

SU AMELESAGORA DI CALCEDONE, AMELESAGORA D'ATENE E LA LETTERATURA ESEGETICA

I. La legittimità del nome dell'attidografo Amelesagora è stata messa in dubbio da alcuni studiosi; in particolare, secondo lo Jacoby (1), esso ha l'aria di essere "invented in contradiction to the laws of language". Ma l'opinione dello Jacoby può essere confutata. Nel Corpus Hippocraticum (2) è menzionato un Amelesagora di Abdera e un Melesagora di Chio in un epigramma di Asclepiade (3). L'oscillazione tra le forme 'A-μελησαγόρας e Μελησαγόρας non offre difficoltà perché la troviamo in un gran numero di altri nomi. Due forme sono attestate, ad esempio, per località geografiche dell'Asia Minore: 'Απαισός (4) e Παισός (5), 'Ακιδάλια (6) e Κιδάλια (7), 'Ασπληδών (8) e Σπληδών (9); per nomi di popoli, come 'Αρυρες (10) e Ρύρες (11), 'Αμαρδοι (12) e Μάρδοι (13), 'Ακραγαλλίδαι (14) e Κραναγαλλίδαι (15); per nomi di persone, sempre orientali, come 'Αμάδοκος (16) e Μήδοκος (17), 'Αμυρταῖος (18) e Μύρ-

(1) F. Jacoby, Die Fragmente der Griechischen Historiker (FGrHist) III B, Commentary, Leiden 1954, p. 599. Della stessa opinione è Ed. Schwartz (s.v. Amelesagoras, R.E. I 2, 1894, col. 1822), il quale ritiene che il nome derivi dal fiume del regno dei morti 'Αμέλης, menzionato da Platone (Resp. X 621 a).

(2) Hippocr., Ep. XI (Littré IX, p. 324 sg.). La lezione ἀμελησαγόρης è accettata, sulla base dei manoscritti migliori, fin dalle edizioni più antiche (Ald., Venezia 1526; Froben, Basileae 1538; Van der Linden, Lugdunii Batavorum 1665). Le varianti μελισσαγόρας e μελισσαγόρας sono evidentemente dovute ad errori di copisti.

(3) Anth. Pal. VII 500, dove la forma Μελησαγόρας potrebbe anche essere dovuta a motivi metrici.

(4) Hom., Il. 2, 828; Hesych. s.v., p. 196 Latte.

(5) Herodt. V 117; Strab. XIII 589.

(6) Et. Magn. 48, 26; Serv., ad Verg. Aen. I 720.

(7) Pind., fr. 244 Snell.

(8) Hom., Il. 2, 511.

(9) Et. Magn. 157, 34. Strabone (IX 415) attesta che la confusione tra le due forme era diffusa.

(10) Et. Magn. 150, 55, dove è attestata anche l'altra forma.

(11) Aesch., fr. 403 Nauck² (= 745 Mette); Herodt. I 145.

(12) Strab. XI 508; 510; 523.

(13) Aesch., Pers. 993; Herodt. I 84; 125. Tolomeo (VI 2,5) attesta l'oscillazione fra le due forme.

(14) Aeschn. III 108.

(15) Harpocr. s.v.

(16) Isocr. V 6; Aristot., Pol. V 1312 a 14; Strab. VII 331, fr. 47.

(17) Xen., An. VII 2,32; Diod. XIII 105; XIV 94.

(18) Herodt. II 146; III 15; Thuc. I 110.

τις (19), Ἀγελάδας (20) e Γελάδας (21). L'oscillazione doveva essere così comune, che perfino per un termine usuale come Λιβύες, Suida riporta la forma Ἀλιβύες. Il Lobeck (22) considera questa oscillazione dovuta ad un fenomeno di protesi; ma non si può escludere che, in alcuni casi, si possa trattare del fenomeno opposto, cioè di aferesi, assai comune in molte lingue, nel caso della vocale a.

Quello che qui interessa sottolineare è che, in base agli esempi sopra riportati, si può concludere che questo fenomeno di oscillazione dell'a appare particolarmente presente nell'Asia Minore. D'altra parte i nomi in -αγόρας risultano frequenti nelle isole dell'Egeo orientale e nell'Asia Minore: di quelle regioni erano, per esempio, Anassagora, Aristagora, Protagora, Diagora, Pitagora. Come questi nomi, anche Amelesagora ha per componente il termine ἀγορά (23). Quanto alla prima parte, il Wilamowitz (24) ritiene che si debba pensare ad ἀμελεῖν; esso, così, significherebbe "colui che non si cura dell'ἀγορά"; ma, se si suppone che il nome originale fosse Μελησαγόρας, la prima parte di esso dovrebbe derivare da μέλω (μελήσας) ed il nome avrebbe il significato opposto. Occorre, a questo punto, ricordare che il termine ἀγορά in origine aveva il significato di "assemblea" (25) e solo in attico esso prese il senso particolare di "piazza" (26); pertanto, nell'ambito ionico, in cui il nome Amelesa-

(19) Harpocr. s.v.

(20) Paus. IV 33,2; VI 8,6.

(21) Suid. s.v. A questi esempi si potrebbe aggiungere la forma Ἰάμμος, in luogo di Ἀθάμμος, testimoniata per Callimaco (fr. 49 Pfeiffer = schol. Il. 9, 193: ... οἱ αὐτοὶ δὲ καὶ τὸ Ἀθάμμος κατ'ἀφαίρεσιν τοῦ ᾱ καὶ τροπῇ τοῦ θ̄ εἰς τὸ τ Ἰάμμος λέγουσι Ἰάμμεω θυγατέρος Ἰαλλίμαχος ἐν δευτέρῳ Αἰτίων).

(22) C.A.Lobeck, Pathologiae Graeci sermonis elementa, I, Regimontii Borussorum 1853, 25 sgg.

(23) Cfr. la lista di nomi che F.Bechtel (Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit, Halle 1917, 15-19) considera come derivati da ἀγορά. Lo Chantraine (Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque, Paris 1968, 12) osserva che i composti maschili in -αγόρας "fournissent notamment des noms propres et expriment l'idée d'éloquence". Per quel che riguarda il nome di Pitagora si può, a titolo di curiosità, ricordare l'etimologia di Aristipppo di Cirene, riportata da Diogene Laerzio (VIII 21), secondo cui il nome deriverebbe da Πύθιος e ἀγορεύω. E' interessante ricordare che nel Chersoneso Tracico, quindi sempre in Oriente, a poca distanza dalle coste dell'Ellesponto, esisteva una città di nome Agorà (Herodot. VII 58; Demosth. VII 39). P.Meriggi, in una lettera a chi scrive (25/11/1975), esclude che i nomi in -αγόρας derivino da lingue anatoliche; essi sono da considerarsi greci.

(24) Aristoteles und Athen, I, Berlin 1893, 287 n. 38.

(25) Ciò è testimoniato particolarmente dai poemi omerici: cfr. M.I.Finley, The world of Odysseus, London 1956, 79 sgg.

(26) Cfr. P.Chantraine, La formation des noms en Grec ancien, Paris 1933, 20.

gora si era formato, il termine *ἀγορά* avrà avuto il valore di "assemblea". Il nome di Amelesagora - Melesagora quindi significherebbe "colui che non si cura - o si cura - dell'assemblea".

II. Veniamo ora ad una testimonianza di Dionisio d'Alicarnasso (De Thuc. 5) che nomina un Amelesagora Χαλκηδόσιος fra gli scrittori precedenti la guerra del Peloponneso: ἀρχαῖοι μὲν οὖν συγγραφεῖς πολλοὶ καὶ κατὰ πολλοὺς τόπους ἐγένοντο πρὸ τοῦ Πελοποννησιακοῦ πολέμου, ἐν οἷς ἐστὶν Εὐάγων τε ὁ Σάμιος καὶ Δηίοχος < ὁ Κυζικηνὸς καὶ Βίων > ὁ Προκοννήσιος καὶ Εὐδήμος ὁ Μιλήσιος ὃ τε Ἀργεῖος Ἀκουσίλαος καὶ ὁ Λαμψακηνὸς Χάρων καὶ ὁ Χαλκηδόσιος Ἀμελησαγόρας.

Soffermiamoci su questo passo, che conviene analizzare attentamente. La testimonianza è stata sinora comunemente ritenuta inesatta o dovuta ad un errore dello scrittore o delle sue fonti (27). Sarebbe abbastanza strano, in verità, perché ci sarebbero due errori di datazione e di collocazione geografica (28); è difficile credere che ci si potesse sbagliare al punto di chiamare Calcedonio un autore che era ateniese e noto per un'opera sull'Attica (29). Infine, nel passo di Dionisio, Amelesagora è nominato insieme a logografi come Ecateo, Acusilao e Carone di Lampsaco. Perché dubitare della testimonianza di Dionisio che appare così circostanziata?

E' perciò legittimo pensare, sino a prova contraria, che l'Amelesagora di Calcedone menzionato da Dionisio fosse anch'egli un logografo del V secolo; tale testimonianza è, per di più, rafforzata anche da Clemente Alessandrino (Strom. VI 26,8), che nomina un Melesagora (di cui non è precisata la nazionalità), fonte di numerosi scrittori del V secolo (30). Se, dunque, le testimonianze di Dionisio di Alicarnasso e di Clemente Alessandrino non si riferiscono all'Amelesagora autore di un'opera sull'Attica, esse sono, non di meno, importanti perché forniscono anche la

Ancora in epoca storica, il termine *ἀγοραὶ* indicava delle riunioni di giovani che avevano luogo in Atene: cfr. G.F.Schoemann, *Antiquités Grecques* (tr. fr.), I, Paris 1884, 421 sgg.

(27) Cfr., ad es., Schwartz, s.v. Amelesagoras, col. 1822; Jacoby, *FGrHist*, III B, Commentary 598 e nota, che congettura ὁ Ἀθηναῖος Ἄ.

(28) Cfr. W.Schmid, *Gesch. der griech. Lit.*, I 1, München 1929, 707: "Verwechslung mit dem Attidographen Melesagoras von Eleusis oder Athen ... wird man dem Dionysios ungern zutrauen".

(29) Cfr. *Ps.Antig.*, *Hist. mir.* 12 (= *FGrHist* 330 F 1).

(30) Anche questa testimonianza è stata considerata non degna di fede dal Müller, *F.H.G.*, II, Paris 1841, p.22 (cfr. anche M.Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, II, Firenze 1949, 34), ma, evidentemente, sulla base dell'identificazione del Melesagora citato da Clemente con l'Amelesagora ateniese ricordato dalle altre fonti. La difficoltà insita nella cronologia di Amelesagora proposta dallo Jacoby è notata da L.Piccirilli (*ΜΕΓΑΡΙΚΑ. Testimonianze e frammenti*, Pisa 1975, 19).

prova dell'esistenza di un personaggio di tale nome in epoca antica, quasi certamente un logografo, e quindi della legittimità del nome. Quanto poi al fatto che esso non compare in alcuna fonte riferito ad altri personaggi attici, si può ritenere che l'Amelesagora attidografo fosse un immigrato o, forse, nato in Attica da genitori stranieri (31), originario, in ogni caso, dell'Oriente da cui il nome certamente proviene.

Del resto, se anche si suppone, come ipotesi di lavoro, che il nome di Amelesagora sia spurio, cioè usato da un autore più tardo per conferire maggiore autorità alla sua opera (32), è difficile pensare che il falsario si servisse del nome di un personaggio mai esistito e per di più in contrasto con le leggi della lingua, cosa che avrebbe rivelato troppo palesemente la falsificazione.

Ci furono dunque due Amelesagora (o Melesagora), l'uno di Calcedone, logografo vissuto verso l'inizio del secolo V, l'altro di Atene, distinzione rafforzata dalla testimonianza dello pseudo-Antigono (Hist. Mir. 12) (33), il quale dice espressamente: *'Αμελησαγόρας δὲ ὁ Ἀθηναῖος ὁ τὴν Ἀτθίδα συγγεγραφώς*. La precisazione *ὁ Ἀθηναῖος* sarebbe superflua, dato che c'è la specificazione dell'opera, se non servisse a distinguere questo scrittore da almeno un omonimo, autore di opere diverse.

III. Quando visse Amelesagora di Atene? Sino ad ora le opinioni degli studiosi sono state divise fra una datazione alta (V-IV sec. a.Cr.) (34) ed una bassa (primi anni del III sec.) (35). Lo Jacoby, che accetta quest'ultima tesi basandosi soprattutto sulla testimonianza di Antigono, conclude che "the terminus ante is obtained from the quotation by Antigonos, and the use Kallimachos almost certainly made of A. in the Hekale moves it up to the first half, probably the seventies, of the third century" (36).

Tuttavia, il primo argomento che ha finora impedito una datazione tarda dell'opera di Amelesagora non appare valido, poiché recentemente è stato dimostrato che l'opera di Antigono, generalmente datata verso la

(31) Sulla presenza di numerosi forestieri in Atene, cfr. soprattutto V. Ehrenberg, *The people of Aristophanes*, Oxford 1951, 147 sgg.

(32) Così pensano, ad es., Müller, F.H.G., I, p. LXXXI; M. Wellmann, *Beitrag zur Geschichte der attischer Königsliste*, "Hermes" 45, 1910, 554 sgg.; Jacoby (FGrHist III B, Commentary, 598), il quale definisce l'opera di Amelesagora "a pseudepigraphon", attribuito ad un autore più antico (cfr. anche: *Abhandlungen zur griechischen Geschichtschreibung*, Leiden 1956, 137).

(33) Sull'autore e sull'opera, cfr. O. Musso, *Sulla struttura del cod. Pal. gr. 398 e deduzioni storico-letterarie*, "Prometheus" 2, 1976, 1 sgg.

(34) Cfr. L. Pearson, *The local Historians of Attica*, Philadelphia 1942, 89.

(35) Cfr. Wilamowitz, op. cit., I 287 n. 38; Schwartz, s.v. Amelesagoras, col. 1822.

(36) Jacoby, FGrHist, III 1, Commentary 599; cfr. anche: Atthis, Oxford 1949, 85.

metà del III sec. a.Cr., risale, invece, ad epoca bizantina ed è pseudoepigrafa (vd. n. 33).

Riguardo, poi, alla derivazione del frammento callimacheo relativo al mito della cornacchia (37) dall'opera di Amelesagora, di cui un sunto si legge nello pseudo-Antigono (38), lo Jacoby ritiene che la leggenda costituisca "a literary combination of three different components which still appear separately in our tradition: nobody in Athens knew of a connexion until A., inspired by the nymphs, wrote it down" (39). Nella versione di Callimaco e di Amelesagora, in effetti, appaiono fusi tre diversi miti, quello della nascita di Erittonio, quello dell'origine del Licabetto e quello relativo alla proibizione alla cornacchia di volare sull'acropoli di Atene; ma, ciò nonostante, non mi sembra si possa concludere che tale versione fosse esclusiva di questi due autori (40).

In effetti il mito della nascita di Erittonio era già stato trattato da Euripide (41) e formava, in particolare, l'oggetto di una sua tragedia, l'Eretteo (42). Dallo stato dei frammenti, non possiamo essere certi che il tragediografo connettesse ad esso anche gli altri due miti, ma ciò è credibile, dato il suo interesse per le leggende etiologiche; del resto, proprio accennando al mito di Eretteo, Euripide traeva da esso pretesto per spiegare l'origine di un'usanza ateniese (43).

(37) Call., Hec. fr. 260,17 sgg. Pfeiffer.

(38) Ps. Antig., Hist. mir. 12 (= FGrHist 330 F 1).

(39) Jacoby, FGrHist, III B, Commentar. p.602

(40) Dubbi sulla derivazione dei versi callimachei da Amelesagora sono stati espressi da I.Kapp (Callimachi Hecalae Fragmenta, Berolini 1915, 45 n.1). Tuttavia Jacoby (FGrHist, III B, Kommentar, p.603) considera importante, al fine di escludere l'indipendenza fra Callimaco ed Amelesagora, il particolare della località da cui proverrebbe la dea Atena, che sarebbe in entrambi Pellene d'Acaia: poiché infatti il Licabetto non si trova sulla strada da Pellene ad Atene, ne deduce che, nella leggenda originaria, la località poteva essere l'attica Pallene o l'omonimo promontorio nella Calcidica e conclude che Amelesagora "changed the name in order to connect the aition with the Erichthonios story". L'interpretazione del passo callimacheo è comunque discussa (cfr. in particolare H.Lloyd-Jones e J.Rea, Callimachus Fragments 260-261, "Harv. St. Cl. Ph." 72, 1968, 137 sgg.). In ogni caso, occorre notare che, nella testimonianza dello pseudo-Antigono, non è precisato da quale Pellene (o Pallene) la dea provenisse nella versione di Amelesagora, per cui non è possibile trarre conclusioni sicure.

(41) Eur. fr. 925 Nauck²; cfr. anche Ion 20 sgg.

(42) Cfr. J.Toepffer, Attische Genealogie, Berlin 1889, 31 sgg.; M.A.Schwartz, Erechtheus et Theseus apud Euripidem et Atthidographos, Lugduni Batavorum 1917, 13 sgg., ed i frammenti in: C. Austin, Nova Fragmenta Euripidea in papyris reperta, Berlin 1968, 22 sgg.

(43) Eur., Ion 20 sgg.: ... Κείνω γὰρ ἡ Διὸς κόρη / φρουρῶ παραξέυξασα φύλακε
σώματος / διωσῶ δράκοντε, παρθένους Ἀγλαυρίσι / δίδωσι σωξέων ὕθεν Ἐρεχθεί-
δαις ἐκεί / νόμος τις ἔστω ὄφρῃσιν ἐν χρυσηλάτοις / τρέφειν τέκνα ...

Il mito della nascita di Eretteo compare, ancora, isolato in diverse fonti (44) e fuso con quello della cornacchia in Ovidio (*Met.* II 553 sgg.), che però deriva, con ogni evidenza, da Callimaco (45), ed in Igino (*Fab.* 166); ciò dimostra che tali leggende erano largamente diffuse e facevano parte di un'ampia tradizione poetica. D'altra parte il divieto alla cornacchia di volare sull'acropoli è menzionato in diverse fonti (46), fra le quali particolarmente importante appare Andron, citato da Apollonio paradossografo (47): *Ἀνδρῶν ἐν τῇ δ' τῶν Πρὸς Φίλιππον θυσιῶν κορώνη ἐν τῇ Ἀττικῇ εἰς τὴν ἀκρόπολιν οὐδεμία ἐώραται εἰσερχομένη, καθάπερ οὐδὲ ἐν Πάφῳ περὶ τὰ θυρώματα τὰ τῆς Ἀφροδίτης μῦθα ἐφ' ἱπταμένη.*

Il Tresp (48) ritiene che "wahrscheinlich stand der ganze Mythos über die Geburt des Erichthonios und der Kekropstöchter, den Antigonos ... aus der Atthis des Amelesagoras ausschreibt, auch bei Andron"; tale osservazione appare convincente, anche se le argomentazioni del Tresp non sono tali da fugare ogni dubbio (49).

E' essenziale, infine, menzionare la testimonianza di Lucrezio (VI 749 sgg.):

est et Athenaeis in moenibus, arcis in ipso
 vertice, Palladis ad templum Tritonidis almae,
 quo numquam pennis appellunt corpora raucae
 cornices, non cum fumant altaria donis;
 usque adeo fugitant non iras Palladis acris
 pervigili causa, Graium ut cecinere poëtae,
 sed natura loci opus efficit ipsa suapte.

Lucrezio ricollega qui, evidentemente, la condanna della cornacchia alla stessa causa menzionata da Callimaco ed Amelesagora, e la precisazione *Graium ut cecinere poëtae* testimonia che la connessione fra le due leggende era diffusa nella tradizione poetica.

Si può dunque concludere che l'apparente isolamento della versione di Callimaco ed Amelesagora è dovuto alla perdita delle altre fonti (50).

(44) Cfr., ad es., *Euphor.* fr. 9 Powell; *Apoll.* III 14, 6; *Paus.* I 18, 2; *I.G.* XIV 1389.

(45) Cfr. R. Pfeiffer, *Callimachus*, I, Oxonii 1949, p. 249.

(46) Cfr., ad es., *Aelian.*, *Hist. an.* V 8; *Plin.*, *Nat. hist.* X 12; *Paus.* I 18, 1.

(47) *Apollon.*, *Hist. mir.* 8 (= *FGrHist* 360 F 1).

(48) A. Tresp, *Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller*, Giessen 1914, 67.

(49) Il Tresp cita come elemento a favore un altro frammento di Andron (fr. 11 Müller, *F.H.G.*, II 351); ma l'attribuzione di tale frammento è dubbia, tanto che lo Jacoby (*FGrHist*, 10 F 13) lo riferisce ad un Andron di Alicarnasso, autore di mitografie.

(50) Un'ulteriore prova di questa tesi potrebbe essere fornita dai particolari in più che Callimaco offre rispetto ad Amelesagora, come la punizione delle figlie di Cecrope e l'accenno a Zeus e ai dodici dei; tuttavia, l'assenza di tali particolari po-

Del resto, se anche si ammette una stretta relazione fra questi due autori, è dubbio che da ciò si possa ricavare una prova dell'antiorità di Amelesagora; infatti, sia questi che Callimaco potrebbero derivare da una leggenda popolare di cui non è rimasta altra traccia (51). Non si può, d'altronde, escludere che sia stato, invece, Amelesagora a derivare la sua versione da Callimaco, le cui opere erano considerate come i più perfetti prodotti della letteratura etiologica ellenistica; ciò è tanto più credibile in quanto Amelesagora sembra essere stato particolarmente interessato ad argomenti precedentemente trattati da poeti (52).

Eliminati dunque i termini cronologici proposti dallo Jacoby, il problema della datazione deve essere impostato su nuove basi. A mio avviso, il 'terminus ante' è il II sec. d.C., poiché Massimo di Tiro parla di lui (53). Il 'terminus post' è assai difficile da stabilire; comunque, il fatto che tutte le testimonianze risalgono ad epoca imperiale ed il carattere pseudoepigrafico dell'opera di Amelesagora, che la ricollega alla letteratura di tal genere fiorente in età romana (54), fanno ritenere che l'opera risalga ai primi secoli della dominazione romana.

IV. Riguardo al contenuto dell'opera di Amelesagora, lo Schwartz (55) ha ritenuto che questa esponesse soprattutto storie sacerdotali e di miracoli, ma, come vedremo, i frammenti sembrano indicare piuttosto un interesse etiologico. Lo Jacoby, che ritiene il titolo *'Ατθίς* sufficientemente garantito dalla testimonianza di Antigono (56), ammette la difficoltà di stabilire se Amelesagora adoperasse tale termine con il significato divenuto ormai comune fra gli studiosi moderni, cioè per indicare una cronaca locale (57), o se esso indicasse solo genericamente un libro

trebbe essere dovuta all'abbreviamento che il testo di Amelesagora ha subito ad opera dell' 'excerptor'.

(51) Che alla base della versione del mito seguita da Amelesagora fosse un'originale leggenda attica è ipotesi accettata da Wellmann (art. cit., p. 557) e da Wilamowitz (op. cit., I, 287 n. 38).

(52) Il fr. 2 di Amelesagora parla della morte di Eurigie, già trattata da Esiodo (fr. 146 Merkelbach-West); lo stesso Jacoby (FGrHist III B, Commentary, p. 604) ritiene possibile che di lì Amelesagora traesse la notizia. Il fr. 3 si ricollega alla tradizione sulla punizione che colpì Asclepio per avere resuscitato un morto, argomento già trattato da numerosi poeti (cfr., ad es., Pind., Pyth. III 54 sgg.; Stesich. fr. 17 Page).

(53) Maxim. Tyr., Dissert. 38,3, p. 439,11 Hobein (= FGrHist 330 T 2).

(54) Cfr. W. von Christ-W. Schmid, *Gesch. der griech. Lit.*, II 1, München 1920, 608 sgg.

(55) Schwartz, s.v. Amelesagoras, R.E. I 2, col. 1822.

(56) Ps. Antig., *Hist. mir.* 12 (= FGrHist 330 F 1).

(57) Su tale significato cfr., ad es., Schwartz, s.v. Atthis, R.E. XI 2, 1896, col. 2180 sg.; R. Laqueur, s.v. Lokalchronik, R.E. XIII 1, 1926, col. 1092 sgg.; Jacoby, *Atthis*, 69; 99 sgg.

su Atene, "which in that case dealt with the mythic period" (58); egli osserva dunque che "not only the pretension to inspired wisdom, but also the character of A.s tradition ... favours the view that he kept within the sphere of 'Archaeology', and did not write a chronicle", e conclude che il contenuto dell'opera di Amelesagora può essere definito storico, anche se arcaico e di interesse strettamente locale (59).

Mi sembra che, sulla base dei frammenti superstiti, sia possibile formulare una diversa ipotesi sul contenuto dell'opera di Amelesagora: che, cioè, si trattasse di un libro scritto da un *ἐξηγητής*.

Questo termine è usato prevalentemente, in greco, per designare gli interpreti ufficiali di leggi sacre e di costumi ancestrali (60); tuttavia, in epoca romana, esso ricorre frequentemente con il significato di "guida". L'esistenza di tali guide è attestata in numerose località che, per motivi storici od artistici, attiravano visitatori (61); essi servivano agli stranieri per ammirare i monumenti, conoscere leggende, prodigi e aneddoti ad essi collegati (62). E' credibile quindi che gli *ἐξηγηταί* scrivessero libri (63), nei quali erano raccolte leggende e notizie e che queste opere contenessero insieme elementi religiosi, archeologici ed antiquari.

Del resto, l'esistenza di una letteratura esegetica in epoca ellenistico-romana è ampiamente attestata dalle fonti (64); alle opere dal titolo *ἐξηγητικόν* (65), che avevano come argomento la spiegazione delle leggi

(58) Jacoby, FGrHist III B, Commentary, p. 600.

(59) Jacoby, ibidem, p. 599: "The peculiar feature of A.'s work probably was that ... he chose an old poetical-religious conception instead for a subject which we shall after all, have to describe as historical"; cfr. anche Atthis 85.

(60) Cfr. soprattutto J.H.Oliver, *The Athenian expounders of sacred and ancestral law*, Baltimore 1950, 24 sgg.

(61) Cfr., ad es., Plut., de E delph. 386 b; de Pyth. orac. 395 a; 397 e; 400 d; Paus. V 6,6; 18,6; 20,4; cfr. L.Preller, *Polemonis Periegetae Fragmenta*, Leipzig 1838, 161 sgg.

(62) Cfr. Plut., de Pyth. orac. 397 e; Paus. V 10,7; 15,10; 21,8; SIG 1021,20.

(63) L'opera degli esegeti era notevolmente stimata, tanto che facevano ricorso ad essi perfino i sacerdoti di un santuario importante come quello d'Apollo di Delfi, in questioni di una certa rilevanza religiosa (Plut., de E delph. 386 b); pertanto, è da credere che alcuni di essi, spontaneamente o su commissione delle autorità, redigessero degli scritti. Ciò è tanto più probabile per Atene che era, in epoca romana, meta di numerosi viaggiatori, attirati dai capolavori artistici (Cic., ad Att. V 10,5; Prop. III 21 e 29; Plut., Per. 13, 4 sgg.).

(64) Cfr. soprattutto A.Roersch, *Étude sur Philochore*, "Mus. Belge" 1, 1897, 66 sgg.; Wilamowitz, op. cit., I, 280 sgg.; A.Tresp, *Die Fragm. der gr. Kultschriftst.* 6 sgg.; s.v. *Ἐξηγητικά*, R.E. Suppl. IV, 1924, col. 452 sg.; R.Laqueur, op. cit., col. 1093 sg.; K.von Fritz, *Attidographers and Exegetae*, "I.A.P.A." 71, 1940, 91 sgg.; Jacoby, Atthis 16 sgg.

(65) Cfr., ad es., Plut., Nic. 23,9; Athen. IX 409 f; XI 473 b; Et.M. 768,5; Har-

e delle costumanze religiose, si aggiungevano opere, cronologicamente successive, con titoli diversi, quali *Περὶ θυσιαῶν*, *Περὶ ἑορτῶν*, *Περὶ βωμῶν*, anche esse scritte, per lo più, da esegeti (66) ed il cui contenuto sembra essere stato assai vicino alla letteratura antiquaria (67). E' indubbio che, se pure l'aspetto religioso rimase sempre importante, quello antiquario dovette assumere uno spazio sempre maggiore in queste opere, costituendo un elemento di continuità con la letteratura periegetica (68); proprio questo ampliarsi della sfera antiquaria a scapito di quella religiosa, dovuto ad una naturale evoluzione, spiega il cambiamento di significato del termine *ἐξηγητής*, fino ad indicare il 'cicerone' (69).

Riguardo al contenuto di questa letteratura religiosa, tuttavia, lo Jacoby ha ritenuto che si trattasse essenzialmente di pubblicazioni di rituali, corredate al massimo da spiegazioni dei termini di più difficile comprensione, mentre ha negato un interesse di questi autori per le origini delle tradizioni religiose, le storie etiologiche e, in generale, gli avvenimenti storici e mitici (70). Tale affermazione, a mio avviso, appare in contrasto con numerose fonti. Esaminiamo, in primo luogo, la testimonianza di Plutarco, il quale, narrando l'episodio dell'eclisse di luna del 413 a.C. e del conseguente ritardo della flotta ateniese, afferma: ἄλλως τε καὶ τῶν περὶ ἡλίων καὶ σελήνης ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας ἐποιῶντο φυλακὴν, ὡς Ἀυτοκλείδης διέγραψεν ἐν τοῖς ἐξηγητικοῖς (Plut., Nic. XXIII 9). Anche se è difficile credere che la narrazione di Autoclides fosse estesa,

pocr. s.v. *ὄξυθυμία*; schol. Apoll. Rh. III 847.

(66) Simili titoli sono testimoniati per l'esegeta Habron (FGrHist 359 F 1) e per Filocoro (FGrHist 328 F 80-84), che è anch'egli definito esegeta (Procl., ad Hes. Opp. 810 = FGrHist 328 T 2); la testimonianza di Suida (FGrHist 328 T 1), che lo definisce *μάντις καὶ ἱεροσκοπός*, rafforza questa tesi che mi sembra accettabile, nonostante le obiezioni dello Jacoby (FGrHist III B, Commentary, p. 256 sgg.). Anche Apollonio di Acarne, autore di un'opera *Περὶ τῶν Ἀθήνησιν ἑορτῶν* (FGrHist 365 F 1), era un esegeta (I.G.² II 3487 = FGrHist 365 T 1).

(67) Tresp, s.v. *Ἐξηγητικά*, col. 453: "Neben der Annalistik entwickelte sich zu gleicher Zeit eine umfangreiche antiquarische Literatur über Kulte ... In den Spezialschriften war nun Raum genug für antiquarische Forschungen und gelehrte Interessen". Cfr. anche Schwartz, s.v. Atthis, R.E. I 2, col. 2182.

(68) Cfr. Preller, op. cit. 160 sgg.; Ph.Ehrmann, *De iuris sacri interpretibus Atticis*, 'Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten' IV 3, 1908, 405 sgg.

(69) Cfr. S.Reinach, s.v. Exegetae. in: Daremberg-Saglio, *Dict. Ant.*, II (1892) 886: "Il est certain que le caractère de l'exégète ou du périégète, religieux à l'origine, se transforma de plus en plus lorsque la Grèce devint, comme l'Italie moderne, un lieu de prédilection pour les touristes".

(70) Jacoby, Atthis 50: "There is no support, at least not in the tradition, for the conception of those who assume in them naturally a special interest in the origins and the history of 'religious institutions', or who assign to them a prominent part in the development of the (partly early) aitiological stories".

il passo testimonia che alcuni avvenimenti storici trovavano spazio nella letteratura esegetica (71), se non altro come esemplificazione delle spiegazioni del rituale. Notizie mitologiche erano contenute, d'altra parte, nelle opere *Περὶ θυσιῶν* di Filocoro (72) e di Andron, come dimostra il frammento precedentemente citato (73); in opere simili ricorrevano, inoltre, spiegazioni erudite sull'origine dei nomi di edifici (74) e di feste (75). Si può dunque concludere che la letteratura esegetica era costituita non solo da spiegazioni dei rituali religiosi, ma anche da numerose opere che, descrivendo le tradizioni religiose dell'Attica e soprattutto le feste e le località legate al culto, ne prendevano spunto per digressioni etiologiche.

Diversi elementi portano a collocare Amelesagora in questo genere di letteratura. Consideriamo infatti il principale elemento che collega Amelesagora agli Attidografi, cioè la testimonianza dello pseudo-Antigono (Hist.mir. 12): *Ἀμελησαγόρας δὲ ὁ Ἀθηναῖος ὁ τὴν Ἀθίδα συγγεγραφῶς οὐ φησι κορῶνην προσίπτασθαι πρὸς τὴν ἀκρόπολιν ...* A parte i dubbi, già notati (76), circa il significato che Amelesagora stesso attribuiva al titolo *Ἀθίς*, la stessa testimonianza dello pseudo-Antigono non costituisce un elemento sicuro. Infatti, sulla base delle fonti, appare indiscutibile che il titolo *Ἀθίς* non era generalmente usato dagli autori, ma costituiva, per lo più, un'invenzione posteriore, probabilmente degli scrittori alessandrini (77). In particolare, per Clidemo, che era un esegeta (78), è testimoniato il titolo *Πρώτογονία* (79), anche se diver-

(71) Cfr. anche von Fritz, art. cit. 124.

(72) Cfr. FGrHist 328 F 82, dove è narrata una parte del mito di Edipo.

(73) Cfr. sopra, p.

(74) Cfr., ad es., Ammonio (FGrHist 361 F 3): *Ἀμμώνιος γοῦν ἐν δὲ Περὶ βωμῶν γράφει ταυτί ὁ δὲ τόπος ὅπου ἐσιτῶνται οἱ πρυτάνεις καλεῖται θόλος, ὑπ' ἐνίων δὲ σκιάς, διὰ τὸ οὕτως ὠκοδομηθῆσαι αὐτὸν στρογγύλον, παρόμοιον θολιά.*

(75) Cfr. Apollonio di Acarne, autore di un'opera *Περὶ τῶν Ἀθήνησιν ἑορτῶν*. *Ἀπολλώνιος δὲ ὁ Ἀχαρνεὺς τὰ Διάσια διακρίνει ἀπὸ τῆς τοῦ Μειλχιῶν ἑορτῆς προσαγορευέσθαι <δ> αὐτὰ λέγει, καθάπερ τινὲς φασιν, ἀπὸ τοῦ διαφυγεῖν αὐτοὺς εὐχαῖς τὰς ἄσας* (FGrHist 365 F 5); Lisimachide (FGrHist 366 F 3), autore di un'opera *Περὶ τῶν Ἀθήνησιν μηνῶν*.

(76) Cfr. sopra p. sg.

(77) Cfr. Jacoby, *Atthis* 79 sgg. È curioso osservare che lo Jacoby (p.85), il quale ritiene l'opera di Amelesagora la più antica per cui sia sicuro il titolo *Ἀθίς* ed è convinto che essa costituisse una delle fonti dell'Ecale di Callimaco, suggerisce che quest'ultimo, "when cataloguing the Attic local chronicles ... extended this title to them all". Tale ipotesi non appare più accettabile, in base a quanto si è finora osservato sulla cronologia di Amelesagora e sui suoi rapporti con Callimaco.

(78) FGrHist 323 F 14; cfr. *Commentary*, p.57.

(79) FGrHist 323 F 5 a; 7.

se fonti citano la sua opera come *'Ατθίς* (80); il libro conteneva materiale di interesse prevalentemente archeologico (81) e storie mitologiche, e proprio per questo costituì una delle fonti di Pausania (82). E' evidente quindi che il titolo *'Ατθίς* poteva essere riferito anche ad opere non strettamente storiche, come trattazioni archeologiche ed antiquarie relative all'Attica (83); si può dunque credere che l'opera di Amelesagora avesse in origine un titolo generico, attinente ai luoghi, ai culti od alle feste dell'Attica e fosse in epoca successiva generalmente designata come *'Ατθίς*.

Convieni, a questo punto, esaminare i tre frammenti superstiti di Amelesagora. Il fr. 1 narra il mito della cornacchia, che serve a spiegare l'origine e la posizione del Licabetto ed il motivo per cui le cornacchie non volano sull'acropoli. La somiglianza, già osservata, di questa narrazione con il fr. di Andron, autore di un libro *Περὶ πρὸς Φίλιππον θυσίων* (84) fa pensare ad una sostanziale affinità di contenuto fra le due opere.

Il fr. 2 tratta di Eurigie, figlio di Minosse (85), morto, secondo altre fonti (86), in Attica, in onore del quale venivano celebrate cerimonie nel Ceramico. Alcuni (87) ricollegano tale frammento ad un'ipotetica narrazione delle avventure di Teseo, di cui però non resta alcuna traccia; al contrario, nel frammento la notizia mitica è chiaramente collegata con un motivo etiologico: la spiegazione dell'origine delle feste che si celebravano in onore di Androgeo (88). Il fatto che Amelesagora si preoccupasse di restaurare la forma esatta del nome del figlio di Minosse testimonia un interesse antiquario.

Quanto poi al fr. 3 (89), l'accento a Glauco è troppo generico per

(80) FGrHist 323 F 1-4; 6; 11; 12; 13.

(81) Questo aspetto dell'opera di Clidemo è ammesso anche dallo Jacoby (Atthis p. 116 sg.).

(82) Paus. X 15,5 sgg.

(83) Si ricordi, a tale proposito, che lo stesso Pausania designa generalmente il primo libro della sua opera *ἡ 'Ατθίς συγγραφή* (II 21,4; III 11,1; 17,3; IV 28,3; V 10,4; VII 7,7; 20,6; IX 6,5).

(84) FGrHist 360 F 1. Cfr. sopra p. 60.

(85) FGrHist 330 F 2: *Μελησαγόρας τὸν Ἀνδρόγεων Εὐρυγύην εἰρησθαί φησι τὸν Μίνωος, ἐφ' ᾧ τὸν ἰγῶνα τίθεσθαι ἐπιτάφιον Ἀθήνησιν ἐν τῷ Κεραμεικῷ, καὶ Ἡσίοδος Ἐὐρυγύης δ' ἔτι κοῦρος Ἀθηναίων ἱεράων*.

(86) Plut., Thes. 15,1; Diod. IV 61; cfr. Toepffer, s.v. Androgeos, R.E. I 2, 1894, col. 2143 sgg.

(87) Pearson, op. cit. 89; Jacoby, FGrHist III B, Commentary, 606.

(88) E' interessante, a tale proposito, notare che, secondo Filocoro (FGrHist 328 F 17), l'*ἀγών* in onore di Androgeo fu istituito a Creta; è credibile che Amelesagora trasferisse ad Atene la festa proprio a fini etiologici.

(89) FGrHist 330 F 3: *Ἀπολλόδωρος δέ φησι κεραυνωθῆναι τὸν Ἀσκληπιῶν ἐπὶ τῷ τὸν Ἰππόλυτον ἀναστήσαι Ἀμελησαγόρας δὲ ὅτι Γλαῦκον τὸν Μίνωος ...*

permettere conclusioni sicure sul contesto in cui era inserito, ma appare improbabile che esso facesse parte di una narrazione delle lotte fra Minosse e gli Ateniesi; se infatti Amelesagora avesse realmente trattato di questo argomento, sia la morte di Eurigie che quella di Glauco dovrebbero rientrare nella narrazione, il primo come motivo dell'ira del re cretese, il secondo come digressione (90), il che appare poco credibile. E' più probabile invece che il fr. 3 servisse a spiegare l'origine di qualche culto o festa in onore di Asclepio, tanto più che esso doveva essere collegato in modo assai stretto con il precedente. Infatti la testimonianza di Properzio, il quale attribuisce ad Asclepio la resurrezione di Androgeo (91), fa pensare che la versione di Amelesagora fosse frutto di una confusione tra i due miti: egli trovava nelle fonti, da un lato la resurrezione di Androgeo operata da Asclepio, dall'altro quella di Glauco attuata da Poliido mediante l'uso di erbe, che era uno dei miti più diffusi in materia (92). Poiché, d'altra parte, l'identificazione di Androgeo con Eurigie, in onore del quale si effettuavano riti funebri, rendeva improbabile la leggenda della sua resurrezione, Amelesagora dovette cambiare i due miti, attribuendo ad Asclepio la guarigione di Glauco. L'elemento più interessante che si può, dunque, trarre da queste conclusioni è che l'invenzione di Amelesagora (93) sembra essere chiaramente subordinata all'esigenza di spiegare una cerimonia religiosa.

In ogni caso, comunque si voglia intendere l'ultimo frammento, resta il fatto che i primi due, gli unici di cui si possa chiarire il contesto, narrano leggende etiologiche collegate con località dell'Attica e rientrerebbero pienamente nello spirito dell'opera di un ἐξηγητής. Un ulteriore elemento a favore di questa teoria è offerto dalla particolarità, che si è vista (94), della derivazione di Amelesagora da opere poeti-

(90) Cfr. Jacoby, FGrHist III B, Commentary, p. 607: "I am not aware of any connexion between Glaukos and Athens, but Phaidra is his sister, and our sources mention his case beside that of Hippolytos. Consequently we may doubt whether A. gave a detailed account of Minos, not strictly confining himself to stories concerning Athens, or whether he mentioned other miraculous healings of Asklepios in the context of the Hippolytos legend".

(91) Prop. II 1, 61 sg.: *et deus extinctum Cressis Epidaurius herbis / restituit patriis Androgeona focus*.

(92) Soph. fr. 358-368 Nauck²; Eur. fr. 634-646 Nauck²; Apollod. III 3,1; Aelian., Nat. an. V 2; Hygin., Fab. 136. Cfr. Weicker, s.v. Glaukos, n.23, R.E. VII 1, 1910, col. 1415 sg.; H. Jeanmaire, Courroi et Courètes, Lille 1939, 444 sgg.

(93) Cfr. Jacoby, FGrHist III B, Commentary, p. 607. Il fatto che sia lo scolio ad Euripide (Alc. 1), che riferisce il fr. 3, sia Apollodoro (III 10,3) attribuiscono la versione della resurrezione di Glauco per opera di Asclepio al solo Amelesagora è prova, in effetti, che la notizia era un'invenzione di quest'ultimo.

(94) Cfr. sopra, n. 50.

che: se infatti un simile metodo appare per lo meno curioso da parte di un Attidografo, nel senso che diamo correntemente a questo termine, esso è comprensibile per un *ἐξηγητής*, non molto preoccupato della possibilità di un'esatta ricostruzione degli avvenimenti, e agli occhi del quale le narrazioni dei poeti dovevano avere un particolare valore evocativo(95).

Un importante elemento a favore di questa tesi è offerto dalla testimonianza di Massimo di Tiro (96), il quale trattando di alcuni personaggi divinamente ispirati, come Esiodo, Minosse, Epimenide ed Aristeia, afferma: *ἐγένετο καὶ Ἀθήνησω ἀνὴρ Ἐλευσίσιος, ὄνομα Μελησαγόρας οὗτος οὐ τέχνην μαθῶν, ἀλλ' ἐκ νυμφῶν κάτοχος, θεῖα μοῖρα σοφός ἦν καὶ μαντικός, ὡς δ' Ἀθηναίων λόγος* (97). Questa testimonianza, confrontata con quanto si è finora detto sulla datazione di Amelesagora, dimostra, in primo luogo, il carattere falsario dell'opera (98). La precisazione *ὡς δ' Ἀθηναίων λόγος* farebbe pensare, d'altra parte, all'uso di fonti attiche o di leggende locali; tuttavia, è difficile pensare che un falso di età tarda come quello di Amelesagora fosse stato accolto generalmente come opera autentica, fino al punto di originare una leggenda. Si deve dunque concludere che la notizia di Massimo di Tiro proviene dalla prefazione dell'opera stessa di Amelesagora (99). In effetti, anche se Massimo di Tiro appare come la fonte cronologicamente più vicina ad Amelesagora (100), è indubbio che egli non aveva notizie precise su di lui, al punto di lasciarsi ingannare dal carattere falsario dell'opera: solo così si può spiegare l'errore cronologico che lo porta a collocare Amelesagora in un passato mitico, insieme con personaggi a metà fra storia e leggenda (101). Tuttavia, proprio perché Massimo di Tiro ha creduto al-

(95) Si può, in effetti, osservare che l'utilizzazione di notizie tratte dai maggiori poeti del passato era assai comune nell'ambito della letteratura antiquaria, fino allo stesso Pausania (cfr. J.G.Frazer, *Pausanias's description of Greece*, I, London 1898, p. LXXII).

(96) Maxim. Tyr., *Dissert.* 38,3, p.439,11 Hobein (= FGrHist 330 T 2).

(97) L'identificazione di questo Melesagora di Eleusi con l'Amelesagora di Atene, menzionato dalle altre fonti, nonostante l'obiezione del Rohde (*Psyche*, II, Tübingen 1907, 64 n.1), è comunemente accettata (cfr. Schmid, *op. cit.*, I 1, p. 707 n.12; Jacoby, *FGrHist III B, Commentary*, p. 598).

(98) Cfr. sopra, p. 58.

(99) Cfr. Jacoby, *FGrHist III B, Commentary*, p.598.

(100) Cfr. sopra, p.61.

(101) In ogni caso, la testimonianza di Massimo di Tiro non contiene alcun elemento preciso di datazione: infatti, Amelesagora vi figura seguito da Aristeia ed Epimenide, che erano datati fra il VII e l'inizio del VI sec. a.C. (cfr. Bethe, s.v. *Aristeas* n.1, *R.E.* II 1, 1895, col. 876 sgg.; Kern, s.v. *Epimenides* n.2, *R.E.* VI 1, 1907, col. 173 sgg.), ma preceduto da Esiodo, poeta del VII secolo, e da Minosse, che i Greci datavano ad epoca precedente la guerra di Troia. E' evidente che il passo di Massimo

le affermazioni di Amelesagora, la sua testimonianza appare preziosa, come prova del carattere religioso dell'opera, sul quale insisteva lo stesso autore. Estremamente interessante appare infatti il particolare dell'appellativo *ἀνήρ Ἐλευσίσιος*: Eleusi era il centro religioso più importante dell'Attica ed è evidente che, se Amelesagora se ne professava nativo, il suo scopo era di sottolineare il carattere religioso della sua figura e della sua opera.

Ora le categorie di esegeti ufficiali che esistevano in Atene erano tre: *πυθόχρηστοι*, ἐξ *Εὐπατριδῶν*, ἐξ *Εὐμολπιδῶν* (102): quest'ultima era costituita dai membri del *γένος* degli Eumolpidi, la più antica famiglia sacerdotale di Eleusi (103). E' probabile, dunque, che Amelesagora intendesse collegare la propria figura con la categoria degli *ἐξηγηταὶ ἐξ Εὐμολπιδῶν*, anche se l'origine straniera del suo nome (104) porta ad escludere che egli potesse farne parte. Il particolare dimostra quindi che l'opera di Amelesagora doveva rientrare nella letteratura esegetica.

Il fatto poi che Amelesagora affermasse di essere ispirato dalle Ninfe, anziché dalle Muse, tradizionali protettrici di poeti e scrittori (105), deve essere ricollegato con le caratteristiche della sua opera (106). Egli voleva, forse, significare di aver tratto l'ispirazione dalle divinità più strettamente connesse con la natura, quasi che i luoghi stessi gli offrissero il materiale per la narrazione, suggerendogli il ricordo degli antichi miti ad essi collegati.

Si può dunque concludere che il libro di Amelesagora era opera di un tardo esegeta, che descriveva i luoghi e le feste, traendone lo spunto per digressioni mitologiche: un simile libro, poiché trattava solo delle leggende collegate con località dell'Attica, può ben avere ricevuto, in seguito, il titolo *Ἀθθίς*, ma questo non doveva indicare un contenuto storico, anche se arcaico, che, in effetti, appare inesistente nei frammenti e nelle testimonianze superstite.

GABRIELE MARASCO

di Tiro vuole offrire degli esempi di personaggi divinamente ispirati, senza preoccuparsi della loro successione cronologica.

(102) Cfr. Ehrmann, op. cit. 359 sgg.; Kern, s.v. *Ἐξηγηταί*, R.E. VI 2, 1909, col. 1583 sg.; Oliver, op. cit. 34 sgg.; Jacoby, Atthis 18 sgg.

(103) Cfr. Ehrmann, op. cit. 391 sgg.; Jacoby, Atthis 18.

(104) Cfr. sopra, p. 56.

(105) Si può osservare che, nella stessa orazione, Massimo di Tiro (Dissert. 38,2, p.438,15 Hobein) afferma che Esiodo traeva la sua ispirazione dalle Muse.

(106) Jacoby (Atthis 324, n.37) afferma che "Amelesagoras, who provides ancient stories known to no one else, asserts himself to be inspired by the nymphs"; ma, a dimostrare che non era questo il motivo dell'invenzione, basta il fatto che, come si è visto, le leggende narrate nei frammenti non erano nuove, ma anzi facevano parte di una tradizione antica e assai diffusa.