

UNIVERSITÀ degli STUDI di TRENTO
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DOTTORATO DI RICERCA IN STUDI LETTERARI LINGUISTICI E FILOLOGICI
(FILOLOGIA E STORIA DEI TESTI)
XXIV CICLO

UNIVERSITE' CHARLES DE GAULLE – LILLE 3
DOCTORAT DE RECHERCHE EN SCIENCES DE L'ANTIQUITE'

TESI DI DOTTORATO

Maria Pia Beriotto

*Il mito delle Danaidi,
dall'età classica alla paremiografia.*

Tutore:
Prof. Giorgio Ieranò

Tutor:
Prof. Jacqueline Fabre-Serris

ANNO ACCADEMICO 2011/2012

Indice

INTRODUZIONE	I
<i>CAPITOLO 1 Le Δαναΐδες di Aristofane</i>	
Premessa	p. 2
Le Δαναΐδες di Aristofane	p. 6
Cronologia della commedia	p. 7
Aristofane e il patrimonio letterario tragico	p. 9
Eschilo, Aristofane e le Danaidi	p. 12
I frammenti:	
• fr. 256	p. 16
• fr. 257	p. 19
• fr. 259	p. 21
• fr. 258	p. 23
• fr. 260	p. 29
• fr. 269	p. 31
• fr. 271	p. 32
• fr. 276	p. 34
• fr. 267	p. 36
• fr. 261	p. 38
• fr. 262	p. 40
• fr. 266	p. 41
• fr. 263	p. 43
• frr. 264 -265	p. 44
• fr. 270	p. 46
• fr. 272	p. 47
• fr. 274	p. 49
• frr. 268, 273, 275	p. 50
Conclusioni	p. 51
Oltre Aristofane	p.55

CAPITOLO 2: Le Danaidi nella drammaturgia del IV secolo a.C. Continuità e innovazione.

Premessa	p. 57
1. Il mito delle Danaidi nella commedia del IV sec. a. C.	p. 57
2. Il mito delle Danaidi nella tragedia del IV sec. a. C.	p. 62
a. Le testimonianze	p. 64
b. Il <i>Linceo</i> di Teodette	p. 67
I. La trama	p. 67
II. La tradizione mitica su Linceo	p. 70
III. Teodette: la retorica e la tragedia	p. 79
III.a Teodette retore	p. 79
III.b Teodette poeta	p. 82
III.c Teodette e i modelli	p. 84
IV. Rappresentazione, destinazione, pubblico	p. 87
V. Teodette e le Danaidi	p. 89
3. Conclusioni	p. 93

CAPITOLO 3: Le Danaidi nella paremiografia

Premessa	p. 97
----------	-------

Proverbi riguardanti il filone egizio

1. Δεινοὶ πλέκειν τοὶ μηχανὰς Αἰγύπτιοι	p.102
2. Λύγκεως ὀξύτερον βλέπειν	p.106
3. Λέρονη κακῶν	p.108
a. Origine e funzione del proverbio	p.112
b. Da Λέρονη κακῶν a Λέρονη θεατῶν	p.114
c. L'esegesi	p.116
d. Lerna nel mito delle Danaidi	p.121

4. Αιγύπτου πότμος /Αιγύπτου γάμος	p.124
I. L'esegesi di Macario (<i>CPG</i> II 1,48) e di <i>Cod. Laur.</i> 58,24 (L ²)	p.126
II. Il Codice Laurenziano 80,13 (L) e la sua esegesi	p.132
III. L'esegesi di Apostolio (<i>CPG</i> II 5,24)	p.135
IV. Γάμος e πότμος	p.140
V. L'importanza di Egitto	p.143
VI. Esegesi a confronto	p.147

Riepilogo: il filone egizio nella paremiografia p.150

Il filone non-egizio nella paremiografia.

Πίθος τετρημένος Δαναΐδων	p.154
1. Il πίθος	p.161
a. Il πίθος nei misteri eleusini	p.163
b. Il πίθος nella tradizione orfica	p.170
c. Il πίθος come oggetto domestico	p.173
d. Il πίθος nella ceramografia	p.175
Riepilogo	p.179
2. Il proverbio: i <i>testimonia</i>	p.180
a. Plutarco e la <i>recensio Athoa</i>	p.180
b. La Vulgata medioevale	p.182
b.I Zenobio <i>vulgatus</i>	p.186
b.II Apostolio	p.191
3. Come le Danaidi arrivarono nell'Ade? Un'ipotesi	p.192
4. Danaidi e πίθος : perché questa associazione?	p.195
a. Il racconto dell'idroforia in Luciano D.Mar.8	p.199
b. Πολυδίψιον Ἄργος	p.202
c. L'idroforia nell'Aldilà	p.204
d. Le Danaidi con Tantalò, Tizio, Sisifo	p.206

CAPITOLO 4: Il mito delle Danaidi nell' ekphrasis imperiale e tardo imperiale

Filostrato Maggiore

Premessa	p.215
1. L' <i>ekphrasis</i> nella bibliografia moderna	p.218
2. Filostrato maggiore. Presentazione delle <i>Imagines</i>	p.221
➤ <i>Imagines</i> I,8	p.223
➤ Poseidone	p.225
➤ Amimone	p.228
2.1 Filostrato e Luciano	p.231
a. Ratto e amplesso di Amimone	p.235
2.2 Filostrato e la tradizione	p.238

Cristodoro di Copto

1. L' <i>ekphrasis</i> di Cristodoro di Copto (<i>AP2</i> , 61-68)	p.241
2. Lo Zeuxippon di Costantinopoli	p.242
3. L' <i>ekphrasis</i> in età bizantina e la personalità di Cristodoro	p.246
4. Cristodoro : l' <i>ekphrasis</i> di Poseidone e Amimone	p.249
a. Riprese omerico- nonniane	p.253
b. Poseidone e Amimone in Nonno	p.258
c. Poseidone e Amimone in Cristodoro	p.261

BIBLIOGRAFIA

p.265

Introduzione

Il presente lavoro è la continuazione della tesi di dottorato portata a termine presso l'Università di Urbino e avente per oggetto il mito delle Danaidi dall'età arcaica agli inizi dell'età classica. Quella ricerca, oltre ad enucleare le tematiche che percorrono l'intera saga delle eroine, si iscriveva all'interno di un più ampio progetto volto a studiare l'insieme dei miti della città di Argo dal tardo arcaismo agli inizi dell'età classica.

Seguendo il filo della biografia delle eroine, sono state analizzate la famiglia e la genealogia delle Danaidi sia in relazione al territorio argivo che alla terra egiziana: al primo risultavano associati eventi e figure positivi; alla seconda aspetti di fierezza, violenza e inganno. Tale duplicità, che percorre il mito fin dall'età più antica, deve essere ponderata. E' necessario infatti un distinguo tra una mitografia legata alla città di Argo e all'Argolide e una che potremmo definire 'panellenica' e che trovò la sua maggiore espressione nella tragedia greca. Per la 'mitografia argiva', costituitasi alla fine dei secoli oscuri, le eroine, in fuga dal nativo Egitto e sbarcate in Argolide, furono figure positive legate al controllo del territorio, alla culturizzazione e allo sfruttamento delle acque; persino il feroce omicidio dei novelli sposi fu inquadrato all'interno della fondazione della regalità e all'istituzione giuridica di un tribunale. Nell'ambito della città di Argo le Danaidi sancirono il trapasso da una condizione indifferenziata delle origini a una a pieno titolo eroica. Diverso invece il trattamento del mito nel genere tragico, in Eschilo in particolare, che riservò al tema del matrimonio un ruolo centrale: le Danaidi divennero personaggi inquietanti che uccisero ferocemente gli sposi cugini durante la prima notte di nozze perché il matrimonio fu loro imposto con un

atto di violenza. Sappiamo che la trilogia eschilea si concludeva positivamente: dopo l'efferato omicidio le eroine furono purificate e accettarono il matrimonio, purché fondato sulla reciproca accettazione.

Nel secondo dottorato presso l'Università di Trento, consociata con l'Università francese di Lille³, ho proseguito e portato a termine lo studio sul mito delle eroine argive da Aristofane fino alla paremiografia bizantina. Si tratta di un lasso di tempo estesissimo. Tale estensione cronologica ha avuto la sua ragion d'essere nel fatto che le attestazioni sulle Danaidi già dagli inizi del IV secolo a.C. si fanno molto scarse, per non dire sparute, anche se le loro vicende mitiche continuarono ad avere un vasto successo letterario in epoche di cui purtroppo molto poco è giunto a livello drammatico.

Ma, a differenza della precedente ricerca – il cui filo conduttore era stato in ultima analisi quello di vedere come un mito molto rilevante a livello locale fosse stato recepito e rielaborato dal genere tragico – qui le modalità di approccio sono state diverse. Nella raccolta e nell'esame di tutte le attestazioni letterarie concernenti le Danaidi, ho dovuto confrontarmi con epoche e con generi letterari diversi, ciascuno dei quali ha richiesto uno studio preliminare al fine di chiarire in quale contesto storico, culturale e letterario si dovesse calare la mia indagine. Sarebbe stato impossibile, ad esempio, studiare i proverbi che menzionano le eroine senza aver inquadrato che cosa fosse il genere paremiografico. Per quanto esigui e talora difficili da interpretare siano stati i dati, la ricerca ha affrontato dei percorsi, dai quali mi è parso di poter trarre conclusioni coerenti e, talvolta, inedite.

La tesi è strutturata in quattro capitoli: i primi due indagano il mito delle Danaidi a partire dalla seconda metà del V secolo alla prima metà del IV secolo a.C.; gli ultimi due rispettivamente le attestazioni all'interno della paremiografia (cap.3) e la figura di Amimone nel genere efrastico (cap.4), coprendo un lasso di tempo che va dall'epoca romana al tardo antico fino al medioevo bizantino. Ciascun capitolo è preceduto da una premessa volta ad illustrare le coordinate dei periodi storici e dei generi letterari in cui si trovano tracce delle Danaidi. Come sopra ho accennato, la difficoltà principale del lavoro sono state l'esiguità e la frammentarietà dei *testimonia*: prima di poter formulare una conclusione ho dovuto scandagliare le fonti a disposizione e, da accenni o da tasselli sparsi, ho cercato di far emergere un quadro il più possibile esaustivo e coerente.

Il **primo capitolo** studia i ventuno frammenti della commedia aristofanea *Danaidi*, dove il poeta affrontò in chiave parodica un mito che nel corso del V secolo era stato ripetutamente portato sulla scena (Frinico, Eschilo, Melanippide, forse Cratino). Eschilo e Melanippide, gli unici di cui ci siano arrivate porzioni significative di testo, sono stati trattati nella tesi urbinata, conclusa con l'analisi delle *Supplici* eschilee e col tema del doppio matrimonio delle eroine. L'analisi dei frammenti aristofanei è stata condotta proponendo la traduzione e il commento di ciascuno di essi e cercando, ove possibile, di ricostruire un confronto con la trattazione tragica del medesimo soggetto. In più di un caso non sembra un'ipotesi peregrina che il commediografo abbia effettuato la parodia proprio della trilogia eschilea, anche se l'esiguità di quanto è giunto non permette di trarre con-

clusioni definitive. Certo è invece l'interesse della drammaturgia per il mito delle Danaidi di cui proprio Aristofane fornisce la prova.

Nel **secondo capitolo**, dopo un inquadramento sulla letteratura del IV secolo e una rassegna necessariamente cursoria di opere drammatiche e comiche aventi come protagoniste le Danaidi o gli Egiziadi, mi sono soffermata sul *Linceo* di Teodette. E' una tragedia, di cui, benché non sia sopravvissuto nemmeno un verso, sono giunte attestazioni di una certa ampiezza che permettono di condurre l'indagine e di arrivare a conclusioni plausibili. Attraverso uno studio incrociato dei *testimonia* relativi a Teodette – poeta e retore – e mediante un'analisi a più largo spettro sulla drammaturgia del IV secolo, sono emersi aspetti a mio avviso interessanti. Dal riassunto della tragedia che Aristotele fa nella *Poetica* si deduce che la collettività delle Danaidi non rivestì più il ruolo di protagonista, ma che l'attenzione si focalizzò su personaggi fino a quel momento secondari, Linceo e il piccolo Abante. La stessa morte violenta di Danao – uno degli elementi costanti della saga mitica – fu trattata in modo innovativo, calata all'interno di una situazione processuale in cui l'accusatore (Danao) divenne accusato e fu condannato a morte. La sua fine non fu una vendetta personale di Linceo, ma un atto di giustizia.

Smentendo in parte un filone di studi che vede nella letteratura del IV secolo a.C. una mera ripetizione e pedante riciclaggio di opere precedenti, dai numerosi titoli pervenuti e dal *Linceo* di Teodette si deduce che la saga delle Danaidi fu ripetutamente portata sulla scena per il primo cinquantennio del IV secolo e che fu trattata in modo innovativo.

Il terzo capitolo riguarda la presenza delle Danaidi nella paremiografia e il quarto nel genere ecfastico. La sequenza adottata potrebbe apparire a prima vista come un'inversione cronologica. Le raccolte paremiografiche sono un prodotto del medioevo bizantino, mentre l'*ekphrasis* è un genere che si afferma nei primi secoli della nostra era e arriva fino al tardo - antico.

La mia scelta di trattare per prima la paremiografia (**cap.3**) deriva dal fatto che le sillogi di proverbi sono sì di epoca bizantina, ma presentano, per quanto riassunto ed epitomato, un materiale che affonda le proprie radici nell' indagine e nella raccolta sistematica di proverbi condotte in età alessandrina. Sull'interesse e sugli studi alessandrini in questo ambito le testimonianze sono concordi, così come è chiaro che il poderoso lavoro sui proverbi conobbe sintesi, compendi e riassunti culminati nella raccolta in tre libri approntata da un certo Zenobio, un grammatico vissuto in età adrianea. Dell'opera di Zenobio, come pure di altri analoghi lavori, non esiste l'originale ma tutto il materiale, rimaneggiato e continuamente ampliato con inserti successivi, fornì la base per la cosiddetta Vulgata bizantina. Quanto dunque si legge nelle sillogi bizantine è collegabile ad un'epoca antica, in cui l'interesse per l'argomento non era di natura etica (i proverbi come riflesso di una sapienza popolare), ma squisitamente letteraria. La ragione per cui gli alessandrini redassero raccolte di proverbi fu infatti quella di citare espressioni e modi di dire presenti in opere letterarie, con l'intento di studiare la lingua e lo stile degli autori classici. Nelle raccolte più antiche i proverbi non erano disposti alfabeticamente, ma sulla base di un criterio tematico, corredati da una spiegazione (in cui si chiariva a chi l'espressione doveva essere riferita) e da

un'esegesi in cui si menzionava il *locus classicus* da cui il proverbio era stato tratto, con tutti i corrispettivi riferimenti mitologici. Prima di studiare i proverbi riportabili alle Danaidi si è reso fondamentale acquisire le coordinate relative alla tradizione testuale e alla trasmissione delle varie raccolte, alle interazioni fra la paremiografia e la lessicografia: spesso infatti l'attestazione di un'espressione proverbiale ricorre anche in repertori lessicografici, a riprova dell'interscambiabilità di materiali nella più tarda tradizione, che comunque affondava le sue radici nel cospicuo materiale raccolto, commentato e interpretato dalla filologia alessandrina, a dimostrazione di una finalità letteraria e linguistica sottesa a questi generi.

Il capitolo analizza cinque proverbi, che ho suddiviso in due gruppi: il primo riportabile agli antagonisti delle Danaidi, gli Egiziadi e il loro padre Egitto; il secondo alla pena oltremontana delle eroine. In tutti e cinque le Danaidi non sono attestate nel lemma, ovvero nella formulazione vera e propria dell'espressione, ma a titolo diverso ricorrono nelle esegesi. In due casi (Λέσθη κακῶν e πίθος τετραήμερος) i proverbi erano originariamente riferiti ad altri soggetti e solo in una fase successiva furono collegati alle eroine. La menzione delle Danaidi nelle esegesi dei proverbi ha, ancora una volta, una motivazione letteraria: le esegesi spiegano, riassumono e sintetizzano vicende e personaggi del mito trattati in opere letterarie. E quando, come nel nostro caso, le spiegazioni si soffermano sull'omicidio degli Egiziadi e sulla pena che le Danaidi scontarono nell'Aldilà (quella di versare acqua in una giara forata, chiaro simbolo di frustrante inutilità), è chiaro che attinsero a versioni letterarie che trattarono questi aspetti del mito. Aver trovato attestazioni sulle Danaidi in un genere specialistico come quello paremiografico conferma,

per quanto indirettamente, la diffusione e la notorietà della saga che ad un certo punto si arricchì dell'innovazione della pena oltremondana, di cui peraltro non esiste nessuna testimonianza diretta, se non un brevissimo cenno nel dialogo pseudoplatonico *Assioco*.

Particolare importanza rivestono i proverbi Αἰγύπτου πόντος (triste destino di Egitto) e Αἰγύπτου γάμος (matrimonio di Egitto), che sono stati studiati insieme. Pur con un lemma diverso, hanno un identico *interpretamentum* e soprattutto menzionano Egitto nel lemma stesso. Ciò significa che il proverbio fu coniato sugli antagonisti delle eroine e sul loro padre: in almeno un *locus classicus* perduto si trovava tale espressione, diventata proverbio *tout court*. Il proverbio è interessante anche perché una sua esegesi racconta una storia mai prima testimoniata, secondo cui Egitto avrebbe sposato una nipote, una Danaide, ma trovatala brutta e ripudiatala, fu ucciso dal fratello Danao. Secondo Dobesch, che al proverbio dedicò alcuni contributi, l'esegesi è collegabile a un'opera comica giocata sulla parodia e presa in giro della vicenda seria del matrimonio.

Il quadro che emerge dallo studio di questi proverbi (lemma ed esegesi) conduce in una direzione ben precisa. Il matrimonio di sangue e la punizione delle eroine, presentate come spietate assassine, e gli Egiziadi considerati vittime inermi furono l'episodio più diffuso e noto del mito, trattato in lavori a noi sconosciuti, ma che pure lasciarono una traccia significativa, come si evince dalle esegesi di alcuni proverbi. Il racconto della *Biblioteca* dello ps. Apollodoro, secondo cui le Danaidi furono purificate e contrassero nuove nozze, verosimilmente si collegò alla versione argiva del mito cui aveva attinto anche Eschilo per la

sua trilogia. Purificazione e secondo matrimonio a livello di produzione drammatica conobbero tuttavia meno successo e diffusione dell'altra.

Come l'*Assioco* ps. platonico dimostra, a partire dal II/I secolo a.C. le Danaidi, con l'eccezione di Ipermestra e Amimone, furono stabilmente associate alla pena oltremondana di versare acqua in una giara forata per aver ucciso a tradimento gli sposi. Tale associazione si cristallizzò a tal punto in un'espressione proverbiale che nella successiva trattazione del mito alla sola Amimone fu riservato un qualche spazio. Il ruolo di Amimone, distinto da quello delle altre sorelle, era stato evidenziato già da Eschilo che le aveva intitolato l'omonimo dramma satiresco, ma la sua figura si fa progressivamente più autonoma fino a comparire in brevi componimenti letterari (il *Dialogo marino* luciano 8) e in sezioni di opere e/o poemetti efrastici (Filostrato Maggiore, II sec. d.C. e Cristodoro di Copto, VI sec. d.C.).

A questi ultimi è dedicato il **quarto capitolo**. Amimone in questa produzione è descritta come una giovane fanciulla di cui Poseidone si invaghisce fino a rapirla e portarla con sé tra i flutti: Amimone diventa una ninfa e il dio un innamorato adorante. Il tratto più significativo dell'eroina era da sempre stato la sua connessione alle acque, ma il dato conobbe un'evoluzione di cui si possono ricostruire le tappe principali. Nel dramma eschileo la Danaide, mentre stava andando a caccia, era stata salvata dalla violenza brutta dei satiri grazie all'intervento del dio Poseidone: la loro storia era stata inserita in un contesto

guerriero e bellicoso. Sappiamo poi che Callimaco, rielaborando alcune tradizioni locali, aveva dedicato un *aition* ad Amimone, collegandola alle sorgenti sacre di Argo.

Filostrato Maggiore e Cristodoro di Copto in sezioni delle loro opere descrivono rispettivamente un quadro e una statua raffiguranti la Danaide e il dio. Sulla reale esistenza del quadro ci sono dei dubbi, mentre per Cristodoro è assodato che descrisse un gruppo statuariale che decorava lo Zeuxippeion – bagno pubblico e ginnasio– di Costantinopoli. Tuttavia le descrizioni minuziose e dettagliate, tali da fornire un'immagine dell'oggetto nella mente del lettore, come la maggior parte delle *ekphraseis*, sono inscindibili da opere letterarie. Quando Filostrato descrive il quadro attinge e si ispira al racconto del *Dialogo marino* luciano, così come Cristodoro ad alcuni luoghi e personaggi delle *Dionisiache* di Nonno. Pur essendo l'*ekphrasis* un prodotto di scuola retorica, fondato sul confronto e sul dialogo con la tradizione letteraria, sia Filostrato che Cristodoro si pongono in modo dinamico e autonomo rispetto ai loro 'modelli' letterari nei quali si colgono tracce dell'evoluzione e recezione del mito delle Danaidi nel tempo.

In conclusione, escludendo le *Danaidi* di Aristofane su cui non è possibile formulare un giudizio data la frammentarietà di quanto è giunto, a partire da Teodette, passando per la paremiografia e arrivando a Nonno emerge un tratto costante: le Danaidi e il loro padre sono personaggi negativi e spietati, mentre Egiziadi ed Egitto sono povere vittime. Rispetto all'antica tradizione argiva secondo cui le eroine furono personaggi senz'altro positivi e rispetto alla stessa trilogia eschilea dove, per quanto inquietanti, le Danaidi divennero le paladine del matrimonio come atto basato sul consenso e sulla reciproca

accettazione, nella lunga vita del loro mito si cristallizzarono in un ruolo negativo che finì col diventare prevalente.

La loro negatività trova un significativo riscontro nella tradizione letteraria latina, dove le eroine, menzionate sempre in modo cursorio, sono sempre viste come un *exemplum* di malvagità.

CAPITOLO 1

Le Δαναΐδες di Aristofane

Premessa

Il mito delle Danaidi dal tardo arcaismo alla prima metà del V secolo a.C. fu una storia locale, finalizzata alla costruzione dell'identità culturale e politica della città di Argo¹.

Nel corso del VI secolo a.C. spettò con ogni probabilità ad un epos locale, *Danaïs* o *Danaïdes*, mettere in ordine e sistemare la vicenda mitica delle Danaidi, ponendo in successione e unificando la storia delle eroine con la figura di Io, prima sacerdotessa del tempio di Era e uno dei personaggi più importanti della mitologia tirinzio – argiva². Se i processi di formazione e di trasmissione di una genealogia sono complessi e articolati, spesso soggetti a varianti, è rilevante che già dal *Catalogo* esiodeo la discendenza delle Danaidi da Io sia un tratto stabile della saga mitica, ripreso poi anche da Eschilo nelle *Supplici*. Io, amata da Zeus nei prati fioriti dell'Argolide e per questo trasformata da Era in giovenca assillata da un tafano, giunta in Egitto diede alla luce Epafo, padre di Libia e bisnonno di due gemelli Egitto e Danao, genitori a loro volta di una prole numerosa: cinquanta figli maschi Egitto; cinquanta figlie femmine Danao. Scoppiata una contesa tra i due fratelli, Danao fuggì con le figlie per nave verso l'antica patria, Argo, dove, raggiunto dai nipoti e forse anche dal fratello Egitto, fu costretto a cedere le figlie in matrimonio, ma esse uccisero gli sposi-cugini nella prima notte di nozze. Solo una, Ipermestra, salvò lo sposo e dalla loro unione

¹ Cfr. Calame 1987, Auffarth 1999, Bernardini 2007. Questi aspetti sono stati diffusamente trattati nella tesi del dottorato urbinato.

² Della *Danaïs*, un epos di 6500 versi (come informa la Tabula borgiana, *IG XIV 1292*), sono pervenuti tre frammenti (Bernabé 1996²): il primo parla dei preparativi di una battaglia lungo le rive del Nilo in cui le Danaidi compaiono come protagoniste; il secondo e il terzo, pur esigui, permettono di ipotizzare il passaggio della vicenda dall'Egitto ad Argo. Per l'argomento Severyns 1926, Huxley 1969.

nacque il fondatore della regalità argiva, Abante. Il racconto è esemplificativo dell'importanza di Argo tra l'VIII e il VI secolo a.C., centro politico e culturale tra i più attivi del Peloponneso³, ricco di tradizioni mitiche, genealogiche, etnografiche, «fonte inesauribile di miti dal miceneo al tardo-arcaico»⁴, che venne ad assumere un ruolo centrale, luogo di partenza e di arrivo, «center of a huge international genealogy»⁵. Io e le Danaidi sono eroine migranti: la prima da Argo giunge in Egitto, le seconde portano a compimento la seconda metà del viaggio, questa volta dall'Egitto ad Argo. Il ritorno e la presenza in patria, come attesta il *Catalogo* esiodeo, sono ambivalenti: da una parte le Danaidi sono eroine civilizzatrici, portano l'acqua in una regione prima arida e secca (fr. 128 M.-W. = fr.45a e 45b Hirschberger = 76a e 76b Most)⁶; dall'altra sono le assassine dei loro sposi-cugini nella prima notte di nozze, anche se in questa fase antica del mito l'uccisione degli sposi fu la conseguenza di una contesa dinastica e come tale fu recepita dalla città stessa nel corso della

³ Tra il VIII e il VII secolo a.C. Argo contese a Sparta il ruolo di *leadership* del Peloponneso (nel 669/8 sconfisse Sparta a Isie e ottenne il dominio della Tireatide); culturalmente fu uno dei centri più significativi nella produzione ceramica protogeometrica e nella metallurgia (con la realizzazione del modello originario dello scudo rotondo); grazie a Fidone (c.a. 650-630 a.C.) fu istituito un sistema di pesi e di monetazione valido per tutti gli abitanti del Peloponneso. Per questi aspetti vd. Tomlinson 1972.

⁴ Cingano 2004, 59.

⁵ E.Hall 1989, 36.

⁶ La tradizione mitografica che trova compendio nella *Biblioteca* dello ps. Apollodoro (2,1,5) fornisce i nomi di tutte le cinquanta Danaidi e delle loro madri: è un elenco quasi creato 'ad arte', in cui pochi sono i nomi veramente risalenti ad una fase antica (Amimone e Ipermestra). Per quanto questo catalogo si sia strutturato nel tempo, alcuni nomi rinviano all'Egitto, altri richiamano una generica femminilità o virtù 'maschili', altri ancora - e significativamente - sono nomi di ninfe (come pure le madri di metà di loro, sempre secondo la *Biblioteca*, furono Amadriadi e Naiadi). Le ninfe, presenti in molti racconti relativi all'origine e fondazione delle città, istituiscono un legame molto stretto tra i luoghi dello spazio naturale e della marginalità con quelli della città e del controllo del territorio, personificati da un eroe autoctono, vd. Cheminel 1996 e Cochet 1996.

sua storia: ne fa fede il racconto di Pausania. Anzi, le sorprendenti analogie di questa vicenda con un mito ittita relativo alla fondazione della regalità porterebbero ad inquadrarne l'origine in un panorama di comune sostrato indoeuropeo⁷.

Fu il genere tragico a rendere il mito delle Danaidi da storia locale a storia 'panellenica'. Un contributo importante, se non fondamentale, in questa direzione va ascritto alla trilogia delle *Danaidi* di Eschilo e, più in generale, alle modalità con cui 'Atene' si impossessò di tradizioni mitiche per riscriverle e interpretarle⁸, laddove l'ambientazione geografica della vicenda ad Argo venne ad assumere connotazioni in certo qual modo politiche⁹, perdendo le implicazioni dinastiche e culturali sopra accennate. La scelta eschilea di rappresentare la trilogia nel contesto storico dell'avvicinamento politico ad Argo¹⁰ (Argo che qui diventa comunità «ancestrale, democratica e pia»¹¹), la volontà di proporre al pubblico riflessioni sull'istituzione del matrimonio portarono a selezionare la parte della vicenda mitica più idonea allo scopo, sancendo il successo di quest'ultima rispetto agli altri filoni connessi alle eroine argive. Così la culturizzazione delle acque, l'istituzione della regalità, il secondo matrimonio per concorso – riflesso di una pratica eroica ascrivibile all'alto arcaismo – furono re-

⁷ Si tratta del "Racconto delle due città": trenta fratelli, abbandonati fin dalla nascita dalla loro madre, una volta cresciuti tornano alla loro patria dove sposano trenta fanciulle. Queste ultime in realtà sono le loro sorellastre, figlie della stessa madre. Tutti i fratelli vengono uccisi nella prima notte di nozze, eccetto il più giovane, astenutosi da un matrimonio considerato empio. Tuttavia costui unitosi in seguito alla sorellastra dà origine alla regalità della città ittita di Zalpa. Vd. Otten 1973, Burkert 1991, West 1997.

⁸ Cfr. Vitali 2004. Importante il contributo al riguardo di Saïd 1993.

⁹ Come ha scritto Guidorizzi (2006a, 227) a proposito del genere tragico «Tra le conseguenze di quella che si può considerare la più antica riscrittura della mitologia greca rientra anche il trasferimento della geografia del mito eroico all'interno dello spazio politico, dove nella massima parte dei casi è situata l'azione».

¹⁰ Cfr. Sandin 2003, 1-4; Garvie 2006.

¹¹ Bultrighini 1990, 66.

cuperati nella tradizione mitografica od erudita, ma hanno lasciato sporadiche tracce nella tradizione letteraria correntemente intesa. Va precisato che l'aspetto delle acque, centrale nella mitografia della città peloponnesiaca, fu comunque ripreso sia nel dramma satiresco *Amimone* di Eschilo sia nel terzo libro degli *Aitia* callimachei.

Fin dal VI secolo a.C. le Danaidi furono dunque protagoniste di racconti destinati ad un'ampia circolazione (dal *Catalogo* esiodeo, alle odi di Pindaro, alle tragedie di Frinico ed Eschilo)¹², ma divennero marginali nella seconda metà del V secolo¹³. Fatta eccezione per le *Δαναΐδες* di Melanippide¹⁴ che intorno agli anni Venti intitolò a loro un suo ditirambo, fu

¹²Tra la trilogia rappresentata da Eschilo e i frammenti del *Catalogo* esiodeo si riscontrano delle analogie. Il fr. 127 M.-W. (riportato nell'edizione della Hirschberger nel commento al fr. 46, p. 294= 129 M.-W.) fa riferimento all'arrivo dei cinquanta Egiziadi ad Argo, situazione ripresa dalle *Supplici* eschilee, dove le eroine giunte ad Argo vengono a sapere di essere state raggiunte dai cugini. Eschilo inoltre accoglie la tradizione esiodea relativa al numero degli Egiziadi (cioè cinquanta), anche se esisteva una versione 'alternativa' (sostenuta da Ecateo *FGrHist* 1F 19) che ne aveva fissato il numero a venti. Il tema delle acque, ben attestato nel *Catalogo* (fr. 128 M.-W.= 45a e 45b Hirschberger), divenne soggetto per il dramma satiresco *Amimone*. E la conclusione della vicenda – la scelta di Ipermestra di salvare Linceo e il loro fecondo matrimonio – si può connettere ai vv. 2 e 3 del fr. 129 M.-W. (= fr. 46 Hirschberger= 77 Most) che raccontano della μεγάλην ... λάβην (verosimilmente quella di Linceo nei confronti di Danao) e della nascita di Abante.

¹³ Accenni al mito delle Danaidi ricorrono in Euripide: *Ecuba* 886; *Oreste* 871-2; *Eracle* 1016-18; il perduto *Archelao* fr. 228 Kannicht, si apriva con un riferimento a Danao. Dal fr.228a, trådito da papiro, si evince un riferimento a Linceo che 'non toccò', οὐκ ἔψαυσε. Secondo Siegmann, primo editore del papiro, si dovrebbe pensare a Linceo che non toccò Ipermestra (αὐτῆς), mentre Herder, in analogia al v. 14 dell'*Ippolito*, penserebbe piuttosto a γάμων. Questi riferimenti, che richiamano l'impianto della trilogia eschilea, mostrano la diffusione e la notorietà della vicenda, senza però che le eroine assurgessero ad un ruolo di protagoniste. Rispetto alla seconda metà del V secolo a.C., in cui le Danaidi furono poco presenti nella produzione drammatica, nella prima metà del IV secolo invece la loro saga tornò in auge. Per questo aspetto, vd. *infra* cap.2.

¹⁴ Fr. 1 Page = Athen. 14, 651 F. Le Danaidi qui rappresentate – fanciulle nude, dedite alla caccia di preziosi aromi – rinviano alle Danaidi dell'epos argivo *Δαναΐς*, laddove le eroine si accingono al combattimento lungo le rive del Nilo (fr.1 Bernabé) armate di tutto punto (ὠπλιζοντο). Ma il ditirambografo può anche essersi ri-

solo Aristofane a dedicare integralmente alle eroine una sua commedia, dove, come tra breve si dirà, non sembrano ravvisabili contributi innovativi nella trattazione del mito.

Le Δαναΐδες di Aristofane

*Argumentum comoediae Danaidum ad Argivos supplicatio et Lyncei cum Hypermestra nuptiae, incertum verum utrum ipsam epicam fabulam in ridiculum verterit poeta an certi cuiusdam poetae velut Aeschylī tragoediam, item incertum num Atheniensium cum Argivis societate (post a. 420) aliquo modo ad fabulam exornandam usus sit. Nam quo tempore comoedia scripta sit nullum superest indicium*¹⁵.

Così Kassel e Austin¹⁶ nell'introduzione ai frammenti superstiti della commedia *Danaidi* di Aristofane di cui sono pervenuti una ventina di frammenti (nn. 256-276), molti dei quali costituiti da una sola parola. In essi si colgono riferimenti ad un altare, all'ambito gastronomico, chiare, anche se poco estese, allusioni all'Egitto e ad un processo che indurrebbero a ipotizzare che la parodia aristofanea (*in ridiculum vertere*) sia proprio nei confronti della trilogia eschilea.

Passerò in rassegna ciascuno degli argomenti sopra elencati cercando di ricavare delle informazioni sulle modalità con cui Aristofane possa essersi avvicinato ed aver elaborato la tradizione letteraria a lui precedente.

chiamato ad Eschilo, che soprattutto nella parte iniziale delle *Supplici*, insiste molto sul loro aspetto selvaggio e straniero.

¹⁵ «Il soggetto della commedia sono la supplica delle Danaidi agli Argivi e il matrimonio di Linceo con Ipermestra. Non si sa se il commediografo abbia parodiato un racconto epico oppure la tragedia di Eschilo o di qualche altro poeta. Ugualmente non si sa se per allestire la rappresentazione abbia colto l'occasione dell'alleanza tra Atene ed Argo (c.a. 420 a.C.). Non rimane infatti nessun indizio della data in cui la commedia sia stata scritta».

¹⁶ R. Kassel- C. Austin, *PCG*, vol. III 2 *Aristophanes*, 148-157.

La cronologia della commedia

In un articolo del 1989 L.Gil propose per le *Danaidi* una datazione approssimativa al 414/412 a.C. sulla base di considerazioni di ordine metrico e strutturale. I fr. 264 e 265 K.-A. sia per contenuto che per metro (tetrametri anapestici catalettici) appartengono alla parabasi. Ora, secondo Gil, poiché già a partire dal 411 a.C. con *Lisistrata* la parabasi nella sua forma canonica viene a mancare, la commedia sarebbe anteriore a questa data e inseribile in una produzione aristofanea le cui tematiche si vanno ampliando alla parodia tragica, alla critica religiosa e sociale. Poiché tuttavia «il processo di modificazione strutturale di questa forma comica tradizionale ... non è di certo lineare né graduale»¹⁷, la proposta di Gil appare un po' troppo schematica. Non si può misconoscere un oggettivo *trend* nella direzione «di una diluizione / decomposizione del materiale parabatico»¹⁸, ma non è semplice, sulla base di due soli frammenti, pervenire ad una determinazione cronologica così precisa. Kassel e Austin ipotizzano che Aristofane si sia accinto a quest'opera dopo il 420 a.C., nel contesto storico immediatamente successivo alla pace di Nicia e all'avvicinamento di Atene ad Argo, l'Elide e Mantinea, comunità che, nella prima fase del conflitto, si erano schierate coi Peloponnesiaci. In tal senso sarebbe possibile istituire un'analogia, inquadrabile in un più vasto contesto storico e politico, tra due opere letterarie, le *Supplici* di Eschilo e le *Danaidi* di Aristofane, entrambe in qualche modo sensibili ad avvenimenti storici contemporanei. Non è legittimo ipotizzare un deterministico collegamento tra la produzione letteraria ed i fatti storici, soprattutto quando la produzione lette-

¹⁷ Imperio 2004, 14.

¹⁸ Imperio 2004, 16.

raria sia quella di Eschilo, la cui arte ha «un carattere eminentemente allusivo»¹⁹. La rocambolesca fuga di Temistocle ad Argo (465/4 a.C.) e la politica di Pericle in Egitto a sostegno di Inaro, culminata con la sfortunata campagna del 462/1 a.C., furono fatti importanti alla fine degli anni Sessanta del V secolo, ma furono «solo ... costitutivi di un' 'atmosfera' storica»²⁰.

In parte diverso il rapporto di Aristofane con la realtà a lui contemporanea. Soprattutto le prime commedie, colme di attualità e di contenuti politici, ricevono adeguata comprensione quando siano calate nel loro contesto storico. Fin dal titolo è arguibile che una commedia chiamata *Danaidi* aveva un contenuto mitologico, che si poteva saldare con l'attualità. Le nuove relazioni con Argo intorno al 420 a.C. potevano infatti aver favorito la ripresa di uno dei più importanti miti argivi, quello delle Danaidi²¹. Il mito costituiva un vero e proprio «patrimonio pervasivo»²², la cui rilevante presenza in molte commedie²³ è attestata anche per Aristofane: su quarantaquattro drammi, tredici avevano un titolo mitologico. D'altra parte per l'arco cronologico che va dal 425 al 415 a.C. i soggetti della commedia sono prevalentemente legati all'attualità, rendendo forse difficile supporre

¹⁹ Bultrighini 1990, 76.

²⁰ Bultrighini 1990, 76.

²¹ Pur nell'incertezza derivante dalla frammentarietà di quanto pervenuto, sembra che i commediografi dell'*archaia* nelle parodie comiche si siano orientati a quei grandi miti già trattati nella tragedia (escludendo pertanto miti e figure mitiche specificatamente ateniesi), come A. Bowie ha sottolineato (2000, 321). La mitologia argiva fu trattata anche da altri commediografi: una commedia intitolata *Io* era stata scritta sia da Platone comico (fr. 56 K.-A.) che da Sannirione (fr. 11 K.-A.); un' *Amimone* < o > *Pelope* da Nicocare (fr. 2 K.-A.)

²² Guidorizzi 2006b, 119.

²³ Cfr. Bowie 2000.

(quanto meno per Aristofane) una commedia di argomento mitico in questo lasso temporale. Se così fosse, considerata la lunga vita artistica del commediografo, sarebbe ipotizzabile una datazione più bassa. A livello puramente indicativo, i dati statistici parlano di una ripresa della tematica mitica a partire dall'ultimo decennio del V secolo a.C.²⁴. Tuttavia la presenza della parabasi nelle *Danaidi* e, per converso, il ruolo di quest'ultima sempre più ridotto a partire dal 411 a.C., farebbero pensare ad una datazione genericamente assegnabile tra gli anni Venti e Dieci del V sec. a.C.²⁵

Aristofane e il patrimonio letterario tragico

Va ora considerato il rapporto tra Aristofane e il patrimonio letterario a lui precedente, nella fattispecie Eschilo. Si è sostenuto con buoni argomenti che la recezione di quest'ultimo (ma non di quest'ultimo soltanto), più che per via libraria, fosse avvenuta sia attraverso le diverse repliche, approntate fin dopo la sua morte²⁶, sia attraverso il simposio²⁷. In linea generale alcune citazioni 'tragiche' da parte di Aristofane sono collegabili ad una modalità di «oral reception»²⁸, anche se è legittimo ritenere che nell'Atene della seconda metà del V secolo vi fosse la possibilità, da parte di élites culturali, di accedere ai testi

²⁴ Cfr. Guidorizzi 2006b, 127.

²⁵ Per Th. Gelzer 1971, 1414 le *Danaidi* di Aristofane sono «undatierbar».

²⁶ La notizia proviene dalla *Vita di Eschilo* (= T A1, 48-49 Radt; T Gm 72-77 Radt). Di Marco 1992 ritiene che «le riprese eschilee consistessero nella rappresentazione di un unico dramma» (61-2) e non di un'intera trilogia e che tali riprese – fuori dal concorso agonale e poste in apertura al medesimo – fossero diventate una consuetudine. Questo sarebbe confermato dal dolore di Diceopoli negli *Acarnesi* quando scopre che Eschilo in quell'anno non si sarebbe riproposto (*Ach.*, 4-11).

²⁷ Vd. i contributi di Lai 1997; Mastromarco 2006; Totaro 2006; Zimmermann 2005 e 2006.

²⁸ Lowe 1993, 72.

scritti di autori contemporanei o anche antecedenti²⁹. Una circolazione scritta di copie di ‘partiture’ eschilee non è da escludere: alcune citazioni da tragedie non sarebbero difatti concepibili «without detailed consultation of the playscript in book form»³⁰. Nel caso del rapporto letterario tra Aristofane ed Euripide, quale si ricava dalle *Tesmofoziause*, il commediografo lavorò su un ‘testo scritto’ euripideo dell’*Elena*³¹; per Eschilo invece manca quasi del tutto un’analoga possibilità di confronto³², ma forse non si è troppo lontani dal vero pensando che i richiami letterari siano avvenuti attraverso la complessa mediazione della cosiddetta ‘memoria culturale’, che trovava alimento in canali diversi, orali e scritti. La conoscenza di passi, *rheseis*, melodie dell’antico autore era diffusa e costituiva una sorta di bagaglio culturale ampiamente condiviso. Diversamente, non sarebbe realizzabile una forma di parodia. Quest’ultima «presuppone la conoscenza di opere precedenti e ... può essere fruita a pieno dai suoi destinatari ... solo quando essi, avendo *memoria* del testo oggetto del gioco parodico, siano in grado di riconoscere questo materiale di riuso, il cui fine precipuo è quello di evocare nel destinatario il testo, più o meno latente, di primo grado, che, in virtù della cosiddetta *detorsio in comicum*, viene riutilizzato, a fini comici, dal te-

²⁹ Cfr. Lowe 1993.

³⁰ Lowe 1993, 72.

³¹ Come ha dimostrato Nieddu 2004.

³² Il caso più evidente sarebbe costituito dalle citazioni dell’*Agamennone* eschileo ai vv. 1276–89 delle *Rane*, dove «the verbatim citation of noncontiguous and syntactically incomplete lines from the same passage of text» (Lowe 1993, 73) sarebbe spiegabile con la presenza di un testo scritto della tragedia eschilea. Lo studioso inglese sottolinea anche come le citazioni eschilee, da parte di Aristofane, siano attinte da un numero ristretto di tragedie (una ventina, comprese le sette a noi pervenute), fatto che suggerirebbe come la selezione di opere eschilee fosse già ben avviata.

sto letterario di secondo grado»³³. Insomma, Eschilo presso un pubblico di letterati (e non) doveva essere conosciuto. Il livello di competenza teatrale e critica del pubblico, la sua capacità di cogliere appieno i riferimenti letterari erano diversificati, ma verosimilmente in grado di individuare «gli elementi parodici più evidenti scenicamente o più noti per richiami mitologici»³⁴. Così non è detto che il pubblico fosse stato consapevolmente in grado di riconoscere, in alcuni luoghi aristofanei, delle citazioni letterali e dei precisi riferimenti alle *Supplici* eschilee. I versi 236ss., 276 e 594 della tragedia furono forse parodiati sia nei perduti *Eroi* (fr.311K.-A)³⁵ che ai versi 372-3 delle *Nuvole*³⁶, come Rau per il v. 372, Teuffel- Kaehler e Starkie per il v. 373 non sembrano escludere³⁷: tali richiami farebbero a pensare che la trilogia delle *Danaidi*, o per lo meno le *Supplici*, fosse nota al pubblico attraverso repliche³⁸.

³³ Mastromarco 2006, 139.

³⁴ Franco 1988, 218.

³⁵ Delneri 2000, 108-9.

³⁶ *Aes. Supp.*, 276 καὶ τῶδ' ἀληθῆ πάντα προσφύσω λόγῳ («con questo discorso io innesterò tutta la verità»); *Ar. Nub.*, 372 τοὔτο γέ τοι τῶ νυνὶ λόγῳ εὖ προσέφυσας («davvero bene, in verità, tu con il discorso presente facesti questo innesto»). Al v. 373 della commedia ci sarebbe un esilarante bisticcio di parole tra lo Zeus οὐριος, benevolo e propizio del v. 594 delle *Supplici*, e lo Zeus aristofaneo che da Strepsiade era creduto διὰ κοσκίνου οὐρεῖν.

³⁷ Rau 1967 (*Verzeichniss*), 213, Teuffel - Kaehler 1887, 92 e Starkie 1911, 97.

³⁸ Radt nella sua edizione dei frammenti eschilei (*TrGF* Gm 71) non inserisce le *Supplici* tra le tragedie sicuramente replicate, anche se non esclude che lo possano essere state. La parodia di opere tragiche nel corso di rappresentazioni comiche poteva favorire il successo e la notorietà del poeta tragico: la paratragedia poteva essere uno dei meccanismi in grado di mantenere vivo presso il pubblico un dibattito sui poeti tragici e le loro opere (vd. Rosen 2006).

Eschilo, Aristofane e le Danaidi

Le *Supplici* di Eschilo sono l'unico dramma conservato della trilogia delle *Danaidi*. La tragedia racconta dell'arrivo ad Argo delle cinquanta Danaidi guidate dal padre per fuggire il matrimonio coi cugini, figli di Egitto. Non è qui il caso di discutere le motivazioni che sono state addotte per la loro fuga, che la tragedia eschilea lascia volutamente alluse³⁹. Sedute sugli altari, alla periferia della città, tenendo in mano i rami dei supplici, le fanciulle sono raggiunte dal re Pelasgo, al quale chiedono di essere accolte in virtù dell'antica parentela con la città di Argo, minacciando di togliersi la vita sugli altari nel caso venissero respinte. Il sovrano, consapevole o del rischio di guerra contro gli Egiziadi nel caso le accolga o della contaminazione che colpirebbe la città, preferisce riunire il popolo in assemblea e condividere con lui la decisione da prendere. Su indicazione del sovrano il popolo vota per alzata di mano di ottemperare ai sacri doveri dell'ospitalità accogliendo le giovani esuli e salvandole dalla minaccia degli Egiziadi. Costoro nel frattempo le hanno raggiunte e tramite un araldo rivendicano prepotentemente le cugine: solo l'intervento di Pelasgo allontana il messaggero e fa trasferire le fanciulle in città, pur consapevole della guerra che sta per abbattersi su di essa. Il prosieguo della vicenda è ricavabile dalla *Biblioteca* dello ps. Apollodoro⁴⁰ e da vari scoli, sia greci che latini⁴¹. Tra Argivi ed Egizi avviene una battaglia in cui i

³⁹ La motivazione della fuga delle Danaidi dall'Egitto ad Argo è stata variamente interpretata. Wilamowitz 1914, Thomson 1949, Hicks 1962, Garvie 1969, Ireland 1974, Ferrari 1977, Friis Johansen-Whittle 1980, Sicherl 1986, Rösler 1993, Sommerstein 1996 hanno proposto diverse motivazioni per la fuga delle eroine dall'Egitto. In realtà, se quest'ultima è difficile da cogliere, è ben chiaro che nella tragedia e in generale nell'intera trilogia Eschilo si occupa dell'istituzione del matrimonio. La questione è stata ampiamente trattata nella tesi urbinata, di cui ha occupato un capitolo.

⁴⁰ *Bibl.* 2,1,5.

primi soccombono e perdono il re Pelasgo⁴²; Danao, il padre delle fanciulle, è costretto a concederle in matrimonio ai nipoti, ma dà alle figlie un pugnale con cui uccidere gli sposi dopo il banchetto nuziale nella prima notte di nozze. Tutte le Danaidi uccidono lo sposo, eccetto Ipermestra che salva Linceo o perché si innamora di lui⁴³ o perché questi ne rispetta la verginità⁴⁴. Ipermestra, trascinata a giudizio dal padre in quanto disobbediente, è assolta grazie all'arringa pronunciata da Afrodite in suo favore⁴⁵. Parte delle parole della dea, tratte dalla tragedia conclusiva *Danaidi*, sono conservate (fr. 44 Radt): esse inneggiano alla naturalità del matrimonio, inseribile nell'ordine cosmico per cui "il puro Cielo ama penetrare la Terra,/ da amore di nozze è presa la terra;/ la pioggia che cade dal cielo bramoso/ rende gravida la terra; e questa genera per i mortali/ il nutrimento per le greggi, il grano di Demetra,/ il frutto degli alberi; tutto questo si compie dall'irrorazione nuziale./ Di tutto ciò io sono la causa"⁴⁶.

⁴¹ *Schol.Aes.PrV.853a; Schol.Eur.Hec.886; Schol.D.HomIl.4,171; Eust.Thess.AdIl.1,42; Serv.Gramm.in Verg. Comm.10,497; Lact.Plac.inTheb.6,290.*

⁴² Secondo Cunningham, 1953 da un frammento papiraceo (*P.Oxy.2251*) in cui si parla della morte di uno ξενόδοκος, un personaggio ospitale, sarebbero deducibili la morte di Pelasgo in battaglia e il passaggio della sovranità di Argo a Danao Poiché il papiro contiene materiale eschileo, lo studioso l'avrebbe connesso alla trilogia eschilea delle *Danaidi*, assegnandolo alla seconda tragedia, gli *Egiziadi*. In realtà non è sicuro che il frammento papiraceo provenga dagli *Egiziadi*.

⁴³ Così il *Prometeo*, 865-6; *Schol.Aes.Pr.V.853a; Schol.Eur.Hec.886.*

⁴⁴ *Schol.Pind.Nem.X10a; Bibl.2,1,5; Schol.D.Hom.II.4,171.*

⁴⁵ Sono ps.Apollodoro e Pausania (2,19,6) a raccontare del processo e assoluzione di Ipermestra, ma non si sa se anche la trilogia eschilea si concludesse in questo modo. Ipermestra infatti fu l'unica delle sorelle a non essersi macchiata del delitto: un processo contro le Danaidi assassine sembrerebbe più plausibile. Vd. anche *infra* nn. 184 e 185.

⁴⁶ ἐρᾶ μὲν ἀγνὸς οὐρανὸς τρώσαι χθόνα / ἔρωσ δὲ γαῖαν λαμβάνει γάμου τυχεῖν / ὄμβρος δ' ἀπ' εὐνάεντος οὐρανοῦ πεσών / ἔκυσε γαῖαν· ἢ δὲ τίκεται βροτοῖς / μῆλων τε βοσκὰς καὶ βίον Δημήτριον / δένδρων τ' ὀπώραν ἐκ νοτίζοντος γάμου / τελεῖθ' ὅσ' ἔστι τῶν δ' ἐγὼ παραίτιος. Il frammento è riportato da Ateneo 13,600A.

Questo, in linee generali, il contenuto della trilogia eschilea⁴⁷ e i frammenti della commedia aristofanea troverebbero un riscontro con l'impianto narrativo del tragico. Al riguardo sono necessarie due considerazioni. Da una parte i poeti comici svilupparono i loro temi mitici tenendo presenti le corrispondenti redazioni tragiche, anche se, per sua natura, la commedia presentava parti non corrispondenti alla tragedia⁴⁸; dall'altra è obbligatorio considerare che spesso sono sopravvissuti pochi frammenti e titoli di commedie, dai quali è difficile, se non impossibile, arguire come si siano potute realizzare parodie di specifiche tragedie⁴⁹.

Pertanto l'analisi che si proporrà dei superstiti frammenti delle *Δαναΐδες* di Aristofane è sorretta dalla consapevolezza che la loro lettura e ricostruzione sono per via congetturale. Basti un esempio. Su diciotto frammenti conservati (escludendo il fr.264 e il fr.265 appartenenti alla parabasi), ben cinque pertengono all'ambito gastronomico. Vien da chiedersi se una percentuale tanto alta rientri in uno dei *topoi* più frequenti della commedia, quello gastronomico, oppure se siano la parodia del banchetto di nozze precedente la notte omicida, oppure ancora se i due aspetti si siano felicemente saldati. Tanto più che degli *Egiziadi*, la tragedia in cui venivano rap-

⁴⁷ Tralascio la *vexata quaestio* se le *Supplici* fossero la prima o la seconda opera della trilogia eschilea. Secondo Sicherl 1986, Rösler 1993, Sommerstein 1996 la trilogia si doveva aprire con gli *Egiziadi*, seguiti dalle *Supplici*. L'obiezione più forte a questa proposta è che nella terza opera, le *Danaiidi*, avrebbero dovuto concentrarsi troppi eventi: battaglia contro gli Egiziadi, matrimonio, omicidio e soluzione della vicenda.

⁴⁸ Di Marzio 1998.

⁴⁹ Per l'argomento cfr. Bowie 2000, 318 e 323.

presentati matrimonio, banchetto ed omicidio⁵⁰, non è rimasto nulla e quindi manca la possibilità di un confronto.

In assenza di altre testimonianze letterarie, cercheremo di indagare se le *Danaidi* di Aristofane siano una parodia ispirata alla trilogia eschilea, individuando possibili corrispondenze contenutistiche tra i frammenti e le tragedie. Per alcuni frammenti è impossibile cogliere l'esatto significato e quindi tentare una loro collocazione nell'economia della storia, mentre per altri questa possibilità parrebbe farsi più concreta. Procederò quindi cercando dei paralleli tra i frammenti aristofanei e il contenuto della trilogia, pur non sapendo fino a che punto quest'ultima abbia costituito un vero e proprio modello. Uso il termine 'modello' secondo un'accezione generica⁵¹.

Dei venti frammenti della commedia *Danaidi*, alcuni sono raggruppabili per analogia tematica: sono quelli pertinenti all'ambito gastronomico-simposiale (nn. 258, 260, 269, 271, 276); un paio alludono a mali/malvagità (nn. 257, 259) e altri due presentano una porta di ingresso (nn. 262 e 266); due appartengono alla parabasi (nn. 264, 265); alcuni sono costituiti di un solo lemma, che in qualche caso è significativo. Rimangono esclusi i fr. 256,

⁵⁰ Il fr.43R appartiene all'inizio della terza tragedia e parla del risveglio dopo la prima notte di nozze. Pertanto, se le *Supplici* terminavano con il trasferimento delle figlie di Danao in città e le *Danaidi* iniziavano col loro risveglio, la tragedia centrale, gli *Egiziadi*, doveva necessariamente trattare della guerra fra Argivi ed Egizi, la vittoria di questi ultimi, il matrimonio coatto, il banchetto e l'omicidio. Per quanto concerne la successione delle opere all'interno della trilogia, cfr *supra* n. 47.

⁵¹ Se invece dovessi rifarmi alla classificazione di Rau (1967,11-14), il medesimo termine 'modello' (*Vorlage*) acquisirebbe una valenza più dettagliata, intendendo il modo con cui la parodia si pone in relazione (*beziehen*) «auf verschiedene Sujets der Gattung Tragödie». In tal senso solo in pochi casi sarebbe possibile trovare delle oggettive corrispondenze *auf verschiedene Sujets* del genere tragico, quando nella maggioranza dei casi l'originale stesso è andato perduto. La classificazione di Rau invece può essere ancora utile nel caso di «Verwendung einiger typischer Konventionen der tragischen Dramaturgie» e di «tragischen Motiven».

261, 263 e 267, dal contenuto interessante, soprattutto se paragonato alla trilogia tragica e alle *Supplici* eschilee in particolare.

Nella mia analisi seguirò per quanto possibile l'ordinamento dei frammenti dell'edizione Kassel–Austin.

Fr.256

μαρτύρομαι δὲ Ζηνὸς ἐρκείου χύτρας,
μεθ' ὧν ὁ βωμὸς οὗτος ἰδρύθη ποτέ.

*Chiamo a testimoni le pentole di Zeus erkeios,
insieme alle quali questo altare un tempo fu consacrato.*

Il frammento desta interesse per molteplici motivi. Lo scolio alla *Pace*, che trasmette i due versi, spiega che le χύτραι erano i recipienti dove si mettevano a bollire i legumi all'atto della consacrazione di altari e statue⁵². Si tratta di un rituale collegabile alla πρώτη διαίτη, una modalità alimentare primordiale che non conosceva ancora la pratica del sacrificio carneo e che serviva a suggellare, come si evince dagli analoghi *loci paralleli*⁵³, « la restaurazione di valori o concetti personificati caduti in disuso »⁵⁴. Il sovrano degli dei, Zeus prepo-

⁵² *Schol.Ar.Pax*923c. I medesimi versi, con una lieve variazione nell'*incipit* del secondo (anziché μεθ' ὧν si ha παρ' αἷς), sono riportati anche in *Schol.Ar.Pl.*1198. Lo scoliasta del *Pluto* 1197 precisa anche che queste pentole con i legumi cotti venivano portate in processione attorno alle statue da donne riccamente abbigliate, a sancire quasi una connessione tra la πρώτη διαίτη e il mondo femminile.

⁵³ *Ar.Pax* 923 e 1091; *Ar.Pl.*1197-98.

⁵⁴ Montana 2006a, 208.

sto alla tutela dell'atrio della casa (ἐρκεῖος)⁵⁵, è oggetto di un sacrificio che rinvia a consuetudini antiche e diviene la specificazione delle pentole, qui antropomorfizzate e personificate⁵⁶.

Zeus costituiva uno dei bersagli favoriti per i commediografi dell'*archaia*, che, conformemente allo statuto antropologico del carnevale⁵⁷, si compiacevano di rappresentare 'mondi alla rovescia', spesso caratterizzati dal sovvertimento delle gerarchie religiose costituite. Ma nel presente contesto non sembra ravvisabile un intento ironico e dissacratore⁵⁸: il primo verso è la citazione quasi letterale di un frammento tragico di incerta attribuzione⁵⁹, 'μαρτύρομαι δὲ Ζηνὸς ἐρκεῖου', la cui ultima parola (metricamente ~) secondo Nauck doveva essere σέβας, da Aristofane sostituita con χύτρας⁶⁰. In secondo luogo il contenuto del frammento comico richiamano l' altare e la figura di Zeus che si impongono in modo mar-

⁵⁵ L'epiteto di ἐρκεῖος per Zeus è attestato nell'*Odissea* (22,335) e nella tragedia (Soph.*Ant.*,487; Eur.*Troad.*,17); in Aristofane una volta soltanto, ovvero nel frammento in questione, vd. Jay-Robert 2002, 14.

⁵⁶ Cfr. Komornicka 1964.

⁵⁷ Cfr. Pellegrino 1996; Farioli 2001.

⁵⁸ A differenza di Bergk 1840, 161 e di Kock 1880, 454 che interpretarono il frammento in chiave seria, Wilkins 2000, 144 lo legge in chiave ironica: secondo lo studioso qui, come in *Pl.*1197, Aristofane si farebbe beffa dell' ἵδρωσις e del sacrificio vegetale. A mio parere nel contesto del frammento non ci sono elementi risolutivi per un' interpretazione in chiave ironica e dissacrante. All'interno della produzione aristofanea lo Zeus Herkeios, che veglia sul cortile e sulla proprietà della casa, compare solo qui: non sembrerebbe fuori luogo un riferimento al tempo antico, quando il dio aveva a cuore la protezione domestica. Come sottolinea Silk 1993 la paratragedia aristofanea non sempre fa collidere le due norme comunicative – tragedia e commedia –, ma talvolta rende i due sistemi compatibili («parodic imitation can exist without collision», 493).

⁵⁹ *TrGF* adesp.fr.71. Con qualche esitazione Snell congetturò che il frammento appartenesse all'*Alessandro* euripideo.

⁶⁰ Nauck 1889², 853 «at χύτρας Aristophani debetur, tragicus poeta fortasse σέβας scripsit».

cato fin dall'inizio delle *Supplici* eschilee⁶¹. Ora, considerando come Aristofane si rapportò ai lavori di Euripide, parodiandone cioè spesso la prima parte delle tragedie⁶², non sembra fuori luogo estendere un analogo *modus operandi* anche ad Eschilo. L'indugio sulla funzione dell'altare e le altrettanto ricorrenti invocazioni a Zeus nella parte iniziale delle *Supplici* avrebbero potuto essere oggetto di ripresa tematica da parte del commediografo⁶³, colta dal pubblico come richiamo ad «einiger typischer Konventionen der tragischer Dramaturgie»⁶⁴, in qualche modo presente nella sua memoria culturale. La supplica all'altare fu uno dei più fecondi temi tragici, in grado di «organizzare la struttura stessa dei drammi»⁶⁵, di cui proprio le *Supplici* eschilee furono una sorta di *Urbild*⁶⁶. La presenza di Zeus ἑρκεῖος e del suo altare, spazio separato rispetto alla parte abitata all'interno della casa, poteva essere rimasto ben vivo nell'immaginario del pubblico sia perché il tema della supplica era ricorso in molti drammi sia perché verosimilmente la trilogia delle *Danaidi*, in cui tale forma fece forse il suo esordio, fu tra quelle replicate.

⁶¹ Nel prologo della tragedia immediatamente dopo il riferimento all'altare, δαμονίων σέβας (84-85), inizia la lunga invocazione a Zeus che costituisce un vero e proprio inno.

⁶² Ciò si nota nelle *Tesmoforiazuse* dove la parodia dell'*Elena* e dell'*Andromeda* privilegia proprio la parte iniziale delle due tragedie. Vd. Mastromarco 2006 e 2008. La scelta delle parti iniziali sarebbe anche da connettere con una modalità di recezione per lo più legata all'oralità.

⁶³ Così anche Berti 2002, 100.

⁶⁴ Rau 1967, 13-14.

⁶⁵ Cassella 1999, 237 (il corsivo è della citazione).

⁶⁶ Il modello tragico costituito dalle *Supplici* eschilee sarebbe stato utilizzato poi anche per *Eumenidi*, *Eraclidi*, *Ione* e l'*Edipo a Colono*. Si tratterebbe, secondo la Cassella, di un modello produttivo perché crea dei ruoli (il supplice, il nemico, il salvatore) e perché fornisce al poeta una situazione drammatica («uno straniero, inseguito da un nemico-persecutore, che giunge supplice in una comunità alla quale chiede protezione è materia tragica già pronta sulla quale si può costruire», 244). Vd. anche Strohm 1957.

Frr. 257 e 259

Anche se l'analisi dei due frammenti sarà condotta separatamente poiché a parlare sono verosimilmente due personaggi diversi e diversi appaiono i contesti, si può, con il Bergk, porli in successione, in quanto accomunati dalla presenza del sostantivo 'malvagità / mali'. In entrambi i casi il termine è contestualizzato all'interno di una metafora.

Fr.257

ἀλλ' εἴσιθ', ὡς τὸ πρᾶγμ' ἐλέγξει βούλομαι
τουτί· προσόζειν γὰρ κακοῦ τού μοι δοκεῖ
Su, entra: voglio proprio indagarla, questa faccenda!
Mi pare infatti che puzzi di un non so che di malvagio.

Il frammento, trasmesso da Fozio⁶⁷, si caratterizza per un forte *pastiche* stilistico. L'espressione πρᾶγμ' ἐλέγξει ha una spiccata *lexis* tragica, essendo la citazione dell'emistichio dell'*Agamennone* eschileo (1351) πρᾶγμ' ἐλέγχειν, pronunciato dal coro nel momento in cui si sentono le urla del re pugnalato a morte all'interno del palazzo e si pensa di prestargli soccorso. Nel contesto aristofaneo l'espressione⁶⁸, posta in contiguità col verbo προσόζειν, di uso prevalentemente comico e pertinente alla sfera sensoriale, nella vivida concretezza del 'mandare odore / sentir puzza', richiama la realtà quotidiana e materiale e preannuncia metaforicamente lo sviluppo della vicenda. Le metafore olfattive di Aristofane non sono mai fine a se stesse poiché

⁶⁷ Fozio (p.596,13= *Sud.* τ 809 του) cita il frammento della nostra commedia per l'uso del pronome indefinito του al genere neutro: ἐπὶ δὲ οὐδετέρων Δαναῖσιν· ἀλλ' -- δοκεῖ.

⁶⁸ Sul valore e significato dell'espressione, vd. Judet de La Combe 2001, 586.

« le jugement olfactif » è collegato a un « jugement intellectuel »⁶⁹: la puzza è spesso sintomo di corruzione morale, di inganno, di mistificazione. Poco importa e, del resto, impossibile a dirsi, se i versi fossero stati pronunciati da Linceo, *qui cum Hypermnestram uxorem esset ducturus, infortunium aliquod auguratur*⁷⁰, o fossero le parole *Argivorum regis... de Argiva Danaï origine dubitantis*⁷¹. Più proficuo notare la straordinaria *verve* del linguaggio aristofaneo, la mescolanza di registri stilistici diversi e, soprattutto, la menzione al τὸ κακόν che, pur in chiave parodica, sembra un riferimento alla vicenda mitica delle Danaidi. A queste ultime è connessa, nell'immaginario collettivo, una storia di sangue e di violenza come dimostrano non solo le *Supplici* eschilee ma anche la recezione del loro mito nella tragedia euripidea. Nella parte iniziale e conclusiva delle *Supplici* di Eschilo il coro delle eroine indugia in modo insistente sui mali, dolori e afflizioni da cui è stato colpito ed è vittima⁷², ma non meno rilevanti furono i 'mali' che a loro volta le Danaidi inflissero: il coro dell'*Eracle* euripideo ricorda che, prima del folle di Eracle contro i propri figli, la strage più incredibile e famosa dell'intera Ellade era stata quella delle figlie di Danao. Questa è definita 'antico misfatto', τὰ τότε κακά⁷³. Se l'*Eracle* euripideo fu rappresentato tra la

⁶⁹ Thiery 1993, 516.

⁷⁰ Bergk 1840, 161.

⁷¹ Kaibel in apparato nell'edizione Kassel-Austin.

⁷² *Aes. Suppl.*: ἄχρα (13); πόνοι (51); πάθεα (112); κόποι (211); κακά (328); φιλαιάκτων κακῶν (803); πόνων (830); ἄεπτα πάσχόμεν (908); κακά ἄλγη (1043); κακοῦ (1069). Tutti questi sostantivi sono pronunciati dal coro delle Danaidi: è un'area semantica cospicua, pari solo a quella della violenza/contaminazione matrimoniali. Ringrazio Alex Garvie per avermi fatto notare che *kakos/ kakon* è una parola - chiave ricorrente nelle tragedie eschilee (ben centosessanta occorrenze nelle sei tragedie sopravvissute, escludendo il *Prometeo incatenato*). Più correttamente forse qui è da ipotizzare una più generica memoria 'letteraria' da parte del commediografo.

⁷³ *Eur. Her.* 1016-18 ὁ φόνος ἦν ὃν Ἀργολίς ἔχει πέτρα, / τότε μὲν περισημότατος καὶ ἄπιστος Ἑλλάδι, / τῶν Δαναοῦ παίδων· τάδε ὑπερέβαλε, παρ- / ἔδραμε τὰ τότε κακά τάλαινι διογενεῖ κόρω (« la strage, finora più famosa

metà degli anni Venti e la metà degli anni Dieci⁷⁴ e in esso il coro commenta la vicenda dell'eroe, ambientata a Tebe, con un riferimento ad uno dei principali miti argivi, ci si può chiedere se in quegli anni le Danaidi e la loro storia fossero tornate in auge. O forse si trattava di un patrimonio mitico largamente condiviso da diventare paradigmatico? L'orribile infanticidio di Procne, menzionato dal coro euripideo immediatamente dopo la strage compiuta dalle Danaidi, è coerente col racconto dell'*Eracle* (Procne ha ucciso il figlioletto Iti, così come Eracle ha sterminato i propri figli), mentre non così congruo nella tragedia euripidea è il riferimento alle Danaidi, il cui delitto non si compì per cieca follia (Λύσσα), ma fu razionalmente pianificato. Euripide quindi citerebbe le Danaidi perché associate a una orribile storia di sangue.

Aristofane, attraverso un implicito riferimento alla produzione eschilea (e non solo eschilea), avrebbe elaborato in chiave comica l'aspetto del mito argivo che conobbe maggior successo presso il pubblico, l'assassinio degli sposi. Riferimento che poteva essere di natura 'tematica' (τὸ κακόν; τὰ κακά, ben presenti nelle *Supplici*)⁷⁵ o anche di citazione letteraria eschilea, attinguta forse da un testo circolante dell'*Agamennone*⁷⁶.

Fr.259

κακῶν τοσούτων ξυνελέγη μοι σῶρακος
di tanti mali mi si è ammassato un cestello.

Polluce, che tramanda il verso, spiega che il termine σῶρακος indicava propriamente il recipiente in cui si raccoglievano i frutti di stagione, ma che παρὰ τοῖς κωμωδοποιοῖς οὕτως

ed incredibile, di cui la rocca di Argo conserva memoria, fu quella delle figlie di Danao. Ma quanto è ora successo ha superato, oltrepassato il misfatto di allora, a causa dell'infelice figlio nato da Zeus»).

⁷⁴ Per la problematicità della datazione dell'*Eracle* rinvio a Barlow 1996.

⁷⁵ Cfr. *supra* n. 72.

⁷⁶ Cfr. *supra* n. 32.

ὀνομάζεται τὸ ἀγγεῖον ἐν ᾧ τὰ σκεύη τῶν ὑποκριτῶν⁷⁷. Il σῶρακος sarebbe il recipiente in cui gli attori gettano alla rinfusa i loro oggetti: il sostantivo proviene dall'area del parlato, ma è qui usato metaforicamente per riferirsi a una gran quantità di mali, ammassati l'uno sull'altro. Bergk ipotizzava che Aristofane volesse prendersi gioco dei poeti tragici *qui plurima mala in unum aliquem congerere student*⁷⁸, ma va da sé che per un tale verso ogni congettura potrebbe andar bene, compresa quella di Kock che attribuì, per quanto ipoteticamente, queste parole a Danao⁷⁹. E quindi, nell'ambito delle proposte formulabili mi pare che si potrebbe pensare anche a Pelasgo. L'area semantica del male e della sofferenza è largamente presente nelle *Supplici* di Eschilo ed è proprio il coro delle Danaidi ad utilizzarla nella maggioranza delle occorrenze. Ma quando nelle stesse *Supplici* compare il re Pelasgo, questi nello spazio di una quindicina di versi per ben tre volte usa il sostantivo κακά per indicare la situazione in cui si trova⁸⁰. Anzi, al v. 469 l'espressione del re argivo κακῶν πληθος è paragonabile al κακῶν σῶρακος di Aristofane: da una 'massa di mali' ad un 'cestello di mali' c'è continuità tematica, ma uno scarto lessicale che farebbe pensare a una parodia di uno dei momenti di maggior tensione drammatica della tragedia.

⁷⁷ Poll.10, 129.130.

⁷⁸ Bergk 1840, 161.

⁷⁹ Kock 1880, 455 *fortasse haec quoque Danaus dicit*.

⁸⁰ Aes. *Suppl.*453 θέλω δ' ἄιδρις μᾶλλον ἢ σοφός κακῶν (« voglio essere ignaro piuttosto che esperto di mali»); 469 κακῶν δὲ πληθος ποταμός ὡς ἐπέρχεται («come un fiume irrompe una massa di mali»); 471 κούδαμῶ λιμήν κακῶν (« in nessun posto c'è un porto riparo dai mali»).

Κακῶν σῶρακος richiama il detto proverbiale κύρβ<ε>ις κακῶν, di analogo significato⁸¹. In tal caso più che una parodia di un *locus classicus* eschileo, il poeta avrebbe ripreso un'espressione popolare indicante 'un ammasso di mali'.

Frr. 258, 260, 269, 271,276

I cinque frammenti sono accomunati da una marcata presenza dell'elemento gastronomico e da riferimenti alla pratica simposiale: tre di essi (260, 269 e 271) alludono verosimilmente ad un banchetto, mentre la contestualizzazione degli altri due rimane più difficile. Prima di condurre un'analisi dettagliata di ciascuno, è da sottolineare la presenza dell'elemento gastronomico anche in quelli che per noi sono i frustoli di una commedia, a conferma di come il cibo fosse per i commediografi un vero e proprio *topos* letterario, allusivamente connotato⁸². Rimane incerto se il cospicuo riferimento all'ambito gastronomico sia inquadrabile all'interno del genere letterario della commedia dove topico era il ricorso alla gastronomia, a scene di banchetto e ad elenchi di cibi ed alimenti, o se invece possa rinviare al banchetto nuziale rappresentato da Eschilo nei perduti *Egiziadi*.

Fr.258

τραπόμενον εἰς τοῦψον λαβεῖν
ὀσμύλια καὶ μαινίδια καὶ σηπίδια
diretto al mercato a comprare
polipetti e merole e seppioline

⁸¹ Così Bühler 1982, 112-113.

⁸² Per l'argomento, vd. Pellegrino 2000.

Il frammento, trasmesso da Polluce che spiega il termine ὀσμύλια⁸³, è genericamente citato come tratto da Aristofane; Ateneo, che ne riporta solo il secondo verso, lo dice espressamente tratto dalla commedia *Danaidi*⁸⁴.

Secondo il Bergk il contenuto dei versi si riferiva forse alle parche e frugali pietanze acquistate da Danao al mercato per imbandire il pranzo di nozze delle figlie⁸⁵. Solo lo ps. Apollodoro⁸⁶ ed Ovidio in *Heroides* XIV⁸⁷ parlano di un banchetto nuziale preparato da Danao, ma sia il mitografo greco che il poeta latino attinsero probabilmente parte del materiale mitico relativo alle Danaidi proprio dalla trilogia eschilea⁸⁸.

A prescindere dal fatto che il frammento alluda o meno alle pietanze acquistate per un banchetto, è certo che Aristofane mise in scena un personaggio che va ad acquistare ὀσμύλια καὶ μαϊνίδια καὶ σηπίδια. Ὀσμύλιον è il diminutivo di ὀσμύλη o di ὀσμύλος, una sorta di polipo o di piovra⁸⁹, dall'odore sgradevole e che per questa ragione era al mercato venduto a basso prezzo. Μαϊνίδιον, diminutivo di μαῖνη, è un pesce di piccole dimensioni,

⁸³ Poll. 2,76 ὀσμύλια ἰχθύων τι γένος, ἢ ὑπὸ τῶν πολλῶν ὄζαινα καλουμένη πολύποδος δ' ἐστὶν εἶδος, ἔχον μεταξὺ τῆς κεφαλῆς καὶ τῶν πλεκτανῶν αὐλὸν δυσῶδες πνεῦμα ἀφιέντα. τραπόμενον- σηπίδια φησίν. («*osmylia* sono un tipo di pesci, chiamati dai più polipo; la forma è quella di un polipo che ha al centro della testa e dei tentacoli un condotto che emette una sgradevole esalazione»).

⁸⁴ Ath. 7,234 B Ἀριστοφάνης Θεσμοφοριαζούσαις ... καὶ ἐν Δαναίσιν ὀσμύλια - φησίν.

⁸⁵ Bergk 1840, 162: *poeta Danaum tanquam parcum patrem familias nuptiarum die opsonia ementem inducit vilissima.*

⁸⁶ *Bibl.* 2,1,5 ὡς δὲ ἐκληρώσατο τοὺς γάμους, ἐστίασας ἐγχειρίδια δίδωσι (s.c. ὁ Δανάος) ταῖς θυγατράσιν. («do- po che si fece il sorteggio per le coppie, Danao dopo il banchetto dà alle figlie dei pugnali»)

⁸⁷ Ov. *Her.*XIV, 25-6 *Undique conlucent praecinctae lampades auro,/dantur in invites impiatura focos.* Ov. *Her.*XIV, 33 *Iamque cibo vinoque graves somnoque iacebant.*

⁸⁸ Per lo ps. Apollodoro, cfr. Sicherl 1986; per Ovidio, cfr. Jäkel 1973.

⁸⁹ La differenza tra ὀσμύλος (polipo) e πόλυπος (piovra) è che il primo possiede « one row of suckers on the arms instead of two», D. W. Thompson 1967, 188.

simile alla nostra sardina, alimento molto diffuso anche tra i ceti più poveri, dato il basso costo⁹⁰. Si tratta di un pesce molto comune, che vive in branco – ἀγελαῖος⁹¹ –, molto prolifico – πολυγονώτατον τῶν ἰχθύων⁹² –, in grado di mimetizzarsi⁹³ e di cambiare colore a seconda delle stagioni⁹⁴, dal cattivo odore⁹⁵, usato come esca per catturare le orate⁹⁶ e impiegato anche in medicina come lassativo o come curativo di escrescenze, ulcere o imperfezioni della pelle⁹⁷. Σηπίδιον, diminutivo di σηπία, descritto come μαλάκια da Aristotele⁹⁸, è considerato πανουργότατος⁹⁹, δολόφρων¹⁰⁰, δολόμητις¹⁰¹ per la modalità con cui cattura le proprie prede e si difende dalle insidie emettendo l'inchiostro o mutando il colore.

I pesci citati nel secondo verso del frammento sono, dal punto di vista grammaticale, dei diminutivi e come tali potrebbero alludere a pietanze frugali o parche¹⁰². Ma il diminutivo nel contesto si giustifica a mio parere più facilmente come un uso comico: la *persona loquens* vorrebbe stuzzicare desiderio e appetito per seppe e polipi, vere e proprie ghiottonerie.

⁹⁰ *Ibidem*, 153.

⁹¹ Arist. *HA* 610b4.

⁹² Arist. *HA* 570b31.

⁹³ Opp. *H.1*, 108.

⁹⁴ Arist. *HA* 607b21.

⁹⁵ Mart. 11, 31.

⁹⁶ Opp. *H. 3*, 188.

⁹⁷ Come lassativo Plinio *NH* 100; come curativo di escrescenze, ulcere, imperfezioni dermatologiche Plinio *NH* 83, 88, 105, 107, 126.

⁹⁸ Arist. *HA* 523b21.

⁹⁹ Arist. *HA* 621b29.

¹⁰⁰ Opp. *H. 1*, 312; 3, 156.

¹⁰¹ Opp. *H. 2*, 120.

¹⁰² Vd. *supra* n. 85.

rie e delizie gastronomiche, ricorrenti anche altrove in commedie dell'*archaia*¹⁰³ e della *mese*¹⁰⁴. Tuttavia il polipo è qui definito col nome di ὀσμούλιον, che, stando ad Aristotele¹⁰⁵, è un pesce dal forte odore, forse addirittura – eccettuate due sue varietà – non del tutto commestibile. La delizia consumata bollita o arrostita nelle grandi occasioni era definita πόλυπος. Analogamente le merole (μαινίδια) erano un pesce puzzolente, povero ed economico a causa della sua abbondanza¹⁰⁶. L'effetto suscitato è esilarante: si vorrebbe stuzzicare l'appetito per pietanze ittiche che non sono affatto goloserie: i σηπίδια, saporiti e deliziosi, diffusi ampiamente in tutto il bacino del Mediterraneo¹⁰⁷, sono posti accanto a ὀσμούλια e a μαινίδια, scadenti e maleodoranti, al limite della commestibilità.

Nella produzione comica greca il pesce rivestì un ruolo di assoluto rilievo¹⁰⁸: in genere si trattava di un prodotto di lusso, perché, contrariamente a quanto si crede, era per lo più importato¹⁰⁹. In quanto tali, le varietà di pesce sono spesso citate come caratteristiche degli *Schlarrafenländer*. Nel frammento in questione polipi e seppie, note prelibatezze, sono ridimensionati di valore sia perché il primo richiama un cibo poco invitante, puzzolente e

¹⁰³ Epicarmo, fr.54 K.-A. accoppia seppie e polipi (πώλυποί τε σηπία), come pure Teopompo, fr.6 K.-A. (τὴν σηπίαν τηρὶ λαβοῦσα καὶ τοδὶ / τὸ πολυπόδειον «prendi questa seppia e questo polipetto »).

¹⁰⁴ Alessi, fr.192 K.-A.

¹⁰⁵ Arist. HA 525a15

¹⁰⁶ Stando alla testimonianza di Antifane (fr.69 K.-A.) le merole erano chiamate 'bocconcini di Ecate' (Εκάτης δειπνα): alla dea, lungo le strade e nei crocicchi venivano lasciati questi pesci come offerta per essere poi consumati dai poveri. Si tratterebbe quindi di un pesce di scarso valore, cui anche i poveri potevano aspirare.

¹⁰⁷ D.W.Thompson 1967, 231.

¹⁰⁸ Pellegrino 2000, 160-2.

¹⁰⁹ Farioli 2001, 206; Garcia Soler 2001, 20. Secondo Wilkins, 2000 la consumazione del pesce sanciva le differenze tra classi sociali: di per sé non era un cibo di lusso, ma era parte integrante della dieta ateniese (acciughe e sardine erano accessibili a tutti).

quasi immangiabile sia perché accompagnati alle merole, ovvero a vilissime e maleodoranti sardine. L'effetto che ne risulta è di evidente parodia, di *pastiche*, di accostamento forse inedito e in grado di suscitare spontanea risata.

Ammesso dunque che il personaggio in questione acquisti al mercato cibi modesti e di per sé poco adatti alla grande occasione di un banchetto nuziale, quest'ultimo risulterebbe connotato in termini di estrema parodia: il breve elenco di pesci, presentati sotto forma di inventario edifagetico, è appositamente finalizzato a suscitare il riso¹¹⁰.

C'è però da chiedersi se la scelta di “polipetti, merole e seppioline” sia o meno casuale. Se cioè vengano associati in polisindeto tre specie qualsiasi di pesci o se da tale accostamento sia arguibile qualche significato. L'elemento gastronomico, come sostiene R. Barthes, permette infatti di riconoscere gusti, tendenze, interessi e stile di vita di singoli individui, di classi sociali, di intere popolazioni¹¹¹.

Ὄσμύλια, μαινίδια e σηπίδια sono pesci connotati da una forte capacità mimetica. E non solo. Polipo e seppia, come aveva evidenziato Degani¹¹², presentano una stretta affinità con Teti per la loro capacità di adattamento mimetico e « their cunning, their fraudulence, their camouflage, their polymorphism»¹¹³ sono anche caratteristiche delle Danaidi. L'assassinio perpetrato contro i cugini rivela la capacità di approfittare del momento di debolezza dell'avversario, nonché l'astuzia e l'inganno nel farlo. L'astuzia del polipo e della seppia era

¹¹⁰ Pittaluga 1992 «il piacere di catalogare risente di un'antichissima tradizione letteraria ... che nell'accumulo terminologico, nella sapiente giustapposizione asindetica, nell'attenzione per il lessico tecnico, e perciò raro e inaspettato, cercava prevalentemente effetti comici» (285).

¹¹¹ Barthes 1993, I, 924-33.

¹¹² Degani 1995.

¹¹³ Degani 1995,425.

una caratteristica tanto nota da diventare proverbiale, come attesta Aristotele: ora, la citazione dei medesimi molluschi nel breve spazio di un solo verso, veicola probabilmente lo stesso riferimento. Le Danaidi sarebbero astute e ‘polimorfiche’ analogamente ai due molluschi cefalopodi. Tuttavia, stando sempre alla testimonianza di Aristotele, tra seppia e polipo c’è una netta differenza per quanto concerne l’emissione dell’inchiostro: il polipo lo fa solo quando si trova in una situazione di pericolo ed è in preda alla paura; al contrario la seppia lo fa intenzionalmente e per dissimulazione, κρύψεως χάριν¹¹⁴. Anche le modalità successive all’emissione dell’inchiostro variano: il polipo lo emette e fugge; la seppia lo emette e vi penetra dentro, a dimostrare che per l’uno l’inchiostro è uno stratagemma difensivo, mentre per l’altra è anche uno strumento di attacco. La seppia è infatti una cacciatrice e non solo di piccoli molluschi, ma anche di quelli più grandi di lei¹¹⁵.

Quanto ai μαινίδια si tratta di pesci in grado di mimetizzarsi e di fungere da esca per catturare altri pesci. Connotazione che ben si adatta alle Danaidi del mito che attirano i cugini – sposi nella trappola dei talami nuziali destinati a diventare letti di morte. I μαινίδια sono inoltre molto prolifici. Uno dei tratti distintivi del mito delle Danaidi è che tanto le eroine quanto i cugini – pretendenti sono la prolifica prole di Danao e di Egitto. Le cinquanta Danaidi e i cinquanta Egiziadi – al di là del valore del numerale ‘cinquanta’, spesso ricorrente in racconti mitici¹¹⁶ – sono una collettività indistinta, che si sposta sempre in gruppo, paragonabile ironicamente ad un banco di sardine.

¹¹⁴ Arist. *HA* 621b.

¹¹⁵ Arist. *HA* 621b/622a.

¹¹⁶ Per questo aspetto, vd. Dowden 1989, specialmente pp.157-8.

Il secondo verso del frammento fin qui esaminato sembra pertanto strutturato in modo non casuale. Oltre a un intento parodico (il personaggio protagonista dà l'impressione di selezionare appositamente al mercato i pesci più piccoli o piuttosto di acquistarne di seconda scelta per stuzzicare un' acquolina in gola del tutto ironica), una più attenta analisi rivela una sorta di *climax* ascendente. L'elemento che li accomuna è quello della scaltrezza, dell'astuzia, dell'adattabilità, del polimorfismo. Ma da un mollusco – il polipo – genericamente dotato di capacità mimetica si passa alle sardine, mimetiche anche loro, ma in più prolifiche, e infine alla seppia, mollusco che con i suoi tentacoli rinvia all'insidia, al calcolo subdolo, al sotterfugio, alla doppiezza. Non solo. Anche all'attacco proditorio, alla caccia, alla capacità di affrontare i nemici più grandi obnubilandoli con l'inchiostro.

È difficile in questo caso riconoscere un esplicito riferimento alla trilogia eschilea, nella fattispecie al banchetto nuziale: il mercato e l'elenco dei pesci riporterebbero piuttosto ad una situazione prettamente comica.

Fr. 260

ἤδη παροινεῖς <εἰς> ἐμὲ πρὶν δεδειπνᾶναι

ti comporti da ubriaco nei miei confronti ancor prima di pranzo.

Il frammento, trasmesso da Ateneo¹¹⁷, si riferisce alla pratica simposiale. Lo si capisce dall'uso del verbo δειπνέω indicante la cena, che si svolgeva sul far del tramonto, momento

¹¹⁷ Ath.10,422 E.

in cui avevano luogo i banchetti¹¹⁸. Questi avvenivano secondo una ritualità di cui siamo ben informati, scandita da una successione di momenti codificati e canonici. Il συμπόσιον, il momento del bere, era successivo a quello del δεῖπνον, riservato alla consumazione del cibo e preceduto dalla pratica altrettanto ritualizzata delle cosiddette ‘seconde mense’. Lo stesso bere doveva avvenire secondo moderazione: l’eccesso e l’ubriachezza, come ben emerge dalla *Silloge* teognidea, erano condannati.

Ora, a prescindere dal fatto che nell’*archaia* il ruolo del mangiare ha uno spazio maggiore rispetto al bere (contrariamente all’elegia e alla lirica dove il rituale del bere è preponderante), nel frammento il paradigma simposiale è drasticamente rovesciato. Un ignoto personaggio arriva a banchetto completamente ubriaco, sovvertendo (come la preposizione παρά lascia intuire) ogni consuetudine etica ed estetica che imponeva il decoro, la sobrietà, l’autocontrollo e arrecando risentimento e offesa in chi l’ha invitato. Quest’ultimo si sente personalmente oltraggiato: εἰς ἐμέ lo sottolinea con particolare vigore¹¹⁹.

E’ impossibile contestualizzare sia la *persona loquens* che il destinatario del verso, ma sicura è l’esistenza del banchetto. Aristofane nelle sue *Δαναΐδες* inscenò un momento di convivialità, tema non inusuale nella commedia e ben presente nelle numerose scene di banchetto ricorrenti nelle diverse commedie giunte integre in cui ricorrono dettagli propri del simposio.

¹¹⁸ Per l’argomento vd. Garcia Soler 2001.

¹¹⁹ Se l’aggiunta congetturale εἰς/ἐς è necessaria, l’inserimento del pronome personale di prima persona in forma enclitica o meno varia a seconda degli editori (vd. apparato Kassel–Austin, 151). Il cod. A riporta la lezione ἐμὲ, accolta prima dal Brunck, poi da Kock e ora anche da Kassel–Austin.

Fr.269

μητ' ἄραμα εἶναι ἐγκριδοπώλην¹²⁰

sono venditore di frittelle.

Ateneo cita il frammento di Aristofane, dicendolo tratto dalle Δαναΐδες, all'interno di una lunga digressione sui cibi serviti nel corso delle 'seconde mense'¹²¹. Nella lista dettagliata di stuzzichini, frutta secca, torte e dolci, destinati ad accompagnare il bere e posti in tavola dopo che il δεῖπνον si era concluso, si menzionano anche gli ἐγκρίδες: si tratta di dolcetti, una sorta di frittelle soffici e di forma globosa, cotti in olio e poi cosparsi di miele. E' da chiedersi se Ateneo citi il verso di Aristofane per una sorta di affinità tematica, se cioè 'il venditore di frittelle' nelle Δαναΐδες avesse operato in un analogo contesto di banchetto e come tale sia stato ripreso da Ateneo quando tratta delle 'seconde mense'; oppure, più semplicemente, se l'autore dei *Deipnosophisti* fosse interessato al termine in sé e per sé e abbia riportato il verso come mera curiosità, a riprova dell'esistenza di questa figura particolare. Nelle 'seconde mense' si servono anche gli ἐγκρίδες e Ateneo informa che esistevano i venditori di questa goloseria, a prescindere se Aristofane avesse inserito o meno il verso nel contesto di un banchetto. Nelle Δαναΐδες un banchetto doveva esserci, come mi sembra indubitabile dall'analisi precedentemente condotta sul fr. 260. Più difficile sostenere se

¹²⁰ Il verso aristofaneo, così come tramandato dai codici di Ateneo (14, 645 E), non ha senso. Le parole μητ' ἄραμα, non comprensibili, sono state risolte da Bergk nella sua edizione (1840,165) con μή τᾶρ' εἶναι μ' ἐγκριδοπώλην, laddove ἄρα funge da particella interrogativa ('e che, non sono forse venditore di frittelle'). Kock invece risolveva con μή τᾶρ' εἶναι μ' ἐγκριδοπώλην, dove ἄρα funge da particella pospositiva con valore asseverativo ('sì, sono proprio un venditore di frittelle'). Gli ultimi editori dell'opera di Ateneo, Jacob e Canfora 2001, risolvono con μήτ' ἄρα μ' εἶναι ἐγκριδοπώλην.

¹²¹ Ath.14,639 B-648 C.

l'ἐγκριδοπώλης sia da collegare al medesimo banchetto oppure se gli ἐγκρίδες, di cui esisteva un apposito venditore, fossero un regalo per le spose. Infatti lo stesso Ateneo, in un altro luogo della sua opera¹²², informa, citando Stesicoro¹²³, che queste frittelle, assieme ad altri dolci, erano un dono nuziale. Entrambe le ipotesi si adatterebbero bene al racconto mitico delle Danaidi. Da una parte si avrebbe un banchetto che si presenterebbe nella sua forma canonica con tanto di 'seconde mense', per quanto parodiato in chiave dissacrante; dall'altra un dono di nozze che novelli sposi offrirebbero alle loro mogli, ricevendone in cambio ben altro dono!

Fr.271

Κλειταγόρα

Clitagora.

Il frammento è costituito da un'unica parola, un nome proprio femminile menzionato da Aristofane in tre diverse commedie (*Lisistrata* 1237; *Vespe* 1245 e le perdute *Δαναΐδες*) e citato anche da Cratino (fr.254 K.-A.): lo scoliasta a *Lisistrata*¹²⁴ spiega che Clitagora era una poetessa spartana, al cui nome, in due di queste quattro occorrenze (*Ar.Lys.* e Cratino), è associato il verbo ἄδειν, dove l'espressione Κλειταγόρας ἄδειν sembra topica e varrebbe 'eseguire il canto di Clitagora'¹²⁵.

¹²² Ath.4,172 E.

¹²³ Fr.2a Page= 179i Davies.

¹²⁴ *Schol. Ar.Lys.*1237.

¹²⁵ *Ar.Lys.*1237 Κλειταγόρας ἄδειν δέον ; Crat.fr.254 K.-A. Κλειταγόρας ἄδειν, ὅταν Ἀδμήτου ἀὐλή.

A quale proposito o in quale contesto Clitagora ricorresse nelle Δαναΐδες non si sa, ma il confronto con le altre tre situazioni apre forse qualche spiraglio. Dai pochi dati a disposizione, sappiamo che la poetessa fiorì nel periodo arcaico e che il suo nome era collegato a σκόλια¹²⁶, canti simposiali di stampo aristocratico, la cui peculiarità era il canto a tono e la ripresa dei moduli ritmici e sintattici dell'intervento precedente. Tutto ciò contribuiva a rinforzare l'unità del gruppo, consapevole di collaborare ad un processo creativo comune, e ad esaltare anche il ruolo del singolo, come ben conveniva ad un consesso di aristocratici. Che questi canti siano poi entrati a far parte di un più ampio repertorio, non esclude che con ogni verosimiglianza Clitagora li avesse inizialmente eseguiti nel contesto di un simposio femminile spartano. L'originalità di questa istituzione, dove le donne si incontravano e bevevano vino, rientra nel più complesso modello educativo laconico e ne costituiva parte integrante assieme alla dieta, all'abbigliamento e all'attività fisica¹²⁷.

Il nome di Clitagora rinvia dunque al simposio e, in Aristofane, sembra inquadrabile in quella vasta polemica culturale sulla 'nuova musica', in cui egli espresse una sua lucida posizione¹²⁸. Alla nuova musica, giocata su artificiosi virtuosismi e dalla finalità edonistica, si contrapporrebbe il νόμος λακωνικός, impersonato anche da Clitagora¹²⁹.

¹²⁶ L'informazione è deducibile da *Schol.Ar.Lys.*1237.

¹²⁷ Per questi tre aspetti, cfr. il lavoro di Pomeroy 2002.

¹²⁸ Cfr. soprattutto *Ar.Nub.*961-983. Per un quadro d'insieme della questione vd. Cassio, Musti, Rossi 2000.

¹²⁹ Cfr. il riferimento a Clitagora in *Vespe*, 1240-45 e l'importante contributo di Vetta 1995 per la comprensione di questi versi. Per lo straordinario interesse nutrito dall'*archaia* per la musica e per la connessione tra musica e politica, vd. Mosconi 2000.

Il dato significativo è che il nome nelle occorrenze in cui ricorre è sempre collegato al simposio e nulla porta ad escludere pertanto che come tale fosse presente anche nelle Δαναΐδες. Per questa ragione è stato analizzato tra i frammenti gastronomico – simposiali.

Fr.276

συρμαιοπῶλαι
venditori di sirmea

Il termine è tramandato da Polluce¹³⁰ che lo riporta assieme a ἐγκριδοπῶλαι. Riguarda l'ambito gastronomico ed è senza dubbio connesso all'Egitto, anche se non è definibile con certezza che cosa sia la sirmea. Lo scoliasta della *Pace*¹³¹ ne fornisce una duplice spiegazione. Potrebbe trattarsi, come anche Didimo conferma, di un purgante, una specie di salamoia dagli effetti lassativi ricavata dai rafani¹³² oppure dello ζύθος, la birra a base d'orzo, tipica bevanda egizia. Lo scoliasta sembrerebbe preferire la prima spiegazione¹³³, avvalorata anche dalla testimonianza di Erodoto: nel secondo libro, parlando degli Egiziani, lo storico racconta della loro consuetudine a 'purgarsi ogni mese per tre giorni di seguito', indicando tale pratica col verbo συρμαῖω¹³⁴. I rafani, da cui verrebbe ricavato il distillato, erano un cibo molto dif-

¹³⁰ Poll.7,199.

¹³¹ *Schol.Ar.Pax* 1254.

¹³² ὡς δέ φησι Δίδυμος (p. 258 Schm.), ἀλμαία ἐκ ῥαφανίδων Αἰγυπτιακή πρὸς κάθαρσιν ἐπιτήδειος («come dice Didimo, la salamoia egiziana ricavata dai rafani è adatta come purgante»).

¹³³ Lo scoliasta riserva infatti alla spiegazione relativa alla birra un breve inciso (τινὲς δὲ τὸν λεγόμενον ζύθον), mentre si sofferma più dettagliatamente sulla prima possibilità.

¹³⁴ *Hdt.2,77* συρμαῖζουσι τρεῖς ἡμέρας ἐπεξῆς μηνὸς ἑκάστου, ἐμέτοισι θηρώμενοι τὴν ὑγιεὴν καὶ κλύσμασι («si purgano ogni mese per tre giorni di seguito, perseguendo la buona salute con vomiti e con clisteri»). A con-

fuso in Egitto e anche nella commedia sono ampiamente menzionati come alimento povero e poco apprezzato¹³⁵, atto a soddisfare più le necessità di sopravvivenza che quelle della buona cucina. E se il mestiere di vendere rafani è ricordato da Difilo¹³⁶ come uno dei peggiori in assoluto, che dire di colui che ne vende il distillato?

In quale contesto narrativo Aristofane poté inserire la parola? Verosimilmente in quello gastronomico, legato alle curiosità etnografiche riguardanti le consuetudini alimentari degli Egiziani; se il cibo è uno dei principali fattori che consente «la determinazione del livello di civiltà di un popolo»¹³⁷, la caratteristica alimentare più ricorrente degli Egiziani nelle commedie aristofanee riguarda la sirmea e i rafani¹³⁸, cibo povero, proprio di schiavi e di operai. Tale opinione sugli Egiziani non è nuova. Una analoga era stata già data da Eschilo nelle sue *Supplici*: Egiziani, popolo rammollito, consumatore di birra, la cui pianta di papiro è destinata a cedere alla spiga di grano¹³⁹. Come si vede l'immaginario greco associa ad abitudini alimentari caratteristiche culturali¹⁴⁰.

Forse anche nelle *Δαναΐδες*, non diversamente dalle altre commedie, questa connotazione degli Egiziani fu sviluppata in chiave parodica (parodia di Eschilo?) e denigratoria: gli anta-

ferma dell'uso della sirmea come lassativo, Erodoto, nel medesimo libro (cap.88), la dice usata nella fase preparatoria dell'imbalsamazione per svuotare il ventre del morto.

¹³⁵ Cfr. Ar. *Pl.*,544, ma anche Epicarmo, fr.158 K.-A.

¹³⁶ Fr.87 K.-A., in Ateneo 2,55 A .

¹³⁷ Dorati 2000, 54.

¹³⁸ Ar. *Pax*,1253 (Trigeo consiglia al mercante d'armi di vendere i suoi elmi in Egitto perché 'sono adatti a misurare la sirmea') Ar. *Th.*,857 (Egiziani, popolo che 'della nera sirmea fa uso').

¹³⁹ Aes. *Suppl.*,762; *Suppl.*,953.

¹⁴⁰ La riflessione sull'Egitto da parte di Erodoto differisce da quella di Eschilo e di Aristofane. Per lo storico il paese è luogo di civiltà e di cultura; ben diversa la considerazione che ne danno il tragediografo e il commediografo. Per questo aspetto vd. anche *infra* cap. 3.

gonisti delle eroine, i cugini Egiziadi e il loro seguito, avrebbero potuto offrire spunti di esilarante comicità, come quest'unica parola, *συρμαιοπῶλαι*, consente a mio parere di cogliere.

Fr.267

καὶ τὸν κυλλᾶστιν φθέγγου καὶ τὸν Πετόσιον

E poi pronuncia cillasti e Petosiri

Il breve frammento, forse parte di un tetrametro anapestico, presenta due termini appartenenti ad aree semantiche diverse, ma accomunate da uno spiccato riferimento al mondo egiziano. Un personaggio sconosciuto invita un altro ad esprimersi in termini egiziani per farsi probabilmente credere proveniente da quel paese. Poiché, ancora una volta, è impossibile attribuire un contesto al verso, non rimane che un'analisi dei termini di cui consta. Nel terzo libro dei *Deipnosophisti*¹⁴¹ Ateneo fornisce un lungo elenco delle diverse varietà di pane conosciute nel mondo greco, aggiungendone poi alcuni tipi di origine straniera, tra cui il cillasti, specificando che gli Egiziani chiamavano in questo modo il pane asprigno, ὑποξίζοντ' ἄρτον. E, a supporto della sua informazione, cita il nostro verso dicendolo tratto dalle *Δαναϊδες*. Erodoto (2,77,4) spiega che il cillasti è ricavato dalla spelta, ἐκ τῶν ὀλυρέων, una varietà di graminacea da cui si ricava una farina simile al frumento.

¹⁴¹ Ath.3, 109A-116A.

Quanto a Petosiri, è un nome proprio che potrebbe essere quello di un sacerdote-astrologo oppure un nome proprio molto diffuso presso gli Egiziani¹⁴². L'accoppiata del tutto strana e inedita di un cibo e di un nome proprio egiziani, 'declamati' o meno dal personaggio per farsi credere originario di quella terra, lascia intuire il ruolo dell'Egitto nella commedia aristofanea e nella recezione che il mito delle Danaidi ebbe anche nella seconda metà del V secolo a.C. Recezione, in questo caso, parodica come l'uso del verbo φθέγγομαι fa capire¹⁴³. Esso indica la modalità di articolazione di suoni, riferita tanto agli animali quando emettono il loro verso¹⁴⁴ quanto anche «alle parole di un personaggio tragico»¹⁴⁵. Con quest'ultima valenza ricorre in almeno tre luoghi aristofanei (*Nub.*,1261; *R.*,98 e 920) ad indicare quasi «un modo particolarmente ricercato di pronunciare le battute prescritte da un copione drammatico»¹⁴⁶: nel contesto delle *Nuvole* e delle *Rane* φθέγγομαι è legato ad un contesto tragico o paratragico.

¹⁴² *Sud.*, π 1399 su Petosiri filosofo-astrologo; su Petosiri nome proprio molto comune presso gli Egizi, vd. Ranke 1952, 243. Delle due possibilità, riterrei forse la seconda più plausibile in virtù del confronto con la scena iniziale degli *Acarnesi* dove compare Pseudartabas: ad Artabas « autentique nom perse» (Brixhe 1988,114), potrebbe corrispondere nelle Δαναΐδες Petosiri, autentico nome Egiziano.

¹⁴³ Per le modalità con cui Aristofane 'spettacularizzò' le voci di lingue straniere vd. in particolare i lavori di Brixhe 1988 e Beta 2006.

¹⁴⁴ Il verbo φθέγγομαι è usato sia quando le figliolette del Megarese (*Ach.*, 776-777) emettono i loro finti grugniti sia per indicare il gracido delle Rane (*R.*,213, 242a, 248) e il canto del gallo (*Ec.*,391).

¹⁴⁵ Beta 2006, 39.

¹⁴⁶ Beta 2006, 39. *Ar. N.*,1261 οὐ τι που τῶν Καρκίνου τις δαιμόνων ἐφθέγγετο («non è forse uno degli dèi di Carcino che più o meno si esprime così?»); *R.*,96-100 ὠδὶ γόνιμον, ὅστις φθέγγεται / τοιοῦτόν τι παρακεκινδυνευμένον / "αἰθέρα Διὸς δωμάτιον" ἢ "Χρόνου πόδα" (« un poeta vero e proprio, che pronunci una qualche espressione ardita come ad esempio questa 'Etra, casetta di Zeus' oppure 'piede del tempo'»); *R.*,920 ὅπόθ' ἢ Νιόβη τι φθέγγεται («quando Niobe pronunciava un qualche suono»); in tutti e tre i casi il verbo rifà il verso a situazioni o a personaggi tragici. Nelle *Nuvole* è menzionato Carcino, che, insieme ai suoi tre figli, è

Questo vale anche per il nostro frammento? Qui il personaggio in questione pronuncia parole e suoni collegabili alla lingua egiziana, suscitando verosimilmente il riso per l'incongruità tra i due termini, che sono tuttavia autenticamente egiziani. Nel contesto tragico delle *Supplici* eschilee le eroine in due occasioni avevano enfatizzato la loro diversità linguistica¹⁴⁷, rivelando come fin da Eschilo «language was among the primary criteria which defined foreigners»¹⁴⁸.

Dal frammento comico sono ricavabili almeno due considerazioni: innanzitutto vi si legge un forte interesse per un gioco linguistico mimetico, mirante a riprodurre suoni e idiomi di altri popoli, aspetto che non costituisce una novità per Aristofane¹⁴⁹. Ma, in secondo luogo, si potrebbe ipotizzare che il commediografo si sia ispirato e abbia sviluppato uno dei tratti che più avevano connotato le Danaidi eschilee: non solo scure di pelle e abbigliate in modo esotico, ma immaginate parlare un'altra lingua che le determina inequivocabilmente come straniere.

Fr.261

Δακτύλιον χαλκοῦν φέρων ἀπείρονα

portando un anello di bronzo perfettamente circolare

spesso deriso da Aristofane e dai comici come poetaastro; nelle *Rane* il verbo è usato in riferimento o alla creatività poetica euripidea o al personaggio eschileo di Niobe.

¹⁴⁷ *Aes. Suppl.*119 (καρβᾶνα δ'αὐδ'ἀν εὖ, γὰ, κοννεῖς, «oh terra, tu ben riconosci la voce straniera!») e 972-4 (πᾶς τις ἐπειπεῖν / ψόγον ἀλλοθρόοις / εὔτυκος, «ognuno è ben disposto a rivolgere biasimo a chi parla una lingua straniera»). Il verbo κοννέω e l'aggettivo ἀλλοθροος fanno riferimento a peculiarità linguistiche tipicamente straniere. Il verbo è un *hapax*.

¹⁴⁸ Colvin 1999, 78.

¹⁴⁹ Cfr. la scena dello Scita nella parte conclusiva delle *Tesmoforiazuse* (vv.1112-27).

Il frammento, riportato da Porfirio, è ripreso dallo scoliasta dell'*Iliade* che spiega la peculiarità del δακτύλιος ἀπειρώων. È un anello perfettamente circolare, formato da un unico pezzo, privo di gemme, pietre o castoni che pregiudicherebbero la rotondità del monile, πέρασ μὴ δεικνὺς ἀρχὴν τε καὶ τέλος¹⁵⁰. Gli studiosi della storia delle religioni riconoscono negli oggetti rotondi, dove l'inizio e la fine non sono determinati, un significato sacrale e apotropaico. Anche l'anello del nostro frammento avrebbe un valore magico, in grado di proteggere, come una sorta di amuleto, chi lo portava? Questa interpretazione è supportata sia da un frammento di Eupoli che da un verso del *Pluto* aristofaneo: nel primo compare un anello φαρμακίτης; nel secondo l'Uomo Giusto è in possesso di un δακτύλιος che lo proteggerebbe dai morsi degli animali venefici¹⁵¹. Nelle Δαναΐδες l'anello aveva la stessa funzione? Non si sa. Il fatto però che sia di bronzo e non d'oro farebbe pensare ad un oggetto meno pregiato, per cui la presunta funzione apotropaica sarebbe assolta ricorrendo ad uno strumento più economico, ma forse egualmente efficace. Altrettanto sconosciuto è chi porti l'anello: di sicuro un personaggio maschile, come si ricava dal participio φέρων. Kock aveva pensato a Danao¹⁵², ma più prudentemente i più recenti editori Kassel e Austin si astengono da qualsiasi ipotesi. Se comunque tale fosse la funzione dell'anello, il frammento sarebbe accostabile al n. 266 che tra breve analizzeremo, dove la cipolla piantata sulla soglia serviva probabilmente a stornare i mali dalla casa.

¹⁵⁰ *Schol.Hom.II.14,200.*

¹⁵¹ Eup.fr.96 K.-A. (*PCG* V 1986, 341-2); *Ar.Pl.*, 883.

¹⁵² Kock 1880, 455: *gestabat fortasse Danaus anulum magicum.*

Frr. 262 e 266

I due frammenti sono associabili dal punto di vista tematico perché presentano entrambi una porta d'ingresso. Non è dato dire come una porta potesse entrare nel racconto, ma il tema dovette essere trattato in modo esilarante. Si presume che una porta vada collegata ad una casa. Nei frammenti aristofanei che riguardano la nostra commedia, di una casa non c'è traccia, ma questo luogo è presente nelle commedie giunte integre. Inoltre, se si volesse cercare una qualche corrispondenza con la trilogia eschilea, nella parte conclusiva delle *Supplici* al tema della casa è riservato un certo spazio: il re Pelasgo parla delle εὐτύκτους δόμους (*Suppl.*,959) e delle μονορρύθμους δόμους (*Suppl.*,961) della città di Argo, in cui le Danaidi saranno accolte. Voler trovare un collegamento tra la 'porta' delle Δαναΐδες e le 'case' delle *Supplici* è senz'altro forzoso dato che il luogo della casa e la stessa porta ricorrono ripetutamente in quasi tutte le commedie di Aristofane. Nel caso in questione si è forse in presenza di una felice convergenza tra un ambiente topico della commedia e il ruolo che 'la casa', intesa anche nel senso di palazzo, dovette assolvere nella trilogia di Eschilo. E' nell'intimità della casa infatti che è perpetrato l'omicidio degli sposi.

Fr. 262

οὐδείς βεβαλάνωκε τὴν θύραν
nessuno ha chiuso a chiave la porta

Polluce tramanda il frammento indicando come il verbo βαλανόω fosse di uso comico¹⁵³: il βάλανος è un pezzetto di ferro a forma di ghianda che serve a bloccare il chiavistello. Vo-

¹⁵³Poll.10,26 καὶ μὴ καὶ βαλανῶσαι τὴν θύραν ἐκεῖνοι (comici) λέγουσι, καὶ οὐδείς — θύραν ἐν ταῖς Δαναΐσιν ἔφη Ἀριστοφάνης.

lendo rendere meglio il significato del verbo, si dovrebbe tradurre con ‘nessuno ha messo la ghianda alla porta’, dove si coglie il riferimento alle abitudini quotidiane e forse anche un doppio senso di natura oscena, dato che il βάλανος è anche il glande (e con questa accezione è usato proprio da Aristofane in *Lisistrata* 413) o, nel linguaggio medico, il pessario¹⁵⁴. Il termine indica un oggetto che chiude, blocca, tappa una via d’accesso, una θύρα. Le parole del frammento sono quasi identiche a quelle del verso 361 delle *Ecclesiastuse*, dove hanno un significato volgare: confrontando i *loci paralleli*, βάλανος e/o βαλανόω sono usati ora in senso proprio (come ad esempio in *Ve.*, 155 e 200; *Av.* 1159) ora traslato: è impossibile stabilire in quale delle due accezioni fosse stato utilizzato nelle Δαναΐδες. La porta, che dà accesso ad una casa, rimane spalancata dato che nessuno l’ha inchiavistellata e chiunque potrebbe entrare. Ma una porta si chiude a chiave o in una situazione di pericolo o quando cala la notte: forse allora il nostro frammento introduceva o spiegava un momento importante della vicenda mitica.

Se invece il senso del verbo fosse traslato, si tratterebbe di una scoperta allusione sessuale (forse la μίξις delle Danaidi?).

Fr.266

παρὰ τὸν στροφέα τῆς ἀυλείας σχίνου κεφαλὴν κατορύττειν
sul cardine della porta di casa interrare la cima di una cipolla

¹⁵⁴ Nel trattato ippocratico *Nat.Mul.* con il termine βάλανος si intende tanto una supposta utilizzata per riportare l’utero in posizione corretta (un vero e proprio pessario, 30,1) quanto una sorta di ovulo dagli effetti emollienti (32,95) o rimedio contro le trombosi dell’utero (42,1) o addirittura come stimolatore della fecondazione.

Il verso è riportato sia da Fozio che da *Suda* a proposito di ἀλεεία¹⁵⁵, aggettivo sostantivato per indicare la porta più esterna della casa che si affaccia sulla strada. Nella cavità del terreno su cui è stato piantato e ruota il cardine della porta viene interrato un bulbo, lo σχῖνος, una sorta di cipollaccio dal sapore amarognolo, generalmente impiegato in ambito medico, con proprietà emollienti, lassative e diuretiche¹⁵⁶. Non solo. A quanto riferisce Plinio nella *Naturalis Historia*, per Pitagora la cipolla, sospesa sopra la porta d'ingresso, era efficace *contra malorum medicamentorum introitum*¹⁵⁷ e Teofrasto illustra che, piantata all'ingresso di casa, era un amuleto dal valore apotropaico: teneva infatti lontano i mali che vi sarebbero potuti entrare (ἀλεξητήριον τῆς ἐπιφερομένης δηλήσεως)¹⁵⁸. In un frammento dei *Chironi* di Cratino lo σχῖνος era impiegato nei riti di purificazione/espiazione¹⁵⁹. Forse il personaggio delle Δαναΐδες la utilizza per un analogo scopo? Kock, commentando il frammento, ipotizzò che a Danao fosse ordinato o lui stesso ordinasse di piantare una cipolla davanti alla casa da poco costruita per stornare da essa i mali¹⁶⁰. L'ipotesi in sé e per sé è plausibile, ma indimostrabile. Dal verso traspare un riferimento a consuetudini, credenze e forse anche

¹⁵⁵ Phot. α 3176.3177 = *Sud.* α 4443 ἀλεῖος· ἡ ἀπὸ τῆς ὁδοῦ πρώτη θύρα τῆς οἰκίας... Ἀριστοφάνης Δαναῖσι.

¹⁵⁶ E' tritutando teste di aglio, silfio, σχῖνος e miscelando poi aceto di Sfetto che viene preparato l'intruglio da spalmare sugli occhi del finto cieco Neoclide nel *Pluto* aristofaneo (*Pl.*, 718-23) per fargli davvero perdere la vista. Lo σχῖνος viene citato anche da Ippocrate che ne sottolinea l'impiego in ambito ginecologico come uno dei componenti essenziali per i κλυσμοί, i lavaggi intimi (*NatMul*33,3; 104,3).

¹⁵⁷ Plin. *Nat.hist.* 20,101.

¹⁵⁸ Theophr. *Hist.plant.*7,13,4.

¹⁵⁹ Fr.250 K.-A (*PCG* IV1983,110) ἄγε δὴ πρὸς ἔω πρῶτων ἀπάντων ἴστω καὶ λάμβανε χερσὶν / σχῖνον μεγάλην (« sunvia, innanzitutto, mettiti bene in piedi rivolto verso il sorgere del sole e prendi tra le mani una gran cipolla»). Lo scoliasta all' *Edipo a Colono* (*Schol.Soph. OC*,477) che riporta il frammento spiega la consuetudine di rivolgersi verso est sia per compiere χοαί che καθαρμοί.

¹⁶⁰ Kock 1880, 457.

superstizioni di stampo popolare, a dimostrazione di come la vicenda mitica fosse parodiata con l'inserimento di abitudini di vita, di oggetti, di situazioni lavorative quotidiane.

Un'ultima riflessione sul verbo κατορύσσω indicante l'atto dello scavo, ma che in qualche modo sarebbe collegabile alla vicenda delle Danaidi. Alcune testimonianze letterarie, molto più tarde rispetto ad Aristofane, ricorrono a questo verbo e al sostantivo da esso derivato in esplicito riferimento alle vicende delle eroine. L'autore della *Biblioteca* (2,1,5) quando racconta dell'efferato omicidio degli sposi, della decapitazione delle loro teste e del seppellimento di queste a Lerna, usa il verbo κατορύσσω¹⁶¹. Il sostantivo ὄρυξις è usato, a sua volta, dallo scoliasta dell'*Iliade*¹⁶² in riferimento allo scavo dei pozzi, vicenda mitica antichissima, grazie a cui le Danaidi avevano reso Argo da ἄνυδρον ad ἔνυδρον. E' impossibile stabilire a che cosa alluda il κατορύττειν aristofaneo: di certo il verbo tecnicamente più appropriato per indicare l'atto del piantare avrebbe dovuto essere φυτεύω.

Fr.263

λύσας ἴσως ἂν τὸν λαγῶν ξυναρπάσειεν ὑμῶν

forse, dopo averla liberata, potrebbe afferrare la vostra lepre

Il frammento è tramandato da Ateneo nel contesto della peculiarità grammaticale del sostantivo λαγώς riscontrabile nella commedia *Δαναΐδες* di Aristofane¹⁶³. E' ignoto il soggetto

¹⁶¹ *Bibl.*2,1,5 τὰς κεφαλὰς τῶν νυμφίων ἐν τῇ Λέρνῃ κατώρυξαν.

¹⁶² *Schol.DHom Il.*4,171 ἐκεῖναι γὰρ ὄρυξιν φρεάτων ἐπενόησαν.

¹⁶³ Ath. 9, 400 A Τρύφον δέ φησι τὸν λαγῶν ἐπ' αἰτιατικῆς ἐν Δαναΐσιν Ἀριστοφάνης ὀξυτόνως καὶ μετὰ τοῦ ν λέγει. («il grammatico Trifone dice che nelle *Danaidi* di Aristofane il sostantivo *ton lagon* in caso accusativo ha l'accento acuto e dopo l'accento mette anche il *ny*»).

del verso: c'è stato chi ha ipotizzato un cane¹⁶⁴, chi un nome proprio¹⁶⁵. Il frammento allude ad un momento di caccia, non si sa se reale o figurata. Da una parte infatti la lepre è un animale frequentemente cacciato e apprezzato per le sue carni, generalmente arrostiti¹⁶⁶ e servite in momenti di festa e di convivialità; dall'altra potrebbe indicare metaforicamente una preda. L'atto del ghermire, dell'afferrare con violenza che il verbo suggerisce, si adatterebbe bene ad entrambe le situazioni, ma la prima condurrebbe ad un contesto gastronomico, la seconda invece al tratto del mito delle Danaidi particolarmente sottolineato da Eschilo. Quello delle Danaidi come prede, braccate, inseguite e poi raggiunte dai cugini. Nelle *Supplici* le eroine erano state paragonate a colombe inseguite da falchi (vv. 223-5), a vitellina braccata da un lupo (vv. 350-1): nelle Δαναΐδες avrebbero potuto diventare λαγώς? Mi pare che il pronome personale ὑμῶν legittimi questa lettura: come fa una lepre, animale selvatico e notoriamente rapido, ad appartenere a qualcuno? Se invece lepre vale 'preda', il genitivo di appartenenza ὑμῶν sarebbe meglio motivato.

Di quale preda/ lepre si trattasse non è comunque dato dire.

Frr. 264¹⁶⁷, 265¹⁶⁸

ὁ χορὸς δ' ὠρχεῖτ' ἄν ἐναψάμενος δάπιδας καὶ στρωματόδεσμα
διαμασχαλίσας αὐτὸν σχελίσιν καὶ φύσκαϊς καὶ ῥαφανῖσιν

¹⁶⁴ Bergk 1840, 163 congetturò che al posto del participio λύσας si dovesse inserire Λυκίτας, nome di cane, che, stando a Polluce (5,47), era presente in una tragedia eschilea.

¹⁶⁵ Meineke 1867,173 pensò a Ὑλας, nome di uno schiavo (cfr. Ar.,Eq.71)

¹⁶⁶ Così nello stesso Aristofane Ach.1006; Eq. 1192-99; Pax 1196.

¹⁶⁷ Ath. 2,57 A.

¹⁶⁸ Phot. α 3049 = Sud. α 4313.

*il coro era solito danzare avvolto in drappi e coperte
mettendosi sotto le ascelle costole di bue, salsicce e rafani*
οὕτως αὐτοῖς ἀταλαιπώρως ἡ ποίησις διέκειτο
e così la loro creazione poetica era sciatta

Tutti gli editori pongono i due frammenti in contiguità per la loro appartenenza alla parabasi. Ne fanno fede il metro (tetrametri anapestici catalettici) ed il contenuto. La parabasi è per il poeta comico la sede privilegiata in cui compiere esternazioni di natura poetica o politica oppure lo spazio in cui il coro stesso si autocelebra, parlando del proprio ruolo drammatico, illustrando il proprio costume scenico o ancora elogiandosi per le sue particolari prerogative. Non è qui il caso di ripercorrere la *vexata quaestio*¹⁶⁹ dell'origine della parabasi: fossile rituale¹⁷⁰ poi inglobato nella struttura della commedia o invenzione successiva per il suo carattere prevalentemente laico e politico¹⁷¹? Nei due frammenti Aristofane rievoca verosimilmente la fase iniziale della commedia attica anteriore al 487/86 a.C., anno dell'istituzione ufficiale dei concorsi comici, e sottolinea come in quella l'abbigliamento dei coreuti fosse semplice e trasandato¹⁷², le loro ricompense costituite da offerte alimentari proprie di una cucina povera e frugale. Accanto ai rafani, già sopra menzionati, cibo mod-

¹⁶⁹ Per il punto della questione si rimanda a Bierl 2001.

¹⁷⁰ Cornford 1914.

¹⁷¹ Sifakis 1971; Hubbard 1991.

¹⁷² Anche Ferecate (fr.199 K.-A) riferisce dell'abbigliamento sciatto e povero dei coreuti (ὁ χορός δ' αὐτοῖς εἶχεν δάπιδας ἑυπαράς καὶ στρωματόδεσμα, « il coro indossava tappeti sporchi e sacchi per coperte»).

sto e poco gradito, le *σχελίδες* e le *φύσκαί* sarebbero qui alimenti carnei diffusi e non propriamente ricercati¹⁷³.

Il secondo frammento è un giudizio tecnico di poetica. I più antichi autori di commedie componevano (*διέκειτο*) in modo poco accurato, la loro *ποίησις* era coltivata senza particolare raffinatezza formale. L'avverbio *ἀταλαπύρως* alluderebbe infatti ad una certa trasandatezza e sciatteria, da cui progressivamente la commedia si sarebbe liberata fino ad acquisire con Aristofane la piena consapevolezza «della superiorità della propria arte»¹⁷⁴.

Fr. 270

Δαναώτατος

Danaissimo

Il frammento è costituito dal superlativo del nome proprio Danao. Per Apollonio Discolo, che lo riporta¹⁷⁵, la violazione delle comuni norme linguistiche – in questo caso il superlativo assoluto di un nome proprio – è uno degli strumenti con cui la Commedia suscita τὸ γελοῖον. L'attribuzione del sostantivo alla nostra commedia è stata generalmente accolta, ma chi sia 'Danaissimo' è oscuro. E' certo che l'ignoto personaggio porta al massimo grado le caratteristiche e l'indole, non propriamente positive, di Danao, che ci sono note da diverse fonti: promotore della fuga¹⁷⁶, istigatore dell'omicidio dei nipoti¹⁷⁷, invidioso e ran-

¹⁷³ In verità le *φύσκαί*, che appaiono citate in diversi frammenti comici (Cratino, fr.175 K.-A.; Fererate fr.50 e 113 K.-A.; Anassandride fr. 42 K.-A.) e nello stesso Aristofane (*Eq.* 364), sembrano un alimento apprezzato, spesso incluso nella descrizione di banchetti.

¹⁷⁴ Imperio 2004, 46.

¹⁷⁵ Apoll.Dysc., *De pron.*1,1,64.

¹⁷⁶ *Bibl.*2,1,4-5; Paus.2,16,1; Hyg.*Fab.*168.

coroso¹⁷⁸, subdolo e simulatore¹⁷⁹. Solo Eschilo, nelle *Supplici*, ne aveva fatto un uomo saggio e, per converso, erano stati gli Egiziadi ad essere connotati negativamente. Nulla però esclude che nel corso della trilogia il personaggio avesse potuto subire un'evoluzione non positiva.

Ammessi che il termine Δαναώτατος appartenesse veramente alle *Danaides*, il personaggio definito tale sarebbe una sorta di *trickster*, «personaggio sprovvisto di qualità morali, ma non per questo negativo ..., 'un briccone divino', caratterizzato da alcuni tratti sempre ricorrenti, in primo luogo l'astuzia e l'amoralità»¹⁸⁰, che è il protagonista di tante commedie aristofanee.

Fr. 272

βλέποντ' ἀποδείξω σ' ὀξύτερον τοῦ Λυγκέως
io ti darò una vista più acuta di Linceo

Al verso 210 del *Pluto* il vecchio Cremilo, rivolgendosi al dio Pluto, vecchio e cieco, promette di restituirgli la vista che diventerà ancora più acuta di quella proverbialmente nota dell'argonauta Linceo. Lo scoliasta del *Pluto* informa che Aristofane aveva impiegato nella commedia Δαναΐδες lo stesso verso per definire l'altro Linceo, il figlio di Egitto. E anche *Suda* conferma: anziché ὀξύτερον il lessico riporta l'aggettivo ὀξυπέστερον, sempre di

¹⁷⁷ *Schol.Eur.Hec.886; Schol.Eur.Or.872; Hyg.Fab.168.*

¹⁷⁸ *Schol.Eur.Hec.886.*

¹⁷⁹ *Bibl.2,1,4-5; Hyg.Fab.168; Lact.Plac.InStat.Theb.Comm.6,290.*

¹⁸⁰ Guidorizzi 2005, 384.

grado comparativo, con il genitivo di paragone (Λυγκέως) e il verbo (βλέπειν) che rimangono identici¹⁸¹.

L'informazione dello scolio dà una doppia certezza: nella commedia il personaggio di Linceo era presente ed il suo nome era oggetto di un divertente *qui pro quo*, dato che gli era attribuita la qualità dell'altro Linceo, dotato di una vista proverbialmente acuta e penetrante, e fratello di Ida. Sulla capacità di Aristofane di giocare con le parole e coi nomi propri, con doppi sensi, scambi e allusioni verbali le commedie giunte integre offrono un vastissimo campionario, per cui non sarebbe da meravigliarsi se il nome di Linceo – figlio di Egitto nipote di Danao e marito di Ipermestra – fosse stato oggetto di un esilarante scambio di persona. In questo senso deve essere letta la nota dello scoliasta del *Pluto*, quando dice che nelle Δαναΐδες Aristofane con l'imprevedibile scambio di persona, operò παρ'ἱστορίαν, ovvero contrariamente alla storia più conosciuta che associava la vista acuta al Linceo fratello di Ida¹⁸².

Il secondo dato è ancor più importante: se Linceo compariva nella commedia, significa che questa trattava in modo completo la vicenda delle Danaidi, magari nei suoi punti essenziali, sulla base della versione circolante ad Atene nella seconda metà del V secolo a.C.

¹⁸¹ *Sud.* λ 775 Λυγκέως ὀξυπέστερον βλέπειν· οὗτος ἐγένετο ἀδελφὸς Ἴδα, ὁ ὡς Ἀριστοφάνης ἐν Δαναΐσιν υἱὸς Αἰγύπτου. («vederci più acutamente di Linceo: costui fu fratello di Ida, quello che Aristofane nelle *Danaidi* fa diventare figlio di Egitto»).

¹⁸² Questa è la spiegazione dello scolio che per il verso in questione cita un commentario alla commedia (vd. anche *infra*, 52–54). Secondo Carrière 2000, 214 l'espressione παρ'ἱστορίαν va riferita non al Linceo Afaretide, ma a quello Egiziade arrivando alla conclusione che «l'adaptation de la légende devait donc être ... assaiz libre».

E' evidente il *Witz* del commediografo: Linceo, l'unico degli Egiziadi a salvarsi, riuscì a farcela perché ebbe 'l'occhio di Linceo' nel βλέπειν il misfatto che si stava perpetrando. E riuscendo, in questo caso, ad avere 'una vista ancor più penetrante' del suo omonimo Linceo afaretide. L'effetto esilarante è potenziato dai richiami intertestuali ai *Cypria* (fr.15 Bernabé) e soprattutto alla *Nemea X* di Pindaro (vv.114–119), dove si erano celebrati rispettivamente 'l'eroe glorioso dalla vista formidabile' (κυδίμος ἦρωσ/ δεινοῖς ὀφθαλμοῖσιν) e l'acutissimo occhio' (ὀξύτατον/ ὄμμα) dell'Afaretide. La scelta aristofanea dell'aggettivo ὀξύς rinvia all'epinicio pindarico, qui scopertamente parodiato.

Fr.274

ἐχῖνος

cassetta metallica

Arpocrazione menziona la parola nell'accezione di 'cassetta metallica', specificando che si tratta del recipiente in cui si custodivano gli atti scritti per i processi e che con questo significato era stato usato da Aristofane nella commedia *Δαναΐδες*¹⁸³. Essendo un termine dell'area giudiziaria, il pensiero non può che andare alla conclusione della vicenda delle eroine argive e al processo cui o le Danaidi o la sola Ipermestra furono sottoposte e poi assolte. Tra gli studiosi il dibattito sul processo è ancora aperto: tutti concordano che si sia tenuto, ma sull'identità delle imputate o degli imputati varie sono le ipotesi. Ipermestra sa-

¹⁸³ Harp.143,11 ἔστι μὲν ἄγχος τι εἰς ὃ τὰ γραμματεῖα τὰ πρὸς τὰς δίκας ἐτίθεντο. Con questa accezione il termine è menzionato da Demostene (49,65) e da Aristotele (*Ath.* 53,2.3).

rebbe stata processata perché disobbediente agli ordini del padre¹⁸⁴; d'altra parte avrebbe poco senso processare l'eroina, che non aveva compiuto nessuna azione violenta. Più verosimile forse un processo contro Danao, istigatore del delitto, o contro le Danaidi, autrici del misfatto¹⁸⁵. Tutte le testimonianze letterarie concordano che la vicenda delle Danaidi si concluse con un processo ed anche Aristofane, coerentemente con l'impianto mitico della vicenda quale per noi è ricavabile da diverse fonti, potrebbe averlo messo in scena indugendo sul realistico dettaglio di una 'cassetta metallica'.

Frr. 268, 273, 275

Questi ultimi tre frammenti sono o di problematica lettura o di difficile interpretazione, essendo impossibile ipotizzare una loro contestualizzazione.

Il 268, per ammissione degli stessi editori Kassel–Austin, è incomprensibile: il testo tramandato da Polluce (10,38) τῶν χειρῶν ἔργα μνοῦς ἐστίν, fu corretto da Bergk in τῶν χοίρων μνοῦς ἔρι' ἐστίν, congettura accolta da Kock, ma respinta da Kaibel¹⁸⁶. Il sostantivo μνοῦς

¹⁸⁴I racconti dello ps. Apollodoro *Bibl.*2,1,5, di Pausania 2,20,7 e di Ovidio *Her.*XIV presentano sorprendenti punti di contatto (imprigionamento, processo e poi liberazione di Ipermestra) che sono dunque dei dati ben attestati nella tradizione. E se è vero che il materiale tragico eschileo era stato conosciuto ed elaborato sia dal mitografo che dal Periegeta e dal poeta latino, verrebbe da pensare che nella trilogia eschilea comparisse ad un certo punto un atto di accusa verso Ipermestra, anche se forse, come si è detto, un vero e proprio processo meglio si adatterebbe a Danao o alle Danaidi.

¹⁸⁵Così Sicherl 1986, 102. Di un processo contro Danao fa esplicita menzione Euripide nell' *Oreste* (871–5) lo scoliasta (*Schol.*Eur. *Or.*872) indica anche il luogo in cui esso si tenne «attorno alla collina più grande» della città «che da allora prese il nome di Haliaia». Pertanto altrettanto diffusa dovette essere la versione di un processo a Danao. Per il processo contro Danao vd. *infra* cap. 2.

¹⁸⁶Bergk 1840, 166; Kock 1880, 456.

indica la lanugine, la peluria, ma non si capisce come possa essere collegabile a τῶν χειρῶν ἔργα.

Il 273 è costituito di un unico lemma, ἀργύριον che, come spiegano Fozio e *Suda*¹⁸⁷, acquisiva il significato di τὸ λεπτὸν νόμισμα, ovvero ‘piccola moneta’.

Il 275 è anch’esso costituito di un unico termine, προσωπίδιον, con il quale Aristofane nelle sue Δαναΐδες indicava una piccola maschera, un oggetto tipicamente femminile, come ha modo di attestare Polluce¹⁸⁸ che tramanda il frammento.

Conclusioni

Della commedia Δαναΐδες rimangono complessivamente una ventina di versi e sette singole parole: è un’esigua percentuale, da cui tuttavia cercheremo di trarre delle considerazioni riepilogative.

La presenza dell’altare, il riferimento all’Egitto, la citazione di Danao e di Linceo, il processo fanno capire che la storia toccò luoghi e personaggi divenuti canonici, una sorta di elementi narrativi imprescindibili per chi volesse affrontare tale mito. Nella ‘selezione’ della vicenda, del ruolo della città di Argo non è rimasta traccia, che, al contrario, nelle *Supplici* eschilee era ancora ben viva. Il viaggio per mare, la sosta a Lindo e lo sbarco ad Argo, eventi del passato mitico – storico di cui la città conservava ancora il ricordo in età romana¹⁸⁹, furono centrali nella costruzione dell’identità della πόλις. Eschilo non parla della sosta a

¹⁸⁷ Phot. α 2784 = *Suda*. α 3789.

¹⁸⁸ Poll.10,126-7.

¹⁸⁹ Il racconto di Pausania è prezioso; sul viaggio per mare dall’Egitto ad Argo 2,16,1; per lo sbarco 2,38,4. Per la sosta a Lindo e la consacrazione di una statua ad Atena 4,35,2.

Lindo, ma il tragitto dall'Egitto al Peloponneso per nave e l'approdo felice ad Argo occupano un certo spazio nella sua tragedia. Nei frammenti della commedia questo aspetto manca: al contrario emergono tratti riconducibili a consuetudini del 'buon tempo antico' (fr.256), a richiami letterari all'epos e alla lirica (fr. 271 e 272) che per Aristofane costituivano la sana ed educativa poesia del passato. Accanto ad essi ricorrono riferimenti alla vita quotidiana e a consuetudini popolari.

Tutto ciò conduce alla modalità con cui Aristofane si accostò alla trattazione del mito, fondendo verosimilmente elementi narrativi ormai ben consolidati, ma abbassandoli di tono attraverso il *pastiche* linguistico e la parodia di luoghi e situazioni tragiche. In tal senso è pensabile un modello di riferimento eschileo. 'Modello', quasi certamente, per il taglio della vicenda mitica e i punti essenziali della storia, ma meno operativo, da quel poco che si può dire, dal punto di vista del riferimento letterale, se le indubie 'citazioni' tragiche provengono dall'*Agamennone* (fr. 257) e forse da Euripide (fr. 256).

Una seconda riflessione. La tradizione indiretta attraverso cui questi versi sono giunti risale per lo più al II/III secolo d.C.: sette versi sono riportati da Ateneo; due parole e cinque versi da Polluce; un verso da Porfirio; una parola rispettivamente da Arpocrazione e da Apollonio Discolo; tre versi da scoli alla *Pace* e al *Pluto*. Il fatto che quattro versi su un totale di ventuno provengano dal solo Fozio (fr. 256, 265, 266 e siano riportati anche da *Suda*), lascerebbe pensare che ancora nel IX-X secolo d.C. si potesse lavorare per lo meno su un'antica documentazione della commedia (testi di grammatici, metricologi, lessicografi, compilatori), attingendo ad erudizione di alto livello. Non è possibile sapere se, giunte fino

a là, le Δαναΐδες non siano poi riuscite a superare quel ‘collo d’imbuto’ che fu la trascrizione in minuscola.

La commedia fu rilevante all’interno della produzione aristofanea: la testimonianza di un *hypomnema*, che le fu riservato, e un possibile riferimento ad un verso delle Δαναΐδες (= fr.256 K.-A.) in un altro *hypomnema* ad una commedia aristofanea ignota (*P.flor.* 112) dimostrano l’interesse esegetico della filologia alessandrina per questo lavoro¹⁹⁰. Quando lo scoliasta al *Pluto* 210a a proposito del personaggio Linceo (fr.272 K.-A.) annota ἐροῦμεν δὲ ἐκεῖ τὰ περὶ αὐτοῦ, ἐπεὶ δοκεῖ παρ’ἱστορίαν λέγειν, rinvia esplicitamente ad un *commentarium*, specificamente interessato ad aspetti mitici e letterari, e, soprattutto, a questo personaggio («noi diremo là ciò che lo riguarda»). L’attività ipomnemica alle Δαναΐδες che si legge nello scolio del *Pluto* e la possibile allusione alla commedia, attestata nell’altro *hypomnema* del *P.flor.* 112, meritano un’ulteriore riflessione. E’ noto che il grammatico Eufonio, probabilmente vissuto intorno alla metà del III secolo a.C., scrisse un *commentarium* al *Pluto*¹⁹¹: riconoscere, per quanto lontanamente, la paternità di Eufonio per lo scolio al *Pluto* che noi leggiamo e pensare che lo stesso grammatico abbia redatto un commentario alle Δαναΐδες, è pura ipotesi. Gudeman, secondo cui le Δαναΐδες circolavano ancora nel I secolo d.C, non escluse che il commentario alla commedia risalisse in ultima analisi a

¹⁹⁰ Per gli *hypomnemata* vd. Wilson 1967 e 1983, Del Fabbro 1979, Messeri- Pintaudi 2002, Montana 2006b. Per il *P.flor.* 112 vd. Comparetti 1908, Luppe 1972, Kassel 1977, Cassio 1981, Montana 2006a, Perrone 2010.

¹⁹¹ Vd. Rabe 1892, 411.

Didimo, le cui notazioni sarebbero state riprese e rielaborate dal grammatico Simmaco agli inizi del II sec. d.C.¹⁹².

L'*hypomnema* fiorentino del II d.C.¹⁹³, riportando tra gli altri due versi di una commedia sconosciuta (Fr. C, col. II, rr.12-15), dove un personaggio dice di consacrare la statua di una dea con un bue, ἰδρῶσμαι βοῖ, glossa l'espressione in questo modo: ἔλεγον χύτρας ἰδρῶσθαι καὶ ἰερεῖω, οἶον βοῖ ἢ ὄταιοῦν. E subito dopo aggiunge che l'espressione si trovava anche nella *Pace*, καὶ ἐν τῇ Εἰρήνῃ. L'*hypomnema* tradisce un sostrato colto ed erudito e fu il risultato dell' «abbreviamento di un *hypomnema* più esteso»¹⁹⁴: è da chiedersi se, accanto alla citazione esplicita alla *Pace*, il redattore del commentario che leggiamo avesse intenzionalmente sintetizzato e omesso il riferimento, originariamente presente nel commentario maggiore, alle *Danaidi* e al *Pluto* dove, come sappiamo, ricorreva la medesima espressione¹⁹⁵. Se così fosse, ne deriverebbe che fino ai primi secoli della nostra era le *Danaides* erano leggibili, per lo meno in forma di estratto, di sunto o di epitome.

¹⁹² Gudeman 1921, col. 677. Chantry, ultimo editore degli scoli al *Pluto*, pensa che il commentario più che sulle Danaidi fosse incentrato su Linceo e che sia la commedia che il commentario, perduti fin da tempi remoti, abbiano lasciato una traccia negli scoli dei codici EΘBarb, risalenti al XIV secolo e nell'edizione Aldina del XV secolo («*Quin etiam EΘBarbAld, in 210a, commentarium Aristophanis "Danaïdum" advocant de Lynceo: ἐροῦμεν δὲ ἐκεῖ τὰ περὶ αὐτοῦ: haec autem fābula, simul atque eius commentarium, iam inde ab antiquis temporibus perierat, sed vestigium per id alterius ordinis scholium permansit*», Chantry 1994, XXVI)

¹⁹³ Per la datazione e provenienza del *P.flor.* 112 vd. sintesi dello *status quaestionis* in Montana 2006a, 182-190.

¹⁹⁴ Montana 2004, 377.

¹⁹⁵ Già Comparetti 1908,17 esclude che il commentario del *P.flor* 112 concernesse le *Danaides*, ma ai rigli sopra riportati riconobbe un riferimento *ex extenso* alle *Danaides*.

Oltre Aristofane...

Nella seconda metà del V secolo, oltre alle *Danaides* di Aristofane, Callia scrisse un *Egitto* e Nicocare un' *Amimone*, su cui è impossibile formulare un giudizio dato lo stato di mera citazione per l'una¹⁹⁶ e la conservazione di un unico frammento per l'altra¹⁹⁷. Il dato, che sembra confermare l'interesse per la saga argiva delle Danaidi, pone un quesito destinato a restare insoluto. Da una parte si trova conferma dell'interesse per la *Mythentravestie* fin dal V secolo, dato che induce ad evitare periodizzazioni e schematizzazioni cronologiche troppo rigide, come se la parodia mitologica fosse il tratto distintivo e quasi esclusivo della commedia di mezzo. Dall'altra ci si chiede come una storia di violenza e di sangue si potesse rappresentare sulla scena comica e acquisire tratti prettamente ridicoli e/o divertenti¹⁹⁸. Se per l'*Egitto* di Callia ogni ipotesi è possibile, per l'*Amimone* di Nicocare non si può non pensare all'omonimo dramma satiresco eschileo, con la ragionevole sicurezza che un filone della saga si prestava anche ad un trattamento comico-satirico.

¹⁹⁶ *Suda* (κ 213 Καλλίας) riporta l'elenco delle commedie di Callia, tra cui Αἰγύπτιος, di cui si conosce solo il titolo.

¹⁹⁷ Fr.2 K.-A (Οἰνόμαος οὗτος χαίρει· πέντε καὶ δύο, / καὶ γὰρ τε καὶ σὺ συμπόται γενοίμεθα) di argomento simpotiale fa riferimento alla miscela 'forte' delle parti di vino e acqua: due parti di vino e cinque di acqua.

¹⁹⁸ Sulla riproposizione parodica della storia tragica delle Danaidi vd. *infra* cap.3. Nesselrath 1990 si pone lo stesso problema a proposito dell'Αἰόλος di Antifane: il modello tragico parodiato dovette essere l'Αἰόλος euripideo, una scandalosa storia incentrata sul tema dell'incesto, per cui N. suggerisce che il comico in alcuni punti e certamente sul finale si sia radicalmente allontanato dalla trama euripidea.

CAPITOLO 2

Le Danaidi nella drammaturgia del IV secolo a. C. Continuità e innovazione.

Premessa

Prima di affrontare la trattazione del mito delle Danaidi nel IV secolo a.C., è utile fissare i termini entro cui si intende operare. A fronte di una produzione poetica, sia tragica che comica, per noi lacunosa, il teatro nel IV secolo continuò ad essere praticato intensamente e conobbe uno straordinario impulso, come si constata dalla diffusa costruzione di edifici teatrali¹, dalla formazione di associazioni di professionisti della scena, dal cospicuo numero di opere rappresentate². In questo contesto il mito delle Danaidi conobbe un vasto successo e nel solo IV secolo fu portato ripetutamente sulla scena da tragediografi e commediografi. La *Ἰώ* di Cheremone, l'*Ἀμυμώνη* di Nicomaco, il *Λυγκεύς* di Teodette, senza escludere le *Δαναΐδες* di Difilo e forse gli *Αἰγύπτιοι* di Antifane e di Timocle, testimoniano interesse per la saga, anche se di tutta questa produzione rimangono per lo più dei titoli, qualche verso e, nel caso più fortunato (quello di Teodette), un estratto del *plot* trasmesso da Aristotele.

1. Il mito della Danaidi nella commedia del IV sec. a.C.

Antifane > *Egizi*

Timocle > *Egizi*

Difilo > *Danaidi*

La trattazione del mito delle Danaidi nella cosiddetta commedia di mezzo non è del tutto sicura. Nella seconda metà del V secolo, oltre alle *Danaides* di Aristofane, Callia scrisse un *Egitto* e Nicocare un' *Amimone*, su cui è impossibile dire qualcosa dato lo stato di citazione

¹ Le Guen 1995, 61.

² Cfr. la documentazione epigrafica e papiracea raccolta da Mette 1977 relativamente alle rappresentazioni drammatiche tenutesi nel mondo greco.

per l'una³ e la conservazione di un unico frammento per l'altra⁴. Il dato, che conferma l'interesse per la saga, dimostra che la *Mythentravestie* non fu tratto distintivo ed esclusivo della commedia di mezzo: il passaggio dall'*archaia* alla *mese* fu graduale⁵ e la parodia mitica, pur con caratteristiche diverse⁶, accomunò le due fasi della commedia.

Il materiale a nostra disposizione per la *mese* è, com'è noto, scarso e del tutto casuale⁷: è sicuro che Antifane e Timocle scrissero una commedia intitolata Αἰγύπτιοι, ma non si sa chi fossero questi 'Egizi': gli abitanti di quel paese o i figli di Egitto, noti protagonisti del mito delle Danaidi? Entrambe le possibilità sono verosimili, considerato l'interesse della *mese* per la parodia letteraria e per gli *Stammentypen*. Questi *Egizi* potrebbero stare sulla falsariga di *Sciti ovvero Tauri*, *Tirreni* e *Cari*, popoli tutti non greci, e titoli di commedie dello stesso Antifane⁸. Stando invece a Kassel-Austin gli *Egizi* erano collegabili alle Danaidi⁹, ma quanto tramandato impedisce di cogliere qualsiasi riferimento alla loro vicenda.

Degli *Egizi* di Antifane¹⁰ (fr.8 K.-A.) è conservata una parola, il verbo ἀναβῆναι, usato nell'accezione di ἀναχωρῆσαι che assume il significato di ἀναδύναι: il concetto di 'partire', 'andarsene' viene reso metaforicamente con 'imbarcarsi'¹¹. Nel mito delle Danaidi aspetto

³ Vd. *supra* cap. 1,54 n.196.

⁴ Vd. *supra* cap.1,54 n.197.

⁵ Così Rosen 1995, 119-37

⁶ Per questo aspetto, vd. Nesselrath 1990 e 1995; Rosen 1995.

⁷ Nesselrath 1990,189 «spärlich und von völlig zufälligem Charakter».

⁸ In questo modo li legge Kaibel 1894, col.2520.

⁹ Kassel-Austin *PCG* IV1983,42: *tragoedias scripserunt Aeschylus et Phrynichus, comoedias Antiphanes et Timocles*.

¹⁰ Kassel-Austin *PCG* II 1991.

¹¹ Questa accezione dovette essere di uso non attico, dato che il lemma è riportato dall'*Antiatticista* 81,15.

rilevante era stato l'arrivo ad Argo per via mare sia delle eroine che dei loro avversari: se, anziché usare il più appropriato ἀναχωρησαι, Antifane scrisse ἀναβῆναι forse il significato allusivo del verbo rinviava allo specifico episodio della loro saga¹², magari anche senza trattarlo? Oppure il verbo nel preciso contesto comico che a noi sfugge aveva un significato puramente colloquiale, avulso da ogni specifico riferimento al nostro mito?

Di Timocle¹³ invece rimangono quattro versi (fr.1 K.-A.), tramandati da Ateneo, che li menziona a proposito delle superstizioni egizie relative al culto di animali¹⁴.

πῶς ἂν μὲν οὖν σώσειεν ἴβις ἢ κύων;
ὅπου γὰρ εἰς τοὺς ὁμολογουμένους θεοὺς
ἀσεβοῦντες οὐ διδάσιν εὐθέως δίκην,
τίν' αἰελοῦρου βωμὸς ἐπιτρίψειεν ἄν;

Che salvezza potrebbero recare l'ibis o il cane?

Se, infatti, chi si macchia di empietà verso gli dei riconosciuti

non viene immediatamente punito,

l'altare di un gatto potrebbe forse rovinare qualcuno?

Il contenuto polemico dei versi è indubbio, ma non è dato dire se fosse di natura letteraria o storico - politica¹⁵. Il bersaglio di Timocle avrebbe potuto essere sia nei confronti di una certa letteratura che esaltava l'Egitto come luogo di civiltà sia anche contro la presenza egiziana

¹² Il viaggio per mare delle Danaidi e degli Egiziadi è un dato antico del mito, attestato dalla totalità delle fonti pervenute: la nave è ripetutamente citata da Eschilo, *Suppl.* (2; 31-32; 135-6; 714; 734; 743; 836; 851; 859; 874; 882; 903), (*Bibl.* 2,1,4), da Diodoro (5,58), da Strabone (14,2,11) e dallo stesso Pausania (2,38,4).

¹³ Kassel-Austin *PCG* VII 1989.

¹⁴ Ath.7,300A.

¹⁵ Per l'esautiva analisi del frammento rinvio a Chirico 1997, 219-29. Tutte le citazioni di seguito riportate sono tratte dal contributo della Chirico.

in Attica e in Atene¹⁶, mal tollerata in città. M. L. Chirico nella sua analisi sul frammento (versi 2 e 3) vi riscontra «un elemento di attualità», un'allusione ironica ad «un processo per ἀσέβεια, risoltosi con una scandalosa assoluzione», verosimilmente quello intentato contro Frine nel 347 a.C.. Questi elementi permetterebbero sia una determinazione cronologica della commedia sia l'individuazione di alcune peculiarità dell'arte di Timocle: polemica letteraria, presa in giro di credenze religiose («sulla linea 'classica' della commedia di mezzo»), ma anche parodia politica («sulla linea della migliore tradizione dell'ἀρχαία»).

Se il tragediografo Teodette, come tra breve vedremo, verso la metà del secolo compose il *Linceo* in cui fu messo in scena un processo contro l'eroe, riuscito assolto contro ogni aspettativa, è da chiedersi se i due autori fossero, pur in modo diverso, sensibili alla temperie storico – culturale dei loro tempi e ai fatti di attualità. Per un commediografo l'adesione alla realtà o, quanto meno, allusioni e richiami ad essa sono assodati, sono, in certo modo, elementi costitutivi del 'genere'. Per un tragediografo, invece, la questione è più complessa, avendo egli a che fare anche con il patrimonio letterario della tradizione. Nel caso di Teodette è da considerare anche il suo personale interesse per le questioni retorico – giuridico – processuali. Forse non è casuale per entrambi gli autori un collegamento alla figura di Isocrate: per il frammento di Timocle la Chirico ha individuato stretti riferimenti, quasi di citazione letterale, al *Busiride* isocrateo; per Teodette le fonti attestano che fu discepolo di Isocrate¹⁷.

¹⁶ Sulla presenza di una numerosa comunità egiziana ad Atene, molto attiva nel settore dei commerci vd. Zucker 1950, 150 sgg.

¹⁷ *TrGF* 72 T 7, 8, 10.

Verrebbe da pensare che un medesimo intreccio di motivi, con modalità senz'altro diversificate, sia stato operante su entrambi.

Tra il quarto e il terzo secolo a.C. un altro commediografo, **Difilo**¹⁸, compose una commedia dal titolo Δαναΐδες, di cui tratteremo in questa sede benché l'autore, tra i maggiori rappresentanti della νέα, sia contemporaneo di Menandro. Dell'opera rimane soltanto l'attestazione del titolo e la conservazione di una parola, γάργαλος, trasmessa da Eroziano¹⁹, che la glossa nel significato di γαργαλισμός, 'solletico, prurito', spiegando che γάργαλος καὶ γαργάλη λέγεται ἐρεθισμός, ἀπὸ τῶν πασχητιωσῶν γυναικῶν εἰλημμένης τῆς λέξεως. Aggiunge poi che con tale accezione era stato utilizzato da Difilo nella sua commedia, ὡς Δίφιλος ἐν Δαναΐσιν. La valenza erotico-sessuale del termine è chiarita proprio dalla glossa: il γάργαλος sarebbe infatti quella sorta di eccitazione per chi nel rapporto omoerotico riveste il ruolo passivo dell'ἐρώμενος.

Che cosa è deducibile da ciò? Considerato solo titolo, Difilo perseguirebbe il filone della parodia mitologica, come d'altronde attestano numerosi altri titoli di sue commedie²⁰. Per quanto concerne il termine in questione, esso, fortemente caricaturale, è accostabile al modo con cui Aristofane all'inizio delle *Tesmoforiazuse* rappresenta il personaggio di Agatone. Le melodie di quest'ultimo – effeminato, 'né uomo né donna' – sono irrise dal Parente ricorrendo proprio al termine γαργαλισμός (v.133). Ma forse nel frammento di Difilo vi è anche la ridicolizzazione del celebre passo platonico dei cavalli alati, dove γαργαλισμός è ri-

¹⁸Kassel-Austin *PCGV* 1986.

¹⁹ Erot. γ 9= fr.24 K.-A.

²⁰ *Peliadi*, *Eracle*, *Teseo* sono titoli di commedie riportabili al mito. In realtà «ob Sie wirklich Travestien waren, wissen wir nicht» (Kaibel 1903,1154).

ferito all'auriga che si slancia verso la visione amorosa ideale²¹. Pur non sapendo se Difilo avesse riferito il termine a personaggi maschili o femminili, sembra ravvisabile un significativo intreccio di richiami letterari che si potrebbero estendere anche ad Eschilo²²: lo scoperto richiamo alla sfera erotica sarebbe in qualche modo collegabile alla versione del mito rappresentata nelle *Supplici* e facilmente adattabile ad una parodia comica. L'orrore e la ripugnanza per il matrimonio e i letti nuziali potevano infatti fornire un ottimo spunto in chiave parodica e caricaturale.

2. Il mito delle Danaidi nella tragedia del IV sec. a. C.

Per quanto concerne la tragedia si è di fronte ad una produzione che, dato il suo stato di frammentarietà, è a tutt'oggi poco studiata. Escluso il contributo di G. Xanthakis-Karamanos del 1980 che all'argomento dedicò una monografia, gli studi del settore sono per lo più legati ad articoli o a sezioni di opere più ampie concernenti il teatro, da cui emerge una valutazione sostanzialmente critica della produzione drammatica del IV secolo. Riflesso del declino irreversibile della *πόλις*, il teatro del IV secolo avrebbe guardato ai grandi modelli del V secolo, svuotandoli della loro portata civile e religiosa, diventando una sorta di svago profano: l'esasperazione dei particolari descrittivi, l'enfasi su situazioni patetiche e/o scabrose, l'enfatizzazione della spettacolarità, la preminenza dell'attore sull'autore, il marcato stile giudiziario – processuale sarebbero le tracce evidenti della scomparsa del dramma serio e impe-

²¹ Pl. *Phdr* 253e.

²² Sulla diffusione e recezione della tragediografia eschilea rinvio *supra* cap. 1, 9-15.

gnato²³. In tale contesto la tragediografia euripidea avrebbe costituito un modello per soggetti, forme e tecniche drammatiche.

Le scarse testimonianze sulla produzione tragica del IV secolo²⁴ consiglierebbero una maggior prudenza nell'interpretare in termini per lo più negativi il dramma del IV secolo. Alcuni dati sono incontestabili: l'impossibilità di avere un'idea precisa sul contenuto delle opere rappresentate in questo periodo, l'influenza della retorica sugli autori, la riproposizione dei drammi dei poeti del V secolo (Eschilo, Sofocle, Euripide), codificati ormai come 'maestri'. Tutto ciò più che decadenza suggerirebbe un'evoluzione e, quanto alla ripresa delle opere 'classiche', essa non implica automaticamente l'incapacità di crearne di nuove.

Nell'affrontare la trattazione del mito delle Danaidi nella tragedia della prima metà del IV secolo, sulla linea di un filone di studi che guarda alla produzione generale di questo periodo in modo meno critico²⁵, innanzitutto cercherò di recuperare le testimonianze sulla sua ripresa drammatica per poi tentare di rispondere a due quesiti indissolubilmente connessi: perché la saga delle Danaidi conobbe successo e per quale scopo venne ripetutamente rappresentata? Divenne un mito percepito ormai tradizionale e 'canonico' alla pari di altri (come quelli del ciclo troiano o tebano)? In tale contesto sarà dedicato ampio spazio a Teodette, dato che la sua tragedia *Λυγκεύς* è l'unica opera della cui trama siamo informati.

²³ Così Kitto 1962, Mossé 1962, R. Cantarella 1965, Ghiron-Bistagne 1974, Baldry 1975, Kolb 1979, Runciman 1990, da ultimo Tedeschi 2002.

²⁴ Seeck 1979, 186.

²⁵ Seeck (*supra* n.24), Chamoux 1981, Rothwell 1992, Le Guen 1995, Seidensticker 1995, Martaro 2007.

2.a Il mito delle Danaidi nella tragedia: le testimonianze

Nicomaco e Teodette tra gli anni Sessanta e Quaranta del IV secolo portarono in scena due tragedie relative alla saga delle Danaidi, assegnando il ruolo di protagonista rispettivamente ad Amimone e a Linceo.

All'incirca nella stessa epoca un altro tragico, **Cheremone**, rappresentò una *Io* che, pur non appartenendo a pieno titolo al mito delle Danaidi, è ad esso collegabile. Fin dalle *Supplici* di Eschilo, ma già dalla *Δαναΐς*²⁶, il personaggio di Io, quale progenitrice delle eroine, fu posto in stretta relazione con loro. Il fatto che Cheremone l'abbia resa protagonista di una sua opera (scarsi sono gli elementi per stabilire se fosse tragedia o dramma satiresco) indicherebbe interesse per un personaggio centrale nella mitografia argiva che, per quel che sappiamo, mai era stata protagonista di drammi nel corso del V secolo. A lei e alla sua vicenda fu riservata un'ampia sezione nella parte iniziale delle *Supplici* (281 sgg.) e in quella centrale del *Prometeo incatenato* (554 sgg.), come pure dovette avere un certo spazio nell'*Inaco* di Sofocle; nella scelta di Cheremone di intitolarle un dramma è forse riconoscibile la tendenza, che sembra accomunare i poeti tragici del IV secolo, «bekannte Mythen in ihren weniger zentralen Motiven auf die Bühne zu bringen»²⁷.

L'unico frammento conservato²⁸ ha un'ambientazione naturalistica: i fiori, distesi intorno da sconosciuti personaggi maschili, sono poeticamente chiamati 'figli della primavera':

²⁶ L'interesse per il personaggio in età arcaica è dimostrato dalla sua presenza, oltre che nella *Δαναΐς*, nella *Φορωνίς*, nell'*Egimio* e nel *Catalogo* esiodeo. Per l'epos *Δαναΐς* vd. anche *supra* cap.1,p.2 n.2

²⁷ Seeck 1979, 188.

²⁸ *TrGF* vol. 1,71 fr.9.

ἀνθηροῦ τέκνα/ ἔαρος πέριξ στρώσαντες. Ateneo²⁹ riporta il frammento per evidenziare le peculiarità stilistiche di Cheremone, in questo caso l'uso della metafora, ma, come già aveva sottolineato Collard³⁰, il contesto ricorda tanto le *Supplici* eschilee quanto l'*Inaco* sofocleo, come se il personaggio di Io fosse canonicamente associabile a prati e a fiori³¹. La novità di Cheremone, oltre che nell'uso della metafora inedita, è riconoscibile anche nella scelta ricercata del verbo στρώννυμι, dove i fiori ben dispiegati e distesi a mo' di coperta, dovevano costituire il giaciglio naturale per l'amplesso tra l'eroina e Zeus.

Dell'*Amimone* di Nicomaco è noto solo il titolo. Un frammento marmoreo³², recuperato nell'Agorà di Atene nel 1970, ha restituito in modo completo la lista di nomi di poeti, di opere e di attori che concorsero alle Lenee del 364/3 a.C., conservando in modo parziale anche la parte conclusiva della lista relativa al 365/4 a.C.: qui si legge che Nicomaco si classificò terzo con l'*Amimone*. Il titolo della tragedia è integralmente leggibile, mentre il nome dell'autore è facilmente recuperabile³³. Si sa poco della sua personalità: *Suda*³⁴ menziona un tragico con questo nome come inaspettatamente vittorioso su Euripide e Teognide con un *Edipo*. Se il Nicomaco, terzo alle Lenee del 365/4 con l'*Amimone* è lo stesso dell'*Edipo*

²⁹ Ath. 13,608 E.

³⁰ Collard 1970, 26 nn.31-32.

³¹ Ad Argo la dea Era, di cui Io era sacerdotessa, aveva l'epiclesi di *Antheia*, la fiorita (Paus.2,22,1). Nelle *Supplici* eschilee a Io viene verosimilmente riferito l'epiteto di ἀνθομοῦσα (così FJW 1980 II,41), 'colei che si pasce di fiori'.

³² IG, II², 2319-2323. Accanto al nome dell'arconte, perfettamente conservato, doveva essere inciso anche il nome del vincitore che però, a causa della rottura del marmo, è andato perduto. Accanto ad ogni nome conservato compare l'indicazione δεύ ο τρί, relativa al piazzamento ottenuto.

³³ Il marmo è spezzato in corrispondenza delle prime due lettere, dopo le quali è abbastanza leggibile un κ, seguita da ομαχος. Pertanto l'integrazione virtualmente certa è [Νι] κόμαχος.

³⁴ *Sud.* v 397.

(rappresentato verosimilmente nell'ultimo decennio del V secolo a.C.) si dovrebbe pensare ad una lunga carriera del drammaturgo. L'ipotesi di per sé non è inverosimile, anche se sembra strano che di un autore così longevo sia rimasta solo questa attestazione.

Da dati pur così scarsi si può tuttavia trarre qualche indizio. Innanzitutto ad Amimone – già protagonista del dramma satiresco eschileo dai cui frammenti si ricostruisce un esplicito riferimento al destino di sposa dell'eroina e una scenetta scurrile³⁵ – fu riservato un trattamento serio e drammatico. Non si sa quale fosse, ma, stando alle testimonianze superstiti, è interessante che un personaggio, per lo più utilizzato nel genere comico-satirico (ne fa fede anche l'*Amimone* del commediografo Nicocare), fosse letto in modo diverso e forse nuovo. In secondo luogo è curioso l'interesse per i personaggi del mito delle Danaidi che, pur importanti, non erano ancora diventati protagonisti della drammaturgia tragica. Il riferimento è ad Amimone, ma anche a Linceo.

Aristotele in due brevi luoghi della *Poetica* fornisce per sommi capi l'azione drammatica del *Linceo* di **Teodette di Faselide**, retore e poeta tragico vissuto nel IV secolo a.C.³⁶ di cui sono sopravvissuti diciotto frammenti, pochi dei quali assegnabili a tragedie certe³⁷, in

³⁵ Frr. 13 e 15 Radt.

³⁶ La cronologia di Teodette è stata di recente riconsiderata. Stando alla testimonianza della *Suda* (Θ 138) Teodette sarebbe vissuto tra il 376/5 e il 335/4 a.C. La testimonianza di *IG* 2² 2325 (= *Mette* V A 1 col.3) relativa alle vittorie conseguite alle Grandi Dionisie colloca Teodette tra Astidamante il giovane e Afareo (anni Settanta/Sessanta del IV secolo), dato che impone senz'ombra di dubbio una datazione più alta, con la nascita di Teodette intorno al 400 a.C. Per la questione, vd. Matelli 2007.

³⁷ *TrGF* 72. Sono conservate le testimonianze e pochi versi delle tragedie intitolate ad *Aiace*, *Alcmeone*, *Elena*, *Linceo*, *Mausolo*, *Edipo*, *Oreste*, *Tieste* e *Filottete*, ma sappiamo che Teodette compose cinquanta tragedie, prese parte a tredici concorsi e vinse per otto volte (cfr. *TrGF* 72 T1 e 2).

cui traspare un interesse per la retorica e per aspetti giuridico – processuali³⁸, per l'attualità storica³⁹ e per una modalità espositiva giocata su formulazioni di enigmi o indovinelli⁴⁰.

2b. *Il Linceo di Teodette*

I. La trama

Del *Linceo* non è conservato nessun verso. Rimangono solo le sintetiche notazioni di Aristotele sui momenti salienti attorno a cui ruotava la struttura della tragedia, la δέσις/λύσις e la περιπέτεια.

Arist. *Poet.* 1455b29 ἐν τῷ Λυγκεῖ τῷ Θεοδέκτου δέσις μὲν τά τε προπεπραγμένα καὶ ἡ τοῦ παιδίου λήψις, καὶ πάλιν ἡ αὐτῶν * * λύσις δ' ἡ ἀπὸ τῆς αἰτιάσεως⁴¹ τοῦ θανάτου (τοῦ Δαναοῦ Vahlen) μέχρι τοῦ τέλους.

«Nel *Linceo* di Teodette gli antefatti e la cattura del bambino costituiscono il nodo, mentre invece lo scioglimento va dall'accusa di omicidio (contro Danao) fino alla fine».

Arist. *Poet.* 1452a 27 καὶ ἐν τῷ Λυγκεῖ ὁ μὲν ἀγόμενος ὡς ἀποθανούμενος, ὁ δὲ Δαναὸς ἀκολουθῶν ὡς ἀποκτενῶν· τὸν μὲν συνέβη ἐκ τῶν πεπραγμένων ἀποθανεῖν, τὸν δὲ σωθῆναι.

«E anche nel *Linceo* di Teodette l'uno è trascinato via per essere condotto a morte, mentre Danao lo segue per ucciderlo: ma nello svolgimento dei fatti succede che quest'ultimo muoia e quell'altro si salvi.»

³⁸ Vd. Matelli 2007.

³⁹ La tragedia *Mausolo* fu composta in occasione delle celebrazioni organizzate da Artemisia per ricordare il marito da poco scomparso: sappiamo che Teodette con questa tragedia ottenne la vittoria. E' ravvisabile una contiguità con Eschilo ed Euripide: il primo in Sicilia scrisse le *Etnee*, il secondo in Macedonia l'*Archelao*, a dimostrazione di come la produzione tragica fosse connessa con il pubblico e la committenza cui era destinata.

⁴⁰ *TrGF72* T 10 e fr. 4 e 6. Per gli enigmi di Teodette, vd. Martano 2007.

⁴¹ Sul valore peculiarmente tecnico-giudiziario del termine αἰτίασις rinvio a *LS*.

Τὰ προπεπραγμένα καὶ λύσεις. Il dramma sviluppava avvenimenti successivi alla prima notte di nozze in cui tutte le Danaidi, eccettuata Ipermestra, avevano ucciso con un pugnale gli sposi-cugini, evento che dovette costituire il momento di massima tensione nella trilogia eschilea. Teodette costruì la tragedia su eventi cronologicamente collocabili per lo meno un anno dopo la famigerata notte: il ruolo del παιδίον, il piccolo Abante, ne imponeva assolutamente la nascita. Tra gli antefatti sono da porre la salvezza di Linceo da parte di Ipermestra e la nascita del bambino, probabilmente frutto di una relazione clandestina⁴². La cattura di Abante, ἡ τοῦ παιδίου λήψις, oltre a rivelare la relazione tra i suoi genitori, fu il momento culminante dell'intreccio che portò all'arresto e alla condanna di Linceo. Con un colpo di scena di grande effetto le sorti si ribaltarono: Linceo si salvò, Danao fu condannato. La tragedia ruotò attorno ad un processo, la cui imputazione era di omicidio, αἰτίασις τοῦ θανάτου, ma i dati riportati da Aristotele sono troppo scarni e ridotti all'essenziale per cogliere a quale omicidio si riferisca.

Secondo I. Karamanou⁴³ il processo per omicidio nel *Linceo* di Teodette, in cui l'imputato sarebbe stato lo stesso Danao, troverebbe chiarimento e spiegazione nello scolio al v. 872 dell'*Oreste* euripideo. Qui si racconta che dopo l'arrivo di Egitto ad Argo, Linceo propose l'istituzione di un processo contro Danao per evitare una nuova guerra e un ulteriore spargimento di sangue: i giudici prescelti furono i migliori tra gli Argivi e gli Egiziani⁴⁴. Euripi-

⁴² Così Karamanou 2007, 120.

⁴³ Karamanou 2007, 119-125.

⁴⁴ *Schol.Eur.Or.872*: οὐ φασι πρώτον· ὅπου φασι πρώτον Δαναὸν μετὰ τὸν θάνατον τῶν υἱῶν Αἰγύπτῳ δοῦναι δίκας. αὐτὸς γὰρ ὁ Αἰγύπτιος ἦκεν εἰς Ἄργος τιμωρήσων τὸν φόνον. Δαναὸς δὲ μαθὼν ἐξήγγεν εἰς ὄπλα τοὺς Ἀργείους, ἀλλὰ Λυγκεὺς πείθει λόγους ὀρίσασθαι τὴν ἔχθραν, καὶ καθιστῶσι δικαστὰς αὐτοῖς Αἰγυπτίων καὶ Ἀργείων τοὺς ἀρίστους. [ὁ δὲ τόπος ἔνθα] ἢ < δὲ > δίκη συνήχθη περὶ τὴν μεγίστην ἄκραν, ἔνθα καὶ Ἴναχος ἀλίσας

de (e, di conseguenza, il suo scoliasta), nel raccontare dell'arrivo ad Argo di Egitto per vendicare la morte dei figli e dell'istituzione di un tribunale per giudicare l'operato del fratello (*Or.* 871-5), accoglie una versione mitica poco attestata. Ma lo scolio non ad Egitto, ma a Linceo attribuisce la decisione del processo.

Il ruolo avuto da Linceo nella vicenda fu una versione del mito già nota ad Euripide o fu Teodette a introdurre questa novità, riportata poi dallo stesso scolio? Karamanou propende per la seconda ipotesi, sottolineando che lo scolio fuse la più antica versione euripidea (arrivo di Egitto e di un suo seguito ad Argo per processare il fratello) e quella più recente di Teodette (è Linceo a suggerire l'istituzione del processo, per evitare una nuova guerra e definire la questione giuridicamente).

Questa spiegazione motiverebbe l'accusa di omicidio contro Danao, ma rimarrebbero comunque oscure le ragioni per cui Linceo a sua volta fu trascinato a morte dallo stesso zio-suocero. Sotto questo aspetto la ricostruzione della Karamanou lascia dei vuoti, poiché lo scolio non parla del pericolo di morte corso da Linceo e neppure dell'esito del processo contro Danao, che, in Teodette, fu di condanna. Se lo scolio avesse realmente attinto le proprie informazioni dal dramma di Teodette, avrebbe tralasciato dati essenziali che neppure lo stringato racconto aristotelico omette. Riesce difficile riconoscere nel *Linceo* la sua fonte: piuttosto lo scolio dell'*Oreste* rinvierebbe al filone della tradizione per cui Linceo ri-

τὸν λεῶν συνεβούλευσεν οἰκίσειν τὸ πεδίον. ὁ δὲ τόπος ἐξ ἐκείνου Ἀλιαία καλεῖται. («dove dicono che per la prima volta: dicono che qui Danao, dopo la morte degli Egiziadi affrontò il processo; Egitto in persona infatti giunse ad Argo per vendicare la strage. Danao, venutone a conoscenza, fece uscire gli Argivi in armi, ma Linceo lo persuase con parole a dirimere l'ostilità e stabilì per loro come giudici i migliori degli Argivi e degli Egizi. Il luogo dove il processo si tenne fu nei pressi della rocca più grande, dove anche Inaco, radunato il popolo, deliberò di abitare la pianura. Da allora il luogo prese il nome di Haliaia»).

cevette la sovranità su Argo dopo la morte naturale di Danao. Secondo lo scolio il tribunale voluto da Linceo era formato da giudici Argivi ed Egiziani, composizione che farebbe sospettare una soluzione pacificatrice tra le due parti: Danao non sarebbe stato condannato, ma avrebbe lasciato il regno al nipote, che in tal modo avrebbe riscattato la crudele morte dei fratelli.

Lo scolio attribuisce a Linceo l'iniziativa del processo, nel contesto dell'arrivo di Egitto ad Argo: il suo ruolo pare più quello di 'mediatore' che di protagonista.

I pochi versi dell'*Oreste* euripideo, le brevi notazioni della *Poetica* aristotelica, la testimonianza dello scolio conducono l'analisi in una precisa direzione: quale tradizione mitica aveva a disposizione Teodette per lavorare al *Linceo*? Perché fu scelto proprio questo personaggio come protagonista?

II. La tradizione mitica su Linceo

Da quanto sappiamo fu solo Teodette a rendere Linceo protagonista di una tragedia. Nel tracciare un quadro d'insieme sul personaggio, alcuni tratti permangono per tutto l'arco della tradizione: la sua salvezza da parte di Ipermestra e la sovranità su Argo. A queste 'costanti' Teodette avrebbe apportato due contributi a prima vista innovativi: quello di un Linceo che ottiene giustizia agendo per vie 'legali'; quello di un Abante bambino. Se quest'ultima sembra un'assoluta novità⁴⁵, la prima si innesta in un filone recuperabile da testimonianze che, pur frammentarie, attestano il ruolo di un Linceo vendicatore: forse il

⁴⁵ E' una novità quella di un Abante bambino, anche se è inquadrabile nella tendenza, presente già nella drammaturgia del V secolo, di assegnare un ruolo spesso importante a dei bambini.

contributo di Teodette fu quello di aver trasformato il personaggio da giustiziere in eroe in certo modo politico.

Linceo vendicatore e morte di Danao: le testimonianze

E' dunque necessario passare in rassegna le testimonianze sul personaggio nel ruolo di vendicatore dei fratelli⁴⁶ in cui spesso è associato al padre Egitto.

Stando al fr.846 Kn. di Euripide, la versione mitica più diffusa⁴⁷ faceva arrivare Egitto ad Argo coi propri figli: Αἴγυπτος, ὡς ὁ πλεῖστος ἔσπαρται λόγος,/ ξὺν παισὶ πεντήκοντα ναυτίλω πλάτη / Ἄργος κατασχών ... Quell' ὁ πλεῖστος ἔσπαρται λόγος si riferisce alla storia, al λόγος, che andava per la maggiore e che sappiamo era stato scelto da Frinico per i suoi Αἰγύπτιοι⁴⁸. Alla medesima versione, leggermente modificata, fa riferimento sempre Euripide nei versi dell' *Oreste* sopra ricordati: Egitto giunse ad Argo successivamente alla morte dei figli per processare il fratello Danao, ma in ogni caso vi giunse. Pausania ed Eustazio di Tessalonica testimoniano come la versione fosse radicata nella tradizione: il primo racconta che la tomba di Egitto si trovava in Acaia, nella località di Aroe, dove era fuggito

⁴⁶ *Schol.Eur.Hec.886* [sc. Λυγκεύς] ἐφόνευσε γὰρ τὰς θυγατέρας τοῦ Δαναοῦ, ἅμα καὶ αὐτόν. Serv.Gramm. *In Verg.Comm.*10,497 sola Hypermestra servato Lynceo fugam dedit, qui post adeptus patrum Danaum intermit. Lact.Plac. *In Stat.Theb.Comm.*6,290-1 Hypermestra sola Lynceo pepercit. A quo postea Danaus... occiditur.

⁴⁷ Esisteva però un'altra versione mitica, fortemente concorrenziale a questa, secondo cui Egitto non sarebbe arrivato ad Argo coi figli: quest'ultima fu scelta da Eschilo per la sua trilogia delle *Danaidi*, ma era già stata sostenuta da Ecateo (*FGrHist*1 F 19) e dal ciclografo Dionisio di Samo (*FGrHist* 15 F 6), citato anche dallo scoliasta all' *Oreste* euripideo (*Schol.Eur.Or.*872).

⁴⁸ *TrGF*3, fr.1 σὺν Αἰγυπτίοις τὸν Αἴγυπτον ἦκειν εἰς Ἄργος.

dopo l'uccisione dei figli⁴⁹; il secondo scrive οἶα δὲ ὕστερον ἔπαθεν καὶ Αἴγυπτος, ἐλθῶν καὶ αὐτὸς εἰς Ἄργος, ... αἱ ἱστορίαι δηλοῦσιν⁵⁰.

La tradizione concorda sulla contesa politica, φιλονεικία, che aveva contrapposto i due fratelli in Egitto, ma le testimonianze che associano Egitto e Linceo provengono dagli scoli che attinsero a fonti perdute, in parte derivate da antiche tradizioni locali, in parte da una tradizione letteraria frammentaria e lacunosa, ma significativa. Egitto compariva nel *Catalogo* esiodeo⁵¹ e, quanto a Linceo, il suo nome è ipotizzabile come soggetto del secondo verso dell'esteso frammento papiraceo (*P.Oxy.2487* fr.1= Fr.129 M.-W., 46 Hirschberger, 77 Most) che presenta la dinastia degli Inachidi⁵². Se fu Linceo che μεγάλην [ἀπετείσα]το λώβην⁵³, troveremmo qui i protagonisti della vicenda già definiti nei propri ruoli e l'attestazione della vendetta di Linceo nei confronti dello zio. Quest'ultima è raccontata diffusamente nello scolio all'*Ecuba* euripidea (886), secondo cui Linceo uccise tutte le cognate e Danao stesso. Lo scolio euripideo dipende probabilmente dal *Catalogo* dato che l'elenco della discendenza inachide (da Abante a Perseo) è costruito sulla falsariga di quello codifica-

⁴⁹ Paus.7,21,13.

⁵⁰ Eust. Thess. *Ad II.1*,42 (« le storie poi raccontano quali sofferenze patì Egitto, giunto pure lui ad Argo»). Per le sofferenze di Egitto vd. *infra* cap.3 , 142-146.

⁵¹ Fr.127 M.-W.

⁵² Fr. 127 M.-W.= fr.46 Hirschberger= 75 Most. Cfr. commento di quest'ultima al *Catalogo*, 294-5. Nel fr. 135 M.-W.(= 241 Most, ma inserito dalla Hirschberger nella produzione non assegnata con certezza a nessuna delle opere tramandate sotto il nome del poeta di Ascra, F5*) la dinastia inachide segue l'identica successione presente nello scolio all'*Ecuba* (*Schol. Eur.Hec* 886) e al *Prometeo* (*Schol.Aes.PV*774a): la dipendenza degli scoli da 'Esiodo' parrebbe palese.

⁵³ Così Hirschberger, 295 e Most, 148. Diversamente Lobel, editore del papiro, che pensò a Danao.

to nel *Corpus hesiodeum*⁵⁴. Ma se pure fosse difficile supporre fin dall' epoca tardo- arcaica un Linceo vendicatore, artefice della morte di Danao, un filone della tradizione, testimoniato dallo scolio all' *Ecuba* sopra menzionato, lo rese tale.

Al riguardo, un frammento tragico (fr. adesp. 454) potrebbe gettare qualche spiraglio, benché la sua interpretazione sia problematica.

Lo scoliasta alla *Pitica* VIII,55 di Pindaro⁵⁵, riporta due versi che condensano eventi significativi. Linceo ne è il soggetto, ma l'eroe non dovette essere il *focus* della tragedia: le azioni raccontate – omicidio e passaggio della regalità ad Abante – sembrano il presupposto per lo svolgimento di fatti successivi.

σφαγὰς δὲ Δαναοῦ παρθένων Λυγκεὺς φυγῶν
Ἄβαντα φύει διάδοχον τυραννίδος

*Scampato al massacro delle figlie di Danao, Linceo
genera Abante, suo successore nel regno*

oppure

*Linceo, fuggito il massacro compiuto contro le figlie di Danao,
genera Abante, suo successore nel regno*

Il primo verso pone problemi interpretativi, relativi al significato da attribuire al participio φυγῶν: il significato di 'evitare, scampare' o piuttosto di 'fuggire'? Il verbo è usato nella sua

⁵⁴ Per la datazione del *Catalogo* rinvio ad Hirschbecker 2004, soprattutto 42–49, in cui viene data ampia panoramica della questione.

⁵⁵ *Schol.Pind.Pyth.VIII,77a*, p.214 DΓ ιστέον ὅτι Ἄβας ὁ Λυγκέως ᾤκησε τὸ Ἄργος, εἶτα μετέστη εἰς Εὐβοίαν. ὅτι δὲ Λυγκέως Ἄβας, ἐξ ἐκείνου δῆλον (trag.fr.adesp.454): σφαγὰς δὲ Δαναοῦ παρθένων Λυγκεὺς φυγῶν / Ἄβαντα φύει διάδοχον τυραννίδος. Per la questione relativa alle implicazioni del trasferimento di Abante in Eubea e alla genealogia degli Abantidi, rinvio al recente Debiasi 2008 con ampia bibliografia.

accezione transitiva, con σφαγὰς come complemento oggetto, da cui dipende il genitivo παρθένων, la cui natura non è ben chiara: soggettivo o oggettivo? Il significato da attribuire al verbo e la natura del genitivo comportano l'interpretazione opposta del frammento. Nel primo caso (φεύγω nel significato di 'scappare', 'evitare'; παρθένων come genitivo soggettivo) il frammento racconta la versione *vulgata*: le Danaidi compirono il massacro che il solo Linceo riuscì ad evitare.

Nel secondo caso invece (φεύγω nel significato di 'fuggire'; παρθένων come genitivo oggettivo) si avrebbe una versione inedita, con un Linceo fuggitivo per aver ucciso le cognate⁵⁶, versione confortata solo dallo scolio all'*Ecuba*. L'accusativo plurale σφαγὰς non risolve il problema: esso può alludere tanto all'omicidio compiuto da ogni singola Danaide verso ciascun Egiziade (e dal momento che si trattò di quarantanove omicidi, l'uso del plurale è inevitabile) quanto al massacro di massa di Linceo. Se i versi in questione provengono poi da una tragedia euripidea⁵⁷, l'attendibilità della seconda lettura sarebbe supportata da un *Io-*

⁵⁶ Secondo la tradizione tutte le quarantanove Danaidi, dopo l'efferato omicidio, rimasero incolumi e contrassero nuove nozze: Pindaro (*Pyth IX*, 111-16, dedicata a Telesicrate vincitore della gara di corsa oplitica del 474 a.C.) racconta che si risposarono tutte con eroi. La notizia del loro secondo matrimonio, probabile riflesso di una pratica eroica (al riguardo, vd. Woodbury 1982; Di Lello Finuoli 1984), è riportato anche da Pausania (3,12,2), dallo ps.Apollodoro (*Biblioteca 2*,1,5 secondo cui le Danaidi assassine furono prima purificate da Atena e da Hermes), da Igino (*Fab.*170).

⁵⁷ Kannicht e Snell in apparato riportano l'ipotesi di un'attribuzione del frammento ad Euripide in virtù del significato del sostantivo παρθένοι nell'accezione non di fanciulle, ma di figlie, *usus*, questo, tipicamente euripideo. E la tragedia da cui il verso proverrebbe, sarebbe la *Danae*, che raccontava delle vicende della celebre discendente degli Inachidi, la madre di Perseo. Ben noto è l'interesse di Euripide per la parte bassa di questa dinastia e per le storie ad essa collegate: *Danae*, *Stenebea*, *Bellerofonte*, nonché *Andromeda* sono tragedie di cui sono giunti ampi frammenti. Quanto alla *Danae*, tragedia forse inseribile all'interno della prima produzione euripidea (vd. Karamanou 2006), si è scritto che nel prologo (vd. Jouan-van Looy, 2000), recitato dalla nutrice o dalla stessa Danae, dovevano essere illustrati gli antefatti della vicenda, ovvero l'oracolo ricevuto da

cus analogo della *Medea*. Ai versi 795–6 l'eroina, comunicando il proposito di uccidere il figli, afferma che si darà alla fuga $\phi\lambda\tau\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \pi\alpha\acute{\iota}\delta\omega\nu\ \phi\acute{\omicron}\nu\omicron\nu / \phi\epsilon\acute{\upsilon}\gamma\omicron\upsilon\sigma\alpha$: qui il genitivo è oggettivo, mentre nel caso del fr. adesp. 454 l'assenza di contestualizzazione lascia aperte entrambe le possibilità. In verità la seconda spiegherebbe il motivo per cui Danao, nel *Linceo* di Teodette, aveva trascinato il nipote a giudizio.

In qualsiasi modo si interpretino i versi, offrono un'ulteriore testimonianza sul personaggio e confermano un dato assodato, il passaggio della regalità ad Abante.

La questione centrale è da quale fonte lo scoliasta all'*Ecuba* abbia tratto l'informazione che Linceo $\acute{\epsilon}\phi\acute{\omicron}\nu\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \theta\upsilon\gamma\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \Delta\alpha\nu\alpha\omicron\upsilon$. A quanto pare aveva a disposizione una versione altrimenti sconosciuta, cui il fr. adesp. 454 potrebbe alludere. Ammesso che quest'ultimo si legga nel senso di un Linceo vendicatore e assassino delle cognate, è importante notare la cursoria menzione del fatto, come se si riferisse ad una versione della storia sufficientemente conosciuta e bastasse un sintetico cenno per informare gli spettatori degli antefatti necessari allo sviluppo della vicenda. Ad un certo punto, imprecisato e imprecisabile, le Danaidi furono fatte morire in modo violento.

Da dove proviene questa versione mitica alternativa rispetto alla *vulgata*? Chi la accolse?

Non si sa. Tuttavia dato che nell'*Assioco* ps. Platonico (II/ I sec.a.C.) si accenna alla punizione delle Danaidi nell'Aldilà, vien da pensare che le eroine in qualche modo vi fossero

Acrisio, la reclusione di Danae, la seduzione da parte di Zeus sotto forma di pioggia d'oro e la nascita segreta di Perseo. Non parrebbe perciò fuori luogo che in tale contesto ricorresse un accenno alla genealogia dell'eroina: suo padre Acrisio infatti, figlio di Abante e nipote di Linceo, ricevette la sovranità su Argo a seguito del contrasto col fratello Preto.

giunte e forse per effetto di una morte violenta. Quello che diventerà un detto proverbiale molto diffuso (‘la giara delle Danaidi’), ebbe la propria genesi in una versione mitica di cui si coglie forse una labile traccia nel fr. adesp. 454? Alla questione sarà di seguito riservata più esauriente trattazione.

Per il momento basti evidenziare la possibile morte delle eroine. Molto più diffusa, benché tramandata esclusivamente da scoli e da commenti, è la versione della morte di Danao per mano di un nipote a seguito di un responso oracolare⁵⁸. Per alcuni studiosi⁵⁹ l’oracolo, che avrebbe spinto padre e figlie a fuggire dall’Egitto, sarebbe stato l’antefatto su cui Eschilo costruì la propria trilogia, se non invenzione del tragico ateniese. La morte violenta di Danao in seguito ad un conflitto è menzionata anche da Malala, che cita la fonte da cui aveva attinto l’informazione: Archiloco. Gli editori, a partire da Bergk⁶⁰, hanno considerato sospetto il riferimento così preciso al poeta giambico e hanno pensato ad un vistoso errore da parte del cronografo bizantino⁶¹. In realtà recentemente la testimonianza di Malala è stata riconsiderata⁶²: la personalità poetica di Archiloco quale emerge dal papiro ossirinchita pubblicato da Obbink

⁵⁸ *Schol.Aes.Pr.* V.853a; *Schol.Eu.Or.* 872; *Schol.DII* 1,42; *Lact.Plac.inTheb.* 2,222; *Lact.Plac.inTheb.* 6,290; *Eust.Thess.ad II* 1,42.

⁵⁹ Sicherl 1986; Rösler 1993; Sommerstein 1996.

⁶⁰ Bergk 1915, 429. Anche West 1976, 101 lo inserisce tra i *dubia*.

⁶¹ Questo il testo di Malala *Cronoghr.* 4,68 ὅστις Λυγκεὺς πολεμήσας τῷ Δαναῷ βασιλεῖ τοῦτον ἐφόνευσε καὶ ἔλαβε τὴν βασιλείαν καὶ τὴν θυγατέρα αὐτοῦ, καθὼς ὁ Ἀρχίλοχος ὁ σοφώτατος συνεγράψατο (= fr.305 W «Questo Linceo, sostenuta una guerra contro il re Danao, lo uccise, prese la sovranità e anche la figlia di quello, come il sapientissimo Archiloco scrisse»).

⁶² Suarez de la Torre 2000 ; D’Alfonso 2007. Quest’ultimo contributo conduce un’analisi convincente sulla testimonianza di Malala e sull’uso archilocheo del mito delle Danaidi, ma si rivela parziale e/o inesatto nella lettura delle testimonianze letterarie concernenti le Danaidi (*in primis* i fr.1 e 2 del poema *Δαναΐς*, la *Bibliotheca*, Pausania).

nel 2006⁶³, ha portato a studiare più attentamente l'uso del mito da parte del giambografo, che se ne serviva come *exemplum* per eventi reali: la vicenda mitica di Danao e delle Danaidi sarebbe paradigmatica delle relazioni tra Archiloco, Licambe e le sue figlie⁶⁴. Del tutto plausibile pertanto pensare che la testimonianza del cronografo bizantino sia fondata ad attendibile. La versione di Archiloco, accostabile al *Catalogo* esiodeo (fr.129 M.-W.), fornirebbe la prova che nel tardo arcaismo circolava una versione predominante in cui Linceo era il vendicatore dei fratelli uccisi. Pertanto quando Teodette nel suo *Linceo* fece morire Danao⁶⁵, accolse una versione ben attestata del mito: l'innovazione da lui apportata fu la *περιπέτεια* ricordata da Aristotele, ovvero il drastico rivolgimento delle sorti del personaggio.

Riepilogo

Anche se è difficile ricostruire la personalità poetica di Teodette attingendo direttamente alla sua produzione, l'analisi finora condotta sul *Linceo* lascerebbe intravedere una dettagliata conoscenza di tradizioni mitiche che, risalenti al *Catalogo* esiodeo e 'aggiornate' in tempi più recenti (fr. adesp.454 ?), costituirono parte del *background* mitologico con cui il poeta si confrontò. Più che il *Catalogo* in sé e per sé, credo abbiano agito su di lui in modo

⁶³ Obbink 2006, 1-9.

⁶⁴ Come Danao anche Licambe sarebbe un padre spergiuro, che prima promette la figlia in matrimonio ad Archiloco e poi non la concede più; le Licambidi, come le Danaidi, condividerebbero la doppietta del padre e ne asseconderebbero i propositi; la sorella più giovane di Neobule, delicata ed ingenua, sarebbe accostabile a Ipermestra.

⁶⁵ In una *nestoris* lucana (Bonn, Akad.Kunstmus.2667) risalente al 375-350 a.C. è raffigurato un giovane nudo, dai tratti vagamente negroidi, nell'atto di uccidere con un pugnale un uomo riccamente vestito. Webster 1954 suggerisce che il giovane sia Linceo mentre colpisce Danao e che tale soggetto iconografico sia stato attinto proprio dall'omonima tragedia di Teodette.

più incisivo altre spinte ed altri ‘modelli’ ai quali fu particolarmente sensibile. Penso alla trilogia delle *Danaidi* di Eschilo, in parte alla situazione processuale dell’*Oreste* euripideo e del fr. 305 Kn. del *Bellerofonte*⁶⁶ (in cui si allude al processo contro le Danaidi) e, soprattutto, al suo personale interesse per le questioni giudiziarie e la retorica. La trilogia eschilea, conclusa con un processo intentato contro le Danaidi o Ipermestra⁶⁷ e l’eroe Oreste processato nel medesimo luogo dove lo era stato Danao, erano episodi che si prestavano bene alla sensibilità di Teodette e all’attualizzazione del mito in chiave retorico – spettacolare.

Il ruolo della retorica nella drammaturgia del IV secolo solleva una questione importante, relativa al modo con cui un poeta tragico di quest’epoca si ponesse nei confronti delle tradizioni mitiche e del mito in generale. Modo, com’è stato da più parti scritto⁶⁸, ben diverso rispetto a quello di un drammaturgo del V secolo. Le riflessioni di Platone ed Aristotele mettono in luce che il ‘mito’ continuò ad essere il bagaglio cui gli autori attinsero e che la tragedia fu ancora considerata, per lo meno per la prima metà del IV secolo, un genere serio ed impegnato. Con quale intendimento Teodette vi si accostò?

Data la complessità della questione, la trattazione di tale aspetto sarà limitata al solo Teodette e funzionale al mito delle Danaidi, oggetto specifico di questo lavoro.

⁶⁶ Per la difficile interpretazione del frammento rinvio a Curnis 2003, 232-5.

⁶⁷ Per la questione, vd. *supra* cap.1 n.182.

⁶⁸ Cfr. ad esempio Vernant-Vidal-Naquet 1986 e Chr.Meier 1988.

III. Teodette : la retorica e la tragedia

III.a Teodette retore

Concordi, per quanto risalenti all'età bizantina, sono le testimonianze secondo cui Teodette, prima di dedicarsi al genere tragico, fu retore di spicco, discepolo di Isocrate ed Aristotele⁶⁹.

Il suo rapporto di dipendenza da queste due note figure, su cui è pervenuta una serie di aneddoti⁷⁰, è in parte da ridimensionare. Le testimonianze di un Teodette seguace e discepolo di Isocrate prima⁷¹, di Aristotele⁷² poi sono messe in discussione da una lettura più attenta e critica delle fonti, da cui emerge una personalità culturale di rilievo, capace di produrre riflessioni teoriche in ambito retorico, che gli valsero fama e riconoscimento presso i contemporanei. La menzione della sua τέχνη (ῥητορικὴ) in un frammento di Antifane⁷³, i riferimenti e l'uso che Aristotele fa di lui nella *Retorica*⁷⁴, la testimonianza di un'epigrafe

⁶⁹ TrGF, 72 *Testimonia* 1,2,5,7,8.

⁷⁰ Arg. Isocr. Or.13 racconta dell'irritazione e collera di Isocrate per il fatto che Teodette gli preferì Aristotele. Ath.13,566D accenna al fascino esercitato da Teodette su Aristotele, pari a quello esercitato da Alcibiade su Socrate.

⁷¹ La ps.Plut. *Vita X oratorum*, la *Vita Iocratis*, la *Biblioteca* di Fozio inseriscono Teodette nel novero dei discepoli di Isocrate. Per la questione relativa alla cosiddetta 'Scuola di Isocrate' vd. Engels 2003.

⁷² La questione è discussa: se, (vd. *supra*, n.36) la cronologia di Teodette è da anticipare, sarebbe difficile pensarlo allievo dello Stagirita nato nel 384 a.C. e giunto diciassettenne all'Accademia di Platone: se poi l'esordio di Teodette tragico è da porre intorno al 368 a.C., in una fase successiva a quella del Teodette retore Aristotele, come si vede, sarebbe ancora dovuto arrivare ad Atene!

⁷³ Fr.111,4 K.-A.

⁷⁴ Aristotele sembra aver utilizzato Teodette o, quanto meno, essersi a lui riferito nei seguenti passi della *Retorica*: 2,23 1398a 15 sgg; 3,8 1409 a 1-21 ; 3,9 1410 b 2-3; 3,12 1414a 18-20; 3,13-19 1414b - 1420b 4 (= fir.126-7; 133-35 Rose). Per la questione dei cosiddetti Θεοδέκτεια vd. Moraux 1951, 98-101; Vottero 1994; Berti 1997, 98-99 ; Matelli 2007 (che riepiloga lo *status quaestionis*). L'orientamento generale sembra co-

rodiese del II sec. a.C. con la citazione dei Θεοδέκτου τέχνης τέσσαρα⁷⁵, lasciano cogliere un professionista famoso ed apprezzato. Il nostro interesse per Teodette retore è legato e funzionale al Teodette tragico. Il Teodette retore, secondo cui la funzione dell'oratore va definita in base agli effetti che sa suscitare sul pubblico⁷⁶, mostra punti di contatto non solo con Isocrate⁷⁷, ma anche con la posizione di Socrate nel *Fedro*⁷⁸ a proposito dell'influenza della retorica sull'anima degli uomini e della necessità, da parte dell'oratore, di conoscere i diversi tipi di anime e i diversi modi di persuaderle. Secondo Webster⁷⁹, seguito ora anche dalla Matelli⁸⁰, il rapporto tra Teodette da una parte e Isocrate / Platone / Aristotele dall'altra è da ridefinire: sarebbe più corretto pensare ad un'influenza di alcuni aspetti della retorica teodettea sul dibattito critico e «the theorie held in the Academy»⁸¹. Se il *Fedro* «è la più interessante presa di posizione platonica nei confronti della retorica»⁸², che, fondata sulla conoscenza del vero, deve da questa trarre gli argomenti della propria persuasività; se la retorica per Aristotele si deve congiungere con la dialettica per rendere più scientifica la

munque quello di ritenere Teodette autore di una Τέχνη che fu consultata e compendiata da Aristotele in una συναγωγή.

⁷⁵ Maiuri 1925 n.11.

⁷⁶ Arist. Fr.133 Rose: Ὅτι ἔργον ῥήτορος, ὡς φασι Θεοδέκτης, προοιμιάσθαι πρὸς εὖνοιαν, διηγῆσασθαι πρὸς πιθανότητα, πιστώσασθαι πρὸς πειθῶ, ἐπιλογίσασθαι πρὸς ὀργὴν ἢ ἔλεον («compito di un retore, come afferma Teodette, è fare un'introduzione per accattivarsi la benevolenza; fare un'esposizione per dare credibilità; dare una dimostrazione per convincere; fare un epilogo per suscitare ira o compassione»).

⁷⁷ Cfr. Grieser-Schmitz 2003; Piepenbrink 2003; Rossi 2004.

⁷⁸Pl.*Phdr.*; 269d2- 272b6. Sulla posizione di Platone a proposito della retorica nel *Fedro*, vd. Berti 1997 e Reale 1998.

⁷⁹ Webster 1956.

⁸⁰ Matelli 2007.

⁸¹ Webster 1956, 61.

⁸² Berti 1997, 92.

prima e più persuasiva la seconda, le teorie di Teodette sull'argomento, pur sensibilmente diverse da quelle dei due filosofi, sarebbero state un autorevole e importante punto di partenza per la riflessione sull'argomento. Ed ancora: la frequenza con cui Aristotele menziona Teodette retore e poeta nella *Retorica* e nella *Poetica*, sottolineando gli effetti musicali insiti nella comunicazione verbale⁸³, indurrebbero a considerare che per lo Stagirita il nostro autore fu una personalità di tutto rilievo, un punto di confronto e di esemplificazione, soprattutto alla luce del fatto che l'insegnamento di retorica di Aristotele nell'Accademia è molto antico⁸⁴.

Altrettanto rilevante il rapporto tra Teodette ed Isocrate: le testimonianze antiche fanno del primo uno degli illustri scolari del secondo. La scuola fondata da Isocrate intorno al 390 a.C. aveva posto l'arte retorica alla base dell'insegnamento per la formazione dei giovani: dotata di contenuti etici e politici, la retorica era lo strumento fondamentale per attingere al λόγος, che, costituito di pensiero e di parola, necessitava di quest'ultima per trasmettere contenuti formativi. Non è ben chiaro se Isocrate abbia veramente composto una Τέχνη, come diverse testimonianze antiche sostengono⁸⁵; testi come *Contro i Sofisti*⁸⁶ o il *Panegi-*

⁸³ Vd. fr. 128, 129 Rose.

⁸⁴ Per questo aspetto rinvio Berti 1997 (soprattutto pp. 95–103) il quale pensa che Aristotele ricoprì un insegnamento di retorica nell'Accademia già dal 360–355 a.C. La *Retorica* che noi leggiamo sarebbe frutto di fasi diverse: grosso modo i primi due libri sarebbero i più antichi, il terzo probabilmente scritto dopo la morte di Platone.

⁸⁵ L'attribuzione di un trattato tecnico di retorica ad Isocrate è oggi ritenuto improbabile; si pensa che le testimonianze che lo menzionano (Dionigi di Alicarnasso, Quintiliano, Sesto empirico, Ermogene di Tarso fino a Massimo Planude) o facciano confusione attribuendo al nostro Isocrate quella che in realtà era l'opera del suo scolaro e omonimo Isocrate di Apollonia oppure che sotto l'autorevole nome di Isocrate fossero stati

*rico*⁸⁷ suggeriscono che l' insegnamento isocrateo aveva una parte tecnica (analisi delle forme fondamentali del discorso, principi generali di composizione e di elocuzione), pur assegnando un ruolo fondamentale all'inventività dell'oratore.

III.b Teodette poeta

Venendo ora al Teodette poeta, non sembra fuori luogo pensare che l'adesione al genere tragico sia stata consequenziale ai presupposti rintracciati nella sua retorica: quale genere, più della tragedia, è in grado di suscitare effetti e forti emozioni sul pubblico anche attraverso la musicalità, il ritmo e la tecnica versificatoria⁸⁸? Le fonti asseriscono che Teodette si diede alla tragedia in una fase successiva rispetto alla retorica⁸⁹, ma non dicono se la poesia fosse diventata per lui attività esclusiva o se coesistesse con quella retorica. Se si prestasse fede alla notizia tramandata da Teopompo (*FGrHist* 115 F 25) secondo cui Teodette, analogamente ad Isocrate, si dedicò alla stesura di discorsi a pagamento δι' ἀπορίαν βίου, egli sarebbe stato «oratore per necessità e poeta tragico per vocazione»⁹⁰. Una simile affermazione pare troppo categorica, soprattutto alla luce delle frequenti attestazioni di Teodette retore

fatti circolare gli orientamenti retorici espressi dalla sua scuola. Per l'argomento vd. Mathieu – Brémond 1962; Brodersen 2003.

⁸⁶ Isocr. *Adv.Soph.* 13 e 16.

⁸⁷ Isocr. *Paneg.* 47-49.

⁸⁸ Ben attestato è l'interesse di Teodette retore per i *numeri* e le clausole ritmiche (fr.129 Rose). Al riguardo la testimonianza di *Suda* (Θ 139) che fa di Teodette l'autore di una Τέχνη ὀητορικὴ ἐν μέτρῳ, per quanto oscura, sembrerebbe comunque riportabile a questo ambito.

⁸⁹ *Vit.X or.837 C* (Θεοδέκτης ὁ Φασηλίτης ὁ τὰς τραγωδίας γράψας), *Phot.bibl.*260 p.486b 40 (Θεοδέκτης ὁ Φασηλίτης, καὶ αὐτὸς ὕστερον τραγωδίας συνταξάμενος).

⁹⁰ Matelli 2007, 183.

da cui si deduce un interesse non secondario o periferico per la disciplina. Più coerente con le testimonianze è ritenere che le due attività, di retore e di poeta, abbiano reciprocamente interagito, come si evince dagli scarsi frammenti poetici giunti, dove sarebbero riconoscibili situazioni estreme e dilemmatiche, oggetto di dibattito e di contrapposizione. Non solo nel *Linceo*, ma anche nell'*Alcmeone* e nell'*Oreste*. In queste due tragedie, ad esempio, l'eroe protagonista, un matricida, sa che è giusto che la propria madre muoia, ma sa altrettanto che sarebbe meglio che la morte non venisse da lui. In numerosi altri frammenti, tramandati per lo più da Stobeo senza l'indicazione della tragedia da cui siano stati tratti, emerge una forte componente sentenziosa, spiegabile in duplice modo: recezione e confronto col 'modello' euripideo oppure applicazione di un modulo retorico, la *sententia ad effectum*. Al riguardo non sono trascurabili né il dato oggettivo che un certo numero di frammenti tragici di Teodette è stato utilizzato in ambito retorico come *exempla* e neppure il fatto che alcuni indovinelli presenti nelle sue tragedie sono veri e propri tropi retorici⁹¹.

Per tornare ora al *Linceo*, la perdita del testo di Teodette impedisce considerazioni di tipo tecnico e stilistico, possibili invece (seppur parzialmente) per altri frammenti: le interrogative dirette vi ricorrono con una certa frequenza⁹², dando l'impressione che le argomentazioni fossero condotte con un ritmo serrato ed incalzante. E' solo immaginabile ipotizzare che anche nel *Linceo* il protagonista e l'antagonista abbiano dibattuto in modo analogo, tanto più che l'*αἰτίασις* era di vita e di morte, *θανάτου*. Un'indiretta conferma viene da Aristotele: il tasso molto alto di citazioni riservato a Teodette, la considerazione, formulata

⁹¹ Per l'argomento, vd. Monda 2000. I frammenti costituiti da indovinelli sono 4, 6, 18.

⁹² Fr. 2, 3, 10, 18.

nella *Poetica*, sul linguaggio retorico dei personaggi delle tragedie contemporanee⁹³, la stessa ambivalenza di Teodette, retore e tragico, mostrano il condizionamento subito dal genere drammatico ad opera delle scuole di retorica. G. Xanthakis-Karamanos riconosceva proprio in Teodette e nel suo *Linceo* uno degli esempi più rappresentativi della tendenza retorica del dramma del IV secolo: il processo intentato contro l'eroe sarebbe stato costruito sulla base della procedura forense, i ruoli drammatici del persecutore e del perseguitato (rispettivamente Danao e Linceo) avrebbero assunto le caratteristiche dell'accusatore e dell'accusato di un vero e proprio agone giudiziario⁹⁴.

III.c Teodette e i 'modelli'

Nel taglio dato alla vicenda mitica la scelta di una situazione processuale rientrava, come si è detto, in una situazione congeniale ad un poeta – retore, che si confrontava anche con filoni della tradizione, mantenuti vivi nella memoria del pubblico grazie alle repliche di drammi dei grandi autori del V secolo. Da più parti si sono sottolineate le influenze di Euripide sul dramma del IV secolo. In questa sede più che indagare gli aspetti strutturali e formali che Teodette può aver da lui modulato⁹⁵, interessa sottolineare che la novità di un Linceo protagonista tragico è tanto più significativa se posta in relazione col mancato trattamento da parte

⁹³ Ar. *Poet.* 1450b 7 οἱ μὲν γὰρ ἀρχαῖοι πολιτικῶς ἐποίουν λέγοντας, οἱ δὲ νῦν ῥητορικῶς.

⁹⁴ Xanthakis-Karamanos 1980, 59-70.

⁹⁵ Non mi sento di condividere la linea di chi riconduce ad Euripide tutte quelle potenzialità innovative da cui si sarebbe poi sviluppata la tragedia del IV secolo, dalle tirate sentenziose al patetismo alle digressioni retoriche ed ingegnose per finire con i macchinosi intrighi. Attribuire ad Euripide la paternità di tutto ciò mi sembra eccessivo. Più correttamente direi che Euripide rientra in una tendenza del dramma tragico avvertibile e presente anche in altri poeti (Agatone).

di Euripide del mito delle Danaidi. Euripide, pur interessato alla mitologia argiva, non si occupò delle Danaidi, se non per cenni brevi e cursori, focalizzati, per lo meno da quello che leggiamo, sull'efferato omicidio, sul processo che le vide imputate assieme al padre, sul ruolo di Egitto. Così nell'*Eracle* (1016-9: omicidio), nell'*Ecuba* (886: omicidio), nell'*Oreste* (871-5: processo contro Danao intentato da Egitto), così nei fr. 305 Kn. del *Bellerofonte* (processo contro le Danaidi), 228a Kn. dell'*Archelao* (discendenza argiva; nascita di Abante) e 846 Kn. (arrivo di Egitto ad Argo). Se a questi riferimenti euripidei si aggiungesse quel fr. adesp.454, in cui si menzionano un omicidio e la regalità di Abante, ne uscirebbe un quadro abbastanza coerente: Euripide cioè cita le Danaidi come *exemplum* di feroce omicidio o le inserisce come momento di passaggio nella successione genealogica. Teodette invece, anche ammettendo un inevitabile confronto con la tragediografia euripidea, si porrebbe in modo originale nei riguardi della materia mitologica. L'assunto trova ulteriore sostegno ragionando brevemente sui nove titoli delle sue tragedie. Alcuni implicano un confronto diretto con 'modelli' precedenti, da cui parrebbero emergere tratti innovativi, come in *Oreste*, *Alcmeone*, *Elena* ('modello' Euripide), *Edipo* e *Filottete*⁹⁶ ('modelli' Sofocle ed Euripide). Il Filottete teodetteo (fr.5b), protagonista dell'omonimo dramma, anziché ad un piede era stato morso ad una mano; nell'*Edipo* (fr.4 e forse fr. 18)⁹⁷, con esametri κατὰ στίχον, erano posti oscuri ed enigmatici indovinelli, con un'estensione e un'importanza sconosciuti ai due pre-

⁹⁶ Anche Eschilo aveva composto un *Filottete*. Per il trattamento mitico dell'eroe operato dai tre tragici del V secolo, vd. Müller 2007, che sottolinea l'impianto fortemente retorico della tragedia euripidea.

⁹⁷ Monda 2000 propone di attribuire all'*Edipo* il fr. 18.

decessori⁹⁸. Dedurre da questi elementi conclusioni definitive, è fuorviante. In ogni caso sembra ravvisabile la tendenza ad un confronto duttile con la tradizione drammatica precedente, che, a mio avviso, verrebbe confermata proprio nel *Linceo*.

Teodette appare interessato – il titolo lo conferma – al ramo ‘egiziade’ della saga e sviluppa tutte le potenzialità del personaggio, sottolineandone aspetti pubblici e privati. Abante bambino fatto prigioniero come motore della tragedia (la δέσις di cui parla Aristotele) dovette dare un certo spazio a Linceo come padre che verosimilmente cercò di liberare il proprio figlio. La tradizione l’aveva consacrato sposo innamorato⁹⁹ e rispettoso della verginità di Ipermestra¹⁰⁰, sovrano di Argo, eroizzato dopo la morte e oggetto di culto nell’agorà della città insieme alla sua sposa¹⁰¹.

Teodette lo rese padre e sottolineò come il passaggio della sovranità nelle sue mani fosse stato un atto drammatico, esito ultimo di un processo contro lo zio – suocero. Contrariamente ad un filone della tradizione secondo cui il passaggio della sovranità avvenne all’insegna della continuità¹⁰², Teodette accoglie l’altra versione, quella della morte violenta di Danao¹⁰³,

⁹⁸ L’*Edipo* euripideo, stando alla testimonianza di Giovanni Malala, aveva tra i personaggi anche la Sfinge, ma nessuno dei frammenti conservati ha a che fare con gli indovinelli che invece in Teodette paiono molto più estesi.

⁹⁹ *Aes. Pr.* V.865–6; *Schol. Aes. Pr.* V.853 a; *Schol. Eur. Hec.* 886.

¹⁰⁰ *Schol. Pind. Nem.* X 10a; *Bibl.* 2,1,5; *Schol. DII.* 4,171.

¹⁰¹ Paus. 2,21,2.

¹⁰² E’ soprattutto la lirica corale, in età tardo–arcaica, a sottolineare il passaggio indolore della sovranità tra i due personaggi: Pindaro nella *Pyth* IX del 474 a.C. e nella *Nemea* X del 462/1 a.C., pur non facendo esplicito riferimento a Danao/Linceo, allude comunque al fatto che Danao accettò il matrimonio tra la figlia Ipermestra e Linceo. Bacchilide invece nell’*Epinicio* 11 pone esplicitamente in relazione la stirpe di Danao con quella di Linceo. Quest’ultimo è anzi connotato con un aggettivo di conio aristocratico–eroico, διωξίππος. I versi, che hanno come soggetto Zeus, sono i seguenti: τιμῶν Δαναοῦ γενεᾶν /καὶ διωξίπποιο

oggetto di elaborazione del genere tragico, come sembra deducibile da un'allusione di Pausania (2,19,6), secondo cui 'la salvezza di Linceo non era per Danao ἀκίνδυνος'. Secondo Musti¹⁰⁴ e Bultrighini¹⁰⁵ le vicende dell'Argolide narrate dal Periegeta riportano tradizioni locali, modulate sul confronto con la tragediografia, specialmente eschilea. Pertanto il rischio di incolumità personale corso da Danao se Linceo fosse rimasto vivo sarebbe un'informazione attinta non dalle storie locali, ma dalla tragedia, nel cui contesto bene si inserisce anche il 'nostro' Teodette. Questi avrebbe drammatizzato e spettacolarizzato il momento del pericolo che i due contendenti reciprocamente rappresentavano finché l'uno dei due non fosse eliminato.

IV. Rappresentazione, destinazione e pubblico

Non esistono testimonianze sull'epoca e il luogo di rappresentazione del *Linceo*. Tuttavia il confronto tra le fonti, che pongono l'esordio di Teodette tragico tra il 368/65 a.C e la sua morte intorno al 340/35 a.C., colloca con relativa certezza tutta la sua produzione – e quindi anche il *Linceo* – nei decenni centrali del IV secolo. Il fatto che Teodette abbia avuto relazioni importanti con Isocrate, Platone ed Aristotele e che Stefano di Bisanzio ne attesti la morte ad Atene¹⁰⁶, pone buona parte della sua attività nella città attica. Almeno in

Λυγκίος (74–5). Anche Pausania (2,16,1) racconta la vicenda in modo analogo. Verosimilmente sia i lirici che il Periegeta accolgono versioni locali della storia. L'altro racconto, quello della morte violenta di Danao, forse fu oggetto di rielaborazione da parte del genere tragico.

¹⁰³ Vd. *supra* n.58.

¹⁰⁴ Musti 1986, XXVI.

¹⁰⁵ Bultrighini 1990, 57 sgg.

¹⁰⁶ Steph.Byz. Φασηλίας: [Θεοδέκτης s.c.] ἀπέθανε δ' Ἀθήνησι, καὶ ἐπιγέγραπται δ' αὐτῷ ἐλεγείων ...

un'occasione si allontanò da Atene quando si recò ad Alicarnasso nel 353 a.C. a recitare l'epitafio per Mausolo, per cui scrisse l'omonima tragedia. Furono anni importanti per la città, tesa a mantenere il proprio ruolo culturale nel mondo greco e a ricostruire quello politico (culminato con la seconda Lega navale attica). Nonostante la crisi determinata dalla guerra sociale del 357/ 355 a.C., le condizioni politiche e finanziarie della città si mantennero discrete¹⁰⁷ tanto che il numero di feste religiose e civili, che facevano da cornice per le rappresentazioni e gli agoni drammatici, lirici, rapsodici e musicali, fu in aumento. Quanto ai drammi tragici, il contesto delle Dionisie si estese alle Lenee ed è attestato l'accresciuto numero di teatri in cui si tenevano le rappresentazioni¹⁰⁸. Il breve quadro tracciato permette di cogliere come Atene fu ancora un centro di cultura capace di attirare diverse personalità, ma che, nel contempo, la provenienza 'straniera' di alcune di loro (Teodette ne è un buon esempio), lo sviluppo di scuole filosofiche e retoriche abbiano mutato la funzione della poesia drammatica. Il *Linceo*, incentrato sulla περὶ Ληναίων, in un groviglio di eventi drammatici accumulati l'uno sull'altro (scoperta della relazione tra Linceo ed Ipermestra, cattura del piccolo Abante, processo a Linceo), va nella direzione della teatralizzazione e della spettacolo-

¹⁰⁷ Nel recente seminario urbinato *La commedia greca e la storia* (Urbino, 18-20 maggio 2010) Nino Luraghi ha sottolineato come sia in parte da sfatare il *cliché* che vedrebbe Atene in una condizione di crisi, di ripiegamento, di forte ridimensionamento dopo la sconfitta della guerra peloponnesiaca. Al contrario la città e la sua produzione artistico-letteraria tra il IV e III secolo a.C. dimostrano vitalità e un vivace confronto con i generi letterari tradizionali.

¹⁰⁸ Vd. al riguardo la sintesi proposta da B. Seidensticker 1995, 175-98.

larità, che tende comunque alla λύσις. Sembra che nel *Linceo* abbia trionfato il ‘lieto fine’, se la condanna di Danao comportò la salvezza di Linceo e della sua famiglia, sposa e bambino¹⁰⁹.

Il pubblico dovette apprezzare questo tipo di tragedia, come confermerebbe il riconoscimento riservato al poeta dopo la morte: sulla sua tomba, eretta accanto a quella dei più celebri poeti nella località del Mercato delle Fave (Κυαμίτις) sulla via che conduceva a Eleusi¹¹⁰, furono incisi dei distici che lo celebrarono come ‘nutrito dalle Muse d’Olimpo, cinto di otto immortali corone di vittoria’¹¹¹.

V. Teodette e le Danaidi

Dalle sinteriche e concise informazioni della *Poetica* aristotelica nel *Linceo* comparivano tre personaggi: Danao, Linceo e Abante bambino. E’ ragionevole pensare ad un ruolo di Ipermestra, ma colpisce l’assenza delle Danaidi. Forse Teodette scelse un soggetto per cui la loro presenza non era necessaria: se l’analisi finora condotta è fondata su presupposti coerenti, ne è emerso un autore in grado di recare contributi innovativi pur agganciandosi alla precedente tradizione.

¹⁰⁹ Anche nella tragediografia eschilea, strutturata per trilogie, alla fine si assisteva ad una conciliazione e allo scioglimento delle tensioni.

¹¹⁰ *Vit. X or.* 837 C.

¹¹¹ L’epigramma, trasmesso da Stefano di Bisanzio, GV 547 Peek, è il seguente: ἦδε χθὼν κόλποισι Φασηλίτην Θεοδέκτην / κρύπτει ὄν ἠϋξήσαν Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες./ ἐν δὲ χορῶν < τραγικῶν > ἱεραῖς τρισὶ καὶ δέχ’ ἀμίλλαις / ὀκτῶ ἀγηράτους ἀμφεθέμην στεφάνους («questa terra tiene nascosto nel suo seno Teodette di Faselide, che le Muse dell’Olimpo glorificarono. Nelle tredici gare dei cori tragici io lo cinsi di otto immortali corone di vittoria»).

Così Linceo: la sua figura di vendicatore dei fratelli e di sovrano è rinnovata facendone un eroe che agisce per vie legali e che in questo modo si salva.

Così Abante: da sempre re di Argo, qui per la prima volta (a quanto ci consta) è visto bambino.

Più complessa la figura di Danao: una tradizione mitica assodata l'aveva fatto fuggire dall'Egitto e giungere ad Argo di cui era divenuto re. Il dato intorno agli anni Ottanta del IV secolo fu letto in modo inedito proprio da Isocrate che si vuole maestro di Teodette. In due luoghi isocratei (*Elena*, 68; *Panatenaico*, 80) Danao, alla pari di Cadmo e di Pelope, è giudicato uno straniero che ha occupato il suolo della città di Argo (una vera e propria κατάληψις) in un tempo antecedente alla guerra troiana. Quest'ultima per Isocrate sarebbe stata la giusta rivalsa della Grecità contro i barbari, la legittima μεταβολή per cui da conquistati i Greci diventarono conquistatori. In un contributo del 2003 Masaracchia ha messo in luce che per Isocrate la cosiddetta tradizione mitica è il segmento più antico delle vicende chiamate 'storiche', « soggetto a deformazioni e manipolazioni che non ne mettono in discussione lo statuto di verità»¹¹². Nel caso di Danao, Isocrate altera e strumentalizza nel ruolo dello straniero invasore un personaggio tradizionalmente sovrano argivo, eroe culturale connesso allo sfruttamento razionale delle acque¹¹³. Nell' *Elena* è disposto ad ammettere che la fuga di Danao dall'Egitto avvenne per motivi di difficoltà e che l'eroe è inscrivibile nella categoria dei οἱ δυστυχοῦντες ἐν τοῖς βαρβάροις; nel *Panatenaico* invece, scritto per

¹¹² Masaracchia 2003, 152.

¹¹³ Così *Schol.DHom.II.4,171* e *Eust. ad II. 4,171*.

l'Olimpiade del 380 a.C. e caricato di un alto valore programmatico, la considerazione del personaggio è negativa.

Vien da chiedersi quanto la visione di Danao, formulata da Isocrate negli anni in cui un Teodette ancora giovane frequentò la sua scuola, poté influire sulla costruzione di Danao nel *Linceo* di Teodette maturo tragediografo. Credo che il Danao di Isocrate abbia fornito una generica suggestione, peraltro facilmente inscrivibile in un filone della tradizione letteraria in cui il personaggio non era connotato positivamente.

Le Danaidi, già protagoniste con Eschilo, con Melanippide e con Aristofane, sembrerebbero escluse dal *Linceo*. La tendenza riconosciuta nella prima metà del IV secolo è maggiormente concentrata sugli altri personaggi della saga: Amimone (Nicomaco), Linceo (Teodette), forse gli Egiziadi (Antifane, Timocle). Solo nella seconda metà del secolo Difilo intitolò loro una commedia. Cosa dedurre da ciò? Da una parte è marcato l'interesse per la saga; dall'altra l'interesse che le eroine avevano suscitato nel V secolo in tanti drammaturghi, pare affievolito. Anzi, la tragedia dopo Eschilo forse non si occupò più di loro¹¹⁴. Pur nella consapevolezza della perdita di moltissime opere, il silenzio sulle eroine Danaidi nel genere letterario considerato panellenico qual è la tragedia, è significativo. La trilogia eschilea attraverso di loro raccontò una storia sull'istituzione del matrimonio, fondato non sull'imposizione e la violenza ma sulla reciproca accettazione e rispetto (fr.44R).

La tragedia del V secolo si era confrontata con diverse tradizioni mitiche – fossero locali o inserite in cicli – da cui attinse i protagonisti per operare «la più antica riscrittura della

¹¹⁴ Un tragediografo di nome Timisiteo intitolò alle Danaidi due opere: purtroppo questo autore è del tutto sconosciuto e non è neppure collocabile cronologicamente (*TrGFr*214).

mitologia greca, ... nel linguaggio del teatro attico e in forme di cultura condivise dall'uditorio»¹¹⁵.

In tal senso anche la storia delle Danaidi fu 'riscritta'. Nella tradizione argiva le fanciulle, provenienti da una terra selvaggia e capaci di combattere come guerrieri (tali ce le consacra l'epos Δαναΐς), fuggite ad Argo per evitare il matrimonio coi cugini erano diventate per la città ed il suo territorio entità benevole (rendendo Argo da ἄνυδρον a ἔνυδρον, fr.128 M.-W.). Raggiunte dai cugini e costrette a sposarli, li avevano uccisi, vicenda inseribile in un racconto di fondazione della regalità, ma in seguito erano andate spose ad eroi, accorsi da ogni parte per conquistarle attraverso una gara di corsa (Pind. *Pyht.*IX, 110-18). Per la città e il suo territorio furono eroine culturizzatrici delle acque: questo aspetto legato alla tradizione locale sarà acquisito e rielaborato da Callimaco negli *Aitia* (fr. 65-66 Pf.). Dal massacro compiuto contro i primi mariti era uscita l'unica coppia (Ipermestra- Linceo), fondatrice della sovranità.

Culturizzazione delle acque e istituzione della regalità, proprie della tradizione argiva, passarono in secondo luogo con Eschilo, cui importò ripercorrere l'atto di fondazione del matrimonio in sé e per sé: l'orribile misfatto compiuto nella prima notte di nozze alla fine fu purificato.

La trilogia eschilea, replicata fin dopo la morte del poeta¹¹⁶ fu un inevitabile punto di confronto, ma serviva unicamente per il tema del matrimonio. La collettività delle Danaidi aveva esaurito quasi tutte le potenzialità drammaturgiche: restava la via, percorsa in parte dal teatro

¹¹⁵ Guidorizzi 2006, 227.

¹¹⁶ *TrGF Testimonia* Gk, Gm. Cfr. anche *supra* cap.1.

del IV secolo, dei singoli personaggi (Linceo, Amimone). Forse le Danaidi come collettività di eroine furono ‘impiegate’ anche per un’altra storia, attestata dal punto di vista letterario a partire dagli ultimi decenni del II secolo a.C. e che si andrà affermando fino a diventare preponderante. Quella che le vede come collettività di peccatrici punite a compiere nell’Ade la fatica ripetitiva ed inutile di attingere acqua con un colino per versarla in un una giara forata o priva di fondo. La scelta della drammaturgia del IV secolo di concentrarsi sugli altri personaggi di una saga comunque avventurosa è spiegabile sia per l’istanza di rinnovamento che la percorre sia forse col fatto che le Danaidi cominciarono ad essere associate ad un’altra situazione mitica.

Conclusioni

Dando spazio ai personaggi di Io, di Amimone, di Linceo, degli Egiziadi (forse), la drammaturgia della prima metà del IV secolo a.C. fu interessata più alla saga delle Danaidi che alle eroine in sé e per sé. Questo, a mio parere, dimostrerebbe come il teatro non si fosse ripiegato in un confronto esclusivo coi tre grandi maestri del V secolo, ma di come fosse ancora un genere ‘vitale’, percorso da istanze di rinnovamento. Per la Xanthakis-Karamanou i drammaturghi del IV secolo rimasero aderenti alla tradizione mitologica, pur enfatizzandone i motivi meno conosciuti e potenziandone gli aspetti retorici e patetici¹¹⁷. L’affermazione è condivisibile solo in parte. Nel caso di Teodette non c’è dubbio sul valore e il ruolo della retorica, come pure sull’effetto patetico e avventuroso determinato dalla περιπέτεια. Ma sull’ ‘aderen-

¹¹⁷ Xanthakis-Karamanos 1980.

za' alla tradizione mitologica, sorgono delle perplessità: sarebbe forse meglio parlare di conoscenza, di confronto accompagnati da una certa innovazione di quella che in senso lato si può chiamare 'tradizione'. Filottete morso ad una mano, Abante bambino, Linceo trascinato a giudizio non fanno parte (per quanto ne sappiamo) della 'tradizione' canonicamente intesa, rappresentano un'innovazione che andava nella direzione del patetico, gradito agli spettatori¹¹⁸.

Con quali intenzioni e scopi un drammaturgo del IV secolo rinnovò un bagaglio di storie e di miti già precedentemente rappresentati? Si trattò di pura e semplice sperimentazione, di ricerca dell'inedito, privo di finalità ideali, formative e culturali¹¹⁹? L'alta incidenza di sentenze e detti porterebbe nella direzione opposta, quella di una formazione non politica, ma etica degli spettatori. Il successo e il riconoscimento tributati a Teodette dai contemporanei, l'importanza che forse la sua produzione ebbe sulla tradizione scoliografica¹²⁰ porterebbero concludere che il ruolo del teatro nella prima metà del IV secolo fu ancora di tutto rispetto.

¹¹⁸ Su questa linea si pone Webster 1954 che sottolinea le peculiarità del teatro del IV secolo e mette in risalto il rapporto vivo e dialettico, mai pedissequo, coi modelli del V secolo, in special modo Euripide.

¹¹⁹ Per P. J. Wilson 1996 sì. Per lo studioso la tragedia del IV secolo perse parte della propria autorevolezza, non fu più un modello teso a costruire l'identità di una *polis* ormai in crisi irreversibile (come farebbe fede il nostalgico epigramma di Astidamante che rimpiange di non essere vissuto all'epoca dei tre grandi poeti tragici del V secolo). Prova ne sarebbe il fatto che i retori del IV secolo utilizzarono non i tragici contemporanei, ma quelli del secolo precedente nel proporre modelli etici e politici di comportamento. Una posizione tanto perentoria contrasta con il semplice dato che il teatro fu intensamente praticato e continuò ad avere enorme popolarità: la sua funzione poté ridursi a mero svago o passatempo?

¹²⁰ Se condividiamo l'ipotesi della Karamanou per cui lo scoliasta dell'*Oreste* euripideo, 872 fece riferimento al Linceo nel raccontare il processo intentato a Danao e forse, aggiungiamo noi, se la notizia della morte di Danao così diffusamente attestata negli scoli derivò proprio dal *Linceo* di Teodette.

Infine, per ritornare ai quesiti inizialmente posti, la saga delle Danaidi conobbe successo e fu ripetutamente rappresentata perché, mito tra i più antichi e noti, trattato in ogni epoca e genere letterario (epos, lirica, tragedia, ditirambo, commedia), continuava ad essere un banco di prova per ulteriori sperimentazioni e innovazioni. E poteva offrire spunti di riflessione e di formazione etica e morale.

CAPITOLO 3

Le Danaidi nella paremiografia

Premessa

A partire dall'età ellenistica l'interesse per la storia delle Danaidi sembra scomparire dalla produzione letteraria greca: per quanto importante sia l'eccezione di Callimaco che dedicò loro una sezione del terzo libro degli *Aitia*¹, la vicenda delle eroine diventò per lo più oggetto di interesse erudito-mitografico, la cui fase conclusiva e compiuta è data dalla *Biblioteca* dello ps. Apollodoro, che presenta un racconto ordinato, coerente ed esaustivo di questa come pure delle altre saghe mitiche greche².

Tuttavia nell'ambito della tradizione paremiografica che percorre la cultura e civiltà greche a partire formalmente dall'età ellenistica³ fino a quella bizantina, per lo meno quattro proverbi sono riconducibili alle Danaidi.

¹ La tradizione argiva degli storici locali Agias e Derkylos fornì a Callimaco il materiale per un *aition* concernente le fonti argive. Nei fr. 65 e 66 del terzo libro degli *Aitia* Callimaco parla di quattro Danaidi (Ippe, Fissadeia, Automate ed Amimoney) connesse alle fonti sacre della città e ai loro usi culturali. L'utilizzo di queste acque, poste in relazione con la divinità eponima di Argo, Era, indurrebbe a pensare che Callimaco rielabori antiche tradizioni che avevano il loro fulcro attorno all'Heraion. Ciò dimostra l'antico legame delle Danaidi con le acque: prima di diventare le assassine dei loro sposi, esse furono per Argo entità benefiche in grado di rendere irrigua una regione prima arida e di giovare alla comunità femminile della città. Come tali furono reperate dalla tradizione locale. Per l'argomento vd. Cassio 1989, Piérart 1992, Lehnus 2004.

² Da non trascurare la presenza delle Danaidi nella *Periegesi* di Pausania: soprattutto nel secondo libro, dedicato all'Argolide, il ruolo delle eroine è importante. Qui è infatti ripresa tutta la loro storia, dall'arrivo di Danao ad Argo e della sua contesa per il regno con il re locale Gelanore (2,16,1 e 2,19,3-4), al matrimonio coatto delle figlie con gli Egiziadi, l'omicidio di questi ultimi (2,16,1 e 2,24,2) e la salvezza di Linceo da parte di Ipermestra (2,25,4), fatta processare dal padre per disobbedienza e poi assolta (2,19,6 e 2,20,7). Nel terzo libro (3,12,2) infine Pausania parla del secondo matrimonio delle Danaidi per gara di concorso. Sulle fonti cui attinge Pausania per Argo e l'Argolide vd. Bultrighini 1990.

³ L'interesse di Aristotele e del Peripato per i proverbi si tradusse nella loro ricerca e raccolta sistematiche. Pur con obiettivi e finalità diverse questo interesse rimase vivo anche presso i filologi Alessandrini. Per l'argomento, vd. Tosi 1993 e 1994. Sulla questione di un testo aristotelico intitolato ΠΑΡΟΜΙΑΙ Α' attestato da

Il più importante *corpus paroemiographicum* risale all'età adrianea e fu redatto da un certo Zenobio che radunò in un organico strumento l'imponente materiale raccolto in età ellenistica⁴. Il testo originario di Zenobio non è giunto, ma è conservata in quattro codici la redazione più vicina all'originale, suddivisa in tre libri e con i proverbi ordinati secondo un criterio tematico (*Zenobio Athous*)⁵. La raccolta atoa che noi leggiamo, che pure conserva la disposizione originaria dei proverbi, presenta tuttavia le spiegazioni « misere ... decurtatas corruptas interpolatas»⁶ ed è frutto di una compilazione che, accanto alle tre zenobiane, unì altre due collezioni, che « a Zenobio prorsus abhorrent»⁷. Dall'archetipo di tale *corpus* – formato dunque da cinque raccolte – sono derivate, sotto forma di epitomi e di estratti, le sillogi di proverbi pervenuti. Tra queste, importante la cosiddetta vulgata bizantina, con

Diogene Laerzio non pochi sono i dubbi. E' certo l'interesse del filosofo per i proverbi (Arist. Fr.13 R. παλαιᾶς εἰσι φιλοσοφίας ἐν ταῖς μεγίσταις ἀνθρώπων φθοραῖς ἀπολομένης ἐγκαταλείμματα περισωθέντα διὰ συντομίαν καὶ δεξιότητα. «[i proverbi] sono i resti di un'antica filosofia andata perduta nel corso delle grandissime vicissitudini umane, salvatisi grazie alla loro brevità ed efficacia»), disseminati in molte sue opere ed utilizzati, in virtù del loro elevato grado di plausibilità, come convalida e consolidamento di un'argomentazione. Secondo Curnis 2009 più che ad un'opera redatta dal Aristotele in persona sull'argomento, si dovrebbe pensare all'«esistenza di una rassegna di proverbi tratta dalle opere di Aristotele» realizzata da un «curatore / editore di un gruppo di scritti aristotelici» (p.168).

⁴ Vd. Rupprecht 1949; Tosi 1993, 1994, 2010.

⁵ La raccolta è chiamata atoa perché proveniente da un codice ritrovato in un monastero del monte Athos. Comprende 372 proverbi suddivisi in tre libri (come *Suda* ζ 73 conferma) ed è la più vicina all'originale zenobiano per quanto concerne la disposizione dei proverbi ordinati in base alla somiglianza o degli argomenti oppure di significato. Tuttavia le esegesi sono scarse, spesso troncate, derivate da progressivi processi di epitomazione, tanto che « *de genuino textu Zenobii restituendo plane desperandum est*» (Bühler 1987, 35). La tradizione 'atoa' è testimoniata principalmente dal codice M (edito per la prima volta nel 1868 da Miller), da due codici laurenziani, L ed L² (rispettivamente cod. Laur. 80,13 e 58,24), da un codice palatino P (*Heidelbergensis*, 129).

⁶ Crusius 1883, 70.

⁷ Bühler 1987, 34.

le opere attribuite allo stesso Zenobio (*Zenobio vulgatus*)⁸ e al grammatico Diogeniano (II sec. d.C.), per arrivare a Gregorio di Cipro, Macario, Michele Apostolio e Arsenio, che tra il XIII e XV secolo d.C. compilarono raccolte di proverbi antichi e bizantini.

Le raccolte di proverbi nate in ambito alessandrino ebbero una finalità essenzialmente letteraria ed erudita, quella di trasmettere versi o frasi d'autore che, rappresentativi della lingua e dello stile dei classici, divennero tanto famosi da acquisire valenza proverbiale. D'altra parte può essere altrettanto verosimile che alcune espressioni e modi di dire popolari e colloquiali siano stati rielaborati e assunti a livello letterario che ne consacrò poi il successo e la diffusione. La questione è complessa, dato che alcuni *loci classici* poterono essere modulati e rapportati a paradigmi proverbiali, come pure, per converso, alcuni passi di autori classici poterono essere antologizzati come proverbiali, entrando a far parte di un patrimonio sentenzioso di largo uso e consumo. Se l'origine dei proverbi può restare oscura, le diverse sillogi che li hanno trasmessi tradiscono comunque un' impostazione letteraria: è ben marcato l'interesse per i proverbi e le espressioni attestate in autori e in opere letterarie⁹. Ne conse-

⁸ La cosiddetta *Vulgata* di Zenobio comprende 572 proverbi ed è trasmessa da P, un codice parigino - *Par.* 3070 - da cui dipende tutta la tradizione vulgata. Questa collezione ha conservato talora spiegazioni più integre rispetto alla *recensio Athoa*, anche se magari non genuine. Rispetto all'*Athoa*, dove le cinque collezioni erano ben distinte e separate, il redattore della *Vulgata* le fuse in un unico *corpus*, dove i proverbi sono elencati alfabeticamente. Dall'antico *corpus* di cinque collezioni - da cui proviene lo *Zenobio vulgato* - derivarono delle altri sillogi, disposte anch'esse in ordine alfabetico, accresciute poi di altri proverbi e suddivisibili in due grandi famiglie. La prima famiglia è la *recensio B* (bodleiana, contenente 972 proverbi, edita Gaisford nel 1836), a cui vanno aggiunte la raccolta del *Codex Parisinus Suppl.* 576 (contenente 589 proverbi) e quella di Monaco (contenente 369 proverbi). La seconda famiglia è quella che Bühler definisce «*copiae Diogenianeae*» (p. 125).

⁹ Accanto alla paremiografia 'dotta' esisteranno raccolte di proverbi 'volgari' (vd. Krumbacher 1894).

gue che anche per i proverbi concernenti le Danaidi tale matrice sia indubitabile: le espressioni proverbiali che in modo diverso le coinvolgono, proverrebbero da opere letterarie e come tali furono oggetto di interesse da parte dei grammatici alessandrini.

Le raccolte paremiografiche presentano una struttura – tipo, secondo cui il proverbio puro e semplice è generalmente elencato in ordine alfabetico (lemma), è seguito dalla sua interpretazione (= *interpretamentum*) e infine corredato di opportuni riferimenti e richiami letterari (=esegesi). Quanto all' *interpretatio* antica dei proverbi, essa, come ha dimostrato Tosi, spesso è capziosa dato che può spiegare il proverbio partendo dal contesto in cui si trovava oppure riportarne il senso generale, avulso dalla connotazione che esso aveva in quel certo luogo letterario di riferimento¹⁰. Nel caso delle Danaidi nella maggior parte dei casi il loro nome non compare né nel lemma né nell' *interpretamentum*, ma nell'esegesi e pertanto non è detto che i riferimenti alle Danaidi rinvino direttamente ad un'espressione proverbiale coniata su di loro. Per quanto riguarda il nostro problema, più che il lemma in sé e per sé, sarà quindi analizzata la sua esegesi poiché è qui che ricorrono richiami e rimandi alla figura delle Danaidi. In seguito l'obiettivo sarà quello di rintracciare alcune versioni e/o varianti di un mito classico mai altrimenti attestate, ma recuperabili all'interno di una produzione tecnica, qual è quella paremiografica, che ha caratteristiche e finalità peculiari e specialistiche.

¹⁰ Tosi 1988, soprattutto pp.197-220.

Fra il cospicuo numero di proverbi tramandati, ne sono rintracciabili alcuni afferenti, per quanto in modo diverso, alle Danaidi e riconducibili a due diversi filoni della loro storia. Il primo riguarda l'assassinio degli sposi e, più genericamente, il ramo egizio della vicenda; il secondo invece le Danaidi in persona, associate alla pena inutile e vana di versare acqua con un setaccio in una giara forata nell'Ade.

Percorrendo il mito delle Danaidi secondo un asse cronologico, abbiamo rilevato che in epoca tardo arcaica ebbe un ruolo centrale nella mitografia della città di Argo, ma che la tragedia greca del V secolo si concentrò e ne sviluppò essenzialmente l'aspetto del matrimonio e dell'assassinio degli sposi. Infine, per quanto lacunose e frammentarie siano le testimonianze letterarie che vanno dalla seconda metà del V alla prima metà del IV secolo a.C., si è riconosciuto il successo del mito e l'innovazione che gli fu riservata. Ebbero rilievo i personaggi della vicenda precedentemente tenuti in secondo piano, come Linceo, lo sposo risparmiato, cui Teodette intitolò una sua tragedia.

Nel III secolo a.C. Callimaco dedicò alle Danaidi un *aition*, collegabile alle tradizioni periferiche che il poeta ellenistico andò a recuperare e che sicuramente ebbe a che fare con una mitologia prettamente argiva. Contestualmente, le Danaidi compaiono per lo più nelle esegesi di proverbi raccolti in ambito alessandrino. Il dato non è insignificante. Le raccolte paremiografiche nacquero infatti con finalità dotte ed erudite e il materiale cui attinsero fu prevalentemente di origine classica. Ora, trovare traccia delle eroine argive nelle esegesi e, in un caso, persino nel lemma di alcune espressioni proverbiali, mi pare dimostri fuor di dubbio il successo del loro mito almeno fino al IV- III sec. a.C.

Proverbi riguardanti il filone egizio

Fra i proverbi afferenti al ramo egizio della saga delle Danaidi (relativi ai figli di Egitto, a Linceo e al matrimonio concluso con l'omicidio degli sposi), almeno un paio sono citazioni letterarie.

1. δεινοὶ πλέκειν τοὶ μηχανὰς Αἰγύπτιοι : *Egiziani davvero formidabili ad ordire inganni*

Zenobio vulgato¹¹, ps.Diogeniano¹², Gregorio di Cipro¹³, Macario¹⁴, Apostolio¹⁵ – che costituiscono la tradizione vulgata – riportano il proverbio δεινοὶ πλέκειν τοὶ μηχανὰς Αἰγύπτιοι in riferimento alla doppiezza infida degli Egiziani. Oltre che nei *corpora paroe-miographica* è riportato anche in alcuni scoli e lessici, con un'unica variante relativa alla particella τοὶ¹⁶. La menzione dell'espressione in diverse fonti (scoli, lessici, repertori paremiografici e commenti) è indicativa della complessità della tradizione.

Lo *scholium* alle *Nuvole* aristofanee¹⁷ e gli *scholia vetera* alle *Adoniazousai* di Teocrito¹⁸ riportano che si tratta di un verso eschileo (= fr.373 R.); Fozio e *Suda* lo citano senza alcu-

¹¹ Zen. *CPGI* 3,37.

¹² Diogen. *CPGI* 4,35.

¹³ Greg.Cypr. *CPG* II 109,8 = Greg.Cypr.Leid *CPG* II 66,15.

¹⁴ Macar. *CPG* II 3,21.

¹⁵ Apostol. *CPG* II 5,95.

¹⁶ La particella è omessa da Diogen.g, Gregorio di Cipro Leid.; è sostituita da γε in Diogen.K e Gregorio di Cipro Mosq.; Prov. Bodl. al suo posto inserisce un δέ e Fozio l'articolo τὰς. Hartung inseriva un γάρ. Comunque la gran parte delle testimonianze presenta τοὶ.

¹⁷ *Schol.Ar. Nub.*1130a (Holwerda 1977, 277) dice espressamente: Αἰσχύλος / δεινοὶ πλέκειν τοὶ μηχανὰς Αἰγύπτιοι. Si tratta di uno scolio dell'edizione aldina del 1498 di Marco Musurio che nel redigere gli scoli attinge a materiale di vario genere (sia agli scoli dei codici E, R e V, ma anche a diversi autori). Nel caso in og-

na precisazione¹⁹, mentre alcuni commenti omettono l'attribuzione ad Eschilo e lo definiscono *παροιμία*²⁰. Dato importante è la sicura attribuzione ad Eschilo di un verso divenuto poi canonico e proverbiale e che secondo alcuni commentatori doveva provenire da una delle due opere perdute della trilogia delle *Danaidi*²¹. Nell'unica tragedia sopravvissuta della trilogia, le *Supplici*, Eschilo dà infatti degli Egiziani una connotazione fortemente negativa: il verso in questione, divenuto proverbio, andava a rafforzare l'immagine degli Egizi là rappresentata. E' pur vero che Eschilo avrebbe potuto formalizzare in un monostico, divenuto poi celebre, l'insoddisfazione nei confronti del mondo egizio ben percepibile a partire dagli anni Settanta-Sessanta del V secolo a.C. e che continuò a permanere a livello di opinione pubblica per lo meno fino al secolo successivo²².

L'*interpretamentum* del proverbio è pressoché identico: per lo Zenobio *vulgatus* il detto si applica a ἐπὶ τῶν σφόδρα κακουργοτάτων, 'i più terribili malfattori'; per ps. Diogeniano a ἐπὶ τῶν σφόδρα κακούργων. Si precisa che 'tali sono gli Egiziani', τοιοῦτοι γὰρ οἱ Αἰγύπτιοι.

getto Musurio avrebbe potuto attingere l'informazione sia dagli scolii teocritei sia dagli Ἐυσταθίου ὑπομνήματα *ad Dionysium Periegetam*.

¹⁸ *Schol. KUEAGP*Theocr15,48b (Wendel 1914, 309) Αἰσχύλος φησί / δεινοὶ πλέκειν τοὶ μηχανὰς Αἰγύπτιοι.

¹⁹ Suda δ 352 (Adler 1967,33) ≅ Phot. δ 126 (Theodoridis 1982,382).

²⁰ Eust. *Od.* 1494,8; *Schol.*Arist. *Or.*III, 180 (553,11 Dind).

²¹ Hermann 1827, 333 pensava di attribuire il verso alla tragedia *Danaidi*; G. e M. Morani 1987, 734 n.1 ritengono probabile «l'attribuzione a una tragedia della trilogia delle *Danaidi*». Sommerstein 2008, 320 pur riportando la proposta di Hermann, riterrebbe possibile che il fr. in questione potesse provenire dal *Proteo*; Lucas de Dios 2008 sarebbe propenso assegnarlo ai *Thalamopoioi* (che a suo avviso erano un dramma satiresco); Ramelli 2009, nel suo lavoro non sempre accurato, non si esprime al riguardo.

²² Per questo aspetto vd. cap.2 (Timocle e fr.1 K.-A.) e l'analisi storica di Zucker 1950, 150 sgg.

Accanto alla nota σοφία degli Egiziani²³, altrettanto topica è la loro κακοήθεια²⁴: il verbo αἰγυπτιάζειν è sinonimo di τὸ πανουργεῖν καὶ κακοτροπέεσθαι²⁵, di τὸ πανουργεύεσθαι²⁶, di τὸ ὑπουλα πράττειν²⁷. Gli Egiziani sono ἀπατηλοί²⁸, il κακοεργός è riconoscibile perché è uno che περιέρπων Αἰγυπτιστί²⁹.

Questa caratterizzazione degli Egiziani, ampiamente attestata a livello letterario, ricevette una formulazione proverbiale, che – come altri simili modi di dire – lascia trasparire un pregiudizio antropologicamente rilevante. La formulazione del proverbio è un trimetro giambico³⁰, laddove la particella enclitica τοι consente alcune considerazioni. Τοι, di valore asseverativo³¹, implica «un vif désir d'intéresser *personnellement* l'interlocuteur à ce que l'on affirme»³² e, tra i suoi usi, rilevante è quello di tipo gnomico e sentenzioso³³. Nel caso specifico la poesia eschilea, caratterizzata da uno stile 'alto', è entrata in naturale sintonia

²³ Per l'Egitto come luogo di civiltà e di sapienza vd. Froidefond, 1971.

²⁴ Ben attestata fin dall' *Odissea*.

²⁵ E' Eustazio di Tessalonica nel suo commento all' *Odissea* (*Od.* 1484,28) a riportare che il commediografo Cratino (fr.406 K.-A.) aveva impiegato il denominativo αἰγυπτιάζειν per indicare il πανουργεῖν e il κακοτροπέεσθαι.

²⁶ Eust. *Od.*1494,8.

²⁷ *Schol.Ar.Nub.*1130a.

²⁸ *Schol.Theocr.*15,48b.

²⁹ Theocr. 15,48b.

³⁰ Vd. Parlato 2010.

³¹ Vd. Humbert 1972, 441 «τοι joue un rôle assez important pour affirmer une conviction, en prose comme en poésie».

³² Humbert 1972, 440.

³³ Denniston 1954², 542. Headlam 1891,124 sconsigliava eccessive generalizzazioni, come se τοι in Eschilo implicasse sempre e solo «a proverbial sentiment». Nel presente caso però il fatto che verso e proverbio coincidano, porta a ritenere che il valore della particella sia di tipo gnomico.

con l'efficacia metaforica espressa dai proverbi, rivelandosi attenta interprete della cultura greca³⁴.

Il verso eschileo fu l'elaborazione letteraria di una convinzione popolare: nelle *Supplici* gli Egiziadi sono violenti, prepotenti, smaniosi nei confronti delle cugine: le Danaidi, fuggendo da loro, fuggono da un matrimonio sentito come oltraggio e violenza sfrenata, ὕβρις³⁵ e βία³⁶. Non vi è traccia di una loro natura astuta o ingannevole; anzi, ad essere tali furono piuttosto le Danaidi quando ordirono l'inganno e la trama omicida nella prima notte di nozze. Nella tragedia eschilea inganno e astuzia sono menzionati una sola volta, quando il coro delle protagoniste afferma che gli Egiziadi, alla pari degli Egiziani, sono ingannevoli e astuti οὐλόφρονες δ'ἐκεῖνοι, δολομήτιδες (750), ma la connotazione sembra più rispondere ad un *cliché* che costituire un tratto caratterizzante degli antagonisti. D'altronde l'interesse di Eschilo verteva sul matrimonio come atto condiviso e accettato tra le due parti contraenti: μηχαναί e δόλος dovettero restare sullo sfondo, come tratto genericamente identificativo di quel popolo nell'immaginario degli spettatori. Non è noto lo svolgimento della trilogia eschilea³⁷, ma dalla parte conclusiva delle *Supplici* sembra presumibile che gli Egiziadi abbiano ottenuto le cugine non mediante inganni, ma dopo aver combattuto una guerra con-

³⁴Così Grimaldi 2009,88-89.

³⁵Aes. *Suppl.* ὕβρις ai vss. 81, 104, 425, 528, 817, 845. Ὑβριστής ἐσμός v.31.

³⁶La violenza e la forza brutta degli Egiziadi, ben esemplificata nella scena dell'araldo che cerca di portare via le Danaidi supplici strappandone le vesti, tirandone i capelli e sferzandole, costituiscono i tratti più significativi e caratterizzanti degli antagonisti. Alla βία degli Egiziadi si accompagna, come ulteriore elemento distintivo, quello della lussuria e della dissolutezza, μάργον Αἰγύπτου γένος (741).

³⁷Le uniche certezze provengono dai due frammenti superstiti delle *Danaidi*: il primo fa riferimento al risveglio dopo la notte di nozze (fr.43R); il secondo è tratto dall'arringa pronunciata da Afrodite sulla naturalità del matrimonio (fr.44R).

tro gli Argivi in cui riuscirono vittoriosi. Allo stato delle nostre conoscenze, il verso-proverbio avrebbe potuto appartenere tanto ad una delle due opere perdute della trilogia, quanto a qualsiasi altra tragedia eschilea³⁸, anche se è plausibile pensare che le repliche della trilogia avessero favorito la memorizzazione e trasmissione del monostico³⁹. Il dato più importante è l'antichità del proverbio, la cui formulazione spetta ad Eschilo. Il suo successo è forse spiegabile col fatto che fondeva sia una tradizione popolare ed etnografica che una letteraria. Nel caso presente pensare ad un collegamento diretto al mito delle Danaidi è puramente ipotetico: e, se anche dipendenza ci fosse, rientrerebbe nel filone 'egiziade' della loro vicenda che è per noi il meno documentato dalle fonti dirette.

2. Λυγκέως ὀξύτερον βλέπειν: *aver la vista più acuta di quella di Linceo*

La vista di Linceo, figlio di Afareo e fratello di Ida, fu la più acuta e penetrante fra tutti i mortali. Così Pindaro nella *Nemea X*⁴⁰, che si collega ad una tradizione antica, risalente ai

³⁸ Per le possibili attribuzioni vd. *supra* n.21. E' da rilevare che nelle stesse *Supplici* (vv.760-1) Eschilo mette in bocca a Danao due proverbi. Il primo, non altrimenti noto, "i lupi sono più forti dei cani" potrebbe rinviare all'identificazione degli Argivi con i lupi (nella monetazione argiva del VI secolo a.C. ricorre infatti l'effigie del lupo. E lupo è anche Danao nel racconto di Pausania 2,19,4). Il secondo invece "il frutto del papiro cede alla spiga di grano" è un proverbio confluito nella raccolta di Zenobio (*CPGI* 2,73) e fornito di *interpretamentum* (detto si applica ἐπὶ τῶν οὐ δυναμένων τοῖς ἰδίους χρῆσθαι καλοῖς). Nel commento ai due versi in questione FJW 1980,111 sottolineano come «both sayings are traditional». Questo dimostrerebbe che Eschilo fa un certo uso di espressioni proverbiali, attingendole a quel vasto repertorio che attiene alla vita quotidiana e al mondo degli animali.

³⁹ Per le repliche della trilogia delle *Danaidi* vd. cap.1, 10-12.

⁴⁰ Pin. *NemX* 114-9 Ἀπὸ Ταυγέτου πεδαυγά/ζων ἴδεν Λυγκεὺς δρυὸς ἐν στελέχει/ ἤμενον. Κείνου γὰρ ἐπιχθονίων πάν-/των γενετ' ὀξύτατον/ ὄμμα (« Linceo, aguzzando la vista dal Taigeto lo vide seduto nel tronco di una quercia. Il suo occhio fu infatti il più acuto di tutti i mortali»). Vd, anche *Schol.Pin.NemX*114 ὁ δὲ Λυγκεὺς ὀξύτερκῆς ὤν...

Κύπρια⁴¹. Il proverbio Λυγκέως ὀξύτερον βλέπειν, riportato dall'Appendice plutarchea⁴², da Gregorio di Cipro⁴³, Macario⁴⁴ e Apostolio⁴⁵, va senz'altro riferito a questo personaggio come si evince dall'*interpretamentum* che lo spiega: il detto si applica a coloro che hanno vista acuta, ἐπὶ τῶν ὀξυδορκούντων.

L'espressione, breve ed efficace, pone in risalto la caratteristica nota e conosciuta del personaggio eroico e come tale era stata citata da Aristofane nel *Pluto* in modo parodico: al dio completamente cieco viene infatti promessa la restituzione di una vista "più acuta di quella di Linceo"⁴⁶. L'uso frequentissimo nella commedia di espressioni e detti proverbiali di ogni genere spiega la citazione nel *Pluto* di quello che doveva essere un modo di dire noto e diffuso, di ascendenza mitologica. Sappiamo che lo stesso Aristofane nelle perdute Δαναΐδες aveva riferito il medesimo proverbio – con un esilarante gioco di scambio di persona – a Linceo, figlio di Egitto e sposo di Ipermestra.

Il proverbio non ha pertanto alcun riferimento al mito delle Danaidi in sé e per sé: importanti tuttavia sono la sua derivazione mitologica e la sua formulazione letteraria. Se l'aggettivo ὀξύς (in tutti i suoi gradi) in tutte le fonti connota il personaggio di Linceo afa-

⁴¹ *Cypr.fr.*15 Bernabé τάχα δ' εἶσιδε κυδίμος ἦρωσ / δεινοῖς ὀφθαλμοῖσιν... La vista di Linceo era tale da riuscire a penetrare al di là della materialità e consistenza degli oggetti.

⁴² *App.plut.*71.

⁴³ *Greg.Cypr.Mosq.* *CPG* II 4,26.

⁴⁴ *Macar.* *CPG* II 6,41.

⁴⁵ *Apostol.* *CPG* II 10,79.

⁴⁶ *Arist.Pl.*210 βλέποντ' ἀποδείξω σ' ὀξύτερον τοῦ Λυγκέως. Per la medesima espressione nel fr.272 K.-A. nella commedia Δαναΐδες di Aristofane vd. *supra* cap. 1, 47-49.

retide, la scelta aristofanea del verbo βλέπω (rispetto ad εισοράω dei *Cypria* e ad ὄραω di Pindaro) sembra sia stata determinante per la formulazione e trasmissione del proverbio.

3. Λέγνη κακῶν : una *Lerna di mali*

a. Attestazione e testimonia

A differenza degli altri due proverbi finora esaminati, per Λέγνη κακῶν non è appurata alcuna ‘paternità’ autoriale. La formulazione, costituita dal solo nominativo accompagnato al genitivo di specificazione, nella sua genericità è rivelatrice della tendenza all’assolutizzazione, propria dei proverbi. E’ un modo di dire di ascendenza mitologica, ben presente nella tradizione paremiografica che ne fornisce una spiegazione breve e sintetica, riconducibile generalmente all’episodio più violento del mito delle Danaidi, quello dell’uccisione e decapitazione dei novelli sposi dopo la prima notte di nozze.

Rispetto alle esegesi dello ps.Diogeniano⁴⁷, di Gregorio di Cipro⁴⁸ e Apostolio⁴⁹, alle chiosse di Esichio⁵⁰, Fozio⁵¹ e *Suda*⁵² quella dello Zenobio *vulgatus* – pur con una lacuna, integrabile grazie al testo esichiano⁵³ – è la più completa. Anche in questo caso l’attestazione ricorre in repertori lessicografici e paremiografici, a riprova dell’interscambiabilità di materia-

⁴⁷ *CPGI* 6,7.

⁴⁸ *CPGII* 4,23 (Greg.Cyp.Mosq.).

⁴⁹ *CPGII* 10,57.

⁵⁰ Hesych. λ 691.

⁵¹ Phot. p. 497, 204.

⁵² *Suda* λ 302.

⁵³ Nella trasmissione del testo di Zenobio si verificò verosimilmente un guasto di natura meccanica con il salto, da parte del copista, dalla riga superiore a quella inferiore.

li nella più tarda tradizione, che comunque affondava le sue radici nel cospicuo materiale raccolto, commentato e interpretato dalla filologia Alessandrina.

L'esegesi del detto è diversa tra la *recensio Athoa* (dei codici Miller e Laurenziano 80,13) e quella della Vulgata.

Il codice edito da E. Miller nel 1868, oltre a recare i tre libri di proverbi del grammatico Zenobio nella versione più vicina all'originale, è seguito, dopo una lacuna abbastanza ampia, da una quinta raccolta di proverbi, disposti in ordine alfabetico. Analogamente il Laurenziano presenta una successione di cinque raccolte, i tre libri di Zenobio, una di Plutarco (*verus vel personatus*) e infine un'ultima silloge. Questa quinta raccolta, anonima, è a sua volta costituita di tre parti, di cui la prima (V_A Athoa), la più ampia, è un prodotto di scuola, che attinse allo Zenobio ateo o a una sua fonte⁵⁴. Di essa ci occuperemo oltre per l'analisi del detto Αἰγύπτου γάμος / Αἰγύπτου πότιμος. La seconda parte (V_B Athoa), che dipende da un'altra fonte rispetto alla precedente, reca otto proverbi per lo più estratti da scoli Sofoclei e Luciani, non disposti in ordine alfabetico. Qui è riportato il detto Λέρινη κακῶν, che riproduce testualmente lo scolio Luciano al *Dialogo marino* 8⁵⁵, e che è fornito, a differenza della restante tradizione, di *interpretamentum* (il detto è riferito a coloro che sono molto sudici, Ἐπὶ τῶν ἄγαν ὀυπώντων λέγεται.). Segue l'esegesi, dove il riferimento mitico è all'Idra decapitata da Eracle. Λέρινη πηγὴ ἐστὶν ἐν Ἄργει τῆς Πελοποννήσου καθ' ἣν

⁵⁴ Vd. Crusius 1883, 9 («ultima haec proverbiorum series licet aliis fontibus aucta ex ipso Zenobio vel ex auctoribus eius fere tota pendet») e Spyridonidou-Skarsouli 1995, 15.

⁵⁵ *Schol.* in Luciani *Dial. Mar* 8, Rabe 266-7. Sull'utilizzo di proverbi da parte di Luciano e sulla questione se egli abbia attinto ad una raccolta di proverbi o se piuttosto alcuni compilatori di raccolte proverbiali abbiano attinto a lui vd. Bühler 1987, 283 e Spyridonidou-Skarsouli 1995, 35.

ὁ Ἡρακλῆς τὴν Ὑδραν κατείργασται· καὶ μετὰ τοῦτο ἐξεκάθειρον τὰ ἐντόσθια τῶν ἱερείων ἐπ'αὐτῆς, ἀφ'ᾧ καὶ συνέβαινε πάνυ τὸ ὕδωρ διεφθάρθαι τῇ κόπρῳ τῶν ἀποκαθαιρομένων. Ἐκ τοῦτου οὖν καὶ παροιμία αὕτη πεποιήται («Lerna è una sorgente di Argo peloponnesiaca, presso la quale Eracle uccise l'Idra; a seguito di questo fatto pulivano le viscere delle vittime sacrificali, per cui capitava che l'acqua ne fosse contaminata per la sporcizia di ciò che vi veniva pulito. Da questo fatto ne derivò il proverbio stesso»).

Il riferimento all'Idra manca sia nello Zenobio *vulgatus* – nel cui *interpretamentum* la frase relativa al mostro fu aggiunta dagli editori Leutsch e Schneidewin sulla base del codice *Bodleianus* – sia nello ps. Diogeniano, e, pur citata da Apostolio (*CPG* II,10,57), da Fozio e Suda è sbrigativamente liquidata con l'espressione 'οἱ μὲν διὰ τὴν ὕδραν', a vantaggio dell'altra spiegazione, più ampia e dettagliata, che coinvolge le Danaidi. All'Idra è collegato un altro proverbio, Λερναία χολή (la bile di Lerna), riferita a coloro che sono collerici e aspri ἐπὶ τῶν ὀργίλων καὶ τραχέων.

L'esegesi della tradizione vulgata, quale si ricostruisce da Zenobio *vulg.* e da Esichio, è più eterogenea: Lerna è luogo di mali e di contaminazione, associati a Danao. Il lessicografo, pur presentando due lemmi distinti (Λερναία χολή <καὶ> Λέρνη κακῶν da una parte e Λέρνη θεατῶν dall'altra) attinge direttamente allo Zenobio *vulgatus*: in λ 691 Esichio ricopre quasi pari pari la prima parte di Zenobio *vulg.* 4,86; in λ 690 ne riprende la seconda parte. Probabilmente il lessicografo preferì distinguere i due lemmi dato che il secondo (Λέρνη θεατῶν) è la *detorsio* comica del primo, fattane dal poeta comico Cratino (fr. 392 K.-A.).

Zenobio <i>vulg. CPGI</i> 4,86.	Esichio λ 690 e 691	Fozio λ 204 = <i>Suda</i> λ 302 Adler ⁵⁶ ≈ Apostolio 10,57.
<p>Λέρνη κακῶν· παροιμία τίς ἐστίν Ἀργολική, ἦν ἀποδιοπομπούμενοι ἔλεγον. Τὰ γὰρ ἀποκαθάρματα εἰς τοῦτο χωρίον ἐνέβαλλ <ον. Λέρνη οὖν θεατῶν ἔφη ὁ Κρατῖνος τὸ θεάτρο>ον διὰ τὸ σύμμικτον εἶναι καὶ παντοδαπὸν ὄχλον ἔχειν. Ἀκριβέστερον δ' ἂν τις τὴν παροιμίαν φαίη ἀπὸ τινος ἱστορίας διαδεδοσθαι. Δαναὸς γὰρ ἱστορεῖται τὰς κεφαλὰς αὐτόθι καταθεῖναι· καὶ ἐξ ἐκείνου τοῦ παρανομήματος ἡ παροιμία ἐλέχθη. Ἴσως δὲ καὶ εἰς ὑβριν αὐτῶν ὁ Δαναὸς ἐκέλευσατο ἐκεῖ τὰ καθάρσια βάλλεσθαι. [ἢ ἀπὸ τῆς ὕδρας τῆς πολυκεφάλου ἐν αὐτῇ γενομένης.] Lerna di mali: è un proverbio ar- gologico che dicono coloro che si allontanano facendo scongiuri. In questo luogo infatti si gettavano gli</p>	<p>Hsch. λ 690 Latte ≈ Cod.Bodleianus ed.Gaisford,71 (che riproduce identico Esichio ma che reca alla fine ἢ ἀπὸ τῆς ὕδρας τῆς πολυκεφάλου ἐν αὐτῇ γενομένης.⁵⁷) Λερναία χολή <καὶ> Λέρνη κακῶν·παροιμία· διὰ τὸ τοὺς Ἀργεῖους <τὰ> καθάρματα εἰς αὐτὴν βάλλειν· ἢ διὰ τὸ τὸν Δαναὸν τῶν Αἰγυπτιαδῶν ἐκεῖ καταθεῖναι τὰς κεφαλὰς. Bile di Lerna <e> Lerna di mali: proverbio: (si dice) perché qui gli Argivi vi gettavano i rifiuti; ovvero perché Danao gettò qui le teste de- gli Egiziadi. Hsch. λ 691 Latte Λέρνη θεατῶν·παροιμία τίς ἐστίν Ἀργολική Λέρνη κακῶν, ἦν</p>	<p>Phot. λ 204 Teodoridis. Λέρνη θεατῶν· ἀντὶ <τοῦ > κακῶν θεάτρον. Κρατῖνος. Οἱ μὲν διὰ τὴν Ὑδραν, οἱ δὲ διὰ τὸ τοὺς Ἀργεῖους τὰ καθάρματα ἐκεῖ ἀποφέρειν· ὁ γὰρ Δαναὸς ἐν τῇ Λέρνῃ τὰς κεφαλὰς τῶν Αἰγυπτιαδῶν ἀπέθετο· καὶ, ὡς εἰκόσ, ἐφ' ὑβρει ἐκέλευσεν τὰ τδεισσιατ ἐκεῖ ῥίπτειν. Lerna di spettatori è il teatro, come dice Cratino. Al posto di Lerna di mali. Alcuni lo dicono per l'Idra, altri invece perché gli Argivi portavano i rifiuti: Danao infatti a Lerna gettò le teste degli Egiziadi e, com'è naturale, ordi- nò di gettarle †... †là come for- ma di oltraggio</p>

⁵⁶ Sui rapporti di contatto /dipendenza della *Suda* da Fozio, vd. Bossi 2002.

⁵⁷ Questa frase presente nel codice *B* ha portato L.-Schn. ad aggiungerla in coda al testo dello Zenobio vulgato (*CPGI* 4,86).

<p><i>apokatharmata</i>, <Cratino definì il teatro una Lerna di spettatori > per il fatto che vi conveniva gente mescolata insieme e proveniente dai più vari paesi. Più dettagliatamente si dice che il proverbio sia derivato da una vicenda. Si racconta infatti che Danao avesse gettato proprio lì le teste degli Egiziadi: e da quel misfatto derivò il proverbio. E ugualmente per la violenza perpetrata nei loro confronti, a Danao fu imposto di eseguire lì sacrifici di espiazione. [oppure dall'Idra dalle molte teste, nata in quel luogo].</p>	<p>ἀποδιοπομπούμενοι ἔλεγον. Τὰ γὰρ ἀποκαθάρματα εἰς τοῦτο τὸ χωρίον ἐνέβαλλον. Λέρονην οὖν θεατῶν ἔφη ὁ Κρατῖνος τὸ θέατρον διὰ τὸ σύμμικτον εἶναι καὶ παντοδαπὸν ὄχλον ἔχειν.</p> <p>Lerna di spettatori; c'è poi il proverbio argivo 'Lerna di mali' che dicono coloro che si allontanano facendo scongiuri. In questo luogo infatti gettavano gli <i>apokatharmata</i>.</p> <p>Cratino definì il teatro una lerna di spettatori per il fatto che vi conveniva gente mescolata insieme e proveniente dai più vari paesi.</p>	
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

a. Origine e fruizione del proverbio

L'origine del proverbio è argiva e, stando all'esegesi, sembra collegabile ad un contesto religioso – cultuale relativo alle pratiche sacrificali per l'espiazione dei fatti di sangue. Il proverbio, riportato da Zenobio *vulg.* e da Esichio, va riferito agli ἀποδιοπομπούμενοι, coloro che si allontanano facendo degli scongiuri. Nelle testimonianze letterarie del V/IV secolo a.C. il verbo aveva un significato tecnico e specialistico, pertinente all'area semantica dell'esorcizzazione e purificazione dei fatti di sangue⁵⁸. La prassi, con cui l'espiazione era

⁵⁸ Così in Lisia (6,53) e Platone (*Lg.* 854b e 877e).

condotta, è illustrata dal grammatico atticista Frinico⁵⁹: gli espianti, per placare le potenze ctonie e venir purificati, concentravano sul cosiddetto ‘vello di Zeus’ le impurità derivate dalla contaminazione⁶⁰. Gli storici della religione greca, pur nell’incertezza di che cosa sia il ‘vello’ in questione (una coperta di lana o la pelle di un ariete sacrificato a Zeus?⁶¹), sono concordi nell’assegnargli un valore simbolico di «receptacle for...impurity»⁶².

Nel contesto paremiografico in questione il verbo ἀποδιοπομπέομαι ha perduto la sua connotazione specialistica per assumerne una più generica: Lerna da luogo di misfatto e di espiazione divenne poi interscambiabile con Ἰλιάς κακῶν, a indicare sciagure e crimini orrendi, come attesta lo ps.Diogeniano nel suo stringato *interpretamentum*⁶³. Si direbbe che ci sia stato uno ‘slittamento’ da un significato proprio ad uno figurato: da località sede di culti e riti espiatori a simbolo *tout-court* di disgrazie. Prima di esaminare il primo aspetto collegabile ad una mitologia argiva le cui radici affondano probabilmente alla fine dei secoli oscuri, mi soffermerò sulla *detorsio* comica che il poeta Cratino gli riservò.

⁵⁹ Il verbo, con o senza preposizione, è di uso strettamente attico, ἀττικώτατον. Quanto a Frinico sappiamo che fu un grammatico del II sec.d.C. rigorosamente atticista e che selezionò i termini in chiave prescrittiva. (vd. Tosi 2007, 5–8). Molte delle sue glosse sono attinte da Platone, come dimostra il caso di ἀποδιοπομπεῖσθαι.

⁶⁰ Phryn. *PS* 9,12. ἀποδιοπομπεῖσθαι καὶ διοπομπεῖσθαι σημαίνει μὲν τὸ ἀποπέμπεσθαι καὶ ἀποκαθαίρεσθαι μύση. σύγκειται δὲ τὸ ὄνομα ἐκ τοῦ δίου, ὃ ἔστι δέρμα τοῦ ἱερείου τοῦ θυομένου τῷ Δί, ἐφ’ οὗ ἑστῶτες ἐκαθαίροντο, οἷον τὰς ἀποδιοπομπήσεις ἐποιούντο, [[οἷον ἐκ τοῦ δίου τοῦ δέρματος]] κάκ τοῦ πέμπεσθαι (« allontanare con scongiuri e allontanare: significa mandare via e purificare le contaminazioni. Il termine deriva da *diou*, che è la pelle della vittima sacrificata a Zeus, su cui, ritti in piedi, erano purificati e così facevano gli scongiuri»)

⁶¹ Per la questione, vd. Parker 1983 e Burkert–Arrigoni, 2003².

⁶² Parker 1983,373.

⁶³ Diogeniano (*CPGI* 1,10) riporta l’espressione proverbiale ‘un mare di beni’, ἀγαθῶν θάλασσα, per indicare metaforicamente ‘una gran quantità di beni’, ἐπὶ πλήθους ἀγαθῶν; subito dopo specifica che tale espressione è l’esatto contrario, τὰ ἐναντία, di κακῶν Ἰλιάς e di Λέρνη κακῶν.

b. Da Λέρνη κακῶν a Λέρνη θεατῶν. *Una Lerna di mali / Una Lerna di spettatori*

Il poeta comico Cratino, in una commedia dal titolo sconosciuto, modificò in funzione satirica il proverbio Λέρνη κακῶν in Λέρνη θεατῶν. Nella commedia antica il ricorso a proverbi è usuale⁶⁴: ciò non stupisce dato che sono considerati espressione di una schietta e genuina cultura popolare, sono parte di quel «patrimonio comune e radicato nel destinatario»⁶⁵ da permettere all'autore un contatto diretto col suo pubblico. I frammenti delle commedie di Cratino riportano un numero sorprendente di proverbi e di espressioni proverbiali⁶⁶, che talvolta furono distorti in inaspettate e burlesche sostituzioni di parole. E' il caso del fr. 392 K.-A. in cui il tradizionale (e ben noto) Λέρνη κακῶν fu distorto in Λέρνη θεατῶν. Lo scambio fu possibile perché a Lerna si collegava una «noción de cantidad, ... asociado siempre a cosas negativas»⁶⁷. Esichio spiega il senso della sostituzione: Lerna di spettatori nella commedia cratinea indicava τὸ θέατρον διὰ τὸ σύμμικτον εἶναι καὶ παντοδαπὸν ὄχλον ἔχειν⁶⁸, il teatro in cui si mescolava una ressa di gente proveniente da diversi paesi. Fozio e *Suda*, a loro volta, mettono in luce come dietro la *detorsio* ci fosse un mordace insulto diretto al pubblico⁶⁹: è il teatro, non la palude di Lerna, il ricettacolo di ogni sorta di mali dato che gli spettatori che vi affluiscono sono una marmaglia di farabutti

⁶⁴García Romero 2000,153-160.

⁶⁵Lelli 2006b,73.

⁶⁶ Dei 514 frammenti sopravvissuti delle commedie di Cratino, ben 42 contengono proverbi o espressioni proverbiali (vd. Amado Rodriguez 1998,50).

⁶⁷ Amado Rodriguez 1998,51.

⁶⁸ Hesych.λ 691.

⁶⁹ La presa in giro nei confronti del pubblico, considerato una specie di 'marmaglia', è ben presente in Aristofane (ad esempio *Ran.*276 e 781-3). Tale presa in giro era accolta non come un'offesa, ma come un gioco spiritoso tra l'autore e il pubblico stesso.

(ἀντὶ τοῦ < Λέρωνη> κακῶν <τὸ> θέατρον)⁷⁰. Per estensione, visto che a Lerna si gettano gli ἀποκαθάρματα, i rifiuti, un teatro colmo di spettatori è come la palude di Lerna per l'immondizia che contiene. E' ignoto il contesto in cui l' espressione sia stata utilizzata, ma per la presente ricerca due sono gli aspetti rilevanti. Innanzitutto la relativa 'antichità' del proverbio. Il fatto che nella metà del V secolo a.C., Cratino ne operi una *detorsio*, dimostra che doveva essere noto perché altrimenti sarebbe venuto a mancare «quel meccanismo allusivo che si instaura tra chi conosce un proverbio e chi ne propone una comica deformazione»⁷¹. Ma, e qui veniamo al secondo elemento importante, Lerna è una località argiva, luogo di violenze e crudeltà spesso associate alla figura delle Danaidi, nonché alla non meno famosa Idra. C'è dunque, pur indiretto, un riferimento ad una mitologia argiva che assunse ampia risonanza, benché sia da valutare se l'espressione Λέρωνη κακῶν si collegasse *ab origine* alla saga delle eroine. Alla parodia comica della loro vicenda forse neppure Cratino rimase estraneo: se fosse nel giusto l'ipotesi della Bakola⁷² secondo cui il comico nelle sue Δραπέτιδες si ispirò al modello delle *Supplici* eschilee per il tema della fuga⁷³, si vedrebbe confermata la notorietà del mito delle Danaidi nel corso del V secolo a.C. (Eschilo, Melanippide, Aristofane, Nicocare, forse Cratino). La località di Lerna ebbe anche rilievo nella

⁷⁰ Phot. p.497,204 = *Sud.* λ302.

⁷¹ Lelli 2006b, 133.

⁷² Bakola 2010, 141-158.

⁷³ Il titolo stesso, *Le fuggitive*, lo lascerebbe arguire. Il riferimento più esplicito verrebbe dal fr. 60 dove il poeta comico utilizza l'aggettivo παντοδαπός che ricalca il v.234 delle *Supplici* eschilee παντοδαπὸν ὄμιλον τόνδ' ἀνελληνόστολον.

drammaturgia, a partire per lo meno da Eschilo⁷⁴. Nel dramma satiresco *Amimone*⁷⁵, rappresentato con la trilogia delle *Danaidi*, la protagonista, inseguita e assalita da un gruppo di satiri, fu salvata da Poseidone nei pressi di Lerna. Il dio, innamoratosi della Danaide, in suo onore fece scaturire la sorgente con un colpo di tridente⁷⁶. Stando al frammento di Cratino gli spettatori associavano *Lerna* non al personaggio di Amimone, ma ad una serie di vicende mitiche truci e sanguinose, che rinviavano sia al mostro ucciso da Eracle (come dimostra l'esegesi del detto nella V_B raccolta atoa) sia al misfatto delle Danaidi (esegesi di Zenobio vulgato).

c. L'esegesi

L'*interpretamentum* del proverbio nella sua forma canonica (ἐπί con genitivo) è assente in tutta la tradizione, eccettuata la V_B raccolta della *recensio Athoa*. In compenso l'esegesi è complessa: il paremiografo inizialmente la collega al fatto che nel territorio di Lerna, εἰς τοῦτο τὸ χωρίον, si facevano delle cerimonie di purificazione. Poiché queste sono indicate con la locuzione τὰ ἀποκαθάρματα ἐμβάλλειν, l'uso di ἐμβάλλω si riferirebbe a quello che gli storici delle religioni definiscono un rituale 'di affondamento'⁷⁷. Il termine ἀποκάθαρμα

⁷⁴Le vicende di Amimone, mandata dal padre a cercare acqua e salvata da Poseidone dalle insidie di un gruppo di satiri, sono ambientate dallo ps. Apollodoro (*Bibl.* 2,1,4) proprio a Lerna. E' qui che il dio, per amore della Danaide, fa zampillare una sorgente.

⁷⁵ *TrGF* fr.13-15 Radt.

⁷⁶ Eur. *Phoen.*,187-9 cita espressamente 'il tridente di Lerna', Λερναία τριαίνα, espressione metonimica, che è immediatamente seguita dall'apposizione che la chiarifica. Il tridente di Lerna sono 'le acque di Poseidone e Amimone, Ποσειδανίους Ἀμυμωνίους ὕδασι.

⁷⁷ Burkert-Arrigoni 2003²,164 sgg.

rinvia ai rifiuti che, una volta buttati via, permettono di recuperare una pulizia originaria, precedentemente corrotta e contaminata.

Gli scavi archeologici⁷⁸, che hanno portato alla luce nella località di Lerna manufatti e offerte votive risalenti al Neolitico, attestano che fin dal III/ II millennio a.C. il luogo fu sede di un importante insediamento protoelladico, dove si svolgevano sacrifici volti a propiziare il prezioso dono delle acque⁷⁹. Stando alla testimonianza dello storico Socrate di Argo, che dovette essere «gründlicher Kenner der heimischen Kulte», qui venivano gettati gli animali sacrificati⁸⁰ tanto che con l'andar del tempo la fonte ne fu completamente inquinata.

⁷⁸ Gli scavi archeologici condotti a Lerna dalla *American School of Classical Studies* di Atene (campagne di scavo dal 1952 al 1959, coordinate da J. L. Caskey, con i resoconti sui numeri 23,24,25,26,27 di *Hesperia*) hanno messo in luce che il sito fu abitato continuamente dal Neolitico fino all'epoca storica, pur con due interruzioni (la prima tra il secondo Neolitico e l'Antico Elladico e la seconda tra l'Antico e il Medio Elladico). I manufatti rinvenuti negli strati superiori, risalenti al periodo geometrico, sono scarsi a causa dei fenomeni di forte erosione del terreno, mentre gli strati più bassi hanno riportato alla luce interessanti e numerose vestigia. Statuette di terracotta e di ceramica, l'importante Casa delle tegole (Elladico Antico), tombe e scheletri inumati (Elladico Medio), tombe e manufatti di vario genere (tazze di alabastro, frammenti di bottiglia, ossa di animali, brocche, Elladico Recente) attestano insediamenti umani stabili. Ma Lerna fu anche un luogo culturale: una statuina femminile di argilla, risalente al secondo Neolitico ed interpretata come simbolo di fertilità, induce a credere che qui si tenessero riti e culti di natura propiziatoria. Le importanti tombe, risalenti tra la fine della Media Età del Bronzo e l'inizio di quella Recente, hanno indotto J. Caskey a pensare che «the ancient legends of Lerna are somehow connected with powerful figures of the Mycenaean period» (*Hesperia* 24,49).

⁷⁹ La stessa etimologia ne darebbe conferma. Lerna infatti deriverebbe da *lĕ-arinna*, etimo di ascendenza indoeuropea che significa 'fonte'. Al riguardo vd. Forrer 1938, 196 «Deutung des Names Lerna als protohattisch *lĕ-arinna* "die Quellen,, ist also sachlich durchaus gerechtfertigt und bestechend».

⁸⁰ La testimonianza dello storico argivo (*FrGrHist* 3B310 F2) è riportata da Plutarco nel *De Is. et Os.* 364F. Lerna non è direttamente citata, ma è definita ἄβυσσος, con una sovrapposizione tra il lago Alcionio e la fonte di Lerna. Quanto alla personalità di Socrate di Argo, vissuto tra il III e il II sec.a.C., vd Jacoby (*FrGrHist* 3B, *Kommentar*,39). La perdita delle opere di questo storico, interessato alla storia locale di Argo, come dimostra il titolo di una sua opera (Περὶ ἡγῆσις Ἀργίου), e ai culti sacri che qui si svolgevano (Περὶ Ὁσίων), è, in questo

Apostolio, nel dare l'esegesi al medesimo proverbio, spiega che a Lerna "gli Argivi vanno a deporre ciò che è carico di impurità", allo stesso modo con cui Danao vi aveva gettato le teste degli Egiziadi come forma di estremo oltraggio nei loro confronti⁸¹.

Indagare il grado di consapevolezza con cui la tradizione paremiografica fornisca questo tipo di informazioni al fine di trarne conclusioni attendibili, richiede prudenza e cautela. Può essere però legittimo pensare che il materiale confluito nelle esegesi di tali *corpora*, per quanto riassunto ed epitomato, lasci riaffiorare consuetudini e riti che per la località di Lerna risalgono molto indietro nel tempo e che confluirono in racconti e tradizioni mitologiche, raccolte e sistematizzate dalla filologia alessandrina.

Questi racconti paiono seguire più il filone relativo a riti di contaminazione/purificazione che quello della culturizzazione e dello sfruttamento delle acque: in entrambi i casi Danao e le Danaidi sono protagonisti, ma per il proverbio in questione il secondo aspetto è assente. M. Piérart ha approfonditamente studiato il mito delle Danaidi in relazione alle acque, sottolineando come alcuni 'sistemi mitici' siano connessi a luoghi sacri e a particolari realtà geografiche. Per Piérart la peculiarità geografica del territorio argivo – umido, paludoso, ricco di risorgive a Sud nei pressi di Lerna; arido e secco a Nord – favorì la costituzione di un *corpus* mitico originale, radicato alla topografia del luogo, nel quale le eroine e il loro padre figurano come entità propizie proprio per la parte meridionale della piana argiva. Il

caso, grave. I fir. sopravvissuti sono infatti ricchi di notizie e di informazioni dettagliate su culti, consuetudini, curiosità locali: improbabile che ad una località come Lerna non fosse stato riservato un certo rilievo.

⁸¹ *CPG* II 10,57 οἱ δὲ διὰ τὸ τοὺς Ἀργείους τὰ καθάρματα ἐκεῖ ἀποφέρειν. ὁ γὰρ Δαναὸς ἐν τῇ Λέρνῃ τὰς κεφαλὰς τῶν Αἰγυπτιαδῶν ἀπέθετο καὶ ὡς εἰκὸς ἐφ' ὕβρει ἐκέλευσε τὰ δυσσιώνιστα ἐκεῖ ῥίπτειν. ἦν δὲ ἡ Λέρνη πηγὴ. («altri ancora perché gli Argivi portavano là i rifiuti. Danao infatti a Lerna gettò le teste degli Egiziadi e, com'era naturale, ordinò di gettarle là, oggetti di cattivo augurio, come forma di oltraggio. Lerna era una sorgente»).

fr.128M.-W. (= fr.45a,bH e 76a,bM) del *Catalogo esiodeo* (Ἄργος ἄνυδρον ἐὸν Δανααὶ θέσαν Ἄργος ἔνυδρον) costituirebbe il riflesso di tale tradizione⁸².

Accanto a questo aspetto, elaborato a livello di tradizione letteraria fin dalla fine dei secoli oscuri, in cui Lerna sarebbe una località connessa alla fertilità del suolo, si pone un'altra serie di testimonianze che alludono a fatti di sangue e a riti di affondamento/espiazione, risalenti anch'essi ad un'età molto antica, ma attestati a livello storico – letterario solo molto più tardi. Tali informazioni sono ricavabili essenzialmente da autori eruditi di antichità religiose locali (come Socrate di Argo), da grammatici (Frinico), lessicografi (Esichio), paremiografi. Leggendo le esegesi di questi ultimi, a tal punto simili da far pensare ad una dipendenza comune, si risale alla vicenda mitica della decapitazione dei cadaveri degli Egiziani in parte diversa da quella raccontata dallo ps. Apollodoro e da Pausania, secondo il quale la decapitazione, compiuta dalle eroine, doveva servire come prova dell'avvenuto omicidio. Benché i due racconti divergano su quale parte del corpo sia stata sepolta a Lerna – per lo ps. Apollodoro le teste⁸³; per Pausania i corpi⁸⁴ – entrambe affermano che ai figli di Egitto furono riservati gli onori funebri. La tradizione paremiografica e lessicografica al contrario lascia intendere che la decapitazione fu ordita da Danao come forma di estremo oltrag-

⁸² Piérart 1991, 133-144.

⁸³ *Bibl.*2,1,5 αἱ δὲ ἄλλαι τῶν Δαναοῦ θυγατέρων τὰς μὲν κεφαλὰς τῶν νυμφίων ἐν τῇ Λέρνῃ κατώρυξαν, τὰ δὲ σώματα πρὸ τῆς πόλεως ἐκήδευσαν («le altre figlie di Danao sotterrarono le teste degli sposi a Lerna, mentre resero gli onori funebri ai corpi davanti alla città»).

⁸⁴ Paus. 2,24,2 χωρὶς μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν σωμάτων ἐνταῦθα αἱ κεφαλαί, χωρὶς δὲ ἐν Λέρνῃ σώματα τὰ λοιπά' ἐν Λέρνῃ γὰρ καὶ ὁ φόνος ἐξειργάσθη τῶν νεανίσκων, ἀποθανόντων δὲ ἀποτέμνουσιν αἱ γυναῖκες τὰς κεφαλὰς ἀπόδειξιν πρὸς τὸν πατέρα ὧν ἐτόλμησαν (« qui [sull'acropoli] si trovano le teste staccate dai corpi, mentre il resto dei corpi è a Lerna: a Lerna infatti si compì la strage dei giovani: una volta morti le donne ne tagliarono le teste, come prova dinanzi al padre di quanto avevano osato fare»).

gio nei confronti dei nipoti, anche perché le teste furono buttate a Lerna, località proverbiale come ricettacolo di rifiuti, dove normalmente finivano le carcasse degli animali sacrificati. L'esegesi dello Zenobio vulgato, che in modo dettagliato e preciso (ἀκριβέστερον) fa derivare il proverbio dalla vicenda (δ' ἄν τις τὴν παροιμίαν φαίη ἀπὸ τινος ἱστορίας διαδεδοσθαι) del seppellimento delle teste degli Egiziadi a Lerna, precisa che l'oltraggio compiuto sui cadaveri dei nipoti fu tale da costringere Danao ad eseguire nello stesso luogo dei sacrifici di purificazione. Quanto a questi ultimi, l'esegesi paremiografica concorda sul fatto che fu Danao a doverli compiere; al contrario la *Biblioteca* specifica che l'atto riguardò le Danaidi in quanto autrici dell'azione, benché l'artefice ne fosse stato il padre, senza indicare il luogo del rito⁸⁵.

La duplice versione comporta una diversa interpretazione. I racconti mitografici rendono le Danaidi protagoniste dell'assassinio, mentre l'esegesi del proverbio racconta una vicenda di fatto diversa secondo cui Danao si accanisce orribilmente sui cadaveri dei nipoti. In quanto responsabile dell'immersione a Lerna delle teste mozzate, Danao divenne contaminato e, conseguentemente, bisognoso di purificazione. Dato che le esegesi dei proverbi risalgono in ultima analisi a materiale ellenistico, si deduce che chi raccolse e compendò le informazioni nelle esegesi che noi leggiamo aveva a disposizione tutta una serie di dati, attinti dalla

⁸⁵ Dall'analisi condotta sull'esegesi del proverbio, mi pare che le conclusioni di Dowden 1989 e di Piérart 1998, secondo cui a Lerna, località *de marge*, sarebbe avvenuto un rito di tipo iniziatico, siano in parte da rivedere dato che nessuna fonte pone qui la purificazione delle Danaidi. Sulla base del racconto della *Biblioteca* 2,1,5, secondo cui le Danaidi assassine furono purificate grazie all'intervento di Atena ed Ermes, i due studiosi ritengono che la località in cui il rito avvenne fosse proprio Lerna. Però l'informazione non è esplicitamente fornita dal mitografo.

drammaturgia, che facevano di Danao un assoluto protagonista, riservando alle figlie quello di docili strumenti della sua volontà. Rispetto a Eschilo e Aristofane, che resero le eroine protagoniste, l'esegesi del proverbio Λέσγη κακῶν e di quello che tra breve sarà analizzato (Αἰγύπτου γάμος / Αἰγύπτου πότμος) porta, per quanto prudentemente, a dedurre che nella storia del mito in questione il ruolo di Danao fu fondamentale, con una connotazione fortemente sinistra e malvagia.

Lerna nel mito delle Danaidi

La relazione di Lerna col mito delle Danaidi fu fin dal principio molto stretta: le eroine salpate dall'Egitto sbarcarono in una località nelle sue vicinanze, dove Poseidone fece zampillare una sorgente che rese irrigua la regione⁸⁶. La vicenda positiva ambientata a Lerna ebbe per protagonista Amimone, la Danaide amata da Poseidone e madre dell'eroe eponimo Nauplio.

Sulla località esisteva un proverbio che non reca traccia dell'aspetto della fertilità ed irrigazione del suolo – pure attestati nella tradizione mitica e letteraria, oltre che dato inoppugnabile dal punto di vista geo-topografico – ma che, nel suo senso comune, fu posto in relazione con fatti truculenti e sanguinosi. Stando all'esegesi vulgata, l'espressione avrebbe preso origine dall'estrema forma di oltraggio perpetrata da Danao (ἐξ ἐκείνου τοῦ παρανομήματος ἢ παροιμία ἐλέχθη) sui cadaveri dei nipoti, le cui teste mozzate furono gettate a Lerna come se fossero degli ἀποκαθάρματα; la trasgressione ricevette una com-

⁸⁶ Per lo sbarco delle Danaidi nei pressi di Lerna vd. Pausania 2, 38,4; per le sorgenti di Lerna, Pausania 2,15,5 e ps. Apollodoro, *Biblioteca* 2,1,4.

pensazione attraverso l'immersione di offerte espiatorie, τὰ καθάρσια βάλλεσθαι. L'esegesi suggerisce un'ulteriore deduzione: il mito ambientò a Lerna la truce vicenda delle Danaidi perché l'oltraggio sui cadaveri non fu che l'ultimo di una 'massa di mali' avvenuti in un luogo dove si gettavano i rifiuti e dove contaminazione e purificazione procedevano di pari passo. La *detorsio* comica del proverbio fattane da Cratino sembra originarsi non dal mito delle Danaidi, ma da quello di Eracle, come si legge nell'esegesi della V_B raccolta atoa e nello scolio luciano.

Il proverbio non sarebbe stato dunque coniato a partire dal mito delle Danaidi, ma fu piuttosto quest'ultimo a collegarsi in modo consequenziale ad una località già sinistramente famosa. E' possibile risalire al momento in cui si attuò il collegamento tra Danao/Danaidi e Lerna? Rispondere è difficile, se non impossibile, anche se c'è un dato su cui val la pena di riflettere. Quando nelle *Supplici* eschilee (vv.260-70) il re Pelasgo arriva sulla scena, presenta la propria genealogia e i vasti confini del suo regno alle esuli da poco sbarcate e parla di un personaggio, Apis figlio di Apollo. Costui, medico ed indovino, riuscì con la sua scienza a purificare il territorio dai mostri che la terra aveva fatto uscire come conseguenza di antichi delitti di sangue. I commentatori⁸⁷ della tragedia hanno sottolineato che la discendenza di Apis da Apollo è un motivo presente nel solo Eschilo e che l'inserimento del personaggio è spiegabile con la funzione civilizzatrice svolta «dagli antichi Argivi nei confronti dei territori in cui s'erano insidiati»⁸⁸. E' chiaro che Eschilo attraverso gli antenati, la figura e le azioni di Pelasgo volle creare un'immagine ideale di Argo, 'città giusta e religiosa' fin

⁸⁷ FJW 1980,214 sgg.; Rohweder 1998, 142 sgg; Sandin 2003.

⁸⁸ Pattoni 2006,161.

dal più lontano passato mitico. Ma l' allusione alla contaminazione della terra e ai mostri che la popolarono, che poi Apis purificò, sembra raccordabile all' esegesi dell' espressione proverbiale e vien da chiedersi se i riti espiatori che si tenevano a Lerna fin da tempi remoti possano aver lasciato un labile ricordo nei versi eschilei. Mancano riferimenti precisi alla località e un qualsiasi collegamento (per quanto anticipato) alle vicende delle Danaidi e del loro padre, ma non escluderei che antichissime pratiche culturali siano state rielaborate in leggende locali argive per confluire poi in racconti e forse in un proverbio di più vasta portata⁸⁹. Eschilo potrebbe avervi alluso indirettamente, tramite la figura dello *ιατρόμαντις* Apis⁹⁰, anche se è impossibile stabilire se nella soluzione della trilogia *Danaidi* vi fosse, accanto ad una sicura situazione processuale, un rito espiatorio tenutosi a Lerna.

⁸⁹ Quando Gregorio di Cipro nella raccolta di proverbi (redatta nella seconda metà del XIII sec.) scrive nell' esegesi che Lerna era la palude in cui i Greci gettavano i rifiuti (Greg. Cyp. Mosq. *CPG* II 4,23 λίμνη ἦν, εἰς ἣν τὰ καθάρματα Ἑλληνες ἔβαλλον), consente forse di pensare che la località aveva raggiunto una certa fama, se davvero non gli Argivi soltanto, ma anche i Greci vi si recavano. Ma forse nella stringata spiegazione si deve leggere un processo di epitomazione giunto ormai alla conclusione.

⁹⁰ Il personaggio di Apis è radicato nelle tradizioni locali argive come figlio del mitico fondatore Foroneo, lo scopritore del fuoco, (*Bibl.* 2,1,1,3; Eust. *D.P.* 414) o di Telchine (Paus. 2,5,7); come medico proveniente dall' Egitto (Clem. Al. *Strom.* 1,16,75; *Suda* A 3217); come sovrano della città, che ricevette, a quanto riferisce Socrate di Argo, l' epiclesi di 'apia' (*FGrHist* 310 F5b).

4. Αἰγύπτου πότμος / Αἰγύπτου γάμος *Destino di Egitto /Matrimonio di Egitto*

Diverse raccolte paremiografiche – la V_A atoa, lo Zenobio *Athous* e quello vulgato del *codex Bodleianus*, lo ps. Diogeniano, Macario e Michele Apostolio – tramandano un proverbio che, pur con lemma ed esegesi divergenti, è riconducibile, anche sulla base di un identico *interpretamentum*, ad un unico episodio del mito delle Danaidi.

Il lemma è Αἰγύπτου πότμος ο Αἰγύπτου γάμος e l' *interpretamentum* del detto, ἐπὶ τῶν ἀλυσιτελῶς γαμούντων, è riferito a 'coloro che si sposano a loro danno'. Il personaggio su cui il proverbio è coniato è Egitto, fratello di Danao e padre dei cinquanta Egiziadi, gli sposi sfortunati delle Danaidi.

Il lemma Αἰγύπτου πότμος è tramandato in una sola raccolta, la cosiddetta quinta atoa A, risalente circa al XII sec. d.C., un prodotto il cui originale, redatto verosimilmente nel II secolo d.C., ebbe un impiego scolastico: i proverbi qui confluiti, ordinati alfabeticamente sulle prime due lettere, furono raccolti in base ad una sinonimia di significato e non presentavano riferimenti particolarmente eruditi, a riprova di un utilizzo prevalentemente pratico e scolastico⁹¹. Non si sa chi abbia compilato la silloge, anche se è certo che il suo redattore attinse al cosiddetto Zenobio atoo o ad una sua fonte. Di essa è sopravvissuta solo una piccola parte, relativa ai proverbi iniziati con lettera alfa (da αβ- ad αν-), anche se l' originaria dovette essere estesa a tutto l'alfabeto⁹².

⁹¹ Normalmente nella V_A raccolta atoa un proverbio principale, con il suo proprio *interpretamentum*, è associato ad uno o più proverbi che ne sono sinonimi: di questi proverbi sinonimici non è fornito l' *interpretamentum*; tranne che in due casi, tra il proverbio principale e il suo / suoi sinonimi non c'è nessuna esegesi in comune.

⁹² Per la V_A raccolta atoa vd. Spyridonidou– Skarsouli 1995, 4–47.

Αιγύπτου πότμος· ἐπὶ τῶν ἀλυσιτελῶς γαμούντων· οὗτος γὰρ συζεύξας τοὺς υἱεῖς ταῖς
θυγατράσι τοῦ ἀδελφοῦ πάντας αὐτῇ τῇ νυκτὶ εὗρεν ἀπεσφαγμένους ὑπὸ τῶν ἰδίων
γυναικῶν πλὴν ἑνός. (V_A Raccolta Atoa, 25).

Destino funesto di Egitto: è detto di coloro che si sposano a loro danno: Egitto infatti, dopo aver fatto sposare i figli con le figlie del fratello, li trovò tutti quanti sgozzati in quella notte, eccetto uno solo.

Il lemma Αιγύπτου γάμος è invece tramandato nella maggioranza delle raccolte, afferenti sia allo Zenobio atoa che alla cosiddetta *Vulgata*. Le sillogi bizantine di Macario ed Apostolio, corredate di esegesi, recano, a loro volta, versioni meno note e talora inedite dell'episodio più importante del mito delle Danaidi, quello del matrimonio. Il lemma e l'*interpretamentum*, che si riproducono identici in quasi tutte le raccolte, mostrano che ci si trova di fronte «a una fitta serie di opere bizantine che sia per forma che per contenuto costituiscono un compatto *corpus* paremiografico», che riproduce all'incirca sempre lo stesso materiale⁹³.

Αιγύπτου γάμος· ἐπὶ τῶν ἀλυσιτελῶς γαμούντων. (Zenobio *Ath. Supplementum* I
CPG,32 = Zenobio *Bod.* 176 = ps.Diogeniano *CPG* I 2,55 = Macario *CPG* II 1,48 =
Apostolio *CPG* II 5,24)

Matrimonio d'Egitto: detto per coloro che si sposano a loro danno.

L'*interpretamentum* è chiaro, ma non altrettanto lo è il paradigma mitico di riferimento: quest'ultimo è da collegare con gli avversari delle eroine, ma non è dato dire se riguardi gli Egiziadi o Egitto stesso. Le esegesi sono complesse, dato che l'una (Ath.V_A e Aposto-

⁹³ Tosi 2010, 21.

lio) fa riferimento al racconto noto dell'assassinio degli Egiziadi, mentre l'altra (Zenobio atoo del codice Laurenziano 58,24 L² e Macario) fornisce un racconto del tutto inedito e mai prima documentato su Egitto e Danao.

Per prime saranno esaminate le esegesi di Macario e del codice Laur. 58,24, di seguito quella di L e infine quella di Apostolio. Metteremo poi a confronto i due lemmi diversi (γάμος e πότμος). Per noi non è importante individuare quale dei due fosse l'originario, ma evidenziare che alcune espressioni proverbiali, riconducibili al mito delle Danaidi, attingono a lavori letterari altrimenti scomparsi da cui si possono dedurre la diffusione, il successo e l'esistenza di varianti del mito stesso.

I. L'esegesi di Macario (CPG II 1,48) e di Cod.Laur.58,24 (L²)

Αἴγυπτον γὰρ καταλιπόντα τὴν γαμετὴν δι' αἰσχρότητα ὁ κηδεστής ἀνείλε Δαναός.
(Macario)

Infatti Danao, in qualità di suocero, uccise Egitto che aveva abbandonato la sua sposa perché era brutta.

L'esegesi è a prima vista incomprensibile. Innanzitutto non è chiaro il ruolo di un Danao κηδεστής, suocero; in secondo luogo mai era stata attestata la morte violenta di Egitto per mano del fratello Danao. Ed infine il motivo dell'omicidio è ridicolo e grottesco: aver abbandonato una moglie brutta, avrebbe costato la vita a Egitto! Una tale spiegazione, di per sé oscura, riceve chiarezza quando sia posta a confronto con l'esegesi del medesimo proverbio presente nel Cod. Laur. 58,24 edito nel 1887 da Cohn e pubblicato

poi nel *Supplementum* I al *Corpus paroemiographorum Graecorum*⁹⁴. Prima di riportare per esteso lemma, *interpretamentum* ed esegesi del proverbio del Cod. Laur. 58,24 (L²), è necessaria una precisazione.

Il proverbio in questione è presente in quattro raccolte di età bizantina – Macario, Apostolio e altre due afferenti alla cosiddetta *Vulgata* (ps. Diogeniano e Zenobio *Bodleianus*) – edite a metà Ottocento da Leutsch e Schneidewin nel *CPG*. Dopo la pubblicazione del *CPG* (1839; 1851), fu ritrovato da Miller nel 1868 un codice nel monte Athos contenente il cosiddetto Zenobio *Athous*⁹⁵, che fornisce la versione di proverbi più vicina all'originale redatto dal paremiografo di età adrianea. Lo Zenobio *Athous* è rappresentato da sette codici, di cui due (M ed L) derivati da un iparchetipo μ, altri due (L² e P) discendenti da un iparchetipo λ⁹⁶.

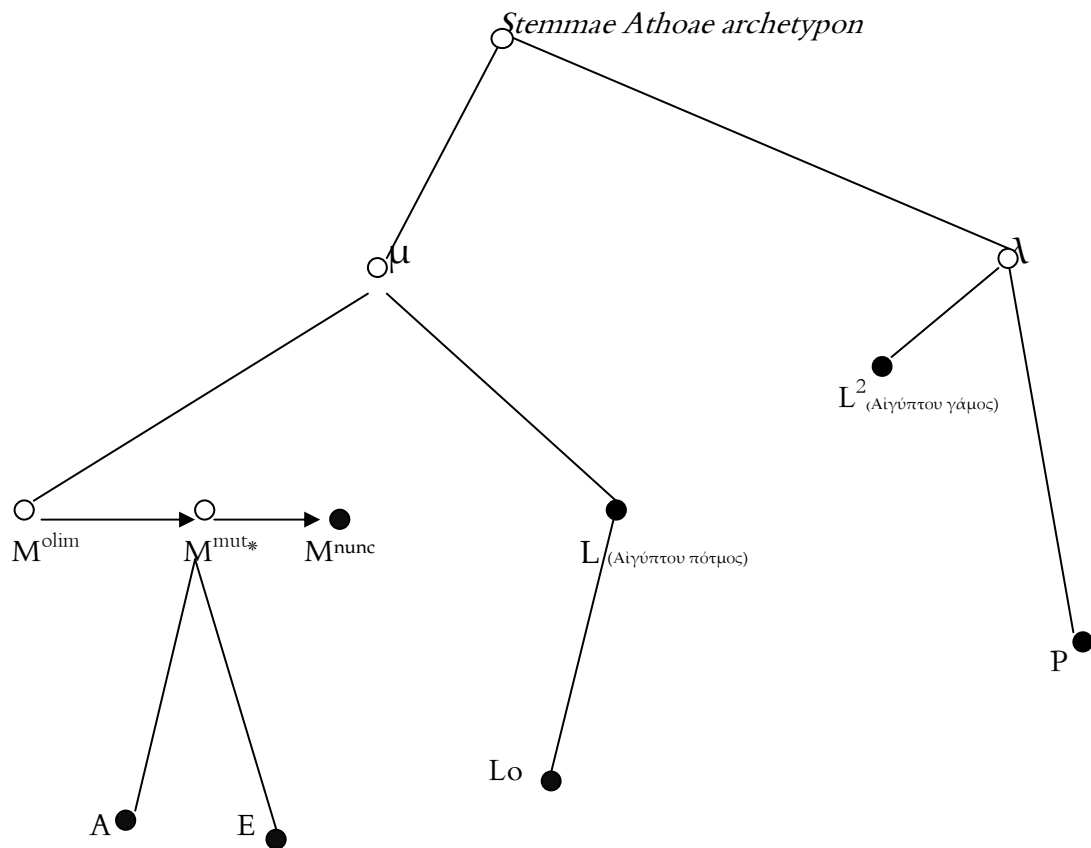
L² è un codice miscelaneo, risalente al XII sec. d.C., che riporta una raccolta di proverbi, tra cui il Αἰγύπτου γάμος, discendente da uno dei due iparchetipi dello Zenobio *Athous*, di cui di seguito riporto lo stemma edito da Bühler. Ad esso va riservata una

⁹⁴ *CPG Supplementum* 1961.

⁹⁵ Per le raccolte di proverbi diffuse sotto il nome di Zenobio, vd. *supra* n.5, 97. Cfr. Bühler 1982 e 1987.

⁹⁶ In realtà i codici sono riconducibili a quattro, dato che tre sono apografi, E ed A lo sono del codice M, Lo del codice L. Lo Zenobio atoo nei codici è tramandato insieme ad altre due raccolte, quella dei proverbi di Plutarco alessandrino e infine la cosiddetta quinta raccolta, opera di un anonimo compilatore che comunque attinse il proprio materiale da Zenobio o da una sua fonte. Queste tre raccolte furono fuse insieme presumibilmente da un grammatico bizantino, dando origine a quella che si definisce *recensio Athoa*.

considerazione speciale sia perché riportabile alla fase più antica nella trasmissione dei proverbi sia perché la silloge di proverbi di Macario conserva dei proverbi della *Athoa*⁹⁷.



⁹⁷ Così il Bühler 1982,14 «Proverbia Athoae etiam in aliis recensionibus vulgatis reperiuntur: quorum optima sunt recensio B(odleiana) et quae in Parisino Suppl.676, a Diogeniano Vindobonensi et a Macario traditae sunt». Da una fonte vicina all'atoo avrebbero attinto sia il Diogeniano Vindobonense che Macario.

Ecco lemma, *interpretamentum* ed esegesi di L²:

Αἰγύπτου γάμος. εἴρηται ἐπὶ τῶν ἀλυσιτελῶς γαμούντων. παρόσον ὁ Αἴγυπτος τὴν τοῦ Δαναοῦ θυγατέρα ἀνακαλύψας καὶ καταλιπὼν ἀνηρέθη ὑπὸ Δαναοῦ. (*CPG, Supplementum* I,32).

Matrimonio d'Egitto: è detto per coloro che si sposano a loro danno. Cioè Egitto, dopo aver tolto il velo di sposa alla figlia di Danao e averla abbandonata, fu ucciso da Danao.

Ne consegue che le esegesi di Macario e di L², in quanto collegabili allo Zenobio *Athous*, sono da porre in contiguità: solo dalla lettura delle due si trae un racconto coerente e comprensibile. L'esegesi, oltre a far luce sul significato da attribuire al sostantivo κηδεστής⁹⁸ presente in Macario, permette di ricostruire, attraverso il confronto incrociato, un racconto originale, nuovo e complessivamente coerente: Egitto avrebbe preso in moglie una Danaide, ma, tolto il velo da sposa e scopertala brutta, l'avrebbe ripudiata e ciò gli avrebbe procurato la morte per lo sdegno suscitato nel suocero – fratello Danao. Nelle due esegesi analoghe sono le parole chiave, ma quella di Macario, da un certo punto di vista più ricca di dettagli, sarebbe incomprendibile se non si passasse attraverso quella di L². Solo qui infatti si specifica che la γαμετής respinta di cui parla Macario non è una

⁹⁸ Lelli 2006,487 traduce questo sostantivo in modo completamente diverso (Danao in lutto) e per me non spiegabile. Se il significato prevalente del verbo κηδω / κηδομαι è infatti relativo all'inquietudine / preoccupazione / sollecitudine, il sostantivo κηδος «s'est spécialisé dans deux emplois particuliers» (Chantraine 1968, 523): da una parte 'dolore' / 'onori resi ad un morto'; dall'altra 'unione' / 'parentela acquisita grazie ad un matrimonio o ad un'alleanza'. Quest'ultimo uso fa nascere una importante serie di derivati relativi all'affinità, alla parentela, tra cui κηδεστής, il cui suffisso -στής indica persona agente. L'area semantica del lutto è secondaria, se non estranea, per il sostantivo derivato.

donna qualsiasi, ma è la θυγατήρ τοῦ Δαναοῦ. Ugualmente la scoperta della bruttezza della novella sposa avviene solo dopo τ'ἀνακάλυψις.

Per quanto L² rechi esegesi spesso povere e stringate, in questo caso il suo contributo è determinante: è vero che omette dei particolari accolti da Macario, ma quest'ultimo, a sua volta, taglia informazioni essenziali che pregiudicherebbero la comprensione dell'esegesi nella sua totalità.

Macario <i>CPGI</i> 1,48	<i>Supplementum</i> I <i>CPG</i> ,32 = L ² , Va22
Αἴγυπτον γὰρ καταλιπόντα τὴν γαμετὴν δι' αἰσχρότητα ὁ κηδεστὴς ἀνεῖλε Δαναός	ὁ Αἴγυπτος τὴν τοῦ Δαναοῦ θυγατέρα ἀνακαλύψας καὶ καταλιπὼν ἀνηρέθη ὑπὸ Δαναοῦ
<ul style="list-style-type: none"> ✓ Frase di forma attiva ✓ Uso dei verbi καταλείπω e ἀναίρῶ ✓ Il protagonista è Danao (soggetto) ✓ Costruzione a chiasmo della frase 	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Frase di forma passiva ✓ Uso dei verbi καταλείπω e ἀναίρῶ ✓ Il protagonista è Egitto (soggetto) ✓ Costruzione a chiasmo della frase

Il serio problema interpretativo dell'esegesi di Macario è una conseguenza di quelli che Garcia-Romero definisce «sucesivos recortes o...yuxtaposición ...de fuentes diversas»⁹⁹ nel processo di trasmissione dei proverbi. Dobesch riteneva che l'esegesi di L² fosse un estratto della *Vulgata*, che, attraverso Zenobio e lo ps.Diogeniano, sarebbe arrivata fino a Macario che ad essa avrebbe attinto. Si è visto che L² non dipende dallo Zenobio vulgato, ma da quello *Athous*. A prescindere da ciò, anche Dobesch arrivava all' identica conclu-

⁹⁹ Garcia-Romero 2000,99.

sione: le spiegazioni di Macario e di L² « gehören also nicht nur inhaltlich, sondern auch überlieferungsmäßig zusammen und bilden eine Einheit»¹⁰⁰.

La spiegazione del detto presente in Macario quando sia posta in relazione con L², fornisce una versione insolita e singolare, nel complesso comica e ridicola.

Dobesch riteneva poco credibile che dettagli tanto precisi ed insoliti si fossero formati tardi nel processo di *Sprichwortüberlieferung*. Sopravvivendo infatti in esegesi scarse e stringate, è ipotizzabile che l'originaria esegesi alessandrina, oltre che più ampia, dovesse anche rivelare la loro provenienza, che, secondo lo studioso, è marcatamente letteraria e antica¹⁰¹. La ridicola e risibile inverosimiglianza delle spiegazioni farebbe pensare ad una commedia o ad un dramma satiresco, giocato su un esilarante scambio di persone: al posto degli Egiziadi assassinati dalle Danaidi, il ruolo di protagonista sarebbe stato rivestito da Egitto in persona che avrebbe sposato una sua nipote; non sarebbe stata la Danaide a respingere il novello sposo, ma lo sposo a rifiutarla per la sua bruttezza.

Ma il rovesciamento più notevole riguarda Danao. E' lui generalmente a finire in modo violento o per mano dell'unico nipote sopravvissuto, Linceo, che in tal modo volle vendicare i fratelli, o per la realizzazione di un oracolo che ne aveva predetto la morte. Tale versione trova riscontro in molte fonti¹⁰². Dalle esegesi di Macario e di L² si coglie invece il riferimento ad una vicenda che fa di Danao un assassino per un futile motivo. Inoltre

¹⁰⁰ Dobesch 1966, 272 n.2.

¹⁰¹ Dobesch 1966, 274.

¹⁰² Per la morte di Danao per mano di Linceo: *Schol.Eur.Hec*886; *Linceo* di Teodette; *Serv.Gramm.In Verg.Comm.*10,497; *Lact.Plac.In Stat.Theb.Comm.*6,290-1. Per la morte di Danao come realizzazione di un oracolo: *Schol.Aes.Pr.*V.853a; *Schol.Eu.Or.*872; *Schol.DII*.1,42; *Lact.Plac.inTheb.*2,222; *Lact.Plac.inTheb.*6,290; *Eust.Thess.ad II*.1,42.

egli è per lo più presentato come un personaggio che attua nei confronti di Egitto una vendetta indiretta: non uccide di propria mano i nipoti, ma si serve delle sue figlie per farlo; non procura la morte del fratello, ma lo colpisce in quanto questi ha di più caro, la prole. Le esegesi dei due proverbi presentano un Danao che prende l'iniziativa e ammazza il fratello per una questione privata e familiare, ponendo l'accento sul ruolo di suocero vendicativo. Αιγύπτου γάμος, stando a Macario e a L², sembra un modo di dire collegabile a una situazione ridicola, frutto di una parodia rispetto alla formulazione 'seria'¹⁰³ (Αιγύπτου πότημος), anche se rimarrebbe da capire come la versione 'comica' abbia finito col soppiantare quella seria. Tanto più che a questo proverbio, Αιγύπτου γάμος, come più avanti vedremo, è ricondotta anche l'esegesi più nota relativa all'assassinio degli Egiziadi (Apostolio). In pratica il lemma con γάμος presenta due spiegazioni, una comica e una seria: comunque si vogliano leggere, sono tuttavia indice del successo di una versione in cui gli antagonisti vennero ad assumere un ruolo di primo piano.

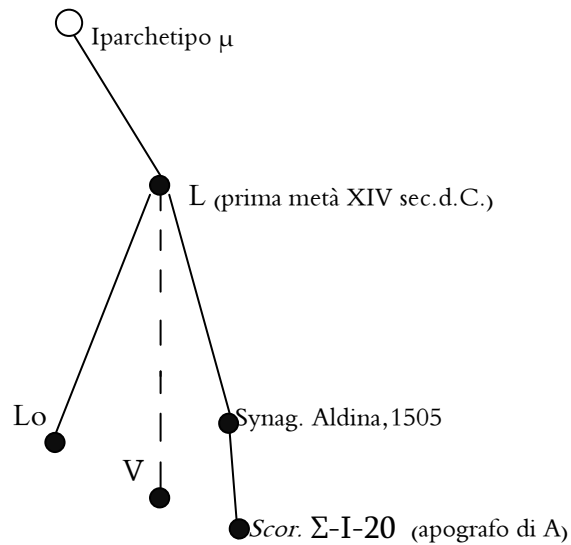
II. Il codice Laurenziano 80,13 (L) e la sua esegesi

Il Codice Laurenziano 80,13 III Nr.25, pubblicato da Jungblut nel 1883 e ripubblicato poi *Corpus paroemiographorum Graecorum Suppl.* VI¹⁰⁴, derivato dall'altro iparchetipo

¹⁰³ Si sarebbe verificato qualcosa di analogo a Λέγωνη κακῶν e Λέγωνη θεατῶν: la formulazione seria dell'espressione proverbiale fu distorta da Cratino, vd. *supra* 113-115.

¹⁰⁴ Jungblut 1883= *CPG Supplementum* VI 1961.

μ della recensione atoa, reca il lemma Αιγύπτου πότμος; da L dipendono, a loro volta, una raccolta Aldina ed un apografo di quest'ultima, il *Codex Scorialensis* Σ-I-20¹⁰⁵.



L'esegesi di L (οὗτος γὰρ συζεύξας τοὺς υἱεῖς ταῖς θυγατράσι τοῦ ἀδελφοῦ πάντας αὐτῆ τῆ νυκτὶ εὗρεν ἀπεσφαγμένους ὑπὸ τῶν ἰδίων γυναικῶν πλὴν ἑνός), come sopra si è visto, riporta la versione più diffusa del mito delle Danaidi e racconta del tragico destino di Egitto, padre privato in una sola notte di quarantanove dei suoi figli, a seguito dell'efferato omicidio perpetrato dalle nipoti. L'esegesi, che non reca traccia di una morte di Egitto per mano di Danao e neppure della motivazione paradossale che l'avrebbe determinata, presenta l'espressione di tempo αὐτῆ τῆ νυκτὶ, che dal punto di vista linguistico « weist auf

¹⁰⁵ La dipendenza apografa di *Scor.*Σ-I-20 dall'Aldina è stata dimostrata da Crusius 1883,307.

die ersten Jh.e n. Chr. hin»¹⁰⁶. L' indizio cronologico è di assoluto rilievo. Innanzitutto dimostrerebbe che il compilatore della raccolta, retore o maestro di scuola del II secolo, attinse ad una fonte a lui contemporanea, forse Zenobio stesso. Ma quest'ultimo a sua volta epitomò il lavoro di Didimo (I sec. d.C.), che costituì il bacino collettore della tradizione paremiografica Alessandrina. Senza voler enfatizzare troppo il dato, pare ragionevole dedurre che la V_A raccolta atoa conserva tracce di un'esegesi molto antica, esplicativa, a sua volta, di un lemma altrettanto antico.

Quando Cohn pubblicò il proverbio confluito poi nel *Supplementum* I del *CPG* pensò che il detto di L, Αἰγύπτου πόντος, fosse quello originario e che poi avesse subito, in L^2 , una corruzione in Αἰγύπτου γάμος. A suo parere infatti il proverbio 'destino funesto di Egitto' avrebbe prodotto per autoschediasma la spiegazione che ricorre in Macario ed L^2 , che cioè Egitto fu ucciso da Danao per aver abbandonato la sua sposa, una Danaide. In pratica il lemma avrebbe determinato l'esegesi stessa.

Le conclusioni di Cohn furono criticate da Dobesch secondo cui l'*interpretamentum* è spiegabile partendo esclusivamente da un lemma in cui ci fosse il termine 'matrimonio'¹⁰⁷. Secondo lui il proverbio del Cod. Laur.80,13, Αἰγύπτου πόντος, è diverso e autonomo rispetto a Αἰγύπτου γάμος di L^2 e di Macario e sarebbe da riferire a coloro che da una condizione di prosperità e benessere si trovano improvvisamente colpiti da una grave sciagura.

¹⁰⁶ Spyridonidou-Skarsouli 1995, 23.

¹⁰⁷ In verità gli studi successivi (soprattutto Tosi 1988) hanno dimostrato che gli *interpretamenta* dei proverbi non sempre sono così strettamente vincolati e dipendenti dal lemma. Nel presente contesto non è pertanto detto che il lemma, contenente il termine γάμος, spieghi necessariamente il suo *interpretamentum*.

Il proverbio di Macario e di L² costituisce senz'altro un'unità (riporta il medesimo lemma ed *interpretamentum*), le loro esegesi si integrano reciprocamente per fornire un racconto organico, per quanto insolito. Il proverbio di L sembra effettivamente diverso, ma il fatto che l'*interpretamentum* sia identico agli altri due e che sempre ricorra il personaggio di Egitto nel lemma, farebbe pensare che entrambi i lemmi o le loro tradizioni siano interconnessi¹⁰⁸.

III. L'esegesi di Apostolio (CPG II 5,24)

L'esegesi di Apostolio trascrive quasi letteralmente lo scolio all'*Ecuba* euripidea (v.886), operando una sintesi rispetto allo scolio ed almeno un fraintendimento.

Esegesi di Apostolio 5,24	<i>Schol.Eur.Hec886</i>
<p>Αἴγυπτος καὶ Δαναὸς ἦσαν ἀδελφοὶ ἀπ' Ἰοῦς τῆς Ἰνάχου θυγατρὸς καὶ Βήλου. τούτων ὁ μὲν Αἴγυπτος εἶπε πενήκοντα ἄρρενας· ὁ δὲ Δαναὸς √√ πενήκοντα θυγατέρας, ὃς φθονῶν τῷ ἀδελφῷ Αἰγύπτῳ διὰ τὴν τῶν ἀρρένων παίδων κτήσιν καὶ φοβεθεὶς ὅπως μὴ ὑπ' αὐτοῦ ἐκβληθῆ ἔκ τῆς βασιλείας, [ἀνδρωθέντων τῶν υἱῶν αὐτοῦ] ἐδίωξεν αὐτὸν εἰς √ Αἴγυπτον ἅμα τοῖς παισίν, ὅθεν καὶ ἀπ' αὐτοῦ ἡ χώρα Αἴγυπτος ἐκλήθη. χρόνου δὲ τινοσ √γιγνομένου καὶ τῶν παίδων</p>	<p>Αἴγυπτος καὶ Δαναὸς ἀδελφοὶ ἦσαν ἀπὸ Ἰοῦς τῆς Ἰνάχου θυγατρὸς. τούτων ὁ μὲν Αἴγυπτος ἔσχε √ παιδας ἄρρενας, ὁ δὲ Δαναὸς εἶχε καὶ αὐτὸς √ θυγατέρας. οὗτος φθονῶν τῷ ἀδελφῷ Αἰγύπτῳ διὰ τὴν τῶν ἀρρένων παίδων κτήσιν καὶ φοβεθεὶς ὅπως μὴ ὑπ' αὐτῶν ἐκβληθῆ ἔκ τῆς βασιλείας, [ἀνδρωθέντων τῶν υἱῶν αὐτοῦ] ἐδίωξεν αὐτὸν εἰς τὴν Αἴγυπτον ἅμα τοῖς παισίν, ὅθεν καὶ ἀπ' αὐτοῦ ἡ χώρα Αἴγυπτος ἐκλήθη. χρόνου δὲ τινοσ</p>

¹⁰⁸ Così Spyridonidou-Skarsouli 1995,219.

ἀνδρωθέντων θαρρῶν τῇ τούτων δυνάμει
 παρεγένετο εἰς τὸ Ἄργος . ὁ δὲ Δαναὸς
 φοβούμενος αὐτὸν καὶ πρόνοιαν ποιούμενος
 τῆς βασιλείας, ἐπιβουλήν κατὰ τῶν
 Αἰγύπτου υἰῶν ἐσκέψατο· συνέθετο γὰρ τῷ
 Αἰγύπτῳ συνάψαι πρὸς γάμον τὰς ἑαυτοῦ
 θυγατέρας τοῖς υἰοῖς αὐτοῦ· ἐτοίμως δ' ἐπαγγειλάμενος τῷ Αἰγύπτῳ συνεβούλευσε
 ταῖς θυγατράσιν ὁ Δαναὸς, ὥστε ἀνελεῖν
 νύκτωρ τοὺς ἑαυτῶν ἄνδρας πρὸ τῆς μίξεως
 τῆς πρὸς αὐτοὺς θάνατον ἀπειλήσας ταῖς
 μὴ τοῦτο ποιούσαις. αἰ μὲν οὖν πᾶσαι,
 ἔχουσαι τὰ ἐκ τοῦ πατρὸς προστάγματα,
 ἀνείλον τοὺς ἄνδρας, μία δὲ μόνη ἐφείσατο
 τοῦ Λυγγέως, ἀπὸ τῆς μίξεως
 διάθεσιν ἔχουσα πρὸς αὐτόν. οὗτος δὲ σωθεὶς
 ἐξεδίκησε τοὺς αὐτοῦ ἀδελφούς. ἐφόνευσε
 γὰρ τὰς θυγατέρας τοῦ Δαναοῦ, καὶ αὐτόν,
 καὶ τῆς βασιλείας ἐκράτησε τοῦ Ἄργους
 ἅμα τῇ Κλυταιμνήστρᾳ. καὶ γὰρ ἐκ τούτων
 Ἄβας· ἐξ οὗ καὶ Προΐτος καὶ Ἀκρίσιος· ἐξ οὗ
 καὶ Δανάη· ἐκ τῆς Περσεύς...

διαγενομένου καὶ τῶν παίδων
 ἀνδρωθέντων θαρρῶν τῇ τούτων δυνάμει
 παρεγένετο εἰς τὸ Ἄργος. ὁ δὲ Δαναὸς
 φοβεθεὶς αὐτὸν καὶ πρόνοιαν ἑαυτοῦ
 ποιούμενος καὶ τῆς βασιλείας ἐπιβουλήν
 κατὰ τῶν Αἰγύπτου υἰῶν ἐσκέψατο.
 συνέθετο γὰρ τῷ Αἰγύπτῳ συνάψαι πρὸς
 γάμον τὰς ἑαυτοῦ θυγατέρας τοῖς υἰοῖς
 αὐτοῦ. ἐτοίμως δὲ τοῦτο κατεπαγγειλαμένου τοῦ Αἰγύπτου συνεβου-
 λευσε ταῖς θυγατράσιν ὁ Δαναὸς ὥστε
 ἀνελεῖν νύκτωρ τοὺς ἑαυτῶν ἄνδρας πρὸ
 τῆς μίξεως τῆς πρὸς αὐτὰς θάνατον
 ἐπαπειλήσας ταῖς μὴ τοῦτο ποιούσαις. αἰ
 μὲν οὖν πᾶσαι ἔχουσαι τὰ τοῦ πατρὸς
 προστάγματα ἀνείλον τοὺς ἄνδρας, μία
 δὲ μόνη τούτων ἢ Ὑπερμνήστρα ἐφείσατο
 τοῦ Λυγγέως, ἀπὸ τῆς μίξεως διάθεσιν
 ἐσχηκυῖα πρὸς αὐτόν. οὗτος δὲ σωθεὶς
 ἐξεδίκησε τοὺς ἀδελφούς. ἐφόνευσε γὰρ
 τὰς θυγατέρας τοῦ Δαναοῦ, ἅμα καὶ
 αὐτόν, καὶ τῆς τούτου βασιλείας
 ἐκράτησε τοῦ Ἄργους ἅμα τῇ
 Ὑπερμνήστρᾳ. καὶ γίνεται ἐκ τούτων
 Ἄβας· ἐξ Ἄβαντος Προΐτος καὶ Ἀκρίσιος·
 ἐξ Ἀκρισίου Δανάη· ἐκ Δανάης Περσεύς·
 ἐκ Περσέως Ἀλκαῖος, Ἡλεκτρούων, καὶ
 Σθένης· ὧν ὁ μὲν Ἀλκαῖος Ἀμφιτρούωνα

	<p>ἔσχε παῖδα, ὁ δὲ Ἡλεκτρώων τὴν Ἀλκμήνην. ἐξ Ἀλκμήνης Ἡρακλῆς καὶ Ἴφικλῆς, ἐξ οὗ Ἴόλαος.</p>
<p>Egitto e Danao erano fratelli, discendenti da Io, figlia di Inaco e da Belo. Di costoro Egitto disse cinquanta figli maschi, cinquanta femmine Danao, il quale, provando invidia nei confronti del fratello Egitto perché aveva figli maschi e terrorizzato di venir da quello scacciato dal regno, quando i figli fossero diventati adulti, lo spinse fino in Egitto coi figli, per cui la regione fu chiamata Egitto. Con l'andar del tempo, essendo i figli diventati adulti, egli, preso coraggio per la forza di quelli, giunse ad Argo. Danao, temendolo dandosi pensiero per il regno, ordì questo inganno contro i figli di Egitto: si accordò infatti con Egitto di unire in matrimonio le sue figlie coi figli di loquel: dopo averle offerte prontamente ad Egitto, Danao si accordò con le figlie cosicché uccidessero di notte i loro sposi prima del rapporto sessuale con quelli, con la minaccia di morte per chi di loro non avesse fat-</p>	<p>Egitto e Danao erano fratelli, discendenti di Io, figlia di Inaco. Di questi Egitto ebbe cinquanta figli maschi, Danao cinquanta femmine. Quest'ultimo, invidioso del fratello Egitto perché aveva figli maschi e temendo di essere da quelli allontanato dal regno [quando i figli di Egitto avessero raggiunto l'età adulta] spinse Egitto coi suoi figli verso l'Egitto, per cui da quello la regione venne chiamata Egitto. Trascorse del tempo, i figli divennero adulti ed Egitto, preso coraggio per la forza dei suoi figli, giunse ad Argo. Ma Danao, temendolo ed essendo preoccupato per sé e per il regno, ordì questo inganno contro i figli di Egitto. Si accordò infatti con Egitto di unire in matrimonio le sue figlie coi figli di lui. E mentre Egitto si impegnava prontamente a ciò, Danao concertò con le figlie di uccidere di notte i loro mariti prima di avere con loro rapporti intimi, minaccian-</p>

<p>to questo, avendo gli ordini da parte del padre, uccisero i mariti, una soltanto risparmiò Licceo, avendo una buona disposizione verso di lui a seguito del rapporto intimo. Costui, salvato, vendicò i suoi fratelli .Uccise infatti le figlie di Danao e anche quello e governò su Argo insieme a Clitemnestra. Da loro (✓ nacque) Abante, da cui (✓ nacquero) Preto e Acrisio, da cui (✓ nacque) Danae, da cui (✓ nacque) Perseo.</p>	<p>do di morte chi di loro non l'avesse fatto. Ed esse, tutte quante, obbedendo agli ordini del padre, uccisero i mariti; solo una di loro, Ipermnestra, risparmiò Linceo, ben disposta verso di lui in seguito al rapporto sessuale. Costui, salvatosi, vendicò i fratelli; uccise infatti le figlie di Danao e Danao stesso; ed ebbe la sovranità su Argo insieme ad Ipermnestra. Da loro nacque Abante; da Abante Preto ed Acrisio; da Acrisio Danae; da Danae Perseo; da Perseo nacquero Alceo, Elettrione e Stenelo; di questi Alceo ebbe Anfitrione ed Elettrione Alcmena; da Alcmena nacquero Eracle ed Ificle; da Ificle Iolao.</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Legenda

- **semplice inversione di parole**
- **errori o sviste.**
- **omissioni, sintesi, semplificazioni**
- **inserti a cura di Apostolio, volti soprattutto a snellire o chiarire il testo**

Rispetto allo scolio Apostolio tende ad omettere, a sintetizzare o a semplificare le informazioni: i verbi con doppia preposizione sono eliminati; le funzioni logiche dei pronomi dimostrativi o riflessivi spesso sono modificate; sono inserite, da parte del paremiografo, la punteggiatura per snellire e chiarire il testo e la precisazione che Egitto e Danao sono figli di Belo; l'ultima sezione dello scolio con la dinastia inachide è del tutto soppressa. Ma nel suo testo c'è un errore macroscopico: il nome di Ipermnestra è scambiato con quello di Clitemnestra.

Apostolio copiò per la sua esegesi una fonte che a sua volta aveva attinto allo scolio. Poiché Apostolio, nel redigere la propria silloge nella metà del XV secolo, attinse alle fonti più svariate – innanzitutto al cosiddetto Diogeniano *vulgatus*, ma anche a lessici¹⁰⁹ – si deve concludere che il proverbio Αἰγύπτου γάμος compariva stabilmente nelle sillogi paremiografiche ed era esclusivamente legato agli antagonisti del mito delle Danaidi. Nello ps. Diogeniano però del proverbio in questione sono presenti solo il lemma e l'*interpretamentum*, mentre l'esegesi di Apostolio è molto più ricca e dettagliata, a riprova che consultò altre fonti, anche se non sempre riuscì a capirle (Ipermnestra confusa con Clitemnestra)¹¹⁰. Nello scolio e, conseguentemente, nell'esegesi di Apostolio il *focus* della narrazione è prima su Egitto – protagonista della contesa col fratello, del ritorno ad Ar-

¹⁰⁹ Vd. Bühler 1987, 297.

¹¹⁰ Vd. commento di Bühler 1987, 298 su Apostolio, il quale «non modo in explicationibus multa ex aliis auctoribus addidit vel potius adglutinavit aliaque temere mutavit..., sed etiam multa proverbia ipse licentius ex sententiis finxit». Nel caso del proverbio in questione è chiaro che Apostolio operò una *additio* e una *adglutinatio* da altri autori.

go, del patto di matrimonio– poi sui figli, di cui viene sottolineato il vigore fisico, e soprattutto su Linceo, unico sopravvissuto e vendicatore dei fratelli¹¹¹.

IV. Γάμος e πότμος

Sebbene dei due lemmi il più attestato sia quello con γάμος, che ricorre nello Zenobio *Athous* e *Bodleianus*, nel Diogeniano vulgato, in Macario e in Apostolio, con ogni verosimiglianza fu quello con πότμος ad essere più antico, se non originario.

Se l'opinione di Dobesch, secondo cui i due proverbi erano autonomi e distinti, ha una certa suggestione, rimarrebbe da spiegare perché abbiano il medesimo *interpretamentum*. Come possono due proverbi diversi applicarsi ad una stessa categoria di persone, ovvero gli sposi sfortunati? Come può l'esegesi di L, il cui lemma ha πότμος, corrispondere a quella di Apostolio, nel cui lemma invece c'è γάμος (lemmi diversi ed esegesi simili)? Poiché Apostolio attinse per lo più a Diogeniano, o egli aveva a disposizione un Diogeniano più ricco e completo rispetto a quello che noi leggiamo – in cui Αιγύπτου γάμος era collegato alla ben nota vicenda mitica seria – oppure, imbattutosi in una fonte senza esegesi, Apostolio, com'era solito fare, era andato ad attingerla da un'altra parte, giustappo-
ponendo i materiali a sua disposizione¹¹². In questi ultimi non trovò nulla dell'esegesi confluita nella recensione atoa, con la sua storia grottesca e risibile, dato che le due espressioni erano sentite affini perché derivate da una stessa vicenda mitica, dove destino fune-

¹¹¹ Su Linceo vendicatore dei fratelli e sullo *Schol.EurHec886* vd. *supra* cap. 2.

¹¹² Vd. *supra* n.110.

sto, πότμος, e matrimonio, γάμος, erano strettamente connessi¹¹³. Come Λέγωνη κακῶν, Ἰλιάς κακῶν, κύρβις κακῶν¹¹⁴, lemmi diversi, dotati di esegesi diverse, avevano un analogo significato (‘un quantitativo spaventoso di mali’), lo stesso potrebbe valere per Αἴγυπτου γάμος ed Αἴγυπτου πότμος. Anche qui lemma ed esegesi sono in parte diversi, ma il significato, ricavabile dall’*interpretamentum*, è analogo¹¹⁵. Più semplice e ragionevole pensare una connessione tra i due lemmi.

Considerato poi come a proposito di Egitto esista una compatta e organica tradizione (su cui tra breve torneremo) che ne ricorda i dolori di padre, non è fuori luogo ipotizzare che il proverbio ‘originario’ sia stato proprio Αἴγυπτου πότμος. Sappiamo che la tradizione manoscritta atoa L è migliore rispetto ad L², per cui da Αἴγυπτου πότμος sarebbe derivato secondariamente Αἴγυπτου γάμος. Il lemma secondario – Αἴγυπτου γάμος – sarebbe un’abbreviazione o una corruzione di Αἴγυπτου παίδων γάμος¹¹⁶ / Αἴγυπτιαδῶν γάμος e, più che intendersi come il vero e proprio matrimonio del personaggio, sarebbe da interpretare come il matrimonio organizzato da Egitto per i propri figli, come confermerebbe un parallelo *locus classicus*¹¹⁷. Questa è la posizione della Spyridonidou–Skarsouli, che evidenzia, tra l’altro, come Αἴγυπτου πότμος sia *lectio difficilior*. Rimane da capire se le esegesi insolite di Macario ed L² siano una parodia comica della vicenda delle Danaidi o se

¹¹³ Così Spyridonidou–Skarsouli 1995, 219.

¹¹⁴ Vd. Bühler 1982, 108–113.

¹¹⁵ Rilevante, in entrambi i casi, è la stabilità del genitivo: Αἴγυπτου in un caso, κακῶν nell’altro.

¹¹⁶ Forse coniato su Aesch. *Suppl.*8 γάμον Αἴγυπτου παίδων, anche se il verso nel contesto eschileo non ha alcun carattere di tipo proverbiale (Vd. Spyridonidou–Skarsouli 1995, 219).

¹¹⁷ Soph. *Trach.*, 792, τὸν Οἰνέως γάμον, ovvero il ‘matrimonio voluto e organizzato da Oineo’.

non siano un'invenzione pura e semplice dei paremiografi, non riconducibile ad alcuna vicenda mitica documentata¹¹⁸.

Nauck¹¹⁹ aveva sospettato che Αἰγύπτου πότημος fosse un verso tragico sul quale si sarebbe formata l'espressione proverbiale. Kannicht e Snell, nella loro edizione, sono più prudenti: è pur vero che un verso del *fr. tr. adesp.* 626 presenta la parola πότημος, preceduta da due termini significativi, δειμα νύκτερον (terrore notturno), che potrebbe alludere a questa versione del mito. Il frammento proviene da un papiro molto antico del III sec. a. C., purtroppo molto rovinato e poco leggibile, in cui sono oggettivamente visibili le lettere νυκτερο e τμος: il resto è frutto di integrazione¹²⁰. Sono basi troppo esili per pensare a un riferimento al mito delle Danadi e al 'triste destino di Egitto'. Certo, sono proprio i *loci classici* a costituire la fonte principale per le raccolte dei proverbi e, visto il successo del mito delle Danaidi, è plausibile che da Αἰγύπτου πότημος fosse derivato secondariamente il lemma Αἰγύπτου γάμος, parodiato poi anche in una commedia. Il proverbio, dunque, avrebbe un unico referente mitico, il personaggio di Egitto, povero padre sopravvissuto alla sciagura della perdita dei figli e poi lui stesso ridicolmente ucciso.

La seconda possibilità è che il proverbio originario fosse Αἰγύπτου γάμος e che le esegesi di Macario e di L², comprensibili solo quando siano collegate insieme, siano un estratto molto sintetico di quella che dovette essere un'esegesi più ampia, la *atoa*, in cui era documentata sia la versione 'seria' che quella 'comica': della prima rimarrebbe traccia nel solo

¹¹⁸ Così pensavano Cohn 1887,23 e Wiesenthal 1895, 17.

¹¹⁹ Nauck *TrGF*² fr.131.

¹²⁰ *P.Hib.3* edito da Grenfell e Hunt nel 1906, 17-20. Grenfell e Hunt, per quanto ipoteticamente, proposero che i frammenti del *P.Hib.3* appartenessero alla *Tyrd* di Sofocle.

Apostolio, della seconda rimangono le testimonianze, di per sé monche e parziali, di Marcario ed L². Rimarrebbe però da capire come abbia potuto derivare Αἰγύπτου πότημος.

V. *L'importanza di Egitto*

La tradizione facente capo allo Zenobio 'atoo' presenta due detti, Αἰγύπτου γάμος e Αἰγύπτου πότημος, che danno rilievo particolare alla figura di Egitto, uno dei protagonisti della vicenda mitica delle Danaidi. Le esegesi delle due espressioni, arrivate indenni fino alla tradizione bizantina, nonostante il poderoso processo di epitomazione cui generalmente i proverbi furono sottoposti, dimostrano dell'esistenza di un *locus classicus*, che, in virtù della sua densità e peculiarità, divenne un modo di dire *tout-court*. Il riferimento al mito delle Danaidi, presente nel lemma, dimostra che tra questo e la sua spiegazione c'è una relazione diretta; al contrario quando in un lemma non compaiono nomi o situazioni del mito in questione, ma essi ricorrono nelle esegesi, si deve pensare che queste, riconducibili all'attività erudita alessandrina, potessero aver inserito informazioni e riferimenti mitici talvolta slegati dal reale e preciso contesto del proverbio in sé.

Il mito sopravvisse dunque nel lemma di uno stringato proverbio e soprattutto in diverse esegesi, la cui indubbia ascendenza letteraria rinvia ad una vicenda eroica trattata in modo esaustivo da mitografi (come lo ps. Apollodoro e la sua *Biblioteca*): è il caso di quella data al proverbio Αἰγύπτου πότημος, che riporta la storia canonica. Esisteranno però anche significative varianti, non riconducibili ad un' opera letteraria precisa, come dimostra l'esegesi

di Αιγύπτου γάμος appena esaminata. In entrambi i casi si intravede il ruolo importante dei tradizionali antagonisti, Egitto e gli Egiziadi.

Mai, come in questo caso, si ha la percezione delle numerose perdite subite nel corso della tradizione, di cui tuttavia sono recuperabili delle pur labili tracce in quello che è sopravvissuto ed è arrivato fino a noi. Il πότμος, ‘triste destino di Egitto’, padre privato della numerosa prole a causa dello sfortunato matrimonio, γάμος, da lui voluto per i propri figli, è un destino di patimenti e sofferenze, che ebbe ampio spazio in tradizioni locali e in narrazioni di portata più generale.

Ne fanno fede il periegeta Pausania ed Eustazio di Tessalonica quando rispettivamente scrivono:

ἐν Πάτραις δὲ πρὸς τῷ ἄλλει καὶ ἱερὰ δύο ἐστὶν Σαράπιδος· ἐν δὲ τῷ ἑτέρῳ πεποιήται μνημα Αἰγύπτου τοῦ Βήλου. Φυγεῖν δὲ ἐς τὴν Ἄροῦν οἱ Πατρεῖς φασιν αὐτὸν τοῖς τε ἐς τοὺς παῖδας παθήμασι καὶ τὸ ὄνομα αὐτὸ πεφρικότα τοῦ Ἄργους καὶ ἐς πλεόν τοῦ Δαναοῦ δείματι (Pausania 7,21,13)

Presso il bosco sacro, a Patre, ci sono anche due santuari di Serapide: in uno dei due sorge il monumento sepolcrale di Egitto, figlio di Belo. Gli abitanti di Patre asseriscono che costui fuggì ad Aroe per le sofferenze dei figli, inorridito dal nome stesso di Argo e soprattutto per il terrore nei confronti di Danao.

οἷα δὲ ὕστερον ἔπαθεν ὁ Αἴγυπτος, ἐλθὼν καὶ αὐτὸς εἰς Ἄργος, καὶ ὡς αἱ Δαναΐδες πᾶσαι πάντας τοὺς ἐκεῖνου κατέσφαξαν ἀφυλάκτως ὡς ἐν γάμῳ νυμφίους συσχοῦσαι δίχα μιᾶς ἢ δύο τινῶν, αἱ ἱστορίαι δηλοῦσιν (Eust.Thess. Ad II 1,42).

Le storie testimoniano anche tutte le sofferenze che in seguito Egitto patì: testimoniano che, giunto anche lui ad Argo, tutte le Danaidi strinsero in matrimonio tutti i suoi giovani figli e li sgozzarono senza che si potessero difendere, con l'eccezione di una sola o di due tra loro.

Il racconto di Pausania, ambientato nella sperduta località di Aroe, nella periferica regione dell'Acacia nota per il suo isolamento, al di là dell'ambientazione specifica e della versione presentata dai Patresi al periegeta, dimostra che la tradizione riservò un certo spazio alla fuga disperata di Egitto da Argo, che trovò scampo e salvezza, arrivando quasi 'in capo al mondo'. Che poi i Patresi abbiano inglobato la sua figura e il suo errare nei propri racconti locali, nulla toglie alla sostanza che nella tradizione gli Αιγύπτου παθήματα dovesse-
ro essere ben noti.

Ancor più importante la considerazione di Eustazio. Quando scrive αἱ ἱστορίαι δηλοῦσιν, mi pare faccia riferimento ad una serie di racconti ben consolidati e diffusi, nei quali la figura di Egitto era associata al triste destino determinatosi dopo l'infausto matrimonio dei figli.

Tracce del ruolo e dell'importanza di Egitto si riscontrano in narrazioni di stampo erudito come quelle or ora esaminate, che si collegano a tradizioni e racconti mitici diffusi. Così in epoca tardo - antica ad essere più diffusa sembra la versione che fa di Egitto e degli Egiziadi delle vittime. Nelle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli, rispondenti alla logica di quello che è stato definito 'poema digressivo', sono raccolte e attestate le versioni dei più importanti miti antichi¹²¹. In due luoghi dell'opera è ripresa la storia delle Danaidi da un punto di vista filo - egiziano¹²². Ciò può essere spiegabile con l'origine del poeta, che vede nell'Egitto un luogo di civiltà e di cultura, ma non è da escludere che Nonno abbia ripreso e rielaborato un filone della tradizione ben coerente al riguardo, secondo cui Egit-

¹²¹ Agosti 1995.

¹²² Gigli Piccardi 1998.

to era un personaggio segnato da un infelice destino, αἰνοτόκος e πολύτεκνος. I versi di seguito riportati sono il breve riassunto del mito delle Danaidi e, sottolineandone gli eventi fondamentali – lo spietato assassinio degli sposi e la scelta di Ipermestra – rinviano al racconto canonico del mito, da Nonno ben conosciuto. I primi tre versi riservati proprio ad Egitto non si spiegherebbero se non fossero collegabili con aspetti di una tradizione ormai plurisecolare, evidentemente nota e stabilmente acquisita. Ovvero l'intrinseca positività del personaggio (σοφός) e i suoi παθήματα.

Καὶ σοφὸς Αἰγυπτίης ναέτης Αἴγυπτος ἀρούρης
αἰνοτόκος πολύτεκνος, ὅς ἀρσενόπαιδι γενέθλη
ἦροσε τοσσατίων μινυῶρια πῶεα παίδων·
καὶ Δαναὸς λιπόπατρις, ὅς ὤπλισεν ἄρσενι φύτλη
θῆλυ γένος τανύων γάμιον ξίφος, ὅππότε παστοί
αἷματι φοινίσσοντο δαῖζομένων ὕμεναίων,
καὶ κρυφίοις ξιφέεσσι σιδηροφόρων ἐπὶ λέκτρων
ἄρσενα γυμνὸν Ἄρηα κατεύνασε θῆλυς Ἐυνώ·
οὐ μὲν Ὑπερμνήστρη κακονύμφιον εὐαδεν ἔργον
ἀλλὰ παρωσαμένη δυσπένθερα θεσμὰ τοκῆος
ἠερίη πατρῶον ἐπέτρεπε μῦθον ἀέλλη,
καὶ καθαρήν ἐφύλαξεν ἀναίμονα χεῖρα σιδήρου·
ἔπλετο δ' ἀμφοτέρων ὄσιος γάμος. (*Dionisiache* 3, 300–12)

«e poi (nacque) il saggio Egitto, abitatore della terra egiziana/ che mise al mondo molta infelicità e molti figli, che seminò/ con la sua stirpe maschile tanti figli dalla breve vita;/ e(nacque) Danao, l'esule, che armò la stirpe femminile contro/ la schiatta maschile e fece distendere la spada nuziale, quando/ i letti nuziali si arrossarono del sangue di nozze assassine / ed Enio femmina mise a riposare Ares maschio, nudo,/ portando le

armi nei letti, spade nascoste;/ l'impresa di sposa assassina non esaltò Ipermestra/ ma, respinti gli ordini orribili del genitore, / lasciava al turbine e all'aria la parola di suo padre/ e conservò pura la sua mano dal ferro, non toccata dal sangue:/ sacro fu il matrimonio per entrambi.»

Ugualmente in un altro passo delle *Dionisiache* (4, 252–8) di Danao viene sottolineata la malvagità, definendolo ἀρχέκακος, «origine di mali»: persino la scoperta dei pozzi, che Nonno attribuisce a lui più che alle figlie, è ridimensionata e relativizzata. Calcolatore privo di scrupoli, Danao ha donato l'acqua agli Argivi per riceverne in cambio asilo e ospitalità¹²³.

VI. Egesi a confronto

Per indicare usualmente gli uomini che si sposavano senza trarre giovamento ed utilità dal matrimonio, ma danni e perdite irreparabili esistevano due proverbi, Αιγύπτου γάμος e Αιγύπτου πότμος le cui esgesi fanno capire l'ascendenza letteraria e il paradigma di riferimento al mito delle Danaidi: non c'è padre più sfortunato di chi, come Egitto, si è trovato i figli ammazzati in una sola notte; non c'è sposo più misero di chi muore sgozzato nella prima notte di nozze. Γάμος e πότμος sono interconnessi e speculari.

¹²³ Nonno, *Dionys.* 4,252–8: Ἐνθα Πανελλήνεσσι νεώτερα δῶρα τιταίνων / ἀρχεκάκου Δαναοῖο, φερέσβιον ἔκρυψε τέχνην, / ὕδροφόρου Δαναοῖο. Τί γὰρ πλέον εὔρεν Ἀχαιοῖς, / εἰ ποτε χαλκείησι πεδοσκαφέεσσι μακέλλαις / χάσματος οὐδαῖοιο χυτὸν κενεῶνα κολάψας / δίψιον Ἄργος ἔπαυσε, κονιομένοις δὲ πολίταις / ὕγρα ποδῶν ἐπίβαθρα πόρεν, ξεινήιον ὕδωρ, / ἐκ βυθίων λαγόνων ὀλίγον ῥόον; (« Là [Cadmō] dispose per tutta l'Ellade nuovi doni/ e mise in ombra la scoperta utile alla vita di Danao origine di mali,/ di Danao portatore d'acqua. Costui quale più grande invenzione fece per gli Achei,/ se non quella di aver scavato la cavità di una voragine del suolo con zappe di bronzo adatte allo scopo/ e di aver posto fine alla siccità argiva e di aver donato ai cittadini coperti di polvere/ un'umida tassa di soggiorno, un'acqua come dono ospitale,/ una piccola corrente proveniente dai fianchi profondi del suolo?»).

Entrambe le spiegazioni accolgono la versione che fa di Egitto e dei suoi figli delle vittime, anche se ne esistette un'altra secondo cui i medesimi personaggi furono arroganti prevaricatori. Quest'ultima è ben rappresentata dalle *Supplici* eschilee, nonché da Iginio¹²⁴, da Servio¹²⁵, da Lattanzio Placido¹²⁶, ma non lascia traccia né nei proverbi né nelle loro esegesi. Della prima versione invece non è pervenuta nessuna testimonianza diretta, ma lo scolio all'*Ecuba* euripidea 886 e la diffusione di detti proverbiali, corredati dalle esegesi esaminate, dimostrano che probabilmente questa ebbe più successo dell'altra. La sostanziale differenza sta nel fatto che i ruoli di persecutore /perseguitato sono invertiti e che, soprattutto, Egitto giunse ad Argo insieme ai figli e patì molti dolori.

La versione dell'arrivo ad Argo di Egitto e degli Egiziadi risale per lo meno al V secolo a.C.: era stata accolta da Frinico, che nella tragedia Αἰγύπτιοι aveva fatto arrivare insieme padre e figli, e forse era stata presente anche nel *Catalogo* esiodeo¹²⁷.

In età tardo-arcaica e classica, nei generi letterari dell'epos e della tragedia, il mito delle Danaidi aveva avuto una finalità ben precisa, di ordine politico e paideutico; nel corso del IV e III sec. a.C. ad esso guardarono numerosi autori, riproponendone versioni alterna-

¹²⁴ Hyg. *Fab.*183 *frater Aegyptus, qui Danaum fratrem interficere voluit ut regnum paternum solum obtineret...At Aegyptus ut rescit Danaum profugisse mittit filios ad persequendum fratrem et eis praecepit, ut aut Danaum interficerent aut ad se non reverterentur.*

¹²⁵ Serv. *Comm.in Verg.*10,497 [s.c. *Aegyptus*] *veritus, ne Danaus de filiabus per generos et nepotes auxilia conquiret, fraude concepta, filiis suis quinquaginta fratris filias in matrimonium postulavit.*

¹²⁶ Lact. Plac. *In Statii Theb. Comm.*2,222 *Aegyptus misit filios suos ad persequendum fratrem hisque praecepit ut aut Danaum interficerent aut ad se non redirent.* Si noti come il testo di Lattanzio Placido e quello iginiano (vd. *supra* n.21) siano pressoché uguali, a riprova che la raccolta di *Fabulae* di Iginio è stata utilizzata anche dal commentatore di Stazio nel V sec. d.C.

¹²⁷ Vd. *supra* cap.2, 71.

tive precedentemente non sviluppate. Fu per lo più la tragedia a codificare versioni del mito che divennero imprescindibile confronto per tutta la tradizione successiva. La parodia mitologica operata dalla commedia prendeva spunto, come si è visto, da corrispettive redazioni tragiche. Fu colto come evento centrale l'assassinio degli sposi, crimine orribile perché accompagnato anche dallo scempio dei cadaveri, le cui teste decapitate furono gettate nella palude di Lerna. Questa fu l'eziologia del famoso detto Λέγνη κακῶν, cronologicamente attestato fin dalla metà del V sec. a.C., anche se non è detto che la figura delle Danaidi fosse stabilmente connessa ed associata all'espressione proverbiale.

Per quel che invece concerne una possibile origine dei proverbi Αἰγύπτου γάμος ed Αἰγύπτου πότμος, la matrice mitico-letteraria è evidente. Le loro esegesi sono da far risalire all'età alessandrina e rinviano verosimilmente ad un'opera comica (Macario e Cod.Laur. 58,24, L²) e ad una versione del mito la cui unica traccia è data da uno scolio (Schol.Eur.Hec.886), che faceva capo ad un racconto dettagliato e preciso. Una determinazione cronologica per la presunta opera comica è impossibile, mentre il materiale su cui lavorò lo scoliasta dell'*Ecuba* fu abbondante e, soprattutto, antico¹²⁸. Come la narrazione della *Biblioteca* (2,1,4-5) si confrontò con la trilogia eschilea, così lo scolio euripideo attinge ad un'altra versione relativa alla vicenda matrimoniale, in cui gli Egiziadi furono vere e proprie vittime e il loro padre un esule terrorizzato. Dalla versione seria potrebbe esser derivata la parodia comica di cui si trova traccia in Macario ed L² (la Danaide scoperta brutta dopo lo svelamento e perciò ripudiata). L'esegesi di Macario e di L², forse ricondu-

¹²⁸ Vd. *supra* cap.2, dove mi pare di aver dimostrato la dipendenza dello scolio *Ecuba* 886 dal *Catalogo* esiodo, fr. 129 M.-W.

cibile, come pensava Dobesch, ad una commedia o a un dramma satiresco, al di là degli aspetti grotteschi e ridicoli della Danaide ripudiata perché ripugnante alla vista, è ispirata alla versione secondo cui il personaggio Egitto finisce male¹²⁹. Forse fu solo questa presunta opera comica a farlo morire, ma l'analisi incrociata di testimonianze diverse (Pausania, Eustazio, la stessa esegesi di Αἰγύπτου πότμος) pone in rilievo un filone di tradizione compatto e organico sotto questo aspetto.

Riepilogo . Il filone egizio nella paremiografia

Finora sono stati esaminati tre proverbi (δεινοὶ πλέκειν τοὶ μηχανὰς Αἰγύπτιοι ; Λέγωνη κακῶν; Αἰγύπτου γάμος / πότμος): i primi due sono modi di dire attestati fin dalla metà del V secolo a.C.; per l'ultimo non c'è nessuna certezza di tipo cronologico, ma un presunto riferimento ad un'opera comica. Considerato però che la parodia mitologica interessò prevalentemente l'ultima fase dell' ἀρχαία e la μέση, si potrebbe ipotizzare che anche per l'ultimo si risalga ad un'epoca in cui il mito delle Danaidi fu portato sulla scena e fu oggetto di diverse rappresentazioni, da cui furono estrapolate o delle situazioni o delle espressioni efficaci per brevità e densità.

Si impone ora una riflessione sulla struttura dell'espressione proverbiale: la presenza dei personaggi della vicenda mitica nel lemma o nell'esegesi del proverbio, comporta una ra-

¹²⁹ A proposito dell'esegesi di fornita da Macario e dal Cod. Laur. L² Cohn pensò che la storia raccontata non corrispondesse ad alcuna versione mitica reale; a sua volta Wiesenthal sostenne che la vicenda della Danaide brutta ripudiata da Egitto fosse un'invenzione dei paremiografi (vd. *supra* n. 118, p.142). Fu Dobesch il primo a ipotizzare il riferimento ad un'opera teatrale di stampo comico e la sua conclusione sembra accettabile, considerando soprattutto il successo conosciuto dal mito delle Danaidi e la sua trattazione in più di un'opera comica.

dicale differenza sul valore da attribuire alla testimonianza e sulla reale sopravvivenza del mito in questione. Si è già detto che verosimilmente l'espressione δεινοὶ πλέκειν τοι μηχανὰς Αἰγύπτιοι, se pur presente nella trilogia eschilea delle *Danaïdi*, dovette far riferimento più che agli antagonisti delle eroine a un luogo comune molto diffuso ad Atene a partire dagli anni Settanta- Sessanta del V sec. a.C.

Λέσχη κακῶν fu sentita come un'espressione indicante un quantitativo terribile di mali, senza che ci fosse una relazione diretta con la storia delle Danaïdi. L'esegesi ci parla di loro e il fatto che sia 'Zenobio' a farlo va considerato con attenzione. Il suo *corpus* è infatti prezioso perché fu un'epitome della raccolta di proverbi di Didimo¹³⁰, noto grammatico alessandrino del I sec. a.C., allievo di Aristofane di Bisanzio. Le sue spiegazioni poterono risalire a un'esegesi ellenistica di un certo livello, che poneva in relazione le Danaïdi con il crimine commesso a Lerna. Tuttavia, e la *detorsio* comica fattane da Cratino lo confermerebbe, 'Lerna di mali' era un'espressione antonomastica, carica di un icastico valore paradigmatico. L'esegesi erudita riportò delle informazioni rapportabili al mito delle Danaïdi, senza che l'espressione fosse stata coniata su di loro. In breve, tra lemma ed esegesi ci fu uno scarto ed in quest'ultima confluirono riferimenti o racconti che solo indirettamente erano legati con il proverbio vero e proprio.

Diverso il caso di Αἰγύπτου γάμος / πότμος. E' ragionevole supporre che il detto sia stato coniato su questo mito, attingendo a situazioni o espressioni presenti in opere letterarie

¹³⁰ *Sud.* 73 Α Ζηνόβιος... ἔγραψεν Ἐπιτομὴν τῶν παροιμιῶν Διδύμου καὶ Ταρραίου ἐν βίβλοις τρισί.

nel corso dell' epoca in cui spesso e ripetutamente fu portato sulla scena (principalmente V- IV sec. a.C.). La corrispondenza tra lemma ed esegesi lo confermerebbe. Qui lemma, *interpretamentum* ed esegesi sono incentrati sugli avversari delle eroine, visti come vittime.

Per le espressioni sinora analizzate si può parlare di 'reale sopravvivenza' del mito delle Danaidi solo se si riflette sul fatto che la paremiografia fu un genere dotto ed erudito, dove confluirono modi di dire di origine letteraria, attinti per lo più dalle opere classiche del V e IV sec. a. C.. Quando nelle esegesi, che rinviano alle eroine, si trovano richiami ad aspetti salienti della vicenda e si colgono 'filoni' talora inediti, tratti presumibilmente da opere perdute, si intuisce la vitalità del mito almeno fino all'età ellenistica. In un genere specialistico e tecnico, qual è quello paremiografico, le cui finalità non sono di natura mitografica, trovare qualche traccia delle Danaidi a livello di esegesi erudite, è di grande importanza.

Generalmente si ritiene che i proverbi siano portatori di una saggezza popolare, codificata in formulazioni brevi ed efficaci. Estendere ai proverbi greci una considerazione analoga è fuorviante dato che le raccolte che li hanno trasmessi non avevano tale finalità. La convinzione di molti studi condotti sui proverbi negli anni Ottanta del secolo scorso secondo cui le storie mitiche, cui molti dei proverbi rinviano, sono da considerare come la sopravvivenza di una saggezza ancestrale, è oggi solo parzialmente accettabile. Partendo dalle riflessioni aristoteliche, secondo cui i proverbi, al pari di miti ed enigmi, esprimono

‘perle di saggezza’ conservate grazie alla loro brevità¹³¹, vari studiosi sottolinearono il nesso tra essi e storie mitiche, attribuendo ad entrambi verità ed utilità¹³². La stessa forma espressiva, basata sulla metafora, consentirebbe di coglierne l’intrinseca saggezza. Su questa linea, alcuni studi anglosassoni hanno approfondito la dimensione ‘performativa’: anche i proverbi – sottolineando una determinata situazione o usando dei nomi esemplificativi ed esemplari – sarebbero « in relation to a recurrent social situation »¹³³.

Lo scopo che ispirò le raccolte di proverbi in ambito alessandrino fu di tipo letterario, non etico¹³⁴: i proverbi afferenti al mito delle Danaidi non sono un generico riflesso di sapienza e verità. Tenendo presente che le sillogi dei proverbi non nacquero con lo scopo di essere raccolte di esempi morali, ma con la funzione di interpretare dei *loci classici*, tra i proverbi esaminati Αἰγύπτου γάμος / πότμος ha particolare importanza perché dimostra la sua dipendenza da un *locus classicus* altrimenti perduto.

¹³¹ Arist. *Metaph.* 1074a38–b13; fr.13 e 19 Rose; *Rh.*1387a16.

¹³² Così Kindstrand 1978, Ieraci Bio 1984.

¹³³ Abrahams 1972; Russo, 1997. La citazione riportata è di Russo 1997,53.

¹³⁴ Ben diverso da quello alessandrino dovette essere l’interesse (di tipo etico e popolare) per i proverbi maturato nella scuola stoica e pergamena. Di tutto ciò quasi nulla ci è giunto. Cfr. Tosi 2010.

Il filone non-egizio nella paremiografia

Πίθος τετρημένος Δαναΐδων: *giara forata delle Danaidi*

L'espressione proverbiale, indicante un lavoro inconcludente e senza senso, è attestata dal I/II sec.d.C. e ricorre con questa formulazione, prima che in raccolte paremiografiche, in opere letterarie, a dimostrazione che le eroine argive da un certo punto furono associate ad un destino oltremondano di grandi peccatrici. Sono Alcifrone¹, Luciano² e Plutarco³ gli autori greci che menzionano, peraltro in modo cursorio, le Danaidi come sicure protagoniste di un detto proverbiale. Alcifrone ne parla nel contesto di un τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο, 'questo detto', e Luciano dice espressamente κατὰ τὴν παροιμίαν, 'secondo il proverbio'.

¹Alciph. 1,2 καὶ τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο εἰς τοὺς τῶν Δαναΐδων τοὺς ἀμφορέας ἐκχέομεν πίθους· οὕτως ἄπρακτα καὶ ἀνήνυτα διαμοχθοῦμεν («come dice il proverbio, noi versiamo i recipienti nelle giare delle Danaidi; così vano e senza senso è il nostro affaticarci»).

²Luc.*DMort.* 21,4 οἷόν τι πάσχουσιν αἱ τοῦ Δαναοῦ αὐταὶ παρθέναι, εἰς τὸν τετρημένον πίθον ἐπαντλοῦσαι («quale sofferenza patiscono anche le vergini figlie di Danao che versano acqua nella giara forata»); *Tim.*18 ὥστε ἐς τὸν Δαναΐδων πίθον ὕδροφορήσειν μοι δοκῶ καὶ μάτην ἐπαντλήσειν, τοῦ κύτους μὴ στέγοντος, ἀλλὰ πρὶν εἰσρυῆναι, σχεδὸν ἐκχυθησομένου τοῦ ἐπιρρέοντος («così io credo che attingerò acqua alla giara delle Danaidi e la verserò inutilmente, dato che il recipiente non la trattiene, ma che quello che vi scorre va perduto prima di esservi affluito»); *Herm.*61 ἐπιρρεῖ γὰρ κατὰ τὴν παροιμίαν τὸ πρᾶγμα ἐξαντλούμενον ἐς τὸ ἔμπαλιν ἢ ὁ τῶν Δαναΐδων πίθος. ἐκεῖνος μὲν γὰρ τὸ ἐμβαλλόμενον οὐ συνεῖχεν, ἀλλὰ διέρρει εὐθύς («più ne versi, più scorre, come dice il proverbio, al contrario della giara delle Danaidi. Questa infatti non riusciva a trattenere quanto vi era gettato, ma immediatamente lo faceva scorrere fuori»).

³Plut.*Sept.Sap.Conv.*160B Ἄλλ' ὥσπερ εἰ διαποροῖεν αἱ Δαναΐδες τίνα βίον βιώσονται καὶ τι πράξουσιν ἀπαλλαγείσαι τῆς περὶ τὸν πίθον λατρείας καὶ πληρώσεως («Ma come se le Danaidi si chiedessero quale vita mai condurrebbero e cosa mai farebbero una volta liberate dalla schiavitù della giara e dal suo riempimento»). Per il valore etimologico di λατρεία vd. Chantraine 1968, 622-23.

Accanto a questi autori greci, vissuti in età romana, le Danaidi conobbero un certo successo nel mondo latino tra la fine della Repubblica e gli inizi del Principato. In Lucrezio⁴, Orazio⁵, Tibullo⁶, Ovidio⁷ le eroine non sono oggetto di un detto proverbiale, sono citate brevemente e sempre come collettività, e soprattutto si trovano nell'Ade a compiere la pena senza senso del travaso dell'acqua⁸, situazione che ha il proprio antecedente in un dialogo pseudo platonico, l'*Assioco*, nella cui conclusione si trova la seguente rappresentazione del mondo dei morti.

ἄνοις δὲ τὸ ζῆν διὰ κακουργημάτων ἠλάθη, ἄγονται πρὸς Ἐρινύων ἐπ' ἔρεβος καὶ χάος διὰ Ταρτάρου, ἔνθα χῶρος ἀσεβῶν καὶ Δαναΐδων ὕδρευται ἀτελεῖς καὶ Ταντάλου δίψος καὶ Τιτυοῦ σπλάγχνα αἰωνίως ἐσθιόμενα καὶ γεννώμενα καὶ Σισύφου πέτρος ἀνήνυτος, οὗ τὰ τέρατα αὖθις ἄρχει πόνων.

Quanti invece mandarono avanti la vita tra azioni cattive, sono condotti ad opera delle Erinni attraverso il Tartaro, verso l'Erebo e il Caos, dove ci sono la schiera degli empi e le Danaidi che attingono senza fine acqua, la fame di Tantalo, le viscere di Tizio divorate in eterno e in eterno

⁴ Lucr.3, 1008-10. Le Danaidi, collettività di fanciulle nel fiore degli anni, sono poste nell'Aldilà a gettare acqua *pertusum... in vas/ quod tamen expleri nulla ratione potestur*.

⁵ Hor. *Carm.*3,11. Quasi tutta l'ode, indirizzata a Lyde, parla delle Danaidi (feroci leonesse che sbranano i miseri Egiziadi, paragonati a inermi vitelli), che per il loro misfatto sono condannate nell'Ade.

⁶ Tib. 1,3,78-80. L'oltraggio nei confronti di Venere ha determinato la loro pena nell'Aldilà.

⁷ Ovid. *Ars* 1,73-4 *parare necem miseris patruelibus ausae/Belides et stricto stat ferus ense pater* (il riferimento è al portico delle Danaidi fatto erigere da Augusto sul Palatino); *Heroid.* XIV (un'epistola tutta incentrata sulla vicenda di Ipermestra-Linceo) *Metam.*4,462 e 10,43. Nei due brevi accenni alle Danaidi nelle *Metamorfosi* le eroine sono sempre inserite in un contesto oltremondano.

⁸ Seneca in due luoghi dell'*Hercules furens* presenta le Danaidi macchiate *multo sanguine* (598-500) e poste nell'Ade, tra i peccatori tormentati da castighi angosciosi (757). Ugualmente nella *Medea* (748-9) presenta le eroine come idrofore logorate dalla loro pena estenuante.

rigenerate, la pietra senza fine di Sisifo, le cui fatiche finiscono di nuovo per ricominciare. (*Axioch.* 371e).

Le righe sopra riportate sono la prima testimonianza letteraria sulla pena delle Danaidi nell'Aldilà, confinate, assieme agli altri grandi peccatori della mitologia greca nell'oscurità del Tartaro, a compiere senza fine l'inutile e vacuo lavoro di attingere acqua e gettarla in una giara forata o senza fondo.

Il dialogo *Assioco*, già da Diogene Laerzio considerato non platonico ed inserito dagli editori moderni tra gli *Spuria*, è cronologicamente riportabile al II/I sec.a.C.⁹: solo con la fine dell'età ellenistica le Danaidi sono stabilmente associate all'Ade e al lavoro di vana idroforia, aspetto che ebbe riscontro nel mondo latino e che compare anche in espressioni proverbiali del *Corpus paroemiographorum graecorum*, in cui le eroine non ricorrono nel lemma del proverbio, raramente nell'*interpretamentum*, ma molto più frequentemente nelle esegesi di detti che hanno a che fare con un $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$, una giara. Quest'ultima è definita $\tau\epsilon\tau\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, forata, o $\acute{\alpha}\pi\lambda\eta\sigma\tau\omicron\varsigma$, che mai si riempie.

Mentre gli autori greci sopra menzionati citano Ade, Danaidi e giara forata senza dare la motivazione per cui esse si trovino nell'Aldilà, gli autori latini associano la pena all'omicidio degli Egiziadi. Su questo aspetto riserverò più ampia trattazione in seguito. Per adesso basti notare che il detto è citato da Plutarco, Alcifrone e Luciano¹⁰, autori vissuti in piena età imperiale, all'incirca nella stessa epoca in cui Zenobio redasse la sua raccolta paremiografica.

⁹Hershbell 1981. La tematica dell' *Assioco* – attenuare il timore della morte– risponde ad un'esigenza imprescindibile per le scuole filosofiche di età ellenistica. Per l'argomento vd. Tulli 2004.

¹⁰Sulla natura artificiosa e letteraria del testo di Alcifrone e sull'intertestualità tra Alcifrone e Luciano, vd. Ozanam 1999.

Poiché la raccolta che noi leggiamo, prodotto di età bizantina, fu frutto di epitomazioni e sintesi, non è da escludere che le fonti compendiate abbiano recepito il trattamento del mito delle Danaidi che, a partire dal II/ I sec.a.C., entrarono stabilmente nell'immaginario collettivo sotto forma di proverbio. L'associazione delle Danaidi con il $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma \acute{\alpha}\pi\lambda\eta\sigma\tau\omicron\varsigma \omicron \tau\epsilon\tau\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ dovette avvenire in questa fase: la riprova è data dal fatto le esegesi del detto sono eterogenee. Solo nel caso della recensione atoa e di Zenobio vulgato è collegata alle Danaidi e lo è pure in modo confuso, come se l'espressione, utilizzata per situazioni e contesti diversi, fosse stata associata da ultimo anche a loro. D'altra parte la presenza nell'Aldilà nell'*Assioco* è certa, per cui spettò ad una produzione di ambito greco l'innovazione del mito destinata a godere di vasto successo, fino quasi a divenire dominante.

Riassumendo:

- ✓ II / I sec.a.C.: *Assioco* e prima attestazione letteraria delle Danaidi nell'Ade: la menzione cursoria e la destinazione 'popolare' del dialogo portano a credere che all'epoca della stesura dell'*Assioco* le eroine furono comunemente recepite come peccatrici punite. Nello specifico contesto del dialogo le Danaidi, assieme a Tantalo Tizio e Sisifo, appartengono al $\chi\acute{\omega}\rho\omicron\varsigma \acute{\alpha}\sigma\epsilon\beta\acute{\omega}\nu$, in netta opposizione al destino del $\chi\acute{\omega}\rho\omicron\varsigma \tau\acute{\omega}\nu \epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\acute{\omega}\nu$, la schiera degli uomini pii che l'anonimo autore poco sopra aveva illustrato (371cd). Costoro godono di una vita tranquilla, tra conversazioni filosofiche danze e banchetti: accanto a loro vi sono i $\mu\epsilon\mu\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$ al rito eleusino. Le Danaidi non sono inserite nella categoria dei non-iniziati, ma nella generica 'schiera di empi', non assimilabili ai non-iniziati.

- ✓ Seconda metà I sec. a.C. / prima metà I sec. d.C.: ricorrenza delle Danaidi nella letteratura latina, collocate nell'Ade con la giara quali assassine degli Egiziadi.
- ✓ II sec. d.C.: le Danaidi compaiono brevemente come protagoniste di un detto proverbiale all'interno di opere letterarie greche e sono presenti nelle esegesi del lemma ἄπληστος πίθος / πίθος τετραήμερος di diverse raccolte paremiografiche, dove peraltro l'espressione riceve anche altre spiegazioni che non hanno nulla a che fare con le eroine.

Questi sono i dati certi da cui la ricerca deve partire. I quesiti da porsi sono pertanto i seguenti. Come fecero le Danaidi ad arrivare nell'Ade? Come mai furono associate a questa pena, inscrivibile senza dubbio tra gli ἀδύνατα?

Per quel che concerne la prima parte del secondo quesito, vorrei premettere la mia perplessità di fronte alla spiegazione che sembra riscuotere un consenso generale¹¹ secondo cui le Danaidi nell'Ade sconterebbero il loro tragico destino di non essere “né vergini né madri”. La scelta di uccidere i loro sposi nella prima notte di nozze dopo la consumazione del matrimonio, avrebbe portato il loro corpo ad essere un contenitore, una giara, inutile. Se il corpo verginale è infatti connotato da una chiusura ermetica e sigillata, destinata ad essere dischiusa solo dopo l'atto sessuale; se il destino di una donna sverginata è quello della maternità, dove si attua nuovamente, per quanto momentaneamente, una situazione di sigillatura ermetica, atta a far crescere la vita del feto, ne conseguirebbe che le eroine, scegliendo di uccidere gli sposi, avrebbero rifiutato la maternità, pur perdendo la

¹¹ Soprattutto tra gli antropologi del mondo classico e gli archeologi.

primigenia condizione di verginità. E nell'Ade riprodurrebbero «la scena, ripetuta all'infinito, della penuria che genera desiderio, del desiderio che alimenta la penuria. Donne inquiete che si sono distolte dalla vocazione a trasmettere, a riprodurre, a realizzare»¹².

L'interpretazione, per quanto affascinante, fornisce, a mio parere, una chiave di lettura di un mito classico strumentale e distorta: suscitano perplessità l'applicazione di categorie moderne nello studio del mondo antico, la strumentalizzazione delle fonti letterarie, sradicate dal reale contesto che le ha prodotte, al fine di trovare conferma ad una tesi che sembra già preconstituita. Da parte mia ritengo di dover procedere con la disamina delle fonti in cui compaia il *πίθος τετραμήνος*, indagandone l'uso e il valore negli specifici contesti in cui ricorre. In secondo luogo cercherò di capire come sia stato associato alle Danaidi.

L'*Assioco* ps. platonico riporta una serie di luoghi comuni a proposito dell'immortalità dell'anima che ne lasciano intuire una fruizione 'popolare': se quindi nel II/I sec.a.C. le Danaidi sono delle *ὕδρεια ἀτελείς*, tali non lo sono diventate dal nulla o improvvisamente. L'associazione dovette avere una sua elaborazione prima di sedimentarsi come detto proverbiale.

Al riguardo sarà necessario studiare anche alcuni aspetti legati all'iconografia. In un lavoro considerato altrettanto 'storico'¹³, Eva Keuls ha riconosciuto le Danaidi in una serie di vasi apuli del IV secolo a.C. che raffigurano giovani donne nell'atto di attingere acqua per

¹² Sissa 1992,152.

¹³ Keuls 1974.

riversarla poi in un grande *πίθος*. La Keuls, quale curatrice della voce *Danaides* nel *LIMC*, ha confermato l'attribuzione, che a tutt'oggi, pur con qualche dubbio, è data per associata¹⁴. La studiosa ritiene che gruppi di fanciulle recanti anfore e dirette verso un grande *πίθος* siano le eroine, per quanto non ci sia alcuna didascalia che le definisca tali: l'esclusivo attributo della giara le qualificerebbe come Danaidi. Si apre così un altro problema: come mai questa produzione è solo su vasi apuli?

Il loro uso fu funerario dato che furono rinvenuti in tombe. Il dato va però interpretato. Secondo alcuni studiosi i vasi servivano « a esplicitare l'antico legame tra le diverse forme di spettacolo e Dioniso, la cui religione si era andata, dal V secolo in poi, sempre più caricando di connotazioni escatologiche in rapporto con l'orfismo»¹⁵. Tra breve si vedrà quanto il *πίθος* sia collegato con i culti iniziatici dell'eleusinismo e dell'orfismo. D'altra parte c'è chi, più prudentemente, constata che su questi vasi la figura di Dioniso è sporadica e che, più che a connessioni coi culti dionisiaci o misterici, si dovrebbe pensare che, al pari delle tragedie, le raffigurazioni vascolari servissero da monito e da riflessione sull'umano destino¹⁶.

Rimane aperto il problema se i ceramografi apuli si siano direttamente ispirati al contenuto di qualche opera drammatica (tragedia? commedia?), irrimediabilmente perduta; oppure se abbiano liberamente reinterpretato un tema mitico di cui i grandi autori classici

¹⁴Per la perplessità a considerare Danaidi punite le figure femminili dei vasi apuli vd. Gantz 1993; Pettenò 2006.

¹⁵Todisco 2002, 23.

¹⁶Taplin 2007, 43-46.

del V secolo erano divenuti il principale mezzo di diffusione popolare; oppure se, infine, tale immagine non sia connessa alla drammaturgia.

1. Il πίθος

L'indagine partirà dall'oggetto che costituisce il detto proverbiale attestato con diverse formulazioni: πίθος τετραμήνος¹⁷ ο Δαναΐδων πίθος¹⁸ ο ancora τετραμήνος πίθος Δαναΐδων¹⁹ ο ἄπληστος πίθος²⁰.

Il πίθος è un contenitore di dimensione variabile, di forma tronco-conica, con una base di appoggio piatta²¹ o con un'appendice verso il basso²², deputato a contenere cibi solidi (specialmente grano, ma anche olive) o liquidi (olio, vino, miele e persino unguenti), che fin dall'età minoica serviva da deposito per le riserve alimentari del palazzo e, in seguito, della casa. Accanto all'uso domestico, è contestualmente attestato l'utilizzo del recipiente a scopo funerario, quale ricettacolo delle ceneri del defunto; era dunque un « container for both the fruits of the land and the bones of the ancestors»²³. Il πίθος, che fin dal Neolitico assolve ad una duplice funzione, domestica e funeraria, non rimase un puro e semplice

¹⁷ Pl. *Gorg.* 493b; Xen. *Oec.* 7,40; Arist. *Oec.* 1344b e *Pol.* 1320 a ; Filetero fr. 17 K-A.; *Suda* α, 3230.

¹⁸ Alciph. 1,2; Luc. *Tim* 18; Macar. 3,16.

¹⁹ *Suda* ε1 315,1 *Schol.* Arist. 133,12.

²⁰ Zen 2,6; Diogenian. 7,27; Greg. *Cypr.* 2,32 (Mosquet.) e 1,50; Macar. 2,20; *Apostol.* 3,55.

²¹ A base piatta: età neolitica a Creta; età micenea e arcaica. Vd. Cullen-Keller 1990, 187 e 192-3.

²² Con protuberanza inferiore per cui la giara veniva affossata nel terreno: proto Elladico nelle isole egee e tardo Geometrico in Attica e Atene. Vd. Cullen-Keller 1990, 188-89.

²³ Cullen-Keller 1990, 204.

manufatto, ma si caricò di connotazioni letterarie e iconografiche, ben documentate a partire da un'epoca molto alta della cultura e civiltà greche.

Nell'*Iliade* l'oggetto ha un valore simbolico: sulla soglia della dimora di Zeus nell'Olimpo stanno δύο πίθοι, contenenti l'uno i beni, l'altro i mali. Zeus attinge un po' dall'uno, un po' dall'altro per inviare ai più fortunati dei mortali una vita in cui felicità e dolori sono fusi insieme²⁴. Il πίθος è oggetto essenziale anche nel mito di Pandora: in Esiodo la giara ha una doppia funzione, reale e simbolica: depositata in casa, come fosse una dispensa alimentare ermeticamente sigillata, in realtà contiene tutti i mali che la donna scopercierà²⁵. Come si vede a giara ha un significato che va oltre il suo uso pratico e che diviene importante nella simbologia dei culti eleusini ed orfici, dove la funzione funeraria del recipiente, largamente attestata dai ritrovamenti archeologici dal Neolitico fino all'età ellenistica, fu posta in relazione con una situazione oltremondana.

Dai primordi della cultura e civiltà greche al πίθος è associato un valore pratico, di oggetto domestico, attinente all'economia familiare (come rivelano anche i successivi trattati economici di Senofonte e di Aristotele, dove la giara compare forata) e uno metaforico, con «intriguing connections between good and evil, life and death»²⁶.

²⁴Hom. *Il.* 24, 527-30 δοιοὶ γὰρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὐδῆι / δῶρων οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἑάων· / ᾧ μὲν κ' ἄμμειξας δῶη Ζεὺς τερπικέραυνος, / ἄλλοτε μὲν τε κακῶ ὃ γε κύρεται, ἄλλοτε δ' ἔσθλαῶ. («sulla soglia di Zeus stanno due giare di doni che egli dà, l'una di mali, l'altra di beni; colui al quale Zeus, che si diletta del fulmine, mescolandoli insieme, ne dia, costui qualche volta un male qualche altra un bene riceve»).

²⁵ Per il contenuto della giara e il valore da attribuire ad Ἐλπίς che vi rimane chiusa dentro, vd. Lauriola 2000, Warman 2004.

²⁶ Cullen- Keller 1990, 204.

a. Π πίθος nei misteri eleusini

αί δὲ ὑπὲρ τὴν Πενθεσίλεαν φέρουσαι μὲν εἰσιν ὕδωρ ἐν κατεαγόσιν ὄστράκοις, πεποίηται δὲ ἡ μὲν ἔτι ὠραία τὸ εἶδος, ἡ δὲ ἤδη τῆς ἡλικίας προήκουσα· ἰδίᾳ μὲν δὴ οὐδὲν ἐπίγραμμα ἐπὶ ἑκατέρᾳ τῶν γυναικῶν, ἐν κοινῷ δὲ ἔστιν ἐπὶ ἀμφοτέραις εἶναι σφᾶς τῶν μεμνημένων γυναικῶν. (Paus.10,31,9)

.....
ἔστι δὲ καὶ πίθος ἐν τῇ γραφῇ, πρεσβύτης δὲ ἄνθρωπος, ὁ δὲ ἔτι παῖς, καὶ γυναῖκες, νέᾳ μὲν ὑπὸ τῇ πέτρᾳ, παρὰ δὲ τὸν πρεσβύτην ἐουκυῖα ἐκείνῳ τὴν ἡλικίαν· οἱ μὲν ἄλλοι φέροντες ὕδωρ εἰσὶ, τῇ δὲ γραφῇ κατεᾶχθαι τὴν ὑδρίαν εἰκάσεις· ὅσον δὲ ἐν τῷ ὄστράκῳ λοιπὸν ἦν τοῦ ὕδατος, ἐκχέουσά ἔστιν αὐθις ἐς τὸν πίθον. ἐτεκμαιρόμεθα δ'εἶναι καὶ τούτους τῶν τὰ δρώμενα (τὰ) Ἐλευσῖνι ἐν οὐδενὸς θεμένων λόγῳ· οἱ γὰρ ἀρχαιότεροι τῶν Ἑλλήνων τελετὴν τὴν Ἐλευσῖνι ἀπάντων, ὅποσα ἐς εὐσέβειαν ἤκει, τοσοῦτ' ἤγον ἐντιμότερον ὅσῳ καὶ θεοὺς ἐπίπροσθεν ἡρώων. (Paus.10,31,11).

Al di sopra di Penthesilea ci sono donne che portano acqua in cocci rotti. L'artista ne ha fatto una ancora nel fior degli anni, l'altra ormai anziana. Non c'è alcuna iscrizione sopra l'una o sopra l'altra di loro, ma ce n'è una in comune per entrambe: 'donne non iniziate'.

.....
Nella pittura c'è poi anche una giara, un uomo anziano, un ragazzo e delle donne, una giovane, situata sotto la pietra, l'altra accanto al vecchio e vecchia pure lei. Vi sono poi anche altri che portano acqua, ma alla vecchia si è rotta la brocca e versa di nuovo nella giara quanta acqua le rimane nel coccio. Deducevo che costoro fossero quelli che non tennero in nessun conto i Misteri eleusini. I più antichi Greci, infatti, rispetto a tutte le altre iniziazioni, che portano alla felicità, assegnarono a quella eleusina tanto onore quanto agli dei rispetto agli eroi.

Si è riconosciuto nella descrizione di Pausania una spiccata analogia con la pena delle Danaidi dell'*Assioco* ps.platonico: in un contesto oltremondano alcuni personaggi indistinti sono alle prese con una giara da riempire; le figure femminili che vi compaiono, compiono

il lavoro con strumenti del tutto inadeguati, dei cocci rotti o una brocca spezzata. Il Periegeta chiarisce che l'operazione è riservata ai non-iniziati al rito eleusino, che, collocati tra Sisifo e Tantalo, patirebbero, come i due sovrani mitici, un castigo senza fine e sempre identico a se stesso. La pittura, situata sulla parte occidentale della *Lesche* dei Cnidi a Delfi, era stata compiuta tra la seconda metà degli anni Sessanta e la prima metà degli anni Cinquanta del V secolo a.C.. L'artista che la realizzò, Polignoto di Taso, vi raffigurò la *Nekyia*, la discesa di Odisseo nel mondo dei morti.

Secondo la ricostruzione di Stansbury-O'Donnell la sezione con il $\pi\acute{\theta}\omicron\varsigma$ si trovava a sinistra rispetto alla porta d'ingresso e chiudeva l'intera rappresentazione, nell'angolo sud-occidentale dell'edificio²⁷. Al contrario, secondo la Cousin e la Mugione, doveva trovarsi esattamente di fronte a chi entrava, al centro della parete settentrionale²⁸. Nonostante le

²⁷Stansbury-O'Donnell 1990. Secondo lo studioso Pausania nel descrivere le pitture della *Lesche* iniziò, così come aveva fatto per le sculture del tempio di Zeus ad Olimpia, dal centro della parete opposta all'entrata (quella settentrionale), procedendo in senso orario per l'*Ilioupersis* e in senso antiorario per la *Nekyia*. Le pitture dovevano quindi ricoprire tutti i quattro lati dell'edificio: l'ingresso, posto al centro della parete meridionale, segnava il punto in cui le due vicende mitiche giungevano a conclusione.

²⁸Cousin 1999. Secondo la studiosa l'ambiente della *Lesche* presentava il muro settentrionale (lungo circa 17 m) e quelli orientale e occidentale (lunghi circa 8 m) senza aperture. Conseguentemente la luce poteva entrare solo dal lato meridionale, dove era situata la porta d'ingresso e dove, secondo la Cousin, dovevano esserci anche altre aperture. Ad essere decorate quindi erano tre pareti su quattro: la rappresentazione dell'*Ilioupersis* avrebbe ricoperto tutta la parete orientale e metà di quella settentrionale; la *Nekyia* tutta la parete occidentale e l'altra metà di quella settentrionale. Pausania avrebbe descritto le pitture a partire dall'ingresso, procedendo da destra a sinistra per l'*Ilioupersis* e da sinistra a destra per la *Nekyia*. Mugione 2006 se da una parte condivide la proposta di Stansbury-O'Donnell secondo cui ad essere affrescate erano tutte e quattro le pareti, d'altra parte, con la Cousin, pensa che la *Nekyia* iniziasse a sinistra dell'entrata, sul lato meridionale. Quanto alle modalità di illuminazione della sala, la Mugione, riportando il resoconto degli scavi effettuati a Delfi e pubblicati da J. Pouilloux nel 1960, ritiene che provenisse dalla «parte centrale scoperta o coronata da un lucernario» (p.197).

difficoltà legate alle proposte di ricostruzione, un dato è certo, l'interesse di Polignoto per la tematica oltremondana e per il culto eleusino in particolare. Le due figure che aprivano la rappresentazione della *Nekyia* erano Kleoboia e Tellis²⁹, che portarono il rito eleusino dalla nativa Paros alla neo-colonia Taso. Sia che siano da porre nella parete settentrionale oppure nell'angolo sud-occidentale, sono in linea retta o in diagonale rispetto al $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$, 'dialogano' con lui e confermano l'interesse e «the preoccupation with the Mysteries and initiation³⁰» da parte dell'artista.

Da quanto si sa i riti eleusini furono poco interessati alle punizioni che nell'Aldilà avrebbero atteso i non-iniziati: ad essere sottolineata è la condizione di beatitudine, di serenità, di luminosità che attende gli iniziati³¹. A confermare tale tendenza c'è proprio la descrizione di Pausania relativa alle pitture di Polignoto. L'artista raffigurò « une atmosphère paisible, presque sereine... Les âmes discutent, jouent, sans doute bercées par la musique enchanteresse d'Orphée. Nulle trace, dans la description de Pausanias, d'errance vaine ni de cris horribles comme dans l'*Odyssée*.»³². Qui, come in tutta la *Nekyia*, è stato evitato ogni orrore; le punizioni – anche le più cruente – sono semplicemente evocate, ma non

²⁹ Kleoboia e Tellis portarono i misteri eleusini da Paro a Taso. «Polignoto, in un complesso tentativo di conciliazione di miti omerici di valore panellenico con miti locali del santuario e dell'isola committente» inserì «in posizione altrettanto rilevante l'accento al suo etnico ... e all'ancestrale culto di Demetra strettamente legato ai primi contatti tra madrepatria e colonia» (Gasparri 1982,39-40).

³⁰ Robertson 1975,267.

³¹I misteri eleusini verosimilmente sottolinearono il passaggio dall'oscurità che precede l'iniziazione alla luminosità che attende l'iniziato attraverso delle 'drammatizzazioni'. Queste avrebbero simulato esperienze terrificanti di morte, destinate ad essere superate e vinte dall'atto di iniziazione. Per l'argomento vd. Brown 1991, Martín Hernández 2005, Arata 2010.

³² Cousin 1999,95.

rappresentate in dettaglio³³. Fu piuttosto la tradizione orfica ad elaborare le pene per gli ἀμύητοι (quella del fango³⁴ e del travaso dell'acqua in una giara forata con un colino), dato che la religiosità orfica, basata «su un accentuato anti-somatismo e sull'idea della caduta dell'anima»³⁵, tende a sottolineare la beatitudine degli iniziati contrapponendola alle punizioni di chi non lo è: solo mediante l'esecuzione di pratiche catartiche e astensionistiche si raggiunge la salvezza. Benché questo tipo di meditazioni e la descrizione dei terrori dell'Aldilà siano poi finite col penetrare anche nell'eleusinismo³⁶, sembrerebbe ragionevole pensare che nel V secolo a.C., quando Polignoto dipinse la *Nekyia*, non vi fosse una dottrina eleusina secondo cui gli ἀμύητοι erano destinati a pene ultraterrene³⁷. Piuttosto la loro sorte sembra definirsi quasi *per viam negationis*, in opposizione al destino degli iniziati. Rispetto alla κύστη sigillata, contenente le focacce per la dea, che la vergine

³³ Così quelle di Tizio, di Marsia, di Tamiri e di Atteone. Anche il suicidio di Fedra per impiccagione è solo evocato: l'eroina è raffigurata mentre si dondola su un'altalena e, stringendone le corde, fa capire il modo in cui sarebbe morta.

³⁴ Pl. *Phd* 69c καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῶν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοι τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαί αἰνίττεσθαι ὅτι ὅς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Αἴδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ καίσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. (« Probabilmente non furono uomini dappoco coloro che istituirono per noi i misteri, ma in realtà fin dall'antichità sotto forma di enigma dissero che chi giunga all'Ade non iniziato e incompiuto, giacerà nel fango, mentre invece chi è stato purificato e iniziato, una volta giunto là, abiterà in compagnia degli dei.»).

³⁵ Sfameni Gasparro 1986, 129.

³⁶ Vd. Masaracchia 1993; Bernabé 2002. Nell'*Assioco* alla descrizione della condizione di felicità che attende gli iniziati, di forte impronta eleusina, segue quella del χῶρος ἀσεβῶν, che avviene attraverso un'esemplificazione di tipo mitologico (le Danaidi, Tantalo, Tizio, Sisifo), mentre, da quanto i papiri lasciano intuire, l'orfismo presenta una concezione ultramondana più articolata ed evoluta, dove la sorte delle anime peccatrici viene descritta «sulla base di una classificazione generale delle anime per categorie astratte» (Violante 1984, 326). Stando alla testimonianza di Diogene Laerzio relativamente a Diogene cinico (6,39) si coglie che il fango era divenuto stabilmente associato ad Eleusi.

³⁷ Vd. Sfameni Gasparro 1986, soprattutto pp. 121-34.

Kleoboia tiene tra le braccia nel suo viaggio ultraterreno sulla barca di Caronte, la giara, che conserva il βίος di Demetra e la promessa della felicità e pienezza ultraterrene, diverrebbe per i non-iniziati un'allusione simbolica della loro condizione. Pur non essendo ancora forata – τετραήμερος – è scoperciata e non può essere riempita perché gli strumenti, che servirebbero allo scopo, sono inadeguati e insufficienti: cocci rotti o una brocca infranta, che fanno gocciolare e perdere il liquido prima che sia travasato dentro.

Se si presta fede alla descrizione nella sua letterarietà, qui non esiste alcun nesso che porti ad associare le eroine Danaidi con gli ἀμύητοι³⁸. Gli ἀμύητοι dipinti da Polignoto sono indifferentemente uomini e donne, giovani e vecchi, anche se solo le figure femminili possiedono i cocci o la brocca rotta, possibile riflesso della mansione femminile dell'attingere acqua³⁹. A differenza dell' ἀμύητος, chi è iniziato, ὁ μεμνημένος, tiene le labbra sigillate per non svelare quello cui ha assistito⁴⁰, è come una giara chiusa in grado di conservare i cibi o i liquidi che vi sono depositati.

Va inoltre sottolineato che nella pittura di Polignoto (sulla parte occidentale della *Lesche*) sono presenti quei personaggi di Sisifo, Tantalo e Tizio che compaiono – questa volta con

³⁸Mi pare che questo nesso sia frutto dell'ancor affascinante ipotesi di Rohde più che un dato suffragato da fonti.

³⁹In numerosi vasi a figure nere, riportabili tra il 530/20. a.C e i primi decenni del V ricorre frequentemente la rappresentazione di donne che vanno ad attingere acqua, soggetto iconografico quindi di successo. Per l'argomento vd. *infra*.

⁴⁰Così *Suda* μ 1486 Μυστήρια τελεταί. Μυστήρια ἐκλήθη παρὰ τὸ τοὺς ἀκούοντας μύειν τὸ στόμα καὶ μηδενὶ ταῦτα ἐξηγεῖσθαι. μύειν δὲ ἐστὶ τὸ κλείειν τὸ στόμα. («Misteri: iniziazioni. Misteri sono chiamati perché chi li ascolta tiene chiusa la bocca e non li racconta a nessuno. *Muein* è infatti tener chiusa la bocca»). Tra il sostantivo tecnico, indicante l'atto dell'iniziazione, μύησις, e il verbo μύειν, chiudere, esiste una connessione sia etimologica che culturale Vd. Scarpi 2002, XVII–XVIII; Fabiano 2011, 179.

le Danaidi – anche nella pagina conclusiva dell’*Assioco*⁴¹: perché l’artista, attraverso l’iscrizione, avrebbe definito le due donne – la giovane e l’anziana– genericamente come ‘non iniziate’, se fossero state delle Danaidi? Io credo che non lo fece per il semplice fatto che non lo erano.

Le Danaidi Tesmofore?

Ad escludere la connessione della punizione oltremondana dei non-iniziati ai misteri eleusini con le Danaidi c’è la testimonianza erodotea secondo cui «furono le figlie di Danao a recare dall’Egitto questo sacro mistero e ad insegnarlo alle donne pelasge»⁴². Perché punire come non-iniziate, μή μεμνημένα, proprio le donne che avrebbero introdotto il rito eleusino?

D’altra parte anche l’affermazione di Erodoto va ponderata e non la si può accogliere acriticamente⁴³: è necessario analizzare il contesto in cui è riportata l’informazione. Più che alle eroine in sé lo storico era interessato al modo con cui cultura e pratiche religiose egizie fossero potute arrivare in Grecia, *ab antiquo* popolata da Pelasgi. Essendo eroine migranti, le Danaidi ad Erodoto permettevano una riflessione sulle origini della civiltà e sui possibili canali di passaggio dall’Egitto alla Grecia di una pratica religiosa esclusivamente femminile. Come l’eroina Io, antenata delle Danaidi, apre l’opera erodotea ed è vista come la causa delle ostilità tra Greci e Persiani, così le discendenti gli importano perché dimostrerebbero i

⁴¹I medesimi personaggi ricorrono anche nel mito oltremondano che conclude il *Gorgia* platonico, in cui, ancora una volta, non c’è traccia delle Danaidi.

⁴²Hrt.2,171 αἱ Δαναοῦ θυγατέρες ἦσαν αἱ τὴν τελετὴν ταύτην ἐξ Αἰγύπτου ἐξαγαγοῦσαι καὶ διδάξασαι τὰς Πελασγιώτιδας γυναῖκας.

⁴³Detienne 1989 e Zeitlin 1992 leggono nel culto di Demetra importato dalle Danaidi l’accettazione del nuovo stato di spose dopo l’assassinio degli Egiziadi.

legami tra le due sponde del Mediterraneo. Quello che è stato definito « *mirage égyptien*»⁴⁴ è in Erodoto vivo e operante: all'interno di una teoria per cui la religione greca deriva da quella egizia, le Danaidi gli risultano utili perché mostrano che solo dopo la permanenza in Egitto sono in grado di recare contributi di cultura e civiltà nell'antica madrepatria. Erodoto identifica «la *Demetrios teleté* piuttosto con il rituale arcadico (pelagico), da cui i Greci avrebbero derivato i *thesmophoria*, che non coi *thesmophoria* stessi»⁴⁵. Pertanto le Danaidi sarebbero figure di mediazione, pur sempre connesse con uno dei nuclei più antichi del mito, quello del matrimonio.

E' inaccettabile pertanto la posizione di chi crede che la punizione degli ἀμύητοι e delle Danaidi sia «strettamente connessa ... ad un antico nucleo di racconti sull'Aldilà»⁴⁶. Le Danaidi nell'Aldilà pertengono ad un nucleo mitologico più recente: non si può attribuire ad una certa epoca e fase della cultura e letteratura greche quello che si verificò in una fase di gran lunga successiva. La mitologia non si è formata in un'epoca remota, anteriore alla storia: fino alla tarda antichità è stata un continuo fluire e modificarsi, a seconda della situazione storica e dell'intenzione dei letterati e degli artisti. Il mito delle Danaidi non sfugge a questa considerazione di principio. Al riguardo le fonti letterarie e iconografiche mettono in luce che per il V sec. a.C. le eroine non sono rapportabili al πίθος, che, comunque, non è bucherellato, ma solo scoperchiato.

⁴⁴ Froidefond 1971.

⁴⁵ Mora 1985,186.

⁴⁶ Fabiano 2011,177.

Dall'analisi finora condotta risulta che nella fase più antica della letteratura greca la giara ha valore simbolico: contenitore di beni o di mali in Omero, nel culto eleusino è metafora del βίος, la vita-grano, che la dea concede ai propri fedeli. Solo la chiusura, la sigillatura dell'oggetto consentono la conservazione del bene che vi è custodito.

b. Il πίθος nella tradizione orfica

οἱ δ' ἔτι τούτων μακροτέρους ἀποτείνουσιν μισθοὺς παρὰ θεῶν· παῖδας γὰρ παίδων φασὶ καὶ γένος κατόπισθεν λείπεσθαι τοῦ ὀσίου καὶ εὐόρκου. Ταῦτα δὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἐγκωμιάζουσιν δικαιοσύνην. Τοὺς δὲ ἀνοσίους αὖ καὶ ἀδίκους εἰς πηλὸν τινα κατορύττουσιν ἐν Ἄιδου καὶ κοσκίνῳ ὕδωρ ἀναγκάζουσι. (*Rp* 363 d)

Altri ancora tra costoro fanno derivare dagli dei premi che si allungano ancor più nel tempo: essi van dicendo che l'uomo giusto e leale lascia dietro di sé i figli dei figli e una generazione. Queste lodi e altre simili a queste essi assegnano alla giustizia. Ma al contrario seppelliscono gli empì e gli ingiusti nel fango, nell'Ade, e li costringono a portare acqua con un setaccio.

Καὶ τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ, ἴσως Σικελὸς τις ἢ Ἰταλικὸς, παράγων τῷ ὀνόματι διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικὸν ὠνόμασε πίθον, τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμύητους, τῶν δ' ἀνοήτων τοῦτο τῆς ψυχῆς οὗ αἱ ἐπιθυμίαι εἰσι, τὸ ἀκόλαστον αὐτοῦ καὶ οὐ στεγανόν, ὡς τετρημένος εἴη πίθος, διὰ τὴν ἀπληστίαν ἀπεικάσας. Τοῦναντίον δὴ οὗτος σοί, ὦ Καλλίκελεις, ἐνδείκνυται ὡς τῶν ἐν Ἄιδου - τὸ ἀειδὲς δὴ λέγων - οὔτοι ἀθλιώτατοι ἂν εἶεν, οἱ ἀμύητοι, καὶ φοροῖεν εἰς τὸν τετρημένον πίθον ὕδωρ ἐτέρῳ τοιούτῳ τετρημένῳ κοσκίνῳ. Τὸ δὲ κόσκινον ἄρα λέγει, ὡς ἔφη ὁ πρὸς ἐμὲ λέγων, τὴν ψυχὴν εἶναι τὴν δὲ ψυχὴν κοσκίνῳ ἀπήκασεν τὴν τῶν ἀνοήτων ὡς τετρημένην, ἅτε οὐ δυναμένην στέγειν δι' ἀπιστίαν τε καὶ λήθην (*Gorg.* 493 ac)

Sotto forma di mito, un uomo spiritoso, forse un Italice o un siciliano, giocando con le parole, definì giara quella parte dell'anima in cui si trovano le passioni, perché questa si lascia persuadere e convincere; definì poi non-iniziati coloro che sono privi di senno e paragonò ad una giara forata la dissolutezza e la permeabilità di

quella parte, a causa della sua insaziabilità. Costui, mio caro Callicle, al contrario di te, mostra che tra tutti quelli che sono nell'Ade (intendendo proprio il mondo invisibile) i più infelici sarebbero proprio i non-iniziati, e porterebbero con un setaccio forato acqua alla giara forata. Come mi diceva colui che me lo riferiva, il setaccio è l'anima: egli paragonò l'anima dei privi di senno ad un setaccio perché è forata, dato che non è in grado di essere impermeabile per la sua incredulità e oblio.

Nei passi della *Repubblica* e del *Gorgia* sopra riportati si è riconosciuto l'influsso dell'orfismo su Platone: lettore di testi orfici, il filosofo condivise con questa religione misterica la nozione di immortalità dell'anima e di oltretomba⁴⁷.

Proprio in contesti attinenti all'Ade ricorre il πίθος, questa volta forato, τετραήμενος, quale punizione per i non-iniziati. A potenziare l'effetto di inutilità e insensatezza che c'è nel versare acqua in un contenitore forato, c'è la presenza di un setaccio, κόσκινος. L'oggetto, che serviva a vagliare e separare le scorie dal prodotto utile e commestibile, posto in relazione con l'acqua, risulta del tutto inutile e privo di senso. Rispetto al contesto eleusino, in Platone c'è un'amplificazione: la giara da scoperchiata diviene bucata, i cocci rotti o la brocca spezzata diventano un setaccio. Vien da chiedersi se sia spettato al filosofo l'invenzione di questo aspetto o se l'immagine ricorresse nella rappresentazione che gli orfici davano dell'anima degli ἀμύητοι - ἀνόητοι⁴⁸. In secondo luogo c'è da capire se l'immagine utilizzata in contesti orfici derivi o sia collegabile al πίθος di ambito eleusino oppure attinga a situazioni legate alla quotidianità e a pratiche di economia familiare, come

⁴⁷Nell'Atene del V- IV sec.a.C. è ben documentata la circolazione di libri contenenti poemi attribuiti a Orfeo. Per l'argomento, vd. Megino Rodríguez 2002.

⁴⁸E'importante definire l'identità del κομψὸς ἀνήρ che avrebbe riferito il racconto. I commentatori di Platone vi hanno riconosciuto ora Empedocle (Olimpiodoro, *In Plat.Gorg.Comm.*30), ora il pitagorico Filolao (Dodds 1959, 266-69), ora Socrate (Casadesus Bordoy 1997), ora lo stesso Platone (Dalfen 2004).

Platone, sempre nel *Gorgia*, sembra confermare. Affermando di riprendere una simbologia ancora una volta orfica (*Gorg.*493d ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου τῆ νῦν), il filosofo immagina il savio come possessore di giare sigillate, ricolme di liquidi preziosi (οἴνου, μέλιτος, γάλακτος); il dissoluto invece con recipienti forati, destinati ad un continuo riempimento (ἀεὶ καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν πιμπλάναι, 493e). Riempire giare richiede fatiche e difficoltà, ma, mentre per l'uno la chiusura e l'impermeabilità permettono la conservazione dei preziosi liquidi, per l'altro la foratura e le crepe determinano un estenuante e continuo lavoro. E' evidente la funzionalità pratica del recipiente: si direbbe che la tradizione orfica, attingendo ad un modo di dire ben noto, l'abbia caricato di un valore metaforico.

Anche da un frammento del comico Filetero, vissuto nel IV sec. a.C., la giara forata pare un motivo orfico: la sua menzione in un dramma, destinato alla pubblica rappresentazione, permette di misurare, per quanto indirettamente, l'impatto, il grado di sviluppo e di penetrazione del movimento religioso. In alcuni versi del Φίλαυλος, riportati da Ateneo, il commediografo attraverso la parodia di una situazione orfica polemizza contro i propri rivali. Il testo è il seguente⁴⁹:

ὦ Ζεῦ, καλόν γ' ἐστ' ἀποθανεῖν αὐλούμενον
τούτοις ἐν Αἴδου γὰρ μόνοις ἐξουσία
ἀφροδισιάζειν ἐστίν. οἱ δὲ τοὺς τρόπους
ὑπαρῶντες ἔχοντες μουσικῆς ἀπειρία
εἰς τὸν πίθον φέρουσι τὸν τετραμένον. (fr.17 K.-A.)

O Zeus, è bello davvero morire al suono dell'oboe:
con questi soli nell'Ade si può

⁴⁹ Athen. 14,633E.

fare all'amore. Quelli che invece hanno stili
rozzi perché non conoscono la musica
portano acqua nella giara forata.

Secondo il poeta chi conosce i *τρόποι* è simile all'iniziato: come questo vive in una condizione di felicità e beatitudine, così il poeta con il suo *αὐλός* accede alla felicità eterna, fatta di godimenti sessuali; al contrario, i poeti poco ispirati e i non-iniziati travasano acqua nella giara forata. Palese è la parodia dell'orfismo: rispetto alla purezza e all'astensionismo dai piaceri che garantiscono la salvezza all'iniziato, Filetero, in una situazione tipica della commedia, propone *ἄφροδισιάζειν*. L'*αὐλός*, normalmente associato alla vita felice dell'Aldilà, alle danze e ai banchetti che attendono l'iniziato, conferma qui, per quanto in modo del tutto inaspettato, la propria funzione salvifica e si contrappone al *πίθος*⁵⁰.

c . Il *πίθος* come oggetto domestico

La giara, oltre che in contesti filosofico-religiosi connessi al destino oltremondano (dove ha una funzione simbolica, metafora dell'anima dello stolto e /o del non-iniziato, incapaci di custodire la salvezza), è un oggetto paradigmatico per esemplificare l'amministrazione inconcludente ed inefficace di un *οἶκος*. Anche in questo caso si presenta forata.

- «Γελοία δ' αὖ, ἔφην ἐγώ, ἢ ἐμὴ εἰσφορὰ φαίνοιτ' ἄν, εἰ μὴ εἶη ὅστις τὰ εἰσενεχθέντα σῶζοι. Οὐχ ὄρας, ἔφην ἐγώ, οἱ εἰς τετραμένον πίθον ἀντλεῖν λεγόμενοι, ὡς οἰκτίρονται, ὅτι μάρτην πονεῖν δοκοῦσι;» (Xen. *Oec.* 7,40).

⁵⁰L'analisi del frammento è quella di Santamaría 2011, che sottolinea l'analogia tra *πίθος* e *αὐλός*, entrambi sono forniti di buchi. Al potere salvifico del secondo si contrapporrebbe l'uso inutile della giara forata.

«La mia entrata economica sarebbe davvero ridicola, se non ci fosse chi conservi quanto è entrato. Non vedi, dissi, quanto sono degni di compassione quelli che si dice attingano acqua alla giara forata, perché si crede che la loro sia un' inutile fatica?»

- Ὁ τετραμμένος γὰρ ἐστὶ πίθος ἢ τοιαύτη βοήθεια τοῖς ἀπόροις (*Ar. Pol.1320a*)

Una tale forma di aiuto ai poveri è infatti una giara forata.

- Εἶδη δὲ τοῦ οἰκονόμου τέτταρα <καθ'> ἃ δεῖ ἔχειν περὶ τὰ χρήματα. Καὶ γὰρ τὸ κτᾶσθαι δυνατὸν χρή εἶναι, καὶ φυλάττειν (εἰ δὲ μή, οὐδὲν ὄφελος τοῦ κτᾶσθαι τῷ γὰρ ἠθμῶ ἀντλεῖν τοῦτ' ἔστι, καὶ ὁ λεγόμενος τετραμμένος πίθος)· ἔτι δὲ καὶ εἶναι κοσμητικὸν τῶν ὑπαρχόντων καὶ χρηστικόν· τούτων γὰρ ἔνεκα κάκεινων δεόμεθα. (*Ps.Ar. Oec 1344b*)

Quattro sono i compiti di chi amministra la casa, in base a ciò che si deve fare per quel che concerne il patrimonio. Innanzitutto deve essere capace di acquistare e di conservare (se non fosse capace di conservare, non ci sarebbe alcun utile nell'acquistare: questo sarebbe attingere acqua con un colino, la cosiddetta 'giara forata'). Poi deve anche saper gestire con ordine i propri beni e sapersene servire: proprio per questo c'è bisogno anche delle due precedenti attività.

Le attestazioni di Senofonte e dello ps. Aristotele presentano la giara forata come espressione proverbiale. 'Ὁ λεγόμενος', 'οἱ ... λεγόμενοι' al maschile fanno pensare ad un modo di dire generico e diffuso, adattabile alla categoria di persone che si affannano senza riuscire a concludere nulla⁵¹. La concretezza dell'oggetto è associata all'idea di conservazione, in questo caso dei beni materiali che danno solidità e benessere alla casa. Le citazioni, ad opera di autori della prima metà del IV secolo a.C., sono importanti in quanto dimostrano che probabilmente il detto aveva un'origine e una fruizione legate all'ambito domestico, collegabili al πίθος come deposito di granaglie e di preziosi liquidi presente fin da Esiodo. Quando

⁵¹D.Tarrant 1940,1958 non inserisce l'espressione πίθος τετραμμένος né all'interno dei colloquialismi né delle espressioni proverbiali o semi-proverbiali spesso ricorrenti nei dialoghi platonici.

infatti Senofonte usa il verbo δόκέω alla terza persona plurale mette in rilievo che si doveva trattare di un modo di dire abbastanza noto e diffuso, che ha a che fare con un'opinione generalmente accolta. A conferma che l'espressione era comunemente intesa come inutilità e vuotaggine c'è una serie di testimonianze che più avanti prenderemo in esame.

Il πίθος non è dunque esclusivamente legato all'ambito iniziatico⁵²: le attestazioni della 'giara forata' in contesti orfici (siano essi seri, come in Platone, o parodici, come in Filetero) ne sottolineano l'aspetto simbolico, ma è chiaro che l'oggetto ricorreva come espressione proverbiale in contesti di economia domestica. Pertanto la giara forata, πίθος τετηρημένος, pur in contesti diversi, fin dagli inizi del IV secolo a.C. è un modo di dire assodato e diffuso, ad indicare secondo l'opinione comune 'il vano faticare', μάτην πονεῖν, spirituale o materiale che sia.

d. Il πίθος nella ceramografia

In una serie di vasi apuli a figure rosse databili alla seconda metà del IV sec.a.C. (per lo più 340–320 a. C.), sono rappresentate scene che rinviano ad un contesto oltremondano: spesso sono presenti le figure di Persefone e Ade. In questi vasi campeggia un grande πίθος, verso cui alcune fanciulle versano acqua per mezzo di una brocca, un' *hydria* (vd. fig.1)⁵³. In

⁵²Come mi suggerisce C. Isler-Kereny, bisogna stare attenti a non sopravvalutare enormemente e tendenziosamente gli influssi dell'orfismo.

⁵³Tra le testimonianze iconografiche più antiche è da porre l'anfora di Policoro (conservata al museo nazionale della Siritide, n.38462, vd. riproduzione *infra* p.210), risalente circa al 350 a.C., in cui la fascia superiore presenta al centro un piccolo *naiskos* con Amimone e Poseidone ai lati e la fascia inferiore con un grande *pitthos* interrato, sempre in posizione centrale. Ai suoi lati capeggiano sei giovani donne, tre da una parte e tre dall'altra: quella più vicina alla giara, è raffigurata nell'atto di gettarvi dentro acqua; quella centrale è

qualche caso la figura femminile è sola, ma per lo più si tratta di un gruppo. La funzione funeraria dei vasi, i cui destinatari erano interessati a tematiche attinenti a « speranze di sopravvivenza, il cui momento più alto e complesso è costituito dal messaggio eleusino »⁵⁴, è da tutti riconosciuta.

Chi sono le figure femminili che versano acqua nel $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$? E. Keuls vi ha riconosciuto le Danaidi che attraverso l'operazione descritta, sarebbero purificate dell'assassinio compiuto contro gli sposi⁵⁵. La studiosa, partendo dal fatto che la trilogia eschilea delle *Danaidi* doveva concludersi positivamente, ritiene che la purificazione delle eroine, attestata nella tradizione letteraria⁵⁶, fosse avvenuta mediante un rituale in cui il $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ aveva un ruolo centrale. La giara avrebbe un valore identificativo: essendo l'arte pittorica su vaso per sua natura

immaginata tornare indietro, con il recipiente svuotato (lo dimostrano sia la direzione dei piedi, volti in direzione opposta rispetto al *pithos* sia il procedere dando le spalle al *pithos*) e la terza che, con l'*hydria* colma, si sta dirigendo verso il *pithos*. L'artista riuscì dunque a condensare in un'unica immagine i tre momenti significativi di questa idroforia, ovvero il versare acqua, il tornare indietro e il successivo ritorno con l'anfora di nuovo colma. Il *pithos* è infossato, come se la base fosse stata tagliata: una tale immagine sembra trovare un corrispettivo in un reperto archeologico rinvenuto nella medesima area di Herakleia. Si tratta di un grande recipiente privo di fondo, in cui venivano versate delle libagioni che in tal modo erano immediatamente assorbite dalla terra: in questo caso il grande *pithos* sembrerebbe avere una funzione cultuale e rituale, connesso a cerimonie di fecondità e prosperità. Gantz 1993, LXVIII osserva che se le figure sul colle dell'anfora sono veramente Poseidone ed Amimone, non c'è nessuna ragione di dubitare che le sei figure sottostanti siano Danaidi. Lo studioso si chiede perché si debba pensare per questa scena un'ambientazione infera: del tutto verosimile un'ambientazione ad Argo, con le sei figure di Danaidi nell'atto di portare acqua alla città all'epoca ἀνδρογον. L'artista pertanto qui si riferirebbe all'antefatto mitico, non alla punizione oltremondana.

⁵⁴ Torelli in Bottini 1992, 11.

⁵⁵ Keuls 1974, 1986.

⁵⁶ Ps. Apollod. *Bibl.* 2,1,5.

semiotica, i singoli oggetti consentirebbero di riconoscere i diversi personaggi⁵⁷. Secondo la Keuls il $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ in origine aveva una funzione mistico- rituale, era uno strumento di purificazione e per tale scopo sarebbe stato raffigurato nei vasi apuli. In seguito, il successo delle rappresentazioni (Danaiidi con $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$) avrebbe determinato una sorta di 'risemantizzazione' e le eroine sarebbero state recepite in modo antitetico: nella tradizione figurativa, di stampo mistico, continuarono a restare figure positive di beatitudine e di salvezza, mentre in quella letteraria divennero peccatrici, condannate all'Ade (come testimonia l'*Assioco*).

Purtroppo non c'è fonte che citi o almeno alluda ad una purificazione delle Danaiidi mediante la giara. In secondo luogo dall'analisi finora condotta, l'oggetto, che compare in testimonianze letterarie del IV sec. a.C. (Platone, Senofonte, Aristotele, Filetero), è sempre associato ad un'esperienza negativa, di inutilità, di spreco, di insipienza. Quale valore verrebbe ad assumere nella produzione ceramografica apula coeva, tenendo presente che le officine di produzione – sia attiche che locali – erano sensibili a certe tematiche letterarie, filosofiche e religiose? In ambito iconografico la giara è connessa ad una situazione oltremondana dove, almeno in Polignoto, mette in risalto il destino dei $\mu\eta\ \mu\epsilon\mu\upsilon\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$. Se poi, come sostiene la Cousin, la *Nekyia* di Polignoto esercitò un notevole influsso sulle rappresentazioni pittoriche posteriori di soggetto infernale, in special modo su quelle apule⁵⁸, in queste ultime sarebbero rintracciabili la ripresa di un ben noto motivo iconografico (donne con brocca e presenza del $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$), sia soprattutto l'innovazione di identificare come 'Da-

⁵⁷Keuls 1997,307 «Attic vase painting, like many other ancient art forms, is extremely semiotic in nature; that is, through frequent use specific graphic forms have acquired symbolic values beyond their literal communication».

⁵⁸Cousin 1999, 98.

naidi' quelle che prima erano figure femminili generiche e indistinte. I ceramografi apuli, i cui vasi erano probabilmente esposti in occasione delle esequie per poi essere collocati in tombe a camera, nell'utilizzare delle figure femminili, dedite ad un' inutile idroforia, avrebbero illustrato la storia di personaggi la cui vicenda fosse paradigmatica. In questo caso la triste sorte di costoro nell'Aldilà doveva fungere da monito per il defunto, i familiari e la sua cerchia.

Riepilogo

Dall'analisi finora condotta sulla tipologia della giara (scoperchiata o bucherellata) nelle sue occorrenze letterarie si può affermare che le Danaidi non sono associate all' oggetto né per il corso del V secolo a.C. né per gran parte del IV. A versarvi o ad attingervi acqua sono individui indistinti, riuniti nella categoria del maschile. L'oggetto è menzionato in testi di vario genere (poetici, filosofici, trattatistici) non riconducibili ad un unico motivo ispiratore di stampo mistico.

Diverso il caso della ceramografia apula, dove la giara compare associata a figure femminili in un contesto oltremondano. Ammettendo che siano le Danaidi, si avrebbe qui l'esempio di come un mito fosse utilizzato in modo diverso a seconda del contesto e dell' occasione e di come, soprattutto, tradizione letteraria ed iconografia si ponessero di fronte ad un soggetto mitico. Sia che i due ambiti – letterario ed iconografico – , pur nell'autonomia di codici e finalità comunicative peculiari, interagissero tra loro⁵⁹ sia che procedessero in paral-

⁵⁹ E' la posizione di Taplin 2007.

lelo, con interferenze solo occasionali⁶⁰, c'è da chiedersi la ragione per cui i ceramografi apuli si siano ispirati a contenuti drammatici – sia tragici che comici – se questi venivano poi liberamente ‘aggiornati e rielaborati’.

La spiegazione più credibile è che le immagini, attinte dalla tradizione mitica presente da generazioni nell'immaginario e operante nel concreto quadro della vita di tutti, fossero «un efficace mezzo tanto di consolazione per le persone vicine ai defunti quanto di esaltazione per queste ultimi»⁶¹. Le reinterpretazioni tragiche dell'esemplarità epica e mitica obbedirebbero alla logica del fruitore, che cerca nelle immagini le situazioni più congeniali alle diverse situazioni di lutto. A prescindere o meno dal fatto che in occasione delle cerimonie in onore dei defunti fosse previsto l'intervento di figure professionali⁶² che commentavano oralmente le scene raffigurate sui vasi, le fanciulle che nell'Ade versano acqua ad un grande *pithos* avrebbero costituito un *exemplum* per il defunto e la sua cerchia.

E se le fanciulle sono proprio le Danaidi, si deve pensare ad una precisa strategia di rielaborazione della loro vicenda mitica. Eschilo aveva concluso la trilogia con un processo in cui le eroine furono assolte dal crimine compiuto: plausibile ipotizzare che da tale situazione

⁶⁰ Così Giuliani 1995 e 2003.

⁶¹ Todisco 2002, 23.

⁶² Giuliani 1995 pensa che l'uso delle fonti tragiche fosse stato liberamente elaborato dai ceramografi apuli e ipotizza che le immagini di soggetto tragico fossero commentate da “oratori” nel corso di lussuosi riti funebri. Per le modalità piuttosto libere con cui i pittori attingevano alla tragedia, vd. anche Taplin 1993, 21–30. Quest'ultimo, a differenza di Giuliani, ritiene che nel corso del IV secolo le rappresentazioni tragiche fossero estremamente diffuse nella grecità d'Occidente e che pertanto sia del tutto inutile ipotizzare figure di ‘oratori’ specializzati nel declamare miti (Taplin 2007).

processuale si sviluppasse anche l'esito opposto, cioè un verdetto di condanna e di relativa punizione.

2. Il proverbio: *testimonia*

a. *Plutarco alessandrino e la recensio Athoa*

Recensio Athoa (Plutarco Alessandrino) L² (58,24) IV,3

εἰς ἄπληστον πίθον ἀντλεῖς· εἰς τὸν Δαναΐδων πίθον.

Attingi acqua alla giara che non si riempie: nella giara delle Danaidi.

Recensio Athoa (Plutarco Alessandrino) L (80,13) II,7

ὁ ἄπληστος πίθος. οὗτος λέγεται ἐν ἄδου εἶναι οὐδέποτε πληρούμενος πάσχουσαι δὲ περὶ αὐτὸν αἱ τῶν ἀμυήτων ψυχαί· καὶ αἱ κόραι αἱ δαναίδες αἱ πληροῦσιν ἐν κατεαγόσιν ἀγγείοις ὕδωρ πρὸς αὐτὸν φέρουσι τετρημένον. δύναται δὲ τοῦτο λέγεσθαι καὶ ἐπ' αὐτοῦ τοῦ ἄδου.

Giara che mai si riempie. Si dice che questa, mai piena, si trovi nell'Ade e attorno ad essa patiscono le anime dei non-iniziati. E ci sono poi anche le fanciulle Danaidi che, recando acqua alla giara forata, cercano di riempirla con cocci rotti. Questo detto si può riferire anche all'Ade stesso.

All'interno della recensione atoa, costituita, come si è avuto già modo di dire, da cinque raccolte da cui è derivato il *corpus* dei proverbi che noi leggiamo, il quarto posto è occupato da una raccolta tramandata sotto il nome di Plutarco⁶³.

Costui, vissuto nel I sec. a.C., attingendo al lavoro di un certo Seleuco, redasse una raccolta disposta secondo un criterio tematico, dove i lemmi erano illustrati con un'esegesi molto ricca attinta da diversi episodi storici e da molte storie mitiche. La quarta raccolta è trasmessa dai codici laurenziani L 80,13 ed L² 58,24, dove occupa rispettivamente la seconda

⁶³ Per lo studio della quarta raccolta plutarchea delle *recensio Athoa* vd. Crusius 1887.

e la quarta posizione; anche nel codice Miller occupava la quarta posizione, ma, dato che in esso si verificò una lacuna tra la fine della terza raccolta di Zenobio e il principio della quinta, di Plutarco si è persa ogni traccia. I codici M ed L, con le loro cinque raccolte, costituirono la base per l'archetipo dello Zenobio vulgato: quando, come nel nostro caso, nella *recensio Athoa* si trova un proverbio con il lemma e l'esegesi riprodotti quasi letteralmente dallo Zenobio vulgato, si ha la prova dei contatti e delle dipendenze tra i due. Il compilatore del cosiddetto Zenobio vulgato attinse alla collezione plutarchea, anche se i due codici, pur con un lemma analogo, danno un *interpretamentum* diverso.

In L², come pure in Diogeniano I, 95, il detto è illustrato in relazione alle Danaidi; al contrario L, privo di *interpretamentum*, fornisce una spiegazione piuttosto affastellata, riferita ai non-iniziati, all'Ade e alle Danaidi. La tradizione è complessa: il detto è attribuito o a diverse categorie di persone oppure esclusivamente alle Danaidi.

In questa sede il nostro scopo non è di studiare le tradizioni dei proverbi che, essendo generalmente aperte, si prestano bene all'inserimento di materiali attinti a fonti diverse. L² e Diogeniano I,95, gli unici a riportare le Danaidi nel lemma, hanno un'esegesi molto stringata, quasi fosse un'epitome di quella più ampia e complessa di L e di Zenobio vulg. 2,6. Questi ultimi a loro volta, spiegando l'espressione in relazione a diverse categorie (i non-iniziati; l'Ade; le Danaidi), mostrano che il proverbio conobbe un processo di risemantizzazione che coinvolse anche le Danaidi.

b. La Vulgata medioevale

1. Zenobio vulgato 2,6

Ἀπληστος πίθος· ἐπὶ τῶν πολλὰ ἐσθιόντων καὶ γαστριμαργούντων.

Μετενήνεκται δὲ ἀπὸ τοῦ μύθου τοῦ περὶ τὰς Δαναΐδας, καὶ τοῦ πίθου εἰς ὃν ἀνιμῶσαι ὕδωρ βάλλουσι. Λέγεται γὰρ οὗτος ὁ πίθος ἐν Ἄιδου εἶναι οὐδέποτε πληρούμενος· πάσχουσι δὲ περὶ αὐτὸν αἱ τῶν ἀμυήτων ψυχαί· καὶ κόραι δὲ, ἅς Δαναΐδας λέγουσιν, πληροῦσαι ἐν κατεαγῶσιν ἀγγείοις⁶⁴ ὕδωρ πρὸς αὐτὸν φέρουσι τετρημένον. Δύναται δὲ ἡ παροιμία καὶ ἐπὶ αὐτοῦ λέγεσθαι τοῦ Ἄιδου, ὅτι πολλῶν πάντοτε θνησκόντων οὐδέποτε πληροῦται.

Ἡ δὲ αἰτία, δι' ἣν αἱ Δαναΐδες κατεκρίθησαν τὴν τιμωρίαν ταύτην, οὕτως ἔχει. Αἴγυπτος καὶ Δαναὸς ἀδελφοὶ ὄντες τῆς τῶν Μελαμπόδων ἐκράτουν γῆς, ἣτις νῦν Αἴγυπτος καλεῖται. Σχόντος δὲ Δαναοῦ θυγατέρας πενήκοντα, καὶ Αἰγύπτου υἱοὺς πενήκοντα, Δαναὸς τοὺς παῖδας τοῦ Αἰγύπτου δεδουκῶς στασιάσαντας περὶ τῆς ἀρχῆς, ἀναλαβόμενος τὰς θυγατέρας εἰς Ἄργος ἀφίκετο, κακεῖ κατώκισεν. Ὑστερον δὲ οἱ τοῦ Αἰγύπτου παρεκάλουν, καὶ τὰς θυγατέρας πρὸς γάμον λαβεῖν ἠξίουσαν. Ὁ δὲ μνησικακῶν αὐτοῦ περὶ τῆς φυγῆς, ὠμολόγει τοὺς γάμους καὶ διεκλήρου τὰς κόρας. Ὡς δὲ ἐκληρώσατο τοὺς γάμους, ἐστίασας ἐγχειρίδια δίδωσι ταῖς θυγατράσιν. Αἱ δὲ κοιμωμένους τοὺς νυμφίους ἀπέκτειναν, πλὴν Ὑπερμνήστρας. Αὕτη γὰρ Λυγκέα διέσωσε, παρθένον αὐτὴν φυλάξαντα. Λέγεται οὖν διὰ τοῦτο τὰς Δαναΐδας, ἀνευ Ὑπερμνήστρας, ἐν Ἄιδου κατακριθῆναι εἰς τετρημένον πίθον ὕδωρ ἀντλεῖν.

Giara che mai si riempie. E' detto per coloro che mangiano molto e sono ghiottoni.

Il detto è stato formulato a partire dal mito delle Danaidi e dalla giara in cui esse gettano acqua dopo averla attinta. Si dice che questa giara, mai piena, si trovi nell' Ade: attorno ad essa si affannano le anime dei non-iniziati; e le fanciulle, che chiamano Danaidi, portano acqua in recipienti rotti alla giara che è forata, cercando

⁶⁴L' ἀγγεῖον, presente già nella descrizione di Pausania sulla *Nekyia* di Polignoto, è un vaso che poteva contenere indifferentemente liquidi o cibi solidi, deputato a funzioni assai eterogenee (domestiche, mediche e /o cosmetiche; recipiente utilizzato nel corredo del viandante oppure nel laboratorio di uno scienziato). E' un recipiente così generico da rendere impossibile qualsiasi identificazione formale. Per questo aspetto, vd. Gulletta 1992, 57-71.

di riempirla. E' possibile che il proverbio sia detto in riferimento all'Ade, per il fatto che, per quanti siano quelli che muoiono, mai ne è riempito.

Il motivo per cui le Danaidi furono condannate a questa punizione è il seguente. Egitto e Danao, che erano fratelli, regnavano sul territorio dei Melampodi, che ora si chiama Egitto. Danao aveva cinquanta figlie ed Egitto cinquanta figli, ma Danao temeva i figli di Egitto in lotta per la sovranità. Prese con sé le figlie, giunse ad Argo e si stabilì là. Ma in seguito i figli di Egitto sollecitavano e richiedevano di prendere in matrimonio le figlie. Egli, che serbava ancora rancore contro Egitto per la fuga, si dichiarava tuttavia d'accordo per le nozze e sorteggiava le figlie. Dopo che si fece il sorteggio per le nozze, dopo il banchetto, Danao dà i pugnali alle figlie. E queste uccisero i novelli sposi nel sonno, eccetto Ipermestra. Lei infatti salvò Linceo che ne aveva rispettato la verginità.

Si dice quindi che per questo motivo le Danaidi, senza Ipermestra, furono condannate nell'Ade ad attingere acqua nella giara forata.

Diogeniano 1.95

- ἄπληστος πίθος· ἐπὶ τῶν γαστιμαργούντων· ἀπὸ τῶν περὶ τὰς Δαναΐδας πίθων.

Giara che mai si riempie: è detto per i ghiottoni. Il proverbio ha origine dalle giare che riguardano le Danaidi.

Diogeniano 7,27

- ὁ ἄπληστος πίθος· οὗτος λέγεται ἐν Αἴδου εἶναι.

Giara che mai si riempie: si dice che si trovi nell'Ade.

Plutarco Boiss. (Περὶ τῶν ἀδυνάτων) *Sulle cose impossibili*

- 4 εἰς πίθον ἀντλεῖς Attingi acqua alla giara
- 8 κοσκίνῳ ὕδωρ ἀντλεῖς Attingi acqua con un setaccio
- 46 εἰς τετραμένον πίθον ἀντλεῖς Attingi acqua alla giara forata.

Gregorio di Cipro 1,50

- ἄπληστος πίθος : giara che mai si riempie

Gregorio di Cipro 2, 32(Cod. Mosquet.)

- ἄπληστος πίθος· ἐπὶ τῶν γαστριμαργόντων.

Giara che mai si riempie: è detto per i ghiottoni

Macario 3,16

- **Δαναΐδων πίθος**: ἐπὶ τῶν ἀεὶ ἐκλιπόντων καὶ μὴ πληρουμένων

Giara delle Danaidi: è detto per tutto ciò che sparisce e che mai si riempie.

2,20

- **ἄπληστος πίθος**: ἐπὶ τῶν ἀκορέστων

Giara che mai si riempie: è detto per gli insaziabili.

Apostolio 3,55

- **ἄπληστος πίθος**: ἐπὶ τῶν γαστριμαργούντων· ἢ ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων· τετρημένος γὰρ ἦν.

Giara che mai si riempie: è detto per i ghiottoni; o anche per le cose impossibili: era infatti forata.

6,79

- εἰς τετρημένον πίθον ἀντλεῖς· τάσσεται ἐπὶ τῶν εἰς κανεὸν ποιούντων· καὶ γὰρ μυθεύουσιν, ἐν ἄδου τοὺς ἀσεβεῖς εἰς πίθον τετρημένον ἀντλεῖν. πασχούσι δὲ περὶ τοῦτον αἱ τῶν Ἀμύντου ψυχαί. καὶ κόραι δὲ ἠπεδαναί, αἱ καὶ Δαναΐδες καλοῦνται, ἀντλοῦσαι ὕδωρ εἰς τὸν πίθον.

Attingi acqua nella giara forata: (il detto) è stabilito per coloro che si danno da fare a vuoto; e infatti raccontano che nell'Adē gli empi attingano acqua alla giara forata. Attorno a questa patiscono anche le anime di quelli di Aminto (? Errore per i non-niziati) e anche fanciulle spossate, chiamate Danaidi, che attingono l'acqua nella giara.

All'interno della Vulgata medievale ho distinto due gruppi: la seconda serie di proverbi – da Diogeniano ad Apostolio – si distingue dallo Zenobio vulgato per una formulazione che, pur riportando sempre il lemma ed il suo *interpretamentum*, ha un'esegesi in molti casi assente oppure molto stringata. Il lemma del detto, *ἄπληστος πίθος*, è generico e, come gli *interpretamenta* mettono in luce, è per lo più riferito a chi è *γαστριμαργος*. L'area se-

manica della γαστριμαργία è quella della ghiottoneria, dell'ingordigia e della voracità⁶⁵, anche se le occorrenze letterarie in cui il sostantivo, l'aggettivo o il verbo da essi derivato ricorre, raramente provengono da testi comici⁶⁶. Il termine ha un significato concreto, relativo alla dissolutezza alimentare⁶⁷, ma è utilizzato per lo più in contesti filosofici per mettere in risalto, in modo oppositivo, la situazione contraria a tale γαστριμαργία⁶⁸. Ἀπληστία e γαστριμαργία erano equivalenti e sinonimici: l'*interpretamentum* sembra autoschediastico rispetto al lemma e fa riferimento ad una situazione di insaziabilità.

Su dieci attestazioni del proverbio πίθος ἄπληστος ο τετραήμερος, sono quattro a coinvolgere le Danaidi, che unicamente in Macario ricorrono nel lemma vero e proprio. I testi di Zenobio vulgato di Apostolio (6,79) sono più interessanti dato che il lemma ed il suo *interpretamentum* sono accostabili all'espressione proverbiale del *Gorgia* platonico e ai contesti di economia domestica riportati da Senofonte e da Aristotele⁶⁹.

⁶⁵ Vd. Chantraine 1968,211.

⁶⁶ Γαστριμαργος e γαστριμαργία non sono mai usati nei testi comici giunti, dove per indicare il ghiottone, l'ingordo si usa il termine γαστρίς (in Aristofane, *Aves* 1604 e *Thesm.* 816, Platone comico, fr. 219 K.-A.) per indicare la ghiottoneria il termine γαστρισιμός (Sofilo, fr.7 K.-A.). Γαστριμαργος e γαστριμαργία ricorrono piuttosto in testi filosofici oppure in Ateneo quando menziona i personaggi voraci e insaziabili della commedia.

⁶⁷ Così lo chiosava l'antica lessicografia, vd. Poll. 2, 168 e 2,175; Hesych.γ,198 e γ, 200; *Suda* γ,71.

⁶⁸ Aristox. Pyth. 58d in *Vorsokr.*; Pl.*Phd.* 81e5; *Phdr.*238ab; *Ti.*72e-73 a, ps.Pl.*Erx.* 405e ; Chrysipp.Stoic.fr.397 Von Armin; Arist. *EE*1221ab e 1231a, *EN* 1118b; Cerc.fr.66Lomiento; Plut. *De cohib.ira* 457B e *De esu carniū*996E; Procl. *In Ti.* III, 295.

⁶⁹ Vd. *supra* 173- 175

2.b. I Zenobio vulg.

Nello Zenobio vulgato la ‘giara forata’ indica una condizione di dissolutezza e di perdita irreparabile. Tuttavia nell’eziologia del proverbio il redattore della *recensio vulgaris* coinvolse direttamente le Danaidi attraverso la citazione letterale del passo della *Biblioteca* in cui il mitografo racconta dell’arrivo ad Argo delle eroine, del matrimonio loro imposto e dell’assassinio degli sposi. Nello ps. Apollodoro diversa è la conclusione della vicenda: nella *Biblioteca* le eroine, purificate, si risposarono; nel testo di Zenobio furono condannate nell’Ade a εἰς τετραμένον πίθον ὕδωρ ἀντλεῖν.

Dobesch⁷⁰, in un contributo del 1965, ipotizzò che nella *Vulgata* di Zenobio fosse intervenuto un dotto bizantino che l’avrebbe rimaneggiata. Costui, uomo di cultura, avrebbe arricchito l’esegesi di alcuni proverbi zenobiani corredandoli con estratti attinti dalla *Biblioteca*. Nel caso specifico, quasi tutta la sezione finale dell’esegesi, che va da ἡ δὲ αἰτία, δι’ ἣν αἱ Δαναΐδες τὴν τιμωρίαν ταύτην fino a αὕτη γὰρ Λυγκέα διέσωσε, παρθένον αὐτὴν φυλάξαντα. Poiché la conclusione differisce, l’interpolatore bizantino avrebbe attinto anche ad altri testi secondo cui le Danaidi erano idrofore nell’Aldilà.

Se l’ipotesi di Dobesch coglie nel segno, si deve concludere che l’esegesi dello Zenobio vulgato, attinta, come dimostra il cod. L 80,13, da Plutarco alessandrino fosse stata ampliata con l’inserimento di materiali provenienti da fonti diverse. Il confronto tra il testo del proverbio di L 80,13 e quello dello Zenobio vulgato mette in luce le coincidenze testuali

⁷⁰ Dobesch 1965, 58–61.

tra le due versioni (evidenziate in rosso) e l'ampliamento della seconda; in entrambi i casi il compilatore ha ricopiato pari – pari i testi a sua disposizione.

Plutarco, <i>recensio Athoa</i> L (80,13) II,7	Zenobio vulgato 2,6
<p>ὁ ἄπληστος πίθος. οὗτος λέγεται ἐν ἄδου εἶναι οὐδέποτε πληρούμενος πάσχουσαι δὲ περὶ αὐτὸν αἱ τῶν ἀμυήτων ψυχαί. καὶ αἱ κόραι αἱ δαναίδες αἱ πληροῦσιν ἐν κατεαγόσιν ἀγγείοις ὕδωρ πρὸς αὐτὸν φέρουσι τετρημένον. δύναται δὲ τοῦτο λέγεσθαι καὶ ἐπ' αὐτοῦ τοῦ ἄδου.</p>	<p>Ἄπληστος πίθος· ἐπὶ τῶν πολλὰ ἐσθιόντων καὶ γαστριμαργούντων.</p> <p>Μετενήνεκται δὲ ἀπὸ τοῦ μύθου τοῦ περὶ τὰς Δαναΐδας, καὶ τοῦ πίθου εἰς ὃν ἀνιμῶσαι ὕδωρ βάλλουσι. Λέγεται γὰρ οὗτος ὁ πίθος ἐν Ἄιδου εἶναι οὐδέποτε πληρούμενος· πάσχουσι δὲ περ' αὐτὸν αἱ τῶν ἀμυήτων ψυχαί· καὶ κόραι δὲ, ἅς Δαναΐδας λέγουσιν, πληροῦσαι ἐν κατεαγόσιν ἀγγείοις ὕδωρ πρὸς αὐτὸν φέρουσι τετρημένον. Δύναται δὲ ἡ παροιμία καὶ ἐπ' αὐτοῦ λέγεσθαι τοῦ Ἄιδου, ὅτι πολλῶν πάντοτε θνησκόντων οὐδέποτε πληροῦται.</p> <p>Ἡ δὲ αἰτία, δι' ἣν αἱ Δαναΐδες κατεκρίθησαν τὴν τιμωρίαν ταύτην, οὕτως ἔχει. Αἴγυπτος καὶ Δαναὸς ἀδελφοὶ ὄντες τῆς τῶν Μελαμπόδων ἐκράτουν γῆς, ἣτις νῦν Αἴγυπτος καλεῖται. Σχόντος δὲ Δαναοῦ θυγατέρας πεντήκοντα, καὶ Αἰγύπτου υἱοὺς πεντήκοντα, Δαναὸς τοὺς παῖδας τοῦ Αἰγύπτου δεδοικῶς στασιάσαντας περὶ τῆς ἀρχῆς, ἀναλαβόμενος τὰς θυγατέρας</p>

<p>Ps. Apollodoro, <i>Biblioteca</i> 2,1,4</p> <p>παρεκάλουν, καὶ τὰς θυγατέρας πρὸς γάμον λαβεῖν ἠξίουν. Ὁ δὲ μνησικακῶν αὐτοῦ περὶ τῆς φυγῆς, ὠμολόγει τοὺς γάμους καὶ διεκλήρου τὰς κόρας...</p> <p>Ὡς δὲ ἐκληρώσατο τοὺς γάμος, ἐστίασας ἐγχειρίδια δίδωσι ταῖς θυγατράσιν. Αἱ δὲ κοιμωμένους τοὺς νυμφίους ἀπέκτειναν, πλὴν Ὑπερμνήστας. Αὕτη γὰρ Λυγκέα διέσωσε, παρθένον αὐτὴν φυλάξαντα.</p>	<p>εἰς Ἄργος ἀφίκετο, κακεῖ κατώκισεν.</p> <p>Ὑστερον δὲ οἱ τοῦ Αἰγύπτου παρεκάλουν, καὶ τὰς θυγατέρας πρὸς γάμον λαβεῖν ἠξίουν. Ὁ δὲ μνησικακῶν αὐτοῦ περὶ τῆς φυγῆς, ὠμολόγει τοὺς γάμους καὶ διεκλήρου τὰς κόρας. Ὡς δὲ ἐκληρώσατο τοὺς γάμος, ἐστίασας ἐγχειρίδια δίδωσι ταῖς θυγατράσιν. Αἱ δὲ κοιμωμένους τοὺς νυμφίους ἀπέκτειναν, πλὴν Ὑπερμνήστας. Αὕτη γὰρ Λυγκέα διέσωσε, παρθένον αὐτὴν φυλάξαντα.</p> <p>Λέγεται οὖν διὰ τοῦτο τὰς Δαναΐδας, ἀνευ Ὑπερμνήστας, ἐν Ἰδίου κατακριθῆναι εἰς τετραμῆνον πίθον ὕδωρ ἀντλεῖν.</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Il proverbio della *Vulgata* zenobiana riprende quasi letteralmente sia la quarta raccolta plutarchea del Codice Laurenziano 80,13 per quel che concerne il lemma e l'esegesi sia anche un succinto compendio e citazioni letterali dalla *Biblioteca*. L'interesse maggiore è per l'esegesi, che, ad un'attenta lettura, è priva di coerenza. Oltre allo scarto tra lemma ed *interpretamentum* da una parte ed eziologia dall'altra, quest'ultima è ricondotta a situazioni molto diverse, che io credo riflesso di una tradizione eterogenea e composita.

A. Lemma ed *interpretamentum* sono tra loro coerenti: 'giara forata' è un detto riferito a chi è insaziabile o a chi compie azioni inconcludenti, chiara metafora di perdita frustrante. Tale formulazione proverbiale è in linea con le attestazioni letterarie precedentemente

esaminate della prosa trattatistica e filosofica del IV sec. a.C.. Poiché sappiamo che l'interesse per i proverbi e la loro raccolta risale al Peripato, non sembrerebbe fuori luogo che tale espressione avesse siffatta accezione, senza alcuna associazione con le Danaidi.

B. Nell'esaminare invece l'eziologia che corredata il detto, e dunque anche i riferimenti letterari, emerge una forte eterogeneità, dovuta alla complessità di funzioni e occorrenze in cui l'oggetto πίθος compariva. Era ben presente nell'immaginario dei riti iniziatici come metafora dell'anima degli ἀμύητοι e così la spiegazione che si trova nella *Vulgata* di Zenobio non prescinde da questo aspetto (πάσχουσι δὲ περὶ αὐτὸν αἱ τῶν ἀμυήτων ψυχαί), che era stato raffigurato già nella *Nekyia* di Polignoto. Ma, non si sa bene per quale via, era associato anche alle Danaidi (κόραι δὲ, ἅς Δαναΐδας λέγουσιν, πληροῦσαι ἐν κατεαγόσιν ἀγγείοις ὕδωρ πρὸς αὐτὸν φέρουσι τετραμένον) e da ultimo all'Ade (δύναται δὲ ἡ παροιμία καὶ ἐπ' αὐτοῦ λέγεσθαι τοῦ Αἰδου), metaforicamente una enorme giara in grado di accogliere tutti i morti senza essere mai riempito.

Riepilogando: lemma ed *interpretamentum* sono tra loro coerenti, mentre le esegesi, pur eterogenee tra loro, hanno un denominatore comune: l'ambientazione oltremondana. Rimane però da capire come si sia verificato tale assemblaggio, con un lemma / *interpretamentum* che viaggiano per una via ed esegesi per un'altra.

Le raccolte più antiche furono compendi ed epitomazioni dell'opera di Didimo di Alessandria, il Πρὸς τοὺς Περὶ παροιμιῶν συντετεχότας, che fu il vero e proprio bacino collettore della tradizione paremiografica precedente e del materiale rielaborato in ambito alessandrino. Nel I sec. a.C. Danaidi e πίθος τετραμένος / ἄπληστος sono un'espressione

proverbiale comune e diffusa e non è difficile immaginare che Didimo ne abbia dato attestazione. Anche Plutarco alessandrino lo conferma, come si è visto nel codice L² 58,24, dove il proverbio è direttamente spiegato con la punizione delle Danaidi nell'Aldilà. D'altra parte il codice L 80,13 e la Vulgata di Zenobio nel fornire un'esegesi eterogenea e composita, confermano la genericità del detto, riportabile ad una situazione frustrante e logorante, ben esemplificata dalle Danaidi, definite da Apostolio ἠπεδαναί.

Tuttavia, rispetto alle prime documentazioni letterarie del detto – all'altezza di Platone, Senofonte e Aristotele – solo in una fase successiva le eroine furono associate alla giara e lo furono perché il detto era connesso ad un lavoro logorante e sfibrante. Parrebbe che il sentire più antico non avesse collegato l'espressione alle Danaidi, ma ad una situazione generica di spreco, inutilità, *non-sense*, frustrante ripetitività che non porta a nessun risultato. E con questa accezione il detto è ben attestato nel *CPG* da Plutarco Boiss.⁷¹, Gregorio di Cipro (2,32 Cod. Mosquet.)⁷², Macario (2,20)⁷³, Apostolio (3,55)⁷⁴, nonché nella V_A raccolta atoa⁷⁵. Nelle raccolte paremiografiche sono dunque convogliate diverse

⁷¹ Περὶ τῶν ἀδυνάτων: 4 εἰς πίθον ἀντλεῖς (Attingi acqua alla giara); 8 κοσκίνῳ ὕδωρ ἀντλεῖς (Attingi acqua con un setaccio); 46 εἰς τετραμένον πίθον ἀντλεῖς (Attingi acqua alla giara forata).

⁷² ἄπληστος πίθος: ἐπὶ τῶν γαστρομαργώντων. Giara che mai si riempie: è detto per i ghiottoni.

⁷³ ἄπληστος πίθος: ἐπὶ τῶν ἀκορέστων. Giara che mai si riempie: è detto per gli insaziabili.

⁷⁴ ἄπληστος πίθος: ἐπὶ τῶν γαστρομαργούντων ἢ ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων τετραμένους γὰρ ἦν. Giara che mai si riempie: è detto per i ghiottoni; o anche per le cose impossibili: era infatti forata.

⁷⁵ La raccolta atoa V_A riporta il detto *koskino antleis*, considerata sinonimica di altre sei, ed è riferita a coloro che intraprendono azioni senza senso, ἐπὶ τῶν ἀνοήτοις ἐπιχειρούντων. La quinta raccolta atoa A attinse gran parte del proprio materiale a Zenobio o a una sua fonte: quello che noi leggiamo è un prodotto bizantino, esito ultimo di un lavoro scolastico riportabile alla Seconda sofistica, ben lontano dallo Zenobio originario.

spiegazioni afferenti alla formulazione *πίθος ἀπληστος ὁ τετραμήνος*, tra cui una che riguarda le Danaidi. Questo è indicativo del modo di lavorare di un paremiografo, che, senza un preciso ordine coerente e / o gerarchico assembla ciò che è collegabile ad una certa espressione proverbiale, inizialmente generica, e quindi passibile di ulteriori ampliamenti e integrazioni.

2.b.II Apostolio 6,79

εἰς τετραμήνον πίθον ἀντλείς· τάσσεται ἐπὶ τῶν εἰς κανεὸν ποιούντων· καὶ γὰρ μυθεύουσιν, ἐν ἄδου τοὺς ἀσεβεῖς εἰς πίθον τετραμήνον ἀντλεῖν. πασχούσι δὲ περὶ τοῦτον αἱ τῶν Ἀμύντου ψυχαί. καὶ κόραι δὲ ἠπεδαναί, αἱ καὶ Δαναΐδες καλοῦνται, ἀντλοῦσαι ὕδωρ εἰς τὸν πίθον.

Attingi acqua nella giara forata: (il detto) è stabilito per coloro che si danno da fare a vuoto; e infatti raccontano che nell' Ade gli empi attingano acqua alla giara forata. Attorno a questa patiscono anche le anime di quelli di Aminto (? Errore per i non-iniziati) e anche fanciulle sposate, chiamate Danaidi, che attingono l'acqua nella giara.

In Apostolio il lemma del proverbio è in parte diverso e manca l'*interpretamentum*. L'esegesi si conferma eterogenea. L'espressione, riferita a chi 'si dà da fare a vuoto', è collegabile alle espressioni di ambito domestico precedentemente analizzate. C'è anche un riferimento all'*Assioco* e alla rappresentazione degli *ἀσεβεῖς* nell'Aldilà e alla punizione degli *ἀμύητοι*. Infine sono citate le Danaidi, connotate come *ἠπεδαναί*, sposate e logorate dalla vana e continua fatica. L'aggettivo è una novità, all'interno di un'esegesi in cui Apostolio assemblò del materiale senza riuscire a capirlo e senza sapere precisamente chi

Tuttavia è importante che l'attingimento dell'acqua con un setaccio e/o il versarla in un recipiente che perde prima che alle Danaidi fosse un tema associato al darsi da fare per niente che « kommt in der bekannten sagenhaften Strafe im Hades vor» (Spyridonidou-Skarsouli 1995, 184).

fossero le Danaidi. Il paremiografo bizantino del XV secolo leggendo male o comprendendo male, ha frainteso i ben noti ἀμυήτων, i non iniziati, inserendo una parola senza senso, Ἀμύντου.

3. Come le Danaidi arrivarono nell'Ade? Un'ipotesi.

Cosa successe tra il primo ventennio del IV sec. a. C.⁷⁶ e gli inizi del II a.C., quando Danaidi e πίθος diventarono un'associazione stabile e durevole?

Fu forse determinante il ruolo della ceramografia apula dove, con ogni verosimiglianza, furono proprio le Danaidi ad essere raffigurate in maestosi vasi funerari? Questa produzione iconografica è però di ambito locale e, se è agevole comprendere il passaggio di questo bagaglio iconografico dalla Magna Grecia a Roma, molto più difficile è valutare l'origine del proverbio, che costituì un' assoluta innovazione del mito delle Danaidi. Peso e diffusione del detto furono rilevanti, come è provato dai brevi accenni ricorrenti nelle opere di Luciano, Alcifrone e Plutarco⁷⁷, ma quanto alla sua origine non si può dire nulla.

Ci si chiede se sia esistita una qualche versione mitica che abbia associato le Danaidi alla punizione oltremondana della giara. Come per il proverbio Αἰγύπτου γάμος si è ragionevolmente ipotizzata la derivazione da una redazione comica e ridicola del mito delle

⁷⁶Per quanto aperta sia a tutt'oggi aperta la discussione relativa alla data di composizione del *Gorgia* platonico, esso va posto tra il 390 e il 385 a.C. e comunque entro il 380 a.C.. Già nel primo ventennio del IV secolo la 'giara forata' era un luogo comune generico e ampiamente diffuso. Per la datazione del *Gorgia*, vd. Dodds 1959, Nonvel Pieri 1991, Dalfen 2004.

⁷⁷Vd. *supra* note 1, 2, 3.

Danaidi⁷⁸, potrebbe essere avvenuto qualcosa di analogo anche per il πίθος ἄπληστος ο τετραήμενος?

Lo scolio al v. 886 dell'*Ecuba* euripidea racconta che le Danaidi assassine furono tutte uccise dall'unico Egiziade sopravvissuto, Linceo. Della versione, oggetto di rappresentazione drammatica, lo scolio è l'esclusivo testimone. Il mito delle Danaidi conobbe un largo successo tra il IV e il III secolo a.C., sebbene quasi nulla sia sopravvissuto: ci fu forse un qualche dramma, che a partire dalla versione della morte violenta delle eroine, mise in scena le Danaidi come povere idrofore nell'Aldilà? Si trattò di una tragedia o di una commedia?

Impossibile rispondere, anche perché non ci si può dare a sterili speculazioni per immaginare un qualcosa di cui non esistono attestazioni. Alcuni dati sono però incontrovertibili: il successo di questo mito e le sue numerose rappresentazioni, che implicarono concrete possibilità di varianti; l'origine letteraria dei proverbi confluiti nei diversi *corpora paroemiographica*; una situazione che potrebbe prestarsi tanto ad una rivisitazione seria quanto ad una parodica. Seria, per l'analogia con la pena dei non-iniziati ai misteri e per l'accostamento delle Danaidi ai grandi peccatori del mito; parodica, per il rovesciamento della famosa vicenda per cui le eroine resero Argo ricca di acque e sorgenti, da arida e secca che era.

Lo scolio luciano al *Dialogo marino* 8 riporta un'informazione che supporterebbe l'ipotesi della punizione oltremondana delle Danaidi quale argomento di una

⁷⁸ Vd. *supra* Αιγύπτου γάμος / πότημος, 124 sgg.

rappresentazione drammatica. Lo scoliasta, nel fornire la spiegazione del verbo ὑδροφορεῖς, aggiunge la seguente esegesi:

ὑδροφορεῖς· κατεκρίθησαν γὰρ αἱ Δαναοῦ, ὡς ὁ μῦθος φησιν, ἐν Αἴδου ὑδροφορεῖν εἰς τετρήμενον πίθον, ἀνθ' ὧν τοὺς Αἰγύπτου παιῖδας συλλέκτρους ὄντας διεχρήσαντο οὐκ ἐν δίκη (Schol. in Luciani *Dial. Mar* 8,2, Rabe p.267 «Attingi acqua: come racconta il *mythos*, le figlie di Danao furono condannate ad attingere acqua in una giara forata nell' Ade come contraccambio del fatto che ingiustamente uccisero i figli di Egitto, loro compagni di letto »).

Quando lo scoliasta spiega il *pithos tetremenos* non si riferisce ad una *paroimia*, come pure poco sopra aveva fatto parlando di Lerna, ma ad un *mythos* secondo cui le Danaidi uccisero ingiustamente i figli di Egitto, loro compagni di letto. Il termine *mythos*, da intendersi come *fabula*, 'intreccio teatrale', rinvia forse ad una vicenda mitica oggetto di una rappresentazione drammatica? Un autore sconosciuto avrebbe coniato la felice espressione πίθος τετρημένος Δαναϊδων, entrata nei *corpora paroemiographica* in quanto esemplificativa di un'originalità stilistica e linguistica: le eroine sarebbero state inserite in una formulazione originariamente generica, legata a situazioni concrete e quotidiane, metafore di spreco e di dissolutezza. L'assenza del loro nome nel lemma del proverbio deposita a favore di un 'ingresso' successivo. E sebbene il Plutarco della recensione atoa (L² 58,24) fin dall'*interpretamentum* le coinvolga, il dato dimostra che già nel I sec. d.C. l'associazione delle Danaidi al πίθος era ormai stabile. In questo caso è l'altra versione plutarchea della recensione atoa (L 80,13), ripresa poi dalla vulgata, ad attestare la complessità ed articolazione del detto, che conobbe una notevole risemantizzazione.

La punizione è antitetica rispetto alla versione della tradizione mitografica. Nella *Biblioteca*, opera redatta intorno al II sec. d.C., si parla del secondo matrimonio «per gara ginnica», εἰς γυμνικὸν ἀγῶνα. Analogamente Pausania, all'incirca nella stessa epoca, attesta la stessa versione. Le storie si autoescludono a vicenda: o le Danaidi si risposano, previa purificazione, oppure sono punite nell'Aldilà quali spose assassine con una punizione inutile e sfibrante. Questa versione, assente nei mitografi di epoca imperiale che accolgono e rielaborano materiali di età tardo-arcaica e classica, fa capire che il mito ebbe un trattamento diverso e nuovo.

Rimane ora da indagare perché le Danaidi siano state associate al πίθος e sottoposte proprio a questa punizione.

4. Danaidi e πίθος: perché questa associazione

L'attingimento dell'acqua

Nel pensare ad una punizione per le eroine, la 'scelta' doveva orientarsi verso qualcosa che le caratterizzasse in quanto donne e in quanto Danaidi. Doveva essere comminata una pena che riguardasse il mondo femminile⁷⁹ e richiedesse tormento, ma immediatamente associabile al loro *background* mitico.

⁷⁹ Cfr. Paradiso 1993 sulla base del testo erodoteo 6,137 sottolinea che la mansione dell'attingimento dell'acqua in età tardo-arcaica era affidata non solo a donne, ma anche a fanciulli.

Fin da una fase antica della letteratura greca sulla pratica dell'idroforia si trovano precisi riferimenti in testi letterari e uno spazio non irrilevante nella pittura vascolare ateniese tra gli ultimi decenni del VI sec. a.C. e i primi del V.

Stando alle fonti, l'attingere acqua era mansione propriamente servile, deplorata fin dall'*Iliade*⁸⁰: l'andare e il venire dalle fontane per soddisfare gli usi e i bisogni domestici era considerato tra i lavori più mortificanti e logoranti⁸¹. Attingere acqua rientrava certamente anche in pratiche culturali riservate a fanciulle e a donne di libera condizione, ma occorre distinguere l'ambito propriamente sacrale e rituale da quello domestico⁸². Riguardo a quest'ultimo, dalle testimonianze letterarie in nostro possesso sembrerebbe che ai compiti più faticosi e ai lavori domestici fossero deputate le schiave e che le donne di libera condizione le sovrintendessero⁸³.

⁸⁰ Così Ettore immaginando il triste destino di Andromaca dopo la sua morte e la caduta della città, *Il.6*, 456–8 καί κεν ἐν Ἀργεῖ ἐοῦσα πρὸς ἄλλης ἰστὸν ὑφαίνοις, / καί κεν ὕδωρ φορέοις Μεσσηϊδος ἢ Ὑπερείης / πόλλ'ἀεκαζομένη, κρατερὴ δ' ἐπικείσεται ἀνάγκη. Ugualmente Euripide nella parodo delle *Troiane* deplora il triste destino delle prigioniere, destinate, tra le altre cose, ad attingere acqua (201–6 μόχθους <δ' >ἔξω κρείσσους, ... ἢ Πειρήνας ὑδρευομένα / πρόπολος οἰκτρὰ σεμνῶν ὑδάτων «andrò incontro alle miserie più dure ... attingendo, umile ancella, le sacre acque della fonte Pirene»). Sull'idroforia come lavoro proprio delle schiave, vd. anche *Schol.Hom.II.6,457b*, *Schol.Hom.Od.1,332b* e *Schol.Hom.Od.22,423*.

⁸¹ Sulla fatica fisica dell'idroforia, vd. Ar. *Lys.327*, sgg; sull'idroforia come mansione propria delle donne di bassa condizione sociale, vd. Eur.*El.*, 54 sgg.; sulle possibilità di incontro fra le donne che alla fontana vanno per espletare lavori domestici, vd. Eur. *Hipp.* 121 sgg.

⁸² Analoga considerazione merita il lavoro della filatura e tessitura della lana: una mansione tipicamente femminile, richiedeva molta fatica fisica, ma assolveva notevole importanza in ambito religioso e culturale laddove si tesse e fili il mantello in onore di qualche divinità, operazione che coinvolgeva per lo più donne libere. In questo caso la fatica del lavoro in sé e per sé è posta in secondo piano rispetto al valore religioso dell'opera. Per gli aspetti rituali connessi a queste pratiche, vd. Giudice-Rizzo 2002, 157 sgg.

⁸³ Placido 1999, 15; Lewis 2002, 60; Thalmann 2011, 85.

Per quel che concerne invece la pittura vascolare, pur nella difficoltà di interpretare il soggetto⁸⁴, è indubitabile che almeno in alcuni vasi siano raffigurate delle donne schiave che attingono acqua alla fontana, dato che ci dà la conferma della fatica di questa mansione (fig.2)⁸⁵.

L'associazione tra fanciulle e l'attingere acqua ha dunque una lunga storia, sedimentata nell'immaginario collettivo sia attraverso il *medium* della poesia che delle immagini, a prescindere da implicazioni religiose e/o filosofiche.

Per valutare correttamente questo aspetto del mito delle Danaidi occorre partire da alcuni dati. Innanzitutto il significato del proverbio *πίθος τετραήμενος / ἄπληστος*, originariamente riferito all'economia domestica; in secondo luogo il rapporto tra il recipiente, la giara, e la sua funzione di deposito di cibi, solidi ma anche liquidi; infine la sua relazione con l'idroforia, dal momento che l'acqua, attinta da pozzi o da sorgenti con delle brocche, poteva talora essere conservata in giare. Attingere acqua è una mansione domestica

⁸⁴ Gli studi relativi al soggetto 'donne alla fontana che attingono acqua' propongono al riguardo le più diverse interpretazioni. C'è chi vi vede un preciso riferimento a questa tipica mansione femminile (Hannestad 1984; Ferrari 2008 vi vede un riferimento ad una 'archetipica' raffigurazione della realtà); chi invece pensa ad allusioni alla pratica di iniziazione femminile (Manfrini-Aragno 1992); chi alla festa degli Antisteria (Williams 1983); chi ancora pensa a scene di erotismo e di ratto (Bérard 1983); chi infine a situazioni tipicamente culturali rivolte a donne libere di lignaggio aristocratico (De Simone 2008). Per una sintesi della problematica, vd. i recenti Lewis 2002 e Kosso-Lawton 2009.

⁸⁵ Il vaso più significativo è una pelike risalente al 470-60 a.C. (conservata a Parigi, ARV 506 n. CA 2587) che raffigura tre donne nell'atto di attingere acqua: l'occhio dell'osservatore è esclusivamente concentrato sull'immagine dato che la scena è incorniciata tra il motivo floreale del collo e quello geometrico della base senza che vi siano altre figure. Le tre donne, coi capelli corti e tatuate, sono riconoscibili come schiave. Sulla pelike come recipiente su cui preferibilmente vengono raffigurate scene di vita domestica e di lavoro quotidiano vd. Shapiro 1997, 63-70. L'immagine è riportata *infra* p. 211.

femminile che, accanto alla tessitura, filatura e preparazione del pane, era di importanza vitale per l'economia familiare: come di recente ha sottolineato S. Lewis, quando questi lavori – incessanti, ripetitivi, spesso faticosi – dal mondo della realtà siano trasferiti in racconti mitici, sono utilizzati per esprimere un tormento che non si conclude mai⁸⁶. Nello specifico, l'idroforia a livello mitico sarebbe metafora di un lavoro che non ha fine, dato che il bisogno dell'acqua è necessario ed impellente, non si esaurisce né si conclude una volta per tutte. Se, in aggiunta all'ossessiva ripetitività del lavoro in sé, si introduce anche un recipiente forato, l'inutilità diviene totale.

Quando Alcifrone e Luciano, lasciando sottointesa l'ambientazione infera, riconducono l'operazione delle Danaidi ad una situazione di inutilità non disgiunta da affanno e sofferenza, alludono anche allo sforzo fisico del lavoro domestico. Per Alcifrone versare acqua al *pithos* delle Danaidi significa “fatica vana e insensata”⁸⁷; per Luciano recare acqua alla giara è motivo di sofferenza⁸⁸; Plutarco infine definisce quella delle Danaidi una vera e propria schiavitù, *λατρεία*⁸⁹, sostantivo riconducibile ad un servizio, generalmente faticoso,

⁸⁶ Lewis 2002, 62 («In myth domestic tasks tend to serve as a metaphor for endless or unproductive toil»).

⁸⁷ Alciph. 1,2 = p.154 n.1.

⁸⁸ Luc. *DMort.*21,4 = p.154 n.2.

⁸⁹ Plut. *Sept.Sap.Conv.*160B = p.154, n.3.

prestato a pagamento. Nel pensare una pena per le Danaidi assassine, poteva riuscir facile associare una mansione propriamente femminile, per natura gravosa e logorante, ad un tratto tipico del loro mito, connesso con la necessità del procurarsi acqua.

Quando nel II secolo d.C. l'autore della *Biblioteca* e Luciano nel *Dialogo marino* 8 riconoscono nella pratica dell'ὕδροφορεῖν l'antefatto distintivo del mito delle Danaidi ed elemento essenziale per la vicenda di Amimone, oltre a confrontarsi con la tradizione che voleva la città di Argo ἄνυδρον e le figlie di Danao idrofore, pongono in correlazione e interdipendenza i due principali filoni del mito: le acque e il matrimonio.

Bisogna ricercare se esistano nelle testimonianze letterarie consapevoli correlazioni tra l'idroforia delle eroine ad Argo (ἀνύδρου δὲ τῆς χώρας ὑπαρχούσης, ἐπειδὴ καὶ τὰς πηγὰς ἐξήρανε Ποσειδῶν μηνίων Ἰνάχω διότι τὴν χώραν Ἦρας ἐμαρτύρεσεν εἶναι, [Δαναός s.c.] τὰς θυγατέρας ὑδρευσομένας ἔπεμψε, *Bibl.* 2,1,4) e quella nell'Ade.

a. *Il racconto dell'idroforia in Luciano* D.Mar.8

Il dialogo marino 8 di Luciano, i cui protagonisti sono Tritone, Poseidone ed Amimone, getta qualche spiraglio in questa direzione. Luciano, pur introducendo alcuni elementi originali, prende spunto dal mito delle Danaidi per raccontare la storia del rapimento di Amimone da parte di Poseidone.

Tritone comunica a Poseidone che ogni giorno una bellissima fanciulla si reca dall'arida Argo a Lerna per attingere acqua. Poseidone ordina a Tritone di aggiongare un cocchio di delfini per raggiungere immediatamente la fanciulla che subito ghermisce, perché ammaliato dalla sua bellezza. Amimone, terrorizzata, crede di essere finita tra le mani di un mercante di schiavi, inviato appositamente dallo zio

Egitto. Il dio la tranquillizza e promette di intitolare a lei la sorgente di Lerna, anticipandole un destino oltremondano di felicità: sarà l'unica, a differenza delle sorelle, a non attingere acqua dopo la morte.

Non è questa la sede per analizzare se e quanto Luciano prenda spunto dal dramma satiresco eschileo *Amimone* oppure quanto fosse radicato nella tradizione l'arrivo dello zio Egitto ad Argo assieme ai cinquanta cugini o ancora perché compaia la figura di un tritone in luogo dei più noti satiri⁹⁰.

Mi soffermerò invece su alcune battute che i personaggi si scambiano per trovare un riscontro degli aspetti che più interessano e per i quali Luciano non rinnovò, ma si confrontò coi dati della tradizione: l'idroforia e la durezza di questa attività domestica, l'importanza delle fonti nel mito delle Danaidi, la versione della punizione nell'Aldilà.

IDROFORIA

ΤΡΙΤ ἐπὶ τὴν Λέρναν, ὦ Πόσειδον, παραγίνεται καθ' ἑκάστην ἡμέραν ὑδρευσομένη παρθένος, πάγκαλόν τι χρῆμα· οὐκ οἶδα ἔγωγε καλλίω παῖδα ἰδών («Ogni giorno a Lerna, Poseidone, giunge una fanciulla per attingere acqua: è una meraviglia! So di non aver mai visto una giovane più bella.»).

ΠΟΣ. ἐλευθέραν τινά, ὦ Τρίτων, λέγεις, ἢ θεράπαινά τις ὑδροφόρος ἐστίν; («Questa attingitrice d'acqua, Tritone, dici che è di libera condizione oppure è una schiava?»).

ΤΡΙΤ Οὐ μὲν οὖν, ἀλλὰ τοῦ Αἰγυπτίου ἐκείνου θυγάτηρ, μία τῶν πενήκοντα καὶ αὐτή, Ἀμμώνη τοῦνομα· ἐπυθόμην γὰρ ἦτις καλοῖτο καὶ τὸ γένος. Ὁ Δαναὸς δὲ σκληραγωγεῖ τὰς θυγατέρας καὶ αὐτουργεῖν διδάσκει, καὶ πέμπει ὕδωρ τε ἀρυσόμενας καὶ πρὸς τὰ ἄλλα παιδεύει ἀόκνους εἶναι αὐτάς. («No, no. Non è una schiava, è piuttosto la figlia di quel famoso Egiziano, una delle cinquanta, di nome Amimone. Mi sono informato del suo

⁹⁰Per i riferimenti all'*Amimone* eschilea, vd. Bompaire 1958, 568; Anderson 1976, 101; Magini 1996, 183; Bartley 2009, 109. Per la presenza di Tritone e l'assenza del satiro, vd. Bartley 2009, 109.

nome e della sua famiglia. Danao poi tratta con durezza le figlie, insegna loro a far da sé i lavori domestici, le manda ad attingere acqua e le educa ad essere instancabili per ogni cosa»).

Le prime battute del dialogo tra Tritone e Poseidone fanno entrare il lettore *in medias res* e, sottolineando, pur con leggerezza e levità, la quotidianità e gravosità dell'idroforia, istituiscono una relazione tra questa e le mansioni delle schiave. Quando Poseidone chiede se l'attingitrice d'acqua sia una fanciulla libera oppure una schiava, lascia intendere che l'occupazione era considerata servile. Il termine usato, θεράπαινα, indica «la schiava domestica, la serva»⁹¹. La domanda del dio e la risposta di Tritone, in linea con le precedenti testimonianze letterarie, associano l'idroforia a un duro lavoro: il personaggio di Danao, padre severo e inflessibile, costringe le figlie a essere ἄοκνοι, a far da sé i lavori domestici, quasi fossero serve o donne di bassa estrazione sociale. E' importante l'uso dell'aggettivo ἄοκνος, di derivazione esiodea: ἄοκνος è l'uomo che col proprio instancabile lavoro reca prosperità e benessere alla casa⁹².

Luciano introduce una dimensione prettamente umana in un racconto tradizionalmente eziologico⁹³ ed enfatizza che la mansione obbedisce al principio educativo di un padre che vuole le figlie sempre attive. L'idroforia è riportata all'ambito domestico, la protagonista più che un'eroina è una fanciulla ingenua, il dio stesso un innamorato che vuol assicurare

⁹¹Faraguna 1999, 58. Per il valore e il significato ad attribuire al termine θεράπαινα vd. Gschnitzer 1964, 1303-4. In ambito completamente diverso, Aristotele, nell'*Historia Animalium* (625b), quando tratta della società delle api, tra le mansioni riservate alle operaie pone l'idroforia, l'attingimento dell'acqua per allevare le larve appena nate. Stabile, come si nota, l'associazione tra idroforia e mansione servile.

⁹²Hes. *Op.* 495.

⁹³Tradizionalmente le Danaidi erano entità benefiche perché portarono l'acqua in una regione arida e secca.

l'amata. Luciano, che certamente conosce la tradizione, pur senza esserne un erudito studioso, costruisce qui un racconto leggero e scorrevole⁹⁴, dove l'attingimento dell'acqua da parte di Amimone è posto in primo piano. Nel racconto tradizionale invece il *clou* della vicenda era costituito dalle insidie del satiro contro di lei e dal provvidenziale intervento di Poseidone che la salvava⁹⁵. La scelta, come tra breve si vedrà, è spiegabile nell'ottica dell'interna struttura narrativa del dialogo, dove le acque hanno un ruolo fondamentale.

b. Πολυδίψιον Ἄργος

ΠΟΣ. Μόνη δὲ παραγίνεται μακρὰν οὕτω τὴν ὁδὸν ἐξ Ἄργους ἐς Λέρναν; («E lei da sola se ne viene da Argo a Lerna per una strada così lunga?»).

ΤΡΙΤ. Μόνη' πολυδίψιον δὲ τὸ Ἄργος, ὡς οἶσθα' ὥστε ἀνάγκη αἰεὶ ὑδροφορεῖν. («Sì, lei da sola.

Come sai Argo è molto assetata: è inevitabile andar sempre ad attingere acqua.»).

Nel dialogo luciano Amimone è l'unica delle sorelle a sottoporsi quotidianamente al servizio e a compiere il lungo tragitto che va dalla città alla sorgente di Lerna. La precisazione, più volte ripetuta, che Amimone è 'l'unica, la sola' a portare acqua si spiega sia con la necessità di una interna coerenza narrativa (se Amimone non fosse sola, non potrebbe essere rapita) sia col fatto che nel II sec.d.C. le Danaidi, intese come collettività, erano stabilmente associate all'Ade.

L'idroforia è motivata in relazione alle attività e ai bisogni domestici, ma anche ad un dato mitico antico e assodato, l'aridità del suolo argivo. Nel II secolo d.C. l'espressione omerica

⁹⁴ Per l'uso della tradizione epica da parte di Luciano vd. Branham 1989, 140-63.

⁹⁵ *Bibl.* 2,1,4.

πολυδίψιον Ἄργος (II.4,171), comunemente intesa ‘Argo molto assetata’, fu sottoposta ad una critica razionalistica da parte di Strabone. Il geografo precisa che Argo, avendo sorgenti d’acqua in abbondanza, non si può definire un territorio arido. Piuttosto l’aggettivo omerico, sulla scorta di Aristarco, è da interpretare nel significato metaforico di ‘molto desiderato’, πολυπόθητον, intendendolo come la patria verso cui si ha sete di ritornare⁹⁶. Secondo il recente commento di Bartley, Luciano si rivolgerebbe ad un dotto lettore, richiamandosi ad un dibattito testuale all’epoca molto vivo⁹⁷. Tuttavia la precisazione successiva, ἀνάγκη ἀεὶ ὕδροφορεῖν, riconduce alla dimensione domestica, alla necessità del procurarsi acqua per gli usi quotidiani: la dotta citazione omerica funge da presupposto per un racconto di tipo razionalistico e ‘dialoga’ in modo implicitamente critico con la tradizione più antica, secondo cui furono proprio le Danaidi a recare abbondanza idrica alla città, arida e secca prima del loro arrivo⁹⁸.

Danaidi e acque hanno una lunga storia e il dialogo luciano, pur da un punto di vista particolare, lo conferma. In origine e nella tradizione prettamente argiva furono eroine legate ad un’idroforia positiva, utile e propizia per la città: le fonti consacrate per i bagni di purificazione dopo il parto erano dedicate a due di loro, Automate e Fisadeia⁹⁹. Sulla sorgente di Amimone le donne argive tessevano il πάτος di Era¹⁰⁰. La tradizione argiva le

⁹⁶ Strab. 8,6–7.

⁹⁷ Bartley 2009, 112. Il metadialogo col lettore sarebbe reso palese dall’espressione ὡς οἶσθα, «come ben sai».

⁹⁸ Hes. *Catalogo*, fr.128 M.–W. Ἄργος ἄνυδρον ἐὼν Δανααὶ θέσαν ἔνυδρον.

⁹⁹ Alla fonte di Automate attingevano acqua le puerpere schiave (fr.65 Pf.); a quella di Fisadeia le puerpere di libera condizione (fr. 104 Matthews).

¹⁰⁰ Call. *Aitia* fr.66Pf. ἠρωσσοα[.]ιας Ἰασίδος νέπ[ο]δες / νύμφα Π[ο]ς ἐδάωνος ἐφυδριάς, οὐδὲ μὲν Ἥρης / ἀγνὸν ὑ[φ]αινόμενα[ι] τῆσι μέμη[λε] πάτος / στήναι [πά]ρ κανόνεσσι πάρος θέμις ἦ τεὸν ὕδω[ρ] / κάκ κεφ[α]λῆς ἰδὸν

collegava alle acque, facendone entità benefiche e positive per la città (Callimaco, fr.66Pf., 8-9).

Ma l'idroforia era anche e soprattutto un lavoro domestico ingrato e faticoso.

c. *L'idroforia nell'Aldilà*

ΠΟΣ. Θάρρει, οὐδὲν δεινὸν μὴ πάθῃς· ἀλλὰ καὶ πηγὴν ἐπώνυμόν σοι ἀναδοθῆναι ἔασω ἐνταῦθα, πατάξας τῇ τριαίνῃ τὴν πέτρων πλησίον τοῦ κλύσματος, καὶ σὺ εὐδαίμων ἔσῃ, καὶ μόνῃ τῶν ἀδελφῶν οὐχ ὑδροφορήσεις ἀποθανοῦσα. («Coraggio! Non temere di soffrire alcun male, anzi farò che qui sgorgi una sorgente a tuo nome. Colpirò col tridente la roccia vicino alla spiaggia, e tu sarai beata e, unica tra le tue sorelle, dopo morta non attingerai acqua»).

Il dialogo, che si era aperto con l'idroforia di Amimone ad Argo, si chiude anticipando l'idroforia delle Danaidi nell'Ade. Nel contesto non si parla del πίθος τετρημένος, ma l'allusione è chiara. Luciano in diversi luoghi della sua produzione menziona le Danaidi, citandole o come protagoniste del detto proverbiale (così in *Tim.*18; *Herm.*61; *D.Mort.*21,4)¹⁰¹ o come spietate assassine (*D.Meretr.* 13,4¹⁰²; *Salt.* 44¹⁰³).

πέτρων ἐφεζομένης/ χεύασθαι, τὸν μὲν σὺ μέσον περιδέδρομας ἀμφίς· / πότνι' Ἀμυμώνη καὶ Φυσάδεια φίλη / Ἴππη τ' Ἀυτόματη τε, παλαιάτα χαίρετε νυμφέων / οἰκία καὶ λιπαραὶ ῥεῖτε Πελασγιάδες. («Eroine discendenti della... figlia di Iaso; / tu, ninfa delle acque, sposa di Poseidone,/ non è lecito che coloro che hanno il compito di tessere il sacro mantello di Era / si pongano accanto alle spole prima di/ versare giù dalla testa la tua acqua, sedute sulla sacra pietra/ che tu tutta in cerchio richiudi; e tu venerabile Amimone e tu, cara Fisadeia, / Ippe ed Automate, le più antiche dimore di ninfe,/gioite, scorrete abbondanti, discendenti pelasgiche»).

¹⁰¹ Per i testi vd. *supra* 161,n.2.

¹⁰² Luc. *D.Meretr.*13,4 Ἀλλὰ τέρπε τοῖς διηγῆμασι τούτοις εἶ τινας Λημνιάδας ἢ Δαναΐδας εὗροις, vd. *infra* n. 109.

¹⁰³ Luc. *Salt.*44 κακείνα δὲ τὰ ἀρχαῖα τὰ Αἰγύπτου καὶ Δαναοῦ εἴσεται καὶ τὴν ἐπιθαλάμιον ἐπιβουλήν («presenterà anche quelle antiche storie di Egitto e Danao e l'inganno nuziale»).

Il dialogo marino, associando l'idroforia in Argo con quella nell'Ade, è esemplificativo del modo con cui Luciano 'si diverte' a sottolineare una specie di 'contrappasso'. Da idrofore sulla terra le Danaidi diventano idrofore nell'Ade, dove non vanno ad attingere, ma a versare acqua e per di più in un contenitore che perde¹⁰⁴. C'è totale inversione di segno tra l'operazione della terra e quella dell'Ade: là ritornano ad Argo con le brocche piene per assolvere a bisogni domestici; qui vanno verso il *pithos* per compiere un'azione del tutto inutile. Luciano, con garbo leggero e distaccato, presentando l'opposto destino di Amimone rispetto alle sorelle e insistendo sull'idroforia, mette in luce una situazione capovolta, i cui elementi costitutivi erano però tratti ormai canonici del mito. Le Danaidi nell'Ade, punite per aver ucciso gli sposi, sono sottoposte ad un castigo logorante, che ha un preciso corrispettivo con la loro vicenda sulla terra e con la quotidiana pratica dell'idroforia. Il breve racconto di Luciano, strutturato a *Ringkomposition*, formalizza la relazione. La sua si presenta come un'allusione distaccata, per cui è ora il momento di ritornare alla testimonianza *dell'Assioco* per completare la ricerca da un altro punto di vista e per trovare una conferma di quel dato che il racconto luciano sembrerebbe velatamente suggerire.

¹⁰⁴Il verbo ἀντλέω è connesso all'acqua che invade la stiva di una nave e che deve esser buttata fuori. La preposizione ἐπί ne modifica radicalmente il significato, in quanto rinvia ad un'azione che ritorna sopra se stessa: l'acqua, anziché essere buttata fuori, viene riversata di nuovo sopra. Il verbo assume quindi il significato di 'versare'. Vd. Chantraine 1968, 93 e 358.

d. *Le Danaidi con Tantalò, Tizio e Sisifo*

Nell'*Assioco*, la cui destinazione 'popolare' e finalità divulgativa sono unanimemente riconosciute, la sorte oltremondana delle Danaidi è presentata accanto a quella di Tantalò, Tizio e Sisifo: insieme a questi celebri eroi mitici, malvagi nei confronti degli dei¹⁰⁵, esse fanno parte del $\chi\omega\rho\omicron\varsigma \alpha\sigma\epsilon\beta\omega\nu$, relegato nelle profondità del Tartaro. Stando all'esegesi della *Vulgata* di Zenobio e a varie fonti latine – per quanto brevi – le Danaidi, macchiate di un crimine efferato, furono giudicate meritevoli di una punizione esemplare. Come i più terribili peccatori, finirono sottoposte ad una pena ripetitiva e logorante, anche se il crimine – a differenza dei personaggi sopra menzionati – non fu direttamente compiuto contro gli dei. Le colpe di costoro sono molto diverse e le loro punizioni nell'Ade sono diversificate, benché accomunate dalla ripetitività incessante di uno sfibrante sforzo fisico (Sisifo, Danaidi) o di una sofferenza fisica che rasenta la tortura (Tantalò, Tizio): ripetitività, logorio e inutilità sono indici di una condanna senza scampo, infinita, $\alpha\pi\lambda\eta\sigma\tau\omicron\varsigma$, conseguenza dell'enormità del misfatto compiuto e sanciscono un destino oltremondano di angoscia e pena. Ma mentre i tre eroi costituiscono una triade di peccatori da sempre associati insieme, le Danaidi vi furono inserite in una fase successiva. Questo dimostra che l'omicidio verso gli sposi fu percepito come empietà e prova anche il successo della

¹⁰⁵La triade Tizio, Tantalò e Sisifo compare fin dall'*Odissea* 11, 576–600, dove sono minuziosamente descritti i tormenti dei tre personaggi. Comparivano anche, come si è visto, nella *Nekyia* affrescata da Polignoto nella Lesche di Delfi: sembrerebbe trattarsi di 'peccatori storici', colpevoli di insidie nei confronti degli Olimpici. Tizio attentatore di Letò, compagna di Zeus; Tantalò violatore dell'ospitalità degli dei; l'astuto Sisifo che cercò di violare persino i limiti della morte.

versione che le vide giungere nell'Ade. In un suo contributo C. Sourvinou-Inwood ha sostenuto che le pene di Tantalo, Tizio e Sisifo descritte da Omero sono ispirate a una specie di legge del contrappasso¹⁰⁶. Tantalo che aveva banchettato presso gli dei, nell'Aldilà è escluso da ogni vivanda; Tizio che cercò di immobilizzare Letò facendole violenza, ora è immobilizzato per sempre e subisce violenza; Sisifo, che ingannò *Thanatos* e uscì vivo dal mondo dei morti, ora col masso è per sempre rigettato nell'Ade¹⁰⁷. Anche per le Danaidi può valere la stessa analogia? Non mi pare insensato leggere nella loro vana idroforia nell'Aldilà il rovesciamento di quella, di natura ben diversa, compiuta ad Argo. L'aggettivo ἀτελεῖς che le qualifica, da intendersi nel significato di 'senza fine' / 'senza riuscire a compiere l'azione che ci si era proposti'¹⁰⁸, accosta il loro vano operare a quello di Tantalo, Tizio e Sisifo.

All'interno del gruppo dei condannati mitici nell'Ade, le Danaidi sono le uniche donne e questo suscita un certo stupore se si considera che l'omicidio contro gli Egiziadi è analogo agli omicidi di massa compiuti dalle donne di Lemno contro tutti i maschi dell'isola. Perché le Danaidi finirono nell'Ade e le Lemniadi no? Perché solo alle prime la punizione della

¹⁰⁶ Sourvinou-Inwood 1986.

¹⁰⁷Centrale è il ruolo del masso. Secondo Fabiano 2008 il masso spinto da Sisifo nell'Aldilà allude al masso (*horos*) posto come confine tra il regno dei vivi e dei morti: Sisifo, che avrebbe cercato di spostare il limite, *horos*, assegnato agli uomini, nell'Ade è costretto a subirlo.

¹⁰⁸ L'aggettivo ἀτελεῖς potrebbe essere inteso in senso metaforico, donne rimaste prive del loro τέλος. Così Rohde secondo cui l'aggettivo significava 'non iniziate', ovvero 'incompiute, irrealizzate' rispetto al γάμος: le Danaidi sarebbero delle ἄγαμοι, donne accostabili agli ἀμήτοι, dato che né le une né gli altri erano riusciti a realizzarsi. Di qui la Sissa 1992 ha condotto la propria argomentazione, sottolineando da una parte che le Danaidi non erano mai state ἄγαμοι (nessuna di loro sarebbe uscita ἄγαμος dopo la notte omicida!), ma dall'altra evidenziando che esse non si realizzarono in alcun modo, rimaste sospese in una dimensione di frustrazione e di *non-sense*, né vergini né madri.

giara? Tanto più che entrambi i gruppi spesso sono associati¹⁰⁹ e che entrambi, secondo la versione più diffusa, dopo l'efferato assassinio, furono purificati e contrassero nuove nozze¹¹⁰. A ciò si aggiunga che sulle Lemniadi fu coniata un'espressione proverbiale relativa al loro misfatto, Λήμνιον κακόν.

Sulle Danaidi invece nessun lemma proverbiale specifico, ma un loro inserimento in un detto originariamente generico e adattabile a diverse situazioni di spreco e di incessante *non-sense*. Tale insignificanza è anche propria di chi è genericamente non-iniziato, sia che si tratti di misteri che di sapere filosofico.

Se le Danaidi furono, al contrario delle Lemniadi, associate alla giara infera, significa che tale passaggio fu possibile perché il loro mito si arricchì di questa variante, plausibilmente avvenuta grazie ad un lavoro drammatico¹¹¹. Il tipo di pena comminata doveva essere coerente con la loro storia e nel contempo ispirarsi a una delle mansioni domestiche più

¹⁰⁹Così Euripide, *Hec.*,886-7 τί δέ; οὐ γυναῖκες εἶλον Αἰγύπτου τέκνα / καὶ Λῆμνον ἄρσένων ἐξώκισαν; («E che? Non furono forse donne coloro che ammazzarono i figli d'Egitto ed eliminarono completamente da Lemno i maschi?»). Luc.in *D.Meret.*13,4 mette in scena un uomo arrogante e violento, certo Leontico, che, per conquistare una giovane cortigiana, le racconta azioni truci da lui compiute. La giovane non ne vuol sapere di lui e lo congeda con queste parole: Ἀλλὰ τέρπε τοῖς διηγήμασι τούτοις εἴ τινας Λημνιάδας ἢ Δαναῖδας εὖροις· ἐγὼ δ'ἀποτρέχω παρὰ τὴν μητέρα, ἕως ἔτι ἡμέρα ἐστίν («ma va' a rallegrare con questi tuoi discorsi donne che sono come le Danaidi o le Lemniadi! Io me ne vado dalla mamma finché è ancora giorno»).

¹¹⁰In entrambe le vicende mitiche il ruolo di Afrodite è rilevante: per vendetta della dea, le Lemniadi sono colpite da *δυσοσμία* e conseguentemente la oltraggiano uccidendo tutti i maschi dell'isola. Grazie alla dea si riappacificano con i maschi dopo l'arrivo a Lemno degli Argonauti. Analogamente le Danaidi disprezzarono la dea e uccisero gli Egiziadi, ma nella tragedia conclusiva della trilogia, le *Danaidi*, le parole della dea inneggiano alla naturalità del matrimonio (fr.44R).

¹¹¹ Per l'origine prevalentemente letteraria dei proverbi confluiti nella raccolta di Zenobio, vd. *supra*.

faticose e logoranti, riproducendola per sempre. Senza contare che il recipiente che perde era ben noto come oggetto infero (a partire da Polignoto).



Fig. 1 Vaso di Policoro 350 c.a. a.C., n.inv. 38462 (Museo nazionale della Siritide. Immagine riprodotta per gentile concessione della Sovrintendenza dei Beni culturali della regione Basilicata).



Pelike attica 470-60 a.C. Parigi Louvre CA 2587.



Fig. 3 Cratere a volute apulo a figure rosse (n.inv. 1097) attribuito al pittore di Licurgo, c.a. 360-350 a.C., raffigurante il giardino delle Esperidi. E' rilevante la figura femminile che pratica l'idroforia vista come mansione domestica (da collezione Jatta, Ruvo di Puglia. Per gentile concessione della Dirigenza del Museo).

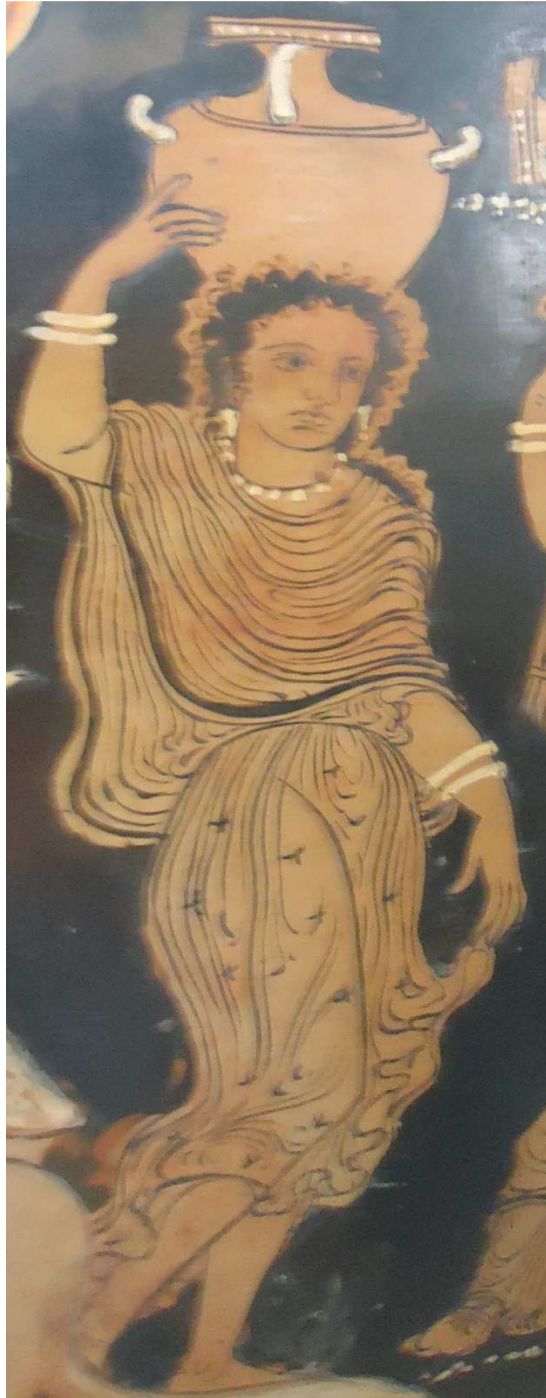


Fig.4 Stesso cratere fig.3. Il soggetto dell'idroforia ricorre ripetutamente sulla fronte del vaso.

CAPITOLO 4

Il mito delle Danaidi nell'ekphrasis imperiale e tardoimperiale

Premessa

Nel percorrere il mito delle Danaidi secondo un asse diacronico, si è visto che dal II/ I secolo a.C. esse ricorrono raramente nelle testimonianze letterarie e, quando compaiono, sono associate alla pena infera del travaso dell'acqua. L'episodio divenne così stabile che nelle fonti greche di età imperiale delle Danaidi si parla solo brevemente ed esclusivamente come di peccatrici punite. Occasionalmente si accenna al motivo della condanna (l'assassinio degli Egiziadi), mentre uniforme e concorde è il loro destino oltremondano. La vicenda della condanna, probabilmente sviluppata in un perduto lavoro drammatico, in certo modo condizionò ulteriori sviluppi del mito: il successo della versione, collegato ad un'espressione proverbiale di chiara ascendenza letteraria, chiuse definitivamente la loro storia, inserendola in una ideale parabola mitica che va dalla nascita e giovinezza in Egitto fino alla morte.

Tale successo sembrerebbe non solo letterario. Se si accogliesse infatti la lezione trasmessa dai codici – corretta però dagli editori moderni – di un breve passo della *Lettera ai Corinzi* di Clemente romano, secondo cui donne cristiane furono martirizzate impersonando il ruolo di Danaidi e Dirci, il quadro d'insieme ne risulterebbe ancor più approfondito¹. Sarebbe la riprova che la punizione delle eroine permeò a tal punto l'immaginario collettivo che tra la fine del I e gli inizi del II sec. d.C. fu persino spettacolarizzata in mes-

¹ Clem.R., *Ep.* 6,2 Διὰ ζήλος διωχθεῖσαι γυναῖκες Δαναῖδες καὶ Δίρκαι, αἰκίσματα δεινὰ καὶ ἀνόσια παθοῦσαι, ἐπὶ τὸν τῆς πίστεως βέβαιον δρόμον κατήντησαν καὶ ἔλαβον γέρας γενναῖον αἰ ἀσθενεῖς τῷ σώματι. («Per gelosia alcune donne, perseguitate come se fossero delle Danaidi o delle Dirci, dopo aver patito per la fede prove terribili e oltraggiose, affrontarono una corsa sicura e ricevettero un nobile premio, esse, pur deboli nel corpo»). Haupt 1869 corregge Δαναῖδες καὶ Δίρκαι in ἀμνίδες δίκαιαι, mentre Dain 1951 in νεανίδες παιδίσκαί.

sinscene durante giochi circensi in cui si eseguivano anche condanne a morte². Le condannate dovettero essere associate e riconosciute come Danaidi perché comparivano nell'arena con delle giare, elemento che di per sé esclude ogni forma di martirio. E' questa la ragione per cui gli editori moderni hanno corretto il passo. Guarducci e poi Coleman ipotizzano però che le martiri dovessero affrontare una sfibrante gara di corsa, opposta e speculare a quella con cui i pretendenti avevano ottenuto le eroine per il loro secondo matrimonio, e che fossero incalzate dai carnefici³.

Tornando all'ambito specificamente letterario, una saga mitica, le cui protagoniste siano un gruppo di giovani donne dalle diverse qualità, consente di sviluppare molteplici filoni: donne come entità benefiche e propizie per la comunità in cui vivono; donne assassine dei loro mariti; donne felicemente sposate *vs* donne punite. Nel caso delle Danaidi fin dalla prima metà del V sec. a.C. tutte le potenzialità mitiche della saga furono affrontate, con l'eccezione della punizione, che verosimilmente fu l'episodio introdotto per ultimo. E' significativo che mitografi ed eruditi – in un'epoca in cui si affermò un interesse antiquario per gli antichi miti – abbiano ordinatamente raccolto le diverse versioni, ma abbiano passato sotto silenzio proprio la condanna, preferendo l'autorevole alternativa del secondo matrimonio, attestato fin da Pindaro. Tuttavia l'associazione delle Danaidi con un'espressione proverbiale di ascendenza popolare, adattata a loro in un perduto lavoro teatrale, determinò

² Per le esecuzioni capitali in cui il condannato era rivestito dei panni di personaggi mitologici, vd. Coleman 1990.

³ Guarducci 1968, 91–93. Per il secondo matrimonio per gara di corsa vd. Pind. *Pyth.* IX e Paus. 3,12,2.

il successo e la diffusione della punizione, per cui il gruppo delle giovani donne entrò nell'Ade e vi rimase stabilmente.

Delle due Danaidi che sfuggirono alla condanna – Ipermnestra, che aveva salvato il cugino assegnatole, e Amimone, divenuta sposa di Poseidone – la prima, sposa di Linceo e madre di Abante, fu cristallizzata nel suo ruolo di fondatrice della regalità argiva⁴; la seconda entrò in repertori mitologici ampiamente diffusi in epoca ellenistico-romana, ai quali attingono artisti e retori⁵. La si trova così protagonista di una delle *Imagines* di Filostrato Maggiore, opera ritenuta la quintessenza del genere ecfrastico.

In questo capitolo l'obiettivo sarà quello di analizzare la permanenza di Amimone in sezioni di opere collocabili tra il III e il V/VI secolo d.C., dove l'eroina compare come soggetto di un'*ekphrasis*. Più delle rappresentazioni artistiche relative ad Amimone, che pure per l'epoca menzionata sono frequenti e generalmente di natura scultorea e musiva⁶, interessa qui l'*ekphrasis* dell'eroina come prodotto letterario, dove il confronto con i racconti della tradizione costituisce il fondamentale punto di partenza. Cercare di ricostruire l'opera pittorica o la statua raffiguranti il nostro personaggio o l'evento mitico a essa collegato, è importante, ma – in linea con molti studi degli ultimi anni – preferisco evidenziare come

⁴ Vd. Pausania 2,21,2: la tomba di Ipermnestra si trova proprio nell'agorà di Argo, a sancire il suo ruolo 'istituzionale'. A Delfi è tutt'oggi visibile all'inizio della Via Sacra un emiciclo coi basamenti delle statue dedicate dagli Argivi ad Apollo: le statue, bronzee, raffiguravano la discendenza regale argiva, a partire da Danao fino ad Eracle (Paus. 10,5). Subito dopo quella di Danao si trovavano le statue della coppia regale Ipermnestra-Linceo. L'emiciclo argivo fu edificato nel 369 a.C. dopo la vittoria dei Beoti a Leuttra, dove gli Argivi furono alleati di Epaminonda. Fin dal IV sec. a.C. la figura di Ipermnestra fu dunque stabilmente associata alla regalità. Per l'emiciclo argivo di Delfi, vd. Salviat 1965, Jacquemin 1999, 159 e 196-7.

⁵ Schönberger 1968; Rousselle 2001.

⁶ Vd. Simon 1983, 742-52.

l'*ekphrasis* sia innanzitutto un prodotto letterario e retorico. Essa non può essere considerata una mera descrizione oggettiva e realistica di un'opera d'arte, ma un'esercitazione in cui la memoria letteraria, che affonda le proprie radici nella tradizione mitica, è ben viva e operante, anzi, elemento imprescindibile.

1. L'*ekphrasis* nella bibliografia moderna.

Prima di accingersi allo studio sull'*ekphrasis* di Amimone, è opportuno un inquadramento che illustri gli approcci alla materia. P. Friedländer analizzò l'*ekphrasis* seguendo un percorso storico – critico a partire dall'epos omerico fino ai bizantini⁷. L. Spitzer indicò con questo termine un vero e proprio genere poetico-letterario deputato alla descrizione di opere d'arte, sviluppatosi dall'antichità fino alla letteratura contemporanea⁸. La scuola strutturalista francese⁹ e una parte di quella anglosassone¹⁰ ne seguirono l'orientamento, che ha segnato l'impostazione degli studi per almeno un quarantennio: l'*ekphrasis* sarebbe costituita da brillanti e vivide descrizioni di prodotti artistici, per lo più inserite all'interno di narrazioni, le cui tracce risalgono all'indietro fino alla descrizione omerica dello scudo di Achille (*Il* 18, 478–612) e che con la Seconda Sofistica assurse al rango di vero e proprio genere letterario¹¹. A partire dagli anni Novanta del secolo scorso gli studi sull'argomento hanno conosciuto un'impostazione più storica e filologica. Il termine *ekphrasis* infatti, ben attestato nell'antica trattatistica retorica, più che a una descrizione *stricto sensu*, viene ri-

⁷ Friedländer 1912.

⁸ Spitzer 1955.

⁹ Barthes 1964; Genette 1981.

¹⁰ Denniston 1949; Heffernan 1993.

¹¹ Così Dewney 1959; Becker 1995. Da quella sorta di *Ur-Ekphrasis* della descrizione dello scudo di Achille sarebbero derivati tutti i testi che includono descrizioni di opere d'arte, dall'epica fino alla tragedia. Cfr. di recente anche Nicolai 2010.

condotta ad un primo livello di istruzione oratoria¹². Si tratta di un *progymnasma*, un esercizio che interessa i più diversi argomenti (eventi, persone, luoghi, tempi, *tropoi*¹³, *kairoi*¹⁴, stagioni, animali, piante e infine anche pitture e statue), che devono essere presentati in modo vivido, come se l'ascoltatore o il lettore li vedesse posti sotto ai propri occhi. La definizione del grammatico Teone, secondo cui ἔκφρασις ἔστι λόγος περιηγηματικὸς ἐναργῶς ὕπ' ὄψιν τὸ δηλούμενον («l'*ek-phrasis* è un discorso descrittivo che pone in modo vivido sotto gli occhi l'oggetto mostrato» *Progymnasmata* 118,1,7), ricorre quasi identica negli altri trattatisti. Negli studi più recenti, per quanto con posizioni divergenti¹⁵, l'*ekphrasis* è inserita, quasi concordemente, tra i *progymnasmata*¹⁶. Tuttavia, considerando il *De domo* di Luciano, le opere dei due Filostrati e di Callistrato esclusivamente incentrate sulla presentazione di opere d'arte, si è molto lontani da quell'esercizio scolastico definito *ekphrasis*, col cui termine sono pur tuttavia generalmente chiamate.

L'*ekphrasis* era propriamente un esercizio, basato su definizioni e istruzioni ben precise¹⁷, in cui il giovane studente era incoraggiato a pensarsi all'interno delle scene raccontate, a immaginarsi pre-

¹² Teone (I sec. d.C., *Progymnasmata*, editi da Patillon- Bolognesi, Paris 1997); Aftonio ed Ermogene di Tarso (III/IV sec.d.C.). Il primo autore di *Progymnasmata*, editi da Rabe, Leipzig 1926; il secondo del trattato Περί εὐρησιᾶς edito da Rabe, Leipzig 1913); Nicola Sofista (V sec.d.C., autore di *Progymnasmata*, editi da Felten, Leipzig 1913).

¹³ *Tropoi* secondo Teone sono le *ekphraseis* della fabbricazione dello scudo di Achille, della fortificazione di Platea e della costruzione di macchine d'assedio (Thuc.2,75-8 e 4.100).

¹⁴ *Kairoi* per Ermogene sono le *ekphraseis* del tempo della pace e di quello della guerra; per Aftonio quelle della primavera e dell'estate.

¹⁵ Per molti studiosi l'*ekphrasis* va considerata all'interno di narrazioni di ampio respiro (Flower 1991; M. Aygon 1994; Elsner 2002; Nicolai 2010). Più radicali Mestre 2007 e Webb 2009 nel delimitare l'*ekphrasis* esclusivamente all'ambito retorico.

¹⁶ Aygon 1994; Shaffer 1998; Webb 1991, 1999, 2009; Elsner 2002 e 2009; Goldhill 2007; Mestre 2007; Nicolai 2010; Pucci 2010.

¹⁷ Gli esercizi di *ekphrasis* seguivano uno schema fisso: definizione, lista degli argomenti e dei soggetti e infine collegamento di ogni categoria di *ekphrasis* a luoghi classici. Per l'argomento vd. Webb 2009, 39-59.

sente agli eventi – mitici o storici – narrati, a farsi coinvolgere, grazie all’immaginazione e alla fantasia, nelle situazioni descritte. Data questa premessa, ne consegue che la presentazione di un manufatto artistico concreto e reale non era lo scopo ultimo e definitivo dell’*ekphrasis*. Questa piuttosto, a partire da un dato oggetto o situazione, tendeva a coinvolgere l’ascoltatore negli eventi grazie all’*ἐνάργεια*, la vividezza, la qualità stilistica in grado di porre dinanzi agli occhi della mente una scena o dei fatti¹⁸. L’impatto doveva essere più di tipo concettuale che visivo e reale. L’esercizio dell’*ekphrasis* – uno degli ultimi gradi dei *progymnasmata* – serviva agli studenti a conoscere ed apprezzare il valore e il potere delle parole, capaci di far brillare nella mente un’immagine. Nel relazionarsi con un pubblico di ascoltatori all’interno della scuola, lo studente si identificava con i grandi testi del passato, coi loro autori, con gli eventi raccontati; si confrontava coi momenti fondamentali del mito o della tragedia, si poneva nel solco di una ininterrotta tradizione che da Omero arrivava al presente. Si trattava di un esercizio basilare tanto per la formazione retorica quanto per l’educazione. Per la formazione retorica, perché doveva insegnare ad esprimersi bene, nelle forme sanzionate dal prestigio della tradizione, e a saper provocare un impatto immediato sulla mente dell’ascoltatore, suscitando immagini mentali di un soggetto. Per l’educazione, perché, riconoscendo l’esemplarità dei testi classici, rendeva consapevoli delle proprie identità e cultura greche.

Il nodo della questione è relativo al valore e al significato che si vogliono dare al termine in questione¹⁹: è innegabile che ‘descrizioni’ di opere d’arte e di vari manufatti sono presenti in testi letterari ben prima della teorizzazione sopra accennata. Forse sarebbe più opportuno dare nomi diversi a fenomeni letterari diversi. Esistono infatti descrizioni di oggetti d’arte, inserite in opere di ampio respiro o brevi componimenti incentrati esclusivamente su manufatti (penso soprattutto al nuovo

¹⁸ Fondamentale lo studio di Zanker 1981 sull’ *ἐνάργεια*. Vd. anche J. P. Aygon 2004.

¹⁹ Per la consapevolezza del problema, Zumbo 1998.

Posidippo), convenzionalmente definiti *ekphrasis*²⁰. Esiste poi un esercizio di scuola che prevedeva i più svariati argomenti, il cui requisito essenziale era l'ἐνάργεια. È significativo che tra i diversi teorici solo Nicolao Sofista (V sec. d.C.) inserisca statue e pitture nell'esercizio efrastico. Vien da chiedersi se e quando ἀγάλματα ἢ εἰκόνας ἢ εἴ τι ἄλλο τοιοῦτον²¹ siano state pensate come oggetto di *progymnasmata*, dato che né Teone né Aftonio né Ermogene ne fanno parola. Per questi ultimi l'*ekphrasis* concerne πράγματα, προσώπα, τόποι, χρόνοι e καιροί. Nonostante questo silenzio, non va dimenticato che statue e immagini permeavano tutti i luoghi di una città- dalle case ai templi ai santuari – e che quindi potevano facilmente diventare materia di esercizio scolastico fin dai primi livelli di istruzione²². Esistono infine opere letterarie, come quelle di Luciano, dei due Filostrati e di Callistrato, il cui tema è l'illustrazione di capolavori artistici di fronte ad un pubblico. Questi autori però non definiscono le loro opere come *ekphrasis*, ma variamente come ἐπίδειξις, ὑπόδειξις, προσομιλία, termini tutti che lasciano intuire una *performance* oratoria davanti ad un pubblico. Non si tratta più solo di esercizio, ma di un prodotto più complesso.

2. Filostrato Maggiore. Presentazione delle *Imagines*.

Sotto il nome di Filostrato maggiore – vissuto tra il II e il III sec. d.C., retore greco, legato all'*entourage* di Giulia Domna – sono arrivate diverse opere, tra cui due libri di *Imagines*²³, sulla cui definizione e statuto le posizioni non sempre concordano. Come deve essere letta

²⁰ G. Zanker 2003 sottolinea come le sezioni del nuovo Posidippo convenzionalmente definite 'efrastiche' siano in realtà componimenti su opere d'arte, statue o gemme e che nel papiro siano intitolate ἀδριαντοποιικά ο λιθικά, non ἐκφράσεις.

²¹ Nicol. *Prog.* 69.

²² Rousselle 2001.

²³ Per la biografia e le opere filostratee vd. Bowie 2001 e 2009.

l'opera? Va considerata come il prototipo di un vero e proprio genere letterario dedicato alla descrizione di opere d'arte (l'*ekphrasis*, appunto) oppure la si deve studiare come una forma particolarmente evoluta e raffinata di *progymnasma* retorico? Quest'ultima è la posizione della Webb, che comunque reputa le *Imagines* di Filostrato una chiave di volta²⁴. Da una parte sono inseribili nella tradizione letteraria delle opere retoriche (molti dei testi illustrati nelle *Imagines* erano quelli studiati nei primi livelli dell'istruzione retorica), dall'altra sono molto di più di un esercizio di scuola. Con il *progymnasma* chiamato *ekphrasis* l'opera di Filostrato condivide il requisito primario, ovvero saper suscitare immagini mentali e coinvolgimento emotivo nell'ascoltatore, anche se il destinatario dell'opera è un pubblico complesso, da porre almeno su due gradi diversi: i giovinetti, destinatari di primo grado dell'*ἐπίδειξις* retorica ed il sofisticato, colto pubblico di lettori contemporanei, veri e propri fruitori, e destinatari di secondo grado²⁵. Ed inoltre l'autore è consapevole dell'importante finalità della propria opera, che in ultima analisi è quella di trasmettere la cultura greca attraverso i suoi miti, laddove l'arte ed il godimento estetico sono momenti fondamentali per la formazione intellettuale²⁶.

Le *Imagines* sono la descrizione di sessantaquattro opere pittoriche che l'autore dice di aver visto in una galleria napoletana prospiciente il Mar Tirreno mentre soggiornava come ospite presso un amico. Il figlio dell'amico, un bambino di dieci anni, chiede di accompagnare il retore nella sua visita

²⁴ Webb 2009.

²⁵ Per l'argomento vd. Abbondanza 2008, 16-28.

²⁶ Elsner 2002, Graziani 2005, Goldhill 2007, proprio a partire dall'impatto estetico- emotivo suscitato dalla vista dei quadri, interpretano l'opera filostrata in chiave psicologica- psicanalitica.

privata perché gli siano spiegate le pitture: al bambino si uniscono poi dei giovinetti che seguono attenti questa *performance* del tutto informale. Filostrato immagina una galleria di cinque stanze, sulle cui pareti sono poste *γραφαί* di vario genere, per lo più di soggetto mitico, ma anche geografico-naturalistico, accuratamente descritte. Di ogni opera sono celebrate la bellezza, la maestria dell'esecuzione, la naturalezza e il realismo; per tutte quelle riguardanti personaggi mitici, avvengono precisi richiami e riferimenti al mito che li riguarda. Sulle reale esistenza delle pitture molto si è scritto²⁷, toccando i poli estremi tra chi le pensava vere e proprie opere d'arte, realmente viste da Filostrato²⁸, e chi invece le sostiene solo immaginate²⁹, passando per la posizione intermedia di chi ritiene che Filostrato abbia evocato pitture reali e sicuramente viste, presenti però più nel suo bagaglio culturale che non in quella precisa galleria napoletana³⁰.

Un dato è comunque certo e imprescindibile: il ruolo fondamentale e centrale del mito. Senza un adeguato bagaglio letterario e senza la conoscenza dei miti le pitture raffigurate non si potrebbero capire: solo la conoscenza dei presupposti mitico-letterari da cui il quadro si origina consente una sua corretta valutazione ed appropriata interpretazione. La forza ordinatrice del mito permette l'esatta comprensione dell'immagine, già presente e radicata nella mente del fruitore grazie al *medium* della sua memoria culturale e letteraria³¹.

➤ ***Imagines 1,8*** Πεζεύοντι τὴν θάλατταν τῷ Ποσειδῶνι ἐντετύχηκας, οἶμαι, παρ' Ὀμήρῳ, ὅτε κατὰ τοὺς Ἀχαιοὺς ἀπὸ Αἰγῶν στέλλεται, καὶ ἡ θάλαττα γαλήνην ἄγει

²⁷ Per la storia della *querelle* vd. da ultimo Abbondanza 2008,10 sgg.

²⁸ Goethe 1818; Jacobs-Welcker 1825; Kayser 1844; Brunn 1861; Lehmann-Hartleben 1941; Kalinka-Schönberger 1968.

²⁹ Friederichs 1860; Matz 1867; Anderson 1986; Settis 1993; Braginskaya-Leonov 2005; Pucci 2010.

³⁰ Elvira 1989; Manieri 1999; Ghedini 2000; Quet 2005.

³¹ Sulla centralità del mito nelle *Imagines* filostratee il consenso è unanime.

παραπέμπουσα αὐτὸν αὐτοῖς ἵπποις καὶ αὐτοῖς κήτεσι, καὶ γὰρ ἐκεῖνα ἔπεται καὶ σαίνει τὸν Ποσειδῶνα ὡς ἐνταῦθα, ἐκεῖ μὲν οὖν ἠπειρωτῶν οἶμαι τῶν ἵππων αἰσθάνη, χαλκόποδάς τε γὰρ αὐτοὺς ἀξιοῖ εἶναι καὶ ὠκυπέτας καὶ μάστιγι πλήττεσθαι, ἐνταῦθα δὲ ἵππόκαμποι τὸ ἄρμα καὶ ἔφυδροι τὰς ὀπλὰς καὶ νευστικοὶ καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑπόγλαυκοὶ καί, νῆ Δία, ὅσα δελφῖνες, κάκει μὲν δυσχεραίνειν ὁ Ποσειδῶν ἔοικε καὶ νεμεσᾶν τῷ Διὶ κλίνοντι τὸ Ἑλληνικὸν καὶ βραβεύοντι αὐτοῖς ἀπὸ τοῦ χεῖρονος, ἐνταῦθα δὲ φαιδρὸς γέγραπται καὶ ἰλαρὸν βλέπει καὶ σεσόβηται μάλα ἐρωτικῶς· Ἀμυμώνη γὰρ ἡ Δαναοῦ θαμίζουσα ἐπὶ τὸ τοῦ Ἰνάχου ὕδωρ κεκράτηκε τοῦ θεοῦ καὶ στέλλεται θηρεύσων αὐτὴν οὐπω ξυνιείσαν, ὅτι ἐράται. Τὸ γοῦν περίφοβον τῆς κόρης καὶ τὸ πάλλεσθαι καὶ ἡ κάλπις ἡ χρυσοῦ διαφεύγουσα τὰς χεῖρας δηλοῖ τὴν Ἀμυμώνην ἐκπεπληχθαι καὶ ἀπορεῖν, τί βουλόμενος ὁ Ποσειδῶν ἐκλείπει πανσυδὶ τὴν θάλατταν, λευκὴν τε ὑπὸ φύσεως οὔσαν ὁ χρυσὸς περιστίλβει κεράσας τὴν αὐγὴν τῷ ὕδατι. Ὑπεκστῶμεν, ὦ παῖ, τῇ νύμφῃ, καὶ γὰρ κῦμα ἤδη κυρτοῦται ἐς τὸν γάμον, τὸ δὲ κῦμα γλαυκὸν ἔτι καὶ τοῦ χαροποῦ τρόπου, πορφυροῦν δὲ αὐτὸ ὁ Ποσειδῶν γραψει.

Io credo che in Omero tu ti sia imbattuto in Poseidone che cammina sul mare, quando da Ege va verso gli Achei; il mare, che lo conduce con quei cavalli e con quei mostri marini, è tranquillo e quegli animali seguono Poseidone e gli scodinzolano, proprio come qui. Però là, in Omero, io credo che tu abbia colto come i cavalli siano terrestri: il poeta li ritiene ‘dai piedi di bronzo’, ‘dal rapido volo’ e colpiti dalla frusta. Qui invece cavalli marini, con zoccoli adatti all’acqua, capaci di nuotare, dagli occhi celesti e, per Zeus, quasi delfini, trascinano il cocchio. Là, in Omero, Poseidone appare incollerito e sdegnato con Zeus che ha fatto piegare l’esercito greco e lo fa volgere al peggio; qui è dipinto luminoso e guarda gioioso ed è molto agitato dall’amore: infatti la Danaide Amimone, affaccendata lungo l’acqua dell’Inaco, ha preso potere

sul dio e lui va per dare la caccia a lei, ignara di essere amata. E dunque il terrore della fanciulla, l'agitazione, la brocca d'oro che le sfugge dalle mani rendono evidente che Amimone è sconvolta e non capisce che cosa voglia Poseidone e perché mai abbia lasciato a tutta forza il mare. L'oro, che mescola il proprio splendore a quello dell'acqua, fa brillare il pallore naturale di lei. Su, ragazzo, lasciamo andare la fanciulla; l'onda infatti si sta inarcando per le nozze, l'onda è ancora celeste e di una tonalità dorata, ma ben presto Poseidone la tingerà di rosso.

Benché il titolo del quadro sia 'Amimone', l'eroina vi compare solo nella seconda parte: a lei è riservato uno spazio analogo a quello del dio Poseidone, cui viene interamente dedicata la prima parte. L'analisi si soffermerà inizialmente sui due protagonisti per poi trarre delle conclusioni generali.

➤ *Poseidone*

Filostrato istituisce già in apertura un esplicito e consapevole confronto con la descrizione del dio del XIII canto dell'*Iliade*. In entrambi i luoghi l'ambientazione è marina: il mare, lieto e tranquillo al passaggio del dio, è solcato da animali marini che guizzano tra i flutti. In modo scoperto Filostrato invita il ragazzo che lo accompagna al confronto tra il preciso passo dell'epos omerico e la pittura presente, sottolineando l'analogia paesaggistica attraverso la ripresa dei medesimi sostantivi (θάλασσα/ κήτος) o mediante richiami ad una medesima area semantica (mare in bonaccia e gioia festante degli animali marini).

Hom. <i>Il.</i> 13, 27-30	Philostr. <i>Im.</i> 1,8
<p>βῆ δ' ἐλάαν ἐπὶ κύματ' ἄταλλε δὲ κήτε' ὑπ' αὐτοῦ πάντοθεν ἐκ κευθμῶν, οὐδ' ἠγνοίησεν ἄνακτα γηθοσύνη δὲ θάλασσα δίστατο· τοὶ δὲ πέτοντο ῥίμφα μάλ', οὐδ' ὑπένερχε διαίνετο χάλκεος ἄξων.</p> <p>Ed egli si mosse ad avanzare sui flutti: sotto di lui mostri marini da ogni parte dagli antri saltellavano, riconobbero il loro signore; il mare per la gioia si apriva; i cavalli volavano assai rapidamente e l'asse di bronzo neppure sotto si bagnava.</p>	<p>ἢ θάλαττα γαλήνην ἄγει παραπέμπουσα αὐτὸν αὐτοῖς ἵπποις καὶ αὐτοῖς κήτεσι, καὶ γὰρ ἐκεῖνα ἔπεται καὶ σαίνει τὸν Ποσειδῶνα ὡς ἐνταῦθα.</p> <p>il mare, che lo conduce con quei cavalli e con quei mostri marini, è tranquillo e quegli animali seguono Poseidone e gli scodinzolano, proprio come qui.</p>

Dopo tale precisa corrispondenza avviene uno scarto per quel che riguarda la natura degli animali del cocchio divino: nel testo epico si tratta di cavalli terrestri, spinti avanti dalla frusta, così veloci tra acqua e cielo che quasi non sfiorano le acque (v. 30, οὐδ' ὑπένερχε διαίνετο χάλκεος ἄξων). Nella pittura sono ippocampi dagli occhi azzurri, sono immersi e nuotano nell'acqua, quasi fossero delfini.

Hom. <i>Il.</i> 13, 23-4	Philostr. <i>Im.</i> 1,8
<p>ἔνθ' ἐλθὼν ὑπ' ὄχεσφι τιτύσκετο χαλκόποδ' ἵππων ὠκυπέτα, χρυσήησιν ἐθειρήησιν κομόωντε.</p> <p>(il dio) giunto laggiù aggiogava sotto al cocchio la coppia di cavalli dai piedi di bronzo, dal rapido volo, dalle dorate criniere.</p>	<p>ἵπποκαμποὶ τὸ ἄρμα καὶ ἔφυδροι τὰς ὀπλάς καὶ νευστικοὶ καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑπόγλαυκοὶ καί, νῆ Δία, ὄσα δελφίνες.</p> <p>cavalli marini, con zoccoli adatti all'acqua, capaci di nuotare, dagli occhi celesti e, per Zeus, quasi delfini ...</p>

Ed infine compare il dio, la cui descrizione è antitetica rispetto al testo iliadico: in Omero un dio incollerito e furioso contro Zeus e i troiani, che rianima gli Achei, simile ad un'a-

quila che piomba sulla preda; qui invece un dio languido ed innamorato.

Hom. <i>Il.</i> 13, 43-4; 62-4	Philostr. <i>Im.</i> 1,8
<p>ἀλλὰ Ποσειδάων γαιήοχος ἐννοσίγαιος Ἀργείους ᾤτρυνε, βαθείης ἐξ ἀλὸς ἐλθὼν, αὐτὸς δ' ὥς τ' ἴρηξ ὠκύπτερος ᾧρτο πέτεσθαι ὅς ῥά τ' ἀπ' αἰγίλιπος πέτρης περιμήκεος ἀρθεῖς ὀρμήσῃ πεδίῳ διώκειν ὄρνεον ἄλλο ...</p> <p>ma Poseidone, signore e scuotitore della terra, giunto dalle profondità del mare, spronava gli Argivi</p> <p>..... Come uno sparviero dalle ali veloci si alza in volo, che, sollevatosi da una rupe scoscesa, altissima, si slancia nella pianura a inseguire un altro uccello ...</p>	<p>ἐνταῦθα δὲ φαιδρὸς γέγραπται καὶ ἰλαρὸν βλέπει καὶ σεσόβηται μάλα ἐρωτικῶς</p> <p>qui è dipinto luminoso e guarda gioioso ed è molto agi- tato dall'amore</p>

Il confronto esplicitamente evocato con l'*Iliade* è poco pertinente. Eccettuata l'ambientazione marina, tutto nella pittura è diverso, il cocchio e il carattere del dio. Il richiamo ad Omero pare quasi uno sfoggio di erudizione e di cultura letteraria e la stessa citazione di epiteti epici (χαλκόποδάς τε ὠκυπέτας) è inutile ai fini della descrizione dell'opera, che raffigura una situazione diversa rispetto a quella epica. Filostrato attua un amabile *divertissement* con la tradizione letteraria, uno dei cui *topoi* più radicati era proprio quello dell'amore come battaglia. Sottolineare l'antitesi e il contrasto è un'operazione dotta che serve ad allargare le risonanze emotive dell'immagine, il cui referente letterario, come tra breve vedremo, è comunque altro. L'uso insistito del deittico ἐνταῦθα – ripetuto per tre volte e, non casualmente, solo nella sezione riservata a Poseidone – oltre a dare l'illusione

della concretezza e visibilità dell'opera, istituisce un legame per analogia e per contrasto con la tradizione poetica: ὡς ἐνταῦθα marca l'analogia, ἐκεῖ μὲν/ἐνταῦθα δὲ l'antitesi.

➤ ***Amimone***

Sulla danaide Amimone alcuni dati sono assodati e condivisi da tutta la tradizione: l'attività dell'idroforia, l'unione con Poseidone, il dono fattole dal dio della sorgente di Lerna e la nascita di un figlio, eroe eponimo della città di Nauplia. Sul modo con cui sia avvenuto l'incontro tra i due personaggi esistono però almeno due versioni, una verosimilmente risalente ad Eschilo e recuperabile attraverso il racconto della *Biblioteca* dello ps. Apollodoro (2,1,4), l'altra attestata dal Dialogo marino di Luciano (*Dial. Mar.* 8).

Secondo la prima Amimone insieme alle sorelle non solo si recava ad attingere acqua lungo il corso del fiume Inaco, ma si dedicava anche alla caccia: nel tentativo di colpire un cerbiatto svegliò un satiro addormentato che cercò di insidiarla e solo l'intervento di Poseidone la salvò. Unitasi al dio, ricevette come dono la sorgente di Lerna.

[Δαναός] τὰς θυγατέρας ὕδρευσομένας ἔπεμψε. Μία δὲ αὐτῶν Ἀμμώνη ζητοῦσα ὕδωρ ῥίπτει βέλος ἐπὶ ἔλαφον καὶ κοιμωμένου Σατύρου τυγχάνει, κάκεῖνος περιαναστὰς ἐπεθύμει συγγενέσθαι· Ποσειδῶνος δὲ ἐπιφανέντος ὁ Σάτυρος μὲν ἔφυγεν, Ἀμμώνη δὲ τούτῳ συνευνάζεται, καὶ αὐτῇ Ποσειδῶν τὰς ἐν Λέρνῃ πεγὰς ἐμήνυσεν. («Danao inviò le figlie ad attingere acqua. Una di loro, Amimone, mentre cerca l'acqua scaglia una freccia contro un cerbiatto e coglie un Satiro addormentato. Questo, balzato in piedi, bramava di unirsi a lei. Alla comparsa di Poseidone, il satiro si diede alla fuga, mentre Amimone giace col dio e Poseidone le indicò le sorgenti a Lerna»).

Amimone non è una tenera e delicata fanciulla che quotidianamente va ad attingere acqua, ma riproduce una tipologia femminile guerriera³², tratto, questo, tra i più antichi e distintivi delle Danaidi, presente fin dal poema epico *Danaïs* (VI sec.a.C.), col quale Eschilo e più in generale i poeti del V sec. a. C. si confrontarono³³. Lo stesso Poseidone nel contesto della *Biblioteca* ha un carattere iroso e vendicativo: essendogli stata preferita Era nella contesa per il possesso del territorio argivo, aveva privato di acque la città, vicenda che costituisce l'antefatto dell'idroforia delle Danaidi. Entrambi i personaggi sono dunque inseribili in una tipologia di tipo guerriero. Ed infine Amimone è consenziente ad unirsi col dio; non cerca la fuga né è terrorizzata, ma 'spartisce il letto' – *συνευνάζεται*– con lui.

La seconda versione – quella di Luciano– presenta invece un'Amimone che da sola va quotidianamente ad attingere l'acqua di Lerna: il dio se ne innamora, la rapisce in groppa ad un delfino e le promette – a differenza delle altre sorelle– un destino di felicità. Qui Amimone è una fanciulla delicata e timorosa e il dio un innamorato insistente e voglioso, che sollecita Tritone ad aggiogare il cocchio marino per spiare la Danaide³⁴.

.....

ΠΟΣ. Οὐκοῦν ζευξον τὸ ἄρμα· ἢ τοῦτο μὲν πολλὴν ἔχει τὴν διατριβὴν ὑπάγειν τοὺς ἵππους τῇ ζεύγῳ καὶ τὸ ἄρμα ἐπισκευάζειν, σὺ δὲ ἀλλὰ δελφινὰ μοί τινα τῶν ὠκέων παράστησον· ἐφιππάσομαι γὰρ ἐπ' αὐτοῦ τάχιστα.

³² Così Ferrin-Sutton 1974 che considera Amimone una vera e propria amazzone.

³³ Anche il ditirambografo Melanippide, fr. 1 Page (= Athen. 14,651F) le descrive su cocchi mentre si dedicano nude alla caccia e alla ricerca di essenze e unguenti esotici.

³⁴ Per la figura di Tritone vd. *supra* cap. 3,201 n.90.

«Dunque aggioga il cocchio; condurre i cavalli sotto al giogo e preparare il cocchio richiede però molto tempo; piuttosto allora preparami un rapido delfino: su di esso io cavalcherò molto velocemente.»

ΤΡΙΤ. Ἴδοῦ σοι οὐτοσί δελφίνων ὁ ὠκύτατος.

«Ecco a te proprio questo delfino, il più rapido di tutti!».

ΠΟΣ. Εὖ γέ' ἀπελαύνωμεν· σὺ δὲ παρανήχου, ὦ Τρίτων. Κἀπειδὴ πάρεσμεν ἐς τὴν Λέρνην, ἐγὼ μὲν λοχήσω ἐνταῦθά που, σὺ δὲ ἀποσκόπει· ὅποταν αἴσθη προσιούσαν αὐτήν ...

«Bene allora! Spingiamolo. Tu, Tritone, nuota avanti. Quando poi saremo a Lerna, io mi apposterò in un luogo qualsiasi, tu guarda bene. Quando ti accorgi del suo arrivo ...».

ΤΡΙΤ. Αὕτη σοι πλησίον.

«Eccotela vicino».

ΠΟΣ. Καλή, ὦ Τρίτων, καὶ ὠραία παρθένος· ἀλλὰ συλληπτέα ἡμῖν ἐστίν.

«Tritone, è una fanciulla bella e graziosa: la devo prendere!».

ΑΜ. Ἄνθρωπε, ποῖ με ξυναρπάσας ἄγεις; ἀνδραποδιστὴς εἶ, καὶ ἔοικας ἡμῖν ὑπ' Αἰγύπτου τοῦ θεοῦ ἐπιπεμφθῆναι· ὥστε βοήσομαι τὸν πατέρα.

«Uomo, dove mi porti dopo avermi afferrata? Sei un mercante di schiavi, inviato da mio zio Egitto; così io chiamerò mio padre!».

ΤΡΙΤ. Σιώπεςον, ὦ Ἀμμώνη· Ποσειδῶν ἐστι.

«Stai zitta, Amimone! Lui è Poseidone!».

ΑΜ. Τί Ποσειδῶν λέγεις ; τί βιάζη με, ὦ ἄνθρωπε, καὶ ἐς θάλατταν καθέλκεις; ἐγὼ δὲ ἀποπνιγήσομαι ἢ ἄθλία καταδῶσα.

«Ma di che Poseidone mi dici? Perché mai, o uomo, mi fai violenza e mi trascini verso il mare? Me infelice, immersa in acqua, soffocherò».

ΠΟΣ. Θάρρει, οὐδὲν δεινὸν μὴ πάθης· ἀλλὰ καὶ πηγὴν ἐπώνυμόν σοι ἀναδοθῆναι ἐάσω ἐνταῦθα, πατάξας τῇ τριαίνῃ τὴν πέτρην πλησίον τοῦ κλύσματος, καὶ σὺ εὐδαίμων ἔση, καὶ μόνη τῶν ἀδελφῶν οὐχ ὑδροφορήσεις ἀποθανοῦσα.

«Coraggio! Non temere di soffrire alcun male, anzi farò che qui sgorgi una sorgente a tuo nome. Colpirò col tridente la roccia vicino alla spiaggia, e tu sarai beata e, unica tra le tue sorelle, dopo morta non attingerai acqua».

2. 1 *Filostrato e Luciano*

Luciano fu, per quanto mai dichiarato, un costante modello di riferimento per Filostrato, specialmente per alcune opere (*Vite dei Sofisti* ed *Imagines*)³⁵. Escludere, come fa Filostrato, lo scrittore di Samosata dal lungo elenco dei sofisti o rifiutarsi di considerarlo termine di confronto, se non un *exemplum*, in ambito ‘ecfrastico’, è strano, soprattutto perché il dialogo luciano sembra il modello mitico – letterario cui Filostrato si è ispirato: il delfino, l’innamoramento del dio, il terrore di Amimone e il suo ratto sono costruiti sulla falsariga di *Dial. Mar.* 8. E’ pur vero che il delfino e/o gli animali marini erano un attributo ampiamente presente nei repertori iconografici, uno degli elementi che permettevano il riconoscimento, senza possibilità di dubbio, della figura cui erano associati³⁶. In questo caso Poseidone. Se dunque per il corteggio degli animali marini sia Luciano che Filostrato attinsero ad un bagaglio ormai canonico e stereotipato, non altrettanto varrebbe per l’atteggiamento del dio e il rapimento della Danaide. In realtà la questione è più complessa. Nei casi in cui la descrizione filostratea riguardi un soggetto mitico, il cui referente letterario, esplicitamente dichiarato, sia giunto fino a noi, si nota la duttilità con cui il retore interviene sulla

³⁵ Bowie 2009.

³⁶ Kalinka- Schönberger 1968.

tradizione letteraria³⁷. Questo è ben esemplificato per le *Imagines* di *Baccanti*, *Ippolito*, *Follia di Eracle* in cui Filostrato da una parte invita al confronto con le tragedie euripidee, ma dall'altra seleziona episodi e momenti salienti per trasmettere più un «emotive register»³⁸ che il senso autenticamente tragico dei personaggi euripidei. Il confronto con la tradizione mitico – letteraria è condotto con libertà, fedele sì ai modelli epici o tragici per i contenuti, ri-costruiti poi in modo da trasmettere un coinvolgimento di tipo emozionale ed estetico. In Amimone è innegabile l'influenza di repertori iconografici per l'ambientazione marina, assente nel racconto dello ps. Apollodoro, dove la vicenda si svolge sulla terraferma. Ma l'umanizzazione dei due protagonisti – un amante tenero e nel contempo voglioso, una fanciulla spaventata da tanto ardore – sembra confrontarsi con Luciano, che tuttavia non è pedissequamente copiato. Quest'ultimo nel breve spazio del dialogo marino presenta la storia completa di Amimone, inquadrata nella più generale vicenda delle Danaidi e del matrimonio con gli Egiziadi, insistendo sull'idroforia e sulla bellezza dell'eroina: al ratto e alla violenza sono riservate poche righe. Il tono è distaccato ed ironico: Poseidone – sedotto dall'eroina non per averla vista di persona, ma per l'interposta figura di Tritone³⁹, appostato per cogliere la sua preda – è qui la 'parodia' del dio terribile e irroso della tradizione, Amimone continua a scambiarlo per uomo e si tranquillizza quando le viene promesso il premio di sfuggire alla punizione oltremondana alla quale saranno invece

³⁷ Nel caso di *Baccanti*, *Ippolito* e *follia di Eracle* – oltre al testo euripideo – sono conservate altre opere d'arte (sarcofagi, mosaici, gemme) del II/ III sec. d.C. con cui si può operare un raffronto anche sul versante iconografico.

³⁸ Elsner 2007, 321.

³⁹ Luc. *Dial.Mar.*: 8: ΠΟΣ. Ὁ Τρίτων, οὐ μετρίως διετάραξάς με εἰπὼν τὰ περὶ τῆς παιδός· ὥστε ἴωμεν ἐπ'αὐτήν («O Tritone, non poco mi hai sconvolto nel parlarmi della giovane; su, andiamo da lei!»).

sottoposte le sorelle. In Filostrato il *focus* della narrazione è sul ratto; chiaramente allusi sono l'amplesso tra la νύμφη e il dio e la deflorazione, che permette l'inserimento di tratti coloristici. La pittura, costruita per quadri giustapposti, si svolge in tre momenti: l'arrivo radioso del dio con il corteggio marino, il suo attacco predatorio contro la fanciulla che attinge acqua ed infine l'onda marina, talamo nuziale, che accoglie i due amanti⁴⁰. Come si nota nello schema di seguito proposto, le differenze tra Luciano e Filostrato riguardano le modalità con cui temi affini sono sviluppati.

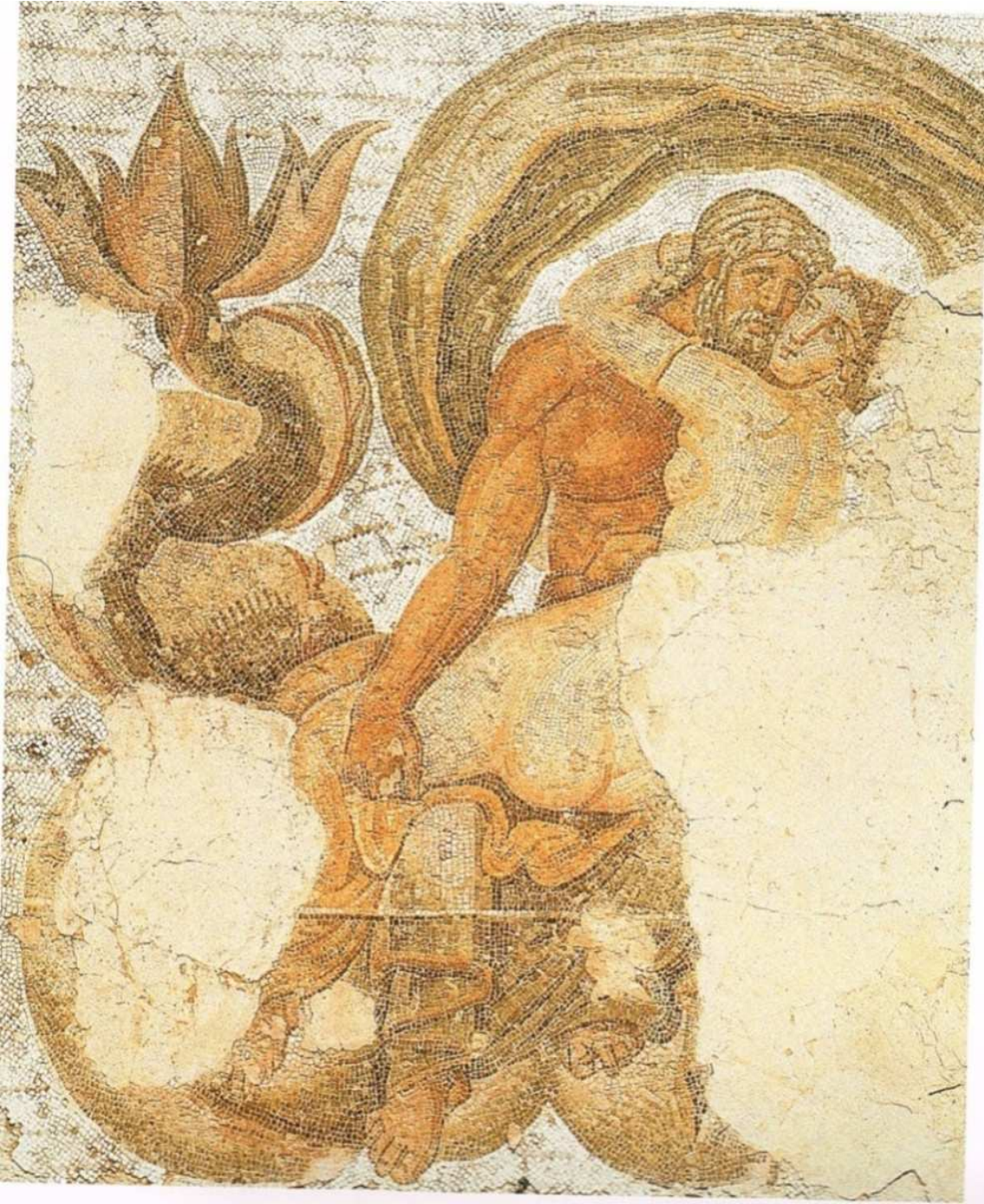
Luc. Dial.Mar.8	Philostr. Im.1,8
Ambientazione: Lerna	Ambientazione: corso dell'Inaco
<p>ΠΟΣ. ἐπὶ τὴν Λέρναν, ὃ Πόσειδον, παραγίνεται καθ'ἐκάστην ἡμέραν ὑδρευσομένη παρθένος, πάγκαλόν τι χρῆμα· οὐκ οἶδα ἔγωγε καλλίω παῖδα ἰδών</p> <p>«Ogni giorno a Lerna, Poseidone, giunge una fanciulla per attingere acqua: è una meraviglia! So di non aver mai visto una giovane più bella.»).</p>	<p>Ἀμυμώνη γὰρ ἡ Δαναοῦ θαμιζουσα ἐπὶ τὸ τοῦ Ἰνάχου ὕδωρ ...</p> <p>«la Danaide Amimone, affaccendata lungo l'acqua dell'Inaco»).</p>
Amimone da rapire	Amimone da cacciare
<p>ΠΟΣ. Καλή, ὃ Τρίτων, καὶ ὠραία παρθένος· ἀλλὰ συλληπτέα ἡμῖν ἔστιν.</p> <p>(«Tritone, è una fanciulla bella e graziosa: la devo prendere!»).</p>	<p>[ὁ θεός s.c.] στέλλεται θηρεύσων αὐτήν οὐπω ξυνιείσαν, ὅτι ἐρᾶται</p> <p>«lui va per dare la caccia a lei, ignara di essere amata»).</p>

⁴⁰ Per la pittura del III secolo d.C. costruita come giustapposizione e serie di quadri, per cui le *Imagines* di Filostrato costituirebbero una fonte preziosa, vd. Ghedini 2000. La studiosa riconosce nell'*imago* di Amimone una composizione a due scene (Poseidone sul mare e alla fonte); a me pare che le scene in realtà siano tre, di cui la conclusiva è il ritorno al mare del dio con la Danaide.

Ratto dell'eroina	Sbigottimento e ratto dell'eroina
<p>AM. Ἄνθρωπε, ποῖ με ξυναρπάσας ἄγεις; ἀνδραποδιστῆς εἶ, ...</p> <p>«Uomo, dove mi porti dopo avermi afferrata? Sei un mercante di schiavi ...».</p> <p>τί βιάζῃ με, ὦ ἄνθρωπε, καὶ ἐς θάλατταν καθέλκεις;</p> <p>«Perché mai, o uomo, mi fai violenza e mi trascini verso il mare?».</p>	<p>Τὸ γοῦν περίφοβον τῆς κόρης καὶ τὸ πάλλεσθαι καὶ ἢ κάλπικη ἢ χρυσῆ διαφεύγουσα τὰς χεῖρας δηλοῖ τὴν Ἀμμωνίην ἐκπεπληχθαι καὶ ἀπορεῖν, τί βουλόμενος ὁ Ποσειδῶν ἐκλείπει πανσυδὶ τὴν θάλατταν.</p> <p>«E dunque il terrore della fanciulla, l'agitazione, la brocca d'oro che le sfugge dalle mani rendono evidente che Amimone è sconvolta e non capisce che cosa voglia Poseidone e perché mai abbia lasciato a tutta forza il mare.».</p>
Arrivo nel mare e timore di annegare	Onda marina come talamo nuziale
<p>ἐγὼ δὲ ἀποπνιγῆσομαι ἢ ἄθλία καταδῶσα.</p> <p>«Me infelice, immersa in acqua, soffocherò.».</p>	<p>γὰρ κῦμα ἤδη κυρτοῦται ἐς τὸν γάμον, τὸ δὲ κῦμα γαλυκὸν ἐστὶ καὶ τοῦ χαροποῦ τρόπου, πορφυροῦν δὲ αὐτὸ ὁ Ποσειδῶν γραψεί.</p> <p>«L'onda infatti si sta inarcando per le nozze, l'onda è ancora celeste e di una tonalità dorata, ma ben presto Poseidone la tingerà di rosso.».</p>

Filostrato si attiene al contenuto generale del racconto luciano, con un particolare indugio, riconosciuto da tutta la critica, su aspetti estetici ed erotico – emotivi. La bellezza radiosa di Amimone, che in Luciano aveva avuto un certo rilievo, qui è solo allusa, per soffermarsi piuttosto sul suo sbigottimento; in Luciano i due personaggi dialogano, mentre in Filostrato l'eroina è senza parole. Come pure Posidone in Luciano era irriso – un dio spione, appostato di nascosto – , in Filostrato un dio amante. Infine il mare: in Luciano è un pericolo mortale, in Filostrato un *habitat* accogliente, una sorta di alcova.

a Ratto e amplesso di Amimone



Fu Filostrato ad inventare il ratto e l'amplesso di Amimone?

Considerato che un mosaico di Nabeul del III sec. d.C. (sopra riprodotto) raffigura l'eroina avviluppata nell'onda marina tra le braccia di Poseidone⁴¹, l'analogia con la descrizione di Filostrato è sorprendente e proverebbe che le *ekphraseis* di opere d'arte delle *Imagines* non furono un prodotto di fantasia, ma riprodussero concreti e reali manufatti artistici, benché anche questi siano stati rielaborati in modo personale.

⁴¹ Il mosaico si trova nella villa di Sidi Ghrib a Nabeul (Tunisia). Vd. Quet 1982; Zanker-Ewald 2004.

1. L' *ekphrasis* di Cristodoro di Copto (*AP.* 2, 61–68)

Quest'ultima parte della ricerca riguarda la breve sezione di un poemetto efrastico degli inizi del VI secolo d.C. concernente la figura di Amimone. Si è già trattato della complessità e problematicità dello statuto dell' *ekphrasis*, che, nel descrivere un prodotto artistico o un'immagine, è un campo in cui l'analisi letteraria e iconografica finiscono col sovrapporsi e con l'interagire reciprocamente.

Data l'angolazione storico – letteraria con cui si è studiato il mito delle Danaidi, le testimonianze pittoriche o monumentali ad esso relative sono state prese in esame allorché il dato iconografico abbia gettato luce su quello letterario, permettendone un'analisi e un'interpretazione più esaustive.

Le Danaidi furono figure mitiche dalla vita molto lunga, non solo né esclusivamente letteraria: tra di esse in particolare Amimone fu oggetto di interesse fino all'epoca tardoantica in componimenti letterari (Luciano; Filostrato), quadri, mosaici, arazzi e persino statue. Dell'esistenza di queste ultime, di una in particolare, fornisce la descrizione un letterato di origine egiziana, Cristodoro di Copto, che compose ai tempi dell'imperatore Anastasio I (491–518) un poemetto efrastico, mutilo sia della parte iniziale che conclusiva, confluito nell' *Antologia Palatina* di cui occupa l'intero secondo libro¹. Il componimento si intitola ΕΚΦΡΑΣΙΣ τῶν ἀγαλμάτων τῶν εἰς τὸ δημόσιον γυμνάσιον τοῦ ἐπικαλουμένου Ζευξίππου

¹ Il poemetto che noi leggiamo consta di 416 versi ed è tramandato sia nell' *Antologia Palatina* che in quella *Planudea*: nella prima sono andati perduti 8 versi, recuperabili comunque dalla *Planudea*. Di questi 8 versi, 4 riguardano proprio l' *ekphrasis* della statua di Poseidone.

(*Descrizione delle statue nel ginnasio pubblico del cosiddetto Zeuxippon*) e consiste nelle descrizione di ottanta statue che abbellivano i bagni pubblici di Costantinopoli. Tra di esse si trovava un gruppo che raffigurava la danaide Amimone ed il suo sposo Poseidone. Prima di studiare i versi riservati a questo gruppo, è necessaria una premessa volta ad illustrare la particolarità del luogo, lo Zeuxippon, in cui le statue si trovavano.

2 . Lo Zeuxippon di Costantinopoli

Agli ultimi decenni del II secolo d.C. risale, ad opera di Settimio Severo, la costruzione di un complesso termale nel luogo in cui più di un secolo dopo Costantino fonderà la nuova capitale dell'impero che da lui prese il nome². Il progetto architettonico di Settimio, riguardante un'area della città chiamata fin da tempi antichi Zeuxippon e da lui rinominata *Severion*, comprendeva un ginnasio e dei bagni pubblici; assieme all'Ippodromo fu poi oggetto di particolare attenzione da parte di Costantino che la adornò e abbellì di statue bronzee e marmoree, appositamente trasportate e qui collocate con un intento celebrativo³. La

² Malal. *Chron.* 291-2 ἐλθὼν δὲ ὁ Σεβήριος ἐπὶ τὸ Βυζάντιον, καὶ ἑωρακῶς τὴν τοποθεσίαν τῆς πόλεως καλὴν, ἀνήγειρε τὴν Βυζούπολιν, καὶ ἔκτισε δημόσιον λουτρὸν τὸ λεγόμενον Ζεύξιππον διότι ἐκεῖ ἴστατο ἐν μέσῳ τοῦ τετραστώου στήλη χαλκῆ τοῦ Ἡλίου, καὶ ὑποκάτω αὐτῆς ἔγραψε τὸ μυστικὸν ὄνομα τοῦ ἡλίου, Ζευξίππῳ θεῶ (« Severo, giunto a Bisanzio e vista la bella posizione della città, fece innalzare Bisanzio e costruire il bagno pubblico chiamato Zeuxippon. Infatti là, al centro del quadriportico, si ergeva la statua di bronzo del Sole e alla sua base fece scrivere il nome sacro del sole, 'al dio Zeuxippo'»). Banduri *Imperium Orientale* 3, 497 «multis saeculis postea Severus Imperator Romanorum expeditione adversus Nigrum suscepta, cum Byzantium advenisset, quae nunc Constantinopolis est, regina Urbium omnium, illic ob amoenitatem balneum perquam maximum effecit».

³ Malal. *Chron.* 321B [Costantino] ὁμοίως δὲ ἀνεπλήρωσε καὶ τὸ λεγόμενον Ζεύξιππον δημόσιον λουτρὸν, κοσμήσας κίοσι καὶ μαρμάροις ποικίλοις καὶ χαλκουργήμασιν· εὗρε γὰρ αὐτὸ ἀπλήρωτον, ἀρχθὲν μὲν πρόην ὑπὸ Σεβήρου βασιλέως τὸ αὐτὸ δημόσιον (« ugualmente realizzò il bagno pubblico, il cosiddetto Zeuxippon, ornan-

suntuosa decorazione dello Zeuxippon, collocato in un punto nevralgico della città, doveva infatti magnificare la grandezza della cultura classica e sottolineare la continuità tra la civiltà greca e latina: le statue di oratori, poeti, divinità, semidivinità, eroi, personaggi storici e mitici confermavano infatti l'ininterrotto legame del passato col presente⁴. Pur nella loro varietà ed eterogeneità⁵, le statue raffiguravano tutte personaggi (mitici o reali) della civiltà pagana; dato, questo, che impone una pur breve riflessione sui rapporti tra Cristianesimo e monumenti antichi⁶. In un impero che ormai si stava capillarmente cristianizzando, la tradizione letteraria pagana era ancora molto viva, era espressione di educazione e di cultura, rafforzava il senso di identità e del valore del passato, non era sentita in opposizione e antitesi col Cristianesimo. Monumenti e statue pagane erano oggetto di cura, di interesse e di collezionismo antiquario, come si deduce da una serie di decreti imperiali che cercavano di porre un freno alla raccolta di statue che da vari centri periferici erano fatte convogliare verso i centri più grandi, le metropoli o la capitale⁷. Costantino stesso aveva fatto giungere

dolo di statue, marmi variopinti e statue bronzee: aveva infatti trovato questo spazio pubblico, incominciato precedentemente dall'imperatore Severo, ancora da completare»).

⁴ Guberti Basset 1996.

⁵ Le statue sono così varie ed eterogenee che la Saradi-Mendelovici 1990 pensa che il criterio che ispirò la raccolta fosse stato quello di un vero e proprio collezionismo, nella precisa volontà di esibire e ostentare opere d'arte.

⁶ Saradi-Mendelovici 1990; Lepelley 1994.

⁷ *CTh*.IX,17,4 (dove Costante intende colpire la pratica dello spoglio di *saxa vel marmora* dai sepolcri e dalle tombe per abbellire triclini e porticati, 357 d.C.); *CTh*. XV,1,14 (dove Valentiniano e Valente il primo gennaio del 365 prendono posizione contro quei magistrati «*qui in eversionem abditorum oppidorum metropoles vel splendidissimas civitates ornare se fingunt transferendorum signorum vel marmorum vel columnarum materiam requirentes*»); *CTh*. XV,1,19 (dove gli imperatori Valentiniano Valente e Graziano invitano i magistrati, che vogliono abbellire di ornamenti e statue le città da loro governate, a non saccheggiare o depredare gli antichi monumenti, 376 d.C.).

nella nuova capitale statue di ogni sorta: preziosa è la testimonianza di Eusebio di Cesarea, secondo cui ἐπληροῦτο δὲ διόλου πᾶσα ἡ βασιλέως ἐπώνυμος πόλις τῶν κατὰ πᾶν ἔθνος ἐντέχνοις χαλκοῦ φιλοκαλίαις ἀφιερωμένων («la città che prese il nome del sovrano, Costantinopoli, fu tutta quanta completamente riempita di monumenti di ogni sorta offerti in artistici ornamenti di bronzo») ⁸. Secondo il progetto di Costantino la città doveva diventare il centro politico dell'impero e luogo di incontro tra ellenismo e romanità ⁹. In tale contesto è da sottolineare l'importanza dello Zeuxippon: si trattava di un luogo significativo, il cui nome era legato alle radici pagane dell'antica Bisanzio, come confermano le testimonianze storiche e le cronache bizantine, che, per quanto eterogenee e discordanti, associano invariabilmente Zeuxippo alle origini mitistoriche della città ¹⁰. E' un nome che rinvia al passato, di cui Costantino voleva serbare ricordo.

⁸ Eus. VC 3,54.

⁹ Cfr. Dagron 1974.

¹⁰ Secondo Castore di Rodi (*FGrHist.250* fr.2a) Zeuxippo fu il ventiseiesimo re dei Sicioni, sotto la cui guida i Megaresi fondarono Bisanzio ed essi, in segno di riconoscenza gli intitolarono l'agorà. Secondo un'altra versione, riportata dal *Chronicon Paschale* (p. 394-5 Bonn), Zeuxippo era l'epiclesi della statua del Sole o di Apollo che si trovava in un quadriportico al centro della città. Quanto all'importanza del culto solare legato ad Apollo, Esichio (*Hesych. Mil. Patria Contantinopoleos*, 12-15), racconta che furono Apollo e Poseidone a edificare i bastioni della città per Byzas, l'eroe eponimo ed ecista della città. Costui sarebbe stato figlio dello stesso Poseidone e nipote dell'eroina argiva Io. Come si vede, il nome Zeuxippo riconduce o al sovrano ecista (Zeuxippo) o al fondatore eponimo (Byzas), protetto da Apollo, e a spazi architettonici o monumenti pubblici (piazza / statua). Secondo la tradizione cristiana invece Zeuxippo fu il campione di un paganesimo feroce e spietato che si oppose alla predicazione dei primi apostoli: questo era infatti il nome dello spietato e εἰδωλομαίνης tiranno che regnava su Bisanzio ai tempi della predicazione di S. Andrea (*Acta Andreae* ed. Bonnet 1895, p.358). Tissoni nel suo recente contributo su Cristodoro di Copto quando tratta dello Zeuxippon si sofferma sull'etimologia del luogo fornita rispettivamente da Esichio (*Patria*, cap.6 secondo cui questo era il luogo dove Eracle aggìogò le cavalle di Diomede) e dal *Chronicon Paschale* (vd. *supra* p.394-5 Bonn), attribuendo affidabilità e verosimiglianza a quest'ultima. Lo studioso, limitandosi all'etimologia del luogo fornita dalle due fonti bizantine ed escludendo dal suo campo di indagine tutte le altre occorrenze in cui questo

In questo luogo pubblico, museo vivente di memorie e di tradizioni, campeggiavano le ottanta statue descritte dal letterato della Tebaide egiziana, Cristodoro di Copto.

Esse andarono quasi completamente distrutte nel 532 d.C. nel corso della rivolta della Nika, sotto Giustiniano, ma alcuni basamenti con iscrizioni e frammenti sono sopravvissuti, a dimostrazione che l'*ekphrasis* di Crisodoro ebbe come soggetto monumenti reali e non fittizi. Per almeno due secoli le statue furono visibili a tutti, anche a coloro che erano sprovvisti di cultura classica, e vien da chiedersi perché siano rimaste intatte anche quando, a partire da Teodosio, sempre più frequenti si fecero gli episodi di intolleranza e di distruzione delle vestigia pagane. E' stato sottolineato come i miti tradizionali siano rimasti vivi e operanti fino almeno agli inizi del VII secolo d.C. perché il cristianesimo non li sentiva né contrari né ostili¹¹. La stessa provenienza di Cristodoro da quell'area egiziana che tra il IV e V secolo aveva prodotto una vera e propria scuola poetica pagana ad Alessandria, con letterati e poeti spesso cristiani, che emigrarono e vissero lontano dal luogo della loro formazione (i *wandering poets*, secondo la felice definizione di A. Cameron: Nonno, Pallada, Sinesio, Olimpiodoro), partecipando attivamente alla vita pubblica, dimostra la vitalità e la forza della tradizione e cultura classiche¹².

nome particolare ricorre, pregiudica, a mio parere, il valore e la portata che il nome stesso porta con sé. Comunque lo si consideri, Zeuxippo è sempre e solo legato al mondo pagano.

¹¹ Così Mango 1963; Bowersock 1992; Liebeschuetz 1995; Gualandri 1999. Quest'ultima mette in luce come ancora nel V secolo, nell'Occidente latino, gli elementi mitologici pagani presenti nelle arti figurative, nella letteratura, negli spettacoli erano pigramente accettati e sopravvivevano in una zona neutra, né interamente pagana né interamente cristiana. Naturalmente la situazione dell'Occidente è diversa da quella dell'Oriente bizantino.

¹² Cameron 1965.

Avremo modo di sottolineare quanto l'*ekphrasis* di Cristodoro per la sezione che più ci interessa, quella della descrizione delle statue di Amimone e Poseidone, sia da collegare con la poesia epica che da Omero arriva fino a Nonno.

3. L'*ekphrasis* in età bizantina e la personalità di Cristodoro

Senza perdere di vista che l'oggetto della presente ricerca verte sul mito delle Danaidi ed in particolare sulla figura di Amimone, le cui attestazioni letterarie sono documentate fino alla tarda antichità, risulta opportuno qualche cenno sull'*ekphrasis* in età protobizantina, tra il V e il VI secolo d.C., quando fiorirono molte opere inseribili in quello che ormai era diventato un vero e proprio genere letterario.

Rispetto all'opera di Filostrato maggiore precedentemente esaminata, due sono gli elementi di novità dell'*ekphrasis* protobizantina. Innanzitutto la 'descrizione' verte su opere reali, esposte in luoghi pubblici (bagni pubblici, come nel caso di Cristodoro; chiese e luoghi di culto come nel caso di Paolo Silenziario o di Giovanni di Gaza) e la *performance* avviene di fronte ad un pubblico qualificato e autorevole, formato per lo più da dignitari e, talvolta, anche dall'imperatore in persona, in un contesto di ufficialità e con una funzione celebrativa¹³. L'elenco delle bellezze artistiche, di immagini, statue ed opere d'arte minuziosamente descritte nei particolari, utilizzando il linguaggio alto della poesia epica, è volto alla celebrazione e alla lode di quei personaggi importanti che hanno permesso la conservazione e/o la valorizzazione delle opere stesse. Spesso l'*ekphrasis* protobizantina di opere d'arte – come si coglie nelle descrizioni di Paolo Silenziario e di Giovanni di Gaza – si propone un'interpretazione di tipo astratto e concettoso: ogni immagine, osservata da un particolare punto di vista, rinvia ad un senso ulteriore, di natura spirituale, che solo le parole del poeta sono in grado di far cogliere¹⁴. Sotto questo punto di vista fu determinante l'influenza dell'interpretazione

¹³ Renaut 2005; Agosti 2006; Bargellini 2006. Sull'importanza dell'esposizione orale vd. Agosti 2006.

¹⁴ Viljamaa 1963; James-Webb 1991; Gualandri 1994; Nelson 2000; Renaut 2005; James 2007.

allegorica dei miti condotta dalle scuole di retorica e dal neoplatonismo¹⁵. Si tratta di un prodotto più articolato e complesso rispetto al *progymnasma* o alla performance del retore che rendeva vivida nella mente dell'ascoltatore o del lettore l'immagine di un oggetto: il retore, infatti, in possesso di un vasto patrimonio mitico, illustrava l'immagine attingendo alla sua memoria culturale e letteraria. Con l'*ekphrasis* protobizantina è necessario saper trasmettere al pubblico non solo e non tanto i contenuti delle immagini, ma anche (e soprattutto) indurlo a vedere con lo sguardo intellettuale e a cogliere le più profonde intenzioni dell'artista¹⁶. Questo impone un rapporto diverso con la tradizione mitico-letteraria.

Cristodoro di Copto è in tal senso un tassello significativo. Dignitario di corte, fu autore di vari *Patria*, componimenti che si collegavano alla tradizione delle *ktiseis* ellenistiche, nell'intento di recuperare il remoto passato in cui il presente affonda le radici; celebrò in un poema epico di sei libri la vittoria dell'imperatore Anastasio I contro gli Isauri; compose l'*ekphrasis* delle statue dello Zeuxippon di Costantinopoli, l'unica sua opera sopravvissuta¹⁷.

Questa inizia *ex abrupto* con la descrizione della statua di Deifobo e prosegue con quella di altre settantanove statue, affastellate le une accanto alle altre senza che sia possibile ravvisare un ordine che le colleghi: Cristodoro verosimilmente le presentò così come si trovavano nell'ambiente dello Zeuxippon¹⁸. Il componimento manca della parte iniziale, verosi-

¹⁵ Liebeschuetz 1995; Gigli Piccardi 1998, 2003 e 2004.

¹⁶ Vd. Agosti 2004-05.

¹⁷ Compose anche epigrammi, un poema esametrico «Sulla caccia agli uccelli», un componimento sui «Miracoli di Cosma e Damiano», un *monobiblos* «Sugli uditori del grande Proclo». Vd. Baumgarten 1899.

¹⁸ Stupperich 1982 si sforzò di trovare un filo conduttore per interpretare la disposizione delle statue, ma la sua ricostruzione è stata confutata dalla Guberti-Bassett 1996. A differenza dello Zeuxippon, l'ippodromo di Costantinopoli fu adornato con una serie straordinaria di statue (divinità pagane, eroi mitici, figure storiche, la cui maggioranza risale ad una fase antecedente al IV secolo a.C.), rispondenti ad un preciso programma e

milmente un proemio giambico andato perduto, in cui l'autore doveva illustrare il contesto in cui l'*ekphrasis* era avvenuta¹⁹. Si è ipotizzata l'esistenza di tale proemio grazie al confronto con le *ekphraseis* di Paolo Silenziario e di Giovanni di Gaza, che, prima di dare inizio alla descrizione dell'opera d'arte vera e propria, avevano illustrato la cornice performativa in cui si era verificata. E poiché il contesto di queste ultime era di natura celebrativa e poiché lo stesso Cristodoro già negli *Isaurikà* aveva magnificato la figura dell'imperatore, si è dedotto che l'*ekphrasis* dello Zeuxippon avesse un prologo, in linea con i componimenti dello stesso genere di altri autori, ed una finalità eulogistica, in linea con la personalità dell'autore stesso, legato alla corte imperiale.

Il regno di Anastasio I conobbe una grande fioritura letteraria e, a quanto ci è dato sapere, la figura di Cristodoro dovette essere rilevante: la personalità dell'imperatore – colto, munifico, eloquente – attirò diversi letterati, che rivestirono posizioni di comando, e favorì la nascita di circoli letterari²⁰. Vari elementi portano a credere che la tradizione, la cultura e la mitologia pagane furono valorizzate: anche se è solo un'ipotesi che sia stato l'imperatore a commissionare a Cristodoro l'*ekphrasis* delle statue dello Zeuxippon, è certo che il sog-

classificabili in quattro gruppi: statue apotropaiche, monumenti per la vittoria, figure pubbliche, immagini di Roma. Per l'argomento vd. Guberti- Bassett 1991.

¹⁹ Per i proemi giambici nelle *ekphraseis* bizantine vd. Cameron 1970.

²⁰ Cfr. Giovanni Lidio *De mag.* 3,47 secondo cui Anastasio era τὰ τε ἄλλα συνετὸς καὶ πεπαιδευμένος, ἐπεικὴς τε ἄμα καὶ δραστήριος, μεγαλόδωρός τε καὶ κρείττων ὀργῆς, ἐρυθριῶν τε τοὺς λόγους («quanto al resto era intelligente e colto, capace ed energico, munifico e in grado di dominare la collera, infiammato nei discorsi»). Per la personalità di Anastasio I vd. Nicks 2000, Haarer 2006 e Croke 2008. Quest'ultimo si sofferma sull'intento propagandistico dell'imperatore di collegare la propria figura e le proprie imprese contro gli Isauri a quelle di Pompeo Magno che aveva con successo combattuto Mitridate e i pirati.

getto esclusivamente pagano di esse si inquadra in un progetto culturale di ampia portata in cui la tradizione passata era sentita ancor viva e operante²¹.

4. Cristodoro di Copto *Ekphrasis* = AP 2, 61–68

ἦστο δ' Ἀμμύωνη ῥοδοδάκτυλος ἴεις ὀπίσω μὲν
βόστρυχον ἀκρήδεμνον ἔῃς συνέεργεν ἑθείρης,
γυμνὸν δ' εἶχε μέτωπον ἄναστέλλουσα δ' ὀπωπὰς
εἰνάλιον σκοπίαζε μελαγχαίτην παρακοίτην.

Ἐγγύθι δ' εὐρύτερονος ἐφαίνετο Κυανοχαίτης
γυμνὸς ἔων, πλόκαμον δὲ καθειμένον εἶχεν ἑθείρης,
καὶ διερὸν δελφίνα προῖσχετο χειρὶ κομίζων
δῶρα πολυζήλοιο γάμων μνηστήρια κούρης.

*Se ne stava assisa Amimone dalle dita di rosa: annodava dietro
i riccioli della sua chioma, non trattenuti da bende,
con il volto scoperto: sollevando gli occhi da sotto in su
scruta il suo sposo, il dio marino dalla nera chioma.*

*E lì vicino appariva lui, il dio dalla scura chioma, dall'ampio petto,
nudo, aveva fluttuanti i riccioli della chioma
e teneva in mano e tendeva avanti un delfino gocciolante
come dono nuziale per la fanciulla molto corteggiata.*

Fin da una prima lettura si ricava l' impressione di amabile corteggiamento, di libertà, di spontaneità di sentimenti. Amimone annoda seducente la chioma e osserva il dio, senza es-

²¹ Mary Whitby nella dissertazione dottorale discussa nel 1988 sostenne che l' *ekphrasis* delle statue dello Zeus-
xippon fosse stata commissionata da Anastasio I a Cristodoro. In seguito la studiosa ha ridimensionato la sua
posizione: pur riconoscendo l'intento encomiastico nei confronti dell'imperatore, ritiene oggettivamente dif-
ficile stabilire se l' *ekphrasis* fosse stata veramente commissionata da Anastasio I.

sere coperta dal velo²²; Poseidone, a sua volta, con i capelli fluttuanti, nudo e vigoroso, le porge un delfino. Tra le statue dello Zeuxippon i due personaggi, che dovevano costituire uno dei rari gruppi, erano un soggetto che ben si adattava alla funzione del luogo²³. Gli edifici balneari erano infatti generalmente abbelliti da statue e mosaici raffiguranti Amori, Grazie, Ninfe, Nereidi, divinità acquatiche, tutti personaggi che trasmettevano un senso di gioiosa bellezza, di grazia, di spontaneità, di fisicità. Nello spazio delle terme e dei bagni, la nudità era un fenomeno accettabile, del tutto innocente, privo di carattere erotico²⁴: il tabù del corpo nudo era totalmente o parzialmente sospeso e non costituiva un problema morale, persino a giudizio dei pensatori cristiani²⁵.

Le due statue di Amimone e Poseidone, che si addicono a quello che potremmo definire 'ethos balneare', convivevano nello stesso Zeuxippon accanto ad altre di ben diversa natura,

²² Maguire 1977, 157 a proposito delle statue di Ecuba e di Creusa descritte da Cristodoro nella sua *Ekphrasis* ha dedotto che il capo velato, secondo un preciso codice iconografico molto diffuso nel primo cristianesimo e nell'arte bizantina, trasmettesse un senso di dolore e di angoscia. A partire da questo assunto si deduce, per converso, che capo scoperto e capelli fluttuanti, secondo il medesimo codice, trasmettessero un senso di libertà e gaiezza.

²³ Per Amimone e Poseidone come gruppo statuario vd. Waltz 1928, 54; Manderscheid 1981, 28-46; Stupperich 1982, 219-20; Guberti Bassett 1996, 501; Tisconi 2000, 82 e 114.

²⁴ Vd. Neri 2004.

²⁵ Così Teodoro di Mopsuestia (Theod. Mops, fr. in *Gen PG* 66,640 secondo cui la nudità balneare non dà scandalo perché τῷ μηδὲν φαῦλον ἀπὸ τῆς θεωρίας ἐπὶ τῆς ἐννοίας ἐσδέχεσθαι « da questa vista nulla di spregevole viene accolto nel pensiero»). Allo stesso modo Teodoreto di Cirro evidenzia come la nudità esibita nei bagni non suscita alcuna forma di vergogna; non appena invece si esce dal bagno, la nudità fa vergognare (*Quest. In Gen.*, 28 edd. Fernandez Marcos – Saenz-Badillos 1979 καὶ οἱ λουόμενοι γυμνοὶ ὑπ' ἀλλήλων ὁρώμενοι, ταύτην ἐνταῦθα τὴν αἰσχύνην οὐκ ἔχουσιν· ἐὰν δέ τις ἔξω τῶν βαλανείων γυμνὸς ᾗ, λίαν ἐρυθρῶν «quelli che, finché si lavano, si vedono reciprocamente nudi, non provano nessuna vergogna; quando invece uno esce nudo dal bagno, diventa tutto rosso »).

drammatica e persino tragica. A dimostrazione che il luogo era percepito come deposito e memoria della tradizione in tutti i suoi molteplici aspetti.

Per tornare ora al gruppo statuario, c'è da chiedersi quanto la descrizione di Cristodoro fosse aderente e veritiera rispetto alle due statue o quanto invece fosse debitrice di una memoria letteraria e della necessità, propria di un poeta di *ekphrasis* protobizantina, di interpretare lo stato d'animo e le intenzioni dell'artista che realizzò le due statue²⁶. Non è inusuale infatti che tra l'opera reale e la sua descrizione vi sia uno scarto, come è stato studiato per l'*ekphrasis* di Fozio sul mosaico della Vergine nell'abside di Hagia Sophia di Costantinopoli: l'immagine di quest'ultima che ancor oggi vediamo, seduta in trono, guarda fissamente in avanti, mentre il patriarca la descrive in piedi, mentre rivolge teneramente lo sguardo al bambino, ma rivelando nel contempo uno stato d'animo imperturbato e distaccato²⁷.

La posizione delle due statue – seduta l'una, eretta l'altra – , con le chiome libere e fluttuanti, con le braccia sollevate – all'indietro quelle di Amimone; in avanti quelle di Poseidone – sembra reale. Il dio recante in mano un delfino per Amimone era una tipologia iconografica molto ricorrente, soprattutto in monete e gemme a partire dal III sec. d.C., e sembra che

²⁶ Il retore Nicolao di Mira sottolinea che chi descrive deve saper cogliere e interpretare le intenzioni dell'artista (*Prog.* 69,4–11 ed. Felten οἷον τυχὸν ἢ ὅτι ὀργιζόμενον ἔγαψε διὰ τήνδε αἰτίαν ἢ ἡδόμενον, ἢ ἄλλο τι πάθος ἐροῦμεν συμβαῖνον τῇ περὶ τοῦ ἐκφραζομένου ἱστορίᾳ· καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τε ὁμοίως πλείστα οἱ λογισμοὶ συντελοῦσιν εἰς ἐνάργειαν. «Così ad esempio la figura che l'artista dipinse per questa ragione in preda alla collera o al piacere, oppure noi racconteremo qualche altra emozione capitata alla vicenda in relazione a quanto è descritto; e anche negli altri casi i componimenti ugualmente contribuiscono come ultimo scopo alla vividezza»)

²⁷ Per la descrizione di Hagia Sophia (Fozio *Omelia* 17, ed. Laourdas 1959) vd. James-Webb 1991; Nelson 2000.

fosse la rielaborazione di un gruppo statuario ellenistico, il cui esemplare più importante sarebbe stato proprio questo conservato nello Zeuxippon fin dai tempi di Costantino²⁸. Le statue non erano sulla stessa linea, come si evince dai verbi riferiti ad Amimone, l'imperfetto ἦστο e il participio ἀναστέλλουσα: la Danaide, seduta, era più in basso rispetto a Poseidone e lo guardava 'sollevando gli occhi da sotto in su'.

Tali elementi relativi al gruppo statuario in sé – la postura, la posizione delle braccia, il non perfetto allineamento – passano in secondo luogo rispetto ai riferimenti letterari che enfaticamente ricorrono pur nell'arco di pochi versi. Epiteti e termini epici (ῥοδοδάκτυλος, εἰνάλιος, μελαγχάιτης, παρακοίτης, κυανοχαίτης) e riecheggiamenti di versi tragici²⁹, generalmente già ricorrenti nelle *Dionisiache* di Nonno, inducono a pensare che i versi di Cristodoro siano una sorta di centone che attinge prevalentemente all'epos tardoantico. Nel caso di riprese tragiche, queste erano già presenti in Nonno, le cui conoscenze poetiche furono piuttosto vaste³⁰.

Nei versi i singoli vocaboli, spesso composti, acquistano una evidenza particolare, a scapito di una sintassi semplice e ripetitiva.

²⁸ Così Berti 1972/73, 461–462. Anche Mango 1963 pensa che le statue dello Zeuxippon fossero per lo più antiche e bronzee. A conferma dell'origine ellenistica delle statue ci sarebbe la loro nudità e la posizione delle braccia, che non cadono lungo i fianchi, ma sono spostate rispettivamente all'indietro (Amimone) e in avanti (Poseidone). Inoltre Amimone che si acconcia i capelli sulla nuca sembra riprodurre una tipologia prettamente ellenistica.

²⁹ Πλόκαμον καθεμμένον del v. 66 riecheggia, *via Nonni*, il v. 695 delle *Baccanti* (καθεῖσαν εἰς ἄμους κόμας) e il v. 51–2 dell' *Ifigenia taurica* (κόμας/ ξανθὰς καθεῖναι); il v. 68 πολυζήλοιο ... κούρης richiama da vicino il v. 185 delle *Trachinie* sofoclee πολύζηλον πόσιν.

³⁰ Per l'argomento cfr. Accorinti 1997 che dimostra come Nonno avesse familiarità, oltre che con l'epos omerico, con la lirica arcaica, la tragedia e la poesia ellenistica.

a. Riprese omerico– nonniane

Gli otto versi riservati ad Amimone e Poseidone più che frutto della capacità inventiva di Cristodoro, sono costruiti riecheggiando luoghi poetici già noti. Fu Nonno di Panopoli il modello principale cui attinse Cristodoro: in particolar modo il secondo, quarto e sesto verso dell'*ekphrasis* rinviano a *loci* delle *Dionisiache*. Procedendo al confronto tra i versi cristodorei e i paralleli nonniani, il poeta di Copto rinvia sì a Nonno, con una tendenza, che a me pare abbastanza esplicita, ad un certo rovesciamento dei *loci* imitati.

La descrizione della chioma di Amimone βόστρυχον ἀκρήδεμνον ἔης συνέεργεν ἑθείρης del verso 62 nasce dall'assemblaggio di due versi nonniani, dove l'aggettivo ἀκρήδεμος, di conio oppiano, occupa il secondo e terzo piede dell'esametro, nel rispetto della norma – propria della versificazione nonniana e più in generale protobizantina – di cesura prevalentemente femminile al terzo piede. Βόστρυχον cristodoreo, in prima sede, riprende βόστρυχος / βότρυς nonniani in quinta sede; ἑθείρης occupa la fine del quinto piede e tutto il sesto.

βόστρυχον ἀκρήδεμνον ἔης συνέεργεν ἑθείρης (*Ekphr.* 62)

ἄπλοκος ἀκρήδεμος ἔσειετο βόστρυχος αὔραις (*Dion.* 20,10 «agitava al vento il ricciolo non intrecciato, non trattenuto da benda»)

ἄπλοκος ἀκρήδεμος ἔτίλλετο βότρυς ἑθείρης (*Dion.* 24,195 «strappava il ricciolo non intrecciato né trattenuto da benda della chioma»).

Dei due versi di Nonno, il primo è riferito ad una baccante del corteggio dionisiaco che agita la chioma scomposta nel delirio; il secondo ad una giovane vedova indiana che piange

disperata lo sposo, strappandosi i riccioli della chioma prima avvolta dalle bende. In Nonno l'aggettivo ἀκρήδεμνος, quando è esplicitamente riferito alla chioma, indica una situazione di forte emotività³¹. Cristodoro al contrario presenta un'Amimone che si lega la chioma che fino a poco prima era tenuta libera, a sancire forse il passaggio ad una condizione di sposa. I medesimi aggettivi e sostantivi, utilizzati in un analogo contesto di femminilità, trasmettono un significato opposto.

Analogamente il v. 64 di Cristodoro riecheggia *Dion.* 43,10 in un contesto tematico molto affine.

Il libro 43 delle *Dionisiache* racconta della contesa tra Dioniso e Poseidone per la mano di Beroe Amimone, l'eroina eponima di Berito, destinata a divenire, sebbene riluttante, sposa di Poseidone. Prima di studiare il verso cristodoreo, è utile una breve digressione sul personaggio femminile di Beroe Amimone, protagonista dei canti 41–43 delle *Dionisiache*.

Secondo P. Chauvin la vicenda di Beroe Amimone, protagonista dei tre canti menzionati del poema nonniano, nasce dalla fusione tra una tradizione letteraria antica e la situazione storico – culturale in cui l'autore visse: due sarebbero i motivi per cui l'eroina locale Beroe sarebbe stata assimilata alla più nota eroina argiva Amimone. Innanzitutto tra il IV e V seco-

³¹ Facendo una statistica sull'uso delle venticinque occorrenze dell'aggettivo ἀκρήδεμνος in Nonno (2,95; 5,374 e 309; 6,309; 7,225; 14,346–7 e 381; 17, 29; 20,10; 21,285; 22,391; 23,275; 24,195; 25, 470; 27,122; 34,273–5; 39, 254 e 400; 42,109; 43,316; 45,5; 47,216 e 461; 48, 113 e 520. Vd. Peek 1968), si riscontra che, riferito naturalmente a personaggi femminili (ad un'Amadriade, ad Agave, ad Autonoe, a Baccanti, a Naiadi, a Ninfe, a una Lemniade, a Teti), per lo più connota una situazione di libertà e di gioia per il trionfo di Bacco. In sette occorrenze e nelle uniche due in cui sia riferito a βόστρυχος/ βότρυς (20,10 e 24,195), l'aggettivo è invece legato ad una situazione di sofferenza e di dolore. La prima attestazione dell'aggettivo (vd. LSD s.v. e James 1970, 6) è in Oppiano, dove viene riferito ad una giovane donna primipara, che agitata e sofferente per le doglie del parto, ormai discinta, si libera anche delle bende che le cingono i capelli (*Cyn.* 1,497 ἡδ' ἀχίτων δειλή τε καὶ ἀκρήδεμνος ἐοῦσα). Se Nonno attinse l'aggettivo da Oppiano, in alcuni casi lo utilizzò in situazioni di turbamento e dolore, ma per lo più lo 'reinterpreto' inserendolo in contesti più positivi.

lo era diventata una sorta di moda accampare origini argive: l'Argolide era sentita come «le berceau de la mythologie grecque»³², era la ragione in cui si erano condensati numerosi racconti mitici e che, attraverso le peregrinazioni di Io, consentiva a molteplici comunità della costa siro-fenicia di vantare origini greche. Tutte le località marcate dal passaggio di Io, antenata delle Danaidi, divennero *ipso facto* greche³³. Ma c'è di più. Argo e Beirut erano località proverbialmente aride, dove l'acqua sarebbe arrivata per dono di Poseidone: stando all'etimologia più accreditata, Beroth significherebbe 'pozzi'³⁴. L'eroina propriamente argiva, Amimone, e quella epicorica, Beroe, evocavano entrambe fonti e fontane: una leggenda della più antica mitologia greca sarebbe stata trasferita in un paese straniero, da Argo ἄνωδρον a Beirut, dove l'acqua era rara e la si attingeva mediante pozzi³⁵. Il processo di assimilazione tra le due figure è in Nonno così marcato che inizialmente anche Beroe è riluttante all'amore di Poseidone e teme l'ingresso e la vita in mare che la aspetterebbe. L'episodio sembra modulato sul Dialogo marino luciano (*DMar.8*) già precedentemente analizzato. Nelle *Dionisiache*, per effetto di tradizioni locali, Amimone diviene Beroe, anche se Nonno conosceva bene la vicenda della Danaide Amimone, come si evince da alcuni luoghi del poema che tra breve analizzeremo.

Tornando ora al v.64 dell'*ekphrasis* di Cristodoro, il confronto con *Dion.* 43,10 pone in evidenza che l'epiteto εἰνάλιος, riferito per antonomasia a Poseidone, in entrambi i casi va ad occupare il primo piede e mezzo dell'esametro e ricorre in un contesto inedito, di natura

³² Chauvin 1991,63.

³³ E' interessante la notizia di Dionisio Bizantino (*De Bosphori navigatione*, 24 ed. Belfiore 2009) e di Stefano di Bisanzio (s. v. Βυζάντιον p. 190, ed. Billerbeck 2006) secondo cui l'eroe fondatore di Bisanzio, Byzas, sarebbe stato nipote di Io. Trasformata il giovenca, Io avrebbe partorito nei pressi del Bosforo una bambina, chiamata Keroessa perché portava sul capo due piccole corna. Keroessa, divenuta sposa di Poseidone, avrebbe generato Byzas. Per l'argomento vd. anche Robert 1977.

³⁴ Chauvin 1991, 201 n.30.

³⁵ Su monete di Beirut del III secolo d.C. è raffigurato Poseidone che rapisce una fanciulla che reca in mano una brocca. L'assimilazione Beroe/ Amimone è ben marcata dal III sec. d.C., anche se non si sa quando possa essersi sviluppata (per l'argomento Chauvin 1991, 220).

amorosa: in Nonno il dio è uno spasimante; in Cristodoro lo sposo, il compagno di letto. Nei due passi il sentimento dell'eroina protagonista è però antitetico. Da una parte Beroe Amimone schiva, timorosa e riluttante, preferirebbe 'il re dei satiri' 'al dio che aggioga il mare'³⁶, perplessa all'idea di «avere un letto errabondo di un pretendente marino»; dall'altra Amimone solleva gli occhi per scrutare l'arrivo dello sposo, «il compagno di letto marino». Il contesto è pur sempre legato alla sfera del corteggiamento, ma in un caso è respinto, nell'altro desiderato.

εἰνάλιον σκοπίαζε μελαγχαίτην παρακοίτην (*Ekphr.* 64)

εἰναλίου μνηστήρος ἔχειν μετανάστιον εὐνήν (*Dion.* 43,10)

I versi 65 e 66 dell'*ekphrasis* di Cristodoro descrivono il dio Poseidone, indugiando sulla sua chioma. L'epiteto *κυανοχαίτης*, che lo definisce, è una glossa omerica di controversa interpretazione, di cui Cristodoro fornirebbe l'esegesi anticipandone la spiegazione al verso precedente col significato di *μελαγχαίτης* (*κυανοχαίτης* = *μελαγχαίτης*, dalla chioma scura)³⁷. Sarebbe questo uno dei rari casi in cui il poeta interviene in un dibattito filologico-grammaticale.

³⁶ Nonn. *Dion* 43, 8-9 καὶ Σατύρων βασιλῆι καὶ ἠνωχῆι θαλάσσης / παρθένος ἦεν ἄεθλον («la fanciulla era premio per il re dei Satiri e il dio che aggioga il mare»). Forse in questi versi c'è un richiamo per antitesi alla vicenda canonica di Amimone, che, per sfuggire alle insidie del satiro, creatura dionisiaca, accetta l'unione con Poseidone. Nelle *Dionisiache* è una costante il profilo negativo di Poseidone: nel poema nonniano Amimone fa la parte di una povera fanciulla violentata, comprata con doni modesti e infine metamorfizzata in rupe. Per questi aspetti vd. *infra*.

³⁷ Vd. Tisconi 2000, 61 e 116.

Ma più importante è la ripresa di termini – chiave presenti in *Dion.* 6, 6–7 dove Demetra, in preda all’angoscia per la perdita di Persefone, scioglie i capelli in segno di lutto. Come per la situazione precedente, anche qui Cristodoro prende spunto da una situazione analoga a quella di Nonno (una capigliatura sciolta), ma con risultato antitetico: gli esametri di Cristodoro trasmettono un senso di gioiosa libertà, quelli di Nonno il dolore di Demetra.

..... ἐφαίνετο Κυανο**χαίτης**
 γυμνὸς ἑών, πλόκαμον δὲ **καθειμένον** εἶχεν ἑθείρης (–˘˘ / –˘˘ / –˘˘ / –˘˘ / –˘˘ / –)

καὶ κεφαλῆς γονόεσσαν ἀπεσφήκωσε καλύπτειν,
 ἀυχενίης λύσσα **καθειμένα** βόστρυχα **χαίτης** (–˘˘ / – / –˘˘ / –˘˘ / –˘˘ / –)

(*Dion.* 6, 6–7 «slaccia dalla testa il velo fecondo/ sciogliendo i riccioli della chioma che scende fino al collo»).

Dall’analisi dei versi 62, 64 e 66 emerge che Cristodoro sceglie alcuni luoghi nonniani di cui riproduce la descrizione usando le stesse parole – chiave, ma creando un effetto diametralmente opposto³⁸. Vien da chiedersi se si tratti o meno di casualità. Prima di rispondere è opportuno esaminare altri passi del poema di Nonno, di cui è interessante il contesto narrativo, relativo proprio alla figura del dio Poseidone e della danaide Amimone.

³⁸ La modalità con cui Cristodoro attinge al modello nonniano, conservando parole-chiave, ma differenziandone radicalmente il contesto meriterebbe una ricerca più articolata e approfondita. Da quanto ho potuto cursorialmente osservare, mi pare che la tendenza sopra evidenziata non riguardi solo gli otto versi riservati ad Amimone/Poseidone, ma più in generale tutta l’*ekphrasis*.

b. Poseidone e Amimone in Nonno

➤ *Dion. 8, 235– 246*

I versi di seguito riportati sono pronunciati dalla dea Era, che sotto le spoglie di una vecchia nutrice, vuol vendicarsi di Semele. Fingendo di non sapere chi sia il padre del bambino atteso dalla fanciulla, Era passa in rassegna i possibili padri celesti (Ares, Ermes, Apollo, Poseidone per finire con Zeus), elencando di ognuno le conquiste amorose, per indurre la giovane Semele a chiedere a Zeus di manifestarsi a lei sotto forma di fulmine e finendo così con l'esserne incenerita.

Εἰ δὲ γυναϊμανέων σε βιήσατο Κυανοχαίτης
καὶ σε σαφῆς προβέβουλεν ἀειδομένης Μελανίπτης
ἀμφαδὰ κωμάσσειε, παρὰ προπύλαια δὲ Κάδμου
νυμφιδίης πήξειεν ἑῆς γλωχίνα τριαίνης,
ξυνώσας γέρας ἴσον ἐχιδνοκόμῳ παρὰ Δίρκῃ
*οἷα παρ' Ἀργείοισι δρακοντοβότῳ παρὰ Λέρνῃ
σῆμα γάμων ἔστησεν, Ἀμυμώνης ὄθι νύμφης
Λερναίης ἔτι χῶρος ἐπώνυμός ἐστι τριαίνης.*
Ἀλλὰ τί κικλήσκω σε παρευνέτιν Ἐννοσιγαίου;
Ποῖα Ποσειδάωνος ἔχεις σημήϊα λέκτρων;
Ὑδρηλαῖς παλάμησι χυθεῖς Τυρῶ ἠγκάσσατο
παφλάζων δολόεντι ῥόῳ μιμηλὸς Ἐνιπεύς .

«Se il dio dalla chioma azzurra, che impazzisce per le donne /, ti ha fatto violenza e ti ha preferito alla saggia Melanippe, cantata dai poeti, / irrompa apertamente e davanti alla porta di Cadmo, / conficchi la punta del suo tridente nuziale, / condividendo presso Dirce dal capo / adorno di serpenti un privilegio uguale / *a quello che a Lerna nutrice di serpenti pose per gli Argivi, / ricordo delle nozze, dove, ancor oggi c'è un luogo eponimo / del tridente di Lerna, in onore di*

Amimone sua sposa. / Perché continuo a chiamarti concubina dello Scuotitore del suolo? / Quali prove hai dell'unione con Poseidone? / Riversatosi su Tirò con le sue umide mani, la abbracciò / ribollendo in una corrente ingannatrice, quasi fosse Enipeo».

Per Nonno Poseidone è un dio γυναιμανέων, pazzo per le donne, che prima ha sedotto Melanippe, poi Amimone e infine Tirò. Per i commentatori la rassegna delle amanti di Poseidone passa attraverso il filtro della citazione letteraria, con riferimenti ad opere teatrali dei tre tragici ateniesi³⁹. Delle numerose amanti del dio vengono qui 'selezionate' solo quelle che erano state protagoniste di celebri drammi: *Amimone* eschilea, *Melanippe la saggia* euripidea e *Tirò* di Sofocle. Nel caso di Amimone il riferimento più che al dramma satiresco eschileo a lei intitolato, è alle *Fenicie* euripidee, dove al v. 187 la città di Argo è per metonimia definita 'tridente di Lerna'.

L'espressione nonniana Λερναίης ... τριαίνης è ricalcata su quella euripidea Λερναία ... τριαίνα/ Ποσειδανίους Ἀμμωνίους ὕδασι («tridente di Lerna, ovvero acque di Amimone e Poseidone»). Lo scolio al verso euripideo spiega che Τριάινα τόπος Ἄργος ἔνθα τὴν τριάιναν ἔπηξεν ὁ Ποσειδῶν συγγιγνόμενος τῇ Ἀμμώνῃ ἐξ ἧς καὶ πηγὴ ἀνεδόθη, ἐξ οὗ τὴν ἐπίκλησιν ἔσχεν ἐξ Ἀμμώνης («Triaina è una località argiva dove Poseidone, congiuntosi ad Amimone, piantò il tridente, da cui anche fu data in dono la sorgente zampillante, che prese il nome di Amimone»)⁴⁰.

³⁹ Così Gigli Piccardi 2003, 597.

⁴⁰ *Schol.Eur.Ph.187*.

Al di là della precisa citazione, Nonno dà di Poseidone l'idea di una divinità spregiudicata con le donne, vere e proprie concubine (v. 244), sulle quali spesso attua violenza. Amimone, per quanto diventata sposa del dio (v.241), appartiene all'elenco delle conquiste.

➤ **Dion. 42, 396–99; 407–408; 412– 415**

Dioniso, in contesa con Poseidone per la mano di Beroe Amimone, illustra alla fanciulla i rischi di un'unione con il dio del Mare: oltre che doni modesti e del tutto inadeguati alla sua bellezza e al suo valore, Poseidone è una vera minaccia. Dopo l'unione con diverse fanciulle, il dio ne ha provocato la metamorfosi: così l'argiva Amimone diventò una sorgente, Scilla una rupe marina (v. 409), Asteria un'isola deserta (v.410), Eubea una penisola piantata nel mare (v. 411).

Ποῖά σοι ἔδνα γάμοιο λελέξεται ἀλμυρὸν ὕδωρ,
καὶ στορέσει πνείοντα δυσώδεα πόντιον ὄδμην
δέρματα φωκάων, Ποσιδίηια πέπλα θαλάσσης;
*ἄλλη Ἀμυμώνη παρελέξατο κυανοχαίτης,
ἀλλὰ γυνὴ μετὰ λέκτρον ὁμώνυμος ἔπλετο πηγῆ·*
οὗτος Ἀμυμώνην μνηστεύεται, ὄφρα καὶ αὐτὴν
λαϊνέην τελέση μετὰ δέμνιον· οὗτος ὀπάσσει
ἔδνον ἐὼν θαλάμων ὀλίγον ῥόον ἢ βρῦον ἄλμης
ἢ βυθίην τινὰ κόχλον.

«Quali doni di nozze per te sceglierà? Acqua salata?/ E stenderà pelli di foca, mantelli del mare di Poseidone,/ che emanano sgradevole odore di mare?/ *Il dio dalla chioma scura giacque a letto con un'altra Amimone/ ma dopo le nozze la donna diventò la sorgente dallo stesso nome;/* costui corteggerà Amimone perché, dopo l'unione/ la renda di pietra; regalerà come dono/ per il suo talamo un piccolo corso d'acqua o un'alga del mare/ salato oppure una conchiglia marina».

Non c'è bisogno di spendere troppe parole sul ritratto negativo del dio, che, dopo aver posseduto diverse fanciulle, ne ha provocato la metamorfosi. Di tutte le metamorfosi che

Nonno attribuisce a Poseidone, in realtà, secondo le versioni tradizionali dei rispettivi miti, nessuna gli apparterebbe: nessun mito racconta della metamorfosi di Amimone in sorgente e di Eubea in penisola, mentre al contrario fu Zeus a trasformare Asteria in isola⁴¹. Inedita questa Amimone argiva tramutata in sorgente, vicenda mitica mai prima conosciuta. La storia più nota, accolta dallo stesso Nonno nel passo poco sopra esaminato, vuole che il dio doni alla Danaide la sorgente di acqua dolce di Lerna, cui sarà dato il nome di ὕδωρ Ἀμμυώνιον. Data l'unicità del racconto, la spiegazione più semplice è che qui il poeta inventi un episodio mai prima attestato per necessità narrative.

c. Poseidone e Amimone in Cristodoro

Ben diverso il Poseidone dell'*ekphrasis*. Tenero innamorato, offre un delfino gocciolante per una fanciulla molto corteggiata, δῶρα πολυζήλοιο γάμων μνηστήρια κούρης. Qui i ruoli appaiono rovesciati: Amimone, desiderata da molti, diviene la sposa del dio che l'ha conquistata con doni speciali, offerti con passione e con trasporto (διερόν δελφίνα προΐσχετο χειρὶ κομίζων). In Nonno la donna amata era παραευνέτις del dio; in Cristodoro è il dio ad essere παρακοίτης dell'eroina. Gli epiteti che lo definiscono sottolineano ulteriormente la differenza: il terribile 'Scuotitore della terra' diviene un amante aquatico e marino⁴². E anche quando entrambi i poeti definiscono il dio col medesimo epiteto (κυανοχαίτης) e creano una analoga situazione di corteggiamento e di offerta di doni, l'esito è antitetico.

⁴¹ Solo un frammento papiraceo di un poema in esametri del V secolo (*PBer*:21139) riporta la versione della metamorfosi di Asteria ad opera di Poseidone, ma sembra che l'autore anonimo del poema conoscesse Nonno e che proprio dal poeta di Panopoli avesse attinto questa vicenda (cfr. Vassiliadis 1981).

⁴² Non irrilevante neppure l'uso del verbo derivato, κικλήσω e σκοπιάζω.

Ἀλλὰ τί κικλήσκω σε **παρευνέτιν Ἐννοσιγαίου**; (*Dion.* 8, 243)

εἰνάλιον σκοπίαζε μελαγχαίτην **παρακοίτην***. (*Ekphr.* 64)

* verso tetracolo, ovvero formato di sole 4 parole, con alta frequenza di composti⁴³.

Nonno <i>Dion.</i> 42, 407; 42,412-14	Cristodoro <i>Ekphrasis</i> 65,66,68
ἄλλη Ἀμυμώνη παρελέξατο κυανοχαίτης* , οὔτος Ἀμυμώνην μνηστεύεται οὔτος ὀπάσσει / ἔδνον ἑὼν θαλάμων ὀλίγον ῥόον * verso tetracolo	Ἐγγύθι δ'εὐρύστερονος ἐφαίνετο Κυανοχαίτης* καὶ διερόν δελφίνα προῖσχετο χειρὶ κομίζων δῶρα πολυζήλοιο γάμων μνηστήρια κούρης. * verso tetracolo quasi perfetto, tranne che per la presenza della particella δέ

F. Tisconi nel suo studio sull' *ekphrasis* di Cristodoro ribadisce con forza la tendenza del poeta «a riutilizzare, in maniera abbastanza scoperta, modelli letterari già esistenti per descrivere le statue»⁴⁴. Questo è vero, ma, almeno per il gruppo Amimone/Poseidone, il modello letterario prescelto non è riutilizzato pedissequamente. Dove il modello (primo passo sopra riportato) presenta un dio seduttore, in Cristodoro vi è un dio sedotto; analogamente dove la chioma si scioglieva per effetto di un forte turbamento, qui viene annodata; dove vi era il rifiuto per un legame amoroso marino, qui al contrario lo si cerca.

Anche l'identica situazione del corteggiamento e dell'offerta dei doni nuziali subisce un rovesciamento (secondo passo): il Poseidone di Nonno aveva offerto all'Amimone argiva un

⁴³ Per il verso tetracolo vd. Bassett 1919 e Agosti-Gonnelli 1995.

⁴⁴ Tisconi 2000, 58.

povero torrentello d'acqua, quello di Cristodoro un delfino gocciolante, l'animale prediletto del suo corteggio marino.

Come interpretare una serie così numerosa di intertestualità, di 'riletture del modello' nell'arco di soli otto versi?

Va ricordato che Cristodoro descrive delle statue reali. Per quanto l'*ekphrasis* protobizantina si proponesse di svelare allo spettatore il senso recondito di quello che stava per vedere, il gruppo Amimone/Poseidone trasmetteva un senso di corteggiamento e comunque una condizione positiva, da cui il poeta non poteva prescindere. Tutta la tradizione dal tardo ellenismo in poi concordava nel fare di Amimone una *vύμφη*, una giovane sposa, associata alla dimensione acquatica e marina e non casualmente il dio e l'eroina divennero un soggetto particolarmente frequente in terme, bagni pubblici, ninfei e dimore private. A partire poi dal II secolo d.C., come già ho avuto modo di dire, la vicenda dei due personaggi andò perdendo le antiche connotazioni cultuali e culturali per divenire un'amabile storia di corteggiamento, rapimento e amplesso marino.

Cristodoro aveva alle spalle questa tradizione, organica e compatta. D'altra parte, memoria e riferimenti letterari, componenti essenziali di ogni *ekphrasis*, nello specifico caso avevano in Nonno il modello principale. La questione è pertanto se al poeta di Copto bastasse riprodurre dei contesti descrittivi simili, prescindendo da quelli propriamente narrativi, o se invece vi fosse stata da parte sua un'intenzionalità precisa a interagire dialetticamente col suo modello, magari anche rovesciandolo di segno. Se nel caso delle chiome e

dell'amplesso la risposta rimane dubbia, l'offerta dei doni e l'amore del dio per l'eroina mostrano un confronto problematico e critico col proprio modello.

Nonno aveva affrontato la vicenda mitica di Poseidone e Amimone in modo inedito, se non provocatorio; Cristodoro qui fece ritorno nell'alveo della vicenda più nota e tradizionale, complice sicuramente il gruppo statuario che, anche allo spettatore più ignaro, doveva trasmettere un senso di appagamento e di gioioso trasporto, ma complice, soprattutto, una tradizione letteraria secondo cui Amimone e Poseidone formavano un'appagata coppia di amanti felici.

Bibliografia

A

- AA.VV.**, *Corpus Paroemiographorum Graecorum. Supplementum I*, Hildesheim 1961.
- Abbondanza, L.**, *Filostrato Maggiore. Immagini*, Milano 2008.
- Abrahams, R. D.**, *Proverbs and Proverbial Expressions*, in *Folklore and Folklife: An Introduction*, ed. by R. Dorson, Chicago 1972, 117–128.
- Accorinti, D.**, *Note critiche ed esegetiche al canto 41 delle Dionisiache di Nonno di Panopoli*, «BZ» 90 (1997), 349–366.
- Agosti, G.**, *Poemi digressivi tardoantichi (e moderni)*, «COMPAR(A)ISON»1 (1995) 131–151.
- Agosti, G.**, *Immagini e poesia nella tarda antichità. Per uno studio dell'estetica visuale della poesia greca tra il III e IV sec. d. C.*, in «Incontri triestini di filologia classica» 4. (2004/2005), 351–74.
- Agosti, G.**, *La voce dei libri. Dimensione performativa dell'epica greca tardoantica*, in E. Amato, A. Roduit, & M. Steinrück, *Approches de la troisième sophistique: hommages à Jacques Schamp*, Bruxelles 2006, 33–60.
- Agosti, G.**, *Le Dionisiache e le arti figurative. Appunti per uno studio dell'estetica nonniana*, in S. Audano, *Nonno e i suoi lettori*, Alessandria 2008, 17–32.
- Agosti, G.**, – **Gonnelli, F.**, *Materiali per la storia dell'esametro nei poeti cristiani greci*. In Fantuzzi, & R. Pretagostini, *Struttura e storia dell'esametro greco*, Roma 1995, 322–82.
- Amado Rodriguez, M. T.**, *Expresiones proverbiales en los fragmentos de Cratino*, in «Actos del IX Congreso español de Estudios Clasicos», coord. por F. Godriguez Adrardos, Madrid 1998, 49–55.

- Anderson, G.**, *Lucian. Theme and variation in the Second Sophistic*, Lugduni Batavorum 1976.
- Anderson, G.**, *Philostratus. Biography and Belles Lettres in the third century a.D.*, London – Sydney 1976.
- Angeli Bernardini P.**, *Le Danaidi tra epica e lirica corale*, in *L'epos minore, le tradizioni locali e la poesia arcaica*, a c. di P. Angeli Bernardini, Pisa–Roma 2007, 103–113.
- Arata, L.**, *Una congettura in Arpocrasione: Empusa e gli iniziati*, «Maia» 62 (2010), 64–66.
- Arrighetti, G.**, *HYPOMNEMATA E SCHOLIA: alcuni problemi*, «MPhL » II (1977), 49–67.
- Auffarth, C.**, *Constructing the Identity of the Polis: The Danaides as "Ancestors"*, in *Ancient Greek Hero Cult* (p. 39–48), ed. by R. Hägg, Stockholm 1999, 39–48.
- Aygon, J.-P.**, «Imagination» et description chez les rhéteurs du I^{er} s. ap. J.- C., «Latomus », 63,1, (2004), 108–123.
- Aygon, M.**, *L'ecphrasis et la notion de la description dans la rhétorique antique*, «Pallas» 41, (1994) 41–56.
- B**
- Bakola, E.**, *Cratinus and Art of Comedy*, Oxford 2010.
- Baldry, H.-C.**, *Le théâtre tragique des Grecs*, Paris 1975.
- Bargellini, F.**, *Per un'analisi strutturale dell'Ἐκφρασις τοῦ κοσμικοῦ πίνακος di Giovanni di Gaza*, «MG, 6 », 2006, 41–68.
- Barlow, S.**, *Heracles/ Euripides; with introduction, translation and commentary*, Warminster 1996.
- Barthes, R.**, *Rhétorique de l'image*, «Communication» 4, (1964), 40–51.

- Bartley, A. N.**, *Lucian's Dialogi marini*, Cambridge 2009.
- Bassett, S. E.**, *Versus tetracolos*, «CP »14,3 , 1919, 216–33.
- Baumgarten, F.** , s.v. *Christodoros*. «RE» III. 1899, coll.2450–52.
- Beall, S. M.**, *Word-Painting in the 'Imagines' of the Elder Philostratus*, «Hermes» 121, 3 (1993), 350–363.
- Becker, A. S.**, *The Shield of Achilles and the Poetic of Ekphrasis*, Lanham 1995.
- Bérard, C.** , *Érotisme et violence à la fontaine* , « Études des Lettres» 4 (1983), 20–27.
- Bergk, T.**, *Aristophanis Fragmenta*, Berolini 1840.
- Bernabé, A.**, *Poetarum epicorum graecorum Testimonia et Fragmenta*, I, Stuttgart– Leipzig 1996.
- Bernabé Pajares, A.**, *Platón y el Orfismo*, in *Ciencia y cultura en la Grecia antigua, clásica y helenística*, Actas años VI Y VII, Canarias 2000, 213–234.
- Bernabé Pajares, A.**, *Los terrores del más allá en el mundo griego. La respuesta órfica*, in *Miedo y religion* , coord. por F. P. Díez de Velasco Abellán , Madrid 2002, 321–29.
- Bernabé Pajares, A.**, *Orfeo y el Orfismo en la comedia griega* in *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. coord. por A. Bernabé Pajares– F. Casadesus, II, Madrid 2008, 1217–38.
- Berti, E.**, *La filosofia del primo Aristotele*, Milano 1997.
- Berti, F.** , *Poseidon e Amymone. Un mosaio romano di Chanià*, «ASAtene», 1972–1973, 451– 465.
- Berti, M.**, *L'Egitto nella commedia antica*, «Aegyptus» 73 (2002), 93–112.
- Beta, S.**, *Il linguaggio nelle commedie di Aristofane*, Roma 2004.

- Bierl, A.**, *Der Chor in der Alten Komödie: Ritual und Performativität*, München 2001.
- Bompaire, J.**, *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris 1958.
- Bossi, F.**, *Sui rapporti tra Fozio e la Suda*, «Eikasmos » XIII (2002), 269–71.
- Bottini, A.**, *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano 1992.
- Bowersock, G.**, *L'ellenismo nel mondo tardoantico*, Roma – Bari 1992.
- Bowie, A.**, *Myth and Ritual in the Rivals of Aristophanes*, in *The Rivals of Aristophanes: Studies in Athenian Old Comedy*, ed. by D. Harvey– J. Wilkins, London– Swansea 2000, 317–339.
- Bowie, E.**, *s.v. Philostratus*, «Der Neue Pauly » 9 (2001), 887–894.
- Bowie, E.**, *Philostratus: the life of a sophist*, in *Philostratus*, ed.by E. Bowie– J. Elsner, Cambridge 2009, 19–32.
- Braginskaya, N.– Leonov, D. N.**, *La composition des Images de Philostrate l'Ancien*, in *Le défi de l'art. Philostrate, Callistrate et l'image sophistique*, éd. par M. Costantini, F. Graziani, S. Rolet, Rennes 2005, 9–29.
- Branham R.B.**, *Unruly Eloquence: Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge (Mass.)– London 1989.
- Brixhe, C.**, *La langue de l' étranger non grec chez Aristophane*, in *L'étranger dans le monde grec*, éd. par R. Lonis , Nancy 1988, 114–38.
- Brodersen, K.**, *Zum Stand der Forschung über die Isokrates-Fragmente*, in *Isokrates– Neue Ansätze zur Bewertung eines politischen Schriftstellers* , hrsg. von W. Orth, Trier 2003, 169–174.
- Broggini, M.**, *L'arte dell'esametro in età protobizantina*, «Porphyra »14 , 2010/11, 40–56.

Brommer, F., *Gefässformen bei Homer*, «Hermes » 77, 3-4 (1942), 356-373.

Brown, C. G., *Empousa, Dionysus and the mysteries: Aristophanes, Frogs 285 ff.*, «CQ» n.s. 41 (1991), 41-50.

Brunn, H., *Die philostratischen Gemälde gegen K. Friedrichs vertheidigt von Heinrich Brunn*, Leipzig 1861.

Bühler, W., *Zenobii athoi proverbia. Volumen quartum libri secundi proverbia 1-40 complexum*, Göttingen 1982.

Bühler, W., *Zenobii athoi proverbia. Volumen primum complexum, in quibus codices describuntur*, Göttingen 1987.

Bühler, W., *Zenobii athoi proverbia. Volumen quintum libri secundi proverbia 41-108 complexum*. Göttingen 1999.

Bultrighini, U., *Pausania e le tradizioni democratiche. Argo ed Elide*, Padova 1990.

Burkert, W., *Typen griechischer Mythen auf dem Hintergrund mychenischer und orientalischer Tradition*, in *La transizione dal miceneo all'alto arcaismo. Dal palazzo alla città*. Atti del Conv.Internaz. (Roma 14-19 marzo 1988), a c. di D. Musti, Roma 1991, 523-42.

Burkert, W.- Arrigoni, G., *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Milano 2003².

C

Calame, C., *Le récit genealogique spartiate: la représentation mythologique d'une organisation spatiale*, «Quaderni di Storia», 26 (1987), 43-91.

Cameron, A., *Wandering Poets: a Literary Movement in Byzantine Egypt*, «Historia »14 , 1965, 470-509.

Cameron, A. , *Pap.Ant. III.115 and the Iambic Prologue in Late Greek Poetry*, «CQ »20,1 , 1970,119-129.

Cameron, A., *Poetry and Literary Culture in Late Antiquity*, in S. Swain- M. Edwards, *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*, Oxford, 2004, 327-54.

Camp, J. McK II, *Greek Inscriptions Tragedies presented at the Lenaia of 364/3 B.C.*, «Hesperia» XL, 3 (1971), 302-307.

Cantarella, R., *La Polis e il teatro*, «Dioniso» 39 (1965), 489-503.

Carrière, J.-C., *L'Aristophane perdu. Une introduction aux trente-trois comedies disparues avec un choix des fragments traduits et commentés*, in *Le théâtre grec antique: la comédie. Actes du 10^{ème} colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 1^{er} et 2 octobre 1999*, éd. par J. Jouanna, Paris 2000, 197-236.

Casadesus Bordoy, F., *Gorgias 493 A-C: la explicación etimológica, un rasgo esencial de la doctrina órfica* in *IX Congreso español de Estudios clásicos. Madrid 27 al 30 septiembre 1995. Vol II*, Madrid 1997, 61-65.

Casadesus Bordoy, F., *Orfeo y el orfismo en Platón* in *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, coord. por A. Bernabé Pajares- F. Casadesus,II, Madrid 2008, 1239-1279.

Cassella, P., *La supplica all'altare nella tragedia greca*, Napoli 1999.

Cassio, A. C., *A 'Typical' Servant in Aristophanes* (Pap.Flor.112, Austin 63,90 FF.), «ZPE» 41 (1981), 17-18.

Cassio, A. C., *Storiografia locale di Argo e dorico letterario: Agia, Dercilo e il Pap. Soc. Ital. 1091*, «RFIC » 117 (1989), 257-75.

Cassio, A. C., Musti, D., Rossi, L. E., *Synaulia*, Napoli 2000.

- Chamoux, F.**, *La civilisation hellénistique*, Paris 1981.
- Chantraine, P.**, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968.
- Chantry, M.**, *Scholia vetera in Aristophanis Plutum*, Groningen 1994.
- Chauvin, P.**, *Mythologie et géographie dionysiacques. Recherches sur l'oeuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont-Ferrand 1991.
- Chauvin, P.**, *Local Traditions and Classical Mythology in the Dionysiaca*, in N. Hopkinson, *Studies in the Dionysiaca of Nonnus*, Cambridge 1994, 167-76.
- Cheminel, E.**, *La jeune fille et l'héros autochtone*, «Poikilia». Supplément au Bulletin n° 22 de l'ABELARD (1996), 17-24.
- Chirico, M. L.**, *Timocl. fr. 1 K.-A.*, «Museum Criticum» XXX-XXXI (1997), 219-229.
- Cingano, E.**, *Tradizioni epiche intorno ad Argo da Omero al VI sec.a.C.*, in *La città di Argo. Mito, storia, tradizioni poetiche*. Atti del Convegno Internazionale (Urbino, 13-15 giugno 2002), a c. di P. Angeli Bernardini, Roma-Pisa 2004, 59-78.
- Cochet, M.**, *L'autochtonie chez Pausanias: modèle ou exception athénienne?* «Poikilia». Supplément au Bulletin n°22 de l'ABELARD (1996), 7-15.
- Cohn, L.**, *Die Sprichwörter des cod.Laur.LVIII 24*, in *Corpus Paroemiographorum Graecorum* (Leutsch-Schneidewin) *Supplementum I*, Hildesheim 1961, 1- 84.
- Coleman, K.**, *Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments*, JRS» 80 (1990), 44-73.
- Collard, C.**, *On the Tragedian Chaeremon*, «JHS» 90 (1970), 22-34.

Colvin, S., *Dialect in Aristophanes and the Politics of Language in Ancient Greek Literature*, Oxford 1999.

Comparetti, D., *Commento ad una commedia perduta di Aristofane in Papiri greco-egizii. 2, Papiri fiorentini: papiri letterari ed epistolari (N.i 106-278)*, pubblicati dalla R. Accademia dei Lincei sotto la direzione di D. Comparetti e G. Vitelli, Milano 1908.

Cornford, F. M., *The Origin of Attic Comedy*, Cambridge 1914.

Corsini, E., *La polis e il suo teatro/2*, Padova 1998.

Cousin, C., *Composition, espace et paysage dans les peintures de Polygnote à la lesché de Delphes*, «GAIA » 4 (1999), 61-103.

Croke, B., *Poetry and Propaganda: Anastasius I as Pompey*. «GRBS »48 , 2008, 447- 466.

Crusius, O., *Analecta critica ad paroemiographos Graecos. Accedunt Excerpta ex Damone Περί παροιμιῶν, grammatici incerti fragmentum paroemiographicum*, Leipzig 1883.

Crusius, O., *Die Sprichwörtersammlung des Escorialensis*, «RhM » 38 (1883), 307.

Crusius, O., *Plutarchi de proverbii Alexandrinorum libellus ineditus*, Leipzig 1887.

Cullen T.- Keller D.R., *The greek pithos through time: multiple functions and diverse imagery*, in *The Changing Roles of Ceramics in Society 26.000 BP to the Present* , ed. by W.D. Kingery, Westerville OH 1990, 183-209.

Cunningham, M., *A Fragment of Aeschylus'Aigyptioi?* , «RhM.» 96 (1953), 223-31.

Curnis, M., *Il Bellerofonte di Euripide. Edizione e commento dei frammenti*, Alessandria 2003.

Curnis, M., *"Reliquie di antica filosofia": i proverbi in Aristotele*, «Philosophia antiqua», 2 (2009), 163-213.

D

Dagron, G., *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974.

Dagron, G., *Constantinople imaginaire. Etudes sur le recueil des Patria*, Paris 1984.

Dain, A., *Notes sur le texte grec de l'épître de Saint Clément de Rom*, «RSR» 39 (1951), 353-61.

Dalfen, J., *Platon Gorgias. Übersetzung und Kommentar*, Göttingen 2004.

Darmon, J.-P., *NYMFARUM DOMUS. Les paviments de la maison des Nymphes à Néapolis (Nabeul, Tunisie) et leur lecture*, Leiden 1980.

Debiasi, A., *Esiado e l'occidente*, Roma 2008.

Degani, E., *Poesia parodica greca*, Bologna 1983².

Degani, E., *Problems in Greek Gastronomic Poetry on Matro's Attikon Deipnon*, in *Food in Antiquity* (p. 413-28), ed. by J. Wilkins, D. Harvey, M. Dobson, Exeter 1995, 413-28.

Del Fabbro, M., *Il commentario nella tradizione papiracea*, «Studia papyrologica» 18 (1979), 69-132.

Delneri, F., *Elementi di paratragedia negli "Eroi" di Aristofane*, «Eikasmos» 11 (2000), 107-113.

Denniston, J., s.v. *Ekphrasis*, in *Oxford Classical Dictionary*, Oxford 1949.

De Simone, G. F., *Le donne alla fontana sui vasi attici a figure nere*, in *Doni agli dei. Il sistema dei doni votivi nei santuari*. Atti del Seminario di Studi (Napoli 21 aprile 2006), a.c. di G. Greco-B. Ferrara, Napoli 2008, 317-342.

Detienne, M., *L'écriture d'Orphée*, Paris 1989.

Di Lello Finuoli, A., *Donne e matrimonio nella Grecia arcaica. Hes. Op.405-406*, «Studi micenei ed egeoanatolici 25 » (1984), 275-302.

Di Marco, M., *"Aspettando Eschilo" (Aristoph.Ach.9-11): l'attesa frustrata di Diceopoli e il problema delle riprese eschilee*, in *Dal teatro greco al teatro rinascimentale: momenti e linee di evoluzione*, a c. di L. de Finis, Trento 1992, 53-72.

Di Marzio, M., *Il Protesilao di Anassandride*, «QUCC » 58 (1998), 73-89.

Dobesch, G., *Die Interpolationen aus Apollodors Bibliothek in der Sprichwörterammlung des Pseudo-Zenobios*, «WS», 68 (1965), 58- 82.

Dobesch, G., *Eine unbekannte Mythentravestie über Aigyptos*, «WS» 79 (1966), 273-75.

Dodds, E. R., *Plato. Gorgias*, Oxford 1959.

Dorati, M., *Le Storie di Erodoto: etnografia e racconto*, Pisa-Roma 2000.

Dowden, K., *Death and the Maiden*, London- New York 1989.

Downey, G., *s.v. Ekphrasis*, in *Reallexicon für Antike und Christentum* 4, Stuttgart 1959, coll. 941-944.

Dubel, S., *Colour in Philostratus*, in *Philostratus*, ed. by E. Bowie- J. Elsner, Cambridge 2009, 309-321.

E

Elsner, J., *Introduction. The genre of ekphrasis*, «RAMUS» 31, 1-2 (2002), 1-18.

Elsner, J., *The Rhetoric of Buildings in the De Aedificiis of Procopius*, in L. James, *Art and Text in Byzantium*, Cambridge 2007, 33–55.

Elsner, J., *Philostratus Visualizes the Tragic: Some Ecphrastic and Pictorial Receptions of Greek Tragedy in the Roman Era*, in *Visualizing the Tragic. Drama, Myth, and Ritual in Greek Art and Literature. Essays in Honour of Froma Zeitlin*. ed. by C. Kraus, S. Goldhill, H.P. Foley, J. Elsner, Oxford 2007, 309–337.

Elsner, J., *A Protean Corpus*, in *Philostratus*, ed. by E. Bowie– J. Elsner, Cambridge 2009, 3–18.

Elvira, M.A., *Las «Imágenes» de Filóstrato el Viejo y el paisaje del período imperial*, in *Homenaje al Profesor Antonio Blanco Freijeiro*, Madrid 1989, 318–339.

Engels, J., *Antike Überlieferungen über die Schüler des Isokrates*, in *Isokrates – Neue Ansätze zur Bewertung eines politischen Schriftstellers*, hrsg. von W. Orth, Trier 2003, 175–194.

F

Fabiano, D., *La fatica di Sisifo e le astuzie di Hades*, «I Quaderni del ramo d'Oro», 1, (2008), 238–257.

Fabiano, D., *"Ho fuggito il male, ho trovato il meglio": le punizioni dei non iniziati nell'aldilà greco*, «Archiv für Religionsgeschichte» 12 (2010), 149–165.

Fabiano, D., *"La giara forata". Un adýnaton tra proverbio e racconto*, «Philologia antiqua» 4 (2011), 177–185.

Faraguna, M., *Aspetti della schiavitù domestica femminile in Attica tra oratoria ed epigrafia in Femmes– esclaves. Modèles d'interprétation anthropologique, économique, juridique*. Atti del XXI Colloquio internazionale GIREA (Lacco Ameno– Ischia, 27–29 ottobre 1994), a.c. di F. Reduzzi Merola – A. Storchi Marino, Napoli 1999, 57–79.

- Farioli, M.**, *Mundus alter. Utopie e distopie nella commedia greca arcaica*, Milano 2001.
- Ferrari, F.**, *La misandria delle Danaidi*, «ANSPS» III, VII,4 (1977), 1303–21.
- Ferrari, G.**, *Myth and genre on Athenian Vases*, «CA», 22,1 , (2008), 37–54.
- Ferrin Sutton, D.**, *Aeschylus' Amymone*, «GRBS »15 (1974), 193–202.
- Flower, D.**, *Narrate and Describe: the Problem of Ekphrasis*, «JRS» 81 (1991), 25–35.
- Forrer, E.**, *Quelle und Brunnen in Alt-Vorderasien*, «Glotta» 26 (1938), 178–202.
- Fournet, J. L.**, *L'«Homerisme» à l'époque protobyzantine*, «Ktema» 20 , 1995, 301–315.
- Franco, C.**, *La competenza del destinatario nella parodia tragica aristofanea*, in *La polis e il suo teatro/2*, a c. di E. Corsini, Padova 1988, 213–232.
- Friedländer, P.**, *Johannes von Gaza, Paulus Silentarius und Prokopios von Gaza. Kunstbeschreibungen justinianischer Zeit*, Leipzig–Berlin 1912.
- Friedrichs, K.**, *Die philostratischen Bilder. Ein Betrag zur Charakteristik der alten Kunst*, Erlangen 1860.
- Friis Johansen, E., Whittle, P.**, *Aeschylus The Suppliants*, Copenhagen 1980.
- Froidefond, C.**, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Aix-en-Provence 1971.
- G**
- Gantz, T.**, *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources. Volume One*, Baltimore and London 1993.

- Garcia Romero, F.**, *Sobre algunos proverbios usados en comedia*, in *Idee e forme nel teatro greco*. Atti del Convegno italo-spagnolo Napoli 14-16 ottobre 1999, a.c. di A. Garzya, Napoli 2000, 153-160.
- Garcia-Romero, F.**, *Algunos problemas textuales en la transmision del Corpus Paroemiograhorum Graecorum*, «Synthesis» 7 (2000), 99-111.
- Garcia Soler, M. J.**, *El arte del comer en la antigua Grecia*, Madrid 2001.
- Garvie, A.**, *Aeschylus' Supplices: Play and Trilogy*, Cambridge 1969.
- Garvie, A.**, *Nuove riflessioni sulle Supplici*, «Lexis» (2006), 31-42.
- Gasparri, C.**, *Archiloco a Taso*, «QUCC» n.s.11 (1982), 33-41.
- Gelzer, T.**, s.v. *Aristophanes*, in *RE Suppl.12* (1971), col.1414.
- Genette, G.**, *L'analyse structurale du récit*, Paris 1981.
- Ghedini, F.**, *Filostrato Maggiore come fonte per la conoscenza della pittura antica*, «Ostraka» 9,1 (2000), 175-197.
- Ghiron-Bistagne, P.**, *Die Krise des Theaters in der griechischen Welt im 4. Jahrhundert v.u.Z.*, in *Hellenische Poleis III*, hrsg. von E. C. Welskopf, Berlin 1974, 1335-1371.
- Gigli Piccardi, D.**, *Nonno e l' Egitto*, «Prometheus» 24,1 (1998), 59-82.
- Gigli Piccardi, D.**, *Nonno di Panopoli Le Dionisiache (canti I-XII). Introduzione, traduzione e commento di Daria Gigli Piccardi*, Milano 2003.
- Gil, L.**, *El Aristofanes perdido*, «Cuadernos de Filologia clasica» XXII (1989), 39-106.

- Gilula, D.** *Comic Food and Food in Comedy*, in *Food in Antiquity*, ed. by Wilkins, D. Harvey, M. Dobson, Exeter 1995, 386–399.
- Giudice– Rizzo, I.**, *Inquieti "commerci" tra uomini e dei*, Roma 2002.
- Giuliani, L.**, *Tragik, Trauer und Trost. Bildervasen für eine apulische Totenferien*, Berlin 1995.
- Giuliani, L.**, *Bild und Mythos: Geschichte der Bilderzählung in der griechischen Kunst*, München 2003.
- Goethe, J. W.**, *Über Kunst und Altertum*, Stuttgart 1818.
- Goldhill, S.**, *What is Ekphrasis for?*, «CP» 102 (2007), 1–19.
- Graf, F.**, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin– New York 1974.
- Graux, C.**, *Supplément au Corpus Paroemiographorum Graecorum*, «Revue de Philologie» (1878), 218–237.
- Graziani, F.**, *"La vérité en image": la méthode sophistique*, in *Le défi de l'art. Philostrate, Callistrate et l'image sophistique*, éd. par M. Costantini, F. Graziani, S. Rolet, Rennes 2005, 137–151.
- Grenfell, B. – Hunt, A.**, *The Hibeh papyri. Edited with translations and notes*, I, London 1906.
- Grieser–Schmitz, D.**, *Kulturbestimmte politische Vorstellungen des Isokrates*, in *Isokrates– Neue Ansätze zur Bewertung eines politischen Schriftstellers*, hrsg. von W. Orth, Trier 2003, 111–127.
- Grimaldi, M.**, *I proverbi in Eschilo: un aspetto della tecnica drammatica*, «Philosophia antiqua», 2, (2009), 87–104.
- Gschnitzer, F.**, *Studien zur griechischen Terminologie der Sklaverei*, Mainz 1964.

Guarducci, M., *La data del martirio di San Pietro*, «La parola del passato » 23 (1968), 81-117.

Gudeman, A., s.v. *Scholien*, «RE» II A 1, 1921, coll. 625- 705.

Guidorizzi, G., *Il mondo letterario greco. Storia civiltà testi. L'età classica*, Milano 2005.

Guidorizzi, G., *L'isola e il monte: lo spazio marginale in Filottete e Baccanti*, in *I luoghi e la poesia nella Grecia antica*, a c. di M. Vetta - C. Catenacci, Alessandria 2006, 227-240.(a)

Guidorizzi, G., *Mito e commedia: il caso di Cratino*, in *Komodotragodia. Inserzioni del tragico e del comico nel teatro del V secolo a.C.*, a c. di E. Medda, M.S. Mirto, M. P. Pattoni, Pisa 2006, 119-135.(b)

Gulletta, M. I., *Lexicon Vasorum Graecorum*, I, Pisa 1992.

H

Hall, E., *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford 1989.

Hannestadt, L., *Slaves and the Fountain House Theme*, in *Ancient Greek and Related Pottery. Proceedings of the International Vase Symposium in Amsterdam 12- 15 april 1984*, Amsterdam 1984, 252-255.

Harvey, D.- Wilkins, J., *The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy*, London 2000.

Haupt, M., *Analecta*, «Hermes» 3 (1869), 140-155.

Heffernan, J., *Museum of Words: the Poetics of Ekphrasis from Homer to Ashbery*, Chicago 1993.

Hermann, G., *Opuscula II*, Lipsiae 1827.

Hershbell, J. P., *Pseudo-Plato Axiochus*, Michigan 1981.

Hicks, R., *Egyptian Elements in Greek Mythology*, «TAPhA » 93 (1962) , 90–102.

Hirschberger, M., *GYNAIKON KATALOGOS UND MEGALAI HEOIAI. Ein Kommentar zu den Fragmenten zweier hesiodeischer Epen*, München– Leipzig 2004.

Hubbard, T., *The Mask of Comedy: Aristophanes and the intertextual Parabasis*, Ithaca– New York– London 1991.

Humbert, J., *Syntaxe grecque*, Paris 1972.

Huxley, G., *Greek Epic Poetry from Eumelos to Panyassis*, London 1969.

I

Ieraci Bio, A. M., *Le concept de PAROIMIA : proverbium dans la haute et la basse antiquité*, in *Richesse du proverbe. Vol II. Typologie et fonctions*, Lille 1984, 83–94.

Imperio, O., *Parabasi di Aristofane. Acarnesi Cavalieri Vespe Uccelli*, Bari 2004.

Ireland, S., *The problem of Motivation in the Supplices of Aeschylus*, «RhM» 117 (1974) , 14–29.

J

Jacquemin, A., *Offrandes monumentales à Delphes*, Athénai. École française d'Athènes, 1999.

James, A.W., *Index in Halieutica Oppiani Cilicis et in Cynegetica poetae Apamensis*, Hildesheim– New York, 1970.

James, L., *Art and text in Byzantine Culture*, Cambridge 2007.

James, L. – Webb, R., *'To understand ultimate Things and Enter Secret Places': Ekphrasis and Art in Byzantium*, «Art and History» 14,1 (1991), 1–17.

Jäkel, S., *The 14th Heroid Letter of Ovid and the Danaid Trilogy of Aeschylus*, «Mnemosyne» 26 (1973), 239–48.

Jay–Robert, G., *Fonction des dieux chez Aristophane. Exemple de Zeus, d' Hermès et de Dionysos*, «REA», T.104 n.1–2 (2002), 11–24.

Jeffreys, E., *Writers and Audiences in the Early Sixth Century*. In *S. F. Johnson, Greek Literature in Late Antiquity. Dynamism, Didacticism, Classicism*, Aldershot– Burlington 2006, 127–139.

Jouan, F.– van Looy, H., *Euripides: Tragédies. 4^e partie: Fragments*, Paris 2000.

Jowett, B., *The Dialogues of Plato, IV*, Oxford 1953⁶.

Judet de La Combe, P., *L'Agamemnon d' Eschyle. Commentaire des dialogues. Seconde partie*, Paris 2001.

Jungblut, H., *Über die Sprichwörtersammlungen des Laurentianus 80, 13*, «RhM» 38 (1883), 394–420.

K

Kaibel, G., *s.v. Antiphanes*, in «RE » I,2 , Stuttgart 1894, coll. 2518–2521.

Kaibel, G., *s.v. Diphilus*, in «RE » V,1 , Stuttgart 1903, coll.1153–1155.

Kaldellis, A., *Christodoros on the Statues of the Zeuxippus Baths: A New Reading of the Ekphrasis*, «GRBS» 47 (2007), 361–83.

Kalinka, E.– Schönberger, O., *Philostratus. Die Bilder*, München 1968.

Karamanou, I., *Euripides Danae and Dictys. Introduction, Text and Commentary*, München– Leipzig 2006.

- Karamanou, I.**, *'The lysis in Theodectes' Lynceus: remarks on Arist.Poet.11,1452a 27-29 and 18, 1455b' 29-32*, «QUCC » 87,3 (2007), 119-125.
- Kassel, R.**, *Aus der Arbeit an den Poetae comici graeci*, « ZPE » 25 (1977), 54-94.
- Kayser, K.L.**, *Flavii Philostrati quae supersunt. Philostrati iunioris Imagines. Callistati descriptiones*, Leipzig 1844.
- Keuls, E.C.**, *The Water Carriers in Hades: A Study of Catharsis through Toil in Classical Antiquity*, Amsterdam 1974.
- Keuls, E.C.**, *Danaïdes* «LIMC» III (1986), 337-343 e tavv.
- Keuls, E. C.**, *Painter and Poet in Ancient Greece. Iconography and the Literary Arts*, Stuttgart und Leipzig 1997.
- Kindstrand, J. F.**, *The Greek Concept of Proverbs*, «Eranos», 76 (1978), 71-85.
- Kitto, H.**, *Le déclin de la tragédie grecque à Athènes et en Angleterre*, in *Le théâtre tragique*, éd. par J. Jacquot, Paris 1962, 65-72.
- Kock, T.**, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, in *Antiquae Comoediae Fragmenta*, hrsg. von T. Kock, I, Lipsiae 1880, 454-459.
- Kolb, F.**, *Polis und Theater*, in *Das griechische Drama*, hrsg. von G. Seeck, Darmstadt 1979, 504-545.
- Komornicka, A.**, *Métaphores, personnifications et comparaisons dans l'œuvre d'Aristophane*, Wrocław-Warszawa-Krakow 1964.

Kosso, C.– Lawton, K., *Women at the Fountain and the Hall: Imagining Experience in The Nature and Function of Water, Baths, Bathing and Hygiene from Antiquity through the Renaissance*, ed. by C. Kosso – A. Scott, Leiden 2009, 87– 108.

Krumbacher, K., *Mittelgriechische Sprichwörter*, München 1894.

L

Lai, A., *La circolazione delle tragedie eschilee in ambito simposiale*, «Lexis» XV (1997), 143–148.

Latacz, J., *Zum Wortfeld «Freunde» in der Sprache Homers*, Heidelberg 1966.

Lauriola, R., Ἐλπίς e la giara di Pandora (*Hes. Op. 90–104*): il bene e il male nella vita dell'uomo, «Maia» 52 (2000), 9–18.

Le Guen, B., *Théâtre et cités à l'époque hellénistique. "Mort de la cité"– "Mort du théâtre"?*, «REG» 108 (1995), 59–90.

Lehmann– Hartleben, K., *The Imagines of the Elder Philostratus*, «ArtB » 23 (1941), 16–44.

Lehnus, L., *Argo, Argolide e storiografia locale in Callimaco*, in *La città di Argo. Mito, storia, tradizioni poetiche*, a.c. di Angeli – Bernardini, Roma–Pisa 2004, 201–209.

Lelli, E., *I proverbi greci. Le raccolte di Zenobio e Diogeniano*, Soveria Mannelli 2006.(a)

Lelli, E., *Volpe e leone. Il proverbio nella poesia greca (Alceo, Cratino, Callimaco)*, Roma 2006.(b)

Lepelley, C., *Le musée des statues divines. La volonté de sauvegarder le patrimoine artistique païen à l'époque théodosienne*, «Chaiers Archéologiques. Fin de l'antiquité et Moyen Âge » 42 , 1994, 5–15.

Lewis, S., *The Athenian Women. An iconographic handbook*, London and New York 2002.

Liebeschuetz, W., *Pagan mythology in the Christian Empire*, «IJCT», 2 (1995), 193–208.

Lowe, N. J., *Aristophanes' Books*, «ASch.»10 (1993), 63–83.

Lucas de Dios, J. M., *Esquilo. Fragmentos– Testimonios*, Madrid 2008.

Luppe, W. , *Der Aristophanes–Kommentar Pap. Florentinus 112*, « Wiss. Z. Univ. Halle» XXI (1972), 75–90.

M

MacKinnon, J., *The reason for the Danaids' Flight*, «CQ » n.s. 28 (1978), 74–82.

Maffei, S., *La σοφία del pittore e del poeta nel Proemio delle Imagines di Filostrato Maggiore*, «ASNP» serie III, 31,2 (1991), 591–621.

Magini, D., *Aspetti di tecnica narrativa nei Dialogi Deorum e nei Dialogi Marini di Luciano: estratto e sintesi*, «Sileno » 1–2 , 22 (1996), 177–198.

Maguire, H., *Truth and Convention in Byzantine Descriptions of Works of Art*, «DOP» 28 , 1974, 111–140.

Maguire, H., *The Depiction of Sorrow in Middle Byzantine Art*, «DOP» , 31 , 1977, 123– 174.

Maguire, H., *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton 1981.

Maguire, H., *Image and Imagination in Byzantine Art*, Ashgate 2007.

Maehler, H., *Évolution matérielle de l'hypomnèma jusqu'à la basse époque*, in *Le commentaire entre tradition et innovation. Actes du colloque international de l'institut des traditions textuelles* (Paris et Villejuif, 22–25 septembre 1999), éd. par M.O. Goulet– Cazé, Paris 2000, 29–36.

Maiuri, A., *La nuova silloge epigrafica di Rodi e Cos*, Firenze 1925.

Manfrini-Aragno, I., *Femmes à la fontaine: Réalité et imaginaire*, in *L'image en jeu. De l'antiquité à Paul Klee*, éd. par C. Bron – E. Kassapoglou, Lausanne 1992, 127-148.

Mango, C., *Antique Statuary and the Byzantine Beholder*, «DOP» 17 (1963), 53-75.

Manieri, A., *Colori, suoni e profumi nelle Imagines: principi dell'estetica filostratea*, «QUCC» n.s. 63,3 (1999), 111-121.

Martano, A., *Teodette di Faselide poeta tragico: riflessioni attorno al fr.6 Snell*, in *Influence on peripatetic Rhetoric. Essays in Honor of William W. Fortenbaugh*, ed. by D.C. Mirhady, Leiden-Boston 2007, 187-199.

Martin Hernandez, R., *La muerte como experiencia mistérica. Estudio sobre la posibilidad de una experiencia de muerte ficticia en las iniciaciones griegas*, «ILU» 10 (2005), 85-105.

Marty, E., *Roland Barthes, Oeuvres complètes. Edition établie et présentée par Eric Marty*, Paris 1993-95.

Masaracchia, A., *Orfeo e gli 'Orfici' in Platone*, in *Orfeo e l'Orfismo*. Atti del Seminario Nazionale (Roma- Perugia 1985-1991), a.c. di A. Masaracchia, Roma 1993, 173-197.

Masaracchia, A., *Isocrate e il mito*, in *Isokrates-Neue Ansätze zur Bewertung eines politischen Schriftstellers*, hrsg. von W. Orth, Trier 2003, 150-168.

Mastromarco, G., *La paratragodia, il libro, la memoria*, in *Komodotragodia. Inserzioni del tragico e del comico nel teatro del V secolo a.C.*, a c. di E. Medda, M. S. Mirto, M.P. Pattoni, Pisa 2006, 137-191.

Mastromarco, G., *La parodia dell'Andromeda euripidea nelle Tesmoforiazuse di Aristofane*, «Cuadernos de filología clásica» n. 18 (2008), 177-188.

- Matelli, E.**, *Teodette di Faselide retore*, in *Influence on peropatetic Rhetoric. Essays in Honor of William W. Fortenbaugh*, ed.by D.C. Mirhady, Leiden- Boston 2007, 169-185.
- Mathieu, G.– Brémond, E.**, *Isocrate: tome IV*, Paris 1962.
- Matz, F.**, *De Philostratorum in describendis imaginibus fide*, Bonn 1867.
- Maxwell–Stuart, P.G.**, *Studies in Greek Colour Terminology*, II ΧΑΡΟΠΙΟΣ, Leiden 1981.
- Megino Rodríguez, C.**, *Platón como lector de obras órficas ¿Qué clase de literatura órfica pudo conocer Platón?*, «Estudios clásicos» 121 (2002), 163-171.
- Meier, C.**, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München 1988.
- Meineke, A.**, *Analecta critica ad Athenaei Deipnosophistas*, Lipsiae 1867.
- Messeri, G. – Pintaudi, R.**, *I lettori dei papiri: dal commentario autonomo agli scoli*, in *Talking to the Text: Marginalia from Papyri to Print. Proceedings of a Conference held at Erice, 26 september-3 october 1998, as the 12th Course of International School for the Study of Written Records, I*, a c. di V. Fera, G. Ferraù, S. Rizzo, Messina 2002, 37-57.
- Mestre, F.**, *Filóstrato y los progymnasmata*, in *Escuela y Literatura en Grecia Antigua. Actas del Simposio Internacional Universidad de Salamanca 17-19 Noviembre 2004*, coord. por J. F. Delgado, F. Pordomingo, A. Stramaglia, Cassino 2007, 523-542.
- Mette, H. J.**, *Urkunden dramatischer Aufführungen in Griechenland*, Berlin- New York 1977.
- Michel, C.**, *Die 'Weisheit' der Maler und Dichter in den 'Bilden' des Alteren Philostrat*, «Hermes» 102,3 (1974), 457-466.
- Monda, S.**, *Gli indovinelli di Teodette*, «Seminari Romani di cultura greca» (2000), 29- 47.

Montana, F., *I grammatici alessandrini nei papiri di Aristofane*, in *La cultura ellenistica. L'opera letteraria e l'esegesi antica*. Atti del Convegno COFIN 2001, Università di Roma "Tor Vergata", 22-24 settembre 2003, a c. di R. Pretagostini – E. Dettori, Roma 2004, 372– 384.

Montana, F., *Aristophanes*, in *Commentaria et lexica graeca in papyris reperta*, I, 1.4, *Aristophanes-Bacchylides*, edd. G. Bastianini, M. Haslam, H. Maehler, F. Montanari, C. Römer (con la coll. di M. Stroppa). München- Leipzig 2006, 3 – 240. (a)

Montana, F., *L'anello mancante: l'esegesi ad Aristofane tra l'antichità e Bisanzio*, in *I classici greci e i loro commentatori. Dai papiri ai marginalia rinascimentali*. Atti del convegno Rovereto, 20 ottobre 2006, a c. di G. Avezù e P. Scattolin, Rovereto 2006, 17-34. (b)

Moraux, P., *Les listes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951.

Mora, F., *Religione e religioni in Erodoto*, Milano 1985.

Mosconi, G., *La democrazia ateniese e la 'nuova' musica: l'Odeion di Pericle*, in *Synaulia. Cultura musicale in Grecia e contatti mediterranei*, a c. di A. C. Cassio, D. Musti, L. E. Rossi, Napoli 2000, 217-314.

Mossé, C., *La fin de la démocratie athénienne*, Paris 1962.

Mugione, E., *La Lesche degli Cnidi a Delfi. Proposta di rilettura del programma figurativo*, in *Iconografia 2005. Immagini ed immaginari dall'antichità classica al mondo moderno*. Atti del Convegno internazionale (VE, Istituto veneto di Scienze Lettere e Arti, 26-28 genn.2005), a.c. di I. Colpo- I.Favaretto- F. Ghedini, Roma 2006, 197- 215.

Müller, C.W., *Der euripideische Philoktet und die Rhetorik des 4.Jahrhunderts*, in *Influences on Peripatetic Rhetoric . Essays in Honor of William W. Fortenbaugh*, ed. by D.C. Mirhady, Leiden- Boston 2007, 201-210.

Musti, D.–Torelli, M., *Pausania. Guida della Grecia, libro II. La Corinzia e l'Argolide*. Milano 1986.

N

Nadal, E., *Les fontaines dans la céramique italote*, «Pallas» 65 (2004), 77–94.

Nauck, A., *Tragicorum graecorum fragmenta*, Lipsiae 1889².

Nelson, R. S., *To say and to see. Ekphrasis and Vision in Byzantium*, in R. S. Nelson, *Visuality before and beyond the Renaissance. Seeing as Others Saw*, Cambridge 2000, 143–168.

Neri, V., *La bellezza del corpo nella società tardoantica. Rappresentazioni visive e valutazioni estetiche tra cultura classica e paganesimo*, Bologna 2004.

Nesselrath, H.–G., *Die attische Mittlere Komödie. Ihre Stellung in der antiken Literaturkritik und Literaturgeschichte*, Berlin–New York 1990.

Nesselrath, H.–G., *Myth, Parody, and Comic Plots: The Birth of Gods and Middle Comedy*, in *Beyond Aristophanes. Transition and Diversity in Greek Comedy*, ed. by G. W. Dobrov, Atlanta, Georgia 1995, 1–27.

Newby, Z., *Absorption and erudition in Philostratus' Imagines*, in *Philostratus*, ed. by E. Bowie– J. Elsner, Cambridge 2009, 322–342.

Nicks, F. K., *Literary culture in the Reign of Anastasius I. In S. Mitchell, & G. Greatrex, Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, London 2000, 183– 203.

Nicolai, R., *Studi su Isocrate. La comunicazione letteraria nel IV secolo a.C. e i nuovi generi della prosa*, Roma 2004.

Nicolai, R., *L' ΕΚΦΡΑΣΙΣ, una tipologia compositiva dimenticata dalla critica antica e dalla moderna*, «AION» 31 (2010), 29–45.

Nieddu, G. F., *A Poet at Work: the Parody of Helen in the Thesmophoriazousae*, «GRBS» 44,4 (2004), 331–360.

Nonvel Pieri, S., *Platone, Gorgia*, Napoli 1991.

O

Obbink, D., *A New Archilochus Poem*, «ZPE » 156 (2006), 1–9.

Otten, H., *Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa*, Wiesbaden 1973.

Ozanam, A.–M., *Lettres de pêcheurs, de paysans, de parasites et d'hétaires*, Paris 1999.

P

Paradiso, A., *Erodoto VI,137 e la schiavitù minorile*, «Metis » 8,1–2 (1993), 21–27.

Parker, R., *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.

Parlato, G., *La metrica dei proverbi greci delle raccolte di Zenobio vulgato e Diogeniano. II. Altri metri e (presunte) sequenze liriche*, «QUCC» 95/2 (2010), 155–176.

Pattoni, M. P., *Presenze politiche di Argo nella tragedia attica del V secolo*, in *Argo. Una democrazia diversa*, a.c. di C.Bearzot– F.Landucci, Milano 2006, 147–208.

Peek, W., *Lexicon zu den Dionysiakà des Nonnos*, Hildesheim 1968.

Pellegrino, M., *La figura di Zeus nell'Archaia tra Parodia e 'Carnevale'*, «AION» (filol) XVIII (1996), 109–115.

Pellegrino, M., *Utopie e immagini gastronomiche nei frammenti dell'Archaia*, Bologna 2000.

Perrone, S., *Paralleli comici nell'esegesi a commedia su papiro*, in *Aner polytropos. Ricerche di filologia greca antica dedicati dagli allievi a Franco Montanari*, a c. di F. Montana, 2010, 85-

Persson, P., *Beiträge zur Indogermanischen Wortforschung*, Uppsala- Leipzig 1912.

Pettenò, E., *Tra allegoria e metafora. Nota a margine di due miti complementari: le Danaidi e Ocno*, in *Iconografia 2005. Immagini ed immaginari dall'antichità classica al mondo moderno*. Atti del Convegno internazionale (VE, Istituto veneto di Scienze Lettere e Arti, 26-28 genn.2005) , a.c. di I. Colpo, I.Favaretto, F. Ghedini, Roma 2006, 155-169.

Piepenbrink, K., *Isokrates und die "aktiven" Redner im Vergleich*, in *Isokrates- Neue Ansätze zur Bewertung eines politischen Schriftstellers*, hrsg. von W. Orth, Trier 2003, 43-61.

Piérart, M., *Aspects de la transition en Argolide*, in *La transizione dal Miceneo all'alto arcaismo. Dal palazzo alla città*, a.c. di D. Musti, A. Sacconi, M. Rocchi, E. Scafa, L. Sportiello, M. Giannotta, Roma 1991, 133-144.

Piérart, M., *Omissions et malentendus dans la 'Périégèse' : Danaos et ses filles à Argos*, in *Les Panthéons des cités des origines à la Périégèse de Pausanias* («Kernos Suppl.8»), éd. par V.Pirenne-Deforge, Liège 1998, 165-193.

Piérart, M., *POLYDIPSION ARGOS. Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'Etat classique* («BCH »Suppl.22)., Athènes-Fribourg 1992.

Pittaluga, S., *A pranzo con Vitale di Blois e i suoi amici*, «Maia» 3, 44 (1992), 285-291.

Placido, D., *La mujer ed el oikos en la pólis: formas de dependencia económica y de esclavización*, in *Femmes- esclaves. Modèles d'interprétation anthropologique, économique, juridique*. Atti del XXI colloquio internazionale GIREA (Lacco Ameno- Ischia, 27-29 ottobre 1994), a.c. di F. Reduzzi Merola- A. Storchi Marino , Napoli 1999, 13-19.

Pomeroy, S., *The Spartan Women*, Oxford 2002.

Pucci, G., *La Pinacoteca*, Palermo 2010

Q

Quet, M.H., *Les mosaïques de la "maison des Nymphes" de Nabeul: paviments romains, symbolique grecque?*, in *Proceedings of the 16th International Eirene Conference*. Prague 31.8– 4.9.1982. ed. by P. Oliva– A. Frolíková , Vol. 2, Prag 1983, 76–81.

Quet, M. H., *Voir, entendre, se ressouvenir*, in *Le défi de l'art. Philostrate, Callistrate et l'image sophistique*, éd. par M. Costantini, F. Graziani, S. Rolet , Rennes 2005, 31–61.

R

Rabe, H., *Lexicon Messanense de iota adscripto*, «Rh. Mus.» 47 (1892), 404–413.

Raina, G., *Considerazioni sul vocabolario greco del colore*, in *I colori nel mondo antico. Esperienze linguistiche e quadri simbolici*, a c. di S. Beta – M.M. Sassi, Fiesole 2003, 25– 39.

Ramelli, I., *Eschilo. Tutti i frammenti con la prima traduzione degli scolii antichi*, Milano 2009.

Ranke, H., *Die ägyptischen Personennamen*, Gluckstadt 1952.

Rau, P., *Paratragodia. Untersuchung einer kömischen Form des Aristophanes*, München 1967.

Reale, G., *Platone. Fedro*, Forlì (FLV) 1998.

Renaut, D., *Les déclamations d' ekphrasis: une réalité vivante à Gaza au VI siècle*, in *C. Saliou, Gaza dans l'antiquité tardive. Archéologie, rhétorique et histoire* , Salerno 2005, 197–220.

Robert, L., *Documents d'Asie Mineure*, «BCH »101, 1 , 1977, 43–132.

Roberts, M., *The Jeweled Style. Poetry and poetics in Late Antiquity*, Itaca– London 1989.

- Robertson, M.**, *A History of Greek Art*, Cambridge 1975.
- Rohde, E.**, *Psyche. Il culto dell'anima presso i Greci e la loro fede nell'immortalità*, Roma-Bari 1970.
- Rohweder, C.**, *Macht und Gedeihen. Eine politische Interpretation der Hiketiden des Aeschylus*, Frankfurt am Main 1998.
- Rosen, R. M.**, *Plato Comicus and the Evolution of Greek Comedy*, in *Beyond Aristophanes. Transition and Diversity in Greek Comedy*, ed. by G. W. Dobrov, Atlanta, Georgia 1995, 119-137.
- Rosen, R. M.**, *Aristophanes, Fandom and the Classicizing of Greek Tragedy*, in *Playing around Aristophanes: Essays in Celebration of Completion of the Edition of the Comedies of Aristophanes by Alan Sommerstein*, ed. by L. Kozak- J. Rich, Oxford 2006, 27-47.
- Rösler, W.**, *Der Schluss der 'Hiketiden' und die Danaiden-Trilogie des Aischylos*, «RhM»136 (1993), 1-22.
- Rothwell, K. S.**, *The Continuity of the Chorus in Fourth Century Attic Comedy*, «GRBS» 33,3 (1992), 209-225.
- Rousselle, A.**, *Images as education in the Roman Empire (Second- Third Centuries AD)*, in *Education in Greek and Roman Antiquity*, ed. by Y. Lee Too, Leiden- Boston- Köln 2001, 373-403.
- Runciman, W.-G.**, *Doomed to Extinction: The Polis as an Evolutionary Dead-End*, in *The Greek City. From Homer to Alexander*, ed. by O. Murray- S. Price, Oxford 1990, 347-367.
- Rupprecht, K.**, *s.v. Paroimiographoi*, in «RE »XVIII,4 (1949), coll.1735-1778.

Russo, J., *Prose Genres for the Performance of Traditional Wisdom in Ancient Greece: Proverb, Maxim, Apothegm*, in *Poet, Public, and Performance in Ancient Greece*, ed. by L. Edmunds- R. Wallace, Baltimore and London 1997, 49–64.

S

Said, S., *Tragic Argos*, in *Tragedy, Comedy and the Polis*, ed. by A. Sommerstein, S. Halliwell, J. Henderson, B. Zimmermann, Bari 1993, 167–189.

Salviat, F., *L'offrande argienne de l'«hémicycle des Rois» à Delphes et l'Héraclès béotien*, «BCH» 89,1 (1965), 307–314.

Sandin, P., *Aeschylus' Supplices. Introduction and Commentary on vv. 1–523*, Lund 2005.

Santamaria, M. A., *La parodia de los misterios en el fr. 17 Kassel–Austin de Filetero*, in *Perfiles de Grecia y Roma . Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Valencia, 22 al 26 de octubre de 2007. II, coord. por M^a A. Almela Lumbreras, J. F. González Castro, J. Siles Ruiz, J. de la Villa Polo, G. Hinojo Andrés, P. Cañizares Ferriz, Madrid 2009, 693–700.

Saphiro, H.A., *Correlating shape and subject: the case of archaic pelike*, in *Athenian Potters and Painters: the conference proceedings*, ed. by Oaxley et al., Oxford 1997, 63–70.

Saradi–Mendelovici, H., *Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and Their Legacy in Later Byzantine Centuries*, «DOP» 44, 1990, 47–61.

Scarpi, P., *Le religioni dei misteri. Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, Vol I. FLV 2002.

Seidensticker, B., *Dichtung und Gesellschaft im 4. Jahrhundert. Versuch eines Überblicks*, in *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?*, hrsg. von W. Eder, Stuttgart 1995, 175–198.

- Settis, S.**, *La trattatistica delle arti figurative*, in *Lo spazio letterario delle Grecia antica*, II,1 , Salerno 1993, 469–498.
- Severyns, A.**, *Le Cycle épique et l'épisode d'Io*, «Musée Belge» 30 (1926), 119–130.
- Sfameni Gasparro, G.**, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma 1986.
- Shaffer, D.**, *Ekphrasis and the Rhetoric Viewing in Philostratus's Imaginary Museum*, «Philosophy and Rhetoric» 31,4 (1998), 303–316.
- Sicherl, M.**, *Die Tragik der Danaiden*, «MusHelv» 43 (1986), 81–110.
- Sifakis, G. M.**, *Parabasis and the Animal Choruses: a Contribution to the History of Attic Comedy*, London 1971.
- Silk, M.S.**, *Aristophanic paratragedy*, in *Tragedy, Comedy and the Polis*. Papers from the Greek Drama Conference, Nottingham 18–20 July 1990, ed. by Sommerstein, S. Halliwell, J. Henderson, B. Zimmermann, Bari 1993, 477–504.
- Simon, E.**, *s.v. 'Amynone'*, in «LIMC» II,1 (1983), 742–52.
- Sissa, G.**, *La verginità in Grecia*, Roma– Bari 1992.
- Sommerstein, A.**, *Aeschylean Tragedy*, Bari 1996.
- Sommerstein, A. H.**, *Aeschylus Fragments*, Cambridge MA 2008.
- Sourvinou–Inwood, C.**, *Crime and Punishment: Tityos, Tantalos, Sisyphos in Odissey 11*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies London» 33 (1986), 37–58.
- Spitzer, L.**, *The 'Ode on a Grecian Urn', or Content vs. Metagrammar*, «Comparative Literature» 7 (1955), 203–225.

Spyridonidou–Skarsouli, M., *Der erste Teil der fünften Athos–Sammlung griechische Sprichwörter. Kritische Ausgabe mit Kommentar*, Berlin– New York 1995.

Stansbury–O'Donnell, M., *Polygnotos's Nekyia: A Reconstruction and Analysis*, «AJA» 94 (1990), 213–235.

Starkie, W., *The Clouds of Aristophanes*, London 1911.

Strohm, H., *Euripides. Interpretationen zur dramatischen Form*, München 1957.

Stupperich, R., *Das Statuenprogramm in den Zeuxippos–Thermen. Überlegungen zur Beschreibung durch Christodoros von Koptos*, «MDAI(I)» 32 , 1982, 210–235.

Suarez de la Torre, E., *Archilochus' 'biography', Dionysos and mythical patterns*, in *Poesia e religione in Grecia. Studi in onore di G. Aurelio Privitera*, a c. di M. Cannatà Fera– S. Grandolini, II, Napoli 2000, 639–663.

Swain, S., *Culture and nature in Philostratus*, in *Philostratus*, ed. by E. Bowie– J. Elsner, Cambridge 2009, 32–46.

T

Tammaro, V., *Aesc.fr. 44, 1 ssR*, «Eikasmos »14 (2003), 33–6.

Taplin, O., *Comic Angels and Other Approaches to Greek Drama through Vase–Paintings*, Oxford 1993.

Taplin, O., *Pots&Plays. Interactions between Tragedy and Greek Vase–painting of the Fourth Century B.C.*, Los Angeles 2007.

Tarrant, D., *Colloquialisms, semi–proverbs, and word–play in Plato*, «CQ» 40 (1946), 109–117.

Tarrant, D., *More colloquialisms, semi-proverbs, and word-play in Plato*, «CQ » n.s. 8, 3/4 (1958), 158-160.

Tedeschi, G., *Lo spettacolo in età ellenistica e tardo antica nella documentazione epigrafica e papiracea*, «Papyrologica lapiensia», 11 (2002), 87-187.

Teuffel W.S.– Kaehler. O., *Die Wolken des Aristophanes*, Leipzig 1887.

Thalmann, W., *Some Ancient Greek Images of Slavery*, in *Reading ancient Slavery*, ed. by R. Alston, E. Hall, L. Proffitt, London– New York 2011, 72-96.

Thiercy, P., *Les odeurs de la polis ou le "nez" d' Aristophane*, in *Tragedy, Comedy and the Polis*, ed. by A. Sommerstein, S. Halliwell, J. Henderson, B. Zimmermann, Bari 1993, 505-526.

Thompson, D. W., *A Glossary of Greek Fishes*, London 1967.

Thomson, G., *The Suppliants of Aeschylus*, «Eirene» 9 (1971), 25-30.

Tissoni, F., *Cristodoro. Un' introduzione e un commento*, Alessandria 2000.

Todisco, L., *Teatro e spettacolo in Magna Grecia e in Sicilia. Testi immagini letteratura*, Milano 2002.

Tomlinson, R., *Argos and the Argolid. From the End of the Bronze Age to the Roman Occupation*, London 1972.

Tosi, R., *Studi sulla tradizione indiretta dei classici*, Bologna 1998.

Tosi, R., *La tradizione proverbiale greca e Aristofane di Bisanzio (Osservazioni sulle ἔμμετροι παροιμίαι)*, in *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica*, a.c. di R.Pretagostini, Roma 1993, 1025-30.

Tosi, R., *La lessicografia e la paremiografia in età alessandrina ed il loro sviluppo successivo*, in *La philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine*, a.c. di F. Montanari, Vandoeuvres-Genève 1994, 143-209.

Tosi, R., *Tradizione dei 'monostici' e la tradizione paremiografica*, in *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, a.c. di M.S. Funghi, Firenze 2004, 49-60.

Tosi, R., *Polluce: struttura onomastica e tradizione lessicografica*, in *L'Onomasticon di Giulio Polluce. Tra lessicografia e antiquaria*, a.c. di C. Bearzot, F. Landucci- G. Zeccini, Milano 2007, 3-16.

Tosi, R., *Introduzione in ΠΑΡΟΙΜΙΑΚΩΣ. Il proverbio in Grecia e a Roma*, a. c. di E. Lelli, Pisa-Roma 2010, 13-29.

Totaro, P., *Eschilo in Aristofane (Rane 1026- 1029, 1431a-1432)*, «Lexis» XXIV (2006) , 95-126.

Trivigno, F. V., *Paratragedy in Plato's Gorgias*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy » XXXVI (2009), 73-105.

Tulli, M., *Dal Fedone all'Assioco: note sull'Accademia di età ellenistica*, in *La cultura ellenistica. L'opera letteraria e l'esegesi antica. Atti del Convegno COFIN 2001, Università di Roma " Tor Vergata"*, 22-24 settembre 2003, a c. di R. Pretagostini – E. Dettori, Roma 2004, 199- 212.

V

Vassiliadis, A., *Hexameterfragment*, «ZPE» 41 (1981), 29-32.

Vernant, J.-P.– Vidal-Naquet, P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne 2*, Paris 1986.

Vetta, M., *Un capitolo di storia di poesia simposiale (Per l'esegesi di Aristofane "Vespe" 1222-1248)*, in *Poesia e simposio nella Grecia antica*, a c. di M.Vetta, Roma- Bari 1995, 117-31.

Viljamaa, T., *Studies in Greek Encomiastic Poetry of the Early Byzantine Period*, Helsinki 1963.

Violante, M. L., *Un confronto tra «P Bon 4» e l'«Assioco»: la valutazione delle anime nella tradizione orfica e platonica*, «CCC » 3 (1984), 313–327.

Vitali, V., *Esempi tragici di buon governo e malgoverno ad Argo: Pelasgo ed Euristeo a confronto*, in *La città di Argo. Mito, storia, tradizioni poetiche*. Atti del Convegno Internazionale (Urbino, 13–15 giugno 2002), a c. di Paola Angeli Bernardini, Roma–Pisa 2004, 177–187.

Vottero, D., *Teodette e la Teodettea di Aristotele*, in *Voci di molte acque. Miscellanea di studi offerti a Eugenio Corsini*, a c. di S. Zamorani, Torino 1994, 105–118.

W

Warman, L., *Hope in a Jar*, «Mouseion» III, 4 (2004), 107–119.

Webster, T.B.L., *Fourth Century Tragedy and the Poetics*, «Hermes» 82 (1954), 294–308.

Webster, T., *Art and Literature in Fourth Century Athens*, London 1956.

Webb, R., *Mémoire et imagination: les limites de l'enargeia dans la théorie rhétorique grecque*, in *Dire l'évidence (philosophie et rhétorique antiques)*, éd. par C. Lévy– L. Pernot, Paris 1997, 229–248.

Webb, R., *Ekphrasis ancient and modern: the invention of a genre*, «Word & image» 15,1 (1999), 7–18.

Webb, R., *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Farnham 2009.

West, M.L., *The Hesiodic Catalogue of Women. Its Nature, Structure and Origins*, Oxford 1985.

West, M.L. , *The East Face of Helikon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997.

Wiesenthal, M., *Quaestiones de nominibus propriis, quae graecis hominibus in proverbio fuerunt*, Barmen 1895.

Wilamowitz-Moellendorff, U., *Aeschylus Interpretationen*, Berlin 1914.

Wilkins, J., *The boastful chef: the discourse of the food in ancient Greek comedy*, Oxford 2000.

Williams, D., *Women on Athenian Vases: problems of interpretation*, in *Images of Women in Antiquity*, ed. by A. Cameron- A. Kurt, London - Canberra 1983, 92-106.

Wilson, N. G., *A chapter in the history of scholia*, «CQ» 17 (1967), 244-256.

Wilson, N. G., *Scolia e commentatori*, «SCO» 33 (1983), 83-112.

Woodbury, L., *Cyrene and the ΤΕΛΕΥΤΑ of marriage in Pindar's Ninth Pythian ode*, «ThAPA» 112 (1982), 245-258.

X

Xanthakis-Karamanou, G., *Studies in fourth-century Tragedy*, Athens 1980.

Z

Zanker, G., *Enargeia in the Ancient Criticism of Poetry*, «RhM» 124 (1981), 297-311.

Zanker, P., *New Light on the Literary Category of 'Ekphrastic Epigram' in Antiquity: the New Posidippus (Col. X 7- XI 19 p. Mil. vogl. VIII 309)*, «ZPE» 143 (2003), 59-62.

Zanker, P. – Ewald B.C., *Mit Mythen leben. Die Bilderwelt der römischen Sarkophage*, München 2004.

Zeitlin, F., *The Politics of Eros in the Danaid Trilogy of Aeschylus*, in *Innovations of Antiquity*, ed. by R. Hexter- D. Selden , New-York-London 1992, 203-252.

Zimmermann, B., *La fortuna di Eschilo nel V sec. a. C.*, «Dioniso», n.s., IV (2005), 6-13.

Zimmermann, B., *Aischylos-Rezeption im 5. Jahrhundert v. Chr.*, «Lexis » XXIV (2006) , 53-62.

Zucker, F., *Athen und Ägypten bis auf den Beginn der hellenistischen Zeit*, in *Aus Antike und Orient*, hrsg. von S. Morenz, Leipzig 1950, 146-165.

Zumbo, A., *L'ekphrasis d'opera d' arte: esercitazione letteraria o strumento di comunicazione?*, in *La 'parola' delle immagini e delle forme di scrittura. Modi e tecniche della comunicazione nel mondo antico*, Messina 1998, 29-40.