρῶτα μὲν ἐν σακέσσιν ἐνόπλιον, αὐθι δὲ κύκλω
 στησάμεναι χορὸν εὐρύν· ὑπήεισαν δὲ λίγεια
 λεπταλέον σύριγγες, ἵνα ῥήσσωσιν ὄμαρτῆ
 (οὐ γάρ πω νέβρεια δι' ὄστέα τετρήναντο,
 245 ἔργον Ἀθηναίης ἐλάφῳ κακόν)· ἔδραμε δ' ἠχώ
 Σάρδιας ἕς τε νομὸν Βερεκύνθιον. Αἶ δὲ πόδεσσιν
 οὐλα κατεκροτάλιζον, ἐπεσόφεον δὲ φαρέτραι.
 Κεῖνο δέ τοι μετέπειτα περὶ βρέτας εὐρὺ θέμειλον
 δωμήθη, τοῦ δ' οὔτι θεώτερον ὄψεται ἠώς
 250 οὐδ' ἀφνειότερον· ῥέα κεν Πυθῶνα παρέλθοι.
 Τῷ ῥα ἠλαίνων ἀλαπαζέμεν ἠπείλησε
 Λύγδαμις ὑβριστής· ἐπὶ δὲ στρατὸν ἵππημολγῶν
 ἦγαγε Κιμμερίων ψαμάθῳ ἴσον, οἳ ῥα παρ' αὐτόν
 κεκλιμένοι ναίουσι βοδὸς πόρον Ἰναχιώνης.
 255 Ἄ δειλὸς βασιλέων, ὅσον ἦλιτεν· οὐ γὰρ ἔμελλεν
 οὔτ' αὐτὸς Σκυθίηνδε παλιμπετὲς οὔτε τις ἄλλος
 ὄσσων ἐν λειμῶνι Καῦστρίῳ ἔσταν ἄμαζαι
 νοστήσειν· Ἐφέσου γὰρ ἀεὶ τεὰ τόξα πρόκειται.

Per te anche le Amazzoni bramosi di guerra
 a Efeso, un tempo sulla costa marittima, innalzarono una statua
 sotto un tronco di quercia, e per te compì il sacrificio Ippò;
 240 poi le altre, Upis sovrana, ballarono intorno una danza di guerra
 dapprima armata con gli scudi, poi subito in cerchio
 formando un ampio coro; zampogne melodiose
 accompagnarono la loro voce delicata, perché battessero il suolo a tempo
 (infatti ancora non erano state forate le ossa di cerbiatto,
 245 terribile opera di Atena, per il cervo); e l'eco corse
 a Sardi e al bosco Berecinzio. Quelle con i piedi
 facevano di continuo molto rumore, e le faretre risuonavano.
 E in seguito per te, intorno a quella statua, un ampio basamento
 fu costruito, il più divino e opulento che i giorni a venire
 250 mai vedranno. Supererebbe senza difficoltà Pito.
 Impazzendo di certo per questo, minacciò di distruggerlo
 l'empio Ligdami: vi portò contro un esercito numeroso come i granelli di
 sabbia sulla spiaggia
 di Cimmeri, mungitori di cavalle, che abitano
 lo stretto della giovenca figlia di Inaco, sul quale si sono stanziati.

255 Ah sventurato sovrano, quanto peccò! Infatti non era destino
che indietro, in Scizia, nè lui nè nessun altro
di quanti posero i propri carri sulla palude del Caistro
facessero ritorno: infatti sempre le tue frecce stanno dinnanzi a Efeso.

Questi versi delineano, alternando momenti narrativi ed encomiastici, la storia dell'Artemision di Efeso: dapprima la sua origine, dovuta alla fondazione del culto da parte delle Amazzoni, poi la sua trasformazione in un vero e proprio santuario monumentale capace di competere in sontuosità con quello di Apollo a Delfi, infine le sue vicende storiche, sintetizzate nel ricordo del fallimento della spedizione dei Cimmerî contro Efeso. Callimaco sembra scegliere e rielaborare in forma poetica alcuni dettagli significativi sul santuario efesio, tratti tanto dalla mitologia quanto dalla storia, con l'intento esplicito di esaltare la potenza di Artemide Efesia, che non è solo una dea protettrice delle giovani, ma anche una dea guerriera, armata di dardi, capace di dare protezione al suo santuario, ai supplici che lì si recano e alla città stessa della quale è patrona. Come abbiamo già accennato e come vedremo in conclusione, quest'encomio della dea guerriera di Efeso non può avere semplici ragioni devozionali e religiose, ma si carica d'attualità e diventa un elogio alla contemporanea città di Efeso, con la quale nel corso del terzo secolo i Tolemei intrattennero legami politici di vario genere. Ma in Callimaco non esiste attualità che non trovi un riflesso nella storia più antica o nel suo passato mitico e non richieda uno sguardo diacronico: per questo, prima di riflettere sul valore anche politico della sezione efesia dell'*Inno ad Artemide*, bisogna ripercorrere, con Callimaco, la storia del culto di Artemide Efesia fino al III secolo a.C., incrociando i numerosi ed eterogenei dati che le fonti ci offrono e cercando di indagare la tradizione mitico-storica su Efeso cui Callimaco attinse.

Sull'Artemision di Efeso, che andò completamente distrutto nel 265 d.C. in seguito all'invasione dei Goti, esistono sia fonti letterarie sia fonti archeologiche, tramite le quali è possibile ripercorrerne l'evoluzione, anche in rapporto con la storia della città, che al santuario fu sempre strettamente legata⁸. Come ricordano tra gli altri Erodoto⁹ e Senofonte Efesio¹⁰ e come confermano i dati archeologici, il santuario di

⁸ Sullo strettissimo legame tra Efeso e l'Artemision vd. Oster 1990 pp. 1700-1706.

⁹ Herodot. 1,26: Τελευτήσαντος δὲ Ἀλυάττεω ἐξεδέξατο τὴν βασιλιήν Κροίσος ὁ Ἀλυάττεω, ἐτέων ἐὼν ἡλικίην πέντε καὶ τριήκοντα, ὃς δὴ Ἑλλήνων πρότοισι ἐπεθήκατο Ἐφεσίοισι. Ἔνθα δὴ οἱ Ἐφέσιοι πολιορκούμενοι ὑπ' αὐτοῦ ἀνέθεσαν τὴν πόλιν τῇ Ἀρτέμειδι, ἐξάσαντες ἐκ τοῦ νηοῦ σχοινίον ἐς τὸ τεῖχος· ἔστι δὲ μετὰ τῆς τε παλαιῆς πόλιος, ἣ τότε ἐπολιορκέετο, καὶ τοῦ νηοῦ ἑπτὰ στάδιοι. “Una volta morto Aliatte, prese il regno Creso, figlio di Aliatte, trentacinquenne, che tra i Greci sottomise per primi gli

Artemide in origine doveva trovarsi piuttosto lontano dalla città di Efeso, a una distanza di sette stadi, che equivalgono a circa 1200 metri; entrambi si trovavano su quella che un tempo era la costa marittima, prima che i depositi del fiume Caistro, formando una pianura alluvionale, la facessero avanzare di qualche chilometro¹¹; ambedue erano situati in prossimità di uno dei rilievi montuosi della zona, Efeso alle pendici del monte Pion e l'Artemision a quelle del monte Coresso. Mentre il sito dell'Artemision non cambiò mai la propria sede nel corso dei secoli, grazie alla testimonianza di Strabone¹² sappiamo che la città subì invece due successivi spostamenti per volere dei suoi governanti: prima Creso, quando conquistò Efeso intorno al 560 a.C., la avvicinò al santuario¹³, poi Lisimaco al contrario, la trasferì nuovamente lontano dall'Artemision, costruendo la nuova città ellenistica sempre alle pendici del monte Pion, ma dal lato opposto della città arcaica, nella valle tra il monte Pion e il monte Preon, in una zona appositamente scelta perché vicina al mare ma non paludosa, e al sicuro dall'avanzata del delta del fiume Caistro¹⁴.

Visto che tutta la zona di Efeso risulta abitata fin da un'epoca assai antica, già nel periodo ittita e ancora in epoca micenea¹⁵, è assai verisimile che anche il santuario di Artemide esistesse già nel periodo precedente la migrazione ionica, anche se è probabile che in origine fosse dedicato alla Grande Dea, successivamente assimilata alla greca

Efesi. Allora gli Efesi assediati da quello votarono la città ad Artemide, tirando dal santuario alle mura della città una corda; tra l'antica città, che allora era assediata, e il santuario ci sono sette stadi”.

¹⁰ Xenoph. Ephes. 1,2,2: “Ἦγετο δὲ τῆς Ἀρτεμίδος ἐπιχώριος ἑορτὴ ἀπὸ τῆς πόλεως ἐπὶ τὸ ἱερόν· στάδιοι δὲ εἰσὶν ἑπτὰ [...] “Si tenne la processione locale di Artemide dalla città al santuario: tra l'una e l'altro c'è una distanza di sette stadi”.

¹¹ Vd. Kraft-Brückner-Kayan-Engelmann 2007 p. 123.

¹² Strab. 14,1,21 p. 640 C.: Τὴν δὲ πόλιν ὄκουν μὲν Κᾶρές τε καὶ Λέλεγες, ἐκβαλὼν δ' ὁ Ἄνδροκλος τοὺς πλείστους ὄκισεν ἐκ τῶν συνελθόντων αὐτῶ περὶ τὸ Ἀθήναιον καὶ τὴν Ὑπέλαιον, προσπεριλαβὼν καὶ τῆς περὶ τὸν Κορησσὸν παρωρείας. Μέχρι μὲν δὴ τῶν κατὰ Κροῖσον οὕτως ὤκειτο, ὕστερον δ' ἀπὸ τῆς παρωρείου καταβάντες περὶ τὸ νῦν ἱερόν ὄκισαν μέχρι Ἀλεξάνδρου. Λυσίμαχος δὲ τὴν νῦν πόλιν τειχίσας, ἀηδῶς τῶν ἀνθρώπων μεθισταμένων, τηρήσας καταρράκτην ὄμβρον συνήργησε καὶ αὐτὸς καὶ τοὺς ῥινόχουος ἐνέφραξεν ὥστε κατακλύσαι τὴν πόλιν· οἱ δὲ μετέστησαν ἄσμενοι. ἐκάλεσε δ' Ἀρσινόην ἀπὸ τῆς γυναικὸς τὴν πόλιν, ἐπεκράτησε μὲντοι τὸ ἀρχαῖον ὄνομα. “Abitavano la città i Cari e i Lelegi, poi Androlco, scacciandoli, stabilì la maggior parte di quelli che erano al suo seguito intorno all'Ateneo e all'Ipeleo, includendo anche la zona montuosa intorno al Koresso. Fino ai tempi di Creso la zona era abitata in questo modo, poi invece, essendo scesi dalla zona montuosa, abitarono intorno all'attuale santuario fino ad Alessandro. Lisimaco invece, dopo aver fondato l'attuale città, visto che gli abitanti si spostavano volentieri, avendo osservato la pioggia battente collaborò anche lui stesso e chiuse i canali in modo da inondare la città; i cittadini si spostarono volentieri. Diede alla città il nome Arsinoe da quello di sua moglie, ma tuttavia prevalse il nome antico”.

¹³ Sullo spostamento della città di Efeso in prossimità dell'Artemision in conseguenza della conquista lidia e della maggior importanza data al santuario di Artemide dai conquistatori vd. Mazzarino 2007 pp. 198 sqq.

¹⁴ Vd. Kraft-Brückner-Kayan-Engelmann 2007 p. 135.

¹⁵ Sulla presenza dei Micenei a Efeso vd. Càssola 1957 *passim* e in particolare p. 344, dove si afferma che “la città di Efeso è finora quella che ha maggiori titoli per essere considerata la capitale della Ionia Micenea”.

Artemide¹⁶. Tuttavia, anche se le fonti letterarie ricordano il santuario di Efeso come uno dei santuari più antichi mai esistiti, collocano la sua fondazione in un passato mitico e lontano e sono dunque testimoni dell'esistenza di un culto artmisiò molto antico nella zona di Efeso, i primi resti architettonici del santuario riportati alla luce dagli scavi archeologici sul Coresso risalgono solo alla seconda metà dell'VIII secolo a.C.; questo non esclude affatto l'esistenza di fasi culturali precedenti che, forse a causa di uno spostamento della zona di culto o per l'assenza di una vera e propria monumentalizzazione e per l'uso di materiali deperibili, non possono essere identificate dagli scavi, ma che comunque potranno essere indagate sulla base della documentazione letteraria. Dall'VIII secolo è invece possibile integrare le testimonianze scritte con quelle archeologiche e ricostruire almeno parzialmente l'evoluzione storica del santuario. Per orientarsi, potrà essere d'aiuto la pianta qui riportata:

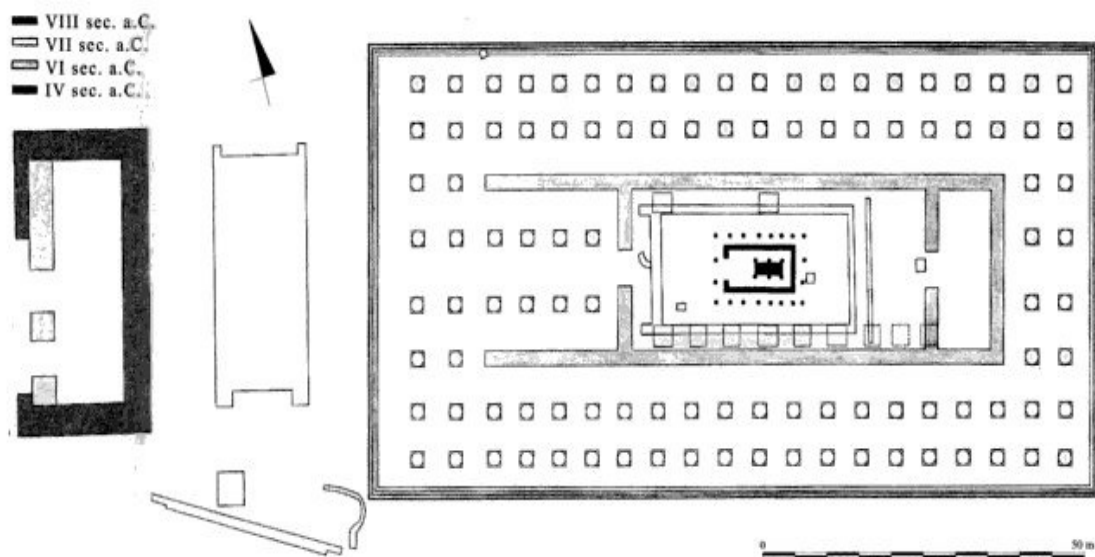


Fig. 4 Pianta dell'Artemision di Efeso. Diverse fasi costruttive. (Lippolis-Livadiotti-Rocco 2007 p. 735)

Alla seconda metà dell'VIII secolo è datata la prima fase di un tempio diptero di dimensioni modeste (7x14 m. circa), che non subì significativi cambiamenti, se non qualche ampliamento, fino all'incirca al 560 a.C., quando per volere del re lidio Cresò, che occupò la città greca, fu avviata una ricostruzione pressoché totale del tempio originario grazie all'opera degli architetti cretesi Chersifrone e Metagene di Cnosso,

¹⁶ Vd. Seiterle 1979 pp. 5-6; Burkert 1979 p. 130.

aiutati dal samio Teodoro per la realizzazione delle fondazioni¹⁷. Il risultato fu un diptero di dimensioni davvero maestose (55x115 m.), con una doppia peristasi di 8x20 colonne e una cella ipetrale contenente un *naiskos* per la statua cultuale, che fu terminato più di un secolo dopo l'inizio della sua costruzione¹⁸, poco dopo la metà del V secolo a.C. (circa 440/430 a.C.): la fine dei lavori fu verisimilmente festeggiata con una cerimonia inaugurale ufficiale, in occasione della quale alcuni studiosi hanno ipotizzato che si svolgessero due eventi di fama panellenica di cui abbiamo notizia, cioè un concorso scultoreo per la realizzazione di una statua di Amazzone da porre nel tempio¹⁹ e un agone poetico per celebrare la dea, cui partecipò Timoteo di Mileto²⁰. Entro un secolo dalla sua inaugurazione il grande tempio di Creso subì però due successivi incendi, il primo avvenuto fra gli anni 398-395 a.C., che lo danneggiò notevolmente e comportò un restauro e forse una nuova inaugurazione intorno al 390 a.C. (altra data possibile per la composizione dell'inno di Timoteo²¹), il secondo, molto più grave, nel 356 a.C. per mano di un tale Erostrato, che invece lo distrusse quasi completamente: il tempio fu allora nuovamente ricostruito a imitazione del precedente nella seconda metà del IV secolo, con grandissimo impegno di forze e dispendio di risorse da parte degli abitanti di Efeso, che la tradizione vuole che per spirito d'indipendenza rifiutassero la proposta di aiuto offerta loro da Alessandro Magno²². Oltre ai resti del maestoso

¹⁷ Vd. Strab. 14,1,22 p. 640 C.; Vitruv. 7, praef., 11: ; Plin. *NH*7,125 e 36,95.

¹⁸ Vd. Plin. *NH*16,213 e 36,95.

¹⁹ Il ricordo di questo concorso si trova in Plin. *NH*34,53. Devambez 1976b p. 168, seguito poi da altri, ipotizza che esso potesse tenersi nel 430 a.C. circa, in occasione della fine dei lavori del tempio di Creso.

²⁰ In Macrobio (*Macrob. Sat.* 5,22,5) si tramanda un passo di Alessandro Etolo (fr. 4 Magnelli) che ricorda la composizione di un inno per Artemide Efesia composto da Timoteo. Propongono una datazione di questo inno in corrispondenza dell'inaugurazione alla fine dei lavori del tempio di Creso, negli ultimi decenni del V sec. a.C., Picard 1922 p. 342; Devambez 1976b p. 168 ; Talamo 1984 p. 202; Ragone 2006 p. 75.

²¹ La datazione al 395 a.C. della composizione dell'inno di Timoteo è quella proposta da Brussich 1990 p. 32 e poi ripresa da altri (vd. Grandolini 2002 p. 298): sembra la più attendibile.

²² Vd. Strab. 14,1,22 p. 640 C.: Τὸν δὲ νεὼν τῆς Ἀρτέμιδος πρῶτος μὲν Χερσίφρων ἡρχιτεκτόνησεν, εἶτ' ἄλλος ἐποίησε μείζω· ὡς δὲ τοῦτον Ἡρόστρατός τις ἐνέπρησεν, ἄλλον ἀμείνω κατεσκεύασαν συνενέγκαντες τὸν τῶν γυναικῶν κόσμον καὶ τὰς ἰδίας οὐσίας, διαθέμενοι δὲ καὶ τοὺς προτέρους κίονας· [...] μετὰ δὲ τὴν ἔμπρησιν τῆς ὀροφῆς ἠφανισμένης, ἐν ὑπαίθρῳ τῷ σηκῷ τίνα ἂν ἐθελῆσαι παρακαταθήκη κειμένην ἔχειν; Ἀλέξανδρον δὴ τοῖς Ἐφεσίοις ὑποσχέσθαι τὰ γεγονότα καὶ τὰ μέλλοντα ἀναλώματα, ἐφ' ᾧ τε τὴν ἐπιγραφὴν αὐτὸν ἔχειν, τοὺς δὲ μὴ ἐθελῆσαι, πολὺ μᾶλλον οὐκ ἂν ἐθελήσαντας ἐξ ἱεροσυλίας καὶ ἀποστερήσεως φιλοδοξεῖν· ἐπαίνει τε τὸν εἰπόντα τῶν Ἐφεσίων πρὸς τὸν βασιλέα, ὡς οὐ πρόποι θεῷ θεοῖς ἀναθήματα κατασκευάζειν. “Il primo architetto del tempio di Artemide fu Chersifrone, poi qualcun'altro lo fece più grande; quando un certo Erostrato lo incendiò, ne costruirono uno migliore raccogliendo i gioielli delle donne e i risparmi privati, utilizzando anche le colonne del tempio precedente [...] dopo l'incendio, essendo scomparso il tetto, chi avrebbe voluto tenere un deposito posto in un recinto all'aperto? Alessandro propose agli Efesi contributi immediati e successivi, per avere in cambio una dedica, ma alcuni non vollero, per lo più perché non volevano cercare gloria dal sacrilegio e dal furto; elogia poi (scil. Artemidoro) quello che parlava al re dicendo che non si addiceva a un dio fare offerte agli dei”.

diptero, nella zona sacra del santuario, sul lato occidentale del grande tempio, sono stati ritrovate tracce archeologiche di altri due edifici, un *hekatompedon* databile al VII secolo, che però era già stato distrutto al momento della costruzione del grande tempio di Creso²³, e un altare, la cui esistenza è attestata già dall'età arcaica, ma che fu monumentalizzato solo a partire dagli inizi del V sec a.C. e portato a termine nel corso del IV secolo a.C.; esso, una volta completato, doveva comprendere un recinto monumentale a forma di Π formato da uno zoccolo che sosteneva una fila di colonne ioniche internamente libere ed esternamente addossate a un muro. Oltre a questi edifici sacri il santuario doveva inoltre comprendere anche da altri edifici di servizio (sale dove si riunivano e mangiavano i sacerdoti, un *Parthenon* dove vivevano le sacerdotesse, un porticato) e possedere inoltre un'ampia ἱερὰ χώρα con vigneti, sorgenti, fiumi e boschi di proprietà della dea; di pertinenza del santuario dovevano essere anche delle ἱερὰ κομὰι dove risiedevano non solo i ministri del culto, ma anche coloro che vivevano presso il santuario perché vi erano giunti come supplici, chiedendo asilo²⁴.

Il quadro complessivo che si delinea grazie alla documentazione archeologica, integrata con quella delle fonti scritte, è così quello di una graduale monumentalizzazione dell'Artemision che, a partire dal VI secolo a.C. ma soprattutto nel corso del V e del IV secolo a.C., assunse dimensioni davvero imponenti e maestose, divenendo uno dei santuari più importanti di tutto il mondo greco, dall'Ellenismo in poi annoverato tra le Meraviglie del mondo. Prima dell'VIII secolo, però, le fonti archeologiche tacciono e per ricostruire le fasi primitive della vita di questo santuario, dalle quali prende le mosse la sezione efesia dell'*Inno ad Artemide* di Calliamaco, si può solo lavorare sulle fonti scritte, la cui testimonianza non è però sempre univoca. Infatti la fondazione del culto artemisio a Efeso viene presentata concordemente da tutte le fonti letterarie come un atto molto antico, opera non dei coloni greci²⁵, ma, secondo

²³ Per una dettagliata descrizione del sito del santuario di Efeso vd. Lippolis-Livadiotti-Rocco 2007 pp. 735-737.

²⁴ Sull'organizzazione del santuario vd. Picard 1922, Cap. II, in particolare pp. 51-64 e 138-161.

²⁵ Una tradizione secondo la quale il santuario sarebbe stato fondato dai coloni greci sembrerebbe testimoniata solo da un frammento dell'opera *Ἐφεσίων Ἱστορίαι* dello storico locale Creofilo di Efeso (Creoph. Ephes. *FGrHist* 417 fr. 1 = Athen. 8,361c-e) che però, a un'attenta analisi, potrebbe far riferimento a un tempio di Artemide a Efeso fondato dai coloni greci, ma non necessariamente identificabile con il grande Artemision. Il passo del frammento che ci interessa recita come segue: Καὶ διαβάντες οἱ Ἐφέσιοι ἐκ τῆς νήσου, ἕτα εἴκουσιν οἰκήσαντες, τὸ δεῦτερον [ἕκοσι] κτίζουσι Τρηχίαν καὶ τὰ ἐπὶ Κορησσόν, καὶ ἱερὸν Ἀρτέμιδος ἐπὶ τῇ ἀγορῇ ἰδρύσαντο Ἀπόλλωνος τε τοῦ Πυθίου ἐπὶ τῷ λιμένι. "E gli Efesi, navigando dall'isola, dopo avervi risieduto per vent'anni, per la seconda volta si insediarono a Trecheia e nella zona intorno al Coresso, e costruiscono il tempio di Artemide nell'agorà e quello di Apollo Pizio al porto." Creofilo indica con il nome di Efesi i coloni greci che, dopo essere stati su un'isola (verisimilmente Samo), su indicazione di un oracolo si stanziarono nel territorio di Efeso,

alcune testimonianze, di antichi eroi indigeni, secondo altre, delle Amazzoni, mitiche guerriere asiatiche di passaggio a Efeso durante una campagna militare. La tesi dell'autoctonia del santuario artemisio è per noi sostenuta solo da Pausania²⁶, che indica come fondatori due eroi locali, Efeso e Coresso, rispettivamente eponimi della città stessa e di una delle alture della zona. Pausania contraddice così la tradizione più diffusa, che invece voleva che le fondatrici tanto del santuario quanto della città fossero le Amazzoni, alle quali il Periegeta attribuisce comunque il ruolo di supplici nell'Artemision in diverse occasioni (in fuga da Dioniso e da Eracle)²⁷, nonché l'erezione della statua cultuale della dea²⁸; inoltre anche l'accenno di Pausania alla

indicato attraverso la menzione della zona montuosa della Trecheia e del Coresso, e vi fondarono una città dotata di un'agorà e di un porto, rispettivamente dedicati ad Artemide e ad Apollo. Il frammento lascia quindi intendere che questo tempio della dea fosse stato costruito all'interno della città, posizionato nella zona bassa dell'agorà. Dai dati archeologici e da alcune fonti letterarie risulta però, come si è visto, che l'Artemision di Efeso era invece posizionato all'esterno della città, a una distanza di sette stadi, e ad essa collegato per mezzo di una via sacra; pertanto, è forse possibile avanzare l'ipotesi che lo ἱερὸν Ἀρτέμιδος di cui parla Creofilo non fosse il famoso santuario extramurario della città, ma un altro tempio dedicato alla dea greca Artemide e costruito dai coloni greci all'interno della città stessa. Verso questa direzione interpretativa potrebbe indirizzare anche il fatto che il tempio per Artemide costruito dai migranti greci viene accostato da Creofilo allo ἱερὸν di Apollo Pizio, situato nella zona del porto, senza alcuna gerarchia tra i due: la cosa potrebbe apparire strana se il tempio artemisio qui ricordato fosse proprio il grande santuario panellenico di Artemide, che aveva certamente una ben diversa importanza rispetto a questo tempio apollineo altrimenti ignoto. Dunque è forse inopportuno considerare Creofilo, come fin qui è stato fatto (vd. Talamo 1984; Grandolini 2002 p. 298), come testimone di una tradizione che voleva l'Artemision opera dei coloni greci, ma in assenza di altre fonti sarà più cauto mettere da parte quest'ipotesi secondo cui Creofilo sarebbe testimone - unico, peraltro - di una tradizione fautrice della paternità greca dell'Artemision di Efeso.

²⁶ Paus. 7,2,6-7: Τὸ δὲ ἱερὸν τὸ ἐν Διδύμοις τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τὸ μαντεῖόν ἐστιν ἀρχαιότερον ἢ κατὰ τὴν Ἰώνων ἐσοίκησιν, πολλῶν δὲ πρεσβύτερα ἔτι ἢ κατὰ Ἴωνας τὰ ἐς τὴν Ἄρτεμιν τὴν Ἐφεσίαν ἐστίν. Οὐ μὴν πάντα γε τὰ ἐς τὴν θεὸν ἐπέθετο ἐμοὶ δοκεῖν Πίνδαρος, ὃς Ἀμαζόννας τὸ ἱερὸν ἔφη τοῦτο ἰδρῦσασθαι στρατευομένης ἐπὶ Ἀθήνας τε καὶ Θησέα. Αἱ δὲ ἀπὸ Θερμῶντος γυναικες ἔθυσαν μὲν καὶ τότε τῇ Ἐφεσίᾳ θεῶν, ἄτε ἐπιστάμεναι γε ἐκ παλαιοῦ τὸ ἱερὸν, καὶ ἠνίκα Ἡρακλέα ἔφυγον, αἱ δὲ καὶ Διόνυσον τὰ ἔτι ἀρχαιότερα, ἰκέτιδες ἐνταῦθα ἐλθοῦσαι· οὐ μὴν ὑπὸ Ἀμαζόνων γε ἰδρῦθη, Κόρησος δὲ αὐτόχθων καὶ Ἐφεσος - Καύστρου δὲ τοῦ ποταμοῦ τὸν Ἐφεσον παῖδα εἶναι νομίζουσιν - , οὗτοι τὸ ἱερὸν εἰσιν οἱ ἰδρυσάμενοι, καὶ ἀπὸ τοῦ Ἐφέσου τὸ ὄνομά ἐστι τῆ πόλει. “Il santuario di Apollo a Didima e il suo oracolo sono più antichi rispetto all'insediamento degli Ioni; ma ancora più antichi rispetto agli Ioni sono i culti per Artemide Efesia. Di certo non si informò, mi sembra, su ogni cosa riguardo alla dea Pindaro, il quale disse che le Amazzoni fondarono questo santuario mentre combattevano contro Atene e Teseo. Invece le donne del Termodonte fecero sacrifici alla dea Efesia sia allora, poiché conoscevano dai tempi antichi il santuario, sia quando fuggirono da Eracle, mentre altre da Dioniso in tempi ancora più antichi, e vi giunsero come supplici; non fu dunque costruito dalle Amazzoni, ma l'indigeno Coreso e Efeso - si crede che Efeso fosse figlio del fiume Castro -, questi sono i fondatori del santuario, e da Efeso la città prende il proprio nome”.

²⁷ Paus. 7,2,6-7.

²⁸ Paus. 4,31,8: Ἐφεσίαν δὲ Ἄρτεμιν πόλεις τε νομίζουσιν αἱ πᾶσαι καὶ ἄνδρες ἰδία θεῶν μάλιστα ἄγουσιν ἐν τιμῇ· τὰ δὲ αἴτια ἐμοὶ δοκεῖν ἐστίν Ἀμαζόνων τε κλέος, αἱ φήμην τὸ ἀγαλμα ἔχουσιν ἰδρῦσασθαι, καὶ ὅτι ἐκ παλαιότητας τὸ ἱερὸν τοῦτο ἐποιήθη. Τρία δὲ ἄλλα ἐπὶ τούτοις συνετέλεσεν ἐς δόξαν, μέγεθος τε τοῦ ναοῦ τὰ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις κατασκευάσματα ὑπερηκότος καὶ Ἐφεσίῳ τῆς πόλεως ἡ ἀκμὴ καὶ ἐν αὐτῇ τὸ ἐπιφανὲς τῆς θεοῦ. “L'Artemide Efesia invece tutte le città la conoscono e gli uomini in privato la venerano più di tutti gli altri dei: i motivi a me sembrano siano la gloria delle Amazzoni, che hanno fama di aver innalzato la statua, e che questo santuario fu fondato da tempo antichissimo. Oltre a questi, altri tre fattori portano a compimento la sua gloria: la grandezza del tempio,

genealogia dell'eroe Efeso, figlio del fiume Caistro, potrebbe sottendere un richiamo alle Amazzoni, visto che proprio Caistro era considerato figlio dell'Amazzone Pentesilea²⁹. La versione di Pausania sembra quindi o un tentativo di conciliare le varie tradizioni esistenti alla sua epoca³⁰ o una rivisitazione personale della tradizione più antica e diffusa che attribuiva la fondazione del santuario alle Amazzoni nel corso delle ostilità contro Teseo e che agli occhi di Pausania poteva da un lato implicare una datazione troppo bassa, visto che le Amazzoni erano già state a Efeso in precedenza, per fuggire Dioniso e Eracle, dall'altro destare non poche perplessità vista la concorrenza di tesi discordanti circa l'identificazione dell'Amazzone fondatrice³¹. Quest'altra tradizione, quella per così dire "amazzoneica", aveva origini precedenti all'età ellenistica perché una prima testimonianza si ritrova già in un frammento pindarico - riportato proprio dallo stesso Pausania - in cui si legge:

Ἀμαζόννας τὸ ἱερὸν ἰδρύσασθαι στρατευμέννας ἐπὶ Ἀθήνας τε καὶ Θησεία³²

Le Amazzoni in guerra contro Atene e Teseo fondarono il santuario³³.

Pindaro è per noi, e forse già per gli antichi³⁴, il più antico testimone della tradizione che sosteneva la fondazione amazzoneica del santuario di Artemide a Efeso, la

che supera le costruzioni di tutti i popoli, la fioritura della città di Efeso e la notorietà in questa città della dea.”

²⁹ Vd. *Etym. Magn.* p. 493,40 Gaisford: Κάυστρος· Ποταμὸς Λυδίας· ἀπὸ Καύστρου· Κάυστρος δέ ἐστιν υἱὸς Πενθεσιλείας τῆς Ἀμαζόνος [...] “Caistro: fiume della Lidia; da Caistro; Caistro è figlio dell'Amazzone Pentesilea”.

³⁰ Vd. Talamo 1984 p. 199: “Sembrirebbe quindi che la tradizione che è a base di Pausania sia la testimonianza di una riconciliazione tra i sostenitori di un'origine greca del santuario ed i fautori di una sua origine diversa”, dove però la studiosa sostiene che Creofilo sia testimone di una tradizione a favore dell'origine greca del santuario.

³¹ Vd. Picard 1922 pp. 432-433.

³² Fr. 174 Snell-Maehler = Paus. 7,2,6.

³³ Che lo ἱερὸν in questione fosse l'Artemision di Efeso è confermato inconfutabilmente dalla fonte latrice, che, nel passare in rassegna i santuari della Ionia, si sofferma sull'antichità di quello di Artemide a Efeso, più antico persino dell'antico Didymeion di Mileto, e cita polemicamente Pindaro che attribuiva la sua fondazione alle Amazzoni, le quali invece arrivarono come supplici a Efeso, dove già esisteva l'Artemision fondato da due eroi locali pregrechi. Erroneamente in Snell-Maehler 1989 p. 138 si identifica lo ἱερὸν fondato dalle Amazzoni con il Didymeion di Apollo; la svista è già stata notata da Arrigoni 2009 p. 47 n. 1 e Boardman 1988 p. 209.

³⁴ Bisogna osservare che la scelta di Pausania di citare Pindaro come testimone della tradizione sulla fondazione dell'Artemision da parte delle Amazzoni potrebbe essere un indizio del fatto che non esistessero, almeno all'epoca di Pausania, fonti più antiche, come ha opportunamente suggerito Devambez 1976a p. 266 (“On sait combien orateurs, historiens, géographes, scholiastes, lexicographes de l'Antiquité se plaisaient à citer è l'appui de leurs assertions des textes dont l'ancienneté et le renom de leurs auteurs leur tenaient lieu de garantie. Or, concernant les Amazones, Pindare est, à notre connaissance, le premier dont le témoignage est ainsi invoqué. Qu'en conclure sinon qu'il avait pas grand-chose à tirer

quale dovette avere notevole successo e diffusione, visto che la si ritrova innanzitutto in Callimaco e poi in numerose fonti più tarde, che individuano le Amazzoni come fondatrici dell'Artemision³⁵, ma anche come fondatrici ed eponime della città e di alcuni suoi quartieri (Smirne e Sisurba)³⁶, oppure di entrambi, città e santuario³⁷. Le

des écrits antérieurs?"), il quale però si arrischia persino a ipotizzare, come vedremo, che Pindaro potesse essere l'inventore di questa tradizione.

³⁵ Dionys. Per. vv. 826-829: τάων δ' ἀμφοτέρων γε βορειοτέραν ἐσίδοιο / παραλήν Ἐφεσον, μεγάλην πόλιν Ἰοχεαίρης, / ἔνθα θεῆ ποτε νηὸν Ἀμαζονίδες τεύκοντο / πρέμνω ἔνι πετέλης, περιώσιον ἀνδράσι θαῦμα. "Potresti vedere più a nord di entrambe queste città (scil. Mileto e Priene) Efeso costiera, grande città della Saettatrice, dove alla dea un tempo le Amazzoni costruirono un tempio con un tronco di olmo, straordinaria meraviglia per l'umanità"; Pompon. Mel. 1,17,88: *Ibi Ephesus et Dianae clarissimum templum, quod Amazones, Asiae potitae, consecrasset traduntur [...]* "Lì si trovano Efeso e un famosissimo tempio di Diana, che si racconta avessero consacrato le Amazzoni, avendo conquistato l'Asia"; Solinus 41: *Epheso decus templum Dianae, Amazonum fabrica, adeo magnificentum, ut Xerxes, quum omnia Asiatica templa igni daret, huic uni pepercerit* "Il vanto di Efeso è il tempio di Diana, opera delle Amazzoni, così mirabile che Serse, pur avendo incendiato tutti i templi dell'Asia, risparmiò questo soltanto."; Hyg. *Fabulae* 223: *Ephesi Dianae templum quod fecit Amazon Otrera Martis coniunx* "A Efeso si trova il tempio di Diana che costruì l'Amazzone Otrera, moglie di Marte" e Hyg. *Fabulae* 205: *Otrera Amazon Martis coniunx templum Dianae Ephesi prima fecit* [...]"L'Amazzone Otrera, moglie di Marte, per prima costruì a Efeso il tempio di Diana";

³⁶ Vd. Ephor. *FGrHist* 70 fr. 114 = Strab. 12,3,21 p. 550 C. Εἴη γὰρ ἂν λέγων τὴν ὑπὸ τῶν Αἰολέων καὶ Ἰώνων οἰκισθεῖσαν ὕστερον, πρότερον δ' ὑπὸ Ἀμαζόνων· καὶ ἐπωνύμους πόλεις τινὰς εἶναι φασί· καὶ γὰρ Ἐφεσον καὶ Σμύρναν καὶ Κύμην καὶ Μύριναν. "Infatti vorrebbe direbbe che i luoghi fondati in un secondo momento dagli Eoli e dagli Ioni, furono prima fondati dalle Amazzoni: delle città dicono che alcune siano loro eponime; Efeso, Smirna, Cuma e Mirina"; Arist. fr. 611.66 Rose²: Ἐφεσον κληθῆναι φασὶν ἀπὸ μιᾶς τῶν Ἀμαζόνων. Οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ τὸν Ἡρακλέα ταῖς Ἀμαζόνισιν ἐφεῖναι τὰ ἀπὸ Μυκάλης ἕως Πιτάνης. "Dicono che Efeso sia stata denominata da una delle Amazzoni. Altri dal fatto che Eracle assegnò (ἐφεῖναι) alle Amazzoni il territorio da Micala fino a Pitane"; Strab. 11,5,4 p. 505 C. Κτίσεις γοῦν πόλεων καὶ ἐπωνυμίας λέγονται, καθάπερ Ἐφέσου καὶ Σμύρνης καὶ Κύμης καὶ Μυρίνης, καὶ τάφοι καὶ ἄλλα ὑπομνήματα. "Si dice dunque che esistano loro (scil. delle Amazzoni) fondazioni e eponimie, come Efeso, Smirne, Cuma e Mirina, e tombe e altri ricordi"; Strab. 14,1,4 p. 633 C.: Αὐταὶ μὲν δώδεκα Ἰωνικαὶ πόλεις, προσελήφθη δὲ χρόνοις ὕστερον καὶ Σμύρνα εἰς τὸ Ἰωνικὸν ἐναγαγόντων Ἐφεσίων· ἦσαν γὰρ αὐτοῖς σύνοικοι τὸ παλαιόν, ἠνίκα καὶ Σμύρνα ἐκαλεῖτο ἢ Ἐφεσος· [...] Σμύρνα δ' ἦν Ἀμαζών ἢ κατασχούσα τὴν Ἐφεσον, ἀφ' ἧς τοῦνομα καὶ τοῖς ἀνθρώποις καὶ τῇ πόλει, ὡς καὶ ἀπὸ Σισυρβῆς Σισυρβίται τινὲς τῶν Ἐφεσίων ἐλέγοντο· καὶ τόπος δὲ τις τῆς Ἐφέσου Σμύρνα ἐκαλεῖτο [...] "Queste le dodici città ioniche, ma in tempi successivi fu aggiunta anche Smirne, poiché gli Efesi la introdussero nella Lega Ionica; infatti anticamente erano uniti a loro, quando Efeso era chiamata anche Smirne [...] Smirne era un'Amazzone che si era impadronita di Efeso, dalla quale ebbero il loro nome sia gli abitanti sia la città, come da Sisurba alcuni degli Efesii sono chiamati i Sisurbiti; anche una zona di Efeso è chiamata Smirne"; Plin. *NH* 5,115: *In ora autem Matium, Ephesus, Amazonum opus, multis antea expetita nominibus, Alopes, cum pugnatum apud Troiam est, mox Ortygiae, Amorges*. "Sulla costa si trovano poi Matio e Efeso, opera delle Amazzoni, prima chiamata con molti nomi, Alope, quando si combatté a Troia, poi Ortigia e Amorge"; Arrian. *Bithyn.* fr. 49 Roos-Wirth = Eustath. *Ad Dionys.* v. 828: Ὅτι δὲ αἱ Ἀμαζόνες πολλοὺς ἐν Ἀσίᾳ κατέσχον τόπους ποτὲ δηλοῦσι καὶ κρηναὶ τινες Ἀμαζόνων ὀμόνυμοι, ναὶ μὴν καὶ πόλεις, οἷον ἢ Ἐφεσος αὕτη, ἢ Ἀναία, ἢ Μύρινα, ἢ Αἰολικὴ Κύμη. [...] "Che le Amazzoni un tempo fondarono molti luoghi lo dimostrano sia alcune fonti omonime delle Amazzoni, sia di certo anche alcune città come la stessa Efeso, Anaia, Mirina e Cuma eolica [...]" ; Iust. 2,4,14-15 *Itaque maiore parte Europae subacta Asiae quoque nonnullas civitates occupavere. Ibi Epheso multis que aliis urbibus conditis partem exercitus cum ingenti praeda domum dimittunt*. "Perciò (scil. le Amazzoni), sottomessa la maggior parte dell'Europa, occuparono anche alcune città dell'Asia. Lì, fondata e molte altre città, rimandano in patria una parte dell'esercito con grande bottino"; Schol. [T] Hom. *Il.* 6,186a¹ (p. 164,3 Erbse): <Ἀμαζόννας> κατέτρεχον γὰρ τὴν Ἀσίαν. Ἀ μέλει ἐξ αὐτῶν Ἐφεσος καὶ Σμύρνα καλεῖται [...] "Le Amazzoni fecero scorrerie in Asia. Per esempio da loro prendono il nome Efeso e Smirne".

diverse fonti disponibili, che si collocano lungo un arco temporale molto ampio (all'incirca dal V sec. a.C. fino all'età bizantina), sono certamente indizio dell'esistenza di una tradizione diffusa, anche se non del tutto uniforme, che metteva in relazione le origini di Efeso e del suo Artemision con le Amazzoni³⁸; come ha mostrato L. Moscati Castelnuovo, è assai probabile che il legame eponimico che le fonti istituiscono tra la città o alcuni quartieri di Efeso e le Amazzoni sia stato introdotto a partire all'incirca dal V secolo a.C., in un momento cronologicamente successivo e in dipendenza dalla tradizione invece ben più antica che metteva in relazione con le mitiche donne guerriere solo il culto di Artemide Efesia³⁹. Al di là di questa osservazione, l'eterogeneità dei dati forniti dalle fonti letterarie non permette a mio avviso di individuare dei precisi rapporti di dipendenza tra le varie testimonianze e bisogna limitarsi alla constatazione che, almeno a partire dalla tarda età arcaica, esistette una tradizione che legava prima l'Artemision e poi anche la città di Efeso con le Amazzoni. Si trattò certamente di una tradizione locale trasmessa - almeno in una prima fase - per via orale e che probabilmente fu poi registrata per iscritto da uno o più testi di storiografia efesia (o per lo meno ionica) e quindi trasmessa fino a riemergere nei testi di vari generi e epoche sopra menzionati; le testimonianze non consentono tuttavia di individuare, ma forse nemmeno di postulare, un unico "archetipo" di tutta la tradizione e quindi credo che,

³⁷ Steph. Byz. Ἐφεσοῦ ε 179 Billerbeck: Ἐφεσοῦ [...] ἐκλήθη δὲ ἀπὸ μιᾶς τῶν Ἀμαζόνων, ἦν καὶ βασίλισσαν καὶ πρόπολον Ἀρτέμιδος εἶναι φασιν. ἐσχηκέναι δὲ καὶ θυγατέρα Ἀμαζῶ, ἀφ' ἧς αἱ Ἀμαζόνες. "Efeso [...] fu designata dal nome di una delle Amazzoni, che dicono fu regina e ministra del culto di Artemide. Dicono anche che abbia avuto come figlia Amazò, dalla quale 'Amazzoni'"; *Etyim. Magn.* p. 402,8 sqq. Gaisford: Ἐφεσοῦ· Ἡ πόλις ἀπὸ Ἐφέσου ἐκεῖσε κατηλεύοντος καὶ φιλοξενούντος τοὺς παριόντας, καὶ πάντας λέγοντος πρὸς Ἐφεσον στέλλεσθαι. Ἡ ἀπὸ Ἐφέσου Λυδῆς Ἀμαζόνος, ἡ πρώτη Ἄρτεμιν ἐτίμησε καὶ ὠνόμασεν Ἐφεσίαν· ἀπὸ δὲ τῆς Ἀρτέμιδος τοὺς οἰκοῦντας καὶ τὴν πόλιν κληθῆναι. Ἡ ὅτι Θεσεὺς συστρατεύσας Ἡρακλεῖ ἐπὶ τὸν Ἴππολύτης ζωστήρα, ἐδίωξε τὰς Ἀμαζόνας ἄχρι Λυδίας· κάκει καταφευγούσας ἐπὶ τινὰ βωμὸν Ἀρτέμιδος, δεῖσθαι σωτηρίας τυχεῖν, τὴν δὲ ἐφεῖναι αὐταῖς τὴν σωτηρίαν· ὅθεν Ἐφεσον κληθῆναι τὸ χωρίον, καὶ τὴν Ἄρτεμιν Ἐφεσίαν. Τὸ ἔθνικόν, Ἐφεσεύς. Ἡ ἀπὸ τοῦ τὰ τόξα μὴ ἔχειν ἐκεῖ, ὑπὲρ τοῦ μὴ βάλλειν τινά· ἰκεσία γὰρ ἡ θεός· στεφάνοις δὲ διὰ θαλλῶν τὰς ἰκεσίας ποιῶσιν. Ὅθεν οὐδὲ πρόβατα αὐτῇ θύουσι, διὰ τὸ τοὺς ἰκέτας μαλλοὺς προσφέρειν. "Efeso: La città: da Efeso che li mercanteggiava e accoglieva ospitalmente quanti passavano, dicendo a tutti di partire per Efeso. O dall'Amazzone lidia Efeso, che per prima venerò Artemide e la denominò Efesia; poi da Artemide presero il nome anche gli abitanti e la città. Oppure perché Teseo, combattendo con Eracle per la cintura di Ippolita, inseguì le Amazzoni fino in Lidia; e lì, dopo essersi rifugiate, chiedevano di ottenere salvezza e quella concesse (ἐφεῖναι) loro la salvezza; da ciò la regione fu chiamata Efeso, e Artemide Efesia. L'etnico è Efesio. O dal fatto di non avere li archi per evitare di colpire qualcuno: infatti la dea è protettrice dei supplici; fanno suppliche con corone di ramoscelli. Perciò non le sacrificano bestie, perché si avvicinino più supplici."

³⁸ Si noti come un legame con le Amazzoni sia testimoniato non solo per Efeso, ma anche per altre città dell'Anatolia greca (Eolide e Ionia), delle quali le Amazzoni sono spesso ricordate come eponime. Sull'argomento vd. Klügmann 1870 (utile soprattutto come raccolta di fonti sia letterarie che iconografiche) e, più recente, Moscati Castelnuovo 1999.

³⁹ Vd. Moscati Castelnuovo 1999 *passim* e p. 159: "Sembra dunque evidente - e non è una sorpresa - che l'Amazzone eponima ad Efeso ha avuto origine dal culto di Artemide Efesia alla quale le Amazzoni, collettivamente, erano legate nel mito e nel rituale".

nonostante sia Pindaro la fonte più antica che possediamo, si debba scartare l'ipotesi avanzata da Devambez⁴⁰ che fosse lui l'iniziatore di tutta la "tradizione amazzonica", così come che questa fosse nata per motivi puramente encomiastici, solo per far piacere a un committente di Efeso e dare maggior lustro alla sua città: il legame dell'Artemision, e poi della città di Efeso, con le Amazzoni sembra infatti così radicato da non lasciarsi ridurre a una mera invenzione letteraria relativamente tarda (inizio V secolo a.C.) che poi fece scuola, ma deve certamente risalire a tempi ben più antichi. Non si può dimenticare infatti che la relazione tra l'Artemision e le Amazzoni è testimoniata non soltanto dalle fonti letterarie sopra ricordate, ma anche da alcuni indizi archeologici e numismatici che, seppur più recenti rispetto alla testimonianza di Pindaro, difficilmente si potrebbero ricondurre a quella. Le Amazzoni, infatti, dovevano essere il soggetto del rilievo che decorava il grande altare - del quale però è molto difficile stabilire un'iconografia e una datazione sicura⁴¹ - e, inoltre, una o più statue delle Amazzoni dovevano essere conservate nell'Artemision, come testimonia un passo di Plinio il Vecchio in cui si ricorda il concorso scultoreo cui si è già accennato. Plinio⁴², infatti, fa menzione di una gara artistica tra le statue di Amazzone dedicate nel tempio di Artemide a Efeso da alcuni famosi scultori. In questa sede poco interessa entrare nel merito della questione archeologica assai dibattuta sugli artisti che presero parte all'agone o sull'attribuzione all'uno o all'altro dei tipi statuari di Amazzoni testimoniati dalle copie romane⁴³, ma semplicemente notare come in un determinato momento storico, verisimilmente in occasione di un'inaugurazione del tempio dopo una

⁴⁰ Devambez 1976a p. 271: "Le poète se fait-il l'écho d'une tradition dont la découverte de manuscrits perdus révélera quelque jour la haute Antiquité? N'a-t-il pas voulu plutôt - le cas ne serait pas unique - complaire à des clients, des Ephésiens en l'occurrence, en faisant état d'une version nouvellement forgée pour reculer dans le passé le plus lointain l'établissement dans leur cité du culte et en attribuant cette fondation à des êtres mythique, entourés d'un plus grand prestige que de simples colons?". Vd. anche Devambez 1976b pp. 169sq., dove si sostiene che Efeso, al pari di tutte le altre città greche dell'Asia Minore, non ebbe alcun legame con le Amazzoni fino alla metà del V sec. a.C.

⁴¹ Sull'argomento vd. Ridgway 1974 e Bammer 1976.

⁴² Plin. *NH* 34,53: *Venere autem et in certamen laudatissimi, quamquam diversis aetatibus geniti, quoniam fecerant Amazonas, quae cum in templo Dianae Ephesiae dicarentur, placuit eligi probatissimam ipsorum artificum, qui praesentes erant, iudicio, cum apparuit eam esse, quam omnes secundam a sua quisque iudicassent. Haec est Polycliti, proxima ab ea Phidiae, tertia Cresilae, quarta Cydonis, quinta Phradmonis.* "Parteciparono a una gara i bronzisti più degni di lode, per quanto nati in momenti diversi, poiché avevano scolpito delle Amazzoni, tra le quali, nel momento in cui furono dedicate nel tempio di Diana Efesia, si decise che fosse scelta la più apprezzabile secondo il giudizio degli artisti stessi che erano presenti, ed ecco che risultò essere quella che tutti avevano giudicato seconda dopo la propria. Questa fu quella di Policletto, la seconda quella di Fidia, la terza quella di Cresila, la quarta di Cidone, la quinta di Fradmone"

⁴³ La bibliografia che si può consultare su quest'argomento è molto ampia. Segnalo solo alcuni interventi, dai quali è possibile ricavare ulteriori spunti: Bothmer 1957 pp. 216-222; Devambez 1976b; Weber 1984; Weber 2008.

restaurazione⁴⁴, il clero di Efeso indisse un concorso cui parteciparono i più grandi artisti dell'epoca per la realizzazione di una statua raffigurante un'Amazzone⁴⁵. Inoltre, si deve osservare come, ancora in epoca romana, fossero coniate a Efeso delle monete su cui erano raffigurate delle Amazzoni come simbolo della città⁴⁶, a ulteriore dimostrazione dell'importanza che a livello locale veniva attribuita al legame della città con le mitiche donne guerriere. Concludendo, quindi, la presenza del soggetto amazzonico tanto tra le decorazioni del santuario di Efeso quanto nella produzione numismatica della città, se unita all'imprescindibile testimonianza delle fonti scritte, è un'indubbia conferma del fatto che la tradizione che istituiva un legame tra le Amazzoni e l'Artemision era ben radicata a livello locale e che, quindi, non poteva risalire semplicemente all'invenzione letteraria, fuori da Efeso, di un pur autorevole poeta quale Pindaro.

All'interno dell'ampia ma tutt'altro che concorde tradizione letteraria che faceva delle Amazzoni le fondatrici dell'Artemision, solo poche fonti propongono una contestualizzazione della fondazione dell'Artemision nel ciclo mitico della Amazzoni: questo non stupisce, se si tiene conto che una vera e propria Amazzonologia completa non esistette mai ma, come sostiene a ragione Ken Dowden a proposito delle Amazzoni, "they simply exist - that is all - for the story in which they play a part"⁴⁷. Di fatto, oltre all'inciso *Asiae potitae*, "dopo aver conquistato l'Asia", che si legge nel passo di Pomponio Mela a proposito della fondazione amazzonica dell'Artemision e su cui torneremo oltre, è Pindaro l'unico che offre un contesto specifico all'atto di fondazione del santuario efesio, dicendo chiaramente che esso avvenne durante la guerra combattuta dalle Amazzoni contro Teseo e l'Attica (στρατευμένας ἐπὶ Ἀθήνας τε καὶ

⁴⁴ Come si è accennato sopra, le possibili datazioni per questo concorso scultoreo sono il 440/430 a.C. (inaugurazione del grande tempio di Creso) o il 390 a.C. (fine dei lavori di restauro del tempio dopo l'incendio del 395 a.C.).

⁴⁵ Sulla base di un confronto del passo di Plinio sopra citato con un altro luogo pliniano (Plin. *NH* 34,75: *Ctesilaus doryphoron et Amazonem vulneratam* "Ctesilao scolpì il doriforo e l'Amazzone ferita") in cui si menziona una statua di un'Amazzone ferita, opera di un tale Ctesilaus, è stata sostenuta - tramite proposte di emendazione dell'uno o dell'altro testo - l'identificazione di questo scultore con Cresila; si è allora pensato che l'Amazzone ferita potesse essere proprio la statua con cui Cresila gareggiò nel concorso di Efeso e che quindi anche le altre statue in gara potessero avere come soggetto non una semplice Amazzone, ma un'Amazzone ferita: in un contesto incerto come questo, però, il rischio è quello della speculazione fine a sè stessa e quindi non percorreremo questa strada interpretativa.

⁴⁶ Vd. *RPC* II 1080 e 1090: sono due monete coniate a Efeso durante l'impero di Domiziano, il cui volto compare infatti su una delle due facce della moneta, mentre sull'altra sono raffigurate due figure femminili (nel caso di *RPC* II 1080 armate di bipenni) che si stringono la mano; le monete dovevano celebrare l'alleanza tra le città di Efeso e Smirne, personificate ciascuna nella propria Amazzone fondatrice.

⁴⁷ Dowden 1997 p. 116.

Θησέα) e inserendolo così nell'ambito dell'Amazzonomachia di Teseo. Non potrà essere questa la sede dove cercare di dipanare la dibattuta questione sulla genesi e lo sviluppo del mito della lotta tra l'eroe ateniese e le Amazzoni e dell'invasione dell'Attica da parte delle mitiche donne guerriere, per la quale rimando alla bibliografia di riferimento⁴⁸. Per tentare di offrire una contestualizzazione precisa alla fondazione del santuario di Efeso, bisogna però ricordare che, tenendo conto delle molteplici fonti, in prima analisi sembra possibile distinguere tre diversi momenti in cui le Amazzoni si scontrarono con l'eroe ateniese: una spedizione di Teseo nel territorio delle Amazzoni sul Ponto Eussino e il rapimento di una di esse (chiamata Antiope o Ippolita a seconda delle fonti); una guerra combattuta sul suolo asiatico; una guerra combattuta in Attica. La fonte più completa sull'Amazzonomachia di Teseo è la *Vita di Teseo* di Plutarco⁴⁹, che raccoglie anche la testimonianza di molti autori a lui precedenti (come gli attidografi Ferecide, Ellanico, Filocoro, Clidemo e il mitografo Erodotto) e nella quale si ricorda solo la prima spedizione dell'eroe a Temiscira e quella che potremmo definire "guerra attica", stabilendo quest'ordine degli eventi: Teseo andò nel territorio delle Amazzoni sul Ponto Eusino (con una spedizione propria, distinta da quella di Eracle) per rapirne una e, riuscendo nel suo intento, tornò in patria con un'Amazzone di nome Antiope o Ippolita; le sue compagne, allora, per vendicare questo rapimento, invasero l'Attica e riuscirono ad arrivare fino ad Atene, dove si accamparono e combatterono per quattro mesi contro Teseo e gli ateniesi; la guerra, svoltasi interamente sul territorio attico, terminò poi con un accordo grazie all'intervento diplomatico della stessa Antiope-Ippolita. L'esistenza di una vera e propria "guerra asiatica", invece, è da postulare sulla base di altre testimonianze, in particolare quella fornita dall'*Etymologicum Magnum*⁵⁰, dove Teseo, associato a Eracle nell'Amazzonomachia, sembra essere protagonista di uno scontro con le donne guerriere in Anatolia e di un inseguimento delle Amazzoni fino in Lidia, a Efeso, dove queste giunsero come supplici. Probabilmente si può interpretare questa "guerra asiatica" come un ampliamento della vicenda del rapimento dell'Amazzone ricordato da Plutarco e, di conseguenza, distinguere nel mito dell'Amazzonomachia di Teseo solo due fasi: uno scontro in Asia, verisimilmente di breve durata, che ebbe come esito il rapimento di

⁴⁸ Vd. in particolare Boardman 1988; Arrigoni 2009; Dowden 1997 pp. 101-102, con le relative indicazioni bibliografiche.

⁴⁹ Plut. *Thes.* 26-28.

⁵⁰ *Etym. Magn.* p. 402,8 sqq. Gaisford.

un'Amazzone (“guerra asiatica”) e uno scontro ad Atene, che vide Teseo vincitore (“guerra attica”). Per stabilire il contesto esatto dell’arrivo a Efeso delle Amazzoni e della fondazione del santuario artemisio come si è visto ci viene in aiuto, oltre a questa testimonianza dell’*Etymologicum Magnum*, il frammento di Pindaro, dove si legge Ἀμαζόννας στρατευομένης ἐπὶ Ἀθήνας τε καὶ Θησεία: l’uso del participio presente στρατευομένης - che di norma indica la contemporaneità degli eventi - sembrerebbe indicare che la fondazione dell’Artemision di Efeso sia da collocarsi durante le ostilità e quindi necessariamente nel corso della “guerra asiatica” tra Teseo e le Amazzoni che ebbe luogo in Anatolia, piuttosto che in un momento precedente o successivo alla “guerra attica”, combattuta invece a molta distanza da Efeso. Seguendo la proposta di ricostruzione del mito dell’Amazonomachia di Teseo avanzata da Boardman⁵¹, si può tentare di seguire lo sviluppo di questo mito anche sulla base degli eventi storici della prima metà del V secolo che sembrano averne determinato variazioni e ampliamenti: originariamente (fino alla fine del VI secolo) è noto solo l’episodio del ratto di un’Amazzone da parte di Teseo, poi, in seguito alla partecipazione di Atene durante la rivolta ionica (499 a.C.), venne introdotto l’episodio di una vera e propria spedizione di Teseo, spesso inserita per comodità semplicemente in quella già nota di Eracle in terra asiatica - durante la quale sarà da collocare la fuga delle Amazzoni fino a Efeso e la fondazione del santuario - e, infine, quello dell’invasione dell’Attica da parte delle Amazzoni, ispirata all’invasione persiana della Grecia durante le guerre persiane. La prospettiva sarebbe così tutta ateniese, anche se non si deve escludere la probabilità che la creazione del mito dell’Amazonomachia di Teseo ad Atene si rifacesse anche a materiale mitico preesistente altrove, e in particolare a Efeso. Proprio a proposito dell’episodio della fondazione del santuario efesio durante lo scontro asiatico tra l’eroe ateniese e le Amazzoni, è forse possibile avanzare l’ipotesi che esso fosse tratto dalla tradizione locale efesia di cui abbiamo già parlato e poi adattato alle esigenze di Atene: nel momento in cui Atene intensificò i rapporti politici, militari e culturali con le città greche dell’Asia Minore, forse proprio in occasione della rivolta ionica, potrebbe aver inserito nel mito di Teseo l’episodio che abbiamo definito come “guerra asiatica”, dopo aver trovato in Ionia, a Efeso, qualche spunto in questa direzione. In conclusione, la creazione del mito ateniese dell’Amazonomachia teseica, limitatamente all’episodio della fondazione dell’Artemision di Efeso, potrebbe essersi alimentata anche delle

⁵¹ Vd. Boardman 1988.

tradizioni locali efesie che tramandavano il ricordo della fondazione del santuario da parte delle Amazzoni durante una campagna bellica, che Atene, dal suo punto di vista, avrà voluto identificare con la “guerra asiatica” contro le Amazzoni combattuta dal proprio eroe nazionale. Un indizio interessante in questo senso potrebbe forse celarsi dietro l’indicazione *Asiae potitae* che leggiamo in Pomponio Mela⁵², cui abbiamo già accennato, perché essa difficilmente potrebbe essere ricondotta alla campagna bellica delle Amazzoni contro Teseo in Asia - nella quale fu Teseo ad avere la meglio riuscendo a rapire una di loro - ma potrebbe invece far riferimento a un altro contesto di guerra in cui la tradizione locale di Efeso contestualizzava la nascita dell’Artemision e nel quale le Amazzoni risultavano invece vincitrici.

Alla luce del quadro piuttosto complesso che si è fin qui delineato bisogna ora cercare di inserire la testimonianza di Callimaco da cui siamo partiti, che è la più antica dopo quella di Pindaro e che può forse essere di qualche aiuto nella ricostruzione della tradizione locale che voleva le Amazzoni fondatrici dell’Artemision. Il testo di Callimaco, infatti, pur non facendo esplicito riferimento a uno specifico momento bellico, nè tantomeno alle ostilità tra Teseo e le Amazzoni, inserisce comunque in uno scenario di guerra il mito della fondazione dell’Artemision di Efeso. Le Amazzoni callimachee, infatti, sono fin da subito caratterizzate come *πολέμου ἐπιθυμήτραι* (v. 247) e la loro danza rituale è poi presentata come una *πρύλιν*, cioè una danza in armi, nella cui coreografia le donne erano armate di scudi (*ἐν σακέσσιν ἐνόπλιον*, v. 241) e di faretre (*φαρέτραι*, v. 247). Credo che l’insistenza su questi elementi bellici possa essere indizio non solo di una generica rappresentazione delle Amazzoni come guerriere, ma anche di una caratterizzazione specifica di queste Amazzoni fondatrici del culto di Artemide a Efeso, equipaggiate con la loro armatura proprio perché in quel momento impegnate in una campagna bellica. Se Callimaco alluda qui specificamente alle ostilità tra le Amazzoni e Teseo oppure no è difficile da stabilire senza conoscere la sua fonte: infatti, se si trattò di una fonte locale, non è affatto detto che essa identificasse la campagna bellica durante la quale le Amazzoni fondarono l’Artemision con la “guerra asiatica” di Teseo, perché, come abbiamo visto, fu accostata alla fondazione dell’Artemision di Efeso dalla mitografia ateniese; al contrario, se Callimaco trasse questa notizia da una fonte ateniese, allora è probabile che seguisse la medesima strada

⁵² Mel. 1,17,88: *Ibi Ephesus et Dianae clarissimum templum, quod Amazones, Asiae potitae, consecrassent traduntur [...]* “Li si trovano Efeso e un famosissimo tempio di Diana, che si racconta avessero consacrato le Amazzoni, avendo conquistato l’Asia”.

di Pindaro, collocando proprio nel corso dello scontro contro Teseo la fondazione amazzonica del santuario di Efeso. Ma sulle fonti di cui si servì Callimaco per le notizie su Efeso torneremo oltre, dopo aver analizzato i particolari mitico-culturali e storici sull'Artemision selezionati da Callimaco.

Per descrivere la nascita del culto di Artemide a Efeso nell'*Inno ad Artemide* Callimaco si sofferma su una serie di dettagli che in altre fonti non compaiono mai tutti insieme - e alcuni neppure singolarmente -, sui quali è opportuno riflettere. Il poeta individua infatti come atti fondativi del culto tre momenti distinti - l'erezione della statua, l'esecuzione del sacrificio e l'avvio di una danza rituale -, di cui solo il primo viene menzionato anche altrove, mentre per gli altri due Callimaco è l'unico testimone; inoltre il poeta all'interno del gruppo indistinto delle Amazzoni ne isola una - cui assegna il compito di eseguire il sacrificio rituale - e la chiama Ippò, con un nome quasi mai attestato per un'Amazzone; infine, al v. 240 si rivolge ad Artemide con un'epiclesi piuttosto inconsueta, chiamandola Upis.

Al momento della fondazione del santuario le Amazzoni si occupano innanzitutto di innalzare la statua della dea, secondo gli usi tipici greci. L'erezione del simulacro culturale è infatti uno dei primi canonici momenti fondativi dei santuari perché esso è considerato sostituto della divinità stessa, la cui presenza è indispensabile al momento del sacrificio⁵³. Callimaco indica l'erezione della statua servendosi del verbo tecnico ἰδρύεσθαι e dice che essa fu innalzata φηγῶ ὑπὸ πρέμνῳ. Non è ben chiaro se quest'espressione indichi semplicemente la posizione della statua (sotto la quercia) o anche il materiale con cui essa fu costruita. Infatti, la preposizione di luogo ὑπὸ sembra reggere entrambi i sostantivi πρέμνῳ e φηγῶ, secondo un uso linguistico insolito ma non inaccettabile⁵⁴, a indicare quindi semplicemente che la statua fu eretta "sotto il tronco di una quercia"; tuttavia non è da escludersi la possibilità che la complicata sintassi di quest'espressione sia dovuta anche al fatto che il dativo φηγῶ abbia una duplice funzione e possa essere letto tanto come dativo retto dalla preposizione quanto

⁵³ Vd. Romano 1988 p. 128: "Thus the cult image as a substitute for the deity was directed toward the sacrificial act designed to honor that deity".

⁵⁴ Il testo dell'*Inno* in questo punto è stato messo in discussione a causa della stranezza linguistica di quest'espressione, in cui la preposizione ὑπὸ regge due sostantivi in dativo (φηγῶ, "quercia" e πρέμνῳ, "tronco"), di cui il primo sarebbe una sorta di specificazione del secondo. La scelta di mantenere il testo tradito, sostenuta *in primis* da Wilamowitz (Wilamowitz 1924 p. 60 n. 2) sulla base di alcuni confronti, è stata seguita anche da Pfeiffer 1953 p. 17; qualcuno (vd. Bornmann 1968 p. 115) ha invece proposto di normalizzare il testo introducendo la correzione di φηγῶ in φηγοῦ, basandosi sul confronto con il passo di Dionigi il Periegeta (Dionys. Per. vv. 828-829) dove si imita chiaramente Callimaco e si legge πρέμνῳ ἔνι πελέης. Anche solo per il criterio della *lectio difficilior*, ritengo che la correzione proposta non sia da accogliere e che il testo tradito possa essere conservato.

da solo per indicare anche il materiale di cui era fatta la statua: ci troveremmo di fronte a uno *xoanon* in legno di quercia innalzato sotto una quercia. Qualche ulteriore spunto esegetico per capire quest'uso linguistico può essere fornito dal confronto con il passo di Dionisio il Periegeta⁵⁵ dove si imita questo luogo di Callimaco e si legge πρέμῳ ἔνι πετέλης, “nel tronco di un olmo”: si nota subito come l'espressione callimachea sia stata variata in due punti, dato che il sostantivo φηγῶ è scomparso lasciando il posto a πετέλης, un più semplice genitivo, anche se di un'altra pianta, un olmo, e che inoltre la preposizione è mutata e al posto di ὑπὸ si trova ἔνι (forma poetica per ἐν) a indicare una diversa posizione della statua, non semplicemente sotto l'albero, ma al suo interno⁵⁶. Potremmo allora affidarci all'interpretazione di Dioniso il Periegeta e ipotizzare che già Callimaco, con abile sintesi poetica, descrivesse l'erezione di uno *xoanon* scavato all'interno del tronco di una quercia⁵⁷. E' comunque certo che la statua cultuale primitiva di Artemide Efesia fosse intagliata nel legno, dato che la maggior parte delle altre testimonianze su di essa⁵⁸ indirizza verso un'interpretazione del simulacro come uno *xoanon*, cioè una statua lignea iconica della divinità; non manca tuttavia una testimonianza⁵⁹ che fa eccezione, perché riferisce invece di una statua d'oro, e che potrebbe conciliarsi con le altre, solo se, non senza difficoltà, si interpretasse l'espressione χρυσῶ ὄντι che vi si legge come un riferimento più che altro cromatico. È comunque certo che il materiale di cui era fatta questa statua arcaica di Artemide fosse il legno, mentre sono ancora aperti alcuni interrogativi sia sulla sua iconografia sia su una possibile datazione. L'immagine della statua cultuale primitiva, infatti, è

⁵⁵ Dionys. Per. vv. 826-829: Τάων δ' ἀμφοτέρων γε βορειοτέρην ἐσίδοιο / παραλίην Ἔφεσον, μεγάλην πόλιν Ἰοχεαίρης, / ἔνθα θεῆ ποτε νηὸν Ἀμαζονίδες τετύκοντο / πρέμῳ ἔνι πετέλης, περιώσιον ἀνδράσι θαῦμα. “Potresti vedere più a nord di entrambe queste città (scil. Mileto e Priene) Efeso costiera, grande città della Saettatrice, dove alla dea un tempo le Amazzoni costruirono un tempio con un tronco di olmo, straordinaria meraviglia per l'umanità”

⁵⁶ La posizione della statua cultuale della divinità all'interno del tronco dell'albero è testimoniata in letteratura da un passo di Pausania (Paus. 8,13,2), dove si parla proprio di uno *xoanon* di Artemide e si legge: Πρὸς δὲ τῇ πόλει ξόανόν ἐστιν Ἀρτέμιδος· ἴδρυται δὲ ἐν κέδρῳ μεγάλῃ, καὶ τὴν θεὸν ὀνομάζουσιν ἀπὸ τῆς κέδρου Κεδρεᾶτιν. “Vicino alla città (scil. Orcomeno) si trova uno *xoanon* di Artemide: è innalzato dentro a un grande cedro e dal cedro chiamano la dea Cedrina”. Come giustamente segnalati da Bornmann 1968 p. 115, sono significativi anche alcuni epiteti di Dioniso e Zeus che richiamano il legame della divinità con l'albero, propria dimora.

⁵⁷ Vd. Bornmann 1968 p. 115: “Di fronte a questi paralleli e all'espressione di Dionigi Periegeta πρέμῳ ἔνι non è da escludere che lo ξόανον potesse essere collocato anche nel tronco anziché genericamente sotto l'albero”.

⁵⁸ Plin. *NH* 16,213; Vitruv. 2,9,13: *Ephesi in aede simulacrum Dianae ex ea, lacunaria et ibi et in ceteris nobilibus fanis propter aeternitatem sunt facta*. “A Efeso nel tempio con quello (scil. legno di cedro) fu costruita la statua di Diana, il soffitto sia lì sia in altri nobili templi”.

⁵⁹ Xenophon. *Anab.* 5,3,12: Ὁ δὲ ναὸς ὡς μικρὸς μεγάλῳ τῷ ἐν Ἐφέσῳ εἴκασται, καὶ τὸ ξόανον ἔοικεν ὡς κυπαρίττινον χρυσῶ ὄντι τῷ ἐν Ἐφέσῳ. “Il tempio assomiglia in piccolo a quello grande di Efeso, e lo *xoanon* in legno di cipresso è simile a quello di Efeso, che è d'oro”.

ricostruibile solo parzialmente e per via del tutto ipotetica sulla base dei confronti con alcune statuette votive con corpo cilindrico, testa tonda e braccia lungo i fianchi che sono state ritrovate nel deposito nella base del tempio⁶⁰, le quali però non si può escludere che raffigurassero le sacerdotesse o le fedeli di Artemide e non la dea⁶¹. Pensare a una collocazione cronologica di questa statua significa invece cercare non solo di definire il periodo in cui essa fu eretta, ma soprattutto capire fino a quando essa fu conservata nell'Artemision prima di essere sostituita, o affiancata, da una o più successive immagini cultuali. L'antichità dell'originario *xoanon* è indubbia, visto che esso fu interpretato dalla tradizione locale efesia, in questo caso concorde⁶², come opera delle Amazzoni stesse: bisognerà pensare addirittura a un'opera precedente la migrazione greca a Efeso e quindi realizzata dalle manifatture locali negli ultimi secoli del secondo millennio a.C. Certamente il ricordo di questo simulacro primitivo rimase vivo a lungo nella memoria dei Greci, tanto che ne troviamo traccia in Callimaco e ancora in Pausania, eppure non è semplice stabilire fino a quando essa rimase visibile nell'Artemision. Per cercare una risposta può essere utile partire dalle testimonianze letterarie e archeologiche sulle altre successive statue della dea: Plinio il Vecchio⁶³ menziona una piccola statua in legno di vite, opera di uno scultore forse chiamato

⁶⁰ Vd. Seiterle 1979 pp. 6-7.

⁶¹ Vd. Simon 1986 p. 35: "The form of the cult statue may be reflected in the electrum sphyrelaton figurines found in the Basis and in several standing figures with cylindrical bodies and spherical heads. However these figurines may represent priestesses or worshippers rather than Artemis of Ephesus".

⁶² Anche Pausania (Paus. 4,31,8), che come si è visto era molto polemico nei confronti della tradizione sull'origine amazzonica del santuario, attribuisce però alle Amazzoni l'erezione del simulacro cultuale.

⁶³ Plin. NH 16,213-215: *Maxime aeternam putant hebenum et cupressum cedrum que, claro de omnibus materiis iudicio in templo Ephesiae Dianae, utpote cum tota Asia extruente CXX annis peractum sit. Convenit tectum eius esse e cedrinis trabibus. De simulacro ipso deae ambigitur. Ceteri ex hebeno esse tradunt, Mucianus III cos. ex iis, qui proxime viso eo scripsere, vitigineum et numquam mutatum septies restituto templo, hanc materiam elegisse ꝛ eadem conf, etiam nomen artificis nuncupans, quod eundem miror, cum antiquiorem Minerva quoque, non modo Libero patre, vetustatem ei tribuat. Adicit multis foraminibus nardo rigari, ut medicatus umor alat teneat que iuncturas - quas et ipsas esse modico admodum miror -, valvas esse e cupresso et iam CCCC prope annis durare materiem omnem novae similem.* "Si ritiene che i legni più durevoli siano l'ebano, il cipresso e il cedro, risultando chiaro questo giudizio su tutti i legni nel tempio di Diana Efesia, poiché fu costruito in 120 anni grazie alla collaborazione di tutta l'Asia. C'è accordo che il suo tetto sia di travi di cedro. Sulla statua stessa della dea c'è incertezza. Alcuni tramandano che sia di ebano, mentre Muciano - tre volte console - tra quelli che recentemente scrissero avendola vista di persona, tramanda che è di vite e che non fu mai sostituita nonostante il tempio sia stato ricostruito sette volte, e che scelse questo legno ꝛEndoio/Ellanicoꝛ, facendo anche il nome dello scultore, cosa che certamente mi meraviglia poiché attribuisce alla statua un'antichità maggiore rispetto anche a Minerva, non solo al padre Libero. Aggiunge che essa è bagnata di nardo grazie ai molti fori, in modo che il liquido curativo nutra e tenga unite le giunture - della cui stessa esistenza date le dimensioni piccole mi meraviglio molto -, e che i battenti della porta sono di cipresso e che ormai tutto il legno da quasi quattrocento anni resiste come nuovo".

Endoio o Ellanico⁶⁴, ancora visibile alla sua epoca; i ritrovamenti archeologici, invece, hanno portato alla luce alcune copie di grandi o piccole dimensioni di quella che dovette essere la statua cultuale a partire almeno dal II secolo a.C., le cui prime rappresentazioni appaiono infatti su monete databili tra il 155 e il 139 a.C.⁶⁵. Quest'ultima è la cosiddetta "Artemide polimastica", caratterizzata da un decoro sul petto che sembra rappresentare una moltiplicazione di mammelle⁶⁶, e di cui si hanno testimonianze dall'età ellenistica e per tutta l'età romana⁶⁷. Sulla base di questi unici dati - la statua ricordata da Plinio e l'evidenza archeologica del tipo statuaria dell'Artemide polimastica - Lynn LiDonnici⁶⁸ ha cercato di delineare la storia dell'evoluzione iconografica del simulacro cultuale efesio e degli avvicendamenti delle varie statue, sostenendo che le statue cultuali che si succedettero nell'Artemision di Efeso dovettero essere tre: il primo *xoanon* delle Amazzoni, poi la statua menzionata da Plinio, da attribuire allo scultore Endoio già noto da altre fonti e da datare alla metà del VI secolo a.C. (forse ricostruibile grazie alle monete di Marsiglia che raffigurano la statua di Artemis Massaliotike, copia di quella Efesia) e infine una nuova statua ellenistica con molti ornamenti sul petto - l'Artemide polimastica, appunto -, realizzata dopo l'incendio del 356 a.C., durante il quale dovette andare distrutta la precedente. Questa ricostruzione lascia però qualche dubbio, innanzitutto perché nel passo di Plinio sopra ricordato, citato dalla stessa studiosa, si dice chiaramente che il console Muciano, vissuto nel I sec. d.C., vide di persona la "statua di Endoio", che quindi doveva essere ancora integra e visibile a quell'epoca, e inoltre perché il nome Endoio dello scultore viene preso per certo, e quindi associato con uno scultore del VI secolo di cui si hanno alcune testimonianze epigrafiche e letterarie⁶⁹, quando è invece frutto di un'emendazione del testo tradito in concorrenza con altre. Infine non sarà da trascurare un dato importante che possiamo ricavare proprio da Plinio il quale, dopo aver parlato dei vari legni presenti nell'Artemision di

⁶⁴ Il nome dello scultore è incerto perché il passo di Plinio è corrotto proprio in questo punto, dove i codici riportano un testo privo di senso (in alcuni si legge *eadem con*, in altri *eandem con*); la critica moderna è concorde nel ritenere che questa corruzione si trovi in corrispondenza del nome proprio dello scultore greco. Le proposte di correzione sono varie; tra queste le due più plausibili, accolte nel testo anche dagli editori successivi, sono *Endoeon* (Sillig 1853) e *Hellenicon* (André 1962).

⁶⁵ Vd. Fleischer 1973 p. 39.

⁶⁶ Vd. Fleischer 1973 pp. 393-95 pensa invece che il motivo decorativo sul petto delle statue di Artemide Efesia sia da ricondurre agli ornamenti reali che tradizionalmente adornavano lo *xoanon* della dea; Seiterle 1979 (sostenuto anche da Burkert 1979 p. 130) ritiene che rappresentassero degli scroti dei tori sacrificati.

⁶⁷ Vd. Fleischer 1973 pp. 2sqq.

⁶⁸ Vd. LiDonnici 1992.

⁶⁹ Vd. LiDonnici 1992 p. 396: "Endoios is mentioned several times in Pausanias, and the name appears in four Attic inscriptions of the late sixth century BCE".

Efeso (quello del tetto, della statua e dei battenti della porta), afferma, a mio avviso come osservazione generale e non relativa solo alle porte, che tutto il legno resisteva come nuovo da quasi quattrocento anni (*et iam CCCC prope annis durare materiam omnem novae similem*): la statua ricordata da Plinio e vista dal console Muciano, opera di uno scultore non identificabile per certo con un artista noto, il cui nome andò perduto nella trasmissione del testo, era dunque una statua ellenistica da datare all'incirca alla metà del III secolo a.C. E' da prendere allora in considerazione almeno l'ipotesi che essa fosse già l'Artemide polimastica, le cui prime rappresentazioni, come si è visto, sono da collocare almeno a partire dal II secolo a.C.; quel che è certo, comunque, è che non esiste alcuna testimonianza di una statua "intermedia" tra l'antico *xoanon* e la statua menzionata da Plinio e che quindi non ci sono motivi per pensare che il primitivo *xoanon* fosse stato sostituito da una nuova statua già nel corso del VI secolo, in occasione della costruzione del cosiddetto tempio di Creso, ma anzi è possibile che esso venisse conservato non solo in quell'occasione ma anche in seguito, sopravvivendo forse persino agli incendi che devastarono il tempio nel IV secolo. La presenza di quella statua primitiva all'epoca della costruzione del tempio di Creso sembra tra l'altro essere confermata proprio dallo stesso Callimaco che ai vv. 248-250 dell'*Inno ad Artemide* ricorda come il grande santuario di Efeso, definito il più divino e opulento di tutti - con un indubbio riferimento al cosiddetto "tempio di Creso" - venne costruito proprio intorno a quella statua eretta originariamente dalle Amazzoni. Oltre non si può andare, ma non è impossibile ipotizzare che quell'antichissima statua della dea, che la tradizione voleva fosse stata innalzata dalle Amazzoni, fosse ancora al suo posto quando Callimaco compose l'*Inno ad Artemide* e che venisse sostituita o affiancata dalla nuova statua (l'Artemide polimastica?) soltanto nel corso del III secolo.

Una volta che la statua cultuale è innalzata, il poeta presenta l'Amazzone Ippò nella veste di "sacerdotessa" che compie il sacrificio rituale⁷⁰, mentre le altre, una volta

⁷⁰ Non esiste un'interpretazione concorde del termine ἱερὸν, nè quindi dell'espressione τέλεσεν δέ τοι ἱερὸν che si legge a v. 239, come mostrano anche le traduzioni moderne del passo. Le interpretazioni possibili sono sostanzialmente tre: intendere ἱερὸν o come sacrificio, o come tempio, o genericamente come rito e di conseguenza interpretare il verbo. La maggior parte degli studiosi sceglie la terza opzione e lascia nel vago il senso del passo (vd. Mair 1921 p. 81: "Hippo performed a holy rite for thee"; Cahen 1961 p. 252: "Hippo accomplit les rites"; Asper 2004 p. 417: "vollendet aber hat dir ein Heiligtum Hippo"; D'Alessio 2007 p. 125: "e per te compì il rito Hippò"); alcuni invece intendono ἱερὸν nel senso di vero e proprio tempio (vd. Talamo 1994 p. 200 n. 18). Seguendo il suggerimento di Bornmann 1968 (p. 116 "Vuol dire che Hippo a differenza delle altre Amazzoni che danzavano compì il sacrificio?"), con Couat 1882 (che a p. 219 traduce così "Hippo accomplit le sacrifice") e Arrigoni 1982 (p. 102 "Ad Efeso l'Amazzone Hippo celebra il sacrificio pre-bellico per l'Ephesia" e p. 102 n. 240), ritengo che il modo migliore di interpretare qui il termine ἱερὸν sia quello di intenderlo come sacrificio rituale. Le altre due

eretta l'effigie, danzano intorno a questa in armi. Anche se l'indicazione di un'Amazzone sola come primaria fondatrice del culto artemisio non è anomala, viste le testimonianze - cui si è già accennato - di Igino e dei lessicografi⁷¹, la scelta di Callimaco risulta comunque originale, perché l'esistenza di un'Amazzone di nome Ippò, come vedremo, non è praticamente documentata. E tuttavia questo personaggio non potrà essere considerato frutto dell'invenzione di Callimaco, che è un autore sempre ben documentato sui culti e sulle tradizioni locali⁷². Bisognerà allora cercare di individuare anche in questo caso la sua fonte, dopo aver preso in analisi la figura di questa Ippò, che incontriamo anche una seconda volta nell'*Inno*, nella parte conclusiva (ai vv. 266-267), quando, tra i precetti da osservare per non mancare di rispetto ad Artemide, si legge il divieto di astenersi alle danze annuali in onore della dea per evitare di fare la fine di Ippò che, cercheremo di indagare il perché, non aveva preso parte alla danza:

μηδὲ χορὸν φεύγειν ἐνιαύσιον (οὐδὲ γὰρ Ἴππῶ
ἀκλαυτὶ περὶ βωμὸν ἀπείπατο κυκλώσασθαι)

non evitare la danza annuale (infatti neppure Ippò
senza piangere rinunciò a stare in cerchio intorno all'altare)

Ippò è una figura che ha sempre creato e ancora crea alcuni dubbi esegetici. L'indicazione degli scolii⁷³ al passo è molto generica e forse potrebbe essere stata ricavata dal testo stesso di Callimaco: infatti si legge semplicemente Ἴππῶ μία τῶν Ἀμαζόνων, "Ippò: una delle Amazzoni". La maggior parte dei critici moderni⁷⁴ ritiene

ipotesi sono infatti a mio parere da scartare: l'ultima perché si rivela di fatto una scorciatoia che non porta da nessuna parte, una non-interpretazione; l'altra, come giustamente notava Bornmann "perché del tempio, che in questo stadio primitivo è rappresentato da una quercia, si parlerà più tardi, 243s" e, inoltre, sarebbe quantomeno strano immaginare che il compito di innalzare il tempio toccasse non al gruppo delle Amazzoni, ma un'Amazzone sola. Inoltre, anche sulla base delle testimonianze archeologiche già prese in esame, l'Artemision di Efeso non fu dotato di un vero tempio fin dalle origini, ma solo a partire dall'VIII a.C. Molto più probabile è che a una singola Amazzone, che come vedremo può essere interpretata come la regina, fosse invece assegnata l'esecuzione del sacrificio; tanto più se anche da una tradizione diversa rispetto a quella seguita da Callimaco risulta che le Amazzoni avessero eseguito dei sacrifici per Artemide a Efeso (vd. Paus. 7,2,7 αἱ δὲ ἀπὸ Θερμώδοντος γυναῖκες ἔθυσαν "Le donne del Termodonte eseguirono sacrifici").

⁷¹ Vd. Hyg. *Fabulae* 205 e 22; Steph. Byz. Ἐφεσος ε 179 Billerbeck; *Etym. Magn.* p. 402,8 sqq. Gaisford.

⁷² Vd. Picard 1922 p. 432: "Callimaque, dont l'érudition religieuse était généralement bien informée, a désigné Hippo".

⁷³ Vd. Pfeiffer 1953 p. 65.

⁷⁴ Vd. Bornmann 1968 p. 116: "Ἴππῶ è «Kurzname» per Ἴππολύτη"; Dowden 1997 p. 122: "Hippo - presumably his shortening of an actual Hippolyte, like Deo (Hymn. Apoll. 110) for Demeter"; Jackson 1997 p. 111: "Callimachus addresses Artemis as Ὀπίτι ἄνασσα while reminding the goddess that the Amazons led by their queen Hippo (identified with Hippolyte) founded a shrine to her at Ephesus";

assai probabile che il termine Ἴππώ non sia altro che un'abbreviazione del nome Ἴππολύτη, alla stregua dell'ipocoristico Δηώ per Δημήτηρ utilizzato più volte anche da Callimaco⁷⁵, e che quindi Ippò non sia altro che la nota regina delle Amazzoni coinvolta nelle vicende di Eracle e in qualche caso anche in quelle di Teseo⁷⁶. Tuttavia, anche se quest'identificazione spiegherebbe bene il ruolo distinto da quello delle altre Amazzoni che essa ricopre nel momento della fondazione dell'Artemision, non manca qualche indizio a sfavore di quest'ipotesi perché la presenza dell'Amazzone Ippolita a Efeso non è mai testimoniata e, soprattutto, perché su una *kylix* attica a figure rosse⁷⁷, dove è rappresentata l'Amazzonomachia di Eracle, in corrispondenza di due figure di Amazzoni si leggono le didascalie ΗΙΠ[Π]Ο e Η[ΙΠ]ΟΛΥΤΕ, a dimostrazione di una chiara distinzione tra le due Amazzoni Ippò e Ippolita. La questione diviene ancora più complessa se si prendono in esame le seppur scarse attestazioni letterarie del nome Ἴππώ, perché esso non è mai assegnato a un'Amazzone: in Esiodo⁷⁸ è il nome di un'Oceanina che non sembra avere alcun rapporto né con le Amazzoni né con Artemide, in Valerio Massimo⁷⁹ è assegnato a una donna greca gettatasi in mare per salvare la propria dignità dopo essere stata catturata dai nemici e anch'essa non mostra alcun legame con le Amazzoni⁸⁰, mentre in un frammento della perduta *Melanippe* di Euripide⁸¹ e in Clemente Alessandrino⁸² il nome Ἴππώ è attestato a designare la figlia

Asper 2004 p. 417 “Hippo, vielleicht Hippolyte”; D'Alessio 2007 p. 124 n. 52: “*Hippò* è probabilmente forma abbreviata per *Hippolyte*, la regina delle Amazzoni”.

⁷⁵ Call. *Hymn. Apoll.* v. 110; *Hymn. Cerer.* v. 17 e v. 132; fr. 21,10 Pf.; 63,10 Pf.; 228,45 Pf.; 285,1 Pf.

⁷⁶ Ippolita è il nome della regina delle Amazzoni al momento della spedizione di Eracle, che aveva il preciso scopo di rubare la cintura di Ippolita (vd. ad esempio [Apollod.] *Bibl.* 2,98-99); l'Amazzone rapita da Teseo era invece comunemente chiamata Antiope e di norma non le era assegnato il ruolo di regina; esistono tuttavia alcune fonti in cui il nome Ippolita è assegnato anche all'Amazzone rapita da Teseo (vd. Plut. *Thes.* 27,5).

⁷⁷ Vd. Bothmer 1957 p. 132 n° 8 = Beazley 1942 p. 212 n° 13.

⁷⁸ Esiod. *Th.* v. 351.

⁷⁹ Val. Max. 6,1, ext. 1: *Atque ut domesticis externa subnectam, Graeca femina nomine Hippo, cum hostium classe esset excepta, in mare se, ut morte pudicitiam tueretur, abiicit. Cuius corpus Erythraeo litori adpulsum proxima undis humus sepulturae mandatum ad hoc tempus tumulo contegit: sanctitatis uero gloriae aeternae traditam memoriae Graecia laudibus suis celebrando cotidie florentiorem efficit* “E per aggiungere agli esempi patri alcuni stranieri, una donna greca di nome Ippò, fatta prigioniera dalla flotta nemica, si gettò in mare per proteggere il proprio onore con la morte. E il suo corpo spinto alla vicina riva di Eritre dalle onde, la terra, una volta sepolto, lo ricopre ancora oggi con un tumolo: la Grecia, celebrandola con somme lodi, rende ogni giorno più fiorente la gloria della sua eterna castità tamandata alla memoria”.

⁸⁰ Picard 1922 p. 440 istituisce invece un legame tra l'Ippò di Callimaco e questo personaggio.

⁸¹ Eur. fr. 481,21 Kannicht. Per comprendere meglio il contesto, vd. il passo del monologo di Melanippe in cui la ragazza parla della madre (fr. 481,13-22 Kannicht): Καλοῦσι Μελανίπην (με), Χίρωνος δέ με / ἔτικτε θυγάτηρ Αἰόλου· κείνην μὲν οὖν / ζανθῆι κατεπτέρωσεν ἰπείαι τριχί / Ζεὺς, οὐνεχ' ὕμνους ἦϊδε / χρησμοειδὸς βροτοῖς / ἄκη πόνων φράζουσα καὶ λυτήρια. / Πυκνήι θυέλλῃι δ' αἰθέρος διώκεται / μουσεῖον ἐκλιπούσα Κωρύκιον ὄρος. / Νύμφη δὲ θεσπιωιδὸς ἀνθρώπων ὕπο / Ἴππῶ κέκληται σώματος δι' ἀλλαγάς. / Μητρὸς μὲν ὧδε τῆς ἐμῆς ἔχει πέρι. “Mi chiamano Melanippe, e mi generò a Eolo la figlia di

del centauro Chirone, sposa di Eolo e madre di Melanippe, che doveva il suo nome al fatto di essere stata trasformata in cavalla. Da quel che si ricava dai frammenti superstiti della tragedia euripidea e da quanto si legge in un passo del *De Astronomia* di Igino⁸³, esistevano diverse tradizioni sul motivo della metamorfosi di questa Ἰππώ: che si trattasse di una punizione di Zeus per le profezie che la ragazza concedeva agli uomini, che avvenisse per volere della fanciulla stessa la quale, dopo il parto, voleva sottrarsi alle ire del padre per essersi concessa a Eolo, oppure che fosse l'esito di una punizione divina di Artemide, alla quale la ragazza originariamente si era votata come cacciatrice ma dalla quale si era poi allontanata. Quest'ultima tradizione sarebbe testimoniata, secondo Igino, proprio da Callimaco⁸⁴, cosa che costituisce per noi un elemento di qualche interesse, perché potrebbe trovare una spiegazione proprio nei passi dell'*Inno ad Artemide* in cui compare la figura di Ippò. Infatti, come già fece Naeke⁸⁵ nell'Ottocento senza trovare però alcun seguito⁸⁶, è possibile accostare questo brano di Igino ai due passi dell'*Inno ad Artemide* dove incontriamo il personaggio di Ippò e, in particolare, al secondo, dove Ippò appare piangente perché non ha preso parte alle danze per la dea. Le possibilità, come suggerisce D'Alessio⁸⁷, sarebbero queste: che Callimaco

Chirone; dunque la dotò di ali con una criniere bionda Zeus, perché cantava ai mortali inni profetici indicando rimedi e riscatti per le sofferenze. Da una fitta tempesta d'aria viene scacciata lasciando il monte coricio delle Muse (Parnaso). E la ragazza profetica è chiamata Ippò dagli uomini per le trasformazioni del corpo. Così stanno le cose su mia madre.”

⁸² Clem. Alex. *Strom.* 1,15,73,4 (παρὰ τούτῳ Ἀχιλλεὺς παιδεύεται ὁ ἐπ' Ἴλιον στρατεύσας, Ἰππὼ δὲ ἡ θυγάτηρ τοῦ Κενταύρου συνοικήσασα. “Presso costui fu educato Achille, il combattente a Ilio, e insieme viveva Ippò, la figlia del Centauro) e 1,21,132 (Ἰππὼ τε ἡ Χείρωνος, Ippò figlia di Chirone).

⁸³ Hyg. *Astr.* 2,18: *Euripides autem in Melanippa Hippen Chironis Centauri filiam Thetin antea appellatam dicit; quae cum aleretur in monte Pelio et studium in venando maximum haberet, quodam tempore ab Aeolo, Hellenis filio, Iovis nepote, persuasam concepisse cum que iam partus appropinquaret, profugisse in silvam ne patri, cum virginem speraret, nepotem procreasse videretur. Itaque, cum parens eam persequeretur, dicitur petisse a deorum potestate ne pariens a parente conspiceretur; quae deorum voluntate, postquam peperit, in equam conversa inter astra est constituta. Nonnulli eam vatem dixerunt fuisse, sed quod deorum consilia hominibus sit enuntiare solita in equam esse conversam. Callimachus autem ait, quod desierit venari et colere Dianam, in quam supra speciem diximus eam Dianam convertisse.* “Euripide invece nella Melanippe dice che Ippè, la figlia del centauro Chirone, prima era chiamata Theti; e che questa, essendo cresciuta sul monte Pelio e avendo una grandissima passione per la caccia, un giorno, sedotta da Elio, figlio di Elleno e nipote di Giove, fosse rimasta incinta e, quando il parto si avvicinava, fosse fuggita nella foresta per non essere vista dal padre mentre partoriva; ed ella, per volontà degli dei, dopo che partorì, fu trasformata in una cavalla e posta tra le costellazioni. Alcuni dicono che fosse una veggente, e che fosse stata trasformata in una cavalla perché era solita riferire agli uomini le decisioni degli dei. Callimaco invece dice che, poiché smise di cacciare e di venerare Diana, Diana stessa la trasformò nell'aspetto che abbiamo riferito sopra”.

⁸⁴ Call. fr. 569 Pf.

⁸⁵ Naeke 1845 p. 37: “Ad eadem ratione queras, quo iure eiusdem Hygini II.18 et 34. de Callimacho testimonia inter Fragmenta ferantur Callimachi, CCCLXXXVI et CCCLXXXVII. Quid enim, si utrumque ad hymnum in Dianam, illud prius ad v. 27. alterum ad versum 25. spectet?”

⁸⁶ Vd. Schneider 1873 p. 574 sq.; Pfeiffer 1949 p. 400; Bormann 1968 p. 130; D'Alessio 2007 p. 728 ritiene invece abbastanza probabile la proposta di Naeke.

⁸⁷ D'Alessio 2007 p. 728.

nei due passi dell'*Inno ad Artemide* ricordi due diverse Ippò, di cui la prima è un'Amazzone e la seconda la madre di Melanippe punita dalla dea; che l'Ippò callimacheo sia in entrambi i casi un'Amazzone e che Igino - magari sulla scorta di qualche commento in cui si accostava l'Amazzone Ippò all'altro personaggio del mito, forse perché protagoniste di una vicenda simile - abbia frainteso il passo; oppure che Igino faccia riferimento a un luogo di Callimaco diverso da questi, dove si parlava della figlia del centauro Chirone Ippò e del suo catasterismo. La seconda ipotesi, che, come vedremo, potrebbe offrire qualche indizio per interpretare il personaggio callimacheo dell'Amazzone Ippò, non è forse da escludere a priori, se non si vuole né sdoppiare l'Ippò dell'*Inno ad Artemide* in due distinti personaggi, né postulare l'esistenza - seppur ovviamente possibile - di un luogo callimacheo a noi ignoto dove comparisse un'altra Ippò, sempre in relazione con Artemide⁸⁸. In conclusione, credo che l'Ippò che incontriamo nell'*Inno ad Artemide* sia da identificare in entrambi i casi con la medesima Amazzone e assai probabilmente, dato il suo ruolo distinto rispetto alle altre, con la regina delle Amazzoni, cui viene infatti assegnato il compito di eseguire il sacrificio; non si può escludere che quest'Ἰππώ coincida con la più nota regina Ἰππολύτη e che Callimaco abbia scelto una forma abbreviata e insolita del nome, ma l'ipotesi non è affatto dimostrata perché, anche dal punto di vista linguistico, il nome Ἰππώ potrebbe non essere un derivato da Ἰππολύτη, ma essere, alla stregua di altri nomi di Amazzoni in -ω non derivati da abbreviazioni (Aretò, Pistò etc.)⁸⁹, un diverso nome proprio, sempre semanticamente connesso al cavallo. E' poi necessario tentare una spiegazione del motivo per cui ella non partecipò alle danze intorno all'altare e, dato che il personaggio è altrimenti ignoto, non si può che proporre un'esegesi basata esclusivamente sul testo callimacheo, pur dovutamente contestualizzato. Così ha tentato di fare C. Talamo⁹⁰, arrivando a sostenere che Ippò, proprio in quanto regina delle Amazzoni, non accettò di partecipare alla danza - più precisamente a quella che viene identificata dalla studiosa come seconda danza, non armata - perché in essa si realizzava una sorta di trasformazione iniziatica tramite la quale le compagne da Amazzoni guerriere divenivano semplici fanciulle cacciatrici seguaci di Artemide, una trasformazione cui Ippò, l'Amazzone per eccellenza, non avrebbe mai potuto adeguarsi.

⁸⁸ In questo caso bisognerebbe escludere il fr. 569 Pf. dalla lista dei frammenti callimachei perché la citazione che si legge in Igino farebbe riferimento all'*Inno ad Artemide* (vv. 266-267 in particolare), fraintendendo però il personaggio.

⁸⁹ Sui nomi delle Amazzoni vd. Blok 1995 pp. 217-219.

⁹⁰ Vd. Talamo 1984 pp. 203-205.

Ritourneremo in seguito sul valore della danza che le Amazzoni svolgono e vedremo quali dubbi faccia sorgere l'interpretazione di C. Talamo e come, pertanto, non riesca a risolvere in modo definitivo il problema esegetico circa il personaggio di Ippò. In realtà la sua separazione dal gruppo delle compagne nella parte finale dell'*Inno* non sembra affatto spiegarsi con il suo ruolo di regina delle Amazzoni, ma al contrario si capirebbe molto meglio se si interpretasse il rifiuto della danza come una scelta personale, privata, a causa della quale la donna si distingueva e si allontanava dalle compagne, rimaste invece fedeli al loro ruolo di Amazzoni. Nel passo di Callimaco Ippò infatti non sembra affatto voler mantenere ostinatamente il suo ruolo di regina delle Amazzoni, ma piuttosto il contrario; così, se le Amazzoni si presentano nell'*Inno* come delle donne guerriere devote ad Artemide Efesia, una dea vergine e guerriera, non ci sono dubbi che la scelta di Ippò dovesse andare in una direzione opposta rispetto alla guerra e alla verginità. La soluzione a mio parere più semplice, soprattutto se si considera valida l'ipotesi che Igino, o un commentatore di Callimaco prima di lui, possa aver frainteso questo passo, è che l'esclusione di Ippò dalle danze sia dovuta a un suo allontanamento da Artemide per motivi erotici, per il fatto di essersi innamorata e di aver per questo abbandonato la sua veste di Amazzone vergine guerriera. Nel caso in cui si scegliesse l'Amazzonomachia di Teseo come contesto per la fondazione dell'Artemision, si identificasse Ippò con Ippolita e la si ritenesse l'Amazzone rapita da Teseo, non si potrebbe escludere che in questo passo fosse sottesa un'interpretazione in chiave erotica del rapimento dell'Amazzone da parte di Teseo, secondo la quale Ippolita non sarebbe davvero stata costretta con la forza ad abbandonare le compagne, ma si sarebbe in realtà innamorata del proprio rapitore. Bisogna, però, essere cauti ed evitare eccessi di speculazione; ci limiteremo quindi a dire che il personaggio mitico di Ippò nell'*Inno* callimacheo, tramite il suo cambiamento di ruolo, da regina sacrificatrice a donna piangente, suggerisce di leggere il mito di fondazione dell'Artemision - e quindi anche il rito da esso derivato - come un rituale di passaggio dalla pubertà all'età adulta cui prendevano parte solo le ragazze ancora vergini, che si mettevano sotto la protezione della dea Artemide, la quale, tra le altre funzioni, aveva certamente anche quella di *Κουροτρόφος*; un rito cui venivano escluse tutte coloro che, come Ippò, avessero già abbandonato il proprio stato di *κόραι*. A proposito del nome Ippò dell'Amazzone, infine, bisogna segnalare anche l'ipotesi avanzata da alcuni studiosi⁹¹ secondo la quale

⁹¹ Vd. Reinach 1915 avanza l'ipotesi che il nome Hippo sia un epiteto di Artemide a Eritre derivato da

esso sarebbe stato scelto da Callimaco per fare riferimento a un epiteto di Artemide, del quale però non si hanno attestazioni.

Dopo la consacrazione dello *xoanon* e l'esecuzione del sacrificio, le Amazzoni, armate di tutto punto, danzano intorno alla statua della dea una *πρύλις*. Il termine dovrebbe essere una parola dialettale di origine cretese per indicare la pirrica, cioè la danza in armi⁹²; si tratta di un vocabolo che si legge nei grammatici e nei lessici⁹³, ma privo di attestazioni letterarie fuori dalle opere di Callimaco, che invece lo sceglie significativamente due volte, qui a indicare la danza delle Amazzoni per Artemide a Efeso e in un passo dell'*Inno a Zeus* (vv. 52-53) con riferimento alla danza dei Cureti a Creta in onore di Zeus⁹⁴. La descrizione di questa danza delle Amazzoni in armi ha un indubbio intento eziologico, volto a spiegare l'origine delle danze rituali che si dovevano svolgere periodicamente presso l'Artemision. Alcuni studiosi⁹⁵ hanno pensato che al v. 241 Callimaco utilizzi i nessi avverbiali *πρῶτα μὲν* e *αὐθι δὲ* per indicare una contrapposizione tra una “prima danza”, una disordinata *prylis* in armi, e una “seconda danza” ben ordinata in forma circolare e caratterizzata dalla presenza degli strumenti musicali e non delle armi, e hanno sostenuto che solo dalla seconda danza, non armata, avessero avuto origine le danze rituali di Efeso. Questa interpretazione sottovaluta però

un'antica divinità locale assimilata poi ad Artemide; Picard 1922 p. 440 riprende l'ipotesi di Reinach.

⁹² Vd. Arist. fr. 519 Rose²= Schol. [BEFGQ] Pind. *Pyth.* 2,127 (pp. 52-53 Drachmann): Ἀριστοτέλης δὲ πρῶτον Ἀχιλλεῖα ἐπὶ τῇ τοῦ Πατρόκλου πυρᾷ τῇ πυρρίχῃ κεχρησθαι, ἦν παρὰ Κρησὶ φησὶ πρύλιν λέγεσθαι, ὥστε παρὰ τὴν πυρὰν τῆς πυρρίχης τὸ ὄνομα θέσθαι. “Aristotele dice che Achille per primo sperimentò intorno alla pira di Patroclo la pirrica, che si dice sia chiamata *prylis* presso Cretesi, così da mettere in relazione il nome della pirrica alla pira”; Hesych. π 4115 Hansen: πρύλιν· πυρρίχην, ἢ ὀπλίτην. “*Prylis*: pirrica o oplita”. Sulla pirrica vd. Lonsdale 1993 pp. 137-168. (+ Delavaud-Roux *Les dances armées en Grèce antique* 1993)

⁹³ Herodian. *De Cath. Prosod.* p. 89,28 Lentz; Hesych. π 4115 Hansen.

⁹⁴ A Creta i Cureti sono rappresentati nell'atto di battere lance e scudi per non far sentire a Crono i vagiti di Zeus appena nato. Sarà opportuno almeno notare che anche a Efeso, nella zona di Ortigia, è testimoniata la presenza dei Cureti nell'atto di percuotere le armi per non far sentire a Era i vagiti di Artemide appena nata da Letò. Vd. Strab. 14,1,20 p. 640 C.: Ὑπέρεκται δὲ τοῦ ἄλσους ὄρος ὁ Σολμισσός, ὅπου σάντας φασὶ τοὺς Κουρήτας τῷ νόφω τῶν ὀπλῶν ἐκπλήξαι τὴν Ἥραν ζηλοτύπως ἐφεδρεύουσιν, καὶ λαθεῖν συμπράξαντας τὴν λοχείαν τῇ Λητοί. Ὀντων δ' ἐν τῷ τόπῳ πλειόνων ναῶν, τῶν μὲν ἀρχαίων τῶν δ' ὕστερον γενομένων, ἐν μὲν τοῖς ἀρχαίοις ἀρχαία ἐστὶ ζόανα, ἐν δὲ τοῖς ὕστερον Σκόπα ἔργα· ἡ μὲν Λητὸ σκῆπτρον ἔχουσα, ἡ δ' Ὀρτυγία παρέστηκεν ἑκατέρα τῇ χειρὶ παιδίον ἔχουσα. Πανήγυρις δ' ἐνταῦθα συντελεῖται κατ' ἔτος, ἔθει δὲ τινι οἱ νέοι φιλοκαλοῦσι μάλιστα περὶ τὰς ἐνταῦθα εὐωχίας λαμπρυνόμενοι· τότε δὲ καὶ τῶν Κουρήτων ἀρχαίων συνάγει συμπόσια καὶ τινὰς μυστικὰς θυσίας ἐπιτελεῖ. “Sopra il boschetto si trova il monte Solmisso, dove si dice che i Cureti, fermandosi, con il rumore delle armi distrassero Era che per gelosia stava in agguato e nascosero le doglie di Letò, portandole aiuto. Essendoci in questo luogo molti templi, alcuni antichi e altri successivi, in quelli antichi ci sono antichi *xoana*, in quelli successivi le opere di Scopas: la Letò con lo scettro e l'ortigia che sta vicino a quella con il neonato in braccio. Ogni anno lì si celebra una festa collettiva e secondo un certo uso i giovani si impegnano moltissimo mettendosi in mostra nel banchetto che si tiene lì; in quell'occasione anche il collegio dei Cureti organizza banchetti e compie alcuni sacrifici mistici.” I Cureti nel IV sec. a.C. erano diventati dei funzionari del santuario, come testimonia l'iscrizione *IvE V 1449*. Sull'argomento vd. Picard 1922 *passim* e in particolare pp. 277-287e Talamo 1984 pp. 206-207.

⁹⁵ Vd. Lawler 1964 p. 105; Bornman 1968 p. 117; Talamo 1984 pp. 201sq.,

un dettaglio importante, cioè la presenza anche nella “seconda danza” delle faretre, che per le Amazzoni erano strumenti non solo di caccia, ma anche di guerra⁹⁶, e soprattutto non tiene conto del fatto che alcune testimonianze sui rituali che si praticavano a Efeso, come vedremo, ricordano le armi tra gli ornamenti delle ragazze protagoniste delle cerimonie culturali. Credo sia quindi preferibile non distinguere due diverse danze eseguite dalle Amazzoni fondatrici, ma pensare più semplicemente a un’unica danza, caratterizzata al massimo dal susseguirsi di diverse coreografie: la danza inizialmente è una semplice danza armata in silenzio, cui poi si aggiunge l’accompagnamento del canto delle partecipanti, del suono cadenziato delle zampogne e infine anche del battito dei piedi e della percussione delle faretre. La rappresentazione mimetica che troviamo nel testo di Callimaco descrive certamente il prototipo di un’antica danza rituale che ancora all’epoca di Callimaco si doveva ballare a Efeso in onore ad Artemide e di cui il poeta presenta qui l’*aition*, precisando, per evitare un anacronismo, che all’epoca della primitiva danza delle Amazzoni lo strumento d’accompagnamento non era quello in uso all’epoca del poeta, cioè l’*αὐλός*, perché ancora non era stato inventato da Atena tramite la foratura delle corna dei cerbiatti⁹⁷, ma la *σύριγξ*⁹⁸. Delle danze rituali di Efeso e del loro contesto è possibile tentare una ricostruzione innanzitutto grazie alla testimonianza delle fonti letterarie. Già dall’*Inno ad Artemide* di Callimaco, v. 266, ricaviamo la notizia che le danze rituali dovevano essere rappresentate una volta all’anno (*χορὸν ἐνιαύσιον*) e che si svolgevano nell’Artemision, intorno all’altare (*περὶ βωμὸν*); in un passo del comico Autocrate⁹⁹ si dice che alle danze tradizionali di Efeso prendevano parte delle ragazze lidie, le quali ballavano muovendo mani e fianchi; alla presenza di

⁹⁶ Talamo 1984 pp. 201sqq., pur sottolineando l’importanza delle faretre, sostiene che esse siano da legare più alla caccia che alla guerra e che quindi si debbano distinguere due diverse danze, la prima in cui le Amazzoni sono ancora guerriere, la seconda in cui esse, sottomettendosi ad Artemide, sono di fatto diventate delle semplici cacciatrici. La seconda danza, e solo quella, sarebbe all’origine delle danze rituali e iniziatiche di Efeso, cui prendevano parte delle giovani ragazze in età da matrimonio. Il ragionamento di C. Talamo è ben condotto, se non fosse che l’Artemide Efesia non è affatto una divinità estranea alla guerra, ma al contrario, come sostiene G. Arrigoni, essa più che altro “è onorata come tutrice della guerra” (Arrigoni 1982 p. 102).

⁹⁷ Callimaco inserisce ai vv. 244-245 una sorta di “aition nell’aition”, aprendo una breve parentesi sull’origine del flauto nel momento in cui sta dando spiegazione dell’origine delle danze rituali di Efeso.

⁹⁸ Sul mutamento dello strumento utilizzato per l’accompagnamento musicale della danza che sembra essere sotteso all’indicazione eziologica di Callimaco vd. Pretagostini 2009 p. 6 e Ercoles 2012 p. 8. Marco Ercoles, a proposito dell’*aulos* usato nelle danze di Efeso, richiama opportunamente un passo del tragediografo Diogene di Atene (*TrGF* 45 fr. 1) in cui si ricordano vari strumenti che accompagnavano le danze e, tra questi, anche l’*aulos*.

⁹⁹ Autochr. fr. 1 K.-A.: *Οἷα παίζουσιν φίλαι / παρθένοι Λυδῶν κόραι, / κοῦφα πηδῶσαι κόμαν, / κἀνακρούουσαι χερσίν, / Ἐφεσίαν παρ’ Ἄρτεμιν / καλλίσταν, καὶ τοῖν ἰσχύϊον / τὸ μὲν κάτω τὸ δ’ αὖ / εἰς ἄνω ἐξείρουσα, / οἷα κίγκλος ἄλλεται.* “Come danzano le care vergini dei Lidi, facendo sobbalzare leggiadramente la chioma e tirando indietro le mani, presso Artemide Efesia, bellissima, e i fianchi giù e di nuovo su sollevando, come saltella una cutrettola (scil. uccello d’acqua)”.

ragazze di origine lidia a Efeso fa cenno anche Aristofane¹⁰⁰; infine nelle *Storie efesie* di Senofonte Efesio¹⁰¹ la protagonista, Anzia, guida a Efeso la procesione locale delle ragazze vergini che, agghindate da guerriere e da cacciatrici con vari ornamenti - tra cui anche frecce e altre armi - e accompagnate da cavalli e cani, si recano dalla città fino al santuario per una festa periodica, occasione per i giovani della città e per quelli venuti da fuori di trovare marito o moglie. Grazie ai singoli particolari che si possono trarre da queste testimonianze, è possibile tentare una ricostruzione, seppur approssimativa, delle danze rituali per Artemide Efesia e del loro contesto: si tratta di una danza che si celebrava una volta all'anno presso l'Artemision, in occasione di una grande festa locale alla quale partecipavano, alla ricerca di uno sposo, sia le ragazze vergini del luogo sia quelle di origine straniera, per lo più lidia; la danza era caratterizzata da saltelli, da movimenti di braccia e fianchi e dall'accompagnamento almeno di uno strumento musicale a fiato, che in origine era la zampogna, poi sostituita dal flauto; l'equipaggiamento delle danzatrici prevedeva verisimilmente vari ornamenti - tra cui anche le armi -, con i quali le ragazze si agghindavano per la tradizionale procesione e

¹⁰⁰ Aristoph. *Nub.* 598-600 ἢ τ' Ἐφέσου μάκαιρα πάγ-/ χρυσον ἔχεις οἶκον, ἐν ᾧ κόραι σε Λυ-/δῶν μεγάλως σέβουσιν “O tu beata di Efeso che hai una casa tutta d'oro, in cui ti venerano grandemente delle ragazze dei Lidi”.

¹⁰¹ Xenophon. *Ephes.* 1,2,2-6: **2** Ἦγετο δὲ τῆς Ἀρτέμιδος ἐπιχώριος ἑορτὴ ἀπὸ τῆς πόλεως ἐπὶ τὸ ἱερόν· στάδιοι δὲ εἰσὶν ἑπτὰ· ἔδει δὲ πομπεῦειν πάσας τὰς ἐπιχωρίους παρθένους κεκοσμημένας πολυτελῶς καὶ τοὺς ἐφήβους, ὅσοι τὴν αὐτὴν ἡλικίαν εἶχον τῷ Ἀβροκόμῃ. Ἦν δὲ αὐτὸς περὶ τὰ ἕξ καὶ δέκα ἔτη καὶ τῶν ἐφήβων προσήπτετο καὶ ἐν τῇ πομπῇ τὰ πρῶτα ἐφέρετο. **3** Πολὸν δὲ πλῆθος ἐπὶ τὴν θεάν, πολὺ μὲν ἐγχώριον, πολὺ δὲ ξενικόν· καὶ γὰρ ἔθος ἦν ἐκείνῃ τῇ πανηγύρει καὶ νυμφίους ταῖς παρθένοις εὐρίσκεσθαι καὶ γυναῖκας τοῖς ἐφήβοις. **4** Παρήεσαν δὲ κατὰ στίχον οἱ πομπεῦοντες· πρῶτα μὲν τὰ ἱερὰ καὶ δᾶδες καὶ κανᾶ καὶ θυμιάματα· ἐπὶ τούτοις ἵπποι καὶ κύνες καὶ σκευὴ κληνητικὰ ὧν «τὰ μὲν» πολεμικά, τὰ δὲ πλεῖστα εἰρηνικά. Ἐκάστη δὲ αὐτῶν οὕτως πρὸς ἑραστὴν ἐκεκόσμητο. **5** Ἦρχε δὲ τῆς τῶν παρθένων τάξεως Ἀνθία, θυγάτηρ Μεγαμήδους καὶ Εὐίπτης, ἐγχωρίων. Ἦν δὲ τὸ κάλλος τῆς Ἀνθίας οἶον θαυμάσαι καὶ πολὺ τὰς ἄλλας ὑπερεβάλλετο παρθένους. Ἔτη μὲν τεσσαρεσκαίδεκα ἐγεγόνει, ἦνθι δὲ αὐτῆς τὸ σῶμα ἐπ' εὐμορφίᾳ, καὶ ὁ τοῦ σχήματος κόσμος πολὺς εἰς ραν συνεβάλλετο. **6** κόμη ξανθὴ, ἡ πολλὴ καθεμιμένη, λίγη πεπλεγμένη, πρὸς τὴν τῶν ἀνέμων φορὰν κινουμένη· φθαλμοὶ γοργοί, φαῖδροι μὲν ὡς κόρης, φοβεροὶ δὲ ὡς σώφρονος· ἐσθῆς χιτῶν ἀλουργής, ζωστὸς εἰς γόνυ, μέχρι βραχιόνων καθεμιένος, νεβρίς περικειμένη, γωρυτὸς ἀνημιένος, τόξα [ὄπλα], ἄκοντες φερόμενοι, κύνες ἐπόμενοι. “**2** La procesione locale di Artemide andava dalla città al santuario; la distanza è di sette stadi: dovevano unirsi alla procesione tutte le vergini del luogo, ben agghindate, e gli efebi, quanti avevano la stessa età di Abrocome. Aveva circa sedici anni, si era unito agli efebi ed era ai primi posti nella procesione. **3** C'era una gran folla per la dea, tante persone del luogo e altrettanti stranieri: infatti era usanza che in quell'adunanza comune sia le ragazze vergini trovassero marito, sia gli efebi trovassero moglie. **4** I partecipanti alla procesione procedevano a file: dapprima gli oggetti sacri, fiaccole, cesti, incensi; dopo questi cavalli, cani, gli abbigliamenti da caccia, dei quali in parte erano da guerra, la maggior parte pacifici. Ciascuna di loro era così agghindata per il futuro amante. **5** Guidava la schiera delle vergini Anzia, figlia di Megamede e Euipe, persone del posto. La bellezza di Anzia era capace di stupire e superava le altre giovani vergini di molto. Aveva quattordici anni, il suo corpo era in fiore e formoso e molto gli ornamenti contribuivano. **6** I capelli erano biondi, in parte legati, intrecciati armoniosamente, in parti mossi al soffio del vento; occhi focosi, raggianti come quelli di una ragazza e terribili come quelli di un saggio; poi una tunica purpurea, stretta al ginocchio, che scendeva sulle braccia, una nebride avvolta intorno, una faretra al braccio, poi frecce, armi, la seguivano volentieri dei cani”.

che certamente tenevano indosso anche durante la danza. L'occasione di tale danza doveva quindi essere uno dei due antichi festival che si tenevano a Efeso in onore di Artemide e la cui esistenza è testimoniata da fonti sia letterarie sia epigrafiche, gli Ἀρτεμίσια¹⁰² o gli Ἐφέσια¹⁰³, che la critica ha ormai dimostrato essere due manifestazioni ben distinte¹⁰⁴, nonostante le analogie che li accumulano. Entrambe le feste, infatti, dovevano avere cadenza annuale ed essere celebrate nel mese Ἀρτεμισιών (marzo-aprile), comprendere giochi sportivi, agoni musicali e teatrali oltre che cerimonie religiose di vario genere e raccogliere un gran numero di partecipanti, non solo fra la cittadinanza della città di Efeso, ma anche tra gli stranieri; molto probabilmente, però, mentre gli Artemisia erano una festa locale che poi, dato il prestigio del santuario efesio, assunse notevole importanza anche fuori da Efeso, è stato ben argomentato¹⁰⁵, sulla base di un passo di Diodoro Siculo¹⁰⁶, come gli Efesia potessero invece coincidere con l'originaria festa panionica (i Panionia, appunto) che aveva la sua prima sede nel tempio di Posidone Eliconio a Capo Micalo e che poi, a causa di una guerra che venne combattuta sul territorio del Micalo, venne trasferita a Efeso. Se quindi gli Efesia nascono come feste panioniche che si tenevano al Micalo, solo in un secondo momento trasferitesi a Efeso nei pressi dell'Artemision, il contesto delle

¹⁰² Poll. 1,37 (p. 11 Bethe): Ἐορταὶ ἔντιμοι Μουσῶν Μουσεῖα, Ἑρμοῦ Ἑρμαῖα, [...] Ἀρτέμιδος Ἀρτεμίσια καὶ Ἐφέσια “Le feste in onore delle Muse sono le Musia, di Ermes le Ermaia, [...] di Artemide le Artemisia e le Efesia”.

¹⁰³ Vd. Thuc. 3,104,3: Ἔν τε γὰρ γυναῖξί καὶ παισὶν ἐθεώρουν, ὥσπερ νῦν ἐς τὰ Ἐφέσια Ἴωνες “Con le mogli e i figli facevano processioni, come ancora fanno gli Ioni alle Efesia”; Poll. 1,37 (p. 11 Bethe): Ἐορταὶ ἔντιμοι Μουσῶν Μουσεῖα, Ἑρμοῦ Ἑρμαῖα, [...] Ἀρτέμιδος Ἀρτεμίσια καὶ Ἐφέσια “Le feste in onore delle Muse sono le Musia, di Ermes le Ermaia, [...] di Artemide le Artemisia e le Efesia”; Hesych. ε 7400 Latte: Ἐφέσια· ἀγὼν ἐν Ἐφέσῳ ἐπιφανής “Efesia: famosa gara a Efeso”; Schol. [BCFM] Thuc. 3,104 (p. 223 Hude) ἐς τὰ Ἐφέσια· ἐς τὴν ἑορτὴν τῆς Ἐφεσίας Ἀρτέμιδος, χοροὺς τε ἀνῆγον. “Agli Efesia: alla festa di Artemide Efesia. Facevano danze”.

¹⁰⁴ Gli studi più recenti (vd. Knibbe 1970 coll. 278-79; Ringwood Arnold 1972; Oster 1990 p. 1708 n. 372; Biraschi 2001; Grandolini 2002 p. 300 e soprattutto Hornblower 1982) scartano l'ipotesi della critica precedente (vd. Guhl 1843 p. 116; Nilsson 1906 p. 247; Cassola 1957 p. 224) - che credeva che *Artemisia* ed *Efesia* fossero due sinonimi per indicare la medesima festa, e distinguono invece le due feste -, accogliendo invece la proposta avanzata già da Hicks 1890 p. 79, e dimostrano l'impossibilità dell'associazione *Efesia/Artemisia* sulla base della compresenza dei due nomi in alcune iscrizioni, nonché in un passo del *Lessico* di Polluce (Poll. 1,37 p. 11 Bethe: Ἐορταὶ ἔντιμοι Μουσῶν Μουσεῖα, Ἑρμοῦ Ἑρμαῖα, [...] Ἀρτέμιδος Ἀρτεμίσια καὶ Ἐφέσια “Le feste in onore delle Muse sono le Musia, di Ermes le Ermaia, [...] di Artemide le Artemisia e le Efesia”).

¹⁰⁵ Vd. in particolare Hornblower 1982.

¹⁰⁶ Diod. 15,49,1: Κατὰ τὴν Ἰωνίαν ἐννέα πόλεις εἰώθεισαν κοινὴν ποιῆσθαι σύνοδον τὴν τῶν Πανιώνων, καὶ θυσίας συνθεῖν ἀρχαίας καὶ μεγάλας Ποσειδῶνι περὶ τὴν ὀνομαζομένην Μυκάλην ἐν ἐρήμῳ τόπῳ. Ὑστερον δὲ πολέμων γενομένων περὶ τοὺς τοὺς τόπους οὐ δυνάμενοι ποιεῖν τὰ Πανιώνια, μετέθεσαν τὴν πανήγυριν εἰς ἀσφαλὴ τόπον, ὃς ἦν πλησίον τῆς Ἐφέσου. “In Ionia nove città avevano l'abitudine di fare una comune adunanza, quelle dei Panionia, e di celebrare insieme gli antichi e maestosi sacrifici per Poseidone presso la regione chiamata Micalo, in un luogo isolato. In seguito, visto che c'erano delle guerre intorno a questi luoghi, non potendo celebrare i Panionia, spostarono la festa comune in un posto sicuro che c'era vicino a Efeso”.

danze rituali locali e di origine antichissima di cui Callimaco presenta l'*aition* nella danza delle Amazzoni fondatrici sarà certamente da identificare con il festival degli Artemisia. In occasione di questa festa dovevano avere un ruolo non marginale le cerimonie cui prendevano parte le giovani donne in cerca di uno sposo, ossia la processione dalla città e poi la danza presso il santuario, che sono infatti ricordate da tutte le testimonianze sugli Artemisia e che dovevano quindi rappresentare il momento più importante della festa. E Callimaco, infatti, per ricordare Artemide Efesia e i suoi riti si sofferma innanzitutto sull'origine di queste danze, offrendo l'*aition* puntuale di ogni particolare che doveva caratterizzare, almeno alla sua epoca, la cerimonia: le ragazze sono armate così come lo erano le Amazzoni fondatrici, giunte a Efeso nel corso di una guerra, l'uso dell'*αῦλός* trova una spiegazione nel suono delle *σύριγγες*, i movimenti ritmati delle danzatrici erano già quelli delle prime Amazzoni, la presenza delle ragazze straniere, in particolare lidie, si spiega con il fatto che l'eco dei canti delle Amazzoni era giunto fin dall'origine fino a Sardi, capitale della Lidia¹⁰⁷.

Al v. 240 l'invocazione *Οὐπι ἄνασσα*, “signora Upis”, è rivolta alla dea Artemide, in onore della quale le Amazzoni istituiscono la danza in armi. Il nome *Οὐπις* ricorre in altri due luoghi innici di Callimaco: nell' *Inno ad Artemide*, al v. 204, dove si legge la medesima invocazione *Οὐπι ἄνασσα* sempre rivolta alla dea Artemide, che a Creta prese il nome di Ditinna perché assimilata alla ninfa Britomartide-Dittinna, e al v. 292 dell' *Inno a Delo*, dove invece *Οὐπις* è il nome di una delle tre ragazze del popolo degli Iperborei che recarono doni a Delo in occasione della nascita di Apollo e Artemide¹⁰⁸. Callimaco utilizza quindi consapevolmente lo stesso nome per indicare due personaggi distinti, ma che, come vedremo, saranno comunque da mettere in relazione tra loro. Prima di tentare una spiegazione dell'uso di *Οὐπις* come epiclesi per Artemide Efesia, è però opportuno passare in rassegna le altre attestazioni di questo nome, che ha due forme diverse in base alle fonti (*Οὐπις* - *ᾠπις*¹⁰⁹), e ricordare innanzitutto il mito di cui è protagonista la giovane donna iperborea mandata a Delo con doni votivi. Il

¹⁰⁷ Vd. Talamo 1984: “il richiamo, nell'inno di Callimaco, a Sardi e al bosco Berecinzio, dove giungeva l'eco delle musiche del coro mitico, può non essere casuale, ma derivare dal rapporto stretto esistente tra Sardi e il santuario efesimo”

¹⁰⁸ Il mito degli Iperborei veniva presentato anche nel fr. 186 Pf. di Callimaco.

¹⁰⁹ I due termini sono varianti dello stesso nome proprio; vd. Chantraine 1984 p. 838 e p. 1303. E' assai probabile, come è stato sostenuto *in primis* da Wilamowitz 1931 p. 103, che si tratti di un nome non-greco; la forma *Οὐπις* sarebbe quella straniera originaria (vd. Sale 1961 p. 79).

racconto più esteso di questo mito è quello che si legge in Erodoto¹¹⁰, dove si parla di due distinte “spedizioni” di alcune giovani ragazze della popolazione degli Iperborei a

¹¹⁰ Herodot. 4,33-35: Πολλῶ δέ τι πλείστα περὶ αὐτῶν Δῆλιοι λέγουσι φάμενοι ἱρὰ ἐνδεδεμένα ἐν καλάμῃ πυρῶν ἐξ Ὑπερβορέων φερόμενα ἀπικνέεσθαι ἐς Σκύθας, ἀπὸ δὲ Σκυθέων ἤδη δεκομένους αἰεὶ τοὺς πλησιοχώρους ἐκάστους κομίζειν αὐτὰ τὸ πρὸς ἐσπέρης ἐκαστάτω ἐπὶ τὸν Ἀδρίην, ἐνθεῦτεν δὲ πρὸς μεσαμβρίην προπεμπόμενα πρώτους Δωδωναίους Ἑλλήνων δέκεσθαι, ἀπὸ δὲ τούτων καταβαίνειν ἐπὶ τὸν Μηλιά κόλπον καὶ διαπορεύεσθαι ἐς Εὐβοίαν, πόλιν τε ἐς πόλιν πέμπειν μέχρι Καρύστου, τὸ δ' ἀπὸ ταύτης ἐκλείπειν Ἄνδρον· Καρυστίους γὰρ εἶναι τοὺς κομίζοντας ἐς Τήνον, Τηνίους δὲ ἐς Δῆλον. Ἀπικνέεσθαι μὲν νῦν οὕτω ταῦτα τὰ ἱρὰ λέγουσι ἐς Δῆλον, πρώτον δὲ τοὺς Ὑπερβορέους πέμψαι φερούσας τὰ ἱρὰ δύο κόρας, τὰς ὀνομάζουσι Δῆλιοι εἶναι Ὑπερόχην τε καὶ Λαοδίκην· ἅμα δὲ αὐτῆσι ἀσφαλείης εἵνεκεν πέμψαι τοὺς Ὑπερβορέους τῶν ἀστῶν ἄνδρας πέντε πομπούς, τούτους οἱ νῦν Περφερέες καλέονται, τιμὰς μεγάλας ἐν Δῆλῳ ἔχοντες· ἐπεὶ δὲ τοῖσι Ὑπερβορείοισι τοὺς ἀποπεμφθέντας ὀπίσω οὐκ ἀπονοστέειν, δεινὰ ποιευμένους εἴ σφεας αἰεὶ καταλάμπεται ἀποστέλλοντας μὴ ἀποδέκεσθαι, οὕτω δὴ φέροντας ἐς τοὺς οὐρούς τὰ ἱρὰ ἐνδεδεμένα ἐν πυρῶν καλάμῃ τοῖσι πλησιοχώροισι ἐπισκῆπτειν κελεύοντας προπέμπειν σφέα ἀπὸ ἐωυτῶν ἐς ἄλλο ἔθνος. Καὶ ταῦτα μὲν οὕτω προπεμπόμενα ἀπικνέεσθαι λέγουσι ἐς Δῆλον. Οἶδα δὲ αὐτὸς τούτοις τοῖσι ἱροῖσι τόδε ποιούμενον προσφερές, τὰς Θρηΐσας καὶ τὰς Παιονίδας γυναῖκας, ἐπεὰν θύσῃ τῇ Ἀρτέμιδι τῇ Βασιλῆῃ, οὐκ ἄνευ πυρῶν καλάμης ἐχούσας τὰ ἱρὰ. **34** Καὶ ταῦτα μὲν δὴ ταῦτας οἶδα ποιούσας. Τῆσι δὲ παρθένοισι ταύτησι τῆσι ἐξ Ὑπερβορέων τελευτησάσῃσι ἐν Δῆλῳ κείρονται καὶ αἱ κόραι καὶ οἱ παῖδες οἱ Δηλίων· αἱ μὲν πρὸ γάμου πλόκαμον ἀποταμόμεναι καὶ περὶ ἄτρακτον εἰλίξασαι ἐπὶ τὸ σῆμα τιθεῖσι (τὸ δὲ σῆμά ἐστι ἔσω ἐς τὸ Ἄρτεμίσιον ἐσιόντι ἀριστερῆς χειρός, ἐπιπέφυκε δὲ οἱ εἰλαίη), ὅσοι δὲ παῖδες τῶν Δηλίων περὶ χλόην τινὰ εἰλίξαντες τῶν τριχῶν τιθεῖσι καὶ οὗτοι ἐπὶ τὸ σῆμα. **35** Αὐταὶ μὲν δὴ ταύτην τιμὴν ἔχουσι πρὸς τῶν Δῆλου οἰκητόρων. Φασὶ δὲ οἱ αὐτοὶ οὗτοι καὶ τὴν Ἄρην τε καὶ τὴν Ὠπιν, ἐούσας παρθένους ἐξ Ὑπερβορέων, κατὰ τοὺς αὐτοὺς τούτους ἀνθρώπους πορευομένας ἀπικέσθαι ἐς Δῆλον ἔτι πρότερον Ὑπερόχης τε καὶ Λαοδίκης· ταύτας μὲν νῦν τῇ Εἰλειθυίῃ ἀποφερούσας ἀντὶ τοῦ ὠκυτόκου τὸν ἐτάξαντο φόρον ἀπικέσθαι, τὴν δὲ Ἄρην τε καὶ τὴν Ὠπιν ἅμα αὐτοῖσι τοῖσι θεοῖσι ἀπικέσθαι. Λέγουσι καὶ σφι τιμὰς ἄλλας δεδόσθαι πρὸς σφέων· καὶ γὰρ ἀγείρειν σφι τὰς γυναῖκας, ἐπονομαζούσας τὰ οὐνόματα ἐν τῷ ὕμνῳ τὸν σφι Ὠλὴν ἀνὴρ Λύκιος ἐποίησε, παρὰ δὲ σφέων μαθόντας νησιώτας τε καὶ Ἴωνας ὕμνειν Ὠπὶν τε καὶ Ἄρην ὀνομάζοντάς τε καὶ ἀγείροντας (οὗτος δὲ ὁ Ὠλὴν καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς παλαιοὺς ὕμνους ἐποίησε ἐκ Λυκίας ἐλθὼν τοὺς ἀειδομένους ἐν Δῆλῳ), καὶ τῶν μηρίων καταγιζομένων ἐπὶ τῷ βωμῷ τὴν σποδὸν ταύτην ἐπὶ τὴν θήκην τὴν Ὠπιός τε καὶ Ἀργῆς ἀναισιμοῦσθαι ἐπιβαλλομένην. Ἡ δὲ θήκη αὐτέων ἐστὶ ὀπισθε τοῦ Ἄρτεμίσιου, πρὸς ἧ ἑτραμμένη, ἀγχοτάτω τοῦ Κηίων ἱστυτηρίου. “La maggior parte delle informazioni su questi (scil. gli Iperborei) le raccontano i Deli, dicendo che le offerte sacre portate dagli Iperborei avvolte nella paglia di grano giunsero agli Sciti e dagli Sciti di continuo ciascuno popolo, ricevendoli, li trasporta a quello vicino fino al lontanissimo Occidente, all’Adriatico, da dove, inviate verso il Meridione, per primi tra i Greci le ricevono i Dodonei, e da quelli poi scendono verso il Golfo Maliaco e sono trasportate in Eubea, e ogni città le manda a un’altra città fino a Caristo, poi da quella passano oltre Andro; infatti i Caristi sono quelli che le recapitano a Teno, e infine i Teni a Delo. Dunque in questo modo dicono che queste sacre offerte arrivarono a Delo, ma che in un primo momento gli Iperborei mandarono a portarle due ragazze, che i Deli chiamano Iperoche e Laodice, insieme a queste per protezione gli Iperborei mandarono cinque tra i concittadini come accompagnatori, quelli che oggi si chiamano Perferei, che ricevano grandi onori a Delo; tuttavia visto che gli ambasciatori mandati non tornarono indietro agli Iperborei, costoro, ritenendo indegno che capitasse ancora che quelli, una volta mandati, non fossero rimandati indietro, allora portando al confine le offerte sacre avvolte nella paglia di grano le consegnarono ai popoli confinanti, ordinando di consegnarle loro stessi a un altro popolo. E quelle, spedite in tal modo, si dice che arrivassero a Delo. Conosco io stesso una cosa fatta in modo simile a queste offerte sacre, cioè che le donne della Tracia e della Peonia, quando fanno sacrifici ad Artemide regina, non compiono le offerte senza paglia di grano. **34** So che queste fanno queste cose. Per queste vergini che, provenendo dagli Iperborei, morirono a Delo si tagliano i capelli sia le ragazze sia i ragazzi di Delo: le ragazze prima delle nozze, essendosi tagliate una chioma e avendola avvolta intorno a un fuso, la posano sopra la tomba (la tomba si trova all’interno del santuario di Artemide, alla sinistra di chi entra, e sopra vi è cresciuto un olivo), mentre quanti sono giovani tra i Deli, avendo avvolto un po’ di capelli intorno a dell’erba, li posano anch’essi sulla tomba. **35** Queste dunque hanno questo onore dagli abitanti di Delo. Questi stessi raccontano che anche Arge e Opi, che erano due vergini iperboree, viaggiando attraverso gli stessi popoli, giunsero a Delo ancor prima di Iperoche e Laodice: queste però arrivarono portando a Ilizia il tributo stabilito in cambio del rapido parto, mentre Arge e Opi arrivarono insieme con gli dei stessi. Dicono che anche a queste altri onori sono tributati da loro: per loro infatti le donne

Delo: la prima ha come protagoniste due fanciulle chiamate Arge e Opis, le quali si recarono a Delo in compagnia di alcuni dei, la seconda invece fu quella delle giovani iperboree Iperoche e Laodice, che, scortate da cinque loro concittadini detti Perferei, andarono a Delo per onorare Iliza, dea del parto, e vi portarono dei doni avvolti nella paglia. Già in Erodoto è chiara la connessione di queste fanciulle e dei loro doni con la dea Artemide, come risulta in modo esplicito dalla menzione delle donne di Tracia e di Peonia che non dimenticano mai di usare la paglia quando fanno offerte ad Artemide¹¹¹. Oltre che in questo passo di Erodoto e nel passo dell'*Inno a Delo* di Callimaco¹¹² già menzionato, il ricordo di questo mito - non senza alcune varianti in merito al numero delle spedizioni degli Iperborei a Delo e al numero e ai nomi delle fanciulle in queste coinvolte - si trova anche in altri autori: in Pausania¹¹³ viene riportata la testimonianza dell'antico e mitico cantore Melanopo di Cuma¹¹⁴ secondo cui Opi arrivò a Delo in compagnia di Ecaerge; anche in un dialogo platonico considerato spurio, l'*Axiochus*¹¹⁵, si ricorda l'arrivo a Delo di Opis e della compagna Ecaerge; in un frammento di Euforione¹¹⁶ si legge Οὔπις ἀμαλλοφόρος, "Upis portatrice di grano" con sicuro

raccogliono denaro chiamandole con i nomi nell'inno che compose il licio Olen, e imparandolo da loro gli isolani e gli Ioni cantano inni chiamandole Opi e Arge e raccogliendo denaro (questo Olen venne dalla Licia e compose anche gli altri antichi inni cantati a Delo); e una volta bruciate sull'altare le cosce, questa cenere si usa sparsa sulla tomba di Opi e di Arge. La loro tomba è dietro all'Artemision, rivolta a est, molto vicina alla sala dei banchetti dei Cei".

¹¹¹ Sale 1961 sottolinea la distinzione tra le due coppie di ragazze, dicendo che mentre Opi e Arge sono da mettere in relazione con Artemide, Iperoche e Laodice sono invece da associare alla dea Ilizia.

¹¹² Call. *Hymn. Del.* vv. 278-299.

¹¹³ Paus. 5,7,8: Πρῶτος μὲν ἐν ὕμνῳ τῷ ἐς Ἀχαιίαν ἐποίησεν Ὀλὴν Λύκιος ἀφικέσθαι τὴν Ἀχαιίαν ἐς Δῆλον ἐκ τῶν Ὑπερβορέων τούτων· ἐπεὶ δὲ ᾠδὴν Μελάνωπος Κυμαῖος ἐς Ὀπιν καὶ Ἐκαέρην ᾔσεν, ὡς ἐκ τῶν Ὑπερβορέων καὶ αὐταὶ πρότερον ἔτι τῆς Ἀχαιίας ἀφίκοντο {καὶ} ἐς Δῆλον· "Per primo il licio Olen nell'inno alla dea Acheia fece arrivare Acheia a Delo da questi Iperborei; invece quando Melanopo di Cuma cantò in onore di Opis e Ecaerge, raccontò che anche queste provenienti dagli Iperborei giunsero a Delo prima ancora di Acheia".

¹¹⁴ Melanopo di Cuma era un leggendario cantore, considerato antenato di Omero e di Esiodo. Vd. *Sud.* η 583 Adler: Ἡσίοδος, Κυμαῖος· νέος δὲ κομισθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς Δίου καὶ μητρὸς Πυκμιῆδος ἐν Ἄσκει τῆς Βοιωτίας, γενεαλογεῖται δὲ εἶναι τοῦ Δίου, τοῦ Ἀπελλίδου, τοῦ Μελάνωπου· ὃν φασὶ τινες τοῦ Ὀμήρου προπάτορος εἶναι πάππον, ὡς ἀνεψιαδοῦν εἶναι Ἡσιόδου τὸν Ὀμηρον, ἐκάτερον δὲ ἀπὸ τοῦ Ἄτλαντος κατάγεσθαι. "Esiodo: di Cuma; da giovane accompagnato dal padre Dios e dalla madre Pichimede giunse ad Ascrea in Beozia. Mostrano che discende da Dios, figlio di Apellide, figlio di Melanopo; alcuni dicono che quest'ultimo fu nonno di un avo di Omero, in modo tale che Esiodo e Omero fossero secondi cugini e che entrambi discendessero da Atlante".

¹¹⁵ [Plat.] *Axioch.* 371a: ΣΩ. Εἰ δὲ καὶ ἕτερον βούλει λόγον, ὃν ἐμοὶ ἤγγειλε Γωβρύης, ἀνὴρ μάγος· ἔφη κατὰ τὴν Ξέρξου διάβασιν τὸν πάππον αὐτοῦ καὶ ὁμώνυμον, πεμφθέντα εἰς Δῆλον, ὅπως τηρήσειε τὴν νῆσον ἄσυλον ἐν ἧ ἡ οἱ δύο θεοὶ ἐγένοντο, ἕκ τινων χαλκῶων δέλτων, ἃς ἐξ Ὑπερβορέων ἐκόμισαν Ὀπίς τε καὶ Ἐκαέρην, ἐκμεμαθηκένας μετὰ τὴν τοῦ σώματος λύσιν τὴν ψυχὴν εἰς τὸν ἄδηλον χωρεῖν τόπον, κατὰ τὴν ὑπόγειον οἴκησιν [...]. "SOCR: Se vuoi anche un altro racconto, ecco quello che mi ha fatto Gobria, un mago. Disse che durante la traversata di Serse suo nonno e omonimo, mandato a Delo per vedere l'isola inviolabile dove nacquero i due dei, dalle due tavolette di bronzo che portarono a Delo le iperboree Opis e Ecaerge, apprese che dopo la morte del corpo l'anima va in un luogo invisibile, in una dimora sotterranea [...]."

¹¹⁶ Euphor. fr 103 CA. = Schol. [PQT] Om. *Od.* 5,121 p. 255,14 Dindorf: Οὔπις ἀμαλλοφόρος.

riferimento alla vergine iperborea che portò a Delo i doni degli Iperborei fatti di paglia o avvolti nella paglia; in uno scolio omerico¹¹⁷, che tra l'altro costituisce la fonte latrice del frammento di Euforione sopra ricordato, e in un passo dello Pseudo-Apollodoro¹¹⁸ si accenna invece all'episodio mitico, quasi certamente di ambientazione delia, secondo cui Orione, volendo commettere violenza su Opis, vergine iperborea, fu punito dalla dea Artemide¹¹⁹; infine ancora il poeta latino Claudiano¹²⁰, nel IV secolo d.C., ricordava l'episodio dell'arrivo a Delo delle giovani Iperboree. Altre fonti ricordano invece con il nome di Opis dei personaggi diversi dalla giovane iperborea: in Nonno¹²¹ Opis è insieme a Loxò e Ecaerge (non è un caso che i nomi corrispondano esattamente con quelli delle giovani iperboree inviate a Delo) una Naiade, compagna di Artemide; anche in Virgilio Opis è presentata come una Naiade¹²², oppure come una Ninfa compagna di Diana¹²³. Tuttavia, in alcune fonti è attestata un'esplicita sovrapposizione, che troviamo anche in Callimaco, di Opis con Artemide: il mitografo Palaephatus¹²⁴, infatti, ricorda che Opis era il nome che veniva dato ad Artemide a Sparta; in un frammento di

¹¹⁷ Schol. [PQT] Om. *Od.* 5,121 p. 255 Dindorf: Τούτου γὰρ ἐρασθεῖσα ἡ Ἡμέρα ἤρπασεν ἀπὸ Τανάγρας εἰς Δῆλον, ἔνθα τὴν ἀμαλλοφόρον Οὐπὶν ἰδὼν ἠθέλησε βιάσασθαι. Ἐφ' ᾧ ὀργισθεῖσα ἡ θεὸς ἀναίρει αὐτὸν, ὡς Εὐφορίων δηλοῖ. “Essedosi innamorata di questo (scil. Orione) Emera (= Artemide) lo rapì e da Tanagra lo portò a Delo, dove costui, avendo visto Opis portatrice di grano, desiderò farle violenza, come mostra Euforione.

¹¹⁸ [Apollod.] *Bibl.* 1,27,7: Ἀλλὰ τῷ μὲν Ποσειδῶν ἡφαιστότευκτον ὑπὸ γῆν κατεσκεύασεν οἶκον, Ὠρίωνος δ' Ἡὼς ἐρασθεῖσα ἤρπασε καὶ ἐκόμισεν εἰς Δῆλον· ἐποίει γὰρ αὐτὴν Ἀφροδίτη συνεχῶς ἐρᾶν, ὅτι Ἄρει συνενάσθη. Ὁ δ' Ὠρίων, ὡς μὲν ἔνιοι λέγουσιν, ἀνηρέθη δισκεύειν Ἄρτεμιν προκαλούμενος, ὡς δέ τινες, βιαζόμενος Ὠπὶν μίαν τῶν ἐξ Ὑπερβορέων παραγενομένων παρθένων ὑπ' Ἀρτέμιδος ἐτοξεύθη. “Ma a questo Poseidone costruì una casa nascosta sotto terra, ma Eos, essendosi innamorata di Orione, lo rapì e lo portò a Delo: infatti Afrodite di continuo faceva in modo che quella si innamorasse, per unirsi ad Ares. Orione, come dicono alcuni, fu ucciso perché accusato di aver colpito Artemide, mentre, come dicono altri, fu coplito da una freccia di Artemide perché aveva fatto violenza a Opis, una delle vergini provenienti dagli Iperborei”.

¹¹⁹ L'episodio era probabilmente ricordato anche da Callimaco, vd. Call. fr. 186,23sqq.: nei versi mutili del frammento, infatti, secondo Lobel 1948 pp. 35-36 (poi seguito anche da Massimilla 1996 pp. 418-420; D'Alessio 2007 p. 564 n. 33) poteva essere narrata la vicenda dell'iperborea Opis violentata da Orione e vendicata da Artemide. Altre volte lo stesso Callimaco (*Hymn. Dian.* 264; fr. 570) ricorda l'altra versione del mito per cui fu Artemide stessa ad essere oggetto della violenza di Orione.

¹²⁰ Claudianus *De cons. Stil.* 3,253sqq.: *Igneae Cretaea properat Britomartis ab Ida / et cursu Zephyris numquam cessura Lycaste. Iungunt se geminae metuenda feris Hecaeerge / et soror, optatum numen venantibus, Opis / progenitae Scythia: divas nemorumque potentes / fecit Hyperboreis Delos praelata pruinis.* “Si avvicina splendente la cretese Britomartide dall'Ida e di corsa Licaste, mai inferiore agli Zefiri. Si uniscono le gemelle Ecaerge, temibile per le belve, e la sorella Opis, nume desiderato dai cacciatori, progenie della Scizia: Delo non toccata dai freddi le rese per gli Iperborei dee e signore dei boschi”.

¹²¹ Vd. Nonn. *Dion.* 5,490.

¹²² Verg. *Georg.* 4,343.

¹²³ Verg. *Aen.* 11, 836.

¹²⁴ Vd. Palaeph. *De incredib.* 31 p. 46,7sqq. Festa: Καλοῦσι δὲ Κερναῖοι τὴν Ἀθηνᾶν Γοργώ, ὡσπερ τὴν Ἄρτεμιν Θρᾶκες μὲν Βένδιν, Κρήτες δὲ Δίκτυναν, Λακεδαιμόνιοι δὲ Οὐπὶν. “I Cernesi chiamano Atena Gorgò, così come i Traci chiamano Artemide Bendi, i Cretesi Ditinna, gli Spartani Opis”.

Alessandro Etolo¹²⁵ Opis (Upis) è identificata con Artemide Efesia, come spiega chiaramente la fonte latrice, Macrobio, dove si legge *in his versibus Opis non comes Dianae, sed Diana ipsa vocata est*¹²⁶; Servio¹²⁷ ricorda, citando sempre Alessandro Etolo, che Diana a Efeso fu chiamata Opis in occasione dell'inaugurazione del suo tempio; in un frammento di Antimaco, se si accetta la buona proposta di integrazione di Deichgräber¹²⁸, si potrebbe leggere il nome Opis per indicare Artemide; in una glossa di Esichio Opis è il nome di una dea vergine a Trezene, che può facilmente essere identificata con Artemide¹²⁹; in uno scolio a Licofrone¹³⁰ si ricorda l'epiteto Opis con

¹²⁵ Alex. Aetol. fr. 4 Magnelli : Ἄλλ' ὄγε πευθόμενος πάγχυ Γραικοῖσι μέλεσθαι / Τιμόθεον, κιθάρης ἴδμονα καὶ μελέων, / υἱὸν Θερσάνδρου «κλυτὸν ἤνεσεν ἀνέρα σίγλων / χρυσείων ἱερὴν δὴ τότε χιλιάδα / ὑμνήσαι ταχέων τ' Ὀπιν βλήτειραν ὀϊστῶν, / ἢ τ' ἐπὶ Κεγχρείῳ τίμιον οἶκον ἔχει [...] μηδὲ θεῆς προλήτη Λητωίδος ἀκλέα ἔργα. “quello, sapendo che ai Greci piaceva molto, raccomandava a Timoteo, esperto di cetra e di canti, illustre figlio di Tersandro, concedendogli mille scicli d'oro, di comporre un inno per Opis tiratrice di frecce veloci, che ha una venerabile dimora sul Cencrio [...] perché non lasci senza fama le gesta della dea figlia di Letò”.

¹²⁶ Macrobi. Sat. 5,22,4sq: *Alexander Aetolus, poeta egregius, in libro qui inscribitur Musae refert quanto studio populus Ephesius dedicato templo Dianae curaverit, praemiis propositis, ut qui tunc erant poetae ingeniosissimi in deam carmina diversa componerent. In his versibus Opis non comes Dianae sed Diana ipsa vocitata est. Loquitur autem, ut dixi, de populo Ephesio: Ἄλλ' ὄγε πευθόμενος πάγχυ Γραικοῖσι μέλεσθαι / Τιμόθεον, κιθάρης ἴδμονα καὶ μελέων, / υἱὸν Θερσάνδρου κλυτὸν ἤνεσεν ἀνέρα σίγλων / χρυσείων ἱερὴν δὴ τότε χιλιάδα / ὑμνήσαι ταχέων τ' Ὀπιν βλήτειραν ὀϊστῶν, / ἢ τ' ἐπὶ Κεγχρείῳ τίμιον οἶκον ἔχει et mox μηδὲ θεῆς προλήτη Λητωίδος ἀκλέα ἔργα. “Alessandro Etolo, poeta egregio, nel libro che si intitola «Musae» riporta con quanta passione il popolo efesio, dedicato il tempio a Diana, si preoccupò che, predisposti dei premi, quanti erano i poeti più dotati dell'epoca componessero diversi carmi per la dea. In questi versi Opis non è una compagna di Diana, ma è chiamata così Diana stessa. Come ho accennato, sul popolo efesio dice: “quello, sapendo che ai Greci piaceva molto, raccomandava a Timoteo, esperto di cetra e di canti, illustre figlio di Tersandro, concedendogli mille scicli d'oro, di comporre un inno per Opis tiratrice di frecce veloci, che ha una venerabile dimora sul Cencrio” e poi “che non lasci senza fama le gesta della dea figlia di Letò”*

¹²⁷ Serv. Ad Aen. 11,532: *Sane hoc nomen ipsius Dianae fuisse, ab Ephesiis dedicato templo ei inpositum, Alexander Aetolus, poeta, in libro qui inscribitur Musae, refert: quod hoc loco peritissimus antiquitatis poeta sociae eius inposuit. Quidam dicunt Opim et Hecaergen primas ex Hyperboreis sacra in insulam Delum occultata in fascibus mergitum pertulisse. Alii putant Opim et Hecaergen nutritores Apollinis et Dianae fuisse: hinc itaque Opim ipsam Dianam cognominatam, quod supra dictum est, Apollinem vero Hecaergen.* “Giustamente il poeta Alessandro Etolo riporta nell'opera che si intitola «Muse» che questo era il nome di Diana stessa, a lei dato dagli Efesi una volta dedicato il tempio: a quell'uso lo impose alla sua alleata un poeta espertissimo di antichità locali. Alcuni dicono che Opi e Ecaerge per prime dal paese degli Iperborei portarono a Delo oggetti sacri avvolti in fasci di grano. Altri ritengono che Opi e Ecaerge siano state le nutrici di Apollo e Diana: da ciò la stessa Diana fu chiamata Opi, cosa che è stata detta sopra, mentre Apollo Ecaerge”.

¹²⁸ Antim. fr. 174 Wyss: Σεμνήν Δικταίαν, [κου]ροτρόφ[ον] Εἰλείθυιαν / Ο]ὔ[πι]ν τ' ὀβριμ[ό]τοξον “Ditinna venerabile, Ilizia *kourotrofos*, Opis dall'arco potente”. L'integrazione Ο]ὔ[πι]ν di Deichgräber 1936 ha buone probabilità di cogliere nel segno.

¹²⁹ Hesych. ε 7316 Latte: εὐὸ π ι · Οὐπίς θεὰ παρθενικὴ ἐν Τροιζήνι “Euopis (= dai begli occhi): Opis è una dea vergine a Trezene”.

¹³⁰ Schol. [P] Lycophr. 936 p. 302 Scheer: Ἀλοῖτις καὶ Κυδωνία καὶ Θρασὸ ἢ Ἀθηνᾶ. τὰ τρία πάντα ἐπίθετα Ἀθηνᾶς ὡς καὶ Ἀρτέμιδος Δίκτυνα παρὰ Κρησίν, Οὐπίς παρὰ Θράξιν Ὀρθωσία παρὰ Ἀρκάσιν ἀπὸ ὄρους Ὀρθωσίου Ἀρκαδικοῦ. “Atena Aloite, Cidonia e Traso. Tutti e tre epiteti di Atena, come anche Artemide è Ditinna presso i Cretesi, Opis presso i Traci, Ortosia presso gli Arcadi, dal monte Ortosio d'Arcadia”.

cui veniva chiamata Artemide presso i Traci; infine anche in altri lessici¹³¹ e scoli¹³² si dice esplicitamente che Οὐπίς è uno degli epiteti della dea Artemide, che può spiegarsi altrimenti, ma anche come derivato dal nome della giovane iperborea. Interessante a questo proposito è anche la notizia tramandata da alcune fonti¹³³ secondo cui il termine οὐπίγος, etimologicamente affine al nome Οὐπίς¹³⁴, indicherebbe proprio un inno per la dea Artemide. Infine, bisogna menzionare altre due testimonianze su Upis, anche se entrambe risultano alquanto oscure: la prima è tramandata da un passo del *De natura deorum* di Cicerone¹³⁵, dove si ricorda l'epiclesi Upis di Artemide, facendola derivare dal nome paterno di una dea Artemide diversa da quella più nota, figlia invece di Zeus e

¹³¹ *Etym. Magn.* p. 641,54 Gaisford: Οὐπίς· Ἐπίθετον Ἀρτέμιδος· ἢ παρὰ τὸ ὀπίζεσθαι τὰς τικτούσας αὐτήν· ἢ παρὰ τὴν θρέψασαν αὐτήν Οὐπίν· ἢ διὰ τὰς ὑπερβορέας κόρας, Οὐπίν, Ἐκαέρην, Λοξῶ, ἃς ἐτίμησεν Ἀπόλλων καὶ Ἄρτεμις. Καὶ ἀπὸ μὲν τῆς Οὐπίδος, ἢ Ἄρτεμις οὐπίς· λοξίας δὲ, καὶ ἐκάεργος, ἀπὸ τῶν ἄλλων {ὁ Ἀπόλλων}. “Upis: epiteto di Artemide: o dal fatto che le partorienti la onorano; o dal fatto che essa allevò Upis; o per le ragazze iperboree che Apollo e Artemide onorarono. E da Upis, Artemide Upis; (Apollo) Lossia e Lungisaettante dalle altre”.

¹³² Schol. [FEeLaQ] Call. *Hymn. Dian.* 204 p. 64 Pf.: Οὐπίς ἐπίθετον Ἀρτέμιδος· ἢ παρὰ τὸ ὀπίζεσθαι τὰς τικτούσας αὐτήν, ἢ παρὰ τὴν θρέψασαν αὐτήν Οὐπίν, ἢ διὰ τὰς Ὑπερβορέους κόρας, Οὐπίν, Ἐκαέρην, Λοξῶ, ἃς ἐτίμησεν Ἀπόλλων καὶ Ἄρτεμις· καὶ ἀπὸ μὲν τῆς μιᾶς Οὐπίς ἢ Ἄρτεμις, Λοξίας δὲ καὶ Ἐκάεργος ἐκ τῶν λοιπῶν ὁ Ἀπόλλων. “Upis epiteto di Artemide: o dal fatto che le partorienti la onorano (ὀπίζεσθαι), o perché ella allevò Upis, oppure per le ragazze iperboree, Upis, Ecaerge, Lossò, che sono onorate da Apollo e Artemide; e da una si ha Artemide Upis, mentre dalle altre Apollo Lossia e Lungisaettante”;

¹³³ Athen. 14,619: Αἱ δὲ Ἰουλοὶ καλούμεναι ᾠδαὶ Δήμητρι καὶ Φερσεφόνη πρέπουσι. Ἡ δὲ εἰς Ἀπόλλωνα ᾠδὴ φιληλιάς, ὡς Τελέσιλλα παρίστησιν· οὐπίγγοι δὲ αἱ εἰς Ἄρτεμιν. “I canti per Demetra sono detti iuli e si adattano anche a Persefone. Il canto per Apollo è il filelia, come mostra Telesilla; upingi quelli per Artemide”; Didym. fr. 32 p. 66 Schmidt = Schol [LP] Apoll. Rod. 1,972a p. 85,12 Wendel: Ἰουλος δὲ καλεῖται ἢ πρώτη ἐξάνθησις καὶ ἔκφυσις τῶν ἐν τῷ γενεῖῳ τριχῶν. ὁ μέντοι Ἐρατοσθένης ὄνομα ᾠδῆς ἐρίθων ἀπέδωκεν, ἐν τῷ Ἑρμῆ λέγων οὕτω· ἦν χερνήτης ἔριθος ἐφ’ ὑψηλοῦ πυλεῶνος / δενδαλίδας τεύχουσα, καλοῦς δ’ ἦειδεν ἰούλους. Οὐκ ἔστι δέ, φησὶ Δίδυμος, ἀλλ’ ὕμνος εἰς Δήμητρα ὡς ὁ οὐπίγος παρὰ Τροϊζηνίους εἰς Ἄρτεμιν. “Lanugine si chiama il primo fiorire e lo spuntare dei peli sul mento. Tuttavia Eratostene dimostra che è il nome di un canto delle filatrici, dicendo così nell’Ermes: ‘c’era una filatrice che preparava focacce d’orzo davanti a un’alta porta e cantava dei bei iuli’. Non è così dice Didimo, ma un inno per Demetra, come l’upingo per Artemide a Trezene”; Poll. 1,38 (p. 11 Bethe): ᾠδαὶ εἰς θεοὺς κοινῶς μὲν παιᾶνες, ὕμνοι, ἰδίως δὲ Ἀρτέμιδος ὕμνος οὐπίγος, Ἀπόλλωνος ὁ παιᾶν, ἀμφοτέρων προσόδια, Διονύσου διθύραμβος, Δήμητρος ἰούλος· λίνος γὰρ καὶ λιτυέρσης σκαπανέων ᾠδαὶ καὶ γεωργῶν. “I canti in pubblico per gli dei sono peani, inni, mentre in privato l’inno di Artemide è l’upingo, di Apollo il peana, di entrambi i prosodi, di Dioniso il ditirambo, di Demetra lo iulo; il lino e il lituere i canti degli zappatori e dei contadini”; Phot. τ 149 Theodoridis (dove però il termine οὐπίγος è un’integrazione dell’editore) : ἰούλος· ὁ ἐν ταῖς ἀμπέλαις σκώληξ· πολὺπουν δέ τι ζῶον· καὶ τὸ ἐξάνθημα τὸ ἐπὶ τῶν γενεῶν· καὶ τὸ ἐπὶ ταῖς καρύαις ἄνθος· καὶ ᾠδῆς τι γένος ἰούλος, (ὡς) καὶ «οὐπίγος» ὁ προσφιλεῖς τῇ Ἀρτέμιδι. ἔνιοι δὲ καὶ τὸν ἐπὶ ταῖς ὑδρίαις γιγνόμενον πολὺποδα καὶ συστρεφόμενον ἰούλον καλοῦσιν. “Iulo: il verme delle viti; un animale con molti zampe; e il primo fiorire della barba sul mento; e un fiore dei noccioli; e un tipo di canto, lo iulo, come anche l’upingo gradito ad Artemide. Alcuni chiamano iulo anche il polipo che sta in acqua e che si attorciglia”.

¹³⁴ Vd. Chantraine 1984 p. 838.

¹³⁵ Cic. *De natura deorum* 3,58: *Dianae item plures, prima Iovis et Proserpinae, quae pinnatum Cupidinem genuisse dicitur, secunda notior quam Iove tertio et Latona natam accepimus; tertiae pater Upis traditur Glauce mater: eam saepe Graeci Upim paterno nomine appellant.* “Allo stesso modo sono molte le Diane, la prima è la figlia di Giove e Proserpina, che si dice abbia generato l’alato Cupido, la seconda è quella più nota che sappiamo esser nata dal terzo Giove eda Latona; la terza si tramanda che ebbe come padre Upis e come madre Glauce: spesso i Greci la chiamano Upis con il nome paterno”.

Latona; l'altra è contenuta nel lessico di Esichio¹³⁶ dove si legge una glossa che sembrerebbe ricalcare proprio le parole di Callimaco, Ὀπι ἄνασσα· πυρρὰ πρόθυρος, πῦρ πρὸ τῶν θυρῶν, “Opis signora: rossa davanti alla porta, fuoco davanti alle porte”. La prima di queste testimonianze serve soprattutto a confermare che l'epiclesi Upis per designare Artemide era ancora ricordata, o forse in uso, ai tempi di Cicerone, anche se forse si trattava di un nome ormai peregrino, difficilmente spiegabile, tanto che Cicerone o una sua fonte dovettero ricercare - o forse inventare - la notizia di una Diana figlia di un altrimenti sconosciuto Upis. Più interessante sembrerebbe invece la glossa esichiana, proprio perché ricalca esattamente l'invocazione che si legge in Callimaco, ma la sua esegesi, tuttavia, è praticamente disperata, a fronte di un testo apparentemente sano¹³⁷.

Dai dati raccolti risulta quindi che Upis è innanzitutto il nome di una delle vergini iperboree che si recarono a Delo con dei doni (o avvolti nella paglia di grano o proprio costituiti da fascine di paglia), in occasione della nascita di Apollo e di Artemide; da Erodoto sappiamo inoltre che le vergini iperboree non tornarono mai indietro e che per questo dagli Iperborei venne inaugurato l'uso di inviare le offerte a Delo senza più mandare ambasciatori, ma facendole passare di mano in mano tra i popoli confinanti, secondo un percorso variabile in base alle fonti¹³⁸; il mancato ritorno delle vergini iperboree e dei loro accompagnatori costituisce quindi da un lato l'*aition* di quest'usanza del popolo degli Iperborei, che dovette perpetuarsi a lungo, dall'altro l'*aition* di alcuni riti di Delo in cui le giovani ragazze in età di matrimonio sacrificano per le vergini iperboree una ciocca di capelli¹³⁹, mentre i ragazzi o anch'essi i capelli (Erodoto) o la prima barba (Callimaco). Il nome Upis viene però associato anche alla dea Artemide a Efeso (Callimaco, Alessandro Etolo-Timeo), a Sparta (Palaephatus), in Tracia (scoli a Licofrone) e probabilmente anche a Trezene (Esichio) e a Creta (Callimaco), così come l'epiclesi Οὐπις sembra essere in rapporto con il nome dell'inno

¹³⁶ Hesych. ω 267 Hansen-Cunningham.

¹³⁷ Come si deduce anche dal secondo apparato di Hansen-Cunningham 2009 p. 267, l'esegesi dell'*interpretamentum* esichiano è così difficile che alcuni studiosi hanno pensato di intervenire sul testo o di ricollocare la glossa altrove. Nessuna proposta sembra comunque essere d'aiuto per la comprensione di questo passo, ad eccezione forse della correzione di πυρρὰ in πυρὰ del Palmerius, che renderebbe semplicemente sinonimiche le due parti dell'*interpretamentum*, dimezzando, ma non risolvendo, le difficoltà; l'invocazione “Upis signora” sarebbe da mettere in relazione con una pira, un fuoco, davanti alle porte: ma quali porte? quelle del tempio di Artemide o della città di Efeso? Non si può nemmeno essere certi che l'invocazione Ὀπι ἄνασσα sia da riferire ad Artemide, nè tantomeno all'Artemide Efesia.

¹³⁸ Il percorso dei doni in Erodoto coincide con quello indicato da Callimaco *Hymn. Del.* vv. 278-299; diverso è invece l'itinerario presentato da Paus. 1,31,2.

¹³⁹ Questo rito delle vergini delie è ricordato anche in Paus 1,43,4.

specifico per Artemide, l'οὔπιγος, che veniva intonato in onore della dea a Trezene (Didimo), ma certamente anche altrove. Dalla sovrapposizione di Upis con Artemide hanno poi avuto verisimilmente origine le denominazioni degli altri personaggi femminili associati ad Artemide di nome Upis (Virgilio, Nonno). Quel che sembra certo è che l'epiclesi di Artemide e il nome della vergine iperborea siano da mettere in relazione uno all'altro, anche se non esiste una sola via interpretativa per spiegare l'uso dello stesso nome per questi due distinti personaggi nè per individuare la direzione dell'assimilazione, cioè se fu Artemide ad essere avvicinata alla ragazza iperborea o viceversa. Anche se qualcuno¹⁴⁰ ha pensato che Upis fosse in origine l'epiteto di Artemide a Efeso, poi trasferito a Delo, dove divenne il nome dell'eroina iperborea, il percorso inverso, secondo cui il nome Upis della ragazza iperborea divenne poi epiclesi di Artemide, mi sembra quello più verisimile. Infatti si può pensare che l'iperborea Upis venisse associata originariamente alla dea Ilizia e che poi, una volta che Ilizia venne identificata con Artemide, Upis divenisse di conseguenza anche un'epiclesi di Artemide; una prima assimilazione dell'iperborea Upis con la dea del parto Ilizia si potrebbe facilmente spiegare grazie alla testimonianza di Pausania, che in un passo del primo libro¹⁴¹ racconta di come Ilizia dal paese degli Iperborei fosse giunta a Delo per soccorrere la puerpera Letò, e di Erodoto stesso¹⁴², che invece ricordava come la vergine Upis fosse giunta a Delo in compagnia non solo della compagna Arge, ma anche degli dei stessi, tra cui si può pensare si trovasse anche Ilizia: Upis e Ilizia sarebbero così protagoniste della medesima vicenda, cioè di un viaggio dal paese degli Iperborei fino a Delo, e per questo potrebbero essere state assimilate. Altrimenti, è possibile immaginare anche una sovrapposizione diretta dell'iperborea Upis proprio con Artemide, dovuta al fatto che la giovane iperborea assistette al parto della dea, nonché al

¹⁴⁰ Vd. Mineur 1984 p. 227: "Originally, she may have been a hypostasis for Leto, in Ephesus associated with Artemis, and from there transferred to Delos, where she became a Heroine".

¹⁴¹ Paus. 1,18,5: Πλησίον δὲ ἠκοδόμητο ναὸς Εἰλειθυίας, ἣν ἐλθοῦσαν ἐξ Ὑπερβορέων ἐς Δῆλον γενέσθαι βοηθὸν ταῖς Λητοῦς ὠδίσι, τοὺς δὲ ἄλλους παρ' αὐτῶν φασὶ τῆς Εἰλειθυίας μαθεῖν τὸ ὄνομα· καὶ θύουσί τε Εἰλειθυίᾳ Δῆλιοι καὶ ὕμνον ἄδουσιν Ὀλῆνος. "Vicino era costruito un tempio di Ilizia, che si dice che, venendo dagli Iperborei a Delo, fosse d'aiuto alle doglie di Letò, e che gli altri popoli imparassero il nome di Ilizia da questi; e i Deli fanno sacrifici ad Ilizia e cantano l'inno di Olen".

¹⁴² Ilizia era la divinità - forse preolimpica - preposta alla cura delle partorienti; era figlia di Zeus ed Era (vd. Hesiod. *Theog.* vv. 921-23) e secondo una certa tradizione assistette al parto di Letò a Delo. La stessa funzione di Ilizia venne però presto assolta anche da Artemide che, per il fatto di essere nata senza provocare le doglie della madre (vd. Call. *Hymn. Dian.* vv. 20-25 e *Dieg.* fr. 79 Pf.) o perché appena nata aveva soccorso la madre Letò durante il parto del fratello Apollo (vd. Call. *Dieg.* fr. 79 Pf.) divenne, nonostante la sua verginità, la dea del parto; per questo venne assimilata a Ilizia. La dea del parto di Trezene ricordata nella glossa esichiana potrebbe quindi essere identificata tanto con Ilizia, quanto con Artemide.

fatto che a Delo la tomba di Upis si trovava proprio nel santuario locale di Artemide¹⁴³. Una terza ipotesi potrebbe essere quella di pensare che l'inno di Olen ricordato da Erodoto, in cui si menzionavano Upis e Arge, fosse in realtà un inno per Artemide, il quale, proprio per la presenza del nome Upis (magari in *incipit*), prendesse allora il nome di upingo, e che dal nome del suo inno Artemide prendesse poi l'epiclesi Upis.

Accertata ad ogni modo l'esistenza di una tradizione che faceva di Upis un'epiclesi per Artemide, è necessario tornare al passo di Callimaco da cui siamo partiti, per capire le ragioni specifiche dell'uso in quel contesto dell'epiteto Οὐπίς. Infatti la scelta di Callimaco di indicare Artemide con l'epiclesi Οὐπίς nella sezione efesia dell'*Inno ad Artemide* al v. 240 si può forse spiegare non pensando semplicemente a una necessità di *variatio* e alla tendenza del poeta a utilizzare anche gli epiteti meno noti degli dei, ma a un preciso rimando a un'epiclesi cultuale in uso nel culto di Artemide Efesia. Se Callimaco si rivolge ad Artemide come Upis proprio nel momento in cui le Amazzoni danno inizio alla danza, della quale abbiamo già visto l'evoluzione rituale nella danza e nei cori delle giovani vergini in età da matrimonio durante gli Artemisia, allora è possibile ipotizzare che Artemide fosse invocata a Efeso come Οὐπίς proprio in quell'occasione, nella sua specifica funzione di protettrice delle vergini (Κουροτρόφος). Del resto per questo ruolo di Artemide Efesia, che come dea vergine accompagnava e proteggeva le giovani ragazze vergini fino al matrimonio, sarebbe decisamente appropriato l'uso dell'epiteto cultuale Οὐπίς, perché anche la giovane iperborea Οὐπίς, come ricorda tra gli altri anche lo stesso Callimaco nel quarto *Inno*, a Delo era oggetto di venerazione proprio da parte delle ragazze, ancora vergini, in procinto di sposarsi. Sappiamo inoltre da Erodoto che nelle isole dell'Egeo (tra le quali forse possiamo menzionare anche Creta) e in Ionia, e quindi certamente anche a Efeso, le donne cantavano un inno in cui si menzionavano il nome di Upis e di Arge, avendolo appreso dalle donne di Delo che intonavano gli inni composti dal licio Olen. Come si è prima accennato, è probabile che l'inno ricordato da Erodoto fosse proprio un upingo, cioè un inno specifico per Artemide, dove potevano facilmente essere menzionate le due giovani Iperboree che assistettero a Delo alla sua nascita e dove la dea poteva essere tradizionalmente chiamata con l'epiclesi Upis, esattamente come doveva avvenire nell'inno di Timoteo di Mileto ricordato da Alessandro Etolo. In conclusione, quindi, sembra quantomeno verisimile che la scelta dell'invocazione Οὐπι ἄνασσα da parte di

¹⁴³ Vd. Herodot. 4,34.

Callimaco sia dovuta alla volontà di richiamare l'uso cultuale di Efeso, dove, in occasione delle cerimonie annuali per la dea, alla quale prendevano parte le giovani in età di matrimonio ma ancora vergini, si intonava un upingo: Callimaco avrà allora usato l'epiclesi Upis o perché realmente utilizzata nel canto rituale delle giovani vergini, o per lo meno per richiamare etimologicamente - ed etiologicamente - anche l'upingo che le ragazze efesie e lidie cantavano per la dea.

Una volta che Callimaco ha descritto la fondazione mitica dell'Artemision, che funge anche da *aition* delle danze e dei canti che ancora alla sua epoca si dovevano svolgere ogni anno presso il santuario di Efeso, nei vv. 248-250 il poeta descrive in sintesi l'evoluzione architettonica del santuario, che si sviluppa e cresce intorno alla statua cultuale innalzata in origine dalle Amazzoni fondatrici fino a diventare maestoso quanto quello di Apollo Pizio a Delfi, se non di più. Proprio la sontuosità dell'Artemision di Efeso sembra essere la giustificazione dei versi successivi, che rievocano la discesa in Ionia dei Cimmerî e il loro tentativo, fallito, di saccheggiare, incendiare e distruggere il ricco santuario di Efeso. I Cimmerî¹⁴⁴, ricordati con tratti favolosi già da Omero¹⁴⁵, sono un popolo storicamente esistito del quale offrono numerose informazioni gli storici antichi, in particolare Erodoto¹⁴⁶ e Strabone¹⁴⁷, ma di cui non rimangono tracce archeologiche certe¹⁴⁸: essi erano originariamente stanziati sulla costa settentrionale del Ponto Eusino, nel territorio corrispondente o all'intera Scizia (Erodoto) o circoscritto alla zona del Bosforo Cimmerio che separa il Ponto Eusino dalla Palude Meotide (Strabone) e da lì discesero poi nella penisola anatolica per la pressione di alcuni popoli nomadi, gli Sciti. Callimaco sembra avere notizie approfondite su questa popolazione e conoscerne l'esatta collocazione geografica, tanto che al v. 256 ricorda come loro sede la Scizia (Σκυθήδε) e al v. 254 dice chiaramente che essi erano stanziati sul Bosforo Cimmerio, indicandolo - con chiaro intento etimologico ed eziologico - come lo stretto della vacca (Βόσπορος da βοὸς πόρον) figlia di Inaco, cioè Io. Il mito più diffuso voleva che la giovane sacerdotessa argiva amante di Zeus, trasformata in giovenca, nelle sue peregrinazioni per la Grecia e l'Europa fosse passata in Asia tramite lo stretto tra il Mar di Marmara e il Ponto Eusino, che proprio dal suo passaggio avrebbe preso il nome, che possiede ancora oggi, di Bosforo (βοὸς

¹⁴⁴ Per una puntuale analisi delle testimonianze sui Cimmeri vd. Cozzoli 1968 e relativa bibliografia.

¹⁴⁵ Hom. *Od.* 10, 14-19.

¹⁴⁶ Herodot. 1,15; 1,103; 4,1; 4,11-13; 7,20.

¹⁴⁷ Strab. 1,1,10; 1,2,9; 3,2,12; 7,4,3; 11,2,5.

¹⁴⁸ Vd. Cozzoli 1968 pp. 13-15.

πόρον); tuttavia l'indicazione geografica di Callimaco non può essere interpretata in riferimento a quello stretto, perché, come si è detto, sappiamo che la tradizione antica sui Cimmerî li voleva insediati non sul Bosforo, ma sul Bosforo Cimmerio e li certamente li collocava anche Callimaco, il quale allora al v. 254 doveva alludere a una versione meno nota del mito di Io (un mito che Callimaco doveva conoscere bene visto che Suda¹⁴⁹ gli attribuisce un'opera intitolata proprio Ἰοῦς ἄφιξις, *L'arrivo di Io*) secondo cui nelle sue peregrinazioni la donna-giovenca sarebbe passata dall'Europa all'Asia proprio per il Bosforo Cimmerio, come leggiamo anche in Eschilo¹⁵⁰. Particolare rilevanza viene poi data da Callimaco alla figura del re di questa popolazione barbara, Ligdami, che viene caratterizzato subito in termini negativi: è pazzo (ἠλαίνων), empio (ὕβριστής, ἤλιτεν) e per questa sua folle tracotanza si rivela infine sfortunato (δειλὸς βασιλέων) nel suo tentativo di depredare il tempio efesio di Artemide, nonché la città. L'attacco a Efeso e all'Artemision, infatti, non solo fallisce, ma determina, stando a Callimaco, anche la sconfitta definitiva dei Cimmerî invasori, che non potranno più ritornare in patria. Ligdami, presentato da Callimaco come un campione di empietà, è certamente un personaggio storico reale e l'invasione della Ionia e della Lidia da parte della popolazione dei Cimmerî da lui guidati si data intorno alla metà del VII secolo, all'epoca del re lidio Ardys, tra il 652 e il 626 a.C. Di questa discesa dei Cimmerî si hanno diverse testimonianze: Erodoto¹⁵¹, anche se non nomina Ligdami, ricorda l'arrivo dei Cimmerî in Asia e la loro conquista di Sardi durante il regno di Ardys; Strabone¹⁵² menziona le incursioni in Asia dei Cimmerî, l'invasione

¹⁴⁹ Suda. κ 227,24 Adler.

¹⁵⁰ Aesch. *Prom.* vv. 729sq.: Ἴσθμὸν δ' ἐπ' αὐταῖς στενοπόροις λίμνης πύλαις / Κιμμερικὸν ἦξις, ὄν θρασυπλάγχως σε χρῆ / λιποῦσαν αὐλῶν' ἐκπερᾶν Μαιωτικόν. / ἔσται δὲ θνητοῖς εἰσαεὶ λόγος μέγας / τῆς σῆς πορείας, Βόσπορος δ' ἐπόνυμος / κεκλήσεται. λιποῦσα δ' Εὐρώπης πέδον/ ἤπειρον ἦξις Ἀσιάδ'. “Arriverai alle porte stesse, strette, della palude, all'istmo Cimmerio, lasciandoti coraggiosamente alle spalle il quale è destino che tu attraversi lo stretto Meotico. Tra i mortali ci sarà per sempre famosa la leggenda del tuo passaggio, e si chiamerà significativamente Bosforo. Dopo aver lasciato la terra d'Europa, giungerai in Asia”.

¹⁵¹ Herodot. 1,15: Ἄρδυος δὲ τοῦ Γύγεω μετὰ Γύγην βασιλεύσαντος μνήμην ποιήσομαι. Οὗτος δὲ Πριηνέας τε εἶλε ἐς Μίλητόν τε ἐσέβαλε· ἐπὶ τούτου τε τυραννεύοντος Σαρδίων Κιμμέριοι ἐξ ἠθέων ὑπὸ Σκυθέων τῶν νομάδων ἐξαναστάντες ἀπίκοντο ἐς τὴν Ἀσίην καὶ Σάρδις πλὴν τῆς ἀκροπόλιος εἶλον. “Farò menzione di Ardys, figlio di Gige, che governò dopo Gige. Costui prese Priene e attaccò Mileto. Mentre regnava a Sardi i Cimmeri, scacciati dalle loro sedi dagli Sciti nomadi, giunsero in Asia e presero Sardi, ad eccezione dell'acropoli”; Herodot. 1,6:

¹⁵² Strab. 1,3,21 p. 63 C.: Οἱ τε Κιμμέριοι, οὓς καὶ Τρηῆρας ὀνομάζουσιν, ἢ ἐκείνων τι ἔθνος, πολλάκις ἐπέδραμον τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ Πόντου καὶ τὰ συνεχῆ αὐτοῖς, τοτὲ μὲν ἐπὶ Παφλαγῶνας τοτὲ δὲ καὶ Φρύγας ἐμβαλόντες, ἠνίκα Μίδαν αἶμα ταύρου πίνοντα φασὶν ἀπελθεῖν εἰς τὸ χρεῶν. Λύγδαμις δὲ τοῦ αὐτοῦ ἄγων μέχρι Λυδίας καὶ Ἰωνίας ἤλασε καὶ Σάρδεις εἶλεν, ἐν Κυλικίᾳ δὲ διεφθάρη. “I Cimmeri, che chiamano anche Treri, o un popolo di quelli, spesso fecero incursione nelle regioni a destra del Ponto e in quelle a queste confinanti, attaccando ora i Paflagoni ora i Frigi, quando Mida, avendo bevuto sangue di

della Ionia e la presa di Sardi da parte di Ligdami; anche Plutarco¹⁵³ ricorda le incursioni dei Cimmerici guidati da Ligdami in Asia Minore; Ligdami è poi menzionato in un'iscrizione ellenistica di Samo¹⁵⁴, dove si racconta di come gli abitanti della Ionia dovettero lasciare i loro territori a causa dell'arrivo dell'esercito di Ligdami; ancora in una glossa esichiana¹⁵⁵ si ricorda Ligdami come colui che incendiò il tempio di Artemide, senza specificare altro: la maggior parte degli studiosi¹⁵⁶, probabilmente a ragione, pensa che si tratti proprio del re dei Cimmerici Ligdami e che il tempio in questione fosse il famoso Artemision di Efeso e individua così in Esichio il testimone di una tradizione diversa rispetto a quella seguita da Callimaco, che invece presenta come fallimentare l'attacco cimmerico a Efeso. Oltre a quest'isolato cenno di Esichio e a una curiosa notizia tramandata da Eusebio¹⁵⁷ secondo la quale i Cimmerici attaccarono Efeso insieme alle Amazzoni, nessun'altra delle fonti a nostra disposizione tramanda la notizia di uno specifico attacco di Ligdami a Efeso, che sembrerebbe allora essere stato un evento storico di portata locale, che rimase vivo soprattutto nella memoria degli abitanti di Efeso, e quindi nelle opere degli storici e dei poeti locali, da cui si deve immaginare che Callimaco abbia tratto le sue notizie, forse non del tutto attendibili¹⁵⁸. La nostra conoscenza delle opere di storiografia locale su Efeso è molto ridotta e, dai pochi frammenti che possediamo, non si evince nessuna notizia in questo senso; sono sopravvissuti, invece, alcuni versi elegiaci di Callino di Efeso, che visse proprio nel VII secolo e dovette quindi avere esperienza diretta della discesa dei Cimmerici in Anatolia: in uno dei pochi frammenti giunti fino a noi¹⁵⁹ si legge un esplicito riferimento ai Cimmerici (ἄνδρ' ἐπὶ Κιμμερίων στρατὸς ἔρχεται ὀβριμοεργῶν "Ora si avvicina

toro, andò incontro alla morte. Ligdami, a capo dei suoi, li condusse fino in Lidia e in Ionia e prese Sardi, poi in Cilicia fu ucciso."

¹⁵³ Plut. *Marius* 11,8: Ἄλλοι δὲ φασὶ Κιμμερίων τὸ μὲν πρῶτον ὑφ' Ἑλλήνων τῶν πάλαι γνωσθέντων οὐ μέγα γενέσθαι τοῦ παντὸς μόριον, ἀλλὰ φυγὴν ἢ στάσιν τινὰ βιασθεῖσαν ὑπὸ Σκυθῶν εἰς Ἀσίαν ἀπὸ τῆς Μαιώτιδος διαπερᾶσαι Λυγδάμιος ἡγουμένου. "Altri dicono che la parte dei Cimmerici conosciuti inizialmente dai Greci di un tempo, non era una gran parte di tutto il popolo, ma degli esuli o dei ribelli che, costretti dagli Sciti, passarono in Asia dalla palude Meotide sotto la guida di Ligdami".

¹⁵⁴ *IG* XII 6,1 127,14sqq.

¹⁵⁵ Hesych. λ 1328 Latte: Ἀύγδαμις· οὗτος ἔκαυσεν τὸν ναὸν τῆς Ἀρτέμιδος.

¹⁵⁶ Vd. Cozzoli 1968 p. 75; Bornmann 1968 p. 123.

¹⁵⁷ Euseb. *Cron.* = Syncell. p. 208,3 Mosshammer: Ἀμαζόνες τῇ Ἀσίᾳ ἐπῆλθον ἅμα Κιμμερίοις. αὐταὶ καὶ τὸ ἐν Ἐφέσῳ ἱερὸν προενέπρησαν. "Le Amazzoni arrivarono in Asia insieme ai Cimmerici. Quelle incendiarono anche il santuario a Efeso".

¹⁵⁸ Infatti, se davvero la sconfitta definitiva di Ligdami e dei Cimmerici fosse avvenuta a Efeso, come suggerisce il passo di Callimaco, la notizia avrebbe avuto una tale risonanza da comparire anche nelle opere storiografiche maggiori.

¹⁵⁹ Callin. fr. 5 West = fr. 3 Gentili-Prato.

l'esercito degli empi Cimmerî ”), ma la fonte latrice, Strabone¹⁶⁰, ci informa che il frammento ricorda la presa di Sardi; tuttavia, il tono parenetico dell'unica elegia di Callino ben conservata¹⁶¹, in cui si trova l'esortazione al combattimento rivolta ai suoi concittadini, ci dimostra come tutta la sua opera fosse scritta in un periodo di guerra e di pericolo per la sua città e per la Ionia intera. L'ipotesi che proprio Callino - l'unica fonte locale sui Cimmerî che possediamo - potesse anche essere la fonte primaria di Callimaco per i suoi versi sull'assalto dei Cimmerî all'Artemision di Efeso sembra piuttosto ingenua, ma certamente non è improbabile che Callimaco leggesse anche Callino e che ne fosse poeticamente influenzato; di certo dai versi di Callino è possibile ricostruire il tono e l'atteggiamento degli abitanti di Efeso, e dei loro cronografi locali, nei confronti di quest'evento storico. In questo senso è interessante notare come i Cimmerî anche nel breve frammento di Callino, come nel passo dell'*Inno* callimacheo, siano presentati come empi (ὄβριμοεργῶν), a dimostrazione dell'esistenza di un'immagine dei Cimmerî comune a tutta la tradizione locale, sia poetica sia storiografica, che tramandava il ricordo di quest'evento, e alla quale aveva accesso anche Callimaco. Certo è che la figura del re cimmerico Ligdami, punito per la sua empietà da Artemide Efesia, colpì l'attenzione di Callimaco, che infatti lo menziona anche nell'elegia *Acontio e Cidippe*¹⁶², nelle parole con cui Apollo ricorda che la sorella si trovava a Delo, e non a Efeso, nel momento del giuramento di Cidippe.

La caratterizzazione del personaggio di Ligdami e del suo popolo in termini di empietà è intesa, nel contesto dell'*Inno ad Artemide*, a dare ancora maggior importanza all'azione difensiva di Artemide Efesia: essa non era solo la dea vergine e Κουροτρόφος celebrata negli Artemisia, patrona delle ragazze più giovani e protettrice del loro passaggio all'età adulta, ma anche una dea guerriera che all'occorrenza si poneva come il baluardo, inespugnabile, della città, come una vera e propria dea poliade.

¹⁶⁰ Strab. 14,1,40 p. 648 C.: ἄλλης δέ τις ἐφόδου τῶν Κιμμερίων μέμνηται πρεσβυτέρας ὁ Καλλίνος ἐπὶ φῆ «νῦν δ' ἐπὶ Κιμμερίων στρατὸς ἔρχεται ὄβριμοεργῶν», ἐν ἣ τὴν Σάρδεων ἴλωσιν δηλοῖ. “Di un'altra e più antica invasione dei Cimmeri fa menzione Callino, quando dice «Ora si avvicina l'esercito degli empi Cimmeri», affermazione in cui mostra la presa di Sardi”.

¹⁶¹ Callin. fr. 1 West = fr. 1 Gentili-Prato.

¹⁶² Call. fr. 75, 23 Pf. Per indicare l'azione punitiva di Artemide Efesia sull'empio Ligdami Callimaco usa il verbo κέδω, “affliggere, mandare in rovina”.

2.2.2 Artemide e Ecate efesie negli Ὑπομνήματα.

Artemide Efesia non fu oggetto dell'attenzione di Callimaco soltanto nel terzo *Inno*, ma anche altrove¹⁶³, come dimostra un frammento (fr. 461 Pf.) proveniente dai suoi perduti Ὑπομνήματα, e tramandato nel commento all'*Odissea* di Eustazio¹⁶⁴ e nel *Lessico* di Pausania¹⁶⁵, in cui si ricorda l'arrivo a Efeso della dea Artemide e la fondazione da parte sua del culto di Ecate. Nel frammento si legge:

Καὶ Καλλίμαχος οὖν ἐν Ὑπομνήμασι τὴν Ἄρτεμιν ἐπιξενωθῆναι φησὶν Ἐφέσῳ υἱῷ Καύστρου, ἐκβαλλομένην δὲ ὑπὸ τῆς γυναικὸς, τὸ μὲν πρῶτον μεταβαλεῖν αὐτὴν εἰς κύνα, εἴτ' αὐθις ἐλεήσασαν ἀποκαταστήσαι εἰς ἄνθρωπον, καὶ αὐτὴν μὲν αἰσχυνθεῖσαν ἐπὶ τῷ συμβεβηκότι ἀπάγξασθαι, τὴν δὲ θεὸν περιθεῖσαν αὐτῇ τὸν οἰκείον κόσμον Ἐκάτην ὀνομάσαι.

Anche Callimaco negli *Hypomnemata* racconta che Artemide fu accolta ospitalmente da Efeso, figlio di Caistro, mentre era stata scacciata da sua moglie, e che dapprima la trasformò in cane, ma poi, avendone avuto pietà, la ritrasformava in essere umano, e che quella però, vergognandosi per quel che era capitato, si impiccò, e allora la dea, fornendole il proprio abbigliamento, la chiamò Ecate.

Nonostante la scarsa conoscenza degli stessi *Hypomnemata* callimachei da cui proviene la citazione, non si potrà comunque sottrarsi a un tentativo di contestualizzazione e di esegesi di questo frammento, che è per noi un'ulteriore prova della buona conoscenza da parte di Callimaco delle tradizioni locali efesie su Artemide e

¹⁶³ Secondo una proposta di Asper 2011 p. 163, è possibile che ad Artemide Efesia sia dedicato anche un frammento del terzo libro degli *Aitia* intitolato da Pfeiffer *Diana Lucina* (fr. 79 Pf.), in cui si danno tre alternative spiegazioni eziologiche del perché le puerpere in difficoltà invocassero la dea Artemide, nonostante fosse una dea vergine e quindi ignara dei dolori del parto. Rimane a mio parere più convincente l'ipotesi già di Pfeiffer 1949 p. 87, secondo cui era a Mileto che Artemide godeva di un culto come protettrice delle partorienti. Vd. cap. 2.3.2.

¹⁶⁴ Eustath. *Od.* 11,85 p. 13 Stallbaum: Ἰστέον δὲ καὶ ὅτι ἐπιρρέπης ὁ μῦθος εἰς τὰ κυνώδη φάσματα, ὃς καὶ τὴν Ἐκάτην ἀπεκύνωσε. καὶ τὴν Ἐκάτην δὲ κυνὸς κεφαλὴν ἔχουσιν πλάττει. καὶ Καλλίμαχος οὖν ἐν Ὑπομνήμασι (fr. 461 Pf.) [...]. “Bisogna notare anche che è favorevole alle immagini canine il mito che trasformò in cane anche Ecate. Scolpisce anche Ecate con testa di cane. E Callimaco negli *Hypomnemata* [...]”.

¹⁶⁵ Paus. *Attic. Synag.* α 7 p. 152,11sq Erbse: ἄγαλμα Ἐκάτης· τὴν κύνα οὕτως εἴρηκεν Ἀριστοφάνης· ‘καὶ κύων ἀκράχολος, Ἐκάτης ἄγαλμα φωσφόρου, γενήσομαι’. διὰ τὸ ἐκφέρεσθαι τῇ Ἐκάτῃ κύνας ἢ ὅτι καὶ αὐτὴν κυνοκέφαλον πλάττουσιν. καὶ Καλλίμαχος οὖν ἐν Ὑπομνήμασι (fr. 461 Pf.) [...]. “Statua di Ecate: Aristofane l'ha chiamata cagna in questo modo: ‘Una cagna irosa io, statua di Ecate Portatrice di fiaccola, diventerò’. Perché a Ecate si portano cagne o perché scolpiscono anche lei con la testa di cane. E infatti Callimaco negli *Hypomnemata* [...]”.

sugli altri culti epicorici. Per quanto riguarda il contesto, si deve innanzitutto notare come il *Lessico* di Pausania riferisca la testimonianza di Callimaco alla voce ἄγαλμα Ἐκάτης, subito dopo aver citato un verso comico di Aristofane in cui la statua di Ecate era associata all'immagine della cagna, per offrire una spiegazione del perché Ecate avesse un'iconografia canina; lo stesso avviene in altre fonte lessicografiche¹⁶⁶ che, senza citare esplicitamente Callimaco, ricordano il mito della divinizzazione di Ecate in per spiegare l'uso aristofaneo dell'espressione ἄγαλμα Ἐκάτης. Non è forse allora improbabile che il frammento callimacheo in questione sia di fatto l'archetipo del materiale scoliastico e di commento confluito nei lessici e nei grammatici tardi: scopriamo allora che uno degli autori commentati negli *Hypomnemata* doveva certamente essere Aristofane e che il modo del commento letterario di Callimaco prevedeva naturalmente anche lo spunto eziologico. In questo caso Callimaco aveva registrato nei suoi appunti di commento letterario una tradizione, verisimilmente di origine efesia, che permetteva di spiegare l'iconografia canina di alcune statue di Ecate tramite il mito della sua divinizzazione per volere di Artemide Efesia. Il frammento callimacheo racconta infatti che la dea Artemide era giunta nella città di Efeso all'epoca in cui governava Efeso - il figlio del fiume Caistro, uno dei due eroi locali che Pausania indicava come fondatori del tempio di Artemide - e lì era stata ben accolta da Efeso stesso, mentre la moglie di costui, avendo tentato di allontanarla, era andata incontro all'ira divina: Artemide aveva infatti punito la donna trasformandola in cagna, per poi pentirsene e annullare la metamorfosi, lasciando però la donna in uno stato di profonda vergogna che la condusse al suicidio. Dopo la morte della donna, Artemide decise allora di divinizzarla e di istituire un culto in suo onore dandole il nome di Ecate. Questo mito sulla fondazione del culto di Ecate Efesia per volere di Artemide è di notevole interesse non solo per lo studio e l'interpretazione della figura della dea Ecate e dei suoi legami con Artemide, di cui è una sorta di doppio o di diretta emanazione¹⁶⁷, ma anche per lo

¹⁶⁶ Phot. α 114 Theodoridis e Συναγωγή λεξέων χρησίμων s.v. ἄγαλμα Ἐκάτης pp. 336-337 Bekker: Ἄγαλμα Ἐκάτης· τὴν κύνα οὕτως εἴρηκεν Ἀριστοφάνης διὰ τὸ ἐκφέρεισθαι τῇ Ἐκάτῃ κύνας ἢ ὅτι καὶ αὐτὴν κυνοκέφαλον πλάττουσιν. εἰσὶ δὲ οἱ καὶ γενέσθαι αὐτὴν κύνα ἐκ γυναικὸς κατ' ὀργὴν Ἀρτέμιδος, εἶτα ἐλεηθεῖσαν πάλιν ὑπ' αὐτῆς ἀποκαταστήναι, ἔπειτα ἐπὶ τοῖς πραχθεῖσιν αἰσχυνθεῖσαν ἐκ τῆς ζώνης ἀπάγξασθαι. τὴν δὲ Ἄρτεμιν περιελομένην τὸν ἑαυτῆς κόσμον περιθεῖναι αὐτῇ καὶ Ἐκάτην προσαγορεύσαι. “Statua di Ecate: Aristofane l’ha chiamata cagna in questo modo perché a Ecate si offrono cagne o perché la scolpiscono anche con testa di cane. Ci sono alcuni che dicono che quella divenne, da donna, cagna per l’ira di Artemide, ma che poi, avendone pietà, la dea di nuovo la ritrasformasse, ma che in seguito, vergognandosi di ciò che era stato fatto, la donna si impiccasse con la cintura. Artemide, avendola spogliata, le fornì allora il proprio abbigliamento e la chiamò Ecate”.

¹⁶⁷ Sulla dea Ecate e il suo rapporto con Artemide vd. Mazzola 2006, dove si commenta nel dettaglio anche questo mito sulla “Sposa di Efeso”, fino a ipotizzare che la moglie di Efeso, poi divinizzata come

studio specifico della figura di Artemide Efesia e del suo legame con gli altri antichi culti locali di Efeso: il mito della moglie di Efeso divinizzata in Ecate da Artemide, infatti, sembra indicarci chiaramente come nella figura di Artemide Efesia venerata presso il famoso santuario panellenico fossero sincretizzate anche altre divinità femminili, tra le quali figurava senza dubbio Ecate. Tuttavia la presenza di Ecate a Efeso è altrimenti poco testimoniata: Strabone¹⁶⁸ ricorda un'opera scultorea di Trasone raffigurante Ecate collocata nell'Artemision, dietro al tempio; forse la medesima statua è menzionata anche da Plinio il Vecchio¹⁶⁹, che ricorda anche lui una statua di Ecate dietro al tempio di Artemide; Ecate è poi ricordata in una maledizione che si legge un'epigrafe¹⁷⁰ ritrovata a Efeso presso la porta di Mazzeo e Mitridate e che originariamente doveva essere collocata in corrispondenza di una statua della dea. Nonostante le scarse testimonianze, si può comunque concludere che esistesse un culto per Ecate a Efeso, dove la dea era strettamente connessa con Artemide, di cui era pensata come ipostasi; è inoltre assai probabile che a Efeso, nell'Artemision, forse dietro al tempio - come ricordano Plinio e Pausania -, si trovasse una statua di Ecate con testa di cane, la cui origine veniva tradizionalmente fatta risalire all'episodio mitico della divinizzazione della moglie dell'eroe Efeso, che aveva subito una metamorfosi canina. L'iconografia della statua cinocefale di Ecate a Efeso era poi probabilmente divenuta illustre e si era verisimilmente diffusa anche altrove, a meno che non si voglia pensare che Aristofane facesse riferimento proprio alla statua efesia di Ecate. Meno nota doveva invece essere la tradizione mitica circa la moglie del re Efeso divinizzata in Ecate: Callimaco potrebbe averla personalmente trascelta, con scopi eziologici, dal patrimonio mitico locale più peregrino.

Ecate da Artemide, fosse in realtà una delle Amazzoni del corteggio di Artemide; l'ipotesi risulta a mio avviso priva di fondamento.

¹⁶⁸ Strab. 14,1,23 p. 641 C.: μετὰ δ' οὖν τὸν νεῶν τὸ τῶν ἄλλων ἀναθημάτων πλῆθος εὐρέσθαι τῆ ἐκτιμῆσει τῶν δημιουργῶν, τὸν δὲ δὴ βωμὸν εἶναι τῶν Πραξιτέλους ἔργων ἅπαντα σχεδόν τι πλήρη. ἡμῖν δ' ἐδείκνυτο καὶ τῶν Θράσωνός τινα, οὐπερ καὶ τὸ Ἐκατήσιόν ἐστι καὶ ἡ κηρίνη Πηνελόπη καὶ ἡ πρεσβύτις ἡ Εὐρύκλεια. “Dunque dietro al tempio si trova una gran quantità di altre opere votive, di artigiani apprezzabili, mentre l'altare è quasi tutto pieno di opere di Prassitele. Mi venivano mostrate anche alcune delle opere di Trasone: sue sono la statua di Ecate, la Penelope di cera e Euriclea la vecchia”.

¹⁶⁹ Plin. *NH* 36,32: *In magna admiratione est Hercules Menestrati et Hecate Ephesi in templo Dianae post aedem, in cuius contemplatione admonent aeditui parcere oculis; tanta marmoris radiatio est.* “Molto ammirato è l'Eracle di Menestrato e l'Ecate nel santuario di Diana, dietro al tempio, nel contemplare la quale i guardiani avvertono di coprire gli occhi; lo splendore irradiato dal marmo è infatti accecante”.

¹⁷⁰ *IvE* II 567: εἴ τις ἂν ᾧδε οὐρήσι, ἡ Ἐκάτη αὐτῷ κεχῶλωται “Se qualcuno urinasse qui, Ecate si adirerebbe con lui”.

2.2.3 Il tiranno Pasicle di Efeso.

Oltre all'attenzione per i culti più antichi e radicati di Efeso, Callimaco manifesta il suo interesse antiquario anche nell'ambito dell'antica storia politica locale: sappiamo infatti, grazie al riassunto di una perduta elegia del quarto libro degli *Aitia* (fr. 102 Pf.) riportato dalle *Diegesi* milanesi¹⁷¹, che Callimaco conosceva le antiche vicende politiche della città e si interessava del modo in cui si succedettero, e di come persero la vita i primi *tyrannoi* di Efeso. Infatti nel passo delle *Diegesi* in questione si legge, dopo il primo verso del componimento, il breve riassunto del suo contenuto:

Ἡσύμνας Ἐφέσου, Πασίκλεες, ἀλλ' ἀπὸ δαίτης

- IV 36 Φησὶν ὅτ[ι] Πασικλῆς Ἐφεσίων ἄρχων
ἐξ εὐωχίας ἀνέλευεν· ἐπιτιθέμε-
νοι δέ τινες ὑπὸ τοῦ σκότους
40 ἐδυσθέτουν, ὅτε δὲ προῆλθον <πρός>
τὸ Ἥραιον, ἡ μήτηρ τοῦ Πασικλέους
ἰέρεια οὖσα διὰ τὸν ψόφον τοῦ
διωγμοῦ λύχνον ἐκέλευσεν προ-
V 1 ενεγκεῖν <οί>· οἱ δὲ τυχόντες φωτὸς ἀνεῖ-
λον αὐτῆς τὸν παῖδα.

Governavi su Efeso, o Pasicle, ma dal banchetto

Racconta che Pasicle, mentre era al comando degli Efesî, tornava da un banchetto; nel tentativo di assalirlo alcuni per l'oscurità si trovavano in difficoltà, ma, quando si avvicinarono al santuario di Era, la madre di Pasicle, che era sacerdotessa, per il rumore dell'inseguimento ordinava che le si portasse un lume: e quelli, ottenendo luce, uccisero suo figlio.

L'*aition* callimacheo aveva quindi come argomento la morte del tiranno efesio Pasicle, il quale fu ucciso in una congiura che andò a buon fine, ironia della sorte, grazie all'involontario aiuto della madre del tiranno. Alla vicenda si faceva allusione, come fu

¹⁷¹ *P.Mil. Vogl.* 18 col. IV (36-43) - V (1-2).

riconosciuto già da Stroux¹⁷², anche nell'*Ibis* di Ovidio¹⁷³, in un passo in cui il poeta esprime la preghiera che il suo avversario venga ostacolato dai suoi stessi compagni, così come a Pasicle (non esplicitamente nominato) era capitato di essere illuminato dalla lanterna della propria madre mentre si stava nascondendo nel buio dai suoi assassini. Non è immediato comprendere il motivo eziologico del componimento, probabilmente legato a un modo di dire o a un'usanza praticata a Efeso che potrebbe aver avuto le sue radici in questo curioso avvenimento. Per capire invece il motivo della menzione di quest'avvenimento da parte di Callimaco e soprattutto da dove il poeta avesse tratto la notizia di quest'episodio della storia più antica della città, bisogna innanzitutto cercare di contestualizzare e datare il protagonista del componimento, Pasicle. Possediamo solo un'altra fonte in cui viene espressamente menzionato questo personaggio storico e si tratta di un passo della *Varia Historia* di Eliano¹⁷⁴, da cui ricaviamo la notizia che a

¹⁷² Vd. Stroux 1934 pp. 310-313.

¹⁷³ Ovid. *Ibis* vv. 621-626: *ut que Melanthea tenebris a caede latentem / prodidit officio luminis ipsa parens, / sic tua coniectis fodiantur pectora telis, / sic, precor, auxiliis inpediare tuis!* “Come la madre in persona, con l'aiuto di una lanterna, mise in pericolo il figlio che si nascondeva nelle tenebre dall'assassinio Melas, così il tuo petto sia trafitto dai dardi lanciati, così, prego, tu sia ostacolato da quelli che ti dovrebbero aiutare!”.

¹⁷⁴ Aelian. *Varia historia* 3,26: Πίνδαρος ὁ Μέλανος υἱός, Ἀλυάττου δὲ θυγατριδοῦς τοῦ Λυδοῦ, διαδεξάμενος τὴν Ἐφεσίων τυραννίδα πρὸς μὲν τὰς τιμωρίας πικρὸς ἦν καὶ ἀπαραίτητος, τά γε μὴν ἄλλα ἐδόκει φιλόπατρις εἶναι καὶ σώφρων, καὶ τοῦ μὴ δουλεῦσαι τὴν πατρίδα τοῖς βαρβάροις πολλὴν πρόνοιαν ἔθετο. Ἔδειξε ταῦτα οὕτως ἔχειν ἐκεῖνα δῆπου. ἐπεὶ γὰρ Κροῖσος ὁ πρὸς μητρὸς αὐτοῦ θεῖος καταστρεφόμενος τὴν Ἰωνίαν καὶ πρὸς τὸν Πίνδαρον πρεσβείαν ἀπέστειλεν, ἀξίων Ἐφεσίους ὑπ' αὐτῷ γενέσθαι, ὡς δ' οὐκ ἐπέισθη, ἐπολιόρκει τὴν πόλιν Κροῖσος. Ἐπεὶ δὲ τις τῶν πύργων ἀνετράπη ὁ κληθεὶς ὕστερον Προδότης, καὶ ἐν ὀφθαλμοῖς ἑώρατο τὸ δεινόν, συνεβούλευεν ὁ Πίνδαρος Ἐφεσίοις ἐκδήσαντας ἐκ τῶν πυλῶν καὶ τῶν τειχῶν θώμιγγας συνάψαι τοῖς κίοσι τοῦ τῆς Ἀρτέμιδος νεώ, οἰοῦντι τὴν πόλιν ἀνάθημα ἐὼντας εἶναι τῇ Ἀρτέμιδι, ἀσυλίαν διὰ τούτων ἐπινοῶν τῇ Ἐφέσῳ. ὁ δὲ συνεβούλευε προσελθόντας δεῖσθαι τοῦ Λυδοῦ. Προβαλλομένων δὲ τὴν ἰκετηρίαν τῶν Ἐφεσίων γελάσαντά φασι τὸν Κροῖσον καὶ δεξάμενον πράως τὸ στρατηγηθὲν τοῖς μὲν Ἐφεσίοις συγχωρῆσαι τὴν μετ' ἐλευθερίας ἀσφάλειαν, τῷ δὲ Πινδάρῳ προστάζει τῆς πόλεως ἀπαλλάττεσθαι. ὁ δὲ οὐκ ἀντείπε, τῶν φίλων δὲ τοὺς συναπαίρειν αὐτῷ βουλευθέντας παραλαβὼν, τὸν υἱὸν καὶ τῆς οὐσίας τὸ πλεῖστον τῇ πόλει παρακαταθέμενος καὶ ἓνα τῶν συνήθων Πασικλέα ἀποδείξας ἐπίτροπον καὶ τοῦ παιδὸς καὶ τῶν χρημάτων, ἀπῆρεν ἐς Πελοπόννησον, τυραννικοῦ βίου φυγὴν αὐθαίρετον ἀλλαξάμενος ὑπὲρ τοῦ μὴ ποιῆσαι τὴν πατρίδα ὑποχείριον Λυδοῖς. “Pindaro, figlio di Melas e della figlia del lidio Aliatte, essendo succeduto nella tirannide di Efeso, era da un lato duro e inesorabile nelle punizioni, dall'altro in altre cose sembrava amare la patria e essere saggio, ed ebbe gran cura che la sua patria non venisse resa schiava dai barbari. Dimostrò che le cose stavano veramente così. Infatti quando Creso, suo zio da parte di madre, avendo sottomesso la Ionia, mandò anche a Pindaro un'ambasceria, ritenendo opportuno che gli Efesi si sottomettessero a lui, poiché non obbedì, Creso assediò la città. Dopo che una delle torri, quella che poi fu chiamata “la traditrice”, cadde e Pindaro vide con occhi il pericolo, consigliò agli Efesi, una volta fatte calare delle corde dalle torri e dalle mura, di legarle alle colonne del tempio di Artemide, come per dare in voto ad Artemide la città, pensando in questo modo di ottenere l'immunità per Efeso; quello consigliava, avvicinandosi, di pregare il Lidio. Raccontano che quando gli Efesi fecero la loro supplica Creso, mettendosi a ridere e accogliendo gentilmente ciò che era stato ordinato, concesse la salvezza insieme alla libertà, ma ordinò a Pindaro di allontanarsi dalla città. Quello non rifiutò, ma, prendendo tra gli amici quelli che volevano partire con lui, avendo affidato il figlio e la maggior parte del patrimonio alla città e avendo designato uno dei compagni, Pasicle, come tutore del figlio e amministratore delle ricchezze, partì per il Peloponneso, avendo barattato un esilio volontario con la vita da tiranno per non rendere la patria sottomessa ai Lidi”.

Efeso Pasicle prese il posto del tiranno Pindaro, costretto dal re lidio Creso a lasciare la città sotto assedio, e ne ereditò i beni insieme alla tutela del figlio Melas, che, se si interpreta correttamente il passo ovidiano che riecheggia questi avvenimenti, fu poi anche l'assassino di Pasicle¹⁷⁵. Pasicle era quindi il governatore imposto a Efeso dal conquistatore lidio Creso al posto del precedente tiranno Pindaro, all'epoca quindi delle conquiste di Creso in Ionia, intorno alla metà del VI secolo a.C. L'"epoca dei tiranni" a Efeso era iniziata, secondo la valida ricostruzione di S. Mazzarino¹⁷⁶, alla fine del VII secolo con la presa di potere da parte di Pitagora, cui erano succeduti Aristarco, Pindaro e infine Pasicle, assassinato dall'usurpatore Melas. La storia di questi avvenimenti era narrata in modo completo dallo storico ellenistico, vissuto nei primi decenni del II sec. a.C., Batone di Sinope (*FGrHist* 268) in un'opera perduta significativamente intitolata *Intorno ai tiranni di Efeso* e parzialmente ricostruibile grazie al già citato passo di Eliano, a un passo di Polieno sul tiranno Pindaro¹⁷⁷ e ad alcune voci di Suda¹⁷⁸; questo storico, vissuto solo qualche decennio dopo Callimaco, dovette avere accesso, come ipotizza Mazzarino, alla medesima fonte di Callimaco, ossia a una *Lokalchronik*, in cui si narravano le vicende arcaiche della città, anche se non si può escludere che Batone attingesse anche da Callimaco stesso¹⁷⁹.

2.2.4 Conclusioni.

La disamina degli *Ephesiaká* callimachei qui presentata permette di delineare un'immagine piuttosto nitida dell'interesse di Callimaco nei confronti della città di Efeso, la cui storia e i cui culti il poeta mostra di conoscere con precisione, anche in alcuni specifici dettagli per noi altrimenti ignoti. Alla motivazione, tanto politica quanto poetica, che spinse Callimaco a documentarsi in modo così approfondito su Efeso abbiamo già fatto cenno, ma sarà comunque opportuna qualche ulteriore riflessione. Callimaco scriveva alla corte e sotto la protezione dei Tolemei d'Egitto e la sua attività di studioso si sviluppò durante il regno dei primi tre sovrani lagidi, in particolare sotto

¹⁷⁵ Così sostenne per primo Stroux 1934 p. 452, seguito anche da Pfeiffer 1949 p. 107.

¹⁷⁶ Mazzarino 2007 pp. 190 sqq.

¹⁷⁷ Polien. *Strat.* 6,50.

¹⁷⁸ Vd. *Sud.* α 3894 Adler e π 312o Adler.

¹⁷⁹ Così ha supposto per primo Jacoby (*FGrHist* 268 Komm.), seguito poi da Fraser II 1972 p. 1021 n. 97.

Tolemeo II (285-246 a.C.) e durante i primi anni di potere di Tolemeo III. In particolare, le opere in cui si trovano gli *Ephesiaká* callimachei non risalgono alla giovinezza del poeta e sono state composte o durante il regno di Tolemeo II (il quarto libro degli *Aitia* - cui apparteneva il componimento su Pasicle Efesio - fu probabilmente composto negli anni centrali della vita del poeta, tra il 270 e il 246 a.C.¹⁸⁰) o sotto Tolemeo III Evergete (l'*Inno ad Artemide* potrebbe essere stato composto in età piuttosto avanzata, dopo il 246 a.C.¹⁸¹), in una fase della politica estera dei Lagidi in cui esisteva indubbiamente una notevole attenzione strategica e politica per Efeso, che fu possesso tolemaico per due brevi periodi durante il regno di Tolemeo II e per tutto regno di Tolemeo III¹⁸². Lo scenario politico durante il quale gli *Ephesiaká* callimachei furono inseriti nell'opera del poeta sembra quindi essere uno dei più favorevoli allo sviluppo di un interesse specifico per questa città, tanto più se si pensa anche alla grande devozione che Callimaco aveva mostrato nei confronti della regina Arsinoe II¹⁸³, morta nel 270 a.C. circa, che al fianco del primo marito, Lisimaco, aveva partecipato alla rifondazione della Nuova Efeso o Arsinoeia, a lei intitolata. Tra i molti dettagli sulle tradizioni locali efesie che Callimaco ricorda alcuni possono dunque trovare una lettura in chiave politica. In particolare sembra caricarsi di riferimenti all'attualità la descrizione di Artemide Efesia nel terzo *Inno* dove, come si è già accennato, il poeta insiste molto sul ruolo della dea come guerriera e protettrice della sua città contro gli stranieri che empicamente vogliono conquistarla pur senza averne alcun diritto; il motivo mitico del legame di Artemide con le Amazzoni guerriere e il ricordo dell'evento storico della discesa in Ionia dei Cimmeri, fermata da Artemide in persona, su cui Callimaco insiste, possono probabilmente trovare un riflesso nell'attualità del poeta, cioè nella terza guerra siriana, durante la quale, già nel 246 a.C., si arrivò a una riconquista da parte di Tolemeo Evergete del controllo su Efeso, sottratta ai Seleucidi, con cui i Lagidi si erano a lungo contesi la città. Altri richiami a eventi contemporanei a Callimaco o a temi di qualche interesse per la propaganda politica dei Tolemei possono intravedersi anche nel ricordo della statua cultuale di Artemide e della sontuosità dell'Artemision perché non si può escludere che i sovrani d'Egitto avessero finanziato dei lavori di restauro all'interno del santuario efesio; in particolare per la statua cultuale, si può ipotizzare che, se una nuova

¹⁸⁰ Per la datazione delle due redazioni degli *Aitia* vd. Parsons 1977, che data la stesura dei componimenti della seconda metà dell'opera agli anni 270-246.

¹⁸¹ Per una possibile datazione dell'*Inno ad Artemide* vd. Bornmann 1968 pp. VII-XI.

¹⁸² Vd. Calapà 2010 e cap. 1.1.3.

¹⁸³ In generale sul legame di Callimaco con la regina Arsinoe vd. Prioux 2011b.

statua fu innalzata a Efeso proprio alla metà del III a.C. come si è già cercato di dimostrare, essa fosse opera proprio dei Tolemei, e in particolare di Tolemeo III, che avrebbe potuto dedicarla nell'Artemision, una volta ripreso ai Seleucidi il possesso della città. Ma nonostante la legittimità delle ipotesi che si possono avanzare per capire l'attualità degli *Ephesiaká* in Callimaco¹⁸⁴, non è semplice per noi comprendere nel dettaglio la "geopoetica" callimachea nei riguardi di Efeso, ma è indiscutibile che l'attenzione particolare mostrata da Callimaco nei confronti di Efeso sia da ricondurre non solo al suo interesse erudito per le tradizioni locali più peregrine, ma anche alle esigenze della propaganda politica dei suoi protettori.

Nel corso dell'analisi condotta sugli *Ephesiaká* in Callimaco si è fatto riferimento alla possibilità che i dettagli sulla storia più antica della città fossero contenuti in opere di storiografia locale cui il poeta ebbe accesso, e allo stesso tempo si è però già accennato all'esiguità dei frammenti superstiti di tali opere. Se sommiamo i dati su Efeso ricavabili da Callimaco, le notizie che possiamo ricostruire sono numerose: per la dea poliade della città, Artemide, era stato costruito un grande e famoso santuario la cui origine risaliva alle Amazzoni; la dea era giunta in città prima della migrazione greca, all'epoca in cui la città era in mano ai Lelegi di Efeso; in onore della dea venivano istituite delle feste annuali durante le quali ballavano, in ricordo della danza delle Amazzoni fondatrici, le giovani ragazze in procinto di sposarsi; la dea aveva quindi una funzione di protettrice delle vergini, ma anche di protezione di tutta la città, come ha dimostrato in occasione della tentata invasione da parte dei Cimmeri; la città era anticamente governata da singoli uomini con un potere di tipo monarchico, uno dei quali, Pasicle, fu oggetto di una congiura e perse la vita in una curiosa situazione, per colpa della sua stessa madre. Come si vede, le notizie sono molte e attengono a periodi o ambiti differenti: sembra dunque improbabile che esse siano tutte da ricondurre a una medesima fonte scritta, ma sarà più probabile immaginare che Callimaco si fosse documentato su Efeso, sui suoi culti e sulla sua storia più antica tramite diverse opere oppure, possibilità che non si può mai escludere a priori, anche tramite un contatto diretto con qualche intellettuale o diplomatico che fosse originario di

¹⁸⁴ Ad esempio, l'ipotesi di leggere il ricordo della discesa dei Cimmeri in Ionia alla luce dell'invasione dei Galati in Ionia del 278 a.C. circa è stata avanzata da Herter 1931 col. 431 e ripresa poi da Ragone 2006 p. 76. Come si è visto, è probabile che all'epoca della discesa dei Galati Efeso fosse proprio sotto il controllo di Tolemeo II e quindi l'ipotesi non è da scartare, ma se l'inno fu veramente composto dopo il 246 a.C., mi sembra più probabile che nell'immagine degli empri invasori fosse riecheggiato anche l'esercito seleucide che aveva occupato indegnamente per anni la città che, anche solo perché intitolata ad Arsinoe, i Lagidi sentivano come propria.

Efeso o che vi avesse trascorso del tempo, anche se, a differenza di altre città ioniche - come ad esempio Samo -, Efeso non fu mai un punto di riferimento intellettuale per l'Egitto tolemaico. Tra gli storiografi locali di Efeso a noi noti, tenendo conto dei contenuti delle loro opere e della loro cronologia, solo uno potrebbe essere stato fonte di Callimaco, cioè Creofilo di Efeso, il più antico *Lokalhistoriker* della città - da collocare tra la fine del V e la prima metà del IV secolo a.C.¹⁸⁵ -, che scrisse un'opera intitolata *Ἐφεσίων Ἔρωτες* di cui rimane solo un ampio frammento, cui si è già fatto cenno, sulla fondazione di Efeso da parte dei coloni greci; questo passo dell'opera di Creofilo, tuttavia, non conferma nè esclude la possibilità che la sua opera fosse una delle fonti di Callimaco su Efeso. Eppure una fonte scritta dovette esserci, almeno per spiegare la presenza nell'opera di Callimaco di alcuni dettagli che si trovano anche in altre opere non direttamente riconducibili a lui, come la fondazione dell'Artemision e la consacrazione della statua cultuale da parte delle Amazzoni, la vicenda della morte e della successione del tiranno Pasicle e l'invasione dei Cimmerî : per i primi Callimaco ebbe certamente accesso almeno a una fonte locale che, con S. Mazzarino, ci limiteremo a definire *Lokalchronik* di Efeso; la discesa in Ionia dei Cimmerî , invece, era un fatto storico di ben più ampia portata e poteva essere narrato anche in opere storiografiche generali, anche se, come si è visto, il ricordo dell'attacco a Efeso è scarsamente attestato. E' assai probabile, inoltre, che anche Aristotele, cui risale una *Costituzione di Efeso*¹⁸⁶, avesse offerto al nostro poeta qualche spunto sulle origini e la storia più antica della città e che quindi in Callimaco potesse esserci una commistione di fonti locali e ateniesi. Invece per altri particolari su cui Callimaco si sofferma, come quello della danza rituale ballata dalle giovani di Efeso e dalle compagne lidie, non è necessario postulare l'esistenza di una fonte scritta, ma si può supporre che si trattasse di notizie ben note e diffuse, che circolavano in tutto il mondo greco e anche ad Alessandria, ma della cui origine storica o mitica si fosse ormai perso il ricordo e che, proprio per questo motivo, Callimaco le avesse prescelte, andando ad indagare, o in parte a crearne, l'*aition* specifico.

Certamente l'atteggiamento di Callimaco nei confronti di Efeso, così come per gli altri luoghi della Ionia che furono sotto il controllo o la protezione dei Tolemei, non fu quello di uno sterile interesse antiquario ed erudito, ma si orientò secondo quella

¹⁸⁵ Vd. Jacoby *FGrHist* 417 fr. 1 Komm.: "Er schrieb also frühesten im letzten drittel des 5., vielleicht auch erst im ersten des 4. jhdts, und war dann wohl der älteste autor über Ephesos".

¹⁸⁶ Ne sarebbe testimonianza il fr. 611.66 Rose², già citato, sull'origine del nome di Efeso.

prospettiva geopoetica messa di recente in rilievo da Markus Asper¹⁸⁷: spiegare nella propria opera le origini del culto artemisio a Efeso, la fondazione del grande tempio e l'antica storia della città - indulgiando anche su qualche particolare curioso come la morte del tiranno Pasicle - era innanzitutto un modo per rendere più vicini ai propri lettori, cioè ai sudditi dei Tolemei, quei luoghi lontani divenuti parte dell'impero lagidico, un contributo poetico "propagandistico" volto a elogiare la politica estera dei propri sovrani e al contempo a offrire ai greci d'Egitto una nuova identità panellenica, basata anche sul recupero delle tradizioni locali di quelle città. Oltre a questo, però, non si potrà comunque sottovalutare anche il valore simbolico che Efeso ebbe agli occhi di Callimaco in quanto patria di uno dei suoi principali modelli poetici, Ipponatte, al quale dedicheremo più attenzione nelle prossime pagine¹⁸⁸.

¹⁸⁷ Vd. Asper 2011.

¹⁸⁸ Vd. cap. 3.2.

2.3 *Milesiaká*.

Mileto occupa un posto di particolare rilievo tra i riferimenti geografici, non solo ionici, presenti nell'opera poetica di Callimaco. La menzione di Mileto è per lo più legata al ricordo di alcuni momenti della storia più antica della città e, in particolare, del suo celebre santuario, dedicato ad Apollo e collocato fuori le mura, a Didima. Un interesse così specifico per questa città potrebbe spiegarsi semplicemente grazie alla fama della città stessa, capoluogo della Ionia e protagonista di molti episodi della storia della grecità d'Oriente, nonché dello stesso Didymeion, luogo di culto panellenico, e dei molti intellettuali che a Mileto ebbero i propri natali; tuttavia l'attenzione di Callimaco per Mileto non si esaurisce certamente in una ricerca antiquaria sul passato mitico e glorioso della città, ma si alimenta anche del presente, delle vicende per così dire ellenistiche e tolemaiche della città. Per interpretare correttamente i *Milesiaká* in Callimaco è allora opportuno contestualizzarli all'interno della politica estera dei Lagidi nel III secolo a.C., i quali ebbero notevoli interessi su Mileto e vi esercitarono per alcuni periodi la propria autorità.

Le vicende di Mileto nel primo Ellenismo mostrano bene come la città fosse al centro degli interessi strategici dell'Egitto tolemaico fin dalla fine del IV secolo. In seguito alla morte di Alessandro, che aveva liberato la città dal dominio persiano nel 334 a.C., Mileto rimase formalmente autonoma e, dopo la breve tirannide di Asandro tra il 314 e il 313 a.C.¹, anni in cui è probabile che la città fosse già alleata di Tolemeo I², passò sotto il controllo di Antigono, il quale la amministrò fino alla sua morte, avvenuta nel 301 a.C.; nacquero allora al suo interno due diverse fazioni, una a favore del Soter, l'altra di Lisimaco, che infine riuscì a ottenerne il controllo. Alla morte di costui a Curupedio nel 281 a.C. Mileto, come il resto della Ionia, passò allora sotto i Seleucidi, ma vi rimase per pochi anni, perché intorno al 276 a.C. i Tolemei la attrassero sotto il loro potere. Tolemeo Filadelfo la perse poi nel 259 a.C., quando in città si instaurò la tirannide di Timarco, presto scacciato dai Seleucidi; ebbe allora inizio un secondo periodo di dominazione da parte della Siria, che perdurò almeno fino al 245 a.C., allorché Tolemeo Evergete riuscì a riportare Mileto sotto il controllo egizio insieme al

¹ Vd. Arrian. 1,18,3-1,19,5.

² Vd. Bagnall 1976 p. 173.

resto della Ionia³. Nei periodi in cui i Lagidi esercitarono un controllo su Mileto, il legame tra i sovrani egizi e la città dovette avere la forma di un'alleanza piuttosto che di un vero e proprio possesso, dato che non esistono testimonianze sulla presenza di funzionari tolemaici stabili a Mileto⁴. A maggior ragione, allora, sarà stato necessario per i sovrani egizi stabilire l'autorità senza l'uso della forza, ma attraverso l'evergetismo e la propaganda, la cui eco può certamente trovarsi anche nella poesia composta alla loro corte e, quindi, anche nella produzione poetica di Callimaco. Tuttavia, prima di offrire un'interpretazione in questo senso dei numerosi *Milesiaká* che si trovano nell'opera di Callimaco, è opportuno offrirne una rassegna il più possibile completa.

2.3.1 Branco e il Didymeion nei *Giambi*.

Se si osserva la prevalenza, tra i *Milesiaká* callimachei, dei riferimenti al santuario extramurario cittadino, emerge chiaramente che Mileto è innanzitutto per Callimaco la città del Didymeion, il santuario dedicato ad Apollo, situato nella località di Didima, sedici chilometri a sud della città e a essa collegato da una via sacra. Esso era sede di un celebre oracolo che originariamente manifestava i suoi responsi tramite una fonte che sgorgava in un boschetto sacro di allori, all'interno della cella ipetrale del tempio. Esso era venerato da sempre non solo dai Greci d'Asia, ma anche dai Greci metropolitani e perfino dagli stranieri, in particolare dai sovrani d'Egitto⁵ e di Lidia⁶;

³ Contrario a quest'ipotesi di ricostruzione storica è Bagnall 1976 pp. 174-175, che sostiene che “our evidence for Miletos as a Ptolemai ally, therefore, must for lack of the other evidence be taken to limited to 314/313 (or perhaps 294-288) and 279/8 to 260”.

⁴ Vd. Bagnall 1976 p. 174.

⁵ Herodot. 2,159: Καὶ ταύτησί [scil. τριήρεις] τε ἐγράτο ἐν τῷ δέοντι καὶ Συρίοισι πεζῆ ὁ Νεκῶς συμβαλὼν ἐν Μαγδῶλῳ ἐνίκησε, μετὰ δὲ τὴν μάχην Κάδουτιν πόλιν τῆς Συρίας εὐοῦσαν μεγάλην εἶλε. Ἐν τῇ δὲ ἐσθῆτι ἔτυχε ταῦτα κατεργασάμενος, ἀνέθηκε τῷ Ἀπόλλωνι πέμψας ἐς Βραγχίδας τὰς Μιλησίων “Neco si serviva di queste triremi in caso di necessità e, scontrandosi per terra con i Siri a Magdolo, li vinse e dopo la battaglia prese Caditi, una grande città della Siria. Avendo compiuto queste imprese con una veste, la dedicò ad Apollo, mandandola ai Branchidi di Mileto”.

⁶ Herodot. 1,46: Μετὰ ὧν τὴν διάνοιαν ταύτην αὐτίκα ἀπεπειράτο τῶν μαντηίων τῶν τε ἐν Ἑλλήσιν καὶ τοῦ ἐν Λιβύῃ, διαπέμψας ἄλλους ἄλλῃ, τοὺς μὲν ἐς Δελφοὺς ἰέναι, τοὺς δὲ ἐς Ἄβας τὰς Φωκέων, τοὺς δὲ ἐς Δαδώνην· οἱ δὲ τινες ἐπέμποντο παρὰ τε Ἀμφιάρεων καὶ παρὰ Τροφόνιον, οἱ δὲ τῆς Μιλησίων ἐς Βραγχίδας “Dunque (scil. Creso) dopo questa riflessione, subito metteva alla prova gli oracoli dei Greci e quello in Africa, avendo mandato alcuni ambasciatori in un luogo, altri in un altro, alcuni a Delfi, altri ad Abe in Focide, altri ancora a Dodona; alcuni poi furono mandati da Anfiarao e da Trofonio, altri dai Branchidi a Mileto”; Herodot. 1,92: τὰ δ' ἐν Βραγχίδῃσι τῆσι Μιλησίων ἀναθήματα Κροίσῳ, ὡς ἐγὼ

assai probabilmente fu opera di stranieri, i re persiani, anche la costruzione a Didima del primo vero e proprio tempio, nella seconda metà del VI secolo⁷. La tradizione antica⁸ attribuiva a questo santuario una notevole antichità e considerava la sua prima fondazione antecedente la migrazione ionica, ritenendo quindi che avesse origini carie, non greche; gli scavi archeologici, invece, hanno riportato alla luce resti che risalgono al massimo al VII secolo a.C. Tuttavia un'incongruenza tra fonti scritte e fonti archeologiche, come nel caso dell'Artemision di Efeso⁹, non stupisce se si tiene presente che la fondazione di un santuario non coincideva necessariamente con l'erezione di un tempio o di edifici stabili, ma poteva consistere semplicemente nella recinzione, anche lignea, di un luogo considerato sacro. E' quindi possibile ipotizzare che il sito in cui sorgeva il Didymeion fosse luogo di culto di una divinità locale già in un'epoca precedente all'arrivo degli Ioni, i quali poi si appropriarono del luogo sacro, ellenizzando la divinità epicorica e costruendovi un proprio santuario¹⁰, dapprima con strutture deperibili in legno¹¹ e poi con strutture in pietra, intorno all'VIII-VII a.C.¹², periodo cui risalgono i primi resti architettonici, provenienti da un recinto che doveva servire a delimitare la zona del boschetto sacro e della fonte¹³. Le posizioni della critica in merito all'origine del santuario di Didima sono discordanti: alcuni studi¹⁴ tendono a smentire la tradizione antica, ad attribuire la fondazione originaria del Didymeion agli Ioni - o meglio della cittadinanza di Mileto, esito della fusione dei migranti greci con la popolazione autoctona locale - e quindi a datarla non prima del 900 a.C., mentre altri¹⁵ sostengono che Didima fosse in origine un luogo di culto cario dedicato al dio Sole, solo in un secondo momento sostituito dal santuario greco di Apollo. Certamente il nome della località, Didima, a dispetto di quello che suggeriscono le testimonianze antiche - dove è interpretato come un neutro plurale da δίδυμος in riferimento alla

πυθάνομαι, ἴσα τε σταθμὸν καὶ ὄμοια τοῖσι ἐν Δελφοῖσι. “I doni votivi di Creso ai Branchidi di Mileto, da come so, erano pari di peso e simile a quelli mandati a Delfi”.

⁷ Fontenrose 1988 p. 9 e pp. 31sqq.

⁸ Paus. 7,2,6: τὸ δὲ ἱερόν τὸ ἐν Διδύμοις τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τὸ μαντεῖόν ἐστιν ἀρχαιότερον ἢ κατὰ τὴν Ἰόνων ἐσπίκησιν “il santuario di Apollo a Didima e l'oracolo sono più antichi dell'insediamento degli Ioni”. Per le altre fonti che possono suggerire una fondazione dell'oracolo di Didima precedente la migrazione ionica vd. Fontenrose 1988 pp. 5-6.

⁹ Vd. cap. 2.2.1.

¹⁰ Vd. Berve-Gruben 1962 p. 279.

¹¹ Vd. Fontenrose 1988 p. 9.

¹² Così sostiene Parke 1985a.

¹³ Vd. Lippolis-Livadiotti-Rocco 2007 p. 738.

¹⁴ Vd. Fontenrose 1988 p. 6: “Its foundation was probably made after the Ionians had been settled for at least a century in Miletos, probably not before 900 at earliest”.

¹⁵ Vd. Laumonier 1958 p. 560; Parke 1985b p. 59: “Pausanias stated that it was 'older than the settlement of the Ionians', and various considerations suggest that this tradition was true”.

presenza di una coppia di divinità¹⁶, di templi¹⁷ oppure di fonti¹⁸ - non è di origine greca ma caria, alla stregua di altri toponimi come Idyma, Sidyma, Loryma etc.¹⁹ Inoltre, un altro indizio a favore dell'ipotesi che il santuario di Didima fosse un luogo di culto anche prima dell'arrivo degli Ioni a Mileto potrebbe essere rappresentato dalla notizia, contenuta in uno scolio a Licofrone²⁰, secondo la quale Neleo fondò Mileto proprio su ordine dell'oracolo di Didima, che quindi doveva esistere già prima della colonizzazione della Ionia.

Il santuario di Apollo sorgeva su un'altura nei pressi del villaggio di Didima, a una certa distanza, circa sedici chilometri, da Mileto ed era collegato alla città - come si può notare nella Fig. 5 - o via mare, tramite il porto Panormo, ubicato sulla costa nei pressi del santuario, o via terra, grazie alla Via Sacra che usciva dalla Porta Sacra aperta nelle mura meridionali di Mileto.

¹⁶ Steph. Byz. δ 76 Billerbeck: Δίδυμα, οὐδετέρως, τόπος καὶ μαντεῖον Μιλήτου ἀφιερωμένον Διὶ καὶ Ἀπόλλωνι “Didima: di genere neutro, località e oracolo di Mileto dedicato a Zeus e Apollo”; *Schol. Clem. Alex. Protr.* 3,45,10 p. 204 Marcovich: ἐν τῷ Διδυμαίῳ: Διδυμαῖος γὰρ Ἀπόλλων ἐν Μιλήτῳ τιμᾶται ἢ διὰ τὸ ἅμα τῇ ἀδελφῇ Ἀρτέμιδι γεγενῆσθαι, ἢ διὰ τὸ διπλᾶ ἱερά εἶναι αὐτοῦ ἐκεῖ. “Nel Didimeo: come Didimeo è onorato Apollo a Mileto o perché è stato generato insieme alla sorella Artemide o perché lì ci sono due suoi templi”.

¹⁷ Vd. *Schol. Clem. Alex. Protr.* 3,45,10 (p. 204 Marcovich).

¹⁸ Vd. Call. fr. 229,11 Pf.

¹⁹ Sull'origine del nome Didima vd. Büchner 1903; Laumonier 1958 p. 560; Fontenrose 1988 pp. 5-6.

²⁰ *Schol. Lycophr.* 1379 p. 383 Scheer: Βραγχισίαν δὲ τὴν Καρικὴν ἀπὸ Βράγχου τοῦ κτίσαντος τὸ ἐν Μιλήτῳ μαντεῖον. ὁ δὲ Νηλεὺς χρησμὸν εἰλήφει ἐκεῖ οἰκεῖν, ἔνθα ἂν παρθένος αὐτῷ δῶ γῆν ὕδατι βεβρεγμένην. ἐλθὼν δὲ εἰς Μίλητον παρεκέλευσε κεραμέως θυγατέρα δοῦναι αὐτῷ πηλὸν εἰς σφραγίδα, ἢ δὲ προθύμως δέδωκεν, ὁ δὲ Νηλεὺς ἐκράτησε τῆς Μιλήτου καὶ ἔκτισε γ' πόλεις. “Branchesia (significa) Caria, da Branco, fondatore dell'oracolo a Mileto. Lì Neleo ha preso il responso di stabilirsi laddove una ragazza gli avesse dato della terra bagnata. Arrivato a Mileto ordinò alla figlia di un vasaio di dargli dell'argilla per un sigillo, la ragazza gliela diede e Neleo regnò su Mileto e fondò tre città”.

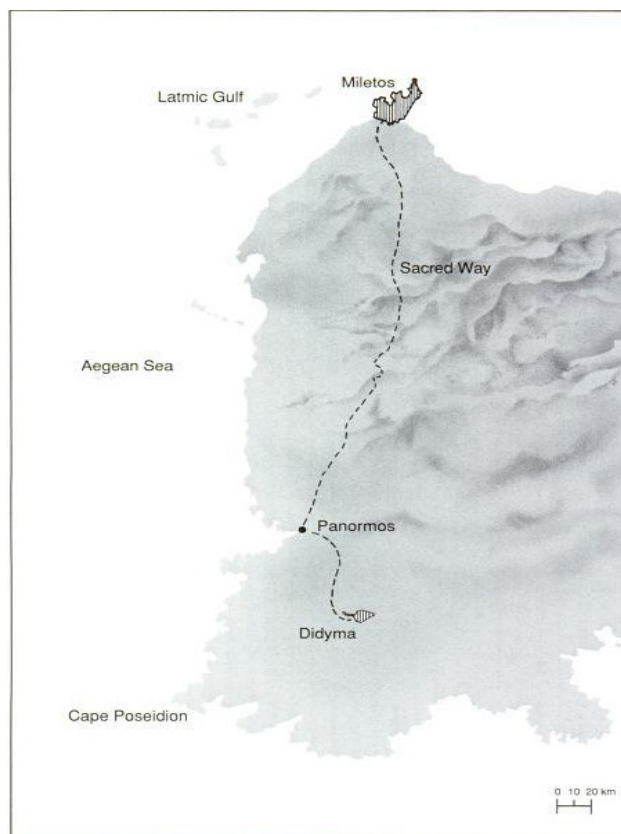


Fig. 5 Mileto e Didima
(Fontenrose 1988 p. 4)

La storia del Didymeion è in larga misura ricostruibile incrociando i dati archeologici ed epigrafici con le testimonianze letterarie: caria o greca che fosse la sua prima origine, il santuario e il suo oracolo avevano fama internazionale già dalla fine del VII sec. a.C., visto che il faraone egizio Neco II, che regnò dal 610 al 595 a.C., decise di dedicare ad Apollo milesio la veste con cui aveva compiuto le sue imprese²¹; nel corso del VI secolo, come testimoniano anche i ritrovamenti epigrafici, il santuario ebbe una notevole vitalità e ricevette attenzioni da parte dei sovrani stranieri che occuparono la Ionia e la città di Mileto, Creso prima, che consultò l'oracolo e inviò doni votivi a Didima²², e poi i re persiani, Ciro e Dario, che molto probabilmente promossero la costruzione del grande tempio diptero, con cella ipetrale a recinzione del bosco di allori e della fonte, sede dell'oracolo²³; fu Dario stesso, però, a ordinare la distruzione del tempio e di tutto il santuario, nonché la deportazione in territorio persiano dei Branchidi, la famiglia sacerdotale che sorvegliava sull'oracolo apollineo, nel 494 a.C.,

²¹ Herodot. 2,159.

²² Herodot. 1,46 e 1,92.

²³ Vd. Fontenrose 1988 p. 10.

quando, dopo la sconfitta degli Ioni ribelli a Lade, rase al suolo Mileto, luogo d'origine della rivolta ionica²⁴. Il santuario rimase allora a lungo inattivo, se non per alcune processioni annuali che continuarono ad essere celebrate nel periodo in cui la città fu membro della Lega delio-attica, tra il 479 a.C. e il 412 a.C., quando la città, ribellatasi ad Atene, tornò sotto la sfera di influenza persiana²⁵. Nonostante la città fosse stata ricostruita già dopo Mileto, per tutto il V secolo e gran parte del IV, fino all'arrivo di Alessandro in Asia, il suo oracolo non venne più consultato né il suo tempio ricostruito: la prima testimonianza della rinnovata attività oracolare del Didymeion è proprio un responso del 331 a.C. a favore di Alessandro con cui si prediceva che il condottiero macedone, figlio di Zeus, avrebbe vinto i Persiani ad Arbela²⁶. Il restauro del tempio e la rifondazione dell'oracolo, invece, ebbero inizio solo alla all'inizio del III secolo per volere di Seleuco I Nicatore, il quale divenne benefattore della città dopo la battaglia di Ipso (301 a.C.), nella quale i Milesi lo avevano aiutato a sconfiggere Antigono Monoftalmo: riportò a Didima l'antica statua di Apollo Filesio, opera di Canaco²⁷, che Serse aveva trasferito a Ecbatana²⁸ ed avviò i lavori di ristrutturazione del santuario²⁹. La ricostruzione del tempio, cui diedero il proprio contributo tutti i sovrani che in seguito governarono su Mileto, però, non fu mai portata a termine, tanto che esso risultava ancora incompiuto al tempo di Caligola, il quale fallì nel suo progetto di completarne la ricostruzione per fare del Didymeion un luogo dove essere venerato come Apollo³⁰, e, più tardi, all'epoca di Pausania, il quale afferma che il santuario dei Branchidi ai suoi tempi non era ancora stato completato³¹. Nonostante non si fossero mai conclusi, i lavori di restauro del santuario voluti da Seleuco - e portati avanti dai diadochi che si susseguirono alla guida di Mileto - dovettero essere particolarmente onerosi e impegnativi ma utili per garantirsi la riconoscenza della popolazione locale. Essi prevedevano non solo la ricostruzione materiale del tempio, ma anche la rinascita dell'attività oracolare del santuario, per la quale è dimostrabile, sulla scorta delle

²⁴ Herodot. 6,18-20.

²⁵ Così testimonia un'iscrizione milesia del 100 a.C. (*IMilet* 1.3.133), grazie alla quale si capisce che nel corso del V sec. a.C. a Didima continuarono ad essere svolte delle processioni sotto la guida dei Molpoi, un'associazione religiosa il cui capo aveva il ruolo di stefanophoros, cioè di magistrato eponimo dell'anno.

²⁶ Di questo responso abbiamo notizia grazie a una citazione di Callistene contenuta in Strabone (Strab. 17,1,43 p. 541 C.). Vd. Parke 1985b pp. 62-63.

²⁷ Vd. Plin. *Nat. Hist.* 34,75.

²⁸ Vd. Paus. 1,16,3 e 8,46,3.

²⁹ Sulla ricostruzione del *Didymaion* nel primo ellenismo vd. Lauter 1999 pp. 169sq.

³⁰ Dion. Cass. 59,28,1; Suet. *Calig.* 21.

³¹ Paus. 7,5,4.

considerazioni di H. W. Parke³², che i sovrani ellenistici prendessero in larga misura a modello l'altro celebre oracolo di Apollo ancora attivo nel III secolo, quello di Delfi.

Il Didymeion rinasceva quindi, dopo più di centocinquant'anni di silenzio proprio nel corso del III secolo. Sebbene fosse stato Seleuco a dare inizio al suo restauro, egli non poté portarlo a termine ed è probabile che anche i Tolemei, nei periodi in cui ebbero il controllo della città, avessero dimostrato il proprio evergetismo finanziandone alcuni interventi di restauro e ricostruzione. Testimonianze dirette in questo senso non esistono, perché le uniche epigrafi milesie in cui si fa menzione dei sovrani d'Egitto contengono accordi di alleanza e amicizia tra la città e Tolemeo II³³, dediche votive a Didima da parte dei Tolemei, onorificenze del popolo milesio per alcuni membri della famiglia lagide³⁴ e resoconti di donazioni di terre alla città da parte di Tolemeo II³⁵. Tuttavia è assai verisimile che il legame politico dei Lagidi con Mileto, nel periodo 279-259 a.C., fosse sancito anche da un loro intervento nella rifondazione del Didymeion, tanto più se si tiene presente che la nuova fisionomia del santuario in età ellenistica mostra l'influsso della pratica rituale egizia³⁶: il nuovo rituale prevedeva infatti, similmente a ciò che avveniva nel Serapeo di Menfi, che i responsi oracolari venissero dati dalla finestra di un edificio posto al fianco del tempio, e non più nel boschetto d'allori al suo interno.

Alla luce della storia del Didymeion nel III secolo e della sua rinascita come centro religioso voluto dai sovrani ellenistici, risulta più semplice interpretare i vari riferimenti callimachei a Didima, che si trovano soprattutto all'interno della raccolta dei *Giambi* (fr. 191, 194 e 229 Pf.). Sulla marcata presenza del Didymeion nei *Giambi* callimachei alcune considerazioni sono già state avanzate, in particolare da A. Cameron³⁷, il quale arriva a sostenere che sia proprio Apollo, e più specificamente Apollo Didimeo, il filo conduttore di tutto il *liber* poetico. In effetti, il santuario milesio di Apollo è ricordato sia in apertura sia in chiusura della silloge giambica di Callimaco: proprio nel Didymeion erano infatti ambientati due momenti importanti del *Giambo* introduttivo, mentre il componimento conclusivo era interamente dedicato al racconto del mito di fondazione di Didima.

³² Vd. Parke 1986 p. 128.

³³ *IMilet* 1.3.139 b.

³⁴ *IDidyma* 115 (datata al 279 a.C.).

³⁵ *IMilet* 1.3.123; 1.3.139 a-c.

³⁶ Vd. Parke 1986 pp. 128sqq.; Cameron 1995 pp. 167sqq; Lelli 2005 pp. 77-78.

³⁷ Cameron 1995 pp. 167sqq.

Per quanto riguarda il primo *Giambo*, nel quale Callimaco faceva raccontare all'antico poeta Ipponatte la storia della coppa di Baticle, un dono destinato al più saggio tra gli uomini e che nessuno degli uomini veramente sapienti accettava però di ricevere, il ricordo del Didymeion milesio è ricorrente; esso infatti è presentato come il luogo dove avvengono sia l'iniziale incontro tra il figlio di Baticle e Talete, con cui ha inizio il viaggio della coppa di mano in mano tra i saggi, sia la fine del percorso circolare compiuto dalla coppa che, tornata nelle mani di Talete, viene allora dedicata proprio ad Apollo a Didima. Nell'economia del componimento, in parte perduto, il Didymeion di Apollo assume così la funzione di luogo sacro adatto a custodire il simbolo della sapienza³⁸.

È però ancora maggiore l'attenzione per il Didymeion di Mileto che emerge da quello che probabilmente era l'ultimo *Giambo*, cioè il fr. 229 Pf., noto come *Branchos* e inserito da Pfeiffer tra i Μέλη³⁹: questo componimento è infatti interamente dedicato alla fondazione del santuario apollineo da parte di Branco. Secondo il mito, il Didymeion fu fondato da un giovane ragazzo di nome Branco grazie all'investitura profetica di Apollo che, giunto a Mileto da Delo sul dorso di un delfino, si invaghì del fanciullo, lo baciò e infine gli offrì il dono della profezia. Ecco il testo ricostruibile del frammento 229 Pf.⁴⁰, seguito da traduzione:

ΒΡΑΓΧΟΣ

Δαίμονες εὐθυμότατοι, Φοῖβέ τε καὶ Ζεῦ, Διδύμων γενάρχα

.....

5] ποδῶν λοιμὸς ἐπέλθη κατάρατος ἄρπαξ,
] ὦ τρις ἐμοῦ χ.μεν[] λείτας ἀπὸ κεν τράποιτο
] πε.ησπέ.α χλωρὴν βοτάνην νέμοιτο
] ι [] ετ.ρ[] τῆσδε μελέσθω· [σὺ] δὲ καὶ προπάππων
] ρδ.κ [] υσλ[] θιν ὄμαρτεῖν· ἐτ[εδ]ν γάρ ἐστιν
] σοι πατρόθεν τῶν ἀπὸ Δαίτε[ω], τὸ δὲ πρὸς τεκούσης
] Λαπίθην α[] δ. κειομ[] εὐγένει[] ν.
 10 Φοῖβε, σὺ μὲν] το[ι]α[δ] ἔφη[ς· το]υ δ' ἐπὶ δώ[ροις] ἀνέπαλτ[ο θ]υμός·
] οἱ τέμ[ε]ν[ο]ς [κα]λὸν ἐν ὕλη, τόθι πρῶτον ὄφθης,

³⁸ Sul primo *Giambo* di Callimaco e il suo legame con il modello ipponatteo vd. cap. 3.2.1.

³⁹ Sull'inclusione o meno dei cosiddetti Μέλη, e quindi del *Brancho*, nella raccolta dei *Giambi* esistono diverse posizioni. Decisi a includere i fr. 226-229 nei *Giambi* furono già Körte 1935 p. 244, Gallavotti 1946 p. 12-14 e Ardizzoni 1963. Recentemente hanno sostenuto la tesi dell'appartenenza dei Μέλη alla raccolta giambica anche Cameron 1995 pp. 163-170, D'Alessio 2007 pp. 44-45, Lehnus 2000b p. 32-33 e Lelli 2005; contrario rimane Kerkhecker 1999 pp. 271-275.

⁴⁰ Per il testo si segue l'edizione di Pfeiffer 1949 pp. 223-225, con alcune eccezioni: v. 3] ὦ τρις ἐμοῦ distinx. Barber-Maas; v. 8 εὐγένει[ο]ν Lobel prob. Pf. vel εὐγένει[α]ν Barber-Maas; v. 9 suppl. Barber-Maas, prob. Pf.

κρην]έων δ[ιδύ]μων ἐγγύθι δάφνης κατὰ κλῶνα πήξας.
 χαίρε δὲ Δελαφ]ίγι' ἄ[ν]αξ, οὖν[ο]μα γάρ[ρ] τοι τόδ' ἐγὼ κατάρχω,
 εἴνεκεν Οἰκούσ]ιον εἰς ἄ[σ]τυ σε δελφίς ἀπ' ἔβησε Δήλου
 15] . [.] . [.] . [.] α τιμᾶ, μετὰ δ' ἄψ [έ]ς ἄλλον
]υμω[]ον Ὀλύμπ[ο]υ θυόεν[τα] γηόν
]ουσο.[φ]ιλήτωρ . [] ..εξεφο[.]β[]
]ατ' ἀνάκτων ἱερὴν γενέθλην
]ρις ἕξει
]αστηρ
 20]αρησμ·
]π·
].αιοδη[
]ναι.

O dei assai degni di canto, Febo e Zeus, capostipiti di Didima

 ... la fame maledetta e avida (non) raggiunga
 ... o tre volte ... possa essere allontanata
 ... si nutrano di erba verde ...
 5 ... di questa abbia cura; tu anche dei bisnonni
 ... accompagnare; infatti è vero
 ... per te dalla parte del padre alcuni discendenti di Daite, mentre
 dalla parte di madre
 ... Lapite ... nobiltà.
 O Febo, tu dicesti queste parole; per i doni il suo animo si agitò
 10 ... un bel recinto nel bosco, dove tu fosti visto per la prima volta,
 avendo conficcato un ramo d'alloro vicino alle fonti gemelle.
 Salute signore Delfinio, io ti assegno per primo questo nome
 perché alla città Ecusia ti portò da Delo un delfino,
 ... sei onorato, indietro a un altro
 15 ... tempio profumato di Olimpo
 ... baciatore ...
 ... sacra stirpe di signori...

 22 canto
 ...

Nonostante le molte lacune presenti nel frammento e le scarse notizie che ci
 fornisce la *Diegesi*⁴¹, dal testo a nostra disposizione si può facilmente evincere il
 contenuto generale del componimento e alcuni particolari del mito: dopo il verso

⁴¹ *P.Mil.Vogl.* 18 col. 10 (14-17) = Pfeiffer 1949 p. 223: Δαίμονες εὐνμότατοι, Φοῖβέ τε καὶ Ζεῦ, Διδύμω[v] γενάρχα. Ἀπ[ό]λλων ἐκ Δήλου ἀφικνεῖται εἰς τὸ Μιλήτου χωρίον ὃ καλεῖται ἱερὰ ὕλη, ἵνα Βράγγος. “O dei assai degni di canto, Febo e Zeus, capostipiti di Didima. Apollo da Delo giunge nella regione di Mileto che è chiamata bosco sacro, dove si trova Branco”.

iniziale tramandato dalla *Diegesi*, dove al fianco di Apollo s'invoca anche Zeus⁴², si trova una lunga lacuna e il testo riprende verisimilmente con le ultime parole di Apollo a Branco, cui il dio offre dei consigli su come scongiurare una carestia (vv. 2-4) e del quale ricorda la stirpe (vv. 5-11); dopo le parole del dio, si trova la descrizione della fondazione del santuario da parte di Branco tramite l'erezione di un recinto sacro (vv. 9-11); seguono infine le parole di Branco ad Apollo, salutato come "signore Delfinio" (vv. 12-17), e alcuni versi molto lacunosi. Il componimento, quindi, in maniera consona allo stile giambico di Callimaco, ha andamento dialogico e, tramite le parole stesse di Apollo e Branco, offre alcuni spunti eziologici: l'origine del nome Didima deriva dal fatto che il santuario fu fondato in prossimità di due fonti gemelle (κρηνέων διδύμων v. 11); lì Apollo veniva adorato con l'epiteto di "Delfinio" perché era giunto nella zona a dorso di un delfino (v. 13) e con quello di "Filesio" perché aveva baciato il fanciullo Branco (v. 16).

Il mito di Branco, che Callimaco ricorda sia qui sia, come si vedrà, nei fr. 217 Pf. e 194,27-30 Pf., è un mito minore poco attestato, ma tramandato anche da altre fonti sia greche sia latine⁴³. Tra queste solo il mitografo Conone⁴⁴ e Varrone⁴⁵ narrano il mito

⁴² Sulla presenza di un culto per Zeus a Didima vd. Fontenrose 1932; Fontenrose 1988 pp.135sqq.

⁴³ Per una rassegna completa delle fonti sul mito di Branco vd. Lelli 2005 pp. 71-73.

⁴⁴ Conon. Mytograph. *FGrHist* 26 fr. 1,33 (= 33 Kenneth Brown): Δήμοκλος ὁ Δελφὸς γεννᾶ παῖδα ἐκπρεπῆ Σμῖκρον ὄνομα· καὶ ὡς πλεῖ κατὰ χρησμόν ἐπὶ Μιλήτου, ἔχων μεθ' ἑαυτοῦ καὶ τὸν παῖδα ἐν ἡλικίᾳ καὶ ὡς καταλιμπάνει τοῦτον σπουδῆ τοῦ ἐκπλεῦσαι καὶ ἀγνοίᾳ, τρισκαιδέκατον ἔχοντα ἔτος· καὶ ὡς παῖς Ἐριθάρσου αἰπόλος καταλαμβάνει τὸν Σμῖκρον ἀθυμοῦντα, καὶ ἄγει πρὸς τὸν πατέρα· καὶ ὁ Ἐριθάρσης οὐκ ἔλαττον τοῦ ἰδίου παιδός, μαθὼν τὰς τύχας καὶ γένος τοῦ Σμῖκρου, τοῦτον περιεῖπε. Καὶ περὶ τοῦ κύκνου τοῦ συλληφθέντος ἄμφω τοῖς παισὶ καὶ τῆς ἔριδος καὶ τοῦ τῆς Λευκοθέας φάσματος, ὡς εἴποι τε τοῖς παισὶ πρὸς Μιλησίους φάναι τιμᾶν αὐτὴν καὶ παῖδων ἀγῶνα γυμνικὸν τελεῖν αὐτῇ· ἡσθῆναι γὰρ αὐτὴν τῇ ἔριδι τῶν παίδων. Καὶ ὡς ὁ Σμῖκρός τινας τῶν ἐν Μιλησίοις ἐνδόξων θυγατέρα γαμεῖ, καὶ αὕτη τίκτουσα ὄρᾳ ὄψιν τὸν ἥλιον αὐτῇ διὰ τοῦ στόματος εἰσδύντα διὰ τῆς γαστρὸς καὶ τῶν αἰδοίων διεξελεῖν· καὶ ἦν τὸ ὄραμα τοῖς μάντεσιν ἀγαθόν. Καὶ ἔτεκε κόρον, Βράγχον ἀπὸ τοῦ ὄνειρου καλέσασα ὅτι ὁ ἥλιος αὐτῆς διὰ τοῦ βράγχου διεξῆλθε. Καὶ ἦν ὁ παῖς κάλλιστος ἀνθρώπων καὶ αὐτὸν ἐφίλησεν ἔρασθεὶς Ἀπόλλωνος εὐρῶν ποιμαίνοντα, ἔνθα βωμὸς Ἀπόλλωνος φιλίου ἴδρυται· ὁ δὲ Βράγχος ἐξ Ἀπόλλωνος ἐπίπνουσιν μαντικῆς γεγρονῶς ἐν Διδύμοις τῷ χωρίῳ ἔχρα· καὶ μέχρι νῦν χρηστηρίων Ἑλληνικῶν ὧν ἴσμεν, μετὰ Δελφοῦς κράτιστον ὁμολογεῖται τὸ τῶν Βραγχιδῶν. "Democlo di Delfi ebbe un figlio eccellente di nome Smicro: mentre naviga su ordine di un oracolo verso Mileto, portando con sé anche il figlio ormai della giusta età, lo dimentica per la fretta di salpare e per incoscienza, a tredici anni; quando un capraio, figlio di Eritarse, incontra Smicro disperato, lo porta dal padre; Eritarse lo trattò non diversamente che se fosse stato figlio suo, dopo aver appreso le sorti e la stirpe di Smicro. Ed dopo che ci fu una lite tra i due figli a proposito di un cigno catturato e ci fu l'apparizione di Leucotea, ella avrebbe detto ai ragazzi di onorarla dinnanzi ai Milesi e organizzare per lei una gara ginnica di fanciulli; infatti lei si sarebbe rallegrata di una gara tra ragazzi. E quando Smicro sposò la figlia di uno dei notabili di Mileto, anch'ella, incinta, ebbe una visione, il sole le entrava in bocca, e passava attraverso la pancia e i genitali: la visione era un buon segno secondo gli indovini. E partorì un bambino, che chiamò Branco per il sogno, perché il sole era passato attraverso la gola. Il fanciullo era il più bello tra gli uomini e Apollo lo baciò, essendosene innamorato, quando lo trovò che pascolava nel luogo dove fu poi innalzato l'altare di Apollo Filio. Branco, ispirato da Apollo e divenuto indovino a Didima, dava oracoli; e fino ad ora c'è accordo che quello dei Branchidi sia l'oracolo più importante tra quelli greci che conosciamo, dopo Delfi".

con una certa ampiezza e raccontano, con alcune varianti, di come un tale Smicro fosse stato dimenticato dal proprio padre, originario di Delfi, sulle coste ioniche e, dopo essere stato cresciuto da un pastore, avesse sposato una nobile di Mileto, discendente di Apollo, dalla quale avrebbe poi generato Branco; la nascita di Branco, però, viene anticipata da una visione della puerpera che sogna di ingoiare e poi partorire il sole; Branco, una volta divenuto fanciullo, mentre pascola le greggi nella campagna intorno a Mileto, incontra Apollo, che s'innamora di lui, lo bacia, gli rivela di essere un suo antenato e gli dona l'alloro e il dono della profezia; così Branco fonda il santuario di Apollo a Didima, affidato poi alla casta sacerdotale dei Branchidi, discendenti del mitico fondatore.

Interessante tra le “attestazioni minori” di questo mito è la menzione di Branco in un frammento papiraceo di Ipponatte (fr. 108,6 Deg.), per altro mal conservato, nel quale sembra si trovasse un riferimento a Branco nella sua funzione di guaritore. Infatti, visto che Ipponatte era uno dei principali modelli per i *Giambi* callimachei, nonché il protagonista del componimento incipitario della raccolta, è probabile che Callimaco conoscesse il componimento ipponatteo su Branco e che da esso traesse ispirazione. Infatti O. Masson, editore di Ipponatte, ha pensato di rileggere il testo di Ipponatte proprio sulla base di Callimaco e di integrare quindi il fr. 108,6 Deg. con ἵ Βάρρυκος

⁴⁵ Varro fr. 252 Cardauns: <Demo>clus quidam decimus ab Apolline cum in peregrinatione praenderet in litore ac deinde proficisceretur, oblitus est filium nomine Smicrum. Ille pervenit in saltum Patronis cuiusdam. Et cum esset receptus, coepit cum suis pueris capras pascere. Aliquando prenderunt cygnum et illum veste cooperaverunt. Dum ipsi pugnam uter illum patri munus offerret, cum essent fatigati certamine, reiecta veste mulierem invenerunt. Et cum fugerent, revocati ab ea moniti sunt ut Patron unice Smicrum diligeret puerum. Illi quae audierunt Patroni indicarunt. Tunc Patron Smicrum pro suo filio nimio dilexit affectu eique filiam suam ducendam locavit uxorem. Illa cum praegnans ex eo esset, vidit in somnis per fauces suas introissem solem et exisse per ventrem. Infans editus ideo Branchus vocatus est quia mater eius per fauces sibi viderat <solem in> uterum penetrasse. Hic cum in silvis Apollinem osculatus fuisset, comprehensus est ab eo et accepta corona virgaque vaticinari coepit et subito nusquam comparuit. Templum ei factum et quod Branchidon nominatur. Et Apollini et filio parite consecrata sunt templa, quae ab osculo Branchi sive certamine puerorum “Philesia” nuncupantur. “Un certo Democlo, decimo discendente di Apollo, avendo pranzato sulla spiaggia durante un viaggio e poi essendo ripartito, si dimenticò il figlio di nome Smicro. Quello arrivò in un bosco di un certo Patrone. E dopo che fu accolto, iniziò a pascolare le capre con i suoi figli. Un giorno catturarono un cigno e lo coprirono con una veste. Mentre questi litigavano per chi lo avrebbe dato in dono al padre, essendosi stancati per la lite, tolta la veste, trovarono una donna. E mentre fuggivano, richiamati, furono avvertiti da quella che Patrone amava in modo eccezionale il figlio Smicro. Quelli riportarono a Patrone le parole che avevano sentito. Patrone amò con un affetto profondo, come un proprio figlio, Smicro e gli assegnò sua figlia da sposare. Questa, incinta di quello, vide in sogno che il sole le entrava dalla bocca e le usciva dal ventre. Perciò il bambino, una volta nato, fu chiamato Branco perché la madre aveva visto che il sole le era entrato nel ventre atterverso la gola. Costui, dopo che baciò Apollo nei boschi, fu abbracciato dal dio e, ricevuta una corona e una verga, iniziò a vaticinare e all'improvviso scomparve. Per lui fu innalzato un tempio che è chiamato Branchido. Furono consacrati parimenti sia ad Apollo sia al figlio i templi, che o per il bacio di Branco o per la lite dei ragazzi furono denominati ‘Philesia’”.

ἀρτεμ[εας ἐποίησε⁴⁶. Se tale ricostruzione cogliesse nel segno, bisognerebbe certamente constatare la presenza di una vera e propria citazione ipponattea nel quarto *Giambo* callimacheo, al v. 31 del fr. 194 Pf. Il passo di Callimaco in questione recita così:

ὄφρων ἐλαίη, τοὺς δὲ παῖδας οὐ Βράγχος
τοὺς τῶν Ἴώνων, οἷς ὁ Φοῖβος ὤ[ργίσθη,
30 δάφνη τε κρούων κῆπος οὐ τομ[ὸν λαοῖ]ς
δὶς ἢ τρὶς ἐ[ἰ]πὼν ἀρτεμέας ἐποίη[σε];

Stupido ulivo, forse Branco i figli
degli Ioni, con i quali si era adirato Febo,
percuotendoli con l'alloro e pronunciando una parola non chiara
(alle genti)
per due o tre volte, non li rese sani?

Si tratta di un componimento in cui è messa in scena una lite tra l'alloro e l'ulivo; in questo punto l'alloro sta difendendo il proprio valore ricordando alcuni usi positivi e lodevoli della propria pianta. Tra questi, si ricorda la funzione purificatrice dell'alloro, usato da Branco per scongiurare una pestilenza che aveva colpito gli Ioni. Di certo, se in questi versi di Callimaco si trovasse una citazione letterale di Ipponatte, significherebbe che anche l'antico giambografo di Efeso ricordava Branco nella sua funzione di guaritore. A questo punto, sulla scorta tanto di Ipponatte quanto del quarto *Giambo*, è forse possibile riflettere sull'interpretazione dei primi versi leggibili (vv. 2-4) del fr. 229 Pf., sui quali la critica sembra essere divisa: a proposito di questi versi, infatti, Pfeiffer⁴⁷ e D'Alessio⁴⁸ ricordano proprio la menzione di Branco nel quarto *Giambo* come guaritore degli Ioni dalla carestia e dalla malattia, mentre Lelli⁴⁹ esclude che qui si trovi un'allusione a quell'episodio e ritiene che Apollo stia semplicemente augurando salute e prosperità alle greggi del pastore Branco, che egli dovrà abbandonare per dedicarsi all'attività oracolare. A mio avviso, invece, è meglio seguire la strada interpretativa già indicata da Pfeiffer, tenendo presente, oltre ai versi del fr. 194 Pf. appena ricordati e al probabile modello ipponatteo, anche il fatto che tra le prerogative di Apollo Didimeo storicamente attestate si trova proprio la funzione di

⁴⁶ Masson 1962a pp. 80-81. Vd. anche cap. 3.2.2.

⁴⁷ Vd. Pfeiffer 1949 p. 223

⁴⁸ Vd. D'Alessio 2007 p. 671 n.45

⁴⁹ Vd. Lelli 2005 pp. 200-201.

guaritore⁵⁰. Anche la menzione della carestia e della fame nel fr. 229 Pf. si potrebbe allora facilmente spiegare in riferimento alla funzione di Apollo milesio di guarire le malattie e allontanare le carestie. Per ricostruire il testo del componimento, si potrebbe quindi immaginare che Apollo, prima di ricordare la genealogia di Branco, gli abbia assegnato diversi doni (poi ricordati al v. 9) e, tra questi, anche la capacità di guarire le malattie e tenere lontane le carestie. Un indizio in questa direzione potrebbe forse essere, se si accoglie la divisione delle parole proposta da Barber e Maas⁵¹, la presenza dell'avverbio τρις al v. 4, che potrebbe essere riferito, come nel quarto *Giambo*, al numero delle volte con cui Branco e i sacerdoti suoi successori pronunciavano la formula rituale per scongiurare la fame e la carestia. Infine, può essere utile ricordare anche un passo di Clemente Alessandrino⁵², in cui si racconta come Branco purificò Mileto dalla carestia (ὑπὸ λοιμοῦ) invocando Apollo e consigliando al popolo di Mileto di pronunciare una determinata formula, e si portano i *Giambi* di Callimaco a testimonianza di quest'evento: la cosa più probabile è che Clemente Alessandrino avesse presente il quarto *Giambo*, vv. 28-31, ma non si può a priori escludere che anche nel Branco, diciassettesimo *Giambo*, si menzionasse la funzione purificatrice dell'oracolo apollineo di Mileto e che il richiamo di Clemente fosse quindi duplice⁵³. Mi sembra comunque verisimile immaginare che nella parte iniziale del fr. 229 Pf., per noi perduta, fossero riportate con intento eziologico, per dar ragione dei rituali praticati a Didima, le parole con cui Apollo assegnava a Branco e ai Branchidi suoi epigoni le loro funzioni specifiche: certamente l'arte divinatoria, ma anche la capacità di scongiurare malattie e carestie. Non sarà infatti un caso che poco dopo Apollo ricordi, tra gli antenati di Branco, proprio Daite, il cui nome parlante potrebbe rimandare non solo genericamente alle funzioni sacerdotali assegnate al fanciullo (δαίτης indica il

⁵⁰ Vd. Fontenrose 1988 pp. 110-111.

⁵¹ Barber-Maas 1950 p. 168.

⁵² Clem. Alex. *Strom.* 5,8,48,4-6: Ἀπολλόδορος δ' ὁ Κερκυραῖος τοὺς στίχους τούσδε ὑπὸ Βράγχου ἀναφωνηθῆναι τοῦ μάντεως λέγει Μιλησίους καθαίροντος ἀπὸ λοιμοῦ. ὃ μὲν γὰρ ἐπιρραίων τὸ πλῆθος δάφνης κλάδοις προκατήρχετο τοῦ ὕμνου ᾧ δέ πως· μέλπετε, ὦ παῖδες, ἐκάεργον καὶ ἐκαέργαν· ἐπέσαλλεν δὲ ὡς εἶπεῖν ὁ λαός· «βέδν, ζάψ, χθώμ, πλῆκτρον, σφίγξ· κναξζβίχ, θύπτης, φλεγμό, δρώψ.» μέμνηται τῆς ἱστορίας καὶ Καλλίμαχος ἐν ἰάμβοις. “Apollodoro di Corcira dice che questi versi sono stati recitati dal profeta Branco quando purificò i Milesi dalla carestia. Egli infatti aspergendo la folla con ramoscelli d'ulivo diede inizio a un inno così: “O figli, onorate con il canto il lungisaettante e la lungisaettante”; il popolo cantò come diceva: ‘Aria, spuma, terra, plettro, sfinge: latte (?), θύπτης, fiamma (?), uomo’. Ricorda la storia anche Callimaco nei *Giambi*”.

⁵³ L'ipotesi di leggere nel passo di Clemente Alessandrino una possibile citazione del *Branco* si trova già in Körte 1938 p. 88; contrari a tale ipotesi Gallavotti 1946 p. 13 e Clayman 1980 p. 6.

sacerdote), ma più nello specifico anche alla sua mansione di allontanare la fame e la malattia, procurando cibo (δαίς significa proprio “banchetto, cibo”).

Le ultime parole di Apollo a Branco, che leggiamo all’inizio dell’attuale fr. 229 Pf., si soffermano sulla genealogia di Branco che discendeva da Apollo sia per parte di padre sia per quella di madre⁵⁴, vantando un’origine al contempo milesia e delfica, perché il padre Smicro veniva da Delfi, mentre la madre apparteneva a una famiglia locale. La scelta di una simile genealogia, come nota H. W. Parke⁵⁵, mira assai probabilmente a dare un fondamento mitico alla rifondazione ellenistica del Didymeion milesio che, come si è detto, prese a modello proprio l’oracolo di Delfi.

Terminato il discorso di Apollo, segue un’invocazione del narratore al dio e poi il racconto in sintesi della fondazione vera e propria del santuario: dapprima Branco piantò nel terreno il ramo d’alloro donatogli da Apollo, da cui avrà avuto origine il boschetto sacro di allori all’interno della cella del tempio, eresse poi il recinto sacro e per primo assegnò ad Apollo milesio gli epiteti cultuali. Il racconto della fondazione del Didymeion offre quindi l’occasione per presentare l’etimologia del nome Didima, che deriva dalle “fonti gemelle” che si trovavano nel luogo dove Branco piantò il ramo d’alloro, e dare ragione dell’epiclesi Delfinio (secondo l’assai probabile integrazione di Lobel⁵⁶ al v. 12) con cui Apollo era abitualmente venerato a Didima⁵⁷, legata al fatto che il dio era stato portato a Mileto da Delo proprio sul dorso di un delfino. Il legame di Apollo milesio con gli altri santuari apollinei panellenici diviene così duplice, da un lato con Delfi, visto che il padre di Branco proveniva da lì, dall’altro con l’isola di Delo, da dove giunge il dio stesso per investire Branco del ruolo di fondatore del santuario. Callimaco fornisce quindi una spiegazione eziologica dell’epiteto Delfinio contestualizzata all’incontro di Branco e Apollo, che mira a trovare una causa locale all’epiclesi cultuale di Apollo a Didima, nonostante tale epiteto esistesse anche altrove - a Creta, Atene e Delfi - e trovasse a volte spiegazioni d’altro genere. Come giustamente

⁵⁴ Sia Daite che Lapite, infatti, sembrano poter essere discendenti proprio di Apollo: per Lapite si è certi, perché è figlio di Stilbe ed Apollo (vd. Diod. Sic. 4,69,1); per Daite, ricordato come padre del sacerdote di Delfi Machereo da alcuni scoli pindarici (*Schol. Pind. Nem. 7,62b* p. 125 Drachmann), la discendenza apollinea è invece incerta, perché si può solo dedurre che facesse parte della famiglia sacerdotale di Delfi, a capo della quale si trovava direttamente Apollo.

⁵⁵ Parke 1986 p. 124: “they planned their restoration largely on the model of the great contemporary oracle-that of the Pythian Apollo at Delphi.”

⁵⁶ Lobel 1948.

⁵⁷ L’uso dell’epiclesi Delfinio per indicare Apollo a Mileto è confermata sia da fonti letterarie sia da numerose epigrafi. Su Apollo Delfinio vd. Fontenrose 1988 pp. 121-122.

ha notato E. Lelli⁵⁸, sulla scorta di una notizia conservata da Plutarco⁵⁹, Apollo Delfinio doveva essere una divinità particolarmente cara ai Tolemei: infatti, i sovrani egizi, a causa dei loro traffici marittimi, erano in genere devoti alle divinità legate alla navigazione, ma ancora di più dovevano essere legati ad Apollo Delfinio perché grazie al suo intervento due importanti navarchi di Tolemeo I avevano scongiurato il rischio di un naufragio. Non si può quindi escludere che anche questa suggestione cortigiana possa aver giocato un ruolo nella scelta callimachea di indagare l'eziologia di Apollo Delfinio.

Dopo l'*aition* dell'epiteto Delfinio, nel frammento sono parzialmente conservati altri dodici versi, dove si leggono solo poche parole e lettere. Ai v. 14-15 sembra che Branco, dopo aver assicurato ad Apollo che riceverà adeguati onori a Mileto (τιμᾶ), faccia riferimento al prossimo ritorno del dio sull'Olimpo, definito in modo originale "tempio profumato di Olimpo"⁶⁰; dal v. 16 probabilmente Branco iniziava invece a descrivere quelle che sarebbero state le sue iniziative a Mileto, una volta partito Apollo: inaugurare un culto per Apollo Filesio e dare inizio a una nobile stirpe sacerdotale che assicurasse al dio un adeguato trattamento. Al v. 16 infatti si trova, se si accetta l'integrazione di Lobel, il termine φιλήτωρ, "baciatore" o "amante", che potrebbe far riferimento al culto di Apollo Filesio praticato a Didima: si trattava di un culto minore rispetto a quello principale per Apollo Didimeo⁶¹, nel quale il dio veniva onorato con l'epiclesi Filesio, di cui Callimaco sembra proporre un'eziologia connessa con il bacio dato dal dio a Branco. Per quanto riguarda la *iunctura ἀνάκτων ἱερὴν γενέθλην*, "sacra stirpe di signori", che si legge a v. 17 si possono avanzare due possibili interpretazioni: o, in accordo con Pfeiffer⁶², pensare che l'espressione designasse la famiglia sacerdotale

⁵⁸ Lelli 2005 p. 209.

⁵⁹ Plut. *De sollert. anim.* 984 a-b: ἱστοροῦσι δὲ καὶ τοὺς πεμφθέντας εἰς Σινώπην ὑπὸ Πτολεμαίου τοῦ Σωτήρος ἐπὶ τὴν Σαράπιδος κομιδὴν, <Σωτέλη> καὶ Διονύσιον, ἀπὸσθέντας ἀνέμῳ βιαίῳ κομίζεσθαι παρὰ γνώμην ὑπὲρ Μαλέαν, ἐν δεξιᾷ Πελοπόννησον ἔχοντας, εἶτα ῥεμβομένους καὶ δυσθυμοῦντας αὐτοὺς προφανέντα δελφίνα πρόραθεν ὥσπερ ἐκκαλεῖσθαι καθηγούμενον εἰς τὰ ναύλοχα καὶ σάλους μαλακοὺς ἔχοντα τῆς χώρας καταμένειν ἀσφαλεῖς, ἄχρις οὗ τοῦτον τὸν τρόπον ἄγων καὶ παραπέμπων τὸ πλοῖον εἰς Κίρραν κατέστησεν. ὅθεν ἀναβατήριον θύσαντες ἔγνωσαν ὅτι δεῖ δυεῖν ἀγαλμάτων τὸ μὲν τοῦ Πλούτωνος ἀνελεῖσθαι καὶ κομίζειν τὸ δὲ τῆς Κόρης ἀπομάξασθαι καὶ καταλιπεῖν. "Raccontano che alcuni mandati da Tolemeo Soter a Sinope per il culto di Serapide, Sotele e Dioniso, spinti da un vento violento, furono trasportati contro la loro volontà sotto Malea, con a destra il Peloponnes, poi, mentre si muovevano senza meta ed erano scoraggiati, un delfino apparso da prua, come se fosse stato chiamato, guidandoli in loghi sicuri per le navi e con deboli tempeste, li fece arrivare sicuri a terra, dove li sbarcò, avendoli guidati in questo modo e avendoli accompagnati a Cirra".

⁶⁰ Lelli 2005 p. 211 nota infatti che "nella poesia greca gli dei hanno dimora sull'Olimpo, ma tale dimora non è mai definita «tempio», come sarà invece nella tradizione poetica latina".

⁶¹ Vd. Fontenrose 1933 e 1988 pp.118-120.

⁶² Pfeiffer 1949 p. 225.

dei Branchidi, i quali si sarebbero occupati di garantire adeguati onori ad Apollo a Didima⁶³, oppure immaginare che indicasse la stirpe degli dei di cui Apollo fa parte. Meno probabile mi sembra invece l'interpretazione di Lelli⁶⁴, che pensa invece a un richiamo esplicito alla casata tolemaica.

Infine, l'ultima parola leggibile del componimento è αοιδῆ, "canto", al v. 22: la lacunosità del passo non permette un'interpretazione univoca perché si può pensare sia che qui si facesse riferimento ad Apollo come protettore del canto e della poesia sia che il canto menzionato si riferisse a un canto rituale in onore di Apollo, inaugurato proprio da Branco. La seconda ipotesi sembra più probabile nel caso si voglia interpretare quest'ultimo passo del componimento come una sorta di promessa di Branco al dio sul futuro del suo santuario appena fondato. Improbabile mi sembra invece che qui parlasse Callimaco in prima persona per chiedere protezione ad Apollo per la propria poesia, come invece propone Lelli⁶⁵.

Con il mito di Apollo e Branco e certamente con la storia del Didymeion sembra avere attinenza anche un altro frammento giambico di Callimaco, il fr. 217 Pf., dove si legge:

Κεραϊτής· τόπος Μιλήτου· ἀπὸ τοῦ τὸν Ἀπόλλωνα κέρατα τοῦ
ἄρρενος τράγου ἀμελγομένου ὑπ' αὐτοῦ πῆξαι ἐκεῖ, ὡς Καλλίμαχος ἐν
Ἰάμβοις.⁶⁶

Cheraite: luogo di Mileto: dal fatto che Apollo conficcò lì le corna di un caprone munto da lui, come dice Callimaco nei *Giambi*.

Pfeiffer⁶⁷ ipotizzava di collocare questo frammento nel primo *Giambo*, nella lacuna dopo il v. 75. Tuttavia, sebbene nel proemio dei *Giambi*, come si è detto, si facesse menzione del santuario di Didima, sembra improbabile che proprio in quel testo, il cui tema principale era tutt'altro, vi fosse spazio per un *aition* sull'origine di un toponimo milesio, legato sì ad Apollo ma non direttamente al Didymeion. Più probabile sembra invece la collocazione di questo frammento nella lunga lacuna iniziale del fr.

⁶³ Non credo sussista il problema, sollevato da Lelli (Lelli 2005 p. 213), circa l'impossibilità di assegnare ai Branchidi il titolo di signori.

⁶⁴ Vd. Lelli 2005 p. 213.

⁶⁵ Lelli 2005 p. 213: "Forse Callimaco si congedava da Apollo con riferimenti alla protezione invocata per la propria poesia".

⁶⁶ Si tratta di una voce dell'*Etymologicum Graecum*; nei codici si legge il lemma Κεραιστής, che però è stato corretto da Pfeiffer (Pfeiffer 1949 p. 212) sulla base di un'epigrafe in cui si fa menzione di vari culti da praticare nella zona di Mileto (*IMilet* 1.3.33).

⁶⁷ Pfeiffer 1949 p. 212.

229 Pf., dove potevano benissimo essere narrati (o in terza persona o da Apollo stesso) l'arrivo del dio nella regione di Mileto e questa sua "fatica", precedente l'incontro con il pastore Branco. Se la collocazione fosse questa, sapremmo allora che nel componimento conclusivo del *liber* dei *Giambi* si trovava, nella parte iniziale, la menzione di una o più gesta compiute da Apollo nella *chora* di Mileto, culminate poi nell'incontro con il pastore Branco e nella sua investitura poetica; lo scopo di questa parte iniziale potrebbe allora essere quello di presentare una serie di spiegazioni eziologiche per diversi culti e toponimi milesi.

Come si è detto, il mito di Branco costituisce indubbiamente un mito di origine locale, noto grazie a poche attestazioni, quasi tutte, ad eccezione di Ipponatte, successive a Callimaco. Tuttavia, l'antichità del mito sembra confermata dal fatto che esso nacque per dare ragione dell'attività sacerdotale della famiglia dei Branchidi, discendente da Branco, la cui attività a Mileto è storicamente attestata solo fino al 494 a.C., anno in cui l'intera famiglia subì la deportazione in Persia a seguito della sconfitta di Mileto nella rivolta ionica. Il nucleo originario del mito di Branco, pertanto, deve essere datato almeno al VI sec.; vista la sua scarsa diffusione, sembra che esso sia circolato poco, soprattutto fuori dalla Ionia, e probabilmente era narrato per esteso solo in opere storiografiche locali, di cui si sarà certamente avvalso anche Callimaco, ma che per noi sono di difficile identificazione⁶⁸. Non si può escludere, inoltre, che Callimaco abbia ampliato o parzialmente modificato il mito originario per dare ragione non solo dell'origine del santuario, ma anche della sua rinascita in età ellenistica⁶⁹; in particolare, potrebbe andare in questa direzione l'inserimento nella stirpe di Branco di un antenato di Delfi, allo scopo di giustificare il legame con l'oracolo di Delfi che, come si è detto, era stato preso a modello al momento della rifondazione del Didymeion nel terzo secolo.

⁶⁸ Fontenrose 1988 p. 120 avanza l'ipotesi che Callimaco usasse come fonte Xanto di Lidia o Ellanico. Non dà però ragione di tale ipotesi, che non sembra pertanto dimostrabile.

⁶⁹ Vd. Cameron 1995 p. 167: "A new charter legend was invented, bringing the eponymous hero Branchus from Delphy. As usual, Callimachus will have dug on the relevant local histories and produced a suitably modified version".

2.3.2 Artemide milesia e la storia della città in età ellenistica.

Apollo era indubbiamente la divinità poliade di Mileto, ma non per questo era l'unico dio lì venerato: infatti sia nel santuario sia in città esistevano culti in onore di altre divinità olimpiche, tra le quali godevano di una particolare importanza quelle appartenenti alla famiglia di Apollo, come la sorella Artemide e il padre Zeus⁷⁰. Al culto di Zeus a Mileto, stando alle nostre conoscenze, Callimaco non dedicò particolare attenzione, senonché nel primo verso del *Branco* (fr. 229 Pf.) Zeus è ricordato insieme ad Apollo come capostipite di Didima. Il ricordo di un culto milesio per Artemide ritorna invece ben due volte nell'opera poetica di Callimaco, nell'*Inno ad Artemide* e nel terzo libro degli *Aitia*.

Nell'*Inno ad Artemide*, quando al v. 225 inizia una rassegna di culti locali in onore di Artemide, tra le diverse località di cui Callimaco faceva menzione perché sedi di culto della dea, il primo posto spetta proprio a Mileto, dove si venerava Artemide Chitone, la quale era stata guida di Neleo, al tempo della fondazione della città. Il testo callimacheo (vv. 225-227) recita così:

πότνια πουλυμέλαθρε, πολύπτολι, χαίρε, Χιτώνη
Μιλήτω ἐπίδημε· σὲ γὰρ ποιήσατο Νηλεὺς
ἡγεμόνην, ὅτε νηυσὶν ἀνήγετο Κεκροπίθην.

O Signora dai molti templi e dalle molte città, salve, o Chitone
che hai sede a Mileto; te infatti Neleo fece
sua guida, quando con le navi salpò dalla terra cecropia.

Nonostante a Mileto Artemide fosse venerata anche con altri nomi (Pizia, Bulea, Bulephoros)⁷¹, Callimaco sceglie di ricordare proprio l'epiclesi "Chitone", che era probabilmente quella più antica, in uso a Mileto fin dalla fondazione della città da parte di Neleo; lo stesso epiteto, inoltre, è prescelto da Callimaco per indicare Artemide anche nell'*Inno a Zeus*, al v. 77, dove la dea è ricordata come protettrice dei cacciatori. Si tratta in realtà di un'epiclesi di Artemide piuttosto rara, attestata tuttavia anche da altre fonti letterarie: alcune di queste testimoniano la presenza di un culto per Artemide Chitone in Sicilia, a Siracusa, dove in onore della dea veniva allestita una danza

⁷⁰ Vd. Fontenrose 1988 pp. 123 sqq. Dul culto di Zeus a Didima vd. Fontenrose 1932.

⁷¹ Vd. Fontenrose 1988 pp. 123 sqq.

accompagnata dal flauto (Epicarmo⁷², Ateneo⁷³), mentre altre sono semplici note lessicografiche che confermano l'esistenza dell'epiteto e il suo uso letterario (Stefano di Bisanzio, che cita Epicarmo e Parmenione di Bisanzio⁷⁴). Una testimonianza importante sull'uso cultuale di questo epiteto a Mileto è invece contenuta in un documento epigrafico milesio databile alla fine del I secolo a.C., dove si legge:

[ἀγνοὺς εἶσι] | [ένα]ι εἰς τὸν νε [[ὠ] τῆς Ἀρτέμιδος τῆς Κιθώνη[ς], |
[ἀ]πὸ μὲν κήδε[ο]ς | [καὶ] γυναικὸς [λ]ε | [χοῦ]ς καὶ κυνὸς |
[τε]το[κυ]ίας τ[ρ]ι | [τα]ίου[ς] λουσα | [μ]ένου, ἀπὸ [δὲ] | [τῶ]ν
λοιπῶν [αὐ] | [θημ]ερὸν λουσα | μέν[ου]ς.]⁷⁵

Entrare puri nel tempio di Artemide Chitone, dopo essersi purificati per tre giorni da lutti, da letti femminili e dai parti delle cagne, e per un giorno dal resto.

L'epigrafe era incisa proprio all'ingresso del tempio di Artemide a Mileto e conteneva le regole di comportamento per chi accedeva; l'iscrizione risale al I secolo a.C. ma sembra testimoniare la sopravvivenza di un culto che, come si è visto, doveva essere molto antico, se Callimaco nel terzo *Inno* ne attribuiva la fondazione al primo ecista di Mileto.

Infine, un'ultima significativa testimonianza sull'epiclesi "Chitone" è contenuta negli scolî al primo *Inno* di Callimaco⁷⁶, che ne riportano due alternative spiegazioni, da collegarsi o al fatto che Neleo fabbricò una statua lignea di Artemide durante una festa del demo attico di Chitone, oppure all'usanza delle puerpere di dedicare le proprie vesti

⁷² Vd. Epicharm. fr. 125 K.-A.: καὶ τὸ τῆς Χιτωνέας ἀλλησάτω τίς μοι μέλος "Qualcuno mi suoni il canto della Chitonia".

⁷³ Athen. 14,629: παρὰ δὲ Συρακοσίοις καὶ Χιτωνέας Ἀρτέμιδος ὄρχησίς τίς ἐστὶν ἴδιος καὶ ἀλλησις. ἦν δὲ τις καὶ Ἴωνική ὄρχησις παροίνιος. "Presso i Siracusani c'è anche una danza particolare e una musica di flauti per Artemide Chitone; poi una danza da ubriachi era anche quella Ionica."

⁷⁴ Steph. Byz. s.v. χιτώνη p. 694 Meineke: Χιτώνη. Οὕτως ἢ Ἀρτημις λέγεται, καὶ Χιτωνία, ὡς Παρμένων ὁ Βυζάντιος καὶ Ἐπίχαμος ἐν Σφιγί "Chitone: così è detta Artemide, anche Chitonia, come in Parmenone di Bisanzio e in Epicarmo, nella Sfinge".

⁷⁵ *IMilet* 1.202. Vd. Sokolowsky 1955 pp. 135 sqq.

⁷⁶ Schol. Call. *Hymn. Iov.* 77 b p. 45 Pfeiffer: Νηλεὺς ὁ Κόδρου ἀποικίαν θέμενος ἀπὸ Ἀθηνῶν ἔλαβε χρησμὸν ἐγείραι ξόανον τῆ Ἀρτέμιδι ἀπὸ παγκάρπων ξύλων. καὶ δῆποτε ἐορτῆς τελουμένης τῆ Ἀρτέμιδι ἐν τῇ Χιτώνῃ (ἔστι δὲ δῆμος τῆς Ἀττικῆς) ἀπελθὼν εὗρε δρὺν ἀμύπολυν καὶ διάφορον ἔχουσαν ἠρτημένον καρπὸν. καὶ ἐκ τούτου ἐποίησεν ἄγαλμα τῆ θεᾶ καὶ οὕτω μετόφησεν ἐν Μιλήτῳ. ἀπὸ τοῦ δήμου οὖν ἔσχε τὴν ὀνομασίαν ἢ Ἀρτεμις: ἢ ὅτι τικτομένων τῶν βρεφῶν ἀνετίθεσαν τὰ ἱμάτια τῆ Ἀρτέμιδι. "Neleo figlio di Codro quando fondò la colonia ricevette l'oracolo di innalzare una statua lignea per Artemide con del legno ricco di frutti; e una volta, mentre veniva celebrata a Chitone (che è un demo dell'Attica) una festa per Artemide, arrivò e trovò una quercia che si distingueva per grandezza, con frutti che pendevano; e da questa realizzò una statua per la dea e così migrò a Mileto". Dunque da questo demo Artemide ebbe l'epiclesi Chitone; oppure perché quando i neonati sono partoriti le donne dedicano le vesti ad Artemide".

ad Artemide; il chitone, infatti, come è noto, era il tipico capo d'abbigliamento greco. Di un demo attico chiamato Chitone non esiste nessun'altra testimonianza: non si può escludere che lo scoliaste prendesse spunto proprio dalla menzione di Neleo con riferimento ad Artemide Chitone contenuta nell'*Inno ad Artemide* (vv. 226-227), per poi completarla con informazioni aggiuntive ricavate da altre fonti o, più probabilmente, create *ad hoc*. Maggior valore storico può forse avere l'altra spiegazione dell'epiteto perché lo metterebbe in relazione alla funzione di Artemide come divinità preposta alla protezione delle donne che partoriscono, una funzione che, come si è visto ad esempio nei culti artemisi a Efeso e Samo⁷⁷, la dea assumeva spesso in Ionia, dove era venerata come divinità preposta alla protezione delle vergini in età da matrimonio e delle puerpere.

Anche a Mileto, quindi, Artemide poteva avere la funzione di Κουροτρόφος che spesso assumeva altrove in Ionia. Di questo suo ruolo, in effetti, sembra si possa trovare conferma anche nell'altro luogo poetico in cui Callimaco ricorda Artemide milesia, cioè l'elegia del terzo libro degli *Aitia* dedicata alla vicenda amorosa di Frigio e Pieria. Questo componimento, che doveva consistere in un'ampia narrazione per spiegare l'origine dell'usanza delle donne della Ionia di esprimere il desiderio di essere trattate "come Frigio trattò Pieria", è perduto ed è tramandato solo da alcuni frammenti papiracei (fr. 80-83 Pf.). Tuttavia il suo contenuto è noto grazie alla testimonianza di Aristeneto, che ricalca il testo callimacheo in una delle sue epistole erotiche⁷⁸, e di

⁷⁷ Vd. cap. 2.1.1 e cap. 2.2.1.

⁷⁸ Aristaen. *Epist.* 1.15: Μίλητος τοίνυν καὶ Μυοῦς αἱ πόλεις ἐπὶ μήκιστον χρόνον πρὸς ἀλλήλας ἀνεπίμικτοι διετέλουν, πλὴν ὅσον ἐς Μίλητον οἱ τῆς ἐτέρας ὑπόσπονδοι βραχὺ προσεφοίτων, καιρὸν ἔχοντες καὶ μέτρον τῆς αὐτόθι τιμωμένης Ἀρτεμίδος τὴν πανήγυριν καὶ σμικρὰν ἀνακωχὴν ἑκάτεροι τὴν ἑορτὴν ἐποιοῦντο. τούτους Ἀφροδίτη κατελευθεύσα διήλλαξεν, ἀφορμὴν εἰς σύμβασιν μηχανησαμένη τοιάνδε. κόρη γάρ τις τοῦνομα Πιερία, φύσει τε καλὴ καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἐπισημότερον κοσμηθεῖσα, ἐκ τοῦ Μυοῦντος ἐγκαίρως ἐπεδήμησε τῇ Μιλήτῳ. καὶ τῆς θεοῦ τὸ πᾶν διεπούσης μετὰ τοῦ πλήθους εἰς Ἀρτέμιδος ἐχώρουν, ἡ μὲν παρθένος ταῖς Χάρισιν ἀγλαΐζομένη, Φρύγιος δὲ ὁ τοῦ ἄστεος βασιλεὺς πρὸς τῶν Ἐρώτων κατατοξευόμενος τὴν ψυχὴν ἐπὶ τῇ κόρῃ τὴν πρώτην αὐτίκα φανείσῃ. καὶ θάττον ἄμφω συνῆλθον εἰς εὐνήν, ἵνα καὶ πρὸς εἰρήνην ὅτι τάχιστα συναφθῶσιν αἱ πόλεις. ἔφη δ' οὖν ὁ νυμφίος ἐρασμίως ἐναφροδισιάσας τῇ κόρῃ καὶ σπεύδων αὐτῇ πρέπουσαν ἀμοιβὴν ἀποδοῦναι. „εἴθε γὰρ θαρροῦσα λέξαις, ὦ καλή, τί ἄν σοι χαριέστατα γένοιτο παρ' ἐμοῦ. καὶ διπλασίαν ἡδέως τὴν αἴτησιν ἀποπληρώσω.“ τοιαῦτα μὲν ὁ δίκαιος ἐραστής· σὲ δέ, ὦ πασῶν ὑπερφέρουσα γυναικῶν καὶ κάλλει καὶ γνώμῃ, τῆς ἔμφορος οὐ παρήγαγεν εὐβουλίας. οὐχ ὄρμος, οὐχ ἑλικτῆρες, οὐ πυλεὼν ὁ πολύτιμος, οὐ περιδέραιον, οὐ Λυδίους τε καὶ ποδήρης χιτῶν, οὐ πορφυρίδες, οὐ θεράπαινα τῆς Καρίας οὐδὲ Λυδῶν ὑπερφυῶς ἰστουργοῦσαι γυναῖκες, οἷς ἅπασιν ἀτεχνῶς ἀγάλλεσθαιτὸ θῆλυ πέφυκε γένος, ἀλλ' εἰς γῆν ἑώρας τὸ πρόσωπον, ὥσπερ τι συννοουμένη. εἶτα ἔφης ἐπιχαρίτως πεφοινιγμένη τὰς παρειὰς καὶ τὸ πρόσωπον ἐξ αἰδοῦς ἀποκλίναςα καὶ πῆ μὲν τῆς ἀμπεχόνης ἄκροις δακτύλοις ἐφαπτομένη τῶν κροσσῶν, πῆ δὲ περιστρέφουσα τοῦ ζωνίου τὸ ἄκρον, ἔστι δὲ ὅτε καὶ τοῦδαφος περιχαράττουσα τῷ ποδί(ταῦτα δὴ τὰ τῶν αἰδουμένων ἐν διαπορήσει κινήματα), ἔφης οὖν μόλις ἠρεμαία φωνῆ· „ἐπίνευσον, ὦ βασιλεῦ, ἐμέ τε καὶ τοὺς ἐμοὺς συγγενεῖς εἰς τήνδε τὴν εὐδαίμονα πόλιν ὅταν ἐθέλοιμεν ἐπ' ἀδείας ἰένα.“ ὁ δὲ Φρύγιος τῆς φιλοπάτριδος γυναικὸς ὄλον κατενόησε τὸν σκοπόν, ὡς διὰ τούτων ἐκείνη σπονδὰς πρὸς Μιλησίους πραγματεύεται τῇ πατρίδι, κατένευσέ τε βασιλικῶς, καὶ τὸ σπουδασθὲν ἐκύρωσε τῇ φιλάτῃ,

Plutarco, che ricorda la storia d'amore di Frigio e Pieria nell'opuscolo *Mulierum virtutes*⁷⁹: un tempo Mileto era in guerra con Miunte, ma le ostilità trovavano una tregua

πιστότερον ἢ κατὰ θυσίαν ἐμπεδώσας ἐξ ἔρωτος τοῖς ἀστυγεῖτοσι τὴν εἰρήνην· φύσει γὰρ εὐδιάλλακτον ἄνθρωπος, ὅταν εὐτυχῇ· αἱ γὰρ εὐπραξίαι δειναὶ τὰς ὀργὰς ὑφαρπάξουσιν καὶ τοῖς εὐτυχίμασι τὰ ἐγκλήματα διαλύουσιν. οὕτως οὖν ἐκφανῶς δεδήλωκας, ὦ Πιερίαν, τὴν Ἀφροδίτην ἱκανὴν εἶναι παιδεύειν ῥήτορας οὐκ ὀλίγον ἀμείνους καὶ τοῦ Νέστορος τοῦ Πυλίου· πολλοὶ γὰρ πολλακτὶς ἐκατέρωθεν τῶν πόλεων σοφώτατοι πρέσβεις ἐξ ἑτέρας εἰς ἑτέραν ὑπὲρ εἰρήνης εἰσιόντες διὰ κενῆς ὁμῶς κατηφεῖς τε καὶ ἀσχάλλοντες ἄπρακτον ἀνέλκον τὴν πορείαν· ἐντεῦθεν τοιοῦτος εἰκότως παρὰ ταῖς Ἰωσι πάτριος ἐπεκράτησε λόγος· „εἴθε με παραπλησίως ὁ σύνοικος τιμήσειε τὴν ὁμόζυγα, ὥσπερ ὁ Φρύγιος τὴν καλὴν τετίμηκε Πιερίαν.“ Le città di Mileto e di Miunte avevano da molto tempo interrotto ogni rapporto, con questa sola eccezione: gli abitanti di Miunte si recavano nella città nemica, sotto garanzia di una breve tregua, in occasione della festa in onore di Artemide, là venerata: la ricorrenza era motivo per entrambe le parti di un breve armistizio. Afrodite ne ebbe pietà e li riconciliò; ed ecco che cosa escogitò per indurli in accordo. Una ragazza di nome Pieria, bella per sua natura e resa da Afrodite ancor più affascinante, se ne venne da Miunte a Mileto al tempo della festa. La dea predispose ogni cosa: e così insieme alla folla entrarono nel tempio di Artemide la fanciulla, ricca dei doni delle Cariti, e Frigio, il re della città, il quale alla prima apparizione della ragazza ebbe l'anima trafitta dalle frecce degli Eroti. E pochi minuti dopo già giacevano l'uno accanto all'altra, perché anche le due città si stringessero al più presto nella pace. Il fortunato amante infatti, ebbro d'amore per la fanciulla e ansioso di renderle il degno contraccambio, le disse: «Mi piacerebbe, amore mio, che tu mi dicessi con franchezza che cosa ameresti ricevere da me. Sarò felice di darti anche il doppio di ciò che chiederai». Così dicendo, l'amante dimostrò la sua onestà. Ma tu, donna superiore a tutte le altre per bellezza e per senno, non lasciasti che ti distogliesse dai tuoi saggi propositi nessuna di quelle cose di cui la natura femminile per lo più si compiace: braccialetti, orecchini, costosi monili, collane, chitoni di Lidia lunghi sino alle caviglie, abiti di porpora, serve di Caria o di Lidia abilissime nel lavoro al telaio. Tenevi lo sguardo fisso a terra come se meditassi qualcosa: avevi le guance graziosamente arrossate e il volto girato all'indietro per la vergogna e facevi quei movimenti che di solito rivelano confusione e imbarazzo: ora sfioravi con la punta delle dita le frange della veste, ora torcevi l'estremità della cintura, ora accarezzavi con il piede il pavimento. Infine con voce sommessa dicesti: «Consenti, o re, a me e ai miei concittadini di venire in questa città beata tutte le volte che vogliamo, in piena sicurezza». Frigio intuì perfettamente le intenzioni della donna e il suo amor di patria: in quel modo ella intendeva procurare alla sua città la pace con Mileto. Con un cenno regale disse di sì ed esaudì il desiderio dell'amata, accordando ai vicini una pace che l'amore rendeva più solida di quanto avrebbe potuto fare una cerimonia ufficiale. Per natura infatti l'uomo è conciliante quando la fortuna gli è favorevole: la felicità e il successo sono un toccasana capace di sopire ogni collera e di soffocare ogni lamento. E così, Pieria, dimostrasti chiaramente che Afrodite è in grado di formare oratori assai migliori perfino di Nestore pilio. Infatti molte volte, da una parte e dall'altra, molti abilissimi ambasciatori si erano recati dall'una nell'altra città per discutere la pace, ma avevano dovuto interrompere la loro missione senza aver concluso nulla, tornandosene delusi e umiliati. Da questa vicenda ebbe origine, probabilmente, il proverbio diffuso fra le donne di Ionia; «Oh, se mio marito avesse per sua moglie gli stessi riguardi che ebbe Frigio per la bella Pieria!» (traduzione di G. Zanetto in Conca-Zanetto 2005 pp. 301-305).

⁷⁹ Plut. *Mul. Virtut.* 253 F: ΠΙΕΡΙΑ. Τῶν εἰς Μίλητον ἀφικομένων Ἰώνων στασιάσαντες ἔνιοι πρὸς τοὺς Νεῖλω παῖδας ἀπεχώρησαν εἰς Μυοῦντα κάκει κατόκουν, πολλὰ κακὰ πάσχοντες ὑπὸ τῶν Μιλησίων· ἐπολέμουν γὰρ αὐτοῖς διὰ τὴν ἀποστασίαν. οὐ μὴν ἀκήρυκτος ἦν οὐδ' ἀνεπίμικτος ὁ πόλεμος, ἀλλ' ἔντισιν ἑορταῖς ἐφοίτων εἰς Μίλητον ἐκ τοῦ Μυοῦντος αἱ γυναῖκες, ἦν δὲ Πύθης ἀνὴρ ἐν αὐτοῖς ἐμφανής, γυναῖκα μὲν ἔχων Ἰαπυγίαν, θυγατέρα δὲ Πιερίαν. οὕσης οὖν ἑορτῆς Ἀρτέμιδι καὶ θυσίας παρὰ Μιλησίοις, ἦν Νηληίδα προσαγορεύουσιν, ἔπεμψε τὴν γυναῖκα καὶ τὴν θυγατέρα, δεηθείσας ὅπως τῆς ἑορτῆς μετάσχωσι· τῶν δὲ Νεῖλω παίδων ὁ δυνατώτατος ὄνομα Φρύγιος τῆς Πιερίας ἐρασθεὶς ἐνενοεῖ, τί ἂν αὐτῇ μάλιστα γένοιτο παρ' αὐτοῦ κεχαρισμένον. εἰπούσης δ' ἐκείνης “εἰ διαπράξαιό μοι τὸ πολλακτὶς ἐνταῦθα καὶ μετὰ πολλῶν βαδίζειν”, συνείς ὁ Φρύγιος δεομένην φιλίας καὶ εἰρήνης τοῖς πολίταις κατέπαυσε τὸν πόλεμον. ἦν οὖν ἐν ἀμφοτέραις ταῖς πόλεσι δόξα καὶ τιμὴ τῆς Πιερίας, ὥστε καὶ τὰς Μιλησίων εὐχέσθαι γυναῖκας ἄχρι νῦν οὕτως ἐρᾶν <τοὺς ἀνδρας> αὐτῶν, ὡς Φρύγιος ἠράσθη Πιερίας. “PIERIA. Tra gli Ioni giunti a Mileto, alcuni, ribellatesi ai figli di Neleo, andarono a Miunte e li si stabilivano, sopportando molti mali da parte dei Milesi: infatti facevano loro guerra per il tradimento. La guerra non era comunque ininterrotta e non mancavano occasioni di contatto, e anzi per alcune feste le donne si recavano da Miunte a Mileto. A quei tempi c'era un uomo nobile, Pite, che aveva come moglie Iapigia e come figlia Pieria. Dunque in occasione della festa e dei sacrifici per Artemide presso i Milesi, che si chiamano Neleidi, mandò la moglie e la figlia, chiedendo che partecipassero alla festa. Il più

in occasione di una festa in onore di Artemide che si svolgeva a Mileto e alla quale parteciparono le donne di entrambe le città; in questa occasione il re di Mileto, Frigio, si innamora di una ragazza di Miunte, Pieria, e dopo un incontro amoroso promette di esaudire qualunque suo desiderio; Pieria chiede la pace fra le due città e riesce a ottenerla. Grazie soprattutto al testo di Aristeneto, che, vista la ricchezza di lessico poetico e la presenza dello spunto eziologico, doveva ricalcare in modo piuttosto fedele il testo callimacheo, Pfeiffer è stato in grado di assegnare all'elegia *Phrygius et Pieria* quattro frammenti (fr. 80-83 Pf.), esito della sovrapposizione di alcuni frustoli papiracei provenienti da due papiri di Ossirinco⁸⁰. Il testo dei frammenti di quest'elegia resta però gravemente mutilo ed è stato solo in parte ricostruito grazie agli interventi testuali degli editori, che si sono serviti delle testimonianze di Aristeneto e Plutarco per integrare alcune delle molte lacune. La parte meglio conservata dell'elegia è contenuta nel fr. 80 Pf., da unirsi al fr. 82 Pf.⁸¹, dove verisimilmente si leggono le parole di Frigio a Pieria - lodata per la sua scelta di non aver chiesto doni per sé - probabilmente seguite da una breve menzione del contesto in cui avvenne l'incontro dei due giovani:

fr. 80	<p> ἀν νέφος αν[ἔϊτε γὰρ οὐκατ[τοῦτ εἶπεῖν[] [ἐ]ξ ἐμέθεν τε[]ντα». </p>
5	<p> ἦ]ρ'α· σὲ δ' οὐ πυλε[ών οὐ κά]λυκες, Λ]ύδιον οὐ κα[ίρωμα]ι Κάειρ[α]ι λάτριες, οὐκαγ[...].ικφ[]ς, τ]οῖς ἔπι θηλότ[ερ]αι [] ιαίνεσθε </p>
10	<p> ἔξαιτον, πυκι[νοῦ γ]γώματος ἐξ[έ]βαλ[ο]ν· αἰδοῖ δ' ὡς φοί[νικι] τεὰς ἐρύθουσα παρειὰς ἦνν]επες ὀφ[θαλμο]ῖς ἔμπαλι.[...]ομεν[.].[]..[]ε χρήζοιμι [νέ]εσθαι]..[. μετὰ πλ]εόνων» </p>
15	<p>]..ε, νόον δ' ἐφ[ρ]άσσατο σείο] πατρίδι μαιομένης]Μυ[όε]ντα καὶ οἱ Μίλητον ἔναι[ον]η· μούν[ης νηὸν ἐς] Ἀρτέμιδος </p>

potente tra i figli di Neleo, di nome Frigio, dopo essersi innamorato di Pieria, si informava su quale potesse essere per lei la cosa più gradita di tutte da parte sua. Poiché quella rispondeva “Se tu facessi in modo che spesso io possa venire qui con molte altre donne”, Frigio avendo capito che chiedeva trattati di pace per i concittadini pose fine alla guerra. Dunque, in entrambe le città Pieria otteneva così tanta fama e onore che ancora le donne di Mileto pregano che gli uomini le amino così come Frigio amò Pieria”. La narrazione contenuta in Plutarco è poi stata epitomata da Polieno (vd. Polyaen. *Strateg.* 8,35).

⁸⁰ *P.Oxy* 2212 e *P.Oxy* 2213.

⁸¹ L'unione dei due frammenti è merito di Barber-Maas 1950 p. 96.

fr. 82
 20 π]ωλε[ῖσθαι Νη]ληΐδο[ς, ἀλ]λὰ σὺ τῆμος
 βουκτ]ασι[τι]ῶν ἀρ[τὸν πιστο]τέρην ἕταμες,
 ἔνδει]ξας καὶ Κύπ[ρι]ν ὅτι ῥη[τ]ῆρα]ς ἐκείνου
 τ]εῦχει τοῦ Πυλί[ου κρ]έσσονας οὐκ ὀλίγον.
 ἐ]ξεσίαι πολέε[ς γὰρ ἀπ' ἀμφοτέρωιο μο]λοῦσαι
 ἄστ]εος ἀπρήκτ[ρους οἴκαδ' ἀνῆλθον ὁδοῦς.⁸²

Nuvola...sia non più...dire ciò...da me ... disse: “Tu non una corona ... non orecchini ... non il tessuto lidio ... le ancelle carie ...non ..., cose per cui voi donne vi rallegrate moltissimo, ti fecero deviare dal tuo accorto pensiero. Arrossendo di pudore, come di porpora, sulle tue guance parlasti con lo sguardo abbassato: ... ”Desidererei ritornare ... con moltissimi (concittadini)”. ... Si accorse di ciò che pensavi tu... che per la patria desideravi ... Quelli che abitavano a Miunte e a Mileto ... andare al tempio della sola Artemide Neleide, ma tu allora stringesti un patto più stretto di un sacrificio di buoi, dimostrando che anche Cipride fa nascere oratori non di poco migliori di quello di Pilo. Infatti molte ambascerie provenienti da entrambe le città erano tornate a casa senza risultato.

L’ambientazione dell’elegia, articolata sul dialogo tra i due protagonisti, è una festa di Artemide a Mileto che, da quanto si può dedurre sulla base delle testimonianze di Aristeneto e Plutarco, doveva essere una ricorrenza periodica cui partecipavano le donne di Mileto e della regione circostante, in occasione della quale - come spesso avveniva nel mondo antico - si stabiliva una tregua alle guerre; si trattava certamente di una festa femminile, aperta però almeno in parte anche alla componente maschile di Mileto, tanto che Frigio vi assistette e proprio in quell’occasione fu preso dal colpo di fulmine per Pieria. Secondo Plutarco questa festività in onore di Artemide prendeva il nome di Neleidi e la dea era probabilmente onorata con l’epiteto “Neleide”, che si ritrova anche nell’*aition* di Callimaco, se si accetta la buona proposta d’integrazione di Pfeiffer⁸³ al fr. 80,18, accolta da tutti i successivi editori del testo⁸⁴. Nella festa di Artemide in questione bisogna quindi riconoscere una festa di Artemide Chitone, che, come Callimaco stesso testimonia nell’*Inno ad Artemide*, era stata prescelta da Neleo come guida nel viaggio da Atene a Mileto.

Per delineare con maggior completezza la fisionomia del culto milesio per Artemide può essere utile tenere in considerazione anche un'altra testimonianza che

⁸² Il testo qui riportato segue l’edizione Harder 2012 pp. 256-257.

⁸³ Vd. Pfeiffer 1949 p. 89.

⁸⁴ Vd. D’Alessio 2007 p. 494; Massimilla 2010 p. 123; Harder 2012 p. 257.

menziona una festa in onore di Artemide a Mileto, cioè un passo di Ateneo⁸⁵ - in cui sono citati alcuni frammenti della *Fondazione di Naucrati* di Apollonio Rodio⁸⁶ - che ricorda l'arrivo a Mileto, in occasione di una festa per Artemide, di Ociroe, vergine samia corteggiata da Apollo, la quale tenta invano di sottrarsi al corteggiamento del dio, mettendosi in salvo sulla nave del pescatore Pompilo, amico del padre; il dio però pietrifica la nave, trasforma Pompilo in un pesce e riesce infine a unirsi alla ragazza.

Grazie al confronto tra le diverse testimonianze sul culto di Artemide a Mileto, si può concludere che la città era sede di un tempio di Artemide, presso il quale era celebrata periodicamente una festa femminile cui partecipavano giovani ragazze provenienti da tutta la regione circostante Mileto. Il ricordo nelle testimonianze letterarie della partecipazione a tale festa di ragazze vergini, non ancora sposate, provenienti anche da fuori città, come Pieria di Miunte e Ociroe di Samo, permette di attribuire a quest'evento religioso non solo una funzione propriamente culturale, ma anche un'importanza dal punto di vista sociale: da un lato, infatti, si trattava certamente di un momento rituale legato alla funzione di Artemide come protettrice delle vergini in età da matrimonio, nel suo ruolo di *Kourotrophos*, dall'altro però la festa doveva rappresentare al contempo anche una manifestazione di portata regionale, se non panionica, durante la quale le famiglie nobili cercavano di far incontrare i propri figli per combinare matrimoni⁸⁷. La festa di Artemide a Mileto sembra quindi appartenere a un genere di festività, diffusa nella Grecia arcaica, che doveva concludersi, come ha mostrato Noam Robertson⁸⁸, con un simposio nel quale si formalizzavano delle proposte di matrimonio.

Dalle testimonianze, inoltre, sembra si possa dedurre che Artemide era venerata a Mileto con due epiteti: Chitone e Neleide. Sappiamo che il secondo è da mettere in relazione con la leggenda, ricordata anche da Callimaco nell'*Inno ad Artemide*, secondo la quale Neleo, fondatore ateniese di Mileto, scelse Artemide come sua guida per il viaggio di colonizzazione. L'epiclesi "Chitone", invece, come si è visto, ha un'interpretazione più dubbia, perché gli scolî all'*Inno a Zeus* di Callimaco offrono due possibili spiegazioni, una legata al demo attico Chitone, l'altra all'usanza delle puerpere di dedicare alla dea le proprie vesti, il chitone. Questa seconda interpretazione, più

⁸⁵ Athen. 7,283ef. Vd. cap. 2.1.1.

⁸⁶ Ap. Rhod. fr. 7-9 CA.

⁸⁷ Così Robertson 1991 p. 41: "We have then a Milesian festival of Artemis that is attended by marriageable girls from other cities".

⁸⁸ Vd. Robertson 1991.

plausibile, sembra anche maggiormente in linea con l'immagine di Artemide milesia come *Kourotrophos*, cioè quella di una divinità che presiede allo sviluppo e alla crescita degli esseri umani dal concepimento all'età adulta⁸⁹, e che quindi è protettrice delle giovani in procinto di sposarsi ma anche della maternità. Questa immagine di Artemide milesia come dea protettrice sia delle future spose sia delle puerpere sarebbe inoltre confermata anche dalla posizione dell'*aition* di Frigio e Pieria nel terzo libro degli *Aitia*, a seguito del fr. 79 Pf., dedicato proprio a Diana Lucina, dea del parto, che da alcuni studiosi è stato messo in relazione proprio con la pratica cultuale di Mileto⁹⁰.

2.3.3 Il culto dei Cabiri a Mileto.

Mileto e Didima erano sede non solo di culti per le divinità olimpiche, ma altresì di altri culti minori, come quello in onore dei Cabiri, ricordato negli *Aitia* di Callimaco. Nei fr. 114-115 Pf., infatti, si può leggere un *aition* relativo all'istituzione di un culto cabirico a Mileto: grazie a una serie d'interventi testuali ed esegetici successivi all'edizione di Pfeiffer è oggi possibile una lettura di questi frammenti diversa da quella proposta nell'autorevole edizione del 1949 ed è ormai unanimemente accolta l'ipotesi che essi contengano uno o due carmi di ambientazione milesia da collocare nel terzo libro degli *Aitia*, nella lacuna tra l'iniziale *Victoria Berenices* e le *Tesmoforie attiche* (fr. 63 Pf.)⁹¹. Pfeiffer invece inseriva i due frammenti, parzialmente trasmessi dal medesimo papiro (*POxy* 2211) e quindi contigui, nella sezione *incerti libri Aetiorum*, indeciso tra il primo e il terzo libro, e sceglieva di metterli in questa successione⁹², che prevedeva la sequenza di tre *aitia*: *Statua Apollinis Delii* (fr. 114,1-17), *Fabula Thracia incerta* (fr.

⁸⁹ Sulle prerogative delle divinità che sono definite "Kourotrophos" vd. Hadzisteliou Price 1978 e Pirenne-Delforge 2004.

⁹⁰ Su questo frammento dedicato ad Artemide dea del parto i critici si dividono: mentre Pfeiffer 1949 p. 87 e Massimilla 2006 p. 399 pensano che il frammento sia da mettere in relazione al culto di Artemide milesia, Asper 2011 p. 163 pensa piuttosto a un'ambientazione efesia. Entrambe le ipotesi sono possibili; quel che è praticamente certo è che l'*aition* abbia come riferimento geografico la Ionia, dove, come si è visto, Artemide aveva la funzione specifica di Kourotrophos.

⁹¹ Vd. Borgonovo-Cappelletto 1994 p. 16; D'Alessio 1995 p. 8; Harder 2012 pp. 879-880. Massimilla 1996 pp. 128-129 colloca invece i frammenti tra quelli probabilmente provenienti dal primo libro, anche se poi, nel commento (pp. 375 sqq.) propende per la collocazione nel III libro.

⁹² Non esistono ragioni materiali per stabilire se il verso del papiro precedesse o seguisse il recto, né quindi se il fr. 114 (sul verso) precedesse o seguisse il fr. 115 (sul recto). Vd. D'Alessio 1995 p. 5: "Non c'è modo di sapere quale lato della pagina precedesse l'altro".

114,18-25) e *Onnes* (fr. 115). Tuttavia, com'è stato giustamente osservato da Massimilla⁹³, seguito poi da altri⁹⁴, l'elegia contenuta nel fr. 115 Pf., dedicato a Onnes e Tottes, ha un'ambientazione milesia⁹⁵ e quindi è assai probabile che precedesse il fr. 114 Pf., nei primi tre versi del quale già Pfeiffer leggeva un'invocazione ad Apollo milesio: si possono allora interpretare i primi tre versi del fr. 114 o come i versi conclusivi di *Onnes et Tottes*, che diverrebbe così un lungo componimento di oltre quaranta versi (21 del fr. 115 + 15/20 in lacuna⁹⁶ + 3 del fr. 114) o come versi finali di un *aition* di circa venti versi, legato al precedente dall'ambientazione milesia, caduto quasi per intero nella lacuna tra la fine del fr. 115 Pf. e l'inizio del fr. 114 Pf. In accordo anche con la più recente edizione degli *Aitia* di A. Harder⁹⁷, i due frammenti saranno da posizionare nell'ordine inverso rispetto a quello di Pfeiffer in modo che i carmi che li comprendevano si susseguano secondo questa sequenza: *Onnes et Tottes* oppure *Onnes et Tottes* + *Apollo Milesius* (fr. 115 + fr. 114,1-3), *Statua Apollinis Delii* (fr. 114,4-17) e *Fabula Thracia incerta* (fr. 114,18-25). Tale ordine permette infatti di individuare una logica nella successione almeno dei primi due o tre componimenti: dal culto dei Cabiri a Mileto ad Apollo milesio e da Apollo milesio ad Apollo delio. Seguendo quest'ordine dei frammenti, per quanto concerne la sequenza per così dire "milesia" che qui interessa, si legge⁹⁸:

fr. 115]..λθ[.]ρειν πόδα.[]..[.]ιον νο[.]..[.]]..[.]τας χορὸς εὐτα[]...[.]σαγουσ[
5]τι παθῶν νο[]αρκοταναι[]γυτεπτ[]..[.]πατροι[]ταιφαμμενο[
10]..[.]...ε.[].....]υνη· λάθρη δ ξ̄ παρ' Ἡφαίστοιο καμίνους ἔτραφεν αἰράων ἔργ α διδα[σ]κόμμενοι. Ὀννης μὲν νῦν ηχ []...εἰσιμ[

⁹³ Vd. Massimilla 1993.

⁹⁴ Vd. Borgonovo-Cappelletto 1994; Livrea 1994; D'Alessio 1995.

⁹⁵ Pfeiffer 1949 p. 131 pensava invece a un'ambientazione occidentale, in Sicilia.

⁹⁶ Il calcolo è quello proposto da D'Alessio 1995 p. 15.

⁹⁷ Harder 2012 I p. 309sq., dove i frammenti in questione sono però ancora contenuti nella sezione *Fagmenta incerti libri Aetiorum*, I.

⁹⁸ Il testo proposto segue l'edizione di Pfeiffer (Pfeiffer 1949) eccetto che alcune varianti: v. 15 κάθοδον Pf. prob. Massimilla, καθ' ὄδον dubitanter Pf., prob. D'Alessio; θηεῦμενο[ς] dubitanter Lobel prob. Pf., συμμεν D'Alessio prob. Massimilla et Harder ; v. 20 λιπάρ Pf.. λιπάρ Massimilla, Harder.

15 λαοῖσιν, τότε δ' ἦν ψ[]...αν.[
 ἦστο τεῖν καθ' ὄδον συμμεν[]
 τῷ δὲ σιδηρείας ἴμα ..ς ἀντυγάδ[ας
 ἀς αὐτοὶ χάλκευσαν ἐπ' ἄκμοσιν Ἑφ[αίστιο
 γεντ...κ...τειν νεκ[]...υφ.[
 φῶτε δὺω κρύπτοντ[]...[
 20 πατροφόνου λιπάρ[]...α...[
 ἐξ ἔδρης ἐκύλισαν ἐ. | []...[

desunt fere 15 versi

fr. 114]κικλ[.]...α[
]η πολυγώνιε, χαίρε []
 πα]ιδὸς ἐπὶ προθύροις.

1-10... piedi ... danza... delle sofferenze ... padre ... detto ...
 di nascosto poi presso le fucine di Efesto
 furono allevati imparando le opere dei martelli.
 Onnes ora *risuona* ...
 ai popoli, mentre allora era ...
 15 stava sulla tua via ...
 perciò cerchi di ferro ...
 che quelli foggiarono sulle incudini di Efesto

 due uomini nascondono...
 dell'uccisore del padre splendido...
 dalla sede cacciarono

 [mancano circa 15 versi]

 ... sei invocato ...
 O poligonale, salve
 ... presso i portici del ragazzo...

Grazie alla presenza del nome Onnes al v. 13 del fr. 115 Pf. è stato possibile ricostruire il contesto dell'*aition* callimacheo: il nome di questo personaggio, infatti, compare in un passo delle *Storie* di Nicolao di Damasco⁹⁹ in cui si racconta di come due

⁹⁹ Nicol. Dam. *FGrHist* 90 fr. 52b: Ὅτι Λεωδάμας ἐβασίλευσε Μιλησίων, καὶ ἐν τοῖς μάλιστα ἐπηρεῖτο, δίκαιός τε ὦν καὶ τῇ πόλει καταθύμιος, εἰς ὃ φόνον αὐτῷ βουλευσας Ἀμφιτρῆς ἐν ἑορτῇ Ἀπόλλωνος ἄγοντα ἑκατόμβην τῷ θεῷ Λεωδάμαντα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀπέκτεινεν, αὐτὸς δὲ μετὰ τῶν αὐτοῦ στασιωτῶν τὴν πόλιν κατελάβετο, καὶ τύραννος ἐγένετο, ἰσχυρὸν προὔχων Μιλησίων. Οἱ δὲ Λεωδάμαντος παῖδες καὶ φίλοι νυκτὸς ἀπεχώρησαν εἰς Ἀσσησὸν, ὑποδεχομένους αὐτοὺς προθύμως τοῦ ἐνόμου ἄρχοντος, ὄντινα Λεωδάμας πρότερον κατέστησεν. Μετ' οὐ πολὺ δὲ Ἀμφιτρῆς ἐπ' αὐτοὺς σὺν στρατῷ ἦλθε, καὶ προσκαθίσας ἐπολιόρκει. Οἱ δὲ μέχρι μὲν τινος ταλαιπωρούμενοι ἀντείχον· μετὰ δὲ ταῦτα εἰς μαντεῖον πέμψαντες ἐχρηστηριάζοντο περὶ τοῦ πολέμου. Θεὸς δ' ἔφη, ἐκ Φρυγίας αὐτοῖς ἦξειν βοηθοὺς, οἱ τίσιν τε πράζονται τοῦ Λεωδάμαντος φόνου, κάκείνους τε καὶ Μιλησίους κακῶν ἀπαλλάξουσιν. Χρονιζομένης δὲ

giovani provenienti dalla Frigia, Onnes e Tottes, avessero portato aiuto agli esuli milesi rifugiati ad Asseso¹⁰⁰ dopo che il loro re, Leodamante, era stato assassinato dall'usurpatore Anfitrete: i due ragazzi recarono in dono ad Asseso degli oggetti sacri ai Cabiri e compirono dei rituali, grazie ai quali i seguaci del defunto re Leodamante poterono sconfiggere gli avversari, uccidere Anfitrete e riportare la pace a Mileto.

Una volta riconosciuto nel passo di Nicolao Damasceno il giusto riferimento per comprendere l'elegia callimachea, esso diviene assai utile per capirne il fine eziologico e proporre un'esegesi corretta dei versi superstiti, anche se mal conservati. Per quanto

τῆς πολιορκίας, ἀφικνοῦνται νεανίσκοι, Τόττης καὶ Ὀννης, ἐκ Φρυγίας, ἱερά ἔχοντες Καβεῖρων ἐν κίστει κεκαλυμμένα· ἐχόμενοι δὲ τῆς κίστεως ἀμφοτέροι, ὁ μὲν ἔνθεν, ὁ δὲ ἐνθεν, νυκτὸς ἔτι οὔσης προῆλθον εἰς τὸ τεῖχος, καὶ ἐκέλευον σφὰς δέχεσθαι. Βαρυνόμενοι δὲ ὑπὸ τῶν φυλάκων καὶ ἐρωτώμενοι τίνες εἶεν, ἔφασαν ὅτι κατὰ πρόσταξιν θεοῦ ἱερά ἐκ Φρυγίας κομίζοιεν ἐπὶ τῷ Μιλησίων τε καὶ Ἀσσησίων ἀγαθῷ. Οἱ δ' εἰς νοῦν βαλόμενοι τὸν χρησμὸν δέχονται τοὺς νεανίσκους. Ἔωθεν δ' εἰς ἐκκλησίαν συνῆλθον οἱ τε τοῦ Λεωδάμαντος παῖδες καὶ οἱ ἄλλοι ἅπαντες, καὶ τοὺς Φρύγας ἤροντο, οἵτινές τε εἶεν καὶ ἐφ' ὅτῳ ἦκοιεν. Οἱ δ' ἔφασαν, θεὸν αὐτοῖς κελεύσαι σὺν τοῖς ἱεροῖς εἰς Ἀσσησὸν ἐλθεῖν, τιμωροὺς ἐσομένους τοῦ Λεωδάμαντος φόνου, ὅστις αὐτοῖς εἴη ὁ Λεωδάμας· αὐτοὶ γὰρ οὐ γινώσκουσιν· καὶ κακῶν ῥύεσθαι Μιλησίου τε καὶ Ἀσσησίου. Δεῖν οὖν, ὅπως ἂν ταῦτα γένοιτο ἐπιτελῆ, θῦσαι τὰ νομιζόμενα αὐτοῖς. Οἱ δὲ ταῦτα ἀκούοντες ὁ πᾶς δῆμος ἐν χαρᾷ ἦσαν· τοῖς γὰρ λογίοις σύνδρομα ἐφαίνετο. Ὑπέσχοντό τε τὰ ἱερά ἰδρῦσαι παρὰ σφίσι καὶ τιμήσειν, εἰ ταῦτα γένοιτο. Ἐκ τούτου μετὰ τὰς ἱερουργίας ἐκέλευον αὐτοὺς οἱ Φρύγες ὀπλισμένους πανστρατιᾷ χωρεῖν ἐπὶ τοὺς πολεμίους, ἡγουμένων τῶν ἱερῶν πρὸ τῆς φάλαγγος. Καὶ ἐποίησαν ταῦτα. Οἱ δὲ περὶ Ἀμφιτρῆν ὑπαντίασαντες, ὡς ἤδη πλησίον ἐγένοντο, εἰς φυγὴν ἐτράποντο, δαίματος θεοῦ ἐμπεσόντος· οἱ δ' ἐπόμενοι τοὺς μὲν ἔσφαττον, τοὺς δ' ἐδίωκον, Ἀμφιτρῆν δ' οἱ Λεωδάμαντος παῖδες κτείνουσι, καὶ ὁ πόλεμος καὶ ἡ τυραννὶς ἐπέπαυτο Μιλησίοις. “Quando Leodamante regnava sui Milesi ed era tra questi molto onorato, poichè era giusto e attento alla città, Anfitrete, che per questo voleva la sua morte, durante una festa di Apollo, mentre Leodamante guidava un'ecatombe per il dio, lo uccise per strada, lui stesso prese la città insieme ai congiurati e ne divenne tiranno, vincendo i Milesi con la forza. I figli e gli amici di Leodamante di notte fuggirono ad Asseso, accogliendoli volentieri il sovrano locale, che in precedenza Leodamante aveva insediato. Non molto dopo Anfitrete andò contro di loro con un esercito e pose un assedio dopo essersi accampato. Quelli soffrirono fino a un certo momento; dopo ciò, avendo mandato degli ambasciatori da un oracolo, lo interrogarono sulla guerra. Il dio disse che per loro dalla Frigia sarebbero arrivati dei soccorritori che avrebbero vendicato l'uccisione di Leodamante e avrebbero liberato loro e i Milesi dai mali. Prolungandosi l'assedio, giungono dei giovani, Tottes e Onnes, dalla Frigia, con oggetti sacri dei Cabiri nascosti in una cesta; tenendo entrambi la cesta uno da un lato uno dall'altro, mentre era ancora notte, si avvicinarono alle mura e chiesero di essere accolti. Pur essendo mal sopportati dalle guardie, dopo che fu chiesto loro chi fossero, dissero che per ordine di un dio portavano dalla Frigia degli oggetti sacri per il bene dei Milesi e degli abitanti di Asseso. Quelli, riportando alla mente l'oracolo, accolsero i giovani. All'alba si radunarono in assemblea i figli di Leodamante e tutti gli altri e domandarono ai Frigi chi fossero e da dove venissero. Quelli dissero che un dio aveva ordinato loro di andare ad Asseso con gli oggetti sacri per vendicare l'uccisione di Leodamante, chiunque fosse per loro Leodamante, infatti essi non lo conoscevano, e di salvare dai mali i Milesi e gli abitanti di Asseso. Dunque era necessario, affinché ciò fosse portato a termine, compiere i sacrifici per loro abituali. Sentendo queste parole quelli, tutto il popolo, erano felici; infatti sembravano in accordo con le sentenze dell'oracolo. Promisero di istituire i riti sacri presso di loro e di onorarli, se le cose fossero andate bene. Poi, dopo il sacrificio i Frigi ordinarono loro, una volta armati, di andare contro i nemici con l'esercito al completo, portando gli oggetti sacri davanti allo schieramento: lo fecero. I seguaci di Anfitrete vennero loro incontro ed erano ormai vicino, ma si volsero in fuga perché li invase una paura divina. Loro, dopo averli inseguiti, ne uccisero alcuni e ne allontanarono altri. I figli di Leodamante uccidono Anfitrete e per i Milesi terminarono sia la guerra sia la tirannide”.

¹⁰⁰ Asseso era una località nella regione di Mileto, ricordata già da Erodoto (Herodot. 1,17-22) perché sede di un santuario di Atena Assesia, i cui resti sono stati riscoperti fra il 1992 e il 1996 sulla cima di una collina qualche chilometro a est di Mileto (vd. Weber 1995).

riguarda l'*aition* generale del componimento, è assai probabile che concernesse l'origine del culto cabirico nella regione di Mileto, che è ben attestato a Didima da alcune iscrizioni¹⁰¹ e che, probabilmente, vi era stato trasferito proprio da Asseso¹⁰²: poiché gli oggetti sacri dei Cabiri portati ad Asseso da Onnes e Tottes e i rituali da loro praticati portarono la pace a Mileto, a Didima fu dedicato un culto in onore dei Cabiri. Oltre a quest'ipotesi sul motivo eziologico del componimento, un'interpretazione più precisa e dettagliata dell'*aition* callimacheo sembra invece ardua, date le molte lacune del testo che lo rendono di difficile lettura. Tuttavia, dopo alcuni versi mutili e di esegesi incerta, in cui si può intravedere il resoconto degli antefatti della vicenda milesia¹⁰³ oppure l'inizio del racconto dell'infanzia di Onnes e Tottes che poi prosegue nei versi successivi¹⁰⁴, dal v. 11 qualcosa in più si inizia a capire: è assai probabile che si ricordasse la formazione siderurgica dei due giovani nelle fornaci di Efesto (vv. 11-12), grazie alla quale poterono forgiare gli oggetti di ferro ricordati oltre (v. 16); si fa poi menzione di Onnes, contrapponendo un presente, *vûv*, a un passato, *τότε* (vv. 13-14); si menziona qualcuno fermo a guardare su una strada definita "tua" (v. 15); si parla poi di oggetti tondi di ferro (*σιδηρείας ἀντυγάδας*) forgiati nelle officine di Efesto verisimilmente da Onnes e Tottes che lì erano stati cresciuti (vv. 16-17); infine si legge di due uomini che si nascondono o nascondono qualcosa e che scacciano dalla sede (regale?) qualcuno connesso con l'uccisione del padre (vv. 19-21); dopo una lunga lacuna, nella quale è incerto se figurasse o meno un passaggio a un nuovo componimento, si ricorda l'invocazione "Apollo poligonale" con la quale il dio era onorato a Mileto (fr. 114, 1-3).

Nonostante questa possibile ricostruzione a linee generali dei contenuti del componimento, come si è detto, non poche sono le questioni testuali ed esegetiche

¹⁰¹ Per il culto cabirico di Mileto vd. Hemberg 1950 pp. 137-140; Laumonier 1958 p. 545; Fontenrose 1988 pp. 152sqq, dove sono riportate anche tutte le testimonianze epigrafiche.

¹⁰² Vd. Laumonier 1958 p. 545.

¹⁰³ Vd. Massimilla 1996 p. 388: "Forse qui comparivano gli antefatti della vicenda: *χορός* (v.3) può riferirsi alla festa in onore di Apollo durante la quale Leodamante viene assassinato, *παθὼν* (v.5) all'uccisione di quest'ultimo, *πατροί* (v.8) alla perdita del regno paterno subita dai figli di Leodamante".

¹⁰⁴ Per i primi versi, praticamente illeggibili, ogni ipotesi interpretativa rischia di divenire una mera speculazione, perché i pochi vocaboli che si leggono (*πόδα -χορός -παθὼν -πατροί*) potrebbero adattarsi a molti e diversi contesti: mentre Massimilla 1996 p. 388, sulla scorta del passo di Nicolao di Damasco, ritiene che ci sia un riferimento alla processione per Apollo durante la quale fu ucciso Leodamante e ipotizza che qui si facesse menzione degli antefatti della vicenda storica di Mileto, Harder 2012 p. 881 è molto più cauta e rinuncia a una ricostruzione del contenuto di questi versi, mettendo in dubbio l'ipotesi di Massimilla, che non spiegherebbe il brusco passaggio al v. 11 da Mileto alla storia di Onnes e Tottes. In effetti, se dal v. 11 il soggetto sono Onnes e Tottes, è improbabile che nei versi precedenti il *focus* del racconto fosse solo su Mileto, ma è più verisimile che già prima si ricordasse la loro storia.

ancora irrisolte, che determinano una notevole incertezza nella critica di questo componimento. Innanzitutto, la natura degli stessi protagonisti del componimento non è chiara, perché l'ipotesi di identificarli con i Cabiri, avanzata da Kaibel nel 1901¹⁰⁵ e poi accolta da Pfeiffer¹⁰⁶, da Massimilla¹⁰⁷ e da D'Alessio¹⁰⁸ sulla base della testimonianza tanto di Nicolao di Damasco quanto di Callimaco, non è affatto certa. Il brano di Nicolao Damasceno, infatti, a un'attenta analisi, non sembra a mio avviso supportare questa identificazione, ma anzi. Innanzitutto, nel periodo *δεῖν οὖν, ὅπως ἂν ταῦτα γένοιτο ἐπιτελῆ, θῦσαι τὰ νομιζόμενα αὐτοῖς*, “dunque era necessario, affinché ciò fosse portato a termine, compiere i sacrifici per loro abituali”, che spesso la critica ha preso in considerazione, il pronome *αὐτοῖς* - certamente riferito a Onnes e Tottes, soggetto della frase - può essere collegato sia a *θῦσαι*, e in questo caso i sacrifici sarebbero in loro onore e quindi sarebbe possibile identificarli con i Cabiri, sia a *τὰ νομιζόμενα*, e in questo caso i sacrifici sarebbero abituali per loro, e quindi si potrebbe pensare a Onnes e Tottes tanto come destinatari quanto come esecutori del rito¹⁰⁹. Inoltre, sempre in Nicolao di Damasco si legge *χρονιζομένης δὲ τῆς πολιορκίας, ἀφικνοῦνται νεανίσκοι, Τόττης καὶ Ὀννης, ἐκ Φρυγίας, ἱερὰ ἔχοντες ἐν κίστει κεκαλυμμένα*, “prolungandosi l'assedio, giungono dei giovani, Tottes e Onnes, dalla Frigia, con oggetti sacri dei Cabiri nascosti in una cesta”: la presenza contestuale nel medesimo periodo dei nomi di Onnes e Tottes e dei Cabiri sembra essere indice di una distinzione tra i primi e i secondi perché, se Onnes e Tottes fossero i Cabiri, non si spiegherebbe l'uso del genitivo *Καβείρων* anziché del pronome personale riflessivo, di cui invece Nicolao Damasceno fa regolarmente uso quando si riferisce al soggetto della frase. Tuttavia, la menzione in Callimaco dell'apprendistato siderurgico dei due ragazzi presso le fucine di Efesto¹¹⁰ potrebbe essere un indizio a favore dell'ipotesi di identificazione di Onnes e Tottes con i Cabiri, visto che esistono testimonianze letterarie e iconografiche di una simile

¹⁰⁵ Kaibel 1901 p. 513.

¹⁰⁶ Pfeiffer 1949 p. 130.

¹⁰⁷ Massimilla 1996 p. 385.

¹⁰⁸ D'Alessio 2007 p. 551.

¹⁰⁹ L'incertezza esegetica del periodo emerge nelle diverse interpretazioni che ne sono state date: Massimilla 1993 p. 40 n. 22, in accordo con Kern 1919 p. 1408, ritiene che proprio da esso si possa dedurre che “Tottes e Onnes siano essi stessi oggetto di culto”; Müller 1849 p. 388, invece, intendeva Onnes e Tottes come semplici esecutori del rito e traduceva “Ceterum ut perfici hoc posset, necessarium esse ut rite ex moro ipsorum sacra facerant”.

¹¹⁰ Per la localizzazione delle fucine di Efesto esistono diverse ipotesi: o in occidente, sull'Etna o a Lipari, o a Lemno. Per questo carme, Pfeiffer 1949 pp. 130-131 pensava a un'ambientazione occidentale e quindi a Lipari, mentre Massimilla 1996 p. 389 e Harder 2012 p. 883 propendono per Lemno, data l'ambientazione orientale della vicenda di Onnes e Tottes.

apprendistato dei Cabiri¹¹¹. Ma si tratta solo di un indizio, per altro contenuto in un componimento che presenta numerose incertezze testuali ed esegetiche. L'identificazione dei due giovani dalla Frigia con i Cabiri, pertanto, lascia spazio a dubbi legittimi e non è possibile stabilire con certezza se il mito sulla nascita del culto cabirico a Mileto narrato da Callimaco ne attribuisse ai Cabiri stessi o meno la fondazione.

Non pochi problemi interpretativi comporta, inoltre, la ricostruzione dei vv. 13-17 del fr. 115 Pf., perché, dopo la menzione di Onnes, non è semplice capire quale momento della storia venisse evocato, né quali altri personaggi fossero menzionati, né a chi si rivolga il narratore quando, al v. 15, usa l'aggettivo possessivo di seconda persona. Al v. 13 si legge il nome di Onnes, seguito da un periodo in cui la sintassi e la presenza degli avverbi $\nu\upsilon\nu$ e $\tau\acute{o}\tau\epsilon$ suggeriscono che si trovasse una contrapposizione tra l'attualità e l'antichità. Il passato è verisimilmente quello leggendario in cui si inserisce la vicenda milesia della lotta tra i seguaci di Leodamante e l'usurpatore Anfítrete, nella quale intervennero dall'esterno Onnes e Tottes¹¹²: dal v. 14 infatti doveva trovarsi il racconto dell'arrivo di Onnes e Tottes nella regione di Mileto, del loro aiuto decisivo per la sconfitta di Anfítrete e della successiva fondazione del culto cabirico. Per quanto concerne il riferimento al presente, invece, si può tentare solo una ricostruzione ipotetica del contenuto del testo, gravemente mutilo. Al v. 13, infatti, dopo l'*incipit* della frase, $\text{Ὀννης μὲν } \nu\upsilon\nu$, si distinguono poche lettere e un solo sostantivo integro, il dativo $\lambda\alpha\omicron\iota\sigma\tau\upsilon$ all'inizio del v. 14. Il termine $\lambda\alpha\acute{o}\varsigma$ ha diversi significati: normalmente significa "popolo" o "folla", da intendersi anche come il popolo in armi, e quindi, al plurale, "soldati"; sempre al plurale può però avere altri significati più specifici in base al contesto e significare "marinai", "spettatori", "fedeli" o "laici", in opposizione al clero sacerdotale. Pfeiffer¹¹³, seguito da Massimilla¹¹⁴ e da D'Alessio¹¹⁵, grazie a un confronto con l'epigramma 47 Wil. di Callimaco, in cui si legge una dedica votiva ai Cabiri di Samotracia e si fa appello ai $\lambda\alpha\omicron\acute{\iota}$, pensa che il termine possa essere inteso sia nell'epigramma sia in questo *aition* nell'ultima accezione tra quelle ricordate, con riferimento ai fedeli non iniziati ai misteri dei Cabiri. Tuttavia, già nell'epigramma 47,4 Wil. un'interpretazione così specifica del termine non sembra richiesta dal contesto ed è

¹¹¹ Una rassegna delle diverse fonti si trova in Pfeiffer 1949 p. 130.

¹¹² Così sia Massimilla 1996 sia Harder 2012.

¹¹³ Pfeiffer 1949 p. 131.

¹¹⁴ Massimilla 1996 p. 390.

¹¹⁵ D'Alessio 2007 p. 551.

stata messa fortemente in dubbio da Gow e Page¹¹⁶, che ritengono che il sostantivo possa riferirsi semplicemente al pubblico, agli spettatori, della dedica. Venuto meno il confronto con l'ep. 47 Wil. di Callimaco, non c'è più motivo di dare il significato proposto da Pfeiffer nemmeno al λαοῖσιν di fr. 115,14 Pf., che si può allora intendere in modo più generico, in riferimento alle genti (o folle) che all'epoca di Callimaco animavano, oppure semplicemente conoscevano, il culto milesio di Onnes. L'integrazione *ad sensum* del mutilo v. 13 può allora andare in diverse direzioni interpretative. In genere gli editori e i commentatori di questo testo¹¹⁷ ipotizzano che qui ci fosse un riferimento all'attuale culto o alla funzione pubblica di Onnes in confronto alla sua vicenda passata, ma non avanzano ipotesi interpretative precise sul contenuto della parte illeggibile del verso, limitandosi solo ad accogliere o a segnalare l'integrazione ἤχ[ov, "suono", di Pfeiffer. Solo E. Livrea, sempre a partire dall'ipotesi d'integrazione di Pfeiffer, tenta invece di ricostruire più nel dettaglio il culto di Onnes in età ellenistica e ipotizza che "all'epoca di Callimaco, una statua metallica di Onnes poteva emettere dei suoni col meccanismo del suo martello, per l'utilità della gente (λαοῖσιν)"¹¹⁸. Si tratta, però, di una semplice ipotesi, a mio avviso piuttosto macchinosa, la cui validità resta tuttora indimostrabile. Si possono pertanto tentare altre vie interpretative per ricostruire con maggior cautela il contenuto del passo, pur tenendo conto dell'integrazione proposta da Pfeiffer, poiché è probabile che l'ἤχ[di v. 13 sia da integrare con un termine attinente alla sfera del suono. La mia ipotesi è che qui si ricordasse la fama di Onnes, in contrapposizione al momento del suo primo arrivo dalla Frigia, quando ancora il giovinetto era un perfetto sconosciuto: nel passo di Nicolao di Damasco, infatti, si ricorda come i due giovani, arrivati ad Asseso, furono più volte interrogati sulla loro identità. È possibile allora che ai vv. 13-14 si dicesse qualcosa come "Onnes ora *risuona come nome noto* alle folle, invece allora era *un giovane sconosciuto arrivato dalla Frigia*".

Come si è detto, l'avverbio τότε al v. 14 doveva introdurre il racconto leggendario sulle vicende milesie di Onnes e Tottes. Secondo la ricostruzione di G. Massimilla, seguita nella sostanza anche da G.B. D'Alessio, E. Livrea e A. Harder¹¹⁹, a questo punto del racconto "comincia l'esposizione dello scontro finale tra gli assediati e

¹¹⁶ Gow-Page 1965 II p. 186. Accoglie la posizione di Gow e Page anche Harder 2012 p. 885.

¹¹⁷ Vd. Massimilla 1996 p. 389; Harder 2012 p. 884; Livrea 1994 p. 35 n. 11.

¹¹⁸ Vd. Livrea 1994 p. 35 n. 11.

¹¹⁹ Vd. D'Alessio 1995 e 2007; Livrea 1994; Harder 2012.

l'esercito di Anfitrete"¹²⁰. Secondo tutti i critici, infatti, il soggetto del successivo predicato al v. 15 sarebbe da identificare con Anfitrete, il quale, seduto ad osservare gli eventi, sarebbe poi stato fisicamente fatto cadere dal trono da cui assisteva alla battaglia, secondo quanto si legge al v. 21. Qualche divergenza di opinione esiste invece in merito all'aggettivo τῆν di v. 15 e all'identificazione del personaggio apostrofato in seconda persona: G. Massimilla¹²¹ pensa che si tratti del "popolo di Asseso" o del "gruppo dei fedeli di Leodamante", il cui vocativo doveva trovarsi nella lacuna finale del verso, mentre E. Livrea¹²², G.B. D'Alessio¹²³ e A. Harder¹²⁴ ritengono che l'aggettivo sia riferito al dio Apollo. Tutte le ricostruzioni del passo finora avanzate prevedono, in ogni caso, che in questi versi fosse descritto la fine della vicenda di Onnes e Tottes a Mileto, così come la conosciamo grazie alla testimonianza di Nicolao Damasceno. Si dovrebbe quindi immaginare un repentino passaggio temporale tra i vv. 11-12, dove si ricordava l'infanzia di Onnes e Tottes, e i versi successivi, in cui i due giovani sono già ad Asseso, a capo dell'esercito degli assediati e impegnati nello scontro finale; secondo questa possibile ricostruzione mancherebbe, in Callimaco, ogni riferimento al momento dell'arrivo e dell'accoglienza dei due giovani ad Asseso, su cui invece il racconto di Nicolao di Damasco insiste molto. Inoltre, oltre al rapido passaggio cronologico tra v. 12 e v. 13, le diverse ipotesi prevedono una continua alternanza di soggetti nel giro di pochi versi: infatti Onnes è indubbiamente il soggetto de v. 13 e 14, al v. 15 il soggetto diventerebbe Anfitrete e, poi, al successivo v. 16, una volta interpretate le tracce di lettere ἴμα..ς come indicativo aoristo del verbo ἰμάσσω, "percuotere", o alla seconda persona singolare o, tramite una correzione del papiro¹²⁵, alla terza persona plurale, allora il soggetto cambierebbe nuovamente e potrebbe essere o l'esercito di Asseso (Massimilla) o Apollo (Livrea), oppure Onnes e Tottes (D'Alessio). In conclusione, nessuna soluzione prevede una struttura logica e sintattica lineare, ma, anzi, è chiaro che in questo passo l'incertezza testuale ha portato la critica ad alcune forzature. A mio parere, per risolvere almeno alcuni dei problemi riscontrati, si potrebbe ipotizzare che il τότε al v. 14 dia sì l'avvio al racconto, però non tramite la descrizione degli eventi finali della vicenda ma proprio a partire dall'arrivo di Onnes ad Asseso; egli sarà anche il

¹²⁰ Massimilla 1993 p. 42 (= Massimilla 1996 p. 390).

¹²¹ Massimilla 1993 p. 42 (= Massimilla 1996 p. 390)

¹²² Livrea 1994 p. 36.

¹²³ D'Alessio 1995 p. 18.

¹²⁴ Harder 2012 p. 886.

¹²⁵ Vd. D'Alessio 1995 pp. 19-20.

soggetto del successivo verso, se immaginiamo, sulla scorta di Nicolao Damasceno, che Onnes, arrivato nella regione di Mileto in compagnia di Tottes, si fosse fermato fuori dalle mura di Asseso, sulla strada, per farsi riconoscere dalle guardie. Alcuni dubbi sorgono circa l'interpretazione dell'aggettivo τῆν. Da un lato, se non si possono altrimenti interpretare le tracce di lettere al v. 16 e bisogna leggersi l'indicativo ἰμόσας, dovrebbe allora riferirsi al soggetto di quella voce verbale, ma sembra assai probabile, in accordo con Livrea, D'Alessio e Harder, che l'aggettivo possessivo si riferisca a un dio, e quindi ad Apollo, divinità poliade di Mileto, il quale difficilmente avrebbe potuto percuotere "i cerchi di ferro" (ἀντυγάδας¹²⁶), forgiati nelle fucine di Efesto e portati dalla Frigia da Onnes e Tottes. D'altra parte, per ovviare a questa difficoltà, si potrebbe accogliere la correzione di D'Alessio e pensare che a percuotere gli oggetti di ferro da loro stessi forgiati fossero proprio Onnes e Tottes¹²⁷, fermi davanti alle porte della città: non sarebbe allora impossibile attribuire ad Apollo l'aggettivo possessivo al v. 15. Tuttavia, bisogna ammettere che la correzione del papiro è una scelta piuttosto drastica, che sarebbe meglio evitare. In conclusione, accogliendo come soluzione estrema la proposta di correzione di D'Alessio, il contenuto dei vv. 13-17 potrebbe essere così ricostruito: "Onnes ora *risuona come nome noto* alle folle, invece allora *era un giovane sconosciuto arrivato dalla Frigia* e stava fermo sulla tua (scil. di Apollo) strada ... e allora *percossero* i cerchi di ferro che loro stessi forgiarono presso le fucine di Efesto". Si tratta ancora, a mio avviso, del momento dell'arrivo ad Asseso di Onnes e Tottes che, dopo essersi fermati sulla strada, fanno risuonare degli oggetti circolari in ferro da loro forgiati per attirare l'attenzione degli assediati, chiusi dentro le mura della città. L'apostrofe ad Apollo, sottesa all'uso dell'aggettivo possessivo di v. 15, invece, sarà da spiegarsi pensando che Apollo sia l'interlocutore del narratore in tutta l'elegia, senza dover necessariamente pensare che il dio fosse coinvolto nella narrazione proprio in questo passo.

Dal v. 18 il testo del frammento è praticamente illeggibile, se non per poche parole, che sembrano comunque adattarsi bene al contesto della vicenda di Onnes e

¹²⁶ Il termine è un *hapax* callimacheo ed è stato interpretato come una neoformazione dal sostantivo ἄντροξ ("rotondità", di norma dello scudo o del parapetto del carro): Pfeiffer 1949 p. 131 pensava che si trattasse di una sineddoche per ἀσπίδας e la sua proposta viene accolta da Massimilla 1993 p. 43 n. 31 e da Harder 2012 p. 888; Livrea 1994 pp. 33sq. pensa invece che si tratti di specifici oggetti culturali dei Cabiri, cioè gli anelli ferrei di Samotracia di cui esistono delle testimonianze.

¹²⁷ Nonostante D'Alessio 2007 p. 552 n. 10 sostenga che "il verbo plurale facilmente si concorda con il pronome duale τῶ", la soluzione non mi convince e preferisco accogliere invece l'interpretazione di Massimilla 1993 p. 35, che legge τῶ e pensa all'avverbio "perciò".

Tottes. Al v. 19, infatti, si menzionano verisimilmente i due giovani frigi (φῶτε δύω) nell'atto di nascondere qualcosa (κρύπτοντ[¹²⁸): si tratta probabilmente, come è già stato osservato¹²⁹, degli oggetti sacri dei Cabiri, trasportati - secondo il racconto di Nicolao Damasceno - in una cesta. Se questa interpretazione fosse corretta, confermerebbe l'ipotesi di individuare come scenario temporale dei vv. 13-17 non lo scontro finale, ma il momento dell'arrivo ad Asseso dei due giovani, quando ancora gli oggetti sacri erano tenuti nascosti nella cesta e non erano stati utilizzati per i riti propiziatori, prima della discesa in campo. Al successivo v. 20 si legge il genitivo πατροφόνου che, come giustamente fa notare Massimilla “designa probabilmente Anfitrete dal punto di vista dei figli di Leodamante”¹³⁰. Infine, al v. 21, l'espressione ἐξ ἔδρης ἐκύλισαν, “spinsero giù dal trono”, indica il rovesciamento del potere regale in senso lato, e non necessariamente il gesto materiale di far cadere qualcuno dalla sedia, come invece è stato pensato¹³¹, e può far riferimento sia alla presa di potere da parte di Anfitrete, che detronizzò Leodamante, sia al successivo passaggio di potere con la sconfitta di Anfitrete e il ritorno dei figli di Leodamante; se in questi versi ci troviamo ancora nella fase iniziale dell'episodio di Onnes e Tottes a Mileto, si dovrebbe allora propendere per la prima possibilità.

Successivo al fr. 115 Pf. doveva essere il fr. 114 Pf. e, come si è visto, tra il v. 21 del primo e l'inizio del secondo si trova una lacuna all'incirca di 15-20 versi¹³²; poi, al v. 4 del fr. 114 Pf., doveva avere inizio di un altro componimento¹³³, dedicato alla statua di Apollo a Delo. Ai vv. 1-3 del fr. 114 Pf., invece, si legge una chiara apostrofe ad Apollo, cui viene attribuito l'epiteto πολυγώνιος, “poligonale”: tale epiclesi è stata correttamente interpretata già da Pfeiffer¹³⁴, che riconosceva qui un riferimento ad Apollo milesio, tradizionalmente raffigurato a Mileto su delle pietre cubiche, dette γυλλοί¹³⁵. La notizia di questa rappresentazione aniconica della divinità a Mileto ci

¹²⁸ Ritengo probabile che qui si debba leggere una forma participiale al duale, integrando κρύπτοντ[ε.

¹²⁹ Vd. Massimilla 1993 p. 43 (= Massimilla 1996 p. 392); Harder 2012 p. 889.

¹³⁰ Massimilla 1993 p. 43 (= Massimilla 1996 p. 392).

¹³¹ Vd. Massimilla 1993 p. 44.

¹³² Vd. D.'Alessio 1993 p. 15.

¹³³ Già Pfeiffer 1949 p. 127, a proposito dell'ipotesi che l'epiteto πολυγώνιος potesse riferirsi ad Apollo Didimeo, scriveva “si recte, non video quomodo v. 2 sq. cum sequentibus cohaereant”; Borgonovo-Cappelletto 1994 propongono di collegare i vv. 1-3 di fr. 114 Pf. all'*aition* di Onnes e Tottes e di far iniziare a fr. 114,4 un altro carme; la medesima proposta si trovaa anche in Livrea 1990 p. 41 (dove, per altro, si propone una collocazione nel primo libro degli *Aitia* del carme su Apollo delio) e D'Alessio 1995 p. 15.

¹³⁴ Pfeiffer 1949 p. 127.

¹³⁵ Vd. Hesych. γ 992 Latte: γυλλός· κύβος ἢ τετράγωνος λίθος “gullus: pietra cubica o quadrangolare”.

viene da una testimonianza epigrafica¹³⁶, nella quale si ricorda come due pietre venissero portate in processione e depositate una presso “Ecate alle porte”, all’ingresso della città, e l’altra all’entrata di Didima, presso il santuario di Apollo. Nel fr. 114 Pf., come è stato giustamente osservato¹³⁷, il riferimento sarà alla seconda pietra, visto che l’espressione che si legge al v.3, παλιδὸς ἐπὶ προθύροις, “presso il portico del ragazzo”, può certamente indicare il portico di Branco, presso cui veniva deposto il secondo γυλλός. Non ci sono attestazioni del fondamento storico dell’epiclesi πολυγώνιος scelta da Callimaco e non si può pertanto stabilire se essa avesse un reale uso in ambito rituale oppure se fosse conosciuta dallo stesso Callimaco per fare cenno all’usanza milesia di portare in processione i γυλλοί; tuttavia, è probabile che questa scelta lessicale di Callimaco vada ricondotta a un epiteto realmente in uso a Didima, come in Callimaco avviene in altri casi per gli epiteti delle divinità.

Una volta identificato il contesto milesio del fr. 114,1-3 Pf., rimane da chiarire se questi tre versi siano da considerarsi come i versi finali dell’elegia *Onnes et Tottes* trasmessa dal fr. 115 Pf. o se si tratti dell’*explicit* di un altro componimento di ambientazione milesia caduto quasi per intero nella lacuna tra fr. 115 e fr. 114 Pf.: entrambe le soluzioni sono possibili, perché si potrebbe pensare sia a una lunga elegia di circa quaranta versi sia a due elegie di lunghezza media, circa venti versi ciascuna. Tuttavia, ritengo che sia preferibile l’ipotesi di attribuire al medesimo componimento i fr. 115 e 114,1-3 Pf.¹³⁸ e immaginare quindi che la narrazione della vicenda milesia di Onnes e Tottes, utile per spiegare l’origine del culto cabirico a Mileto, si concludesse con un saluto ad Apollo, patrono della città. Non si può escludere, allora, che tutta l’elegia fosse indirizzata proprio ad Apollo Didimeo, la cui presenza come interlocutore sembra tra l’altro richiesta anche dall’uso del τεῖν al fr. 115,15 Pf.: possiamo dunque immaginare un andamento del componimento in cui il poeta, o comunque una *persona loquens*, interloquisse con Apollo Didimeo sulla presenza di un culto per i Cabiri all’interno del suo santuario e, dopo averne dato ragione grazie al racconto antiquario sull’arrivo di Onnes e Tottes, si accomiatasse salutando il dio con un epiteto davvero in

¹³⁶ SIG³ 57, 25-27: καὶ γυλλοὶ φέρονται δύο καὶ τίθεται παρ’ Ἐκάτην τὴν πρόσθεν πυλῶων ἐστεμμένως καὶ ἀκρήτῳ κατασπένδετε, ὁ δὲ ἕτερος ἐς Δίδυμα ἐπὶ θύρας τίθεται. “Sono portate due pietre cubiche e una è posta in piedi presso Ecate alle porte, e cospargetela di vino, l’altra è portata a Didima, davanti alle porte”.

¹³⁷ D’Alessio 1995 pp.13-14.

¹³⁸ Così anche Livrea 1994 p. 36 e Livrea 1995 pp. 47sq; Borgonovo-Cappelletto 1994 p.15; D’Alessio 1995 p. 15; Harder 2012 pp. 890-891.

uso a Mileto. Il dialogo con Apollo milesio spiegherebbe bene anche il legame con l'elegia successiva, in cui si legge un dialogo simile, con Apollo delio.

2.3.4 Conclusioni.

Dalla rassegna di *Milesiaká* presentata, risulta evidente un interesse specifico di Callimaco per Mileto, con una particolare attenzione per il santuario di Didima. Come si è accennato, è assai probabile che le ragioni di una presenza così notevole di riferimenti a questa città risiedano nell'attualità dell'argomento "Mileto", per motivi di tipo politico e cortigiano, ma anche nella disponibilità materiale di documentazione su questa città.

Per quanto riguarda il primo aspetto, è indubbio che la politica estera tolemaica fosse altamente interessata alla Ionia e a Mileto lungo tutto l'arco dell'attività letteraria di Callimaco. Il legame dei sovrani egizi con Mileto, come si è detto¹³⁹, doveva consistere in una sorta di alleanza a scopi difensivi ed economici piuttosto che in un vero e proprio stato di sudditanza di Mileto nei confronti dell'Egitto. In questo senso è facile immaginare che i Lagidi, per attirare nella loro sfera di influenza la città e assicurarsene la fedeltà, abbiano finanziato ed incoraggiato alcune opere pubbliche, tra cui anche il restauro del santuario di Didima e del suo oracolo. Certamente una tale dimostrazione di evergetismo doveva essere adeguatamente pubblicizzata, con i mezzi propri della propaganda dell'epoca e quindi, al fianco delle iscrizioni ufficiali, anche attraverso la letteratura. La grande attenzione che Callimaco dedica al santuario di Didima può allora spiegarsi anche in questo senso, forse non nella direzione di una produzione letteraria a tutti gli effetti propagandistica, ma nell'ottica di una poesia che viene influenzata ed indirizzata anche dagli avvenimenti politici contemporanei. Tra questi si possono annoverare anche il sinecismo ellenistico di Mileto con Mileto e, presumibilmente, la riviviscenza, proprio nel corso del III secolo a.C., di alcuni antichi culti locali milesi, come quelli di Artemide e dei Cabiri. Soprattutto quest'ultimo poteva riscuotere notevole attenzione da parte dei sovrani egizi, in particolare del Filadelfo, vista la profonda devozione per queste divinità della moglie Arsinoe II, in onore della

¹³⁹ Vd. cap. 1.1.3.

quale Tolemeo II aveva fatto erigere un monumento all'interno del più importante santuario dei Cabiri di tutta la grecità, quello di Samotracia, dove la regina si era rifugiata per scappare da Tolemeo Cerauno ed era stata iniziata ai misteri cabirici. Si può quindi pensare che anche a Mileto Tolemeo II e Arsinoe, negli anni del loro controllo sulla regione, incoraggiassero la diffusione di un culto cabirico preesistente, e che di questo sia rimasta traccia anche nelle opere di Callimaco.

Eppure la poesia callimachea non si alimenta soltanto degli eventi contemporanei, ma è anche profondamente legata alla ricerca erudita delle antiche saghe locali attraverso lo studio delle fonti mitografiche, qualora fossero disponibili alla Biblioteca di Alessandria. Per quanto riguarda le tradizioni locali di Mileto, la disponibilità della documentazione storica dovette essere particolarmente felice, perché sappiamo con certezza che Callimaco poteva sicuramente leggere i *Milesiaká* dello storiografo Meandrio di Mileto¹⁴⁰ e trarne spunto per la composizione delle sue opere.

In conclusione, i *Milesiaká* callimachei possono essere interpretati come il frutto sia di un contesto politico particolarmente attento alla città di Mileto sia di un dato puramente materiale, cioè la presenza ad Alessandria di almeno un'opera dalla quale trarre le informazioni necessarie per sviluppare una raffinata poesia su Mileto, che racconta il passato di questa città anche per capirne ed elogiarne il presente.

¹⁴⁰ Vd. Lehnus 2004 p. 203; Polito 2006; Polito 2009 pp. 99-102.

2.4 Altri *Ioniká*.

Samo, Efeso e Mileto sono i luoghi della Ionia cui Callimaco dedica maggiore attenzione. Eppure nella poesia callimachea non manca un interesse più ampio per l'Anatolia egea, che è possibile rintracciare se si prendono in considerazione, oltre ai *Samiaká*, *Ephesiaká* e *Milesiaká* già osservati, anche i riferimenti a culti, miti e antichità locali di altri luoghi della Ionia. Si scopre così che Callimaco ricordava nella sua poesia anche altre *poleis* del Panionion come Colofone, Chio, Teo, Focea e Miunte, una città della Ionia esclusa dalla lega ionica (Isindo), alcune colonie ioniche, quali Cizico e Abdera, e infine le originarie sedi peloponnesiache degli Ioni, Elice e Bura. Pertanto, non per esigenze di mera completezza, che sarebbe peraltro un obiettivo mai davvero raggiunto, ma per delineare al meglio la “mappa” della Ionia callimachea, si propone di seguito una sintetica rassegna di questi altri *Ioniká* presenti nella poesia callimachea.

2.4.1 Colofone, Chio, Teo, Focea e Miunte.

Come si è detto, oltre a Samo, Efeso e Mileto, Callimaco menziona nella sua poesia anche altre *poleis* del Panionion: Colofone, Chio, Teo, Focea e Miunte. Tuttavia, per queste città, come vedremo, i riferimenti certi consistono per lo più in brevi cenni, dai quali non è sempre possibile stabilire né quale fosse l'interesse reale di Callimaco per quei luoghi né quanto fosse approfondita e documentata la sua conoscenza delle città in questione e delle loro tradizioni locali.

Colofone è ricordata da Callimaco innanzitutto attraverso la menzione del celebre santuario apollineo di Claro (*Inno ad Apollo*); possibili riferimenti a Colofone si leggono anche nel ricordo del mitico indovino Mopso, che di Claro era stato il primo sacerdote (*Giambo X* e fr. 38 Pf.), e nella menzione dell'antica famiglia dei Prometei di Colofone poi esiliata a Nasso (elegia di *Acontio e Cidyppé*). L'unico riferimento certo a Colofone è però quello che si legge al v. 70 dell'*Inno ad Apollo*, allorché Callimaco menziona, tra i numerosi epiteti culturali del dio, anche l'epiclesi Clario, con riferimento al santuario di Claro in Ionia. Come per gli altri luoghi della Ionia già oggetto della

nostra riflessione, quindi, l'attenzione di Callimaco si sofferma in primo luogo sui culti locali e, in questo caso, su quello di Apollo a Claro. Claro, infatti, era uno dei grandi santuari della Ionia che nel corso del primo ellenismo avevano avuto particolare attenzione da parte di vari diadochi. Si tratta di un santuario situato quindici chilometri a nord della città di Colofone e che, secondo le fonti antiche¹, aveva origini assai remote ed era stato fondato prima ancora della migrazione in Asia degli Ioni da Manto, figlia di Tiresia. La donna, dopo essere stata schiava a Delfi per volere degli Epigoni, era giunta a Claro e lì, sposa del cretese Racio che governava la regione ancora abitata dai Cari, aveva poi fondato il santuario di Apollo Clario, di cui il figlio Mopso sarà il primo sacerdote e profeta². Durante l'età arcaica, e ancora nel V e nel IV secolo, Claro era rimasto un santuario d'importanza marginale rispetto agli altri della Ionia, tanto che, se si dà fede al silenzio di Erodoto³, esso non era tra gli oracoli consultati da Cresò per decidere se muovere o meno guerra ai Persiani⁴. In età ellenistica il santuario di Claro dovette invece raggiungere notevole fama, come si deduce dalla presenza di alcuni interventi di restauro che risalgono proprio al primo ellenismo: sono infatti datati al III sec. a.C. i resti di un maestoso tempio che andò probabilmente a sostituirsi a quello arcaico, di cui rimangono poche tracce⁵. Quindi, nonostante la popolazione di Colofone - insieme con quella della vicina Lebedo - fosse stata almeno parzialmente trasferita da Lisimaco nella Nuova Efeso-Arsinoeia intorno al 286 a.C.⁶, il santuario apollineo rimase invece attivo per tutta l'epoca ellenistica e anche oltre⁷. Nel III secolo a.C. esso era quindi divenuto oggetto dell'interesse dei diadochi che ebbero il controllo della zona, i quali, da quanto testimoniano i ritrovamenti archeologici, si fecero promotori di un intervento di restauro e ricostruzione del tempio principale. Tra questi molto probabilmente c'erano anche i Lagidi, la cui presenza nella zona potrebbe essere confermata da un documento epigrafico databile alla metà del III secolo a.C. in cui sono menzionati degli ufficiali tolemaici a Colofone⁸. Non si può allora escludere una

¹ Paus. 7,3,1; Strab. 14,1,27 pp. 642-643 C.

² Su Manto e Mopso a Claro vd. Momigliano 1934b e Baldriga 1994.

³ Vd. Herodot. 1,46.

⁴ Vd. Simon 1986 p. 55.

⁵ Vd. Parke 1985a p. 128; Simon 1986 p. 55; Lippolis-Livadiotti-Rocco 2007 p. 734.

⁶ Vd. cap. 1.1.3.

⁷ L'oracolo di Apollo Clario era ancora attivo in epoca imperiale, come si deduce dalla notizia, riportata da Tac. *Ann.* 2,54 secondo cui Germanico nel 18 d.C. visitò l'oracolo di Claro e ricevette un responso sulla sua morte prematura. Sull'attività del santuario di Claro in epoca tardoantica vd. Pricoco 1989.

⁸ Vd. cap. 1.1.3.

relazione tra questo probabile intervento tolemaico nel santuario colofonio di Apollo e la rilevanza di Claro nella poesia callimachea.

Come si è accennato, in aggiunta alla menzione certa di Claro nell'*Inno ad Apollo*, è possibile mettere in relazione a Colofone anche altri luoghi della poesia callimachea in cui si trova la menzione dell'indovino Mopso, figlio di Manto e primo sacerdote di Claro. Si tratta di un personaggio minore della saga eroica, le cui vicende sono ricostruibili grazie a diverse testimonianze⁹: figlio di Manto e Racio, Mopso era stato il primo profeta di Apollo a Claro, dove aveva incontrato l'indovino Calcante, di ritorno da Troia, e ne aveva causato la morte sconfiggendolo in una gara di profezia; in seguito aveva lasciato Claro per spostarsi a sud, in Panfilia e Cilicia, dove fu fondatore di alcune città; tra queste va ricordata Mallo, che fu fondata da Mopso insieme con Anfilocco e per la quale i due entrarono poi in conflitto e si batterono in uno scontro fatale, in cui persero entrambi la vita. La storia di Mopso era certamente nota a Callimaco, il quale lo ricordava nel decimo *Giambo*, a proposito di un episodio successivo alla sua partenza da Claro e ambientato in Panfilia, e forse anche in una perduta elegia del primo libro degli *Aitia*, conosciuta solo grazie a un frammento di tradizione indiretta (fr. 38 Pf.). La presenza di Mopso nel decimo *Giambo* è certa, perché conosciamo il contenuto del giambo grazie a due brevi frammenti (fr. 200a e 200b Pf.) e soprattutto dalla *Diegesi*¹⁰, in cui si legge:

1 Τὰς Ἀφροδίτας—ἡ θεὸς γὰρ οὐ μία— Ἐν Ἀ-
σπένδῳ τῆς Παμφυλίας τῇ Καστνίῃ Ἀ-
φροδίτῃ ὅς ἱεουργεῖται ἐντεῦθεν·
Μόψος ἀρχηγὸς τῶν Παμφυλίων ἐπὶ θήραν
ἐξιῶν εὔξατο αὐτῇ εὐβολήσας ὃ ἂν λά-
5 βοι πρῶτον καλλιερῆσειν. καὶ δὴ θηράσας
κάπρον ἐτέλεσε τὴν ἐπαγγελίαν. ἀφ' οὗ
καὶ Παμφύλιοι μέχρι νῦν τοῦτο ποιοῦ-
σιν· εἰ μὴ γὰρ ἴδετο ἡ θεός, οὐκ ἂν ὁ Μό-
ψος ἐκυνήγησεν τοῦτο. ἐπαινεῖ δὲ καὶ
10 τὴν Ἐρετριέων Ἄρτεμιν, ὅτι πᾶν τὸ
θυόμενον οὐκ ἀποσεῖεται.

Le Afroditi - infatti la dea non è una sola -. Ad Aspendo di Panfilia ad Afrodite Castnia da allora in poi si sacrifica un maiale. Mopso, capo dei Panfili, uscendo a caccia fece voto che le avrebbe sacrificato la

⁹ Le fonti più ampie su Mopso sono Strab. 14,1,27 p. 642-643 C. e Paus. 7,3,1. Altre testimonianze sono Callin. test. 9 Gentili-Prato; Strab. 14,4,3 p. 668 C.; [Apollod.] Bibl. 6,2 e 6,19.

¹⁰ *P.Mil. Vogl.* 18 col. 8, 41 e col. 9 (1-11) = Pfeiffer 1949 p. 198.

prima preda che avesse preso con un buon colpo. E allora, avendo cacciato un maiale selvatico, tenne fede alla promessa. Da quel momento a oggi anche i Panfilí fanno così; infatti se alla dea non fosse piaciuto, Mopso non avrebbe cacciato proprio quello. Poi elogia anche Artemide di Eretria, poiché non rifiuta nulla che le venga sacrificato.

Incerta è invece la presenza di Mopso nel perduto *aition* del primo libro degli *Aitia*, poiché esso è ricostruibile solo sulla base di una citazione del lessico geografico di Stefano di Bisanzio¹¹ (fr. 38 Pf.), dove si legge:

Μαλλός, πόλις Κιλικίας. Καλλίμαχος Αἰτίων πρώτῳ. Ἄπὸ Μάλλου κτίσαντος αὐτήν. Ὁ πολίτης Μαλλώτης καὶ θηλοκὸν Μαλλῶτις.

Mallo, città della Cilicia. Callimaco nel primo libro degli *Aitia*. La città stessa prende il nome dal fondatore, Mallo. Il cittadino è detto Mallote, la femmina Mallotide.

Il passo ricorda semplicemente la presenza di Mallo nel primo libro degli *Aitia* e non possiamo quindi sapere se Stefano di Bisanzio facesse riferimento a un'intera elegia callimachea su Mallo o meno. Di certo Mopso non è nominato ma, anzi, nella voce del lessico si ricorda come fondatore della città un tale Mallo, omonimo della città, altrimenti ignoto, la cui menzione potrebbe essere frutto di un autoschediasma ed è in ogni caso trascurabile. Rimane comunque incerta la ricostruzione del contesto callimacheo cui ricondurre la citazione di Stefano di Bisanzio, tanto che sono state formulate ipotesi differenti: O. Schneider¹², a partire da quanto dice Pausania a proposito di Mallo¹³, riteneva che si trattasse di un *aition* sull'oracolo di Anfilocco a Mallo e non pensava a Mopso; R. Pfeiffer¹⁴ invece, sulla base di un confronto con autori come Licofrone¹⁵ ed Euforione¹⁶, che sono soliti rifarsi Callimaco e nei quali si ricordava la fondazione di Mallo da parte di Mopso e Anfilocco nonché il reciproco assassinio dei due, riteneva che Mallo fosse menzionata già da Callimaco proprio per ricordare lo scontro tra i due indovini, causa della morte di entrambi. Quest'ultima ipotesi è supportata da maggiori indizi e ha buone probabilità di cogliere nel segno,

¹¹ Steph. Byz. Μαλλός p. 430 Meineke.

¹² Schneider 1873 *ad locum loc.*

¹³ Paus. 1,34,3.

¹⁴ Pfeiffer 1949 p. 42.

¹⁵ Lyc. vv. 439-446.

¹⁶ Euph. fr. 98 CA.

tanto che è sostanzialmente accolta sia da G. Massimilla¹⁷ sia da A. Harder¹⁸, la quale non esclude però la possibilità che la citazione di Callimaco in Stefano possa riferirsi solo a un breve cenno a Mallo e non a un intero componimento dedicato a questa città¹⁹. In ogni caso, è assai probabile che Callimaco ricordasse insieme alla città di Mallo - che tra l'altro fu possesso tolemaico per diversi periodi del III sec. a.C.²⁰ - anche il suo fondatore Mopso. Come nei *Giambi*, anche negli *Aitia* Callimaco avrebbe quindi parlato di Mopso non come profeta di Claro, ma in relazione ad alcuni episodi successivi alla sua partenza da Claro, ambientati in Panfilia e Cilicia. Eppure, dato lo stato altamente frammentario dei componimenti presi in considerazione, non si può escludere che già in questi contesti, come in altri possibili luoghi della sua poesia, Callimaco ricordasse Mopso anche come fondatore e sacerdote di Claro.

Infine, esiste la possibilità di trovare riferimenti a Colofone anche nel contesto cicladico della celebre elegia *Acontius e Cydippa* (fr. 67-75 Pf.), che G. Ragone arriva persino a definire come “il frammento forse più importante di tradizione locale colofonia presente in Callimaco”²¹. Pur senza essere così categorici, nell'elegia si possono certamente trovare alcuni innegabili richiami alla città di Colofone, con la quale sono messi in relazione entrambi i protagonisti. Infatti, Callimaco ricorda ben due volte la genealogia di Cidippe, la quale appartiene alla famiglia dei Prometidi di Nasso di origini colofonie: al fr. 67,7 Pf. Cidippe è definita Προμηθίς, “Prometide”, mentre al fr. 75,32 Pf. Apollo si rivolge al padre di lei, Ceice, dicendogli Κοδρείδης σύ γ' ἄνωθεν ὁ πενθερός, “Tu suocero sei in origine un Codride”. Secondo il mito Prometeo era infatti uno dei figli di Codro, aveva fondato Colofone insieme al fratello Damasittone e con questo aveva retto inizialmente la città, finché, per brama di potere, non lo aveva ucciso e di conseguenza era stato esiliato a Nasso²². Aconzio, invece, è legato a Colofone tramite la sua patria: egli era originario di Ceo, il cui colonizzatore ed eponimo, Ceo, era ritenuto da Callimaco figlio di Apollo e di Melia (vd. fr. 75,63 Pf.), la quale doveva avere un duplice legame con Colofone e con Claro poiché da un lato, in quanto ninfa del frassino (μελία), era venerata a Claro, dove il boschetto sacro era composto da questi

¹⁷ Vd. Massimilla 1996 p. 317.

¹⁸ Vd. Harder 2012 p. 294

¹⁹ Vd. Harder 2012 p. 294: “There is no means of knowing wheter this was a brief reference or a more elaborate treatment of the stories connected with Mallus, which in themselves would be quite conceivable in the Aetia”.

²⁰ Vd. Bagnall 1976 p. 115.

²¹ Ragone 2006 p. 92.

²² La storia di Prometeo e Demasittone fondatori di Colofone è raccontata da Paus. 7,3,3.

alberi²³, dall'altro - almeno da una certa tradizione di matrice ionica²⁴ - era considerata una delle tre figlie di Mopso ed eponima della città ionica di Melia.

Alla luce di queste osservazioni si può quindi credere che Callimaco avesse per Claro e Colofone un interesse specifico, alimentato verosimilmente sia da fatti politici contingenti sia da ragioni culturali più profonde, visto che Colofone era stata un importante centro di produzione poetica dall'epoca di Mimnermo fino a quella di Ermesianatte e Fenice, contemporanei di Callimaco, e che ne conoscesse bene le tradizioni mitiche, forse anche grazie a qualche opera di storiografia locale, per noi di difficile identificazione, oppure tramite la testimonianza dell'elegia storica di Mimnermo, il quale, come si vedrà meglio in seguito, trattò nella sua opera poetica anche delle origini della sua città natale²⁵. Diverso e in apparenza più superficiale sembra invece l'interesse di Callimaco per Chio, Teo, Focea e Miunte.

Per quanto riguarda Chio si trovano nella poesia callimachea solo due rapidi cenni all'isola. Uno si legge nell'*Inno a Delo*, v. 48, quando si ricorda come Asteria, prima di dare i natali ad Apollo, fosse un'isola vagante che si avvicinava di volta in volta alle altre isole dell'Egeo, tra le quali è menzionata anche Chio. Il secondo richiamo è invece contenuto in un frammento epigrammatico (fr. 399 Pf.) dove si legge:

Ἔρχεται πολὺς μὲν Αἰγαῖον διατμήξας ἀπ' οἰνηρῆς Χίου
ἀμφορέυς, πολὺς δὲ Λεσβίης ἄωτον νέκταρ οἰνάνθης ἄγων

Giunge copiosa, dopo aver attraversato l'Egeo, dalla vinosa Chio
l'anfora, e copiosa quando porta il più fino nettare della vite di
Lesbo.

Chio è qui ricordata tramite un richiamo topico al suo celebre vino, che come tale non può essere di per sé indice di un interesse specifico per l'isola. Tuttavia non si può escludere la possibilità di leggere questo frammento epigrammatico anche in chiave realistica e di farne una testimonianza di un vero legame commerciale tra l'Egitto di Callimaco e le isole antistanti la costa dell'Anatolia greca, tra cui Chio; si tratta di un

²³ Vd. Nic. fr. 31 Gow-Scholfield; Paus. 7,5,10.

²⁴ Vd. Theop. *FGrHist* 115 fr. 103 nella ricostituzione di Huxley 1960 p. 58: καὶ περὶ Μόψου τοῦ Μαντοῦς καὶ τῶν θυγατέρων Ῥόδης καὶ Μηλιάδος καὶ Παμφυλίας, ἐξ ὧν ἢ τε Μοψουεστία καὶ ἢ ἐν Λυκίαι Ῥοδία καὶ <Μελία καὶ> ἢ Παμφυλία χώρα τὰς ἐπωνυμίας ἔλαβον. "Riguardo a Mopso, figlio di Manto e alle figlie Rodi, Melia e Panfilia, da cui prendono i nomi Mopsuestia, la regione di Rodi in Licia, di Melia e di Panfilia".

²⁵ Vd. oltre cap. 3.1. Tra i frammenti superstiti di Mimnermo alcuni testimoniano l'esistenza di una riflessione storica su Colofone: vd. fr. 3 Gentili-Prato (= 9 West) e fr. 4 Gentili-Prato (= 10 West).

rapporto commerciale che certamente esisteva e poteva essere avvantaggiato anche dall'esistenza di un controllo politico militare dei Lagidi sull'isola di Chio, testimoniato per altro da un documento epigrafico in cui si menziona un funzionario tolemaico a Chio²⁶.

La menzione della città di Teo nella superstite opera callimachea, invece, è incerta perché dipende dall'interpretazione che si dà a un breve frammento di tradizione indiretta proveniente dal secondo libro degli *Aitia*, il fr. 49 Pf., dove si parla di un personaggio di nome Atamante, che potrebbe essere identificato con il fondatore della città di Teo. Il frammento, formato solo da due parole, recita infatti così: Τάμμεω θυγατέρος, “della figlia di Tammás”. Le stesse fonti latrici del frammento, gli scolii all'Iliade²⁷ e l'*Etymologicum Gudianum*²⁸, spiegano che Τάμμας, da cui il genitivo Τάμμεω, è la forma ionica del nome Ἀθάμας, dovuta ad aferesi di α e alla geminazione di μ. Come ricordano tutti i commentatori moderni²⁹, due sono i personaggi noti con il nome di Atamante: il primo è un eroe della Beozia, figlio di Eolo, che ebbe tre figlie femmine (Elle, Euriclea e Zeussippe), tutte protagoniste di vicende mitiche che potrebbero ben adattarsi a un componimento eziologico³⁰; il secondo Atamante, invece, è anch'egli un eroe beotico discendente del primo, che partì dalla patria Orcomeno e fondò in Ionia Teo, proprio nel luogo indicato dall'unica figlia, Area, la quale suggerì anche il nome da dare alla colonia³¹. Anche la storia di Area, figlia di questo Atamante fondatore di Teo, presenta quindi uno spunto eziologico, che potrebbe convenire al contenuto dell'opera callimachea. A causa dell'esiguità del testo e dell'esistenza di questi due personaggi omonimi, non sembra possibile stabilire con sicurezza a quale figlia di quale dei due personaggi facesse riferimento Callimaco, e infatti nessun critico

²⁶ Vd. cap. 1.1.3.

²⁷ Schol. [A] Hom. II, 9,193.

²⁸ *Etym. Gud.* p. 522,42-45 Sturz.

²⁹ Pfeiffer 1949 p. 58; Massimilla 1996 p. 369; Harder 2012 pp. 379-380.

³⁰ Elle diede il nome all'Ellesponto, perché vi cadde mentre era in fuga dalla matrigna Ino su un cavallo alato (vd. [Apollod.] *Bibl.* 1,9,2); Euriclea fu uccisa insieme al fratello Learco da Atamante stesso, reso pazzo da Era, irata con Ino, che si era messa in salvo con il figlio Melicerte secondo un mito che è ricordato anche da Callimaco in un aition del IV libro (vd. fr. 91-92 Pf.); Zeussippe era madre di Ptoo, eponimo dell'omonimo monte della Beozia e del santuario apollineo lì collocato (Paus. 9,23,6 e Schol. Paus. 9,23,6 p. 222 Spiro).

³¹ Vd. Pherecyd. *FGrHist* 3 fr. 102: Παρὰ δὲ Φερεκύδη καὶ τοῦνομα τῆς Ἰωνικῆς πόλεως, λέγω δὲ τῆς Τέω, κείμενον εὐρον ... ἀπὸ τοῦ τέως. Ὁ γὰρ Ἀθάμας, φησὶν, ἀναχωρῶν ἐκ τῆς χώρας, εὐρὸν Ἄρεαν τὴν θυγατέρα ἀθύρουσαν καὶ λίθους συμφοροῦσαν τοὺς νῦν ὄντας ἐν Τέω, ἤρετο ταύτην· «τί ποιεῖς;» ἡ δὲ εἶπε· «Τέως σὺ ἐζήτηεις, ἵνα πόλιν κτίσης, εὐρον». Ἄφ' οὗ ἀνακινήθεις, τὴν πόλιν ὠνόμασε Τέω. «In Ferecide ho trovato citato anche il nome della città ionica, dico di Teo [...] dall'avverbio τέως (intanto). Infatti Atamante, dice, essendosi allontanato dalla regione, trovando la figlia Area che giocava e ammassava dei sassi che ora si trovano a Teo, le chiedeva «Che cosa fai?» e quella disse «Intanto che (τέως) tu cercavi il luogo per fondare la città, io l'ho trovato». Convinto da questo, chiamò la città Teo.

predilige un'ipotesi rispetto alle altre³². Certo, però, si può almeno notare che la forma Τάμμεω usata da Callimaco è uno ionismo che potrebbe adattarsi molto bene a un contesto ionico quale quello delle vicende di Atamante di Orcomeno e Area, fondatori di Teo, piuttosto che a quelle di Atamante di Beozia e delle sue figlie. Inoltre, la storia della fondazione di Teo anche dal punto di vista tematico non stonerebbe affatto nel secondo libro degli *Aitia*, cui appartiene, ad esempio, il fr. 43 Pf. sui fondatori delle città siciliane.

Nell'opera di Callimaco si trova anche un rapido ma chiaro riferimento alla città ionica di Focea, la quale era proverbialmente nota al mondo greco per un fatto avvenuto al momento della conquista persiana e narrato da Erodoto³³: i Focei, allorché la loro città fu attaccata dai Persiani, decisero di abbandonarla; prima di partire, però, dopo aver gettato in mare un blocco di metallo incandescente, giurarono che non sarebbero tornati in patria prima di averlo visto tornare a galla. Proprio a quest'episodio della storia di Focea fa cenno anche Callimaco, che nel componimento elegiaco da R. Pfeiffer provvisoriamente intitolato *In Magam et Berenicen*, a noi noto grazie ad alcuni frammenti papiracei (fr. 385-391 Pf.), a un certo punto (fr. 388,9 Pf.) si serve dell'*exemplum* focese, insieme ad altre due immagini, per indicare - tramite la figura retorica dell'*adynaton* - un tempo eterno. Ai vv. 9-11 del fr. 388 Pf., che sono peraltro gli unici dell'elegia interamente ricostruibili³⁴, si legge:

Φωκαέων μέχρις κε μέγη μέγας εἰν ἀλλ' μύδροσ,
ἄχ]ρι τέκη Παλλὰ[ς κῆ γάμος] Ἄρ[τ]έμιδι

Finchè la grande massa di ferro dei Focei rimane in mare,
finchè non partorisce Pallade e non si sposa Artemide

Questa sequenza di tre *adynata* mira a suggerire l'idea di un tempo perpetuo, che poteva essere quello che il poeta augurava a Berenice di trascorrere nella felicità della vita matrimoniale. Senza inoltrarci qui nella complessa esegesi dell'intero

³² Pfeiffer 1949 p. 58; Massimilla 1996 p. 369: "Non è chiaro di quale Atamante e di quale figlia parlasse C."; Harder 2012 pp. 380: "It is impossible to establish which daughter is meant here and of which story the fragment formed part".

³³ Herodot. 1,164-165.

³⁴ Il v. 9 è riportato anche da una citazione indiretta che si legge in Schol. Soph. *Ant.* v. 264, mentre il v. 10 è stato integrato da Pfeiffer e Hunt.

componimento, per il quale si rimanda agli studi più recenti e alla relativa bibliografia³⁵, ci limiteremo qui a notare che Callimaco scelse come esempio di un evento irrealizzabile proprio l'immagine della massa di ferro dei Focei che mai sarebbe tornata a galla, dimostrando di conoscere quest'evento, peraltro celebre, dell'antica storia della Ionia e di Focea. Tuttavia, visto che l'episodio era divenuto leggendario e che da Erodoto in poi era entrato a far parte dell'immaginario collettivo dei Greci, si deve evitare di sovrainterpretare questa menzione di Focea nella poesia callimachea facendone il segnale di un particolare legame tra il poeta e quella città, tanto che non vi è nessun altro cenno a Focea nell'opera callimachea giunta fino a noi, né ci sono indizi che facciano credere che Callimaco potesse avere un qualche interesse peculiare nei suoi confronti, considerando anche il fatto che per tutto il III sec. a. C. essa rimase sempre sotto l'amministrazione seleucide.

Infine, nella poesia callimachea trovava spazio anche il ricordo della città di Miunte, perché il protagonista maschile dell'*aition* di *Frigio e Pieria*, su cui ci siamo già a lungo soffermati a proposito del culto milesio di Artemide³⁶, era appunto originario di quella *polis* ionica. L'elegia, come si è detto, raccontava dell'innamoramento di due giovani, Frigio e Pieria, in occasione della festa di Artemide a Mileto e di come la loro unione avesse consentito la pace tra le loro due città, Mileto e Miunte, patria rispettivamente di Pieria e di Frigio. Come è già stato opportunamente notato da G. Ragone³⁷, nella genesi dell'*aition* callimacheo possono aver avuto un ruolo determinante le contemporanee vicende storiche di Miunte. La città, come raccontano Pausania³⁸, Strabone³⁹ e Vitruvio⁴⁰, nel corso del III secolo a.C. attraversava un periodo di grave

³⁵ Sull'elegia *In Magam et Berenicem* e le sue possibili interpretazioni vd. Hollis 1992, che accosta il carne al carne 66 di Catullo, e Chiesa 2009, che sostiene a ragione che l'elegia possa essere interpretata come un carne d'augurio per le nozze di Berenice con Tolemeo III e propone quindi alternativamente a quello dato da Pfeiffer il titolo *In Berenices nuptias*.

³⁶ Vd. cap. 2.3.2.

³⁷ Ragone 2006 pp. 83-85.

³⁸ Paus. 7,2,10-11: Μυούντος δὲ οἱ οἰκῆτορες ἐπὶ τύχῃ τοιαύτῃ ἐξέλιπον τὴν πόλιν. Κατὰ τὴν Μουσίαν χώραν θαλάσσης κόλπος ἐσεῖχεν οὐ μέγας· τοῦτον λίμνην ὁ ποταμὸς ἐποίησεν ὁ Μαϊάνδρος, ἀποτεμόμενος τὸν ἕσπλον τῆ ἰλύι· ὡς δὲ ἐνόστησε τὸ ὕδωρ καὶ οὐκέτι ἦν θάλασσα, οἱ κώνωπες ἄπειρον πλῆθος ἐγίνοντο ἐκ τῆς λίμνης, ἐς δὲ τοὺς ἀνθρώπους ἠνάγκασαν ἐκλιπεῖν τὴν πόλιν. Ἀπεχώρησαν δὲ ἐς Μίλητον Μυούσιοι τὰ τε ἄλλα ἀγώγιμα καὶ τῶν θεῶν φερόμενοι τὰ ἀγάλματα [...]. “ Gli abitanti di Miunte abbandonarono invece la loro città in seguito a una circostanza di questo genere. Un'insenatura marina, non grande, penetrava nel territorio di Miunte; il fiume Meandro, chiudendone l'imboccatura con i suoi sedimenti, la trasformò in uno stagno; quando l'acqua di mare si mutò in acqua dolce, dallo stagno nacquero zanzare in quantità tale che costrinsero gli abitanti ad abbandonare la città. I Musii trovarono rifugio a Mileto dove portarono le statue degli dei e tutti i beni che potevano trasportare” (trad. di M. Moggi in Moggi-Osanna 2000 pp. 19-21).

³⁹ Strab. 14,1,10 p. 636 C.: Ἐκ δὲ Πύρρας ἐπὶ τὴν ἐκβολὴν τοῦ Μαϊάνδρου πενήκοντα· τεναγώδης δ' ὁ τόπος καὶ ἐλώδης· ἀναπλεύσαντι δ' ὑπηρετικοῖς σκάφεσι τριάκοντα σταδίους πόλις Μυούς, μία τῶν

difficoltà a causa del processo di impaludamento del suo porto, dovuto all'accumulo di depositi alluvionali alla foce del Meandro, e di un'epidemia di malaria, che aveva decimato la popolazione. Per queste ragioni, la popolazione della città era diminuita a tal punto che si rese necessario un sinecismo con Mileto, dove furono appunto trasferiti gli abitanti superstiti di Miunte, insieme a culti e oggetti sacri locali. Non è possibile stabilire con esattezza quando avvenne questo sinecismo, né da quale sovrano esso fu voluto e organizzato: certamente la *polis* di Miunte era ancora formalmente autonoma tra la fine del IV e l'inizio del III sec. a.C., mentre nella seconda metà del secolo si ha testimonianza dell'avvenuto sinecismo con Mileto che, infatti, aveva anche ottenuto il voto prima appartenuto a Miunte all'interno della lega ionica. Non si può escludere che i Tolemei stessi abbiano avuto un ruolo in queste vicende, le quali possono quindi aver influenzato, se non propriamente determinato, la scelta di Callimaco di scrivere l'*aition* di *Frigio e Pieria*, che poteva offrire una spiegazione mitica all'evento storico contemporaneo. Resta comunque una qualche incertezza sulla genesi del componimento callimacheo, che potrebbe essere ricondotta o a un procedimento di attualizzazione e riscrittura di una leggenda realmente antica e risalente alle origini della città (Frigio è presentato da Plutarco come figlio di Neleo) oppure a un'invenzione callimachea *ex novo* di un mito che desse ragione del nuovo legame politico tra le due città. Nonostante G. Ragone⁴¹ propenda per questa seconda ipotesi, non credo che essa tenga adeguatamente conto del modo di fare poesia di Callimaco, il quale era sì influenzato nelle sue scelte poetiche dagli avvenimenti a lui contemporanei, ma era solito, per spiegare il presente, guardare al passato, alle origini, attraverso uno studio delle testimonianze a sua disposizione. Per questo, in merito alla genesi dell'elegia *Phrygius et Pieria* credo che si debba pensare a una rielaborazione attualizzante di un mito locale preesistente che Callimaco avrà attinto, verisimilmente, da una fonte storiografica per noi perduta.

Ἰάδων τῶν δώδεκα, ἢ νῦν δι' ὀλιγανδρίαν Μιλησίοις συμπεπόλισται. “Da Pirra alla foce del Meandro ci sono cinquanta stadi; il luogo è paludoso e acquitrinoso; per chi risale il fiume con imbarcazioni leggere, a trenta stadi c'è Miunte, una delle dodici città ioniche, che ora a causa della scarsità di abitanti si è unita in una sola città con Mileto”.

⁴⁰ Vitr. 4,1,4: [...] *civitates amplissimas constituit Ephesum, Miletum, Myunta, (quae olim ab aqua est devorata; cuius sacra et suffragium Milesiis Iones attribuerunt) [...]*. “fondò le grandissime città di Efeso, Mileto, Miunte, (che un tempo fu sommersa dall'acqua; gli Ioni affidarono a Mileto i suoi culti e il suo voto)”.

⁴¹ Vd. Ragone 2006 p. 84.

2.4.2 Isindo.

Oltre alle dodici città riunite nel Panionion, esistevano in Ionia altre *poleis* lasciate fuori dal *koinon* degli Ioni d'Asia⁴², una delle quali, Isindo, era evocata anche nell'opera di Callimaco.

Di Isindo (in greco attestato come Ἴσινδος o Ἴσινδα) sappiamo solo che era una città della Ionia, perché così la definisce il lessico di Stefano di Bisanzio⁴³, e che nel V secolo faceva parte della lega delio-attica, vista la sua menzione nelle liste delle ἀπαρχαί⁴⁴; inoltre è forse possibile leggere il nome di Isindo anche in un passo di Diodoro Siculo⁴⁵, dove si parla di Ἴονδα, fortezza altrimenti ignota nella regione di Efeso: l'*hapax* diodoreo potrebbe in realtà essere una corruzione o una variante del nome Ἴσινδα, "Isindo", di cui scopriremmo allora almeno le coordinate geografiche. Nessun'altra testimonianza esiste su questa città e stupisce particolarmente, allora, la sua presenza nel terzo libro degli *Aitia*, in un'elegia nota grazie a un frammento papiraceo⁴⁶ assai breve e mutilo, il fr. 78 Pf., e alla rispettiva *Diegesi*⁴⁷, nella quale si riesce a leggere l'aggettivo Ἰσίνδιος, "di Isindo". Per il resto la *Diegesi* è del tutto illeggibile e del componimento conosciamo quindi solo le prime parole:

Ἦφελες οὐλοὸν ἔγ[χος
μηδ[

"Oh se una lancia fatale ... non".

Nonostante l'eseguità del testo, il contenuto del componimento è stato mirabilmente ricostruito da Rudolf Pfeiffer⁴⁸ proprio a partire dall'aggettivo Ἰσίνδιος che si legge nella *Diegesi* e che consente un collegamento con un passo dell'*Ibis* di

⁴² Ad esempio Melia, sulla quale vd. cap. 1.1.1.

⁴³ Steph. Byz. Ἴσινδος ι 101 Billerbeck.

⁴⁴ Vd. Meritt, Wade-Gery e McGregor 1950 p. 204.

⁴⁵ Diod. Sic. 14,99,1: κατὰ δὲ τούτους τοὺς χρόνους Ἀρταξέρξης μὲν Στρούθαν στρατηγὸν κατέπεμψεν ἐπὶ θάλατταν μετὰ δυνάμεως Λακεδαιμονίοις πολεμήσοντα, Σπαρτιάται δὲ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ πυθόμενοι Θίβρωνα στρατηγὸν εἰς τὴν Ἀσίαν ἐξέπεμψαν. ὃς κατελάβετο χωρίον Ἴονδα καὶ Κόρησσον ὄρος ὑψηλόν, τῆς Ἐφέσου ἀπέχον σταδίους τετταράκοντα. "In quei tempi Artaserse mandò il comandante Struta per mare con l'esercito a fare guerra agli Spartani, mentre gli Spartiati informati del suo arrivo mandarono il comandante Tibrone in Asia. Costui prese la fortezza di Ionda e l'alto monte Coresso, distante quaranta stadi da Efeso".

⁴⁶ *POxy* 2213, fr. 2,5-6.

⁴⁷ *P.Mil. Vogl.* 18 col. 1,10-26 = Pfeiffer 1949 p. 86.

⁴⁸ Pfeiffer 1949 p. 86.

Ovidio in cui si parla di un “hospes Isindius”. Si tratta dei vv. 621-626, che qui riportiamo:

621 *Aethalon ut vita spoliavit Isindius hospes,
quem memor a sacris nunc quoque pellit Ione,
utque Melanthea tenebris a caede latentem
prodidit officio lumina ipsa parens,
625 sic tua coniectis fodiantur viscera telis,
sic precor auxiliis impeditare tuis.*

Come privò Etalone della vita l'ospite di Isindo,
che Ione, memore, ancora oggi scaccia dai riti sacri,
come la madre in persona, con l'aiuto di una lanterna,
mise in pericolo il figlio che si nascondeva
nelle tenebre dall'assassinio Melas,
così il tuo petto sia trafitto dai dardi lanciati,
così, prego, tu sia ostacolato da quelli che ti dovrebbero aiutare!

Già G. Perrotta⁴⁹ aveva ipotizzato per questo luogo ovidiano una derivazione callimachea, pur senza conoscere il frammento papiraceo né la *Diegesi*. In questi versi, infatti, Ovidio augura al suo avversario una morte per mano dei suoi stessi compagni, e per esprimere tale desiderio si serve del confronto con due particolari mitici di ambientazione ionica, entrambi tratti dagli *Aitia* callimachei: la vicenda di Etalone e l'ospite di Isindo - che ritroviamo appunto nel fr. 78 Pf. - e quella del tiranno Pasicle di Efeso - ricordata nel fr. 102 Pf. e su cui ci si è già soffermati⁵⁰. Riconosciuto dunque il legame con il passo ovidiano, nel quale al v. 622 si trova anche un chiaro spunto eziologico sull'esclusione di Isindo dai riti comuni degli Ioni, ripreso anche dai relativi scoli⁵¹, Pfeiffer ipotizzava che anche l'*aition* callimacheo, indubbia fonte di Ovidio, menzionasse l'assassinio di Etalone per dare spiegazione dell'esclusione di Isindo dalle comuni feste religiose degli Ioni⁵². L'ipotesi è convincente e può trovare conferma

⁴⁹ Perrotta 1925 p. 197.

⁵⁰ Vd. cap. 2.2.3.

⁵¹ Schol. [G] Ov. *Ib.* v. 621 p. 196 La Penna: *Isidius, a loco sic dictus, †Talon†, hospitem suum, occidit; quare Io omnes homines illius regionis a sacrificio suo repellit*. “Un isi(n)dio, detto così dal luogo, uccise Talone (=Etalone) suo ospite; perciò Ione esclude tutte le persone di quella regione dal suo sacrificio”; Schol. [Z] Ov. *Ib.* v. 621 p. 197 La Penna: *Quidam Isindius, i. de illa regione, occidit hospitem suum, unde Ionis homines illius regionis a suis sacrificiis repellit*. “Un tale di Isindo, cioè da quella regione, uccise il suo ospite, da ciò Ione esclude le persone di quella regione dai suoi sacrifici”.

⁵² Con quali feste siano da identificare i *sacra* ovidiani è incerto ed esistono due ipotesi: Pfeiffer 1949 p. 86. ritiene fossero i Panonia e che quindi Isindo fosse stata esclusa non semplicemente dai riti comuni degli Ioni ma proprio dalla lega ionica; Ragone 2006 pp. 101sq.52, invece, non vede motivo di inserire la vicenda di Isindo nella storia della lega ionica e pensa che le feste ricordate siano da identificare non

anche nella già ricordata voce di Stefano di Bisanzio, dove si legge Ἴσινδος· πόλις Ἰωνίας· ὁ πολίτης Ἰσίνδιος φαίνεται, “Isindo: città della Ionia; Isindio l’abitante ...” poiché dietro la corruzione è possibile vedere, come già suggeriva lo stesso Pfeiffer⁵³, poi seguito da altri⁵⁴, proprio un riferimento al terzo libro degli *Aitia*⁵⁵, che sarebbero stati citati senza la menzione dell’autore. Sempre riconducibile a Callimaco potrebbe essere anche la voce Αἶθαλος che si legge in *Suda*⁵⁶.

Il fr. 78 Pf. doveva quindi appartenere a un’elegia in cui si spiegava l’esclusione di Isindo dalla lega ionica e dai riti comuni; esso testimonia pertanto una conoscenza approfondita da parte di Callimaco anche delle vicende più antiche e meno note degli Ioni d’Asia e un interesse per la storia della formazione della loro lega, da cui Isindo rimase esclusa. Risulta tuttavia difficile individuare la fonte onde Callimaco possa aver tratto l’episodio di Etalone e dell’*hospes Isindius*, che infatti è altrimenti ignoto e che Ovidio doveva aver preso proprio da Callimaco. Si deve certamente pensare a una fonte locale ionica che, se si accetta l’ipotesi che in Diodoro si parlasse di Isindo (corrotto poi in Ἰονδα) e che quindi la città fosse nella *chora* di Efeso, potrebbe essere stata un’opera di uno storiografo locale di Efeso; come si è già visto⁵⁷, tra gli storiografi locali di Efeso conosciuti solo Creofilo di Efeso, storico vissuto tra V e IV sec. a C. e autore di un *Ἐφεσίων Ὄροι*, potrebbe essere stata fonte di Callimaco e potrebbe quindi candidarsi anche come fonte su Isindo. Tuttavia, si tratta solo di un’ipotesi non verificabile e non si può escludere che le vicende di Isindo fossero raccontate e lette da Callimaco altrove.

con i Panionia ma con le Apaturie, nelle quali vi era una particolare attenzione a “l’accoglimento dell’ospite e la celebrazione/tutela dei rapporti di *xenia*” e dalle quali si poteva benissimo essere esclusi a causa di un atto contro le regole dell’ospitalità come quello compiuto dall’*hospes Isindius*.

⁵³ Pfeiffer 1949 p. 86.

⁵⁴ Vd. Massimilla 2010 p. 120 e p. 396.

⁵⁵ Le sequenze di lettere prive di senso che si leggono nei diversi manoscritti (αἰνετίας R; ἐναιτίας Pa; ἐνετίας Pb) potrebbero derivare da un errore di lettura e di distinzione delle parole di un originario ἐν Αἰτίων τρίτῳ, “nel terzo libro degli *Aitia*”.

⁵⁶ *Sud.* ai 111 Adler: Αἶθαλος: ὄνομα κύριον, καὶ τόπος. “Etalo: nome di persona e di luogo”.

⁵⁷ Vd. cap. 2.2.4.

2.4.3 Colonie ioniche: Cizico e Abdera.

Data la natura non semplicemente geografica ma anche etnografica e culturale della “Ionia”, si possono a tutti gli effetti considerare parte della Ionia anche le sue numerose colonie, fondate fin dai secoli VIII-VI a.C. quando, come si è visto⁵⁸, le città della dodecapoli ionica vissero un periodo di particolare fioritura culturale ed economica e iniziarono a fondare colonie in tutto il Mediterraneo. Due di queste, Cizico e Abdera, sono ricordate, a quanto ci risulta, anche nell’opera di Callimaco.

Cizico è una colonia di Mileto, fondata intorno alla metà dell’VIII sec. a C. presso la costa meridionale della Propontide, sull’omonima penisola di Cizico, in una posizione strategica per il commercio con la regione pontica⁵⁹, grazie alla quale divenne presto un importante centro commerciale, vivendo un lungo periodo di fioritura economica (VII-IV sec. a.C.), anche se sottomessa prima al dominio dei Lidi e dei Persiani, poi al controllo della Lega delio-attica e infine di nuovo a quello persiano. Ancora in età ellenistica Cizico era una delle città più fiorenti di tutta l’Asia Minore settentrionale: nel corso del III secolo a.C. fu per lo più sotto il controllo seleucide, ma certamente aveva rapporti di tipo commerciale, e forse anche politico, con l’Egitto tolemaico, tanto che uno degli ufficiali tolemaici di stanza a Delo era originario di Cizico⁶⁰. La città poi, oltre che per ragioni di tipo economico, era ben nota a tutto il mondo greco come luogo del mito, dato che costituiva una tappa importante del viaggio degli Argonauti verso la Colchide.

Cizico doveva essere particolarmente conosciuta anche nell’Alessandria tolemaica del III sec. a.C., tanto che la città era ricordata come tappa degli Argonauti da diversi autori Alessandrini di questo periodo, tra cui Callimaco e Apollonio Rodio. Nel primo libro delle *Argonautiche* si legge infatti un lungo passo, di quasi duecento versi⁶¹, dedicato al racconto della duplice tappa a Cizico degli Argonauti, i quali si trovarono erroneamente a scontrarsi con i Dolioni, uccidendone il re, Cizico. Il brano è tutto intessuto di motivi eziologici che mirano a spiegare culti e toponimi di Cizico:

⁵⁸ Vd. cap. 1.1.2.

⁵⁹ Su Cizico vd. Strab. 12, 8,11 pp. 575-576 C.

⁶⁰ Vd. Fraser 1972 p. 67 e 101.

⁶¹ Ap. Rhod. 1, 936-1152.

- Una volta arrivati a Cizico, gli Argonauti sostituiscono con una più pesante la piccola pietra usata come ancora e la lasciano presso la fonte Artacia; essa viene in seguito dedicata dagli Ioni di Mileto, futuri colonizzatori del luogo, ad Atena Giasonia, che proprio dal capo degli Argonauti prende il suo nome (vv. 953-960).
- Subito dopo il primo sbarco istituiscono un culto per Apollo Ecbasios, dio degli sbarchi, e costruiscono per lui un altare (vv. 966-967).
- Dopo la morte del re Cizico i Dolioni allestiscono in suo onore dei riti sacri presso la pianura Erbosa, dove erigono un monumento funebre destinato a rimanere visibile anche per le genti future (vv. 1057-1062).
- Per la morte di Clite, moglie di Cizico morta per il dolore, piangono anche le Ninfe e dalle loro lacrime sgorga una sorgente che prende il nome di Clite (vv. 1066-1069).
- I Dolioni in lutto per la perdita del loro re smettono di mangiare cibi cotti e di macinare il frumento e per questo gli Ioni di Cizico hanno l'usanza durante la festa annuale per i morti di usare solo la macina comune per cucinare le sacre focacce (vv. 1070-1077).
- Infine gli Argonauti, prima di partire definitivamente da Cizico, istituiscono presso il monte Dindimo un culto per la Grande Madre: intagliano una statua in un tronco di vite, costruiscono un altare in pietra, compiono sacrifici e libagioni coronati di foglie di quercia e infine danzano in armi; la dea fa allora sgorgare sull'arido monte una fonte che prende il nome di fonte Giasonia (vv. 1117-1149).

Come è già stato giustamente osservato⁶², questa “congerie di motivi etiologicali collaterali dai tratti spiccatamente epicorici”⁶³ non lascia dubbi sul fatto che Apollonio avesse composto i versi sulla tappa argonautica a Cizico servendosi di un'ampia documentazione sulla città e attingendo alle opere di storiografia locale disponibili nella Biblioteca di Alessandria, come quella di Deico⁶⁴. Non si può tuttavia escludere, come già ipotizzava P.M. Fraser⁶⁵, che per alcuni particolari eziologici su Cizico Apollonio si fosse servito direttamente di Callimaco, anch'egli lettore di Deico (e forse di altri

⁶² Vd. Fraser 1972 pp. 627sqq.; Cozzoli 2012 pp. 6sqq.

⁶³ Cozzoli 2012 p. 6.

⁶⁴ Deico di Cizico o di Proconneso fu un *Lokallhistoriker* di Cizico vissuto nel IV secolo; scrisse un'opera intitolata *Περὶ Κυζίκου*, di cui possediamo solo pochi frammenti, quasi tutti tratti dagli scolii ad Apollonio Rodio. Su di lui vd. Schwartz 1901; Vecchio 1998; Dognini 2001.

⁶⁵ Fraser 1972 p. 628.

storiografi locali), nonché autore di un *aition* in cui si menzionava proprio l'arrivo a Cizico degli Argonauti e l'abbandono dell'ancora.

Nel quarto libro degli *Aitia* si trova infatti un componimento dedicato alla tappa cizicena degli Argonauti, noto grazie alla *Diegesi*⁶⁶ e di cui si conservano due brevi frammenti, uno costituito dal lemma stesso dell'*argumentum* (fr. 108 Pf) e l'altro tramandato dagli scolii ad Apollonio Rodio⁶⁷ (fr. 109 Pf.). Leggiamo anzitutto il testo sia della *Diegesi* sia dei due frammenti:

V 33 Ἄργῳ καὶ σέ, Πάνορμε, κατέδραμε, καὶ τεὸν ὕδωρ
Φησὶ τοὺς Ἀργοναύτας ὑδρεύσασθαι ἄ-
35 ποβάντας εἰς Κύζικον ἀπολιπεῖν τὸν
λίθον ἐνθάδε ᾧ ἐχρῶντο ἀγκύρα, ἄ<τε>
ἐλαφρότερον ὄντα—τοῦτον δ' ὕστερον
καθιερωθῆναι Ἀθηνᾶ—, ἕτερόν γε μὴν
βαρύτερον ἀναλαβε[τ]ν

Argo anche da te, o Panormo, approdò, e la tua acqua". Dice che gli Argonauti, sbarcati per approvvigionarsi d'acqua a Cizico, lasciarono lì la pietra che usavano come ancora, poiché era troppo leggera - poi fu consacrata ad Atena -, e che ne presero un'altra più pesante.

Fr. 108 Ἄργῳ καὶ σέ, Πάνορμε, κατέδραμε, καὶ τεὸν ὕδωρ

Argo anche da te, o Panormo, approdò, e la tua acqua

Fr. 109 Ἀρκταία κρήνη περὶ Κύζικον, ἧς καὶ Ἀλκαῖος μέμνηται καὶ Καλλίμαχος, ὅτι τῆς Δολιονίας ἐστίν.

La fonte Artacia vicino a Cizico, di cui fanno menzione sia Alceo sia Callimaco, perché è nel paese dei Dolioni.

L'*aition* callimacheo, stando al breve riassunto del diegeta, sembra avesse come contenuto semplicemente la narrazione dell'arrivo degli Argonauti a Cizico, del successivo abbandono della pietra d'ancoraggio, dedicata poi ad Atena, e dello scambio di questa con una più pesante; grazie allo scolio apolloniano e al parallelo con il passo delle *Argonautiche* dove si racconta la medesima vicenda, sappiamo inoltre che anche Callimaco ricordava la fonte Artacia, presso cui venne inizialmente abbandonata

⁶⁶ *P.Mil. Vogl.* 18 col. 5,36-39 = Pfeiffer 1949 p. 111.

⁶⁷ Schol. [LP] Ap. Rhod. 1,957 p. 83,26 Wendel.

l'ancora della nave Argo. A una prima analisi, quindi, sfugge quale fosse il motivo eziologico del componimento, sul quale si possono solo avanzare delle ipotesi, basandosi soprattutto sul confronto con altri testi. Oltre al brano di Apollonio, che ricorda come a Cizico la dea Atena, alla quale fu dedicata la prima ancora della nave Argo, ricevesse l'epiclesi di "Giasonia", si può forse prendere in considerazione anche il passo di Plinio il Vecchio⁶⁸ in cui si legge:

Eodem in oppido est lapis fugitivus appellatus; Argonautae eum pro ancora usi reliquerant ibi. Hunc e prytaneo - ita vocatur locus - saepe profugum vinxere plumbo.

In quella stessa città (scil. Cizico) si trova una pietra detta "fuggiasca"; gli Argonauti, che la usavano al posto dell'ancora, l'avevano lasciata lì. La legarono con il piombo perché spesso fuggiva dal prytaneo - così si chiama quel luogo.

Plinio è quindi testimone di una tradizione in parte diversa da quella di Apollonio circa la pietra-ancora degli Argonauti lasciata a Cizico: egli non menziona affatto la dedica della pietra ad Atena - come invece facevano sia Apollonio sia, stando alla *Diegesi*, Callimaco - , ma dice invece che la pietra degli Argonauti era conservata nel prytaneo della città, quindi in un luogo civile che non aveva nulla a che fare con Atena, e che aveva il nome di *lapis fugitivus* per la sua caratteristica di essere una pietra animata, che doveva essere legata per evitare che scappasse. Si tratta di una notizia curiosa e di non semplice esegesi, che fa sorgere qualche dubbio circa la sua complessiva autenticità: mentre il nome *lapis fugitivus* è verosimile, la spiegazione che ne viene data appare in sé tautologica (la pietra è detta "fuggiasca" perché fugge) e potrebbe essere interpretata o come una spiegazione a posteriori - diffusasi magari già a Cizico, dove si era persa la memoria del significato originario - oppure come una sorta di autoschediasma di Plinio o, più probabilmente, della sua fonte⁶⁹. Si può allora ipotizzare che il nome della pietra, che in greco doveva suonare all'incirca come λίθος φυγάς, avesse in realtà un'altra origine, legata proprio alla vicenda degli Argonauti, che, al momento del loro arrivo a Cizico, erano appunto dei φυγάδες: una volta abbandonata dagli Argonauti a Cizico, la pietra-ancora poteva infatti essere stata soprannominata dai

⁶⁸ Plin. *NH*36,99.

⁶⁹ Non sappiamo con certezza da quale fonte Plinio traesse le sue informazioni sulla pietra di Cizico: Pfeiffer 1949 p. 111 pensava al console e scrittore Licinio Muciano, già fonte di Plinio per altre notizie sull'Oriente e, in un caso, anche su Cizico (Vd. Lic. Muc. fr. 28 Peter = Plin. *NH*31,19).

Dolioni “pietra dei fuggiaschi” e, in sintesi, “pietra fuggiasca” per il fatto di essere appartenuta agli Argonauti, nel momento in cui erano dei fuggiaschi⁷⁰; inoltre, si potrebbe anche pensare che la spiegazione pliniana sulla pietra argonautica legata con il piombo per non farla scappare tentasse in realtà di dare spiegazione delle catene con cui la pietra era conservata a Cizico, che altro non sarebbero state che quelle con cui essa veniva originariamente calata in mare, quando ancora aveva la funzione di ancora.

Grazie alla testimonianza di Plinio a proposito della pietra di Cizico possiamo ricostruire con maggiore completezza il contesto di riferimento dell’*aition* callimacheo intitolato da Pfeiffer *Ancora Argus navis Cyzici relictæ* (fr. 108-109 Pf.). Esisteva a Cizico una pietra molto antica, la cui origine era fatta unanimamente risalire alla tappa degli Argonauti, i quali abbandonarono lì - presso la fonte Artacia - la loro pietra d’ancoraggio, troppo leggera, per sostituirla con una più pesante; la pietra venne poi dedicata ad Atena, che per questo prese il nome di Atena Giasonia, e venne soprannominata “pietra fuggiasca”, in ricordo del fatto che essa originariamente apparteneva a dei fuggiaschi, cioè gli Argonauti. A questo punto, le eziologie del componimento callimacheo potrebbero essere due: la spiegazione dell’epiclesi Giasonia usata per indicare Atena a Cizico, oppure quella del nome λίθος φυγάς della sacra pietra di Cizico.

Oltre che nell’*aition* del IV libro testé analizzato, Cizico, non più come luogo del mito, è ricordata da Callimaco anche in un epigramma funerario⁷¹, in cui si legge:

Κύζικον ἦν ἔλθης, ὀλίγος πόνος Ἴππακὸν εὐρεῖν
καὶ Διδύμην· ἀφανὴς οὐτι γὰρ ἡ γενεή.
καὶ σφιν ἀνηρὸν μὲν ἐρεῖς ἔπος, ἔμπα δὲ λέξαι
τοῦθ’, ὅτι τὸν κείνων ᾧδ’ ἐπέχω Κριτίην.

Se càpiti a Cizico, non sarà una gran fatica trovare Ippaco
e Didime: la loro famiglia non è affatto sconosciuta.
E a loro dirai una triste parola, ma dilla lo stesso:
che io qui tengo il loro Crizia.

⁷⁰ A sostegno di questa ipotesi si può forse ricordare che in Callimaco, proprio nell’*aition* di Anafe (fr. 11) e quindi pur sempre nel contesto della vicenda argonautica, si trova la notizia di un borgo soprannominato “dei fuggiaschi” (ἄστυρον Φυγάδων), perché fondato dal gruppo dei Colchi che inseguivano gli Argonauti. Pertanto, anche la pietra lasciata da questi a Cizico poteva benissimo essere denominata “pietra dei fuggiaschi”.

⁷¹ Call. *Ep.* 12 Wil. (=APVII 521)

Come si scopre all'ultimo verso del componimento, a parlare è la tomba, che si rivolge a un anonimo viandante per chiedergli di portare ai genitori del defunto la notizia della morte del figlio. Come spesso succede in Callimaco, nel breve spazio dell'epigramma il poeta non si sofferma né sul genere di morte del defunto, né su alcun particolare della sua vita, ma mette in rilievo, anche attraverso scelte stilistiche, la patria del morto, che è Cizico, e i nomi sia del defunto (Crizia) sia dei genitori (Ippaco e Didime)⁷². Questa insistenza sui nomi propri, insieme alla scelta di uno schema letterario non particolarmente originale, può indurre a pensare che si tratti non di un epigramma fittizio, ma di un carme genuino, composto in occasione della morte di Crizia. La menzione di Cizico, allora, potrebbe essere letta in chiave realistica, immaginando che l'epigramma fosse composto da Callimaco in occasione della morte di un tale Crizia di Cizico: chiunque egli fosse e qualunque fosse il motivo per cui Callimaco gli avesse dedicato un epigramma (conoscenza diretta o committenza), la sua presenza nella poesia callimachea potrebbe essere spia di un reale legame tra Callimaco, che viveva ad Alessandria e che da lì a quanto pare non si mosse, e Cizico, o perché ad Alessandria si trovavano persone originarie di Cizico⁷³, oppure perché la fama di Callimaco era giunta fino a Cizico e lì il poeta poteva quindi trovare dei committenti. In ogni caso sarebbe confermata l'esistenza di un legame di qualche genere tra Alessandria e Cizico, che potrebbe aver alimentato l'attenzione per questa città da parte di Callimaco, Apollonio e altri autori alessandrini loro contemporanei⁷⁴, che, come si è visto, erano certamente ben informati sulle sue antichità locali e sui suoi miti.

Oltre a Cizico, Callimaco ricordava nella sua opera ancora un'altra colonia ionica: Abdera. Situata sulla costa tracia di fronte a Taso, in una zona precedentemente occupata dai Fenici⁷⁵, secondo la tradizione erodotea⁷⁶ Abdera era stata in origine fondata da Clazomene intorno alla metà del VII secolo; tuttavia la prima colonia fu presto distrutta da parte di popolazioni locali non-greche e venne poi rifondata definitivamente un secolo dopo (circa 540 a.C.) da esuli di Teo, tra i quali si trovava

⁷² Il nome del defunto è posto in posizione di rilievo alla fine del carme, mentre la prima parola dell'epigramma è il nome della sua patria. Su questo epigramma e il suo possibile rapporto con Asclepiade vd. Tarán 1979 pp. 135-137.

⁷³ Un'ipotesi di questo genere può trovare sostegno nella notizia che tra i funzionari tolemaici a Delo si trovava anche un cittadino di Cizico (vd. Fraser 1972 p. 67 e p. 101).

⁷⁴ Anche altri autori alessandrini dedicarono una certa attenzione a Cizico; tra questi vd. Filostefano di Cirene, allievo di Callimaco, che nella sua opera si era probabilmente soffermato su questa città e aveva offerto un'etimologia al nome del monte Dindimo (vd. Philosteph. fr. 13 Capel Badino).

⁷⁵ Il nome della città, infatti, sembra essere di origine fenicia: vd. Graham 1992 pp. 44sqq.

⁷⁶ Herodot. 1,168.

anche il poeta Anacreonte⁷⁷, fuggiti dalla madrepatria in seguito all'invasione persiana⁷⁸. La città era però situata in un territorio ostile e dovette spesso difendersi da attacchi e scorrerie di popolazioni indigene; alla fine del VI sec. a.C. cadde sotto il dominio dei Persiani e divenne loro base per le operazioni militari in Tracia⁷⁹; a seguito delle guerre persiane, entrò poi a far parte della lega delio-attica, mentre nel IV sec. fu sotto il dominio macedone, per poi passare, dopo la morte di Alessandro, prima sotto il controllo di Lisimaco e poi - a momenti alterni nel corso del III sec. a.C. - sotto quello dei Seleucidi o dei Tolemei⁸⁰.

Secondo il mito la città prendeva il nome da Abdero, amasio di Eracle che aveva accompagnato l'eroe nella sua ottava fatica a catturare le cavalle antropofaghe del re dei Traci Diomede e che, lasciato come guardiano delle bestie, era stato da queste divorato; in suo onore Eracle aveva allora fondato in Tracia la città di Abdera⁸¹. Proprio con un'apostrofe all'eroe eponimo della città sembra avesse inizio un perduto componimento del quarto libro degli *Aitia* in cui Callimaco ricordava un'antica cerimonia di Abdera che prevedeva la lapidazione e la cacciata di un capro espiatorio. Di questo componimento non rimane che la *Diegesis*⁸² e il relativo lemma (fr. 90 Pf.), che peraltro presenta una lacuna non ancora sanata. Ecco il testo dell'*argumentum*:

Π 29 Ἔνθ', Ἀβδηρ', οὐδ' νῦν [...] λῆω φαρμακὸν
ἀγινεῖ Ἀβδήροις ὀνητὸς ἄνθρω-
πος καθάρσιον τῆς πόλεως, ἐπὶ πλίν-
θου ἐστὸς φαιᾶς, θοίνης ἀπολαύων
δαψιλοῦς, ἐπειδὴν διάπλεως γένηται,
προάγεται ἐπὶ τὰς Προυρίδας καλου-
35 μένας πύλας· εἴτ' ἔξω τοῦ τείχους
περίεισι κύκλω περικαθαίρων
αὐτῷ τὴν πόλιν, καὶ τότε ὑπὸ
τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἄλλων λι-
θοβολεῖται, ἕως ἐξελασθῆ τῶν
ὀρίων.

⁷⁷ Vd. *Sud.* α 1916 Adler.

⁷⁸ Sulla storia di Abdera e della sua duplice fondazione (prima come colonia di Clazomene e poi di Teo) e sui rapporti tra Abdera e la madrepatria vd. Graham 1992.

⁷⁹ Herodot. 6,46.

⁸⁰ Vd. Tarn 1978 p. 249.

⁸¹ Vd. Hellanic. *FGrHist* 4 fr. 105 (= Steph. Byz. α 6 Billerbeck.); [Apollod.] *Epitom.Epitol.* 2,5,8. Secondo altre versioni del mito, invece, Abdero aveva ucciso le cavalle bistonie insieme a Eracle (Hyg. *Fab.* 30,9) e aveva fondato egli stesso Abdera ([Scymnus] vv. 666-670).

⁸² *P.Mil. Vogl.* 18 col. 2,29-39 = Pfeiffer 1949 p. 97.

“O Abdero, lì dove ora conduce il capro espiatorio”. Ad Abdera un uomo comprato come strumento di purificazione della città, stando in piedi su un plinto grigio, godendo di un lauto banchetto, una volta che è pieno, viene portato alle porte dette Pruridi; poi fuori dalle mura gira intorno, purificando così la città, e allora viene lapidato dal re e dagli altri cittadini, finché non viene mandato fuori dai confini.

Il carme callimacheo doveva quindi descrivere un rito di purificazione di Abdera, di cui il diegeta offre un riassunto particolareggiato: la città comprava uno schiavo da usare come capro espiatorio e, dopo averlo posizionato su una sorta di piedistallo e averlo rimpinzato di cibo, lo conduceva alle porte della città per scacciarlo a sassate, dopo che avesse compiuto un giro intorno alle mura della città; il rituale della lapidazione era presieduto da un βασιλεύς, che probabilmente non era altro che un magistrato preposto alle funzioni sacrali, come l'arconte re di Atene⁸³. Nonostante l'ampiezza dell'*argumentum* e la quantità di particolari su cui il diegeta si sofferma, la ricostruzione dell'elegia callimachea rimane assai dubbia, perché dalla *Diegesi* non si evince quale fosse il motivo eziologico e molti particolari sul rito abderita offerti dal diegeta non trovano immediata spiegazione. Prima però di tentare di definire i contenuti di questo *aition* è opportuno prendere in considerazione l'unica altra fonte esistente sul φαρμακός di Abdera, cioè un passo dell'*Ibis* di Ovidio con i relativi scoli. Ai vv. 467-468 dell'*Ibis* si legge:

*aut te devoveant certis Abdera diebus,
saxaque devotum grandine plura petant*

oppure in giorni prestabiliti ti maledica Abdera,
e ti colpisca, maledetto, con una pioggia di sassi

Gli scoli⁸⁴ al brano, che citano esplicitamente Callimaco, commentano il passo ovidiano dicendo che ad Abdera ogni anno, in gennaio, la città veniva purificata tramite l'uccisione di una vittima umana comprata all'occorrenza. Dalla tradizione ovidiana si ricava qualche informazione aggiuntiva sul rito di purificazione di Abdera - che aveva cadenza annuale e veniva celebrato all'inizio dell'anno - nonché la notizia, diversa rispetto a quanto riportato nella *Diegesi*, che la cerimonia prevedeva l'uccisione del

⁸³ Vd. Deubner 1934 p. 191; Harder 2012 p. 723.

⁸⁴ Schol. [PGC] Ov. *Ib.* v. 467 pp. 125-126 La Penna.

φαρμακός e non la sua semplice cacciata. A partire da questa apparente divergenza tra Ovidio e Callimaco si può iniziare a riflettere: quanto si legge negli scoli a Ovidio è frutto di un'errata interpretazione del testo callimacheo da parte dello scoliasta oppure anche in Callimaco si trovava il ricordo di un originario sacrificio umano poi trasformato in un semplice allontanamento del capro espiatorio dai confini della città? La seconda ipotesi potrebbe cogliere nel segno e sarebbe supportata da alcuni indizi: innanzitutto la possibile presenza nell'*aition* di Abdera del racconto dell'originario sacrificio umano poi mitigato potrebbe essere suggerita proprio dal contesto poetico dell'elegia, che precede immediatamente quella di Melicerte (fr. 91-92 Pf.) dove si ricordava l'abbandono in epoca storica di un cruento rito di Tenedo, in cui una madre era costretta a uccidere il proprio figlio; in secondo luogo, visto che il carne era certamente modulato su una contrapposizione tra un presente (designato dall'avverbio *vûv* del lemma) e un passato (che poteva forse essere indicato con l'avverbio *τότε*⁸⁵), si può pensare che tale contrapposizione consistesse nel racconto della trasformazione dell'originaria cerimonia che prevedeva l'uccisione del *φαρμακός* in un "rito mitigato", dove il capro espiatorio era solo cacciato dalla città. Se l'ipotesi fosse corretta, allora l'andamento del carne risulterebbe all'incirca questo: "O Abdero, dove ora *la città* conduce il capro espiatorio *per cacciarlo a sassate, un tempo lo si portava per ucciderlo*".

Una volta individuata questa possibile struttura narrativa dell'*aition*, non poche questioni rimangono aperte: non si capisce se all'inizio del carne il poeta apostrofasse la città Abdera o il suo eroe eponimo; non è chiaro cosa fossero le Porte Pruridi e da dove venga il loro nome; e soprattutto rimane oscuro quale fosse il motivo eziologico del componimento. Per quanto riguarda l'apostrofe iniziale, il vocativo eliso Ἄβδηρ potrebbe indicare sia il nome dell'eroe sia quello della città. Tuttavia, nonostante l'apostrofe di luoghi non sia estranea alla poesia di Callimaco (vd. il titolo stesso del quarto *Inno*, oppure negli *Aitia* il fr. 43,39 Pf.), esistono alcuni indizi che farebbero propendere per la prima ipotesi: innanzitutto l'invocazione dell'eroe si trovava già in un peana di Pindaro, proprio all'inizio del carne⁸⁶; poi, se l'apostrofe fosse indirizzata all'eroe eponimo, la sintassi risulterebbe più lineare perché Abdera-città potrebbe fungere da soggetto del verbo ἀγινεῖ (in terza persona), senza dover pensare a un

⁸⁵ Come nel fr. 115 Pf. ai v. 13-14.

⁸⁶ Vd. fr. 52b Snell-Maehler.

soggetto diverso - e meno probabile - come βασιλεύς o altro⁸⁷. Inoltre se si interpreta Ἄβδηρ' del lemma come apostrofe all'eroe eponimo, allora si può forse pensare che il riferimento al passato implicato dal v̄n iniziale possa riguardare, oltre che l'antico rito che prevedeva il sacrificio umano, anche Abdero stesso. Sappiamo che secondo il mito Eracle aveva fondato Abdera vicino alla tomba del suo amato, ucciso mentre era di guardia alle cavalle antropofaghe di Diomede, e dalla *Diegesi* sappiamo che il φαρμακός veniva condotto alle porte Pruridi (Προυρίδαι πύλαι), il cui nome dovrebbe essere connesso con il termine ionico *προυρός corrispondente, con psilosi, all'attico φρουρός, "guardiano"⁸⁸. Si può allora ipotizzare che le porte Pruridi, cioè le "porte del guardiano", non fossero così chiamate semplicemente perché lì stavano le guardie della città o perché erano a guardia delle mura cittadine, ma che prendessero il loro nome dal guardiano Abdero, guardiano prima delle vacche di Diomede e poi anche della città, perché la sua tomba ne presidiava l'entrata, trovandosi proprio in corrispondenza delle porte. A partire da questa ipotesi si potrebbe individuare anche un possibile motivo eziologico dell'elegia: essa dava ragione del nome delle porte Pruridi di Abdera, dove si trovava la tomba di Abdero il guardiano e dove un tempo si compiva un sacrificio umano, poi mitigato e trasformatosi nella cacciata del capro espiatorio. L'andamento del carne potrebbe suonare più o meno così: "O Abdero, dove ora *la città* conduce il capro espiatorio *per poi cacciarlo a sassate, alle porte Pruridi* (Προυρίδαι πύλαι), *un tempo c'era la tua tomba, o guardiano* (φρουρός) *delle cavalle, e lì si portava il φαρμακός per ucciderlo*". Certo si tratta di una proposta di ricostruzione dell'*aition* soltanto ipotetica, che avrebbe però il vantaggio di tenere insieme diversi elementi: l'invocazione di Abdero, la menzione delle Porte Pruridi e forse anche l'immagine del capro espiatorio ingozzato di cibo prima di essere ucciso/cacciato, che potrebbe richiamare il pasto umano, da espiare, delle cavalle di Diomede.

Qualunque fosse il contenuto dell'*aition* su Abdera di Callimaco, esso comunque costituisce per noi la spia di una conoscenza da parte del poeta delle usanze e dei riti di questa colonia ionica in Tracia. Una tale conoscenza era certamente dovuta a fattori contingenti, come la presenza ad Alessandria di persone originarie di questa regione (si pensi ad esempio a Ecateo di Abdera) e l'esistenza di un interesse politico-commerciale

⁸⁷ Vd. Pfeiffer 1949 p. 97; Massimilla 2010 p. 425; Harder 2012 p. 720.

⁸⁸ Così già in Deubner 1934 p. 189, ipotesi accolta anche in Harder 2012 p. 722.

dei Lagidi per la Tracia e per Abdera in particolare, che infatti, come si è detto, è da annoverare tra i possessi tolemaici nell'Egeo del nord⁸⁹.

2.4.4 Elice e Bura: tracce di storia ionica.

A completamento del quadro degli *Ionikà* callimachei sarà opportuno ricordare la menzione di Elice e Bura che il poeta fa ai vv. 101-102 dell'*Inno a Delo*. Seppur geograficamente remote dalla Ionia, queste due città dell'Acaia sono in realtà da considerarsi strettamente legate ad essa e alla sua storia: come infatti ricordano Pausania⁹⁰ e Erodoto⁹¹, l'Acaia era la terra d'origine degli Ioni, i quali in seguito all'arrivo degli Achei - a loro volta spinti dall'invasione dei Dori - si erano dapprima rifugiati tutti a Elice e Bura, per poi spostarsi in Attica e infine trasferirsi sulle coste dell'attuale Ionia. Il ricordo delle loro sedi originarie in Acaia rimase però sempre vivo tra gli Ioni d'Asia, tanto che nel momento in cui decisero, nel IV sec. a.C., di rifondare il Panionion, decisero di recarsi proprio a Elice per chiedere *aphidrymata*⁹². Secondo il resoconto dell'evento che si legge in Diodoro Siculo⁹³, la cui fonte per questo evento fu Eforo, Elice, in accordo con Bura, ebbe una reazione ostile e non accettò di accontentare gli Ioni d'Asia. In seguito a questo rifiuto, secondo la tradizione, le due città subirono allora una terribile sorte: Elice fu sommersa da un maremoto nel 373 a.C. e Bura nello stesso anno venne distrutta da un terremoto⁹⁴. L'evento viene ricordato, oltre che da Diodoro, da varie altre fonti⁹⁵ e se ne trovano anche allusioni poetiche⁹⁶. Tra gli autori che fanno riferimento a quest'episodio si può annoverare anche Callimaco, che nel quarto *Inno*, nel passare in rassegna i luoghi del mondo greco che non diedero la dovuta accoglienza alla puerpera Latona, così ricorda Elice e Bura (vv. 100-103):

ἀλλ' ὅτ' Ἀχαιάδες μιν ἀπηνήσαντο πόλεις
ἐρχομένην, Ἑλίκη τε Ποσειδάωνος ἑταίρη

⁸⁹ Vd. Tarn 1978 p. 249 e Bagnall 1976 p. 208.

⁹⁰ Paus. 7,1.

⁹¹ Vd. Herodot. 1,145.

⁹² Vd. cap. 1.1.2.

⁹³ Diod. Sic. 15,48-49.

⁹⁴ Sull'argomento vd. Prandi 1989.

⁹⁵ Vd. Heracl. Pont. fr. 46b Wehrli² (= Strab. 8,7,2 p. 385 C.); Paus. 7,24,6; Eliano *De nat.anim.* 11,9.

⁹⁶ Vd. Ov. *Met.* 15,293.

Βοῦρά τε Δεξαμενοῖο βοόστασις Οἰκιάδαο,
ἄψ δ' ἐπὶ Θεσσαλίην πόδαζ ἔτρεπε

Ma quando, una volta giunta, la rifiutarono le città
achee, Elice compagna di Poseidone
e Bura stalla del figlio di Eceo, Dexameno.
da lì volse i suoi passi in Tessaglia

Le due città achee per antonomasia, Elice e Bura, erano quindi menzionate per la loro mancata ospitalità nei confronti di Latona, cosa che poteva certamente fare il paio con il diniego opposto agli Ioni. Come è stato osservato, dietro al rapido cenno callimacheo ad Elice e Bura si nasconde quindi il ricordo degli eventi catastrofici che colpirono le due città, ed “è possibile che Callimaco voglia suggerire una relazione tra il rifiuto di Latona e la loro distruzione”⁹⁷, fornendo quindi una spiegazione alternativa alla loro rovina rispetto a quella più nota circa il rifiuto dell’ambasceria degli Ioni, oppure semplicemente presentando Elice e Bura come inospitali fin dall’antichità. Ad ogni modo, la loro menzione è certamente da mettere in relazione con gli eventi più recenti della storia degli Ioni, che Callimaco mostra quindi di conoscere. Esiste quindi in Callimaco un interesse per la storia ionica *tout court* e non solo per le vicende mitiche più antiche.

⁹⁷ D’Alessio 2007 p. 144.

3.

Poeti della Ionia in Callimaco

La rassegna degli *Ionikà* presenti nell'opera di Callimaco proposta nelle pagine precedenti mette in luce l'interesse del poeta nei confronti della Ionia e della sua storia, sia antica sia contemporanea. Tale interesse, tuttavia, emerge non solo dai contenuti della poesia callimachea, che, come si è visto, contemplan numerosi temi legati al mondo della Ionia, ma anche dalle forme stesse della poesia di Callimaco, che guardava con attenzione ai modi della poesia del passato e quindi, *in primis*, a quella della Ionia, che tra il VII e il VI secolo a.C. era stata la culla di tutta la poesia greca successiva. Proprio in Ionia avevano avuto origine, oltre all'epica, i principali generi poetici in cui Callimaco si cimentò, cioè l'elegia e il giambo: i primi poeti elegiaci, Callino, Mimnermo e Archiloco, erano infatti tutti originari della Ionia, al pari dei primi giambografi, Archiloco, Semonide e Ipponatte. Pertanto Callimaco, il quale - come era normale nel sistema letterario greco in cui la creazione poetica si basava sulla *mimesis* - aveva certamente bisogno di modelli da seguire, non avrebbe potuto fare a meno di guardare anche alla Ionia, rifacendosi sia alla sua produzione letteraria arcaica sia alle innovative esperienze poetiche inaugurate dai poeti ionici del IV secolo. E per fare questo aveva a disposizione niente meno che la Biblioteca di Alessandria e la spinta culturale della nascente scienza filologica, grazie alla quale si raccoglievano, si pubblicavano e si ordinavano i testi della letteratura greca, e non solo, per creare una biblioteca universale che raccogliesse tutte le opere letterarie del mondo greco, con l'intento di riutilizzarne tematiche, lingua e stile per comporre nuovi testi ed esprimere così nuovi contenuti.

Callimaco dunque, che fu uno dei principali protagonisti dell'attività filologica alessandrina volta alla raccolta e alla classificazione della letteratura greca¹, aveva certamente modo di scegliere i propri modelli letterari non solo potendo fare affidamento sulla presenza materiale, nella sua città, di tutte le opere della letteratura greca conservate e potendosi quindi servire direttamente del testo scritto degli autori di suo interesse, ma soprattutto avendo piena coscienza dell'attività poetica del passato per stabilire modelli e anti-modelli della propria poesia. Diversamente da quello che era avvenuto nei secoli precedenti, quando la trasmissione della "letteratura" era di fatto in gran parte affidata all'oralità e la circolazione libraria era ancora limitata, con l'Ellenismo non solo si affermò un nuovo modo di comporre, fruire e trasmettere la letteratura - che solo da allora fu davvero letteratura -, il quale prevedeva la composizione scritta e la lettura dei testi², ma si inaugurò anche una nuova coscienza dell'arte dell'imitazione³ e un nuovo sguardo verso il passato, poiché, grazie all'opportunità offerta dalla prospettiva cosmopolita e universale della Biblioteca di Alessandria, si potevano davvero scegliere e selezionare gli autori da imitare, senza quei limiti precedentemente imposti dal caso o dalla propria sede geografica. Pertanto Callimaco, e così i suoi colleghi poeti del Museo, componevano le loro opere con la piena consapevolezza delle proprie scelte poetiche e avendo adeguatamente selezionato i propri punti di riferimento letterari all'interno del vasto panorama della letteratura greca raccolta alla Biblioteca; se quindi fino all'età classica non si può parlare di una vera coscienza della poetica della *mimesis* né di una scelta sempre libera e ponderata dei modelli letterari da seguire, perché la possibilità di entrare in contatto con un'opera o un autore era in parte determinata da fattori contingenti, a partire dal III sec. a.C. gli autori poterono invece scegliere con maggior consapevolezza i propri modelli, avendo a disposizione un patrimonio letterario ampio e variegato. E così fece indubbiamente anche Callimaco, un autore particolarmente attento alle scelte di natura poetica e alla

¹ Anche se Callimaco verisimilmente non ricoprì mai la carica di bibliotecario, la sua attività filologica e di catalogazione bibliografica è testimoniata per lo meno dai perduti *Pinakes* (fr. 429-453 Pf.), che costituivano una schedatura degli autori del passato e delle loro opere.

² Sul sistema letterario nell'ellenismo vd. Fantuzzi 1993. Si tenga comunque presente che la definitiva affermazione nel III sec. a.C. di quella che viene definita come "cultura del libro" non comportò, comunque, l'abbandono totale dell'oralità, alla quale poteva ancora essere affidata almeno la prima fruizione di alcune opere.

³ L'importanza programmatica che assume la scelta dei propri modelli in età ellenistica è ben delineata in Fantuzzi-Hunter 2002 pp. 1-20, come suggerisce già il titolo stesso del contributo, *Muse e modelli*.

riflessione sulla letteratura del passato, tanto da farla divenire oggetto della sua poesia e inserire spesso nei suoi componimenti la menzione di altri autori⁴.

Tra i modelli letterari di Callimaco si tenterà nelle prossime pagine di individuare quelli che possano essere definiti come “modelli ionici”, cioè le opere letterarie e i poeti scelti consciamente da Callimaco come punto di riferimento per la composizione della propria poesia e ai quali si possa attribuire l’appellativo “ionico”, non in accezione solo linguistica, ma da intendersi come indicazione di tipo culturale, per identificare gli autori che appartengono a tutti gli effetti al mondo della Ionia, intesa, secondo la prospettiva delineata nelle prime pagine di questo lavoro⁵, come una regione con una storia e un’identità peculiari e non come una nozione puramente topografica o dialettale. Alla ricerca di tali modelli non sembra opportuno imporre a priori limiti cronologici, se non quelli stessi dell’attività poetica di Callimaco, che si può considerare conclusa solo con la sua morte, da collocare intorno al 235 a.C⁶. Si candidano quindi a essere “modelli ionici” di Callimaco tutti gli autori che composero le loro opere nell’ambiente culturale della Ionia prima della metà del III secolo a.C.

Nonostante esistano già numerosi studi⁷ che indagano i debiti letterari di Callimaco nei confronti dei poeti del passato e dai quali si potrebbe facilmente prendere le mosse per individuare i modelli ionici callimachei, si è preferito seguire un’altra strada e ripartire proprio dal testo di Callimaco, nonostante le difficoltà oggettive derivate dalla frammentarietà della sua conservazione. Per prima cosa si devono individuare i poeti della Ionia per i quali esiste almeno un dato certo circa la loro conoscenza da parte di Callimaco, cioè quegli autori che il poeta citava esplicitamente, per nome o tramite la loro opera: sono Ipponatte (fr. 191,1 Pf.), Archiloco (fr. 384,39 Pf. e fr. 544 Pf.), Mimnermo (fr. 1,11 Pf. e fr. 203,7 Pf.), Ione di Chio (*Dieg.* al fr. 203 Pf. e fr. 489 Pf.), Antimaco di Colofone (fr. 398 Pf.), Creofilo di Samo (ep. 6 Pf.) e Cherilo di Samo (fr. 589 Pf.). Tra questi, però, due poeti, Ione di Chio e Cherilo di Samo, devono essere esclusi dal novero dei possibili modelli ionici di Callimaco perché non possono considerarsi come rappresentanti di una “letteratura della Ionia”, visto che in Ionia

⁴ Come giustamente nota Durbec 2011 p. 484: “It is hardly surprising that numerous authors appear by name in a work with a markedly metapoetic character. Callimachus mentions several poets by name or by periphrasis”.

⁵ Vd. cap. 1.

⁶ Sulla cronologia callimachea, e in particolare sulla data di morte del poeta, vd. Lehnus 1995.

⁷ Per avere un’idea dell’abbondanza di studi esistenti sul rapporto tra Callimaco e gli autori del passato basti ricordare che in Lehnus 2000a pp. 377-387 ci sono ben dieci pagine di bibliografia dedicate a “Rapporto con altri autori, Da Esiodo al IV secolo”.

ebbero semplicemente i loro natali, senza condividere i valori e i riferimenti culturali propri di questa regione. Ione infatti, nonostante fosse nato a Chio, si era trasferito fin da giovane ad Atene, dove rimase fino alla morte e dove svolse tutta la sua attività poetica: egli quindi, anche quando componeva un'opera intitolata *Fondazioni di Chio*, guardava alla Ionia da lontano. Parimenti la produzione letteraria di Cherilo, emigrato dalla madrepatria ad Atene per poi passare alla corte di Archelao di Macedonia, si nutre di stimoli culturali non specificamente riconducibili all'ambiente della Ionia.

Inoltre, per selezionare ulteriormente i poeti ionici citati da Callimaco, si deve considerare che la presenza di una menzione esplicita di un autore non è necessariamente indice della scelta di Callimaco di farne un proprio modello, ma anzi, data la tendenza del poeta a ricordare anche autori che non ama o che persino disprezza, è possibile che alcuni poeti fossero menzionati da Callimaco come esempi negativi, o persino come anti-modelli. Per queste ragioni bisogna allora escludere dai possibili modelli callimachei anche quei poeti ricordati con intenti di polemica letteraria, che sono Archiloco, Creofilo di Samo e Antimaco di Colofone. Archiloco è menzionato per nome in due luoghi della superstite opera callimachea (nell'*Epinicio per Sosibio*, fr. 384,39 Pf., e in un verso epigrammatico, al fr. 544 Pf.) e inoltre si parla di lui, come suggerisce la stessa fonte latrice del frammento, anche in un distico proveniente da un altrimenti ignoto *Grapheion*⁸ di Callimaco (fr. 380 Pf.). Mentre la citazione contenuta nell'*Epinicio per Sosibio* è neutra e ricorda semplicemente un ritornello archilocheo che veniva intonato in occasione di vittorie sportive, le altre due menzioni testimoniano invece una certa ostilità nei confronti dell'antico giambografo. Infatti, nel fr. 544 Pf. si legge:

τοῦ < ~ > μεθυπλήγος φροΐμιον Ἀρχιλόχου

il proemio dell'ubriacone Archiloco

Il poeta di Paro era quindi identificato da Callimaco tramite un epiteto, *μεθυπλήξ*, che letteralmente significa “colpito dal vino”, quindi “ubriaco”, e che, pur richiamandosi alle dichiarazioni dello stesso Archiloco in merito alla propria ispirazione

⁸ Di un'opera di Callimaco intitolata *Γραφεῖον* (che può significare “archivio”, “stilo” o “scalpello”) si ha notizia solo dalla fonte latrice del fr. 380 Pf., un trattato di metrica conservato alla Biblioteca Ambrosiana di Milano; sulla natura dell'opera sono state avanzate diverse ipotesi, ma l'esiguità del testo che possediamo e l'unicità dell'attestazione non permette a mio avviso di propendere per nessuna.

poetica dionisiaca⁹, era chiaramente usato da Callimaco con tono dispregiativo, per segnare un distacco da un modo di fare poesia, quello appunto “vinoso” e “dionisiaco”, che non gli apparteneva affatto. Callimaco è infatti molto lontano da quella che si potrebbe definire come “poetica del vino” e non condivide con gran parte della cultura antica l’idea che l’ispirazione bacchica possa permettere di comporre vera poesia; egli è invece un convinto sostenitore dell’opposta teoria, secondo cui la vera poesia non è il risultato di un’ispirazione irrazionale dovuta al vino ma frutto del pensiero, una poesia sobria e ragionata, ben lontana dalle dichiarazioni poetiche di Archiloco. La critica di Callimaco nei confronti di Archiloco non si limita però a questa osservazione per così dire teorica, ma nel fr. 380 Pf. sembra colpire la poesia archilochea anche nei contenuti e nel tono; leggiamo infatti:

εἴλκυσε δὲ δριμύν τε χόλον κυνὸς ὀξύ τε κέντρον
σφηκός, ἀπ’ ἀμφοτέρων δ’ ἰὸν ἔχει στόματος

Tirò fuori la violenta rabbia del cane e il pungiglione appuntito
della vespa, e da entrambi prende il veleno della bocca

Anche in questo caso ci troviamo di fronte a una decisa polemica contro la poesia archilochea, presentata come una poesia non solo pungente e rabbiosa, ma persino velenosa e animalesca¹⁰. Come giustamente sostiene E. Degani, “Callimaco vedeva dunque in Archiloco solo caratteristiche negative: la rabbia canina, lo spietato aculeo della vespa, il veleno, la ‘vinosità’ - insomma, l’antitesi dell’equilibrio e della misura classici”¹¹, caratteristiche che certo non vanno messe in relazione genericamente con il genere giambico inaugurato da Archiloco, ma solo con le specifiche scelte poetiche di questo autore, ben diverse da quelle dell’altro giambografo arcaico, Ipponatte, che invece, come vedremo¹², fu il modello callimacheo per eccellenza nell’ambito del genere giambico¹³.

⁹ Vd. fr. 120 West: ὡς Διωνύσου ἄνακτος ἐξάρξει μέλος / οἶδα διθύραμβον οἴῳ συγκεραυνωθεὶς φρένας. “So dare inizio al canto del signore Dioniso, il ditirambo, imbevuto di vino nell’animo”.

¹⁰ Un’analisi e un’esegesi puntuali di questi versi si trovano in Di Marco 20120.

¹¹ Degani 1973 p. 85 = Degani 1995 p. 128.

¹² Vd. cap. 3.2.

¹³ Non mancano comunque studiosi che sostengono invece che non solo Ipponatte, ma anche Archiloco, fosse scelto come modello da Callimaco nella composizione dei *Giambi*; tra questi Coppola 1933 e Bühler 1964; anche Pfeiffer in apparato segnala alcuni esempi di *iuncturae* archilochee nel testo di Callimaco, che però assai di rado si trovano nei *Giambi*.

Insieme con Archiloco, come si è detto, si dovranno escludere dal novero dei possibili modelli ionici di Callimaco anche altri due poeti ricordati con intenti di polemica letteraria: Creofilo di Samo e Antimaco di Colofone. Il primo, autore di un'epopea intitolata *La presa di Ecalia* che nell'antichità veniva attribuita a Omero, è ricordato da Callimaco solo una volta e con chiari intenti derisori: nell'ep. 6 Wil. si dice infatti che per Creofilo doveva essere un grande onore il fatto che il suo poema fosse erroneamente attribuito a Omero, perché in realtà si trattava di un'opera di scarso valore¹⁴. Per quanto riguarda il rapporto tra Callimaco e Antimaco, invece, esistono diverse posizioni tra i critici, perché, nonostante nel fr. 398 Pf. si legga un'inequivocabile critica nei confronti della sua opera elegiaca, la *Lyde*, e sia probabile che anche nel *Prologo* degli *Aitia* fosse contenuta una polemica letteraria contro Antimaco e il suo modo di fare poesia elegiaca, non mancano studiosi che vedono invece in Antimaco un precursore o persino un vero e proprio riferimento letterario di Callimaco¹⁵. Sulla questione si tornerà a breve¹⁶ a proposito delle della difficile esegesi del *Prologo* degli *Aitia* (in particolare dei vv. 9-12); per ora ci si limita ad alcune considerazioni. Se si tiene conto dei soli dati certi, l'unica citazione esplicita di Antimaco da parte di Callimaco si trova nel fr. 398 Pf., che recita:

Λύδη καὶ παχὺ γράμμα καὶ οὐ τορόν

La *Lyde* è un'opera sia pesante sia poco chiara

Si tratta di un frammento epigrammatico tramandato dalla *Vita* di Dionigi il Periegeta¹⁷ come prova che Callimaco disprezzasse la *Lyde* di Antimaco. Il giudizio di Callimaco sulla *Lyde* è quindi netto e negativo e sembra concentrarsi su due aspetti dell'opera: la sua inutile ampiezza e il suo stile poco chiaro. Senza soffermarsi nel

¹⁴ Sull'ep. 6 Wil. e su Creofilo vd. cap. 2.1.2.

¹⁵ Del Corno 1962 p. 58 scrive che “per quanto entrambe le opere siano ricostruibili solo parzialmente, non riusciamo a immaginare una *Lyde* totalmente diversa dagli *Aitia* per struttura e composizione”. Anche Vessey 1971 p. 4 dice che “if the Thebais was a forerunner of the Argonautica, so is the Lyde, which is collection of ancient myths and its narrative use of the elegiac metre, equally a forerunner of Callimachus' elegy”. Infine Krevans 1993 sostiene, dopo aver passato in rassegna i molti elementi in comune tra Antimaco e Callimaco, che “all these factors make the *Lyde* an important model for the *Aitia*, since it, too, is a learned collection of thematically linked elegies set in a personalized frame and relying in part on prose sources for its subjects and approach” (p. 154). Sembra seguire quest'interpretazione anche D'Alessio 2007 p. 274 n. 88.

¹⁶ Vd. cap. 3.1.

¹⁷ *Vit. Dionys. Per.* p. 427,5 *GGM* II (=T 15^A Matthews = T 19 Wyss).

dettaglio sul significato di questa pungente definizione callimachea della *Lyde*¹⁸, quel che emerge chiaramente è la volontà di Callimaco di entrare in polemica con Antimaco e con il suo modo di intendere la poesia elegiaca; allo stesso modo, se si accettasse la valida proposta avanzata da più parti di inserire Antimaco nel *Prologo* degli *Aitia*¹⁹, l'atteggiamento polemico di Callimaco non potrebbe che essere confermato, perché la *Lyde* di Antimaco (la μεγάλη γυνή di fr. 1,12 Pf.?) sarebbe ricordata proprio come esempio negativo di un genere poetico cui invece avevano dato lustro poeti come Mimnermo e Filita. Antimaco, quindi, doveva essere per Callimaco un rappresentante del genere elegiaco da cui prendere le distanze: dunque non solo è legittimo, ma persino necessario, escluderlo dal novero dei suoi possibili modelli.

A questo punto, tra gli autori della Ionia di cui Callimaco fa esplicita menzione, solo Mimnermo e Ipponatte possono essere considerati come possibili modelli della sua poesia e nelle prossime pagine si tenterà quindi di valutare l'atteggiamento di Callimaco nei loro confronti per stabilire se si possa davvero ritenerli tali.

3.1 Callimaco e Mimnermo.

Il tentativo di riconoscere in Callimaco le tracce di un'imitazione di Mimnermo è tanto più difficile in quanto la sua poesia, come quella di Callimaco, non è giunta alla modernità attraverso la tradizione medievale ma è ricostruibile solo in piccola parte grazie a pochi frammenti di tradizione indiretta²⁰. Tuttavia, nella ricerca dei modelli letterari di Callimaco non si può assolutamente prescindere da una riflessione sul legame con l'elegia di Mimnermo, perché è Callimaco stesso a confermarne l'esistenza, inserendo esplicita menzione di questo poeta proprio all'interno di due suoi componimenti con evidenti scopi programmatici e di riflessione poetica: il *Prologo*

¹⁸ Un'attenta analisi del valore degli aggettivi παχύς e τωρός si trova in Krevans 1993 pp. 156-159, che circoscrive la critica callimachea agli aspetti formali: "the charges made against the *Lyde* seem to relate two specific problems of style: florid language, and metrical roughness"; alle medesime conclusioni era arrivato anche Del Corno 1962 p. 66, dove afferma che "la riserva callimachea ha attinenza solo con lo stile di Antimaco, e non con la struttura e l'impostazione dell'opera". Diversa l'opinione di Serrao 1979 p. 97, che sostiene che "il giudizio negativo di Callimaco non si limitava all'espressione formale, ma implicava la condanna dell'intero poema secondo il ben noto canone del μέγα βιβλίον μέγα κακόν".

¹⁹ Vd. cap. 3.1.

²⁰ I frammenti conservati di Mimnermo sono in tutto 26; le principali edizioni sono oggi West 1992 pp. 83-92; Gentili-Prato 2002 pp. 39-61; Allen 1993.

degli *Aitia* (fr. 1,11 Pf.) e, se si accetta la buona integrazione di Crusius, il tredicesimo *Giambo* (fr. 203,7). Sarà quindi opportuno cominciare a riflettere sul rapporto tra la poesia di Callimaco e quella di Mimnermo proprio dall'analisi di queste due citazioni esplicite, per poi andare alla ricerca di altri indizi che evidenzino il debito letterario di Callimaco nei confronti dell'antico poeta.

È indubbio che il *Prologo* degli *Aitia* sia un carme con un forte valore programmatico, che infatti, come è stato giustamente osservato²¹, costituisce in un certo senso l'*aition* di tutte le elegie che compongono la raccolta; per questo, nonostante costituisca ancora oggi uno dei testi callimachei più incerti e discussi, è importante capire con quale scopo Callimaco vi facesse il nome di Mimnermo (fr. 1,11 Pf.). Data l'impossibilità di commentare il carme per intero, in questa sede ci si limiterà ad alcune osservazioni sui versi in cui si trova la menzione esplicita di Mimnermo (fr. 1,9-12 Pf.), nei quali Callimaco, dopo aver riportato le principali accuse rivolte alla sua poesia dai suoi detrattori - di non aver composto un unico lungo poema e di non aver scelto re ed eroi come oggetto del proprio canto - (vv. 1-6) e aver riconosciuto nell'invidia la principale causa dei loro attacchi (vv. 7-8), difende le proprie scelte poetiche paragonando opere elegiache di diversa lunghezza e qualità. Si tratta tuttavia di un passo inficiato da una serie di lacune materiali che hanno colpito la parte iniziale di ciascun verso e quella finale del v. 11, tanto che, a quasi novant'anni dalla pubblicazione del frammento²² e pur in presenza di due commenti antichi (gli *Scoli fiorentini*²³ e gli *Scoli londinesi*²⁴), nessuna proposta di lettura né di conseguenza nessuna esegesi si è imposta sulle altre. Per questo si preferisce riportare il testo di fr. 1,9-12 Pf. senza integrazioni, segnalando in apparato le principali proposte, per poi individuare quelle migliori per tentare un'interpretazione e una traduzione:

²¹ Vd. Acosta-Hughes e Stephens 2002 p. 253: "And, in effect, with its definitions of style and occasion, of how and why, the opening fragment is not, as has been occasionally argued, unlike the rest of the etiological poem. Rather it provides the *aition* for the songs that follows"; Fantuzzi-Hunter 2002 p. 88: "Se la storia di Aconzio e Cidippe presenta l'eziologia del contenuto degli *Aitia*, la «replica ai Telchini» (fr. 1 M.=Pf.) illustra l'eziologia del soggetto e parimenti dello stile dell'opera".

²² L'*editio princeps* del *POxy 2079* fr. 1 si trova in Hunt 1927.

²³ *PSI XI 1219* fr. 1, 12-15 (*editio princeps* Norsa-Vitelli 1933, qui riportato secondo il testo rivisto e corretto da Bastianini 2006 p. 160): παρατίθεται τε ἐν συγκρίσει τὰ ὀλίγων στίχων ποιήματα Μιμνέρμου τοῦ Κολοφωνίου καὶ Φιλίτα τοῦ Κόϊου βελτίονα τῶν πολυστίχων αὐτὰ φάσκων εἶναι. "Mette a confronto i componimenti di pochi versi di Mimnermo di Colofone e di Fileta di Cos dicendo che quelli sono migliori di quelli di molti versi".

²⁴ *Schol. P.Lit.Lond.* 181 col. II, 11-13 (*editio princeps* Milne 1927 pp. 148-150, il testo proposto tiene conto delle osservazioni di Bastianini 1996 e Lehnus 2006): ἐδίδαξαν αἱ μεγάλαι [sscr. μεγα] οὐκ ἐδίδαξαν ἡ μεγάλη λέγει ὅτι γλυκὸς ὁ Μίμνεμος; "lo insegnarono le grandi, non lo insegnò la grande dice che Mimnermo è dolce".

.....] . . ρην [ὄλ]ιγόςστιχος· ἀλλὰ καθέλκει
 10 πολὺ τὴν μακρὴν ὄμπνια Θεσμοφόρο[ς·
 τοῖν δὲ] δυοῖν Μίμνερος ὅτι γλυκύς α[. . . .
] ἡ μεγάλη δ' οὐκ ἐδίδαξε γυνή.

9 ἦν, ἔξοιδ' [ἄ]ρ' ἐὼν [ὄλ]ιγόςστιχος Housman ap. Hunt²⁵: Κώιος ἡδὺν ῥέων Edwards²⁶: Κώιος οὐ]κ ἄρ' ἔην [ὄλ]ιγόςστιχος; Wimmel²⁷: Κῶος δὲ] γὰρ ἔην Matthews²⁸: χῶ Κῶιος] γὰρ Luppe²⁹ prob. Casanova³⁰: εἰ μῦθος] γ' ἄρ' ἔην A. Harder³¹ 10 δρῶν] suppl. Housman³² prob. Edwards³³ et Coppola³⁴: νηῦν] Vogliano³⁵ prob. Smotrytsch (ναῶν)³⁶: γραῦν] Gallavotti³⁷ prob. Maas³⁸: θεῶν] Hollis³⁹ et Matthews⁴⁰ 11 init. suppl. Housman⁴¹ 11-12 αἰ κατὰ λεπτόν / ῥήσεις] Rostagni⁴² e *Schol. P.Lit.Lond.* 181 prob. Milne et Pfeiffer⁴³, quod legi in papyro non posse demonstravit Bastianini⁴⁴: α[ὐ̄ τε Φλιετας / οἶδα μὲν Gallavotti⁴⁵: αἰ κατὰ λεπτόν / Κῶϊαι] Puelma⁴⁶: α[ί μετὰ τήνδε / ἦτε μὲν] dub. Bastianini⁴⁷: α[ί γ' ἀπαλαὶ τοι (vel. μὲν) / νήνεις] Luppe⁴⁸ prob. Asper⁴⁹, Spanoudakis⁵⁰ et Harder⁵¹: α[ί μὲν αραιαί / Κῶϊαι] Sier⁵²: α[ί μεγάλοι μὲν Lehnus⁵³: α[ί μεγάλοι μὲν / τέρψεις] Angiò⁵⁴: α[ί μεγαλεῖαι / ἀδόνες] Casanova⁵⁵: fort. α[ί μεγάλοι μὲν / Κῶϊαι].

²⁵ In Hunt 1927 p. 49.

²⁶ Edwards 1930 p. 110.

²⁷ Wimmel 1958 p. 352 e Wimmel 1960 p. 87.

²⁸ Matthews 1979 p. 136.

²⁹ Luppe 1997 p. 51.

³⁰ Casanova 2011 p. 197.

³¹ Harder 2012 p. 36.

³² In Hunt 1927 p. 49.

³³ Edwards 1930 p. 110.

³⁴ Coppola 1935 p. 141.

³⁵ In Milne 1931 p. 118.

³⁶ Smotrytsch 1963 p. 251.

³⁷ Gallavotti 1932 p. 233.

³⁸ Maas 1934 p. 163.

³⁹ Hollis 1978 p. 403.

⁴⁰ Matthews 1979 p. 131.

⁴¹ In Hunt 1927 p. 49.

⁴² Rostagni 1928 p. 11.

⁴³ Milne 1929 e Pfeiffer 1949 p. 2.

⁴⁴ Bastianini 1996.

⁴⁵ Gallavotti 1932 p. 233: la proposta era però scartata perché si accettava αἰ κατὰ λεπτόν di Rostagni alla luce delle conferme date dal papiro degli *Scoli londinesi*.

⁴⁶ Puelma 1957 p. 96.

⁴⁷ Bastianini 1996 p. 77.

⁴⁸ Luppe 1997 p. 54.

⁴⁹ Asper 2004 pp. 66-67.

⁵⁰ Spanoudakis 1998 p. 59.

⁵¹ Harder 2012 p. 117.

⁵² Sier 1998 p. 22.

⁵³ Lehnus 2006 p. 145.

⁵⁴ Angiò 2007 p. 32.

⁵⁵ Casanova 2012 p. 130.

Nell'impossibilità di ripercorrere la storia completa della critica del testo di questi versi, per la quale si rimanda agli studi di G. Benedetto⁵⁶, L. Lehnus⁵⁷ e A. Casanova⁵⁸ e ai commenti del fr. 1 Pf. di G. Massimilla⁵⁹ e A. Harder⁶⁰, ci si limita qui a osservare che il lavoro critico su questo passo si è orientato specialmente alla risoluzione di tre questioni, tra loro collegate: la presenza di Filita di Cos; la scelta tra un paragone “interno” e uno “esterno” tra i poeti elegiaci citati; la presenza di Antimaco di Colofone. A partire dalla notizia degli *Scolî fiorentini* secondo cui Callimaco in questo passo parlava sia di Mimnermo sia di Filita e visto che però nel testo compare solo il nome di Mimnermo, i critici hanno cercato in vario modo di leggere in questi versi anche un riferimento a Filita di Cos: alcuni hanno interpretato la ὄμνια Θεσμοφόρος di v. 10 come un riferimento alla *Demetra* di Filita⁶¹, altri hanno inserito una menzione esplicita del poeta in una delle lacune del testo, o all'inizio del v. 9 (Wimmel, Matthews e Luppe)⁶² o, per seguire l'ordine in cui gli autori compaiono negli *Scolî fiorentini*, all'inizio del v. 12 (Puelma e Sier)⁶³ oppure all'inizio di v. 16 (Gallavotti e Barigazzi)⁶⁴. Oltre che alla ricerca della giusta collocazione del riferimento a Filita, la critica si è a lungo dedicata anche all'interpretazione della σύγκριστις ricordata dagli *Scolî fiorentini*, per capire se il paragone callimacheo fosse da intendersi come un paragone “interno” tra opere dello stesso poeta, oppure “esterno”, tra opere di autori diversi: chi ha optato per la prima soluzione ha immaginato che il confronto tra opere di diverso valore dello stesso Filita fosse contenuto ai vv. 9-10, dove si sarebbe trovato un paragone tra la *Demetra* di Filita e un'altra sua “lunga” (v. 11 μακρὴ) opera, il cui titolo sarebbe caduto nella lacuna,⁶⁵ e che invece i vv. 11-12 contenessero un confronto tra la *grande donna* di Mimnermo (interpretata

⁵⁶ Benedetto 1990 e 1993 pp. 1-26.

⁵⁷ Lehnus 2006.

⁵⁸ Casanova 2011.

⁵⁹ Massimilla 1996 pp. 199-231.

⁶⁰ Harder 2012 pp. 3-87.

⁶¹ Accettano quest'interpretazione, la cui paternità sembra spettare a G. Coppola (vd. Norsa-Vitelli 1933 p. 131), diversi studiosi. Vd. Rostagni 1933 p. 202.

⁶² Wimmel 1958 p. 352 e Wimmel 1960 p. 87; Matthews 1979 p. 136; Luppe 1997 p. 51.

⁶³ Puelma 1957 p. 96; Sier 1998 p. 22

⁶⁴ Vd. Gallavotti 1942 e Barigazzi 1956 p. 171 sqq.

⁶⁵ Numerosi sono gli studiosi che propendono per l'ipotesi di un confronto “interno” all'opera di Filita: Gallavotti 1932 (che ha integrato l'inizio del v. 10 con γράων, pensando che la “grande vecchia” potesse essere un'allusione alla *Bittide* di Filita); Rostagni 1933 p. 202; Coppola 1935 p. 139 (il quale pensa che a un'opera di Filita intitolata proprio Δρῶς); Pfeiffer 1949 p. 2; Allen 1993 p. 152; Massimilla 1996 p. 211; Tsantsanoglou 2007 (che accoglie come possibili le integrazioni di Housman e di Vogliano, pensando che qui si parlasse della nave Argo non in riferimento ad Apollonio, ma a un componimento di argomento argonautico dello stesso Filita).

alternativamente o come la *Nanno*⁶⁶ o come la *Smirneide*⁶⁷) e altre sue poesie più brevi⁶⁸; invece, chi ha pensato a un “confronto esterno” ha ipotizzato che nel primo distico si confrontasse l’opera di Filita (probabilmente la *Demetra*) con quella di un altro poeta (o Apollonio⁶⁹ o Antimaco⁷⁰) e nel secondo distico l’elegia di Mimnermo con l’opera di un altro poeta, spesso identificato con Antimaco o Filita⁷¹. Si può quindi osservare come numerosi critici abbiano ipotizzato che in questi versi dovesse essere racchiuso un riferimento ad Antimaco, non colto dall’autore degli scolî, dove invece compaiono solo i nomi di Mimnermo e Filita, e abbiano cercato di vedere un’allusione ad Antimaco o nel v. 12, seguendo l’intuizione iniziale di R. Pfeiffer (che nel suo primo contributo sul fr. 1 di *POxy 2079*⁷² pensava che nell’espressione ἡ μεγάλη γυνή di v. 12 bisognasse leggere un richiamo alla *Lyde* di Antimaco)⁷³, oppure nella lacuna all’inizio del v. 10, dove già Maas⁷⁴ aveva ipotizzato che potesse trovarsi un’allusione alla *Lyde* caduta in lacuna, oppure ancora sommando le due proposte e immaginando un duplice confronto con Antimaco sia nel primo che nel secondo distico⁷⁵. A questa miriade di proposte esegetiche alternative si aggiunga il fatto che, per decenni, tutti gli studi su questi versi sono stati condizionati dall’integrazione αἱ κατὰ λεπτόν di Rostagni alla fine del v. 11, erroneamente ritenuta valida e che invece, visto che si era imposta solo perché confermata da una lettura errata⁷⁶ del papiro degli *Scolî londinesi*, oggi deve essere rifiutata.

⁶⁶ Alla *Nanno* pensava già Hunt 1927 p. 52, seguito da Edwards 1930, Coppola 1935 p. 139; Lavagnini 1948 pp. 3-5; Pfeiffer 1949 p. 2; De Marco 1965 p. 369; Garzya 1965 p. 371.

⁶⁷ Così credono Colonna 1952 pp. 192-195; Pretagostini 1984 pp. 121-136; Allen 1993 pp. 23-26; Bastianini 1996 p. 77; Casanova 2011 p. 195.

⁶⁸ Tra i sostenitori di un confronto interno alla poesia di Mimnermo si trovano: Hunt 1927 p. 52; Edwards 1930; Coppola 1935 p. 139; Pfeiffer 1949 p. 2; Hollis 1978 p. 406; Pretagostini 1984 pp. 121-136; Allen 1993 pp. 23-26 e p. 152; Massimilla 1996 p. 211; Bastianini 1996 p. 77; Tsantsanoglou 2007 p. 33; Angiò 2007 p. 32; Casanova 2011.

⁶⁹ Come un riferimento alle *Argonautiche* di Apollonio va intesa l’integrazione di Vogliano (in Milne 1931 p. 118); anche l’integrazione di Housman (in Hunt 1927) è stata interpretata in riferimento alle *Argonautiche* da Edwards 1930 p. 110 e anche Casanova 2011 p. 198 ritiene che all’inizio di v. 10 ci dovesse essere un richiamo ad Apollonio.

⁷⁰ Così Hollis 1978 p. 404 e Matthews 1979 pp. 131 sqq., che, proponendo l’integrazione θεῶν al v. 10, pensano che il riferimento fosse all’*Artemide* di Antimaco.

⁷¹ Vd. Barigazzi 1956; Harder 2012 pp. 41 sqq.

⁷² Pfeiffer 1928 pp. 313-314.

⁷³ Seguono l’ipotesi di Pfeiffer Puelma 1954 p. 101 sqq.; Barigazzi 1956 p. 163 sqq.; Matthews 1979; Harder 2012.

⁷⁴ Vd. Maas 1934 p. 163, dove, accogliendo l’integrazione di Gallavotti, sostiene che la “grande vecchia” sarebbe da intendere come un’allusione alla *Lyde* antimachea.

⁷⁵ Vd. Matthews 1979.

⁷⁶ Come è stato sapientemente dimostrato da Bastianini 1996.

Pur convinta che una soluzione definitiva per questo passo potrà trovarsi solo se mai divenissero disponibili altre fonti, e che quindi allo stato attuale ogni proposta esegetica non possa essere altro che un'ipotesi, penso che la soluzione interpretativa più convincente sia quella di considerare i vv. 9-10 come versi in cui il poeta sostiene la scelta poetica dell'*oligostichia* attraverso il paragone naturalistico tra la spiga di grano, che, seppur sottile e leggera, è preziosa per l'uomo, e la quercia, che invece, nonostante la sua altezza e imponenza, è un albero che non dà frutti commestibili⁷⁷, e ipotizzare che invece il paragone tra diversi poeti elegiaci fosse tutto condensato nel secondo distico (vv. 11-12). In soli due versi doveva quindi trovarsi la σύγκρισις di cui ci danno notizia gli scolî e implicita anche nell'*incipit* del v. 11, dove l'integrazione di Housmann τοῖν δὲ δυοῖν (certamente un genitivo) non è in discussione e sembra chiaramente indicare che seguirà un confronto tra due opere o poeti. Inoltre, nonostante gli *Scolî fiorentini* citino, come si è visto, i nomi di due soli poeti, Mimnermo e Filita (in quest'ordine, che sarebbe opportuno mantenere), credo che sia decisamente probabile che l'espressione ἡ μεγάλη γυνή di v. 12 alluda alla *Lyde* di Antimaco e che quindi i poeti ricordati ai vv. 11-12 fossero tre: Mimnermo, di cui leggiamo il nome nel testo, Filita, di cui ci danno notizia gli scolî, e Antimaco, al quale si fa chiaramente allusione con l'espressione *la grande donna*. La presenza di tre poeti, però, non deve entrare in contraddizione con il δυοῖν di v. 11 e questo è possibile solo se si ipotizza che uno dei tre poeti fosse sì evocato, ma "fuori" dal paragone. La soluzione che propongo è quella di pensare che il confronto fosse fra i due poeti elegiaci più vicini nel tempo a Callimaco, Filita e Antimaco, i quali, come sappiamo, erano ampiamente coinvolti nelle polemiche letterarie dell'epoca, e che invece la menzione di Mimnermo fosse usata per intendere, con una sorta di metonimia, l'elegia⁷⁸. A questo punto si deve pensare che l'accento a Filita, indubbio vincitore su Antimaco della palma di poeta elegiaco, fosse contenuto, come già è stato proposto, nella lacuna a inizio di v. 12, dove si doveva trovare un chiaro riferimento al poeta di Cos (come ad esempio il Κώϊται già proposto da Puelma), facilmente comprensibile per lo scoliaste, che invece non avrebbe capito la successiva allusione alla *Lyde*. Infine, credo che alla fine di v. 11 sia opportuno leggere, come

⁷⁷ Non si può certamente escludere che il confronto tra il grano e la quercia potesse contenere anche allusioni letterarie; tuttavia, l'abbondanza delle proposte mette chiaramente in luce l'impossibilità di trovare una soluzione certa e definitiva, tanto che la soluzione migliore sembra quella di accontentarsi della metafora del grano e della quercia.

⁷⁸ Un'interpretazione di questo genere del "triangolo poetico" costituito da Mimnermo, Filita e Antimaco sembra suggerita anche in Kerkhecker 1999 p. 254.

proposto da L. Lehnus⁷⁹, αἱ μεγάλαι μὲν: la ripetizione di μεγάλαι e μεγάλη nello stesso distico non mi pare affatto “al limite dell’intollerabile”⁸⁰, ma ritengo anzi che possa costituire un prezioso poliptoto giocato sul doppio valore - sia quantitativo sia qualitativo - che si può attribuire in greco all’aggettivo μέγας, non diversamente da quanto avviene in italiano con “grande”; se quindi la “*grande* donna” è tale perché è un’opera voluminosa, in questo caso l’aggettivo assumerebbe valore dispregiativo, mentre nell’espressione “*grandi* (donne? poesie?) di Cos” il valore opposto, per indicare qualcosa di grande valore⁸¹. In conclusione, quindi, una possibile traduzione del passo, che tenga conto di queste osservazioni, potrebbe essere questa:

*Certo, so di essere di pochi versi; ma trascina in basso
molto l’alta quercia Demetra feconda (i.e. il grano).
E tra le due che Mimnermo (i.e. l’elegia) è dolce lo insegnano le grandi
di Cos, non la grande donna (i.e. la Lyde).*

La soluzione è certamente perfettabile e rimane ipotetica, anche se la possibilità di escludere Mimnermo dalla συγκρίσις e di interpretarlo come una sorta di metonimia della poesia elegiaca mi sembra sia da tenere in considerazione, perché risolverebbe alcuni dei problemi interpretativi legati alla lettura dei vv. 11-12, senza crearne di nuovi⁸²: se cogliesse nel segno, ci troveremmo quindi di fronte a un’indicazione chiara di che cosa Mimnermo rappresentasse per Callimaco, cioè il fondatore del genere elegiaco e quindi il primo punto di riferimento letterario per chi volesse, come Callimaco, cimentarsi in questo genere poetico.

Una seconda citazione esplicita di Mimnermo in Callimaco doveva probabilmente trovarsi nel tredicesimo *Giambo*, che costituisce al pari del *Prologo* degli *Aitia* un componimento dedicato alla riflessione poetica e alla polemica letteraria. In particolare il tema centrale del giambo, così come indicato nella *Diegesi* milanese⁸³, sembra fosse la difesa della *polyeideia*, cioè la varietà tematica e formale (per metro e

⁷⁹ Vd. L. Lehnus 2006 p. 145.

⁸⁰ Lehnus 2006 p. 145.

⁸¹ Così interpreta l’aggettivo μεγάλαι anche Casanova 2011 p. 196, che afferma: “è ovvio che l’aggettivo μέγας era usato in questi versi da Callimaco in due accezioni diverse: nel primo caso, parlando dei canti, con la sfumatura di ‘grande/elevato, magnifico’, mentre nel secondo caso è evidentemente usato come ‘grande/lungo’”.

⁸² Un problema potrebbe consistere nell’interpretazione dello scolio fiorentino, nel quale sembra proprio che Mimnermo fosse citato come uno dei due termini di paragone della σύγκρισις; è però possibile che lo scoliaste, senza riconoscere l’allusione ad Antimaco, si trovasse in difficoltà nell’interpretare il τοῖν δυοῖν di v. 11 e quindi pensasse a un confronto tra i due poeti citati in modo più esplicito, Mimnermo e Filita.

⁸³ *Dieg.* IX 32-38 (*P.Mil. Vogl.* 18).

dialetto) che caratterizza la raccolta dei *Giambi* e che probabilmente era divenuta oggetto di attacco da parte dei detrattori di Callimaco⁸⁴. A questo proposito, come informa la *Diegesi*, il poeta ricordava l'esperienza letteraria di Ione di Chio, noto poligrafo, e faceva inoltre riferimento al giambo di Ipponatte, di cui egli poteva benissimo essere un seguace pur non essendo mai stato né in Ionia né ad Efeso. La menzione di Mimnermo non è invece sicura, perché la presenza del nome del poeta nel testo è solo ipotetica: infatti alla fine di fr. 203,7 Pf., dove nell'edizione di R. Pfeiffer si legge]τρ]τη. ὁ Μίμν[ερμος, il nome del poeta è frutto di un'integrazione di O. Crusius⁸⁵ adottata dall'editore. Sull'opportunità di accogliere questa proposta la critica si è però divisa e l'integrazione di Crusius è stata difesa da A. Kerkhecker⁸⁶ e da M. Cavalli⁸⁷, mentre è stata criticata da B. Acosta-Hughes⁸⁸, il quale sostiene che la menzione di Mimnermo - un poeta elegiaco⁸⁹, che non risulta abbia sperimentato in nessun modo la *polyeideia* - non si adatterebbe affatto al contesto del tredicesimo *Giambo* e propone quindi una soluzione alternativa, peraltro poco convincente⁹⁰. Credo invece che proprio in un contesto come questo, dove si trova una riflessione di tipo poetico sulla varietà dei generi letterari e dove infatti a distanza di pochi versi si parla di pentametri (v. 31) e tragedie (v. 32 e v. 44), Callimaco potesse benissimo ricordare anche un poeta elegiaco quale Mimnermo, che per di più era ionico al pari di Ipponatte e quindi, a ben guardare, anche coinvolto nella considerazione sul mancato viaggio in Ionia che sembra trovarsi a mo' di ritornello ai vv. 11-14 e 64-66. Con A. Kerkhecker è allora possibile immaginare che Callimaco riportasse la critica di qualche suo detrattore e che il senso del testo fosse all'incirca questo: "You pretend to follow Mimnermus and Hipponax; but you have not

⁸⁴ Gli studi sul fr. 203 Pf. e sulla polemica letteraria in esso contenuta sono molti; si segnalano i principali: Gallavotti 1946 pp. 14-17; Dawson 1950 pp. 141-144; Kerkhecker 1999 pp. 250-270; Acosta-Hughes 2002 pp. 60-103.

⁸⁵ Vd. Crusius 1910.

⁸⁶ Kerkhecker 1999 pp. 254-255.

⁸⁷ Cavalli 1997.

⁸⁸ Acosta-Hughes 1996.

⁸⁹ L'ipotesi che Mimnermo avesse scritto anche dei giambi, seppur presa in considerazione dalla critica (vd. Lavagnini 1948 pp. 5-6-; Szádeczky-Kardoss 1964), è in realtà fondata proprio sull'integrazione di O. Crusius nel *Giambo* callimacheo e quindi, per evitare un ragionamento circolare, non si può tenerne conto; è infatti rifiutata anche dall'ultimo editore di Mimnermo (vd. Allen 1993 p. 26).

⁹⁰ Acosta-Hughes 1996 p. 214-215 sostiene, sulla base di una rilettura del papiro ai raggi ultravioletti fatta da D. Obbink, che il testo leggibile del verso sia]τρ]τη]τομ]μν[e osserva quindi che "the reading effectively rouses out Crusius' 1910 conjecture of the name of the elegiac poet Mimnermus" (p. 214). Costretto a trovare una soluzione alternativa, propone allora l'integrazione τὸ Μίμν[εῖον, pensando a un riferimento al pittore Mimne di cui Ipponatte parla al fr. 39 Degani² = 28 West. L'ipotesi di ricostruzione mi sembra ardita e, soprattutto, non vedo motivo di considerare ormai inaccettabile la congettura di Crusius, che invece, prestando fede alla rilettura del papiro fatta da Obbink, potrebbe essere semplicemente corretta immaginando che l'articolo τὸ si riferisse a un sostantivo neutro successivo (per esempio ποίημα) e che il nome di Mimnermo fosse allora in genitivo: e.g.]τρ]τη] τὸ Μίμν[έρμου.

even been to Ionia where their poetry still flourishes”⁹¹. In conclusione, la menzione di Mimnermo può adattarsi bene alla riflessione poetica contenuta nel tredicesimo *Giambo* e testimonierebbe l’intenzione di Callimaco di ribadire anche in questa occasione, come già aveva fatto nel *Prologo* degli *Aitia*, il suo riconoscimento di Mimnermo come archegete dell’elegia, da accostare quindi al “connazionale” Ipponatte, fondatore invece del giambo.

Come si può dedurre dalle due menzioni di Mimnermo testé commentate, Callimaco vedeva in Mimnermo l’iniziatore del genere elegiaco e verosimilmente lo considerava il poeta da cui ripartire per portare avanti negli *Aitia* il progetto di rinnovamento di questo genere tradizionale, dato che tra le esperienze letterarie dei poeti elegiaci successivi si trovavano sì poesie di alto livello, come le elegie di Filita, ma anche opere, tra cui la *Lyde* di Antimaco, che avevano fatto un “uso improprio” di quel genere e che non avevano colto, come dice Alan Cameron, quello che per Callimaco era il vero potenziale dell’elegia, cioè di inserire nella narrazione la personalità del poeta⁹². Bisogna però cercare di capire in cosa consistesse l’ipotizzato “ritorno” a Mimnermo di Callimaco e provare a verificare se esistano, oltre alle dichiarazioni d’intenti sottese alle menzioni per nome del poeta, altri indizi che possano confermare una conoscenza della sua poesia e una volontà di imitarla da parte di Callimaco. Come si è detto, un’analisi di questo genere è resa particolarmente difficile dalla scarsa consistenza dei frammenti di Mimnermo, tanto che non è facile riscontrare in Callimaco richiami testuali puntuali alla poesia di Mimnermo a noi nota, ma più che altro qualche riecheggiamento, che può a ogni modo testimoniare una certa familiarità di Callimaco con l’opera di questo antico poeta. Ad esempio, la *iunctura* ἦβη τιμήσσα, “onorata giovinezza”, di Mimnermo che si legge all’inizio di fr. 1,4 Gentili-Prato (= 5,4 West = 5,4 Allen) sembra essere ricalcata da Callimaco nell’*Inno a Delo* v. 218, dove Iride, messaggera di Era, si rivolge alla dea con l’apostrofe Ἥρη τιμήσσα: il sintagma si trova proprio nella medesima posizione metrica di ἦβη τιμήσσα di Mimnermo, diversa rispetto a tutte le altre occorrenze dell’aggettivo omerico τιμήεις. D’altra parte un ricordo di quest’elegia di Mimnermo sulla vecchiaia (fr. 1 Gentili-Prato) può forse trovarsi anche nel prologo degli *Aitia*, dove alcune dichiarazioni di Callimaco potrebbero essere interpretate come risposta alle affermazioni di Mimnermo. Se Mimnermo infatti diceva che la vecchiaia era il peggiore dei mali, che pendeva sulla

⁹¹ Kerkhecker 1999 p. 255.

⁹² Vd. Cameron 1992 pp. 310-311.

testa degli uomini come un macigno, e faceva menzione del mito di Titono, il quale, come ricordano altre testimonianze⁹³, per il fatto di essere sì immortale ma non eternamente giovane era stato abbandonato da Eos e aveva quindi subito la metamorfosi in cicala, Callimaco dice invece di voler essere un'alata cicala e ricorda come le Muse continuino ad amarlo anche se ormai è vecchio: come qualcuno ha già sostenuto⁹⁴, Callimaco sembra proprio presentarsi come un novello Titono, che però si ciba volentieri della rugiada, si libera del peso che grava sulla sua testa - simile alla Sicilia sulla testa di Encelado - e continua a essere amato dalle Muse nonostante i suoi anni. Le parole di Callimaco potrebbero quindi essere interpretate come un'allusione, in chiave critica, alle considerazioni totalmente negative sulla vecchiaia presentate da Mimnermo⁹⁵.

Qualcosa più di una velata allusione sembra invece avvicinare alcuni luoghi della poesia callimachea a un altro carme di Mimnermo, noto grazie al fr. 3 Gentili-Prato (= 9 West² = 9 Allen), tramandato da Strabone⁹⁶ e proveniente dalla *Nanno*. Si tratta di un frammento sulla colonizzazione di Colofone e Smirne che, nonostante alcune incertezze testuali⁹⁷, è nel complesso ben leggibile e recita così:

ἔπειτε Πύλον θ' ἡμεῖς Νηλήιον ἄστῳ λιπόντες
 ἱμερτήν Ἀσίην νηυσὶν ἀφικόμεθα,
 ἐς δ' ἐρατὴν Κολοφῶνα βίην ὑπέροπλον ἔχοντες
 ἐζόμεθ', ἀργαλέης ὕβριος ἠγεμόνες·
 κεῖθεν †διαστήεντος† ἀπορνύμενοι ποταμοῖο
 θεῶν βουλῇ Σμύρνην εἴλομεν Αἰολίδα.

Dopo aver noi lasciato Pilo, città di Neleo,
 giungemmo con le navi nella tanto desiderata Asia
 e nell'amata Colofone, con una forza di molti uomini,
 ci fermavamo, guide di una terribile violenza:
 da lì, muovendo dal fiume *Alente*,

⁹³ [Hom.] *Hymn. Ven.* vv. 228-238; Eustath. III pp. 133-134 van der Valk; Hellenic. *FGH Hist* 4 fr. 140.

⁹⁴ Vd. Rostagni 1928 p. 23; Crane 1986; Fantuzzi-Hunter 2002 p. 88.

⁹⁵ Una riflessione sulla vecchiaia in Callimaco si legge anche in fr. 41 Pf.; anche in questo caso Callimaco propone una visione diversa della vecchiaia rispetto a Mimnermo e sostiene che la vecchiaia può essere piacevole se si è amati dai giovani.

⁹⁶ Strab. 14,1,4 p. 634 C.

⁹⁷ Il testo del v. 1 è incerto, perché nei manoscritti straboniani si trovano due alternative lezioni - ἔπειτε Πύλον Νηλήιον ἄστῳ λιπόντες (F) oppure αἰπύτε Πύλον Νηλήιον ἄστῳ λιπόντες (CW) - entrambe metricamente inaccettabili: il testo qui proposto accoglie la correzione di Gentili-Prato 1979 p. 48. Al v. 5 si trova poi una corruzione, probabilmente in corrispondenza del nome proprio del fiume ricordato a fine verso: la proposta di correzione più valida sembra allora essere δ' Ἀλήεντος (proposta in Brunck 1784 e accolta da Allen 1993), che infatti introdurrebbe il nome del fiume Alente che si legge in Paus. 7,5,10 e 8,28,3, dove è ricordato proprio come un fiume cantato dai poeti elegiaci.

per volontà degli dei prendemmo l'eolide Smirne.

In questi versi, che rappresentano un'importante testimonianza del fatto che già l'elegia arcaica era anche elegia di carattere storico-narrativo⁹⁸ e che proprio con Mimnermo ebbe inizio quella che S. Mazzarino definisce la “scoperta poetica della storia”⁹⁹, si trova il ricordo della migrazione ionica, evento storico fondamentale per la costituzione della coscienza etnica e culturale degli Ioni d'Asia: Mimnermo descrive la partenza dei migranti dalle loro sedi nella Grecia continentale e il successivo arrivo in Ionia, prima a Colofone e poi nella città di Smirne, che in origine era eolica. Al v. 1 il poeta dice che la spedizione coloniale diretta a Colofone era partita direttamente da Pilo¹⁰⁰ ed è pertanto testimone di una tradizione sulla migrazione ionica diversa da quella più diffusa, di matrice ateniese, che voleva invece che tutti i migranti, seppur di diversa origine etnica, fossero partiti dall'Attica¹⁰¹. Il tema della migrazione ionica è accennato anche in Callimaco, il quale nell'*Inno ad Artemide* ricorda il culto milesio della dea conseguente all'arrivo di Neleo a Mileto e dice che l'ecista era partito da Atene (al v. 227 si legge infatti l'avverbio Κεκροπίθηεν, “dalla terra cecropia”). Proprio in questo passo del terzo *Inno* si possono scorgere indizi di una familiarità di Callimaco con il carme di Mimnermo sulla fondazione di Colofone, poiché, oltre a presentare un tema affine a quello del frammento di Mimnermo, il poeta si serve di alcuni termini che sembrano proprio frutto del ricordo del testo di Mimnermo. Infatti, nei vv. 225-227 dell'*Inno ad Artemide* si legge:

πότνια πουλυμέλαθρε, πολύπτολι, χαίρε, Χιτώνη
Μιλίτη ἐπίδημε· σὲ γὰρ ποιήσατο Νηλεύς
ἠγεμόνην, ὅτε νηυσὶν ἀνήγετο Κεκροπίθηεν.

O Signora dai molti templi e dalle molte città, salve, o Chitone
che hai sede a Mileto; te infatti Neleo fece
sua guida, quando con le navi salpò dalla terra cecropia.

⁹⁸ Sul tema dell'elegia arcaica come veicolo di narrazioni storiche vd. Bowie 1986 e Lulli 2011.

⁹⁹ Vd. Mazzarino 2011 p. 38.

¹⁰⁰ Su quale fosse la Pilo qui ricordata da Mimnermo vd. Brillante 1993.

¹⁰¹ Vd. Pausania 7,1,8; 7,2,3; 7,3,1-4. Sulla migrazione ionica e sull'origine geografica dei coloni vd. Sakellariou 1958 pp. 21sqq.; sulla fondazione e sulla colonizzazione di Colofone vd. Sakellariou 1958 pp. 14sqq., Fogazza 1974 pp. 24 sqq e Talamo 1973.

L'obiettivo di Callimaco in questo passo, come si è visto¹⁰², è certamente quello di descrivere l'origine del culto di Artemide Chitone a Mileto, ma nel momento in cui si menziona l'arrivo degli Ioni a Mileto, la memoria del poeta corre all'elegia di Mimnermo sulla colonizzazione di Colofone; e ben lo dimostra la trama lessicale costituita da Νηλεύς-ἡγεμόνην-νησὶν, che corrisponde a quella Νηλίου-νησὶν-ἡγεμόνες che leggiamo nel frammento di Mimnermo. Difficilmente si tratterà di un caso, soprattutto perché abbiamo una sicura conferma del fatto che Callimaco conoscesse bene quel passo di Mimnermo da un epigramma callimacheo (ep. 5,12 Wil.), dove si trova la *iunctura* Σμύρνης Αἰολίδος, proprio nella medesima sede metrica che il sintagma, seppur in accusativo, ha nel fr. 3 Gentili-Prato di Mimnermo.

Da quanto osservato si può allora concludere che Callimaco fosse un attento lettore dell'opera di Mimnermo: conosceva per certo l'elegia sulla colonizzazione di Colofone e Smirne, il cui ricordo riaffiora al momento in cui si menziona l'episodio affine dell'arrivo di Neleo a Mileto, e aveva letto senza dubbio anche l'elegia sulla vecchiaia (fr. 1 Gentili-Prato), della quale si trova memoria nella scelta della *iunctura* Ἥρη τιμήεσσα nell'*Inno a Delo* e forse nelle riflessioni sulla vecchiaia contenute nel *Prologo* degli *Aitia*. Si tratta di pochi indizi che però, sommati alle due menzioni del nome dell'antico poeta e data l'esiguità del materiale a nostra disposizione, possono acquisire una certa rilevanza e confermare l'ipotesi che Mimnermo fosse uno dei riferimenti letterari prescelti da Callimaco. D'altra parte la scelta di Mimnermo come riferimento letterario non stupisce perché da un lato Mimnermo, come si capisce dalle due citazioni esplicite (fr. 1,11 Pf. e fr. 203,7 Pf.), era considerato il fondatore e il miglior rappresentante del genere elegiaco e per questo non poteva essere ignorato nella composizione degli *Aitia*, mentre dall'altro, è probabile che Callimaco utilizzasse Mimnermo anche come fonte "storica" sulle vicende più antiche degli Ioni d'Asia, dato che, come si è visto, le tematiche storiche non erano affatto estranee alla sua poesia.

¹⁰² Vd. cap. 2.3.2.

3.2 Callimaco e Ipponatte.

Se Mimnermo è uno dei riferimenti letterari per l'elegia callimachea, Ipponatte rappresenta per Callimaco il modello indiscusso per il giambo, tanto che la sua raccolta giambica si apre proprio con il nome dell'antico poeta (fr. 191,1 Pf.) ed è intessuta di riferimenti tematici, lessicali, metrici e stilistici alla produzione poetica del giambografo di Efeso. Come per Mimnermo, un limite nella ricerca della memoria di Ipponatte presente nella poesia callimachea è costituito dal fatto che la sua produzione è andata perduta ed è oggi nota solo attraverso frammenti; tuttavia i frammenti ipponattei superstiti sono più di duecento¹⁰³ e, inoltre, è possibile accrescere la nostra conoscenza della sua opera riconducendo a Ipponatte parole o stilemi che ricorrono nei testi di quei poeti che furono suoi imitatori e che possono pertanto essere considerate ipponattee¹⁰⁴. Dunque la presente ricerca della memoria ipponattea in Callimaco cercherà di evidenziare non solo i rimandi espliciti ai componimenti conservati di Ipponatte, ma anche la presenza nell'opera callimachea di parole o espressioni ipponattee ricostruibili sulla base del confronto tra le poesie dei suoi seguaci. Si procederà quindi innanzitutto a un'analisi puntuale del componimento proemiale dei *Giambi*, che, come vedremo, si distingue dagli altri per un continuo riuso della lingua e dello stile di Ipponatte, per poi evidenziare i richiami contenuti anche negli altri carmi della raccolta e, infine, valutare la possibile presenza di rimandi a Ipponatte anche in alcuni luoghi "non giambici" della poesia callimachea.

¹⁰³ L'edizione di riferimento dei frammenti di Ipponatte è Degani 1991.

¹⁰⁴ Questo modo di procedere, già sperimentato con successo da Degani 1995, consiste nel ricavare forme linguistiche e stilemi ipponattee sulla base della presenza di parole e stilemi identici o molto simili nei testi di quegli autori che possono essere considerati "poeti ipponattee". Tra questi bisogna includere i giambografi Fenice di Colofone, Eronda, Cercida di Megalopoli, Ermia di Curio e Parmenone di Bisanzio, e anche altri autori non propriamente giambici ma che comunque imitarono la poesia ipponattea, come ad esempio Licofrone. Si tratta, anche in questo caso, di poeti che non conosciamo per tradizione diretta ma solo in modo frammentario; a maggior ragione quindi qualora sia possibile individuare elementi significativi di "congiunzione" tra i testi di questi autori, è assai probabile che essi risalgano a una fonte comune, e quindi a Ipponatte.

3.2.1 Il primo *Giambo*.

La perduta raccolta dei *Giambi* callimachei si apriva con un proemio programmatico (fr. 191 Pf.) in cui il poeta, tramite l'espedito letterario della *persona loquens*, faceva parlare direttamente Ipponatte redivivo, il quale si rivolgeva agli studiosi del Museo per biasimare la loro arroganza e i loro continui litigi e indicare un modello alternativo di intellettuale, delineato grazie al racconto della coppa di Baticle, destinata al più sapiente degli uomini e passata di mano in mano tra i sette sapienti senza che nessuno di loro, per umiltà, accettasse di tenerla per sé. In questo carme la presenza di Ipponatte è molto marcata: non solo il poeta è il protagonista del racconto e il metro del componimento è il coliambo, un verso di cui proprio Ipponatte era considerato l'inventore¹⁰⁵, ma nell'intero componimento si riscontrano numerosi rimandi alla poesia ipponattea. Reminiscenze di Ipponatte si trovano fin dai primi versi del carme, dove si legge:

Ἀκούσαθ' Ἰππώνακτος· οὐ γὰρ ἄλλ' ἦκω
ἐκ τῶν ὄκου βοῶν κολλύβου πιπρήσκουσιν,
φέρων ἴαμβον οὐ μάχην αἰείδοντα
τὴν Βουπάλειον

Ascoltate Ipponatte! Vengo infatti
dal luogo di quelli che comprano un bue con una monetina,
non per portare il giambo che canta la lotta
contro Bupalò

L'esordio stesso del componimento potrebbe essere stato ripreso proprio da Ipponatte, visto che l'uso dell'imperativo del verbo ἀκούω in *incipit* di verso, seppur non attestato nei frammenti ipponattei conservati, ricorre più volte nei giambografi ellenistici imitatori di Ipponatte, come Fenice di Colofone¹⁰⁶ ed Ermia di Curio¹⁰⁷, nonché altrove nei *Giambi* di Callimaco¹⁰⁸; inoltre anche l'espressione οὐ γὰρ ἀλλά che

¹⁰⁵ Il coliambo (χολιάμβος) o scazonte (σκάζων), cioè il metro giambico “zoppo”, era definito così già nell'antichità perché a differenza del trimetro giambico normale presenta nell'ultima sede metrica, al sesto piede, uno spondeo (o trocheo, dato che l'ultima sillaba è *indifferens*) anziché il giambo, interrompendo così la sequenza giambica, come se inciampasse; la tradizione voleva che l'inventore di questo metro fosse proprio Ipponatte.

¹⁰⁶ Fr. 1,13 CA: Ἀκουσον, εἴτ' Ἀσσύριος εἶτε καὶ Μῆδος.

¹⁰⁷ Fr 1,1 CA: ἀκούσατ' ὦ Στώακες.

¹⁰⁸ Vd. fr. 194,6 Pf. (ἄκουε δὴ τὸν αἶνον) e fr. 195,2 Pf. (ἄκουε τὰπὸ καρδίας).

si legge nel secondo emistichio del verso è presente, sempre dopo l'interpunzione, in altri "poeti ipponattei" (Fenice¹⁰⁹ e Eronda¹¹⁰)¹¹¹ e per questo è stato ipotizzato che l'intero verso iniziale del fr. 191 Pf. possa costituire una citazione di un intero coliambo ipponatteo¹¹². Rimandano poi senza dubbio a Ipponatte le scelte lessicali dei vv. 3-4 perché tanto il vocabolo ἴαμβος¹¹³ quanto l'aggettivo Βουπάλειος fanno esplicito riferimento non solo al genere delle composizioni del poeta di Efeso, ma anche al contenuto di alcuni dei suoi giambi più noti, in cui il giambografo indirizzava la sua invettiva contro lo scultore Bupalò¹¹⁴.

I successivi vv. 5-25 del giambo, nonostante siano mutili nella parte mediana, sono testimoni di alcune scelte lessicali particolarmente interessanti per un confronto con Ipponatte. Al v. 6 il termine κερφ[, da integrare verisimilmente con una forma di nominativo plurale¹¹⁵, "gabbiani", potrebbe infatti essere stato tratto da Ipponatte; si tratta infatti di un vocabolo tecnico della zoologia e poco comune, ma presente ben due volte nell'*Alessandra* di Licofrone¹¹⁶ e già usato da Aristofane per indicare gli "stupidi"¹¹⁷: data la continuità tra il genere del giambo arcaico e quello comico¹¹⁸, non si può escludere che Aristofane si rifacesse a sua volta a Ipponatte e che la scelta lessicale di Callimaco fosse influenzata tanto dall'uso aristofaneo del termine, quanto dalla lettura di Ipponatte. Al v. 7 la forma verbale κατηύλησθ' (ricostruita grazie

¹⁰⁹ Fr. 1,15 CA: Σινδὸς κομήτης· οὐ γὰρ ἀλλὰ κηρύσσω.

¹¹⁰ Herond. 6,101: ἀτῆσι ρῖψον· οὐ γὰρ ἀλλὰ πορθεῖσι.

¹¹¹ Nonostante le fonti grammaticali (Schol. Ar. *Nub.* 232c p. 57,22 Holwerda; *Sud.* o 768 Adler) definiscano οὐ γὰρ ἀλλὰ un'espressione attica, è assai probabile che essa fosse già presente in Ipponatte, dal quale potrebbe averla tratta anche la commedia attica.

¹¹² Vd. Degani 1995 p. 114: "Che lo stesso Ἀκούσαθ' Ἰππώνακτος· οὐ γὰρ ἀλλ' ἦκω (fr. 191,1) rappresenti una deliberata, testuale citazione dell'antico giambografo, anzi proprio l'emblematico esordio dei *Giambi*, è ipotesi che continuo a ritenere assai probabile"; il v. 1 del fr. 191 Pf. è incluso nell'edizione dei frammenti di Ipponatte di Masson (vd. Masson 1962a fr. 1), nonché nell'edizione di Degani (Degani 1991 fr. 187), che però lo inserisce tra i frammenti dubbi.

¹¹³ Il vocabolo si ritrova anche più avanti nel giambo, nel lacunoso v. 21. Come giustamente sostiene Acosta-Hughes 2002 p. 39, "The speaker continues to invoke the image of Hipponax and of Hipponactean verse with the words φέρων ἴαμβον".

¹¹⁴ Vd. fr. 17-18-19-20-98 Degani². L'aggettivo Βουπάλειος sembra essere utilizzato da Callimaco in termini negativi, per escludere una determinata tipologia di giambi; l'espressione "portare un giambo che non canti la lotta contro Bupalò" può suggerire due interpretazioni, entrambe valide e che non si escludono a vicenda: da un lato si può intendere semplicemente come l'indicazione della scelta di scrivere un giambo "che prende di mira - forse direttamente, forse allusivamente - non Bupalò, ma i filologi-poeti del Museo" (Lelli 2004 p. 17), dall'altro come un esplicito rifiuto di una poesia solo aggressiva, come quella di Ipponatte contro Bupalò, e dunque come una manifestazione della volontà di riscoprire, oltre a quella aggressiva e irriverente, anche la seconda faccia della poesia ipponattea, cioè quella seria e didascalica.

¹¹⁵ Così Ardizzoni 1980 p. 148.

¹¹⁶ Lyc. 76 e 836.

¹¹⁷ Vd. Ar. *Pac.* 1067 e *Plut.* 912.

¹¹⁸ Sul legame tra giambo arcaico, commedia e giambo ellenistico vd. Cozzoli 1996 e Pasquali 2010 (in particolare pp. 328-329 sull'uso del termine κέρφοι).

all'integrazione di Grenfell e Hunt¹¹⁹) può essere stata suggerita a Callimaco dall'uso ipponatteo del verbo ἀλλέω¹²⁰, così come sembra risalire ad Ipponatte anche l'uso dell'avverbio δεῦτε senza il verbo principale e accompagnato dal vocativo (v. 9), che si trova in anche Eronda, dove l'avverbio occupa la stessa sede metrica, a fine verso¹²¹. Al v. 11 la presenza del raro verbo λαλάζω potrebbe risalire proprio a Ipponatte non solo perché in Eronda si trova più volte l'uso del verbo λαλέω¹²² tratto dalla medesima radice, ma anche perché esiste un luogo lacunoso di Ipponatte, il v. 43 del fr. 107 Degani², dove si legge la sequenza di lettere γλαλα, dietro cui potrebbe celarsi proprio una forma del verbo λαλάζω¹²³. Inoltre, è curioso che la stessa incertezza testuale del v. 11 tra la forma tradita dal papiro ψύχει e la correzione di Bentley ψήχει si ritrovi anche al fr. 86,17 Degani², dove il testo tradito ψύχων è stato corretto in ψήχων da A.D. Knox, con l'approvazione di West¹²⁴: la scelta della lezione ipponattea potrebbe allora influire anche sulla definizione del testo di Callimaco, perché è verisimile che il verbo scelto da Callimaco fosse lo stesso usato da Ipponatte¹²⁵.

Quando il testo del giambo torna leggibile, i dotti del Museo raccolti ad ascoltare Ipponatte sono descritti tramite l'immagine dello sciame e tra loro si distingue un "testapelata" che sbuffa; Ipponatte invita tutti a fare silenzio e prendere appunti. Ecco il testo dei vv. 26-31 del fr. 191 Pf. :

ὄπολλον, ὄνδρες, ὡς παρ' αἰπόλω μυῖαι
 ἢ σφήκες ἐκ γῆς ἢ ἀπὸ θύματος Δελφ[οί,
 εἰληθὸν [ἐσ]μεύουσιν· ὦ Ἑκάτη πλήθευς,
 30 ὃ φιλοκόρησιν τὴν πνοὴν ἀναλώσει
 φουσέων ὄκως μὴ τὸν τρίβωνα γυμνώσει.
 σωπὴ γενέσθω καὶ γράφεσθε τὴν ῥῆσιν.

O Apollo, o Signori, come addosso al capraio le mosche
 o le vespe dalla terra o per il sacrificio i Delfi,

¹¹⁹ Grenfell-Hunt 1915 p. 90.

¹²⁰ fr. 129e Degani²:]αὐλήσει δέ σοι / Κίκων τὸ Κωδάλου [μέλος. Forse si può pensare, come ho già proposto (vd. Pasquali 2010 p. 325 n. 2.) che anche in questo frammento di Ipponatte, come in Callimaco, si trovasse il verbo composto e che il preverbio sia caduto in lacuna, così da poter integrare κατ]αυλήσει.

¹²¹ Herond. 4,11.

¹²² Herond. 6,40 e 61 e 4,33. Il verbo λαλέω ricorre anche in Callimaco, *Ia*.13,17.

¹²³ Già De Sousa Medeiros 1961 aveva visto in questa sequenza di lettere una possibile voce del verbo λαλάζω, sulla base di un confronto con Eronda (8, 46) e Anacreonte (48,2 Gentili-Prato); tale proposta può trovare un'ulteriore conferma proprio al v. 11 del primo *Giambo* di Callimaco, come ho già sostenuto in Pasquali 2010 p. 325 n. 2.

¹²⁴ Vd. West 1989 p. 135.

¹²⁵ Un confronto fra i due passi è infatti presente anche nell'edizione di Degani 1991 fr. 86.

a frotte sciamano: o Ecate, che folla!
Il testapelata spenderà il suo fiato
sbuffando per non togliersi il mantello.
Si faccia silenzio e scrivetevi la lezione.

Come fa giustamente notare B. Acosta-Hughes¹²⁶, ai vv. 26-27 Callimaco potrebbe alludere all'immagine ipponattea degli "scarabei ronzanti" di fr. 95 Degani¹²⁷; inoltre, anche le due parole in clausula di v. 26 potrebbero essere ipponattee: infatti il sostantivo αἰπόλος che leggiamo in Callimaco ricorre due volte in Eronda¹²⁸, mentre il termine μῦα si ritrova non solo in Eronda¹²⁹, ma anche in un frammento conservato di Ipponatte¹³⁰. Ancora, il rarissimo termine ψιλοκόρησις di v. 29 ha tutto l'aspetto di una parola ipponattea, perché, oltre a unire espressività e colloquialità, è tramandato nella forma ionica con -ρησ-, che non ha altre attestazioni in testi precedenti a Callimaco e si distingue da quella attica, ψιλοκόρησις, che si legge invece nei lessici¹³¹: poiché "non sembra probabile che Callimaco abbia ionizzato il termine attico"¹³², si dovrà credere che questa forma fosse ripresa direttamente dalla giambografia ionica arcaica e che l'inventore del composto fosse proprio Ipponatte. Al successivo v. 30 il participio φυσέων, "sbuffando" (iperionismo da φυσάω, criticato dall'autore degli *Scholi Fiorentini*¹³³), può forse trovare un parallelo nel fr. 68 Degani², in cui però si legge la forma normale dell'infinito, φυσᾶν: che Callimaco abbia creato una forma più ionica del suo modello ionico non è da escludersi, dato che le lingue letterarie artificiali, come quella callimachea, possono facilmente cedere a un'eccessiva sottolineatura dei caratteri linguistici scelti a tavolino. Al v. 31 Ipponatte richiede attenzione e silenzio al suo uditorio e invita a "scriversi la lezione": entrambi gli emistichi del verso sembrano ipponattei, non solo per il tono perentorio e aggressivo, ma anche perché contengono qualche termine che potrebbe provenire proprio dell'antico giambografo. Il termine σωπή, ad esempio, come opportunamente nota Ardizzoni, "si ritrova solo nei giambi ipponattei di Callimaco (cf. anche *Iamb. IV* = fr. 194,19 Pf: ἀλλ' ἄριστον ἢ σωπή)" ed

¹²⁶ Acosta-Hughes 2002 p. 50.

¹²⁷ Fr. 95,10-11 Degani² κἀνθαροὶ δὲ ῥοιζέοντες / ἦλθον κατ' ὄδμην πλέονες ἢ πεντήκοντα. "Degli scarabei ronzanti, più di cinquanta, vennero a quella puzza".

¹²⁸ Herond. 8,20-69.

¹²⁹ Herond. 12,1 e 1,15.

¹³⁰ Fr. 79,16 Degani².

¹³¹ Hesych. ψ 202 Hansen-Cunningham; Phot. p. 269,1 Naber s.v. ψιλοκόρησις; *Sud.* ψ 103 Adler (forma ψιλοκόρησις).

¹³² Ardizzoni 1960 p. 9.

¹³³ *PSI IX* 1094 fr. b,30-31: φυσέων κακῶς διεῖλεν· οὐ γὰρ ἐ[στι] πρῶ[της] συζυγίας τὸ φυσᾶ ῥῆμα. Su questa censura dello scoliasta si veda Ardizzoni 1960 pp. 19-20.

“è difficile pensare che Callimaco abbia desunto il vocabolo da sfera diversa da quella del giambo ionico”¹³⁴; e anche il termine ῥῆσις a fine verso potrebbe risalire a Ipponatte, perché è usato nell’accezione di “lezione” o “discorso con intenti didattici ed etici” proprio come in un verso di Fenice di Colofone, dove è parimenti attribuito a un morto che comunica tramite la sua tomba¹³⁵.

Nella parte centrale del *Giambo* (vv. 31-71) si trovava poi il racconto della coppa di Baticle, subito interrotto, al v. 32, dall’uso di parentesi in cui il narratore inserisce le proprie considerazioni, secondo lo stile caratteristico di Ipponatte, il quale amava interrompere il corso del racconto con degli incisi¹³⁶. All’interno della parentesi la voce del poeta di Efeso doveva essere resa da Callimaco in modo da risultare il più possibile vicina al “vero” Ipponatte grazie all’uso di parole ed espressioni realmente ipponattee, quali sembrano l’uso avverbiale di μακρὴν (con ellissi di ὀδόν¹³⁷) secondo il vocalismo ionico, che si ritrova anche Eronda¹³⁸, e la forma imperativa μὴ σίμαινε di v. 33 (dall’*hapax* verbale σίμαινω), che “ha tutto l’aspetto di uno di quei volgarismi della lingua parlata quali si trovano in Ipponatte”¹³⁹. Al v. 37, quando ormai il racconto è iniziato e si sta parlando della vita felice vissuta da Baticle, ormai in punto di morte, si legge l’espressione λευκάς ἡμέρας, “giorni splendenti”, che è stata stata più volte oggetto di discussione tra gli studiosi: Pfeiffer¹⁴⁰, seguito poi da altri critici¹⁴¹, richiamava come parallelo il sintagma λευκόπεπλον ἡμέρην di Ipponatte¹⁴². Tuttavia il confronto con il luogo ipponatteo non sembra così immediato, se si nota che l’aggettivo λευκόπεπλος di Ipponatte indica più che altro la sfumatura cromatica dell’aurora, che è chiara, e non ha invece il valore metaforico del semplice λευκός callimacheo, che indica il giorno “felice”¹⁴³. La vicinanza al modello ipponatteo, se è vera anche in questo caso,

¹³⁴ Ardizzoni 1960 p. 9.

¹³⁵ Phoen. fr. 1,11 CA; sulla vicinanza di questo verso di Fenice al primo *Giambo* callimacheo vd. Carluccio 1995 p. 126.

¹³⁶ Vd. fr. 44,1; 79,20; 194,7-8 Degani².

¹³⁷ Degani 1995 p. 114 nota che anche in Hippon. 7,2 si trova una simile ellissi di ὀδός.

¹³⁸ Herond. 7,111.

¹³⁹ Ardizzoni 1960 p. 8. Contrario alla paternità ipponattea del verbo σίμαινω (come dei termini σωπή e ψυλοκόρησις) è Masson 1962b p. 300).

¹⁴⁰ Pfeiffer 1949 p. 37.

¹⁴¹ Vd. Ardizzoni 1960 p. 8; Lelli 2003 p. 483.

¹⁴² Vd. fr. 51,1 Degani².

¹⁴³ L’espressione λευκάς ἡμέρας ἐπίστανται, “conoscere giorni bianchi” di v. 37 è infatti da intendersi come una metafora per dire “vivere giorni felici”, dando all’aggettivo λευκός il significato di felice, fausto. A proposito è significativa la presenza in *Suda* (*Sud.* λ 332 Adler) della voce λευκή ἡμέρα· ἡ ἀγαθή, καὶ ἐπ’ εὐφοροσύνη, in cui si fa esplicito riferimento alla gioia e alla positività del “giorno bianco”; mi sembra opportuno anche il parallelo con i *candidi soles* catulliani (Catull. 8,3 e 8) proposto da Ardizzoni 1980 p. 152.

sarà da riscontrare nell'impiego di un modo di dire proverbiale¹⁴⁴, piuttosto che nell'uso specifico dell'aggettivo λευκός.

In punto di morte Baticle chiamava a sé i figli, i quali, si dice, erano ormai sul punto di παρθένοις ἀλινδεῖσθαι, “rotolarsi con le vergini” (v. 42), cioè in età da matrimonio: l'uso del raro¹⁴⁵ verbo ἀλινδεῖσθαι è significativo, perché si ritrova anche nel quinto *Mimiambo* di Eronda¹⁴⁶, dove la protagonista del mimo, Bitinna, una donna caratterizzata da un linguaggio sconcio e aggressivo¹⁴⁷, invita il proprio amante traditore a non guardarla più e a continuare a “rotolarsi” con l'altra donna; è probabile che in Eronda la scelta di ἀλινδεῖσθαι fosse funzionale a caratterizzare la protagonista del mimo grazie a un vocabolo tratto dal più scurrile degli antichi colliambografi, Ipponatte, da dove probabilmente lo prese anche Callimaco, pur attenuandone la volgarità. La scena di Baticle morente circondato dai figli prosegue ai vv. 43-45, dove si descrive il vecchio con gli occhi rivolti al soffitto, στέγη βλέψας (v. 44): l'uso del vocabolo quotidiano στέγη potrebbe risalire a Ipponatte perché il termine si ritrova non solo negli ipponattei Eronda¹⁴⁸ e Cercida¹⁴⁹, ma proprio in un frammento di Ipponatte¹⁵⁰, dal quale quindi Callimaco potrebbe averlo attinto¹⁵¹; anche il participio βλέψας a fine di v. 44 ritorna in identica sede metrica in due luoghi di Eronda¹⁵², il che può far pensare che nell'orecchio sia di Callimaco sia di Eronda ci fosse il medesimo verso di Ipponatte, preso a modello. Ai mutili vv. 45-51 doveva poi essere riportato il discorso di Baticle ai figli e al v. 47 si legge ὦ παῖδες ὦ ἐμαὶ τῶπιόντος ἄγκυραι, “O figli, mie ancora mentre me ne vado”: il termine ἄγκυρα, che ricorre anche in Eronda¹⁵³, sempre a fine verso e sempre all'interno di un'espressione metaforica, potrebbe essere frutto di un'imitazione di un passo da Ipponatte dove si faceva uso della metafora dell'ancora.

¹⁴⁴ Questo sintagma, infatti, come ha dimostrato Lelli, “trae origine senz'altro da un usanza popolare” (Lelli 2003 p. 482); non abbiamo dati per affermare che questo modo di dire proverbiale comparisse già in Ipponatte, tuttavia la scelta di un richiamo a modi di dire popolari può essere stata suggerita a Callimaco dal fatto che anche nei frammenti superstiti di Ipponatte si trovano spesso motivi proverbiali.

¹⁴⁵ Il verbo è infatti glossato dai lessici proprio per la sua rarità: *Etym. Gen.* α 471 e α 472 Lasserre-Livadaras; *Etym. Sym.* α 80/84 Lasserre-Livadaras; *Etym. Magn.* p. 64,12 Gaisford; *Etym. Tittm.* p. 136; *Hesych.* α 3019 Latte; *Sud.* α 1233 Adler.

¹⁴⁶ Vd. Herond. 5,29sq.

¹⁴⁷ Vd. Di Gregorio 2004 p. 62.

¹⁴⁸ Herond. 6,88 e 3,5.

¹⁴⁹ Cerc. fr. 17 col. 2,40 *CA*: si trova la forma maschile di questo vocabolo.

¹⁵⁰ Vd. fr. 79,19 Degani².

¹⁵¹ Tuttavia, mentre Eronda mantiene la stessa posizione metrica che il vocabolo ha in Ipponatte, Callimaco la varia.

¹⁵² Herond. 3,17 e 4,37.

¹⁵³ Herond. 1,41.

Nel testo del primo *Giambo* segue una lacuna di oltre dieci versi e quando il testo torna leggibile, al v. 52, il racconto della coppa di Baticle è ormai giunto al viaggio del figlio di Baticle, Anfalce, incaricato di portare la coppa del padre al più saggio tra gli uomini. Egli visita per primo Talete e arriva quindi a Mileto¹⁵⁴: il sintagma ἐς Μίλητον al v. 52 è il medesimo che ricorre ben due volte nei frammenti ipponattei (frr. 38,2 e 106,2 Degani²), proprio nella stessa sede metrica che occupa nel *Giambo* callimacheo, prima della cesura efteimimere. Non potrà trattarsi di un semplice caso, men che meno se nel fr. 106,2 Degani² si accetta l'integrazione ἔπλευσε]ν ἐς Μίλητον, “navigò fino a Mileto”, proposta da Adrados¹⁵⁵, ignaro del *locus similis* di Callimaco, che avrebbe quindi attinto da Ipponatte tutto il primo emistichio del verso. Arrivato a Mileto, Anfalce incontra nel Didymeion Talete, descritto ai vv. 53-62 grazie alla menzione delle sue scoperte, tra le quali si ricorda innanzitutto il conteggio delle stelle del Carro. A questa specifica scoperta sembra alludere anche Fenice di Colofone nel fr. 4,1 CA, dove si legge Θαλῆς γάρ, ὅστις ἀστέρων: i due testi possono facilmente essere accostati, come notava già Meineke¹⁵⁶, sia per l'uso del relativo (ὅστις in Fenice, ὅς in Callimaco) sia per la scelta lessicale (in Fenice si trova ἀστήρ, mentre in Callimaco il diminutivo ἀστερίσχος, al v. 55); inoltre la vicinanza tra Callimaco e Fenice sembra essere anche contenutistica perché anche il frammento di Fenice ricordava la vittoria di Talete nella “gara di saggezza” tra i sapienti, grazie alla quale aveva ottenuto in premio una coppa d'oro (πελλίδα χρυσῆν si legge al fr.1,4 di Fenice¹⁵⁷). È quindi possibile ipotizzare che la storia della coppa data in premio al più saggio tra gli uomini fosse contenuta anche in uno dei perduti giambi di Ipponatte e che da lui prendessero spunto sia Fenice di Colofone che Callimaco. L'esistenza di un componimento di Ipponatte dedicato alla gara di saggezza tra i sette sapienti sembrerebbe inoltre confermata dalla menzione di Biante di Priene - nominato anche da Callimaco al v. 73 del giambo - nel fr. 12 Degani² di Ipponatte¹⁵⁸.

¹⁵⁴ Vd. cap. 2.3.1.

¹⁵⁵ Adrados 1958 p. 55.

¹⁵⁶ Meineke 1845 p. 144.

¹⁵⁷ La *iunctura* potrebbe essere ipponattea visto che la si ritrova praticamente identica, seppur in altro contesto, in Lyc. 708.

¹⁵⁸ Non ci sono, invece, prove a sostegno dell'ipotesi di Hunter e Lelli, secondo cui Callimaco adottò una versione della storia della coppa diversa da quella di Ipponatte, “al quale viene messa in bocca una storia differente da quella che lui stesso aveva recitato” (Lelli 2004 p. 8 n. 6; vd. Hunter 1997-98 p. 48). Tale ipotesi si basa, infatti, su un'interpretazione scorretta del del fr. 65 Degani², dove si dice che Apollo definì Misone il più saggio degli uomini e che per questo viene attribuito a un giambo sui Sette Sapienti, tra i quali si sarebbe trovato anche Misone, assente invece nella lista tramandata dalle *Diegesi* del *Giambo* I di Callimaco. Bisogna invece concordare con Degani 2007 p. 113 che “Ipponatte non accenna qui affatto a

Proseguendo nel racconto dell'incontro tra Anfalce e Talete, ai vv. 56-58 del fr. 191 Pf. si legge il verbo εὔρεν seguito dal complemento oggetto (τὸν γέροντα) e da due participi predicativi in accusativo (ξύοντα e γράφοντα): una costruzione analoga con εὐρίσκω + oggetto e participio predicativo si trova anche in Ipponatte, al fr. 79,19 Degani² (ἄνθρωπον εὔρε τὴν στέγην ὀφελλόντα, “trovò un uomo che spazzava la stanza”); forse tale costruzione era rimasta nell'orecchio a Callimaco, che già al v. 44 aveva utilizzato il vocabolo ipponatteo στέγη, presente proprio nel medesimo verso ipponatteo. Inoltre il verbo ξύω, attestato molto di rado fuori da contesti medico-scientifici, era probabilmente usato anche da Ipponatte, dato che lo ritroviamo in un verso di Eronda¹⁵⁹, tra l'altro anch'esso costruito sulla coordinazione di due forme di γράφω e di ξύω, proprio come il v. 58 del *Giambo* di Callimaco. Inoltre al v. 56 si legge la clausula αἰσίφ σίττη, “con picchio favorevole”, che come già notava Degani¹⁶⁰ è senza dubbio *imitatio cum variatione* dell'attuale fr. 192 Degani², δεξιῆτι σίττητι, di identico significato.

Dopo l'incontro tra Anfalce e Talete e la descrizione del filosofo, il testo diventa di difficile lettura per poi interrompersi al v. 73. Tuttavia qualche indizio di un richiamo a Ipponatte si può intravedere anche nei lacunosi vv. 63-73. In particolare, merita una certa attenzione il v. 69 del fr. 191 Pf., che secondo la ricostruzione dello stesso Pfeiffer¹⁶¹ recita così:

ἔτυψε δὲ] σκίπωνι τοῦδα[φος πρέσβυς

Il vecchio colpì il suolo con il bastone

Siamo al momento del racconto in cui di Talete, quasi risentito per essere stato considerato meritevole del premio per il più saggio, manda via Anfalce, consigliandoli di andare da Biante e, prima, picchia a terra il suo bastone. Un'immagine molto simile compare anche nel *Sogno* di Eronda, l'ottavo mimiambo, un componimento che è stato

Misone come ad uno dei Sette Sapienti, ma solo al fatto che Apollo lo proclamò il più σώφρων tra gli uomini”.

¹⁵⁹ Herond. 3,18: γράφει μὲν οὐδὲν καλόν, ἐκ δ' ὅλην ξύσει.

¹⁶⁰ Degani 1995 p. 115.

¹⁶¹ Pfeiffer 1949 p. 169.

messo in relazione proprio al primo *Giambo*¹⁶², nonché con il *Prologo* degli *Aitia*¹⁶³ di Callimaco. Ai vv. 59-60 di Eronda, infatti, leggiamo:

ἔρρ' ἐκ προσώπου μή σε καίπερ ὄν πρέσβυς
οὔλη κατ' ἰθὺ τῆι βατηρίηι κόψω

Via dal mio cospetto se non vuoi che, per quanto vecchio,
ti colpisca subito con tutto il bastone.¹⁶⁴

Come si può notare la scena non è identica a quella di Callimaco perché in Eronda il vecchio minaccia persino di prendere a bastonate il suo interlocutore; tuttavia due elementi del fr. 191,69 Pf. ritornano anche in Eronda: innanzitutto il termine πρέσβυς in clausula di verso; in secondo luogo la presenza del “bastone” nelle mani del vecchio, che in Eronda è una βατηρίη e in Callimaco uno σκίπων. La vicinanza contenutistica dei due passi, una volta estratti dal contesto, è palmare. Inoltre il passo di Eronda ricordato sembra ricalcare il fr. 8 Degani² di Ipponatte, dove si legge:

δοκέων ἐκεῖνον τῆι βακτηρίηι κόψαι
credendo di picchiarlo con il bastone

Tramite una leggerissima variazione della forma del verbo (da infinito aoristo a indicativo futuro) la clausula ipponattea è stata ripresa fedelmente da Eronda e adattata a un nuovo contesto, mentre il fr. 191,69 Pf di Callimaco, se si accetta così com'è l'integrazione di Pfeiffer, non mostrerebbe nessun richiamo diretto con questo frammento ipponatteo. Tuttavia, se l'accostamento a Eronda è plausibile, modificando leggermente la buona proposta di ricostruzione di Pfeiffer, si potrebbe arrivare a un risultato più interessante, che consentirebbe di avvicinare anche Callimaco al modello comune, cioè Ipponatte. Mantenendo, quindi, la ricostruzione della parte finale del verso avanzata da Pfeiffer, credo che sarebbe una possibile alternativa sostituire

¹⁶² Come nel primo *Giambo* callimacheo, anche nell'ottavo mimiambo di Eronda la tematica sembra essere la “polemica letteraria” nei confronti dei poeti contemporanei: il poeta vuole infatti presentarsi come novello Ipponatte, contrapponendosi forse, come sostengono alcuni studiosi (vd. Puelma 1949 pp. 348-350; Barigazzi 1977 p. 37), proprio all'altro noto coliambografo dell'epoca, cioè Callimaco. Per una sintesi della questione vd. Mastromarco 1979 pp. 115-123.

¹⁶³ Come il *Prologo* degli *Aitia*, infatti, questo componimento ha carattere programmatico e mostra la posizione dell'autore in termini di poetica. Difficili da vedere, a causa dell'estrema frammentarietà del testo callimacheo, dei punti di contatto tra il *Sogno* di Eronda e quello di Callimaco (fr. 2 Pf.).

¹⁶⁴ Trad. di Di Gregorio: vd. Di Gregorio 2004 p. 33.

l'aoristo ἔτυψε da lui ipotizzato, con l'aoristo di κόπτω, presente anche in Ipponatte ed Eronda. Ricostruirei allora il testo in questo modo:

ἔκοψε δὲ] σκίπωνι τοῦδα[φος πρέσβυς

Il vecchio picchiò il suolo con il bastone

Si verrebbe così a creare un sottile gioco di imitazione che unirebbe Callimaco sia a Ipponatte sia a Eronda e potrebbe fornire un elemento a sostegno dell'ipotesi secondo cui il primo giambo callimacheo e l'ottavo mimiambo di Eronda sarebbero due testi "paralleli", scritti nel medesimo periodo per prendere posizione nell'ambito di una *querelle* letteraria. In particolare si potrebbe vedere in Callimaco un tentativo di superare Eronda in originalità, perché laddove il mimiambografo aveva scelto un'imitazione pedestre del verso ipponatteo, Callimaco propone invece una *variatio*: il verbo κόπτω viene posto a inizio verso anziché in clausula e il termine βακτηρία viene sostituito dal suo prezioso sinonimo σκίπων. Per altro, che i due vocaboli fossero considerati a pieno titolo sinonimi lo dimostra il fatto che il termine σκίπων, piuttosto raro e ricercato, viene glossato dai lessici¹⁶⁵ proprio con βακτηρία. Infine, c'è motivo di credere che anche σκίπων fosse un termine ipponatteo, dato che, nonostante la sua rarità, esso ricorre anche in Eronda¹⁶⁶, esattamente nella stessa sede metrica che occupa al fr. 191,69 Pf., ed entrambi i poeti potrebbero averlo quindi tratto dal loro comune modello. Callimaco lo utilizza poi anche altrove, negli epigrammi¹⁶⁷, dove il bastone è nella mani di un altro dei sette saggi, Pittaco di Mitilene, che doveva essere ricordato anche nel primo *Giambo*¹⁶⁸.

Dopo un'interruzione di venti versi, di cui solo due altrimenti noti, il testo del fr. 191 Pf. riprende al v. 78: lo scenario del giambo è cambiato e Ipponatte, conclusa la storia della coppa di Baticle, si rivolge di nuovo al suo uditorio. Il testo presenta molte lacune, ma la difficoltà di seguire il filo del discorso è compensata dall'espressività di alcune immagini, nelle quali è facile ritrovare parole e stilemi propri di Ipponatte. Ad

¹⁶⁵ Vd. *Etym. Tittm.* p. 1650, 19: Σκίπων. ἢ βακτηρία. παρὰ τὸ σκίριπτο, ἀποβολῆ τοῦ ρ καὶ τοῦ τ καὶ συγκοπῆ; Choerob. p. 258,30 AG II Cramer: Σκίπων σημαίνει δὲ τὴν βακτηρίαν· διὰ τοῦ ι γράφεται· ἀπὸ γὰρ τοῦ σκίριπτο γίνεται σκίριπτον, καὶ κατὰ συγκοπὴν τοῦ η καὶ ρ, ἀποβολῆ τοῦ τ σκίπων; *Etym. Magn.* p. 717,48 Gaisford: Σκίπων·[...] σημαίνει δὲ τὴν βακτηρίαν; Hesych. σ 1022 Hansen: σκίπων· βακτηρία, ῥάβδος.

¹⁶⁶ Herond. 8,9.

¹⁶⁷ Call. Ep. 1,7 Wil.: εἶπεν· ὁ δὲ σκίπωνα γεροντικὸν ὄπλον ἀείρας·.

¹⁶⁸ Vd. *Diag.* VI,15 p. 163 Pfeiffer.

esempio, in questi ultimi versi si trovano alcuni verbi che sembrano provenire dai suoi giambi: alla fine di v. 80 la voce κηρύσσει, che richiama il fr. 1,15 CA di Fenice di Colofone dove si legge lo stesso verbo clausolare, potrebbe derivare dal comune modello ipponatteo; sicuramente dovuta a un'imitazione di Ipponatte è poi la scelta del verbo ἐγγάσκω - che troviamo a fine di v. 83 - perché forme del verbo semplice χάσκω si leggono non solo in Eronda¹⁶⁹, ma anche in Ipponatte stesso¹⁷⁰; infine anche il verbo καπηλεῦσαι in chiusura del v. 89 è certamente di origine ipponattea perché lo ritroviamo, sempre a fine verso, anche nel fr. 79,18 Degani² ¹⁷¹. Oltre ai verbi, anche altri termini o espressioni dell'ultima sezione del giambo sembrano derivare da Ipponatte. Il paragone con il cane di v. 83 (τὴν γλῶσσαν ἴελων ὡς κύων ὅταν πίνῃ, “trascinando la lingua come un cane quando beve”), ad esempio, è presente ben due volte anche nei superstiti frammenti ipponattei, introdotto nel medesimo modo: al fr. 194,11-12 Degani², infatti, si legge κροτέοι δ'ὀδόντας, ὡς κύων ἐπὶ στόμα / κείμενος ἀκρασίη (con l'espressione ὡς κύων nella medesima sede metrica che occupa al v. 84 del *Giambo* callimacheo), mentre al fr. 32 Degani² si dice κοῦκ ὡς κύων λαίθαργος ὕστερον τρώγει. Anche la *iunctura* callimachea τὰ τράχηλα γυμνάζει, “esercita i colli” (v. 86), potrebbe rimandare a un uso linguistico ipponatteo visto che il termine τράχηλον, nonostante sia piuttosto comune, si ritrova, oltre che in Eronda¹⁷² e in Licofrone¹⁷³, anche in due luoghi ipponattei¹⁷⁴. Significativo è poi che l'espressione οὐδ' ἄλφα di v. 88 ricorra identica nel *Maestro* di Eronda¹⁷⁵ ad indicare, come qui, il peggior stadio dell'ignoranza: nonostante l'immagine appartenga al mondo alessandrino perché richiama “a cultural setting in which literacy, literature, and literariness in a broad sense are *realia* of everyday life”¹⁷⁶, è tuttavia possibile immaginare che anche Ipponatte avesse utilizzato una simile espressione per insultare uno dei suoi bersagli. Ancora più interessante è però l'espressione Μούσας χλωρὰ σῦκα τρωγούσας, “Muse che mangiano fichi verdi” (vv. 92-93), che ha spesso richiamato l'attenzione dei critici, intenti a comprenderne il significato metaforico: l'ipotesi più accreditata è attualmente quella di

¹⁶⁹ Herond. 4,42.

¹⁷⁰ Vd. fr. 29 Degani²: πάλαι γὰρ αὐτοὺς προσδέκονται χάσκοντες / κράδας ἔχοντες ὡς ἔχουσι φαρμακοῖς

¹⁷¹ Il verso recita così: ὅκου τὸν ἔρπιν ὁ σκότος καπηλεύει. La dipendenza di Callimaco da Ipponatte nella scelta di questo verbo non era sfuggita già ad Ardizzoni 1960 p. 8.

¹⁷² Herond. 7, 9.

¹⁷³ Lyc. 1344

¹⁷⁴ Vd. fr. 106,1 Degani² (]λάσας τὸν τράχ[ηλον) e fr. 129c,2 Degani² (καὶ τὸ]ν τράχ[ηλον).

¹⁷⁵ Herond. 3,22: ἐπίσταται δ' οὐδ' ἄλφα συλλαβὴν γινῶναι.

¹⁷⁶ Acosta-Hughes 2002 p. 57.

A.T. Cozzoli, la quale grazie ad alcuni confronti con testi comici è riuscita a confutare la teoria più diffusa (che vedeva nei fichi verdi il simbolo per eccellenza della povertà¹⁷⁷) e a proporre una soluzione più plausibile: “la perifrasi, le «Muse che mangiano fichi verdi», è una forma colorita e colloquiale di cui si è servito Callimaco per indicare semplicemente le «Muse che vomitano bile», cioè il modo di una poesia giambica violenta, aggressiva, biliosa”¹⁷⁸. Tuttavia, nonostante l’indubbio riecheggiamento di brani comici individuati da A.T. Cozzoli, la presenza del modello ipponatteo resta indiscutibile, e non solo per la facile allusione all’espressione σῦκα μέτρια τρώγων di fr. 36,5 Degani² che più studiosi hanno individuato¹⁷⁹, ma anche grazie al confronto con il fr. 177 Degani², costituito dal composto συκοτραγίδης “divoratore di fichi”, che Callimaco potrebbe qui aver ripreso, fornendone una glossa. Inoltre, l’espressione χλωρὰ σῦκα τρωγούσας usa un lessico (σῦκον, τρώγω) che ricorre spesso in Ipponatte¹⁸⁰ e nei suoi imitatori¹⁸¹. Infine, è curioso notare come l’ultima parola tramandata del primo *Giambo* callimacheo sia un termine volgare poco frequente, κύσος, “culo”, che si incontra soltanto in Eronda, per ben due volte¹⁸², e in un coliambo anonimo¹⁸³: come giustamente sostiene Ardizzoni “si tratta certamente di un volgarismo della lingua parlata e la sua presenza in tre diversi testi «ipponattei» non dovrebbe lasciare dubbi sulla sua derivazione”¹⁸⁴. Inoltre, l’esistenza in Ipponatte¹⁸⁵ dell’*hapax* κυσοχήνη, composto il cui primo termine è proprio κύσος, rende ancor più probabile la possibilità che il vocabolo semplice κύσος fosse anch’esso utilizzato dal giambografo di Efeso.

La memoria di Ipponatte nel primo *Giambo* è quindi vivissima e induce a credere che Callimaco avesse letto e studiato approfonditamente la poesia dell’antico giambografo prima di accingersi a comporre la propria raccolta giambica e scrivere un componimento pronunciato interamente in prima persona da Ipponatte che, anche una

¹⁷⁷ Vd. per tutti Tarditi 1978.

¹⁷⁸ Cozzoli 1996 p. 138.

¹⁷⁹ Vd. Pfeiffer 1949 p. 171; Ardizzoni 1960 p. 8: “χλωρὰ σῦκα τρωγούσας riecheggia chiaramente Ipponatte 39, 5 D. σῦκα μέτρια τρώγων”; Degani 1995 p. 115: “Fuor di ogni dubbio, infine, il riecheggiamento di Hippon. fr. 36,5 σῦκα μέτρια τρώγων rilevabile nel χλωρὰ σῦκα τρωγούσας del v. 93”.

¹⁸⁰ Il termine σῦκον si legge anche in fr. 219 Degani²; il verbo τρώγω anche in fr. 32 Degani², mentre il composto περιτρώγω si legge in fr. 88,2 Degani².

¹⁸¹ I fichi si trovano, infatti, in Phoen. fr. 6,6 CA, in Herond. 6,60 e in Parmen. fr. 2,1 CA, mentre il verbo si legge in Herond. 3,76.

¹⁸² Herond. 2,44 e 8,4.

¹⁸³ Fr. *adesp.* 53 West.

¹⁸⁴ Ardizzoni 1960 p. 9

¹⁸⁵ Fr. 83,2 Degani².

volta divenuto un personaggio fittizio, non avrebbe potuto discostarsi molto per modi e linguaggio dal suo caratteristico stile poetico. In questo componimento, dunque, le numerosissime scelte lessicali e stilistiche che rimandano alla poesia di Ipponatte trovano una duplice spiegazione: da un lato ci troviamo di fronte a una *mimesis* letteraria, dovuta al fatto che Ipponatte è il modello poetico del giambo callimacheo, dall'altro nel carme è presente anche una *mimesis* pragmatica, utile per rendere in modo realistico la *persona loquens* del giambo, che, non a caso, è proprio Ipponatte.

3.2.2 I *Giambi* II-XVII.

Anche se la quantità di reminiscenze di Ipponatte che ricorrono nel primo *Giambo*, di certo il più "ipponatteo" della raccolta, non è paragonabile con il numero di rimandi rintracciabili negli altri componimenti, la ricerca della memoria di Ipponatte in tutta l'opera dei *Giambi*¹⁸⁶ può condurre a risultati interessanti non solo per definire un quadro completo del legame tra il giambo callimacheo e quello arcaico, ma anche per comprendere a fondo, sulla base della persistenza o meno del modello originario, che tipo di sperimentazione letteraria Callimaco intendesse compiere raccogliendo sotto il nome di *Giambi* una serie di carmi, difforni tra loro per metro, stile e contenuto. Ripercorriamo quindi l'intera silloge giambica soffermandoci sulla presenza di richiami alla poesia di Ipponatte.

Dopo il proemio programmatico, il secondo carme della raccolta (fr. 192 Pf.) è un breve componimento in coliambi dove Callimaco¹⁸⁷ narra una favola di Esopo nella quale spiega come gli animali in origine potessero parlare e come poi, per punizione divina, sia stata tolta loro la voce, trasferendo però il loro modo di esprimersi al genere umano, che per questo è particolarmente chiacchierone e comprende persone che si esprimono come cani, asini o pesci; l'intento di Callimaco è quello di alimentare una

¹⁸⁶ Sul numero di componimenti compresi nella raccolta dei *Giambi* non esiste accordo tra gli studiosi, che si dividono tra i sostenitori di una silloge di 13 componimenti (fr. 191-203 Pf.) e quelli di un'opera costituita da 17 carmi (fr. 191-203 Pf. + fr. 226-229 Pf); una buona analisi delle diverse posizioni si trova in Lelli 2005 pp. 1-27, di cui condivido le conclusioni, cioè che i *Giambi* di Callimaco comprendessero anche i fr. 226-229 Pf. e fossero quindi diciassette.

¹⁸⁷ Che la voce narrante del carme fosse quella di Callimaco sembrerebbe confermato dalla *Diegesi* del giambo, dove φησί (Dieg. VI, 30 p. 172 Pfeiffer 1949) sembra riferirsi proprio all'autore. Vd. Pfeiffer 1949 p. 173 ("poeta ipse narrare videtur") e Kerkhecker 1999 p. 49.

polemica letteraria e attaccare alcuni suoi avversari dando loro dei cani o asini linguistici. L'autore di riferimento del *Giambo* è certamente Esopo - come lo stesso Callimaco ricorda ai vv. 15sq. - ma, nonostante la brevità del componimento, un legame anche con il giambo di Ipponatte può riscontrarsi nell'uso del coliambo e, forse, nella scelta dell'aggettivo *λάλοι*, "chiacchieroni" (v. 14), che, proprio come il verbo *λαλάζω* usato nel primo *Giambo*¹⁸⁸, potrebbe risalire a un uso linguistico ipponatteo.

Una vicinanza maggiore al modello ipponatteo sembra emergere nel terzo *Giambo*, il quale non solo è scritto in coliambi, ma tratta anche un tema caro ad Ipponatte: quello della contrapposizione tra povertà e ricchezza, che non dipendono affatto dalla virtù. Ipponatte si presentava infatti come un poeta povero a causa della cecità e della vigliaccheria di Pluto (vd. fr. 42, 43 e 44 Degani²) e descriveva con un certo disprezzo la classe dei nuovi ricchi (vd. ad esempio fr. 36 Degani²); in modo simile Callimaco nel terzo *Giambo* biasimava la sua epoca perché, come si legge nella *Diegesi*, era più attenta al denaro che alla virtù e stravolgeva i normali costumi di vita (v. 10), al punto che una madre arriva a fare da mezzana per il figlio pur di diventare ricca. Non manca poi nel testo, anche se mal conservato, qualche rimando più esplicito alla lingua e allo stile di Ipponatte: alla fine del v. 9 si legge una forma del verbo *μεταστρέφω*, "stravolgere", usato per la prima volta in questa sede metrica proprio da Ipponatte¹⁸⁹; al v. 13 la *iunctura* *κακαὶ ψῆφοι*, "cattivi voti", richiama chiaramente quella ipponattea *ψηφὶς κακή* di fr. 126,3 Degani², che, come vedremo, torna anche altrove in Callimaco¹⁹⁰; il verbo *τρώγειν* alla fine del v. 15 ricorda l'analogo uso ipponatteo del verbo, sempre a fine verso (fr. 32,1 e 36,5 Degani²); infine il verbo composto *ἐκκνημόω* usato al v. 33 è un *hapax*, che probabilmente è stato creato a partire dal composto ipponatteo *παρακνημόω* di fr. 98,9 Degani², unica altra attestazione del verbo all'infuori dai lessici.

Il carme successivo, fr. 194 Pf., scritto ancora in coliambi e in dialetto ionico, contiene il racconto di un litigio tra l'alloro e l'ulivo nel quale si intromette un rovo: si tratta di un racconto metaforico che descrive in realtà una disputa letteraria tra due poeti interrotta da un terzo poeta, su cui ricadono gli attacchi più duri. L'andamento dialogico del componimento e l'uso delle parentesi di commento ricalcano certamente lo stile di Ipponatte, al quale si possono con buone probabilità far risalire anche alcune scelte

¹⁸⁸ Vd. cap. 3.2.1.

¹⁸⁹ Vd. Hippon. fr. 107,10 Degani².

¹⁹⁰ Vd. Call. fr. 85,8 Pf.

tematiche e linguistiche del carne. Ad esempio, ai vv. 28-31 del *Giambo*, per sottolineare le qualità della pianta dell'alloro, si ricorda come Branco avesse guarito gli Ioni da un'epidemia percuotendoli con le frasche di questa pianta: bisogna ricordare che il personaggio mitico di Branco è menzionato anche in un frammento di Ipponatte (fr. 108 Degani²), dove è possibile che si ricordasse il medesimo episodio e non è escluso, se si accoglie l'integrazione di O. Masson¹⁹¹, che al v. 6 si leggesse proprio la stessa clausola di Callimaco, ἀρτεμέας ἐποίησε, "li rese sani" (v. 31). Al v. 32 l'uso del verbo ionico φοιτέω, "andare in giro", a fine verso potrebbe risalire a Ipponatte poiché è un verbo che, nella forma ionica, è abbastanza frequente nei poeti ipponattei¹⁹² e nei frammenti dello stesso Ipponatte¹⁹³; molto più sicura è la dipendenza da Ipponatte, invece, del verbo γρύζω, "brontolare", di v. 60, perché la sua prima attestazione si trova proprio in Ipponatte¹⁹⁴ ed è poi utilizzato di frequente anche in Eronda¹⁹⁵. Infine, potrebbe derivare dalla lingua di Ipponatte anche il raro termine στέμφυλον, "spremuta di olive" (v. 76) che, seppur tipico della commedia, è attestato anche in Licofrone¹⁹⁶ e potrebbe dipendere dal giambo ipponatteo, dove molto spesso si parla di cibi poveri come questa focaccia fatta con gli avanzi della spremitura delle olive.

L'intero quinto *Giambo*, come già fu notato¹⁹⁷, è strutturalmente simile all'epodo di Ipponatte contro Sanno (fr. 129 Degani²); infatti, nonostante le evidenti divergenze contenutistiche (il carne callimacheo si scaglia contro un maestro di scuola che abusa dei suoi allievi, mentre il componimento di Ipponatte contiene dei curiosi consigli per dimagrire rivolti a un certo Sanno) i due carmi hanno una struttura metrica e un andamento simile. Per quanto riguarda la metrica Callimaco è intervenuto in modo innovativo nel sistema epodico di Ipponatte formato da trimetro e dimetro giambico sostituendo il trimetro con il coliambo e inaugurando così una nuova sequenza metrica, più ipponattea di quella originale. L'andamento retorico dei versi iniziali - gli unici ben leggibili in Ipponatte - dei due carmi è poi scandito dagli stessi elementi: l'invocazione del destinatario in *incipit* (ὦ Σάνν' in Ipponatte; ὦ ξείνε in Callimaco); la volontà della *persona loquens* di dare un consiglio (σύν τοί τι βουλευῶσαι θέλω si legge in fr. 129a,4 Degani² e συμβουλή γὰρ ἔν τι ἱρῶν in fr. 195,1 Pf.); la richiesta di dare ascolto al

¹⁹¹ Masson 1962a pp. 80-81. Vd. anche cap. 2.3.1.

¹⁹² Lo si trova in Herond. 3,65 e 7,99 (a fine verso) e in Parmenon. fr. 604a,5 *SH*.

¹⁹³ Vd. fr. 73,6 e 78,11 Degani².

¹⁹⁴ Fr. 69,6 Degani².

¹⁹⁵ Herond. 3,37; 3,85; 6,84.

¹⁹⁶ Lyc. 678.

¹⁹⁷ Vd. Bühler 1964; Degani 1995 pp. 112-113 e Degani 2007 p. 134.

suggerimento (τοῦς μοι παράσχες fr. 129a,3 Degani²; ἄκουε fr. 195,2 Pf.); l'uso della causale per spiegare il motivo dell'attacco e del consiglio (ἐπειδή etc. fr. 129,1 Degani²; ἐπεὶ etc. fr. 195, 3 Degani²). Oltre a ciò, nei versi successivi del quinto *Giambo* si possono individuare altri indizi di un'imitazione di Ipponatte: la menzione a v. 7 della μᾶζα, “focaccia”, potrebbe risalire a Ipponatte, che nei suoi giambi (vd. fr. 28 Degani², in medesima sede metrica) la menziona come uno dei cibi destinati ai capri espiatori; ai vv. 23-26 di Callimaco si legge poi l'invito del poeta al maestro a “spegnere il fuoco che ha acceso”, cioè a frenare gli istinti sessuali nei confronti degli allievi secondo la metafora del fuoco-passione d'amore che doveva essere utilizzata anche da Ipponatte¹⁹⁸; ai successivi vv. 26-29, sempre per invitare il maestro a trattenersi, si legge una seconda metafora, quella dei cavalli che vanno frenati prima che facciano rovesciare il carro, indicato con il rarissimo vocabolo κύμβαχος (v. 29), di cui, oltre a questa in Callimaco, esistono solo due occorrenze in Omero e una in Licofrone¹⁹⁹: è forse possibile che i poeti ellenistici abbiano ripreso questo raro vocabolo non direttamente da Omero ma da un dotto riuso del termine contenuto in un perduto componimento di Ipponatte.

Il sesto *Giambo* (fr. 196 Pf.) è, come giustamente osserva D.L. Clayman, “the first of the non-choliambic, non-Ionic, non-Hipponactean Iambi”²⁰⁰, tant'è che proprio a partire da qui la raccolta contiene ben sette componimenti che si discostano da quelli iniziali per metro e contenuto: viene abbandonato l'uso del coliambo e del dialetto ionico e si introducono tematiche lontane da quelle tipiche del giambo ipponatteo. Nei *Gambi* VI-XII l'imitazione dell'antico giambografo di Efeso si fa quindi meno marcata e trova invece più spazio la sperimentazione metrica e contenutistica, giocata soprattutto sulla contaminazione tra i generi²⁰¹; non manca tuttavia anche in questi carmi qualche sporadico rimando alla poesia di Ipponatte. Così nel fr. 197,1 Pf. si legge a fine verso il nesso Αἰνίῳ θεός, “dio di Eno” che, come già notava E. Degani, “richiama l' Αἰνίῳ

¹⁹⁸ Hippon. fr. 78,10 e 107,10 Degani²: si tratta di frammenti molto mutili per i quali non è quindi possibile offrire un'interpretazione univoca; la presenza del fuoco sembra in entrambi i casi legata all'attività sessuale.

¹⁹⁹ Lyc. 66.

²⁰⁰ Clayman 1980 p. 33.

²⁰¹ Il sesto *Giambo* è un *ekphrasis*, in cui si mette in poesia il linguaggio di un artigiano; il *Giambo* VII è un carme eziologico sul culto di Hermes Perfereo ad Eno in cui è la statua stessa a parlare secondo l'uso epigrammatico; l'ottavo *Giambo* (di cui rimane un solo verso) era un epinicio con valore eziologico per celebrare la vittoria di Policle Egineta nella gara detta Idroforia, la cui origine risaliva a un episodio del mito degli Argonauti; il nono, di cui sono noti solo i due versi iniziali, conteneva un dialogo tra un passante e una statua itifallica di Hermes secondo lo stile epigrammatico; il decimo e l'undicesimo sono invece carmi eziologici, uno sul sacrificio di un maiale ad Afrodite nella città di Aspendo in Panfilia, l'altro sull'origine del detto “di chi li prende sono i beni di Connida”; il *Giambo* XII, infine, è un carme occasionale per festeggiare gli Anfidromia della figlia di un amico di Callimaco.

πάλμυς di Hippon. fr. 72,7 sia per la peculiarità etnica sia per la posizione in fine verso²⁰². Sempre nel settimo *Giambo*, al v. 3, Epeo viene definito grazie al raro composto ἵπποτέκτων, di cui esiste una sola altra occorrenza, proprio in Licofrone²⁰³, dove il termine è usato allo stesso scopo; inoltre, in entrambi i passi il costruttore del cavallo di Troia è ricordato anche per la sua codardia e da Callimaco viene qualificato con l'aggettivo composto φυγάίχμης, "che fugge la lancia", mentre da Licofrone con il costrutto participiale ἔγχος πεφρικὸς, di identico significato: la vicinanza dei due passi fa pensare che essi dipendano da una fonte comune, che con buone probabilità potrebbe essere Ipponatte, nei frammenti del quale, laddove il poeta derideva e attaccava artisti come Bupalò o Mimne, poteva benissimo trovarsi un paragone con il mitico Epeo. Una memoria di Ipponatte può poi trovarsi anche nel dodicesimo *Giambo*, scritto per la festa in onore della nascita della figlia di un amico, in cui Callimaco ricorda la contesa sorta tra gli dei per fare il regalo più bello alla neonata Ebe e coglie l'occasione per sminuire il valore dell'oro (vv. 60sq.), al quale è certo preferibile la poesia: il tema della vanità dell'oro ricorre anche in alcuni frammenti di Ipponatte (fr. 218 e 219), che, sebbene inseriti da E. Degani tra quelli spurî perché attribuiti dalle fonti alternativamente al giambografo di Efeso o ad Ananio, che probabilmente ne fu l'autore, possono rappresentare comunque una testimonianza del fatto che il tema dell'inutilità dell'oro fosse a tutti gli effetti ipponatteo, tanto che le fonti non esitano ad attribuire a Ipponatte queste parole; da notare inoltre che il tema ritorna anche nei testi dell'ipponatteo Fenice di Colofone²⁰⁴.

Con il tredicesimo *Giambo* Callimaco torna invece al coliambo, al dialetto ionico e a Ipponatte, tanto che il componimento è scandito da una sorta di ritornello in cui il poeta ribadisce di non essere andato a Efeso, patria del suo modello, ma di essere comunque capace di comporre giambi. Il carne, come si è già detto, è un componimento programmatico che affronta questioni di poetica: Callimaco si difende dall'accusa di *polyeideia* che gli muovono i suoi detrattori e sostiene che la sua poesia giambica abbia diritto allontanarsi dal modello originario, contemplando metri e temi fino a quel momento estranei alla tradizione giambica. Nel difendere la propria originalità e la propria sperimentazione letteraria, però, Callimaco dà anche prova di conoscere bene Ipponatte, il rappresentante più importante del giambo arcaico: non solo

²⁰² Degani 1995 p. 116.

²⁰³ Lyc. 930.

²⁰⁴ Phoen. fr. 1,22sq. CA.

torna a usare come metro il coliambo e come lingua il dialetto ionico, ma inserisce nel carne anche alcuni segnali di una sapiente imitazione di Ipponatte, come dimostrano l'uso del verbo *λαλέω* al v. 17 (che potrebbe risalire, come si è detto²⁰⁵, a Ipponatte), l'espressione *ἀπεμπολῆ κόψας*, “venda facendo a pugni” (v. 27) - che ha tutta l'aria di essere ipponattea, visto che il verbo *κόπτω* ricorre spesso nei frammenti di Ipponatte²⁰⁶ e il verbo *ἀπεμπολάω*, seppur non attestato nei frammenti ipponattei, è usato da Eronda²⁰⁷ - e la forma contratta *γενήν* (v. 54) che ricorre identica in Ipponatte (fr. 54,5 Degani²).

Dopo che nel *Giambo* XIII Callimaco ha pronunciato l'apologia del suo giambo, dimostrando di conoscere adeguatamente il modello di riferimento per quel genere, cioè Ipponatte, negli ultimi quattro componimenti della raccolta (fr. 226-229 Pf.) se ne discosta nuovamente, tanto nelle scelte metriche quanto in quelle tematiche, e infatti in questi ultimi componimenti della raccolta, che per altro conosciamo solo in modo parziale, non è possibile riscontrare alcun legame esplicito con la poesia di Ipponatte, a parte il fatto che l'argomento dell'ultimo *Giambo* (fr. 229 Pf.), dedicato al mito di Branco, poteva, come si è visto, essere tratto da un perduto carne ipponatteo (vd. fr. 108 Degani²).

Infine, è possibile riscontrare un segnale della dipendenza da Ipponatte del giambo callimacheo anche in uno di quei frammenti provenienti dalla raccolta dei *Giambi* ma di cui non conosciamo l'esatta collocazione (fr. 214-225 Pf.). Infatti il fr. 216 Pf. (un coliambo in cui si legge *ἔβηξαν οἶον ἀλίβαντα πίνοντες*, “tossirono, come bevendo aceto”) costituisce anche un frammento dubbio di Ipponatte (fr. °189 Degani²) perché, anche se le fonti che citano questo verso lo attribuiscono tutte a Callimaco²⁰⁸, nel lessico di Orione²⁰⁹ si ricorda che l'uso del termine *ἀλίβας*, “cadavere”, nel significato di “aceto” risale a Ipponatte e si è quindi pensato o che altrove si fosse confuso Ipponatte con Callimaco oppure qui il contrario: in accordo con E. Degani, credo invece “che non ci sia stata nessuna confusione nelle nostre fonti” ma solo che “Callimaco, cui spetterebbe il verso, sarebbe stato preceduto, in questo insolito impiego

²⁰⁵ Vd. cap. 3.2.1.

²⁰⁶ Hippon. fr. 8, 121, 122 Degani².

²⁰⁷ Herond. 7,65.

²⁰⁸ *Etym. Gen.* α 489 Lasserre-Livadaras, *Etym Magn.* p. 63,51 Gaisford, *Etym. Gud.* p. 88,13 De Stefani, *Sud.* 1210 α Adler.

²⁰⁹ Orion. Theb. *Etym.* p. 30,14sq. Sturz.

di ἀλίβας, dal nostro Ipponatte”²¹⁰. Se così fosse, il verso (oggi fr. 189 Degani²) sarebbe allora da escludere dai frammenti dubbi di Ipponatte e bisognerebbe invece inserire solo il termine ἀλίβας, “aceto”, tra i frammenti certi del giambografo. Si noti inoltre che anche il verbo βήσσω, “tossire” (da cui proviene la forma callimachea ἔβηζαν), è attestato nei frammenti ipponattei (fr. 83,3 Degani²) e che quindi l’intero coliambo di Callimaco potrebbe essere stato composto utilizzando il lessico di Ipponatte; questo confermerebbe l’ipotesi di R. Pfeiffer²¹¹ di collocare il verso alla fine del primo *Giambo* che, come si è detto, era quello più direttamente dipendente dalla lingua e dallo stile di Ipponatte.

La presenza di reminescenze ipponattee è quindi maggiore soprattutto nei primi cinque componimenti della raccolta e nel tredicesimo, dove si trova l’uso significativo del coliambo. Si tratta probabilmente di una scelta dettata da una precisa intenzione poetica: Callimaco vuole presentarsi come un novello Ipponatte all’inizio della raccolta e dare subito prova della propria abilità nell’imitare, seppur variandolo, il modello prescelto, per poi però allontanarsene, sperimentando un giambo nuovo, lontano da quello arcaico per metro e contenuto e difeso nel tredicesimo *Giambo*, cui possono allora seguire altri componimenti ancora più originali e innovativi. La raccolta dei *Giambi* callimachei fu comunque interamente scritta sotto il segno di Ipponatte, che rimane il punto di riferimento anche in quei componimenti dove l’allontanamento dal modo di fare poesia ipponatteo è intenzionalmente ricercato da Callimaco, il quale rivendica in modo esplicito il diritto di prendere le distanze dal modello, non per ignoranza ma per desiderio di rivisitare in chiave moderna il genere del giambo arcaico.

3.2.3 *Aitia, Ecate, Epigrammi.*

Scelto nei *Giambi* come principale riferimento stilistico, retorico e talvolta tematico, Ipponatte fu per Callimaco fonte d’ispirazione per motivi e stilemi da riproporre anche in altri luoghi della sua produzione poetica. Certamente la consistenza di rimandi a Ipponatte nelle opere di Callimaco non di genere giambico è molto ridotta rispetto a quanto osservato per la silloge dei *Giambi*, ma è comunque interessante notare

²¹⁰ Degani 2007 pp. 153-154.

²¹¹ Vd. Pfeiffer 1949 p. 212: “De fine fr. 191 cogitavi”.

come nella prospettiva callimachea - ed ellenistica - di una poesia che valichi le tradizionali distinzioni tra generi letterari, contaminandoli tra loro, non ci sia nulla di strano nel trovare reminiscenze di Ipponatte anche in generi diversi dal giambo, al pari di quanto si è osservato per Mimnermo, che, essendo uno dei modelli dichiarati dell'elegia callimachea, era riecheggiato da Callimaco anche nei suoi *Inni*. E così non mancano echi ipponattei anche negli *Aitia*, nell'*Ecale* e negli *Epigrammi*.

Nei frammenti superstiti degli *Aitia* i rari segnali di un riecheggiamento di Ipponatte comprendono sia riprese esplicite di *iuncturae* riconducibili al giambografo di Efeso sia allusioni a tematiche care alla sua poesia. Ad esempio il carme del quarto libro testimoniato dal fr. 90 Pf., sul quale ci siamo già soffermati²¹², descriveva il rituale della cacciata del capro espiatorio dalla città di Abdera e affrontava quindi un tema molto caro ad Ipponatte, nei cui frammenti troviamo spesso figure di *φαρμακός* e cenni alle pratiche cerimoniali connesse con questo rituale²¹³. Del componimento di Callimaco rimangono purtroppo solo l'*incipit* e il riassunto offerto dalla *Diegesi*²¹⁴, unica fonte a nostra disposizione, eppure già solo nell'unico verso conservato, come osserva E. Degani²¹⁵, sembra esserci traccia della poesia ipponattea, perché il termine *φαρμακός* riprende l'insolita prosodia che ha anche nei giambi di Ipponatte, con la penultima sillaba lunga anziché breve. Inoltre nella *Diegesi* si trovano motivi di matrice ipponattea, come quello della purificazione della città (fr. 26 Degani²) e del cibo offerto al capro espiatorio prima della cacciata (vd. fr. 28 Degani²). Sono tutti indizi che fanno pensare che in quest'*aition* Callimaco si fosse servito di immagini e lessico tratti dai carmi di Ipponatte dedicati al tema del capro espiatorio; la perdita del componimento non consente però di andare oltre a queste suggestioni. Altrove negli *Aitia*, invece, si può osservare la presenza di una *iunctura* certamente tratta da Ipponatte: infatti nel fr. 85,8 Pf. proveniente dall'*aition* di Euticle Locrese si legge il sintagma *ψηφίδα κακήν*, "voto funesto", che costituisce un'indubbia ripresa della *iunctura* *ψηφίδι κακῆι* che si trova nel frammento esametrico 126,3 Degani² di Ipponatte e che Callimaco, come si è detto, usa anche nel terzo *Giambo* (fr. 193,3 Pf.).

²¹² Vd. cap. 2.4.3.

²¹³ Il termine *φαρμακός* ricorre nei fr. 6,2; 27; 28,2; 29,2; 30,2; 95,4; 107,49 Degani²; inoltre, anche in altri frammenti ipponattei sembra evocata la pratica della cacciata del *φαρμακός* (vd. fr. 8; 26; 203 Degani²).

²¹⁴ Vd. *P.Mil. Vogl.* 18 col. 2,29-39 = Pfeiffer 1949 p. 97.

²¹⁵ Vd. Degani 1995 p. 116.

Meno palesi sono invece le reminiscenze di Ipponatte che si possono riscontrare nell'*Ecale* e negli *Epigrammi*. Tra i frammenti superstiti dell'*Ecale* si trova infatti un solo riecheggiamento ipponatteo nell'uso del raro verbo ἐπιπτύω, "sputare" (fr. 176 Hollis), che in ambito poetico è attestato unicamente in un frammento di Ipponatte²¹⁶. Negli *Epigrammi* si può infine intravedere una traccia della memoria di Ipponatte nella scelta di alcune tematiche, come quella della povertà della *persona loquens* (ep. 32 Wil.), della necessità di mangiare cibi frugali per risanare il patrimonio sperperato (ep. 47 Wil.) e della critica degli effetti negativi del bere vino (epp. 42 e 61 Wil.), che potrebbero essere ricondotte alla poesia di Ipponatte, dove il poeta stesso spesso si presenta come un poveraccio²¹⁷, dove si ricordano personaggi costretti a mangiare cibi da schiavi dopo essere caduti in povertà²¹⁸ e dove si mostra una certa disapprovazione per chi beve vino²¹⁹. Oltre a ciò, non si può escludere che risalgano a Ipponatte anche alcune scelte lessicali (come l'uso del vocabolo ἰσχάς, "fico secco" in ep. 49,4 Wil. che spesso ricorre nei frammenti di Ipponatte²²⁰ o del verbo κρώζω nel frammento epigrammatico 393 Pf., posto a inizio verso proprio come in Ipponatte, fr. 63 Degani²) e stilistiche (come l'incipit dell'ep. 59 Wil., Εὐδαίμων ὅτι, che potrebbe ricalcare il simile μάκαρ ὅτις del fr. 5 Degani² di Ipponatte).

Callimaco dimostra quindi di aver letto e utilizzato consciamente la poesia di Ipponatte, innanzitutto per sperimentare una rivisitazione del genere del giambo arcaico e comporre un'opera in continuità con la tradizione, ma che non rinunciassero ad adattare quel genere anche alle nuove esigenze della sua epoca e a nuovi contenuti. Una volta fatta sua l'opera di Ipponatte, però, proprio in virtù delle possibilità espressive concesse dalla contaminazione tra i generi, Callimaco non mancò di utilizzarne temi e usi linguistici anche nel resto della sua produzione poetica.

L'opera di Callimaco dunque si nutre in ogni sua parte, senza una distinzione di genere precisa e programmatica, del ricordo di due poeti della Ionia, Mimnermo e Ipponatte. È chiaro che Callimaco li aveva presi entrambi a modello per il suo progetto di rinnovamento dei generi tradizionali, ciascuno in riferimento al genere poetico di cui Callimaco li considerava fondatori: Mimnermo per l'elegia e Ipponatte per il giambo.

²¹⁶ Fr. 78,15 Degani².

²¹⁷ Hippon. fr. 42,43,44 Degani².

²¹⁸ Hippon. fr. 36 Degani².

²¹⁹ Hippon fr. 119 Degani².

²²⁰ Vd. fr. 28,1 e 123 Pf.

Eppure, nella prospettiva alessandrina di commistione e contaminazione dei dei generi letterari, egli non si limitò a rielaborare la loro opera rispettivamente negli *Aitia* e nei *Giambi*, ma si servì del loro modello anche in contesti genetici formalmente lontani dalla loro poesia.

4.

Conclusioni: la Ionia di Callimaco

Dalla rassegna degli *Ioniká* presenti nella poesia callimachea e dalle riflessioni sul legame di Callimaco con i poeti ionici emergono con evidenza due fatti: Callimaco conosceva molto bene la Ionia e aveva un interesse specifico per questa terra. Le due cose dipendono l'una dall'altra, poiché l'interesse stimola la ricerca e l'approfondimento, così come possedere materiale e informazioni su un argomento lo rende immediatamente appassionante e meritevole di studio. Si cercherà però in queste ultime pagine di andare oltre a questa semplice constatazione e, mettendo insieme i molti dati raccolti e gli spunti di riflessione fin qui solo accennati, di capire con quali fini Callimaco abbia scelto di dedicare così grande attenzione alla Ionia nella sua opera e in quale modo abbia lavorato, utilizzando fonti e stimoli tra loro eterogenei.

Innanzitutto, per stabilire che tipo di conoscenza della regione avesse Callimaco e delineare una mappa della Ionia callimachea, può essere utile un'ulteriore sintesi degli *Ioniká* ricorrenti nella sua poesia. Come si è già osservato, Callimaco ricorda nella sua opera numerosi luoghi della Ionia, tralasciandone però alcuni e dedicando maggiore attenzione a certi piuttosto che ad altri: gli *Ioniká* callimachei si concentrano soprattutto su tre città e sui santuari a queste connessi (Samo, Efeso e Mileto), mentre per altre località si leggono in Callimaco solo alcuni cenni isolati. Samo è infatti menzionata da Callimaco ben nove volte, per ricordare i culti locali di Era, di Artemide, delle Ninfe e di Dioniso, il leggendario re Anceo, l'epopea *La presa di Ecalia* del poeta samio Creofilo e, infine, anche una giovane ragazza originaria di Samo, destinataria di un epitimbio. I *Samiaká* callimachei sono quindi numerosi e di genere molto vario, a

dimostrazione di una conoscenza approfondita dell'isola, frutto di uno studio meticoloso e di una disponibilità di fonti tutt'altro che limitata. Per quanto riguarda Efeso, invece, i momenti in cui Callimaco inserisce nella sua opera il ricordo della città non sono molti, ma tutti particolarmente significativi: il culto efesio di Artemide occupa un'ampia sezione del terzo *Inno*; un intero *aition* è dedicato al tiranno efesio Pasicle e alla sua vicenda; nel XIII *Giambo* si celebra Efeso come patria di Ipponatte. Anche in questo caso si tratta certamente di un sapere non casuale, ma legato a un interesse specifico e reso possibile da un'accurata documentazione sulla storia antica della città, con particolare attenzione alle vicende mitiche e storiche dell'Artemision. Infine, i numerosi i riferimenti a Mileto sono tutti relativi ai culti locali (quello celeberrimo di Apollo presso il Didymeion, fondato da Branco, e quelli meno noti di Artemide e dei Cabiri) e mostrano pertanto una certa dimestichezza con le diverse tradizioni religiose della città, sulle quali Callimaco sembra essersi adeguatamente informato. Per le altre località della Ionia, invece, si riscontrano nella poesia callimachea solo alcuni sporadici riferimenti: al celebre santuario di Claro a Colofone e alla famiglia dei Prometidi originari di quella città; al vino di Chio; al noto giuramento dei Focei; alla città di Isindo esclusa dalla lega ionica; all'ancora degli Argonauti lasciata a Cizico, colonia di Mileto, e a un abitante di questa città morto lontano dalla patria; al rito della cacciata del *pharmakos* di Abdera, colonia di Clazomene e poi di Teo; infine alle sedi originari degli Ioni nel Peloponneso, Elice e Bura. Si tratta in alcuni casi di riferimenti a cose molte note, in altri di particolari mitici più peregrini, verisimilmente scovati o appositamente ricercati nelle diverse fonti sulla Ionia a disposizione del poeta.

Sulla base di questi *Ioniká* è possibile delineare una mappa virtuale della Ionia callimachea, che non è “completa” ma selettiva e “sbilanciata” a favore di alcuni luoghi più che di altri, e che si estende anche oltre i confini della Ionia anatolica, comprendendo città della Tracia e della Propontide (Abdera e Cizico) o persino della Grecia metropolitana (Elice e Bura). Per dare una rappresentazione d'insieme dei luoghi della Ionia menzionati nell'opera di Callimaco, si presenta qui una nuova carta geografica della Ionia anatolica¹, dove sono indicate soltanto le località della regione menzionate nella poesia callimachea, tra loro contraddistinte tramite una diversa dimensione del carattere grafico, scelta sulla base della maggiore o minor rilevanza che esse assumono nell'opera di Callimaco (Fig. 6).

¹ Da confrontare con la carta geografica generale della Ionia (vd. Fig. 1 cap. 1.1).



Fig. 6 La Ionia di Callimaco.

La presenza di numerosi passi che possiamo definire come *Ioniká* nella poesia di Callimaco dimostra come la sua conoscenza callimachea della Ionia fosse tutt'altro che superficiale: non si limitava infatti ai centri di maggiore fama o alle tradizioni più celebri sulle singole località, ma abbracciava anche luoghi poco noti e particolari peregrini della storia o del mito, spesso per noi altrimenti sconosciuti. Che Callimaco fosse in possesso di numerose e insolite notizie sulla Ionia è di per sé un dato interessante, che merita però di essere ulteriormente analizzato, per capire in che modo il poeta abbia potuto raccogliere un tale patrimonio d'informazioni sulle tradizioni locali della Ionia e a quali fonti abbia attinto. Qualcosa in questo senso si è già detto nei singoli capitoli dedicati agli *Ioniká*, ma è ora opportuno tentare una sintesi di quelle riflessioni occasionali. In generale sappiamo che le fonti d'informazione a disposizione di Callimaco, dato il contesto culturale in cui viveva, potevano essere di due generi, sia scritte che orali: da un lato i molti libri raccolti nella Biblioteca di Alessandria, dall'altro la compagine multietnica dei colleghi del Museo, alcuni dei quali erano originari

proprio della Ionia. Tuttavia, mentre per le fonti scritte c'è modo di riflettere, fare indagini e trovare prove del loro utilizzo, per le fonti non scritte è molto difficile spingersi oltre al ragionamento ipotetico, il quale merita comunque di essere condotto fin dove possibile e può certamente essere d'aiuto nel tentativo di delineare il metodo di lavoro di Callimaco.

Le fonti scritte dalle quali Callimaco traeva almeno parte del multiforme materiale ionico contenuto nella sua poesia potevano essere sia opere di carattere storico sia testi letterari non storiografici, prodotti però in ambiente ionico e quindi parimenti ricchi di informazioni e suggestioni sulla Ionia. Tra le prime, oltre alle opere degli storici maggiori del V e del IV secolo, che certamente ricordavano anche vicende della Ionia, ebbero una notevole influenza sulla produzione poetica callimachea i testi di storiografia locale, particolarmente vicini agli interessi di Callimaco in quanto serbatoio inesauribile di spunti eziologici e notizie peregrine su singole tradizioni epicoriche. Si tratta però di opere oggi perdute, di cui rimangono solo frammenti, dai quali non è sempre possibile risalire con esattezza all'intero contenuto dell'opera, ma solo definirne a grandi tratti il tema generale e farsi un'idea dei principali interessi dell'autore. Tuttavia, la presenza di alcune di queste opere alla Biblioteca alessandrina e il notevole interesse che esse potevano suscitare agli occhi di Callimaco inducono a credere che all'origine almeno di alcuni *Ioniká* callimachei ci fossero proprio dei testi storiografici di questo genere. Per le altre opere di letteratura, invece, bisogna considerare in linea teorica come possibili fonti callimachee tutte quelle composte in ambiente ionico, e che potevano quindi essere latrici di notizie o suggestioni sulla Ionia².

Una valutazione di massima della storiografia locale che Callimaco usò in relazione alla Ionia è già stata presentata di volta in volta per i diversi *Ioniká* presi in esame nel corso di questo lavoro, cerchiamo però qui di trarre qualche conclusione. Partendo dalla considerazione di Luigi Lehnus secondo cui Callimaco per ogni località di suo interesse era solito rifarsi, per ragioni di semplice economia, a una sola fonte storiografica³, bisognerebbe pensare di trovare, almeno per i tre poli ionici maggiormente rappresentati nella poesia di Callimaco - Samo, Efeso e Mileto -, un

² Diversamente da quanto visto nel cap. 3 a proposito dei modelli ionici callimachei, in questa prospettiva di ricerca non si può operare nessuna esclusione, perché anche le opere di quegli autori "poeticamente" disprezzati da Callimaco potevano comunque costituire una fonte d'informazione su temi o vicende ionici.

³ Vd. Lehnus 2004 pp. 203: "Raramente noi abbiamo l'indicazione precisa delle fonti di Callimaco; ma quando tale indicazione è presente essa sembra essere sempre *univoca* nel senso che non ne ricorre mai (se non sbaglio) più d'una".

unico storiografo locale di riferimento; tuttavia, mentre questo è possibile per Mileto e, forse, anche per Efeso, per Samo sono almeno due gli autori che Callimaco potrebbe aver utilizzato. Per quanto riguarda Mileto, il punto di riferimento di Callimaco fu certamente lo storico locale Meandrio di Mileto, non solo perché è esplicitamente indicato dal poeta come sua fonte nel fr. 92 Pf., tratto dall'*aition* sul culto di Melicerte a Tenedo, ma anche perché è possibile ricondurre a Meandrio alcuni temi callimachei di ambientazione milesia: la fondazione del Didymeion da parte di Branco (fr. 229 Pf.) e la storia della coppa di Baticle nel I *Giambo* (fr. 191 Pf.), la fondazione del culto cabirico a Mileto (fr. 114-115 Pf.), le vicende di Frigio e Pieria (fr. 80-83 Pf.). Infatti nella più recente edizione dei frammenti di Meandrio⁴ si trovano ben tre frammenti tratti direttamente da Callimaco⁵ e si ipotizza inoltre che anche altri luoghi callimachei possano essere in definitiva ricondotti proprio a Meandrio⁶; e così M. Polito, l'editrice, sostiene con sicurezza che Callimaco "per le cose milesie è solito utilizzare Meandrio"⁷ e, in assenza di indizi che dimostrino il contrario, non si potrà che concordare con lei, tanto più che dei pochi altri storiografi locali di Mileto non si conoscono che i nomi e pochissimi frammenti.

Non molto diverso da quello di Mileto è il panorama della storiografia locale efesia, della quale conosciamo solo i nomi di pochi autori, le cui opere sono oggi perdute e scarsamente, o per nulla, testimoniate grazie a citazioni indirette. Per questo, anche se per dare spiegazione degli *Ephesiaká* callimachei sembra necessario postulare l'esistenza almeno di un'opera storiografica locale da cui Callimaco potesse attingere le molte notizie sulla città e sul santuario di Artemide, è molto difficile individuare l'autore di riferimento, e si può allora o proporre il nome di Creofilo di Efeso, autore di un *Ἐφεσίων Ἱστορίαι* di cui rimane però un solo frammento, oppure, seguendo S. Mazzarino, limitarsi a ipotizzare semplicemente l'esistenza di una *Lokalchronik* di Efeso, non identificabile con sicurezza con nessun'opera nota, che Callimaco utilizzò per documentarsi sulle origini e sulla storia dell'Artemision, nonché sul tiranno Pasicle.

Per quanto riguarda Samo, invece, sono due gli storiografi locali che Callimaco potrebbe aver letto: Aetlio e Duride di Samo. Il primo è uno storico del IV secolo autore di *Ἱστορίαι Σάμιοι*, nei quali sappiamo che si ricordava la primitiva statua samia di Era⁸ e

⁴ Polito 2009.

⁵ I fr. 1a, 2, 3b, 4a e 5a Polito corrispondono ai fr. 88, 607, 191, 92 e 229 Pf.

⁶ Vd. Polito 2009 pp. 229sq.; si tratta dei fr. 80-83, 115 e 194,28-31 Pf.

⁷ Polito 2006 p. 354.

⁸ Vd. Aëthl. *FGrH* 536 fr. 3 = Clem. Alex. *Protr.* 4,46,3.

dalla quale è assai probabile che Callimaco abbia tratto informazioni per la composizione del fr. 100 Pf., che ha infatti come argomento proprio la più antica statua di Era a Samo. Tuttavia, i pochi frammenti superstiti di questo autore non consentono di ricondurre alla sua opera tutte le numerose tradizioni samie menzionate da Callimaco ed è pertanto possibile ipotizzare che Callimaco potesse attingere notizie, oltre che da opere poetiche quale quella di Asio su cui ci soffermeremo a breve, anche da un'altra opera di storiografia locale samia, quella dello storiografo Duride di Samo. Costui visse a cavallo fra il IV e il III secolo, fu tiranno della sua isola durante il primo ellenismo, nonché scrittore poligrafo e autore sia di trattati di argomento artistico-letterario sia di opere storiografiche, una delle quali era intitolata *Σαμίων Ἱστορίαι* e dedicata alla storia locale di Samo. Quest'opera, a noi nota grazie a pochi frammenti⁹, doveva coprire un arco temporale di almeno tre secoli (VIII-V a.C.) e comprendere, oltre alla trattazione storica degli eventi dell'antica Samo (come ad esempio la guerra meliaca e la tirannide di Policrate), anche *excursus* di carattere biografico e culturale, dedicati ai culti dell'isola e alle usanze dei Samî. Dai frammenti superstiti si evince quindi che il contenuto di quest'opera poteva essere conforme agli interessi eruditi di Callimaco e si può allora pensare a una dipendenza da Duride di alcuni *Samiaká* callimachei: vere e proprie prove in questo senso non esistono, ma si può osservare, ad esempio, come già Duride facesse riferimento al culto samio per Dioniso¹⁰, menzionato anche in un epigramma callimacheo¹¹. Per Samo quindi bisogna considerare l'ipotesi che Callimaco potesse servirsi non di una sola opera di storiografia locale, bensì di due, quella di Aetlio e quella di Duride. La presenza di diverse opere storiche samie ad Alessandria, per altro, è assai probabile se si tiene conto del fortissimo legame culturale che l'Egitto tolemaico instaurò con l'isola ionica, che poteva certamente tradursi anche in uno scambio materiale di opere letterarie.

Inoltre, come si è detto, le fonti scritte di cui Callimaco poteva servirsi per documentarsi sulla Ionia dovevano comprendere non solo i testi di storiografia locale ionica, ma anche altre opere letterarie non di carattere storico, ma parimenti latrici di informazioni su particolari luoghi della regione. Tra queste possono annoverarsi sia alcune epopee locali della Ionia pensate appositamente per ricostruire le origini e la storia mitica di singole città, sia opere poetiche create da poeti ionici a scopi diversi, ma

⁹ Vd. *FGrHist* 76 fr. 60-70 e Landucci Gattinoni 1997 pp. 205-258.

¹⁰ Vd. *FGrHist* 76 fr. 61.

¹¹ Vd. ep. 48 Wil.

ugualmente ricche di notizie e spunti interessanti, perché composte contemporaneamente ad alcuni eventi storici significativi e quindi testimonianze dirette del sentire di un'epoca o di un luogo. Al primo genere appartiene ad esempio la poesia di Asio, autore samio del V secolo a.C. che si era dedicato alla composizione di opere genealogiche sulla sua isola, dando largo spazio alla storia più antica della città; alla sua poesia si potrebbero quindi ricondurre le riflessioni callimachee sugli antichi culti di Samo e sul leggendario re Anceo. Al secondo genere poetico invece appartiene la poesia parenetica di Callino di Efeso, il quale nella sua opera dava testimonianza di alcuni eventi storici vissuti in prima persona, come ad esempio l'arrivo dei Cimmerî in Ionia nel VI secolo¹², ricordato anche da Callimaco nell'*Inno ad Artemide*. Infine, la grande poesia della Ionia, come quella di Mimnermo e di Ipponatte su cui ci siamo a lungo soffermati, poteva offrire a Callimaco non solo un modello formale cui ispirarsi, ma anche l'incentivo a guardare al contesto storico e culturale in cui era stata prodotta. Diversamente da quanto avveniva per le opere di storiografia locale, utilizzate appositamente da Callimaco come riserva di informazioni rare, l'incontro con la poesia antica della Ionia agiva sulla sensibilità poetica di Callimaco in vario modo: da un lato fornendo anch'essa singole notizie erudite, dall'altro offrendo suggestioni più profonde e coinvolgendo il lettore nel contesto originario nel quale era nata. Le opere letterarie dei poeti della Ionia costituivano pertanto uno stimolo significativo per avvicinarsi alla storia e alle tradizioni di alcuni luoghi.

Gli stimoli e le informazioni sulla Ionia, però, potevano arrivare a Callimaco non solo dalla lettura dei libri, ma anche da fonti orali, sulle quali è opportuno riflettere anche se spesso se ne possono trovare solo fievoli tracce. Sappiamo infatti che nel porto dell'Alessandria tolemaica arrivavano non solo merci e rotoli di papiro provenienti da tutto il Mediterraneo, ma anche molte persone e, tra queste, numerosi intellettuali attratti dal polo culturale rappresentato dal Museo e dalla corte dei Lagidi. Alcuni di loro provenivano proprio dalla Ionia: basti pensare al primo bibliotecario, Zenodoto di Efeso, a poeti come Asclepiade, Edilo e Niceneto di Samo, all'elegiaco Eraclito di Alicarnasso oppure agli scienziati samii Aristarco e Conone. Proprio come Callimaco, anche molti dei suoi colleghi del Museo non erano quindi originari di Alessandria né dell'Egitto, ma provenivano da più parti della Grecia e del grande impero macedone appena dissoltosi. Il contatto con questi altri immigrati ad Alessandria poteva allora

¹² Vd. Callin. fr. 5 West = fr. 3 Gentili-Prato.

essere di notevole stimolo per Callimaco, il quale, dopo il trasferimento da Cirene ad Alessandria, non aveva più intrapreso nessun viaggio, ma non per questo poteva dirsi estraneo all'afflato cosmopolita caratteristico di tutto il primo Ellenismo, né tanto meno privo di un notevole interesse geografico ed erudito per luoghi lontani e ricchi di storia come la Ionia. È quindi facile pensare che Callimaco non rifiutasse, ma anzi cercasse, ogni possibile contatto con chi veniva da un mondo-altro e, tanto più, da quei luoghi che per lui e per tutti i Greci rappresentavano, come si è detto¹³, la culla della civiltà greca. Oltre che con gli immigrati ionici ad Alessandria, Callimaco sarà poi entrato senza dubbio in contatto anche con diplomatici e militari che da Alessandria si recavano in Ionia per lavoro. Sarebbe quindi ingenuo escludere la possibilità che Callimaco si servisse anche di questi contatti diretti con persone che conoscevano di persona la Ionia per ottenere informazioni di prima mano, a volte certamente curiose e sconosciute ai più, da utilizzare poi nella sua poesia. Certamente resta per noi vana la speranza di trovare qualche prova delle conversazioni, degli scambi di opinioni o delle discussioni, pubbliche o private che fossero, avvenuti al Museo tra Callimaco e i suoi colleghi. Ma sappiamo per certo che era abitudine di Callimaco intrattenersi a lungo a parlare con i compagni del Museo, tanto che nel raffinatissimo epigramma dedicato all'amico Eraclito di Alicarnasso da poco morto (ep. 2 Wil.) il poeta stesso ci racconta come loro due amassero chiacchierare fino a tarda sera (ἐμνήσθην δ' ὀσσάκις ἀμφοτέροι ἥλιον ἐν λέσχῃ κατεδύσαμεν, "ho ricordato quante volte noi due insieme facemmo tramontare il sole chiacchierando nel portico", scrive Callimaco); e lo stesso sarà avvenuto anche con altri amici e colleghi. Inoltre l'esperienza personale ci insegna che nessuna notizia rimane maggiormente impressa nella memoria di quella che ci è stata raccontata di persona, e che nessuno scritto può mai essere stimolante quanto partecipare a un dialogo o assistere a una lezione: questo sarà valso anche per Callimaco e può servire, se non da prova, almeno da avvertimento contro il rischio di ridurre la sua poesia a un *collage* di informazioni erudite tratte sempre e soltanto dai libri.

Infine, come si è spesso ricordato nel corso di questo lavoro, uno stimolo fondamentale che dovette indirizzare gli interessi geografici di Callimaco verso la Ionia fu certamente la politica estera tolemaica, fortemente interessata alla Ionia nel corso di tutto il III secolo, e in particolare dopo la morte di Lisimaco a Curupedio nel 281 a.C., quando i Tolemei riuscirono a esercitare a vario titolo la loro influenza su quasi tutta la

¹³ Vd. cap. 1.2.

costa ionica e sulle isole ad essa antistanti. Il loro dominio sulle città della Ionia, come si è detto¹⁴, ebbe spesso l'aspetto di un'alleanza e i Lagidi cercarono per lo più di presentarsi alle popolazioni locali come dei benefattori, sovvenzionando per esempio la ricostruzione dei loro antichi santuari. Nel frattempo, ad Alessandria, essi propagandavano le proprie conquiste militari e i propri successi politici come una "riconquista" dell'impero macedone e dell'antico mondo greco, di cui essi si sentivano gli eredi più degni; la Ionia aveva infatti agli occhi dei Greci di Alessandria un fortissimo valore simbolico, che i sovrani egizi potevano facilmente sfruttare per dare maggior valore alle proprie campagne belliche. Perché questo fosse possibile, però, era necessario che quel valore simbolico fosse ulteriormente consolidato e che quei luoghi lontani divenissero familiari per i Greci di Alessandria: a questo scopo la Ionia entrò a pieno titolo nella poesia alessandrina dell'epoca. Tuttavia, dato che non è facile stabilire quale fossero esattamente i rapporti tra la casata tolemaica e gli intellettuali del Museo, né quale grado di cortigianeria caratterizzasse la poesia alessandrina del III secolo, non sappiamo se le scelte geopoetiche dei poeti dell'epoca, e di Callimaco, fossero dovute a una sentita partecipazione ai successi politici dei loro protettori, oppure se fossero condizionate dall'esterno e dettate solo dalle necessità propagandistiche dei Lagidi. Ad ogni modo, come si è detto, i poeti alessandrini fioriti sotto i primi tre Tolemei orientarono le loro scelte poetiche, specialmente in termini geografici, in accordo con gli interessi della politica estera lagidica, inserendo spesso nelle loro opere il ricordo di luoghi e terre che erano di recente entrate a far parte della sfera d'influenza o del territorio dell'Egitto lagidico¹⁵.

Callimaco quindi conosceva profondamente la Ionia, come ben dimostrano i molti *Ioniká* che costellano la sua opera, nonché il suo profondo legame con la poesia di quella terra. La conosceva senza averci mai messo piede, ma grazie alla lettura dei testi e, molto probabilmente, grazie ai racconti di coloro che, nati in Ionia, si erano poi trasferiti ad Alessandria, oppure di chi aveva speso in quella regione la sua vita di mercante o di militare. Inoltre, le scelte poetiche di Callimaco erano influenzate anche dagli interessi geopolitici dei suoi protettori, i quali furono impegnati politicamente e militarmente in Ionia per tutto il corso della sua carriera letteraria. Non solo, oltre a conoscere i miti, i culti, la storia e la letteratura della Ionia, Callimaco aveva fatto della Ionia una dei protagonisti della sua poesia, perché quella terra costituiva, in un'epoca di

¹⁴ Vd. cap. 1.1.3.

¹⁵ Vd. Asper 2011.

passaggio, trasformazione e incertezza politica e culturale, un solido punto di riferimento.

Almeno per quanto riguarda la Ionia, sappiamo allora che la poesia di Callimaco era il frutto non solo di un interesse libresco ed erudito, ma anche di suggestioni letterarie, del contatto reale con chi conosceva quella terra, nonché dell'attualità storica e politica in cui il poeta stesso viveva e operava. La Ionia di Callimaco assume così i confini geografici della contemporanea Ionia tolemaica del III secolo, ma possiede anche una profondità storica e culturale che va ben oltre alle contingenze, poiché la poesia callimachea è capace di coniugare presente e passato, storia e mito, e di creare uno spazio letterario a misura del proprio lettore, in modo che vedesse nella Ionia un luogo significativo per la nascita della cultura greca, dove ritrovare le proprie radici e scoprire un sentimento d'identità etnica e culturale in cui riconoscersi.

Bibliografia

ABBREVIAZIONI

In bibliografia i titoli dei periodici sono abbreviati secondo l'uso dell'*Année Philologique*. Ulteriori abbreviazioni adottate sia in bibliografia sia nel testo sono riportate e sciolte qui sotto:

AP = *Anthologia Palatina*

CA = Powell 1925

EAA = AA.VV. *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, I-XV, Roma 1958-1984

Etym. Gud. = Sturz 1818

FGrHist = Jacoby 1923-, 1950-

IDidyma = Rehm-Harder 1958

IG = *Inscriptiones Graecae*

IMilet = Herrmann 1997-2006

IPriene = Fredrich 1906

IvE = Wankel 1979-81

K.-A. = Kassel-Austin 1983-2001

P. Mil. Vogl. 18 = Vogliano 1937

Pf. = Pfeiffer 1949-1953

POxy = AA.VV. (edd.) *The Oxyrhynchus papyri*, I-, London 1898-

RE = Pauly-Wissowa 1893-1980

RPC = Burnett-Amandry-Ripolles 1998-1999

SEG = *Supplementum epigraphicum Graecum*

SH = Lloyd Jones e Parsons 1983

Syl³ = Dittenberger 1915-1924

TrGF = Snell-Kannich 1971-2004

EDIZIONI

Adler 1928-1938: A. Adler (ed.), *Suidae lexicon*, I-V, Lipsiae 1928, 1931, 1933, 1935, 1938.

Adrados 1958: F.R. Adrados (ed.), *Líricos Griegos. Elegiacos y Yambógrafos arcaicos*, II, Madrid 1958.

Allen 1993: A. Allen (ed.), *The Fragments of Mimnermus. Text and commentary*, Stuttgart 1993.

André 1962: J. André (ed.), *Pline l'Ancien. Histoire Naturelle. Livre XVI*, Paris 1962.

Asper 2004: M. Asper (ed.), *Kalimachos Werke*, Darmstadt 2004.

Bekker 1833: I. Bekker (ed.), *Apollonii Sophistae Lexicon Homericum*, Berolini 1833.

Bernabé 1987: A. Bernabé (ed.), *Poetae epici Graeci. Testimonia et Fragmenta*, I, Lipsiae 1987.

Bethe 1930-1937: E. Bethe (ed.), *Pollucis Onomasticon*, I-III, Lipsiae 1930-1937.

Billerbeck 2006-2014: M. Billerbeck (ed.), *Stephani Byzantii Ethnica [α-ο]*, I-III, Berlin-New York 2006-2014.

Boeckh 1821: A. Boeckh (ed.), *Pindari opera quae supersunt*, I-III, Lipsiae 1811-1821.

Borghini-Giannarelli 1983: A. Borghini - E. Giannarelli (edd.), *Gaio Plinio Secondo. Storia Naturale*, II, Torino 1983.

Brunck 1784: R.F.P. Brunck, *Ἡθικὴ ποίησις sive Gnomici poetae Graeci*, Argentorati 1784.

Cahen 1961: E. Cahen (ed.), *Callimaque*, Paris 1961.

Capel Badino 2010: R. Capel Badino (ed.), *Filostefano di Cirene. Testimonianze e frammenti*, Milano 2010.

- Cardauns 1976: B. Cardauns (ed.), *M. Terentius Varro. Die Fragmente*, Wiesbaden 1976.
- Citelli-Gambato 2001: L. Citelli - M.L. Gambato (edd.), *Ateneo. I Deipnosofisti*, IV, Roma 2001.
- Conca-Zanetto 2005: F. Conca - G. Zanetto (edd.), *Alcifrone Filostrato Aristeneto. Lettere d'amore*, Milano 2005.
- Cramer 1835-1837: J.A. Cramer (ed.), *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum oxoniensium*, I-IV, Oxonii 1835-1837.
- Cunningham 2004: I.C. Cunningham (ed.), *Herodas. Mimiambi*, Monachii-Lipsiae 2004.
- D'Alessio 2007: B. D'Alessio (ed.), *Callimaco Inni Epigrammi Ecale Aitia Giambi e altri frammenti*, Milano 2007⁴.
- Davies 1988: M. Davies (ed.), *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Gottingae 1988.
- De Sousa Medeiros 1961: W. De Sousa Medeiros (ed.), *Hiponax de Efeso*, Coimbra 1961.
- Degani 1991: E. Degani (ed.), *Hipponax. Testimonia et fragmenta*, I-II, Lipsiae 1991².
- Degani 2007: E. Degani (ed.), *Ipponatte. Frammenti*, Bologna 2007.
- Di Gregorio 1997-2004: L. Di Gregorio (ed.), *Eronda. Mimiambi*, I-II, Milano 1997-2004.
- Dindorf 1855: W. Dindorf (ed.), *Scholia Graeca in Homeri Odysseam*, I-II, Oxford 1855.
- Dittenberger 1915-1924: W. Dittenberger (ed.), *Sylloge inscriptionum Graecarum*³, I-IV, Lipsiae 1915-1924.
- Drachmann 1903-1927: A.B. Drachmann (ed.), *Scholia vetera in Pindari carmina*, I-III, Lipsiae 1903-1927.
- Erbse 1969-1988: H. Erbse (ed.), *Scholia graeca in Homeri Iliadem*, I-VII, Berolini 1969-1988.
- Festa 1902: N. Festa (ed.), *Palaephati Peri áπίστων*, Lipsiae 1902.
- Fredrich 1906: C. Fredrich (ed.), *Die Inschriften von Priene*, Berlin 1906.
- Gaisford 1848: T. Gaisford (ed.), *Etymologicon Magnum*, Oxonii 1848.
- Gallavotti 1946: C. Gallavotti (ed.), *Il libro dei Giambi*, Napoli 1946.
- Gentili-Prato 2002: B. Gentili - C. Prato (edd.), *Poetae elegiaci. Testimonia et fragmenta*, Monachii-Lipsiae 2002².
- Geymonat 1974: M. Geymonat (ed.), *Scholia in Nicandri Alexipharmaca*, Milano 1974.

- Geymonat 1976: M. Geymonat (ed.), *Eutecnii Paraphrasis in Nicandri Alexipharmaca*, Milano 1976.
- Gow-Page 1965: A.S.F. Gow - D.L. Page (edd.), *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams*, I-II, Cambridge 1965.
- Gow-Scholfield 1953: A.S.F. Gow - A.F. Scholfield (ed.), *Nicander. The poems and poetical fragments*, Cambridge 1953.
- Grenfell-Hunt 1915: B.P. Grenfell - A.S. Hunt (edd.), *The Oxyrhynchus Papyri*, XI, London 1915, pp. 90-92.
- Gulick 1927-1939: C.B. Gulick (ed.), *Atheneus. The deipnosophists*, I-VII, London 1927-1939.
- Gulick 1969: C.B. Gulick (ed.), *Athenaeus. The deipnosophists*, IV, London 1969.
- Hansen 2005: A. Hansen (ed.), *Hesychii Alexandrini Lexicon [π-σ]*, III, Berolini-Novii Eboraci 2005.
- Hansen-Cunningham 2009: P.A. Hansen - I.C. Cunningham (edd.), *Hesychii Alexandrini Lexicon [τ-ω]*, IV, Berolini-Novii Eboraci 2009.
- Harder 2012: A. Harder (ed.), *Callimachus. Aetia : introduction, text, translation and commentary*, I-II, Oxford 2012.
- Herrmann 1997-2006: P. Herrmann (ed.), *Inscriptionen von Milet*, I-III, Berlin-New York 1997-2006.
- Hicks 1890: E.L. Hicks (ed.), *The collection of Ancient Greek inscription in the British Museum*, III, Oxford 1890.
- Holwerda 1982: D. Holwerda (ed.), *Scholia in Vespas, Pacem, Aves et Lysistratam*, Groningae 1982.
- Hude 1863: C. Hude (ed.), *Scholia in Thucydidem*, Lipsiae 1863.
- Hunt 1911: A. Hunt (ed.), *Catalogue of the Greek Papyri in the John Rylands Library Manchester. Literary Texts*, I, Manchester 1911.
- Hunt 1927: A.S. Hunt (ed.), 2079. *Callimachus, Aetia, Prologue*, in A.S. Hunt (edd.) *The Oxyrhynchus Papyri*, XVII, London 1927, pp. 45-72.
- Jacoby 1923-,1950-: F. Jacoby (ed.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I-III, Berlin 1923-, Leiden 1950-.
- Kassel-Austin 1983-2001: R. Kassel - C. Austin (edd.), *Poetae Comici Graeci* I-IX, Berolini-Novii Eboraci, 1983-2001.
- Kenneth Brown 2002: M. Kenneth Brown (ed.), *The Narratives of Konon*, München-Leipzig 2002.

- Koster 1975: W.J.W. Koster (ed.), *Prolegomena de comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes*, Groningae 1975.
- La Penna 1959: A. La Penna (ed.), *Scholia in P. Nasonis Ibin*, Firenze 1959.
- Lachenaud: G. Lachenaud (ed.), *Scholies à Apollonius de Rhodes*, Paris 2010.
- Landucci Gattinoni 1997: F. Landucci Gattinoni (ed.), *Duride di Samo*, Roma 1997.
- Lasserre-Livadaras 1976-1992: F. Lasserre - N. Livadaras (edd.), *Etymologicum magnum Genuinum, Symeonis Etymologicum, Etymologicum magnum auctum*, I-II, Romae 1976-1992.
- Latte 1953-1966: K. Latte (ed.), *Hesychii Alexandrini Lexicon [α-ο]*, I-II, Hauniae 1953-1966.
- Lelli 2005: E. Lelli (ed.), *Callimachi Iambi XIV-XVII*, Roma 2005.
- Lentz 1867: A. Lentz (ed.), *Herodiani technici reliquiae*, I, Lipsiae 1867 [*Grammatici Graeci* III 1].
- Leone 2002: P.A.M. Leone (ed.), *Scholia vetera et Paraphrases in Lycophronis Alexandram*, Galatina 2002.
- Lloyd-Jones e Parsons 1983: H. Lloyd-Jones e P. Parsons (edd.), *Supplementum Hellenisticum*, Berolini-Novae Eboraci 1983.
- Lobel 1948: E. Lobel (ed.), 2211. *Callimachus, Αἰτίων γ & c*, in E. Lobel-E.P. Wegener-C.H. Roberts-H.I. Bell (edd.), *The Oxyrhynchus Papyri*, XIX, London 1948, pp. 15-21.
- Magnelli 1999: E. Magnelli (ed.), *Alexandri Aetoli Testimonia et Fragmenta*, Firenze 1999.
- Mair 1921: A.W. Mair (ed.), *Callimachus and Lycophron*, ed. A.W. Mair, London 1921.
- Marcovich 1990: M. Marcovich (ed.), *Athenagoras Legatio pro Christianis*, Berlin-New York 1990.
- Marcovich 1995: M. Marcovich (ed.), *Clementis Alexandrini Protrepticus*, Leiden-New York-Köln 1995.
- Marshall 1993: P.K. Marshall (ed.), *Hygini Fabulae*, Stutgardiae-Lipsiae 1993.
- Massimilla 1996-2010: G. Massimilla (ed.), *Callimaco. Aitia*, I-II, Pisa 1996-2010.
- Masson 1962a: O. Masson (ed.), *Les fragments du poète Hipponax*, Paris 1962.
- Matthews 1996: V. J. Matthews (ed.), *Antimachos of Colophon. Text and Commentary*, Leiden-New York-Köln 1996.

- Meineke 1845: A. Meineke (ed.), *Ceterorum poetarum choliambi. Callimachus Cyrenaeus*, in C. Lachmann (ed.), *Babrii fabulae Aesopeae*, Berolini 1845, pp. 153-170.
- Meineke 1849: A. Meineke (ed.), *Stephani Byzantii Ethnorum quae supersunt*, Berolini 1849.
- Milne 1927: H.J.M. Milne (ed.), *Catalogue of the Literary Papyri in the British Museum*, London 1927.
- Moggi-Osanna 2000: M. Moggi - M. Osanna (ed.), *Pausania. Guida della Grecia. Libro VII, l'Acchia*, Milano 2000.
- Mosshammer 1984: A.A. Mosshammer (ed.), *Georgius Syncellus. Ecloga chronographica*, Lipsiae, 1984.
- Mras 1954: K. Mras (ed.), *Eusebius Werke. Die Preparatio evangelica*, I, Berlin 1954.
- Müller 1841-1872: C. Müller (ed.), *Fragmenta Historicorum Graecorum*, I-V, Parisiis 1841-1872.
- Müller 1855-1861: C. Müller (ed.), *Geographi Graeci minores*, I-II, Parisiis 1855-1861.
- Naber 1864-1865: S.A. Naber (ed.), *Photii Lexicon*, I-II, Leidae 1864-65.
- Naeke 1845: A.F. Naeke (ed.), *Callimachi Hecalae fragmenta*, Bonnae 1845.
- Norsa-Vitelli 1933: M. Norsa - G. Vitelli (ed.), *Da papiri della Società italiana. 1: Frammenti di scolii agli di Callimaco*, «BSAA» 28 (1933), pp. 123-132 [= M. Norsa-G. Vitelli (ed.) 1219. *Frammenti di Scholia agli di Callimaco*, in G. Vitelli (ed.), *Papiri della Società Italiana*, XI, Firenze 1935, pp. 139-149.]
- Page 1962: D.L. Page (ed.), *Poetae melici Graeci*, Oxford 1962.
- Peter 1967: H. Peter (ed.), *Historicorum Romanorum reliquiae*, I-II, Stutgardiae 1967.
- Pfeiffer 1949-1953: R. Pfeiffer (ed.), *Callimachus*, I-II, Oxonii 1949-1953.
- Polito 2009: M. Polito (ed.), *Meandrio Milesiakà*, Tivoli 2009.
- Powell 1925: J.U. Powell (ed.), *Collectanea Alexandrina*, Oxonii 1925.
- Rehm-Harder 1958: A. Rehm - R. Harder (edd.), *Didyma. Die Inschriften*, II, Berlin-Mann 1958.
- Rose 1967: V. Rose (ed.), *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Stutgardiae 1967².
- Sandbach 1969: F.H. Sandbach (ed.), *Plutarch's Moralia. Fragments*, London-Cambridge-Massachusetts 1969.
- Scheer 1958: E. Scheer (ed.), *Lycophronis Alexandra*, I-II, Berolini 1958.

- Schmidt 1854: M. Schmidt (ed.), *Didymi Chalcenteri grammatici Alexandrini fragmenta quae supersunt omnia*, Lipsiae 1854.
- Schneider 1870-73: O. Schneider (ed.), *Callimachea*, I-II, Lipsiae 1870-73.
- Sillig 1853: J. Sillig (ed.), *C. Plini Secundi Naturalis Historia*, III, Hamburgi 1853.
- Snell-Kannicht 1971-2004: B. Snell - R. Kannicht (edd.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, I-V, Gottingae 1971-2004.
- Snell-Maehler 1989: B. Snell - H. Maehler (edd.), *Pindarus Fragmenta*, Lipsiae 1989.
- Spatafora 2007: G. Spatafora (ed.), *Nicandro. Theriaka e Alexipharmaka*, Roma 2007.
- Spiro 1903: F. Spiro (ed.), *Pausaniae Graeciae Descriptio*, I-III, Lipsiae 1903.
- Stallbaum 1826: G. Stallbaum (ed.), *Eustathii Commentarii ad Homeri Odysseam*, II, Lipsiae 1826.
- Sturz 1818: F.G. Sturz (ed.), *Etymologicum graecae linguae Gudianum*, Lipsiae 1818.
- Sturz 1920: F.G. Sturz (ed.), *Orion Thebanus. Etymologicon*, Lipsiae 1820.
- Theodoridis 1982-2013: Ch. Theodoridis (ed.), *Photii Patriarchae Lexicon* [α-φ], I-III, Berlin-New York 1982-98.
- Tittmann 1808: J. A. H. Tittmann (ed.), *Iohannis Zonarae Lexicon*, Lipsiae 1808.
- van der Valk 1971: M. van der Valk (ed.), *Eustathii Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, I-IV, Lugduni Batavorum 1971-1987.
- Vecchio 1998: L. Vecchio (ed.), *Deioco di Proconneso. Gli Argonauti a Cizico*, Napoli 1998.
- Virè 1992: Gh. Virè (ed.), *Hyginus. De astronomia*, Stuttgartiae-Lipsiae 1992.
- Vogliano 1937: A. Vogliano (ed.), *Papiri della R. Università di Milano* I, Milano 1937, pp. 69-145.
- Voigt 1971: E. Voigt (ed.), *Sappho et Alceus Fragmenta*, Amsterdam 1971.
- Wankel 1979-81: H. Wankel (ed.), *Die Inschriften von Ephesos*, I-VIII, Bonn 1979-1981.
- Wehrli 1969: F. Wehrli (ed.), *Herakleides Pontikos*, in F. Wehrli (ed.), *Die Schule des Aristoteles*, VII, Basel 1969², pp. 13-54.
- Wendel 1958: C. Wendel (ed.), *Scholia in Apollonium Rhodium vetera*, Berolini 1958².
- West 1989-1992: M.L. West (ed.), *Iambi et elegi Graeci*, I-II, Oxonii 1989-1992².
- Wyss 1936: B. Wyss (ed.), *Antimachi Colophonii reliquiae*, Berolini 1936.

STUDI

- Acosta-Hughes 1996: B. Acosta-Hughes, *Callimachus, Hipponax and the Persona of the Iambographer*, «MD» 37 (1996), pp.205-216.
- Acosta-Hughes 2002: B. Acosta-Hughes, *Polyeideia. The Iambi of Callimachus and the Archaic Iambic Tradition*, Berkeley-Los Angeles-London 2002.
- Acosta-Hughes e Stephens 2002: B. Acosta-Hughes e S. Stephens, *Reading Callimachus' "Aetia" Fragment 1*, «CPh» 97 (2002), pp. 238-255.
- Acosta-Hughes, Lehnus e Stephens 2011: B. Acosta-Hughes, L. Lehnus e S. Stephens (edd.), *Brill's Companion to Callimachus*, Leiden 2011.
- Angiò 2007: F. Angiò, *Callimaco, Aitia, fr. 1, 11-12 Pf.*, «ZPE»160 (2007), p. 32.
- Ardizzoni 1960: A. Ardizzoni, *Callimaco "ipponatteo"*, «AFLC» 28 (1960), pp. 5-20.
- Ardizzoni 1963: A. Ardizzoni, *Considerazioni sulla struttura del libro dei Giambi di Callimaco*, in AA.VV. *Miscellanea di Studi Alessandrini in memoria di Augusto Rostagni*, Torino, pp. 257-262.
- Ardizzoni 1980: A. Ardizzoni, *Riflessioni sul primo giambo di Callimaco*, «GIF» 11 (1980), pp. 145-155.
- Arrigoni 1982: G. Arrigoni, *Camilla Amazzone e sacerdotessa di Diana*, Milano 1982.
- Arrigoni 1983: G. Arrigoni, *Amore sotto il manto e iniziazione nuziale*, «QUCC» n.s. 15/3 (1983), pp. 7-56.
- Arrigoni 2009: G. Arrigoni, *Le Amazzoni ad Atene: la guerra, la morte, l'onore, i culti*, in F. Giacobello (ed.) *Le Ore della Donna. Storie e immagini nella collezione di ceramiche attiche e magnogreche di Intesa Sanpaolo*, Vicenza 2009, pp. 46-61.
- Asheri 1996: D. Asheri, *Identità greche, identità greca*, in Settis 1996-2002, II 1, pp. 5-26.
- Asper 2011: M. Asper, *Dimensions of Power: Callimachean Geopoetics and the Ptolemaic Empire*, in B. Acosta-Hughes, L. Lehnus e S. Stephens 2011, pp. 155-177.
- Bagnall 1976: R.S. Bagnall, *The administration of the Ptolemaic possessions outside Egypt*, Leiden 1976.
- Balcer 1985: J. M. Balcer, *Fifth century B.C. Ionia: a frontier redefined*, in «REA» 87 (1985), pp. 31-42.
- Baldriga 1994: R. Baldriga, *Mopso tra Oriente e Grecia. Storia di un personaggio di frontiera*, «QUCC» n.s. 46/1 (1994), pp. 35-71.

- Bammer 1976: A. Bammer, *Amazonen und das Artemision von Ephesos*, «RA» n.s. 1 (1976), pp. 91-102.
- Barber 1951: E.A. Barber, *The Fragments of Callimachus*, «CR» n.s. 1 (1951), pp. 78-80.
- Barber-Maas 1950: E.A. Barber - P. Maas, *Callimachea*, «CQ» 44 (1950), p. 168.
- Barigazzi 1956: A. Barigazzi, *Mimnermo e Filita, Antimaco e Cherilo nel proemio degli Aitia di Callimaco*, «Hermes» 84,2 (1956), pp. 162-182.
- Barigazzi 1977: A. Barigazzi, *Il periodo*, in A. Barigazzi - P. Lévêque - D. Musti *La società ellenistica. Quadro politico*, Milano, pp. 2-38.
- Bastianini 1996: G. Bastianini, *Κατὰ λεπτόν in Callimaco (fr. 1,11 Pf.)*, in M.S. Funghi (ed.), *Ὅδοι διζήσιοι. Le vie della ricerca. Studi in onore di Francesco Adorno*, Firenze 1996, pp. 69-86.
- Bastianini 2006: G. Bastianini, *Considerazioni sulle Diegeseis fiorentine (PSI XI 1219)*, in G. Bastianini - A. Casanova (edd.), *Callimaco: cent'anni di papiri. Atti del convegno internazionale di studi, Firenze, 9-10 giugno 2005*, Firenze 2006, pp. 149-166.
- Bearzot 1983: C. Bearzot, *La guerra Ielantea e il κοινόν degli Ioni d'Asia*, in *Contributi dell'Istituto di Storia antica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore IX* (1983), pp. 57-81.
- Beazley 1942: J.D. Beazley, *Attic red-figure vase-painters*, Oxford 1942.
- Benedetto 1990: G. Benedetto, *Una congettura di Augusto Rostagni (Call. fr. 1.11 Pf.)*, «QS» 32 (1990), pp. 115-137.
- Benedetto 1993: G. Benedetto, *Il sogno e l'invettiva. Momenti di storia dell'esegesi callimachea*, Firenze 1993.
- Berve-Gruben 1962: H. Berve - G. Gruben, *I templi greci*, Firenze 1962.
- Bettini-Brillante 2002: M. Bettini - C. Brillante, *Il mito di Elena. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2002.
- Biagetti 2008: C. Biagetti, *Osservazioni storiche e topografiche sulla località microasiatica di Driussa*, «ExNovo. Revista d'História i Humanitats» 5 (2008), pp. 21-42.
- Bilabel 1927: F. Bilabel, *Geschichte Vorderasiens und Agyptens vom XVI-XI Jahrhundert v. Chr.*, Heidelberg 1927.
- Biraschi 2001: A.M. Biraschi, *Efeso ed Atene nel V secolo. A proposito di Tucidide III 104 e Ferecide F 155J.*, «PP» 56 (2001), pp. 169-188.

- Bittel 1942: K. Bittel, *Kleineasiatische Studien*, Istanbul 1942.
- Blok 1995: J.H. Blok, *The early Amazons. Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth*, Leiden-New York-Köln 1995.
- Boardman 1988: J. Boardman, *Eracle, Teseo e le Amazzoni*, in E. La Rocca (ed.) *L'esperimento della perfezione. Arte e società nell'Atene di Pericle*, Milano 1988.
- Borgonovo-Cappelletto 1994: P. Borgonovo - P. Cappelletto, *Callimaco fr. 114 e 115 Pf.: Apollo 'poligonale' e Apollo Delio*, «ZPE» 103 (1994), pp. 13-17.
- Bornmann 1968: F. Bornmann, *Callimachii Hymnus in Dianam*, Firenze 1968.
- Bothmer 1957: D. von Bothmer, *Amazons in Greek Art*, Oxford 1957.
- Bowie 1986: E.L. Bowie, *Early Greek Elegy, Symposium and Public Festival*, «JHS» 106 (1986), pp. 13-35.
- Brillante 1993: C. Brillante, *Pilo e i Neleidi in un frammento di Mimnermo*, in R. Pretagostini (ed.) *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di B. Gentili*, I, Roma 1993, pp. 267-278.
- Brize 1997: P. Brize, *Offrandes de l'époque géométrique et archaïque à l'Héraion de Samos*, in AA.VV. *Héra. Images, espaces, cultes*, Naples 1997, pp. 123-139.
- Brunel 1953: L. Brunel, *A propos des transferts de cultes: un sens méconnu du mot ἀφίδρυμα*, «RPh» III s. 27 (1953), pp. 21-33.
- Brussich 1990: G.F. Brussich, *L'Inno ad Artemide di Timoteo*, «QUCC» n.s. 34/1 (1990), pp. 25-38.
- Bühler 1964: W. Bühler, *Archilochos und Kallimachos*, in AA.VV. (edd.), *Archiloque. Sept exposés et discussion*, Genève 1964, pp. 221-253.
- Bürchner 1903: L. Bürchner, *Didyma*, *RE* 5 (1903), coll. 437-441.
- Burkert 1979: W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley-Los Angeles-London 1979.
- Burkert 2003: W. Burkert, *La religione greca*, Milano 2003².
- Burnett-Amandry-Ripolles 1998-1999: A. Burnett - M. Amandry - P.P. Ripolles, *Roman Provincial Coinage*, I-II, London-Paris 1998-1999.
- Calapà 2010: A. Calapà, *Due dediche a sovrani tolemaici da Efeso e l'espansione tolemaica in Ionia negli anni settanta del III secolo a.C.*, «Studi ellenistici» 24 (2010), pp. 197-210.
- Cameron 1992: A. Cameron, *Genre and Style in Callimachus*, «TAPhA» 122 (1992), pp. 305-312.

- Cameron 1995: A. Cameron, *Callimachus and His Critics*, Princeton 1995.
- Carluccio 1995: A. Carluccio, *Per Fenice di Colofone*, «Rudiae» 7 (1995), pp. 123-128.
- Casadio 2004: G. Casadio, *Hera a Samo*, in E. Cavallini (ed.), *Samo. Storia, letteratura, scienza*, Pisa-Roma 2004, pp. 135-155.
- Casanova 2011: A. Casanova, *Ancora su Mimnermo e Filita (e Apollonio) nel prologo degli Aitia*, «Prometheus» 37 (2011), pp. 193-199.
- Casanova 2012: A. Casanova, *Una precisazione per Mimnermo nel prologo degli Aitia*, «Prometheus» 38 (2012), pp. 128-131.
- Caspari 1915: M.O.B. Caspari, *The Ionian Confederacy*, «JHS» 35 (1915), pp. 173-188.
- Càssola 1957: F. Càssola, *La Ionia nel mondo Miceneo*, Napoli 1957.
- Càssola 1958: F. Càssola, *La struttura della lega ionica*, in «Labeo» 4 (1958), pp. 153-171.
- Cavalli 1997: M. Cavalli, *Callimaco, Giambo XIII (203 Pf.), 1-10. Osservazioni sulla possibile presenza di un'allusione al responso delfico 54 PW*, «Acme» 50,1 (1997), pp. 205-211.
- Cavallini 2004: E. Cavallini, *L'isola delle vergini: tradizioni mitiche di Samo arcaica nei lirici (Ibico, Annacreonte) e nella poesia ellenistica*, in E. Cavallini (ed.) *Samo. Storia, letteratura, scienza*, Pisa-Roma 2004, pp. 339-350.
- Cazzaniga 1953: I. Cazzaniga, *A Callimaco, fr. 100,4 Pfeiffer*, «SCO» 3 (1953), pp. 9-13.
- Cerfaux-Tondriau 1956: L. Cerfaux - J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Louvain 1956.
- Chadwick 1977: J. Chadwick, *The Ionian Name*, in K.H. Kinzl (ed.), *Greece and the Eastern Mediterranean in Ancient History and Prehistory*, Berlin 1977.
- Chantraine 1984: P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris 1984.
- Chiesa 2009: I. Chiesa, *L'elegia "In Magam et Berenicem" di Callimaco: "In Berenices nuptias"?*, «Acme» 62,2 (2009), pp. 227-234.
- Cirio 1981: A.M. Cirio, *La dea parthenos di Samo*, «BollClass» 2(1981), pp. 136-142.
- Clayman 1980: D. L. Clayman, *Callimachus' Iambi*, Leiden 1980.
- Clayton-Price 1989: P.A. Clayton - M.J. Price *Le Sette Meraviglie del mondo*, Torino 1989.
- Colonna 1952: A. Colonna, *Mimnermo e Callimaco*, «Atheneum» n.s. 40 (1952), pp. 191-195.

- Colonna 1963: G. Colonna, v. *Mileto*, in *EAA*, V, Roma 1963, pp. 9-33.
- Cook 1946: R.M. Cook *Ionia and Greece in the Eighth and Seventh Centuries B.C.*, «JHS» 66 (1946), pp. 67-98.
- Cook 1961: J.M. Cook, *The Problem of Classical Ionia*, «PCPhS» 187 n.s. 7 (1961), pp. 9-18.
- Cook 1962: J.M. Cook, *The Greeks in Ionia and the East*, London 1962.
- Coppola 1933: G. Coppola, *Archiloco nei «Giambi» di Callimaco*, «RAIB» 3 (1933), pp. 11-24.
- Coppola 1935: G. Coppola, *Cirene e il nuovo Callimaco*, Bologna 1935.
- Corsaro 1997: M. Corsaro, *I Greci d'Asia*, in Settis 1996-2002, II 2, pp. 27-60.
- Couat 1882: A. Couat, *La poésie alexandrine sous le trois premiers Ptolémées (324-222 av. J.-C.)*, Paris 1882.
- Cozzoli 1968: U. Cozzoli, *I Cimmeri*, Roma 1968.
- Cozzoli 1996: A.T. Cozzoli, *Il I giambo e il nuovo ἰαυβίζειν di Callimaco*, «Eikasmos» 7 (1996), pp.129-147.
- Cozzoli 2012: A.T. Cozzoli, *Un poeta-filologo al lavoro: Apollonio Rodio e la storia di Cizico (I, 935-1152)*, «Aitia» 2 (2012).
- Crane 1986: G Crane, *Tithonus and the Prologue to Callimachus' "Aetia"*, «ZPE» 66 (1986) pp. 269-278.
- Crusius 1910: O. Crusius (rec.), A. S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri. VII*, «LCB» 17 (1910), pp. 556-558.
- Cuny 1921: A. Cuny, *Le nom des "Ioniens"*, «REG» 34 (1921), pp. 155-162.
- Curtius 1855: E. Curtius, *Die Ionier vor der ionischen Wanderung*, Berlin 1855.
- D'Alessio 1995: G.B. D'Alessio, *Apollo Delio, i Cabiri Milesii e le cavalle di Tracia. Osservazioni su Callimaco fr. 114-115Pf.*, «ZPE» 106 (1995), pp. 5-21.
- Dawson 1950: C.M. Dawson, *The Iambi of Callimachus: a Hellenistic Poet's Experimental Laboratory*, «YClS» 11 (1950), pp. 3-168.
- De Marco 1965: V. De Marco, *Mimnermo. Intervento*, «Maia» n.s. 17 (1965), pp. 366-370.
- De Martino 1984: F. De Martino, *Il palio di Samo*, Bari 1984.
- Degani 1973: E. Degani, *Note sulla fortuna di Archiloco e Ipponatte in epoca ellenistica*, «QUCC» 15 (1973), pp. 79-104.

- Degani 1995: E. Degani, *Ipponatte e i poeti filologi*, «Aevum Antiquum» 8 (1995), pp. 105-136 [ora in AA.VV. (edd.), *Filologia e storia: scritti di Enzo Degani*, I, Hildesheim-Zürich-New York 2004, pp.131-162]
- Deichgräber 1936: K. Deichgräber, *Zu Antimachos*, «Hermes» 71 (1936), p. 240.
- Del Corno 1962: D. Del Corno, *Ricerche intorno alla Lyde di Antimaco*, «Acme» 15,3 (1962), pp. 57-95.
- Deubner 1934: L. Deubner, *Der Pharmakos von Abdera*, «SIFC» n.s. 11 (1934), pp. 185-192.
- Devambez 1976a: P. Devambez, *Les Amazones et l'orient*, «RA» 2 (1976), pp. 265-280.
- Devambez 1976b: P. Devambez, *Le groupe statuaire des Amazones a Éphèse*, «CRAI» 1976, pp. 162-170.
- Di Marco 2010: M. Di Marco, *Un topos rovesciato: sul fr. 380 Pf. di Callimaco*, «Eikasmos» 21 (2010), pp. 197-216.
- Dognini 2001: C. Dognini, *Luigi Vecchio. Deico di Proconneso* (recensione), «Aevum» 75 (2001), pp. 185-187.
- Dowden 1997: K. Dowden, *The Amazons: development and functions*, «RhM» 149/2 (1997), pp. 97-128.
- Durbec 2011: Y. Durbec, *Individual Figures in Callimachus*, in Acosta-Hughes, Lehnus e Stephens 2011, pp. 474-492.
- Edwards 1930: W.M. Edwards, *The Callimachus Prologue and Apollonius Rhodius: Ox. Pap. 2079 and Brit. Mus. Inv., No. 131 (= Brit. Mus. Lit. 181)*, «CQ» 24 (1930), pp. 109-112.
- Emlyn-Jones 1980: C.J. Emlyn-Jones, *The Ionians and the Hellenism*, London-Boston-Henkley 1980.
- Ercoles 2012: M. Ercoles, *Musica greca sulle coste lidie: tra Sardi, Smirne ed Efeso*, paper presentato a *III Annual Meeting of "MOISA: International Society for the Study of Greek and Roman Music and its Cultural Heritage"*, 1-3 Ottobre 2009, Ravenna, consultabile all'indirizzo <http://amsacta.cib.unibo.it/3201/>.
- Fantuzzi 1993: M. Fantuzzi, *Il sistema letterario della poesia alessandrina*, in G. Cambiano-L. Canfora-D. Lanza (edd.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I, tom. II, Roma 1993, pp. 31-73.
- Fantuzzi-Hunter 2002: M. Fantuzzi-R. Hunter, *Muse e modelli. La poesia ellenistica da Alessandro Magno ad Augusto*, Roma-Bari 2002.

- Ferrero 1963: L. Ferrero, *Tra poetica ed istorica: Duride di Samo*, in AA.VV. *Miscellanea di studi alessandrini in memoria di A. Rostagni*, Torino 1963, pp. 67-100.
- Fleischer 1973: R. Fleischer, *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, Leiden 1973.
- Fogazza 1973: G. Fogazza, *Per una storia della lega ionica*, «PP» 28 (1973), pp. 157-169.
- Fogazza 1974: G. Fogazza, *Colofone arcaica*, «QUCC» 18 (1974), pp. 23-38.
- Fontenrose 1932: J.E. Fontenrose, *Zeus Didymaeus*, «TAPhA» 63 (1932), pp. 245-255.
- Fontenrose 1933: J.E. Fontenrose, *Apollo Philesius*, «TAPhA» 64 (1933), pp. 98-108.
- Fontenrose 1988: J.E. Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley-Los Angeles-London 1988.
- Franco 1993: C. Franco, *Il regno di Lisimaco. Strutture amministrative e rapporti con le città*, Pisa 1993.
- Fraser 1962: P.M. Fraser, *Bibliography: Graeco-Roman Egypt: Greek Inscriptions (1961)*, «JEA» 48 (1962), pp. 141-157.
- Fraser 1972: P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, I-III, Oxford 1972.
- Fridh-Haneson 1988: B.M. Fridh-Haneson, *Hera's Wedding on Samos: A Change of Paradigms*, in R. Hägg - N. Marinatos - G.C. Nordquist (edd.), *Early Greek Cult Practice*, Stockholm 1988, pp. 205-213.
- Furtwängler 1997: A. Furtwängler, *L'Héraion de Samos: quelques aspects de l'évolution du sanctuaire du V^e siècle à l'époque hellénistique. Essai d'interprétation*, in AA.VV. (edd.), *Héra. Images, espaces, cultes*, Naples 1997, pp. 141-149.
- Gallavotti 1932: C. Gallavotti, *Il prologo e l'epilogo degli "Aitia"*, «SIFC» n.s. 10 (1932), pp. 231-246.
- Gallavotti 1942: C. Gallavotti, *Nuovi testi letterari da Ossirinco*, «Aegyptus» 22 (1942), pp. 107-116.
- Gallavotti 1962: C. Gallavotti, *Uno scultore inesistente e i Dattili Idei in Callimaco*, «RFIC» n.s. 40 (1962), pp. 294-296.
- Garzya 1965: A. Garzya, *Mimnermo. Intervento*, «Maia» n.s. 17 (1965), pp. 370-373.
- Georges 1988: P. Georges, *Barbarian Asia and the Greek experience*, Baltimore-London 1988.

- Gianouli-Tsakos 2003: V. Gianouli - K. Tsakos, *Samos antique. La ville et le sanctuaire à l'époque hellénistique et au début de l'époque romaine: découvertes archéologique et histoire*, in M.T. Le Dinahet (ed.), *L'Orient méditerranéen de la morte d'Alexandre au I^{er} siècle avant notre ère*, Nantes 2003.
- Gigante 1991: M. Gigante, *Marginalia Hellenistica*, «SIFC» 84 (1991), pp. 54-56.
- Gottschalk 1980: H.B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, Oxford 1980.
- Graham 1992 :A.J. Graham, *Abdera and Teos*, «JHS» 112 (1992), pp. 44-73.
- Grandolini 2002: S. Grandolini, *Timoteo di Mileto nei Saturnalia di Macrobio*, in A. Isola - E. Menestò - A. Di Pilla (edd.), *Curiositas. Studi di cultura classica e medievale in onore di Ubaldo Pizzani*, Napoli 2002, pp. 293-302.
- Guettel Cole 1934: S. Guettel Cole, *Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods at Samothrace*, Leiden 1984.
- Guhl 1843: E. Guhl, *Ephesiaca*, Berolini 1843.
- Hadzisteliou Price 1978: T. Hadzisteliou Price, *Kourotrophos. Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*, Leiden 1978.
- Hamilton 1979: C.D. Hamilton, *Sparta's Bitter Victories. Politics and diplomacy in the Corinthian war*, Ithaca-London 1979.
- Hanfmann 1953: G.M.A. Hanfmann, *Ionia, leader or follower?*, «HSPH» 61 (1953), pp. 1-37.
- Hemberg 1950: B. Hemberg, *Die Kabiren*, Uppsala 1950.
- Herter 1931: H. Herter, *Kallimachos*, *RE Suppl.* 5 (1931), coll. 386-452.
- Hollis 1978: A.S. Hollis, *Callimachus, Aetia fr. 1.9-12*, «CQ» n.s. 28 (1978), pp. 402-406.
- Hollis 1992: A.S. Hollis, *The Nuptial rite in Catullus 66 and Callimachus' poetry for Berenice*, «ZPE» 91 (1992), pp. 21-28.
- Hommel 1967: P. Hommel, *Melie, Geschicthe*, in G. Kleiner - P. Hommel - W. Müller-Wiener (edd.), *Panionion und Melie*, Berlin 1967, pp. 78-97.
- Hornblower 1982: S. Hornblower, *Thucydides, the Panionian Festival, and the Ephesia (III 104)*, «Historia» 31/2 (1982), pp. 241-245.
- Huss 2001: W. Huss, *Agypten in hellenistischer Zeit 332-30 v. Chr.*, Munchen 2001.
- Huxley 1960: G.L. Huxley *Theopompos and Melia*, «PP» 15 (1960), 57-58.
- Huxley 1966: G.L. Huxley, *The Early Ionians*, London 1966.
- Jackson 1997: S. Jackson, *Istrus and Two Mortal's Death*, «QUCC» 56/2 (1997), pp. 105-118.

- Jacoby 1923-1958: F. Jacoby (ed.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I-III, Berlin, 1923-, Leiden 1950-.
- Kaibel 1901: G. Kaibel, *ΔΑΚΤΥΛΟΙ ΙΔΑΙΟΙ*, «NGG» (1901), pp. 488-518.
- Kerény 1975: C. Kerény, *Zeus and Hera. Archetypal image of father, husband, and wife*, Princeton 1975.
- Kerkhecker 1999: A. Kerkhecker, *Callimachus' Book of Iambi*, Oxford 1999.
- Kern 1919: O. Kern, *Kabeiros und Kabeiroi*, *RE* 10,2 (1919), coll. 1399-1450.
- Klügmann 1870: O. Klügmann, *Ueber die Amazonen in den sagen der kleinasiatischen städte*, «Philologus» 30 (1870), pp. 524-556.
- Knibbe 1970: D. Knibbe, *Ephesos*, *RE* supp. 12 (1970), coll. 248-297.
- Körte 1935: A. Körte, *Literarische Texte mit Ausschluss der christlichen*, «APF» 11 (1935), pp. 220-283.
- Körte 1938: A. Körte, *Literarische Texte mit Ausschluss der christlichen*, «APF» 13 (1938), pp. 78-132.
- Kraft-Brückner-Kayan-Engelmann 2007: J.C. Kraft - H. Brückner - I. Kayan-H. Engelmann, *The Geographies of Ancient Ephesus and the Artemision in Anatolia*, «Geoarcheology» 22/1 (2007), pp. 121-149.
- Krevans 1993: N. Krevans, *Fighting against Antimachus: the Lyde and the Aetia reconsidered*, in M.A. Harder - R.F. Regtuit - G.C. Wakker (edd.), *Callimachus*, Groningen 1993.
- Kyrieleis 1993: H. Kyrieleis, *The Heraion at Samos*, in N. Marinatos-R. Hägg (edd.) *Greek Sanctuaries. New approaches*, London 1993, pp. 125-153.
- Landucci 2014: F. Landucci, *Il testamento di Alessandro. La Grecia dall'impero ai regni*, Roma-Bari 2014.
- Landucci Gattinoni 1992: F. Landucci Gattinoni, *Lisimaco di Tracia: un sovrano nella prospettiva del primo ellenismo*, Milano 1992.
- Landucci Gattinoni 1994: F. Landucci Gattinoni, *Immigrazioni ed emigrazioni nella Ionia d'Asia nella prima età ellenistica*, in M. Sordi (ed.), *Emigrazione e immigrazione nel mondo antico*, Milano 1994, pp. 169-186.
- Lanowski 1965: J. Lanowski, *Weltwunder*, *RE* Supp. 10 (1965), coll. 1020-1030.
- Laumonier 1958: A. Laumonier, *Les cultes indigènes en Carie*, Paris 1958.
- Lavagnini 1948: B. Lavagnini, *Da Mimnermo a Callimaco*, Torino 1948.
- Lawler 1964: L.B. Lawler, *The Dance in Ancient Greece*, London 1964.

- Lehnus 1995: L. Lehnus, *Riflessioni cronologiche sull'ultimo Callimaco*, *ZPE* 105 (1995), pp. 6-12.
- Lehnus 2000a: L. Lehnus, *Nuova bibliografia callimachea (1489-1998)*, Alessandria 2000.
- Lehnus 2000b: L. Lehnus, *Verso una nuova edizione dei frammenti di Callimaco*, in R. Pretagostini (ed.) *La letteratura ellenistica. Problemi e prospettive di ricerca. Atti del colloquio internazionale, Università di Roma "Tor Vergata", 29-30 aprile 1997*, Roma 2000, pp. 21-44.
- Lehnus 2004: L. Lehnus, *Argo, Argolide e storiografia locale in Callimaco*, in A. Bernardini (ed.), *La città di Argo. Mito, Storia, tradizioni poetiche*, Roma 2004, pp. 201-209.
- Lehnus 2006: L. Lehnus, *Prima e dopo αἱ κατὰ λεπτόν*, in G. Bastianini - A. Casanova (edd.), *Callimaco: cent'anni di papiri. Atti del convegno internazionale di studi, Firenze, 9-10 giugno 2005*, Firenze 2006, pp. 133-147.
- Lelli 2003: E. Lelli, *Elementi di folklore nei Giambi di Callimaco*, in L. Belloni - L. de Finis - G. Moretti *L'officina ellenistica*, Trento, pp. 475-492.
- Lelli 2004: E. Lelli, *Critica e polemiche letterarie nei Giambi di Callimaco*, Alessandria 2004.
- LiDonnici 1992: L.R. LiDonnici, *The Images of Artemis Ephesia and Greco-Roman Worship: A Reconsideration*, «HThR» 85/4 (1992), pp. 389-415.
- Lippolis-Livadiotti-Rocco 2007: E. Lippolis - M. Livadiotti - G. Rocco, *Architettura greca*, Milano 2007.
- Livrea 1990: E. Livrea, *Ennio e le lacrime di Omero*, «RIFIC» 118 (1990), pp. 32-42.
- Livrea 1994: E. Livrea, *Callimaco e gli anelli dei Cabiri*, «ZPE» 101 (1994).
- Lonsdale 1993: S.H. Lonsdale, *Dance and Ritual Play in Greek Religion*, Baltimore and London 1993.
- Lulli 2011: L. Lulli, *Narrare in distici: l'elegia greca arcaica e classica di argomento storico-mitico*, Roma 2011.
- Luppe 1997: W. Luppe, *Kallimachos, Aitien-Prolog V. 7-12*, «ZPE» 115 (1997), pp. 50-54.
- Maas 1934: P. Maas, *Neue Papyri von Kallimachos Αἴτια*, «Gnomon» 10 (1934), pp. 162-165.
- Massimilla 1993: G. Massimilla, *Callimaco fr. 115 Pf.*, «ZPE» 95 (1993), pp. 33-44.

- Masson 1962b: O. Masson (rec.), A. Ardizzoni, *Callimaco Ipponatteo*, «REG» 75 (1962), pp. 300-301.
- Mastromarco 1979: G. Mastromarco, *Il pubblico di Eronda*, Padova 1949.
- Matthews 1979: W.J. Matthews, *Antimachos in the "Aitia" Prologue: A New Supplement*, «Mnemosyne» s. IV 32 (1979), pp. 128-137.
- Mazzarino 2007: S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente*, Torino 2007³.
- Mazzarino 2011: S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Roma-Bari 2011².
- Mazzola 2006: E. Mazzola, *Ecate: solo dea delle donne? La dea nelle testimonianze letterarie dalle origini al III sec. a.C.*, «Acme» 59/2 (2006), pp. 305-318.
- Meineke 1867: A. Meineke, *Analecta critica ad Athenaei Deipnosophistas*, Lipsiae 1867.
- Meritt, Wade-Gery e McGregor 1950: B.D. Meritt, H.T. Wade-Gery e M.F. McGregor, *The Athenian tribute lists*, III, Princeton 1950.
- Meyer 1889: Ed. Meyer, *Herodot über die Ionier*, «Philologus» 48 (1889), pp. 268-275.
- Meyer 1890: Ed. Meyer, *Die Heimath der Ionier. Eine Replik*, «Philologus» 49 (1890), pp. 479-492.
- Milne 1929: H.J.M. Milne, *Callimachus on Mimnermus*, «CR» 43 (1929), pp. 214.
- Milne 1931: H.J.M. Milne, *Bibliography: Graeco-Roman Egypt A. Papyri (1929-1930)*, «JEA» 17 (1931), pp. 117-142.
- Mineur 1984: W.H. Mineur, *Callimachus. Hymn to Delos. Introduction and Commentary*, Leiden 1984.
- Momigliano 1932: A. Momigliano, *Questioni di storia ionica arcaica*, «SIFC» n.s. 10 (1932), pp. 259-297 [ora in *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1975, pp. 369-402].
- Momigliano 1934a: A. Momigliano, *Il re degli Ioni nella provincia romana di Asia*, in *Atti del III Congresso Nazionale di Studi Romani*, I, 1934, pp. 429-434 [ora in *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1975, pp. 205-210].
- Momigliano 1934b: A. Momigliano, *Manto e l'oracolo di Apollo Clario*, «RFIC» 62 (1934), pp. 313-321. [ora in *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1975, pp. 403-408].
- Moreschini 1994: D. Moreschini, *Strabone e Pausania sulla Ionia: due prospettive storiografiche*, in S. Alessandri (ed.), *Studi offerti dagli allievi di Giuseppe Nenci in occasione del suo settantesimo compleanno*, Galatina 1994.

- Moscato Castelnovo 1999: L. Moscato Castelnovo, *Amazzoni eponime di città eoliche e ioniche d'Asia Minore*, «Sileno» 25 1/2 (1999), pp. 137-164.
- Musti 1985: D. Musti (ed.), *Dori e mondo egeo*, Roma-Bari 1985.
- Nafissi 1983: M. Nafissi, *Anacreonte, i Tonea e la corona di Iygos*, «PP» 38(1983), pp. 417-439.
- Nilsson 1906: M.P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig 1906.
- O'Brien 1993: J.V. O'Brien, *The transformation of Hera*, Lanham 1993.
- Ohly 1953: D. Ohly, *Die Götting und ihre Basis*, «MDAI(A)» 68 (1953), pp. 25-50.
- Oster 1990: R.E. Oster, *Ephesus as a religious center under the principate, Paganism before Constantine*, «ANRW» II,18,3 (1990), pp. 1661-1728.
- Papadopoulos 1980: J. Papadopoulos, *Smilis e la immagine di Hera a Samo* in J. Papadopoulos, *Xoana e Sphyrelata. Testimonianza delle fonti scritte*, Roma 1980.
- Pareti 1942: L. Pareti, *L'epica e le origini greche*, Firenze 1942.
- Parke 1985a: H.W. Parke, *The oracles of Apollo in Asia*, London-Sydney-Dover 1985.
- Parke 1985b: H.W. Parke, *The Massacre of the Branchidae*, «JHS» 105 (1985), pp. 59-68.
- Parke 1986: H.W. Parke, *The temple of Apollo at Didyma*, «JHS» 106 (1986), pp. 121-131.
- Parsons 1977: P.J. Parsons, *Callimachus: Victoria Berenices*, «ZPE» 25 (1977), pp. 1-50.
- Pasquali 2010: R. Pasquali, *Giambo e commedia nel primo "Giambo" di Callimaco: un esempio di poesia ellenistica "impegnata"*, «Acme» 63,3 (2010), pp. 325-335.
- Pauly-Wissowa 1893-1980: A. Pauly - G. Wissowa (edd.), *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart-München 1893-1980.
- Perrotta 1925: G. Perrotta, *Studi di poesia ellenistica*, «SIFC» n.s. 4 (1925), pp. 85-280.
- Pfeiffer 1928: R. Pfeiffer, *Ein neues Altersgedicht des Kallimachos*, «Hermes» 63 (1928), pp. 302-341.
- Pfeiffer 1973: R. Pfeiffer, *Storia della filologia classica*, Napoli 1973 [originale: R. Pfeiffer *History of classical scholarship*, Oxford 1968].
- Picard 1922: C. Picard, *Éphèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord*, Paris 1922.

- Picard 1940: C. Picard, *L'Éphésia, les Amazones et les abeilles*, «REA» 42 (1940), pp. 270-284.
- Pirenne-Delforge 2004: V. Pirenne-Delforge, *Qui est la Kourotrophos athénienne?*, in V. Dasen (ed.) *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*, Fribourg-Göttingen 2004.
- Polito 2006: M. Polito, *Frammenti di opere in prosa conservati in poesia. Meandrio di Mileto in Callimaco*, «PP» 61 (2006), pp. 352-370.
- Prandi 1989: L. Prandi, *La rifondazione del 'Panionion' e la catastrofe di Elice (373 a.C.)*, «CISA» 15 (1989), pp. 43-59.
- Pretagostini 1984: R. Pretagostini, *Ricerche sulla poesia alessandrina*, Roma 1984.
- Pretagostini 2009: R. Pretagostini, *Occasioni di performances musicali in Callimaco e in Teocrito*, in M.C. Martinelli (ed.) *La Musa dimenticata. Aspetti dell'esperienza musicale greca in età ellenistica*, Pisa 2009.
- Pricoco 1989: S. Pricoco, *Per una storia dell'oracolo nella tarda antichità. Apollo Clario e Didimeo in Lattanzio*, «Augustinianum» 29 (1989), pp. 351-374.
- Prioux 2011a: E. Prioux, *Images de la statuaire archaïque dans les Aitia de Callimaque*, «Aitia»1 (2011), pp. 2-16 [messo in linea il 7 luglio 2011; URL: //aitia.revues.org/74].
- Prioux 2011b: É. Prioux, *Callimachus' Queens*, in Acosta-Hughes, Lehnus e Stephens 2011, pp. 201-224.
- Puelma 1949: M. Puelma, *Lucilius und Kallimachos*, Frankfurt am Main 1949.
- Puelma 1954: M. Puelma, *Die Vorbilder der Elegiendichtung in Alexandrien und Rom*, «MH»11 (1954), pp. 101-116.
- Puelma 1957: M. Puelma, *Kallimachos-Interpretationem*, «Philologus» 101 (1957), pp. 90-100.
- Pugliese Carratelli 1953: G. Pugliese Carratelli, *Culti aniconici a Rodi e a Lesbo*, «SCO»3 (1953), pp. 5-8.
- Ragone 1986: G. Ragone, *La guerra meliaca e la struttura originaria della lega ionica in Vitruvio 4, 1, 3-6*, «RIFC» 114 (1986), pp. 173-203.
- Ragone 1996a: G. Ragone, *La Ionia, l'Asia Minore, Cipro*, in Settis 1996-2002, II 1, pp. 903-943.
- Ragone 1996b: G. Ragone, *Pygela/Phygela. Fra paraetimologia e storia*, «Atheneum» 84 (1996), pp. 183-241.

- Ragone 2006: G. Ragone *Callimaco e le tradizioni locali della Ionia asiatica*, in A. Martina-A. Cozzoli (edd.), *Callimachea I*, Roma, pp. 71-113.
- Re 1986: L. Re, *Presenze micenee in Anatolia*, in M. Marazzi - S. Tusa - L. Vagnetti, *Traffici micenei nel Mediterraneo*, Taranto 1986, pp. 343-358.
- Reinach 1915: S. Reinach, *Hippô*, «CRAI» 59/6 (1915), pp. 439-452.
- Ridgway 1974: S.B. Ridgway, *A Story of Five Amazons*, «AJA» 78 (1974), pp. 1-17.
- Ringwood Arnold 1972: I. Ringwood Arnold, *Festivals of Ephesus*, «AJA» 76/1 (1972), pp. 17-22.
- Robert 1961: J. Robert-L. Robert, *Bullettin épigraphique*, «REG» 74 (1961), pp. 119-268.
- Robert 1974: L. Robert, *Opera minora selecta*, IV, Amsterdam 1974.
- Robertson 1991: N. Robertson, *The Betrothal Symposium in Early Greece*, in W.J. Slater (ed.) *Dining in a classical context*, Ann Arbor 1991, pp. 25-58.
- Roebuck 1953: C. Roebuck, *The Economic Development of Ionia*, «CPh» 48 (1953), pp. 1-16.
- Romano 1988: I. B. Romano, *Early Greek Cult Images and Cult Practices*, in R. Hägg - N. Marinatos - G.C. Nordquist *Early Greek Cult Practice*, Stockholm 1988, pp. 127-133.
- Rostagni 1916: A. Rostagni, *Poeti alessandrini*, Torino 1916.
- Rostagni 1928: A. Rostagni, *Nuovo Callimaco*, «RIFC» n.s. 6 (1928), pp. 1-52.
- Rostagni 1933: A. Rostagni, *I nuovi frammenti di commento agli Aitia e la polemica letteraria di Callimaco*, «RIFC» n.s. 11 (1933), pp. 189-210.
- Rostovtzeff 1920: M. Rostovtzeff, *The foundation of social and economic life in hellenistic times*, «JEA» 6 (1920), pp. 161-178.
- Rubinstein 2004: L. Rubinstein, *Ionia*, in M.H. Hansen - T.H. Nielsen (edd.), *An inventory of archaic and classical poleis*, Oxford 2004, pp. 1051-1107.
- Sabbatini Tumolesi 1970: P. Sabbatini Tumolesi, *Pyrricharii*, «PP» 25 (1970), pp. 328-338.
- Sakellariou 1958: C.G. Sakellariou, *La migration Grecque en Ionie*, Athènes 1958.
- Sale 1961: W. Sale, *The Hyperborean Maidens on Delos*, «HThR» 54/2 (1961), pp. 75-89.
- Sartre 2004: M. Sartre, *L'Anatolie hellénistique de l'Égée au Caucase*, Paris 2004².
- Scarpi 1979: P. Scarpi, *La pyrriche o le armi della persuasione*, «Dialoghi di Archeologia» n.s. 1 (1979), pp. 78-97.

- Schede 1919: M. Schede, *Aus dem Heraion von Samos*, «MDAI(A)» 44 (1919), pp. 1-46.
- Schwartz 1901: E. Schwartz, *Deïochos*, *RE* 4,2 (1901), coll. 2398-2399.
- Seiterle 1979: G. Seiterle, *Artemis - Die Große Göttin von Ephesos*, «AW» 10/3 (1979), pp. 3-16.
- Serrao 1979: G. Serrao, *La struttura della Lide di Antimaco e la critica callimachea*, «QUCC» n.s. 3 (1979), pp. 91-98.
- Settis 1996-2002: S. Settis (ed.), *I Greci. Storia cultura arte e società*, I-IV, Torino 1996-2002.
- Shipley 1987: G. Shipley, *A History of Samos, 800-188 BC*, Oxford 1987.
- Sier 1998: K. Sier, *Von der Ähre zur Zikade. Die Komposition des kallimacheischen Aitioprologs*, «ZPE» 122 (1998), pp. 21-35.
- Simon 1986: C.G. Simon, *The Archaic Votive Offerings and Cults of Ionia*, Berkeley 1986.
- Smotrytsch 1963: A.P. Smotrytsch, *Zur Frage der literarischen Kritik im Prolog der Aitia des Kallimachos*, in *Miscellanea di studi alessandrini in memoria di Augusto Rostagni*, Torino 1963.
- Sokolowski 1955: F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1955.
- Spanoudakis 1998: K. Spanoudakis, *Callimachus fr. 1.9-12 again*, «ZPE» 121 (1998), pp. 59-61.
- Spanoudakis 2001: K. Spanoudakis, *Poets and Telchines in Callimachus' "Aetia"-Prologue*, «Mnemosyne» s. IV 54,4 (2001), pp. 425-441.
- Stroux 1934: J. Stroux, *Erzählungen aus Kallimachos*, «Philologus» 89 NF 43 (1934), pp. 301-319.
- Szádeczky-Kardoss 1964: S. Szádeczky-Kardoss, *Schrieb Mimnermos Iamben?*, in J. Irmscher (ed.) *Miscellanea critica*, I, Leipzig 1964, pp. 268-280.
- Talamo 1973: A. Talamo, *Per la storia di Colofone arcaica*, «PP» 28 (1973), pp. 343-375.
- Talamo 1984: C. Talamo, *Sull'Artemision di Efeso*, «PP» 6 (1984), pp. 197-216.
- Talamo 2005: C. Talamo, *Greci e Cari a Mileto*, «Serta antiqua et medievalia» 7 (2005), pp. 105-114.
- Tarán 1979: S.L. Tarán, *The Art of Variation in the Hellenistic Epigram*, Leiden 1979.
- Tarditi 1978: G. Tarditi, *Le Muse povere*, in AA.VV. *Studi in onore di Anthos Ardizzoni*, Roma 1978, pp.1013-1021.

- Tarn 1978: W. Tarn, *La civiltà Ellenistica*, Firenze 1978 [originale: W. Tarn, *Hellenistic Civilisation*, London 1952].
- Tozzi 1968: P. Tozzi, *Per la storia della Ionia arcaica*, in «RFIC» 96 (1968), pp. 368-377.
- Tozzi 1978: P. Tozzi, *La rivolta ionica*, Pisa 1978.
- Tsakos 1980: K. Tsakos, *Ein Heiligtum der Artemis auf Samos*, «AAA» 13 (1980), pp. 305-318.
- Tsatsanoglou 2007: K. Tsatsanoglou, *Callimachus "Aitia" fr. 1.7-12, Once Again*, «ZPE» 163 (2007), pp. 27-36.
- Vagnetti 1996: L. Vagnetti, *Espansione e diffusione dei Micenei*, in Settis 1996-2002, II 1, pp. 133-172.
- Veneri 1984: A. Veneri, *Asio e la τρυφή dei Samii*, «QUCC» 46 (1984), pp. 81-93.
- Vessey 1971: D.W. Vessey, *The reputation of Antimachus of Colophon*, «Hermes» 99 (1971), pp. 1-10.
- Weber 1984: M. Weber, *Die Amazonen von Ephesos*, «JDAI» 99 (1984), pp. 75-126.
- Weber 1995: B.F. Weber, *Ein spätarchaischer Tempel auf dem Mengerevtepe bei Milet*, in E.L. Schwander (ed.), *Säule und Gebälk*, Mainz 1996, pp. 84-89.
- Weber 2008: M. Weber, *Neues zu den Amazonen von Ephesos*, «Thetis» 5 (2008), pp. 45-56.
- Weber 2011: G. Weber, *Poet and Court*, in Acosta-Hughes, Lehnus e Stephens 2011, pp. 225-244.
- West 1971: M.L. West, *Callimachus on the Pythagoreans*, «CR» n.s. 21 (1971), pp. 330-331.
- Wilamowitz 1906a: U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Panionion*, «SPAW» (1906) p. 38-57 [ora in *Kleine Schriften*, V 1, Berlin 1937, pp. 128-151].
- Wilamowitz 1906b: U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Über die Ionische Wanderung*, «SPAW» (1906), pp. 59-79 [ora in *Kleine Schriften*, V 1, Berlin 1937, pp. 152-176].
- Wilamowitz 1924: U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos*, I-II, Berlin 1924.
- Wilamowitz 1931-32: U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, I-II, Berlin 1931-32, Basel 1955².
- Will 1979: É. Will, *Histoire politique du monde hellénistique (323-30 av. J.-C.)*, I-II, Nancy 1979².

- Wimmel 1958: W. Wimmel, *Philitas im Aitioprolog des Kallimachos*, «Hermes» 86 (1958), pp. 346-354.
- Wimmel 1960: W. Wimmel, *Kallimachos in Rom*, Wiesbaden 1960.
- Zapheirou 1997: P. Zapheirou, *La relation entre l'Heraion et la ville de Samos*, in AA.VV. (edd.) *Héra. Images, espaces, cultes*, Naples 1997, pp. 151-162.
- Zuffa 1966: M. Zuffa, v. *Skelmis*, in *EAA*, VII, Roma 1966, p. 363.
- Zuntz 1971: G. Zuntz, *Persephone*, Oxford 1971.