

SAGHE SICULE E BEOTICHE NEL SIMPOSIO DELLE MUSE DI CALLIMACO

Del P. Ox. 2080, che contiene il famoso aition di Zancle (fr. 43), attendono ancora di essere illustrati adeguatamente l'inizio e la chiusa non solo perché sono le parti peggio conservate, ma anche perché aiutano a chiarire l'importante problema della struttura degli *Aitia*. Naturalmente la parte centrale, molto meglio conservata, relativa alla fondazione di varie città e in generale alla colonizzazione greca in Sicilia, ha una grande importanza per la ricerca storica, e appunto per questo su di essa si è concentrata l'attenzione degli studiosi¹. Invece non conosco lavori specifici che, dopo l'edizione del Pfeiffer (1949), abbiano contribuito a chiarire ulteriormente le parti iniziale e finale di quel papiro.

L'esposizione dell'aition di Zancle in bocca a Clio occupa non molti versi (58-83); un maggior numero riguarda la domanda del poeta, con un lungo elenco di città siciliane, variamente caratterizzate da qualche cenno geografico o mitologico o religioso. Queste nell'anniversario della fondazione praticano tutte una cerimonia religiosa dalla quale differisce in un particolare soltanto la città di Zancle. Ciò permette al poeta di accumulare, come farà poi Ovidio nelle *Metamorfosi*, miti simili o per il contenuto o per l'appartenenza alla medesima regione o per il

¹ Cf. in particolare G. DE SANCTIS, in Atti Accad. Torino, Cl. Scienze mor. 63 (1927/8) 112-7; W. EHLERS, *Die Gründung von Zankle in den Aitia des Kallimachos*, Diss. Berlin 1933; E. MANNI, *Licofrone, Callimaco e Timoco*, *Kokalos* 7 (1951) 3 ss. In generale sui rapporti fra gli oracoli e la colonizzazione greca v. J. BÉRARD, *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'antiquité. L'histoire et la légende*, Paris 1957, trad. ital. *La Magna Grecia*, Torino 1953; sui rapporti della colonizzazione con l'oracolo di Delfi v. J. DEFRADAS, *Les thènes de la propygnande Delphique*, Paris 1954; M. LOMBARDO, *La concezione degli antichi sul ruolo degli oracoli nella colonizzazione greca*, Ann. Sc. Norm. di Pisa 1972, p. 63-89 (vi è discussa la fondazione di Cirene nell'hy. 2 di Callimaco, ma non l'aition di Zancle).

riferimento ad un medesimo personaggio o per qualche altro motivo. Così avviene a proposito della più antica storia di Ceo dopo la novella di Aconzio e Cidippe (fr. 75, 53 ss.), delle leggende tebane collegate con Radamanto in 43, 84 ss., sulle quali ci fermeremo in seguito. Ma, mentre nei primi due casi la maniera d'introdurre ed esporre i temi è molto simile, in quello delle città sicule essa si differenzia non solo per l'ampiezza, ma anche perché la materia è messa a confronto essendo della stessa natura, per cui invece di « aition di Zancle » si suol dire anche « aition delle città siciliane », ed è dicitura non errata. Qui il poeta non espone indirettamente, come negli altri due casi, ciò che riguarda le altre città, ma lo fa direttamente rivolgendo una domanda alla Musa Clio.

Ciò risulta chiaro dal v. 56: ὡς ἐφάμην· Κλειὸν δὲ τὸ δεύτερον ἤρχ[ετο μ]ύθου. Clio ha spiegato perché a Paro alle Cariti si sacrifica senza flauti e senza corone (schol. Flor. ad fr. 3-7, 18, p. 13 Pf.) e Calliope era succeduta a spiegare perché ad Anafe Apollo e a Lindo Eracle sono onorati con male parole (fr. 7, 19-21, schol. Flor. p. 17 Pf.). Tutte e due le volte la domanda è posta dal poeta dentro la cornice del sogno; e in proposito non c'è nessun dubbio. Ma nel fr. 43 dove comincia la domanda del poeta?

Negli scarsi frammenti dei vv. 18-45 con l'aiuto delle note nel margine destro del papiro si riesce a individuare quali città siano menzionate prima di quelle che si leggono nei versi, quasi interi, 46-55: in 28 ss. Siracusa e Catania, in 33 Selinunte, in 36-41 Nasso e Tapso, in 41 Camarina. Non è escluso che fosse menzionata qualche altra città perché dei versi restano sì e no le clausole e non si può pretendere che ad ogni città fosse apposta una nota nel margine destro. Qualcosa si può ricavare dall'esame strutturale dell'elenco. Il poeta ha cura, per evitare la monotonia del catalogo, di variare l'espressione. In 46-52 c'è l'anafora οἶδα . . . οἶδα che abbraccia due città ogni volta in progressiva diminuzione (46-9: quattro versi; 50-2: due versi e mezzo), e l'elenco è chiuso da ἔγω con un accenno, più rapido, a due città in un verso e mezzo (52-3). La menzione di Camarina in v. 42 è introdotta con φήσω καὶ e la frase poteva essere ripetuta per anafora in v. 44, ex. gr. φήσω καὶ κλεινὴν Ἀκράγανθ' ἢ γοργύλλου ἤ[σται | ἀμφὶ λόφον. A quel che pare, il ricordo di nessuna città supera i tre versi: solo quello di Camarina ne abbraccerebbe quattro (41-5), i quali verisimilmente sono da distribuire fra Camarina (42-3) e un'altra città (44-5). Ho pensato ad Agrigento, perché sarebbe strano che non comparisse quella città, la più ricca e la più potente per un certo tempo di tutta la Sicilia meridionale. S'incontra nella trattazione di Tuciddide (6,4) sulla colonizzazione greca in Sicilia, come fondata nel 582 ad opera di Aristonoo e Pistilo prove-

nienti da Gela. Opportuna è la menzione della città fra Camarina, fondata dai Dori di Siracusa alcuni anni prima ad opera di Dascone e Menecolo (Thuc. 6, 5), e Gela, la metropoli, pure dorica, fondata nel 690 da Antifamo di Rodi e Eutimo di Creta (Thuc. 6, 4, 5). Antiche sono anche le fondazioni, da parte di Siracusani, di Acre (664) e di Casmene (644); ma queste due città minimamente possono stare a confronto con la celebre Agrigento. Piuttosto potrebbe venire in considerazione Imera, colonizzata da Zanche nel 648 ad opera di Euclide, Simo e Sacone (Thuc. 6, 5), alcuni anni dopo che Zancle aveva fondato Milazzo (Mylae) nel 716 (Thuc. 3, 90); ma la costa settentrionale e la punta occidentale dell'isola sono le parti meno greche e in ogni caso l'importanza storica di Agrigento è molto superiore a quella di Imera. Pindaro, che cantò più volte la città e la chiama « illustre » (*Ol.* 3, 2), « occhio della Sicilia » (*Ol.* 2, 9), « la più bella delle città mortali » (*P.* 12, 1), poteva offrire qualche spunto poetico. Sorgeva su un colle abbastanza alto (oltre 300 m.), che a chi provenisse dal mare, distante circa 4 Km., appariva nella sua rotondità per i due lati declivi a destra verso il fiume Acragas (S. Biagio) e a sinistra verso l'Hypsas (Drago), confluenti a sud ai piedi della collina, anche se tra l'acropoli e il resto c'era un vallone (V. della Croce), non visibile da lontano dalla direzione indicata. A questa ubicazione, a cui allude Pindaro con ὑψηλὰν πόλιν (fr. 119 Snell) e con Ἀκράγαντος ἐύδματον κολώναν (*P.* 12, 3), cioè « collina coperta da begli edifici », può convenire l'immagine suggerita da γογ]γύλον, se realmente è da leggere così nel v. 44.

Variato è il modo di menzionare Nasso e Tapso in 36-41: non si tratta, credo, delle solite apostrofi che il poeta adopera per elevare il tono, ma è riprodotta direttamente la formula d'invocazione all'ecista nell'anniversario della fondazione, come avviene in 81-3 a proposito di Zancle. Naturalmente in una narrazione distesa la forma diretta è meno singolare, ma appunto per questo essa qui rende più vivace la espressione. Suppongo qualcosa come:

ὦδ' οἱ μὲν βοῶσι· Ἔσοκλ]έες, ἔργεο, Νάξ[ον
ὅς τέ ποτ' ὤκισσας, δαῖτ' ἐ]πὶ δημοσίην.

Escluderei la dipendenza di Νάξον (possibile anche un genitivo Νάξ[ου . . . κτίστορ) da ἔργεο, perché l'ecista ha il suo sepolcro nella città che lo venera. Il ricordo di Hieron si può inserire senza difficoltà, con il riferimento alla città di Aitna, a cui fa cenno la nota marginale del papiro, fondata dal principe siracusano con l'espulsione degli abitanti di Nasso e di Catania, per rafforzare la sua potenza con il prestigio che veniva attribuito dai Greci ad un ecista. Naturalmente l'accenno

era fuori dall'invocazione, era un'osservazione del poeta. L'invocazione diretta torna in v. 39, ex. gr.:

ἄλλοθι δ' ἔλθ' εὖνους, ὦ φίλ]ε Θάψε' βοή
 φθέγγετ' ἔτος καθ' ἕκαστον ἵνα φθιν]οπωρίδες ἾΩραι
 ἦ διὰ πεμφίγων <αἰ> ἐν ἄγουσι νέα.

Qui βοή indica il grido d'aiuto rivolto all'ecista perché intervenga al banchetto pubblico e protegga i concittadini: cfr. Aesch. *Ag.* 1349 κηρύσσειν βοήν. L'accenno alla ricca vegetazione del luogo e agli abbondanti prodotti autunnali per effetto dei leggeri umidi venti, come il corso sinuoso dell'Ippari in 42, è un tocco descrittivo che ravviva le aride notizie storiche. L'espressione peregrina sembra suggerita da Pind. *P.* 5, 120 φθινοπωρίς ἀνέμων χειμερία . . . πνοά, detto di vento invernale che rovina i frutti dell'autunno; ma il riscontro più significativo è con Call. *hy.* 2, 81 ἐν εἶαρι τόσσα περ (ἀνθῆ) ἾΩραι | ποιικίλ' ἀγινεῦσι ζεφύρου πνεύοντος ἑέρσην. Si allude soprattutto ai frutteti e il μή, sicura corruzione dei codici, potrebbe essere, come ha pensato il Colonna (*Paideia* 10, 1955, 46), il resto di μῆλα, glossa marginale, ciò che spiegherebbe la presenza di «alberi» nella traduzione araba di Galeno, nel quale è conservato il v. 41. Per ἦ che ho suggerito cf. fr. 75, 8; 110, 7; *hy.* 1, 22; 5, 91, 122; *ep.* 46, 4; 59, 5 (quasi sempre in principio di verso).

In vv. 34-5 il pensiero poteva essere ex. gr.:

τοῦτο γὰρ οὖν πολίων ἔθος ἀτρε]χῆς ἐπλετο πασέ[ω]ν
 τὸν σφέτερον κτίστην δῆθ' ὀνομασ]τῆ καλεῖν,

un'osservazione che ricapitola gli esempi precedenti di Siracusa, Catania e Selinunte e ne prepara altri, conclusi ancora a loro volta da un'osservazione simile (54-5). In ogni caso qui καλεῖν si riferisce alla rituale invocazione, come in v. 79. E ad essa credo che alluda anche ἄλλον ἀυτεῖ di v. 32, cioè ἄλλον οἰκιστήν, con verisimile riferimento a Pamillo, fondatore di Selinunte (a. 625), la città menzionata in v. 33 come dice lo scolio marginale. Anche ἀυτέω si usa per «chiamare in aiuto»: cf. Hom. *Il.* 11, 258 καὶ ἀυτεῖ πάντας ἀρίστους, Eur. *Hērph.* 167 ἀυτεῦν Ἄρτεμιν, Aristoph. *Lys.* 717 τί Ζῆν' ἀυτεῖς;. L'osservazione del Pfeiffer in favore di ἀυτεῖ che alla fine dell'esametro si trova sempre l'imperfetto da Omero in poi (eccetto il presente in Hermes. 7, 5 Powell) non è cogente. Qui il presente ἀυτεῖ si riferisce ad un'usanza ancor viva, come in 55, 80. La presenza di ἄλλον sembra suggerire un'opposizione ad Archia e Euarco, i fondatori rispettivamente di Siracusa e di Catania, che forse erano nominati nei vv. 28-31, come avviene di Teocle e

Tapso in 36 e 39. Al rito praticato a Zancle si riferiscono i vv. 26-7, ex. gr. :] ὃ τε τέθμιον [ἄλλο]ι[ς] | μοῦνον Ζαγκλαίους φαίνεται] οὐκ ἔμεναι. Cioè: il rito d'invocare per nome l'ecista, in vigore presso altri popoli, non esiste a Zancle. Cf. 278, 2 ὃ τε τέθμιον senza il verbo ἔστι. La presenza di οὐ con l'infinito, invece di μή, fa supporre che l'infinito dipenda da un verbo di asserzione (opinare, dire, sembrare). È naturale che il pensiero compaia prima degli esempi contrari delle altre città, come contenuto della domanda del poeta a Clio. Il vocabolo ἐ]σπερίους di v. 25 ci porta in Occidente, dove è appunto la Sicilia, e potrebbe concordare con θαλά[σσης di v. 24; ma per il confronto con fr. 379 ἀφ' ἔσπερίοιο θαλάσσης sembra meglio pensare ad un singolare, come θάλα[σσαν | Ἴονίην (o in un altro caso), traversata dai coloni in viaggio verso le terre d'occidente. Opportunamente quella colonizzazione poteva essere ricordata in alcuni versi come precisazione del quesito del poeta, il quale cominciava, credo, nel v. 18, dove nelle prime lettere è da riconoscere l'imperativo ἐ]ννεπ[ε e alla fine κατὰ]βαλλ[ο]μέ[νη ο ἀνα-]βαλλ[ο]μέ[νη. Questo appunto è il significato della *paraphros* sotto il v. 17.

In conclusione, la domanda del poeta a colloquio con le Muse era circa questa: come avviene che le numerose città fondate dai Greci in Sicilia onorano tutte il proprio ecista chiamandolo per nome e soltanto a Zancle questo non succede (18-27)? E il poeta continuava ad illustrare la sua domanda con gli esempi di Siracusa, Catania, Selinunte, Nasso, Tapso, Camarina, (Agrigento), Gela, Minoa, Leontini, Megara Iblea, Eubea, Erice (28-55). Al poeta poi rispondeva Clio, spiegando il caso singolare di Zancle (56-83).

Siamo così arrivati, procedendo a ritroso, al gruppo dei vv. 12-7, che una citazione dello Stobeo ha permesso di identificare nel papiro. Lo Stobeo s'interessa del passo per il suo contenuto morale, l'esaltazione della superiorità della cultura sui beni materiali, non per la circostanza in cui sono inseriti in Callimaco. In realtà c'erano buone ragioni per estrarli con intento moralistico, perché in essi c'è un'eco della lunga polemica sul piacere che si dibatteva tra le scuole filosofiche nel fervore culturale di Alessandria al tempo di Callimaco, in particolare tra Cirenaici e Platonico-peripatetici. In difesa del piacere si era invocata l'autorità di Omero, lodatore delle gioie della mensa presso i Feaci (*Od.* 9, 1 ss.); al molle re babilonese Sardanapallo era stato messo in bocca un significativo epitafio. Lo riporta Dione Crisostomo, illustrando il conflitto fra le passioni del φιλήδονος, del φιλοχρήματος e del φιλόδοξος e facendo dire a chi è dedito al piacere contro le vane pretese della δόξα per voce di Sardanapallo:

τόσσ' ἔχω ὅσσ' ἔφαγον καὶ ἐφύβρισα καὶ μετ' ἔρωτος
τερπν' ἔπαθον· τὰ δὲ λοιπὰ καὶ ὄλβια πάντα λέλειπται ².

Contro questa voce si conosce una risposta di Cratete di Tebe, discepolo di Diogene (fr. 8 Diels = Diog. L. 6, 86; *A. P.* 7, 326; parzialmente Plut. *de se citra inv. laud.* 17, p. 546 A):

ταῦτ' ἔχω ὅσσ' ἔμαθον καὶ ἐφρόντισα καὶ μετὰ Μουσῶν
σεμν' ἐδάην· τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια τῦφος ἔμαρψεν.

È inutile fermarsi sulle varianti di lezione causate dalla frequenza delle citazioni lungo i secoli (τὰ δὲ λοιπὰ in Dione invece di τὰ δὲ πολλὰ): quel che interessa è il prolungarsi di queste argomentazioni della polemica sul piacere. In Ateneo (8, 336 EF) è citato ancora un passo dell'*Asotodidascalos* di Alessi (*Il maestro di dissolutezza*), nel quale un servo esorta i suoi compagni di schiavitù ai piaceri della carne mandando all'inferno tutti i filosofi dell'Accademia e del Liceo, perché non c'è niente di più soave del ventre, che, solo, è padre e madre, e perché si deve morire:

ἔξεις δ' ὅσ' ἂν φάγῃς τε καὶ πίῃς μόνα,
σποδὸς δὲ τᾶλλα, Περικλέης, Κόδρος, Κίμων.

Così si conclude quell'esortazione con chiaro riferimento all'epitafio di Sardanapallo, il quale, secondo lo stoico Crisippo, avrebbe dovuto suonare in questo modo (*Athen. ib.*):

εὔ εἰδῶς ὅτι θνητὸς ἔφυς σὸν θυμὸν ἄεξε,
τερπόμενος μύθοισι· φαγόντα σοι οὐτις ὄνησις.
καὶ γὰρ ἐγὼ ῥάκος εἰμί, φαγὸν ὡς πλεῖστα καὶ ἡσθεῖς.
ταῦτ' ἔχω ὅσσ' ἔμαθον καὶ ἐφρόντισα καὶ μετὰ τούτων
ἔσθλ' ἔπαθον· τὰ δὲ λοιπὰ καὶ ἡδέα πάντα λέλειπται.

Anche in Callimaco c'è la medesima contrapposizione fra beni spirituali e beni materiali e si esalta l'ideale peripatetico della superiorità

² Dio Chr. 4, 135. Questa forma dell'epitafio in due versi, quella citata da Aristotele e corretta da Cratete, circolava più frequentemente; ma ce n'era anche una in cinque versi (con qualche variante al solito) quella corretta da Crisippo (v. in seguito), come notava Strabone (XIV 672.986). Sull'origine, la forma, la divulgazione, traduzioni latine dell'epitafio discusse ampiamente e garbatamente A. F. NAEKE, *De Choerili Samii aetate vita et poesi aliisque Choerilis*, Lipsiae 1827, p. 196-266.

della cultura sopra ogni altra cosa (v. p. 24). Ma in lui il pensiero dei vv. 12-7 è collegato con una circostanza precisa, un banchetto durante il quale egli udì l'aition delle città sicule ed altri. Per questo ci sono elementi concreti, i soavi profumi e le corone olezzanti sul capo e i cibi abbondanti, e, in contrasto, sono ricordate solo le conoscenze acquisite ascoltando, perché si allude ai discorsi istruttivi delle Muse in quell'occasione. Il passo dunque, pur avendo il suo valore come eco della disputa sul piacere, dev'essere visto soprattutto nel suo legame strutturale come intervento diretto del poeta fuori dalla finzione del sogno.

La più chiara illustrazione della situazione che fa da cornice viene dal cosiddetto *Banchetto di Pollis* (fr. 178), che appartiene agli *Aitia*, ma ad un libro imprecisato. Callimaco è invitato nelle feste Antesterie da un ateniese che da tempo viveva in Egitto, ma osservava le feste religiose della madrepatria. Si trova vicino ad un commensale che ha i suoi gusti, un cittadino di Ico, venuto ad Alessandria per affari: non pensano solo a mangiare e bere, ché l'intemperanza è propria dei Traci, ma, centellinando il vino, trovano diletto in un'amabile conversazione. Il poeta chiede a Teogene — così si chiama il cittadino di Ico — la spiegazione di certe usanze che la piccola isola, non lontano dalla penisola di Magnesia, ha in comune con la Tessaglia: v. 21 ὄσσα δ' ἐμεῖο σέθεν πάρα θυμὸς | ἰχθαίνει τὰδε μοι λέξον [ἀνειρομέν]ω. Come si vede, anche qui c'è la condanna dell'ingordigia materiale e la subordinazione del corpo all'anima, la medesima cornice di un banchetto e la medesima opportunità di arricchire la mente di cognizioni. Nel banchetto di Pollis la circostanza è descritta ampiamente, ciò che non avviene nell'altro caso, perché il banchetto dev'essere già stato presentato in precedenza. Ma, a partè il confronto con il fr. 178, nel testo stesso ci sono elementi sufficienti per non dubitare del collegamento dell'aition siciliano con un banchetto: τῆμος «allora» (v. 12) è un'indicazione specifica del tempo in cui avviene il banchetto; τὰδε si riferisce alle cose udite in quella circostanza, oggetto delle domande e delle risposte di Clio (18 ss. e 84 ss.). Perciò ὄσσα δ' ἀκουαῖς εἰσεθέμην, ἔτι μοι μοῦνα πάρεσσι τὰδε significano esattamente: «tutte quelle cose invece che affidai alle mie orecchie, quelle mi restano ancora e sono le seguenti», cosa che conferma quello che abbiamo già osservato, che col v. 18 comincia la domanda del poeta e rende molto probabile la lezione ἔ]ννεπ[ε come imperativo³ Non adduco a favore del banchetto il v. 8, perché l'integrazione di Hunt ἐ]γὼ δ' ἀπὸ [δ]αίτ[ης è poco probabile per ragioni me-

³ Non è escluso di per sé un imperfetto ἔ]ννεπ[ε come risposta alla domanda del poeta; ma l'apostrofe è molto più vivace: ex. gr. ἔ]ννεπ[ε, Μοῦσ', ἄδειν αὖτις καταβαλλ[ο]μέ[ν]η μοι: cf. fr. 392 Ἀρσινόης, ὦ ξεῖνε, γάμον καταβάλλομ' αἰδεῖν.

triche, come ha già notato il Pfeiffer (offesa del ponte di Hermann); suggerirei piuttosto οὐ]τω δ' ἀπο[ν]αίμ[ην, un augurio in frase incidentale rivolto dal poeta a sé (cf. Aristoph. *Th.* 469 οὐτως ὀναίμην, ecc.). Il γάρ poi di v. 12 sembra collegarsi con il desiderio del poeta di conoscere sempre più, pensiero che si trova come passaggio ad un altro aition in 84 ss. e ancora in 178, 21 s. Infatti suppongo che precedesse qualcosa come: il mio animo desiderava conoscere sempre più (9 καί τι πε]ρισσότερον) e conservare (ἐ]ν φυλακῇ sc. ἔχειν) quanto di nobile e vero penetrava nelle orecchie (10 ἀ]ρρεκέες οὐατα [δύεν (cf. *ep.* 25 = *A. P.* V 6, 4 δύειν οὐατ' ἐς ἀθανάτων). Infatti, si continua in 12 ss., tutto quello che diedi al corpo in quella circostanza scomparve e resta invece solo quello che udii.

Secondo questa ricostruzione, l'aition delle città siciliane ha inizio, sembra, col v. 8. Può esser questa la ragione per cui le lettere iniziali dei vv. 8 e 9 sono più grandi di quelle degli altri versi.

Il gruppo dei vv. 12-7 mi suggerisce un'altra considerazione, che giudico molto importante, inerente alla struttura e allo spirito del poema; ma la lascio per ultima. Prima voglio aggiungere due proposte di lezione e interpretazione dei vv. 66 s. e 72 ss., riguardanti la narrazione di Clio su Zancle che è abbastanza ben conservata, e prima voglio ancora illustrare il passaggio dai miti siciliani a quelli tebani nei vv. 86 ss.

Il distico 66-7 conclude una digressione sulla scienza augurale per mezzo degli uccelli, a proposito del fatto che gli ecisti di Zancle non badarono, mentre costruivano la città, al volo d'un falco. In 66 non c'è alcuna congiunzione perché c'è un augurio, che, rivolto a Callimaco dalla Musa Clio, suona graziosissimo. Giustamente il Pfeiffer ha notato che il patronimico Βαττιάδης, che Callimaco dà a se stesso, si riferisce a Batto, il dorico colonizzatore di Cirene, patria del poeta. Perciò il tono scherzoso è maggiormente messo in rilievo dal dativo etico μοι, che può equivalere a « te lo auguro », e specialmente da κοτ' ἔτι, lezione che si ricava dal papiro tenendo conto delle due lettere aggiunte nell'interlinea. Credo infatti che all'inizio di 67, non ancora ricostituito, si debba leggere εἴ κοτ' ἔτι ζ[ε]ίνην: « se mai tu (che sei ora giovane: cf. ἀρτιγένειος ὦν dello schol. Flor. a fr. 2, p. 11 Pf.) dovessi ancora (come il tuo avo Batto) condurre una colonia in terra straniera, possa viaggiare, te l'auguro, con gli auspici del mermnos e dell'aigypios (uccelli favorevoli della famiglia degli avvoltoi) ».

Non è necessario ἐπι ζείνην di Hunt, lezione generalmente seguita, perché in poesia è cosa comune l'accusativo senza preposizione coi verbi di moto: cf. per es. Aesch. *Pers.* 863 ἄγον οἴκους, Soph. *Ant.* 811 ἄγει τὰν Ἀχέρωντος ἀκτάν. Il confronto con il fr. 327 dell'*Ecale αἰθυίης γὰρ ὑπὸ πτερύγεσσι ἐλούσε | πείσματα*, che di recente è entrato in un con-

testo più vasto del P. O. 2377, non obbliga a postulare la medesima preposizione nel v. 66, alla quale non convengono le tracce della scrittura. Anche ἐπί, suggerito dal Körte, rende bene il concetto per la rappresentazione fantastica del convoglio dei coloni che tien dietro all'uccello che lo guida volando davanti⁴. L'interpretazione dell'Ehlers (o.c. 41 s.) περὺγεσσιν ἐν «in den Flugeln = im Schutze von...» non soddisfa perché sia il concetto sia l'immagine addotta del re egiziano Chephren, la cui testa è sotto le ali allargate del falco che gli sta sulla spalla, suggerisce ὑπό, non ἐν: questa preposizione farebbe piuttosto pensare che il re o i coloni si trovano *fra* le ali dell'uccello. Le poche lettere poi dello scolio marginale αἰ[| οὔ[. .] . . [possono integrarsi αἰ[γυπιός] ὄρ[ναον αἴσιον (cf. Ehlers p. 40) e ciò raccomanda l'integrazione nel verso di α[ιγυπι]οῦ τε suggerita da Housman.

In conclusione, il testo del distico mi pare il seguente:

μέρμ[ο]υ μοι περὺγεσσιν ἐπ' αἰ[ιγυπι]οῦ τε νέοιο,
εἴ κοτ' ἔτι ξ[ε]ἰνήν λάν ἔποικον ἄ[γεις].

Ma dopo che, si continua in 68 ss., i fondatori ebbero innalzate le mura della città,

ε[.]τισαν ἀμφὶ πόληος· ὁ μὲν θε[.]εσθαι
. . . . [.]ν, ὁ θ' ἀντίξουν εἶχε διχο[φορσύνην,
ἀλλήλοισ δ' ἐλύθησαν· εἰς Ἀπόλ[λωνα δ' ἰόν]τες
75 εἶρονθ' ὀπποτέρου κτίσιμα λέγοιτ[ο νέον].

Così dà il testo il Pfeiffer, il quale in v. 72 respinge ἤρισαν del Lobel e ε[τ]τ' ἴσαν di Hunt e a proposito dell'altra lacuna ricorda la giusta osservazione dell'Ehlers (p. 52) che la questione non riguardava il nome da dare alla città, ma chi doveva essere considerato ecista e protettore. Infatti i due erano d'accordo che la città si chiamasse Zancle a ricordo dell'episodio di Crono menzionato in 69-71, ma ciascuno pretendeva l'onore di esserne l'ecista e quindi di essere invocato come tale in futuro nelle cerimonie rituali. Questo si ottiene scrivendo θε[λέν] ἄστου λέγ[ε]σθαι | τὸ σφ[ό]ν, testo che si ricava dalle proposte di Hunt (θέλεν οὐνομα θ[έ]σθαι τὸ σφ[ό]ν), di Ehlers (λέγ[ε]σθαι) e di Kalinka (Philol. Woch. 1934, p. 1220: θε[λέν] ἄστου λέγ[ε]σθαι | αὐτοῦ). Il senso corrisponde esattamente ai vv. 75 e 76 s. («quale dei due dovesse esser detto protettore della città»). In Dion. Hal. A.R. I, 80, 1 il concetto è espresso con ἡγεμονία a proposito della questione tra Romolo e Remo dopo la fonda-

⁴ Per ἐπί «dietro», «dopo» cf. Xen. Cyr. 8, 3, 16 ss.

zione di Roma, che riguardava anche la denominazione della città: *ὁποτέρου χρῆ τὴν ἀποικίαν λέγεσθαι καὶ τὴν ἡγεμονίαν εἶναι*. Così Diod. XII, 35, 1 a proposito della fondazione di Turi dice: *ἔστασίαζον πρὸς ἀλλήλους ποίας πόλεως ἀποίκους δεῖ καλεῖσθαι τοὺς Θουρίους καὶ τίνα κτίστην δίκαιον ὀνομάζεσθαι*.

Quanto al verbo mancante all'inizio di v. 72, propongo di leggere ε[τ]ῆρισαν. Il verbo εἴσειμι è un termine tecnico dell'amministrazione giudiziaria in Atene, per indicare le parti che compaiono in giudizio per una disputa, e spesso è usato assolutamente, come avviene di εἰσέρχουμαι: Plat. *Ap.* 170C *εἰς ὑμᾶς εἰσέναι*, Dem. 18, 278, ecc. Callimaco ha scelto il vocabolo per indicare che la disputa era pubblica, davanti ai due gruppi di cui erano a capo Periere e Cratemene. Perciò il verbo significa: si presentarono in pubblico per una deliberazione o disputa intorno alla città. Non è lo stesso senso di ἤρισαν del Lobel, perché εἴσειμι in Dem. 18, 278 è detto dei giudici che si presentano all'assemblea popolare per questioni d'interesse pubblico: *τοὺς ὑπὲρ κοινῶν εἰσεληλυθότας δικαστάς*. Non c'è poi ripetizione rispetto a ἐλύησαν di v. 74, perché questo aoristo, rispetto agli imperfetti εἴσισαν, θέλεν, εἶχε, indica un punto d'arrivo: deliberavano o disputavano..., ma non si misero d'accordo e andarono ad interrogare Apollo a Delfi. In altre parole, ἐλύησαν rende un dato di fatto: «rimasero discordi»; e perché questa idea risalti meglio, si può mettere punto in alto alla fine del v. 73 e virgola dopo ἐλύησαν. Sotto l'aspetto paleografico, è da notare che lo spazio fra ε e le tracce della prima lettera dopo la lacuna è piccolissimo, proprio adatto a ι. Quanto a σ, esso non è escluso; il presunto τ non è affatto sicuro.

Il comportamento dei due ecisti può sembrare ingenuo: essi avrebbero potuto mettersi d'accordo e figurare ambedue come fondatori. Ma quello che veniva da Cuma, Periere, stando a Thuc. 6, 4, 5, era a capo di un gruppo di predoni (il gruppo probabilmente rappresenta l'elemento locale, che, in unione col gruppo greco venuto con Cratemene, fondò Zancle), e coi violenti non è facile l'accordo. Apollo sconfessa ambedue i capi, senza rivendicare a sé l'onore della fondazione, come avviene in altre occasioni. Dopo la fondazione della città di Turi, sorta nel 443 nel posto dell'antica Sibari, Diodoro (XII, 35, 1) dice che i coloni vennero a lite sulla scelta del nome e dell'ecista, poiché gli Ateniesi vantavano il maggior numero tra i coloni e quelli del Peloponneso la rappresentatività di un maggior numero di città. Apollo, a cui i litiganti erano ricorsi, aggiudicò a sé l'onore e fu venerato come ecista. La diversa conclusione a proposito di Zancle è sembrata strana, e l'Ehlers (p. 59 s.) l'ha considerata un'invenzione di Callimaco, che avrebbe costruito la leggenda sul modello della tradizione di Turi. Ma, se fosse così, il poeta avrebbe potuto evitare l'anonimato e attribuire, come a

Turi, l'onore della fondazione ad Apollo, perché anche a lui doveva sembrare strano quell'onore anonimo nell'abbondanza della tradizione con nomi precisi sulle κτίσεις. Dal v. 82 s., in cui si parla di una *victima magna* e s'invocano, seppure anonimi, più ecisti, si deduce che nella tradizione c'era la consapevolezza che i fondatori erano più di uno. Insomma, l'invocazione, pur rimanendo generica e anonima, alludeva ad un fatto reale di una pluralità di fondatori, che, come si è detto, forse rappresentava una fusione dell'elemento indigeno con quello sopravvenuto dalla Grecia. Per questo si può presupporre che in origine i due fondatori fossero noti e fossero invocati per nome nei sacrifici pubblici della città; ma in seguito i nomi scomparvero e restò solo la consapevolezza della pluralità dei fondatori (v. De Sanctis, art. cit. 115 s.). Sembra nel vero l'Ehlers (p. 57 s.) quando indica le cause del mutamento non nel passaggio di Zancle nel secolo V sotto il dominio di Anassila di Reggio col cambio di nome in Messina, come vorrebbe il De Sanctis, perché i nomi di Periere e Cratemene erano noti ad Antioco di Siracusa che è la fonte di Tucidide, ma nella distruzione della città nel 396 ad opera del cartaginese Imilcone, una distruzione totale con dispersione completa degli abitanti (Diod. XIV, 58, 3), cosicché i nuovi coloni, di varia provenienza, trasportativi da Dionisio di Siracusa (Diod. XIV, 78, 5), non sapevano nulla del passato. Ma, anche se ai tempi di Callimaco probabilmente il culto degli ecisti a Messina non esisteva più (così De Sanctis 116 s. e Ehlers 58 e 61), ciò non autorizza a credere che l'aition sia stato, pur concedendo spazio alla fantasia del poeta, un'invenzione di Callimaco. Il fatto che egli non attribuisce l'onore della fondazione ad Apollo, ma lo lascia anonimo, rispecchia una tradizione confusa, ma che però è un dato concreto della sua fonte.

La transizione dall'aition delle città siciliane ad altri avviene in 84 ss. in maniera molto semplice, per mezzo del pensiero che il poeta desidera conoscere altre cose:

- ὦς ἡ μὲν λίπε μῦθον, ἐγὼ δ' ἐπὶ καὶ [τὸ πυ]θέσθαι
 85 ἦ]θελον — ἦ γάρ μοι θάμβος ὑπερέφ[ετ]ο —
 Κ]ισσοῦσης παρ' ὕδωρ Θεοδαΐσια Κρη[σσαν ἐ]ορτήν
 ἦ] πόλις ἡ Κάδμων κῶς Ἀλιάρτος ἄγ[ει
 κ]αὶ στυρόν ἐν μούνοισι πολίσμασι [.]δι . ὑτωνῖσ
 κ]αὶ Μίνω μεγάλοις ἄγγεσι γαῖα φ[ορεῖ,
 90 . .]ωθεδετι κρήνη Ῥαδαμάνθυος[ς]τ[.]γ
 ἶ]γνια τῆς κείνου λοιπὰ νομογραφ[ίης
 . .] . [.]χμον· ἐν δέ νυ τοῖσι· σοφὸν τῶδε τριμ[

La maniera è riscontrabile anche altrove, e doveva essere abbastanza frequente. L'aition di Artemide Leucadia cominciava così: τὼς (ὀ ὦς)

μὲν ἔφη (una delle Muse), τὰς δ' (cioè le Muse) εἶθαρ ἐμὸς πάλιν εἶρετο
 θυμὸς. Simile è il pensiero per passare dalla descrizione del banchetto
 di Pollis all'introduzione dell'aition: 21 s. ὅσσ[α] δ' ἐμεῖο σ[έ]θεν πάρα
 θυμὸς ἀκοῦσαι | ἰχαίνει, τὰδε μοι λέξον [ἀνειρομέν]ω.

Dalla Sicilia si passa in Beozia con un elenco di cose collegate con Radamanto. Qualcosa di simile c'è alla fine della storia di Aconzio e Cidippe (75, 56-77), ma ci sono delle grandi differenze. Nell'aition di Aconzio i motivi etiologici riguardano sempre l'isola di Ceo e sono elencati in rapporto con la fonte letteraria da cui è stata tratta la leggenda principale. Qui invece il poeta si sposta dalla Sicilia alla Beozia contentandosi dell'affinità dell'argomento concernente feste religiose, in onore dei fondatori di colonie greche in Sicilia, in onore di Bacco in Beozia, importate da Creta. Inoltre dopo l'elenco viene scelto un aition, che è svolto ampiamente (92 ss.). Si tratta, al solito, di notizie rare su cui si è fermata la curiosità del poeta, certe usanze nella Beozia meridionale che rivelavano la loro origine cretese e che erano spiegate con l'immigrazione da Creta di Radamanto, il quale, dopo aver ucciso un fratello, era fuggito sul continente e in Beozia aveva sposato Alcmena e con lei era vissuto ad Ocalea, non lontano da Aliarto. Aliarto appunto è nominata esplicitamente da Callimaco (v. 87) ed era città importante ai piedi dell'Elicona (il monte sul quale avviene il colloquio del poeta con le Muse) sulla *limne* Copais e dominava il passaggio dalla Beozia occidentale a quella orientale.

Sotto l'aspetto sintattico, il lungo periodo è sostenuto dall'interrogativa indiretta *κῶς*, che è vistosamente posposta di un verso e mezzo (87) e si sottintende ancora in 88 e ancora in 90, se non era stata sostituita da qualche altra interrogativa. Tutto il periodo dipende da *πυθέσθαι* di v. 84.

Sono menzionati quattro temi: 86-7; 88-9; 90; 90 ss. Il primo concerne le feste Teodesie in onore di Dioniso bambino, connesse con la fontana Cissussa presso Aliarto (dall'agg. *κισσόεσσα*, come molti altri nomi propri del genere, per cui anche in Callimaco è da scrivere *Κισσούσης*). In quell'acqua, si diceva, era stato lavato il dio, appena nato, dalle ninfe che gli fecero da balia. Nonostante che Bacco fosse nato in Beozia, la festa era stata importata da Creta e conservava caratteri cretesi. Così era stata importata da Creta la coltivazione dello *styrax*, una pianta resinosa simile all'incenso, nella Beozia meridionale fino ad una linea orizzontale che parte da Aulide sull'Euripo e va verso Occidente. Proprio questa parte della Beozia, dove sorge Tebe, è collegata con Cadmo; perciò non deve meravigliare che Aliarto sia detta «la città di Cadmo». Le leggende si riferiscono ad un tempo anteriore alla guerra di Troia, quando la terra, che poi fu detta Beozia per l'in-

vasione di popolazioni eoliche cacciate dalla Tessaglia circa sessant'anni dopo la conquista di Ilio, era detta Καδμηλις γῆ (Thuc. I, 12, 3) ed era abitata da varie genti, fra cui i Fenici di Cadmo. Appunto alle città di Cadmo sembra riferirsi il v. 88 in opposizione a Μίνω di v. 89, cioè a Creta.

Per capire il contenuto di questo distico, bisogna porre attenzione a μούνοισι. Dire che lo *styrax* cresce solo in Grecia o a Creta non è lecito, perché la pianta è propria dell'Oriente; ma occorre restringere il concetto alla sola Beozia e a Creta, fra le regioni in cui l'incenso è coltivato in Grecia. Plutarco, narrando l'ultima battaglia in cui Lisandro trovò la morte presso Aliarto nel 395 a. C., ricorda le leggende connesse con la fonte Cissussa, presso la quale passarono le truppe: ὑπὸ τὴν κρήνην τὴν Κισσοῦσαν προσαγορευομένην, ἔνθα μυθολογοῦσι τὰς τιθήνας νήπιον ἐκ τῆς λοχείας ἀπολοῦσαι τὸν Διόνυσον· καὶ γὰρ οἰνωπὸν ἐπιστίλβει τὸ χρῶμα καὶ διαυγές καὶ πιεῖν ἤδιστον. 8. Οἱ δὲ Κρήσιοι στύρακες οὐ πρόσω περιπεφύκασι, ἀ τεκμήρια τῆς Ῥαδαμάνθυος αὐτόθι κατοικήσεως Ἀλιάρτιοι ποιοῦνται, καὶ τάφον αὐτοῦ δεικνύουσιν Ἀλέου καλοῦντες. 9. Ἔστι δὲ καὶ τῆς Ἀλκμήνης μνημεῖον ἐγγύς· ἐνταῦθα γὰρ, ὡς φασιν, ἐκηδεύθη συνοικήσασα Ῥαδαμάνθου μετὰ τὴν Ἀμφιτρύωνος τελευτὴν (v. *Lys.* 28, 7-9).

Qui c'è l'accenno alle feste Teodesie che Callimaco ricorda in v. 86-7 e ancora alla coltivazione dello *styrax*, sempre in connessione con la venuta di Radamanto da Creta e la sua permanenza fino alla morte, come sposo di Alcmena, particolari che chiariscono bene i sottintesi lasciati da Callimaco. Per il fatto che si dice οἱ Κρήσιοι στύρακες, si dà come cosa nota che la pianta cresceva a Creta e che di lì era stata importata ad Aliarto da Radamanto. Anche Plinio ricorda lo *styrax* di Creta, ma lo dice di pochissimo pregio: *styrax laudatur post supra dicta (circa Gabela et Marathunta et Casium Seleucia montem) ex Pisidia, Sido, Cypro, Cilicia, Creta minime, ex Amano monte medicis, sed unguentariis magis* (N. H. 12, 55). Naturalmente anche lo *styrax*, come le piante resinose pregiate, il tus, il balsamum, ecc., provenivano dall'Oriente e in particolare dai paesi caldi della penisola arabica, specialmente dalla regione dei Sabei che si trova all'estremo sud della penisola, come dice Teofrasto: σχεδὸν γὰρ τὰ γε πλεῖστα (sc. τὰ δένδρα τοῦ λιβανωτοῦ καὶ σμύρνης καὶ βαλασάμου καὶ τῶν λοιπῶν εὐόσμων) ἀπὸ τῶν τόπων ἐστὶ τῶν τε πρὸς μεσημβρίαν καὶ ἀνατολὴν . . . ἐν τῇ τῶν Ἀράβων χερρονήσῳ περὶ τε Σαβὰ καὶ Ἀδραμύτα καὶ Κιτίβαινα καὶ Μαιμάλι (H. P. IX, 4, 1).

Dunque la coltivazione dello *styrax*, di cui Plinio (*l. c.*) descrive il tronco e le foglie, in Grecia era eccezionale, tanto da meritare l'attenzione di Callimaco, ed era fatta con molta cura dentro grandi vasi.

Le considerazioni fatte suggeriscono nel v. 88 l'integrazione 'Ελλά]δι, un dativo senza ἐν secondo l'uso poetico, e a postulare alla fine, in relazione con καὶ Μίνω un genitivo con riferimento a Cadmo, menzionato nel verso precedente: τοῦδε, τούτου, κείνου. Dunque:

κ]αὶ στυρὸν ἐν μούνοισι πολισμάσι[ν 'Ελλά]δι τοῦδε
κ]αὶ Μίνω μεγάλοις ἄγγεσι γαῖα φ[ύει.

Così il pensiero corre chiaro: «e (come) nelle sole città, in Grecia, di questo e di Minosse la terra fa crescere dentro grandi vasi la pianta dello *styrax*». Penso ad una coltivazione simile a quella del limone praticata nella pianura padana dentro grandi vasi, che nella stagione fredda sono ritirati in luoghi chiusi. Alla fine di v. 89 ho scritto φ[ύει, ma naturalmente è accettabile anche φ[έρει o φ[ορεῖ suggeriti da Hunt. È molto difficile interpretare le tracce alla fine di v. 88 perché sotto quelle lettere, dove il pentametro più corto lasciava un discreto spazio vuoto, è stata scritta una nota marginale e pare che tracce d'inchiostro abbiano cooperato ad oscurare la lettura della chiusa dell'esametro. Nella nota distinguerei]δ.κνωσσ[.]α[e penserei a qualcosa come ἐν 'Ελλά]δι Κνωσὸς κ]α[ὶ 'Αλίαρτος μόνος φύει (μόνοι φύουσι). Dopo 'Ελλά]δι nel verso mi paiono cancellate due lettere, precedentemente scritte εο o ορ (per svista dalla chiusa di v. 86?).

Anche il v. 90 è rimasto finora avvolto nell'oscurità. Il Pfeiffer ha complicato ancor più le cose pensando alle Parche (Κλ]ῶθε) per la difficoltà d'integrare la lacuna iniziale. La «fonte di Radamanto» sarà ancora la Cissussa di v. 86. Perciò intendo κλῶθε imperfetto di κλώθω, nel senso di χλοάζω, che si trova in Nic. *Al.* 93 χυλῶ ἐν κλώθοντι, 528 ῥυτῆς κλώθοντα . . . σπάδικα, *Th.* 647 κλώθοντος ἐν ἀρπέζῃσιν ἐρίνου («campanula che verdeggia nelle siepi di spino»), 237 σὰρξ . . . κλώθουσα (così schol. mentre gli editori scrivono χλοάζουσα) «carne verdastra». Ora accanto a Nicandro si colloca anche Callimaco nell'uso di κλώθω in questo senso rarissimo. La glossa si trova in Esichio, che ha conservato molte glosse callimachee: s. v. κλώθει· βλαστάνει, καλῶς αὔξεται. Penso all'edera che serpeggia tutt'intorno alla roccia dalla quale sgorga abbondante l'acqua della fonte: questa quindi «verdeggia». Si potrebbe pensare anche all'uso metaforico di βλαστάνω con riferimento all'acqua che zampilla e viene alla luce, secondo Pind. *O.* 7, 69 βλάστε νᾶσος ἐξ ἄλός, ma qui il verbo è suggerito dal confronto con una rosa dell'isola di Rodi che emerge alla superficie dal fondo del mare. D'altra parte nei luoghi citati di Nicandro il verbo κλώθω contiene ogni volta l'idea del verde e della freschezza, e ciò si applica bene all'edera, la quale per di più, essendo sacra a Bacco, richiama meglio la presenza del dio

e concentra in sé l'attenzione. Si tratta certamente di una fontana miracolosa, simile a quella, pure collegata con Bacco, dell'isola di Nasso (cf. fr. 67, 12). Plutarco infatti nel passo citato dice che ha il colore del vino e brilla limpidissima ed è dolcissima. Come la fonte, anche l'edera sarà stata considerata un miracolo di Bacco, che viene chiamato *κισσοκόμης* (Hom. *Hy.* 26, 1), *κισσοφόρος* (Pind. *O.* 2, 27, ecc.) e con altri epiteti simili.

Difficile è decidere tra *κλ]ῶθε δ' ἔτι κρήνη* 'Ραδαμάνθυος, sottintendendo ancora *κῶς* (v. 87) e *κλ]ῶθε δὲ τί κρήνη* 'P. Ma ἔτι forse compariva alla fine del verso e in questo caso sarà da scrivere piuttosto δὲ τί, ex. gr.:

κλ]ῶθε δὲ τί κρήνη 'Ραδαμάνθυος[ς ὄσσα δ' ἔτ']ἔστιν
ἔ]χνια τῆς κείνου λοιπὰ νομογραφ[ίης
 . . .] . . .] *ἀμὸν ἐν δὲ νυ τοῖσι σοφὸν τόδε τῆ]δ' ἔθος ἐστίν.*

Le parole ἔτ' ἔστιν ἔχνια . . . λοιπὰ si uniscono bene insieme. Anche Plutarco nel passo citato, parlando dello *styrax* coltivato ad Aliarto, nota con un'espressione simile, ἂ τεκμήρια τῆς 'Ραδαμάνθυος ἀπτόθι κατοικήσεως 'Αλιάρτιοι ποιοῦνται.

Però in Callimaco non si parla più dello *styrax*, ma di altre cose, una delle quali è presentata come *σοφόν* (v. 92) ed è scelta per una più ampia illustrazione (τόδε). La frase ἐν δὲ νυ τοῖσι, che si ritrova in fr. 178, 5, si riferisce a ἔχνια. Dal poco che resta dei vv. 102 ss. pare di poter ricavare che si parlava della festa funebre di Dioniso Zagreo, che era celebrata a Creta (cf. Firm. Mat. *de err. prof. rel.* 6, 5, p. 16 Ziegl. *Cretenses festos funeris* (sc. *Dionysi Zagrei*) *dies statuunt*) e che, si pensa, fu trasportata, come la precedente festa delle Teodesie (v. 86), in Beozia da Radamanto e regolata da lui con un rito ben definito, così da poter rientrare nel pensiero generale della sua legislazione (91 νομογραφίη). Pur essendo incerto il lungo passo lacunoso di 93 ss., tuttavia non si dovrà dubitare che con τόδε sia introdotto il tema al quale si deve riferire ciò che segue. Al principio del v. 92 parrebbe di dover cercare, in conformità, un riferimento al rito funebre di Bacco Zagreo, ma non vedo il modo. Hunt ha suggerito γ]άμον (εἰς [γ]άμον? «per ciò che concerne il matrimonio»); ma, anche se Radamanto sposò Alcmena, perché sarebbe ricordato quell'aspetto della legislazione? Bisognerebbe supporre che il rito funebre di Dioniso Zagreo non fosse il tema del nuovo aition. O sarà da leggere diversamente, per es. ἐς χ[ρ]ῶνον «per il tempo avvenire» «nel futuro»? Il presunto μ non mi par sicuro. La frase potrebbe equivalere a (ἔχνια) οὐδαμὰ παύμενα («tracce continue»), com'è detto in fr. 59, 21 νῦν δ' ἔδ' [ἀ]γι[σ]τεῖν] οὐδαμὰ παυσομένην, dove uno scolio annota τ(ο)τ(εστιν) αἰώ[ν]ιον.

Chi avrà narrato il nuovo aition? Si pensa volentieri ancora a Clio, ma la cosa non è sicura. Di certo finora sappiamo questo: 1. l'aition del culto delle Cariti a Paro e le notizie sulla loro nascita sono espote da Clio (fr. 3-5; 6-7, 14; cf. schol. Flor. a p. 13 Pf.); 2. il secondo e terzo aition sul culto di Apollo ad Anafe e di Eracle a Lindo sono narrati da Calliope (fr. 7, 19-21; 22-23); 3. l'aition di Zancle è espote da Clio (fr. 43). La simmetria richiede che anche Calliope abbia ripreso la parola una seconda volta. Ma ciò poteva avvenire dopo l'aition di Zancle o anche prima, così da avere una successione a chiasmo rispetto a Clio. D'altra parte nel primo libro c'erano altri aitia: quello di Eracle e Tiodamante (fr. 24-25), simile al precedente mito di Lindo, quello di Lino e Corebo (fr. 26-31), derivato, come le notizie sul culto delle Cariti a Paro, dagli *Argolicà* di Argia e Dercilo (schol. Flor. 35 s. e P. Ox. 220-3, fr. I, col. 11, 6 ss. = 305 FGrHist. III 3, 1950, p. 7-10 e Add. p. 757), quello di Artemide Leucadia (fr. 31 bc in I, p. 108-11 Pf.), e ci sono molti frammenti non attribuibili ad una saga determinata (fr. 32-42). Difficilmente si ammetterà che la sola Calliope narrasse tutto dall'aition di Anafe e di Lindo fino a quello di Zancle. Possono essere intervenute altre Muse, e così il problema si complica e la ricerca della simmetria negli interventi delle dee, acquistando una maggiore estensione, rende più incerte le cose allo stato attuale delle nostre conoscenze. Tuttavia il P. Ox. 2080 che contiene l'aition di Zancle, oltre ad aiutarci a capire la maniera del poeta di passare da un aition all'altro, ci permette, credo, per la menzione del banchetto nei vv. 12-17, di fare un importante passo nell'intricato problema della struttura del poema.

Oggi nessuno più dubita di un vero colloquio del poeta con le Muse sull'Elicona, né si pensa ad una esposizione continua, mentre il poeta starebbe in silenzio: più luoghi ora mostrano che il poeta interrogava le Muse e agiva come un interlocutore⁵. Ma il colloquio si estendeva per tutti e quattro i libri del poema? È vero che la chiusa (fr. 112) si richiama ancora al poeta Esiodo ed al suo incontro con le Muse come nel sogno iniziale (fr. 2); però è difficile immaginare come Callimaco abbia fatto entrare in quel colloquio la narrazione di Aconzio e Cidippe nel l. III, della quale egli dice d'aver trovato la fonte in Senomede di Ceo, o la descrizione del banchetto di Pollis, dove Teogene di Ico espone

⁵ Oltre fr. 43, 56 e 84 ss., cf. 17, 22 ss., dove Calliope, rispondendo ad una domanda, invita il poeta a richiamare alla memoria certi miti « cominciando » da un dato punto: il participio maschile ἀρχόμενος si riferisce al poeta che è l'interlocutore della Musa. Si veda anche fr. 7, 13 s. che contiene la fine del primo aition sulle Cariti di Paro, con l'intervento del poeta che prega le dee di concedere lunga vita alle sue elegie.

le antiche storie della sua isola⁶. Dobbiamo essere molto prudenti, perché la fantasia di Callimaco è così fervida che niente sembra impossibile; una soluzione di tutto il problema oggi, anche se i *Fasti* e le *Metamorfosi* di Ovidio offrono un ampio confronto, è prematura: bisogna attendere nuove scoperte. Tuttavia concentriamo la nostra attenzione sulla scena del banchetto in fr. 43, 12-17.

La scena non è una fantasia improvvisa di Callimaco di cui sembrano meravigliarsi i critici; ma presuppone la descrizione precedente di un simposio, più ampia e più circostanziata, analoga a quella del banchetto di Pollis nel fr. 178. Se quell'accenno fosse presentato all'improvviso, il lettore rimarrebbe sconcertato. Infatti esso non può esser inteso come un pensiero generico, riferito a qualsiasi banchetto, perché lo proibisce τῆμος (v. 12), il quale allude ad una situazione cronologica determinata. Il colloquio con le Muse era dunque collocato nel quadro d'un simposio, come simbolo del cibo spirituale di cui si alimenta l'anima nelle dotte conversazioni, secondo una tradizione prettamente greca che passò ai Latini e durò a lungo fino al Medioevo.

Il banchetto di Pollis, in cui agiscono, pare, solo personaggi umani, poteva far da parallelo ad un altro banchetto in cui comparivano le Muse. O i due banchetti saranno da identificare? In altre parole, si può immaginare che il banchetto presupposto da 43, 12-17 e descritto in precedenza sia quello in casa di Pollis? Se si volesse seguire questa ipotesi di lavoro, si potrebbe abbracciare la supposizione di G. Coppola (*Cirene e il nuovo Callimaco*, Bologna 1935, p. 165 ss.), accolta anche da H. Herter (*Burs.* 255, p. 125), che nei primi versi del P. Ox. 2080, cioè nei sei che precedono l'aition siciliano secondo quanto abbiamo detto sopra, sia parola dell'ἦρλον (v. 4) di Peleo, il marito di Teti (v. 6). Poiché le domande al cittadino di Ico nel banchetto di Pollis si riferiscono a cerimonie in onore di Peleo che l'isola ha in comune con la Tessaglia (fr. 178, 23 ss.), si potrebbe supporre che le usanze di Ico (fr. 178-185) precedessero immediatamente l'aition di Zancle e che ad esse appartenessero, come ultimi, i vv. 1-6 del fr. 43. Si potrebbe ancora osservare che nelle *Diegeseis* non c'è menzione della leggenda di Peleo e che quindi gli aitia di Ico non appartengono né al quarto libro del poema né alla seconda parte del terzo, a cui si riferiscono le *Diegeseis*, e quindi potrebbero essere avvicinati all'aition di Zancle, che sicuramente faceva parte del libro secondo. Ma l'ipotesi del Coppola relativa a 43, 1-6, come ha notato il Pfeiffer, non è affatto sicura, perché la menzione di Teti po-

⁶ Contro l'opinione dello Schneider che metteva tutto in bocca alle Muse cf. WILAMOWITZ, *Hell. Dicht.* II, 92. Per informazioni più ampie v. H. HERTER, in *Burs. Jahresber.* 255 (1937) 114 ss.

trebbe riferirsi alla sepoltura di Aiace Locrese in Delo o a Micono da parte della dea (cf. fr. 35). D'altra parte non è verisimile che le Muse partecipassero al banchetto nella casa dell'ateniese Pollis in Egitto, in una festa che non le riguarda, ma rievoca la memoria dell'attica Erigone (178, 3 ss.), in un simposio comune a mortali ed immortali, nel quale le dee, dal momento che gli aitia di Ico non sono esposti da esse, non avrebbero nemmeno la funzione di istruttrici. Tutto farebbe parte di un sogno, è vero, ma anche in un sogno un poeta come Callimaco mantiene la verosimiglianza. La descrizione del banchetto di Pollis ha troppo senso umano e borghese per farci entrare anche le Muse; la loro presenza sciuperebbe anche quel che c'è di genuinamente umano e che ne costituisce il fascino. Piuttosto si può supporre che il banchetto «umano» di Pollis facesse da parallelo ad un banchetto «divino» delle Muse e che una parte del poema (i primi due libri) fosse raccolta intorno al primo e una seconda (gli ultimi due libri) intorno al secondo⁷.

Ma non vorrei che l'incertezza di una tale divisione, specialmente relativa alla seconda parte, dove i frammenti sembrano presentare una grande libertà e varietà di mezzi tecnici, mettesse in dubbio l'esistenza, nella prima parte del poema, di un simposio con la partecipazione delle Muse, nel quale viene esposto anche l'aition delle città siciliane, che appartiene al secondo libro del poema. Mi pare che lo confermi il commento di Ossirinco che il Pfeiffer ha pubblicato negli *Addenda* alle pp. 100-106 del II volume (1953), edito negli *Ox. Pap. XX* (1952) n. 2262 a cura di E. Lobel. Esso si riferisce all'inizio del poema, perché la prima parola commentata è *τριγλώγιον* (fr. 1, 36). Dopo alcuni lemmi che si riferiscono ad un colloquio nel quale con la seconda persona plurale sono apostrofate le Muse (fr. 1, col. II) e dopo altri lemmi concernenti le fonti dell'Elicona (fr. 2a, col. I, 16 ss.), compaiono come lemmi le due parole *δαίσατε* e *πανθειν* (fr. 2a, col. II, 24 s.). Mancano le spiegazioni perché il papiro è lacunoso e vien meno poco dopo senza dar la possibilità di ricavare qualcosa di utile dalle pochissime lettere conservate. Ma *δαίσατε* è da riferire certamente alle Muse, delle quali è parola in precedenza, e, poiché la forma attiva significa «dare un banchetto» o «celebrare qualcosa con un banchetto», è da pensare ad un simposio sull'Elicona, al quale il poeta Callimaco, trasportato in sogno in mezzo alle Muse, è stato invitato (*A. P.* VII, 42), un grande banchetto, qui indicato con una voce di *πάνθεινος* o con *πανθεινί*, nel quale si svolgeva il colloquio del poeta con le Muse. A questo simposio appunto si riferisce, penso, l'accenno di fr. 43, 12-17, dove il poeta con

⁷ Il WILAMOWITZ, in L. MALTEN, *Hermes* 53 (1918) 173, ha supposto che la descrizione del banchetto di Pollis fosse la dedica di un libro all'amico alessandrino.

un intervento personale commenta la scena del banchetto affermando che ogni cosa concernente il corpo è svanita ed è rimasto solo ciò che riguarda lo spirito, come la spiegazione del rito religioso di Zancle. In più di un luogo dei frammenti conservati si accenna alle domande del poeta e alle risposte delle Muse; alla scena del banchetto, dentro alla quale avviene il colloquio, finora si accenna solo all'inizio dell'aition delle città siciliane. Il noto epigramma anonimo *A. P.* VII, 42 parla del sogno, del trasporto del poeta dall'Africa sull'Elicon, delle domande e risposte e degli argomenti; ma tace sulla cornice del simposio. Può presupporla la frase ἡγάγετε ἐν μέσσοις Πιερίδεσσι φέρων: un banchetto è un'ottima occasione per riunire le Muse e far festa al poeta.

La presenza all'inizio degli Aitia di una scena simposiaca, alla cui scoperta ci ha guidato l'esame del fr. 43, non dovrebbe meravigliare, se si pensa al valore simbolico che ha il banchetto nella mente di Callimaco. Già nella *Silloge* di Teognide (493-6) si loda il banchetto quando si seguono certe norme di educazione, e Platone nelle sue *Leggi* attribuisce ai pasti in comune un grande valore educativo per l'acquisto della moderazione e del dominio di sé (636A, 641As., 649As., 671Bss., 780As., 806E). S'immaginò che i sette sapienti si trovassero insieme in un banchetto presso Creso o Periandro, come si vede nel *Septem sapientium convivium* di Plutarco, che è documento tardo di una lunga tradizione⁸. Intorno alla figura di Socrate la scena simposiaca si arricchì di contenuto filosofico in Platone e Senofonte, i cui *Simposi* sono stati i modelli della letteratura del genere posteriore. Appunto in opere intitolate *Symposium* i filosofi hanno trattato il problema del piacere, come fecero Aristotele e, in risposta, Epicuro. Proprio questo fatto è molto significativo per il nostro discorso, perché nel passo di Callimaco di fr. 43, 12-17 c'è un'eco, come abbiamo visto, della polemica filosofica sul piacere, tema che nella scuola platonica e in quella peripatetica, in cui fu educato Callimaco, fu discusso ampiamente e a lungo, contro l'edonismo cirenaico prima e poi epicureo. Oltre Platone, si occuparono del problema Speusippo, con una negazione radicale che il piacere sia un bene, Senocrate, Aristotele, Teofrasto, Aristosseno, Eraclide Pontico, Clearco⁹. Alla discussione teoretica sulla natura del piacere, se sia un bene in se stesso o quale posto occupi fra i beni, si aggiunse e si estese l'esemplificazione di uomini illustri o d'interi popoli per dimostrare che la vita dedicata alla voluttà è nociva. Ed erano presi in considerazione i Persiani, i Lidii, i Milesii, i Siciliani, i Tarentini,

⁸ Cf. J. MIKOLAJCZAK, *De sept. sap. fab. quest. sel.*, in Bresl. Philol. Abh. IX 1 (1902) 35 ss.; J. DEFRADAS, *Plutarque, Le Banquet des Sept Sages*, Paris 1954.

⁹ Cf. E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto...* I, 174 ss.

i Sibariti, o personaggi come Policrate di Samo, Dario e l'indimenticabile Sardanapallo. Così, con esempi pro e contro il piacere, cercava di mostrare i danni della τρυφή Eraclide Pontico nel dialogo περὶ ἡδονῆς e nel περὶ δικαιοσύνης, Clearco di Soli nell'opera περὶ βίωσιν, Aristosseno nella *Vita di Archita*, di cui resta un'argomentazione nel *De senectute* di Cicerone (12, 39), e anche Teofrasto nel suo περὶ ἡδονῆς. Tutti seguivano Aristotele che nel *Protrettico* aveva esaltato l'attività dello spirito come la più alta manifestazione dell'uomo e la contrapponeva all'ἀπολαυστικὸς βίος con l'esempio di Sardanapallo, del sibarita Smindiride e di altri che avevano posto la felicità nel godimento fisico. Resta perfino la citazione (fr. 90, dal *Protrettico* secondo l'ammissione comune) del famoso epitafio che il re babilonese avrebbe fatto porre sulla sua tomba e che abbiamo riportato sopra (p. 5). Anche Ateneo, che cita (336 E) il frammento di Alessi nei cui ultimi due versi si richiama quell'epitafio, ha un riferimento al brano del *Protrettico* di Aristotele, dove quell'epitafio compariva (335 F = Aristot. fr. 67 Rose, cf. p. 61 Walzer). È caratteristico il fatto che Aristotele discusse dell'edonismo, nella contrapposizione fra spirito e materia, in un'opera intitolata *Simposio*, alla quale Epicuro contrappose un suo *Simposio* in difesa del piacere come sommo bene¹⁰. In particolare Epicuro anche in quello scritto condannava la paideia platonico-peripatetica, quale inutile ciarpame che distoglie dai veri temi utili, quelli inerenti alla felicità. Dal suo banchetto non solo era respinta, secondo la sua nota opposizione alla cultura, la retorica, ma anche la poesia e tutto quello che era il fondamento dell'educazione classica greca.

In questa tradizione di critica dell'edonismo s'inserisce anche la voce di Callimaco, fedele all'ideale della paideia e completamente impegnato nell'illustrazione della storia della civiltà. Egli insiste sull'importanza dell'ascoltare, cioè della conversazione, e vuole, si potrebbe dire parafrasando Crisippo nella correzione che egli faceva del pensiero di Sardanapallo (v. p. 10), τὸν θυμὸν ἀέξειν τερπόμενος μύθοισι (cf. fr. 43, 16 s. e 84 s.; 178, 20 s. e 29 s., ecc.). In lui naturalmente non sono da cercare gli argomenti teoretici sulla natura del piacere, da cui scende l'applicazione pratica illustrata con gli esempi storici, ma essenzialmente l'affermazione della superiorità della cultura su ogni altro bene, quello che rende l'uomo veramente degno del possesso della ragione e che fa brillare di luce impareggiabile la storia dell'Ellade, educatrice di tutta l'umanità. Questo è lo spirito che anima l'immensa attività filologica dell'età alessandrina, spirito che è essenzialmente peripatetico, per il

¹⁰ Cf. BIGNONE, o. c. II, cap. X *Il Simposio di Aristotele e quello di Epicuro*.

quale dev'essere conservata la storia del passato a insegnamento e miglioramento della vita presente e futura. Il poema degli *Aitia* in sostanza coopera a quest'attività, come vi cooperano, insieme agli autori di storia panellenica, gli attidografi e gli scrittori di storia locale. Anzi proprio in questa direzione Callimaco ha rivolto il suo ideale poetico, non solo dell'ἀμάρτυρον οὐδὲν αἰίδω, ma anche della novità dell'argomento, che rifugge dai temi panellenici.

Ma c'è un'altra osservazione da fare, del massimo interesse storico-letterario. Per la struttura simposiaca degli *Aitia*, Callimaco può essere considerato il primo o uno dei primi che si servì del genere letterario del *symposion* per questioni non filosofiche, ma storiche e letterarie, in quella scia di produzione che porta ai *Symposiaca* di Didimo e Plutarco e ai *Dipnosophistai* di Ateneo o oltre¹¹. Nei proemi che Plutarco premette ai vari libri dell'opera egli esalta il piacere della conversazione sopra i piaceri fisici offerti dal banchetto. Non è vero, si dichiara contro gli edonisti epicurei nel proemio al l. V (672 E), che l'anima sia una specie di stampo o specchio che rifletta solo le sensazioni della carne: essa ha delle gioie proprie, per cui dopo il pranzo si cercano i discorsi come una seconda tavola, dopo che il corpo è stato nutrito e soddisfatto. È ignobile, si osserva nel proemio al l. VI (868 C), ricordare i piaceri dei cibi e delle bevande in un banchetto, e anche cosa vana come i profumi o l'odore solleticante della cucina, e non ricordare i discorsi e le discussioni; questo ricordo infatti non solo rallegra quelli che vi hanno preso parte, ma anche quelli che non sono stati presenti e ne sono resi partecipi da chi li riferisce. Se avesse prevalso la soddisfazione fisica, Platone e Senofonte nei loro *Simposi* ci avrebbero lasciato l'elenco dei cibi e delle bevande serviti con cura da Agatone e da Callia, non delle conversazioni tenute in quelle circostanze; e invece gli autori non hanno considerato quella materia neppur degna di menzione, sebbene avesse comportato spese e preoccupazioni nei padroni di casa; hanno conservato solo le conversazioni serie, condite di spirito e di grazia, dando l'esempio di come il banchetto offra gioie spirituali, che si protraggono vantaggiosamente col ricordo.

Questi sono pensieri simili a quelli di Callimaco, il quale centellinando il vino bada a mescolarlo con graditi conversari (cf. fr. 178, 11 ss.), attento alle gioie dello spirito e pronto a sfruttare le occasioni dell'aprendere, perché i beni del fisico svaniscono rapidamente come il profumo delle ghirlande conviviali (fr. 43, 12 ss.). Ancora in Plutarco persistono il principio della superiorità dei beni spirituali, fondamento

¹¹ Sulla storia di questo genere letterario v. J. MARTIN, *Symposion. Die Geschichte einer literarischen Form*, Paderborn 1931.

della paideia, e lo stimolo continuo al conoscere, come caratteristica dell'uomo razionale.

Certamente la macchinosa struttura dell'opera di Ateneo, in cui il banchetto dura parecchi giorni e vi partecipano ventinove dotti, ciascuno in una disciplina diversa (filosofi, grammatici, poeti, giuristi, medici, ecc.), con una varietà di temi senza limite, è troppo barocca per la mentalità semplice e raffinata di Callimaco; ma Ateneo è un grammatico e sofista, come si diceva allora un dotto; Callimaco è un poeta che rifugge dal colossale e ampolloso e dispensa la grazia con brevità e semplicità. In ogni caso, non credo che si possa negare che la cornice simposiaca data agli *Aitia* imprima come un suggello che rivela chiaramente attraverso quel simbolo l'entusiasmo per la paideia, cibo dell'anima.

Dopo tutto quello che si è detto, se al poema di Callimaco si desse il titolo o il sottotitolo *Symposion* o *Symposiaca*, esso sarebbe pienamente comprensibile.

ADELMO BARIGAZZI