

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BOLOGNA

---

*Dipartimento di Filologia Classica e Medioevale*  
Ciclo XIX

# Poesia e Società

*Comunicazione poetica e formazioni sociali  
nella Lesbo del VII/VI secolo a.C.*

**Presentata  
dal Dott.**  
Stefano Caciagli

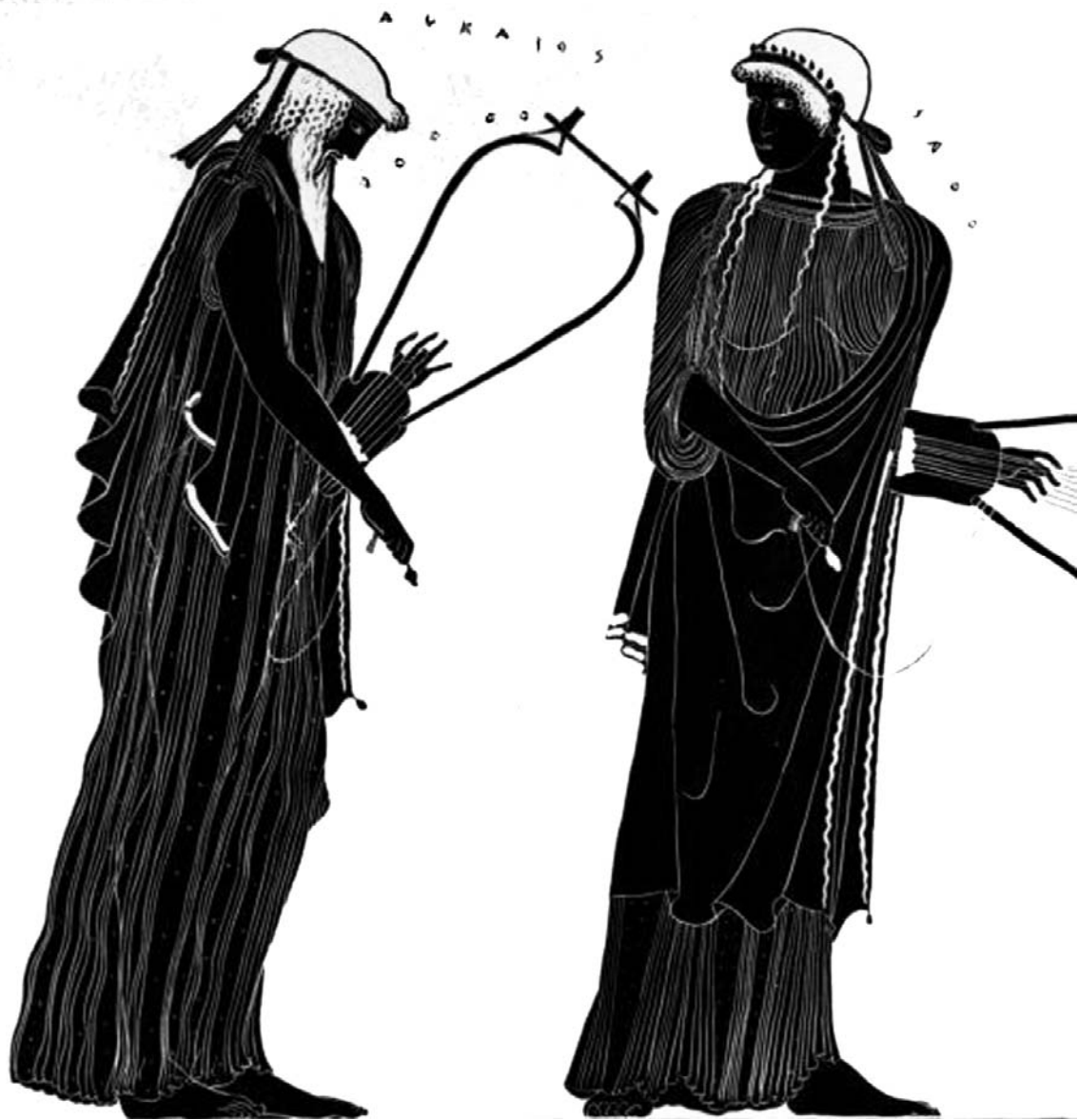
**Coordinatore**  
Chiar.<sup>mo</sup> Prof.  
Gualtiero Calboli

**Relatore**  
Chiar.<sup>mo</sup> Prof.  
Camillo Neri

ANNI ACCADEMICI 2003/04, 2004/05, 2005/06  
Settore Disciplinare L-FIL-LET/02

# Poesia e Società

*Comunicazione poetica e formazioni sociali  
nella Lesbo del VII/VI secolo a.C.*



τοῖς φιλοτάτοις  
ἐταίροις

<b>Introduzione.....</b>	<b>7</b>
<b>1. La storia di Lesbo dal mito alla metà del VI sec. a.C. ....</b>	<b>10</b>
Un problema preliminare: la cronologia .....	10
La guerra fra Sparta e Samo.....	12
Le nozze di Agariste e il discorso di Socle.....	18
La guerra del Sigeo .....	20
La cronologia di Lesbo fra il VII e il VI secolo a.C. ....	44
L'esimmetria di Pittaco e le date principali della sua vita .....	44
L'esilio di Saffo.....	48
Gli esili di Alceo .....	51
La storia di Lesbo da Macare alla morte di Pittaco .....	52
Le istituzioni politiche di Lesbo .....	56
<b>2. Persona poetica e persona reale in Saffo e Alceo .....</b>	<b>58</b>
Premessa .....	58
La <i>persona loquens</i> in Saffo ed Alceo.....	58
La posizione del locutore e i possibili paralleli per Saffo .....	60
‘Noi’ con valore di singolare nell'epos .....	61
Il locutore nella poesia simposiale: il caso di Alceo.....	63
Prima persona diversa dal poeta nella poesia simposiale .....	66
Un ‘noi’ pragmatico in Alcmane .....	69
La prima persona plurale in Saffo.....	81
La <i>persona loquens</i> in Saffo .....	85
<b>3. La comunità alcaica .....</b>	<b>86</b>
<i>Dichter un Gruppe</i> .....	86
L'unicità del pubblico alcaico .....	86
La comunità alcaica: definizione, luoghi e ragioni sociali .....	88
I luoghi della performance alcaica.....	89
La poesia e il simposio in realtà differenti da quella alcaica .....	102
Il simposio e le formazioni sociali.....	106
Quale nome per il gruppo alcaico? .....	107
Il rapporto di <i>ἑταιρεία</i> .....	111
L' <i>ἑταῖρος</i> nell' <i>epos</i> .....	111
L' <i>ἑταῖρος</i> in Teognide e nella produzione poetica arcaica.....	119
Le <i>ἑταιρεῖαι</i> lesbie.....	123
Il rapporto fra gruppi aristocratici e comunità eteriche .....	129
Il concetto di <i>γένος</i> .....	130
Quale nome per i gruppi aristocratici?.....	154
<i>οἰκία</i> ed <i>ἑταιρεία</i> .....	155
Gli Alcmeonidi fra <i>οἰκία</i> ed <i>ἑταιρεία</i> .....	156
La composizione dell' <i>ἑταιρεία</i> .....	167
Giovani e adulti nei gruppi eterici .....	168
L'identità dei <i>παῖδες</i> presenti al simposio: Sparta e cretese .....	170

Simposio, iniziazione ed educazione .....	174
Giovani, famiglie ed ἑταιρείαι .....	177
Compagni e coetanei .....	179
Conclusioni: la composizione dell'ἑταιρεία .....	183
Le origini dell'ἑταιρεία .....	185
L'ἑταιρεία arcaica: luoghi e funzioni .....	187
Le azioni sacre .....	191
Le attività connesse alla πόλις .....	192
Conclusioni: le funzioni dell'ἑταιρεία .....	204
<b>4. La comunità saffica .....</b>	<b>206</b>
Introduzione .....	206
Le fonti .....	207
Massimo di Tiro .....	208
La <i>Suda</i> .....	209
<i>P. Colon.</i> 5860 .....	210
Filostrato .....	211
Ovidio .....	212
Conclusioni sulle fonti .....	215
L'ideologia saffica .....	217
La φιλότης .....	228
La ξεία .....	229
L'ἑταιρεία .....	230
La φιλότης fra nemici .....	231
La negazione della φιλότης .....	232
La φιλότης in Saffo .....	234
Δηῖτε: ἑταιρεία e vita comunitaria .....	234
L'etica del dono .....	237
Le ὁμιλήτρια della poetessa .....	242
Anattoria .....	242
Attide .....	249
Gongila .....	258
Ἑταῖραι e μαθήτρια: una distinzione problematica .....	264
Il rapporto fra Saffo e le sue ὁμιλήτρια .....	267
Le rivali di Saffo e le οἰκίαι aristocratiche di Lesbo .....	269
Il pubblico saffico come comunità .....	285
La composizione della comunità .....	286
L' <i>eros</i> e l'età delle componenti del gruppo saffico .....	297
L'omogeneità del pubblico saffico .....	302
Le ragioni dei distacchi .....	311
I luoghi delle <i>performances</i> poetiche e le attività svoltevi .....	314
Gli spazi sacri .....	314

## *Sommario*

Le feste.....	326
Gli interni.....	329
Tre contesti distinti per la comunità saffica.....	336
Un ruolo per Afrodite.....	337
Un προπεμπτικόν.....	340
Il ruolo di Afrodite.....	371
<b>5. Le ἐταιρείαι maschili e femminili lesbie.....</b>	<b>378</b>
<b>Appendice 1: Il τέμενος di Messa.....</b>	<b>389</b>
<b>Appendice 2: I luoghi di Lesbo.....</b>	<b>405</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>412</b>
<b>Indice delle figure.....</b>	<b>437</b>
<b>Indice dei nomi antichi.....</b>	<b>438</b>
<b>Indice dei nomi moderni.....</b>	<b>445</b>

# 11 Introduzione

*Pour savoir ce que l'Homme est, il faut savoir ce que l'homme a fait, et ce qu'il a fait de meilleur*

Meyerson 1948, 12

Esiste fra la poesia arcaica greca e quella moderna un'alterità profonda: l'una è essenzialmente un fenomeno aurale e, perciò, strettamente legato al momento performativo, l'altra trova la propria dimensione nella scrittura, la quale implica una necessaria distanza fra poeta e pubblico<sup>1</sup>. Questa situazione ha un'immediata conseguenza: la poesia arcaica, proprio per il fatto di essere eseguita *in praesentia*, presuppone un peculiare rapporto tra locutore e uditorio: il fatto che questi attori condividano spesso medesime esperienze, come cerimonie religiose o momenti festivi, consente a chi si esprime attraverso il mezzo della poesia di riferirsi alla realtà extratestuale anche in modo solo allusivo, poiché questa è immediatamente presente agli ascoltatori. Ciò significa, dunque, che per comprendere la poesia arcaica greca è determinante ricostruire il contesto performativo. Tale operazione, però, è estremamente complessa: è arduo reperire il nesso fra forme della società e forme dell'espressione, quando sulle prime la documentazione è scarsa ed eterogenea e le seconde sono in uno stato decisamente frammentario.

A questo proposito, occorre premettere alcune considerazioni metodologiche. Ogni analisi che voglia dirsi antropologica<sup>2</sup> presuppone la consapevolezza dell'ottica dell'osservatore: netta è la distanza fra il mondo mentale dei Greci e quello moderno<sup>3</sup>, anche se questa diversità non è sempre rimarcata con la dovuta decisione<sup>4</sup>. Non è tuttavia solo l'ottica dell'osservatore a rendere ardua l'analisi: parlare genericamente di 'poesia arcaica greca' e di 'contesto' rischia di essere riduttivo rispetto alle molteplici sfaccettature del reale. Il mondo greco non è unitario né nella dimensione del tempo né in quella dello spazio e, per di più, la conoscenza di queste diversità è gravemente compromessa dalla limitatezza della documentazione. Il problema riguarda anche (e

<sup>1</sup> Cf. Gentili 2006, 15ss.

<sup>2</sup> La disciplina storico-antropologica, elaborata nel corso della seconda metà del Novecento in Francia, rappresenta la sintesi di interessi storici, sociologici, psicologici, e l'incontro di personalità intellettualmente eterogenee quali Ignace Meyerson, Louis Gernet e Jean-Pierre Vernant assume, in questo contesto, una valenza simbolica (cf. Di Donato 1990).

<sup>3</sup> Cf. Di Donato 1990, IXs.

<sup>4</sup> Cf. e.g. Devereux 1970 e Ferrari 2007, 159ss.: resto assai perplesso di fronte all'applicazione di categorie proprie della psichiatria al mondo antico, in quanto non è detto che essa sia valida per società altre rispetto a quella occidentale e contemporanea.

soprattutto) lo studio di Lesbo arcaica, sulla quale non si hanno che pochi dati risalenti al VII/VI secolo a.C., oltre ovviamente all'opera saffica e alcaica<sup>5</sup>.

Come muoversi, allora, in questo quadro? La via più agevole pare essere la comparazione, ma, sulla base di quanto si è detto, anche questa metodologia è soggetta a forti rischi: la distanza spaziale e temporale fra due fenomeni può invalidare un confronto, in quanto accostare due realtà poco note e per di più non omogenee può risultare un azzardo. D'altra parte, se si vuole capire, non si può prescindere del tutto dalla comparazione.

La scelta di studiare in parallelo Saffo e Alceo risponde proprio a questa esigenza, poiché entrambi risultano conterranei, contemporanei e appartenenti alla medesima classe sociale. Non sfugge, ad ogni modo, quanto possa essere rilevante la dimensione del genere, che pone i due poeti in mondi sì a contatto, ma molto probabilmente diversi. Contrariamente a quanto fatto da W. Rösler, tuttavia, partire dal confronto fra Saffo e Alceo pare comunque necessario: in *Dichter und Gruppe* lo studioso tedesco ha analizzato il poeta mitilenese secondo la medesima ottica che ci prefiggiamo, ma escludendo dall'analisi la realtà saffica: questo lavoro si propone invece di indagare unitariamente i due poeti, in quanto appartenenti alla medesima società.

La poesia eolica, nella sua frammentarietà, non è tuttavia sufficiente alla comprensione dei contesti: l'eterogeneità delle esperienze di vita di Saffo e Alceo richiede confronti di più ampio respiro e, in effetti, in questo lavoro si farà spesso riferimento al mondo spartano, cretese, ateniese, etc. Ogni volta, comunque, si tenterà di giustificare il confronto, inquadrando storicamente le realtà che si accostano e cercando di comparare non i singoli fenomeni, ma le società nella loro interezza.

Il titolo di questo studio intende già preliminarmente mettere in luce il rapporto fra obiettivi della ricerca e presupposti ideologici su cui essa si fonda. Riprendendo nella forma i titoli di celebri studi come *Poesia e pubblico* di B. Gentili o *Mito e pensiero* e *Mito e società* di J.-P. Vernant, si vuole non solo evidenziare una dipendenza culturale, ma soprattutto esprimere la necessità di studiare la poesia arcaica greca nel suo contesto, ossia di analizzarla in relazione al suo pubblico e, più in generale, alla società di cui un poeta fa parte. Un'opera 'letteraria', come del resto ogni prodotto del lavoro mentale umano, non può essere svincolata dal contesto in cui è stata creata e ciò vale soprattutto per l'arcaismo greco, dove la poesia assume una funzione pragmatica. Il presente lavoro avrà, perciò, come obiettivo quello di ricostruire la società in cui vissero Saffo ed Alceo e le formazioni sociali di cui essi fecero parte. Ai presupposti metodologici, invece, intende far riferimento la precisazione di ordine temporale e spaziale contenuta nel titolo: essa consente, infatti, di definire il quadro storico in cui la

<sup>5</sup> I componimenti di Saffo (S.) ed Alceo (Alc.) sono citati secondo l'edizione Voigt (1971).



poesia eolica si inserisce e, perciò, permette di confrontarla ad altre realtà che possono apparire omogenee rispetto alla situazione lesbica<sup>6</sup>.

Gli obiettivi della ricerca e gli scrupoli di carattere metodologico finora esposti giustificano la struttura del presente lavoro: si è sentita infatti l'esigenza di premettere due capitoli introduttivi all'analisi dei poeti lesbi: da una parte, è parso necessario studiare la storia dell'isola e la sua cronologia; dall'altra, è sembrata importante un'analisi dei presunti casi di *plurale maiestatis* nei due poeti, al fine di verificarne l'effettiva presenza.

Le sezioni dedicate ai due poeti cercheranno di offrire un quadro complessivo delle formazioni sociali di cui essi fecero parte: particolare attenzione sarà dedicata alla composizione dell'uditorio, all'entità delle relazioni fra locutore e pubblico, ai luoghi della *performance* poetica. In questo quadro, si porrà sistematicamente in evidenza il legame fra il macrocontesto, ossia la società mitilenese, e il microcontesto, ovvero le specifiche formazioni sociali a cui Alceo e Saffo appartennero.

Un capitolo di conclusioni costituirà la sintesi delle argomentazioni svolte.

Alterità e similarità fra Alceo e Saffo risultano in tutta la loro evidenza nell'unico caso in cui si può definire per entrambi un contesto comune: essi frequentano il τέμενος di Messa, vi pregano, ma, come pare emergere da Alc. 130b, la diversità di genere implica, fra le comunità di cui i poeti fecero parte, una grande distanza.

Si è ritenuto utile, infine, aggiungere una breve sezione che descriva, con l'ausilio anche di un'appendice fotografica, l'isola di Lesbo, in quanto si ritiene fondamentale per lo studio di un contesto valutarne bene la realtà fisica.

Provo l'esigenza di esprimere riconoscenza nei confronti dei Professori che hanno seguito il mio percorso di studi durante l'esperienza pisana e bolognese, Riccardo Di Donato e Camillo Neri: verso di loro sento di aver contratto un vero e proprio debito intellettuale. A Claude Calame e alle sue intense lezioni, del resto, sono legati i produttivi mesi vissuti a Parigi. Un ringraziamento sincero va a Marco Ercoles, Matteo Martelli e Stefano Valente, colleghi di dottorato con cui, in amicizia, ho discusso ed affinato i pensieri che andavo formulando nel corso delle mie ricerche. Alle riflessioni sull'istituto eterico con Costanza Pacini è debitrice la sezione dedicata al gruppo di Alcibiade. Desidero, inoltre, esprimere la mia riconoscenza alle persone che mi hanno sostenuto in questi anni, ai tempi dell'Università e del Dottorato: fra gli altri, in particolare, i miei genitori e gli amici di sempre, i φίλτατοι ἐταῖροι, Cristiano, Daniele, Emiliano, Federico, Giuseppe e Massimiliano. Un grazie affettuoso, infine, va a Sofia Carrara, che con garbo ed intelligenza ha arricchito questo lavoro e non solo.

<sup>6</sup> La riflessione proposta nel presente lavoro trae origine dal corso di Antropologia del mondo antico tenuto dal Prof. R. Di Donato presso l'Università di Pisa nel 2001/2002: in quella sede furono analizzate le formazioni sociali minori di Mitilene a partire dai frammenti dei due poeti eolici. Per un quadro dei risultati allora raggiunti cf. Di Donato 2005, 95-101.

## **1. La storia di Lesbo dal mito alla metà del VI sec. a.C.**

### ***Un problema preliminare: la cronologia***

La ricostruzione degli eventi di cui Alceo e Saffo furono spettatori e attori pone un problema preliminare: la cronologia della storia di Lesbo e, più in generale, della Grecia arcaica, è stata oggetto di dibattito. Per fare un esempio, *Per la storia di Lesbo nel VI secolo a.C.* di Santo Mazzarino, lo studio probabilmente di maggiore profondità critica sulle vicende dell'isola, inquadra già dal titolo la vita di Saffo ed Alceo in pieno VI secolo, mentre la cronaca di Eusebio (*Chon.* [Hier.] Ol. 45,1 e [Arm.] Ol. 46,2) pone entrambi a all'incirca a cavallo del VII e VI secolo. L'abbassamento della cronologia è stato sostenuto da Julius Beloch (*GG*, I/2 274ss.), il quale, nella sua *Griechische Geschichte*, ha considerato inattendibili le notizie dei cronografi perché essi, a suo parere, non si fondarono su *realia*, ma su calcoli artificiosi dovuti alla necessità di ripartire gli accadimenti precedenti alle guerre Persiane nel lasso di tempo che le separava dalla caduta di Troia<sup>1</sup>. Una simile ipotesi comporta la necessità di privilegiare Erodoto, anche perché è la fonte più antica<sup>2</sup>.

Partendo da questo presupposto, Erodoto conoscerebbe una cronologia più bassa di almeno una cinquantina di anni rispetto alla tradizione cronografica. Tale teoria va incontro ad una reale difficoltà: come si vedrà nelle pagine successive, non esiste una dichiarazione erodotea esplicita che ancori gli individui legati ai due poeti, come Pittaco, Periandro, Frinone e Aliatte, ad un momento diverso da quello dichiarato dai cronografi. Per supporre una cronologia bassa in Erodoto, si deve allora forzare i dati a disposizione, soprattutto interpretando alcuni suoi passi senza contestualizzarli. Un secondo elemento di carattere metodologico è rilevante: anche nel caso in cui si accogliesse lo scetticismo di Beloch sui cronografi, bisogna ammettere che lo stesso Erodoto non si basa su una cronologia solida, perché «le sue date restano vaghe [...] o sono arrotondate [...], i suoi sincronismi sono imprecisi [...]»<sup>3</sup>; è, del resto, possibile che tale situazione dipenda dal fatto che lo storico non aveva a disposizione le liste olimpioniche o eponime, su cui, invece, i cronografi si erano basati<sup>4</sup>. Se ciò corrisponde al vero, la stessa cronologia erodotea risulta il prodotto di una ricostruzione arbitraria, fatta su calcoli a ritroso, e, per questo motivo, non può essere considerata più attendibile. Ad ogni modo, è notevole

<sup>1</sup> Cf. Beloch, *GG*, I/2 275s. e, per una tesi contraria, Asheri 1988, XLI.

<sup>2</sup> Mazzarino (1943, 75s.), a proposito dell'attendibilità delle fonti, afferma che la preferenza va accordata ad Erodoto rispetto ai cronografi, «che lavorarono, sì, su materiale più abbondante del nostro, ma con metodi di ricerca infinitamente meno scaltriti». Cf. Beloch, *GG*, I/2 276.

<sup>3</sup> Asheri 1988, XLI.

<sup>4</sup> Per le fonti di Eusebio cf. Mosshammer 1979, 129ss.

rilevare, in questo quadro, che lo storico di Alicarnasso attesta, nella maggioranza dei casi, datazioni conformi a quelle dei cronografi.

Poste tali premesse, è opportuno elencare per chiarezza alcuni delle date contestate da Beloch<sup>5</sup>.

- 657/6 a.C.** Cipselo va al potere dopo aver abbattuto i Bacchiadi.
- 626/5 a.C.** ἀκμή di Periandro e sua ascesa al potere.
- 612/9 a.C.** Pittaco e i fratelli di Alceo abbattono Melancro; ἀκμή di Pittaco e di Saffo.
- 607/6 a.C.** Pittaco uccide Frinone.
- 600/9 a.C.** Saffo e Alceo sono ritenuti illustri e probabilmente vanno in esilio.
- 597/6 a.C.** Pittaco eletto ἀστυμῆτης.
- 587/6 a.C.** Pittaco si ritira a vita privata.
- 586/5 a.C.** morte di Periandro a 80 anni e inizio del governo di Psammetico.
- 583/2 a.C.** assassinio di Psammetico e proclamazione da parte dei Corinzi della celebrazione delle Istmiche.
- 577/6 a.C.** Morte di Pittaco.

La cronologia rifiutata da Beloch è riassunta a grandi linee nella tabella sopra riportata: essa si fonda su vari testimoni<sup>6</sup> che risultano, in linea di massima, coerenti. Al fine di ricercare un'eventuale cronologia alternativa a questa e che abbia più fondamento, il primo passo da compiere è reperire una serie circostanze che fungano da supporto. La scelta dei Cipselidi operata da Beloch non è casuale, poiché la loro vicenda è uno degli snodi fondamentali dell'arcaismo greco per il ruolo da loro avuto nei confronti di Trasibulo<sup>7</sup>, di Aliatte<sup>8</sup>, di Lesbo<sup>9</sup>, di Atene<sup>10</sup> e chiaramente di Corinto<sup>11</sup>. Datare i Cipselidi, dunque, permette di ancorare tutti gli eventi loro contemporanei ad una datazione assoluta.

<sup>5</sup> Per le date e le relative fonti cf. Mosshammer 1979, 234ss. (in particolare 238s.) e 246ss. (in particolare 251s.).

<sup>6</sup> Cf. *infra* pp. 12ss. e Mosshammer 1979, 234ss. e 246ss.

<sup>7</sup> Cf. Hdt. I 20ss.

<sup>8</sup> Cf. Hdt. I 20ss.

<sup>9</sup> Cf. Hdt. V 95

<sup>10</sup> Cf. Hdt. VI 128ss.

<sup>11</sup> Cf. Hdt. V 92αss.

## **La guerra fra Sparta e Samo**

Erodoto parla dei Cipselidi di Corinto in quattro sezioni delle sue *Storie*. Nel primo libro racconta dell'aiuto offerto da Periandro a Trasibulo durante la guerra condotta da Aliatte contro Mileto (I 20-24); nel terzo libro ricorda la rivalità sorta fra Periandro, ormai anziano (III 53,1), e i Sami a proposito di trecento ragazzi corciresti; nel quinto libro ricorda, all'interno del discorso di Socle, l'ascesa di Cipselo e il rapporto fra Periandro e Trasibulo (V 92εs.) e infine, sempre nello stesso libro, cita Periandro come arbitro a proposito della guerra del Sigeo (V 94,1ss.).

Il primo passo su cui Beloch pone la propria attenzione è Hdt. III 48<sup>12</sup>: qui, in effetti, è contenuto un riferimento cronologico che potrebbe attestare una datazione completamente differente per i Cipselidi rispetto a quanto la tradizione cronografica attesta.

συνεπελάβοντο δὲ τοῦ στρατεύματος τοῦ ἐπὶ Σάμον ὥστε γενέσθαι καὶ Κορίνθιοι προθύμως. ὕβρισμα γὰρ καὶ τούτους εἶχε ἐκ τῶν Σαμίων γενόμενον γενεῇ πρότερον τοῦ στρατεύματος τούτου, κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον τοῦ κρητῆρος τῆ ἀρπαγῆς γεγονός.

(Hdt. III 48,1s.)

«Anche i Corinzi contribuirono con ardore perché avvenisse la spedizione contro Samo: infatti anche contro i Corinzi ci fu un'ingiuria da parte dei Sami, avvenuta nella generazione prima di questa guerra e intorno allo stesso periodo del furto del cratere».

(trad. Fraschetti 1990)

Erodoto espone le ragioni che spinsero i Corinzi nel 525 a.C. ad affiancare Sparta nella guerra contro Samo<sup>13</sup>: Corinto aveva, in effetti, subito un ὕβρισμα da parte dei Sami la generazione precedente a quella del conflitto in questione, ovvero attorno al 560 a.C.<sup>14</sup> Questo episodio, inoltre, sarebbe contemporaneo al furto di un cratere che, come si vedrà, i Lacedemoni avevano inviato a Creso.

Per spiegare cosa fosse l'ὕβρισμα subito dai Corinzi, Erodoto (III 48,2ss.) racconta che Periandro aveva inviato ad Aliatte trecento giovani corciresti per farli evirare; approdati a Samo, però, gli abitanti dell'isola avevano fatto in modo che essi

<sup>12</sup> Cf. Beloch, *GG*, I/2 276.

<sup>13</sup> Cf. Asheri 1990, 266s. La datazione della spedizione sembra sicura (cf. Beloch, *GG*, I/2 276 e Servais 1969, 62).

<sup>14</sup> In base ad Hdt. II 142,2 (καίτοι τρηκόσισαι μὲν ἀνδρῶν γενεαὶ δυνέονται μύρια ἕτεα κτλ.), è possibile stabilire l'equivalenza 1 γενεά = 33 anni (1000 : 30 = 33,3 anni), da cui si ricava che l'ὕβρισμα sia avvenuto intorno al 560 a.C. (525 + 33 = 558 a.C.).

divenissero supplici di Artemide per scampare alla loro sorte. Lo storico, perciò, fa risalire l'episodio in questione all'epoca di Aliatte e Periandro.

La seconda indicazione cronologica indica la contemporaneità fra questo ὕβρισμα e il furto del cratere. L'*affaire* del cratere è trattato estesamente da Erodoto nel primo libro delle *Storie* ed è necessario soffermarvisi per avere un'idea del momento storico in cui questo episodio si inserisce.

τούτων τε ὧν εἵνεκεν οἱ Λακεδαιμόνιοι τὴν συμμαχίην ἐδέξαντο, καὶ ὅτι (Κροῖσος) ἐκ πάντων σφέας προκρίνας Ἑλλήνων αἰρέετο φίλους. ... τοῦτο δὲ ποιησάμενοι κρητῆρα χάλκεον ... ἦγον, δῶρον βουλόμενοι ἀντιδῶναι Κροίσῳ. οὗτος ὁ κρητῆρ οὐκ ἀπίκετο ἐς Σάρδις δι' αἰτίας διαφασίας λεγομένας τάσδε· οἱ μὲν Λακεδαιμόνιοι λέγουσι ὡς, ἐπεὶτε ἀγόμενος ἐς τὰς Σάρδις ὁ κρητῆρ ἐγίνετο κατὰ τὴν Σαμίην, πυθόμενοι Σάμιοι ἀπελοίατο αὐτὸν νηυσὶ μακρῆσι ἐπιπλώσαντες· αὐτοὶ δὲ Σάμιοι λέγουσι ὡς, ἐπεὶτε ὑστέρησαν οἱ ἄγοντες τῶν Λακεδαιμονίων τὸν κρητῆρα, ἐπυρθάνοντο δὲ Σάρδις τε καὶ Κροῖσον ἠλωκέναι, ἀπέδοντο τὸν κρητῆρα ἐν Σάμῳ.

(Hdt. I 70,1)

«I Lacedemoni accettarono per questo l'alleanza, e anche perché Creso li preferiva come amici avendoli scelti tra tutti i Greci [...] fatto un cratere di bronzo [...] lo portavano per darlo a Creso in dono di un contraccambio. Questo cratere non giunse a Sardi per cause che si raccontano in due modi diversi; gli Spartani dicono che quando il cratere, trasportato verso Sardi, giunse nella zona dei Sami, i Sami lo seppero e lo rubarono dando l'assalto con navi da guerra. Gli stessi Sami invece raccontano che gli Spartani che portavano il cratere si attardarono e vennero a sapere che Sardi e Creso erano stati presi; allora vendettero il cratere a Samo».

(trad. Antelami 1988)

Il cratere era un dono degli Spartani a Creso e rappresentava un contraccambio per quanto il re lidio aveva già loro offerto<sup>15</sup>. Che Erodoto concepisca questo episodio risalente all'epoca di Creso è evidente anche da quanto direttamente precede Hdt. III 48,1: ὡς δὲ Λακεδαιμόνιοι λέγουσι, οὐκ οὕτω τιμωρῆσαι δεομένοισι Σαμίοισι ἐστρατεύοντο ὡς τείσασθαι βουλόμενοι τοῦ κρητῆρος τῆς ἀρπαγῆς, τὸν ἦγον Κροίσῳ (Hdt. III 47,1).

Di fronte a questa situazione, è poco probabile che Erodoto concepisca il caso dei trecento ragazzi da consegnare ad Aliatte e il furto del cratere come perfettamente contemporanei: l'uno, infatti, è avvenuto al tempo in cui Aliatte era al potere, l'altro, invece, risale all'epoca di Creso. Se κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον rappresenta un'indicazione di contemporaneità, bisognerà ammettere, allora, una contraddizione fra Hdt. III 47,1 e 48,1.

<sup>15</sup> Cf. Hdt. I 69,3.

È significativo, a questo proposito, quanto dice Plutarco (*Herod. Malign.* 859ess.) quando, con l'intento di sottolineare la malignità di Erodoto, commenta la sezione delle *Storie* che tratta dell'oltraggio subito dai Corinzi da parte dei Sami. Plutarco presuppone per questo evento una cronologia identica a quella della cronografia tradizionale, poiché si domanda che senso avrebbe, dopo ben tre generazioni<sup>16</sup>, il rancore nutrito dai Corinzi nei confronti dei Sami. Ora, se nel testo erodoteo letto da Plutarco fosse stata presente un'incoerenza cronologica evidente, è singolare, dato l'intento polemico del *De Herodoti Malignitate*, che essa non sia stata messa in luce<sup>17</sup>; è da notare, d'altra parte, che è proprio la distanza di tempo fra la guerra del 525 a.C. e il fatto dei giovani corcirese ad essere un elemento di prova per Plutarco, perché la critica ad Erodoto avrebbe senso solo se l'oltraggio compiuto dai Sami fosse temporalmente molto distante dalla guerra del 525 a.C.<sup>18</sup>

Di fronte a questa situazione, è opportuno vedere come Beloch riesca a giustificare la contemporaneità di eventi risalenti all'epoca di Creso e di Aliatte. È importante notare che lo storico tedesco rifiuta in modo categorico ogni tipo di correzione al testo tradito, perché ritiene la genuinità della frase γενόμενον γενεῇ πρότερον τοῦ στρατεύματος τούτου confermata proprio da κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον τοῦ κρητήρος τῆ ἀρπαγῆ γεγονός: intervenire sul testo, in sostanza, significherebbe operare una falsificazione<sup>19</sup>. Per conciliare, dunque, i dati presenti in Erodoto è sufficiente, per Beloch, collocare l'invio dei ragazzi corcirese presso Aliatte alla fine del suo regno, verso il 560 a.C.: se gli avvenimenti in questione, infatti, si svolgono intorno all'anno di passaggio fra il regno di Creso e quello di Aliatte, il discorso erodoteo sarebbe privo di reali contraddizioni, tanto più che una simile data precede appunto di una generazione il 525 a.C.

A proposito dell'ipotesi belochiana, Servais (1969, 62), che ha rianalizzato complessivamente la questione della cronologia erodotea<sup>20</sup>, nota la necessità di porre la testimonianza erodotea nel suo contesto, mettendola in relazione con quanto precede. Com'è stato accennato, la vicenda del cratere è trattata da Erodoto nel primo libro della sua opera: studiando l'intera vicenda, emerge che l'alleanza fra Lacedemoni e Creso ha come origine la volontà del re lidio, confortato dal responso dell'oracolo di Delfi (I

<sup>16</sup> Cf. Plut. *Herod. Malign.* 859f-860a καὶ ταῦτα (i.e. la questione dei 300 ragazzi Corinzi salvati dall'evirazione) μετὰ τρεῖς γενεάς ὀργὴν καὶ μνησικακίαν ἀναφέροντες ὑπὲρ τυραννίδος, ἧς καταλυθείσης πᾶν τε μνήμα καὶ πᾶν ἔχνος ἐξαλείφοντες καὶ ἀφανίζοντες οὐκ ἐπαύοντο, χαλεπῆς καὶ βαρείας αὐτοῖς γενομένης; «e riguardo a queste cose assumendosi l'ira e il rancore in favore di una tirannide della quale, una volta abbattuta, non cessavano di distruggere ed annientare ogni ricordo e ogni traccia, visto che era stata per loro dura e molesta?». Sia Servais (1969, 70 n. 94) che Lapini (1996, 125) riprendono la notazione di Ducat (1961, 420) secondo la quale se Plutarco avesse letto in Erodoto τρίτη γενεῇ avrebbe dovuto scrivere μετὰ δύο γενεάς, in quanto in greco i cardinali non sono inclusivi. Lapini (*ibid.*), comunque, fa notare che quella dei cardinali è più che altro una tendenza, non una regola.

<sup>17</sup> Cf. Servais 1969, 70s. n. 94 e Lapini 1996, 126.

<sup>18</sup> Cf. Lapini 1996, 120s.

<sup>19</sup> Cf. Beloch, *GG*, I/2 276.

<sup>20</sup> Cf., per un giudizio positivo del lavoro di Servais, Viviers 1987, 8ss.

53,1ss.), di muovere guerra contro i Persiani (I 56,1) dopo la sconfitta patita da Astiage contro Ciro (I 46,1). Il figlio di Aliatte, perciò, cerca alleati fra i Greci e s'informa, in particolar modo, sugli Spartani e gli Ateniesi (I 56,2). L'episodio del cratere, dunque, si colloca a ridosso della guerra fra Creso e Ciro che avrà come conseguenza la presa di Sardi: (i Lacedemoni) ἐπυυθάνοντο δὲ Σάρδις τε καὶ Κροῖσον ἠλωκέναι, ἀπέδοντο τὸν κρητῆρα ἐν Σάμῳ (I 70,3). I dati interni al dettato erodoteo, in conclusione, smentiscono categoricamente che τοῦ κρητῆρος ἡ ἀρπαγὴ e l'episodio dei trecento corcirei possano essere messi sullo stesso piano cronologico, poiché per Erodoto il furto avvenne alla fine del regno di Creso, non all'inizio<sup>21</sup>.

Questo elemento pone sotto una luce diversa Hdt. III 48,1, poiché l'incoerenza del testo rischia di essere troppo evidente perché sia originale. Servais, al fine di chiarire la questione, compie allora un *excursus* sul lavoro filologico effettuato negli ultimi due secoli da coloro che si sono occupati del passo in questione. Un primo interessante intervento è stato compiuto da Theodor Panofka (1822, 30ss.): disturbato dalla discordanza fra Plutarco ed Erodoto, egli suggerì di correggere γενεῆ in γ' γενεῆ, ipotizzando la scomparsa del primo *gamma* per aplografia. Per quanto riguarda il secondo elemento della frase (κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον τοῦ κρητῆρος τῆ ἀρπαγῆ), lo studioso si accontentò del testo, non tenendo conto del riferimento a Creso in Hdt. I 70,3<sup>22</sup>.

Il secondo membro del periodo erodoteo, però, dopo l'intervento di Panofka, risultava inconciliabile con la correzione della prima parte dell'enunciato, in quanto poneva la questione dei Corcirei nei primi anni del VI secolo ( $33^{23} * 2 + 525 = 591$  a.C.)<sup>24</sup>: il furto del cratere, infatti, non era avvenuto certamente all'inizio del secolo, ma tutt'al più alla metà, data la presenza di Creso. Vi è stato, perciò, chi, come Urlichs (1856, 17) e Abicht (1859 *ad l.*), ha ritenuto κατὰ δὲ τὸν κτλ. un'interpolazione ed è contro questa tentazione che Beloch si scagliò, rivendicando la genuinità del dettato erodoteo.

Un passo in avanti è stato tentato da Vollgraff nel 1922 (67s.). Prendendo spunto da Diogene Laerzio (I 95), corresse il passo erodoteo al fine di evitare contraddizioni interne ipotizzando una doppia aplografia: <γ'> γενεῆ πρότερον τοῦ στρατεύματος τούτου, <οὐ> κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον. La ragione di tale correzione dipende dal fatto che Vollgraff riteneva che la fonte di Diogene Laerzio fosse Sosicrate, dipendente direttamente da Erodoto per i suoi calcoli cronografici<sup>25</sup>: la divergenza tra i due, perciò,

<sup>21</sup> Cf. Lapini 1996, 107.

<sup>22</sup> Cf. Servais 1969, 65.

<sup>23</sup> Cf. *supra* p. 12 n. 14.

<sup>24</sup> Cf. Lapini 1996, 124.

<sup>25</sup> In Diogene Laerzio (I 95) si afferma che Periandro morì 40 anni prima della presa di Sardi (546/5 a.C.), ovvero nel 586/5 a.C., e un anno prima della 49<sup>a</sup> Olimpiade (584/3 a.C.), cioè nel 585/4 a.C. Se ne ricava che la morte di Periandro risalirebbe al 585 a.C. Da Erodoto (III 53) si deduce che all'epoca del caso dei trecento ragazzi Periandro fosse già anziano (Hdt. III 53,4 γέρον), il che porrebbe questo evento nella terza generazione prima della spedizione contro Samo, ovvero negli anni novanta del VI secolo.

deve risalire ad una corruzione. In séguito, se Will (1955, 366ss.), sostenitore della cronologia bassa<sup>26</sup>, ha preferito correggere esclusivamente <οὐ> κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον, evitando così incongruenze troppo evidenti, Ducat (1961, 419s.) ha proposto un ritorno al testo tràdito: Plutarco, allorché critica Erodoto, riferirebbe informazioni indipendenti dallo storico e da lui divergenti. Ad ogni modo, nel caso in cui γενεά in Hdt. III 48,1 equivalesse a venti anni, il furto del cratere e l'episodio dei trecento ragazzi corciresi risalirebbero all'epoca della caduta di Sardi, senza necessità d'intervento sul testo. Tale ipotesi<sup>27</sup>, però, comporterebbe l'esistenza in Erodoto di due sistemi cronografici, con Periandro una volta contemporaneo di Creso e un'altra di Aliatte, evenienza che, per Ducat (1961, 420), non è da escludere. L'ipotesi di Ducat, però, ha il difetto di non sanare una contraddizione forse troppo evidente fra due passi molto vicini (III 47,1 e 48,1) e, in più, ammette un valore eccezionale di γενεά di 20 anni contro i 33 ammessi altrove dallo stesso Erodoto<sup>28</sup>.

Di fronte a questi dati, ad ogni modo, emerge quanto il testo erodoteo sia intrinsecamente contraddittorio, almeno nella forma tràdita e, a conferma di ciò, è interessante una notazione di Cataudella (1964, 208), il quale afferma che l'espressione γενόμενον γενεῆ πρότερον senza un'indicazione numerica risulta incompleta, perché l'uso del numerale sembrerebbe obbligatorio in contesti simili<sup>29</sup>.

Per riassumere, secondo Servais (1969, 69) si deve concludere: 1) che il testo è corrotto, 2) che le deduzioni fatte su γενεῆ = un certo numero di anni (20 o 33 o etc.) sono troppo schematiche, 3) che il testo va emendato, in quanto incoerente con il resto della narrazione erodotea. Partendo da simili presupposti, Servais ritiene più economico integrare *gamma* prima di γενεῆ per aplografia, tanto più che la parola precedente è γενόμενον. È così possibile conciliare il plutarcheo μετὰ τρεῖς γενεάς con Erodoto<sup>30</sup>.

Per quanto riguarda il secondo membro della frase, κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον κτλ., così com'è, risulta inaccettabile<sup>31</sup>. Due sono le soluzioni possibili per Servais: o integrare <οὐ> o considerare questa parte una glossa. Aggiungere una negazione non

<sup>26</sup> Cf. Servais 1969, 36.

<sup>27</sup> Cf. Servais 1969, 67.

<sup>28</sup> Cf. *supra* p. 12 n.14.

<sup>29</sup> Un controllo sulle occorrenze in Erodoto della parola γενεά, ove essa ha il significato di 'generazione', evidenzia l'esattezza dell'ipotesi di Cataudella seguita da Servais. In tutti i casi in cui essa ricorre è affiancata da una specificazione, quasi sempre temporale (cf. Hdt. I 3, 7, 184, II 44, 100, 142, IV 105, 147, 163, V 28, VI 86, 98, 126, VII 171). In Hdt. III 122 compare l'espressione τῆς δὲ ἀνθρωπίνης λεγομένη γενεῆς Πολυκράτης πρῶτος, ἐλπίδας πολλὰς ἔχων Ἰωνίης τε καὶ νήσων ἄρξειν, in cui Erodoto contrappone l'epoca umana a quella mitica (cf. Fausti 2001, I 675 n. 164). Parallelo cogente per il passo in questione è Hdt. IV 105 γενεῆ δὲ μὴ πρότερον σφεας τῆς Δαρείου στρατηλασίης κατέλαβε ἐκλιπεῖν τὴν χώραν πᾶσαν ὑπὸ ὀρίων.

<sup>30</sup> Cf. Servais 1969, 65 n. 80, 70 n. 94 e Lapini 1996, 120s.

<sup>31</sup> Cf. Lapini 1996, 110ss. e Cataudella 1996, 39ss.



appare un espediente efficace: negata, la precisazione temporale perderebbe tutta la sua efficacia e, soprattutto, la frase emendata parrebbe poco greca<sup>32</sup>. Come unica possibilità, resta l'ipotesi di una glossa, a favore della cui esistenza Servais ritiene d'avere due indizi. Il primo è il passaggio da un participio aoristo ad uno perfetto: «Nulle part ailleurs qu'ici [...] le participe parfait n'est confondu, dans la même acception, avec un participe aoriste». Nel caso fosse una glossa, invece, ciò non sorprenderebbe poiché nel greco tardo la confusione tra participio aoristo e perfetto è un dato accertato. Ulteriore elemento a conferma dell'esistenza di una glossa viene da δέ: bisogna tener presente, infatti, che le edizioni di Erodoto precedenti a quella di Bekker (1845), come Gaisford (1824), leggevano δὴ e, per Servais (1969, 77), ciò potrebbe significare che questa lezione era presente in qualche manoscritto, ma che poi fu omessa nelle edizioni successive. Su questa base, ritiene probabile che questa parte della frase sia, in realtà, una glossa, nata dopo la caduta di un *gamma* per aplografia: atta a spiegare un'espressione non troppo esplicita come γενόμενον γενεῇ πρότερον, la frase avrebbe fatto riferimento semplicemente a quanto precede, ovvero τεύσασθαι βουλόμενοι τοῦ κρητῆρος τῆς ἀρπαγῆς<sup>33</sup>.

L'espunzione, tuttavia, appare «una soluzione troppo radicale per essere accolta se non come *extrema ratio*»<sup>34</sup>. È utile, per avere un'idea più chiara della questione, riprodurre schematicamente l'argomentazione erodotea:

- 1) Policrate espelle dalla città, con la scusa di supportare con truppe mercenarie Cambise, i Sami che sospettava di ribellione (Hdt. III 44,2).
- 2) I Sami mandati via da Policrate non seguono Cambise contro l'Egitto, ma si dirigono a Sparta a chiedere aiuto contro il tiranno.
- 3) Gli Spartani offrono ausilio ai Sami fuoriusciti perché intendono vendicarsi del furto del cratere inviato una generazione prima a Creso, furto di cui i Sami erano colpevoli (Hdt. III 47).
- 4) Anche i Corinzi si aggregano alla spedizione, in quanto avevano subito da parte di Samo un'ingiuria tre generazioni prima, ovvero all'inizio del VI secolo. L'offesa, dunque, non era avvenuta nello stesso periodo di quella che aveva spinto gli Spartani ad intervenire.
- 5) L'offesa ai Corinzi consisteva nel non aver consegnato ai Lidi 300 ragazzi corcirei inviati da Periandro ad Aliatte.

<sup>32</sup> Cf. Ducat 1961, 420 con cui concorda Servais 1969, 73, Lapini 1996, 105 e Cataudella 1996, 39.

<sup>33</sup> Lapini (1996, 105) nota che la «pericope, per lingue e stile, sembra autenticamente erodotea» e che «è difficile credere che un glossatore si sia scomodato ad annotarsi un'osservazione di tale ovvietà». Ritenendo, ad ogni modo, corrotto il passo, propone di correggere χρόνον in τρόπον o λόγον, eliminando così ogni incongruenza (*ibid.* 114).

<sup>34</sup> Cataudella 1996, 39 n. 41.

- 6) L'offesa non avrebbe spinto i Corinzi a far guerra se dopo Periandro i rapporti fra Corinto e Samo si fossero distesi, ma ciò non avvenne in quanto fra le due città vi fu costante rivalità (Hdt. III 49).

Nella frase di collegamento fra la sezione in cui Erodoto espone le motivazioni per le quali gli Spartani intervengono e quella che giustifica la partecipazione alla spedizione dei Corinzi le indicazioni cronologiche sono probabilmente importanti, perché i due *casus belli* non sono avvenuti nello stesso periodo: il primo è avvenuto venti anni prima del 525 a.C., il secondo tre generazioni prima (con la necessaria correzione di Panofka). Il fatto che in Hdt, III 49 si dica che la rivalità fra Corinto e Samo aveva ben altre radici che non l'offesa subita da Periandro, che si sarebbe dovuta estinguere una volta morto il tiranno, rende plausibile ammettere che con <οὐ> κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον Erodoto abbia voluto sottolineare la pretestuosità delle ragioni corinzie: la partecipazione alla spedizione non aveva come motivo un'offesa risalente a vent'anni prima, come per gli Spartani, ma τὸ ὕβρισμα era addirittura avvenuto al tempo di Periandro, l'odiato tiranno. Se i Corinzi intervennero, fu non per questo *casus belli*, ma per la costante rivalità fra la città dell'istmo con Samo<sup>35</sup>.

Le conseguenze che è opportuno trarre dall'analisi di Hdt. III 48,1 vanno nella direzione di un rifiuto nei confronti dell'esistenza di una cronologia bassa. Il brano erodoteo presenta notevoli contraddizioni e alcune di queste sono talmente evidenti, come la confusione fra il piano temporale di Aliatte e di Creso, da rendere arduo ritenere il problema già esistente nel dettato erodoteo originale: l'esistenza di una qualsiasi corruzione non può essere rifiutata, come faceva Beloch, e dunque il passo di Erodoto non può essere utilizzato come prova che lo storico conoscesse una cronologia alternativa a quella dei cronografi.

## **Le nozze di Agariste e il discorso di Socle**

Tornando all'argomentazione belochiana, va notato che lo studioso non si limita all'analisi di Hdt. III 48,1: non si tratteranno nel dettaglio tutte le presunte prove da lui apportate, ma solo quelle principali. Come accennato, tre eventi narrati da Erodoto, insieme alla guerra contro Samo, giustificano l'esistenza di un sistema cronografico alternativo a quello tradizionale, *i.e.* le nozze di Agariste, la guerra del Sigeo e il discorso di Socle contro la restaurazione della tirannide ad Atene<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Cf. Neri 1997, 91ss.

<sup>36</sup> Cf. Beloch, *GG*, I/2 276s.

Per quanto riguarda il primo episodio, va presumibilmente collocato prima del 570 a.C.: Megacle, sposo di Agariste, doveva avere una figlia in età da marito negli anni Cinquanta del VI secolo, quando Pisistrato rientrò dal primo esilio<sup>37</sup>. Lo storico tedesco suppone che in tale periodo i Cipselidi dovevano essere ancora al potere, poiché Clistene, in un primo momento, sembrò preferire a tutti i pretendenti Ippoclide<sup>38</sup>: il desiderio, infatti, di legarsi ai Cipselidi dovrebbe essere letto come la volontà di instaurare rapporti dinastici con i potenti tiranni di Corinto. Questa idea porterebbe a sostenere in Erodoto l'esistenza di una datazione più bassa per la fine del potere dei Cipselidi rispetto a quella tradizionale del 583/2 a.C.<sup>39</sup>

A questo proposito, bisogna tuttavia sottolineare che le ragioni che portano Clistene a preferire in un primo momento Ippoclide non sono esplicitate da Erodoto; è possibile, ad ogni modo, che i Cipselidi avessero mantenuto un certo prestigio dopo la caduta della tirannide a Corinto e, dunque, le nozze di Agariste non possono assumere un ruolo di prova per l'esistenza di una cronologia bassa.

Per quanto riguarda il discorso di Socle (V 92αss.), Beloch (*GG*, I/2, 277) afferma che esso deve essere stato pronunciato poco dopo la caduta dei Cipselidi, quando il ricordo del loro governo era ancora fresco. Per apprezzare questa ipotesi, è necessario contestualizzarla. Erodoto pone tale episodio dopo la fine della tirannide ad Atene, allorché gli Spartani, preoccupati dal crescente potere assunto da questa città, pensano di favorirvi il ritorno dei Pisistratidi. A tal fine i Lacedemoni convocano, insieme ad Ippia, i propri alleati per consultarli (V 91,1ss.); di fronte a questa proposta, Socle, delegato corinzio, fa sì che la proposta sia rifiutata, raccontando agli astanti i mali subiti dai propri concittadini a causa della tirannide. Per Beloch, l'accostamento della caduta dei Cipselidi a quella dei Pisistratidi sarebbe una prova dell'esistenza di una cronologia erodotea differente da quella dei cronografi. Bisogna considerare, comunque, che nulla permette di supporre la recente fine del governo tirannico a Corinto sulla base del discorso di Socle, perché non vi è alcuna indicazione di cronologia assoluta al riguardo all'interno del passo né alcuna ragione per ipotizzare una simile situazione. Erodoto, inoltre, può aver usato il discorso di Socle semplicemente come un comodo espediente per introdurre un *excursus* sui Cipselidi, il che inficerebbe quanto supposto da Beloch.

<sup>37</sup> Cf. Hdt. I 60,1ss., Aristot. *Ath.* 14,3, Asheri 1988, 304 e Nenci 1998, 307.

<sup>38</sup> Cf. Hdt. VI 128,2 ὅτι τὸ ἀνέκαθεν τοῖς ἐν Κορίνθῳ Κυψελίδησι ἦν προσήκων.

<sup>39</sup> Cf. Mosshammer 1979, 237s.

## **La guerra del Sigeo**

### *Pisistrato ed Egeistrato*

Il terzo evento che, secondo Beloch (*GG*, I/2, 277), testimonierebbe una cronologia bassa in Erodoto, è importante per la storia di Lesbo, perché la guerra del Sigeo ha avuto un ruolo importante per l'isola<sup>40</sup>. È opportuno, perciò, leggere per esteso Hdt. V 94s., che riporta una sintesi della vicenda.

Ἰππίης μὲν τούτοισι ἀμείψατο οἶά τε τοὺς χρησμοὺς ἀτρεκέστατα ἀνδρῶν ἐξεπιστάμενος· οἱ δὲ λοιποὶ τῶν συμμάχων τέως μὲν εἶχον ἐν ἡσυχίῃ σφέας αὐτούς, ἐπεῖτε δὲ Σωκλέος ἤκουσαν εἰπαντος ἐλευθερῶσαι, ἅπας τις αὐτῶν φωνὴν ῥήξας αἰρέετο τοῦ Κορινθίου τὴν γνώμην, Λακεδαιμονίοισι τε ἐπεμαρτύροντο μὴ ποιέειν μηδὲν νεώτερον περὶ πόλιν Ἑλλάδα. οὕτω μὲν ταῦτα ἐπαύσθη ...

(Hdt. V 93,2-94,1)

«Ippia gli rispose così, dato che lui fra tutti gli uomini conosceva nel modo più esatto gli oracoli. Gli altri alleati fino a quel momento si erano mantenuti in silenzio, ma come sentirono Socle che aveva detto di lasciare libere le città, ognuno di essi, rompendo il silenzio, sceglieva il parere del Corinzio e scongiurava i Lacedemoni di non provocare nessun rivolgimento nei confronti di una città greca. Così cessò questa impresa [...]».

(trad. Nenci 1994)

Il passo citato segue immediatamente il discorso di Socle. Alle parole di quest'ultimo, Ippia ribatte ammonendo che Corinto avrebbe solo da guadagnare dai Pisistratidi: senza di loro, certo, Atene è destinata ad entrare in conflitto con la città dell'Istmo e Ippia sa bene ciò perché esperto in vaticini. Le argomentazioni dell'Ateniese, tuttavia, non convincono gli alleati di Sparta e il parere di Socle ha la meglio. A questo punto Ippia torna a Sigeo, dove si era ritirato insieme ai suoi alla caduta della tirannide (V 65,3).

Ἰππίη δὲ ἐνθεῦτεν ἀπελαυνομένῳ ἐδίδου μὲν Ἀμύνης ὁ Μακεδῶν Ἀνθεμῶντα, ἐδίδοσαν δὲ Θεσσαλοὶ Ἰωλκόν· ὁ δὲ τούτων μὲν οὐδέτερα αἰρέετο, ἀνεχώρει δὲ ὀπίσω ἐς Σίγειον, τὸ εἶλε Πεισίστρατος αἰχμῆ παρὰ Μυτιληναίων, κρατήσας δὲ αὐτοῦ κατέστησε τύραννον εἶναι παῖδα τὸν ἑαυτοῦ νόθον Ἠγησίστρατον, γεγονότα ἐξ Ἀργείης γυναικός, ὃς οὐκ ἀμαχητὶ εἶχε τὰ παρέλαβε παρὰ Πεισιστράτου.

(Hdt. V 94,1)

<sup>40</sup> Cf. Beloch, *GG*, I/2 314ss.

«Mentre Ippia si allontanava, Aminta il re dei Macedoni gli offriva Antemunte e i Tessali gli offrirono Iolco. Ma lui non accettava, e tornava indietro ritirandosi a Sigeo<sup>41</sup>, che Pisistrato aveva preso con la forza dai Mitilenesi e, impossessatosene, vi aveva posto come tiranno Egesistrato, suo figlio illegittimo, nato da una donna argiva, il quale, non senza combattimento, conservava ciò che aveva ottenuto da Pisistrato».

(trad. Nenci 1994)

Sigeo è stata conquistata da Pisistrato attraverso un atto di forza (αίχμη), che la sottrasse ai Mitilenesi. La presa di possesso si configura come personale, in quanto alla caduta della tirannide la città rimane nelle mani dei Pisistratidi; Pisistrato, inoltre, ha affidato in un certo momento il controllo di questo territorio ad Egesistrato, suo figlio illegittimo.

Il primo elemento da definire è la data d'acquisizione di Sigeo da parte di Pisistrato o, quanto meno, quella d'insediamento del figlio. A tal fine, Aristotele fornisce notizie sui figli del tiranno di Atene che consentono di compiere alcune considerazioni<sup>42</sup>: Egesistrato è figlio di Timonassa, donna argiva legata ai Cipselidi dal precedente matrimonio con Archino; costei ha sposato Pisistrato durante il primo esilio del tiranno (555 a.C.) oppure quando questi deteneva il potere (*post* 561 a.C.). Si ha, perciò, un *terminus post quem* alquanto preciso per collocare l'installazione di Egesistrato a Sigeo: il νόθος, infatti, ragionevolmente poteva essersi insediato non prima del 540 a.C.; la difesa militare della zona ottenuta dal padre, perciò, si colloca nell'ultimo terzo del sesto secolo<sup>43</sup>.

Per quanto riguarda i Mitilenesi, essi devono essersi difficilmente arresi alla perdita di un territorio strategico e tradizionalmente legato a loro<sup>44</sup>. È notevole, del resto, che Pisistrato sembri aver preso possesso per la prima volta della località di Sigeo nel momento descritto da Erodoto: lo storico, infatti, usa εἶλε, non ἀνέλαβε. Will (1955, 384), a questo proposito, ha ipotizzato che lo storico d'Alicarnasso racconti qui come gli

<sup>41</sup> Si modifica la traduzione di Nenci in quanto l'espressione «dal Sigeo» genera confusione fra la città di Sigeo e la regione omonima. Cf. Lapini 1996, 86.

<sup>42</sup> Cf. Aristot. *Ath.* 17,4 ἦσαν δὲ δύο μὲν ἐκ τῆς γαμετῆς Ἰππίας καὶ Ἰππαρχος, δύο δ' ἐκ τῆς Ἀργείας Ἰοφῶν καὶ Ἠγησίστρατος, ᾧ παρωνύμιον ἦν Θέτταλος. <ἐπ>έγημεν γὰρ Πεισίστρατος ἐξ Ἄργου ἀνδρὸς Ἀργείου θυγατέρα, ᾧ ὄνομα ἦν Γοργίλος, Τιμώνασσαν, ἣν πρότερον ἔσχεν γυναῖκα Ἀρχίνος ὁ Ἀμπρακιώτης τῶν Κυπελιδῶν. ὄθεν καὶ ἡ πρὸς τοὺς Ἀργείους ἐνέστη φιλία, καὶ συνεμαχέσαντο χίλιοι τὴν ἐπὶ Παλληνίδι μάχην, Ἠγησιστράτου κομίσαντος. γῆμαι δὲ φασὶ τὴν Ἀργεῖαν οἱ μὲν ἐκπεσόντα τὸ πρῶτον, οἱ δὲ κατέχοντα τὴν ἀρχήν. «Due erano i figli legittimi, Ippia e Ipparco, due invece figli di un'argiva, Iofonte ed Egesistrato, che aveva il soprannome di Tessalo. Pisistrato infatti sposò ad Argo la figlia di un cittadino argivo, di nome Gorgilo, la quale si chiamava Timonassa e che era stata in precedenza moglie di Archino d'Ambracia della famiglia dei Cipselidi; per questo motivo vi fu l'alleanza con gli Argivi e mille di essi presero parte alla battaglia di Pallene al comando di Egesistrato. Alcuni affermano che sposò la donna di Argo durante il primo esilio, altri invece quando era al potere» (trad. Bruselli 1999).

<sup>43</sup> Cf. Servais 1969, 41.

<sup>44</sup> Cf. Napolitano 2005, 201 n. 5.

Atenesi abbiano conquistato, al tempo di Pisistrato e per la prima volta, Sigeo, ma ciò potrebbe essere un'extrapolazione, dovuta all'identificazione, non strettamente necessaria, fra i Pisistratidi e Atene.

### *Atenesi e Mitilenesi in conflitto*

ἐπολέμεον γὰρ ἔκ τε Ἀχιλλείου πόλιος ὀρμώμενοι καὶ Σιγείου ἐπὶ χρόνον συχνὸν Μυτιληναῖοί τε καὶ Ἀθηναῖοι, οἱ μὲν ἀπαιτέοντες τὴν χώραν, Ἀθηναῖοι δὲ οὔτε συγγι-νωσκόμενοι ἀποδεικνύοντες τε λόγῳ οὐδὲν μᾶλλον Αἰολεῦσι μετεδὸν τῆς Ἰλιάδος χώρας ἢ οὐ καὶ σφίσι καὶ τοῖσι ἄλλοισι, ὅσοι Ἑλλήνων συνεπρήξαντο Μενέλεω τὰς Ἑλένης ἀρπαγὰς.

(Hdt. V 94,2)

«Infatti i Mitilenesi e gli Ateniesi, muovendo dalla città di Achilleo<sup>45</sup> e da Sigeo<sup>46</sup>, combattevano per molto tempo, gli uni reclamando la regione, mentre gli Ateniesi non riconoscevano i loro reclami e dimostravano con ragionamenti che sulla regione di Ilio gli Eoli non avevano maggior diritto di quanto non ne avessero loro e anche gli altri Greci che combatterono insieme a Menelao per vendicare il ratto di Elena».

(trad. Nenci 1994)

Erodoto, innanzi tutto, indica quali siano le basi militari dei due contingenti: gli Ateniesi sono insediati a Sigeo, i Mitilenesi ad Achilleo<sup>47</sup>.



Figura 1: La regione di Sigeo (da Shepherd 1923)

<sup>45</sup> «Achilleio» in Nenci 1994.

<sup>46</sup> Cf. *supra* p. 21 n. 41.

<sup>47</sup> Per quanto la ricostruzione della topografia antica della regione del Sigeo sia difficoltosa, è possibile ipotizzare, sulla base di *Od.* XXIV 80ss., che Achilleo si trovasse all'imboccatura dell'Ellesponto, a nord di Sigeo. Cf. Piccirilli 1973, 30 e Coppola 2005b, 267.

È da notare che gli Ateniesi sostituiscono Egesistrato come soggetto della frase. Questo fatto è rilevante, perché non è chiaro se sia possibile sovrapporre queste due realtà: la tirannide in Atene, infatti, non è stata stabile. A questo proposito, se Egesistrato ha il compito di difendere Sigeo, è singolare che la sua azione non venga più nominata dopo Hdt. V 94,1. Altro dato interessante sono le rivendicazioni sulla Troade di entrambi i contendenti: i Mitilenesi reclamano il territorio perché esso è eolico, mentre gli Ateniesi obiettano che la regione appartiene a tutti i Greci che hanno partecipato alla guerra di Troia. Erodoto, con ἀποδεικνύοντες τε λόγῳ, sembra dare maggiore credito alle ragioni ateniesi, ma la realtà è certo più complessa, come mostra Strabone.

Ἀρχαίανακτα γοῦν φασὶ τὸν Μιτυληναῖον ἐκ τῶν ἐκεῖθεν λίθων τὸ Σίγειον τειχίσαι. τοῦτο δὲ κατέσχον μὲν Ἀθηναῖοι Φρύωνα τὸν ὀλυμπιονίκην πέμψαντες, Λεσβίων ἐπιδικαζομένων σχεδὸν τι τῆς συμπάσης Τρωάδος· ὧν δὴ καὶ κτίσματά εἰσιν αἰ πλεῖστα τῶν κατοικιῶν, αἰ μὲν συμμένουσαι καὶ νῦν αἰ δ' ἠφανισμένα.

(Strab. XIII 1,38)

«Dicono che Archeanatte il Mitileneo abbia fortificato Sigeo usando le pietre che provenivano da quel luogo (*i.e.* Troia). Gli Ateniesi, però, lo occuparono avendo mandato l'olimpionico Frinone, mentre i Lesbi rivendicavano quasi tutta la Troade. La maggior parte degli insediamenti, certo, sono loro colonie, sia quelle che ancora oggi esistono sia quelle che sono scomparse».

I Lesbi, in particolare i Mitilenesi, rivendicavano tutta la Troade, non in quanto eolica, ma perché la maggior parte degli insediamenti della regione erano loro colonie. Questa realtà mostra l'atteggiamento filoateniese di Erodoto, il quale, tralasciando una motivazione concreta dei Mitilenesi, dà credito a quella più aleatoria degli Ateniesi. La testimonianza di Strabone, inoltre, trova conferme storiche ed archeologiche<sup>48</sup> e, perciò, deve essere considerata attendibile.

### ***La figura di Frinone***

Il passo di Strabone introduce un elemento non presente in Erodoto: gli Ateniesi occupano Sigeo avendovi inviato l'olimpionico Frinone, mentre non vi è menzione né di

<sup>48</sup> Nella regione della Troade vi furono insediamenti controllati da Mitilene fino al 428/7 a.C. È interessante notare, a questo proposito, che, in questa regione, esclusivamente Sigeo presenta tracce di ceramica attica, il che potrebbe in parte confermare l'ipotesi che solo questa città rimase sotto controllo ateniese dopo la conclusione della guerra del Sigeo. Cf. Coppola 2005b, 261ss. e Napolitano 2005, 201 n. 5, 203 n. 20, 206 n. 4.

Pisistrato né dei suoi familiari. Di fronte alla comparsa di un personaggio nuovo rispetto alla narrazione erodotea, è opportuno aprire una parentesi sulla sua identità. Le testimonianze su tale figura appartengono alla categoria delle fonti rifiutate da Beloch: oltre a Strabone, vanno annoverati Plutarco (*Herod. Malign.* 858as.), Polieno (I 25), Festo (285,15 Lindsay s.v. *Retiarius*), Diogene Laerzio (I 74), Eusebio (*Chron.* [Arm.] Ol. 36 [p. 92 Karst] e [Hier., Arm.] Ol. 43,2<sup>49</sup>), la *Suda* (π 1659 Adler s.v. Πίττακος) e, infine, uno scolio ad Eschilo (*Eum.* 398). Tutti questi *testimonia* ricordano il duello fra Pittaco e Frinone di cui il primo fu vincitore; Eusebio, inoltre, data l'episodio al 607/6 a.C. e questa notizia è congruente con quella secondo la quale Frinone risultò vincitore nella 36<sup>a</sup> Olimpiade (636 a.C., cf. Euseb. *Chron.* [Arm.] Ol. 36,1 [p. 92 Karst]).

Quest'ultima informazione, tuttavia, presenta anche alcune difficoltà: in essa, si riporta che ad Olimpia vinse nello στάδιον «Phrionon der Athener, der auf der Insel Kôs in Einzelkampf getötet wurde». Se il vincitore ad Olimpia è il medesimo citato come avversario di Pittaco, fatto che l'accento ad una μονομαχία rende plausibile, allora la notizia riportata dalla versione armena di Eusebio è errata, poiché il duello avvenne nella regione di Sigeo, non a Cos<sup>50</sup>. A questo proposito, Karst (1911, 256) suppone, nell'originale greco, una verosimile corruzione di Πίττακῶ in ἐπὶ τῇ Κῶ, che eliminerebbe il problema. Altro elemento dubbio, infine, è la disciplina in cui Frinone avrebbe prevalso: la versione armena della *Cronaca* indica lo στάδιον, quando Diogene Laerzio parla di pancrazio (I 74)<sup>51</sup>. Moretti (1957, 66), tuttavia, riconduce tale situazione ad un errore dovuto al fatto che, fino ad Ippia, chi contrassegnava l'Olimpiade era il vincitore nel pancrazio, non quello nello στάδιον, come avvenne in séguito. È, dunque, legittimo supporre che il Frinone che vinse ad Olimpia nel 636 a.C. fosse il medesimo ucciso da Pittaco nel 607/6 a.C.

Lo scontro fra Pittaco e Frinone viene descritto, oltre che da Strabone, anche da Diogene Laerzio.

περὶ τῆς Ἀχιλείτιδος χώρας μαχομένων Ἀθηναίων καὶ Μυτιληναίων ἐστρατήγει μὲν αὐτός (*scil.* Πίττακος), Ἀθηναίων δὲ Φρύνων παγκρατιαστής Ὀλυμπιονίκης. συνέθετο δὴ μονομαχῆσαι πρὸς αὐτόν· καὶ δίκτυον ἔχων ὑπὸ τὴν ἀσπίδα λαθραίως περιέβαλε τὸν Φρύωνα, καὶ κτείνας ἀνεσώσατο τὸ χωρίον.

(Diog. Laert. I 74)

<sup>49</sup> Cf. Moretti 1957, 66.

<sup>50</sup> Cf. Moretti 1957, 66.

<sup>51</sup> È utile ricordare, a proposito della disciplina in cui risultò vincitore Frinone, che nel 636 a.C. fu Aritema a vincere nello στάδιον secondo Ippi di Reggio (*FGrHist* 554 F 3): ἐν Ἀθήναις ἐπὶ βασιλέως Ἐπαινέτου ὀλυμπιάδος ἕκτης καὶ τριακοστῆς, ἐν ἧ Ἀρυτάμας Λάκων νικᾷ στάδιον. Cf. Page 1955, 157 n. 2.



«Per il possesso della regione Achilleo<sup>52</sup> vennero a battaglia Ateniesi e Mitilenesi: degli uni era stratego Frinone, vincitore ad Olimpia nel pancrazio, degli altri lo stesso Pittaco, il quale convenne di affrontarlo in singolar tenzone. E con una rete che teneva nascosta sotto lo scudo, avvolse Frinone, e, uccisolo, salvò la regione».

(trad. Gigante 1962)

A parte il dato favolistico della rete<sup>53</sup>, per Diogene Laerzio l'oggetto della contesa era Achilleo, non Sigeo. Due sono le possibili conseguenze di questa affermazione: o Diogene segue una versione della vicenda diversa dalle altre fonti o attesterebbe un particolare sviluppo dello scontro fra Ateniesi e Mitilenesi, con i secondi in grossa difficoltà, visto che la battaglia si svolge alle porte della loro base militare<sup>54</sup>.

Una posizione di rilievo fra le fonti occupa un carme alcaico che, pur nella sua frammentarietà, ha il vantaggio di essere contemporaneo agli eventi e, quindi, non fa parte dell'insieme di testimoni messi in discussione da Beloch.

Ἰ Αθα]γάων  
]  
15 ]αἶδαν·  
],ι.[ ]·  
]πατέρων ἐπι Φ[ρ]ύωννα τὸν  
] [παπλεει ἴ·]  
θάλ]ασσαν εἶ  
20 ] ὠκυ[...]ς νᾶας ἐρύσσομεν  
]  
(Alc. 167,13-20)

Non molto, oltre al nome di Frinone, è possibile ricavare dal carme alcaico: vi è una qualche connessione con il mare, fatto non strano se è vero che, da una parte, lo stratega ateniese sbarcò nella Troade e conquistò Sigeo e che, dall'altra, Strabone (XIII 1,38) ricorda come Pittaco abbia navigato contro costui. Il testo non permette di stabilire se ἐπί al v. 17 sia un'indicazione di tempo<sup>55</sup>, ma è improbabile che sia legato alla parola precedente (πατέρων), in quanto da Strabone (*ibid.*) e Plutarco (*Herod. Malign.* 858as.) si ricava che l'episodio della μονομαχία avvenne quando Alceo aveva già l'età di combattere: è in questa guerra, infatti, che abbandonò lo scudo e, perciò, lo scontro fra Frinone e Pittaco non può essere avvenuto all'epoca «dei padri».

<sup>52</sup> «Achillitide», Gigante 1962 *ad l.*

<sup>53</sup> Cf. Moretti 1957, 66 e Manfredini 1981, 263.

<sup>54</sup> Cf. Strab. XIII 1,38 e *infra* pp. 27s.

<sup>55</sup> Cf. Page 1955, 161, Lapini 1996, 84 e Liberman 1999, 76.

Il frammento alcaico, in ogni caso, è portatore di un'informazione importante: visto che il poeta mitilenese conosce Frinone, è plausibile ritenere che quanto le fonti non erodotee riportano abbia un fondo di verità; ciò significa, in sostanza, che Erodoto ha omesso una parte della vicenda della guerra del Sigeo. Vi è, in sostanza, la necessità di ricostruirne le vicissitudini incrociando Hdt. V 94s. con altri testimoni.

### ***Eventi di guerra fra Ateniesi e Mitilenesi***

Tornando al dettato erodoteo, bisogna stabilire se gli scontri di cui sono protagonisti Pisistrato prima ed Egesistrato poi vanno collocati dopo la *μονομαχία* fra Pittaco e Frinone o precedentemente.

πολεμεόντων δέ σφρων παντοῖα καὶ ἄλλα ἐγένετο ἐν τῆσι μάχησι, ἐν δὲ δὴ καὶ Ἄλκαϊος ὁ ποιητῆς συμβολῆς γενομένης καὶ νικόντων Ἀθηναίων αὐτὸς μὲν φεύγων ἐκφεύγει, τὰ δὲ οἱ ὄπλα ἴσχουσι Ἀθηναῖοι καὶ σφεα ἀνεκρέμασαν πρὸς τὸ Ἀθήναιον τὸ ἐν Σιγείῳ. ταῦτα δὲ Ἄλκαϊος ἐν μέλει ποιήσας ἐπιτιθεῖ ἐς Μυτιλήνην ἐξαγγελλόμενος τὸ ἐωντοῦ πάθος Μελανίππῳ ἀνδρὶ ἐταίρῳ.

(Hdt. V 95,1s.)

«E mentre combattevano, accaddero nelle battaglie avvenimenti di ogni altro genere: tra i quali anche il poeta Alceo, essendo avvenuto uno scontro e vincendo gli Ateniesi, si salvò con la fuga. Ma gli Ateniesi si impadronirono delle sue armi e le dedicarono al tempio di Atena che si trova a Sigeo<sup>56</sup>. E Alceo, messe in versi queste imprese, le inviò a Mitilene, raccontando la sua sventura ad un compagno, Melanippo».

(trad. Nenci 1994)

È opportuno, a questo proposito, esaminare la struttura del resoconto erodoteo, per comprendere come esso si articoli e come possa essere eventualmente incrociato con altre fonti. Il primo segmento narrativo è rappresentato dall'informazione che Sigeo è stata conquistata da Pisistrato ed affidata ad Egesistrato. Quest'ultimo è stato costretto a mantenerla con la forza militare. La seconda sezione pare esplicitativa di *ὅς οὐκ ἀμαχητὶ εἶχε τὰ παρέλαβε παρὰ Πεισιστράτου*, ossia della frase immediatamente precedente: il γάρ, in sostanza, pare chiarire *ἀμαχητὶ*. In questa parte, Erodoto espone la posizione sul territorio dei contendenti e le loro ragioni per rivendicarlo. Il terzo segmento cita, fra i vari episodi che accaddero durante la guerra (*παντοῖα*), quello capitato ad Alceo.

<sup>56</sup> Cf. *supra* p. 21 n. 41

Ora, se gli eventi qui narrati sono in continuità cronologica, è chiaro che la datazione di Alceo va abbassata di circa sessanta anni rispetto alla testimonianza dei cronografi, in quanto la vicenda del poeta mitilenese sarebbe da collocare dopo il passaggio di consegne fra Pisistrato ed Egesistrato.

Per chiarire tale questione, è necessario esaminare a parte l'episodio che vede protagonista Alceo; di tale evento si ha notizia anche da Strabone.

Πιττακὸς δ' ὁ Μιτυληναῖος, εἷς τῶν ἑπτὰ σοφῶν λεγομένων, πλεύσας ἐπὶ τὸν Φρύωνα στρατηγὸν διεπολέμει τέως, διατιθεὶς καὶ πάσχων κακῶς, ὅτε καὶ Ἀλκαῖός φησιν ὁ ποιητὴς, ἑαυτὸν ἐν τινὶ ἀγῶνι κακῶς φερόμενον τὰ ὄπλα ῥίψαντα φυγεῖν· λέγει δὲ πρὸς τινὰ κήρυκα, κελεύσας ἀγγεῖλαι τοῖς ἐν οἴκῳ,

Ἄλκαῖος σόος ἴαροι ἐνθάδ' οὐκυτὸν ἀληκτορὶν†  
ἐς Γλαυκώπιον ἱερὸν ὀνεκρέμασσαν ἸΑττικοί<sup>57</sup>,

ὑστερον δ' ἐκ προκαλεσαμένου τοῦ Φρύωνος, ἀλιευτικὴν ἀναλαβὼν σκευὴν συνέδραμε, καὶ τῷ μὲν ἀμφιβλήστρω περιέβαλε, τῇ τριαίνῃ δὲ καὶ τῷ ξιφιδίῳ ἐπειρε καὶ ἀνεῖλε.

(Strab. XIII 1,38)

«Pittaco di Mitilene, uno dei così detti sette saggi, avendo navigato contro lo stratega Frinone, guerreggiò per un certo periodo, conducendo male la guerra e subendo una difficile situazione; ciò accadde nel periodo in cui il poeta Alceo dice che, trovandosi in una situazione difficile durante uno scontro, fuggì, dopo aver gettato le armi; dice a un araldo, avendogli ordinato di annunciare a chi si trovava a casa, che

“Alceo è salvo...

gli Ateniesi hanno appeso le armi nel tempio della Glaucoide”.

Ma poi, dopo che Frinone lo aveva sfidato in singolar tenzone, lo affrontò portando con sé gli attrezzi da pesca, lo avvolse con una rete, mentre con un tridente e un pugnale lo trafisse e uccise».

Strabone racconta dell'abbandono dello scudo da parte di Alceo come precedente al duello fra Frinone e Pittaco. Il testo, in sé, dà difficoltà perché la frase ὅτε ... ἸΑττικοί sembra essere una nota marginale: la frase, in effetti, presenta due cambi di soggetto, il primo dei quali è ben marcato (ὅτε καὶ Ἀλκαῖος), mentre il secondo è sottinteso. Espungendo la frase ὅτε... ἸΑττικοί e considerandola come una nota marginale, invece, la coerenza grammaticale non parrebbe turbata<sup>58</sup>.

Anche se quella riguardante Alceo è una nota, va tenuto presente che chi l'ha inserita era a conoscenza del fatto che l'abbandono dello scudo avvenne in una fase

<sup>57</sup> Alc. 401b.

<sup>58</sup> Cf. Jones 1950, 76 n. 1 e 77 n.2.

difficile per i Mitilenesi che si concluse con la μονομαχία fra Pittaco e Frinone. In ogni caso, le fonti, a parte Erodoto, sono concordi nel raccontare come, all'epoca di Alceo, gli Ateniesi fossero guidati da Frinone, mentre i Mitilenesi da Pittaco: è notevole, in sostanza, che dei Pisistratidi non vi sia alcuna menzione. A questo proposito, è interessante che Plutarco accusi Erodoto proprio d'aver taciuto l'episodio di Pittaco e Frinone.

Πιττακῶ τοίνυν εἰς μικρὰ καὶ οὐκ ἄξια λόγου χρησάμενος, ὁ μέγιστόν ἐστι τῶν πεπραγμένων ἀνδρῶν καὶ κάλλιστον, ἐν ταῖς πράξεσι γενόμενος, παρήκε. πολεμοῦντων γὰρ Ἀθηναίων καὶ Μυτιληναίων περὶ Σιγείου καὶ Φρύωνος τοῦ στρατηγῶν τῶν Ἀθηναίων προκαλεσαμένου τὸν βουλόμενον εἰς μονομαχίαν, ἀπήντησεν ὁ Πιττακὸς καὶ δικτύῳ περιβαλὼν τὸν ἄνδρα ῥωμαλέον ὄντα καὶ μέγαν ἀπέκτεινε· τῶν δὲ Μυτιληναίων δωρεὰς αὐτῷ μεγάλας δίδοντων, ἀκοντίσας τὸ δόρυ τοῦτο μόνον τὸ χωρίον ἤξιωσεν ὅσον ἐπέσχευ ἢ αἰχμή· καλεῖται μέχρι νῦν Πιττάκειον. τί οὖν ὁ Ἡρόδοτος, κατὰ τὸν τόπον γενόμενος τοῦτον; ἀντὶ τῆς Πιττακοῦ ἀριστείας τὴν Ἀλκαίου διηγῆσατο τοῦ ποιητοῦ φυγὴν ἐκ τῆς μάχης, τὰ ὄπλα ῥίψαντος.

(Plut. *Herod. Malign.* 858as.)

«Quanto a Pittaco, avendone trattato la figura solo per fatti insignificanti e non degni di discorso<sup>59</sup>, omise quello che è il più grande e il più bello fra quelli compiuti da quest'uomo, pur trattando le circostanze in cui avvenne. Nel periodo in cui gli Ateniesi e i Mitilenesi combattevano per Sigeo e quando Frinone, generale degli Ateniesi, sfidò chi volesse a singolar tenzone, Pittaco gli si fece incontro e avendo avvolto con una rete quell'uomo, che era forte e possente, lo uccise; quando i Mitilenesi gli concedessero grandi doni, egli, avendo scagliato una lancia, reclamò solo quel territorio che il giavellotto aveva sorvolato: fino ad oggi questo terreno è chiamato Pittacheo. Che cosa dunque dice Erodoto, arrivato a narrare questo episodio storico? Invece dell'ἀριστεία di Pittaco narra dettagliatamente la fuga dalla battaglia del poeta Alceo dopo aver gettato le armi».

Plutarco evidenzia come il dettato erodoteo sia ideologicamente indirizzato, perché svaluta l'ἀριστεία di Pittaco e mette in luce il comportamento poco onorevole di Alceo<sup>60</sup>. È importante che, ancora una volta, si citi l'evento della μονομαχία senza alludere minimamente a Pisistrato né ad Egesistrato e che s'individui, invece, come strategia degli Ateniesi Frinone. L'espressione ἐν ταῖς πράξεσι γενόμενος, inoltre, mostra chiaramente che Plutarco identifica quanto raccontato in Hdt. V 94,2 come la vicenda di cui Frinone e Pittaco furono protagonisti.

<sup>59</sup> Plutarco, a proposito dei fatti di poco conto a cui Erodoto fa riferimento riguardo a Pittaco, sembra alludere a Hdt. I 27,1, unico luogo erodoteo in cui l'esimnete compare: cf. *infra* p. 37.

<sup>60</sup> Cf. *supra* p. 23.

Ammettendo un'omissione da parte di Erodoto, è opportuno ricostruire la vicenda di Pittaco e Frinone al fine di verificare quale relazione essa abbia con Pisistrato e Periandro. Ora, emerge un problema: la tradizione non erodotea mostra alcune incoerenze e ciò mette in discussione la sua unitarietà. Due esempi sono chiarificatori: da una parte, contrariamente al resto delle fonti<sup>61</sup>, Diogene Laerzio (I 74) sembra ritenere come oggetto della contesa Achilleo, non Sigeo, dall'altra, Periandro è considerato generalmente un arbitro imparziale, mentre Timeo presuppone il contrario<sup>62</sup>. Le possibili soluzioni sono due: o tentare di spiegare le aporie per conciliare le varie fonti o rintracciare più versioni della guerra del Sigeo, oltre chiaramente a quella erodotea. Questa seconda possibilità è stata seguita da Manfredini (1981, 249ss.): questi ha ritenuto che i testimoni presentino tracce di due distinte versioni del conflitto. Secondo quella ateniese, Sigeo sarebbe stata conquistata da Atene e la guerra si sarebbe conclusa con una vittoria di quest'ultima, mentre in quella mitilenese Sigeo l'insediamento sarebbe sempre stato un possesso degli Ateniesi; Pittaco ne avrebbe arrestato il desiderio espansionistico, salvando così la regione di Achilleo e vincendo la guerra. La ricostruzione di Manfredini presenta, però, un difetto: egli ricostruisce le versioni dei vari Ellanico, Eforo, Timeo e Demetrio esclusivamente partendo da rapidi ed ambigui accenni nelle fonti, in particolare in Strabone: il testo del geografo (XIII 1,38s.), certo, non consente di identificare le supposte ricostruzioni di storici antichi il cui testo, fra l'altro, è conservato in modo estremamente frammentario. Bisogna constatare, del resto, che i vari testimoni potrebbero attestare la medesima versione.

Al fine di tentare una conciliazione fra le fonti non erodotee<sup>63</sup>, è necessario riflettere su un dato importante ben messo in luce da Lapini (1996, 86): riguardo alla questione di Sigeo, è probabilmente necessaria una distinzione tra regione e città. La gran parte delle testimonianze attesta che Ateniesi e Mitilenesi non si scontrarono per la roccaforte di Sigeo, ormai perduta dai Mitilenesi, ma per la regione circostante: la prima sarebbe rimasta in mano ateniese, la seconda sarebbe restata mitilenese. Strabone, parla di Troade, quando si riferisce alle rivendicazioni Mitilenesi (XII 1,38), Diogene Laerzio dice che, con la propria ἀριστεία, Pittaco salvò la regione (I 74 ἀνεσώσατο τὸ χωρίον), Diodoro Siculo (IX 12,1) ricorda che i Mitilenesi donarono a Pittaco il terreno su cui combatté, che sembrerebbe essere il Pittacheo nominato da Plutarco e Diogene Laerzio (*Herod. Malign.* 858b e *Diog. Laert.* I 75); lo stesso Erodoto, del resto, parla di territorio (V 94). Diverge da questo quadro l'affermazione di Diogene Laerzio a proposito dell'arbitrato di Periandro: διαδικασθῆναι τοὺς Ἀθηναίους περὶ τοῦ χωρίου πρὸς τοὺς Μυτιληναίους, ἀκούοντος τῆς δίκης Περιάνδρου, ὃν καὶ τοῖς Ἀθηναίοις προσκρῖναι.

<sup>61</sup> Cf. Hdt. V 94,1ss., Strab. XIII 1,38, Val. Max. VI 5(ext),1, Polyæn. I 25, *Suda* π 1659 A.

<sup>62</sup> Cf. Strab. XIII 1,39 e *infra* pp. 31ss.

<sup>63</sup> Cf., in particolare, Strab. XIII 1,38s., *Plut. Herod. Malign.* 858as. e *Diog. Laert.* I 74s.

Questa notizia, però, è verosimilmente errata: la conclusione della guerra fra Ateniesi e Mitilenesi non può aver riguardato la regione di Sigeo, ossia la parte settentrionale della Troade in cui si trovava Achilleo, perché questa zona restò stabile possesso di Mitilene fino alla guerra del Peloponneso, come del resto nota Strabone (XIII 1,39) sulla scorta di Tucidide (III 50,3) e come alcune testimonianze archeologiche fanno presagire<sup>64</sup>. L'oggetto della contesa, in sostanza, sarebbe stata la regione di Sigeo, non la città di Sigeo, ormai perduta dai Mitilenesi<sup>65</sup>. Questa riflessione permette probabilmente di ipotizzare una certa unità nelle fonti non erodotee: le varie incongruenze che vi si riscontrano, infatti, possono essere imputate ad una confusione fra città e regione di Sigeo, come nel caso di Achilleo<sup>66</sup>, o ad una scarsa considerazione della diacronia degli eventi, come riguardo alla fortificazione della stessa Achilleo da parte di Periandro, che potrebbe essere una clausola del trattato di pace<sup>67</sup>.

È necessario, poste queste basi, ipotizzare una scansione degli eventi. Sigeo, fortificata da Archeanatte (Strab. XIII 1,38), è possesso mitilenese fino a che Frinone, in qualità di stratega, viene inviato dagli Ateniesi nella Troade per occupare la roccaforte. Questa azione ha probabilmente l'obiettivo di assicurare una presenza ateniese in una regione strategica per il controllo marittimo del Bosforo<sup>68</sup>. A questo atto di forza Mitilene reagisce, probabilmente preoccupata dal fatto di perdere influenza in un luogo dove vanta numerose colonie. Il contingente inviato da Mitilene, dunque, ha lo scopo di arrestare l'avanzata ateniese e, eventualmente, di riconquistare Sigeo. A capo della spedizione è posto Pittaco<sup>69</sup>, figlio di uno dei βασιλεῖς della città<sup>70</sup>. La guerra, però, non va come i Mitilenesi avevano sperato, perché invece di riconquistare Sigeo, si ritrovano a combattere per Achilleo, ossia per il possesso della loro base militare (Diog. Laert. I 74). In questo momento è da porre il duello fra Frinone e Pittaco. La singolare maniera con cui Pittaco sconfigge l'Ateniese, del resto, allude più realisticamente al fatto che il

<sup>64</sup> Cf. *supra* p.23 n. 48. Dopo la conquista da parte di Atene, Achilleo compare, forse, nelle liste dei tributi della lega delio-attica fra le ἀκταιῶν πόλεις, che erano tradizionalmente legate a Mitilene (Napolitano 2005, 206 e n. 49).

<sup>65</sup> Cf. Cataudella 1996, 36s. Per maggiore chiarezza, è opportuno compiere, a mio giudizio, un'ulteriore distinzione: Sigeo può indicare a) la regione settentrionale della Troade, b) il territorio circostante l'*oppidum* di Sigeo, c) l'insediamento di Sigeo. È possibile, comunque, che Erodoto non avesse chiare simili distinzioni e che il suo racconto sia intrinsecamente confuso per tale ragione: in Hdt. V 94,1 Sigeo può indicare sia l'*oppidum* che la regione ad esso circostante, in 94,2 indica la città (πόλις), ma la rivendicazione ateniese riguarda la terra di Ilio, in 95,1 Συγείω si riferisce alla città, in 95,2 Sigeo può indicare sia l'*oppidum* che il territorio ad esso immediatamente circostante.

<sup>66</sup> Achilleo si trova nella regione del Sigeo, probabilmente fra la città che dà il nome alla regione e l'omonimo promontorio all'imboccatura dell'Ellesponto.

<sup>67</sup> Cf. Lapini 1996, 86s.

<sup>68</sup> Cf. Napolitano 2005, 205.

<sup>69</sup> Cf. Plut. *Herod. Malign.* 858as. e *supra* p. 53 n.156.

<sup>70</sup> Cf. *schol.* Dion. Thr. I/3 368,13ss. (Hdn. III/2 858,29) e Mazzarino 1943, 43.

Mitilene coglie in un'imboscata Frinone e da qui deriverebbe il riferimento alla rete<sup>71</sup>. Pittaco, in questo modo, salva la regione, senza riconquistare Sigeo, che resta in mano ateniese<sup>72</sup>.

### ***L'arbitrato di Periandro***

Proseguendo nella lettura di Erodoto, s'incontra un altro episodio interessante: esso, come la fuga di Alceo, è presente nelle fonti che ricordano la *μονομαχία* fra Pittaco e Frinone.

Μυτιληναίους δὲ καὶ Ἀθηναίους κατήλλαξε Περιανδρὸς ὁ Κυψέλου· τούτῳ γὰρ διατητῆ ἔπετράποντο· κατήλλαξε δὲ ὧδε, νέμεσθαι ἑκατέρους τὴν ἔχουσι. Σίγειον μὲν νυν οὕτω ἐγένετο ὑπ' Ἀθηναίοισι. Ἰππίης δὲ ἐπεῖτε ἀπίκετο ἐκ τῆς Λακεδαιμόνου ἐς τὴν Ἀσίην ...

(Hdt. V 95,2-96,1)

«Periandro, figlio di Cipselo, riconciliò Mitilenesi e Ateniesi, perché si erano rivolti a lui come arbitro e li riconciliò in questo modo, che ciascuno tenesse la terra che aveva. Così Sigeo<sup>73</sup> passò agli Ateniesi. Come Ippia rientrava in Asia da Sparta [...]»  
(trad. Nenci 1994)

Periandro, in qualità di arbitro, ha posto fine alla guerra attribuendo legittimità al possesso del territorio già occupato rispettivamente dai due contendenti: Sigeo tocca agli Ateniesi e Achilleo ai Mitilenesi. Per essere stato accettato da entrambe le parti e per non essere apparso smaccatamente squilibrato verso uno dei contendenti<sup>74</sup>, l'arbitrato deve aver sanzionato una realtà accettabile da tutti. Se l'oggetto della disputa fosse stata Sigeo e non l'omonima regione, il giudizio di Periandro sarebbe stato decisamente filo-ateniese. Se, invece, l'arbitrato pose fine al conflitto, bisogna supporre che Periandro avesse ascoltato anche le ragioni di Mitilene, ovvero le rivendicazioni sulla regione della Troade giustificate dalla presenza di proprie colonie (Strab. XIII 1,38). L'unica soluzione è quella di supporre che il Cipselide abbia confermato il possesso mitilenese della regione settentrionale della Troade; così facendo, l'arbitro avrebbe accontentato e scontentato entrambe le parti, assegnando Sigeo ad Atene, ma fermandone il moto espansionistico in favore di Mitilene.

<sup>71</sup> Cf. Puech 1937, 143 n. 1 e Manfredini 1981, 263.

<sup>72</sup> Cf. Napolitano 2005, 206 n. 46.

<sup>73</sup> «il Sigeo», Nenci 1994 *ad l.*

<sup>74</sup> Cf. Servais 1969, 46, Manfredini 1981, 266 e Lapini 1996, 85s.

Questa ricostruzione trova conferma nel fatto che, fino alla guerra del Peloponneso, la Troade settentrionale fu sotto il controllo di Mitilene. Ora, anche altri testimoni ricordano l'arbitrato, come Aristotele (*Rhet.* 1375b,28ss.), Strabone (XIII 1,38s.), Diogene Laerzio (I 74) e forse Alceo.

μένοντος δ' ἔτι τοῦ πολέμου, Περίανδρος διαιτητῆς αἰρεθεὶς ὑπὸ ἀμφοῖν ἔλυσε τὸν πόλεμον. Τίμαιον δὲ ψεύσασθαί φησιν ὁ Δημήτριος ἱστοροῦντα ἐκ τῶν λίθων τῶν ἐξ Ἰλίου Περίανδρον ἐπιτειχίσαι τὸ Ἀχίλλειον τοῖς Ἀθηναίοις, βοηθοῦντα τοῖς περὶ Πιττακόν· ἐπιτειχισθῆναι μὲν γὰρ ὑπὸ τῶν Μιτυληναίων τὸν τόπον τοῦτον τῷ Σιγείῳ, οὐ μὴν ἐκ λίθων τοιούτων οὐδ' ὑπὸ τοῦ Περιάνδρου. πῶς γὰρ ἂν αἰρεθῆναι διαιτητὴν τὸν προσπολεμοῦντα;

(Strab. XIII 1,38s.)

«Poiché la guerra durava ancora, Periandro scelto da entrambi come arbitro, pose fine alla guerra. Demetrio afferma che Timeo dice il falso raccontando che Periandro avesse fortificato Achilleo contro gli Ateniesi con le pietre provenienti da Ilio, portando aiuto all'esercito di Pittaco: questo luogo, infatti, fu fortificato dai Mitilenesi contro le offese che potevano venire da Sigeo, non certo con quelle pietre né grazie a Periandro. Infatti, in che modo avrebbe potuto essere scelto arbitro colui che aveva combattuto contro uno dei due contendenti?».

Dalla confutazione razionalistica di Demetrio nei confronti della tesi di Timeo è possibile ricavare un dato: se non si vuole rigettare completamente la notizia di Timeo come assurda, è possibile considerarla una delle condizioni di pace imposte dall'arbitrato di Periandro<sup>75</sup>. Pur avendo concesso Sigeo agli Ateniesi, egli favorì la fortificazione della base mitilenese probabilmente come difesa da eventuali incursioni ateniesi. L'azione di Periandro, in sostanza, avrebbe avuto come effetto quello di rafforzare la posizione di Mitilene nella regione, sfavorendo le ambizioni espansionistiche ateniesi.

Se della notizia di Diogene Laerzio sull'arbitrato si è già parlato, sottolineandone il plausibile errore<sup>76</sup>, è utile riportare la testimonianza di Alceo ed Aristotele. Per quanto riguarda il poeta mitilenese, l'allusione a Periandro è frutto di corpose integrazioni compiute da Page a un commentario alla sua opera.

15	]λο παλαι	]	λο παλαι
	]των παι-		]των παι-
	]ον πε-		]τον Πε-
	]ν επο-	ρίανδρον	περὶ Σίγει]ον επο-
	]αι μεσι-	λέμεσαν	αίρου]ται μεσί-

<sup>75</sup> Cf. Lapini 1996, 86s.

<sup>76</sup> Cf. *supra* p. 30.



20 [την ]οδ.τη[ την ]οδ.τη[  
(Alc. 306 f,15-20) (Page 1955,159)

Page (1955, 159) afferma che, vista la quasi certa divisione di parola al r. 19, le uniche integrazioni possibili implicano la presenza di un termine che indica mediazione. Pur dando eventualmente ragione a Page su questo punto, nessun elemento all'interno del testo permette una connessione certa con l'arbitrato di Periandro e, dunque, la testimonianza alcaica non può essere presa in considerazione.

La notizia offerta da Aristotele riguardo all'arbitrato di Periandro è esclusivamente allusiva, ma probabilmente attesta l'importanza che esso ebbe nella regione della Troade e conferma i termini dell'arbitrato.

λέγω δὲ παλαιούς μὲν τοὺς τε ποιητὰς καὶ ὄσων ἄλλων γνωρίμων εἰσὶν κρίσεις φανεραί, οἷον Ἀθηναῖοι Ὀμήρῳ μάρτυρι ἐχρήσαντο περὶ Σαλαμῖνος, καὶ Τενέδιοι ἔναγχος Περιάνδρῳ τῷ Κορινθίῳ πρὸς Σιγείεις, καὶ Κλεοφῶν κατὰ Κριτίου τοῖς Σόλωνος ἐλεγείοις ἐχρήσατο.

(Aristot. *Rhet.* 1375b 28-32)

«Come (testimoni) antichi giudico i poeti e gli altri uomini noti i cui giudizi sono celebri, ad esempio gli Ateniesi usarono quale testimone Omero per Salamina, i Tenedi non molto tempo fa fecero riferimento a Periandro di Corinto nei confronti degli abitanti del Sigeo e Cleofone utilizzò le elegie di Solone contro Crizia».

L'episodio in cui fu invocato l'arbitrato di Periandro è ignoto<sup>77</sup>, ma va probabilmente contestualizzato nel IV secolo: in una contesa fra gli abitanti di Tenedo e Sigeo, i primi devono aver invocato come condizione di pace il principio dell'*ut possidetis* sancito dal Cipselide.

Le fonti testimoniano come il giudizio di Periandro abbia sancito lo *status quo*, mettendo fine allo scontro e dando legittimità alla conquista di Sigeo da parte ateniese. La grande divergenza fra Erodoto e il resto dei testimoni è il fatto che il primo non cita per nulla Frinone, pur facendo riferimento all'arbitrato. Ora, il fatto che Frinone compaia nella poesia alcaica pone tutta la questione sotto una luce diversa: visto che Erodoto cita il poeta e che l'unico episodio in cui è dato di conoscere una connessione fra Alceo e lo stratega ateniese è la guerra del Sigeo conclusasi con il giudizio di Periandro, è plausibile concludere che Frinone deve aver partecipato ad essa.

La questione, dunque, è stabilire se, per Erodoto, Frinone è vissuto prima di Pisistrato o dopo. Ritenere che la vicenda dello stratega ateniese sia successiva al pas-

<sup>77</sup> Cf. Dufour 1960, 137 n. 2.

saggio di consegne fra Pisistrato ed Egesistrato comporta un problema: per ammettere ciò, sarebbe necessario postulare due occupazioni di Sigeo, una da parte del tiranno di Atene e un'altra successiva guidata da Frinone; il dettato erodoteo, ad ogni modo, non consente di affermare che Egesistrato abbia perduto il controllo della città e, soprattutto, che sia stato sostituito nelle operazioni da un altro personaggio. A questa considerazione si lega una seconda stranezza: fino alla sua morte, lo stratega ateniese della guerra del Sigeo combattuta da Alceo è esclusivamente Frinone, mentre di Egesistrato, che in Hdt. V 94,1 risulta in prima linea, non vi è assolutamente menzione.

### ***La cronologia dei personaggi connessi alla guerra del Sigeo***

Le varie incoerenze che una cronologia bassa implicano vengono ad essere eliminate riconoscendo che anche Erodoto ha seguito la cronologia tradizionale. Ciò significa che in Hdt. V 94,1ss. vi è un *excursus* su una fase del conflitto precedente a quella pisistratica. Per avvalorare tale tesi, è necessario verificare la cronologia erodotea dei personaggi citati dallo storico ateniese o di quelli che senza dubbio sono loro contemporanei, come Pittaco o Saffo.

Di Periandro si è già parlato a proposito di Hdt. III 48,1 e, a tal proposito, si è notato come egli sia considerato da Erodoto contemporaneo di Aliatte. Stessa cronologia presuppongono altri due passi, Hdt. I 20 e V 92ζ,1ss.: nel primo, il Cipselide consiglia Trasibulo, tiranno di Mileto, su un stratagemma da adottare nei confronti di Aliatte, mentre nel secondo Erodoto ricorda, attraverso le parole di Socle, che Periandro incrudelì il proprio governo solo dopo aver stretto rapporti di ospitalità con Trasibulo. Per quanto riguarda Pittaco, Erodoto ne fa cenno, in via oltretutto ipotetica, in I 27,2: Pittaco o Biante avrebbe dissuaso Creso dall'aggreddire le isole greche della costa dell'Asia Minore<sup>78</sup>. Per quanto riguarda Saffo, lo storico di Alicarnasso (II 134,2) nota che Rodopi, ἔρωμένη di Carasso, fiorì all'epoca di Amasi (570/526 a.C.)<sup>79</sup>: la data, tuttavia, è conciliabile sia con una cronologia alta (570 + 40 = 610 a.C.)<sup>80</sup> che con una bassa (526 + 40 = 566 a.C.) e non consente valutazioni precise.

Come risulta dai dati finora esposti, è necessario valutare la datazione erodotea della dinastia lidia, sulla quale si ancora quella cipselide e di conseguenza quasi tutte le figure finora incontrate<sup>81</sup>. Per avere un quadro più chiaro, si proporranno schematicamente le date assolute della cronologia erodotea per i regni lidi, medi e persiani.

<sup>78</sup> Cf. *infra* p. 37.

<sup>79</sup> Cf. Lloyd 1989, 352.

<sup>80</sup> Cf. Page 1955, 48s.

<sup>81</sup> Cf. Ath. XIII 599c.

Gige	38 anni	I 14,4	716/678 a.C.				
Ardys	49 anni	I 16,1	678/629 a.C.	Deiokes	53 anni	I 102,1	700/647 a.C.
Sadiatte	12 anni	I 16,1	629/617 a.C.	Fraorte	22 anni	I 102,2	647/625 a.C.
Aliatte <sup>82</sup>	57 anni	I 25,1	617/560 a.C.	Ciassare	40 anni	I 106,3	625/585 a.C.
Creso	14 anni	I 86,1	560/546 a.C.	Astiage	35 anni	I 130,1	585/550 a.C.
			(I re lidi)				(I re medi)
Ciro	29 anni	I 214,3	559/550 a.C.	come re di Anšan			
				550/530 a.C.			
Cambise f. di Ciro	8 anni	III 66,2	529/522 a.C.				
Dario	36 anni	VII 4	522/485 a.C.				
				(I re persiani)			

Per giustificare questa scansione, è opportuno ricercare punti di riferimento sicuri su cui incardinare tale cronologia: essi risultano, in sostanza, la presa di Sardi da parte di Ciro, la morte di quest'ultimo e quella di Dario.

Il re persiano della battaglia di Maratona morì fra il 486 e il 485 a.C., come si evince dall'esordio del libro settimo delle *Storie* erodotee (VII 1,3 e 4,1); sommando l'estensione dei regni di Dario e Cambise, si ricava che Ciro deve essere morto intorno al 530 a.C. ( $486/5 + 44 = 530/29$  a.C.). Questo dato è confermato dalle fonti babilonesi, le quali pongono la fine del regno di Ciro nel 530 a.C.<sup>83</sup>, data che trova corrispondenza in Eusebio (*Chron.* [Hier.] Ol. 52,2 [531/530 a.C.] e [Arm.] 52,3 [530/529 a.C.]).

La morte di Ciro è un sicuro *terminus ante quem* per gli eventi connessi alla Lidia, in quanto fu il re persiano a distruggerne la potenza conquistando Sardi (Hdt. I 84). Per datare la caduta di Sardi, è necessario valutare le tappe del regno di Ciro, dalla rivolta contro Astiage (Hdt. I 130) alla conquista di Babilonia (Hdt. I 191). Quest'ultima sembra cadere nel 539 a.C., come si può ricavare dalla *Cronaca di Nabonido* e da altre fonti babilonesi<sup>84</sup>. La caduta di Astiage risale probabilmente al 550 a.C.<sup>85</sup>, come si ricava collazionando la *Cronaca di Nabonido* e *Il sogno di Nabonido*<sup>86</sup>. La caduta di Babilonia e la vittoria di Ciro su Astiage rappresentano rispettivamente i *termini ante*

<sup>82</sup> Secondo la *Cronaca* di Eusebio ([Hier.] Ol. 42,1), il regno di Aliatte inizierebbe nel 612 a.C.

<sup>83</sup> Cf. Young 1988, 41 e Asheri 1988, 385.

<sup>84</sup> Cf. Mazzarino 1947, 161, Asheri 1988, 376, Wiseman 1991, 248s. (*Cronaca di Nabonido*) e Pritchard 1969, 305ss., Glassner 1993, 201ss. (fonti babilonesi).

<sup>85</sup> Cf. Young 1988, 29ss.

<sup>86</sup> Cf. Young 1988, 31s.

*quem e post quem* della spedizione contro la Lidia, come risulta da Erodoto<sup>87</sup>. Ora, la *Cronaca di Nabonido* pare attestare come data della conquista di Sardi il 547 a.C.<sup>88</sup>

«*La 9<sup>e</sup> année* (del regno di Nabonido, i.e. il 547/46 a.C.) [...] *Cyrus, roi de Perse, rassemble son armée et franchit le Tigre en aval d'Arbèles et, au mois d'Ayyar, [ march]a sur la Ly[die]. Il mit à mort son roi, s'empara de ses bien [et y] établie sa propre garnison*».<sup>89</sup>

Il testo ora citato presenta due difficoltà: da una parte racconta come il re sconfitto venne ucciso, cosa che trova solo parziale riscontro in Erodoto, in quanto, se è vero che Creso è messo a morte da Ciro (I 86,2ss.), per un miracoloso avvenimento ottiene salva la vita. Ancora più complesso appare l'elemento chiave della cronaca, cioè il riferimento alla Lidia: *Lu[ddi]*<sup>90</sup> è frutto d'integrazione e, per di più, il valore del segno letto come *lu* è contestato<sup>91</sup>. È, tuttavia, notevole che tale data ricorra anche in Eusebio (*Chron.* [Arm.] Ol. 57,4 [549/548 a.C.] e [Hier.] Ol. 58,1 [548/547 a.C.]).

La datazione fra il 550 a.C. e il 539 a.C. per la caduta di Sardi, ad ogni modo, permette di fissare la cronologia presupposta dal dettato erodoteo, in quanto se lo storico di Alicarnasso seguiva una datazione identica a quella babilonese per la morte di Ciro, è plausibile che facesse lo stesso per gli avvenimenti di cui il re persiano era stato protagonista.

Non deve essere un elemento di difficoltà, a questo proposito, il fatto che Erodoto dica, quando parla della morte di Ciro, che egli regnò per 29 anni (I 214,3), il che farebbe risalire la sua ascesa al trono al 559 a.C., ossia 9 anni prima della rivolta contro Astiage. In realtà, il calcolo di Erodoto somma gli anni in cui Ciro fu re di Anšan a quelli in cui fu re di Persia; non è secondario, a questo proposito, che la *Cronaca di Nabonido* parli di Ciro come re di Anšan a proposito della guerra con Astiage e come re di Persia per quella, forse, contro Creso<sup>92</sup>.

La ricostruzione finora effettuata ha come conseguenza di fornire la datazione assoluta dei regni lidi per Erodoto. Poiché i regni di Creso ed Aliatte si sono estesi rispettivamente per 14 e 57 anni e visto che la caduta di Sardi avviene con buona proba-

<sup>87</sup> Cf. per Astiage Hdt. I 130, per Creso I 85 e 141, per Labinetos = Nabonido I 188ss (vd. Asheri 1988, 316).

<sup>88</sup> Asheri (1988, 267) definisce il 546 a.C. la data più comunemente accolta per la conquista di Sardi. Cf. Young 1988, 33s.

<sup>89</sup> Glassner 1993, 203.

<sup>90</sup> Cf. Glassner 1993, 264 n. 41.

<sup>91</sup> Cf. Mazzarino 1947, 160s. e Young 1988, 34.

<sup>92</sup> Cf. Glassner 1993, 202s.

bilità nel 547/6 o, tutt'al più, fra il 550 e il 539 a.C., è possibile ritenere che Aliatte, per Erodoto, governò la Lidia dal 617 al 560 a.C.

Stando così le cose, bisogna riconoscere che Pittaco, Alceo e Periandro sono vissuti prima di Pisistrato, in quanto Erodoto afferma che il tiranno di Corinto era contemporaneo di Aliatte. Due elementi vanno aggiunti a questa ricostruzione, l'uno che sembra confermare quanto appena affermato, l'altro in apparente contraddizione. Va in primo luogo notato che Erodoto, seppur in via ipotetica, parla di un incontro fra Pittaco e Creso.

τελευτήσαντος δὲ Ἀλυάττεω ἐξεδέξατο τὴν βασιληίην Κροῖσος ὁ Ἀλυάττεω, ἐτέων ἔων ἡλικίην πέντε καὶ τριήκοντα, ὃς δὴ Ἑλλήνων πρῶτοις ἐπεθήκατο Ἐφεσίοις. ... ὡς δὲ ἄρα οἱ ἐν τῇ Ἀσίῃ Ἑλληνας κατεστράφατο ἐς φόρου ἀπαγωγὴν, τὸ ἐνθεῦτεν ἐπενόεε νέας ποιησάμενος ἐπιχειρεῖν τοῖσι νησιώτησι. ἐόντων δὲ οἱ πάντων ἐτοιμῶν ἐς τὴν ναυπηγίην, οἱ μὲν Βίαντα λέγουσι τὸν Πριηνέα ἀπικόμενον ἐς Σάρδις, οἱ δὲ Πιττακὸν τὸν Μυτιληναῖον, εἰρομένου Κροῖσου εἶ τι εἶη νεώτερον περὶ τὴν Ἑλλάδα, ... καταπαῦσαι τὴν ναυπηγίην.

(Hdt. I 26,1ss.)

«Morto Aliatte, ereditò il regno Creso, figlio di Aliatte, all'età di trentacinque anni e, tra i Greci, attaccò per primi gli Efesi [...]. Quando i Greci d'Asia in tal modo furono sottomessi al pagamento del tributo, Creso allora pensò di costruire navi, per attaccare gli abitanti delle isole. Tuttavia, mentre era pronta ogni cosa per la costruzione delle navi, secondo alcuni giunse a Sardi Biante di Priene<sup>93</sup>, secondo altri Pittaco di Mitilene, e avendo chiesto Creso se ci fosse qualche novità dalla Grecia, lo fece desistere dalla costruzione della flotta».

(trad. Antelami 1988)

L'episodio citato non sarebbe in sé problematico, in quanto potrebbe non avere valore storico, rientrando «nel genere letterario degli apoftegmi e dei dialoghi didattici tra saggi e tiranni»<sup>94</sup>: non farebbe problema, in sostanza, che Pittaco e Creso si siano incontrati dopo la morte di Aliatte, ossia dopo il 560 a.C.; non dà difficoltà, per le medesime ragioni, neppure tutta una tradizione che ricorda un tale incontro e di cui Diodoro Siculo (IX 12,2) e Diogene Laerzio (I 75 e 81) sono, ad esempio, testimoni. Discorso diverso, invece, è necessario compiere su un commentario di primo o secondo secolo d.C. che sembra connettere l'esimnete mitilenese, Alceo ed Antimenide al figlio di Aliatte.

<sup>93</sup> Su Biante cf. Asheri (1988, 362), il quale ricorda l'incertezza delle fonti nel farlo risalire all'epoca di Aliatte o a quella di Creso.

<sup>94</sup> Asheri 1988, 279.

]...α[.]..[  
]ο τῶν Λυδ[ῶν βα-  
σιλε]ύς, καθ' ἣν [  
]ειτε δια.[  
5 ]τον Ἄντιμ[εν]ίδαν [ἀ-  
δελ]φὸν τὸν Ἀλ[κ]αίου [  
].ντα πα[ρ'] αὐτῶι [  
].ντα προς[  
πόλ]εμον κινδ[υ]ν  
10 ]α μ[ε]ῖστος το[  
]κον ἐγένετο [  
] Φιττακὸς ἐπ.[  
Κρ]οίσωι [  
(Alc. 306A f)

Page (1955, 230)<sup>95</sup> ha messo in evidenza come Creso potesse essere stato governatore della regione di Adramitto prima di ascendere al trono di Lidia, supposizione che trova conferma in Nicolao di Damasco (*FGrHist* 90 F 65): Ἄλυάττης ... περιήγγειλε ... Κροίσω, ὅστις ἦν αὐτοῦ πρεσβύτατος τῶν παιδων, ἀρχων ἀποδεδειγμένος Ἀδραμυττίου τε καὶ Θήβης πεδίου. Ora, da Erodoto (I 26,1) si viene a sapere che Creso divenne re, nel 560 a.C., all'età di trentacinque anni, il che significa che la sua nascita risale al 595 a.C.: quando Pittaco morì, nel 578/7 a.C., Creso doveva avere meno di vent'anni, quindi doveva essere troppo giovane per aver assunto già la carica di governatore della regione di Adramitto. Un elemento, tuttavia, deve far riflettere: Aliatte, che per Erodoto è asceso al trono nel 617 a.C., dovrebbe aver concepito Creso dopo circa vent'anni di regno, fatto singolare se è vero che Creso era il suo figlio più anziano e se molti erano i figli di Aliatte<sup>96</sup>. Se, dunque, Creso può aver governato Adramitto nel periodo in cui Pittaco era in vita, almeno dal punto di vista cronologico, un incontro o scontro fra queste due figure non è da escludere<sup>97</sup>.

Se la connessione fra Pittaco e Creso solo parzialmente può porre dubbi sulla validità della cronologia alta per Alceo e Saffo, un altro frammento del medesimo commentario citato poco sopra offre un'ulteriore conferma del fatto che i due poeti lesbi

<sup>95</sup> Page (1955, 155 n. 1) afferma, a proposito della cronologia belochiana, che il colloquio fra Pittaco e Creso ricordato da Erodoto ha buone possibilità di essere fittizio come quello fra il medesimo monarca e Solone. Cf., inoltre, Asheri 1988, 278.

<sup>96</sup> Cf. Nic. Dam. *FGrHist* 90 F 65.

<sup>97</sup> Cf. Tarditi 1988, 91s.

siano vissuti a cavallo fra il VII e il VI secolo a.C. e permette, per quanto parzialmente, di ricostruire alcuni episodi della storia di Lesbo altrimenti ignoti.

	σε[	...
	τι[	...
	μα[ ]τραυτην	...questo (esilio?)
	ἀλλ[ ]τη]ν δευτέ-	ma... al tempo del secondo
5	ραν[.....].ας φυγήν και	esilio a...
	τήν π[ρὸς] τῆ]ι γεφύρη<i> παρὰ-	e quando avvenne la battaglia sul ponte
	ταξιν ἔτι μέμνηται τοῦ Ἴαν-	ancora ricorda Antimenide:
	τι]μενίδα· ἀλλὰ γὰρ οὐδ' ἄλ-	ma certo che lo stesso
	τὸ]ν Ἴακκῆον ἐν τῆ]ι τ[	Alceo ...
10	παρὰ]τάξε[ι τ]ελευτ[	nello scontro... sia morto
	[ ο]μολο[γ]οῦσι, ἀλλ[λὰ	alcuni non (?) condividono, ma
	[ τ]ὸ τρίτον τοῖς[	per la terza volta ai...
	..]ν κάθοδον ὑπο[	...il ritorno...
	...]διὰ τὸ συνιστασθ[αι	...poiché iniziava...
15	πό]λεμον ἐν[.]ιστ[ ] Ἴα-	guerra...
	στ]υάγηι τῶ]ι Ἴα-	con Astiage...
	λυά]ττην ὠ[ ]ειτη [	Aliatte...

(Alc. 306Af)

Il testo permette di distinguere alcune fasi. Se il τὰύτην del r. 3 si riferisce ad un φυγήν in lacuna, allora la prima parte del papiro ricordava il primo esilio della comunità alcaica, il quale fu nei pressi di Pirra, come si evince dagli scoli ad Alc. 60 e 114<sup>98</sup>. Al tempo del secondo esilio va ricondotta la notizia dello scontro πρὸς τῆ γεφύρη, il cui reale referente è difficile da stabilire<sup>99</sup>: alcuni studiosi antichi supponevano che Antimenide fosse morto prima di esso, ma il commentatore aggiunge che ciò è falso, in quanto, in un carme che si riferisce a questa παράταξις, Alceo ricorda ancora il fratello. Da escludere, inoltre, che il poeta fosse morto in relazione a questo episodio, perché egli ebbe la possibilità per la terza volta di rientrare in patria all'epoca della guerra fra Medi e Lidi.

Quest'ultima affermazione pone due ordini di problemi. Il commentatore, usando τρίτον anziché τρίτην, forse sottintende non tre ritorni, che implicherebbero tre esili<sup>100</sup>, ma un terzo tentativo di rientro all'interno del primo o secondo esilio. Ora, che le φυγαί

<sup>98</sup> *Schol.* Alc. 60 ]εοικ[.]ιλη μεταξὺ Πύρρας κα[ι] Μυ[τιλήνης τ]ῶν δορυφ[ό]ρων τινασπ[ ]ρ[.]. φησι τῶ<i> Βύκχιδι[ ]..ρεμ γὰρ ὁ Μύρσιλος e *schol.* Alc. 114 κατὰ τὴν φυγήν τὴν πρώτην ὅτ' ἐπὶ Μύρσιλον κατασκευασάμ(εν)οι ἐπιβούλην οἱ περὶ τὸν Ἴακκῆον κ( ) φαν[.]ι[.]ς δ(ἐ) π(ρο)φθά- σα[ν]τες πρὶν ἢ δίκη[ν] ὑποσχεῖν ἐφυγον εἰς Πύρραν.

<sup>99</sup> Per le varie ipotesi, cf. Huxley 1965, 205, Davison 1966, 104s., Tarditi 1988, 82ss.

<sup>100</sup> Cf. *infra* pp. 51s.

per la comunità alcaica siano più di una è chiaro dallo scolio ad Alc. 114, dove si parla espressamente di primo esilio, alludendo così all'esistenza di altri. Il dato importante per la cronologia del poeta, ad ogni modo, è che questi ebbe la possibilità di rientrare in patria nel periodo in cui Aliatte e Astiage erano in conflitto. Eusebio, nella versione di Girolamo (*Chron.* [Hier.] Ol. 49,3 [582/581 a.C.], 50,4 [577/576 a.C.]), attesta una guerra fra Astiage e Aliatte, mentre nella versione armena (Ol. 49,2 [583/582 a.C.]) si ricorda, oltre allo scontro fra i re di Lidia e Media, anche un'eclissi di sole che Talete avrebbe predetto e si aggiunge che nel 575 a.C. Astiage avrebbe combattuto contro i Lidi. L'elemento dell'eclissi è un dato assai importante, in quanto la data precisa è ricostruibile in base a calcoli astronomici: durante il regno di Astiage (585/550 a.C. secondo la datazione erodotea) non si verificarono eclissi totali in Asia Minore se non il 25 maggio 585 a.C.<sup>101</sup> Erodoto (I 74), a questo proposito, ricorda una guerra fra Lidi e Medi durante la quale avvenne un'eclissi di sole totale predetta da Talete, ma l'indicazione dello storico presenta incongruenze rispetto a quanto visto finora, poiché i re protagonisti dello scontro sono Aliatte e Ciassare e perché il conflitto non pare protrarsi dopo la battaglia interrotta dall'eclissi.

πόλεμος τοῖσι Λυδοῖσι καὶ τοῖσι Μήδοισι ἐγεγόνεε ἐπ' ἕτεα πέντε, ἐν τοῖσι πολλάκις μὲν οἱ Μῆδοι τοὺς Λυδοὺς ἐνίκησαν, πολλάκις δὲ οἱ Λυδοὶ τοὺς Μήδους· ἐν δὲ καὶ νυκτομαχίην τινὰ ἐποιήσαντο· διαφέρουσι δὲ σφι ἐπὶ ἴσης τὸν πόλεμον τῷ ἔκτω ἔτεί συμβολῆς γενομένης συνήνεικε ὥστε, τῆς μάχης συνεστεώσης, τὴν ἡμέρην ἐξαπίνης νύκτα γενέσθαι. Τὴν δὲ μεταλλαγὴν ταύτην τῆς ἡμέρης Θαλῆς ὁ Μιλήσιος τοῖσι Ἴωσι προηγόρευσε ἔσεσθαι, οὖρον προθέμενος ἐνιαυτὸν τοῦτον ἐν τῷ δὴ καὶ ἐγένετο ἡ μεταβολή. Οἱ δὲ Λυδοὶ τε καὶ οἱ Μῆδοι ἐπεῖτε εἶδον νύκτα ἀντὶ ἡμέρης γενομένην, τῆς μάχης τε ἐπαύσαντο καὶ μᾶλλον τι ἔσπευσαν καὶ ἀμφοτέρω εἰρήνην ἑωυτοῖσι γενέσθαι.

(Hdt. I 74,1-3)

«Tra i Lidi e i Medi ci fu una guerra per cinque anni, e in questi anni i Medi sconfiggevano i Lidi, spesso i Lidi sconfiggevano i Medi; una volta combatterono anche una battaglia di notte. Mentre combattevano con uguale fortuna, nel sesto anno durante uno scontro accadde che in pieno combattimento il giorno all'improvviso divenisse notte. Un tale cambiamento del giorno era stato preannunciato agli Ioni da Talete di Mileto, indicando l'anno in cui il fenomeno avvenne davvero. I Lidi e i Medi, quando videro il giorno farsi notte, smisero di combattere ed entrambi si adoperarono di più perché si facesse la pace».

(trad. Antelami 1988)

<sup>101</sup> Cf. Asheri 1988, 315.



Secondo la cronologia erodotea, la guerra sarebbe avvenuta fra il 590 e il 585 a.C., che corrisponderebbe alla data dell'eclissi e all'ultimo anno di vita di Ciassare. Cicerone (*Div. I 112,2*), a questo proposito, ricorda: *et equidem idem* (Talete) *defectionem solis, quae Astyage regnante facta est, praedixisse fertur*. Questa testimonianza permette di collegare la notizia di Eusebio a quella di Erodoto, ed evidenzia una connessione fra l'eclissi e la guerra medo-lidia. Il problema sono alcune incoerenze: *in primis*, per Cicerone e per Eusebio il re dei Medi all'epoca dell'eclissi era già Astiage; poi, la guerra sembra essere continuata anche dopo l'eclissi. Huxley (1965, 204s.) ha cercato di conciliare in modo piuttosto convincente le notizie raccolte proponendo che Ciassare abbia intrapreso la guerra contro i Lidi, ma che sia morto in prossimità della battaglia o, tutt'al più, che Astiage possa avervi partecipato in quanto capo militare. La guerra deve essere continuata finché si raggiunse la pace attraverso un matrimonio dinastico fra Aryenis, figlia di Aliatte, e Astiage (*Hdt. I 74,4*). Erodoto, in sostanza, avrebbe reso contemporanei l'eclissi e il trattato di pace, che in realtà vanno ascritti a momenti diversi.

Questa ricostruzione permette, ancora una volta, di considerare i cronografi ed Erodoto quasi perfettamente coincidenti nelle datazioni; gli elementi raccolti, inoltre, consentono di stabilire che Alceo fosse abbastanza in là negli anni durante la guerra medo-lidia, visto che doveva essere già al secondo o al terzo esilio. Non è purtroppo ricostruibile perché si aprissero possibilità di rientro in patria per il poeta a causa di questo conflitto: o uno dei due contendenti, in cambio dell'ausilio ricevuto, può aver offerto appoggio ai φύγαδες o il conflitto può aver suggerito ai Mitilenesi, per ragioni ignote, di far rientrare gli esiliati.

### ***La necessità di un excursus in Erodoto***

Gli elementi emersi, ancorando necessariamente la cronologia erodotea di Alceo e Pittaco al passaggio fra il VII e il VI secolo, portano a ritenere *Hdt. V 94,2-95,2* un *excursus*: lo storico d'Alicarnasso, in sostanza, intende risalire, per quanto brevemente, agli esordi della discordia fra Ateniesi e Mitilenesi e l'accento ad Alceo potrebbe costituire per il suo pubblico una chiara indicazione cronologica.

Per poter essere condivisibile, questa ipotesi deve trovare a supporto anche conferme linguistiche: è lecito supporre, infatti, che, se Erodoto intendeva compiere un *excursus*, doveva averlo in qualche modo indicato. L'analisi del passo in questione, in effetti, consente d'ipotizzare la presenza di una digressione ed è sul valore di γάρ del paragrafo 94,2 che ogni tentativo di esegesi deve puntare. Page (1955, 152ss.), per primo, ha posto l'attenzione su questa particella: essa, in modo del tutto comune,

introduce «the explanation [...] of an isolate fact by reference to a wider context»<sup>102</sup>. Il non aver riconosciuto la digressione non è dunque colpa di Erodoto, ma di una lettura superficiale del passo. Servais (1969, 43) nota, a questo proposito, che ἐπολέμεον γάρ introduce senza difficoltà un *excursus*, perché l'imperfetto greco può esprimere un rapporto di anteriorità rispetto ad un tempo storico<sup>103</sup>. Alcuni esempi erodotei<sup>104</sup>, infatti, sembrano fornire paralleli assai convincenti: una formula come γάρ + imperf. può introdurre una digressione rivolta al passato e, in questo quadro, è interessante un esempio tucidideo simile dal punto di vista formale a Hdt. V 94s.: in esso si trovano, oltre all'imperfetto e al γάρ, ἐπὶ πολὺν χρόνον che è accostabile ad ἐπὶ χρόνον συχρόν di Hdt. V 94,2.

καὶ ἐσεβεβλήκεσαν ἅμα ἐς τὴν Ῥηγίνων οἱ Λοκροὶ πανστρατιᾶ, ἵνα μὴ ἐπιβοηθῶσι τοῖς Μεσσηνίοις, ἅμα δὲ καὶ ξυνεπαγόντων Ῥηγίνων φυγάδων, οἳ ἦσαν παρ' αὐτοῖς· τὸ γὰρ Ῥήγιον ἐπὶ πολὺν χρόνον ἐστασίαζε καὶ ἀδύνατα ἦν ἐν τῷ παρόντι τοὺς Λοκροὺς ἀμύνεσθαι, ἧ καὶ μᾶλλον ἐπετίθεντο. δηώσαντες δὲ οἱ μὲν Λοκροὶ τῷ πεζῷ ἀπεχώρησαν...

(Thuc. IV 1,3s.)

«E contemporaneamente i Locresi erano entrati nel territorio di Reggio con tutte le loro forze per impedire che i Reggini andassero in aiuto ai Messeni, anche per le insistenze degli esuli reggini che stavano presso di loro. Reggio, infatti, era in preda alle lotte civili da molto tempo e in quella situazione si trovava nell'impossibilità di respingere i Locresi, sì che costoro soprattutto per questa ragione la assalivano».

(Ferrari 1985)

Se tale confronto permette di affermare che, dal punto di vista linguistico, Erodoto può aver introdotto un *excursus* a proposito della guerra del Sigeo, è necessario determinare dove tale digressione si concluda. Servais (1969, 46s.), a questo proposito, afferma che Erodoto è solito concludere gli *excursus* con espressioni del tipo νυν οὕτω ἐγένετο<sup>105</sup>: tali formule rivestirebbero la stessa funzione del «fermons la parenthèse»<sup>106</sup>. Stando così le cose, νυν οὕτω rinvierebbe, per lo studioso francese, a τὸ εἶλε Πεισίστρατος αἰχμηῆ, non avendo alcun rapporto logico con l'arbitrato di Periandro che chiuderebbe, invece, la prima fase della guerra tra Mitilene ed Atene.

La lettura di Servais, però, non è del tutto soddisfacente: se è vero che l'arbitrato di Periandro, sancendo lo *status quo*, affida agli Ateniesi Sigeo, la frase Σίγειον μὲν νυν

<sup>102</sup> Page 1955, 156.

<sup>103</sup> Cf. Kühner-Gerth I 383,4.

<sup>104</sup> Cf. Hdt. V 35, 39.

<sup>105</sup> Cf. *supra* p. 31. Come passi paralleli, Servais (1969, 47) adduce Hdt. V 48, VIII 39.

<sup>106</sup> Servais 1969, 46.

οὕτω ἐγένετο ὑπ' Ἀθηναίοισι sembra riferirsi proprio a ciò e non certo a Pisistrato. Lapini (1996, 83ss.), infatti, nota che, al limite, νυν οὕτω potrebbe costituire una conclusione più coerente per τὸ εἶλε di Pisistrato che per οὐκ ἀμοχητὶ εἶχε di Egesistrato: «così Sigeo entrò in mano degli Ateniesi» non può essere il séguito di «mantenere la regione non senza combattere». Lapini, perciò, preferisce ritenere che l'*excursus* si concluda con la constatazione che, attraverso l'arbitrato di Periandro, gli Ateniesi avrebbero ottenuto la città di Sigeo. Questa soluzione, del resto, spiega perché in Σιγείῳ μὲν νυν οὕτω ἐγένετο ὑπ' Ἀθηναίοισι si faccia riferimento agli Ateniesi e non ad Egesistrato: tali attori, nella soluzione proposta da Servais, andrebbero a coincidere, senza considerare che essi vanno forse distinti, perché alla caduta della tirannide ad Atene, Sigeo resta in mano dei Pisistratidi.

Per riassumere, vi sarebbero state più fasi nella guerra del Sigeo: in un primo momento, Frinone si sarebbe impossessato di Sigeo. A ciò seguirebbe la reazione, per quanto debole, dei Mitilenesi, che avrebbe messo in dubbio il dominio ateniese sulla cittadina; Periandro, infine, lo avrebbe legittimato. Il fatto che Pisistrato abbia di nuovo conquistato Sigeo una generazione dopo implica che i Mitilenesi, forse approfittando di un momento di difficoltà di Atene<sup>107</sup>, si siano riappropriati del luogo: il tiranno, tuttavia, almeno dal suo punto di vista, avrebbe conquistato per la prima volta Sigeo<sup>108</sup>. Di fronte a questo nuovo attacco ai possedimenti mitilenesi nella Troade, i Lesbi avrebbero a loro volta reagito, il che giustifica perché Egesistrato abbia dovuto combattere per mantenere il controllo di Sigeo. L'esistenza di due fasi della guerra rende ragione di alcuni elementi che, altrimenti, sarebbero contraddittori nel dettato erodoteo: 1) Egesistrato viene sostituito dagli Ateniesi come attore della guerra, 2) una parte della tradizione antica sulla guerra sarebbe difficilmente inseribile nel racconto erodoteo, 3) datare la vita di Periandro ed Alceo a dopo il 540 a.C. è in contraddizione con il resto delle *Storie* erodotee<sup>109</sup>.

In base a tutta questa disamina, a mio giudizio, la cronologia bassa non può essere accettata. Gli eventi di cui Saffo e Alceo si riferiscono sono tutti riferibili al passaggio fra il VII e il VI secolo a.C. e questa affermazione trova conferma direttamente in Erodoto, visto che Periandro è considerato contemporaneo di Aliatte. La

<sup>107</sup> Cf. Musti 1992, 233s.

<sup>108</sup> Riguardo alla conquista pisistratica di Sigeo, è anche possibile, come nota Cataudella (1996, 36s.), che Atene avesse ottenuto tramite l'arbitrato di Periandro l'*oppidum*, mentre Pisistrato si fosse impossessato della regione del Sigeo o di una sua parte.

<sup>109</sup> Il Prof. Neri mi fa notare come sia anche possibile che la confusione dei piani temporali riguardo alle guerre del Sigeo possa essere originale e non conseguenza di una lettura scorretta del dettato erodoteo: lo storico avrebbe raccolto notizie inerenti allo scontro fra Ateniesi e Mitilenesi, per poi raccontarlo mischiando elementi temporalmente non omogenei.

cronologia tradizionale e quella erodotea, che grosso modo coincidono, sono avvalorate, fra l'altro, dalle fonti babilonesi.

### ***La cronologia di Lesbo fra il VII e il VI secolo a.C.***

Lo studio della cronologia ha messo in luce che, per quanto sia possibile verificare, una certa unità della tradizione storiografica, molti dettagli sfuggono. Ora, per apprezzare l'analisi delle strutture sociali soggiacenti alla poesia saffica e alcaica è necessario proporre una scansione degli episodi verificatisi a Lesbo nel periodo di vita dei due poeti; questa operazione ha un forte grado di precarietà, in quanto la gran parte dei dati ricostruibili è frutto d'inferenze.

### **L'esimnetia di Pittaco e le date principali della sua vita**

Uno dei punti fondamentali della cronologia lesbica è Pittaco: questi, infatti, è stato una figura politica di primo piano per un lungo periodo di tempo. La fonte principale su questo personaggio è Diogene Laerzio.

Πιττακὸς ... μετὰ τῶν Ἀλκαίου γενόμενος ἀδελφῶν Μέλαγχρον καθείλε τὸν τῆς Λέσβου τύραννον· ... τότε δ' οὖν τὸν Πιττακὸν ἰσχυρῶς ἐτίμησαν οἱ Μυτιληναῖοι, καὶ τὴν ἀρχὴν ἐνεχείρισαν αὐτῷ. ὁ δὲ δέκα ἔτη κατασχὼν καὶ εἰς τάξιν ἀγαγὼν τὸ πολίτευμα, κατέθετο τὴν ἀρχὴν, καὶ δέκα ἐπεβίω ἄλλα. καὶ χώραν αὐτῷ ἀπένειμαν οἱ Μυτιληναῖοι· ὁ δὲ ἱερὰν ἀνήκεν, ἥτις νῦν Πιττάκειος καλεῖται. ... ἤκμαζε μὲν οὖν περὶ τὴν τεσσαρακοστὴν δευτέραν (μβ΄) Ὀλυμπιάδα· ἐτελεύτησε δ' ἐπὶ Ἀριστομένους τῷ τρίτῳ ἔτει τῆς πεντηκοστῆς δευτέρας (νβ΄) Ὀλυμπιάδος, βιοῦς ὑπὲρ ἔτη εβδομήκοντα, ἥδη γηραιός.

(Diog. Laert. I 74-79)

«Pittaco [...] insieme con i fratelli di Alceo tolse di mezzo Melancro, tiranno di Lesbo. [...]. Allora (*i.e.* al tempo della guerra del Sigeo) dunque i Mitilenesi lo onorarono moltissimo e rimisero nelle sue mani il potere: egli lo mantenne per dieci anni e, dopo aver posto in sicuro ordine la costituzione politica, vi rinunziò. Visse per altri dieci anni: i Mitilenesi gli concessero una terra che egli consacrò agli dèi e che ora si chiama

‘Pittacheo’<sup>110</sup>. Fiorì intorno alla 42<sup>a</sup> Olimpiade (612/609 a.C.); morì sotto Aristomene nel terzo anno della 52<sup>a</sup> Olimpiade (570/569 a.C.), oltre i settant'anni».

(trad. Gigante 1962)

Le notizie qui riportate sono in parte confermate da altre fonti: la *Suda* (π 1659 Adler) pone l'uccisione di Melancro e lo scontro con Frinone nella 42<sup>a</sup> Olimpiade, ovvero all'ἄκμῃ di Pittaco (612/609 a.C.). Questa fonte, del resto, aggiunge che il figlio di Irra sarebbe nato nella 32<sup>a</sup> Olimpiade (652/649 a.C.). Un rapido calcolo mostra una incoerenza: dato che l'ἄκμῃ veniva raggiunta ai 40 anni (652/649 - 40 = 612/609 a.C.), quando Pittaco morì doveva avere circa ottant'anni (612/609 - 570 = 42/39 + 40 = 82/79 anni), non settanta. Stesso discorso vale se si confronta il dato di Diogene con la *Suda* (652/649 - 570 = 82/79 anni). Il problema è risolvibile senza grandi difficoltà, correggendo in Diogene νβ' in ν', con *beta* che deriverebbe in Diogene dal μβ' precedente<sup>111</sup>.

Per cercare una verifica a questo computo, si deve constatare *in primis* che non è possibile determinare chi sia l'arconte ateniese né per il 570/569 a.C. né per il 578/7<sup>112</sup>: ciò significa che l'Aristomene citato da Diogene può aver assunto la carica in entrambi i periodi. Ora, se le date di nascita e di morte di Pittaco fossero rispettivamente il 552/548 e il 578/577 a.C., l'esimnetia inizierebbe nel 597/596 e terminerebbe nel 588/587 a.C. (578/577 + 10 anni dalla deposizione della carica<sup>113</sup>), mentre, seguendo l'indicazione di Eusebio (*Chron.* [Hier., Arm.] Ol. 53,2), egli avrebbe combattuto contro Frinone nel 607/606 a.C.

Da Diogene (I 75), inoltre, si apprendono altri due elementi cronologici: la concessione del potere a Pittaco è probabilmente posta al tempo della guerra del Sigeo e, in particolare, dell'arbitrato di Periandro, mentre l'offerta del Pittacheo viene menzionata dopo la notizia relativa alla fine dell'esimnetia. Come mostrato in precedenza<sup>114</sup>, il terreno concesso a Pittaco sarebbe quello su cui l'esimnete avrebbe combattuto contro Frinone. Valerio Massimo, a tal proposito, aggiunge alcuni elementi che, oltre ad essere di ordine cronografico, evidenziano le ragioni per cui Pittaco venne scelto come tiranno della città<sup>115</sup>.

<sup>110</sup> «Pittacia» Gigante 1962.

<sup>111</sup> Cf. Jacoby 1902, 161s., Mosshammer 1979, 248 e Liberman 1999, 199. È comunque possibile che Diogene utilizzi più fonti, l'una che ricordava la data di morte dell'esimnete e l'altra la sua età al momento del decesso. Questa possibilità, tuttavia, mi sembra difficile: il biografo si contraddirebbe in modo forse troppo palese nel giro di poche parole e, per questo motivo, la correzione del testo tradito mi pare plausibile. È vero, d'altra parte, che l'espressione ὑπὲρ ἔτη εβδομήκοντα risulta non precisa.

<sup>112</sup> Cf. Develin 1989, 40.

<sup>113</sup> Cf. Diog. Laert. I 75.

<sup>114</sup> Cf. *supra* pp. 28s.

<sup>115</sup> Cf. Alc. 348.

*Verum ne alienigenae iustitiae obliti uideamur, Pittacus Mitylenaeus, cuius aut meritis tantum ciues debuerunt aut moribus crediderunt, ut ei <suis> suffragiis tyrannidem deferrent, tam diu illud imperium sustinuit, quam diu bellum de Sigeo cum Atheniensibus gerendum fuit. postquam autem pax uictoria parta est, continuo reclamantibus Mitylenaeis deposuit, ne dominus ciuium ultra quam rei publicae necessitas exegerat permaneret. atque etiam cum recuperati agri dimidia pars consensu omnium offerretur, auertit animum ab eo munere deforme iudicans uirtutis gloriam magnitudine praedae minuere.*

(Val. Max. VI 5(ext),1)

«Perché non paia che ci scordiamo di una rettitudine straniera, Pittaco di Mitilene, dei cui meriti i cittadini tanto furono debitori o alla cui moralità tanto si affidarono che diedero a lui, con il loro voto, la tirannide, tanto a lungo sostenne quel potere per quanto bisognò far guerra per Sigeo. Dopo che la pace fu ottenuta con vittoria, anche se i Mitilenesi si opponevano continuamente, egli depose il potere per non restare signore dei cittadini oltre quanto il momento critico dello Stato aveva richiesto. Poiché della terra riconquistata una metà gli era offerta con il consenso di tutti, distolse l'animo da questo dono, giudicando disonorevole ridurre la gloria della virtù con la grandezza della preda».

Valerio Massimo individua come ragione per cui Pittaco divenne esimnete il fatto che era in corso la guerra del Sigeo, mentre la fine del suo potere coinciderebbe, in sostanza, con l'arbitrato di Periandro. Il Pittacheo, inoltre, sembrerebbe concesso al vecchio esimnete dopo la fine della guerra, in quanto il terreno attribuitogli sarebbe stato recuperato dai Mitilenesi grazie alla vittoria ottenuta.

La testimonianza di Valerio Massimo va confrontata con quella di altre fonti per valutarne la portata.

ἦρχον δ' οἱ μὲν διὰ βίου τὴν ἀρχὴν ταύτην, οἱ δὲ μέχρι τιῶν ὠρισμένων χρόνων ἢ πράξεων, οἷον εἶλοντό ποτε Μυτιληναῖοι Πίττακόν πρὸς τοὺς φυγάδας ὧν προειστήκεσαν Ἀντιμενίδης καὶ Ἀλκαῖος ὁ ποιητής. δηλοῖ δ' Ἀλκαῖος ὅτι τύραννον εἶλοντο τὸν Πίττακόν ἐν τινι τῶν σκολιῶν μελῶν· ἐπιτιμᾷ γὰρ ὅτι «τὸν κακοπάτριδα Πίττακον πόλιος τᾶς ἀχόλω καὶ βαρυδαίμονος ἐστάσαντο τύραννον μέγ' ἐπαινέοντες ἀόλλεες (cit. Alc. fr. 348)».

(Aristot. *Pol.* 1285a 33ss.)

«Alcuni di questi sovrani (*i.e.* gli esimneti) governano a vita, altri per tempi definiti o in vista di azioni determinate: per esempio i Mitilenesi scelsero Pittaco per combattere

contro i fuoriusciti guidati da Antimenide e dal poeta Alceo. E proprio Alceo ci informa sull'elezione di Pittaco in uno degli scoli in cui scaglia rimproveri perché "il plebeo Pittaco della città senza sangue e sfortunata / hanno fatto tiranno, alto lodandolo in coro"».

(Viano 2002)

Πιττακὸς δ' εἰς μὲν τὴν τῶν δυναστειῶν κατάλυσιν ἐχρήσατο τῆ μοναρχία καὶ αὐτός, καταλύσας δὲ ἀπέδωκε τὴν αὐτονομίαν τῆ πόλει.

(Strab. XIII 2,3)

«Anche Pittaco usò la monarchia per abbattere l'oligarchia, e, avendola abbattuta, restituì l'autonomia alla città».

νομοθέτης τε γὰρ ἀγαθὸς ὑπῆρχε κἀν τοῖς κατὰ μέρος πρὸς τοὺς πολίτας κοινὸς καὶ φιλόανθρωπος, καὶ τὴν πατρίδα τριῶν τῶν μεγίστων συμφορῶν ἀπέλυσε, τυραννίδος, στάσεως, πολέμου.

(Diod. Sic. IX 11,1)

«Fu buon legislatore e nei rapporti individuali con i cittadini cortese e benevolo, liberò la patria da tre grandissime sciagure, la tirannide, la discordia civile, la guerra».

Se si associano le tre notizie sopra riportate con quanto riporta Valerio Massimo, si ricava che i motivi che spinsero i Mitilenesi ad eleggere Pittaco ad esimnete furono plurimi: la guerra contro gli Ateniesi, il pericolo derivante dagli esuli, pronti probabilmente a tentare un atto di forza contro la πόλις, e il potere destabilizzante delle δυναστεῖαι, ovvero delle varie οἰκίαι aristocratiche<sup>116</sup> in conflitto fra di loro. Ora, se l'esimnetia è legata alla guerra, come dicono Diodoro Siculo e Valerio Massimo, prende corpo la tesi che Pittaco abbia depresso il potere nel 587/596 a.C.: *il terminus ante quem* per la fine del conflitto, infatti, è la morte di Periandro (585 a.C.). Si può aggiungere a ciò che Plutarco (*Sol.* 14,7) considera l'arcontato di Solone (594/593 a.C.)<sup>117</sup> contemporaneo all'esimnetia di Pittaco e ciò fornisce un'altra prova del fatto che il testo di Diogene vada corretto<sup>118</sup>.

<sup>116</sup> Per la definizione οἰκία attribuita ai gruppi aristocratici identificati da patronimici che ricoprono un ruolo fondamentale nelle dinamiche politiche dell'arcaismo greco, cf. *supra* p. 154.

<sup>117</sup> Cf. Develin 1989, 37.

<sup>118</sup> Cf. *supra* pp. 45s.

## L'esilio di Saffo

L'esilio di Saffo costituisce un elemento importante per la ricostruzione del contesto in cui ella era inserita, in quanto dimostra un suo coinvolgimento, per quanto magari non diretto, nelle dinamiche politiche che videro contrapporsi le varie οἰκίαι lesbie a cavallo fra il VII e il VI secolo a.C. Questo episodio è testimoniato dal *Marmor Parium*<sup>119</sup>, e trova una parziale conferma in Cicerone, il quale ricorda come a Siracusa fosse presente, nel pritaneo della città, una statua della poetessa<sup>120</sup>.

- 35 ἀφ' οὗ Ἀ[λυσάττης] Λυδ[ῶν] ἐβα]σίλευσ[εν, ἔτη ]Η[ ]ΔΔΔΔΙ, ἄρχοντας 60]5/3  
'Αθήνησιν Ἀριστοκλε[ί]ους.
- 36 ἀφ' οὗ Σαπφῶ ἐγ Μιτυλήνης εἰς Σικελίαν ἐπλευσε φυγοῦσα.....ΟΛ..... 603/2 -  
Θ..... [ἄρχο]ντος Ἀθήνησιν μὲν Κριτίου τοῦ προτέρου, ἐν Συρακούσσαις 596/5  
δὲ τῶν γαμόρων κατεχόντων τὴν ἀρχήν.
- 37 [ἀφ' οὗ] Ἀμ[φικτ]ύο[νες] ἐθ]υ[σαν] κ]αταπο[λεμή]σαντες Κύρραν, καὶ 591/0  
ὁ ἀγὼν ὁ γυμνικὸς ἐτέθη χρηματίτης ἀπὸ τῶν λαφύρων, ἔτη ΗΗ[Η]ΔΔΓΙ  
Ι, ἄρχοντας Ἀθήνησιν Σίμω[ν]ος.

(FGrHist 239 A 35-37)

- 35 Da quando Aliatte fu re dei Lidi 341 anni<sup>121</sup>, sotto l'arcontato di Aristocle. 60]5/3
- 36 Da quando Saffo da Mitilene navigò verso la Sicilia in esilio ??? anni, 603/2 -  
sotto l'arcontato di Crizia il vecchio e quando a Siracusa avevano il potere 596/5  
i gamori (i.e. i proprietari terrieri)<sup>122</sup>.
- 37 Da quando gli Anfizioni sacrificarono, avendo sottomesso Cirra, e fu 591/0  
istituita la gara ginnica con premio in denaro derivante dal bottino 327  
anni, sotto l'arcontato ad Atene di Simone.

L'esilio di Saffo si colloca fra il 604 e il 591 a.C., ma la data precisa della φυγή è in lacuna. Non può essere d'aiuto l'indicazione dell'arconte, in quanto altrimenti ignoto. Essendo ricostruibili gli arconti degli anni fra il 597 e il 591 a.C.<sup>123</sup> ed essendo da escludere che il nome dell'arconte del 598/7 a.C. sia Crizia<sup>124</sup>, si può affermare che Saffo andò in esilio fra il 604 e il 598 a.C.: queste date coincidono con quella in cui, a detta di Eusebio, Saffo ed Alceo sarebbero stati illustri (*Chron.* [Hier.] Ol. 45,1<sup>125</sup>). È

<sup>119</sup> Testo, traduzione e immagini dell'iscrizione sono reperibili *on line* all'indirizzo <http://www.ashmolean.museum/ash/faqs/q004/>.

<sup>120</sup> Cf. Cic. *Verr.* II 4,125ss.

<sup>121</sup> Il punto di partenza della cronaca è il 264/3 a.C.

<sup>122</sup> Graham 1982, 175.

<sup>123</sup> Cf. Gallavotti 1948, 28ss. e Develin 1989, 33ss.

<sup>124</sup> Cf. Bradeen 1963, 187 e Develin 1989, 33.

<sup>125</sup> La versione armena di Eusebio pone la 'celebrità' di Saffo ed Alceo nel 595/594 a.C. (Ol. 46,2).



possibile supporre, su questa base, che questo fosse il momento in cui la poetessa fu costretta ad abbandonare Mitilene<sup>126</sup>.

Poste queste premesse, è necessario soffermarsi brevemente sulle ragioni che avrebbero spinto Saffo ad andare in esilio a ridosso del momento in cui Pittaco fu eletto esimnete. Come si vedrà in séguito<sup>127</sup>, è possibile supporre una stretta relazione fra l'ὀκία dei Cleanattidi e Saffo e, in più, è lecito ipotizzare che Mirsilo ne fosse stato il *leader*, dopo l'attentato riuscito contro Melancro. Il tradimento di Pittaco nei confronti della comunità di Alceo e il suo avvicinamento alla fazione di Mirsilo costituisce, in sostanza, un'alleanza fra il suo gruppo e i Cleanattidi. Ora, è singolare che, data l'alleanza fra Pittaco e Mirsilo, poco prima che il primo divenga esimnete, Saffo e i Cleanattidi vadano in esilio e, per spiegare questa aporia, è opportuno riflettere sulle rivalità fra gruppi femminili che la poesia saffica attesta. Una fra Gorgo ed Andromeda è plausibilmente una Pentilide, ovvero un'appartenente a quella famiglia aristocratica con cui Pittaco si alleò attraverso l'istituto del matrimonio<sup>128</sup>. Le ragioni della rivalità fra Pentilidi e Cleanattidi non sono reperibili con certezza, anche se si può immaginare che essa risalga al fatto che, dopo l'azione di Megacle contro i Pentilidi<sup>129</sup> e dopo la morte di Pentilo, siano i Cleanattidi, ad un certo momento, a prevalere.

Detto ciò, c'è da chiedersi come Pittaco abbia potuto stringere alleanza nel corso del tempo con fazioni rivali e la risposta è forse la diacronia degli eventi: Pittaco, in un primo momento, è insieme ad Antimenide e Kikis<sup>130</sup> contro i Cleanattidi, poi appoggia Mirsilo e, infine, si schiera di nuovo contro i Cleanattidi. Questo quadro è frutto di una situazione turbolenta: dopo la caduta di Melancro, Mirsilo ascende al potere, ma non senza difficoltà, visto che subisce attentati da parte di Alceo e dei suoi; probabilmente dopo la sua morte, Pittaco, infine, assume pieni poteri.

Di fronte a tutto ciò, una possibile soluzione è quella di ipotizzare che Pittaco abbia approfittato della morte di Mirsilo per sbarazzarsi della sua famiglia che probabilmente si sarebbe mossa per sostituire il *leader* deceduto e, in questo contesto, vanno letti forse gli esili di Saffo e dei Cleanattidi. Quel che ricorda Aristotele (*Pol.* 1285a 33ss.), inoltre, permette di percepire che Pittaco non abbia ammorbidito la sua posizioni nei confronti della comunità alcaica, pur andando contro i Cleanattidi: al momento dell'assunzione della carica di esimnete, infatti, Alceo ed Antimenide erano ancora in esilio.

<sup>126</sup> Cf. Gallavotti 1948, 29, Mosshammer 1979, 249s. e Develin 1989, 33.

<sup>127</sup> Cf. *infra* pp. 123ss.

<sup>128</sup> Cf. Diog. Laert. I 81.

<sup>129</sup> Cf. Aristot. *Pol.* 1311b 23ss.

<sup>130</sup> Cf. *Suda* κ 1598 A.

In questo quadro bisogna considerare l'indicazione di Diodoro Siculo (IX 11,1) sul fatto che Pittaco abbia salvato la propria patria dalla tirannide, dalla discordia civile e dalla guerra: eliminato Melancro, esiliati i Cleanattidi ed altri gruppi aristocratici, approfittando del momento di difficoltà della città a causa della guerra di Sigeo, Pittaco riesce ad assumere il controllo stabile del potere senza più dividerlo come in precedenza<sup>131</sup>. Che la sua condotta vada contro l'aristocrazia, del resto, emerge dalle misure suntuarie che sembra aver adottato<sup>132</sup>.

In questa scalata politica, allora, possono aver avuto un ruolo determinante i Pentilidi: essi, per recuperare il potere perduto, si sarebbero appoggiati ad un uomo emergente, protagonista nel 607/6 a.C. di un fatto d'armi che probabilmente gli aveva dato prestigio. L'esigenza, per Pittaco, di allearsi con i Pentilidi, invece, può essere nata dalla sua situazione familiare: per quanto il padre sembra essersi ben inserito all'interno della società mitilenese tanto da assumere la carica di βασιλεύς<sup>133</sup>, è probabile che la sua origine tracia avesse influito negativamente sulla sua posizione, il che può avergli suggerito un'alleanza con un gruppo aristocratico lesbio.

Se tale ricostruzione coglie nel segno, i Cleanattidi sarebbero stati dispersi a séguito della morte di Mirsilo, per poi forse, almeno in parte, rientrare già durante il periodo in cui Pittaco era esimnete: Saffo (S. 98b)<sup>134</sup>, in effetti, lamenta il freno posto dal Mitilenese alle importazioni lidie, rimostranza che sarebbe incomprensibile nel caso in cui la poetessa si trovasse ancora in esilio.

Ulteriore problema cronologico, per concludere, è rappresentato dal fatto che Saffo pare possedere una figlia giovane, probabilmente appartenete alla classe di età della παρθενία, durante il periodo dell'esimnetia di Pittaco, ovvero fra il 597/596 e 588/587 a.C.: se si accetta che come *floruit* della poetessa il 612/9 a.C., come parrebbe legittimo postulare a partire dalla *Suda*<sup>135</sup>, all'epoca del governo del figlio di Irra ella doveva essere troppo anziana per avere una figlia di meno di vent'anni. Non pone grossi problemi, invece, la notizia riportata da Eusebio (*Chron.* [Hier.] Ol. 45,1 e [Arm.] Ol. 46,2), che pone l'ἄκμῃ di Saffo intorno al 600 a.C. Ad ogni modo, le datazioni non

<sup>131</sup> Cf. Alc. 70 e 129.

<sup>132</sup> Cf. Mazzarino 1943, 51s. Gernet 1968, 340, Mossé-Schnapp-Gouebillon 1997, 177ss. e 184s. Interessante, a proposito del rapporto fra aristocrati e tiranno, il consiglio di Trasibulo a Periandro riportato da Erodoto (V 92η,1): Περιανδρος δὲ συνείς τὸ ποιηθὲν (*i.e.* aver reciso in un campo di grano le spighe che superavano le altre) καὶ νόῳ σχῶν ὡς οἱ ὑπετίθετο Θρασύβουλος τοὺς ὑπερόχους τῶν ἀστῶν φονεῦειν, ἐνθαῦτα δὴ πᾶσαν κακότητα ἐξέφαινε ἐς τοὺς πολιήτας.

<sup>133</sup> Cf. *schol.* Dion. Thr. I/3 368,13ss. (Hdn. III/2 858 29) e Mazzarino 1943, 43.

<sup>134</sup> Cf. *infra* pp. 127ss.

<sup>135</sup> Cf. *Suda* σ 107 A. Λεσβία ἐξ' Ἐρεσσοῦ, λυρική, γεγονυῖα κατὰ τὴν μβ' Ὀλυμπιάδα, ὅτε καὶ Ἀλκαῖος ἦν καὶ Στησίχορος καὶ Πιττακός.

dei cronografi non vanno prese con troppa rigidità e, dunque, non sembrano sussistere reali ostacoli al fatto che Cleide avesse meno di vent'anni all'epoca dell'esimnetia.

## **Gli esili di Alceo**

Visto che le fonti sugli esili di Alceo sono già state in precedenza citate per determinare la cronologia del poeta<sup>136</sup>, è sufficiente sistematizzare i dati allora raccolti. Il poeta, dunque, è andato in esilio almeno due volte, anche se vi sono buone possibilità che abbia conosciuto una terza φυγή<sup>137</sup> e, di fronte a questa situazione, è opportuno cercare di contestualizzare i momenti in cui è stato costretto ad abbandonare Mitilene.

Riguardo al primo esilio si hanno maggiori informazioni: da quanto emerge dallo scolio ad Alceo 114<sup>138</sup> ἑταιρεία<sup>139</sup> alcaica avrebbe preparato un complotto contro Mirsilo che, in base ad Alc. 129, sarebbe fallito per il tradimento di Pittaco; al fine di evitare le conseguenze del loro gesto, gli ἑταῖροι avrebbero cercato rifugio nel santuario panlesbio di Messa, a circa 5 km a nord da Pirra<sup>140</sup>.

Dallo scolio ad Alc. 60<sup>141</sup> si apprende che Mirsilo avrebbe fatto inseguire dalle proprie guardie i fuggitivi che, per mettersi in salvo, avrebbero attraversato i monti che separano Mitilene dal golfo di Kalloni. In questa fuga, alcuni compagni avrebbero perso la vita, come risulterebbe se il κήνων di Alc. 129,14 si riferisse ai morti della fazione alcaica: questa ipotesi trova sostegno nella stretta connessione fra il dimostrativo e il termine Ἐρίννος. Come *terminus post quem* per il primo esilio si deve indicare la morte di Melancro, avvenuta fra il 612 e il 609 a.C.

Per quanto concerne il secondo esilio, l'unica indicazione su cui riflettere è che Alceo fosse già in esilio nel momento in cui Pittaco divenne esimnete e ciò si evince dal πρὸς τοὺς φυγάδας di Aristotele<sup>142</sup>: egli poteva essere rientrato a Mitilene dopo la morte di Mirsilo<sup>143</sup>. Le ragioni che spinsero il poeta a riprendere la strada dell'esilio sono da ricondurre probabilmente all'azione di Pittaco volta alla conquista del potere: Alceo, in effetti, pare aver denunciato il comportamento del figlio di Irra in alcuni suoi carmi<sup>144</sup>. L'affermazione di Porfirio (Hor. *Carm.* II 13,27s.) secondo la quale Alceo sarebbe stato

<sup>136</sup> Cf. *supra* p. 39.

<sup>137</sup> Liberman (1999, XX n. 48), riportando una osservazione fattagli da Vian, nota che l'uso di πρῶτην (φυγήν) invece di πρότερην nello scolio ad Alc. 114 prospetterebbe più di due esili.

<sup>138</sup> Cf. *supra* p. 39 n. 98.

<sup>139</sup> Si adotta nel presente lavoro la forma ἑταιρεία in quanto conforme alla forma della prima attestazione di questo termine nella 'letteratura greca': Hdt. V 71.

<sup>140</sup> Cf. *infra* pp. 389ss.

<sup>141</sup> Cf. *supra* p. 39 n. 98.

<sup>142</sup> Cf. Liberman 1999, XXs.

<sup>143</sup> Cf. *supra* pp. 48ss.

<sup>144</sup> Cf. Alc. 74, 141 e Liberman 1999, 52s.

mandato in esilio da più tiranni andrebbe letta in questo senso: se Mirsilo è la causa del primo esilio, è plausibile che Pittaco sia responsabile del secondo o dell'eventuale terzo.

Diodoro Siculo (IX 12,3) e Diogene Laerzio (I 76) ricordano che Pittaco ebbe clemenza nei confronti di Alceo che aveva cercato di rientrare in patria e, se questa notizia è degna di fede, è possibile pensare che il poeta abbia cercato di mettere fine al proprio esilio durante l'esimnetia, dato che Pittaco pare avere il controllo su Mitilene, potendo compiere un atto di clemenza nei confronti del nemico. Certo è, del resto, che Alceo si trovasse fuori dalla patria nel momento in cui Astiage ed Aliatte erano in guerra, ovvero nel 585 a.C., anno che, nella ricostruzione proposta, è successivo alla fine dell'esimnetia e che, del resto, rappresenta il *terminus post quem* per la morte del poeta<sup>145</sup>.

### ***La storia di Lesbo da Macare alla morte di Pittaco***

Nel mito, Lesbo conosce varie fasi di colonizzazione: in un primo momento viene occupata dai Pelasgi; poi, dopo il diluvio dell'epoca di Deucalione, vi s'insedia Macare<sup>146</sup>, il quale intraprende una politica coloniale. Questo personaggio è ricordato anche nell'*epos*: nell'*Iliade*, egli è re di Lesbo, isola che, comunque, pare essere stata sotto l'influenza troiana<sup>147</sup> prima della conquista da parte di Achille<sup>148</sup>. Dopo la guerra di Troia, l'isola sembra coinvolta nel fenomeno generale della colonizzazione eolica<sup>149</sup>: iniziata da Oreste, essa trova nel figlio Pentilo un continuatore autorevole<sup>150</sup>, tanto che la stirpe regale di Mitilene, nella prima metà del VII secolo, prende da questo personaggio il proprio nome<sup>151</sup>.

<sup>145</sup> La data di nascita di Alceo è difficilmente determinabile: Campbell (1990, 219), seguendo un'indicazione di Page (1955, 48), ha supposto che Alc. 306Ag rechi la data di nascita del poeta, ossia il 620/616 a.C., ma ciò contrasterebbe con Eusebio che pone il *floruit* nel 600 a.C. In questo senso, sarebbe indicativa l'espressione Πιττακός ... μετὰ τῶν Ἀλκαίου γενόμενος ἀδελφῶν Μέλαγχρον καθεῖλε τὸν τῆς Λέσβου τύραννον (Diog. Laert. I 74) che escluderebbe dalla congiura anti-Melancro Alceo, forse perché troppo giovane; il problema, se le cose stessero così, è che poco dopo la morte del tiranno di Mitilene, nel 607/6 a.C., Alceo sembra partecipare alla guerra del Sigeo, in quanto l'abbandono dello scudo e la *μονομαχία* sembrerebbero all'incirca contemporanei. Da Alc. 50, infine, sembrerebbe di percepire che il poeta abbia raggiunto un'età avanzata. Cf. Page 1955, 151s. e Liberman 1999, XVI n. 24.

<sup>146</sup> Cf. Diog. Sic. V 81ss.

<sup>147</sup> Cf. *Il.* XXIV 544.

<sup>148</sup> Cf. *Il.* IX 129, 270, 633.

<sup>149</sup> Cf. Strab. XIII 1,38 e Paus. III 1,2.

<sup>150</sup> Cf. Plut. *Sol. an.* 984e e *Sept. sap. conv.* 163ass.

<sup>151</sup> Cf. Aristot. *Pol.* 1311b 23ss. e Carlier 1984, 460. La moglie di Pittaco era forse figlia del Pentilo ucciso da Smerdi: se così è, Pentilo deve esser vissuto alla metà del VII secolo a.C., visto che Pittaco si deve essere sposato con sua figlia intorno alla data della sua ἀκμή, approssimativamente fra il 620 e il

I primi eventi storici di cui si ha notizia per Lesbo riguardano proprio i Pentilidi: l'ἔταιρεία di Megacle<sup>152</sup>, il cui rapporto con una fazione lesbica dell'epoca di Saffo e Alceo è indeterminabile, reagisce alla ὑβρις della βασιλική δυναστεία eliminandone il potere (ἀνεῖλε); in séguito, in ogni caso, un certo Pentilo paga con la vita le conseguenze delle violenze ulteriormente perpetrate.

Il primo evento collocabile temporalmente con una certa precisione è il governo di Melancro, forse il *leader* dei Cleanattidi, contro cui l'ἔταιρεία alcaica aveva giurato: l'uccisione del tiranno avvenuta fra il 612 e il 609 a.C. costituisce il *terminus ante quem* per il suo governo. In questo periodo è in corso la guerra del Sigeo, causata dalla conquista ateniese di Sigeo<sup>153</sup>, nonostante la sua fortificazione da parte del mitileneo Archeanatte<sup>154</sup>. A capo delle milizie ateniesi è Frinone<sup>155</sup> e probabilmente Pittaco guida i Mitilenesi<sup>156</sup>. La guerra deve essere stata favorevole agli Ateniesi nelle prime sue fasi<sup>157</sup>: dato che le basi di Atene e Mitilene erano rispettivamente Sigeo e Achilleo<sup>158</sup>, il fatto che lo scontro fra Pittaco e Frinone sia avvenuto per il territorio di Achilleo<sup>159</sup> mostra il momento di difficoltà dei Lesbi. Sulla realtà della μονομαχία, datata da Eusebio nel 607/6 a.C., si può legittimamente dubitare: l'elemento un po' favolistico della rete<sup>160</sup> e del tridente<sup>161</sup> lascia perplessi ed è forse nel giusto chi, come Puech e Manfredini<sup>162</sup>, ha ipotizzato una metafora per un agguato riuscito contro lo stratega ateniese. L'episodio, pur probabilmente riequilibrando le sorti della guerra, non ne costituì la conclusione<sup>163</sup>, dato che essa sembra protrarsi fino all'esimnetia di Pittaco<sup>164</sup>.

In questo periodo vanno collocate l'attività di Mirsilo, figlio di Cleanore<sup>165</sup>, volta ad ottenere il controllo di Mitilene: se abbia approfittato dell'*impasse* militare della città

600 a.C. Pentilo costituisce il *terminus ante quem* per il potere dei Pentilidi, in quanto Aristotele pone la sua conclusione, ad opera di una ἔταιρεία guidata da Megacle, prima dell'uccisione di Pentilo.

<sup>152</sup> Cf. Aristot. 1311b 29ss.

<sup>153</sup> Cf. *Suda* π 1659 A.

<sup>154</sup> Cf. Strab. XIII 1,38.

<sup>155</sup> Cf. Plut. *Herod. Malign.* 858a e Strab. XIII 1,38.

<sup>156</sup> Cf. Diog. Laert. I 74 e Strab. XIII 1,38. Plutarco (*Herod. Malign.* 858a), invece, sembra non considerare Pittaco come stratega dei Mitilenesi, forse con l'intento di sottolinearne ulteriormente l'ἀριστεία: non vi sarebbe stato uno scontro fra i due στρατηγοί, ma un atto di coraggio di Pittaco che si sarebbe fatto avanti pur non costretto dal proprio ruolo.

<sup>157</sup> Cf. Strab. XIII 1,38.

<sup>158</sup> Cf. Hdt. V 94.

<sup>159</sup> Cf. Diog. Laert. I 74.

<sup>160</sup> Cf. Plut. *Mor.* 858a, Strab. XIII 1,38., Polyæn. I 25, Diog. Laert. I 74, *Suda* π 1659 A.

<sup>161</sup> Strab. XIII 1,38.

<sup>162</sup> Cf. Manfredini 1981, 263.

<sup>163</sup> Cf. Diog. Laert. I 74 e Strab. XIII 1,38.

<sup>164</sup> Cf. Diod. Sic. IX 11,1, Val. Max. VI 5(ext),1 e, forse, *Suda* π 1659 A., se la στρατηγία che Pittaco avrebbe assunto da vecchio si riferisce alle fasi conclusive della guerra del Sigeo.

<sup>165</sup> Cf. Alc. 306B.

per riportare ai vertici i Cleanattidi non è chiaro, ma il processo deve aver avuto una certa durata, se Alceo sembra denunciarne le manovre<sup>166</sup>. Emerge, inoltre, che Mirsilo sia andato in esilio, se è vero che egli è rientrato in patria grazie a Mnemone, un personaggio che pare avere relazioni di φιλότης con Alceo<sup>167</sup>. Questo episodio potrebbe precedere di poco la situazione di difficoltà in cui versa l'ἑταιρεία alcaica a séguito della cospirazione tirannica di Mirsilo<sup>168</sup>: il figlio di Cleanore, dunque, avrebbe puntato al governo di Mitilene solo dopo il ritorno dall'esilio, il che implica che non sia stato abbattuto per poi restaurare il proprio potere dopo la φυγή. Se le cose stanno così, allora, è possibile ipotizzare che, dopo la congiura anti-cleanattide portata a termine da Pittaco e dai fratelli di Alceo, alcuni parenti di Melancro siano andati in esilio, per poi ritornare e riconquistare il potere.

Prima della morte di Mirsilo, forse avvenuta nel 600 a.C.<sup>169</sup>, l'ἑταιρεία alcaica cerca di eliminare gli avversari grazie ad una congiura che fallisce perché smascherata da Pittaco, il quale, sfilandosi dalla στάσις anti-cleanattide, si allea con Mirsilo e governa con lui Mitilene<sup>170</sup>. Alceo e i suoi trovano rifugio a Messa<sup>171</sup>, ma non è noto se vi siano rimasti a lungo o se si siano dispersi<sup>172</sup>. È forse indicativo, a questo proposito,

<sup>166</sup> Cf. Alc. 6 e Heraclit. *All.* 5,7.

<sup>167</sup> Cf. Alc. 305a e 306Cd Lib.

<sup>168</sup> Un commentario ad un carme alcaico non conservato (Alc. 305a Lib.) riferisce che Mnemone offrì a Mirsilo un'imbarcazione per rientrare a Mitilene (ll. 15ss.). Un secondo commentario (Alc. 306Cd Lib.), dopo aver trattato del medesimo carme, cita Alc. 208. Tenendo presente che i commentatori antichi citavano i carmi alcaici secondo l'ordine dell'edizione probabilmente aristarcea (cf. Porro 1994, 239) e accettando l'ipotesi che tale edizione fosse suddivisa tematicamente e ponesse i carmi parzialmente in ordine cronologico (cf. Porro, 1996b e Liberman 1999, LIss.), si può supporre che Alc. 208 seguisse cronologicamente di poco il carme su Mnemone (cf. Liberman 1999, 222 n. 199). Eraclito (*All.* 5,7) cita Alc. 6 e 208 a proposito della σύστασις tirannica di Mirsilo ed è legittimo pensare che invece di aver inframmezzato il proprio governo con un esilio, egli sia rientrato dalla φυγή e, in séguito, abbia cercato di appropriarsi per la prima volta del potere. Questa idea risulta verosimile se si accetta che Melancro fosse come Mirsilo un Cleanattide (cf. *infra* pp. 123ss.): ucciso Melancro (Diog. Laert. I 74), la sua famiglia sarebbe andata in esilio per poi rientrare in patria e cercare di imporre ancora il proprio governo con il suo nuovo *leader*, Mirsilo. Contrasta con questa ipotesi l'azione di Pittaco volta a dividere Alceo da Mnemone (Alc. 305a,22ss. Lib.): questo fatto presupporrebbe la rottura del patto eterico fra il futuro esimnete e la comunità alcaica, in quanto un atto ostile di Pittaco nei confronti del poeta mitilenese è ben comprensibile solo dopo il tradimento del figlio di Irra. È possibile, del resto, che i contrasti fra Pittaco e i fratelli di Alceo siano cominciati subito dopo la congiura anti-Melancro, per poi deteriorarsi completamente al momento dell'alleanza fra Pittaco e Mirsilo. Interessante, inoltre, è il fatto che Mirsilo usa una nave per rientrare a Mitilene: c'è da chiedersi se la sede del suo esilio fosse la costa microasiatica, dove i Cleanattidi potrebbero aver avuto interessi (cf. *infra* pp. 373s.).

<sup>169</sup> Cf. *supra* pp. 48ss.

<sup>170</sup> Cf. Alc. 70,7 e 129,23s. e 28.

<sup>171</sup> Cf. Alc. 129.

<sup>172</sup> Alc. 130b porta a pensare che il poeta sia rimasto solo nel santuario di Era, senza i propri compagni. Cf. Rösler 1980, 272ss.

che Antimenide sembri aver partecipato alla conquista di Ascalona nel 604 a.C. al séguito di Nabuchadnezzar<sup>173</sup>, il che farebbe presumere un suo allontanamento da Lesbo.

Alla morte di Mirsilo<sup>174</sup>, è lecito ipotizzare un momento di crisi a Mitilene. Essendo ancora in corso la guerra del Sigeo<sup>175</sup>, Pittaco sembra operare al fine di ottenere un μέγα κρέτος<sup>176</sup>: ciò significa che egli non ha ancora il dominio sulla città ed è possibile che l'ἐταιρεία alcaica abbia approfittato della situazione per rientrare a Mitilene. Le manovre di Pittaco paiono aver sortito come effetto quello di espellere le famiglie aristocratiche mitilenesi che rischiavano di frenarne l'ascesa: in questa ottica può essere letta la φυγή dei Cleanattidi, un tempo alleati, e il nuovo esilio di Alceo che deve intervenire prima che Pittaco venga eletto esimnete<sup>177</sup>. Il figlio di Irra deve aver trovato appoggio per instaurare il suo governo nei Pentilidi<sup>178</sup>, ma è possibile che lo abbiano sostenuto anche gli strati sociali non aristocratici, dato che le sue leggi suntuarie avevano come bersaglio preferenziale proprio gli ἄριστοι e vista la tradizione secondo la quale egli avrebbe combattuto contro le δυναστεῖαι<sup>179</sup>. In questa ottica può essere interpretato il termine κακοπατρίδας lui tributato da Alceo, ovvero come riferimento alla propria alleanza con chi non ha degni natali<sup>180</sup>.

Alcune famiglie esiliate devono, in ogni caso, essere tornate a Lesbo durante l'esimnetia, probabilmente quelle che oramai non costituivano più un pericolo per Pittaco, come quelle alleate ai Cleanattidi, ormai definitivamente abbattuti<sup>181</sup>. Chi, invece, continuava a costituire un pericolo, deve essere rimasto in esilio: a dispetto del

<sup>173</sup> Cf. Campbell 1990, 206s. n. 4 e Alc. 48.

<sup>174</sup> Cf. Alc. 332. La gioia di Alceo successiva alla morte di Mirsilo non offre alcuna indicazione né riguardo al luogo in cui il poeta si trovava al momento della morte del nemico né sulle ragioni di quest'ultima: Alceo poteva essere in esilio o trovarsi a Mitilene in uno stato di difficoltà politica, poteva aver avuto un ruolo nella morte di Mirsilo o costatarne gioiosamente la fine. In ogni caso, la sua reazione sarebbe facilmente comprensibile.

<sup>175</sup> Cf. Val. Max. VI 5(ext),1.

<sup>176</sup> Cf. Alc. 141.

<sup>177</sup> Cf. Aristototele (*Pol.* 1285b,25ss.) informa che Alceo e Antimenide fossero in esilio al momento dell'elezione di Pittaco ad esimnete, in quanto tale evento aveva come motivazione proprio i rischi che Mitilene correva a causa della fazione dei due esiliati. Vero è che Alc. 348,3 sembrerebbe prospettare la presenza del poeta al momento dell'elezione, poiché pare conoscerne le dinamiche: ἐστάσαντο τύραννον, μέγ' ἐπαίνεντες ἀόλλεες. Ad ogni modo, bisogna tener presente che Alc. 348 è riportato proprio nel passo aristotelico in questione come prova a sostegno delle affermazioni poco sopra compiute dallo Stagirita: δηλοῖ δ' Ἀλκαῖος ὅτι τύραννον εἶλοντο τὸν Πιττακὸν ἐν τινὶ τῶν σκολιῶν μελῶν· ἐπιτιμᾷ γὰρ ὅτι (cit. Alc. 348). Se Alceo è la fonte di Aristotele, è plausibile ritenere che le sue affermazioni non siano in contrasto con quanto riportava il poeta e, dunque, bisogna ritenere che Alceo fosse in esilio al momento dell'elezione.

<sup>178</sup> Cf. Alc. 70,6 e Diog. Laert. I 81.

<sup>179</sup> Cf. Diod. Sic. IX 11,1 e Strab. XIII 2,3.

<sup>180</sup> Cf. Alc. 67,4.

<sup>181</sup> Cf. S. 98b,9.

gesto di clemenza che la tradizione attribuisce all'esimnete nei confronti di Alceo<sup>182</sup>, non vi sono conferme che il poeta sia potuto rientrare definitivamente a Mitilene<sup>183</sup>. Per quanto concerne la guerra del Sigeo, è possibile che Pittaco abbia guidato l'esercito mitilenese in alcune fasi dei combattimenti<sup>184</sup>, benché anziano<sup>185</sup>; in ogni caso, è lecito supporre che abbia deposto il potere, almeno ufficialmente, una volta conclusasi la guerra, a séguito cioè dell'arbitrato di Periandro che deve essere precedente al 585 a.C.<sup>186</sup> Una parte della tradizione antica vuole che Alceo abbia tentato un rientro in patria intorno a questa data, approfittando della guerra fra Aliatte ed Astiage, ma i contorni della vicenda sono assai oscuri. Pittaco muore ad oltre 70 anni nel 578/7 a.C., dieci anni dopo la fine dell'esimnetia, mentre nulla di preciso è noto su Alceo e Saffo, la cui ἀκμή è posta da Eusebio (*Chron.* [Hier.] Ol. 45,1 e [Arm.] Ol. 46,2) nel 600/599 o nel 595/594 a.C. e sui quali, comunque, si può inferire che siano giunti ad una età piuttosto avanzata<sup>187</sup>.

## ***Le istituzioni politiche di Lesbo***

Riguardo alle istituzioni politiche, sarebbe necessario distinguere la fase del governo dei Pentilidi da quanto avviene dopo, ma ciò è impossibile a causa dello stato della documentazione. È difficile dire come si configurasse il potere dei Pentilidi da un punto di vista istituzionale, anche se è possibile ipotizzare una certa similarità con la situazione dei Bacchiadi di Corinto<sup>188</sup>: su questa base, dunque, si può pensare ad una oligarchia dinastica.

In questo contesto, si deve notare che la figura del βασιλεύς ha una presenza costante nella storia di Lesbo: in un mito raccontato da Plutarco che riguarda la colonizzazione dell'isola<sup>189</sup> si narra come l'ἀποικία eolica lì diretta avesse a capo sette ἀρχηγέται e βασιλεῖς, mentre un ottavo, Echelao, viene descritto come ἡγεμών. Poiché un oracolo aveva prescritto un sacrificio umano ad Anfitrite e alle Nereidi, venne scelta la figlia di uno dei capi della spedizione; nel *Banchetto dei Sette Sapienti* (163ass.), Plutarco riferisce che la giovane fu tirata a sorte, mentre nel *De sollertia animalium* (984e) afferma che la giovane fu gettata nel mare dai Pentilidi. Carlier (1984, 459) a

<sup>182</sup> Cf. Diod. Sic. IX 12,3 e Diog. Laert. I 76.

<sup>183</sup> Cf. Gallavotti 1948, 30 e Liberman 1999, XXI.

<sup>184</sup> Cf. Val. Max. VI 5(ext),1.

<sup>185</sup> Cf. la *Suda* (π 1659 A.), in cui si riporta la notizia che Pittaco abbia guidato un esercito essendo ormai avanti con gli anni, senza tuttavia citarne le circostanze.

<sup>186</sup> Cf. Mosshammer 1979, 235ss.

<sup>187</sup> Cf. per Saffo S. 58 G.-D. e per Alceo Alc. 50.

<sup>188</sup> Cf. Carlier 1984, 460.

<sup>189</sup> La fonte di Plutarco è Mirsilo di Lesbo, come si evince da *Soll. an.* 984e.



questo proposito, nota la similarità fra questo racconto e la struttura sociale di Scheria, dove ai dodici re si aggiunge, con un ruolo di *leader*, Alcinoo. Questa evocazione, se l'idea di Carlier coglie nel segno, può riflettere l'organizzazione dei Pentilidi a cavallo fra l'ottavo e il settimo secolo, prima cioè che essa si organizzasse in oligarchia dinastica.

Carlier (1984, 459) aggiunge, inoltre, che «il est sûr en tout cas que cette présentation de la colonisation de Lesbos vise à souligner l'importance et l'ancienneté des collèges de βασιλεῖς dans les cités lesbiennes – et tout particulièrement à Mytilène». A questo proposito, è un dato che nelle varie πόλεις dell'isola i βασιλεῖς insieme ai pritan<sup>190</sup> abbiano giocato un ruolo istituzionale importante, almeno dal IV secolo a.C. in poi, ma è probabile che queste cariche abbiano antecedenti ben più remoti: di Pittaco, in effetti, si ricorda una legge riguardante le loro funzioni<sup>191</sup>, mentre dagli scolii a Dionisio Trace emerge che Irra era stato βασιλεύς dei Mitilenesi<sup>192</sup>.

A parte la βασιλεία e la πρυτανεία, si può notare che già dall'inizio del VII secolo, ossia quando ancora i Pentilidi erano al potere, e sicuramente durante la vita di Alceo, Mitilene conosceva l'istituto della βουλή e dell'ἀγορά<sup>193</sup>: il poeta, difatti, a queste realtà allude in Alc. 130b,3ss. (ιμέρων ἀγορας ἄκουσαι' καρυ[ζο]μένους ὄγεσιλαΐδα / καὶ β[ό]λλας· τὰ πάτηρ καὶ πάτερος πάτηρ' κα<γ>γ[ε]γήρας ἔχοντες πεδὰ τωνδέων τῶν [ἀ]λλαλοκάκων πολίταν). In base al confronto con altri regimi istituzionali successivi e con l'*epos*, è possibile immaginare l'esistenza di un consiglio ristretto, la βουλή, che sottopone alcune questioni all'ἀγορά: è probabile, certo, in entrambi i luoghi abbiano avuto un ruolo determinante gli ἄριστοι<sup>194</sup>. Il δῆμος, del resto, viene evocato da Alceo in Alc. 70,12 e 129,20, ma è difficile valutarne la composizione, anche se, forse, l'azione da esso mossa nei confronti delle oligarchie attraverso l'elezione di Pittaco farebbe ipotizzare l'inizio di una contrapposizione anche a livello politico fra chi è ἄριστος e chi non lo è.<sup>195</sup>

<sup>190</sup> Cf. Ath. X 425.

<sup>191</sup> Stob. IV 2,20 οἱ μὲν οὖν ὑπὸ κήρυκος κελεύουσι πωλεῖν καὶ προκηρύττειν ἐκ πλείονων ἡμερῶν, οἱ δὲ παρ' ἀρχῆς τι, καθάπερ καὶ Πιττακὸς παρὰ βασιλεῦσι καὶ πρυτάνει.

<sup>192</sup> Cf. *schol.* Dion. Thr. I/3 368,13ss. (Hdn. III/2 858,29) Ὑρράδιος δὲ ἐστὶν ὁ τοῦ Ὑρρα παῖς. Ὑρρας δὲ Μιτυληναίων βασιλεύς (codd. VN, τύραννος Σ), οὗ υἱὸς Πιττακὸς εἷς τῶν ἐπτά φιλοσόφων. Cf. Mazzarino 1943, 43.

<sup>193</sup> Cf. *infra* pp. 200. Il consiglio e l'assemblea dovevano esistere anche all'inizio del VII secolo, quando presumibilmente i Pentilidi erano ancora al potere: ad esse, infatti, partecipò anche il nonno di Alceo, ossia esse risalgono ad almeno due generazioni prima del poeta.

<sup>194</sup> Cf. Finley 1966, 96, 108s., 133s.

<sup>195</sup> Cf. Page 1955, 178s. e *infra* pp. 193ss.

## **2. Persona poetica e persona reale in Saffo e Alceo**

### ***Premessa***

Premettere una riflessione sul rapporto fra persona poetica e persona reale allo studio delle strutture sociali che costituiscono l'uditorio di Saffo ed Alceo risponde ad una esigenza chiara: dato che si ritiene pericoloso ricostruire il pubblico partendo dalle fonti antiche, che rischiano d'essere inattendibili<sup>1</sup>, è necessario reperire questa realtà nei frammenti e ciò è possibile analizzando, fra gli altri aspetti, i casi in cui esplicitamente o meno il poeta fra riferimento a sé e agli astanti. Questa situazione comporta lo studio del locutore con l'intento di verificare se esso sia sovrapponibile con la persona reale del poeta, se parli in nome di una collettività oppure sia corale. La questione è la seguente: le tre modalità espressive prospettate possono determinare distinte occasioni esecutive ed implicare diversi rapporti fra comunicazione poetica e contesto reale. Nel corso del presente studio, ad ogni modo, si fonderà l'argomentazione sull'assunto che l'*io*<sup>2</sup>, in entrambi i poeti eolici, sia in generale attribuibile all'autore<sup>3</sup>: si ritiene, infatti, che la prima persona plurale nei loro carmi abbia un corrispettivo reale identificabile nel loro pubblico.

### ***La persona loquens in Saffo ed Alceo***

L'identità fra locutore e persona storica in Saffo e Alceo trova una sua motivazione, in primo luogo, in alcuni carmi. Per quanto riguarda la poetessa, bisogna notare che in S. 1 Afrodite, rivolgendosi all'orante, dichiara: τίς σ', ὦ Ψάπφ', ἀδικήει; È chiaro, a mio avviso, che la persona poetica e quella biografica, in questo caso, corrispondano e tale situazione non è isolata, ma si ripresenta in altri carmi, come in S. 65,5, 94,5, 133,2, e, inoltre, in tutti quei contesti dove l'interlocutore di Saffo o l'oggetto

<sup>1</sup> Cf. Parker 1996, 146ss. e Lidov 2002, 204ss.

<sup>2</sup> In questo lavoro verrà utilizzato il corsivo ogni volta che, con il pronome personale, si indicherà la *persona loquens* di un carme.

<sup>3</sup> Vi sono alcuni casi, come S. 102, 107, 114, 140 o Alc. 10, in cui la scissione fra locutore e autore è evidente, ma essi, per quanto riguarda Saffo, vanno ricondotti tutti a contesti strettamente rituali, quali le Adonie (cf. Atallah 1966, 93ss.) e la cerimonia nuziale. Questa contestualizzazione può essere significativa per la posizione del locutore, mentre, per quanto concerne Alceo, risulta assai difficile valutare le ragioni della presenza d'un *io* femminile per la frammentarietà del carme in questione.

del suo canto è un suo familiare, come accade in S. 5, 15<sup>4</sup>, 98b,1, 132,2, 150<sup>5</sup>. È da notare come questi componimenti abbiano tematiche diverse: spesso Afrodite è presente, ma si fa riferimento anche alla vicenda di Carasso e alle ripercussioni sociali che essa ebbe, si accenna alla situazione politica di Mitilene e, infine, si allude ad una serie di attività compiute dalla poetessa e dal suo pubblico in vari luoghi, da quelli squisitamente ‘privati’ a quelli più ‘pubblici’, come certe celebrazioni contestualizzabili in luoghi sacri<sup>6</sup>. A questa situazione, inoltre, va aggiunto un dato: le fonti antiche accostano Saffo ad una numerosa schiera d'individui e tale circostanza deve avere una sua importanza. È vero, infatti, che i *testimonia* non sono completamente attendibili, in quanto essi spesso ricostruiscono dati biografici basandosi su elementi di natura varia, fraintendendo il contesto originale, ma è anche da notare che il testo della poetessa fu forse tramandato in maniera integrale fino al VII secolo d.C.<sup>7</sup> e, perciò, alcuni dati possono derivare direttamente dai suoi carmi, soprattutto se trovano in essi una, seppur parziale, conferma: se si dice, dunque, che Saffo era ἑταίρα di Attide, Telesippa o Megara<sup>8</sup>, i cui nomi compaiono nei frammenti, è possibile che i componimenti dedicati a queste figure avessero come locutrice la poetessa.

Stesso discorso sembra valere anche per i carmi alcaici: oltre ad Alc. 401B, in cui compare il nome del poeta, vi sono alcune poesie indirizzate al fratello Antimenide<sup>9</sup> o ai suoi ἑταῖροι Melanippo o Bicchide<sup>10</sup>.

Questi dati portano ad una considerazione: è verosimile sospettare che l'identità autore/locutore si ripresenti anche in molti carmi ‘anonimi’, dove è possibile riscontrare una certa affinità tematica o di occasione con quelli in cui il nome di Saffo o Alceo compare più o meno esplicitamente<sup>11</sup>. Eccedere nella critica del rapporto esistente fra persona poetica e persona biografica rischia di rendere complessa una realtà ben più semplice: mettere in discussione costantemente il valore dell'*io* in tutti i componimenti è troppo radicale, perché tale questione ha senso esclusivamente nei casi in cui vi sia scissione evidente fra autore e locutore, evenienza che, dai frammenti oggi conservati,

<sup>4</sup> S. 5 e 15 sono sicuramente attinenti alla figura di Carasso, unanimemente considerato fratello della poetessa (cf. Hdt. II 134s., *P. Oxy.* 1800, *Ov. Her.* 15,63-70, *Ath.* XIII 596c-d, *Suda* σ 107 A.).

<sup>5</sup> S. 98b, 132 e 150 sono riferiti alla figlia di Saffo, Cleide, com'è desumibile dal testo stesso o dai testimoni (per S. 150 cf. *Max. Tyr.* XVIII 9). Cleide è la figlia della poetessa per la *Suda* (σ 107 Ad.) e per il *P. Oxy.* 1800.

<sup>6</sup> Cf. 314ss.

<sup>7</sup> Cf. Liberman 1999, LXIV. È da notare che la conservazione di un testo non implica una sua lettura, cf. *ibid.* LXVI n. 229.

<sup>8</sup> Cf. *Suda* σ 107 A.

<sup>9</sup> Cf. Alc. 306Ae, 306Af Lib., 350.

<sup>10</sup> Cf. Alc. 38a e 401B per Melanippo e Alc. 73,10 (cf. 306i col. I 26), 306c,7s., 335,3 e *schol.* Alc. 60 per Bicchide.

<sup>11</sup> Cf., ad es., S. 1 e 2 per il legame Saffo/Afrodite, S. 16, 94, 96 per distacchi fra la poetessa e alcune sue compagne.

parrebbe assai rara, se si ragiona esclusivamente sugli esempi espliciti reperibili nei poeti eolici<sup>12</sup>.

A questo proposito, un dato va messo in risalto, ossia una certa tendenza a porre su due piani distinti la poesia saffica e quella alcaica, pur se esse condividono per la maggior parte strutture metriche, dizione, lingua e patrimonio culturale. Ora, anche se nei componimenti di Alceo il suo nome compare in un unico caso, Alc. 401B, nessuno ha messo in discussione l'identità fra persona poetica e persona reale<sup>13</sup>, mentre ciò è avvenuto per Saffo. È legittimo, allora, di fronte a questi dati, domandarsi perché sia necessario puntualizzare la posizione del locutore in Saffo e la risposta dipende essenzialmente dal fatto che le ricostruzioni del contesto originario della *performance* saffica divergono da un interprete all'altro. Tale differenza fra i due poeti eolici non deriva, come detto, da una reale diversità di dizione, ma semplicemente dalla struttura sociale che s'immagina sottostare all'esecuzione dei componimenti: sono, infatti, le modalità attraverso le quali avviene la trasmissione poetica durante il banchetto<sup>14</sup> che generano l'idea della sovrapposizione fra autore e locutore, mentre ciò non è sempre ammesso per la poetessa. In sostanza, una Saffo più o meno corale genera una diversa posizione del locutore rispetto al suo pubblico e, quindi, una diversa funzione dell'attività poetica<sup>15</sup>.

### ***La posizione del locutore e i possibili paralleli per Saffo***

L'affermazione con cui si è chiuso il paragrafo precedente va calata nella generale problematica inerente alla distinzione fra poeti monodici e corali<sup>16</sup>: la critica recente ha messo in evidenza la forte relazione esistente fra *performance*, occasione e conseguente materia del canto. Poeti quali Pindaro e Alcmane, tradizionalmente corali, possono aver composto carmi monodici e di tema personale<sup>17</sup>, mentre i poeti 'monodici' hanno certamente composto per cori, come la poesia nuziale saffica mostra ampiamente. Quel che deve essere messo in evidenza, dunque, è la versatilità di alcuni autori, versatilità dovuta alle circostanze esecutive: la dizione e l'aderenza fra persona poetica e persona biografica, in sostanza, erano subordinate al pubblico che differiva sicuramente

<sup>12</sup> Cf. *supra* n. 3 per quanto riguarda le eccezioni all'assunto che persona biografica e poetica siano coincidenti nella poesia saffica.

<sup>13</sup> Cf., per Alceo, Vetta 1992, 205ss. e Lardinois 1996, 156.

<sup>14</sup> L'occasione tipica della poesia alcaica e, più in generale, di quella rivolta ad una *εἰσιεργία* è il simposio, come attestano le frequenti allusioni a gesti consueti del banchetto (cf. Rösler 1980, 240ss.).

<sup>15</sup> Cf. Parker 1996, Lardinois 1994 e Lardinois 1996.

<sup>16</sup> Cf. Lardinois 1996, 150ss., Lefkowitz 1988, 1ss., Davies 1988, 52ss.

<sup>17</sup> Cf. per Pindaro Davies 1988, 51 e per Alcmane *ibid.* 55. Vetta (1992, 186) nota la presenza di *σκόλια* nei componimenti di Alcmane la cui peculiarità rispetto al resto della produzione del poeta sarebbe la mancanza di variazioni ritmiche.

a seconda che esso fosse costituito da un gruppo di ἑταῖροι, da πολῖται o dalle famiglie di due sposi.

La posizione del locutore, dunque, ha un ruolo molto importante soprattutto per la poesia saffica, in quanto per Alceo la questione non sembra sussistere. Il problema è ben più complesso che non la distinzione fra monodicità e coralità, nozioni che per Saffo risultano parziali, in quanto essa può aver composto per occasioni che implicano entrambe le modalità esecutive. L'obiettivo, in sostanza, è quello di verificare se, a prescindere dal contesto performativo, *io*, *noi*, *tu* e *voi* corrispondano ad una realtà extratestuale, abbiano una motivazione stilistica oppure rispondano ad esigenze di 'caratterizzazione drammatica'. A ciò è legata, inoltre, la riflessione su chi, di volta in volta, l'*io* rappresenti.

La prima parte dell'analisi verterà su quei contesti che presuppongono come pubblico della *performance* l'ἑταιρεία o, comunque, un gruppo di persone legate al poeta da vincoli di φιλότης. La poesia, in un simile ambiente, si configura come uno dei mezzi di relazione e il luogo tipico dell'esecuzione, il simposio, rende plausibile l'identità fra *io* e poeta. Quel che risulta interessante notare, a questo proposito, è che vi sono casi in cui non è possibile sostenere l'equivalenza fra persona poetica e persona biografica. In un secondo momento, si concentrerà l'attenzione su quei componimenti che costituivano la parte essenziale o marginale di cerimonie concepite per una esecuzione di fronte ad un uditorio piuttosto esteso e non necessariamente omogeneo dal punto di vista affettivo ed ideologico: l'identità autore/locutore, in tali occasioni, non è dimostrabile e spesso impossibile. Dato che la *performance*, in questi casi, è di sovente affidata ad un coro, sarà opportuno interrogarsi sull'identità della voce poetica, sui suoi modi di espressione e sull'alternanza fra prima persona plurale e singolare, e confrontare questa situazione con quanto accade nella poesia a pubblico ristretto e solidale.

### ***'Noi' con valore di singolare nell'epos***

Prima di affrontare l'analisi della *persona loquens* di Alceo e di un poeta a lui all'incirca contemporaneo, Alcmane, è interessante riflettere sull'uso della prima persona singolare e plurale nell'*epos*: quest'ultimo tipo di comunicazione poetica, in effetti, presuppone un uditorio e forme di espressione diverse da quelle della poesia eolica e, perciò, può risultare interessante sia per similitudine che per contrasto. Nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, il singolare e il plurale hanno un perfetto riscontro con la realtà che rappresentano, ovvero non sembra lecito affermare che *noi* possa essere utilizzato al posto di *io* solo per ragioni stilistiche. A questo proposito, Chantraine dedica un

paragrafo della sua *Grammaire Homérique* (II 33s.) all'analisi del plurale dove si attenderebbe un singolare e giunge alla conclusione che tale situazione è motivata da particolari ragioni espressive. Lo studioso nota come in questi casi il plurale sia enfatico: «il est tout naturel», infatti, «pour un chef de famille de parler de 'notre maison' ou pour un chef d'armée de 'notre victoire'». Alcuni esempi sono chiarificatori.

νῦν δ' ἄγ' αἰείδοντες παιήονα κοῦροι Ἀχαιῶν  
νηυσὶν ἐπι γλαφυρῆσι νεώμεθα, τόνδε δ' ἄγωμεν.  
ἠράμεθα μέγα κῦδος· ἐπέφνομεν Ἑκτορα δῖον,  
ῶ Τρῶες κατὰ ἄστυ θεῶ ὣς εὐχετόωντο.  
(Il. XXII 391-394)

Ettore è appena spirato e Achille, di fronte agli Achei intenti ad oltraggiare il corpo del nemico ormai morto, pronuncia un discorso (vv. 378-394). *In primis*, invita l'esercito a vedere se i Troiani, ucciso il loro campione, decidono di abbandonare la città oppure di resistere, poi volge la mente al non ancora compianto Patroclo e, infine, esorta gli astanti a condurre Ettore alle navi. Le tre sezioni presentano un diverso uso della prima persona: parlando delle possibili reazioni dei Troiani e della necessità di testarle, Achille usa la prima persona plurale, la quale evidentemente include nel locutore gli ἡγέτορες e i μέδοντες interpellati al v. 378 (cf. vv. 381 πειρηθῶμεν e 382 γνῶμεν); in séguito, riferendosi al proprio pensiero nei confronti di Patroclo, passa al singolare (cf. vv. 385 μοι, 387s. ἐπιλήσομαι e ἔγωγε ... μετέω, 390 ἐγώ ... μεμνήσομ'(αι)). Nella sezione finale, sopra citata, l'eroe invita gli Achei a condurre il corpo alle navi, affermando di avere ottenuto insieme a loro un grande κῦδος. Il dato interessante è che Achille aggiunge: «abbiamo ucciso Ettore divino», quando chiaramente questa ἀριστεία è merito suo. Chantraine nota, al riguardo, che l'eroe «met fièrement en commun avec ses compagnons» la vittoria, fatto non strano in quanto il risultato di questo scontro ha una ricaduta decisiva per l'esito complessivo di tutta la guerra.

Un caso simile a quello che si ritrova nella melica di epoca arcaica è riscontrabile nell'*incipit* dell'*Odissea*: se il locutore nel primo verso invita la Musa a narrargli le imprese di Odisseo (v. 1 ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα), conclude poi il proemio facendo allusione ad una collettività (v. 10 τῶν ἀμόθεν γε, θεά, θύγατερ Διός, εἰπέ καὶ ἡμῖν). Al v. 1, in sostanza, si sottolinea il fatto che la Musa ispirerà solamente l'aedo, mentre al v. 10 il *noi* include molto probabilmente anche il pubblico.

Nell'*epos*, tirando le fila, non pare sussistere l'uso del *pluralis maiestatis*, ovvero l'alternanza fra *io* e *noi* trova giustificazione non in una particolare modalità stilistica, ma nella realtà pragmatica della comunicazione.

## ***Il locutore nella poesia simposiale: il caso di Alceo***

La scelta di verificare, fra i poeti simposiali, l'uso della prima persona singolare e plurale in Alceo non è casuale: il poeta condivide con Saffo una tradizione che si manifesta, ad esempio, nell'uso di medesime strutture metriche. È, tuttavia, un dato storico che conduce a riflettere su Alceo come possibile elemento di confronto per la poetessa: vissuti nel medesimo periodo e sulla stessa isola, essi frequentano anche i medesimi luoghi, come i frammenti riconducibili al τέμενος di Messa portano a ritenere<sup>18</sup>. Se Alceo, dunque, non conosce la possibilità di usare il plurale e il singolare per riferirsi alla stessa realtà extratestuale, ciò potrebbe essere indicativo per Saffo. Come anticipato, sull'identità fra *io* e Alceo nella gran parte della sua produzione non sembrerebbero sussistere ragionevoli dubbi: la modalità comunicativa e il fatto che il nome di Alceo sia citato esplicitamente in Alc. 408B parrebbero portare in questa direzione.

Il primo esempio da analizzare è Alc. 6, dove è presente un'allegoria marina allusiva alle manovre di Mirsilo contro Mitilene (cf. Heraclit. *All.* 5,6ss.)<sup>19</sup>. Il *noi* sembra essere coincidente con il gruppo col quale il poeta condivide momenti comunitari e ideologia, com'è emerso dai vv. 13s. (καὶ μὴ κατασχύνωμεν[ / ἔσλοισ τόκηας γὰς ὑπὰ κερ[ιμένοις]). Se Eraclito testimonia notizie attendibili<sup>20</sup>, i passeggeri della nave dovrebbero essere gli ἐταῖροι del poeta, mentre la nave sarebbe la πόλις<sup>21</sup>. Il plurale, perciò, ha una ragione pragmatica.

Alc. 38a, invece, presenta una situazione diversa: ταβάσομεν (v. 11) sembra far riferimento esclusivamente all'unione di Alceo e del suo interlocutore Melanippo, in quanto quei versi è in modo esplicito indirizzato esclusivamente a quest'ultimo (cf. v. 1). Medesima situazione pare rintracciabile in Alc. 335.

In Alc. 69, il referente del *noi* non può essere altro che il gruppo di cui il poeta era membro. In un periodo difficilmente identificabile, ma che potrebbe essere quello che vide Pittaco al potere, i Lidi, al fine di compiere un'impresa bellica, offrono un importante somma di denaro al gruppo alcaico: che sia quest'ultimo il referente di ἄμμ'(ι) si desume dalla realtà storico-sociale dell'età arcaica, in cui ogni azione politica o militare era frutto non dell'attività di un singolo, ma di una comunità che rappresentava

<sup>18</sup> Cf. S. 17, Alc. 129 e 130ab e *infra* pp. 389ss.

<sup>19</sup> Cf. *supra* pp. 54.

<sup>20</sup> Cf. Heraclit. *All.* 5,7 τίς οὐκ ἂν εὐθὺς ἐκ τῆς προτρεχούσης περὶ τὸν πόinton εἰκασίας ἀνδρῶν πλωζομένων θαλάττιον εἶναι νομίσειε φόβον; ἀλλ' οὐχ οὕτως ἔχει· Μύρσιλος γὰρ ὁ δηλούμενός ἐστι καὶ τυραννικὴ κατὰ Μυτιληναίων ἐγειρομένη σύστασις.

<sup>21</sup> Cf. Rösler 1980, 126ss. e Gentili 2006, 300ss.

una fazione all'interno della πόλις e che aveva come principi identitari legami parentali, reali o fittizi, e il radicamento su un territorio<sup>22</sup>.

Alc. 70 chiaramente impone di ritenere il *noi* composto dai compagni dell'ἑταιρεία. Il poeta, infatti, dice: «(Pittaco) mangi la città [...] finché Ares ci voglia volgere alle armi». Il richiamo alla guerra e la contrapposizione, implicita, fra il simposio inusuale del figlio di Irra e quello di Alceo garantiscono che la prima persona plurale dei vv. 8ss. si fondi su un dato di fatto, ovvero sulla presenza, al momento della *performance*, dei compagni del poeta.

Se Alc. 73 allude semplicemente ai partecipanti al simposio e perciò all'ἑταιρεία, Alc. 129 offre, invece, una descrizione piuttosto particolareggiata dell'uditorio del carne. Situata nella parte settentrionale del golfo di Kalloni, la località di Messa è sede del santuario dove, in futuro, si riuniranno le istituzioni federali dei Lesbi<sup>23</sup>. Dal punto di vista temporale, è facile connettere questa poesia alla prima φυγή del poeta e dei suoi compagni da Mitilene, come si evince da uno scolio ad Alc. 114 e dal contenuto di Alc. 129, con il suo riferimento a Mirsilo e al tradimento di Pittaco<sup>24</sup>. La questione importante per l'analisi in corso è a chi si colleghino le varie prime persone plurali che compaiono nel testo. Al v. 17 si ricordano all'uditorio i termini del giuramento che gli ἑταῖροι avevano pronunciato un tempo: essi dovevano o sconfiggere i nemici o morire; Pittaco, però, non ha rispettato i patti e ha causato l'esilio dei suoi compagni che ora lo maledicono (vv. 14ss.). Il *noi*, perciò, racchiude il locutore, presumibilmente Alceo, e gli ἑταῖροι che non hanno tradito l'ὄρκος.

Allusivo all'ἑταιρεία è l'ἔσταμεν di Alc. 140: in questo componimento si descrive l'ἀνδρῶν in cui si sta svolgendo il simposio teatro dell'esecuzione del carne<sup>25</sup>. Come accade spesso nella poesia alcaica (cf. ad esempio Alc. 70 e 73), vi è un passaggio repentino dalla realtà simposiale a quella delle attività politico-simposiali del gruppo. In questo caso, il poeta, facendo notare ai convitati che la stanza del banchetto è arredata con armi, ricorda cosa aspetta i compagni quando si concluderà la pausa festiva.

<sup>22</sup> Cf. Ghinatti 1970, 37ss. e 72s.

<sup>23</sup> Cf. Labarre 1994, 415ss.

<sup>24</sup> Lo scolio ad Alc. 114 ricorda un esilio presso Pirra, città a circa 3 km dal sito del santuario di Messa (cf. *supra* pp. 51ss.)

<sup>25</sup> Bonanno (1976, 1ss. in 1990, 125ss.) ha proposto di identificare il μέγας δόμος di Alc. 140,2 con un edificio templare. Il vero problema per una simile interpretazione risale, però, proprio al testimone del frammento, ossia Ath. XIV 627As., il quale commenta il componimento nei seguenti termini: καίτοι μάλλον ἴσως ἤμωστε τὴν οἰκίαν πλήρη εἶναι μουσικῶν ὀργάνων. Il fatto che Ateneo parli di una casa, probabilmente quella del poeta stesso, deve essere decisivo nell'interpretazione, se si tiene presente che egli doveva conoscere nella sua interezza la poesia in questione. Sul carne cf. anche Porro 1996, 106, Liberman 1999, 67 e *infra* pp. 89ss. Sulla presenza di armi nella sala da banchetto nell'iconografia cf. Schmitt-Pantel 1992, 17ss.



Situazione analoga a quella di Alc. 6 appare in Alc. 208: la forza della tempesta è devastante. In questo contesto, si assiste ad un'alternanza fra *io* e *noi* assai interessante: il locutore dichiara di non capire la *στάσις* dei venti affermando, nel contempo, che «noi siamo portati con la nera nave nel mezzo del mare, patendo per una grande tempesta» (vv. 3-5). Da una parte Alceo, per quanto lo riguarda, non riesce a capire la situazione in cui è calato, dall'altra la tempesta coinvolge anche i suoi compagni e, per questa ragione, egli usa la prima persona plurale. L'identità fra il *noi* e gli *ἑταῖροι*, del resto, è agevolato proprio dal confronto con Alc. 6, di tematica affine.

Alc. 346, 352 e 362, con le loro allusioni a gesti simposiali (Alc. 346 e 362) o con gli inviti al bere (Alc. 346 e 352), permettono di stabilire come il *noi* sia assimilabile a chi è presente a banchetto, ovvero agli *ἑταῖροι* del poeta.

Due esigui frammenti, infine, consentono ancora di identificare la prima persona plurale con i componenti dell'*ἑταιρεία* alcaica: ἄμμιν ἀθάνατοι θεοὶ νίκαν (Alc. 314) e αἶ δέ κ' ἄμμι Ζεῦς τελέσει νόημμα (Alc. 361) sembrano effettivamente riconnettersi all'attività politica propria di Alceo e dei suoi<sup>26</sup>.

L'analisi dei contesti in cui compare *noi* nella poesia alcaica mostra come, in tutti i casi in cui sia possibile determinare con sicurezza il contesto e gli attori in campo, la prima persona plurale si fonda su una realtà di fatto. Come nell'*epos*, in sostanza, *noi* implica una pluralità, senza, però, che ciò significhi la presenza d'una collettività di esecutori: Alceo parla di fronte ai suoi *ἑταῖροι*, ne interpreta i pensieri e ne esprime poeticamente le parole; ciò probabilmente avviene al fine di rinsaldare i vincoli di solidarietà che giustificano l'esistenza della comunità di cui il poeta stesso è parte. Parlare, perciò, di *io* corrispondente ad Alceo nei suoi carmi è solo una parziale verità, poiché il poeta mitilenese parla anche a nome del suo gruppo<sup>27</sup>. Ciò non significa, in ogni modo, scissione fra *persona loquens* e autore, ma soltanto che il ruolo del locutore è più complesso di come potrebbe apparire. La presenza dell'*ἑταιρεία* è avvertibile, inoltre, anche nei casi in cui vi è un semplice scambio fra un *io* e un *tu*: in Alc. 38a, ad esempio, l'*ἑταιρεία* fa da sfondo in quanto presente alla *performance*<sup>28</sup> e, dunque, la poesia è ugualmente ad essa rivolta, anche se indirettamente.

Tenendo presente che l'occasione tipica della poesia alcaica è il simposio, a parte alcuni casi come Alc. 10, un'identificazione Alceo/locutore sembrerebbe la più diretta,

<sup>26</sup> Sono stati esclusi dall'analisi compiuta sulla prima persona plurale i fr. 48, 58, 305a, 314, 353, 391 per lo stato assai lacunoso del testo.

<sup>27</sup> Cf. Rösler 1980, 33ss.

<sup>28</sup> Cf. Vetta 1995, XIIIss. e Rösler 1980, 38.

la più pacifica e la più logica<sup>29</sup>, determinata com'è da un'esecuzione *in praesentia*, a meno che ovviamente i suoi carmi fossero pronunciati anche da altri, ipotesi, però, assolutamente non verificabile.

### Prima persona diversa dal poeta nella poesia simposiale

L'analisi avrà come centro Alc. 10, l'unico caso alcaico in cui l'*io* non può necessariamente essere il poeta, in quanto la locutrice è indubbiamente femminile: la questione da porsi, come negli altri casi, è la ragione pragmatica di una tale situazione e, in base ai seppur scarsi dati a disposizione, la sua frequenza.

	ἔμε δείλαν, ἔμε παίσαν κακοτάτων	me sventurata, me di tutti i peggiori mali
2	πεδέχοισαν δομονο[ ]ει μόρος ἀίσχ[ρος	partecipe ... ... turpe destino ...
4	_ ἐπὶ γὰρ πᾶρος <ἀ>νίατον ἴκ<άνει>, ἐλάφω βρόμος ἐν στήθεσι φύει	giunge ad sciagura senza rimedio, sorge un fremito di cervo nel petto
6	φοβέροισιν, μ]αινόμενον [ ] ἀλύττισ' ὦ[	timoroso, folle ... ... flagelli ...

(Alc. 10)

Il carme costituisce la lamentazione di una donna afflitta da mali e da un turpe destino. I contorni della situazione non sono reperibili, perché non è individuabile la ragione della disperazione della donna. Per quanto concerne il dato che più interessa, è da notare che non sembra ravvisabile la presenza di donne alle riunioni del gruppo alcaico<sup>30</sup>, visto che non vi sembra essere alcun esempio sicuro di *Anrede* ad una donna nella produzione del poeta mitilenese<sup>31</sup> né alcuna allusione alla partecipazione di elementi femminili al simposio, a differenza di quanto accade, ad esempio, in Anacreonte.

Se una *mulier loquens* è senza paralleli nella poesia alcaica e, perciò, è difficile spiegarla, va notato come tale modalità espressiva non sia nuova nella melica greco-arcaica: Anacreonte<sup>32</sup>, in effetti, ne mostra alcuni esempi. Il primo caso interessante è un

<sup>29</sup> Cf. Rösler 1985, 139 e Gentili 1993, 110ss.

<sup>30</sup> Cf. Pardini 1993, 46.

<sup>31</sup> Lentini (1999, 22ss.) sostiene che in Alc. 117b il poeta si stia indirizzando ad una donna, nello specifico una prostituta. Lo stato frammentario del testo, tuttavia, non permette di verificare con certezza l'ipotesi dello studioso.

<sup>32</sup> Cf. Gentili 1958, 215ss.

frammento che rappresenterebbe, secondo l'uso consueto del testimone<sup>33</sup>, il primo verso del carme di cui faceva parte.

ἐκ ποταμοῦ πάνερχομαι πάντα φέρουσα λαμπρά.  
(Anacr. *PMG* 385)

Torno dal fiume portando tutte le vesti bianche e pulite

L'interesse di Efestione, meramente metrico, e l'esiguità del testo rimasto non permettono di apprezzare né la funzione pragmatica del carme né i rapporti esistenti fra *io* e autore. Senz'ombra di dubbio, però, Anacreonte, in quanto persona biografica, non può esserne il protagonista, giacché il soggetto della frase è femminile: se è corretta la supposizione che quello citato sia il primo verso del carme, la situazione sarebbe identica a quella di Alc. 10.

Le possibilità, almeno per Anacreonte, sono due: o si assiste ad un processo mimetico o una delle donne che partecipavano al simposio anacreonteo assume il ruolo di esecutore. Se la realtà corrisponde alla prima opzione, è d'obbligo chiedersi come sia possibile che il poeta interpreti un personaggio. Il banchetto di Anacreonte e, certo, quello di Alceo, per quanto diversi da un punto di vista sociale, hanno probabilmente un elemento comune: le persone che vi partecipano sono legate fra loro da vincoli affettivi e d'interesse forti e condividono una vita in larga parte comunitaria<sup>34</sup>. In un ambiente simile, il caso d'una *mulier loquens* può apparire assai simile a quello delle allegorie alcaiche: la finzione è direttamente comprensibile al pubblico originario del carme perché conscio dei suoi presupposti e della realtà in cui è calata la *performance*. È da tener presente, inoltre, che ogni carme poteva presupporre commenti che dovevano precedere e seguire ogni composizione.

Se il frammento anacreonteo precedente ha due possibili chiavi di lettura, Anacr. *PMG* 347 è univoco.

οἰκτρὰ δὴ φρονεῖν ἀκούω	Ascolto che ha in animo cose tristi
τὴν ἀρίγνωτον γυναιῖκα	la ben nota donna
πολλάκις δὲ δὴ τόδ' εἰπείν	e che spesso dice ciò
14 _] δαίμον' αἰτιωμέ[ν]ην·	accusando il proprio destino:
«ὡς ἂν εἶ πάθοιμι, μήτηρ,	«come sarei felice, madre,
εἶ] μ' ἀμείλιχον φέρουσα	se portandomi allo spietato
πόντον ἐσβάλοις θυίοντα [	mare tu mi gettassi là, mentre esso infuria
_ π]ορφ[υρ]έοισι κύμασι[	con onde agitate

<sup>33</sup> Cf. Heph. IX 3 Consbr. e Gentili 1958, 216 n. 3.

<sup>34</sup> Cf. Vetta 1995, XIV; Rösler 1980, 33ss.

].[ ]..[ ]..[ ζ» ...»

(Anacr. *PMG* 347)

Il discorso della donna è introdotto da una strofa precedente, che ne precisa la contestualizzazione<sup>35</sup>: un individuo di sesso femminile, ben noto al pubblico<sup>36</sup>, lamenta la propria sorte con modalità che ricordano Alc. 10. Si è, in sostanza, di fronte ad una drammatizzazione che, oltretutto, non appare isolata nella poesia anacreontea<sup>37</sup>. In questo caso non vi sono dubbi: è un uomo a banchetto ad impersonare la donna protagonista del carne, con la particolarità qui che la mimesi risulta percepibile anche dal pubblico non originario.

È lecito chiedersi, a questo punto, se Alc. 10 e Anacr. *PMG* 385 possano essere stati presentati al loro pubblico originario in modo del tutto simile a *PMG* 347, magari attraverso un'introduzione che potrebbe non essere stata conservata in quanto non poetica. Stesso discorso, oltretutto, potrebbe valere per quei casi, nella melica arcaica a pubblico ristretto, in cui si riscontra la situazione di un verso iniziale in cui persona poetica e reale divergono, come avviene in Archiloco (fr. 19 W.<sup>2</sup>)<sup>38</sup> e Solone (fr. 102. W.<sup>2</sup>).

Tale constatazione è legata ad un fatto abbastanza evidente nella produzione melica antica: l'evento poetico, almeno a simposio, non sembra essere stato per nulla isolato, ma risulta inserito all'interno di una catena comunicativa. Ogni poesia rappresentava solo una componente connessa a quanto la precedeva e la seguiva: di questa catena sono rimasti esclusivamente residui estrapolati dal loro contesto originale e, perciò, bisogna evitare d'isolare ogni carne considerandolo a sé stante<sup>39</sup>. Questa idea trova conferma in Alceo: Alc. 38a, infatti, pare la continuazione di un dialogo poetico o meno svoltosi in precedenza.

πῶνε[.....] Μελάμπιπ' ἄμ' ἔμοι. τι[.].[	Bevi [ ], Melanippo, insieme a me. A che ti serve (dire)
2 _†ῶταμε[...διννάεντ' †' Αχέροντα μεγ[	che, quando ... il vorticoso Acheronte, grande guado,
ζάβαι[ς ἄ]ελίω κόθαρον φάος [ἄψερρον	avrà attraversato, la limpida luce del sole
4 _ῶψεσθ', ἀλλ' ἄγι μὴ μεγάλων ἐπ[	rivedrai? Ma su, non (concepire) grandi pensieri (Alc. 38a,1-4)

<sup>35</sup> Il modulo espressivo ricorda da vicino S. 94.

<sup>36</sup> Cf. Gentili 1958, 215.

<sup>37</sup> Cf. Gentili 1958, 215.

<sup>38</sup> Archil. fr. 19 W.<sup>2</sup> «οὐ μοι τὰ Γύγεω τοῦ πολυχρύσου μέλει, κτλ.». Cf. Aristot. *Rhet.* 1418b 23ss.

<sup>39</sup> Cf. Liberman 1999, 33, Vetta 1992, 207ss. e Rösler 1980, 264ss.

Il carme è una risposta a Melanippo: la domanda retorica presente ai vv. 1-4 e l'invito a «non (desiderare) cose difficili»<sup>40</sup> sembrano riprendere un discorso poco prima effettuato, i cui contorni sono difficilmente delineabili per un pubblico differente da quello originario.

Tornando al caso di Alc. 10, è lecito supporre che esso sia congruente con quanto finora affermato: il lamento femminile che vi è rappresentato doveva avere una ragione pragmatica all'interno della situazione in cui esso era inserito. La plausibile mimesi che esso implica, infatti, era probabilmente funzionale al discorso che, al momento della *performance*, l'ἑταιρεία stava effettuando<sup>41</sup>. Visto che della poesia è conservata esclusivamente la parte iniziale, si potrebbe anche aggiungere, a livello di ipotesi, che a questo monologo femminile poteva seguire 'un ritorno alla realtà', come a volte avviene nelle allegorie alcaiche<sup>42</sup> e come, del resto, accade in Anacr. *PMG* 347.

Queste riflessioni sono essenziali per il significato della poesia alcaica. Una comunicazione *in praesentia*, fra ἑταῖροι<sup>43</sup>, presuppone che il poeta incarni in generale se stesso: quando canta di fronte ai suoi compagni, usando la prima persona, gli ἑταῖροι percepiscono i pensieri espressi come suoi, mentre, nel caso in cui introduce il *noi*, con esso egli include nella propria ottica quella del suo pubblico. Nei rari casi sicuri, invece, in cui non vi è corrispondenza fra persona poetica e persona biografica bisogna ricercare le ragioni di una simile situazione nella realtà dell'occasione, ipotizzando processi di mimesi dettati probabilmente dalla riflessione che l'ἑταιρεία stava compiendo durante il banchetto.

### ***Un 'noi' pragmatico in Alcmane***

L'interesse suscitato dall'uso della prima persona in poeti che compongono per cerimonie più o meno pubbliche si giustifica in quanto essa difficilmente rappresenta l'autore: la situazione, dunque, è opposta a quella della poesia da simposio. Chi sono l'*io* o il *noi* nei carmi eseguiti da cori? Quale rapporto esiste fra singolare e plurale? Verificata, nella poesia simposiale, l'impossibilità dell'uso di *noi* per *io* e la generale identità

<sup>40</sup> Cf. Liberman 1999, 34.

<sup>41</sup> Pardini (1993, 43) ipotizza che Alceo incarni la sposa di Pittaco la quale, dall'alto della sua appartenenza al γένος regale dei Pentilidi, lamenta la propria cattiva sorte che la vede unita ad un κακοπατρίδης (cf. Theogn. 579s.). Alc. 10 s'inserirebbe, così, all'interno di quella numerosa schiera di componimenti rivolti all'avversario per eccellenza della comunità di cui Alceo costituisce la voce poetica.

<sup>42</sup> Cf., ad es., Alc. 73.

<sup>43</sup> Cf. Rösler 1985, 139.

di locutore e persona poetica<sup>44</sup>, è opportuno analizzare se la peculiare dizione dei carmi certamente corali comportasse una situazione diversa.

Se l'alternanza nel numero, nei poeti che compongono per una collettività di esecutori, è esclusivamente stilistica, la prima persona diviene di difficile interpretazione ai fini della ricostruzione dell'uditorio di un autore come Saffo, perché il suo contesto reale è difficilmente ricostruibile. La validità di questo discorso emerge se si legge S. 94,7s., in cui è presente un repentino passaggio dal singolare al plurale<sup>45</sup>. Due sono le possibilità: o Saffo è identificata con l'*io*, in un carme in cui il suo nome compare espressamente, o la prima singolare e plurale indicano un coro, di cui la poetessa fa parte, impegnato in un'esecuzione a carattere rituale<sup>46</sup>. S. 94 non è un esempio come tanti: esso sfiora, in un breve giro di versi, molte delle tematiche ricorrenti nel *corpus* saffico e, dunque, è paradigmatico<sup>47</sup>. Se l'*io* ha una referenza pragmatica precisa, ossia se individua una persona specifica all'interno di una collettività, il locutore non può essere considerato corale: la prima persona, infatti, necessariamente corrisponderebbe a Saffo. Se, invece, è possibile identificare l'*io* con l'espressione di una collettività, l'ipotesi che la poesia saffica sia comparabile a quella alcaica non ha realmente senso, soprattutto se si considera il ruolo rituale svolto generalmente dalla poesia eseguita da collettività.

In questo quadro, la scelta di Alcmane come parallelo per Saffo è tutt'altro che casuale: dal punto di vista cronologico, l'autore spartano non è distante dai poeti lesbi e, in più, il coro attore del *Grande Partenio* (*PMGF* 1) è stato individuato quale possibile parallelo per il gruppo di riferimento della poetessa<sup>48</sup>.

Ora, in *PMGF* 1 si assiste ad un fenomeno contrario a quello finora osservato presso i poeti simposiali: l'*io* non può essere identificato con l'autore, perché il contesto non prevede la presenza attiva del poeta, essendo il carme parte integrante di una celebrazione rituale i cui attori sono delle *παρθέναι* (vv. 86, 90 e 99). La questione su cui riflettere è come si ponga l'*io* in questo componimento e ciò può essere analizzato passando in rassegna, nel dettaglio, i passi in cui compare una prima persona singolare o plurale: questa operazione porterà a rivedere e reinterpretare completamente il carme.

<sup>44</sup> Rösler 1985.

<sup>45</sup> S. 94,7s. *χαίροις' ἔρχεο κάμεθεν / μέμναις', οἴσθα γὰρ ὡς σε πεδήπομεν.*

<sup>46</sup> Lardinois (1996, 163ss.) ritiene S. 94 ricco di riferimenti all'attività corale e non esclude che la sua *performance* sia collettiva: l'intento di una simile operazione è quella di assimilare la poesia saffica a quella alcaica. Lo studioso, infatti, ritiene improbabile da una parte esecuzioni monodiche, concepibili solo all'interno del simposio, dall'altra una poesia, nella Grecia arcaica, indirizzata a giovani ragazze e contestualizzabile all'interno della loro casa. Se dunque è valida la supposizione di Lardinois, la poesia saffica assumerebbe un forte carattere rituale come quella di Alcmane.

<sup>47</sup> Cf. *infra* pp. 324ss.

<sup>48</sup> Cf. *infra* pp. 286ss.

L'*io* compare ai vv. 39, 40, 43, 52, 56, 77, 85-88<sup>49</sup>; la sua identità è, anche se fuggacemente, descritta nel componimento:

85	... [ε]γών μὲν αὐτὰ	[...] potrei dire, io stessa
	παρσένος μάταν ἀπὸ θράνω λέλακα	che sono una παρθένος, ho gridato invano da una trave
	γλαίξ· ἐγὼ[ν] δὲ τῷ μὲν Ἄωτι μάλιστα	come una civetta; ma io alla dea dell'aurora soprattutto
	Φανδάην ἐρῶ ...	desidero piacere [...]

(Alcm. *PMGF* 1,85-88)

La prima persona singolare va identificata con un'adolescente; a questo dato, esplicito nel testo, è opportuno far seguire una domanda, ovvero se l'*io* del v. 85 sia sintetico di tutti i componenti del coro che esegue il μέλος<sup>50</sup> o se identifichi un individuo che rappresenta la voce poetica della collettività. I casi sono due: da un lato, la prima persona plurale costituisce una semplice variazione stilistica rispetto al singolare e, dunque, ἐγὼ παρθένος è perfettamente equivalente a ἡμεῖς παρθένοι, dall'altro, la scelta del singolare è dettata da un'esigenza pragmatica. La risposta è offerta direttamente dal carne.

50	... ὁ μὲν κέλης	[...] È un cavallo da corsa
	Ἐνετικός· ἅ δὲ χ αίτα	enetico e la chioma
	τᾶς ἐμᾶς ἀνεψιᾶς	di mia cugina
	Ἄγησιχόρας ἐπανθεῖ	Agesicora rifulge
	χρυσὸς [ὠ]ς ἀκήρατος·	come oro puro;

(Alcm. *PMGF* 1,50-54)

Non è secondario che la παρθένος consideri Agesicora sua ἀνεψιά: prospettandosi una relazione di parentela specifica fra l'ἐγὼ e la corega, è legittimo sospettare che la prima persona singolare identifichi un individuo rispetto al coro. La denominazione 'cugina di primo grado', infatti, è difficilmente applicabile da parte di tutto un gruppo al proprio *leader*, in quanto, pur ammettendo che il coro sia costituito su base parentale, non si comprenderebbe perché solo le cugine ne potessero far parte e non, ad esempio, le sorelle.

Calame (1977, 372ss.), a questo proposito, ha ipotizzato che nell'ἀγέλη spartana, corrispettivo maschile del coro lirico, i termini di parentela avessero un significato assai

<sup>49</sup> Viene escluso dall'analisi l'*io* del v. 74 in quanto inserito all'interno di un discorso diretto pronunciato da un generico *tu*.

<sup>50</sup> La presenza del coro è indubbia sia per l'accento alla presenza di una corega (cf. vv. 44 e 84), sia per l'allusione del v. 99 al numero delle coreute.

più ampio del solito ed indicassero un rapporto di *ἑταιρεία*<sup>51</sup>. Lo studioso svizzero poggia la sua dimostrazione su due glosse di Esichio che è opportuno citare interamente.

κάσις<sup>52</sup>· ηλικιώτης (cf. Eur. *Hec.* 428).

(Hesych. κ 966 L.)

κάσιοι· οἱ ἐκ τῆς αὐτῆς ἀγέλης ἀδελφοί τε καὶ ἀνεψιοί. καὶ ἐπὶ θηλειῶν οὕτως ἔλεγον Λάκωνες, καὶ Εὐριπίδης Ἐκάβη (cf. Eur. *Hec.* 361).

(Hesych. κ 971 L.)

Queste due glosse sarebbero la dimostrazione<sup>53</sup> che i termini indicanti parentela, nella ἀγέλη spartana come nel coro lirico (cf. ἐπὶ θηλειῶν), alluderebbero, in realtà, ad un rapporto di *compagnonnage*. La seconda glossa, per la sua estensione, permette qualche considerazione più approfondita. Il termine κάσιοι, la cui connessione etimologica con κασίγνητος pare indubitabile<sup>54</sup>, è spiegato così dal lessicografo: sono detti κάσιοι «i fratelli uterini<sup>55</sup> e i cugini germani provenienti dalla stessa ἀγέλη». Esichio, dunque, informa che si definivano o erano definiti κάσιοι coloro che, facendo parte di uno stesso gruppo familiare, erano membri di una medesima ἀγέλη. Questi ovviamente costituivano nel loro complesso una classe d'età all'incirca coerente, essendo tutti figli di fratelli: è normale, perciò, che fossero, fra loro, ηλικιώται. Un simile gruppo di persone poteva certo favorire la nascita di rapporti di *ἑταιρεία*, ma nulla autorizza ad affermare che tutti gli ἀγέλοι si chiamassero fra loro ἀνεψιοί. È notevole, d'altra parte, che Esichio citi anche il termine ἀδελφός: non dunque solo ἀνεψιός, ma anche 'fratello uterino' indicherebbe, al limite, 'compagno'.

Di fronte a questi dati, l'ipotesi più economica è ritenere che κάσιος indicasse lo *status* di fratello all'interno di una famiglia allargata e che le persone così definite facessero parte d'una medesima ἀγέλη formando, in questo modo, una classe d'età coerente: questa idea trova conferme nell'uso omerico di κασίγνητος, dove, in alcuni casi, il termine sembra proprio indicare sia il fratello che il cugino germano di parte maschile<sup>56</sup>.

<sup>51</sup> Cf. Calame 1977a, I 376 e Calame 1983, 328s.

<sup>52</sup> I codici riportano κασῆς, cf. Chantraine, *DELG* 503 s.v. κασίγνητος.

<sup>53</sup> Cf. Calame 1977a, I 376s.

<sup>54</sup> Cf. Chantraine, *DELG* *ibid.*

<sup>55</sup> Dal punto di vista etimologico (cf. R. Lazzeroni, *Corso di Glottologia tenuto presso l'Università di Pisa nel 1998/1999*), il termine ἀδελφός è composto da due elementi, \*sm̥ (cf. gr. ἄμα) e \*g<sup>w</sup>.lbh- (cf. lat. *vulva* < \*g<sup>w</sup>.olbh- e scr. *sagarbhya* < \*sm̥- g<sup>w</sup>.olbh- 'dello stesso ventre') e indica, perciò, la derivazione dal medesimo ventre, come, del resto, conferma Esichio: ἀδελφοί· οἱ ἐκ τῆς αὐτῆς δελφός γεγονότες. Δελφός γάρ ἡ μήτρα λέγεται (Hesych. α 1061 L.).

<sup>56</sup> Cf. *Il.* XV 545-547 Ἐκτῶρ δὲ κασιγνήτοισι κέλευσε / πᾶσι μάλα, πρῶτον δ' Ἴκεταοῖδην ἐνέειπεν / ἴφθιμον Μελάιππον e, inoltre, Gernet 1997, 34ss. e Cerri 1996, 816.



Questo ragionamento permette più precise considerazioni su *PMGF* 1 e offre elementi per definire l'*io* lirico. Se si torna, infatti, alla *παρθένος* che definisce sua ἀνεψιά Agesicora, bisogna ammettere che non tutte le coreute possono ragionevolmente essere cugine di Agesicora: è probabile che questa relazione parentale riguardi, non si può dire se univocamente<sup>57</sup>, la *παρθένος* di v. 86.

Per comprendere meglio la situazione è necessario vedere, nel componimento di Alcmane, l'uso della prima persona plurale, poiché essa permette di percepire il rapporto fra il locutore e il suo pubblico. La prima persona plurale compare in quattro contesti, ossia ai vv. 41, 60, 81, 89: nel primo caso il contrasto *io/noi* pare abbastanza evidente.

	... ἐγὼν δ' ἀείδω	[...] io, per quanto mi riguarda, canto
40	Ἄγιδ[ῶ]ς τὸ φῶς ὀρῶσ'	lo splendore di Agido vedendola
	ὥτ' ἄλιον ὄνπερ ἄμιν	come fosse il sole che appunto per noi
	Ἄγιδῶ μαρτύρεται	Agido invoca
	φαίνην' ...	affinché si mostri; [...]
		(Alcm. <i>PMGF</i> 1,40-43)

L'*io* lirico sembra descrivere un'azione rituale compiuta da Agido lontano dal coro (cf. vv. 78ss.): la donna testimonia il sorgere del sole a *noi*, ossia al gruppo di νεάριδες (vv. 90 e 99) che stanno eseguendo il partenio. In cosa consiste l'alternanza *io/noi* presente nel passo? È possibile che qui agisca un modulo simile a quello di Alc. 208a. Il poeta dichiara di non comprendere la στάσις dei venti e, poi, aggiunge, riferendosi probabilmente ai compagni: ἄμμες δ' ὄν τὸ μέσσον νῶι φορήμεθα σὺν μελαίνοι. In questo caso, la *persona loquens* nota una situazione che potrebbe non essere stata percepita da coloro che gli sono vicini, ma che interessa loro direttamente e da tale realtà scaturisce, forse, l'alternanza fra singolare e plurale<sup>58</sup>. Se questo è il caso di Alcmane, la prima persona plurale ha una referenza pragmatica precisa, indicando la sommatoria dell'*io* e di tutte le altre coreute, mentre la prima singolare fa riferimento alla *παρθένος* dei vv. 86ss., la quale, pur non essendo la corega, svolge forse un ruolo di primo piano nella *performance*<sup>59</sup>, proprio forse in virtù del suo legame di sangue con Agesicora.

<sup>57</sup> È chiaro che nel coro del partenio di *PMGF* 1 possano esservi presenti delle cugine, ma l'importante è sottolineare l'improbabilità che tutti gli individui appartenenti a questa collettività fossero legati da un identico vincolo parentale.

<sup>58</sup> Cf. *supra* pp. 65s.

<sup>59</sup> Per una situazione analoga cf. Pind. fr. 94b M.

Sulla stessa linea possono essere inseriti i vv. 60ss. In un contesto (vv. 50-77) in cui è sempre una prima persona singolare a esprimersi (cf. vv. 52, 56, 77) compare un ἄμιν che è opportuno spiegare all'interno della situazione prevista dall'occasione.

60	ταὶ Πειληάδες γὰρ ἄμιν	Le Pleiadi, infatti, rivaleggiano
	Ὀρθρία φᾶρος φεροίσαις	con noi, che portiamo alla Mattutina un velo
	νύκτα δι' ἀμβροσίαν ἄτε σήριον	attraverso la notte divina,
	– ἄστρον ἀνηρομέναι μάχονται·	poiché fanno levare la stella Sirio.
		(Alcm. <i>PMGF</i> 1,60-64)

La comprensione di questo passo è delicata, perché esso potrebbe contenere un riferimento preciso, ma ormai difficilmente percepibile, alla stagione e all'ora del rituale di cui la *performance* è parte. Per definire la posizione del *noi*, dunque, è opportuno chiarire bene il senso di questi versi. I punti controversi sono molti: il significato di *πειληάδες*, il valore di *γὰρ*, l'interpretazione di *ορθρία*, il rapporto fra *νύκτα δι' ἀμβροσίαν* e i vv. 40ss., il costrutto presupposto da *ἄτε*.

È, innanzi tutto, necessario concentrarsi sul dato più controverso, *πειληάδες*: l'interpretazione 'Pleiadi' sembrerebbe preferibile in virtù dello stretto legame fra Sirio e questo gruppo di stelle<sup>60</sup>; la loro vicinanza, quindi, renderebbe plausibile un'esegesi astrale di questi versi. Secondo Page (1951, 53ss.), alcuni elementi tuttavia contrastano con un'interpretazione stellare del testo. In primo luogo, se s'intende *ἄτε* in senso comparativo, non è ammissibile che le Pleiadi rivaleggino con *noi* in splendore, giacché il nesso non avrebbe efficacia essendo questi astri poco brillanti<sup>61</sup>. A prescindere da un ciò, il paragone fra le stelle e le ragazze del coro (*i.e.* «le Pleiadi rivaleggiano con noi») è innaturale: soggetto del confronto, infatti, dovrebbero essere le giovani, non le stelle, perché sarebbe più logica una frase del tipo «le ragazze sono comparabili con le Pleiadi» piuttosto che il contrario<sup>62</sup>. Complesso è il senso di *μάχονται ἄμιν*. Per Page, intendere il nesso come «competere con noi per quanto riguarda la luce» presenta difficoltà, poiché *μάχομαι* non vuol dire 'competere', bensì 'combattere': il verbo, in effetti, implica una sconfitta<sup>63</sup>. Altra questione riguarda il significato di *γὰρ*: è un *nonsense* una frase del tipo «one girl will run as equal (or inferior) against another – for a star-cluster competes with us in brilliance?»<sup>64</sup>. Page (1951, 55), in effetti, sulla base di queste

<sup>60</sup> Cf., per la connessione fra Orione e Sirio, *Il. XXII* 25ss. e *Pind. fr.* 74 M. e *Hyg. II* 21,24 per il mitico inseguimento delle Pleiadi da parte di Orione. Vd. anche Gianotti 1978, 268 e Ferrari-Fantuzzi-Martinelli-Mirto 1993, 1382 e 1463.

<sup>61</sup> Cf. Page 1951, 53.

<sup>62</sup> Cf. Page 1951, 54.

<sup>63</sup> Cf. Page 1951, 54.

<sup>64</sup> Cf. Page 1951, 54s.

considerazioni, afferma quanto segue: «the opinion that the *Peleiades* are the Pleiads has never been entertained without misgiving; it must now be finally abandoned».

La questione del valore di γάρ (v. 60) è un elemento importante per l'interpretazione di questi versi. Calame, in effetti, è partito proprio da qui per smentire l'identità πεληάδες/Pleiadi: «le γάρ du v. 60 réfère en tout cas ces vers au développement qui précède. C'est pourquoi doit être mis en rapport avec la description de Hagésichora et d'Agido qui occupe toute la strophe et dont ces vers forment la conclusion». Ne consegue che πεληάδες non può indicare l'ammasso stellare, perché sfuggirebbe il senso della comparazione con Sirio. Le colombe non sono altre, infatti, che Agido ed Agesicora, interpretazione, d'altra parte, in linea con quella di *schol.* A 13,2<sup>65</sup>: «en effet, comme deux colombe, elles (*i.e.* Agesicora e Agido) combattent pour nous qui portons à Orthria un voile, nous élevant dans la nuit d'ambrosie comme l'astre Sirius»<sup>66</sup>.

Le obiezioni rivolte all'interpretazione 'Pleiadi' del termine πεληάδες hanno sì valore, ma, forse, prendono spunto da una lettura del passo alcmánico che non tiene in considerazione tutti gli elementi a disposizione e, in particolare, i vv. 62s.: ἄτε σήριον ἄστρον ἄφηρομένα. Il valore di ἄτε, infatti, è lontano dall'essere univoco, come ha cercato di mettere in luce Gianotti (1978, 266ss.): ἄτε ha un doppio valore, comparativo o causale, in connessione con un participio. I due usi, prima di Alcmane, non sono attestati e, se per reperire paralleli per entrambe le accezioni bisogna comunque scendere sino al V secolo a.C.<sup>67</sup>, è legittimo allora affermare che il passo in questione possa costituire la prima attestazione sia per il valore comparativo che per quello causale. Qualora ἄτε avesse senso causale, allora, σήριον ἄστρον sarebbe da intendere come complemento oggetto di ἄφηρομένα: la lettura conseguente, perciò, sarebbe «le Pleiadi combattono contro di noi [...], poiché fanno sollevare l'astro Sirio». Al fine di stabilire una relazione fra la rivalità del coro con le Pleiadi e la levata di Sirio, è possibile intendere l'accenno alle Pleiadi e a Sirio come un riferimento temporale all'occasione della *performance* di *PMGF* 1 e al rito di cui il carne è parte.

Le Pleiadi, in effetti, costituiscono un fattore astronomico importante, perché la loro posizione nella volta notturna sancisce i momenti cardine del calendario astronomico antico.

σημαίνουσιν αἱ Πλειάδες καιρούς. ἔῶναι μὲν γὰρ ἀνατέλλουσαι σημαίνουσι θέρους ἀρχήν, ἔῶναι δὲ δύνουσαι ἀντίληψιν τῶν κατὰ σπόρον ἔργων, ἔσπερίαν δὲ ἀνατολήν

<sup>65</sup> Calame (1983, 332) esclude anche l'evenienza che πεληάδες possa alludere ad un coro rivale, come prospettato da Page (1951, 55).

<sup>66</sup> Calame 1983, 270.

<sup>67</sup> Gianotti 1978, 267.

ποιούμεναι χειμῶνος ἀρχὴν σημαίνουσι. τῆς δὲ ἑσπερίου δύσεως οὐκ ἐμνήσθη διὰ τὸ συμβαίνειν αὐτὴν περὶ τὴν ἑαρινὴν ἰσημερίαν καὶ μηδὲν ἐξάριτον περιέχειν σημείον.

(*schol. Arat.* 259)

Πληιάδων Ἀτλαγενέων ἐπιτελλομενάων  
ἀρχεσθ' ἀμήτου, ἀρότιο δὲ δυσομενάων.

385 αἱ δὴ τοὶ νύκτας τε καὶ ἡμέματα τεσσαράκοντα  
κεκρῶφатаι, αὐτίς δὲ περιπλομένου ἐνιαυτοῦ  
φαίνονται τὰ πρῶτα χαρασσομένοιο σιδήρου.

(*Hes. Op.* 383-387)

In base ai testi citati, è lecito affermare che, per gli antichi Greci, la posizione delle Pleiadi segnava i momenti salienti delle stagioni dell'anno. La levata eliacca mattutina delle Pleiadi (metà di maggio) indicava l'inizio dell'estate e, dunque, quello dei lavori di mietitura<sup>68</sup>, il loro tramonto eliacco mattutino (inizi di novembre) annunciava l'inizio della stagione della semina e, infine, il loro sorgere eliacco serale (fine di settembre) segnalava l'inizio dell'inverno. Per quanto riguarda Sirio, il suo tramonto eliacco serale avveniva alla fine di aprile, mentre la sua levata circa alla fine di luglio (cf. *Hes. Op.* 582ss.) e indicava il culmine dell'estate<sup>69</sup>. Date tali coordinate generali sulla posizione di Sirio e le Pleiadi nella volta celeste, è opportuno aggiungere un elemento: bisogna tenere in grande considerazione che nella mitologia greca le Pleiadi sono frutto di un catasterismo.

*sed has Pliadas antiqui astrologi seorsum a Tauro deformauerunt, ut ante diximus, Pliones et Atlantis filias. quae cum per Boeotiam cum puellis iter faceret, Oriona concitatum uoluisse ei uim adferre; illam fugere coepisse, Oriona autem secutum esse annos septem neque inuenire potuisse. Iouem autem puellarum misertum, inter astra constituisse, et postea a nonnullis astrologis caudam Tauri appellatas. itaque adhuc Orion fugientes eas ad occasum sequi uidetur. eas stellas nostri Vergilias appellauerunt,*

<sup>68</sup> Indicazioni sul calendario delle levate e tramonti delle stelle sono riportate da Gundel (1952, 2502ss.). Utili, inoltre, sono le indicazioni inerenti a Sirio e Pleiadi riportate da West (1978, 255s.). Per levata e tramonto eliacco si intende il sorgere e il tramontare di una stella al momento in cui il sole appare o scompare dietro l'orizzonte. Una stella è visibile nel cielo dal suo tramonto eliacco serale alla sua levata eliacca mattutina.

<sup>69</sup> *Hes. Op.* 582ss. ἡμος δὲ σκόλυμός τ' ἀνθεῖ καὶ ἡχέτα τέττιξ / δεινδρέω ἐφεζόμενος λιγυρὴν καταχεύετ' αἰοιδὴν / πυκνὸν ὑπὸ πτερύγων, θέρεος καματώδεος ὄρη, / τῆμος πλόταται τ' αἴγες, καὶ οἶνος ἀριστος, / μαχλόταται δὲ γυναῖκες, ἀφανρότατοι δὲ τοὶ ἄνδρες / εἰσίν, ἐπεὶ κεφαλὴν καὶ γούνατα Σείριος ἄζει, / ἀναλέος δὲ τε χρῶς ὑπὸ κάμματος. Cf. [www.cieloeterra.it/strumenti/sorgere-sirio.html](http://www.cieloeterra.it/strumenti/sorgere-sirio.html) dove è possibile consultare una tabella sulle levate e i tramonti eliacchi di Sirio nel corso della storia dall' 800 a.C. ad oggi. West (1978, 262) nota come la levata eliacca di Sirio, che per Esiodo dovrebbe avvenire il 19 luglio, indichi il culmine della stagione più calda dell'anno (Cf. *Hes., Op.* 417 e 587 e, inoltre, *Il. XXII* 27ss. e *Archil. fr.* 107 W.<sup>2</sup>).

*quod post uer exoriuntur, et hae quidem ampliozem ceteris habent honorem, quod in earum signo exoriente aestas significatur, occidente autem hiems ostenditur, quod aliis non est traditum signis.*

(Hyg. II 21,4)

L'elemento che contraddistingue le Pleiadi nel mito pare essere quello della fuga: così come un tempo sulla terra esse correvano per trovare scampo da Orione e, dunque, da Sirio<sup>70</sup>, così ora Orione oggi sembra inseguirle al tramonto. La fuga delle Pleiadi non è apprezzabile solo al tramonto, ma anche al mattino, ossia alla levata eliacca di Sirio (fine luglio) e al tramonto eliacco delle Pleiadi (inizio novembre), quando il moto apparente degli astri sulla volta celeste sembra rappresentare la fuga delle Pleiadi inquisite dal cane di Orione.

I dati finora raccolti offrono la possibilità di interpretare i vv. 60ss. in un'ottica stellare, superando le difficoltà di ordine logico e linguistico che una tale lettura presentava. Poco prima dell'alba, le Pleiadi sono visibili e la loro corsa nel cielo trascina verso l'alto l'astro Sirio<sup>71</sup>. In questo momento l'ammasso stellare e le ragazze del coro sono protagonisti di una contesa che ha un rapporto di causa/effetto con il sorgere di Sirio. Questa singolare situazione può trovare un chiarimento se si intrecciano i dati che derivano dal mito e dalle coordinate astronomiche prima messe in luce: l'oggetto del contendere non può essere la brillantezza, ma la velocità<sup>72</sup>. Se questa ipotesi è percorribile, significa che le *παρθέναι* dovrebbero superare in rapidità l'ammasso stellare, prima che la sua corsa nella volta celeste faccia sorgere il loro eterno inseguitore, Sirio. Qualora si accetti l'interpretazione astronomica del passo, bisogna evidenziare che tutti questi elementi conducono ad identificare un unico momento astronomicamente significativo come contesto del carne, ossia la levata eliacca mattutina di Sirio, quando, in concomitanza con il sole (i vv. 40ss. e il v. 61<sup>73</sup>), tale stella appare oltre l'orizzonte, inseguendo apparentemente le Pleiadi già alte nel cielo. Tale

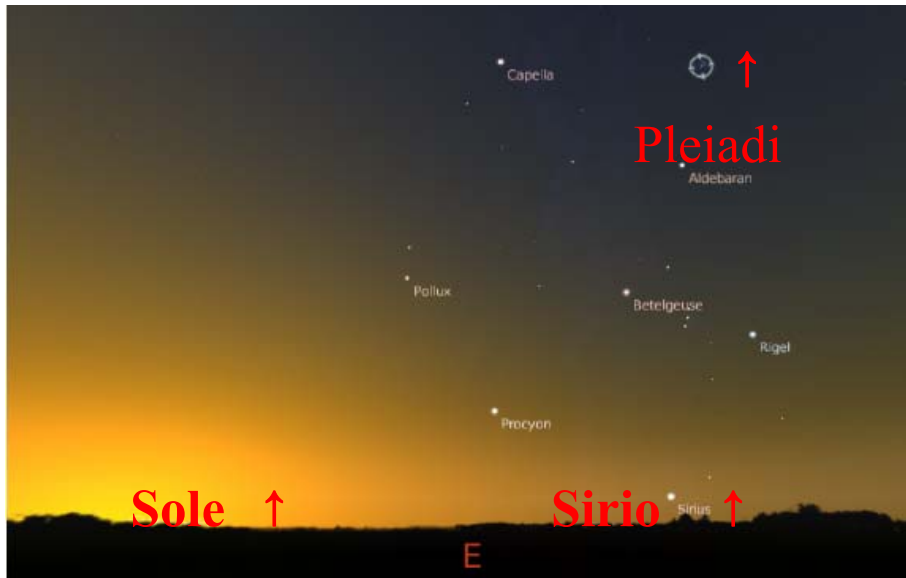
<sup>70</sup> Per Sirio come cane di Orione cf. *Il.* XXII 27ss. ὅς ῥά τ' ὀπώρας εἶσιν, ἀρίζηλοι δὲ οἱ ἀνγαῖ / φαίνονται πολλοῖσι μετ' ἀστράσι νυκτὸς ἀμολγῶ, / ὅν τε κύν' Ὠρίωνος ἐπικλησιν καλέουσι. / λαμπρό-τατος μὲν ὃ γ' ἐστί.

<sup>71</sup> Il significato base di αἶρω è 'elevare, sollevare, tenere sospeso' (cf. Chantraine, *DELG* 22 s.v. αἶρω). Al medio può avere significato attivo, nel senso di 'innalzare, sollevare' (cf. *LSJ*<sup>9</sup> 27 s.v. αἶρω).

<sup>72</sup> Cf. Burnett 1964, 31.

<sup>73</sup> La sequenza ὀρθραὶ è interpretabile come aggettivo riferito a *πεληάδες* o come dativo («alla Mattutina»). Elementi incontrovertibili per una scelta non paiono esservi, anche se forse la seconda possibilità è preferibile: sono indicativi in questo senso l'ordine delle parole, con l'indicazione della destinataria dell'offerta fra *ἄμυν* e *φεροίσαις*, e il fatto che l'indicazione della divinità offrirebbe sia i riferimenti temporali che spaziali della cerimonia, ossia rispettivamente la mattina prima del sorgere del sole e il punto di arrivo della processione (cf. Gianotti 1978, 264 e Calame 1983, 333).

lettura, del resto, dà un senso ben preciso all'azione rituale svolta da Agido ai vv. 40ss.<sup>74</sup>: il sorgere del sole è legato alla levata di Sirio e il coro starebbe compiendo un rito connesso a questo evento astronomico che segna l'inizio dell'ἄπώρα<sup>75</sup>.



**Figura 2: Levata eliacica mattutina di Sirio (fine luglio) da Sparta all'epoca di Alcmane**

In base alla ricostruzione finora effettuata è opportuno determinare i rapporti fra la sezione sulle Pleiadi e quelle precedenti e successive: tutte queste parti sono legate fra loro da γάρ (cf. vv. 60, 64). Per quanto riguarda ciò che precede, la congiunzione sembra riferirsi non tanto ad Agido e Agesicora, ma alla loro azione: il coro deve affrettarsi a compiere quanto assegnatogli perché le due donne stanno svolgendo un rito che sembra prevedere una corsa (cf. v. 59 δραμήται)<sup>76</sup>, atto che indica al coro il prossimo sorgere di Sirio. Per quanto riguarda il secondo γάρ, è opportuno valutare se ἀμύνοι (v. 65) valga 'respingere' o 'difendere'. La seconda interpretazione sembra meno valida, perché non si capisce da cosa il coro debba essere difeso e, soprattutto, come la porpora o alcuni monili femminili possano soccorrerlo. Per quanto concerne 'respingere' o

<sup>74</sup> La ricostruzione compiuta intrecciando i dati del componimento con quelli sulla posizione delle stelle all'epoca di Alcmane non tiene conto di un elemento che potrebbe essere non secondario, ovvero la geografia di Sparta. La città si trova in una vallata chiusa ad est e ad ovest da monti, quindi il sorgere del sole e di Sirio in quel luogo deve essere condizionato anche da questi elementi fisici. In via del tutto ipotetica si può pensare che Agido e Agesicora si trovino più in alto, sul crinale del monte posto ad ovest, rispetto al coro. Assumerebbero così senso più pregnante i vv. 40ss., dove si dice che Agido testimonia il sorgere del sole: stando più in alto, forse, la donna è capace di notare prima del coro la nascita del giorno. In ogni caso, le difficoltà interpretative restano, in quanto non è possibile sapere con certezza dove la processione dei vv. 61ss. si stia dirigendo: la conoscenza dei riferimenti pragmatici del testo è indispensabile per una sua totale comprensione.

<sup>75</sup> Hes. *Op.* 587ss.

<sup>76</sup> Calame 1983, 331.

‘distogliere’, invece, il senso è reperibile: «non c'è, infatti, di porpora / una tanto grande sazietà che ci possa distogliere (dal compiere l'azione che ci vede protagonista) / né...».

Questa interpretazione ha ricadute sulla frase che chiude la strofe: «ma (avversativo rispetto ad ἀμύνοι) è Agesicora che mi tormenta». Per comprendere la situazione, sono importanti i versi che spiegano τείρειν (v. 78 γάρ): i vv. 78-84 non sono un elogio della bellezza di Agesicora<sup>77</sup>, ma descrivono le azioni rituali che Agido e Agesicora stanno compiendo. «Non, infatti, Agesicora / dalle belle caviglie è qui, / [ma] sta vicino ad Agido / e loda la nostra festa. / Ma, oh dèi, ricevete le loro [preghiere<sup>78</sup>]: / è degli dèi, infatti, il compimento / e l'esito...». La questione posta da questi versi è quale sia l'oggetto delle εὐχαί compiute da Agido e Agesicora e di quale ἄνη e τέλος si stia parlando. A questo proposito, è probabile che il τέλος sia il compimento del rito di cui il coro è protagonista: la corega, insomma, prega gli dèi che l'azione delle νεάνιδες abbia buon esito. Il tormento causato alla παρθένος di v. 85 da Agesicora ha come oggetto la riuscita della processione che deve essere compiuta entro un certo periodo di tempo, ossia prima che Sirio compaia all'orizzonte.

Questa lunga analisi della parte centrale del partenio, a mio giudizio, mette bene in luce i rapporti fra *io* e *noi*: la παρθένος che rappresenta la *persona loquens* sta descrivendo le azioni rituali di Agido e Agesicora da una parte e del coro dall'altra. Quando fa riferimento al gruppo di νεάνιδες, essa usa il *noi* in quanto ne fa semplicemente parte, in modo assai simile a quanto avviene in Alceo<sup>79</sup>: la giovane ragazza è la voce poetica di un insieme di persone, fra loro solidali, che stanno compiendo la medesima azione e ciò giustifica l'uso della prima persona plurale. L'*io* di «Ἀγησιχώρα με τείρει», invece, potrebbe essere un'indicazione pragmatica precisa: il locutore è in posizione privilegiata rispetto alle altre παρθένοι, forse ne è la guida data la lontananza della corega<sup>80</sup>, e quest'ultima le dà indicazioni, da lontano, per una corretta esecuzione dell'azione sacrale.

I versi, inoltre, appena passati in rassegna (*PMGF* 1,78-81 οὐ γάρ ἄ κ[α]λλίσφυρος / Ἀγησιχ[ό]ρ[α] πάρ' ἀντεῖ, / Ἀγιδοῖ....αρμένει / θωστήρ[ι]α τ' ἄμ' ἐπαινεῖ) mostrano, fra l'altro, la medesima situazione dell'ἄμιν di v. 60: la presenza della prima persona plurale si giustifica in quanto la processione è un atto che vede protagoniste tutte le νεάνιδες e non solo l'ἀνεψιά di Agesicora.

... ἐγὼ[ν] δὲ τᾶι μὲν Ἀώτι μάλιστα [...] ma io alla dea dell'aurora soprattutto  
 Φανδάνην ἐρῶ· πόγων γάρ desidero piacere, perché delle fatiche

<sup>77</sup> Per l'interpretazione erotica di τείρει cf. Calame 1983, 239s.

<sup>78</sup> Traduco accettando l'integrazione di Blass εὐχάς, cf. Calame 1983, 341.

<sup>79</sup> Cf. *infra* pp. 63ss.

<sup>80</sup> Cf. Pind. fr. 94b M. e Calame 1977a, I 119ss.

ἄμιν ἰάτωρ [ἔγε]ντο·

per noi fu rimedio;

(Alcm. *PMGF* 1,87-89)

Si conclude questa analisi del *PMGF* 1 con l'ultimo caso in cui compare un riferimento ad una prima persona plurale. Qui il contrasto *io/noi* si sviluppa nell'arco di tre versi, con «io desidero piacere soprattutto ad Aotis» da una parte, in cui la *persona loquens* esprime una propria volontà, e «infatti a noi fu guaritrice dei mali» dall'altra, dove l'azione divina s'indirizza alla comunità di cui l'*io* fa parte. Il locutore, in sostanza, esprime un desiderio collettivo, ma qui, come negli altri casi, l'introduzione del *noi* è dovuta al fatto che, se l'aspirazione a piacere ad Aotis può essere individuale, Aotis è ἰάτωρ anche per tutte le coreute che stanno compiendo la cerimonia.

Per tracciare una conclusione, è quanto meno ipotizzabile che, in un componimento corale, l'*io* non indichi una pluralità e che, viceversa, il *noi* non alluda ad una singola persona. Il singolare e il plurale possono far riferimento ad una realtà esterna alla quale il componimento risponde a livello di lingua: in Alcmane, ad esempio, potrebbe esservi identità fra l'*io* e la cugina di Agesicora e fra *noi*, la medesima giovane e le coreute. Se, nel caso di Alc. 10, la non coincidenza di *persona loquens* e autore è dovuta ad un processo di mimesi non più percepibile a causa di una ricezione non *in praesentia*, essa, in Alcmane, è causata dal fatto che l'autore non può partecipare alla *performance* perché destinata unicamente a παρθένοι.

Non è secondario, in questo quadro, che l'*io* compaia spesso connesso a verbi legati ad atti di parola, come ai vv. 39 αἰδῶ, 43 ἐπαινῆν, 56 λέγω, 85 εἴποιμι, 86 λέλακα: questa situazione è perfettamente congruente con l'idea che la παρθένος cugina di Agesicora assuma la funzione di portavoce del coro. Tre esempi di prima persona singolare non sono riferibili ad atti di parola, ossia i vv. 52 (ἐμᾶς ἀνεψιάς), 74 (Ἄσταφίς [τ]ῆ μοι γένοιτο) e 88 (Φανδάνην ἔρω). Per il μοι del v. 74, bisogna notare che il φασεῖς del verso precedente, introducendo un discorso diretto, rende il pronome inutilizzabile in una discussione sulla *persona loquens* del carne, mentre, riguardo all'ἔρω del v. 88, con il verbo si esprime la tensione del soggetto verso la divinità. In un caso come questo, l'*io* esprime un desiderio personale che è probabilmente condiviso dall'intero coro, così come avviene nella poesia alcaica, dove alcune considerazioni personali sono forse condivise da tutti gli ἑταῖροι<sup>81</sup>. Al v. 52, infine, com'è stato già notato, il locutore dichiara di essere cugina di Agesicora. Ora, se è vero che il locutore è una specifica παρθένος, questa situazione non farebbe che confermare l'idea che il *noi*, anche nella poesia eseguita da un coro, possa avere un referente reale.

L'interesse del partenio, però, è più generale. Se, infatti, l'*io* individua una persona in particolare anche in Alcmane, non è possibile affermare che la prima persona

<sup>81</sup> Cf. e.g. Alc. 38a.



in Saffo possa essere identificata con un coro che canta; nel poeta spartano, inoltre, il fatto che vi sia un coro attivo durante l'esecuzione è un fatto esplicito, cosa che, almeno dai dati a disposizione, non sembra avvenire per la poetessa. Partendo da queste constatazioni e ricordando che il nome di Saffo compare in ben quattro contesti affini dal punto di vista tematico con la gran parte della produzione saffica, l'ipotesi di una coincidenza fra persona poetica e persona biografica non appare così azzardata. Se è vero, del resto, che la poesia arcaica aveva un forte legame con la situazione da cui scaturiva<sup>82</sup>, quelli che appaiono fatti di stile non sono altro che riflessi della realtà.

### ***La prima persona plurale in Saffo***

Dopo aver analizzato i vari possibili paralleli per la poesia di Saffo, è necessario verificare il suo uso della prima persona plurale. Il primo esempio di *noi* è in S. 5: in questo componimento, al v. 7 è presente ἄμμι. La poetessa si sta rivolgendo ad Afrodite, nella sua accezione marina, e alle Nereidi, affinché intervengano a favore del fratello<sup>83</sup>. La vicenda è nota, in quanto sia da Saffo che da altre fonti emerge come Carasso, suo fratello maggiore, abbia intessuto, in Egitto, una relazione con la cortigiana Dorica e, a causa di ciò, abbia speso un'enorme quantità di denaro<sup>84</sup>. S. 5 sembra riferirsi al rientro in patria di Carasso a séguito di questa vicenda e si fa portavoce degli auspici delle persone a lui vicine. punto fondamentale per l'analisi del locutore sono i vv. 5-8.

ὄσσα δὲ πρ]όσθ' ἄμβροτε πάντα λῦσα[ι	e che gli errori prima commessi tutti ripari
καὶ φίλοις]ι οἴσι χάραν γένεσθαι	e che ai suoi amici sia gioia
.....ἔ]χθροῖσι, γένοιτο δ' ἄμμι	e ai nemici sofferenza, ma a noi
8 _ .....μ]ηδ' εἶς·	nessun dolore tocchi;

(S. 5,5-8)

Pare evidente che, qui, vi sia una contrapposizione fra chi desidera per Carasso ogni bene (i suoi φίλοι<sup>85</sup> e/o la sua famiglia) e chi auspica il contrario (ovvero i nemici). In una situazione di questo tipo, il pronome ἄμμι sembra indicare la sommatoria di chi è presente alla preghiera e ne condivide il contenuto. Se questa lettura è corretta, la prima persona plurale ha un riscontro nella realtà.

<sup>82</sup> Gentili 1993, 106ss.

<sup>83</sup> Cf. *infra* 340ss.

<sup>84</sup> Cf. Hdt. II 134ss., Ov. *Her.* 15,63ss., Strab. XVII 808, Ath. XIII 596bs., *P. Oxy.* 1800. Cf. anche Page 1955, 48ss.

<sup>85</sup> Cf. Sol. fr. 13,5s. W. <sup>2</sup> εἶναι δὲ γλυκὸν ὄδε φίλοις, ἐχθροῖσι δὲ πικρὸν, / τοῖσι μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν.

Un caso di più difficile comprensione è in S. 21, ma la difficoltà dipende, in realtà, semplicemente dallo stato del testo. Al v. 12, chi parla s'indirizza al suo interlocutore invitandolo a cantare per *noi*: se si pensa a S. 160 (τάδε νῦν ἑταίροις τοῖς ἕμοις †τέρπνα† κάλως ἀείσω), è facile supporre che vi sia un riferimento ad una collettività di cui l'*io* fa parte e che assiste all'esecuzione.

S. 24, ancora una volta, è di ardua interpretazione: un locutore, esprimendosi al plurale, afferma che «anche noi infatti in gioventù / facevamo queste cose». Parrebbe di capire che vi siano dei giovani i quali stanno compiendo alcune attività alla presenza di un pubblico più anziano. Quest'ultimo sembra essere omogeneo per quanto riguarda l'età, ovvero è composto da adulti, e pare aver condiviso qualche esperienza in passato, tanto che il locutore può richiamare un ricordo unanimemente condiviso. Un'interpretazione di questo tipo implica un uditorio partecipe dei sentimenti dell'*io* e il *noi* è la conseguenza pragmatica di questa situazione.

Per quanto riguarda S. 27<sup>86</sup>, il contesto sembrerebbe essere quello precedente rispetto all'inizio del γάμος. I vv. 4-6 paiono un invito alla futura sposa a raccontare le attività che essa ha svolto durante l'infanzia (cf. v. 3 πάις) e a dare piacere così a *noi*; tale richiesta sembra legata alla cerimonia nuziale<sup>87</sup> (cf. v. 8 γάρ) a cui sta per prendere parte l'uditorio, in nome del quale il locutore si esprime. È legittimo pensare, in questo quadro, che l'interlocutrice della poetessa sia proprio la sposa, la quale ha condiviso un periodo di vita comune con il *noi*, cosa che spiegherebbe perché il ricordo del passato dovrebbe dare piacere al locutore. Che sia la sposa la protagonista del carme è desumibile dalla frase, purtroppo lacunosa, εὔ δε[ / κα]ὶ σὺ τοῦτ' κτλ.: la νόμφη sa bene<sup>88</sup> che il suo interlocutore deve andare al γάμος, poiché questa cerimonia la riguarda direttamente. A ciò segue l'esortazione rivolta alla sposa a far presto, con possibile riferimento alla rievocazione della sua vita passata (cf. v. 6): le παρθένοι devono andare via per partecipare alla cerimonia. Quest'ultimo elemento permette di definire meglio il *noi*, in quanto sembra legittimo supporre che questa prima persona plurale racchiuda Saffo e le fanciulle che, com'emerge dal contesto, sono presenti alla *performance* e attendono, insieme alla poetessa, le parole della sposa. Se questa lettura coglie nel segno, è evidente come al *noi* corrisponda una realtà extratestuale.

A questo frammento si lega direttamente l'interpretazione di S. 30. La situazione sembrerebbe assimilabile a quella precedente, anche se il momento del γάμος risulta

<sup>86</sup> Cf. *infra* pp. 303ss.

<sup>87</sup> La frase στείχομεν ... ἐς γάμον implica che le παρθένοι debbano raggiungere ancora il luogo della celebrazione nuziale, dove la loro presenza è necessaria (cf. S. 44,15 e 25s.): il γάμος, perciò, deve ancora avere inizio.

<sup>88</sup> Cf. v. 8 εὔ δε [γ' οἶσθα Diehl.

diverso<sup>89</sup>. È possibile ipotizzare, anche qui, che la prima persona plurale racchiuda Saffo e le *παρθέναι* che hanno cantato tutta la notte (vv. 2-5), ossia che essa rappresenti una collettività identica a quella individuata dal *noi* in S. 27.

In S. 94, gli esempi di *noi* sono piuttosto numerosi e, per di più, alternati alla prima persona singolare. Il plurale, tuttavia, non si riferisce, in tutti i casi, alla medesima realtà. Ai vv. 3, 6, 7 e 9, l'*io* rappresenta, senza dubbio, Saffo, nominata al v. 5, mentre il dialogo fra la poetessa e la sua φίλη (vv. 1-11) implica che, in molti casi, *noi* sia la semplice sommatoria degli interlocutori, come avviene probabilmente al v. 4 e, forse, al v. 11. Discorso diverso, invece, per i vv. 8 e 24. Per quanto concerne il *πεδήπομεν* del v. 8, è necessario constatare che la poetessa, nel giro di tre versi, invita in primo luogo la donna in partenza a ricordarla, poi le rammenta come un *noi* le voleva bene e, infine, le annuncia la propria volontà di ricordare le attività di cui insieme erano state protagoniste. Di fronte a questa realtà, è lecito chiedersi perché vi sia un così rapido passaggio fra singolare e plurale. Ora, è interessante notare come *πεδήπομεν* potrebbe individuare un tipo di relazione che la poetessa presenta come necessario in S. 1,21ss. e, in questo quadro, diviene significativo l'uso dell'imperfetto, il cui aspetto indica una ripetitività e una durata dell'azione che sembra alludere alla realtà quotidiana appartenente al passato che la poetessa intende ricordare. Questa realtà, da cui l'interlocutrice di Saffo si sta allontanando, è caratterizzata molto probabilmente dalla presenza di una collettività, come mostra la folta schiera di nomi presenti nell'opera della poetessa e i vari riferimenti ad una pluralità (cf. S. 17, 20, 22, 24, 58, 71, 96, 99 L.-P., 140, 150, 160<sup>90</sup>). Se l'uditorio usuale di Saffo coincideva con tale pluralità, è legittimo supporre che il *noi* rifletta una realtà pragmatica precisa, individuando un gruppo di persone che hanno vissuto al fianco della donna in partenza insieme a Saffo, legate a lei da stretti vincoli. In quest'ottica si può leggere il v. 26: le attività sacrali cui si allude ai vv. 27ss. sembrano in Saffo implicare, almeno in alcuni casi, la presenza di una collettività, come il confronto fra S. 2 e *inc. auct.* 16 fa ritenere<sup>91</sup>. La situazione in questo componimento, dunque, sembrerebbe paragonabile a quella di Alc. 6 e Alcm. *PMGF* 1,40ss., in cui l'*io* individua il locutore e il *noi* la sommatoria del poeta e del suo pubblico.

A differenza del frammento precedente, in S. 96 il locutore si esprime esclusivamente alla prima persona plurale. Se il ricordo del passato lesbico di una donna ormai lontana è associato ad un *noi* (v. 3), è interessante notare come, al v. 18, una prima persona plurale esprima l'impossibilità del locutore a raggiungere colei che è a Sardi e, al v. 21, dichiarare l'impraticabilità di paragonare la bellezza umana alle dee. La

<sup>89</sup> Cf. Bowra (1973, 317) e Aloni (1997, 60s.) per una contestualizzazione del frammento rispettivamente al risveglio della nuova coppia e durante il banchetto che precede l'ingresso dello sposo nel talamo.

<sup>90</sup> Cf. *infra* pp. 267ss.

<sup>91</sup> Cf. *infra* pp. 314ss.

composizione della *persona loquens*, in questo caso, è complessa: al v. 5, vi è un riferimento diretto ad un'interlocutrice singola, della cui danza la donna di Lidia godeva, e, perciò, si potrebbe ipotizzare che il *noi* includa il locutore e il suo interlocutore. Problematici, tuttavia, sono i vv. 15ss.: dall'andamento del carme, sembrerebbe lecito ritenere che chi suscita desiderio erotico nella donna oramai lontana è la medesima del v. 5, ma ciò contrasta parzialmente col fatto che al v. 16 Attide non sia interpellata attraverso la seconda persona singolare. Il confronto con S. 94, ad ogni modo, porta a ritenere che il locutore possa includere nella sua ottica tutto il suo pubblico, il quale poteva avere, come Attide, una relazione di φιλότης con la donna di Lidia.

Una pluralità compare anche in S. 121. Questo componimento presenta un'alternanza ravvicinata di singolare e plurale.

ἀλλ' ἔων φίλος ἄμμι λέχος ἄρυσσο νεώτερον     Ma, essendoci φίλος, cercati un letto più giovane:  
οὐ γὰρ τλάσομ' ἔγω συνοίκην ἔοισα γεροατέ[ρα]     infatti io non sopporterò di vivere con te, essendo  
[più vecchia.  
(S. 121)

Il contesto in cui è opportuno inserire il carme sembra essere, anche questa volta, la cerimonia nuziale. Il titolo della sezione dell'*Antologia* di Stobeo in cui è riportato il frammento recita: ὅτι ἐν τοῖς γάμοις τὰς τῶν συναπτομένων ἡλικίας χρῆ σκοπεῖν<sup>92</sup>. Detto ciò, il problema che si pone è chi sia il locutore. Primo elemento indubitabile è che esso sia composto da una o più donne maggiori d'età rispetto al loro interlocutore maschile. Dato che questi due versi sono inseribili all'interno del γάμος, è possibile che il frammento sia uno dei canti tipici di questa cerimonia. Ora, questi canti erano generalmente eseguiti da un coro: in S. 44, i vv. 25s. (ἄρα πάρθενοι / ἄειδον μέλος ἄγνον) e il v. 31 (γύναικες δ' ἐλέλυσδον ὄσαι προγενέστεραι) mostrano bene la presenza di gruppi femminili, omogenei per classe d'età che, durante il γάμος, eseguivano dei canti o degli inni. Se le cose si configurano in questa maniera, la situazione potrebbe apparire simile a quella riscontrata in Alcm. *PMGF* 1, in cui esiste un portavoce del coro che parla alla prima persona singolare accennando, però, alcune volte, alla pluralità di cui fa parte.

Altri due esempi di *noi* si riscontrano nei carmi saffici, ovvero S. 147 e 150. Il primo dei due frammenti evoca la possibilità che «qualcuno si ricordi di noi»<sup>93</sup>. L'esiguità del frammento impedisce di comprendere quale sia il referente del pronome di

<sup>92</sup> Stob. IV 22e,t e 112.

<sup>93</sup> L'aspettativa di una sopravvivenza nel tempo per Saffo e la sua poesia è frutto, in realtà, di una correzione al testo trådito operata da Casaubon (cf. Aloni 1997, 246s.). Privo di emendamenti il testo, certamente corrotto, recita: μνάσασθαί τινα φαμι καὶ ἕτερον ἀμμέων.

prima persona plurale, in quanto esso potrebbe alludere alla poetessa, alla comunità femminile di cui, forse, faceva parte oppure al suo gruppo familiare. A fronte di questa situazione, bisogna sospendere il giudizio, come del resto accade per S. 150, in cui non vi sono indizi per identificarne precisamente il locutore<sup>94</sup>.

La conclusione da trarre a proposito dei testi finora analizzati è che non vi è alcuna indicazione certa che assicuri la possibilità di una *variatio* stilistica in Saffo fra la prima persona plurale e singolare. Gli esempi che offrono maggiore opportunità di analisi (S. 5, 24, 27, 94) consentono d'individuare un probabile referente reale per il plurale, mentre nei casi più difficili, l'eventualità che la stessa situazione si ripeta è probabile (S. 21, 30, 121) o quanto meno ammissibile (S. 147 e 150)<sup>95</sup>.

### ***La persona loquens in Saffo***

L'analisi compiuta finora è partita dall'ipotesi che il locutore nella poesia saffica vada identificato, in sostanza, con la poetessa, a meno di evidenti elementi in contrario. Tale ipotesi nasce, ovviamente, dal fatto che effettivamente vi sono quattro casi in cui questa identificazione è sicura, mentre non sembrano esservi esempi in cui altre persone oltre alla poetessa si esprimano alla prima persona singolare. Vi sono, è vero, alcuni esempi di *io* non corrispondente a Saffo, ma essi sono sempre riconducibili a contesti rituali, come in S. 140a, 102, 107 o 114: c'è da chiedersi se, in simili occasioni, il rapporto tra autore, locutore e pubblico non fosse diverso rispetto al resto dell'opera saffica<sup>96</sup>.

L'*excursus* sull'*io* in Alcmane, Saffo ed Alceo, a mio avviso, ha messo in luce che la prima persona plurale e singolare fanno probabilmente riferimento ad una realtà e non sono frutto di un gioco stilistico. Se quest'ipotesi coglie nel segno, bisogna allora escludere che l'*io* identifichi un coro che canta, mentre, quando compare un *noi*, è legittimo affermare che il locutore esprime un pensiero condiviso dal proprio pubblico. Questa considerazione consente d'ipotizzare che la prima persona singolare sia di regola identificabile con un individuo e, visto che l'unico locutore identificabile nei componimenti saffici a carattere non rituale è Saffo stessa, bisogna ritenere l'*io* generalmente a lei assimilabile.

<sup>94</sup> Cf. *infra* pp. 329ss.

<sup>95</sup> Sono stati esclusi dall'analisi i fr. 38 e 90, poiché il loro contesto è difficilmente percepibile a causa dell'esiguità del testo rimasto.

<sup>96</sup> È possibile che in contesti di poesia rivolta ad un pubblico più allargato rispetto a quello consueto, ossia le *ἐταῖρα* e i familiari, le modalità di rapporto poeta/uditorio influissero in modo determinante sulla dizione, avvicinando la nostra autrice a personalità quali, ad esempio, Alcmane. Bisogna constatare, inoltre, la funzione fortemente rituale dei canti nuziali o di quelli contestualizzabili durante gli *Adonia*, fatto, questo, che potrebbe influenzare molto le forme dell'espressione.

### **3. La comunità alcaica**

#### ***Dichter un Gruppe***

Nella storia degli studi alcaici, il 1980 costituisce una data cruciale. La pubblicazione del celebre lavoro di Rösler sul poeta mitilenese, *Dichter und Gruppe*, è stata decisiva almeno per due aspetti: da una parte vi s'identifica il simposio come quasi esclusivo contesto per la poesia alcaica, dall'altra vi si mette in evidenza la funzione pragmatica<sup>1</sup> di quest'ultima, enfatizzando la relazione esistente fra autore, situazione reale e pubblico<sup>2</sup>. Le conclusioni di Rösler risultano ancor oggi nella loro sostanza condivisibili<sup>3</sup>: il pubblico alcaico va identificato univocamente con un insieme di persone legate fra loro da vincoli personali e che costituiscono una collettività piuttosto stabile di cui il poeta fa parte.

Gli esiti raggiunti in *Dichter und Gruppe*, tuttavia, presentano un limite radicato nei loro stessi presupposti: si fondano, infatti, su una documentazione che va probabilmente ritenuta incompleta<sup>4</sup>. Rösler ha lavorato sul poeta mitilenese escludendo dal campo d'analisi la poesia saffica, dando così l'impressione che lo studio della poetessa lesbica sia ininfluenza per una corretta collocazione storico-sociale di Alceo<sup>5</sup>. È questa, però, un'operazione che non può essere condivisa, perché i due autori appartengono ad un'identica classe sociale e vivono nello stesso luogo e periodo; in questa situazione, è probabile che vi siano contiguità nello sfondo ideale e nell'organizzazione sociale del pubblico dei due poeti.

#### ***L'unicità del pubblico alcaico***

Alla luce di queste considerazioni, è opportuno passare in rassegna le caratteristiche del gruppo alcaico al fine di discernere le ragioni profonde della sua

<sup>1</sup> Cf. Gentili 1993, 102ss.

<sup>2</sup> Cf. Rösler 1980, 33.

<sup>3</sup> Cf. Vetta 1981, 483ss. e 1983, XIVss., Aloni 1983, 21ss.

<sup>4</sup> R. Di Donato ha espresso perplessità riguardo uno studio di Alceo svincolato da quello di Saffo durante il Corso di Antropologia del Mondo Antico tenuto presso l'Università di Pisa nel 2001/2 il cui tema riguardava la poesia eolica.

<sup>5</sup> Rösler si è occupato di Saffo in un articolo di modeste dimensioni *Homoerotik und Initiation : über Sappho* (1992, 43-54), in cui connette l'omosessualità della poetessa al ruolo iniziatico del suo gruppo.

formazione e di cogliere le possibili relazioni fra i due poeti lesbi. Per iniziare, è opportuno partire proprio dal dato meglio evidenziato da Rösler: l'unicità del pubblico alcaico.

Una prima verifica, a questo proposito, può essere compiuta elencando i nomi dei φίλοι del poeta: Agesilaide<sup>6</sup>, Bicchide<sup>7</sup>, Damoanattide<sup>8</sup>, Epilaide<sup>9</sup>, Euridame<sup>10</sup>, Melanippo<sup>11</sup> e Mnemone<sup>12</sup>. Il caso di Bicchide è significativo; questi compare, infatti, ben quattro volte: nello scolio ad Alc. 60, in Alc. 73, 306c e 335. Nel primo esempio si fa menzione della φύγη del poeta verso Pirra e lo stesso tema potrebbe emergere da Alc. 306c<sup>13</sup>. Alc. 73, d'altra parte, pare alludere all'ascesa politica di Pittaco, probabilmente dopo la morte di Mirsilo, mentre su Alc. 335 non è possibile inferire nulla tranne il suo contesto simposiale. Da questi pochi elementi è possibile affermare che Bicchide ed Alceo hanno condiviso esperienze comuni per un periodo abbastanza lungo, dall'epoca del primo esilio, ossia dall'inizio della collaborazione fra Mirsilo e Pittaco, all'entrata in carica di Pittaco come esimnete: il ripetersi del nome di Bicchide, dunque, potrebbe attestare che questi fosse assai spesso presente alle *performances* poetiche alcaiche per un determinato spazio di tempo.

Sebbene gli elementi siano più scarsi, lo stesso discorso potrebbe valere anche per Melanippo: il suo nome appare in due contesti, Alc. 38a e 401B, l'uno sicuramente a tematica simposiale, l'altro inerente al celebre abbandono dello scudo che vide come protagonista il poeta durante la guerra del Sigeo<sup>14</sup>.

Un'altra figura che, oltre a Bicchide e Melanippo, sembra ricoprire una posizione di primo piano nell'opera del poeta mitilenese è il fratello Antimenide<sup>15</sup>. Questa figura in due commentari, in 306Ae col. III, dove viene discussa la data di morte sia del poeta che di suo fratello, e in 306Af, il cui tema è il rapporto fra il gruppo del poeta e la Lidia. Compare, oltretutto, in un carme, Alc. 350, in cui egli viene salutato da Alceo dopo il suo ritorno da una campagna militare. Anche in questo caso è affermabile una costanza di rapporti: la spedizione a cui partecipa Antimenide dovrebbe essere identificabile con la presa d'Ascalona da parte dei Babilonesi<sup>16</sup>, collocabile poco prima del 600 a.C., mentre la battaglia sul ponte, dove i due fratelli avrebbero combattuto assieme, è

<sup>6</sup> Cf. Alc. 130b,4.

<sup>7</sup> Cf. Alc. 73,10 (cf. 306i col. I 26.), 306c,7s., 335,3 e *schol. ad Alc. 60*.

<sup>8</sup> Cf. Alc. 296b,1.

<sup>9</sup> Cf. Alc. 178,3 e, forse, 169a,2.

<sup>10</sup> Cf. Alc. 409.

<sup>11</sup> Cf. Alc. 38a,1 e 401B b.

<sup>12</sup> Cf. Alc. 305a,17ss.

<sup>13</sup> Cf. Alc. 306c è un commentario assai frammentario ad un carme alcaico in cui compare il termine φύγη. L'esilio verso Pirra è collocabile storicamente dopo il tradimento di Pittaco, forse intorno al 600 a.C. Cf. *supra* pp. 51s.

<sup>14</sup> Cf. *supra* pp. 20ss.

<sup>15</sup> Cf. *infra* p. 132.

<sup>16</sup> Cf. Quinn 1961, 19s.

databile al secondo esilio, ovvero dopo almeno il 597 a.C.<sup>17</sup> Questi elementi portano a ritenere, dunque, che anche Antimenide facesse parte del pubblico abituale di Alceo.

Un altro elemento avvalorava il discorso che è stato compiuto finora. La ricorsività di alcuni nomi all'interno della produzione melica greca è un dato facilmente osservabile: in Archiloco, infatti, il nome di Glauco compare ripetutamente<sup>18</sup>, come quelli di Gongila ed Attide in Saffo<sup>19</sup>. Una simile situazione rende verosimile postulare che, nell'arcaismo greco, la produzione poetica fosse uno dei mezzi espressivi per comunicare all'interno di gruppi grosso modo stabili, almeno in alcune delle loro componenti. I rapporti di *ἑταιρεία*, insomma, non erano estemporanei, ma avevano, in tutta la Grecia, una loro costanza: tutto ciò permette forse, attraverso la comparazione, di comprendere meglio la situazione lesbica.

### ***La comunità alcaica: definizione, luoghi e ragioni sociali***

È adesso necessario interrogarsi su quale struttura sociale il gruppo alcaico rappresenti e quale sia il suo nome. È una tendenza comune, condivisa da Rösler stesso, denominare il pubblico alcaico con il termine *ἑταιρεία*, intendendo con esso una comunità di *ἑταῖροι* concordi, che rappresentano, forse, la forma associativa maschile tipica sia per la società arcaica lesbica che per quella greca più in generale; il simposio costituirebbe il suo principale luogo d'incontro<sup>20</sup>.

Una simile definizione, per quanto difficilmente contestabile, lascia insoddisfatti, perché non si sofferma sulle reali ragioni d'esistenza di simili gruppi. Non è decisivo, infatti, se il pubblico di Alceo includesse *ἑταῖροι*, bensì cosa sia una relazione di *ἑταιρεία* e come si configurino i rapporti esistenti fra la comunità del poeta e il resto della società. Così facendo, è possibile stabilire in modo adeguato il contesto della poesia alcaica.

Una simile operazione ha dei limiti a causa della documentazione che non è né estesa né chiara. A questo proposito, si deve tener presente che gruppi d'*ἑταῖροι* sono già presenti sin dall'*epos* e che sotto la denominazione *ἑταιρεία* possono essere etichettate molte formazioni sociali, come i gruppi eterici ateniesi di VI e di V secolo o l'esercito di Alessandro Magno<sup>21</sup>: lo scorrere del tempo, comunque, muta necessaria-

<sup>17</sup> Cf. Mosshammer 1979, 246ss., cf. Alc. 306A col. III.

<sup>18</sup> Cf. Archil. fr. 15,1, 48,7, 96,1, 117,1, 131,1 W.<sup>2</sup>

<sup>19</sup> Cf. *infra* pp. 242ss.

<sup>20</sup> Cf. Rösler 1980, 33.

<sup>21</sup> Cf. Daremberg-Saglio, *DAGR* III/1 159ss s.v. *hetairoi*.



mente sia le condizioni storiche che le società e, dunque, i confronti fra queste realtà risultano difficili. È possibile, d'altra parte, ipotizzare una derivazione dei *clubs* politici che operano nell'Atene di V secolo dai gruppi di ἑταῖροι omerici<sup>22</sup>, ponendo come elemento di collegamento quelle comunità di VII-VI di cui l'ἑταιρεία alcaica è certamente un buon esempio, ma non l'unico<sup>23</sup>.

## I luoghi della performance alcaica

Prima di addentrarsi in una discussione intorno al pubblico del poeta, è utile soffermarsi sui luoghi in cui le sue *performances* debbono essere inserite: anche se poche sono le indicazioni ricavabili dai testi, è possibile, in alcuni casi, formulare ipotesi. La questione non è priva d'importanza: contesti differenti potrebbero comportare differenti interrelazioni fra pubblico, poeta e materia del canto.

Un primo elemento è da sottolineare. Vetta, introducendo un volume interamente dedicato al fenomeno socio-culturale del συμποτεῖν<sup>24</sup>, afferma che quasi tutta la poesia arcaica, dalla lirica all'elegia e al giambo, sembrerebbe avere in gran parte come unico referente il simposio; ciò ha certo un fondo reale, ma non esclude, sia per il Mitileneo che per altri, possibilità alternative.

In Alceo, in effetti, l'occasione simposiale è prevalente, come mostra ampiamente la suddivisione tematica dei componimenti alcaici compiuta da Antonietta Porro<sup>25</sup>: la menzione del vino<sup>26</sup>, le allusioni a pratiche simposiali come il cottabo<sup>27</sup> o l'utilizzo di bende ed unguenti<sup>28</sup> sono elementi assai ricorrenti nel *corpus* alcaico. Esistono, ad ogni modo, alcune eccezioni.

Alc. 140 è il primo caso degno d'interesse. Le possibili ricostruzioni del suo contesto sono riconducibili a due filoni interpretativi: la descrizione che vi compare può essere riferita ad un edificio 'privato' o ad uno sacro. Delle due la prima, che lega il carne al contesto simposiale, risulta la più ovvia, soprattutto in base a vari paralleli letterari ed iconografici<sup>29</sup>, mentre la seconda si fonda su elementi prettamente linguistici.

<sup>22</sup> Cf. Thuc. VIII 54,4.

<sup>23</sup> Cf. Calhoun 1913, Sartori 1957, Talamo 1961, Ghinatti 1970.

<sup>24</sup> Cf. Vetta 1995, XIII.

<sup>25</sup> Cf. Porro 1996, 51ss.

<sup>26</sup> Cf. Alc. 38a, 50, 58, 72, 322, 332, 333, 335, 338, 342, 346, 347, 352, 358, 366, 367, 369, 376, 401.

<sup>27</sup> Cf. Alc. 72,10 e 322.

<sup>28</sup> Cf. Alc. 50 e 362.

<sup>29</sup> Cf. Colesanti 1995, 387ss.; per la presenza di armi nelle sale da banchetto si veda Hdt. I 34,3: ἀκόντια δὲ καὶ δοράτια καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα τοῖσι χρέωνται ἐς πόλεμον ἄνθρωποι, ἐκ τῶν ἀνδρεῶνων ἐκκομίσας ἐς τοὺς θαλάμους συνένησε, μή τί οἱ κρεμάμενον τῷ παιδί ἐμπέση e Hdt. III 77, 3ss.: οἱ δὲ μάγοι ἔτυχον ἀμφοτέροι τμηκαῦτα ἐόντες τε ἔσω καὶ τὰ ἀπὸ Πηρξάσπεος γενόμενα ἐν βουλῇ ἔχοντες. ... ὁ μὲν δὴ αὐτῶν φθάνει τὰ τόξα κατελόμενος, ὁ δὲ πρὸς τὴν αἰχμὴν ἐτρέπετο. Per le testimonianze iconografiche: cf. Dentzer 1982, 433 e figg. 105 e 113 (cf. *infra* p. 100).

μαρμαίρει δὲ μέγας δόμος χάλκωι, παῖσα δ' ἦ Ἀρηι κεκόσμηται στέγα λάμπραισιν κυνῖαισι, κὰτ	Riluce la grande stanza di bronzo, tutto l'ambiente per Ares è adornato di splendidi elmi, su
5 τᾶν λεῦκοι κατέπερθεν ἵππιοι λῶφοι νεύοισιν, κεφάλαισιν ἄν- δρων ἀγάλματα· χάλκωι δὲ πασ<σ>άλωις κρύπτοισιν περικείμεναι	di essi, dall'alto verso il basso, equini cimieri ondeggiando, vanto per teste di uomini; vi sono bronzei schinieri attaccati a chiodi nascosti,
10 λάμπραι κνάμιδες, ἔρκος ἰσχύρω βέλεος, θόρρακές τε νέω λίνω κόιλαι τε κὰτ ἄσπιδες βεβλήμεναι· πᾶρ δὲ Χαλκίδικαι σπάθαι, πᾶρ δὲ ζώματα πόλλα καὶ κυπάσσιδες. τῶν οὐκ ἔστι λάθεσθ' ἐπεὶ	splendidi, riparo da duro dardo, e corazze di lino nuovo e concavi scudi deposti; ci sono spade calcidesi, molte cinture e tuniche.
15 δὴ πρῶτισθ' ὑπὰ τῶργον ἔσταμεν τόδε.	Queste cose non è lecito dimenticarci da quando ci siamo accinti a questa impresa.

(Alc. 140)

La contestualizzazione templare di Alc. 140 risale ad un lavoro di Maria Grazia Bonanno<sup>30</sup> ed ha conosciuto un certo favore nella critica<sup>31</sup>. Secondo tale studiosa, in questo componimento μέγας δόμος dovrebbe essere inteso o come 'palazzo regale' o, ancor meglio, come 'edificio sacro'. Bonanno (1976, 6), infatti, afferma che «μέγας δόμος, inadatto al senso di 'stanza', è spropositato anche nel senso di 'casa'»: in effetti, «in tutta l'epica, l'attributo μέγα obbliga δῶμα al significato di 'reggia'». La studiosa aggiunge che, talvolta, quest'espressione è applicata, sempre nell'*epos* e in particolare negli *Inni*, a dimore divine: Alceo nel carne in questione si starebbe riferendo ad un tempio, soprattutto se si considera la presenza di ἦ Ἀρη, da intendere come dativo d'interesse<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Cf. Bonanno 1976, 1-11 ripreso in Bonanno 1990, 125-146.

<sup>31</sup> Cf. Colesanti 1995, 387 n. 1 e Burzacchini 2005a, 213s.

<sup>32</sup> La forma attesa in eolico sarebbe ἦ Ἀρεῖ, che però è ametrico. Ritenuto sospetto da Lobel (1927, 56), è stato corretto da Page in ἄρ' εἶ (1955, 210). Nicosia (1976, 239s.) ritiene irrinunciabile il testo tràdito, perché in Ateneo esso appare sostanzialmente corretto e perché difficilmente una corruzione avrebbe mantenuto il verso metricamente ineccepibile. Interessante, a questo proposito, la tesi di Gallavotti (1968, 854): in miceneo il nome d'Ares sembrerebbe essere un tema in -ē, come emerge in una tavoletta di Cnosso (*a-re* Fp 14,2), e non in -u/w come nell'eolico ἦ Ἀρεῖς e la forma ἦ Ἀρη alcaica potrebbe non essere aberrante, ma semplicemente una «cosciente riesumazione poetica di un arcaismo miceneo». Di fronte a questa argomentazione, potremmo parlare, più prudentemente, d'utilizzo di una *langue* epica che affonda le sue radici nel mondo acheo, il cui esempio più evidente nella poesia eolica sarebbe S. 44. Appare in ogni caso strano che ἦ Ἀρη sia così isolato nel *corpus* a nostra disposizione, considerando che in Alc. 70,8, 330,1, 349,1, 440,1 (al dativo) e S. 111,4 (sempre al dativo) compare sempre la forma attesa del nome divino.

L'ipotesi di Bonanno è in netto contrasto con quanto dice il testimone del carne, allorché lo introduce e, soprattutto, lo commenta: Ἄλκαῖος ... ὁ ποιητής ... πρότερα τῶν κατὰ ποιητικὴν τὰ κατὰ τὴν ἀνδρείαν τίθεται, μᾶλλον τοῦ δέοντος πολεμικὸς γενόμενος. διὸ καὶ ἐπὶ τοῖς τοιούτοις σεμνυνόμενός φησιν (Alc. 140)· καίτοι μᾶλλον ἴσως ἤρμοττε τὴν οἰκίαν πλήρη εἶναι μουσικῶν ὀργάνων. Ateneo sembrerebbe contestualizzare il carne all'interno di un'οἰκία adorna d'armi e la sua testimonianza deve essere tenuta in considerazione.

Bisogna constatare due dati: *in primis* *P. Oxy. 2295* fr. 1 presenta, senza apparente soluzione di continuità, un verso sopra l'*incipit* della citazione di Ateneo. Questo fatto è difficile da valutare: i magri resti del papiro non permettono di comprendere se il copista separasse i componimenti ponendo, oltre alla coronide e alla *paragaphos*, una linea vuota<sup>33</sup>, sebbene quest'ipotesi potrebbe essere sostenibile in base sia al fr. 20 che al fr. 31.



Figura 3: *P. Oxy. 2295* fr. 1



Figura 4: *P. Oxy. 2295* fr. 20

Bisogna notare, del resto, che, mancando il margine sinistro, non si può apprezzare la presenza né di *paragaphoi* né di coronidi: in ogni caso, prudenza sarebbe necessaria<sup>34</sup>. È un secondo dato, comunque, che conduce a ritenere non completa la citazione. La descrizione dell'ambiente compiuta da Alceo, inizierebbe, se il carne fosse integro in Ateneo, con un δέ. È vero, come nota Jurenka<sup>35</sup> e, di séguito a lui, Bonanno<sup>36</sup>, che questa particella può avere valore incettivo<sup>37</sup>, ma bisogna tener presente

<sup>33</sup> Per la presenza della coronide nel *P. Oxy. 2295* cf. *ibid.* fr. 31.

<sup>34</sup> Si tenga presente che nel *P. Oxy. 2295* le *paragaphoi* indicano fine di strofe, come nei fr. 4, 21, 31, mentre la fine di componimento parrebbe indicata attraverso la coronide ed uno spazio bianco sotto l'ultimo verso, come risulta dal fr. 31. La frammentarietà del papiro, però, non dà alcuna sicurezza nell'analisi dei dati a disposizione.

<sup>35</sup> Cf. Jurenka 1898, 127.

<sup>36</sup> Cf. Bonanno 1990, 123 n. 1

<sup>37</sup> Jurenka (1898, 127) ritiene di nessun impedimento il δέ iniziale, perché anche altri componimenti alcaici di medesimo tema hanno un esordio comparabile, come ad es. Alc. 362. L'argomentazione è però priva di fondamento: nulla assicura, infatti, che il primo verso di Alc. 362 sia l'*incipit* del carne, essendo una citazione di Ateneo. Denniston (1950, 172s.) parla di δέ incettivo, notando come esso sia usato in

che l'andamento catalogico del carne richiederebbe una struttura del tipo μέν... δέ... δέ..., come accade in Alc. 208 e in S. 16<sup>38</sup>. Se il carne non è completo, non è da escludere che Ateneo potesse aver tratto informazioni sulla sua contestualizzazione attingendole direttamente dalla porzione di testo non pervenutaci<sup>39</sup>: l'οἰκία, dunque, non deriverebbe da una banale e cattiva interpretazione di δόμος<sup>40</sup>, ma da una corretta e completa lettura del componimento in questione<sup>41</sup>.

Detto ciò, bisogna rivolgere l'attenzione all'argomentazione linguistica di Bonanno per comprendere se abbia fondamento. La studiosa afferma che con μέγα δῶμα<sup>42</sup> in Omero si designa una 'reggia'. Questo, certo, è possibile, ma non è sempre evidente. L'esempio più lampante di ciò è offerto da uno dei passi a cui Bonanno fa espressamente riferimento per dimostrare la sua tesi, ovvero *Od.* IV 15ss. Qui è rappresentato un banchetto di nozze alla corte di Menelao e δῶμα chiaramente fa riferimento ad una stanza specifica dell'abitazione del re<sup>43</sup>.

15 ὥς οἱ μὲν δαίνυντο καθ' ὑπερεφές μέγα δῶμα  
γείτονες ἠδὲ ἔται Μενελάου κυδαλίμοιο,  
τερπόμενοι· μετὰ δὲ σφιν ἐμέλπετο θεῖος ἄοιδός  
φορμίζων· δοιῶ δὲ κυβιστητῆρε καθ' αὐτοῦς  
μολπῆς ἐξάρχοντες ἐδίνεον κατὰ μέσσοις.  
(*Od.* IV 15-19)

Per dimostrare una simile interpretazione di questi versi è opportuno analizzare sia gli usi di δῶμα nell'*epos* che il contesto complessivo in cui essi sono inseriti. In primo luogo, bisogna tener presente che l'espressione μέγα δῶμα compare 2 volte nell'*Iliade*<sup>44</sup>, 9 nell'*Odissea*<sup>45</sup> e 2 negli *Inni*<sup>46</sup>, dove, inoltre, è presente anche μέγας

Teognide in apertura di sezione, ma probabilmente all'interno d'una catena simposiale. Cf. Bonanno 1976, I n. 1.

<sup>38</sup> Cf. *Il.* II 494ss.

<sup>39</sup> Cf. Liberman 1999, 67.

<sup>40</sup> Cf. Bonanno 1990, 131 n. 19.

<sup>41</sup> Riguardo al testo va notato come la citazione sia sostanzialmente corretta (Nicosia 1976, 237-240) e non vi sono perciò elementi per attribuire un errore d'interpretazione ad Ateneo proprio quando mostra di rifarsi ad una tradizione testuale solida e sostanzialmente affidabile.

<sup>42</sup> Nell'*Iliade* e nell'*Odissea* è assente l'espressione μέγας δόμος, che compare invece negli *Inni*.

<sup>43</sup> Il termine δῶμα sembra indicare l'ἀνδρῶν in Polluce (I 79): τῶν δὲ οἰκιῶν πρόδομος καὶ δῶμα καὶ δωμάτιον καὶ κοιτῶν [...]. ἀνδρῶν, ἵνα συνίασιν οἱ ἄνδρες· ἐξέδρα, ἵνα συγκάθηνται. συμπόσιον ἐκ τοῦ ἔργου ὀνομασμένον· τὸ δ' αὐτὸ καὶ συσσίτιον. οἶκος τρίκλινος πεντάκλιμος ἢ δεκάκλιμος, καὶ ἀπλῶς πρὸς τὸ τοῦ μεγέθους μέτρον ὁ τῶν κλινῶν ἀριθμὸς. θάλαμος, γυναικωνίτις, ἰστεῶν, ταλασιουργικὸς οἶκος, σιτοποιικός, ἵνα μὴ μυλῶνα ὡς οὐκ εὐφημον ὀνομάζωμεν. Cf. Pesando 1987, 49ss.

<sup>44</sup> Cf. *Il.* V 213 e XIX 333.

<sup>45</sup> Cf. *Od.* IV 15, VII 225, VIII 56, X 276 e 434, XIX 410 e 526, XXIII 146 e 151.

δόμος in 4 passi<sup>47</sup>. Generalmente ci si riferisce ad un palazzo, come quelli di Pandaro, di Peleo, di Odisseo, di Alcinoo, di Circe, di Autolico, di Celeo, o ad un tempio, come nell'*Inno ad Artemide*; in alcuni casi vi potrebbe essere un'allusione ad una stanza, come in *Od. XXIII 146*, o ad una dimora non necessariamente regale, come nell'*Inno a Demetra*<sup>48</sup>, o ad una grotta, come nell'*Inno ad Hermes*.

*Od. XXIII 146* è un caso, purtroppo, ambiguo. Odisseo, dopo aver fatto strage di Proci, invita Telemaco, i servi e Femio a simulare una festa di nozze, al fine di nascondere il massacro appena avvenuto. Così avviene.

τοῖσιν δὲ μέγα δῶμα περιστεναχίζετο ποσσὶν  
ἀνδρῶν παιζόντων καλλιζώνων τε γυναικῶν.  
(*Od. XXIII 146s.*)

Il passo lascia, come detto, nell'incertezza: è possibile, infatti, sia ipotizzare che δῶμα indichi l'intera abitazione di Odisseo, sia, più specificatamente, il luogo dove probabilmente si svolge la festa, ossia il μέγαρον. Nulla permette di stabilire con certezza che μέγα δῶμα significhi 'stanza', ma neanche 'palazzo'.

Gli esempi tratti dagli *Inni* permettono considerazioni più puntuali.

485 ἔνθα δὲ ναιετάουσι παρὰ Διὶ τερπικεράυνω  
σεμναὶ τ' αἰδοῖαί τε· μέγ' ὄλβιος ὄν τιν' ἐκεῖναι  
προφρονέως φίλωνται ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·  
αἴψα δὲ οἱ πέμπουσιν ἐφέστιον ἐς μέγα δῶμα  
Πλοῦτον, ὃς ἀνθρώποις ἄφενος θνητοῖσι δίδωσιν.  
(*H. Hom. Cer. 485-489*)

Demetra e Persefone sono fonte di felicità per chi è loro φίλος: nella «grande casa» di costui esse inviano ricchezza. L'affermazione è molto generica e non permette di stabilire se l'abitazione in questione sia d'un ἄριστος, d'un re o d'una persona comune<sup>49</sup>; nulla, d'altra parte, costringe a ritenere che μέγα δῶμα equivalga in questo passo esclusivamente a 'reggia'.

Esempi molto indicativi risultano essere quelli tratti dall'*Inno ad Hermes*.

<sup>46</sup> Cf. *H. Hom. Cer. 488* e *H. Hom. XXVII 13*.

<sup>47</sup> Cf. *H. Hom. Cer. 171* e *H. Hom. Merc. 178, 246* e *252*.

<sup>48</sup> Cf. *H. Hom. Cer. 488*.

<sup>49</sup> Non è forse secondario ricordare che, nel contesto dei Mistesi Eleusini a cui l'*Inno* si riferisce, l'iniziazione fosse un rito rivolto non solo agli ἄριστοι, ma a tutti, compresi donne, schiavi e stranieri: cf. Burkert 2003, 513.

παπτήνας δ' ἀνὰ πάντα μυχὸν μεγάλιο δόμοιο  
τρειῶς ἀδύτους ἀνέφυγε λαβῶν κληῖδα φαεινὴν  
νέκταρος ἐμπλείους ἢδ' ἀμβροσίης ἐρατεινῆς·  
(*H. Hom. Merc.* 246-248)

ἐνθ' ἐπεὶ ἐξερέεινε μυχοὺς μεγάλιο δόμοιο  
Λητοίδης μύθοισι προσηύδα κύδιμον Ἑρμῆν·  
(*H. Hom. Merc.* 252s.)

Apollo, giunto al monte di Cillene, entra nella dimora di Maia, la quale non è altro che un ἄντρον (v. 6). Ora, pur essendo il luogo dove abita una ninfa, difficilmente esso può essere definito o 'tempio' o 'palazzo'<sup>50</sup>: ci si trova forse di fronte all'esempio migliore per dimostrare che le espressioni μέγας δόμος e μέγα δῶμα, più che indicare 'regge' o 'templi', fanno riferimento semplicemente a dimore piuttosto ampie.

I risultati d'una simile analisi mostrano che il significato di μέγας δόμος o μέγα δῶμα come 'palazzo' o 'tempio', per quanto frequente, è solo una possibilità. A questo proposito, sono necessarie alcune precisazioni. È chiaro che δόμος o δῶμα indicano spesso l'abitazione nella sua interezza, essendo questo il loro significato primario<sup>51</sup>, ma è altresì possibile che, con questi termini, si faccia riferimento agli ambienti più importanti dell'abitazione<sup>52</sup>: fra questi, certo, il luogo in cui avvenivano i pasti ricopriva un ruolo di primo piano. A ciò bisogna aggiungere che, nell'*epos*, δόμος o δῶμα, anche senza il qualificativo μέγας, vanno spesso intesi nel senso di 'reggia', ma ciò non dipende affatto dal significato intrinseco del termine, quanto dal contesto<sup>53</sup>. L'*epos*, in effetti, ha come protagonisti dei βασιλεῖς e, quindi, ovviamente le loro case sono regge. Stesso discorso vale per le abitazioni degli dèi: il fatto che «negli *Inni* (μέγας) è costante epiteto di dimore divine»<sup>54</sup> è semplice conseguenza del fatto che protagonisti degli *Inni* sono quasi sempre gli dèi, sicché, riferendosi alla loro dimora, s'intende o la loro reggia sull'Olimpo o un tempio. La presenza dell'aggettivo μέγας, d'altra parte, può anche riflettere un fatto stilistico: i poeti dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, infatti, utilizzano spesso questo attributo per qualificare sia gli oggetti di proprietà degli eroi<sup>55</sup> sia gli eroi stessi<sup>56</sup>, il che rende assolutamente normale che anche la loro abitazione sia così definita.

<sup>50</sup> Nel testo non vi è alcuna indicazione di culto, né alcuna connotazione sacrale connessa al luogo dove abita Maia: non mi pare possibile, perciò, identificare questo δόμος con un tempio, ma solo con l'abitazione di una divinità.

<sup>51</sup> Cf. LSJ<sup>9</sup> 444 s.v. δόμος e 464 s.v. δῶμα.

<sup>52</sup> Cf., ad es., *Od.* XVII 329, dove senza dubbio δῶμα indica il μέγαρον.

<sup>53</sup> Il termine δόμος assume il significato di semplice 'abitazione' in *Il.* XII 301 (= *Od.* VI 134), dove indica la casa di pastori, in *Od.* XVIII 328, dove è la casa del fabbro, e in *Il.* XII 301, dove significa 'alveare', ossia «la casa delle api». Per il senso di 'reggia' si tenga presente, ad esempio, *Il.* VI 242.

<sup>54</sup> Bonanno 1976, 6.

<sup>55</sup> Cf. *Il.* V 610 per Aiace, 680 per Ettore e XXIV 477 per Priamo.

<sup>56</sup> Cf. ad es. *Il.* V 680 (Ettore), V 721 (Crono), V 907 (Zeus), VI 8 (Acamante), etc.

A tutte queste considerazioni è opportuno aggiungere un elemento decisivo: il poeta di *Od.* IV 15ss. fa senza dubbio riferimento ad una stanza, più specificatamente al μέγαρον. Se, infatti, il passo citato può lasciare qualche perplessità, il séguito della sezione odissiaca non lascia dubbi. È necessario, dunque, analizzare tutto l'esordio del libro IV dell'*Odissea* al fine di chiarire la situazione.

Pisistrato, figlio di Nestore, e Telemaco arrivano al palazzo di Menelao durante la celebrazione d'un doppio banchetto di nozze (vv. 1-14). Gli invitati si trovano καθ' ὑπερεφῆς μέγα δῶμα, dove sono presenti, fra i convitati, due acrobati e un aedo. I nuovi arrivati si fermano ἐν προθύροισι (v. 20) e lo scudiero di Menelao, Eteoneo, va διὰ δώματα (v. 24) ad annunciare l'arrivo di due stranieri. Il re intima al suo θεράπων di far entrare gli ξένοι affinché possano godere del banchetto (vv. 31-36). Eteoneo, allora, si slancia attraverso il μέγαρον (v. 37), va incontro a Telemaco e Pisistrato, li conduce all'interno del palazzo, li fa lavare e li introduce a banchetto (vv. 43ss.). A questo punto vi è un lungo segmento narrativo (vv. 60-295) in cui avviene il riconoscimento di Telemaco da parte di Menelao e dove si elogia Odisseo sia da parte del re che di sua moglie Elena. Quando, infine, il banchetto sta per concludersi, Elena ordina alle ancelle di porre letti ὑπ' αἰθούσῃ (v. 297).

300 αἱ δ' (scil. δμῳαί) ἴσαν ἐκ μεγάρου δάος μετὰ χερσὶν ἔχουσαι,  
 δέμνια δ' ἐστόρεσαν· ἐκ δὲ ξείνους ἄγε κήρυξ.  
 οἱ μὲν ἄρ' ἐν προδόμῳ δόμου ἀντόθι κοιμήσαντο,  
 Τηλέμαχος θ' ἦρωσ καὶ Νέστορος ἀγλαὸς υἱός·  
 (*Od.* IV 300-303)

Tutta questa sezione dimostra come in *Od.* IV 15 μέγα δῶμα corrisponda essenzialmente al μέγαρον e non a tutta la casa: gli invitati, infatti, non banchettano in tutta l'abitazione di Menelao, ma in un solo ambiente, ossia proprio in quel μέγαρον che Eteoneo attraversa per raggiungere Telemaco e Pisistrato e dal quale questi ultimi usciranno una volta conclusosi il banchetto. Tutto ciò implica che μέγα δῶμα non significhi nell'*epos* esclusivamente 'reggia' o 'tempio', ma anche, ad esempio, 'μέγαρον'.

Notata questa ambivalenza del termine δόμος, è opportuno tornare ad Alceo. Riguardo ad Alc. 140, due sono i problemi, differenti in valore e in spessore. In primo luogo bisogna stabilire se il contesto specifico di questo componimento sia un οἶκος o uno ἱερόν, poi è da definire se con δόμος si indichi una costruzione nel suo insieme o un singolo suo ambiente.

Una breve premessa pare necessaria. Bonanno ritiene che l'espressione μέγας δόμος sarebbe eccessiva per un'οἰκία. Una simile considerazione, però, non tiene pienamente conto, forse, dell'ambiente in cui il poeta visse. Uno degli elementi distintivi

della classe aristocratica, in particolare nella grecità orientale, era la *τροφή*<sup>57</sup>. Essendo questo un dato pressoché acquisito, è realistico pensare che Alceo<sup>58</sup> dovesse possedere un'abitazione più ampia rispetto alla media, essendo una delle personalità più in vista nella sua πόλις: una volta costretto alla φυγή, in effetti, egli diviene, insieme al fratello, *leader* degli esuli. Nelle società arcaiche greche, dove le stirpi regali perdono progressivamente peso e dove si afferma al potere una classe aristocratica<sup>59</sup>, l'espressione μέγας δόμος non può essere più applicata alle 'regge', come nell'*epos*, ma alle abitazioni di coloro che rappresentano, in quel momento, la classe dirigente.

Compiuta questa premessa, bisogna vedere perché il senso di 'tempio' sia difficilmente applicabile ad Alc. 140. Gli esempi certi, nella poesia eolica, di una *performance* in uno spazio sacro non sono molti, ma sono significativi: per Saffo, si può ricordare S. 2 e 17, mentre per Alceo Alc. 129. In tutti i casi, è possibile notare due componenti: da una parte una marcata deissi<sup>60</sup> sottolinea il rapporto fra componimento, orante e luogo, dall'altra la contestualizzazione templare determina l'invocazione alla divinità, accompagnata da epiteti cultuali<sup>61</sup>. Tutto ciò non implica, da solo, un luogo sacro come contesto, in quanto un'ἄρα può essere compiuta anche fuori da simili spazi<sup>62</sup>. Viceversa, tuttavia, nel caso in cui si è ragionevolmente sicuri d'un contesto sacro, almeno nella poesia eolica, si ritrovano simili elementi<sup>63</sup>.

La situazione, in Alc. 140, è differente da quella appena prospettata. Non vi è un'invocazione, nessun accenno ad azioni sacre, né epiteti cultuali. Anche se si riconosce in Ἔρα una dedica, ciò non è certo sufficiente per dimostrare che il contesto sia templare. Se, infatti, la presenza di un nome divino stende un alone sacrale sul carne,

<sup>57</sup> Cf. Mazzarino 1957, 185ss., Dentzer 1982, 434ss., Kurke 1992, 91ss. La classe aristocratica greca, in particolare quella a diretto contatto con il mondo lidio, fu caratterizzata fra il VII-VI secolo da uno stile di vita connotato dal lusso e il concetto di ἀβροσύνη è uno dei suoi principi-cardine (cf. ad esempio S. fr. 58 e 98, Xenoph. fr. 3 W.<sup>2</sup>, Thuc. I 6,3-5).

<sup>58</sup> Il fatto che la famiglia di Alceo ricoprì un ruolo di primo piano nella società mitilenese è confermato indirettamente dalla testimonianza aristotelica secondo la quale il poeta e suo fratello Antimenide avrebbero capeggiato la fazione in esilio al tempo dell'elezione di Pittaco ad esimnete (Aristot. *Pol.* 1285a 35ss.)

<sup>59</sup> Cf. Vernant 1962, 31ss.

<sup>60</sup> Cf. per S. 2 v. 1 †δευρυ† e v. 13 ἐνθα, per S. 17 v. 7 τιδ'(ε) e per Alc. 129 v. 1 τόδε.

<sup>61</sup> Cf. per S. 2 al v. 1 la probabile indicazione della provenienza della dea (vd. Page 1955, 34: ἐκ Κρήτας), per S. 17 v. 2 πότνια riferito ad Era, v. 9 ἀντίαιος riferito a Zeus e v. 10 Θυώνης ἡμερῖοις παῖς riferito a Dioniso, per Alc. 129 v. 5 ἀντίαιος riferito a Zeus, v. 6 Ἀιολήα κυδαλιμα θεός πάντων γενέθλα riferito probabilmente ad Era e κερήλιος... ὠμήστας riferito a Dioniso.

<sup>62</sup> Cf. *Il.* X 278-291 e Di Donato 2001, 177-179.

<sup>63</sup> Sull'esistenza di un santuario dedicato ad Era, Zeus e Dioniso nei pressi di Messa: cf. *infra* pp. 389ss. Per quanto riguarda S. 2, la descrizione che vi compare rende esplicito che il luogo della *performance* sia un τέμενος dedicato ad Afrodite con all'interno un tempio ed un ἄλλος.



nulla in ogni modo determina la presenza di uno ἱερόν o, ancor più, di un ναός<sup>64</sup>. Anche la cerimonia del συμποτεῖν, in effetti, è caratterizzata dalla dimensione del sacro, pur essendo generalmente inserita nell'ambito privato dell'οἶκος<sup>65</sup> e, se si legge la descrizione di questa pratica offerta da Senofane, questo aspetto vi è fortemente sottolineato.

χρῆ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὐφρονας ἀνδρας  
 εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις,  
 15 σπείσαντάς τε καὶ εὐξαμένους τὰ δίκαια δύνασθαι  
 πρήσσειν· κτλ.

(Xenoph. 1,13-18 W.<sup>2</sup>)

La pratica d'invocare gli dèi dopo il δεῖπνον e prima del bere comunitario trova probabili riflessi anche in Alceo, dato il numero di ὕμνοι di lui noti. Echi di tale momento, del resto, sono facilmente reperibili in Teognide e nei *carmina convivialia* tramandati da Ateneo<sup>66</sup>. La sacralità di alcuni gesti, pur se non inseriti in uno ἱερόν, è palese. Il caso delle armi di Alc. 140 è analogo: dire che un ambiente è ornato «in onore di Ares» non significa assolutamente che esso sia un tempio, ma solo che gli oggetti ivi esposti sono di competenza della divinità. A queste considerazioni si aggiunge un dato: se una preghiera indirizzata ad una divinità dentro un santuario non ha come suo teatro l'interno del ναός, ma il βωμός ad esso antistante, gli ὕμνοι che precedono il simposio sono effettivamente eseguiti nell'ἀνδρών, ossia in uno spazio coperto. Da questa notazione emerge quanto l'identificazione del δόμος con una οἰκία o con una sua parte sia quella più vicina al vero.

Vi sono, inoltre, obiezioni di carattere archeologico che si sommano a quanto detto finora. Se il contesto fosse un tempio, le armi descritte nel carne dovrebbero essere interne al ναός, disposte sulle mura e sul tetto del tempio. Ora, ciò è molto improbabile. I passi portati a supporto da Bonanno per dimostrare che i templi greci fossero ricolmi d'armi come *ex voto*<sup>67</sup> indicano certamente che dentro gli ἱερά, ossia nei santuari, vi fossero simili ἀναθήματα, ma non che l'interno dei ναοί ne fosse ornato.

<sup>64</sup> I termini τέμενος, ἱερόν e ναός indicano realtà diverse ma a volte coesistenti, come mostra un passo di Pausania (V 6,5): ἀντὶ τούτων μὲν Ξενοφῶντι ἐγένετο φυγή, κατοικήσας δὲ ἐν Σκιλλοῦντι τέμενός τε καὶ ἱερόν καὶ ναὸν Ἀρτέμιδι ᾠκοδομήσατο Ἐφεσίᾳ. Il τέμενος, lo ἱερόν e il ναός sembrerebbero appartenere allo stesso santuario dedicato ad Artemide e fondato da Senofonte, come emerge da Xen. *An.* V 3-13.

<sup>65</sup> Il fatto che il fenomeno del simposio fosse sentito, almeno nel IV secolo, come fortemente legato all'οἶκος è testimoniato indirettamente da Senofonte, allorché descrive la fondazione da parte di Licurgo dell'istituto dei sissizi (*Lac.* 5,2): Λυκούργος τοῖνυν παραλαβὼν τοὺς Σπαρτιάτας ὡσπερ τοὺς ἄλλους Ἑλληνας οἴκοι σκηνοῦντας, γνοὺς ἐν τούτοις πλεῖστα βραδιουργεῖσθαι, εἰς τὸ φανερόν ἐξήγαγε τὰ συσκήνια, οὕτως ἡγούμενος ἦκιστ' ἀν παραβαίνεσθαι τὰ προσταττόμενα.

<sup>66</sup> Cf. Fabbro 1995, VIII e XIXss.

<sup>67</sup> Cf. Aesch. *Ag.* 578s., Eur. *Heraclid.* 695, *Rhes.* 179s., *El.* 1000s. e, inoltre, Bonanno 1990, 139ss.

Nei paralleli proposti è generalmente con δόμοι, sempre al plurale, che s'indica il luogo dove sono custoditi i λάφυρα e non con ναός, sede della statua di culto: con δόμοι, in effetti, si potrebbe designare il complesso degli edifici che sono presenti all'interno d'un τέμενος, fra cui il tempio è solo un elemento<sup>68</sup>. I passi, inoltre, che Bonanno ritiene allusivi ad Alc. 140 non possono costituire una prova attendibile per dimostrare che le armi potessero essere disposte all'interno del tempio. Neppure AP IX 323,10, dove compare il termine ναός, può costituire una reale prova, perché vi è semplicemente un invito a κοσμεῖν il ναός di Ares con λάφυρα grondanti di sangue: resta la domanda, infatti, se le offerte siano appese nella parte interna o esterna del muro del tempio. Si tenga presente che gli ἀναθήματα erano collocati generalmente all'interno d'uno ἱερόν nelle στοαί che recintavano il luogo sacro o sotto il colonnato del tempio o, ancora, nello spazio che circondava il ναός<sup>69</sup>. Erano, quindi, disposti in bella vista, come d'altra parte conferma un'immagine euripidea.

ποῖ ποτ' ἀπήνης νώτοισι φέρηι,  
δύστηνε γύναι,  
πάρεδρος χαλκέοις Ἔκτορος ὅπλοισ  
σκύλοισ τε Φρυγῶν δοριθηράτοις,  
575 οἷσιν Ἀχιλλέως παῖς Φθιώτας  
στέψει ναούς, ἀπὸ Τροίας;  
(Eur. Tr. 572-576)

Le armi troiane, offerte ai templi greci, li coroneranno, ossia li circonderanno: tutto ciò porta a ritenere poco plausibile che in Alc. 140 le armi adornino l'interno di un tempio dedicato ad Ares.

Deve, inoltre, assumere un certo valore il confronto fra il componimento in questione e il resto della produzione alcaica. Se s'individua come tema del carne la στάσις e la lotta politica più in generale, la questione si chiarisce: in carmi quali Alc. 73, ove compare un'indicazione precisa del momento particolare in cui versano la πόλις, ἔταιρεία alcaica e quelle avversarie, si trova una allusione probabile al contesto simposiale. Il poeta invita ad allentare la contesa e a dimenticare quanto sta avvenendo, non tanto per viltà né per rassegnazione, ma perché queste saranno occupazioni successive al momento presente che è, evidentemente, festivo<sup>70</sup>. La situazione di Alc. 140 non è dissimile, anche se il processo è inverso: Alceo probabilmente invita a non dimenticare l'ἔργον nel momento ludico e induce i compagni a riflettere sulle armi che li circondano. In modo non diverso da quanto spesso avviene nella ceramica da simposio,

<sup>68</sup> Cf. Gruben 1996, 381ss.

<sup>69</sup> Cf. Burkert 2003, 210s.

<sup>70</sup> Il contesto festivo sembrerebbe emergere dall'invito del poeta rivolto al suo pubblico a τέρπεσθαι e a procrastinare le preoccupazioni politiche.

lo sguardo e la mente passano, durante lo svolgimento di questa pratica, dalla riflessione sul momento festivo e interno all'οἶκος a quello politico-militare ad esso esterno<sup>71</sup>.

Per riassumere, è possibile affermare che, se le abitazioni e in particolare gli ἀνδρῶνες<sup>72</sup> sono spesso adorne d'armi, altrettanto non sembra affermabile per l'interno di un tempio. A meno che quello in questione non sia un tempio familiare<sup>73</sup>, inoltre, non si comprenderebbe neanche perché i λάφυρα dovrebbero esaltare lo spirito guerriero dell'ἑταιρεία in quanto è probabile che le armi non appartenessero tutte all'οἶκος di Alceo e a quello/i dei suoi compagni. La struttura di Alc. 140, d'altra parte, conduce a stabilire rapporti più con componimenti di sicura o probabile contestualizzazione simposiale che con quelli il cui contesto è sicuramente riconducibile ad uno ἱερόν. Sarebbe possibile, infine, immaginare che qui si stia parlando di una sala da simposio interna ad un santuario dedicato ad Ares, ma in questo caso il banchetto dovrebbe essere fortemente legato al rito che lo ha preceduto<sup>74</sup>, ossia il sacrificio cruento, che non avrebbe però lasciato alcun residuo esplicito nel carne. Tutte le considerazioni compiute finora, in ogni caso, devono cedere il passo al fatto che Alc. 140 è atipico per un contesto templare se messo a confronto con Alc. 129 o S. 2 e 17.

Dopo aver compiuto tutta questa disamina, è opportuno verificare se sia possibile scegliere fra il senso di 'casa' o di 'stanza' per δόμος: la questione va risolta analizzando i primi tre versi conservati del componimento. Se per δόμος è già valutata l'ambivalenza, stesso discorso è applicabile a στέγη che può assumere il senso etimologico di 'tetto'<sup>75</sup> o quello di 'stanza' o ancora di 'casa'. Per Bonanno (1976, 5)<sup>76</sup>, nel caso in cui il primo termine indicasse la 'casa', il secondo significherebbe 'stanza', ma se il primo assumesse il senso di 'stanza', allora il secondo dovrebbe voler dire 'tetto': dato che la studiosa intende δόμος come tempio e le armi come i λάφυρα che adornano il suo interno, necessariamente essa intende στέγη come 'tetto'. L'interpretazione del passo, tuttavia, non è incontrovertibile. Bisogna, infatti, almeno considerare l'ipotesi che δόμος e στέγη siano sinonimi, anche se ciò non è indispensabile, perché il

<sup>71</sup> Cf. Dentzer 1982, 432.

<sup>72</sup> Gli esempi tratti dalla *Antologia Palatina* citati da Bonanno come allusivi ad Alc. 140 mostrano già da soli come le sale da banchetto 'private' potessero essere ornate di armi. Cf. Dentzer 1982, 436s. e *supra* p. 89 n. 29.

<sup>73</sup> I santuari 'privati' sono rari in Grecia e ancor più raramente escludono completamente la dimensione del 'pubblico', ossia sono spesso aperti anche a persone non appartenenti al γένος proprietario dello ἱερόν (Jost 1998, 301ss.). D'altra parte, non abbiamo alcuna prova dell'esistenza di santuari familiari a Lesbo, poiché neanche l'esistenza di un Πιττακεῖον fornisce su ciò alcun indizio sicuro: un ἱερόν implica un culto che non è 'privato'.

<sup>74</sup> In molti santuari greci sono presenti sale da banchetto di dimensioni ridotte, capaci d'ospitare al massimo 20/30 persone, ma va detto che spesso i santuari contengono molti ambienti atti a questa funzione. In esse sembrerebbe svolgersi il pasto successivo al sacrificio cruento, con la spartizione della vittima, dopo previa cottura, di tutti i partecipanti al rito. Su questo cf. Schmitt-Pantel 1992, 304ss., Will 1976, 358, Gruben 1996, 386s., Marconi 2002, 532 e Burkert 2003, 149s. e 211.

<sup>75</sup> Cf. *GI*<sup>2</sup> 1856 s.v. στέγη.

<sup>76</sup> Cf. Page 1955, 210 e Gerber 1970, 201.

poeta può aver immaginato che lo splendore delle armi esposte nell'ἀνδρῶν si diffondesse in tutta la casa.

C'è da chiedersi, inoltre, per quanto riguarda la descrizione delle armi, quanto essa sia realistica. Colesanti (1995, 391), infatti, ha fatto notare come una loro collocazione per gruppi sia assai strana, quando, invece, sarebbe più probabile «una disposizione [...] in ordine sparso». Senza entrare nel merito della stranezza d'una simile descrizione, è ovvio che una descrizione per tipi di armi anziché per la loro reale disposizione fosse una delle modalità espressive che Alceo poteva adottare. Certo è, invece, che bisognerebbe sottolineare la mancanza di paralleli sicuri per una collocazione degli elmi sul soffitto. I passi, infatti, portati a supporto da Bonanno per una tale idea non possono essere definitivi: ὑπορῶφιος, in *AP* IV 2 (τόξα ... νηῶ 'Αθηναίης κείται ὑπωροφία) e 124 (ἀσπίς ... ἦμαι ναῶ ὑπωροφία Παλλάδος), vuol ben dire 'sotto il tetto', ma non necessariamente indica contatto, cosicché gli archi e lo scudo dei due componimenti dell'*Antologia Palatina* potrebbero essere anche appesi sul muro sotto il tetto o, ancor più semplicemente, posti dentro un ambiente coperto<sup>77</sup>, magari sotto i propilei o l'opistodomo<sup>78</sup>. Alcune rappresentazioni vascolari, a questo proposito, potrebbero risultare significative, soprattutto se, come pensa Dentzer, esse possiedono un certo grado di realismo<sup>79</sup>. Bisogna, tuttavia, tener presente che sui vasi la disposizione degli oggetti spesso è dettata sia da esigenze di spazio che da ragioni simboliche.



Figura 5: cotilo attico a figure rosse dell'inizio del V secolo<sup>80</sup>

Si noti, nell'immagine, la posizione dell'elmo: il testo di Alceo si adatterebbe assai bene ad una simile disposizione, con il λῶφος che effettivamente può ondeggiare dall'alto verso il basso (κατέπερθεν). Resta difficile, d'altra parte, immaginare come

<sup>77</sup> Cf. Colesanti 1995, 405 n. 1.

<sup>78</sup> L'opistodomo, così come il pronao, possono contenere armi o offerte votive come il celebre baule di Cipselo (cf. Diod. Sic. XIV 41,6, Dio Chrys. XI 163,15, nonché Hollinshead 1999, 210ss.).

<sup>79</sup> Cf. Dentzer 1982, 427.

<sup>80</sup> Vienna, Kunsthist. Museum inv. IV 3710, cf. Denzer 1982, fig. 113.

possa essere sistemato un elmo sul soffitto di una stanza e come una simile posizione risponda a quanto descrive il poeta: la sua collocazione più ovvia è quella d'essere appeso al muro, come del resto nelle sale da banchetto avveniva per tutte le armi<sup>81</sup>.

Di un ultimo commento necessita un'affermazione di Bonanno, tesa a dimostrare l'inattuabilità d'una contestualizzazione simposiale di Alc. 140: «all'angusta dimensione di un ἀνδρῶν, dal contenuto irrimediabilmente 'privato', poco adatto all'incitamento collettivo, si sostituisce quella comunitaria - ed alcaica - di un tempio». Come dimostra Alc. 73, comunque, la mistione di tematica politica e ambientazione conviviale è un modulo tipico della poesia alcaica, poesia di fazione e proprio per questo assai più adatta ad essere eseguita di fronte ad un ristretto numero di ἑταῖροι. Anzi, proprio la tematica del carne, tutta incentrata sull'esaltazione dello spirito guerriero degli ἑταῖροι, sembrerebbe fuori luogo all'esterno di un ἀνδρῶν in cui il gruppo alcaico si riunisce e commenta le vicende politico-militari in cui è invischiato.

Quest'ultima considerazione sembra apparentemente stridere con la certa contestualizzazione di Alc. 129, in quanto, in questo caso, il pubblico alcaico non è a banchetto, ma si trova nello spazio sacro di un τέμενος. Di fronte a tale cambio di contesto, è comunque difficile parlare di *performance* 'pubblica', poiché protagonisti del carne sono proprio gli ἑταῖροι, i loro giuramenti, i loro destini di morte e le Erinni da loro suscitate: risulterebbe quanto meno improbabile, perciò, un uditorio allargato rispetto al consueto numero di persone che fanno parte della medesima fazione di Alceo. Stando così le cose, ci si potrebbe chiedere quali siano le reali divergenze di tema fra Alc. 129 e 140, oltre a quelle formali. Eppure le divergenze fra questi componimenti sono sostanziali ad un livello profondo, poiché l'invocazione agli dèi di Alc. 129 ha come obiettivo quello di suscitare la reazione di potenze divine contro l'ἄσέβεια di Pittaco: il poeta concentra il suo discorso non tanto sul tradimento dell'ex ἑταῖρος, ma sul fatto che costui ha violato i giuramenti (nello specifico vi ha «posto il piede sopra»), scatenando contro di sé la reazione di quelle forze a cui ci si vota nel momento dell'ὄρκος, compiendo un sacrificio cruento. Le invocazioni a divinità, le ἀραί, i giuramenti, i sacrifici presenti in Alc. 129, dunque, trovano una loro legittimità e coerenza nello spazio in cui sono contestualizzati, ossia in uno ἔργον e tutti questi sono elementi che non si ritrovano in Alc. 140.

Se questa interpretazione coglie nel segno, a un determinato luogo corrisponde una determinata *performance* e determinati temi. La verifica ultima sulla legittimità d'una simile esegesi avverrà solo nel momento in cui, dopo aver stabilito cosa rappresenti l'ἑταιρεία alcaica, si volgerà l'attenzione su Saffo: anche in quel contesto, infatti, dovrebbero trovarsi divergenze tematiche in carmi certamente contestualizzati in luoghi diversi<sup>82</sup>.

<sup>81</sup> Cf. Colesanti 1995, 393.

<sup>82</sup> Cf. *infra* pp. 314ss.

## La poesia e il simposio in realtà differenti da quella alcaica

Offrire paralleli contemporanei ad Alceo per simposi avvenuti in un'abitazione non è un'operazione semplice: le modalità comunicative proprie della lirica arcaica, spesso solamente allusive alla realtà esterna nota all'uditorio<sup>83</sup>, e lo stato della documentazione rendono difficile contestualizzare le attività simposiali che compaiono nei testi, mentre, per questioni di genere, sia l'*epos* che le opere in prosa del V secolo offrono maggiori spunti. L'uso di questi ultimi testi è problematico, ma può essere comunque interessante, visto che se un fenomeno mantiene, omogeneamente in tutta una società, medesimi caratteri prima e dopo il periodo che interessa, si può ipotizzare che esso, almeno in alcuni suoi caratteri esteriori, abbia subito poche modificazioni.

Il primo esempio di banchetto da analizzare è tratto dall'*Iliade* e rappresenta il momento in cui Fenice, Odisseo ed Aiace Telamonio arrivano come ambasciatori da Achille, che, irato con Agamennone, ha deciso di restare inerte nel suo accampamento.

185 Μυρμιδόνων δ' ἐπὶ τε κλισίας καὶ νῆας ἰκέσθην,  
τὸν δ' εὗρον φρένα τερπόμενον φόρμιγγι λιγείῃ  
καλῇ δαιδαλέῃ, ἐπὶ δ' ἀργύρεον ζυγὸν ἦεν,  
τὴν ἄρετ' ἐξ ἐνάρων πόλιν' Ἡετίωνος ὀλέσσας·  
τῇ ὃ γε θυμὸν ἔτερπεν, ἄειδε δ' ἄρα κλέα ἀνδρῶν.  
(*Il.* IX 185-189)

I messi trovano Achille intento a suonare la φόρμιγγι ed a cantare κλέα ἀνδρῶν. L'eroe non è solo: Patroclo in silenzio attende che l'ἑτάϊρος concluda la sua *performance*. Sia Achille che Patroclo siedono, come si evince rispettivamente ai vv. 190 e 194, e il Pelide accoglie i nuovi venuti con familiarità

«χαίρετον· ἦ φίλοι ἄνδρες ἰκάνετον ἦ τι μάλα χρεώ,  
οἳ μοι σκυζομένῳ περ' Ἀχαιῶν φίλτατοὶ ἔστων».  
Ἦ ὦς ἄρα φωνήσας προτέρῳ ἄγε δῖος Ἀχιλλεύς,  
200 εἶσεν δ' ἐν κλισμοῖσι τάπησί τε πορφυρέοισιν.  
(*Il.* IX 197-200)

I tre ambasciatori sono inseriti nella schiera dei φίλτατοι d'Achille, ossia nel novero di chi ha particolari rapporti di reciprocità con lui<sup>84</sup>. È interessante notare come

<sup>83</sup> La comunicazione all'interno del convivio avviene fra individui che passano parte della loro vita insieme, sia nei momenti festivi che in quelli di impegno politico e militare. Essi, perciò, alludono alla realtà, non la spiegano, visto che è nota a tutti.

<sup>84</sup> Cf. *infra* pp. 228ss.

Achille faccia accomodare i suoi ospiti nello stesso modo in cui egli stesso e Patroclo si trovavano prima della loro venuta: gli ospiti vengono, cioè, invitati a partecipare all'attività che il padrone di casa stava compiendo. A questo punto, il Pelide dà un ordine al Meneziade:

„μείζονα δὴ κρητῆρα Μεινοιτίου υἱὲ καθίστα,  
ζωρότερον δὲ κέραιε, δέπας δ' ἔντυνον ἑκάστω·  
οἱ γὰρ φίλτατοι ἄνδρες ἐμῶ ὑπέασι μελάθρως.  
(*Il.* IX 203-204)

Patroclo ed Achille, dunque, stavano compiendo una sorta di simposio: sono presenti, infatti, il vino, le coppe, i crateri e, in più, Achille stava cantando. Ai fini del discorso fin qui svolto, è interessante che il banchetto si svolga al coperto, verosimilmente nella tenda d'Achille, in quanto questi parla di μέλαθρον e successivamente di τοῖχος<sup>85</sup>: dato che nell'accampamento l'unico luogo coperto sembrano essere le tende (v. 185), all'interno di quella di Achille pare svolgersi il convito. Patroclo, che assume le funzioni del coppiere, si occupa della preparazione del pasto e della distribuzione del cibo, a cui segue la sua consumazione, ma solo dopo aver compiuto un'offerta agli dèi<sup>86</sup>. Nel passo iliadico è evidente la non completa separazione del momento del mangiare da quello del bere<sup>87</sup>, anche se, dopo il pasto, mentre si avvia la discussione fra i convitati, con modalità simili a quelle del simposio platonico<sup>88</sup>, il vino continua ad essere consumato, ma non il cibo<sup>89</sup>.

Il 'simposio' del libro IX dell'*Iliade* ha elementi di atipicità rispetto a quelli dell'*Odissea*, dove il δεῖπνον ha luogo nel μέγαρον<sup>90</sup>. La differenza fra i due contesti è determinata dalla circostanza in cui avviene il banchetto: trovandosi in guerra, Achille è costretto a desinare nella propria tenda, mentre se fosse in patria, con ogni probabilità, lo farebbe nel μέγαρον del proprio palazzo.

Sulla stessa linea d'onda del passo iliadico va posto un frammento d'Archiloco.

ἀλλ' ἄγε σὺν κώθωνι θοῆς διὰ σέλματα νηὸς  
φοῖτα καὶ κοίλων πώματ' ἀφελκε κάδων,  
ἄγρει δ' οἶνον ἐρυθρὸν ἀπὸ τρυγός· οὐδὲ γὰρ ἡμεῖς

<sup>85</sup> Cf. *Il.* IX 219.

<sup>86</sup> Cf., per le azioni simposiali, Von der Mühl 1995, 10.

<sup>87</sup> Cf. Von der Mühl 1995, 5.

<sup>88</sup> Cf. Plat. *Symp.* 175<sup>ess</sup>.

<sup>89</sup> Cf. *Il.* IX 224.

<sup>90</sup> Cf. *Od.* IV 15<sup>ss</sup>. Per il rapporto fra il banchetto omerico e il simposio di epoche successive, è interessante ricordare Ateneo (V 20,46-48): τῶν δὲ ἡρωικῶν οἰκῶν τοὺς μείζονας ὁ Ὀμηρὸς μέγαρον καλεῖ καὶ δώματα καὶ κλισίας, οἱ δὲ νῦν ξενῶνας καὶ ἀνδρῶνας ὀνομάζουσι.

νηφέμεν ἐν φυλακῆι τῆιδε δυνησόμεθα.

(Archil. fr. 4,6-9 W.<sup>2</sup>)

Quanto Archiloco invita a compiere è simile a ciò che effettivamente fa Patroclo nel passo precedente: bisogna preparare gli orci in cui il vino è conservato e versarlo nelle coppe. Anche in questo caso il fatto di partecipare ad una campagna militare impedisce di contestualizzare il simposio nei luoghi ad esso consueti, ma costringe i militari a bere fra i banchi dei rematori in coperta.

Il convito, comunque, sembra avere, successivamente ad Alceo, ma ancora in epoca arcaica, la sua contestualizzazione consueta in un ambiente chiuso all'interno di una abitazione. In circostanze normali, infatti, è il δόμος ad essere teatro del convivio, come dimostra un carne di Senofane.

νῦν γὰρ δὴ ζάπεδον καθαρὸν καὶ χεῖρες ἀπάντων  
καὶ κύλικες· πλεκτοὺς δ' ἀμφιτιθεῖ στεφάνους,  
ἄλλος δ' εὐῶδες μύρον ἐν φιάλῃ παρατείνει·  
κρητῆρ δ' ἔστηκεν μεστὸς εὐφροσύνης·  
5 ἄλλος δ' οἴνος ἐτοιμός, ὃς οὐποτέ φησι προδώσειν,  
μείλιχος ἐν κεράμοις, ἀνθεὸς ὀζόμενος·  
ἐν δὲ μέσοις ἀγνήν ὀδμὴν λιβανωτὸς ἴησιν,  
ψυχρὸν δ' ἔστιν ὕδωρ καὶ γλυκὺ καὶ καθαρὸν·  
παρκέεται δ' ἄρτοι ξανθοὶ γεραρῆ τε τράπεζα  
10 τυροῦ καὶ μέλιτος πίονος ἀχθομένη·  
βωμός δ' ἀνθεσιν ἂν τὸ μέσον πάντῃ πεπύκασται,  
μολπῆ δ' ἀμφὶς ἔχει δώματα καὶ θαλίη.  
(Xenoph. fr. 1,1-12 W.<sup>2</sup>)

Si analizzerà, innanzitutto, il contesto in cui si svolge il simposio senofaneo, per poi soffermarsi sui gesti che in esso si compiono. Il luogo del simposio ha un pavimento che è stato visibilmente pulito, com'era consuetudine fare dopo il pasto e prima di bere il vino<sup>91</sup>. Nell'ambiente in questione è presente una τράπεζα, su cui sono appoggiate le vivande, e un βωμός, che probabilmente viene usato per la libagione che precede l'inizio del bere comunitario<sup>92</sup>. I rumori della festa riecheggiano per i δώματα, che vanno probabilmente identificati con gli ambienti della casa dove la θαλία si compie.

<sup>91</sup> Cf. Von der Mühl 1995, 10.

<sup>92</sup> Cf. Farina 1961, 37 n. 11.



Descritto il contesto, è opportuno elencare i gesti che sono i medesimi reperiti nell'*epos* e in Alceo<sup>93</sup>. In *primis*, i convitati si detergono le mani e si profumano<sup>94</sup>, poi si cingono di corone, viene preparato il cratere e il vino, l'incenso emana profumo, vi è acqua, probabilmente da mescolare al vino, e il canto si sparge.

La diversità tra Senofane ed Alceo non è tanto nelle azioni compiute e nei luoghi in cui esse vanno contestualizzate, ma nel rapporto che intercorre fra momento simposiale e situazione storico-sociale: il pubblico senofaneo, insomma, non è più un gruppo di ἑταῖροι che condividono comuni aspirazioni politiche, ma ha l'ambizione di agire in un simposio da σοφοί, lontano dalle στᾶσεις che caratterizzavano i gruppi eterici<sup>95</sup>.

Che il contesto simposiale sia generalmente un'abitazione è un dato costante nella storia del mondo greco e trova riscontri anche dopo l'epoca arcaica, alla fine del V secolo e all'inizio del IV. Il *Simposio* di Platone<sup>96</sup>, infatti, è ambientato nell'οἶκία di Agatone: Aristodemo, che accompagna Socrate, si presenta alla porta del poeta tragico proprio nel momento in cui sta per iniziare il δειπνον e viene fatto accomodare<sup>97</sup>; finito il pasto, prima di bere si compie una σπονδή, si fanno inni al dio e i vari riti consueti: le somiglianze con il passo iliadico visto in precedenza e con il carne senofaneo sono molte.

Un altro esempio interessante può essere l'ἑταιρεία di Alcibiade<sup>98</sup> che, alla fine del V secolo, si ritrovò accusata d'aver profanato i Misteri Eleusini. Questo caso è rilevante, perché il gruppo sociale di cui fu capo Alcibiade potrebbe essere significativo nella definizione della realtà eterica, come si vedrà nel prosieguo di questa analisi. Ora, alla vigilia della partenza della spedizione ateniese in Sicilia, Alcibiade, che era uno degli strateghi, fu accusato d'aver parodiato i Misteri. L'atto era avvenuto in un'abitazione privata, secondo Plutarco<sup>99</sup> proprio nella dimora di Alcibiade, secondo Isocrate<sup>100</sup> in quella di Pulizione.

(i Quattrocento) λέγοντες ὡς ὁ πατήρ (i.e. Alcibiade) μὲν συνάγοι τὴν ἑταιρείαν ἐπὶ νεωτέροις πράγμασιν, οὗτοι δ' ἐν τῇ Πουλυτίωνος οἰκίᾳ συνδειπνοῦντες τὰ μυστήρια ποιήσειαν.

(Isocr. XVI 6)

<sup>93</sup> Cf. Alc. 362 ἀλλ' ἀνήτω μὲν περὶ ταῖς δέραςι / περθέτω πλέκταις ὑπαθύμιδάς τις / κὰδ δὲ χευάτω μύρον ἄδω κὰτ τῷ στήθεος ἱᾶμι

<sup>94</sup> Cf. Alc. 50 e, soprattutto, 362.

<sup>95</sup> Cf. Farina 1961, 16 e 38.

<sup>96</sup> Cf. per il contesto anche Xen. *Symp.* 1,2.

<sup>97</sup> Cf. Plat. *Symp.* 174dss.

<sup>98</sup> Cf. *infra* pp. 163ss.

<sup>99</sup> Cf. Plut. *Alc.* 22,4.

<sup>100</sup> Cf. Isocr. XVI 6

I compagni d'Alcibiade, certamente ubriachi come ricorda Plutarco<sup>101</sup>, rappresentarono i Misteri non secondo le norme stabilite dai *Kerykes* e dagli Eumolpidi<sup>102</sup>, nell'abitazione privata dove avevano pranzato. L'elemento dell'ubriachezza porta a ritenere che la parodia fosse avvenuta in un normale simposio, dove l'ἑταιρεία di Alcibiade si era riunita: il convivio, come nell'*epos* e in Senofane, sembra ambientato all'interno di un ambiente chiuso e, soprattutto, privato, come appunto un'οἶκία.

## Il simposio e le formazioni sociali

L'aver stabilito che una buona parte della produzione poetica greco-arcaica, ed in particolare quella alcaica, sia ricollegabile al simposio non può, in ogni caso, lasciare soddisfatti. La pratica del bere in comunità, dopo il pasto, era un'attività diffusa, ma il vero problema da sondare è quello della diretta connessione fra questa pratica e le strutture sociali coinvolte. Per essere chiari, c'è da chiedersi quanti tipi di simposio esistessero e se fossero tutti riconducibili ad un *unicum*.

Murray (1983, 267), in effetti, ha supposto che termini quali φρατρία, συσσιτία, ἑταιρεία, ἀνδρία, φιδίτιον, συσκηρία, συνωμοσία, ἐνωμοτία, ἔρανος ed altri designassero, un'identica formazione sociale, la φρατρία, che rappresenterebbe la sopravvivenza, nell'epoca della πόλις, d'organismi sociali aristocratici pre-esistenti. Questo studioso ipotizza che le comunità coinvolte nel συμποτεῖν siano tutti riconducibili alla φρατρία, che rappresenterebbe lo sviluppo delle eterie omeriche. La grecoità antica avrebbe conosciuto, secondo Murray, due uniche modalità d'organizzazione sociale, il γένος e la φιλότης, e i gruppi legati al συμποτεῖν, in questo contesto, s'ispirerebbero esclusiva-mente alla seconda, identificandosi in una unica formazione sociale.

Questo tipo d'operazione può lasciare molto interdetti, perché non tiene conto di parametri fondamentali quali il contesto storico e sociale in cui il fenomeno del bere in comunità deve essere inserito. Un rapido esempio può essere esplicativo: non ha molto senso associare le ἑταιρείαι cretesi ai gruppi maschili lesbi, ateniesi o megaresi, in quanto il rapporto fra essi, la πόλις e le varie altre strutture sociali che li circondano diverge da caso a caso<sup>103</sup>. Si deve, inoltre, compiere una riflessione: lascia molto perplessi che nell'arcaismo i rapporti eterici non avessero alcun rapporto con il γένος, in quanto bisognerebbe dimostrare che un individuo, in modo autonomo, potesse contrarre

<sup>101</sup> Cf. Plut. *Alc.* 19,1.

<sup>102</sup> Cf. Plut. *Alc.* 22,4.

<sup>103</sup> Cf. Schmitt-Pantel 1992, 47s.

rapporti di φιλότης con chicchessia senza che contassero affatto le relazioni d'ospitalità, d'alleanza o di parentela. Sembra, infatti, difficile poter divenire ἑταῖρος di un appartenente ad un γένος diverso ed avversario, dato il peso che le relazioni familiari paiono aver avuto in questo periodo<sup>104</sup>.

### **Quale nome per il gruppo alcaico?**

Per comprendere lo statuto delle comunità maschili aristocratiche a Mitilene è opportuno partire dal nome col quale la critica moderna definisce il gruppo alcaico, ovvero ἑταιρεία. Questo termine non ha diretto riscontro nel *corpus* del poeta, anche se probabilmente possiede una sua effettiva legittimità.

Punto di partenza per ogni riflessione deve essere Alc. 129, dove vi è un appello diretto alla comunità alcaica e se ne isola un momento significativo: il poeta denomina i contraenti dell'ᾠρκος che sancisce la συνωμοσία<sup>105</sup> come ἑταῖροι, alcuni dei quali sembrerebbero presenti alla *performance*<sup>106</sup>. A condizione che tale considerazione colga nel segno e se il pubblico alcaico non muta nel tempo e a seconda dei luoghi, allora bisogna identificarlo con un gruppo di ἑταῖροι che condivide momenti ludici, come il simposio, ed altri d'impegno politico e militare. La rievocazione del giuramento presente in Alc. 129 fa luce sul tipo di relazione che s'instaurava fra i compagni: la frase ἀπώμνυμεν / τόμοντες ἄ..[ .]γ.. / μηδάμα μηδ' ἕνα τῶν ἑταίρων / ἀλλ' ἢ θάνοντες γὰρ ἐπιέμμενοι / κείσεσθ' ὑπ' ἀνδρῶν οἱ τότ' ἐπικέην / ἤπειτα κακκτάνοντες αὐτοῖς / δᾶμον ὑπέξ ἀχέων ῥύεσθαι (vv. 14-20) rispecchia, senza sostanziali modificazioni, il concetto di reciprocità al quale si conformano gli eroi dell'*epos* e la gran parte della poesia arcaica greca<sup>107</sup>.

Alla luce di ciò, la denominazione ἑταιρεία pare legittima, soprattutto se si tiene presente il primo contesto all'interno della 'letteratura greca' in cui questo termine, almeno per i moderni, compare, ossia Hdt. V 71,3<sup>108</sup>: lo storico d'Alicarnasso definisce così la comunità di persone che, legata da stretta relazione a Cilone, ambì, nella seconda metà del settimo secolo, al potere su Atene<sup>109</sup>. Come si vedrà in séguito, i punti di

<sup>104</sup> Cf. Glotz 1904, 599ss.

<sup>105</sup> Συνωμοσία e ἑταιρεία sarebbero, in origine, due realtà distinte, l'una intenta alla rottura dell'ordine costituito, una vera e propria congiura, l'altra un gruppo di individui che, muovendosi all'interno delle leggi, tenta d'influenzare le decisioni della πόλις (cf. Sartori 1957, 17ss.).

<sup>106</sup> Per la presenza degli ἑταῖροι del poeta alla *performance* di Alc. 129 è significativa la presenza di una prima persona plurale del v. 15, ἀπώμνυμεν.

<sup>107</sup> Cf. *infra* pp. 228ss.

<sup>108</sup> Hdt. V 71,1-4 ἦν Κύλων τῶν Ἀθηναίων ἀνὴρ Ὀλυμπιονίκης· οὗτος ἐπὶ τυραννίδι ἐκόμησε, προσποιησάμενος δὲ ἑταιρήϊην τῶν ἡλικιωτέων καταλαβεῖν τὴν ἀκρόπολιν ἐπειρήθη.

<sup>109</sup> Cf. Calhoun 1913, 13ss., Sartori 1957, 53ss., Ghinatti 1970, 11ss.

contatto fra le comunità maschili lesbie e ateniesi risultano molteplici e questa loro similarità sarà di grande aiuto per precisare cosa in realtà si debba intendere per *ἑταιρεία*.

È necessario, adesso, verificare come siano definiti, dalle fonti e da Alceo stesso, i gruppi maschili lesbi di *ἑταῖροι*, al fine di comprendere come essi venissero percepiti nell'antichità e quali relazioni umane producessero. Prima di affrontare questo argomento, però, è necessaria una premessa. Spesso le comunità maschili, e il caso di Cilone è emblematico, vengono identificate come gruppi di persone che circondano ed appoggiano figure socialmente influenti<sup>110</sup>, anche se, detto ciò, non è ancora dato di appurare se Alceo fosse il *leader* della comunità a cui apparteneva. Dalle fonti sul poeta, tuttavia, è possibile, quanto meno, dedurre che la sua famiglia ricoprisse una funzione dirigente nell'*ἑταιρεία* e istruttive in tal senso sono due testimonianze, l'una di Diogene Laerzio e l'altra d'Aristotele.

Descrivendo la *στάσις* che pose fine al governo di Melancro, Diogene (I 74) ricorda come Pittaco *μετὰ τῶν Ἀλκαίου γενόμενος ἀδελφῶν Μέλαγχρον καθεῖλε τὸν τῆς Λέσβου τύραννον*<sup>111</sup>. L'affermazione di Diogene sembra essere sintetica: è verosimile ipotizzare che una congiura antitirannica fosse costituita non solo da tre persone, ossia Antimenide, Kikis<sup>112</sup> e Pittaco, ma che comportasse la presenza di molte persone. Un riflesso di ciò potrebbe emergere da Alc. 129, che si riferisce, però, alla *στάσις* anti-Mirsilo: i contraenti della *συνωμοσία* non sono solo i *leaders*, ma tutti gli *ἑταῖροι*. Se il *κῆνων* del v. 14 si riferisce ai morti subiti dalla fazione<sup>113</sup>, non è realistico che indichi solo le personalità più influenti, dal momento che Antimenide e Alceo erano rimasti in vita anche dopo il tradimento di Pittaco. Se, dunque, la *συνωμοσία* comporta la presenza di molte persone, le parole di Diogene Laerzio hanno un doppio interesse: da una parte è chiaro che, indicando Pittaco e i fratelli di Alceo, egli fa riferimento ai loro gruppi, dall'altra, accennando con i loro nomi alle comunità, testimonia che essi ne fossero i *leaders*.

Quanto riporta Aristotele nella *Politica* (*Pol.* 1285a 33ss.) conferma l'affermazione precedente ed apre un primo scorcio sulla struttura del gruppo alcaico. Trattando dell'esimnetia, il filosofo ricorda che Pittaco assunse questa carica per volere

<sup>110</sup> Cf. Calhoun 1913, 7.

<sup>111</sup> Cf. *Suda* π 1659 A., s.v. Πιττακός: τῆ μὲν Ὀλυμπιάδι Μέλαγχρον τὸν τύραννον Μιτυλήνης ἀνεῖλε. La frase di Diogene parrebbe escludere che Alceo facesse parte della congiura (cf. Page 1955, 151s.).

<sup>112</sup> Kikis è fratello di Alceo come riporta la *Suda* (κ 1598 A.): Κίκις ὄνομα κύριον. ὁ ἀδελφὸς Ἀλκαίου.

<sup>113</sup> *Κῆνων* è specificazione di Erinni e sembra, dunque, indicare da chi queste forze prendano origine. Significativa è la spiegazione fornita dal poeta (v. 15 ὥς): le Erinni devono perseguire Pittaco perché questi ha contravvenuto al giuramento che votava la totalità della comunità o alla morte o alla vittoria. Poiché le Erinni sono divinità legate alla vendetta dei morti, è probabile che con *κῆνοι* Alceo indichi gli *ἑταῖροι* deceduti a causa del comportamento del futuro esimnete.

del δῆμος: εἴλοντό ποτε Μυτιληναῖοι Πιττακὸν πρὸς τοὺς φυγάδας ὧν προειστήκεσαν Ἀντιμενίδης καὶ Ἀλκαῖος ὁ ποιητής. Δηλοῖ δ' Ἀλκαῖος ὅτι τύραννον εἴλοντο τὸν Πιττακὸν ἐν τινι τῶν σκολιῶν μελῶν (Alc. 348)<sup>114</sup>. ἐπιτιμᾶ γὰρ ὅτι «τὸν κακοπάτρι-δα<ν>» Φίττακον πόλιος τὰς ἀχόλω καὶ βαρυδαίμονος ἑστάσαντο τύραννον, μέγ' ἐπαινέοντες ἀόλλεες. Al tempo dell'ascesa al potere di Pittaco, Alceo e il fratello ricoprivano il ruolo di *leaders* della εταρεία in esilio. È, dunque, logico ritenere che la famiglia alcaica avesse un ruolo dirigente nella comunità a cui apparteneva<sup>115</sup>.

Dopo queste puntualizzazioni, è possibile vedere, nel concreto, come vengano designati i gruppi maschili lesbi. Il primo esempio a disposizione riguarda un momento di storia lesbica antecedente al periodo di vita di Saffo ed Alceo, quando il regno dei Pentilidi iniziò a vacillare. Aristotele (*Pol.* 1311b 28) riferisce che ἐν Μυτιλήνῃ τοὺς Πενθιλίδας Μεγακλῆς περιόντας καὶ τύπτοντας ταῖς κορύναις ἐπιθέμενος μετὰ τῶν φίλων ἀνεῖλεν. La fine del regno dei Pentilidi coincide con l'azione di una στάσις organizzata da una comunità maschile di individui che avevano in Megacle un referente e che avevano con lui relazioni di φιλότης.

Modalità assai simile a quella precedente, per denominare una εταρεία, è l'espressione οἱ περὶ + più il nome del *leader* della comunità che si ritrova, a proposito di Pittaco, in un commentario ad alcuni carmi alcaici (Alc. 305,23s.). Il concetto è chiaro, in quanto con περὶ si fa riferimento ad un gruppo di persone che circondano una figura di particolare rilievo sociale e che ne costituiscono, in sostanza, il séguito<sup>116</sup>.

Molto interessante, in questo quadro, appare l'esordio di un carme alcaico.

π.[.]τωι τάδ' εἶπην ὀδ.υ..[	...queste cose dire...
ἀθύρει πεδέχων συμποσίω.[	partecipando al simposio, si diverte a suonare...
βάρμος, φιλώνων πεδ' ἄλεμ[άτων	la lira, insieme a compagni sciocchi...
5 _ εὐωχήμενος αὐτοισιν ἔπα[	banchettando con loro...

(Alc. 70,2-5)

Il figlio d'Irra viene qui rappresentato a simposio. Se in Alc. 129 le persone della comunità alcaica sono ἐταῖροι, in altri contesti, dove appaiono gruppi simili a quello del poeta, i loro membri sono φίλοι<sup>117</sup>. Le attività qui descritte, inoltre, sembrano essere quelle tipiche compiute da qualsiasi εταρεία nei momenti ludici, come il bere in comunità (v. 3), il canto accompagnato dal βάρβιτος (v. 4) e i *divertissements* che ne

<sup>114</sup> Aristotele contestualizza esplicitamente i versi alcaici all'interno del simposio (σκόλιον): si è di fronte ad un'ulteriore dimostrazione dell'estesa simpositività della poesia del poeta mitilenese.

<sup>115</sup> Cf. Dion. Hal. V 73,3.

<sup>116</sup> Cf. Ghinatti 1970, 56ss. a proposito dei 'partiti' in causa in epoca pisistratica.

<sup>117</sup> Cf. Chantraine, *DELG* 1205 s.v. φίλος.

dovevano seguire (v. 4s.). Come nel passo aristotelico appena citato, qui l'insieme di individui che circondano Pittaco viene indicato come il suo séguito e composto da φίλωνεξφίλοι.

Sulla medesima linea può inserirsi Alc. 130a. Il componimento è in condizioni pessime, ma il confronto con Alc. 129 e 130b permette d'apprezzarne il contesto piuttosto chiaramente: i tre frammenti, infatti, sembrano riferirsi al medesimo luogo sacro, ovvero al τέμενος di Era, Zeus e Dioniso<sup>118</sup>. Ora, da Alc. 130b parrebbe di capire che il poeta si trovi, probabilmente in un momento successivo a quello implicato in Alc. 129, in una condizione di totale isolamento<sup>119</sup>. Identica situazione emergerebbe in Alc. 130a, dove, in effetti, il poeta si lamenta dell'assenza dei φίλοι, che probabilmente vanno identificati con gli ἐταῖροι di Alc. 129,17.

L'analisi dei contesti in cui pare di poter reperire un riferimento a comunità maschili lesbie, che si tratti di quella di Alceo o di un'altra poco importa, fornisce già elementi interessanti. Il primo dato da sottolineare è che queste comunità sono dotate di una gerarchia, in quanto vi sono in esse personalità che sembrano assumere un ruolo dirigente. A ciò va aggiunto che tali gruppi hanno come collante rapporti di φιλότης/ἑταιρεία, la cui origine, tuttavia, non è facilmente individuabile. Queste comunità agiscono nella vita pubblica e trovano nel simposio un momento associativo importante.

Al fine di comprendere in modo adeguato la natura di questi gruppi, è opportuno ampliare il quadro. Se la realtà lesbica fornisce solo poche allusioni ad essi, più chiara è la situazione per quanto riguarda il resto della Grecia, per epoche sia contemporanee che antecedenti e successive a quella oggetto d'analisi. L'uso della comparazione per le comunità maschili d'ἐταῖροι ha una motivazione profonda: in tutto il mondo ellenico, infatti, è possibile reperire collettività di persone di genere maschile, appartenenti alla classe aristocratica, che cercano d'imporre la propria influenza sulla πόλις in cui risiedono o, più in generale, sulla comunità a cui appartengono.

Prima di analizzare il funzionamento di tali comunità, ad ogni modo, si punterà l'attenzione sulla relazione personale di *compagnonnage*, cercando di valutare cosa essa implichi e da dove essa tragga origine.

<sup>118</sup> Cf. Robert 1960, 313s. e Alc. 129,2-10, 130b,13 e *schol.* Alc. 130a,15 e, inoltre, *infra* pp. 389ss.

<sup>119</sup> Cf. Rösler 1980, 272ss.

## Il rapporto di *ἑταιρεία*

### L'*ἑταῖρος* nell'*epos*

Due brevi premesse sono opportune prima di affrontare la questione del rapporto di *compagnonnage* nell'*epos*. In *primis*, bisogna evidenziare la possibilità d'uno scarto fra la società 'omerica' e quella del VII-VI secolo: per quanto sia possibile cogliere alcune similarità fra queste, non è lecito in assoluto spiegare l'una con l'altra; il vantaggio proveniente dal confronto, in ogni caso, è la possibilità d'analizzare il rapporto eterico nella sua diacronia, sempre che sia possibile notare una linea di sviluppo<sup>120</sup>.

Il secondo elemento su cui bisogna soffermarsi riguarda, più nello specifico, il legame che unisce due *ἑταῖροι*. Per analizzare correttamente questo rapporto, è opportuno sottolineare che il termine *ἑταῖρος* nell'*epos* assume diverse sfumature di significato, da 'compagno di battaglia'<sup>121</sup>, a 'membro di un equipaggio d'una nave'<sup>122</sup>, ad 'appartenente all'*entourage* d'un eroe'<sup>123</sup>. All'interno di questo campo semantico, si possono distinguere varie accezioni, come quella di 'compagno di battaglia derivante da medesima zona geografica'<sup>124</sup>, come i Mirmidoni, o 'appartenete all'insieme dell'esercito greco o troiano'<sup>125</sup>. In alcuni casi, tuttavia, con *ἑταῖρος* s'indicano rapporti di *compagnonnage* assai più stretti, come quelli fra i capi dell'esercito<sup>126</sup>, o fra un eroe e un individuo a lui particolarmente caro<sup>127</sup>.

Questa situazione trova una chiara conferma in due contesti, in cui il termine *ἑταῖρος* è usato senza ombra di dubbio con significato non identico. Il primo passo è la descrizione dell'esercito Mirmidone: si forniscono informazioni sul numero di uomini che formano il contingente e sulla loro ripartizione nelle navi che lo condussero dalla Grecia a Troia.

Πεντήκοντ' ἦσαν νῆες θοαί, ἦσιν Ἀχιλλεὺς  
ἔς Τροίην ἠγεῖτο Διῖ φίλος· ἐν δὲ ἐκάστη

<sup>120</sup> Cf. Talamo 1961, 297ss. Per la relazione fra il mondo descritto nell'*epos* e la realtà storica cf. Finley 1966, 52ss.

<sup>121</sup> Cf. Kakridis 1963, 51.

<sup>122</sup> Cf. Kakridis 1963, 70.

<sup>123</sup> Cf. Kakridis 1963, 75.

<sup>124</sup> Cf. Kakridis 1963, 52.

<sup>125</sup> Cf. Kakridis 1963, 56.

<sup>126</sup> Cf. Kakridis 1963, 58.

<sup>127</sup> Cf. Kakridis 1963, 60ss.

170 πεντήκοντ' ἔσαν ἄνδρες ἐπὶ κληῖσιν ἑταῖροι·  
πέντε δ' ἄρ' ἡγεμόνας ποιήσατο τοῖς ἐπεποιθεῖ  
σημαίνειν· αὐτὸς δὲ μέγα κρατέων ἦνασσε.  
(*Il.* XVI 168-172)

I versi appena citati mostrano un dato evidente: i commilitoni si considerano fra loro ἑταῖροι e questa situazione risulta normale nei poemi omerici, visto che è proprio l'ἑταιρεία ad unire, nell'*Odissea*, i membri dell'esercito itacese<sup>128</sup>. Tale tipo di relazione non ha particolari rapporti con la relazione eterica che lega Alceo ai membri della sua comunità, in quanto non è solo l'aspetto militare che per essa è importante<sup>129</sup>. Un secondo contesto epico, invece, dimostra una netta disparità con il precedente e permette un confronto con quanto accade nel VII-VI secolo.

ἦ τίς τοι καὶ πηρὸς ἀπέφθιτο Ἰλιόθι πρό,  
ἔσθλός ἐών, γαμβρὸς ἢ πενθερός; οἳ τε μάλιστα  
κῆδιστοι τελέθουσι μεθ' αἰμά τε καὶ γένος αὐτῶν.  
ἦ τίς που καὶ ἑταῖρος ἀνὴρ κεχαρισμένα εἰδώς,  
585 ἔσθλός; ἔπει οὐ μὲν τι κασιγνήτιο χερεῖων  
γίνεται, ὅς κεν ἑταῖρος ἐὼν πεπνυμένα εἰδῆ.  
(*Od.* VIII 581-586)

Demodoco ha cantato al banchetto dei Feaci lo stratagemma del cavallo su richiesta esplicita d'Odisseo. Il racconto del cantore, però, suscita pianto nello stesso eroe, commosso dal ricordo. Alcinoο, che gli siede accanto (v.534), nota le lacrime dell'ospite e invita Demodoco a cessare il canto; fatto ciò, coglie l'occasione d'interrogare lo straniero sulla sua identità, come del resto è consueto dopo che lo si sia accolto e rifocillato. In questo contesto, Alcinoο chiede anche ragione del pianto di Odisseo e formula delle ipotesi. Dato che lo ξένος ha pianto come conseguenza di un racconto su Ilio, ritiene probabile che qualcuno a lui caro sia morto davanti a Troia. Il dato rilevante è che il re dei Feaci pare compiere una sorta di catalogo dei presumibili 'cari' che l'ospite può aver perso: vengono citati per primi i πηοί, i 'parenti per alleanza'<sup>130</sup>, che vengono identificati con i γαμβροί, i 'generi', e i πενθεροί, i 'suoceri', ossia con i due tipi di relazione che l'alleanza matrimoniale istituisce. Costoro, nota Alcinoο, sono 'quelli più degni di affetto', dopo i parenti di sangue, probabilmente i genitori e i figli, e di stirpe, forse i cugini, gli zii, etc. Il re dei Feaci, insomma, descrive una gerarchia nei rapporti di συγγένεια e in questa inserisce gli ἑταῖροι: essi hanno per un uomo lo stesso valore dei κασιγνήτοι, ovvero ai parenti di sangue o di stirpe della

<sup>128</sup> Cf. Donlan 1998, 51-71.

<sup>129</sup> Cf. Talamo 1961, 302.

<sup>130</sup> Cf. Chantraine, *DELG* 897 s.v. πηός



medesima classe d'età, ed hanno la caratteristica di avere pensieri saggi, il che presuppone accorti consigli, di essere nobili e di conoscere appieno il valore della reciprocità<sup>131</sup>. Gli elementi caratterizzanti del rapporto eterico prospettato da Alcinoο, ben più profondo che non il cameratismo militare, hanno strette similitudini con la relazione d'ἔταιρεία della comunità alcaica e di quelle ad essa similari: sarà proprio questa ἔταιρεία che si analizzerà come elemento di confronto per le epoche successive.

Dal passo odissiaco, per concludere, è possibile ricavare alcuni dati: il rapporto di *compagnonnage* viene messo sullo stesso piano di quello di sangue, anche se ne appare separato. Al fine di verificare simili conclusioni, bisogna comprendere meglio cosa significhi essere ἑταῖροι, analizzando concretamente un legame eterico: la situazione apparirà ben più complessa di quella indicata da Alcinoο.

### ***L'esempio di Achille e Patroclo***

L'*epos* fornisce, con quello di Patroclo ed Achille, un caso esemplare di rapporto eterico. Questo parallelo offre molti spunti d'analisi: da una parte chiarisce come possa sorgere una relazione di tale genere, dall'altra mostra ampiamente come si comportano gli ἑταῖροι fra loro. In questo quadro, la figura di Patroclo, tuttavia, assume indubbiamente un ruolo particolare, in quanto è considerato come φίλτατος da Achille<sup>132</sup>.

80 ἄλλὰ τί μοι τῶν ἦδος ἐπεὶ φίλος ὄλεθ' ἑταῖρος  
Πάτροκλος, τὸν ἐγὼ περὶ πάντων τῶν ἑταίρων  
ἴσον ἐμῇ κεφαλῇ; τὸν ἀπώλεσα κτλ.  
(*Il.* XVIII 80-82)

All'interno di un gruppo di compagni s'istituiscono delle gerarchie di φιλότης, che permettono di attribuire a ciascuno una τιμή differente: il rapporto che lega Achille a Patroclo ha una valenza immensa, tanto che il primo considera il secondo alla stregua di una parte del proprio corpo. Una gerarchizzazione della relazione d'ἔταιρεία è un dato evidente nel momento in cui Patroclo perde la vita.

Πηλείδης δ' οἴκοιο λέων ὡς ἄλτο θύραζε  
οὐκ οἶος, ἅμα τῷ γε δύω θεράποντες ἔποντο  
ἦρωσ Ἀυτομέδων ἠδ' ἼΑλκιμος, οὓς βα μάλιστα

<sup>131</sup> Il verbo χαρίζω, 'être agréable à quelqu'un', deriva da χάρις, che, nella sua accezione 'reconnaissance, gratitude [de qui reçoit]', indica a volte una delle caratteristiche peculiari del rapporto eterico, ossia saper contraccambiare il bene ricevuto: cf. Chantraine, *DELG* 1247s. s.v. χάρις.

<sup>132</sup> Cf. *Il.* XIX 315.

575 πῖ' Ἀχιλεὺς ἐτάρων μετὰ Πάτροκλόν γε θανόντα  
(*Il.* XXIV 572-575)

Automedonte e Alcimo hanno raggiunto il vertice della τιμή presso Achille solo perché Patroclo è morto: quel che si ricava è che il Pelide classifichi almeno una parte del proprio esercito in una scala di φιλότης.

Notato ciò, sarà opportuno concentrarsi sulle modalità di relazione proprie dell'ἑταιρεία di Patroclo ed Achille. Nell'*Iliade*, la prima scena in cui compare ampiamente la figura di Patroclo è quella dell'ambasceria di Fenice, Aiace Telamonio ed Odisseo presso Achille nel libro IX (vv. 185ss.). Arrivati alla tenda del Pelide, trovano quest'ultimo ed il suo φίλος ἑταῖρος in un atteggiamento che ricorda molto da vicino il simposio di epoca storica, come è stato notato in precedenza.

Patroclo compie diverse azioni: porta un cratere, mesce il vino, porge agli ξένοι le coppe, prepara e cuoce la carne e, infine, allestisce la tavola (vv. 202-217). Dopo di ciò, il Meneziade compie una θυσία e svolge, almeno in parte, le funzioni del coppiere. Conclusasi senza successo l'ambasceria, Aiace Telamonio ed Odisseo si allontanano dalla tenda, mentre Fenice, l'istitutore di Achille<sup>133</sup>, viene ospitato per la notte ed è di nuovo Patroclo ad occuparsi degli aspetti pratici della ξενία, apprestando in questo caso il letto per lo ξένος<sup>134</sup>.

L'apparizione di Patroclo nel libro XI ha forti similarità con quanto appena osservato: Achille, visto un eroe ferito che ritiene essere Macaone, invia il compagno da Nestore a chiedere notizie<sup>135</sup>. Patroclo, anche qui, svolge tutte quelle attività pratiche necessarie alla vita sociale di Achille e quest'ultimo appare oggettivamente in posizione di superiorità. Che il rapporto fra Achille e Patroclo non sia paritario è evidente e trova esplicite conferme nel corso di tutta l'*Iliade*: Patroclo, infatti, è il θεράπων del Pelide<sup>136</sup>.

Il libro XI dell'*Iliade* offre altri spunti d'analisi. I dati più interessanti si ricavano allorché Patroclo fa visita a Nestore per sapere se sia realmente Macaone l'eroe ferito visto da Achille<sup>137</sup>. Il vecchio eroe pilio, dopo aver ricevuto Patroclo, gli espone la drammatica situazione in cui versa l'esercito acheo; nel prosieguo del discorso, per convincere il figlio di Menezio a cercare di piegare l'ira del compagno, rievoca il momento in cui, insieme ad Odisseo, egli si era recato a Ftia per convincere Achille a partecipare alla spedizione contro Troia (vv. 765-770). Lì, racconta, aveva trovato Peleo, Menezio e i loro figli. Prima di partire, il padre di Patroclo aveva consigliato il figlio sulla migliore maniera di comportarsi durante la guerra.

<sup>133</sup> Cf. *Il.* IX 434ss. Fenice viene chiamato ἄττα da Achille in *Il.* IX 607.

<sup>134</sup> Cf. *Il.* IX 620ss.

<sup>135</sup> Cf. *Il.* XI 599ss.

<sup>136</sup> Cf. *Il.* XVIII 151s.: οὐδέ κε Πάτροκλόν περ ἑυκνήμιδες Ἀχαιοὶ / ἐκ βελέων ἐρύσαντο νέκυν θεράποντ' Ἀχιλῆος.

<sup>137</sup> Cf. *Il.* XI 644ss.

τέκνον ἔμὸν γενεῆ μὲν ὑπέρτερός ἐστιν Ἄχιλλεύς,  
πρεσβύτερος δὲ σὺ ἐσσι· βίη δ' ὄ γε πολλὸν ἀμείνων.  
ἀλλ' εὖ οἱ φάσθαι πυκινὸν ἔπος ἢ δ' ὑποθέσθαι  
καὶ οἱ σημαίνειν· ὁ δὲ πείσεται εἰς ἀγαθὸν περ.  
(*Il.* XI 786-789)

Due ἐταῖροι, dunque, non sono necessariamente pari di stirpe, né è necessario che siano coetanei, visto che Patroclo è più vecchio. Appare, altresì, interessante il ruolo che Menezio attribuisce al figlio, ossia quello di consigliere: Achille non avrà l'obbligo di seguire l'opinione del compagno, ma se essa sarà valida, le presterà ascolto, in quanto ἀγαθὴ δὲ παραίφασίς ἐστιν ἐταίρου (v. 193).

Si fa strada, in modo abbastanza chiaro, una caratterizzazione ben precisa del rapporto eterico: due o più compagni, pur legati da vincoli di φιλότης<sup>138</sup> non necessariamente hanno un rapporto egualitario<sup>139</sup>. Patroclo è subordinato: αἰδοῖος νεμεσητὸς ὁ με προέηκε ... / νῦν δὲ ἔπος ἐρέων πάλιν ἄγγελος εἶμ' Ἄχιλλῆϊ. / εὖ δὲ σὺ οἴσθα γεραῖε διοτρεφές, οἶος ἐκεῖνος / δεινὸς ἀνὴρ· τάχα κεν καὶ ἀναίτιον αἰτιώωτο (v. 648-654).

Visto l'atteggiamento con il quale Patroclo si relaziona con Achille, è opportuno verificare il comportamento di quest'ultimo nei confronti dell'ἐταῖρος. Il primo elemento degno d'interesse è la reazione di Achille alla notizia della morte del compagno. La prima scena da esaminare vede come protagonisti Achille e Teti<sup>140</sup>. L'eroe racconta come l'ἐταῖρος, che per lui era il più caro, sia morto. Si augura, poi: ἀντίκα τεθναίην, ἐπεὶ οὐκ ἄρ' ἔμελλον ἐταίρω / κτεινομένῳ ἐπαμῦναι· ὁ μὲν μάλα τηλόθι πάτρης / ἔφθιτ', ἐμεῖο δὲ δῆσεν ἀρῆς ἀλκτῆρα γενέσθαι *Il.* XVIII 98-100. Un compagno di un eroe di primo piano ha il compito di consigliarlo e di adempiere a tutte le sue necessità pratiche. L'eroe, dal canto suo, ha degli obblighi, fra i quali emerge come principale quello della difesa: la subordinazione degli ἐταῖροι ha una sua giustificazione nell'oggettiva forza del *leader*<sup>141</sup>, ma Achille, non avendo protetto Patroclo ed altri, è venuto meno alla funzione sociale che la sua posizione implica.

La parte conclusiva dell'*Iliade* rappresenta bene due altri fondamentali imperativi del rapporto di ἐταιρεία, la necessità della vendetta e quella d'effettuare degne esequie per un compagno morto (cf. *Il.* XVIII 333-342). La necessità della vendetta è l'elemento principale che impone ad Achille di far cessare l'ira: l'eroe deve, prima di seppellire il compagno, uccidere il suo φονεύς e 'consegnarglielo' (*Il.* XVIII 335s.). Ettore rappresenta, in sostanza, il contraccambio della morte di Patroclo, come

<sup>138</sup> Cf. *infra* pp. 228ss..

<sup>139</sup> Cf. Donlan 1998, 58ss.

<sup>140</sup> *Il.* XVIII 65ss.

<sup>141</sup> Cf. Donlan 1998, 55ss.

diviene esplicito quando ha luogo la restituzione del corpo dell'eroe troiano a Priamo. In quel contesto, Achille pronuncia un discorso assai significativo.

ὄμωξέν τ' ἄρ' ἔπειτα, φίλον δ' ὀνόμηνεν ἑταῖρον·  
«μή μοι Πάτροκλε σκυδμαινέμεν, αἶ κε πύθῃαι  
εἶν Ἄϊδος περ ἔων ὅτι Ἑκτορα δῖον ἔλυσσά  
πατρὶ φίλω, ἔπει οὗ μοι ἀεικέα δῶκεν ἄποινα.

595 σοὶ δ' αὖ ἐγὼ καὶ τῶνδ' ἀποδάσσομαι ὅσσ' ἐπέοικεν».

‘ *Il. XXIV 591-595*)

Il Pelide si sente obbligato a rivolgersi al compagno: per Ettore è stato donato un riscatto conveniente e, dal momento che il suo cadavere era parte dei doni offerti a Patroclo, Achille offrirà come compenso della sua perdita una parte degli ἄποινα. Tutta questa circolarità d'oggetti e di corpi ha come principio ispiratore la reciprocità: per gli dèi Ettore era il più caro fra gli uomini che abitano ad Ilio (vv. 65ss.) e, per questo, non merita oltraggio; Priamo per ottenere il corpo porta un riscatto ingente; Achille non può cedere Ettore senza ricompensare Patroclo.

Compiuto il primo dovere, quello della vendetta, Achille concentra la sua attenzione sulla sepoltura di Patroclo (*Il. XXIII 43ss.*). Fra i dati significativi, quali l'offerta della chioma e l'astensione dal cibo da parte dell'eroe, emerge fra tutti l'apparizione, in sogno, della ψυχή del Meneziade. Quanto dice l'ombra è notevole per più ragioni. Apparentemente, rispetto a quanto visto in precedenza, l'atteggiamento di Patroclo risulta piuttosto stridente, giacché non assume alcun ruolo subordinato, ma, anzi, ordina al compagno alcune azioni e lo richiama ai suoi doveri (vv. 71ss.).

Per prima cosa viene imputato ad Achille il sonno (v. 69): il Pelide, insomma, non deve soddisfare alcuna necessità fisica, né il cibo né il riposo. L'accusa a lui mossa è d'aver dimenticato l'ἑταῖρος, secondo un principio che, come si vedrà a proposito di Saffo<sup>142</sup>, appare fondamentale nei rapporti di φιλότης: il φιλεῖν obbliga a dimostrare la propria reciprocità anche nella lontananza e nella morte. La memoria, in questo contesto, è il mezzo secondo il quale la φιλότης si esprime.

Achille ha portato a termine solo il primo dei suoi doveri di ἑταῖρος, la vendetta, e Patroclo lo invita a concludere l'opera con la propria sepoltura; a ciò aggiunge una richiesta molto simbolica, che rappresenta bene la vicinanza che i due ἑταῖροι dovevano avere in vita: chiede, infatti, che le sue ossa siano mischiate a quelle del compagno, quando quest'ultimo morirà (vv. 83s.).

Il discorso di Patroclo, oltre ad evidenziare gli obblighi implicati da una relazione di ἑταιρεία, permette anche di focalizzare meglio cosa sia nel concreto un simile rapporto e soprattutto da dove esso prenda origine.

<sup>142</sup> Cf. *infra* pp. 242ss. e 251ss.

οὐ μὲν γὰρ ζωοὶ γε φίλων ἀπάνευθεν ἑταίρων  
βουλάς ἐξόμενοι βουλευόμεν κτλ.

(*Il.* XXIII 77s.)

L'ombra di Patroclo, perfettamente in linea con quanto è possibile leggere in *Il.* XI 786-789, individua, come uno dei momenti significativi del suo rapporto con Achille, il βουλεύειν: quando erano entrambi in vita, i due eroi si separavano dal resto dei compagni per prendere insieme alcune decisioni. Se, dunque, Patroclo assume un ruolo subordinato rispetto ad Achille, fungendogli da θεράπων, e se il Pelide ha discrezionalità di giudizio rispetto ai pareri ricevuti, qui emerge quanto in realtà le βουλαὶ di un ἑταῖρος, soprattutto se φιλότατος, fossero di grandissima importanza, quasi vincolanti per un eroe. Altro elemento di rilievo nel discorso di Patroclo riguarda la genesi del rapporto di *compagnonnage*.

μη ἐμὰ σῶν ἀπάνευθε τιθήμεναι ὅστέ' Ἀχιλλεῦ,  
ἀλλ' ὁμοῦ ὡς ἐτράφημεν ἐν ὑμετέροισι δόμοισιν,  
85 εὐτέ με τυτθὸν ἔοντα Μειότιος ἐξ Ὀπόεντος  
ἤγαγεν ὑμέτερον δ' ἀνδροκτασίης ὑπο λυγρῆς,  
ἤματι τῷ ὅτε παῖδα κατέκτανον Ἀμφιδάμαντος  
νήπιος οὐκ ἐθέλων ἀμφ' ἀστραγάλοισι χολωθεῖς·  
ἐνθά με δεξάμενος ἐν δώμασιν ἱππότα Πηλεὺς  
90 ἔτραφέ τ' ἐνδυκέως καὶ σὸν θεράποντ' ὀνόμηγεν·

(*Il.* XXIII 83-90)

Patroclo, innanzi tutto, ricorda di esser cresciuto, sin da piccolo, insieme ad Achille, da quando cioè Menezio lo condusse da Opunte a Ftia: aveva, infatti, pur involontariamente, ucciso il figlio di Anfidamante. Peleo accolse l'esule, lo crebbe e lo nominò θεράπων di Achille. Il rapporto fra i due eroi, dunque, trae origine da una lunga comunione di esperienze di vita, essendo essi cresciuti assieme. L'ἑταιρεία, almeno in questo caso, risulta essere la conseguenza di legami che precedono quello di partecipare alla medesima guerra e di far parte del medesimo esercito. In questo contesto, è interessante notare come un termine raro come ἔτης, legato etimologicamente ad ἑταῖρος, sembra presupporre la medesima relazione che unisce Achille e Patroclo: ἔτης, infatti, sembra applicarsi a φίλοι che collaborano fra di loro fuori dal campo di battaglia, ossia nel momento in cui bisogna esortare uno di loro a compiere o meno una azione o quando è necessario assistere ad un funerale affiancando i parenti del morto<sup>143</sup>.

Di fronte ad un simile legame, il dato interessante del discorso di Patroclo ad Achille riguarda un aspetto fondamentale per la comprensione del rapporto di *compagnonnage*, ossia le ragioni che hanno spinto Menezio a chiedere l'ospitalità di

<sup>143</sup> Cf. Glotz 1904, 85ss.

Peleo: bisogna, in effetti, tener presente che questi due sono in realtà parenti, poiché entrambi discendenti di Egina.

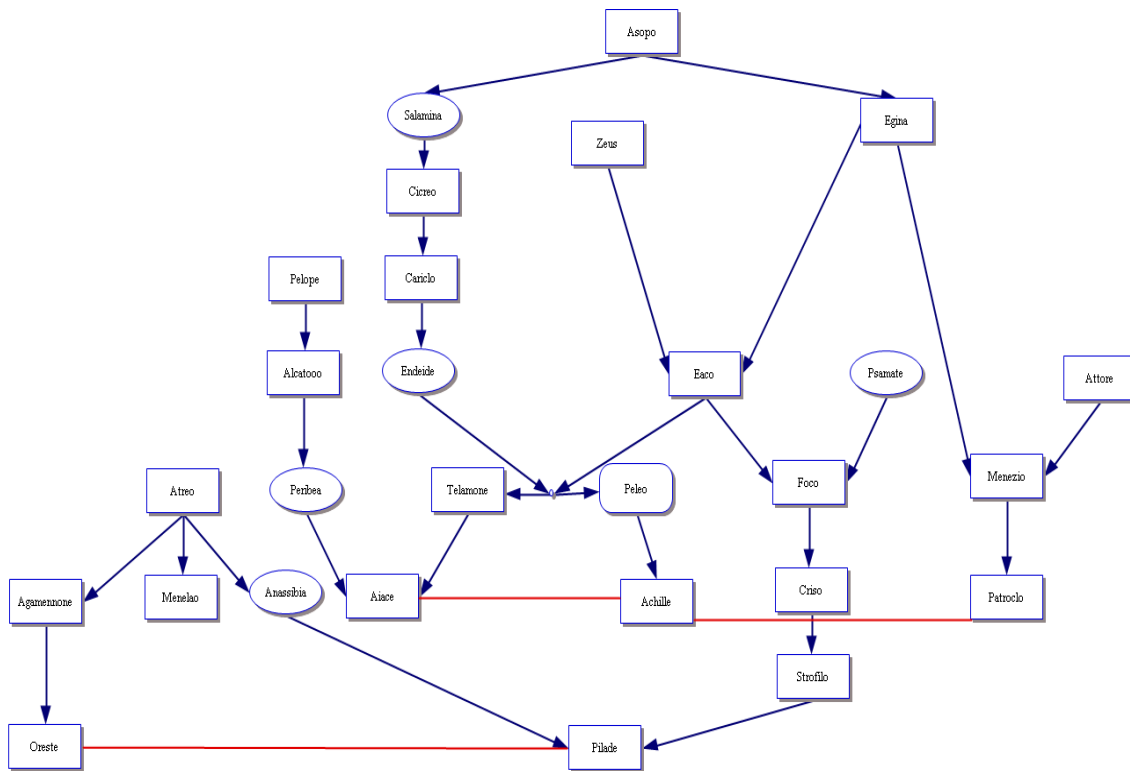


Figura 6: Albero genealogico della famiglia d'Achille con in rosso i rapporti di *εταρεία*<sup>144</sup>

Il rapporto di *εταρεία* ha come origine anche una relazione di sangue e ha molto poco di volontario, visto che Patrolo ed Achille sono cugini. È forse possibile, partendo da ciò, ipotizzare che fra le ragioni fondanti del *compagnonnage* sia necessario annoverare il *γένος*: si tenga presente, fra l'altro, che Aiace Telamonio, uno degli ambasciatori alla tenda di Achille, è cugino del Pelide, come si evince dall'albero genealogico sopra riportato. Anche un altro rapporto eterico può essere letto sotto questa luce: Oreste e Pilade, coppia di *εταῖροι* quasi proverbiale<sup>145</sup>, sono cugini, in quanto figli di fratelli, *i.e.* Agamennone e Anassibia<sup>146</sup>.

Prima d'approfondire tale questione, è opportuno definire in modo più adeguato cosa bisogna intendere per relazione eterica, cercando un esempio più prossimo a quello di Alceo, che permetta di verificare quanta distanza vi sia fra la società rispecchiata nell'*epos* e quelle del VII e VI secolo.

<sup>144</sup> Cf. Grimal 1987, 516.

<sup>145</sup> Cf. Sartori 1957, 19.

<sup>146</sup> Cf. Grimal 1987, 22, 516, 546.

## L'ἑταῖρος in Teognide e nella produzione poetica arcaica

La scelta di prendere come esempio Teognide nasce dall'estensione del testo tramandato sotto il suo nome e dal costante ricorrere in esso di riflessioni sul tema della φιλότης<sup>147</sup> Come la lettura del testo iliadico ha messo in luce, la φιλότης, ossia un rapporto di reciprocità, è la modalità con la quale si configura un corretto rapporto eterico.

325 εἴ τις ἀμαρτωλῆισι φίλων ἐπὶ παντὶ χολῶιτο,  
οὔποτ' ἄν ἀλλήλοισ' ἄρθμοι οὐδὲ φίλοι  
εἶεν...<sup>148</sup>

(Theogn. 325-328)

Due φίλοι, che il contesto simposiale della *Silloge* rende plausibile vadano identificati con due ἑταῖροι<sup>149</sup>, debbono essere ἄρθμοι. Questo termine evidenzia su cosa si fondino i vincoli che interessano direttamente il presente studio: i compagni debbono essere concordi, sentendosi uniti da legami così stretti che permettono di tollerare le piccole ἀμαρτίαι.

Οὐκ ἔλαθες κλέψας, ὦ παῖ· καὶ γάρ σε διῶμαι·  
τούτοισ', οἷσπερ νῦν ἄρθμιος ἠδὲ φίλος  
ἔπλευ – ἐμὴν δὲ μεθῆκας ἀτίμητον φιλότητα –  
οὐ μὲν δὴ τούτοις γ' ἦσθα φίλος πρότερον.  
1315 ἀλλ' ἐγὼ ἐκ πάντων σ' ἐδόκουν σήσεσθαι ἑταῖρον  
πιστόν· καὶ δὴ νῦν ἄλλον ἔχοισθα φίλον.  
ἀλλ' ὁ μὲν εὖ ἔρδων κείμαι· σὲ δὲ μήτις ἀπάντων  
ἀνθρώπων ἔσορῶν παιδαφιλεῖν ἐθέλοι.

(Theogn. 1311-1318)

<sup>147</sup> Cf. *infra* pp. 228ss. e, sul termine φιλότης, n. 93

<sup>148</sup> L'elegia ai vv. 323-328, di cui si cita la parte centrale, presenta due apostrofi a Cirno: se ciò non permette di provare l'autenticità teognidea, nulla tuttavia vi si oppone (Cf. Van Groningen 1966, 132). Se questi versi fossero realmente teognidei, si avrebbe una testimonianza di rapporto eterico contemporaneo a Saffo ed Alceo.

<sup>149</sup> Un rapporto di φιλότης può essere connesso ad ambiti familiari, politici, eterici (cf. *infra* pp. 228ss.), ma, nel caso di Teognide, il fatto che la sua poesia sia legata al simposio determina un senso univoco della sfera semantica di φίλος, pressoché corrispondente ad ἑταῖρος. Cf. per la connessione fra φίλος e ἑταῖρος ad es. Theogn. I 97-99 εἶη τοιοῦτος ἐμοὶ φίλος, ὃς τὸν ἑταῖρον / γινώσκων ὀργὴν καὶ βαρὺν ὄντα φέρει / ἀντὶ κασιγνήτου.

L'intera elegia è degna d'interesse<sup>150</sup>. Ricorrono, nello stesso contesto, i termini ἑταῖρος, ἄρθμιος e φίλος: il rapporto eterico qui rappresentato parrebbe radicarsi in un'unità di intenti fra i suoi contraenti e su vincoli di reciprocità<sup>151</sup>. Il tema di questi versi non sembra essere solamente una relazione erotica: come in S. 71<sup>152</sup>, infatti, il poeta mette l'accento sul fatto che il φιλούμενος si sia legato ad una collettività (vv. 1312 e 1314), sicché il tradimento consiste non tanto in un mutamento di amante, ma in un cambio di gruppo, di ἑταιρεία. Non è qui, insomma, in gioco la πιστὴς erotica, ma quella eterica, che implica la presenza di una comunità. In quest'ottica è da porre il riferimento al passato del v. 1314: essendo stato un tempo ἑταῖρος del poeta e del suo gruppo, il παῖς avrebbe degli obblighi di reciprocità nei confronti dei suoi vecchi φίλοι, mentre con la nuova comunità egli non ha alcun legame. Affiora, qui, la medesima mentalità che agisce nell'apparizione, in sogno, di Patroclo ad Achille: una passata ἑταιρεία non può essere interrotta facilmente, giacché i compagni hanno dei doveri fra loro. Il rapporto eterico, insomma, genera una sorta di debito reciproco fra chi lo contrae. Questa elegia permette di compiere un'ulteriore notazione, la cui importanza emergerà nel corso di questo studio: il destinatario del carme è un παῖς ed il poeta gli si rivolge denominandolo ἑταῖρος. Sapendo come si configuravano le relazioni di pederastia in antichità<sup>153</sup>, è evidente che, se il φιλούμενος deve essere un giovane che non ha raggiunto ancora la piena maturità, il φιλῶν, invece, deve essere un adulto: un rapporto di ἑταιρεία, in sostanza, poteva essere contratto da persone non appartenenti alla medesima classe d'età.

I compagni, dunque, hanno fra loro dei vincoli difficilmente eliminabili, almeno da un punto di vista teorico, e che il tradimento costituisce non la rottura di un semplice rapporto personale, ma l'uscita da un gruppo. È opportuno, ora, definire in modo adeguato come si rapportano fra loro gli ἑταῖροι.

ἀλλ' εἶη τοιοῦτος ἔμοι φίλος, ὃς τὸν ἑταῖρον  
γινώσκων ὀργὴν καὶ βαρὺν ὄντα φέρει  
ἀντὶ κασιγνήτου.

(Theogn. 97-99)

Il concetto è assimilabile a quello espresso nei vv. 325-328: chi è legato da φιλότης ad un altro deve sopportare gli errori e i cattivi umori di quest'ultimo. Ora, qui si enuncia una nozione importante: l'ἑταῖρος deve essere assimilato ad un κασίγνητος. Evocare, in questo contesto, la nozione di 'fratello', tuttavia, potrebbe essere riduttivo:

<sup>150</sup> Vetta (1980, 96) ritiene autonomo il distico 1317s.

<sup>151</sup> Cf. per la reciprocità fra φίλοι *infra* pp. 228ss. e Theogn. I 337 e 869 e II 1259.

<sup>152</sup> Cf. *infra* pp. 283ss.

<sup>153</sup> Cf. Dover 1985, 18ss. e 89.



κασίγνητος, in effetti, sembrerebbe avere un significato più esteso rispetto ad ἀδελφός, in quanto indicherebbe una parentela di linea maschile che comprende, oltre ai fratelli, anche i cugini<sup>154</sup>. L'ἑταῖρος, che non è necessariamente un parente, com'emergera da questa elegia, deve però essere trattato come tale. Questo enunciato ricorda, in negativo, un passo esiodeo.

μη δὲ κασιγνήτω ἴσον ποιείσθαι ἑταῖρον·  
 εἰ δὲ κε ποιήσης, μή μιν πρότερος κακὸν ἔρξαι  
 μηδὲ ψεύδεσθαι γλώσσης χάριν· εἰ δέ σέ γ' ἄρχη  
 710 ἢ τι ἔπος εἰπὼν ἀποθύμιον ἦε καὶ ἔρξας,  
 δις τόσα τείνυσθαι μεμνημένος· εἰ δὲ κεν αὖτις  
 ἡγήτ' ἐς φιλότητα, δίκην δ' ἐθέλησι παρασχεῖν,  
 δέξασθαι· δειλὸς τοι ἀνὴρ φίλον ἄλλοτε ἄλλον  
 ποιεῖται· σέ δὲ μή τι νόος κατελεγχέτω εἶδος.  
 (Hes. *Op.* 707-714)

Esprimendo una mentalità che è probabilmente altra rispetto a quella aristocratica di cui la poesia arcaica e l'*epos* sono voce, Esiodo enuncia un principio che è in netto contrasto con quanto la *Silloge* suggerisce e con quanto, ad esempio, nell'*Odissea* si prescrive<sup>155</sup>: vi deve essere distinzione fra i parenti e gli ἑταῖροι. Il fatto, tuttavia, che Esiodo senta l'esigenza di consigliare Perse su tale questione implica evidentemente che l'assimilazione fra ἑταῖροι e κασίγνητοι fosse una cosa consueta almeno in una parte della società ellenica. Chi siano coloro per i quali l'ἑταιρεία è assimilabile alla parentela stretta non pare difficile da definire: forse sono quelli dai quali il poeta tende a distinguersi, ossia i βασιλεῖς δωροφάγοι, rappresentanti probabilmente la classe aristocratica. Un ulteriore elemento si ricava dal passo esiodo: nel caso in cui qualcuno accetti i principi aristocratici del *compagnonnage*, si deve comportare di conseguenza, cercando di rimanere πιστός, ma, una volta tradito, deve ricambiare il male, conformandosi ai dettami della reciprocità.

Che il rapporto eterico sia di pertinenza, o almeno dovrebbe esserlo, degli ἄριστοι è un dato che si ricava di nuovo da Teognide.

Μηδεὶς σ' ἀνθρώπων πείσῃ κακὸν ἄνδρα φιλήσαι,

<sup>154</sup> Cf. Chantraine 1960, 27-31 e, inoltre, *Il.* III 333, XV 545ss. XX 419. Gernet (1997, 41) ritiene che i κασίγνητοι siano, «nel senso primario della parola, i membri di una comunità domestica, che appartenessero a una stessa generazione». In *Hdt.* I 171,6 è evidente la contrapposizione fra κασίγνητος da una parte e ἀδελφός dall'altra: Διὸς Καρίου ἱρὸν ἀρχαίου, τοῦ Μυσοῖσι μὲν καὶ Λυδοῖσι μέτεσσι ὡς κασιγνήτοισι εὐοῖσι τοῖσι Καρσί· τὸν γὰρ Λυδὸν καὶ τὸν Μυσοῖν λέγουσι εἶναι Καρὸς ἀδελφεός.

<sup>155</sup> Cf. *Od.* VIII 546s., ἀντὶ κασιγνήτου ξεινός θ' ἰκέτης τε τέτυκται / ἀνέρι, ὅς τ' ὀλίγον περ ἐπιψάυῃ παρπίδεσσι, e 585s., ἐπεὶ οὐ μὲν τι κασιγνήτοιο χερείων / γίνεται, ὅς κεν ἑταῖρος ἐὼν πεπνυμένα εἶδῃ.

Κύρνε· τί δ' ἔστ' ὄφελος δειλὸς ἀνὴρ φίλος ὦν;  
οὔτ' ἄν σ' ἐκ χαλεποῖο πόνου ῥύσαιτο καὶ ἄτης,  
οὔτε κεν ἐσθλὸν ἔχων τοῦ μεταδοῦν ἐθέλοι.  
105 δειλοὺς εὖ ἔρδοντι ματαιοτάτη χάρις ἐστίν·  
(Theogn. 101-105)

Il κακός è incapace di tessere sinceri rapporti di reciprocità. Se nella difficoltà non è d'aiuto, della buona sorte non rende partecipe nessuno. Vengono forse poste, qui, sullo stesso piano due nozioni, una di carattere sociale, κακός, e una di carattere morale, δειλός<sup>156</sup>: coloro che non appartengono alla schiera degli ἄριστοι non meritano la χάρις, giacché non la sanno ricambiare<sup>157</sup>.

1135 Ἐλπίς ἐν ἀνθρώποισι μόνη θεὸς ἐσθλή ἔνεστιν,  
ἄλλοι δ' Οὐλυμπόν<δ> ἐκπρολιπόντες ἔβαν·  
ᾧχετο μὲν Πίστις, μεγάλη θεός, ᾧχετο δ' ἀνδρῶν  
Σωφροσύνη, Χάριτες τ', ᾧ φίλε, γῆν ἔλιπον·  
ὄρκοι δ' οὐκέτι πιστοὶ ἐν ἀνθρώποισι δίκαιοι,  
1140 οὐδὲ θεοὺς οὐδεὶς ἄζεται ἀθανάτους.  
εὐσεβέων δ' ἀνδρῶν γένος ἔφθιτο, οὐδὲ θέμιστας  
οὐκέτι γινώσκουσ' οὐδὲ μὲν εὐσεβίας.  
(Theogn. 1135-1150)

Πίστις, χάρις, σωφροσύνη e δικη sono i concetti che riassumono l'idea che pervade l'intera *Silloge* sui rapporti di φιλότης ed εταρεία. L'intero contesto rende plausibile ritenere che il progressivo deteriorarsi dei rapporti umani sia dovuto al fatto che è in corso una scalata sociale dei κακοί, con una progressiva perdita di potere della classe aristocratica<sup>158</sup>: le divinità che hanno lasciato la terra, insomma, rappresentano un passato ideale in cui i compagni erano fedeli fra di loro e non conoscevano tradimenti, dove l'ὄρκος era rispettato in quanto i contraenti erano 'sani di mente', ossia non s'imbattevano nell'ἀσέβεια. Per quanto riguarda la χάρις, è probabile che qui si faccia riferimento alla nozione di 'riconoscenza' che il termine implica, ossia l'atteggiamento che obbliga il compagno a rispondere in modo adeguato ai benefici ricevuti.

Dal punto di vista ideale, dunque, l'*epos* e la poesia simposiale di VI secolo non paiono lontani. Vengono espressi, in entrambi i contesti, i medesimi concetti: il corretto

<sup>156</sup> Cf. Donlan 1985, 234. Per Cerri (1968) κακός/δειλός, e i loro corrispettivi positivi ἀγαθός/ἐσθλός, afferiscono sia alla sfera sociale che morale, contrariamente a quanto pensa Donlan: l'essere aristocratico e vivere secondo la propria natura sono due aspetti di una medesima condotta che contraddistinguono una *élite* per nascita, ma che per essere tale deve rispettare determinate norme di vita.

<sup>157</sup> Sulla stessa linea Theogn. I 113s.

<sup>158</sup> Cf. Cerri 1968, 28ss. e Donlan 1985, 223ss.

modo d'agire fra persone legate da φιλότης deve ispirarsi alla reciprocità, il che implica fedeltà, rispetto, mutuo soccorso, etc. Le differenze, però, si esprimono nella pratica: se, nella sostanza, nel mondo epico allo sfondo ideale corrispondono gli atti, in Teognide certi concetti sono messi in crisi dalla loro applicazione nel mondo reale<sup>159</sup>.

### Le ἐταιρείαι lesbie

Analizzata la relazione eterica e noto cosa essa implichi, è opportuno tornare alla realtà di Lesbo. Quando si sono indagate le denominazioni con le quali, di volta in volta, i gruppi maschili di ἑταῖροι compaiono nelle fonti e in Alceo stesso, è emerso che spesso sotto il nome d'un personaggio celebre si nasconde una comunità d'individui che ne costituisce il séguito<sup>160</sup>. Ciò è vero per Megacle, per Pittaco, per Alceo e suo fratello Antimenide; ciò è vero anche per Mirsilo.

10	<p>ἄνδρες γὰρ πόλις, ὄρος πύργος ἀρεύϊος          ]ως κῆνος ἐβόλ[λετο          ]μοῖρα κατέσκ[εθε          ]οις ἡμενεπε[          ]ων Ζεῦσυπε..[</p>	<p>Gli uomini, infatti, sono il baluardo militare di una città          ... quello voleva ...          ... il destino teneva ...          ...          ... Zeus ...</p>
15	<p>]αύτω· τα τ[ι]ς εἰ.[          ]ς ἐσφερῆτω.[          ]τοδ' εἰς εἰαγ[          ]ς γὰρ τάδεσαμ[          ].φος μακα....[</p>	<p>... queste cose qualcuno ...          ... adduca ...          ... questo a ...          ... infatti ...          ...</p>
20	<p>π]άροιθεν βαρυ.[...]νωι          τό]σσοτον ἐπεύ[χο]μαι          ]ησθ' ἀελίω φ[ά]ος          ]ιγε Κλεανακτίδαν.          ] ἤρχεανακτίδαν·</p>	<p>... prima molesto ...          ... mi auguro un tanto grande ...          ... la luce del sole ...          ... dei (?) Cleanattidi ...          ... o degli (?) Archeanattidi ...</p>

(Alc. 112,10-24)

Il carme citato prospetta una situazione difficile per la comunità alcaica e presumibilmente si riferisce all'epoca in cui Mirsilo era ancora in vita dopo il tradimento

<sup>159</sup> Cf. Donlan 1985, 223s. e 244.

<sup>160</sup> Cf. Sartori 1957, 53ss., Ghinatti 1970, 38 e 72, Welwei 1992, 493s.

di Pittaco<sup>161</sup>. I dati rilevanti, nei magri resti conservati, si riducono nella sostanza a due scoli posti ai vv. 23s.

23	]ιγε Κλεανακτίδαν. τ(όν) Μύρσιλ(ον)
24	] ἠρχεανακτίδαν· τ(όν) Φιττακ(όν)

I due versi glossati paiono rappresentare un'invettiva contro i consueti avversari dell'ἔταιρεία alcaica: l'elemento indicativo, qui, è che il poeta nomina i nemici non con il loro nome, come in altri frammenti<sup>162</sup>, ma con dei patronimici. Di fronte alla mancanza del contesto grammaticale, non si può stabilire se la desinenza -αν indichi un genitivo plurale o un accusativo singolare; la scelta non è secondaria: nel primo caso il plurale farebbe riferimento ad una comunità che ha come elemento unificante un reale o supposto antenato comune, nel secondo costituirebbe forse un banale patronimico riferito ad un individuo. Si deve notare, però, come almeno per Mirsilo Κλεανακτίδαν non alluda al nome del padre, il cui nome è Cleanore, ma a quello di un gruppo aristocratico mitilenese e lo stesso forse vale per Ἀρχεανακτίδαν.

Oltre a ciò, è problematica l'identificazione di cosa sia spiegato con i due scoli. Non è lecito, infatti, assimilare acriticamente Mirsilo ai Cleanattidi e Pittaco agli Archeanattidi, ma bisogna tener ben presente, a questo proposito, che i due patronimici conservati sono introdotti in modo differente: il primo è preceduto da ]ιγε, il secondo dalla disgiuntiva ἠ in crasi con Ἀρχεανακτίδαν<sup>163</sup>. Tale situazione, se non permette d'inferire nulla di sicuro su Κλεανακτίδαν, consente almeno di affermare che verosimilmente il v. 24 contenesse un altro patronimico<sup>164</sup>. Da questo stato di fatto consegue che, se Cleanattide/i è spiegato con Mirsilo, ciò potrebbe non essere vero per Archeanattide/i e Pittaco: a questo proposito bisogna considerare come il futuro esimnete in nessun altro luogo sia ritenuto parte degli Archeanattidi e come venga ricordato esclusivamente quale figlio del tracio Irra<sup>165</sup>. Non è, d'altra parte, neanche da escludere a priori che Pittaco appartenga agli Archeanattidi, poiché, a differenza del padre, la madre è originaria dell'isola<sup>166</sup> e potrebbe, senza difficoltà, appartenere a tale gruppo aristocratico<sup>167</sup>.

<sup>161</sup> Cf. Liberman 1999, 57. Il fatto che nel frammento si faccia allusione sia a Pittaco che a Mirsilo conduce a collocarlo temporalmente dopo il tradimento del futuro esimnete: in questo contesto i morti cui si fa allusione al v. 12 potrebbero essere i medesimi le cui Erinni sono invocate in Alc. 129,15.

<sup>162</sup> Cf. ad es. per Mirsilo Alc. 70,7, 129,28, 332,2 e per Pittaco Alc. 70,13, 348,2.

<sup>163</sup> Di Benedetto (1955, 98) fa notare che oltre al v. 23 è possibile anche integrare δῆ: si deve però tener presente che il poeta sta qui molto probabilmente elencando una serie di patronimici, come attesta il verso precedente, per cui intendere ἠ come ἠ risulta estremamente plausibile.

<sup>164</sup> Cf. Mazzarino 1943, 55.

<sup>165</sup> Cf. Alc. 129,13 e 298,47, Diog. Laert. I 74, *Suda* π 1659 A. s.v. Πίττακος.

<sup>166</sup> Cf. *Suda* π 1659 A s.v. Πίττακος.

<sup>167</sup> Di Benedetto (1955, 104) sostiene che Irra, padre di Pittaco, sarebbe in realtà una cattiva interpretazione dell'aggettivo ὑρραός / ὑρράδιος equivalente a νόθος. Ne conseguirebbe che Pittaco

Un altro elemento consentirebbe di connettere Mirsilo con i Cleanattidi.

	π]έτην οὐ τλᾶτον [	... non è sopportabile che abbia un esito ...
	] τὸ ἐξῆς ἐστίν· ἀλ- [	... l'ordine delle parole è: ...
10	]·πέτην οὐ τλητὸν [	... non è sopportabile che abbia un esito (positivo?)
	] υἱὸς τοῦ Κλεάνορος ὅτι [	... il figlio di Cleanore, poiché ...
	] ἐξῆς τὸν Μύρσιλον .εγε.[	... poi (si parla di?) Mirsilo ...
	] ἐνεχθήσεται ὁ ἔνιοι [	... sarà portato, che alcuni...
	]·εσ· φεύγ[οι]σιν· οὕτως [	... agli esuli: così ...

(SLG 263,8-14)

Il testo citato è un commentario ad un carme alcaico citato passo passo, come alle ll. 8 e 14. Tema del poema è probabilmente un'azione di Mirsilo che per Alceo non risulta sopportabile e che deve aver causato l'esilio di alcuni individui. Il dato interessante è che il tiranno mitilenese è presumibilmente denominato come figlio di Cleanore, un nome forse connesso ai Cleanattidi<sup>168</sup>.

Che l'onomastica di un γένος aristocratico presenti il ricorrere nel tempo della radice del suo patronimico è un fattore rilevante, ma che risulta assai pericoloso se isolato<sup>169</sup>: è vero, infatti, che Alcmeone appartiene agli Alcmeonidi<sup>170</sup> e Pentilo ai Pentilidi, ma in questi casi la prova della loro appartenenza ad un determinato γένος non deriva dal loro nome, ma da una testimonianza esplicita<sup>171</sup>. I termini di confronto per i Cleanattidi, invece, sono meno certi: la madre e la figlia di Saffo si chiamano entrambe Cleide e ciò assume un certo peso solo perché S. 98 dimostra la vicinanza di Saffo ai Cleanattidi. Mirsilo, del resto dovrebbe essere, sulla base dello scolio ad Alc. 112, un Cleanattide e ciò, allora, rende significativo il fatto che suo padre si chiami Cleanore.

Il quadro, se ampliato, si fa più chiaro. Qualora l'identità fra Mirsilo e il Cleanattide di Alc. 112 è legittima, un passo di Strabone (XIII 2,3) fornirebbe alcune informazioni interessanti: Ἀλκαῖος μὲν οὖν ὁμοίως ἐλοιδορεῖτο καὶ τούτῳ καὶ τοῖς ἄλλοις, Μυρσίλῳ καὶ Μελάγχρῳ καὶ τοῖς Κλεανακτίδαις καὶ ἄλλοις τισίν. La frase è

potesse essere figlio di un Arceanattide e di una donna di bassa origine ( *ibid.* 100s.). Resta, tuttavia, il fatto che per Pittaco sia attestato come nome del padre Ὑρρας (Cf. *schol.* Dion. Thr. I/3 368,13ss. = Hdn. III/2 858,29 e Eust. I 22,26) e Ὑρραός (cf. Alc. 129,13) pare essere il patronimico atteso in eolico (Cf. Page 1955, 165): a fronte di una tradizione concorde, bisogna accettare che Pittaco fosse figlio del trace Irra e non di un membro del γένος degli Arceanattidi (cf. anche *Suda* π 1659 A. s.v. Πιττακος).

<sup>168</sup> Cf. Campbell 1990, 211 e 351 e Liberman 1999, 123 n. 225.

<sup>169</sup> Esiste un esempio di connessione fra nome di un γένος e quello di una persona nell'opera di Saffo (103C,4 e 213,2), e da quanto emerge da S. 213 parrebbe di capire che una donna abbia come soprannome Arceanassa e come nome proprio Pleistodice: cf. *infra* pp. 263s.

<sup>170</sup> Cf. *infra* pp. 157ss.

<sup>171</sup> Cf. Aristot. *Pol.* 1311b 216ss.

purtroppo ambigua, in quanto può essere interpretata in due modi completamente divergenti; in un caso, Alceo avrebbe insultato Pittaco, Mirsilo, Melancro, il gruppo dei Cleanattidi ed altri ancora, fra i quali, sulla scorta di Alc. 112, bisogna inserire almeno gli Archeanattidi. Interpretando in modo diverso, «Cleanattidi» sarebbe in realtà apposizione di Mirsilo e Melancro: bisognerebbe, perciò, intendere «parlò male di questi (Pittaco) e di altri, cioè di Mirsilo, Melancro e dei Cleanattidi in genere e d'altri γένη». Ora, accettando il dato ricavabile da Alc. 112, allora la seconda lettura del passo straboniano sembrerebbe la più plausibile e, d'altra parte, in questo caso Melancro apparirebbe a sua volta un Cleanattide, visto che il suo nome compare fra Mirsilo e il nome di questo gruppo aristocratico.

L'ipotesi che Melancro e Mirsilo siano entrambi membri dei Cleanattidi induce a ritenere che tale gruppo aristocratico avesse detenuto il potere a Mitilene per un periodo di tempo piuttosto lungo, visto che entrambi sono ricordati quali tiranni della città. A questo proposito, è utile ricordare una parte del giuramento rievocato da Alceo in Alc. 129.

	... ποτ' ἀπώμνυμεν	[...] una volta giurammo
15	τόμοντες ἄ..[ .]γ..	avento tagliato ...
	_ μηδάμα μηδ' ἕνα τῶν ἑταίρων	di non (tradire?) mai nessuno dei compagni
	ἀλλ' ἢ θάνοντες γᾶν ἐπιέμμενοι	ma o morti sotto terra
	κείσεσθ' ὑπ' ἀνδρῶν οἱ τότε ἐπικρίην	giacere a causa degli uomini che allora erano al potere
	ἢπειτα κακκτάνοντες αὐτοῖς	oppure, avendoli uccisi,
20	_ δᾶμον ὑπέξ ἀχέων ῥύεσθαι.	liberare il δῆμος dalle pene
		(Alc. 129,14-20)

Si noti il v. 18: il giuramento vincolava, in caso di sconfitta, gli ἑταῖροι a morire a causa di coloro che, al momento dell'ἄρκος, erano al potere. Una simile interpretazione si fonda su una lettura contestata da Page (1955, 166), ossia ἐπικρέτην, imperfetto senza aumento dal verbo ἐπικρέτημι<sup>172</sup>: la lacuna, infatti, non sarebbe sufficiente per integrare ρετ e i segni di scrittura successivi a *kappa* e precedenti ad *eta* non sarebbero compatibili rispettivamente con quelli di un *rho* e di un *tau*.

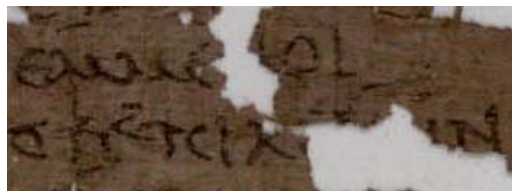


Figura 7: P. Oxy. 2165, particolare della l. 18.

<sup>172</sup> Cf. Cf. Perrotta-Gentili 1965, 203, Burzacchini 2005a, 204s. e Alc. 351.

Dalla riproduzione di *P. Oxy.* 2165, quanto precede *eta* è difficilmente apprezzabile, visto che gli unici segni percepibili sono due macchie d'inchiostro in alto sul margine della frattura, mentre ciò che segue *kappa* non pare inconciliabile con un *rho*, visto che se ne percepisce l'asta orizzontale, lievemente inclinata, dall'alto in basso, verso destra, e probabilmente la rotondità della sua parte superiore. Si noti, infine, che la lacuna è sufficiente per contenere un'integrazione di tre lettere, come emerge dal tentativo d'integrazione del testo sotto riprodotto.



Figura 8: *P. Oxy.* 2165, ipotesi ricostruttiva della l. 18.

Di fronte ad una simile situazione, la lettura *ἐπικρέτην*, che è d'altra parte quella attesa per il senso<sup>173</sup>, può essere considerata accettabile anche dal punto di vista paleografico. Se questa lettura del testo è corretta, si deduce che gli avversari dell'*ἑταιρεία* alcaica erano al potere nel momento in cui fu fondata la *συνωμοσία* di cui il poeta riporta l'*ὄρκος*. Il dato significativo, in questo contesto, è che non viene indicato un individuo come nemico della comunità di cui Alceo è portavoce, ma una collettività. Per comprendere contro quale gruppo il giuramento era stato stipulato, bisogna tener presente che il tradimento di Pittaco è contemporaneo al dominio di Mirsilo su Mitilene. Tempo prima, il futuro esimnete si era unito ai fratelli d'Alceo per abbattere Melancro<sup>174</sup>: il giuramento, rotto da Pittaco, va posto o prima della caduta di Melancro o costituisce la riaffermazione dello spirito di congiura contro il nuovo nemico, Mirsilo. Tenendo presente che è possibile affermare l'appartenenza di Mirsilo e Melancro ai Cleanattidi, è lecito anche identificare questi con gli uomini *οἱ τότε ἐπικρέτην*. Se tale identificazione ha ragione di essere, diviene più probabile che l'*ὄρκος* risalga a prima della caduta di Melancro.

Che i Cleanattidi abbiano costituito la classe dirigente per un certo periodo di tempo a Mitilene è ricavabile da un accenno di Saffo in S. 98. La poetessa si esprime con accenti visibilmente di rimpianto, fatto che permette di meglio collocarla nel quadro storico-sociale in cui visse: se l'onomastica femminile della sua famiglia facesse

<sup>173</sup> Cf. Liberman 1999 *ad l.*

<sup>174</sup> Cf. Diog. Laert. I 74.

supportare una sua appartenenza ai Cleanattidi, quanto essa dice in questo componimento conferma una simile supposizione<sup>175</sup>.

— σοὶ δ' ἔγω Κλέϊ ποικίλαν [	ma a te, Cleide, una variopinta mitra ...
— οὐκ ἔχω - πόθεν ἔσσεται; - [	non ho (da dove sarà?) ...
3 — [ ] μιτρᾶν<αν>· ἀλλὰ τοῖ Μυτιληνάωι [	ma al Mitileneo ...
***	***
[ ]·[	
παι.α.ειον ἔχην πο.[	figlia (?) avere ...
7 _αἰκε.η ποικιλασκ...(.) [	... variopinta ...
ταῦτα τὰς Κλεωνακτιδα[ν	questi ricordi dell'esilio ...
φύγας †..ἰσαπολισεχει† <sup>176</sup>	dei Cleanattidi ... la città mantiene:
10 _μνάματ'· ἴδε γὰρ αἴνα διέρρυε[ν	questi <sup>177</sup> , infatti, terribilmente si dissolsero.
	(S. 98b,1-10)

Saffo sembra prendersela con un generico Mitileneo che non le permette di regalare una mitra alla figlia. Dal v. 2 emerge che questo bene di origine lidia non è reperibile a Lesbo al momento della composizione del carme, probabilmente perché il Mitileneo ne ha vietato l'importazione<sup>178</sup>. Questa situazione, per la poetessa, rappresenta il ricordo che la πόλις conserva dell'esilio dei Cleanattidi: il loro potere è stato abbattuto<sup>179</sup>. Da tali versi si deduce che, un tempo, Mitilene fosse più aperta ai contatti con l'oriente, mentre, in séguito alla φυγή dei Cleanattidi, la situazione è mutata in modo radicale: essi, dunque, sono stati probabilmente al potere. Si noti, inoltre, un altro

<sup>175</sup> L'appartenenza di Saffo ai Cleanattidi potrebbe emergere anche da un commentario antico alla sua opera (*P. Colon.* 5860 fr. 2), in cui compare il nome di questo γένος: cf. *infra* pp. 210ss.

<sup>176</sup> Vogliano legge φύγας ἄλις ἂ πόλις ἔχει, scorretto metricamente ma «buono per il senso» (Perrotta-Gentili 1965, 163)

<sup>177</sup> Gallavotti legge τᾶδε (*i.e.* πόλει) γὰρ αἴνα διέρρυε[ν: cf. Perrotta-Gentili 1965, 166s.

<sup>178</sup> Cf. Mazzarino 1943, 51s.

<sup>179</sup> Page (1955, 102) interpreta così i vv. 8ss.: quelli (*i.e.* abiti raffinati) che la città oggi possiede sono il ricordo dell'esilio dei Cleanattidi (nostri nemici), in quanto questi vestiti (*i.e.* i nostri) sono in pezzi. Saffo, in sostanza, lamenterebbe il fatto di essere in esilio, dove non può acquistare prodotti di pregio come a Lesbo; tale impossibilità gli ricorderebbe l'epoca in cui i nemici del suo γένος erano a loro volta in esilio e la sua fazione si trovava al potere. Lo studioso inglese oppone la propria ipotesi a quella di Mazzarino, seguita nel presente studio, affermando che l'interpretazione di quest'ultimo si fonda su un errore: οἶδε non può riferirsi a Κλεωνακτιδα[ν, in quanto in greco tale pronome si riferisce a cosa segue, non a quanto precede. La norma a cui si richiama Page, tuttavia, non è così rigida, perché per quanto raramente il pronome οἶδε si riferisce anche ad una cosa appena nominata, come probabilmente avviene in Alc. 70,2 (Cf. anche S. 27,6 e, inoltre, LSJ<sup>9</sup> 1198, Perrotta-Gentili 1965, 162s. e *GI*<sup>2</sup> 1361). Per quanto il testo del v. 9 sia di difficile lettura, sembrerebbe comunque di percepire che πόλις sia il soggetto della frase, che ἔχει ne sia il verbo principale e che ταῦτα sia accordato a μνάματα, costruzione questa che contrasta con l'interpretazione dello studioso inglese. A parte l'aspetto linguistico, l'interpretazione di Page implica che solo a Lesbo Saffo potesse trovare la mitra, fatto strano considerando che tale bene di consumo era piuttosto diffuso, se lo si ritrova anche a Sparta (Alcm. *PMGF* 1,67).



elemento: partendo dalla ricostruzione fin qui proposta, il Mitileneo è plausibile sia da identificare con Pittaco. Negli ultimi anni del VII secolo, infatti, parrebbero aver governato Mitilene i Cleanattidi con Melancro prima e Mirsilo poi; intorno al 600 a.C., Saffo ed Alceo sono andati in esilio<sup>180</sup> e a questo evento segue l'esimnetia di Pittaco. Visto che il Mitileneo di S. 98 pare avere il controllo della vita politica della città dopo il dominio dei Cleanattidi, è lecito ritenere che questi debba essere Pittaco, in quanto sembrerebbe essere stato l'unico non Cleanattide ad aver detenuto il potere a Mitilene nel periodo di vita di Saffo.

L'unica reale incongruenza al ragionamento portato avanti finora è che, qualora Pittaco tradisca il gruppo alcaico per associarsi ai Cleanattidi, è incomprensibile perché questi dovrebbero andare in esilio a causa sua. La risposta a tale quesito è semplice: il figlio di Irra avrà presumibilmente approfittato della morte di Mirsilo per gestire il potere da solo, eliminando il gruppo che fungeva da supporto al vecchio tiranno. Si tenga presente, d'altra parte, che Pittaco, in un momento imprecisato della sua vita, ha sposato la figlia di Dracone, sorella di Pentilo<sup>181</sup>, un'appartenente al γένος dei Pentilidi: S. 71, a questo proposito, attesta la rivalità fra questo gruppo e quello di Saffo, rivalità che può essere sì solo di stampo erotico, ma che potrebbe nascondere ragioni ben più profonde.

Di fronte al quadro finora delineato emerge la questione se gli antagonismi che in un buon numero si reperiscono nelle opere dei poeti eolici siano da ricondurre ad una logica di conflitti fra gruppi aristocratici. Bisogna sottolineare, infatti, come Alceo non faccia alcuna distinzione fra Mirsilo e i Cleanattidi: quando indica l'uno, pare coinvolgere nell'invettiva anche la sua stirpe, mentre, quando ricorda l'ὄρκος tradito da Pittaco, parla di un gruppo al potere e non di un singolo. Saffo, del resto, allude al governo di Melancro e Mirsilo parlando di Cleanattidi. Quel che pare di comprendere è che dietro i vari personaggi di una certa rilevanza nella vita politica di Mitilene esistessero dei gruppi di individui che ne costituivano il supporto e la legittimazione: è realistico pensare che Pittaco, Mirsilo, etc. non fossero altro che i *leaders* di comunità aristocratiche che cercavano d'imporre la propria influenza nel luogo in cui risiedevano.

### ***Il rapporto fra gruppi aristocratici e comunità eteriche***

La realtà mitilene sembra mostrare come i gruppi aristocratici identificati da patronimici fossero la base per la formazione di fazioni politiche. Per una migliore

<sup>180</sup> Cf. Mosshammer 1979, 250.

<sup>181</sup> Cf. Diog. Laert. I 81.

comprensione di questa situazione, è necessario interrogarsi su cosa siano simili gruppi, sulla loro struttura e su come agiscano nel concreto per ottenere il potere: l'ipotesi di lavoro che si tenterà di dimostrare nel corso delle pagine seguenti, in sostanza, è che i cosiddetti γένη, ossia i Cleanattidi, i Pentilidi, etc., formino, con i propri membri, dei gruppi eterici, come quello di Alceo, il cui elemento distintivo sia proprio l'appartenenza ad uno specifico *clan* aristocratico.

## **Il concetto di γένος**

Nel corso del paragrafo sulle εταρπεῖαι lesbie si è parlato di gruppi aristocratici che fungerebbero da supporto ai gruppi eterici riuniti intorno a personaggi di rilievo sociale. Prima di affrontare la questione della composizione di queste comunità, della loro funzione e della loro organizzazione, è opportuno cercare di comprendere cosa fossero questi gruppi aristocratici. Bisogna tener presente, in primo luogo, che, dall'epoca arcaica in poi, si riscontra la presenza, in varie parti dell'Ellade, di comunità che si designano con un nome collettivo<sup>182</sup>. Gli esempi sono molti, come gli Alcmeonidi, i Licomidi, i Pisistratidi e gli Eteobutadi per Atene, i Bacchiadi e i Cipselidi per Corinto, gli Psalichidi per Egina, gli Agiadi e gli Euripontidi per Sparta e, infine, con maggiore completezza per Lesbo, i Cleanattidi, gli Archeanattidi, i Pentilidi e i Polianattidi. Gli esempi elencati mostrano che questi gruppi fossero denominati generalmente tramite patronimici e, in base al solo elemento linguistico, sembrerebbe che i membri di ciascun gruppo si considerassero discendenti da un antenato comune.

Ora chi si è occupato di queste comunità aristocratiche generalmente le ha definite γένη o *clan*<sup>183</sup>: questa formazione sociale rappresenterebbe un gruppo di famiglie unite da una parentela reale o fittizia<sup>184</sup>, risalente ad un antenato comune, caratterizzata dall'alto numero dei suoi membri<sup>185</sup>, dalla chiusura in sé stessa<sup>186</sup>, dalla presenza di un capo<sup>187</sup>, dal possesso di un κλῆρος<sup>188</sup> e di *sacra* comuni e peculiari<sup>189</sup>. Questa sorta di comunità, che ricorda il *clan* etnologico<sup>190</sup>, avrebbe avuto un ruolo

<sup>182</sup> Cf. Roussel 1976, 51ss.

<sup>183</sup> Cf. Mazzarino 1943, 59, Gallavotti 1948, 15, Page 1955, 149, Jeffery 1976, 237, Murray 1983b, 195s., Carlier 1984, 458s., Aloni 1996, LXXVI, Ghinatti 1970, 19.

<sup>184</sup> Cf. Roussel 1976, 51 e Bourriot 1976, 100. Chantraine (1932, 363s.) sottolinea come i termini con suffisso -ιδ- esprimano, fra gli altri sensi, quello di appartenenza.

<sup>185</sup> Cf. Bourriot 1976, 103.

<sup>186</sup> La scarsa apertura del γένος al mondo esterno sarebbe causata dal fatto che solo il figlio di un γεννήτης poteva essere a sua volta un γεννήτης (cf. Bourriot 1976, 106).

<sup>187</sup> Cf. Bourriot 1976, 117.

<sup>188</sup> Cf. Bourriot 1976, 108.

<sup>189</sup> Cf. Bourriot 1976, 111.

<sup>190</sup> Cf. Roussel 1976, 3ss. e Musti 1992, 92ss.

politico considerevole nel corso della storia greca, come dimostrano gli Alcmeonidi, spesso presi come paradigma per questa realtà. Tale gruppo affonderebbero la propria origine nella preistoria della società indoeuropea, dato confermato dalle somiglianze formali e di significato fra il γένος greco e la gens latina, ma avrebbe perso influenza con il sorgere della πόλις<sup>191</sup>. Definito questo concetto, si premette che, per fini pratici, quando vi sarà riferimento all'accezione di γένος appena descritta, verrà utilizzata la grafia francese 'génos' sulla scorta di Bourriot<sup>192</sup>.

### **Atene e Lesbo**

La sezione che seguirà s'incentrerà, in modo particolare, su Atene, a causa della relativa ricchezza di documentazione. Il problema è evidente: cercare di comprendere il funzionamento di alcune strutture sociali lesbie alla luce di quelle ateniesi è estremamente pericoloso: le realtà di Atene, Lesbo, Sparta, etc. non sono sempre sovrapponibili ed usare informazioni derivate da un luogo per ricostruire il quadro di una diversa società può essere fallace. Possibile soluzione a questo problema è dimostrare come alcune dinamiche sociali e politiche coeve, pur in località distinte, rispondessero a medesimi principi: una simile situazione permetterebbe di usare Atene come parallelo per Mitilene.

È opportuno, in primo luogo, vedere cosa accade in queste due regioni nel periodo che interessa direttamente; Atene e Mitilene, nel corso del VII-VI secolo, sembrano scosse da lotte intestine, che vedono come protagonisti gruppi aristocratici in competizione per il potere<sup>193</sup>. La questione è già stata affrontata per Lesbo nel precedente paragrafo e nella premessa storica a questo lavoro<sup>194</sup> e, quindi, si proporrà un breve riassunto solo della storia ateniese dalla fine del settimo secolo alle riforme di Clistene. Negli anni Trenta del VII secolo Cilone<sup>195</sup>, appartenente ad una nobile famiglia ateniese<sup>196</sup> e genero del tiranno di Megara Teagene<sup>197</sup>, cercò d'impadronirsi del

<sup>191</sup> Cf. Glotz 1904, 599ss.

<sup>192</sup> Cf. Bourriot 1976, 95ss.

<sup>193</sup> Cf., per Lesbo, Mazzarino 1943 e Rösler 1980, 26s., per Atene, Musti 1992, 149ss. e 227ss.

<sup>194</sup> Cf. *supra* 10ss.

<sup>195</sup> Cf. Musti 1992, 153. Le fonti riguardanti la congiura ciloniana sono le seguenti: Hdt. V 71, Thuc. I 126, Aristot. *Ath.* 1, Plut. *Sol.* 12,1, Paus. I 28,1 e VII 25,3 e *schol. Ar. Eq.* 445.

<sup>196</sup> Tucidide (I 126,3) parla di Cilone come d'un rampollo d'una famiglia nobile e potente. Interessante, a questo proposito, Plut. *Sol.* 12,2-4, in cui si afferma che i Ciloniani rimasero forti anche dopo il tentativo del loro *leader*, con la conseguenza che i disordini non erano cessati ad Atene. Solone intervenne, suggerendo di processare gli Alcmeonidi. L'accusa fu tenuta da Mirone di Flia (Aristot. *Ath.* 1 e Plut. *ibid.*) e il γένος di Megacle fu esiliato. È probabile, data la situazione, che Mirone fosse membro dei Ciloniani, visto il suo ruolo d'accusatore, mentre è da tener presente come Flia sia il demo in cui i Licomidi, celebri avversari degli Alcmeonidi nel V secolo, avevano uno ἑρῶν. Ghinatti (1970, 32) fa di Cilone o dei suoi ἑτάῖροι dei Licomidi e della stessa opinione è Mazzarino 1966, 31ss., il quale da una parte sottolinea la

potere, dopo aver formato un'εταιρεία<sup>198</sup>. Il tentativo fallì principalmente grazie agli Alcmeonidi: Megacle, loro *leader* e probabilmente guida del collegio degli arconti<sup>199</sup>, intervenne sedando la rivolta con l'ausilio di persone venute dal contado<sup>200</sup>. La reazione contro i congiurati fu molto violenta: essi vennero trucidati in un luogo sacro<sup>201</sup>, dopo che era stata loro promessa salva la vita<sup>202</sup>. Al massacro sfuggirono Cilone e suo fratello<sup>203</sup>. In un momento successivo, difficilmente precisabile ma certo precedente all'arcontato di Solone<sup>204</sup>, gli Alcmeonidi vennero processati per aver ucciso i Ciloniani in uno spazio sacro<sup>205</sup>. L'accusa fu sostenuta da Mirone di Flia: riconosciuti responsabili di empietà, gli Alcmeonidi furono banditi come sacrileghi, sia i vivi che i morti<sup>206</sup>, mentre la città fu purificata dal cretese Epimenide<sup>207</sup>. Atene, in ogni caso, continuò ad essere ancora sconvolta da lotte intestine, finché si giunse all'arcontato di Solone a metà degli anni Novanta del VI secolo, ossia circa nello stesso periodo in cui Pittaco veniva eletto esimnete a Lesbo<sup>208</sup>. L'operato di Solone, tuttavia, non riuscì a pacificare l'Attica: nella parte centrale del secolo lo scontro vide fra i suoi protagonisti di nuovo gli Alcmeonidi<sup>209</sup>, i sostenitori di Licurgo<sup>210</sup> e quelli di Pisistrato<sup>211</sup>. Da questa competizione, seppur con alterne vicende, uscì vincitore Pisistrato, che instaurò in

rivalità fra questo γένος e gli Alcmeonidi nel V secolo (Plut. *Them.* 23), dall'altra mette in luce il fatto che Flia era il luogo in cui i Licomidi possedevano un τελεστήριον a loro comune (Plut. *Them.* 1,4) e che prendeva nome da un eroe a loro strettamente legato, come testimonierebbe *L'Inno di Museo per i Licomidi* a cui Pausania allude in IV 1,5 (cf. I 22,7).

<sup>197</sup> Cf. Thuc. I 126,3, Paus. I 28,1, *schol. in Ar. Eq.* 445a, *Sud.* π. 1179 s.v. Περικλῆς e Rhodes 1993, 79ss.

<sup>198</sup> Cf. Hdt. V 71,1 (che costituisce la prima attestazione di un gruppo eterico ad Atene), Thuc. I 126,5 e Plut. *Sol.* 12,1.

<sup>199</sup> Cf. Plut. *Sol.* 12,1: l'espressione ὁ Μεγακλῆς καὶ οἱ συνάρχοντες farebbe ritenere che Megacle avesse la *leadership* legale o morale del collegio degli arconti (cf. le considerazioni di Ghinatti 1970, 32s.): si tenga presente che l'accusa di sacrilegio tocca esclusivamente gli Alcmeonidi ed i loro alleati, il che conferma il loro ruolo di primo piano fra gli arconti che affrontarono la congiura ciloniana.

<sup>200</sup> Ghinatti (1970, 17ss. e, in particolare, 25s.) ritiene le persone del contado gente legata al γένος degli Alcmeonidi, probabilmente loro *clientes*.

<sup>201</sup> Per le fonti cf. *supra* n. 197 p. 132.

<sup>202</sup> Cf. Hdt. V 71,2 e Thuc. I 126,11.

<sup>203</sup> Cf. Thuc. I 126,10 e *schol. Ar. Eq.* 445.

<sup>204</sup> Cf. Plut. *Sol.* 13s.

<sup>205</sup> Cf., per le testimonianze sul processo contro gli Alcmeonidi, *supra* p. 131 n. 196.

<sup>206</sup> Cf. Plut. *Sol.* 12,4 μετέστησαν οἱ ζῶντες, τῶν δ' ἀποθανόντων τοὺς νεκροὺς ἀνορούξαντες ἐξέρριψαν ὑπὲρ τοὺς ὄρους. Questa situazione implica che il processo debba essere avvenuto alcuni anni dopo la congiura ciloniana, in quanto qualche sacrilego era già morto, mentre altri erano ancora in vita.

<sup>207</sup> Cf. Plut. *Sol.* 12,7.

<sup>208</sup> Cf. Plut. 14,7 e Diog. Laert. I 75 e 78.

<sup>209</sup> Il fatto che gli Alcmeonidi siano di nuovo protagonisti dello scontro per il potere nella parte centrale del VI secolo indica che essi debbono essere rientrati in patria, anche se è difficile stabilire in quale momento.

<sup>210</sup> La connessione fra gli Eteobutadi e il Licurgo del VI secolo si fonda esclusivamente sull'omonimia di quest'ultimo con l'oratore del IV secolo, ma elemento appare troppo debole per qualsiasi riflessione.

<sup>211</sup> Per la genealogia della famiglia di Pisistrato cf. Davies 1971, 445.

Atene la tirannide<sup>212</sup>. Dopo la caduta dei Pisistratidi, si riacui lo scontro fra i gruppi aristocratici, capeggiati, questa volta, da Isagora e Clistene, ancora un membro degli Alcmeonidi<sup>213</sup>: è legittimo sostenere che tutti questi protagonisti della vita politica ateniese agissero per mezzo di *ἐταιρείαι*<sup>214</sup>.

Il confronto con la situazione mitilenese è confortante: in entrambi i casi, le dinamiche politiche paiono dettate dagli interessi dei gruppi aristocratici, come gli Alcmeonidi e i Cleanattidi, i quali agiscono nella vita della πόλις attraverso comunità eteriche e s'identificano con patronimici. Queste vicende sono all'incirca contemporanee, se si tiene presente che i fatti di Cilone avvennero durante la congiura anti-Melancro, mentre Pittaco assunse il ruolo di esimnete come pacificatore della città proprio quando Solone diveniva arconte con la funzione di arbitro<sup>215</sup>; Atene e Mitilene, d'altra parte, sono città in contatto, come prova la guerra del Sigeo<sup>216</sup> e il fatto che Lesbo e la Troade si trovano sulla rotta che univa l'Attica alla costa microasiatica e, soprattutto, al Mar Nero<sup>217</sup>.

### **Il clan**

La relativa somiglianza fra le dinamiche storico-sociali di cui Lesbo e l'Attica furono teatro permette di riflettere su Atene considerandola un termine di paragone attendibile per quanto accadde nella patria di Saffo ed Alceo. In entrambi i contesti si nota la presenza di gruppi aristocratici che vengono spesso considerati come *géné* o *clan*<sup>218</sup>.

Quest'ultima nozione è problematica. Bisogna, innanzi tutto, tener presente che il termine *clan* è un adattamento dal gaelico *clann*, connesso con il latino *planta*: esso indica 'discendenza, famiglia, tribù'<sup>219</sup>. Esisterebbe, dunque, una differenza nel significante fra il greco γένος e il gaelico *clan*, ma non nel significato. È opportuno, però, notare che il significante *clan*, in irlandese e in scozzese, ha un referente concreto e ben identificabile, mentre così non accade nel mondo greco. Nella società celtica,

<sup>212</sup> Cf. Ghinatti 1970, 41ss. con discussione delle fonti.

<sup>213</sup> Cf. Ghinatti 1970, 89ss.

<sup>214</sup> Cf. Calhoun 1913, 10ss., Sartori 1957, 37ss. e 53ss. e Ghinatti 1970, 43ss.

<sup>215</sup> Cf. Mosshammer 1979, 252.

<sup>216</sup> Cf. *supra* pp. 20ss.

<sup>217</sup> La zona della Troade, vicina allo stretto dei Dardanelli, costituì un luogo di interesse commerciale e fu teatro di alcune guerre nel VII e VI secolo fra Atene e Mitilene, che in questo luogo deteneva alcune colonie. La rotta che univa questa zona alla Grecia, già in *Od.* III 141ss., passa per Lesbo, il che mostra quanti potessero essere i contatti che quest'isola instaurò con altre realtà del mondo greco a causa della propria posizione (cf. Boardman 1986, 262ss. e 291s. Napolitano 2005, 201s. e Galotta 2005, 297ss.).

<sup>218</sup> Cf. *supra* n. 183 p. 130.

<sup>219</sup> Cf. Treccani III 90 s.v. *clan*.

infatti, il *clan* rappresenta una struttura la cui esistenza è storicamente verificabile e indica un gruppo d'individui che si riconoscono discendenti in linea maschile da un antenato comune, reale o fittizio. Nella società scozzese, ad esempio, i cognomi del tipo *Mac Donald* significano 'figlio di Donald', denunciando l'appartenenza di una persona ad un gruppo di discendenza. Elementi come il *kilt*, inoltre, costituiscono marche di riconoscimento, in quanto una certa foggia di tessuto, una volta indossato, simboleggia l'appartenenza di un individuo ad una comunità<sup>220</sup>.

Negli studi di tipo antropologico, *clan* ha esteso il suo significato fino a perdere ogni legame con la società celtica di cui era espressione ed è andato ad indicare un insieme di persone legate da reale o supposta parentela, secondo una modalità di organizzazione umana ritenuta tipica delle società 'primitive' che non hanno ancora conosciuto lo stadio politico nella loro strutturazione sociale. Evocare la nozione di *clan*, dunque, significa far riferimento ad una struttura sociale che ha come suo fondamento la parentela e che non conosce la dimensione del politico. In quest'ottica, tale stadio nell'evoluzione della società umana sarebbe l'anello di passaggio fra lo stato selvaggio e le strutture sociali complesse: la 'civiltà', in Grecia, avrebbe trovato nella πόλις il suo primo momento d'espressione.

Se l'umanità ha conosciuto uno sviluppo omogeneo in tutto il mondo, è logico pensare, allora, che, prima dell' 'invenzione' della πόλις, anche la Grecia potesse essere organizzata in *clan*, come i Celti. I Greci, giunti nelle loro sedi storiche ancora allo stadio primitivo, avrebbero portando in dote l'organizzazione clanica degli Indoeuropei, come del resto accadrebbe per i Latini con la *gens* e per gli Indiani con il *janas*<sup>221</sup>. Il γένος, la *gens* e il *janas* sarebbero, in sostanza, una sorta di fossili, residui comuni d'un identico passato.

### ***Critiche al concetto di clan***

Assimilare la società greca dell'età oscura e degli inizi dell'arcaismo ad uno stadio primitivo dell'evoluzione umana è in assoluto criticabile sia per ragioni di metodo che, più nel concreto, per lo sviluppo storico del mondo greco. Il fatto che il *clan* sia una fase del processo evolutivo della società umana, infatti, implica un progresso sempre uniforme di quest'ultima e, se così fosse, le condizioni storico-geografiche avrebbero minore rilevanza rispetto natura umana, perché, a prescindere dalle condizioni materiali e culturali in cui vivono determinate comunità, le loro linee di sviluppo sarebbero identiche.

<sup>220</sup> Cf. *Britannica* XI 568 s.v. *tartan*.

<sup>221</sup> Cf. Morgan 1974, 46.

Un caso afferente ad una realtà completamente estranea da quella finora analizzata è, a mio giudizio, esemplificativo: la Val d'Anniviers, nel cantone svizzero del Vallese, ha conosciuto nel passato un'organizzazione sociale basata su un nomadismo stagionale totalmente differente da quella delle vallate circostanti<sup>222</sup>; gli *Anniviardes*, in effetti, non possedevano una dimora fissa durante tutto l'anno, ma erano caratterizzati da una stagionale transumanza dettata dal ritmo dei lavori agricoli, come la raccolta del fieno, delle patate, dell'uva, e dalle esigenze del bestiame<sup>223</sup>: una famiglia *anniviarde* a dicembre passava dal villaggio al *mayen*, a gennaio tornava al villaggio, a marzo risiedeva in pianura, in aprile saliva al villaggio, a giugno in parte si trasferiva nella cittadina di Sierre, in pianura, e in parte si recava al *mayen*, alla fine dell'estate scendeva al villaggio e poi in pianura, ma risaliva a novembre al villaggio. Questa forma di organizzazione sociale basata sul nomadismo è peculiare della sola Val d'Anniviers e ciò colpisce se si pensa quanto forti siano le somiglianze con le vallate vicine per la cultura degli abitanti, per il loro sostentamento e per la morfologia del territorio. Questo esempio mostra assai bene come una società si strutturi in un determinato modo per varie ragioni, come la stirpe o la geografia, ma anche per le peculiari convenzioni sociali che una data popolazione si dà e che possono differire notevolmente di luogo in luogo anche se i presupposti sono identici.

Queste considerazioni implicano che, per comprendere il funzionamento d'una società, bisogna fondarsi su documenti ad essa interni e non è lecito evocare modelli di sviluppo identici per tutte le popolazioni umane<sup>224</sup>. Constatate, perciò, delle somiglianze fra contesti diversi, quel che ha valore è se il loro rapporto con le società di cui sono espressione è identico: nel momento in cui si compie una comparazione, è il sistema che deve essere accostato, non le sue singole parti. Alla luce di tutto ciò, quindi, bisogna considerare arbitrario ipotizzare che i Greci abbiano conosciuto uno stadio di sviluppo tribale solo perché questo è un momento tipico nello sviluppo di tutte le società umane:

<sup>222</sup> Cf. Crettaz 1979, 21.

<sup>223</sup> Cf. Crettaz 1979, 29ss.

<sup>224</sup> Un esempio di carattere linguistico può offrire i medesimi risultati che uno di tipo sociologico. Se si prende come elemento di riflessione il linguaggio, in base alla unità del genere umano, si dovrebbe supporre che le strutture profonde di tutte le lingue siano identiche, perché identica è la maniera con cui l'uomo vede la realtà esterna a sé. Se si analizzano, però, i casi concreti la situazione è diversa: di fronte ad un numero notevole di lingue accusative, esiste un gruppo di lingue ergative (cf. Dixon 1994, 6ss.). Per quest'ultime ha valore non il soggetto grammaticale, come nelle lingue accusative, ma l'agente o il paziente di una determinata azione: il soggetto d'un verbo intransitivo e il complemento oggetto d'un verbo transitivo, infatti, nelle lingue ergative prendono lo stesso caso, differente dal soggetto d'un verbo transitivo. La nozione di soggetto non pare, dunque, essere un dato naturale, comune a tutti gli uomini, ma sembrerebbe influenzata dalla storia delle popolazioni e dalle peculiari convenzioni linguistiche che fanno sì che popolazioni anche molto vicine, come i Baschi e gli Spagnoli, abbiano rappresentazioni linguistiche e, aggiungerei, mentali della realtà totalmente diverse.

se si vuole dimostrare una tale ipotesi usando la comparazione, è opportuno allora confrontare due o più società nel loro complesso e non nelle loro singole parti.

### ***Il clan greco e il clan indoeuropeo***

Prendendo spunto dalle considerazioni precedenti, è necessario analizzare la questione della supposta eredità indoeuropea che emergerebbe nel mondo greco e latino. Tale ipotesi parte da un presupposto: si accostano società sicuramente esistenti, per quanto note in modo frammentario, con una realtà che i moderni hanno ricostruito solo attraverso elementi linguistici. Tale operazione ha un forte grado di soggettività<sup>225</sup>: pur accettando l'esistenza di un'archetipale lingua indoeuropea, bisogna constatare che le parole possono cambiare di senso: solo per fare un esempio, in italiano e francese il 'capo' viene generalmente indicato rispettivamente con 'testa' e 'tête', a fronte del latino *caput*, dove *testa* significa 'mattone, coccio'<sup>226</sup>. Le ragioni dell'evoluzione dal latino alle lingue romanze sono chiare, ma al parlante moderno il significato originale di 'testa' non è certamente noto e lo stesso potrebbe essere avvenuto nel passaggio fra indoeuropeo e greco.

Applicando questa riflessione al *génos*, tutto il discorso finora compiuto assume una sua coerenza. Va in primo luogo notato che la parentela di *γένος* con *gens* non è etimologicamente sostenibile, in quanto i due lessemi sono diversi, anche se derivati da una medesima radice. Studiando, poi, il *γένος* all'interno del mondo greco, emerge come la sua connessione con la nozione di *clan* e la sua assimilazione alla realtà latina della *gens* pongano rilevanti problemi storici. Il fatto che il *γένος* sia una struttura tipica delle società tribali, infatti, contrasta col fatto che la Grecia conobbe un'organizzazione sociale avanzata ben prima dell'epoca in cui il *γένος* compare nelle fonti: il quadro che emerge dalle tavolette in *Lineare B*, certo, non ha nulla di primitivo<sup>227</sup>. Per dare coerenza al quadro, bisognerebbe supporre che i Greci avessero ereditato da un lontano passato una struttura sociale clanica, la quale si sarebbe affievolita durante l'epoca micenea per poi riemergere nell'età oscura; in questo periodo, insomma, vi sarebbe stato un totale regresso, determinato dall'ingresso in Grecia di popolazioni di lingua ellenica, ma ancora in uno stato primitivo<sup>228</sup>.

A questo proposito, c'è da chiedersi quanto sia realistica una situazione di questo tipo: se una simile ricostruzione cogliesse nel segno, la società costruita dagli Achei non avrebbe per nulla influenzato i nuovi arrivati, ma si sarebbe piegata completamente ai Dori, copiandone i costumi e l'organizzazione sociale. L'elemento più debole

<sup>225</sup> Cf. Di Donato 1999, 82ss.

<sup>226</sup> Cf. *OLD* 1931 s.v. *testa*.

<sup>227</sup> Cf. Mossé-Schnapp-Gourbeillon 1997, 80ss.

<sup>228</sup> Cf. Roussel 1976, 3ss.



culturalmente, dunque, avrebbe preso il sopravvento, in totale contrasto con la prima ondata migratoria greca nell'Ellade, fortemente influenzata dalle popolazioni preesistenti e stanziali<sup>229</sup>.

Le perplessità espresse finora non escludono, tuttavia, la grande importanza che le relazioni di sangue hanno ricoperto nell'età oscura e nell'arcaismo greco. I nomi di molte strutture sociali, γένος, φρατρία, φυλή, denunciano la loro origine familiare, ma ciò non significa che esse siano organismi prepolitici: gli ἔθνη, infatti, che non conoscono l'istituto della πόλις e che, in una prospettiva evoluzionistica, la dovrebbero precedere, sembra non presentino affatto organi quali la φρατρία o la φυλή, le quali, invece, paiono un'invenzione della πόλις e non elementi ad essa preesistenti<sup>230</sup>.

### ***Il concetto di génos negli studi***

Dopo aver definito preliminarmente il concetto di *génos* e aver criticato la sua assimilazione al *clan*, è necessario rivolgere un breve sguardo agli studi che dalla metà dell'Ottocento in poi si sono concentrati sull'argomento, con l'intento di chiarire l'origine di questa idea e, oltretutto, per precisarla ulteriormente. Il fine ultimo di questa operazione sarà quello di giungere ad una definizione diversa da quella classica per la formazione sociale generalmente definita γένος.

### **Grote**

Si prenderà spunto, *in primis*, da Grote, che sembra aver dato per primo al concetto di *génos* una sua consistenza. Nella sua *History of Greece*<sup>231</sup>, lo storico inglese analizza le forme greche di aggregazione sociale; dopo aver studiato la tribù (*i.e.* la φυλή), si concentra sulle *gentes* e sulla φρατρία. Il γένος, come la φρατρία, si fonderebbe, nella sua ottica, sulla casa, sul focolare e sulla famiglia<sup>232</sup>: la *gens*,

<sup>229</sup> Cf. Mossé–Schnapp-Gourbeillon 1997, 50. Il parallelo più calzante, in ogni caso, è quello delle invasioni barbariche che determinarono la caduta dell'impero romano: il contatto fra diverse popolazioni non determinò un ritorno ad un passato 'primitivo', ma una fusione in cui vi fu uno scambio tale il cui risultato fu la creazione di strutture sociali originali, nuove. A proposito di questi supposti 'regressi' della storia, Roussel (1976, 17ss.) nota che «on sait qu'à travers nôtre Moyen-âge, en Occident, et à l'époque moderne encore, toutes sortes de communautés familiales [...] se sont faites puis défaites selon la conjoncture, sans qu'il puisse être question de proposer à leur sujet quelque schéma évolutif remontant, par exemple, à la *Sippe* germanique, qui elle-même, du reste, n'avait pas grand chose à voir avec le clan primordial».

<sup>230</sup> Cf. Roussel 1976, 4ss.

<sup>231</sup> Cf. Grote 1865, III 53ss.

<sup>232</sup> Cf. Grote 1865, III 54ss.

insomma, sarebbe un *clan*. Stabilito ciò, Grote passa ad analizzare gli elementi unificatori di un *clan* greco. I γεννήται sarebbero accomunati da:

1. cerimonie religiose comuni e il privilegio di un sacerdozio,
2. un luogo di sepoltura comune,
3. diritto di successione alla proprietà di ogni singolo γεννήτης,
4. obblighi di reciprocità (*i.e.* la φιλότης)<sup>233</sup>,
5. obbligo di matrimonio tra membri in caso di epiclerato,
6. possesso di beni comuni<sup>234</sup>.

Secondo Grote (1865, III 57) questa comunità, avente un antenato comune, potrebbe essere definita come una sorta confraternita religiosa che, nata da legami familiari, se ne sarebbe distinta col tempo a causa soprattutto della sua forza espansiva. È interessante chiedersi, data questa definizione, da dove l'associazione *clan/γένος* sia nata. Grote (1865 III 60s. n. 2) in ciò è esplicito: «Analogies, borrowed from very different people and part of world, prove how readily these enlarged and factitious family unions assort with the ideas of an early stage of society. The Highland clan, the Irish sept, the ancient legally constituted families in Friesland and Dithmarsch, the Phis or Phara among the Albanians, are examples of similar practice». Nella medesima rassegna possono essere inseriti sia gli Indiani d'America che i Romani e i Greci: per questi ultimi, in particolare, Grote compie l'associazione *curia*\φρατρία e *gens/γένος*. Ci si trova, insomma, davanti ad un comparativismo a tutto campo, con associazioni fra strutture sociali che appaiono simili senza tuttavia interrogarsi sul contesto in cui esse hanno avuto origine e si sono sviluppate. Aleggja l'idea, per concludere, che l'umanità abbia conosciuto fasi fisse di sviluppo in ogni regione della terra.

## **Morgan**

Questa teoria trova pieno sviluppo in un lavoro d'un antropologo americano, L. H. Morgan (1974). È presumibile che la sua *Ancient Society* non sia stata nota nell'ambito delle scienze dell'antichità a lui contemporanee, ma l'idea che emerge dal suo libro chiarisce bene sia il significato di *clan* che quanto dice Grote: per questa ragione è opportuno analizzarla brevemente.

La storia dell'umanità, secondo l'antropologo, avrebbe conosciuto una serie di scoperte che ne segnarono il progresso e l'evoluzione, come la pesca e l'agricoltura. L'uomo, in questo quadro, si sarebbe sviluppato in modo omogeneo in tutto il mondo,

<sup>233</sup> Cf. *infra* pp. 228ss.

<sup>234</sup> Cf. Grote 1865, III 55.

poiché così risulta «da quanto conosciamo circa l'avanzamento di alcuni rami della famiglia»<sup>235</sup> umana e perché è appurata la «specificità identità del cervello in tutte le razze dell'umanità»<sup>236</sup>.

Per quanto riguarda la strutturazione della società umana, due sono le forme di governo: la *societas* e la *civitas*<sup>237</sup>. Nel primo caso hanno valore le relazioni personali, come la parentela, nel secondo il territorio e la proprietà. Della *societas* l'unità primaria è la *gens* che, per stadi successivi, si organizza secondo un principio d'integrazione, che vede prima la fratria, poi la tribù e, infine, il *populus*. Per Morgan (1974, 5), ricondurre i Greci e i Romani ad un'origine tribale comune non sarebbe arbitrario, giacché «i remoti antenati delle nazioni ariane passarono presumibilmente attraverso un'esperienza simile a quella [...] delle tribù selvagge attualmente esistenti»: *gens* e γένος hanno un'origine comune e, dunque, sono formazioni sociali non solo comparabili, ma sorelle.

Morgan analizza, poi, alcuni esempi di strutturazione sociale: quello irochese, quello atzeco, quello greco e quello romano. Il primo esempio sarebbe un buon caso di *gens* al suo stadio primitivo: la *gens*, in sostanza, sarebbe un'unione di consanguinei che vantano un'origine da un capostipite comune per linea matrilineare<sup>238</sup>. Per quanto riguarda il mondo ellenico, invece, l'antropologo cita ampiamente Grote<sup>239</sup>, condividendone in sostanza la tesi. Morgan (1974, 178s.) corregge lo studioso inglese in due soli punti: *in primis* individua nel passaggio dalla discendenza matrilineare a quella patrilineare una differenza fra la *gens* originaria e le strutture sociali greche e latine, poi nota che la *gens* è una formazione sociale non omogenea rispetto alla famiglia, perché, dato il divieto originario di matrimonio fra due γεννήται, la famiglia doveva essere formata da membri di diverse *gentes*.

## Fustel de Coulange

Testo fondamentale per comprendere la storia del concetto di *clan* e di *génos* è indubbiamente la *Cité antique* di N. D. Fustel de Coulange<sup>240</sup>. Analizzando il culto, il diritto e le istituzioni della Grecia e di Roma, Fustel dedica un paragrafo alla *gens*, con intento chiaramente comparatistico<sup>241</sup>. La *gens* sarebbe un organismo aristocratico, che

<sup>235</sup> Morgan 1974, 1.

<sup>236</sup> Morgan 1974, 5.

<sup>237</sup> Cf. Morgan 1974, 3s.

<sup>238</sup> La maggiore antichità della discendenza matrilineare rispetto a quella patrilineare deriverebbe dalla maggiore semplicità d'accertare la maternità rispetto alla paternità (Cf. Morgan 1974, 49).

<sup>239</sup> Cf. Morgan 1974, 174.

<sup>240</sup> Fustel 1866 (ed. it. 1972). L'opera è oggi disponibile in rete, fra gli altri, all'indirizzo <http://remacle.org/bloodwolf/-livres/Fustel/intro.htm>.

<sup>241</sup> Fustel non conobbe presumibilmente le teorie di Morgan (Cf. Roussel 1974, 20), ma adottò un medesimo metodo di ricerca, pur limitando al mondo indoeuropeo il comparativismo.

possiede un culto speciale<sup>242</sup>, una tomba comune per tutti i suoi membri<sup>243</sup> e che, legato da forte solidarietà, si riconosce in un capo<sup>244</sup>. I punti di contatto con la ricostruzione di Grote sono molti. Fustel, però, va oltre: la *gens*, infatti, non sarebbe una semplice unione di famiglie, ma sarebbe la famiglia stessa, divisasi poi in più ramificazioni. A differenza di quello di Grote e Morgan, il comparativismo di Fustel è, però, esclusivamente interno al mondo indoeuropeo. Confrontando le popolazioni ariane, emerge che per le istituzioni politiche le divergenze sono notevoli, ma per quelle domestiche le somiglianze sono evidenti, dal punto di vista sia linguistico che strutturale; ciò non può essere frutto del caso<sup>245</sup> e, quindi, bisogna dedurre che per un lungo periodo gli uomini indoeuropei non conobbero altra istituzione che la famiglia, la quale elaborò al suo interno una propria religione e un proprio diritto, circondandosi, inoltre, di una fitta rete di clientele. «Queste migliaia di piccoli gruppi vivevano isolati; non avendo nessun bisogno gli uni degli altri, non essendo uniti da nessun legame né religioso, né politico, avendo ognuno di essi la sua proprietà, ognuno il suo governo interno, ognuno i suoi dèi, avevano pochi rapporti tra di loro»<sup>246</sup>. L'idea di Fustel, insomma, è quella di un passaggio, per quanto difficile e faticoso<sup>247</sup>, dal γένος alla πόλις: alcune famiglie si sarebbero unite andando a formare unità più grandi (φρατρία e *curia*), le quali a loro volta si sarebbero aggregate in φυλαί o tribù. Dall'unione di più tribù nacque la città. Dal punto di vista religioso, poi, le grandi *gentes* col tempo avrebbero aperto i propri *sacra* a tutta la cittadinanza, dotando la πόλις di un ricco numero di culti<sup>248</sup>.

## Glötz

A differenza di Fustel, G. Glötz nella *La Solidarité de la famille*<sup>249</sup> ha posto l'accento non solo sul rapporto fra istituzione familiare e stato, ma anche tra questi e

<sup>242</sup> Cf. Fustel (1972, 114 n. 3) che cita Hesych. γ 357 s.v. γενήται· οἱ τοῦ αὐτοῦ γένους μετέχοντες καὶ ἀνωθεν ἀπ'ἀρχῆς σχόντες κοινὰ ἱερά. οἱ δὲ ἑμογάλακτας, καὶ φράτορας, συγγενεῖς τοὺς γεννή-τας. Cf. inoltre Poll. III 52 e Harp. 224,17 s.v. Ὀργεῶνας.

<sup>243</sup> Cf. Fustel 1972, 115 e inoltre Dem. 57,28 ἔτι τοίνυν παίδων αὐτῶ τεττάρων γενομένων ὁμομη τρίων ἔμοι καὶ τελευτησάντων, ἔθαψε τούτους εἰς τὰ πατρῶα μνήματα, ὧν ὅσοιπέρ εἰσιν τοῦ γένους κοιωνοῦσιν.

<sup>244</sup> Cf. Fustel 1972, 117.

<sup>245</sup> Cf. Fustel 1972, 126.

<sup>246</sup> Fustel 1972, 131.

<sup>247</sup> Cf. Fustel 1972, 136: «La religione domestica proibiva a due famiglie di mescolarsi e di fondersi insieme. Ma poteva darsi il caso che parecchie famiglie, senza sacrificar niente della loro religione particolare, si riunissero almeno per la celebrazione d'un altro culto che fosse loro comune. E così avvenne. Un certo numero di famiglie formarono un gruppo, che la lingua greca chiamò una *fratria*; la lingua latina, *curia*».

<sup>248</sup> Cf. Fustel 1972, 145ss.

<sup>249</sup> Cf. Glötz 1904.

l'individuo: il mondo greco avrebbe seguito un percorso che avrebbe liberato l'individuo dal domino della famiglia patriarcale fortemente osteggiata dalla nascita della πόλις. Applicando un metodo fortemente comparativo<sup>250</sup>, Glotz (1904, 599ss.) afferma che, in tutte le società primitive, gli individui sono legati fra loro da legami di parentela reale o fittizia; in Grecia, a questo proposito, è lecito affermare che fino alla fine dell'«epoca omerica» la società ellenica era caratterizzata dalla presenza di gruppi familiari, i γένη, che non ammettevano ingerenze esterne nella loro gestione e, infatti, la giustizia, in questo contesto, conosceva una netta scissione: da una parte la θέμις, che regolava diritti e doveri degli appartenenti al gruppo familiare, dall'altra la δίκη, che rappresentava una sorta di giustizia interclanica. La solidarietà familiare conosceva il suo apice nella vendetta, in quanto il γένος reagiva a ranghi compatti contro il danno ricevuto. Tale situazione, in ogni caso, si andò modificando con il tempo: il progressivo passaggio del villaggio da *habitat* d'un γένος a comunità territoriale, in cui i legami parentali si allentavano, costrinse le vittime di un'offesa ad indirizzarsi ad altre persone oltre ai propri parenti per ottenere soddisfazione. A partire dall'*epos*, la famiglia non rispose più degli atti dei propri membri: il colpevole venne generalmente esiliato, ma tale sorte non toccò più i suoi parenti, il che indica il lento emergere della responsabilità personale. Ruolo di primo piano in questo processo è stato assunto dal sacro, in quanto esso trasformava le leggi della città da arbitrarie ad obbligatorie: l'idea di μύσος legato all'omicidio deve aver svolto un ruolo di primo piano in questo quadro. Fra le varie località greche, è ad Atene che è più agevole seguire questo processo: l'azione di Dracone e, soprattutto, quella di Solone hanno contrastato e, infine, demolito l'istituzione dei γένη, trasformando il concetto di crimine da un'offesa ad un piccolo gruppo ad un attentato all'intera comunità. In epoca classica, nei luoghi in cui la democrazia trionfa e, quindi, principalmente ad Atene, vi è una tensione volta alla definitiva liberazione dell'individuo dalla solidarietà familiare, processo che non trova pieno compimento nel IV secolo esclusivamente a causa della fine della libertà politica in Grecia e, in particolare, ad Atene.

All'interno della riflessione sulla solidarietà familiare, Glotz affronta chiaramente, all'inizio del proprio studio, la questione di cosa sia la famiglia. A questo proposito, è doveroso notare come γένος abbia due significati distinti e che non vanno confusi: nella prima accezione, quella che più interessa lo studioso francese, esso indica «une communauté où des parents de plusieurs générations et de plusieurs branches vivent souvent sous la même toit, en tout cas sûr la même terre, de la même substance, et, par extension, un groupe composé de patriciens ou Eupatrides qui prétendent tirer leur origine d'un ancêtre commun», nella seconda accezione individua «la petite famille, au sens moderne»<sup>251</sup>.

<sup>250</sup> Cf. Glotz 1904, 3.

<sup>251</sup> Glotz 1904, 3s.

Due sono i dati da rilevare dall'argomentazione di Glotz: per lui, in primo luogo, un tipo di struttura 'clanica' è realmente esistita in Grecia e avrebbe avuto per di più uno specifico significante indigeno per indicarla; poi, essa costituirebbe una fase in un processo evolutivo che avrebbe condotto il mondo ellenico da uno stato primitivo ad uno assai più moderno. Emerge, quindi, una posizione assai vicina a quella di Grote e di Fustel, che, non a caso, viene esplicitamente citato nella parte iniziale dello studio<sup>252</sup>.

## Gernet

Sull'argomento torna Gernet in *Les nobles dans la Grèce antique*. Questo scritto non intende studiare il ruolo politico della *noblesse* greca, ma «sa place dans la société et [...] sa nature de classe»; l'attenzione si concentra chiaramente su Atene, per la quantità di notizie a disposizione su questa realtà.

La nobiltà ateniese parrebbe organizzata in γένη: quando il termine γένος, infatti, compare nelle fonti connesso ad un gruppo, esso è sempre composto da ἄριστοι<sup>253</sup>. Ad ogni γένος perterrebbe sempre un'attività religiosa, in modo tale che la classe aristocratica avrebbe una sorta di monopolio delle liturgie<sup>254</sup>. In questo contesto, c'è da notare che gli ἱερά non sembrerebbero essere stati attribuiti agli ἄριστοι dalla πόλις, ma parrebbero preesistere alla nascita delle istituzioni cittadine: vari γένη, difatti, presenterebbero nomi patronimici e professionali che denuncerebbero il privilegio di una funzione rituale o magica. La nobiltà, inoltre, fonderebbe il suo potere sulla proprietà fondiaria e sembrerebbe controllare la πόλις attraverso la subordinazione di larga parte della società<sup>255</sup>. Altro elemento distintivo della classe aristocratica sarebbe la τρυφή, come testimoniano le leggi suntuarie messe in atto da chi, come Solone, cercò di contrastare il γένος<sup>256</sup>.

In conclusione del suo lavoro, Gernet s'interroga sulle ragioni che condussero questa classe a perdere progressivamente peso nella società<sup>257</sup>. Lo studioso francese individua nella moneta un punto di svolta: creata dagli ἄριστοι come elemento di prestigio, essa permette il crearsi di fortune non legate alla proprietà fondiaria, propiziando un nuovo concetto di ricchezza, diverso da quello aristocratico<sup>258</sup>.

<sup>252</sup> Cf. Glotz 1904, 3.

<sup>253</sup> Cf. Gernet 1968, 335.

<sup>254</sup> Cf. Gernet 1968, 335s.

<sup>255</sup> Cf. Gernet 1968, 334s.

<sup>256</sup> Cf. Gernet 1968, 340.

<sup>257</sup> Cf. Gernet 1968, 341ss.

<sup>258</sup> Cf. Gernet 1968, 342 e, inoltre, Alc. 360,2 χρήματ' ἄνηρ.

Il pregio di questa ricostruzione sta nel fatto che Gernet non evoca paralleli che si estendono molto oltre i confini greci, mentre riporta giustamente la discussione sulla società ellenica. Per comprendere le strutture sociali bisogna apprezzarne il funzionamento all'interno della realtà dove esse agiscono, sia che si parli del γένος sia che ci si riferisca alle εταίρειαι. Lo studioso non parla di *clan*, indica con γένος gruppi quali gli Alcmeonidi, ma dimostra, ad ogni modo, ancora un forte debito nei confronti degli studi precedenti, quando attribuisce le ἱεροσύνοι ai γένη.

### Una nuova prospettiva

Un'idea generale sembra accomunare tutti gli studi finora analizzati: la πόλις non sarebbe stata altro che la sintesi di più gruppi dotati di un territorio, di culti e di una organizzazione sociale autonoma. Nel momento in cui essi si federarono, misero ἐς κοινόν tutte le loro prerogative, ma questa operazione non avvenne senza contrasti e lotte: il periodo che va dalla fine dell'età oscura al V secolo sarebbe stato caratterizzato, secondo questa ottica, dalla rottura dei legami genetici causati dalla nascita di una nuova realtà.

Questo tipo di ricostruzione, tuttavia, incontra molte difficoltà, allorché si analizzano i documenti: se si studiano gli usi del termine γένος in Grecia antica, ci si accorge come in nessun caso la realtà rispecchi il concetto di *génos* di cui si è appena vista la genesi. In questo quadro, è con Bourriot e Roussel che si va incontro ad una completa revisione della questione, pur con diversi approcci: se il primo è ancora legato, almeno in parte, all'idea di Grote, il secondo cerca con maggiore convinzione di superare i vecchi schemi interpretativi. Le conclusioni dei due studiosi, tuttavia, sono, nella sostanza, simili.

### Bourriot

Bourriot, passando in rassegna una documentazione notevole, cerca di comprendere quali formazioni sociali siano da ricondurre al concetto di *génos*, ossia all'idea di γένος che pervade gli studi storici da Grote in poi. Le sue conclusioni sono, nel complesso, negative. Solo i γένη sacerdotali<sup>259</sup> tipo i *Kerykes*, gli Eumolpidi e gli Eteobotadi paiono essere riconducibili al concetto di *génos*<sup>260</sup>, mentre altre formazioni

<sup>259</sup> Bourriot, nel corso del suo studio, parla costantemente di famiglie sacerdotali, ma la prudenza suggerirebbe di non usare un termine connesso alla parentela. Roussel (1976, 65ss.) parla di confraternite, corporazioni, gilde per indicare queste formazioni sociali. Nel corso del presente studio, si userà γένος per parlare di queste collettività, in quanto è con questo termine che gli autori antichi le indicavano.

<sup>260</sup> Cf. Bourriot 1976, 1349ss.

sociali denominate a loro volta γένος sembrano afferire ad un differente principio organizzativo: da una parte si possono citare comunità dotate di culti propri<sup>261</sup>, come i Salamini, dall'altra le grandi dinastie che si spartirono il potere in età arcaica, quali gli Alcmenonidi.

Queste tre realtà sono incommensurabili, in quanto hanno finalità sociali diverse e sono composte da persone non appartenenti alla medesima classe sociale. I gruppi sacerdotali, ad esempio, potrebbero derivare il loro prestigio non dalla loro nobiltà, ma dal fatto che fossero attribuite loro proprio le cure di alcuni culti. Si deve tenere presente, in questo contesto, che nell'*epos* i sacerdoti non appartengono affatto alla classe aristocratica e la loro appare una attività professionale non congruente con l'essere ἄριστοι. Per quanto riguarda i gruppi sul modello dei Salamini, non sono associazioni di aristocratici, ma semplici comunità che hanno fra gli elementi unificanti la venerazione di alcune divinità. Vanno, infine, ricordati i γένη che non sono altro che famiglie aristocratiche dotate di una rete a volte assai importante di contatti e di alleanze: di essi gli Alcmeonidi sono un caso esemplare.

### **Roussel**

La ricostruzione di Roussel è più libera da vecchi schemi interpretativi. Nessuno dei gruppi denominati γένος è riconducibile all'idea proposta da Grote, né le diversità fra essi vanno ricercate in una profonda differenziazione da un archetipo comune: γένος, in sostanza, sarebbe un termine antico riusato per designare, in epoche diverse, nuove e difforni formazioni sociali<sup>262</sup>. Lo studioso francese compie, in primo luogo, alcune considerazioni preliminari sull'origine della πόλις, sui gruppi che la compongono e sulla possibilità che esistano al suo interno γένη-*clan* refrattari a cedere ad essa le proprie prerogative. In Platone ed Aristotele, fa notare Roussel (1976, 39ss.), non vi è traccia di contrasti fra Stato e comunità naturali: anzi, questi due pensatori tendono a sottolineare l'importanza che le relazioni di amicizia e di sangue ricoprono nella città. La πόλις, insomma, pare essere il garante degli οἴκοι, non il suo oppositore<sup>263</sup>. Fatti come l'epiclerato, le leggi sull'eredità, l'inalienabilità del κλῆρος non sono residui d'un lontano passato clanico, ma accorgimenti nati nella πόλις per preservare l'istituto della famiglia su cui la città poggiava. Sarebbe del resto strano che un'istituzione nata dalla sintesi gruppi di parenti, una volta fondata, avesse come principale obiettivo proprio la loro dissoluzione. Va, inoltre, tenuto presente che la città pare essere la continuazione di una società aristocratica ed è impensabile, perciò, che la πόλις vada contro gli interessi degli ἄριστοι. È, inoltre, vero che, nel corso dell'arcaismo, si andarono configurando scontri intestini fra il ceto medio emergente e la classe aristocratica ed è per questo che quest'ultima sviluppò forme di organizzazione quali le eterie.

<sup>261</sup> Cf. Bourriot 1976, 1362.

<sup>262</sup> Cf. Roussel 1976, 89.

<sup>263</sup> Cf. Roussel 1976, 43ss.



Roussel passa, dopo aver illustrato i rapporti fra gruppi di parentela e città, ad analizzare cosa si debba intendere per γένος: bisogna distinguere fra lignaggi (le dinastie di Bourriot) e corporazioni religiose (come i γένη sacerdotali e i gruppi tipo i Salamini). Per quanto riguarda i primi, non bisogna parlare di *clan*: sulla scorta della critica di Morgan a Grote<sup>264</sup>, bisogna tener presente che i γένη aristocratici ammettono la doppia parentela, ossia ad ogni generazione un individuo appartiene di volta in volta a due dinastie. A questo proposito, si deve tener presente che la politica matrimoniale è un elemento di grande importanza per la classe aristocratica, in quanto con essa si fondano alleanze. Di simili gruppi non si ha notizia che detengano ἱεροσύνη e, in più, non è neanche legittimo parlare di γένη, in quanto, fino ad Aristotele, essi sono definiti nelle fonti ο γενεά ο οἶκοι.

Per quanto concerne le corporazioni religiose, c'è da dire che queste sono l'unico caso in cui ad Atene il termine γένος è usato in senso tecnico: «tout semblerait indiquer que les corporations religieuses qui en virent a être appelées génè étaient des associations constituées à l'époque historique, d'abord au sein d'une aristocratie s'organisant dans la Cité naissante pour assurer son monopole sur les principaux cultes, et ensuite, selon les circonstances, sur le modèle offert par les plus anciens d'entre eux»<sup>265</sup>. Queste comunità non sono da confondere con i lignaggi: il loro principio organizzativo, infatti, è differente, perché il vincolo di sangue non è un elemento aggregante<sup>266</sup>.

Pur se all'inizio lignaggio e corporazione religiosa sono di derivazione aristocratica, essi non possono essere confusi, poiché paiono ricoprire funzioni diverse. Il primo si costituisce intorno ad un οἶκος per influenzare la politica cittadina, il secondo è una comunità che si crea intorno ad un culto: non è detto, quindi, che queste due formazioni sociali fossero coincidenti, come voleva Gernet, ma può darsi che due ἄριστοι si ritrovassero in due distinti lignaggi, ma associati in un medesimo γένος sacerdotale.

### ***I significati di γένος dall'epos al IV secolo***

Vedere i significati assunti dal termine γένος fino al IV secolo permette di comprendere quanto le ricostruzioni analizzate nel paragrafo precedente abbiano attinenza con la realtà. Si utilizzerà, per questa analisi, Bourriot, il quale nella prima

<sup>264</sup> Cf. *supra* p. 139.

<sup>265</sup> Roussel 1976, 70.

<sup>266</sup> Cf. *Et. M.* 226,14-21: γένος ἐστὶ σύστημα ἐκ τριάκοντα ἀνδρῶν συνεστώσ οὐ οἱ μετέχοντες ἐκαλοῦντο γεννήται· οὐ κατὰ γένος ἀλλήλοις προσήκοντες, οὐδὲ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ αἵματος, ἀλλ' ὥσπερ οἱ δημόται καὶ φράτορες ἐκαλοῦντο, νόμων κοινωνίαν τινα ἔχοντες, οὕτως καὶ οἱ γεννήται συγγενικῶν ὀργίων ἢ θεῶν, ἀφ' ὧν ὀργεῶνες ὠνομάσθησαν. ἢ οἱ ταυτοῦ γένους μετέχοντες· ἢ ἀπ' ἀρχῆς κοινὰ ἱερά ἔχοντες· οἱ δὲ, ὁμογαλάκτους, φράτορας, συγγενεῖς τοὺς γεννήτας.

parte del suo lavoro ha cercato i contesti in cui alcuni nomi collettivi, quali Alcmeonidi o *Kerykes*, vengono associati al significante γένος. Il primo obiettivo è quello d'individuare se e quando γένος sia usato nella 'letteratura greca' in senso tecnico, ovvero se indichi una formazione sociale specifica, come casta sacerdotale, *clan*, etc., e se non sia utilizzato nell'accezione di 'stirpe', 'discendenza' o 'famiglia. In un secondo momento, Bourriot cerca di valutare se l'uso tecnico di γένος indichi una struttura sociale conforme al concetto di *génos* elaborato da Grote in poi, ovvero se significhi *clan*.

Partendo dai primi documenti accessibili ai moderni, bisogna notare che, se nelle tavolette micenee non pare esservi alcun caso certo di γένος<sup>267</sup>, ricco d'esempi è l'*epos*. Analizzando l'*Iliade* e l'*Odissea* si registra come il termine prenda il senso di 'stirpe', come in *Il.* XII 23<sup>268</sup> e in *Od.* XX 212<sup>269</sup>, o più spesso di 'nascita', come in *Il.* XIV 113<sup>270</sup> o in *Od.* IV 63<sup>271</sup>. In alcuni casi, inoltre, vi è forse il senso di 'famiglia', come in *Od.* VIII 583<sup>272</sup> e XV 533s.<sup>273</sup>, ma l'elemento che emerge chiaramente, in questi casi, è l'impossibilità d'identificare il γένος con una struttura clanica; la famiglia di Odisseo è esemplificativa: né Laerte né Penelope e Telemaco, infatti, sono circondati da una folta schiera d'individui legati a loro da vincoli di sangue e di solidarietà e, anzi, risultano isolati<sup>274</sup>.

La situazione non è differente in Esiodo: anche qui, γένος indica 'discendenza', come in *Hes. Th.* 336<sup>275</sup>, 'razza', come in *Hes. Op.* 109<sup>276</sup> e 'categoria', come in *Hes. Th.* 161<sup>277</sup>. Appare sorprendente, soprattutto negli *Erga*, che il poeta parli estesamente dei re, ma non citi mai il γένος come struttura sociale<sup>278</sup>.

Per quanto riguarda la produzione melica e giambica del VII e VI secolo, la situazione non sembra differente da quanto visto finora. In un unico esempio vi potrebbe comparire un senso tecnico di γένος, ma l'analisi del contesto permette di escludere una simile evenienza.

<sup>267</sup> Cf. Bourriot 1976, 238ss.

<sup>268</sup> *Il.* XII 22s. πολλὰ βοάγρια καὶ τρυφάλειαί' κάππεσον ἐν κοίησι καὶ ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν.

<sup>269</sup> *Od.* XX 211s. νῦν δ' αἱ μὲν γίνονται ἀθέσφατοι, οὐδέ κεν ἄλλως ἀνδρὶ γ' ὑποσταχύοιτο βοῶν γένος εὐρυμετώπων.

<sup>270</sup> *Il.* XIV 113s. ἐγὼ γένος εὐχομαι εἶναι / Τυδέος.

<sup>271</sup> *Od.* IV 63s. ἀλλ' ἀνδρῶν γένος ἐστὲ διοτρεφέων βασιλῆων' σκηπτούχων.

<sup>272</sup> *Od.* VIII 582s. οἱ τε μάλιστα / κηδιστοὶ τελέθουσι μεθ' αἰμά τε καὶ γένος αὐτῶν.

<sup>273</sup> La famiglia di Odisseo viene definita γένος in *Od.* XV 533s. ὑμετέρου δ' οὐκ ἐστὶ γένος βασιλεύτερον ἄλλο' ἐν δήμῳ Ἰθάκης, ἀλλ' ὑμεῖς καρτεροὶ αἰεὶ.

<sup>274</sup> Cf. Bourriot 1976, 254s.

<sup>275</sup> *Hes. Th.* 336 τοῦτο μὲν ἐκ Κητοῦς καὶ Φόρκυκος γένος ἐστί.

<sup>276</sup> *Hes. Op.* 109 χρύσειον μὲν πρόπιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων.

<sup>277</sup> *Hes. Th.* 161 αἶψα δὲ ποιήσασα γένος πολιοῦ ἀδάμαντος.

<sup>278</sup> Cf. Bourriot 1976, 268s.

οἱ μοι ἀναλκίης· ἀπὸ μὲν Κήρινθος ὄλωλεν,  
Ληλάντου δ'ἀγαθὸν κείρεται οἰνόπεδον·  
οἱ δ' ἀγαθοὶ φεύγουσι, πόλιν δὲ κακοὶ διέπουσιν.  
ὥς δὴ Κυψελιδῶν Ζεὺς ὀλέσειε γένος.  
(Theogn. 891-894)

Teognide fa riferimento ad un gruppo di discendenza, che non può, però, essere considerato un *génos*: i Cipselidi, infatti, sono una semplice οἰκία dotata sì, attraverso un'attiva politica matrimoniale, di legami di solidarietà, ma non tali da definirla un *clan*. È importante, a questo proposito, valutare le origini di Cipselo<sup>279</sup>: essa difficilmente può aver permesso ai suoi discendenti di possedere grandi e atavici appezzamenti di terra comuni; c'è da considerare, del resto, che il loro capostipite è un personaggio storico, vissuto non molto tempo prima degli eventi narrati nei versi teognidei<sup>280</sup>, e non ha nulla a che vedere con la preistoria del mondo greco. Il senso più ovvio, in questo caso, per γένος è, perciò, quello di 'famiglia'<sup>281</sup>, come del resto avveniva anche nell'*Odissea*: non indicando una peculiare e specifica struttura sociale, ma semplicemente una famiglia, il caso teognideo è ininfluenza in una riflessione sul *génos*.

Bourriot (1976, 329) trova, invece, un unico esempio arcaico di γένος usato in senso tecnico in una probabile legge di Solone: τῷ κήρυκε ἐκ τοῦ γένους τῶν Κηρύκων τοῦ τῆς μυστηριώτιδος. τούτους δὲ παρασιτεῖν ἐν τῷ Δηλίῳ ἐνιαυτόν<sup>282</sup>. Si avrebbe, qui, un gruppo di individui, caratterizzati da un nome comune e da ἱερωσύνη, ma, come nota Bourriot, nulla porta a ritenere il γένος dei *Kerykes* un *clan*, dotato di un forte potere politico che deriva dal possesso d'un territorio e da una numerosa clientela. L'unico elemento che è possibile dedurre è che i *Kerykes* avessero alcuni privilegi sacrali, il che li identifica come un gruppo sacerdotale, assai differente da formazioni sociali quali gli Alcmeonidi, i Cleanattidi o i Cipselidi, comunità familiari di rilevante peso politico nella storia delle loro singole πόλεις.

Per quanto riguarda il V secolo, Bourriot individua due soli esempi in cui γένος qualifica un tipo specifico di formazione sociale, ovvero in Pind. *O.* 6, 71 e in Hdt. IX 33,1. Entrambi, forse non casualmente, riguardano il γένος degli Iamidi.

ἐξ οὗ πολύκλειτον καθ' Ἑλ-  
λανας γένος Ἰαμιδῶν  
(Pind. *O.* 6, 71)

<sup>279</sup> Cf. Musti 1992, 173ss.

<sup>280</sup> Cf. Van Groningen 1966, 339ss.

<sup>281</sup> Cf. Bourriot 1976, 258.

<sup>282</sup> Ath. 234f.

Ἑλλησι μὲν Τεισαμενὸς Ἀντιόχου ἦν ὁ θυόμενος· οὗτος γὰρ δὴ εἶπετο τῷ στρατεύματι  
τούτῳ μάντις· τὸν ἐόντα Ἥλειον καὶ γένεος τοῦ Ἰαμιδέων Κλυτιάδην Λακεδαιμόνιοι  
ἐποίησαντο λεωσφέτερον.

(Hdt. IX 33,1)

Il primo passo conclude la sezione mitica che costituisce l'ἄπιον per la facoltà oracolare che distingue gli Iamidi: Iamo, figlio di Apollo ed Evadne, ottiene, raggiunta l'adolescenza<sup>283</sup>, la veggenza e, da allora, i discendenti di questo personaggio sono celebri proprio per questa prerogativa. Erodoto conferma direttamente questa situazione: alla battaglia di Platea partecipa come indovino Tisameno, figlio di Antioco, del γένος degli Iamidi. Pur avendo un privilegio sacrale che deriva loro dai propri *sacra* e pur considerandosi i membri discendenti da un antenato comune mitico, la lontananza dal concetto di *génos* è ravvisabile: questo gruppo, infatti, oltre a non avere alcun potere politico, ha come unico elemento di similitudine con il *génos* le ἱερωσύναι<sup>284</sup>, mentre altri elementi, come il possesso di un territorio comune, mancano. Rispetto al caso precedente, bisogna constatare che sia l'οἰκία che il γένος sacerdotale hanno alcuni aspetti che li accostano al *clan*, ma mai tutti insieme e, soprattutto, non condividono le medesime peculiarità. È opportuno aggiungere, per concludere la trattazione degli usi di γένος nel V secolo, che, oltre ai γένη sacerdotali, solo in un'altra evenienza sembra essere usato in senso tecnico il termine γένος, ossia quando l'oggetto della discussione risulta essere una stirpe regale<sup>285</sup>: anche in questo caso, tuttavia, nulla conduce a supporre l'esistenza di *clans*, perché, come nei casi precedenti, la stirpe regale non detiene tutte le caratteristiche tipiche del *génos*.

Di fronte a questa situazione, prima di vedere gli usi di γένος nel IV secolo, è legittimo chiedersi come vengano definiti nel V secolo quei gruppi che sono associati generalmente al concetto di *génos*, come ad esempio gli Alcmeonidi<sup>286</sup>, i Filaidi o il gruppo da cui proviene Isagora.

κάλλιστον αἱ μεγαλοπόλιες Ἀθᾶναι  
προοίμιον Ἀλκμανιδᾶν εὐρυσθενεῖ  
γενεᾶ κρηπίδ' αἰοιδᾶν ἵπποισι βαλέσθαι.  
ἐπεὶ τίνα πάτραν, τίνα οἶκον ναίων ὀνυμάξειαι  
5 ἐπιφανέστερον  
Ἑλλάδι πυθέσθαι;

(Pind. P. 7,1-8)

<sup>283</sup> Cf. Pind. O. 6,58.

<sup>284</sup> Cf. Bourriot 1976, 372s.

<sup>285</sup> Cf. Hdt. I 35, VII 173, VIII 42, Thuc. I 132 e, inoltre, Bourriot 1976, 347.

<sup>286</sup> Cf. Bourriot 1976, 10ss.

οἱ δὲ Ἀλκμεωνίδαι ἦσαν μὲν καὶ τὰ ἀνέκαθεν λαμπροὶ ἐν τῆσι Ἀθήνησι, ἀπὸ δὲ Ἀλκμέωνος καὶ αὐτῆς Μεγακλέος ἐγένοντο καὶ κάρτα λαμπροί. τοῦτο μὲν γὰρ Ἀλκμέων ὁ Μεγακλέος ... συμπρήκτωρ τε ἐγένετο καὶ συνελάμβανε προθύμως (neī confronti dei Lidi)· καὶ μιν Κροῖσος πυθόμενος ... ἐωυτὸν εὖ ποιέειν μεταπέμπεται ἐς Σάρδις, ἀπικόμενον δὲ δωρέεται χρυσῶ τὸν ἂν δύνηται τῶ ἐωυτοῦ σώματι ἐξενείκασθαι ἐσάπαξ. ... οὕτω μὲν ἐπλούτησε ἡ οἰκίη αὕτη μεγάλως, καὶ ὁ Ἀλκμέων οὗτος οὕτω τεθριπποτροφῆσας Ὀλυμπιάδα ἀναίρεται.

(Hdt. VI 125,1-25)

ἐν δὲ τῆσι Ἀθήνησι τημικαῦτα εἶχε μὲν τὸ πᾶν κράτος Πεισίστρατος, ἀτὰρ ἐδυνάστευέ γε καὶ Μιλτιάδης ὁ Κυψέλου, ἐὼν οἰκίης τεθριπποτρόφου, τὰ μὲν ἀνέκαθεν ἀπ' Αἰακοῦ τε καὶ Αἰγίνης γεγονώς, τὰ δὲ νεώτερα Ἀθηναῖος, Φιλαίου τοῦ Αἰαντος παιδὸς γενομένου πρώτου τῆς οἰκίης ταύτης Ἀθηναίου.

(Hdt. VI 35,1-7)

ἐν δὲ αὐτῆσι δύο ἄνδρες ἐδυνάστευον, Κλεισθένης τε ἀνὴρ Ἀλκμεωνίδης, ὅς περ δὴ λόγον ἔχει τὴν Πυθίην ἀναπεῖσαι, καὶ Ἰσαγόρης Τεισάνδρου οἰκίης μὲν ἐὼν δοκίμου, ἀτὰρ τὰ ἀνέκαθεν οὐκ ἔχω φράσαι· θύουσι δὲ οἱ συγγενέες αὐτοῦ Διὶ Καρίῳ.

(Hdt. V 66,2-6)

Il dato interessante è che, a differenza degli Iamidi, i gruppi protagonisti dei passi citati non sono definiti γένη, ma οἰκίαι ο γενεαί. Questa situazione è certamente significativa, in quanto Erodoto e Pindaro paiono distinguere entrambi e nella stessa maniera fra γένος, attribuito a γένη sacerdotali, e οἰκία, riferito a famiglie aristocratiche<sup>287</sup>. Per quanto riguarda queste ultime, sembrano essere comunità parentali, molto potenti dal punto di vista politico ed eventualmente accomunate da *sacra* comuni, ma, si noti, nulla è detto di particolari ἱεροσύναι che a loro spetterebbero. Questa situazione, però, è in forte contrasto con quanto sostenuto dalla storiografia passata in rassegna nel precedente paragrafo: il periodo arcaico greco non è caratterizzato dalla presenza di grandi *clans* dotati di fitte clientele, con un forte radicamento su un particolare territorio e dotati di cariche sacerdotali connesse ai loro *sacra*.

Il concetto di *génos* degli storici pare assimilare, in realtà, due formazioni sociali distinte: da una parte il γένος, ossia un gruppo sacerdotale il cui elemento unificante è la funzione da esso esercitata, dall'altra l'οἰκία, ovvero una vera e propria famiglia, per quanto allargata, che tenta d'imporre la propria influenza sulla πόλις in cui vive.

<sup>287</sup> Cf., a proposito del termine usato per identificare i gruppi aristocratici, Eup. fr. 384,4s. K.-A. ἄλλ' ἦσαν ἡμῖν τῆ πόλει πρῶτον μὲν οἱ στρατηγοί / ἐκ τῶν μεγίστων οἰκιῶν, πλοῦτῳ γένει τε πρῶτοι.

Riguardo alle occorrenze di γένος con significato tecnico nel IV secolo, Bourriot nota come esse siano, per quanto rare, più numerose che nel VI e nel V secolo<sup>288</sup>. Il dato, di per sé, è strano: poiché si considera generalmente che il γένος abbia perso peso in Attica a causa delle riforme clisteniche, è sorprendente che esso compaia nei testi più spesso nel IV secolo che nel VI, quando la sua forza doveva essere maggiore. Ad ogni modo, il termine γένος viene usato nel IV come nel secolo precedente, indicando stirpi regali<sup>289</sup> o γένη sacerdotali<sup>290</sup>, soprattutto quelli legati ai culti eleusini di Demetra, ovvero gli Eumolpidi e i *Kerykes*.

L'assimilazione, da una parte, fra queste due realtà e le grandi οἰκίαι aristocratiche e, dall'altra, la loro riduzione ad un *unicum* trovano una loro giustificazione in uno sviluppo linguistico del IV secolo. Nell'*Athenaion Politeia*, Aristotele, infatti, per primo<sup>291</sup>, applica al gruppo aristocratico degli Alcmeonidi la denominazione di γένος e, data l'importanza di questo testo per la ricostruzione del loro ruolo in Attica, è presumibile che sia proprio da qui che abbia avuto origine l'identità fra Alcmeonidi, che per i testi precedenti sono una οἰκία, e il concetto di γένος.

### **Il γένος e l'*Athenaion Politeia***

Nell'*Athenaion Politeia* il termine γένος compare 8 volte ed ad esse vanno aggiunte le occorrenze nei frammenti. In due casi<sup>292</sup>, il termine indica 'nascita', in uno si riporta una legge ateniese che intima l'esilio per il γένος di chi aspira alla tirannide<sup>293</sup>, in un altro ancora si analizza il ruolo del βασιλεύς nelle controversie fra γένη<sup>294</sup>. Negli ultimi due esempi, infine, γένος è associato al gruppo degli Alcmeonidi. Si concentrerà l'attenzione, in particolare, su queste due ultime occorrenze, in quanto hanno come protagonista un gruppo che presenta forti somiglianze con realtà lesbie quali i Cleanattidi, gli Arceanattidi, i Pentilidi, etc.: identificate da patronimici, esse, al pari degli

<sup>288</sup> Cf. Bourriot 1976, 390s.

<sup>289</sup> Cf. Bourriot 1976, 522ss.

<sup>290</sup> Cf. Bourriot 1976, 525ss.

<sup>291</sup> Cf. Bourriot 1976, 553ss.

<sup>292</sup> Cf. Aristot. *Ath.* 13,5 e 35,4.

<sup>293</sup> Cf. Aristot. *Ath.* 16,10: Aristotele riporta una legge dell'epoca di Pisistrato che impone l'ἀτιμία a chi aspira la tirannide, estendendola anche al suo γένος. Il contesto, tuttavia, non permette di stabilire se il termine vada inteso nel senso di γένος, di 'stirpe' o di 'famiglia', il che impedisce una riflessione a proposito.

<sup>294</sup> Cf. Aristot. *Ath.* 57,2: Aristotele, analizzando le prerogative del βασιλεύς, afferma che egli è il giudice nelle controversie tra γένη o tra ἱερεῖς a proposito dei loro γέρη. Tenendo conto che il ruolo del re ad Atene è esclusivamente sacrale (*Ath.* 16,1), è lecito supporre che i γένη di cui sta parlando Aristotele siano le famiglie sacerdotali come i *Kerykes* o gli Eumolpidi.

Alcmeonidi, assumono un ruolo di primo piano nella vita politica e agiscono in essa attraverso le ἐταιρεῖαι.

Καταλυθείσης δὲ τῆς τυραννίδος, ἐστασίαζον πρὸς ἀλλήλους Ἴσαγόρας ὁ Τεισάνδρου φίλος ὢν τῶν τυράννων, καὶ Κλεισθένης τοῦ γένους ὢν τῶν Ἀλκμεωνιδῶν.

(Arist. *Ath.* 20,1)

καταλυθείσης δὲ τῆς τυραννίδος, Κλεισθένης (ἐγένετο προστάτης τοῦ δήμου), τοῦ γένους ὢν τῶν Ἀλκμεωνιδῶν, καὶ τούτῳ μὲν οὐδεὶς ἦν ἀντιστασιώτης, ὡς ἐξέπεσον οἱ περὶ τὸν Ἴσαγόραν.

(Arist. *Ath.* 28,2)

I due passi citati denominano γένος gli Alcmeonidi. I casi sono due: o la nozione di *génos* è mutata nel corso del tempo finendo per includere non solo i γένη sacerdotali e le stirpi regali, ma anche le grandi famiglie aristocratiche o, in questo caso, γένος è usato nel senso di οἰκία.

L'unico dato certo è che nel periodo che interessa più da vicino, cioè il VII e il VI secolo, sembra vi fosse una demarcazione netta fra le grandi casate aristocratiche e i γένη sacerdotali e bisogna supporre che essi, qualsiasi fosse stata la loro origine, costituissero dal punto di vista sincronico due formazioni sociali distinte. Analizzando da vicino queste diverse strutture, si nota un fatto eclatante: contrariamente all'idea di *génos* presente in una parte della critica, nessun testo dal VII a parte del IV secolo, ovvero fino ad Aristotele, descrive formazioni sociali conformabili a questo concetto. Le grandi famiglie aristocratiche, i γένη sacerdotali e le stirpi regali sono, infatti, molto lontane dall'idea di *clan* primitivo che ricorre in Grote e in Fustel de Coulange: nessuna di queste realtà, infatti, presenta tutte insieme le caratteristiche che al *génos* sono generalmente attribuite, ovvero la parentela, la derivazione da un antenato mitico, un terreno comune a tutto il gruppo, *sacra* peculiari, una funzione sacerdotale e una fitta rete di clienti con cui influenzare la vita della πόλις. A questo proposito, il fatto che queste formazioni sociali siano distinte emerge chiaramente anche da come esse vengono denominate dagli stessi Greci che vissero contemporaneamente al momento in cui esse avevano maggiore peso, in quanto costoro usano, di volta in volta, il termine οἰκία o γένος.

L'uso linguistico d'Aristotele, in questo contesto, trova forse una giustificazione nella lontananza temporale dalla realtà che descrive, sempre che, denominando con γένος gli Alcmeonidi, abbia coscientemente assimilato questi agli Eumolpidi o ai *Kerykes*. A questo proposito, c'è da riflettere su una questione: solo gli Alcmeonidi sono definiti γένος nell'*Athenaion Politeia*, ma non le famiglie d'Isagora, Pisistrato, Licurgo e questo fatto potrebbe essere significativo<sup>295</sup>.

<sup>295</sup> Cf. Bourriot 1976, 559.

### I 360 γένη attici

Oltre all'uso di γένος per indicare gli Alcmeonidi, l'*Athenaion Politeia* d'Aristotele presenta una testimonianza interessante, ma che non è facilmente inseribile nel quadro finora rappresentato.

φυλάς δὲ αὐτῶν συννεμηθῆσθαι δ' ἀπομιμησαμένων τὰς ἐν τοῖς ἐνιαυτοῖς ὥρας. ἑκάστην δὲ διηρῆσθαι εἰς τρία μέρη τῶν φυλῶν, ὅπως γένηται τὰ πάντα δώδεκα μέρη, καθάπερ οἱ μῆνες εἰς τὸν ἐνιαυτόν, καλεῖσθαι δὲ αὐτὰ τριπτῦς καὶ φρατρίας. εἰς δὲ τὴν φρατρίαν τριάκοντα γένη διακεκοσμηθῆσθαι, καθάπερ αἱ ἡμέραι εἰς τὸν μῆνα, τὸ δὲ γένος εἶναι τριάκοντα ἀνδρῶν.

(Arist. *Ath.* fr. 3 M.-H.)

L'organizzazione sociale qui descritta è difficile da collocare storicamente, anche se è certo che questa testimonianza fosse fornita nella prima parte dell'*Athenaion Politeia*, non tramandata<sup>296</sup>. La descrizione qui fornita crea problemi, ma in questa sede si farà semplicemente notare che il numero dei cittadini sembra forse eccessivo per una πόλις arcaica<sup>297</sup>, mentre le suddivisioni attribuitele sembrano denunciare uno stato di organizzazione sociale ben strutturato e modellato sullo scorrere naturale del tempo, con le φυλαί che hanno il medesimo numero delle stagioni e i γένη quello dei giorni dell'anno. Il γένος, in questo caso, è una suddivisione del corpo cittadino, non un οἶκος né un *clan*. Non sembra, insomma, un'associazione naturale, ma una costruzione, come dimostra il fatto che siano offerti numeri rigidi sia per i γένη che, soprattutto, per il numero dei γεννήται. Stesso discorso vale per la φρατρία<sup>298</sup>.

<sup>296</sup> Cf. Mathieu-Haussoullier 1922, XXXss.

<sup>297</sup> Cf. Bourriot 1976, 460ss. e Roussel 1976, 79ss.: le φυλαί sono 4, le τριπτῦες 12, i γένη 360 e i γεννήται 10 800.

<sup>298</sup> Il rapporto fra le formazioni sociali elencate nei frammenti dell'*Athenaion Politeia* è problematico, se si rivolge lo sguardo all'intera opera di Aristotele. L'autore, infatti, fa due affermazioni interessanti: *in primis*, a causa delle riforme di Clistene ἐλέχθη καὶ τὸ μὴ φυλοκρινεῖν πρὸς τοὺς ἐξετάζειν τὰ γένη βουλομένους, il che implica che prima dell'operato del legislatore doveva esservi una relazione fra φυλή e γένος, poi, poco sotto, si ricorda che Clistene τὰ δὲ γένη καὶ τὰς φρατρίας καὶ τὰς ἱερωσύνας εἴασεν ἔχειν ἑκάστους κατὰ τὰ πάτρια. Una simile situazione presenta delle incongruenze: se Clistene opera su una società strutturata come descritto nei frammenti, non si comprende perché avrebbe agito sulle φυλαί e sulle τριπτῦες e non su φρατρία e γένη. Se tutte queste erano suddivisioni della città dovevano essere riformate in globo, per ottenere i risultati voluti da Aristotele (*Ath.* 21): Clistene portò, invece, a 10 le φυλαί e a 30 le τριπτῦες, mantenendo i γένη e le φρατρία secondo i πάτρια. C'è, per di più, una contraddizione interna al testo dell'*Athenaion Politeia*, se si dà credito a quanto riportano i frammenti: Clistene avrebbe modificato le trittie, ma non le fratriche che, secondo i frammenti, sarebbero la medesima cosa. Si tenga presente, inoltre, che quando Aristotele parla dei γένη dopo la riforma clistenica sembrerebbe far riferimento alle comunità o alle famiglie sacerdotali, visto che vi associa le ἱερωσύνας. L'estrema confusione che emerge da questo quadro potrebbe però essere spiegabile con l'uso di medesimi significati per differenti significati: un conto è la suddivisione della πόλις, un conto sono le relazioni



Sia per Bourriot (1976, 476ss.) che per Roussel (1974, 81) i γένη protagonisti di questa parte dell'*Athenaion Politeia* non possono essere né stirpi né γένη sacerdotali, perché questi ultimi non hanno nulla a che fare con la suddivisione del corpo cittadino. Bourriot (1976, 490s.) ritiene che il γένος fosse una parte di un'antica organizzazione sociale del corpo civico, comune alle popolazioni ioniche, di cui sarebbe la suddivisione più piccola. Roussel (1974, 82ss.), forse con maggiore profondità d'analisi, propone che i 360 γένη facciano parte di una strutturazione della πόλις ateniese: il corpo civico sarebbe organizzato sia secondo legami naturali sia per mezzo di suddivisioni maggiormente rigide che mostrano la propria utilità in contesti militari o religiosi. Un esercito, infatti, ha bisogno di una struttura ben precisa per l'arruolamento delle truppe e l'organizzazione descritta da Aristotele s'ispirerebbe a questo principio. È chiaro, del resto, che simili strutturazioni non nacquero *ex nihilo*, ma poggiarono su elementi preesistenti, come le stirpi, le comunità di villaggio, le φρατρίαί, etc.

Il frammento aristotelico pone problemi probabilmente perché fuori contesto; la vera questione, tuttavia, non è la realtà dei 360 γένη né il loro rapporto con l'organizzazione politica ateniese, ma il commento al passo fornito da uno dei suoi testimoni, il *Lexicon Patmense*.

γεννηται· πάλαι τὸ τῶν Ἀθηναίων πλῆθος, πρὶν ἢ Κλεισθένη διοικήσασθαι τὰ περὶ τὰς φυλάς, διηρεῖτο εἰς γεωργοὺς καὶ δημιουργούς, καὶ φυλαὶ τούτων ἦσαν δ', τῶν δὲ φυλῶν ἐκάστη μοίρας εἶχε γ', ἃς φρατρίαὶ καὶ τριττύας ἐκάλουν. τούτων δὲ ἐκάστη συνειστήκει ἐκ τριάκοντα γενῶν καὶ γένος ἕκαστον ἄνδρας εἶχε τριάκοντα τοὺς εἰς τὰ γένη τεταγμένους, οἵτινες γεννηται ἐκαλοῦντο, ὧν αἱ ἱερωσύναι ἐκάστοις προσήκουσαι ἐκληροῦντο, οἷον Εὐμολπίδαι καὶ Κήρυκες καὶ Ἐτεοβουτάδαι ὡς ἱστορεῖ ἐν τῇ Ἀθηναίων πολιτείᾳ κτλ.

(Arist. *Ath.* fr. 3 M.-H.)

Il lessico, che riporta il frammento aristotelico e lo commenta, connette i γένη a delle ἱερωσύναι, come se agli uni pertenessero sempre le altre, e cita come esempi i nomi degli Eumolpidi, dei *Kerukes* e degli Eteobutadi, celebri gruppi sacerdotali. Per inquadrare correttamente queste notizie, bisogna ricordare che le ἱερωσύναι sembrerebbero essere in epoca arcaica prerogativa esclusiva degli Eupatridi come le cariche istituzionali<sup>299</sup>; l'affermazione del lessico, perciò, è incoerente, perché nel frammento il γένος non può essere una formazione sociale aristocratica, essendo una suddivisione del πλῆθος composto da γεωργοί e δημιουργοί<sup>300</sup>. Sembra, inoltre, assai

naturali, un conto le famiglie sacerdotali. A un certo punto della tradizione, queste realtà furono confuse e discernere fra esse divenne ed è molto complesso.

<sup>299</sup> Plut. *Thes.* 25,2 (Teseo) ἀποκρίνας ... Εὐπατρίδαις δὲ γινώσκειν τὰ θεῖα καὶ παρέχειν ἄρχοντας ἀποδοῦς καὶ νόμων διδασκάλους εἶναι καὶ ὁσίων καὶ ἱερῶν ἐξηγητάς, ... καθέστησε κτλ.

<sup>300</sup> Per quanto riguarda i nomi dei γένη citati, è interessante notare che, dal punto di vista formale, il nome dei *Kerukes* non è un patronimico, ma fa riferimento ad una funzione connessa al culto a cui essi sono

strano che ognuno dei 360 γένη possedesse una prerogativa sacrale e questa situazione fa nascere il sospetto che nel lessico vi sia confusione fra realtà diverse. Ad ogni modo, è lecito affermare che i γένη citati nel lessico siano comunità a cui spettano alcune cariche sacerdotali, ovvero essi sono γένη sacerdotali e non suddivisioni del corpo cittadino.

Per fornire una conclusione riguardo le notizie presenti nell'*Athenaion Politeia*, bisogna notare che, se γένος legato agli Alcmeonidi indica una formazione sociale aristocratica, nel frammento sopra citato ciò non è sostenibile. Il commento del lessico sui 360 γένη, del resto, lascia molto perplessi anche sull'associazione tra γένος e ἱερωσύνη a causa dell'alto numero di γένη, mentre è necessario ricordare come per gli Alcmeonidi nessuna fonte ricordi un culto a loro associato. Di fronte ad una situazione talmente articolata, è lecito pensare che le fonti antiche, riducendo ad un *unicum* le famiglie aristocratiche, quelle sacerdotali, le stirpi regali e le suddivisioni arcaiche del corpo cittadino ateniese, abbiano fatto confusione fra realtà molto diverse, una confusione probabilmente dovuta all'evolvere della società e alla scomparsa di alcune di queste formazioni sociali.

### **Quale nome per i gruppi aristocratici?**

La necessità di distinguere fra γένη sacerdotali e gruppi aristocratici tipo gli Alcmeonidi conduce necessariamente ad interrogarsi su quale termine possa identificare questi ultimi. Vanno ottemperate, a mio giudizio, varie necessità. È opportuno evitare, in primo luogo, termini italiani che possano condurre ad una involontaria identificazione fra fenomeni diversi ed appartenenti a periodi storici assai lontani: 'famiglia allargata', 'casata' e 'lignaggio' non sembrano adeguati. La preferenza andrebbe accordata a parole greche usate da autori che ancora avevano ben chiaro cosa fossero le grandi famiglie aristocratiche e le ἑταιρείαι, il che probabilmente esclude Aristotele che, come è stato notato, sembra innovare. I termini che possono essere presi in considerazione, vista l'analisi precedente sono οἰκία, οἶκος e γενεά, i quali tuttavia presentano il problema di non essere sufficientemente precisi, data la loro polisemia. Per convenzione, nel presente studio si adotterà il termine οἰκία, quello usato da Erodoto per definire i gruppi umani tipo gli Alcmeonidi: lo storico, infatti, tratta di vicende contemporanee o

legati. Per quanto riguarda gli altri due casi citati dal lessico, c'è da dire che, in un caso, pur essendo di fronte ad un patronimico, gli Eumolpidi prospettano, comunque, una situazione simile a quella dei *Kerukes*, perché il nome dell'eponimo è indubbiamente un nome parlante che potrebbe alludere ad una funzione rituale, mentre gli Eteobutadi possono essere ricondotti alla medesima sfera dei precedenti, in quanto la fama di questi deriva dalla loro connessione con il culto di Atena Poliade e di Posidone. Cf. Bourriot 1975, 1307ss. e 1321ss.

di poco successive al periodo di vita dei due poeti eolici ed è la fonte che per prima affronta la questione delle 'grandi famiglie' aristocratiche con una certa ampiezza.

### οἰκία ed ἔταιρεία

L'*excursus* appena compiuto sul concetto di *génos* ha avuto come obiettivo quello di comprendere a quali realtà si connettano le ἔταιρεῖαι lesbie, poiché si è notato in precedenza che queste ultime hanno come referenti gruppi aristocratici, il cui nome assume, quasi sempre, la forma di un patronimico<sup>301</sup>. Data la scarsità di notizie su Lesbo, si è tentato un confronto con Atene, partendo dalla constatazione che le dinamiche sociali e politiche delle due πόλεις, nello stesso periodo, sembrano avere forti similarità. Su queste basi, è necessario stabilire quali fra i gruppi incontrati analizzando il γένος esprimano ἔταιρεῖαι, ovvero se esse siano frutto di γένη sacerdotali, di stirpi regali o di οἰκίαι aristocratiche. A questo proposito, due passi dell'*Athenaion Politeia* risultano indicativi.

οἱ φυγάδες, ὧν οἱ Ἄλκμεωνίδαι προειστήκεσαν, αὐτοὶ μὲν δι' αὐτῶν οὐκ ἐδύναντο ποιήσασθαι τὴν κάθοδον, ἀλλ' αἰεὶ προσέπταιον. ἔν τε γὰρ τοῖς ἄλλοις οἷς ἔπραττον διεσφάλλοντο, καὶ τειχίσαντες ἐν τῇ χώρᾳ Λειψύδριον τὸ ὑπὲρ Πάρνηθος, εἰς ὃ συνεξήλθον τινες τῶν ἐκ τοῦ ἄστεως, ἐξεπολιορκήθησαν ὑπὸ τῶν τυράννων, ὅθεν ὕστερον μετὰ ταύτην τὴν συμφορὰν ἦδον ἐν τοῖς σκολιοῖς αἰεὶ.

αἰαὶ Λειψύδριον προδωσέταιρον,  
οἶους ἀνδρας ἀπώλεσας, μάχεσθαι  
ἀγαθούς τε καὶ εὐπατρίδας,  
οἱ τότε ἔδειξαν οἶων πατέρων ἔσαν.

(Arist. *Ath.* 19,3)

καταλυθείσης δὲ τῆς τυραννίδος, ἐστασίαζον πρὸς ἀλλήλους Ἰσαγόρας ὁ Τεισάνδρου φίλος ὢν τῶν τυράννων, καὶ Κλεισθένης τοῦ γένους ὢν τῶν Ἄλκμεωνιδῶν. ἠττώμενος δὲ ταῖς ἔταιρείαις ὁ Κλεισθένης, προσηγάγετο τὸν δῆμον, ἀποδιδούς τῷ πλήθει τὴν πολιτείαν.

(Arist. *Ath.* 20,1)

Nei due passi riportati, si può notare come il gruppo degli Alcmeonidi agisca grazie a gruppi eterici. Nel primo caso, si fa riferimento ad un episodio della resistenza antitirannica: alcuni φυγάδες si rifugiano a Lipsidrio, a nord dell'Attica, fra il confine

<sup>301</sup> Cf. *supra* pp. 123ss.

con la Beozia e il demo di Acarne, e, dopo esser stati assediati dai Pisistratidi, vengono scacciati dal luogo. A séguito di questa sconfitta, Lipsidrio viene chiamata traditrice degli εταῖροι: il contesto rende plausibile che εταῖρος abbia qui una valenza politica e sembra mostrare come gli Alcmeonidi agiscano contro i tiranni attraverso gruppi eterici<sup>302</sup>. Si noti, fra l'altro, che gli Alcmeonidi paiono i *leaders* dei φυγάδες, proprio come Alceo ed Antimenide contro Pittaco.

Nel secondo caso, Clistene, il *leader* degli Alcmeonidi, è sconfitto da Isagora, essendo più debole nelle εταρειῶν. Da una simile considerazione si desume come, dopo la caduta dei Pisistratidi, la lotta fra i due personaggi di punta del momento avvenga attraverso il normale uso di comunità eteriche. La svolta di Clistene è quella di προσεταιρίζεσθαι il δῆμος, ossia di far forza su quest'ultimo per vincere l'avversario<sup>303</sup>. Una simile situazione rende plausibile che anche gli scontri che ebbero luogo fra gli Alcmeonidi, il gruppo di Licurgo e i Pisistratidi prima dell'instaurazione della tirannide vedessero in campo delle εταρειῶν, soprattutto perché proprio grazie a tale 'organismo' già Cilone aveva agito alla fine del VII secolo<sup>304</sup>.

Per riassumere, ad Atene e a Lesbo vi sono gruppi aristocratici d'individui legati da una parentela diretta o sfumata, dotati di alleanze, che sembrerebbero aver formato comunità maschili di εταῖροι. Questi γένη, o meglio οἰκία, sono generalmente usano le εταρειῶν per imporre la loro influenza sulla πόλις. Obiettivo dei prossimi paragrafi sarà quello di verificare se e quanto in queste formazioni sociali abbia peso la parentela. Tale evenienza, d'altra parte, potrebbe essere testimoniata dallo stesso Alceo: il fratello, infatti, pare esser parte della sua medesima εταρεία e, in questa ottica, vanno forse letti i numerosi accenni agli avi e alla necessità di non disonorarli<sup>305</sup>; l'insulto spesso rivolto a Pittaco, κακοπατρίδης, potrebbe essere significativo, poiché rappresenterebbe l'ingiuria peggiore per un aristocratico, sia che si metta in dubbio la sua origine sia che lo si accusi di non rispettare i πατρία.

## Gli Alcmeonidi fra οἰκία ed ἑταρεία

Si esaminerà nelle pagine seguenti il caso degli Alcmeonidi, al fine di comprendere in modo adeguato come si articolasse concretamente una οἰκία aristocratica e le sue relazioni con i gruppi eterici: la scelta di questo gruppo aristocratico come parallelo per quanto accade a Lesbo è dovuto da una parte agli elementi di contatto che sembrano sussistere fra queste due regioni in epoca arcaica,

<sup>302</sup> Cf. Calhoun 1913, 11.

<sup>303</sup> Cf. Hdt. V 66,2.

<sup>304</sup> Per l'istituto eterico ad Atene in epoca arcaica si vedano Sartori 1957 e Ghinatti 1970.

<sup>305</sup> Cf. Alc. 6,14, 72,13, 130b,20.

dall'altra dal numero di informazioni note su questa οἰκία a causa del ruolo di primo piano da essa ricoperto nella storia di Atene.

### ***L'οἰκία degli Alcmeonidi***

L'οἰκία degli Alcmeonidi, come in parte è stato già notato direttamente, ha avuto dal VII al V secolo a.C. un ruolo centrale nella storia dell'Attica, ma è possibile che anche precedentemente la sua importanza fosse notevole, se già nella lista degli arconti a vita e decennali<sup>306</sup> ricorrono nomi tipici di questo gruppo, come Megacle (922-892 a.C.) e Alcmeone (755-753 a.C.): qualora questi individui fossero Alcmeonidi, si avrebbe un dato molto interessante, conforme del resto all'antica fama attribuita da Erodoto a questa οἰκία<sup>307</sup>.

Il primo membro della famiglia della cui esistenza storica è certa risulta il Megacle capo del collegio degli arconti che si oppose a Cilone. A causa di costui nasce la condizione di ἐναγείς che si protrarrà a lungo anche nei rami cadetti del gruppo, come conferma l'atteggiamento degli Spartani alla vigilia della guerra peloponnesiaca, quando questi intimarono agli Ateniesi, pur se in modo pretestuoso, di allontanare i sacrileghi nei confronti della dea: l'intenzione era chiaramente quella di colpire Pericle, discendente degli Alcmeonidi<sup>308</sup>.

Secondo appartenente agli Alcmeonidi noto è Alcmeone, il quale rese più illustre la sua stirpe rispetto a prima, ottenendo da Creso una fortissima somma di denaro<sup>309</sup>.

Il figlio di Alcmeone è Megacle, ovvero colui che ottiene in sposa da Clistene di Sicione, Agariste<sup>310</sup>. Questi, inoltre, capeggia la στάσις dei *Parali* che contendeva il dominio sull'Attica ai *Pediaci*, capitanati da Licurgo, ed ai *Diacri*, guidati da Pisistrato<sup>311</sup>. La lotta fra queste tre fazioni è molto indicativa, se confrontata con quanto accadeva, alcuni anni prima, a Lesbo: nel 540 a.C., οἱ περὶ τὸν Μεγακλέα καὶ τὸν Λυκοῦργον, coalizzatisi, riuscirono a cacciare Pisistrato che controllava Atene da sei anni. L'alleanza tra *Pediaci* e *Parali*, comunque, non è definitiva e non sancisce la fine delle lotte civili: undici anni dopo, infatti, lo stesso Megacle stringe alleanza con

<sup>306</sup> Cf. Musti 1992, 151.

<sup>307</sup> Cf. Hdt. VI 125,1 οἱ δὲ Ἀλκμεωνίδαι ἦσαν μὲν καὶ τὰ ἀνέκαθεν λαμπροὶ ἐν τῆσι Ἀθήνησι, ἀπὸ δὲ Ἀλκμέωνος καὶ αὐτῆς Μεγακλέος ἐγένοντο καὶ κάρτα λαμπροὶ. Ξφ., ἰνολτρε, *συπρα* ππ. 149σ.

<sup>308</sup> Cf. Thuc. I 126,1ss.

<sup>309</sup> Cf. Hdt. VI 125,1. Alcmeone fu capo del contingente ateniese durante la prima guerra sacra svoltasi nel primo decennio del VI secolo (Cf. Musti 1992, 160)

<sup>310</sup> Cf. Hdt. VI 126,1ss.

<sup>311</sup> Cf. Hdt. I 59,3 e Aristot. *Ath.* 13,4.

Pisistrato, antico rivale, dandogli in sposa la figlia<sup>312</sup>. Se si confronta questa situazione con quella lesbia, emergono molte similarità: Pittaco fonda un'alleanza anti-Cleanattide con l'eteria alcaica; stringe, poi, attraverso un matrimonio, rapporti con l'οἶκτα dei Pentilidi; rompe, quindi, il patto con la στᾶσις anti-Mirsilo e si allea, infine, con il tiranno di Mitilene. È possibile supporre, infine, che, assumendo il ruolo di esimnete, egli si sia fatto protagonista di un ennesimo voltafaccia, cercando appoggio non tanto in un gruppo aristocratico come i Cleanattidi, che infatti andarono in esilio, ma nel δῆμος, esattamente come avrebbe fatto, anni più tardi, Clistene.

È interessante, in questo contesto, l'importanza data allo strumento matrimoniale per sancire alleanze, sia all'esterno che all'interno della propria patria; sono molto significativi, inoltre, i continui cambi di campo di cui sono protagoniste le fazioni. Un altro elemento va notato: l'espressione οἱ περί rende plausibile intendere i gruppi che appoggiavano i vari *leaders* come ἐταιρεῖαι, esattamente come risulta per Cilone ed in séguito per Clistene ed Isagora<sup>313</sup>.

Se si legge senza correggere il passo di Erodoto che si riferisce all'esilio degli Alcmeonidi del 546 a.C., si ricava che Alcmeonide, fratello di Megacle, assunse, a sua volta, il ruolo di capo della famiglia: καὶ Πεισίστρατος μὲν ἐτυράννευε Ἀθηνέων, Ἀθηναίων δὲ οἱ μὲν ἐν τῇ μάχῃ ἐπεπτώκεσαν, οἱ δὲ αὐτῶν μετ' Ἀλκμεωνιδέω<sup>314</sup> ἔφευγον ἐκ τῆς οἰκῆς. Se il testo dei codici è corretto, Alcmeonide, noto altrove per alcune sue vittorie agonistiche<sup>315</sup>, potrebbe essere stato alla guida degli esuli, esattamente come Antimenide ed Alceo per i φυγάδες lesbi<sup>316</sup>.

Nella parte finale del VI secolo, divenne guida degli Alcmeonidi Clistene, figlio di Megacle II<sup>317</sup>; arconte già nel 525/4, scompare dalla vita politica nel 507, a causa forse della propria morte.

Davies suppone che il *leader* dell'οἶκτα negli anni Ottanta del V secolo possa esser stato ancora un Megacle, il figlio di Ippocrate che, a sua volta, era fratello di mente ridimensionarsi: questo Megacle, infatti, viene ostracizzato nel 487/6<sup>318</sup>, forse anche a causa d'una presunta collaborazione degli Alcmeonidi con i Persiani durante la Clistene<sup>319</sup>. In questi anni, tuttavia, la forza politica degli Alcmeonidi appare drastica-battaglia di Maratona<sup>320</sup>.

<sup>312</sup> Cf. Hdt. I 60,2 e Aristot. *Ath.* 14,4

<sup>313</sup> Cf. *supra* pp. 107 e, inoltre, Dubuisson 1977, 53ss.

<sup>314</sup> Hdt. I 64,3. Gli editori correggono generalmente il testo dei codici con Ἀλκμεωνιδέων, cf. Asheri 1988, 306.

<sup>315</sup> Cf. DAA 317 [c.6.]ος κάλκμεο[νί]δες πέντ[ε θίπ]ιόν τε ν[ικ]έσαντε ἀνε[θέτεν] e IG I<sup>2</sup> 472.

<sup>316</sup> Cf. Aristot. *Pol.* 1285a 35.

<sup>317</sup> Cf. Davies 1971, 375.

<sup>318</sup> Cf. Aristot. *Ath.* 22,5.

<sup>319</sup> Cf. Davies 1971, 379.

<sup>320</sup> Cf. Hdt. VI 121.

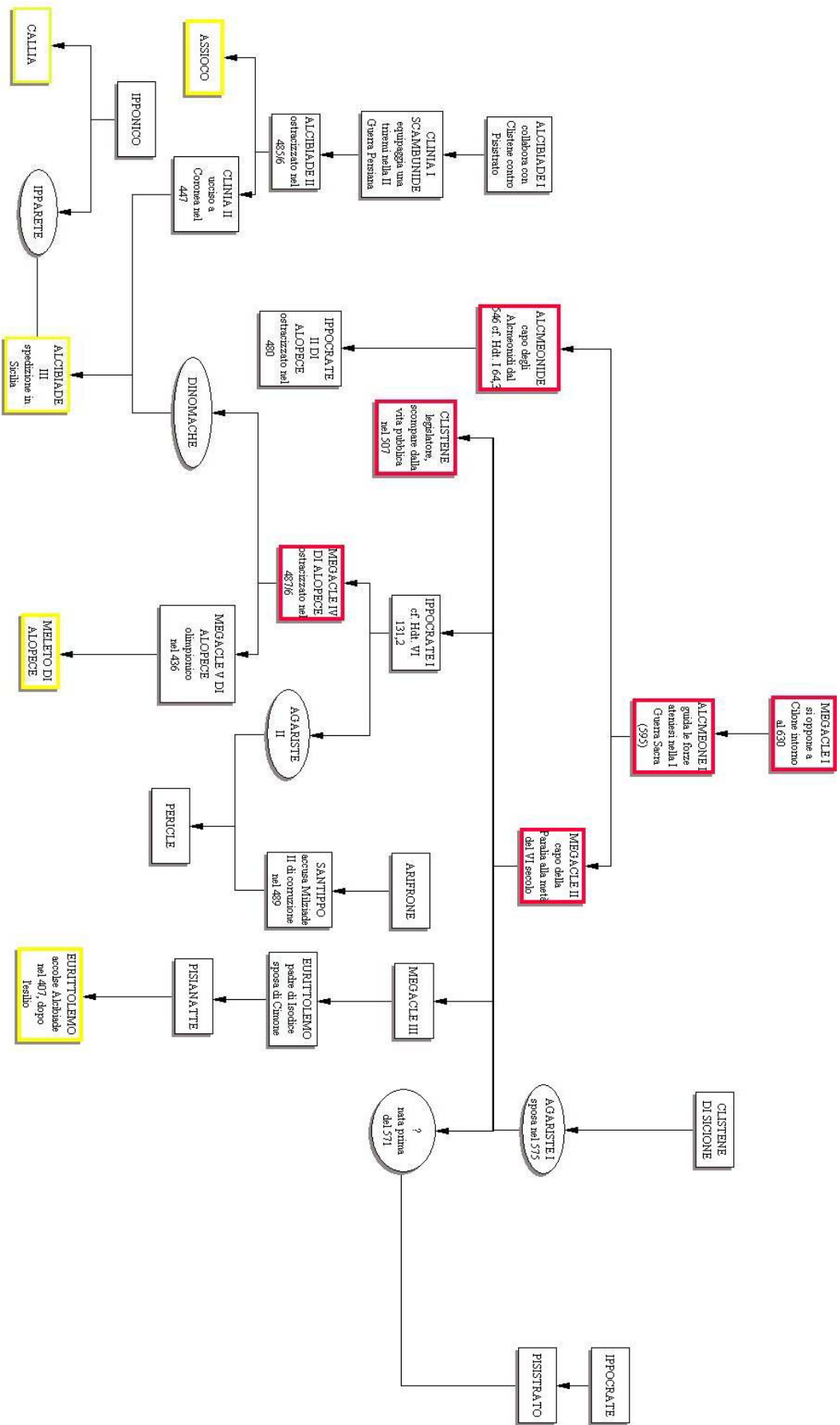


Figura 9: stemma degli Alcmeonidi (in rosso i capi della *oikta*, in giallo i membri dell'*εραπεια* di Alcibiade. Cf. Davies 1971, 368ss.)

Due personaggi, connessi all'οἰκία degli Alcmeonidi per linea femminile, infine, sono centrali nella seconda metà del V secolo, Pericle ed Alcibiade. Il primo è cugino della madre del secondo, Dinomache; la madre di Pericle, infatti, non è altri che la sorella di Megacle, figlio d'Ippocrate e nonno d'Alcibiade. Degno d'interesse, in questo quadro, è che Alcibiade, dopo esser divenuto orfano del padre Clinia morto a Coronea, resta fino alla maggiore età sotto la tutela di Pericle<sup>618</sup>, suo parente in linea femminile. Ciò avviene perché, molto probabilmente, lo zio paterno di Alcibiade, Assioco, era molto giovane all'epoca della morte di Clinia<sup>619</sup>.

Aver rapidamente scorso l'albero genealogico degli Alcmeonidi mette in luce un dato importante: il ruolo dirigente dell'οἰκία e della fazione politica che essa esprime è, nel corso delle generazioni, in mano a persone legate strettamente da relazioni di sangue, essendo esse, di volta in volta, fratelli, figli, nipoti. Si nota, insomma, che i grandi gruppi aristocratici che esercitano un potere politico sulla πόλις sono in realtà semplici famiglie, per quanto dotate di molte ed estese alleanze.

Le considerazioni compiute finora vanno incontro ad un reale problema che emerge dalla lettura di un passo di Erodoto e di uno di Aristotele.

Κλεομένης δὲ ὡς πέμπων ἐξέβαλλε Κλεισθένεα καὶ τοὺς Ἐναγέας, Κλεισθένης μὲν αὐτὸς ὑπεξέσχε· μετὰ δὲ οὐδὲν ἦσσαν παρῆν ἐς τὰς Ἀθήνας ὁ Κλεομένης οὐ σὺν μεγάλῃ χειρὶ, ἀπικόμενος δὲ ἀγηλατέει ἑπτακόσια ἐπίστια Ἀθηναίων, τὰ οἱ ὑπέθετο ὁ Ἰσαγόρης.

(Hdt. V 72)

ὁ δὲ Ἰσαγόρας ἐπιλειπόμενος τῇ δυνάμει, πάλιν ἐπικαλεσάμενος τὸν Κλεομένην ὄντα ἑαυτῷ ξένον, συνέπεισεν ἐλαύνειν τὸ ἄγος, διὰ τὸ τοὺς Ἀλκμεωνίδας δοκεῖν εἶναι τῶν ἐναγῶν. ὑπεξελθόντος δὲ τοῦ Κλεισθένου, <ἀφικόμενος ὁ Κλεομένης> μετ' ὀλίγων, ἠγγλάτει τῶν Ἀθηναίων ἑπτακοσίας οἰκίας. ταῦτα δὲ διαπραξάμενος, τὴν μὲν βουλήν ἐπειρᾶτο καταλύειν, Ἰσαγόραν δὲ καὶ τριακοσίους τῶν φίλων μετ' αὐτοῦ κυρίου καθιστάναι τῆς πόλεως.

(Aristot. *Ath.* 20,2s.)

Cleomene, ξένος di Isagora, manda un araldo ad Atene, intimando di bandire Clistene e una parte degli Ateniesi in quanto ἐναγεῖς. Il legislatore, prima che lo Spartano giunga in Attica, si allontana; Cleomene, occupata la città con un modesto esercito, impone l'esilio a 700 ἐπίστια οἰκίαι, perché sacrileghi. Visto che l'ἄγος in questione è l'uccisione dei Ciloniani e visto che colpevoli di questo crimine erano stati riconosciuti gli Alcmeonidi, è legittimo chiedersi se tutte le 700 famiglie coinvolte

<sup>618</sup> Cf. Hatzfeld 1940, 28ss.

<sup>619</sup> Cf. Aurenche 1974, 56ss.



nell'esilio fossero a pieno titolo parte degli Alcmeonidi. È stato notato<sup>620</sup>, a questo proposito, che il numero delle οἰκίαι coinvolte sia eccessivo, soprattutto se s'ipotizza che tale gruppo aristocratico fosse una semplice famiglia legata da stretti rapporti di sangue.

Per sciogliere quest'apparente contraddizione, è opportuno riflettere sulle modalità attraverso le quali le οἰκίαι aristocratiche tessevano alleanze; ora, quest'ultime si fondavano, almeno in parte, sul γάμος, come mostrano gli esempi di Pittaco, di Megacle, di Pisistrato, di Cilone, o su rapporti di parentela, come nel caso di Achille e Patroclo. Altro istituto, infine, attraverso il quale pare fondarsi un rapporto di εταιρεία è la ξενία.

πῶς κε σὺ χεῖρονα φῶτα σαώσεας μεθ' ὄμιλον  
 150 σχέτλι', ἐπεὶ Σαρπηδόν' ἄμα ξεῖνον καὶ ἐταῖρον  
 κάλλιπες Ἀργεῖοισιν ἔλωρ καὶ κύρμα γενέσθαι,  
 (Il. XVII 149-151)

Ettore, spogliato Patroclo delle armi, viene rimproverato da Glauco. Se Ettore, infatti, portasse ad Ilio il cadavere di Patroclo, allora subito i Danai restituirebbero come riscatto le armi dell'eroe licio, sottrategli al momento della morte. L'elemento interessante di questi versi è il probabile rapporto fra ospitalità ed εταιρεία: Sarpedone è alleato di Troia in quanto legato ad Ettore da ξενία.<sup>621</sup> Questa situazione, del resto, non è strana, ma trova precisi riscontri in episodi quali l'intervento di Cleomene ad Atene in favore dello ξένος Isagora.

Di fronte a questi dati, si può aggiungere che la condizione di ospite porta a divenire un potenziale parente: si deve tener presente, infatti, che l'ospite ha la possibilità di divenire un genero, come del resto auspica Alcinoo quando accoglie Odisseo nel proprio palazzo<sup>622</sup>.

Stando così le cose, diviene più comprensibile perché nel giro di poche generazioni possano essere state 700 le famiglie coinvolte nell'ἄγος degli Alcmeonidi. Nel caso specifico di questa οἰκία, la contaminazione, forse, avveniva solo 'mischiando il sangue', ossia generando prole, il che spiega, almeno parzialmente, l'atteggiamento tenuto da Pisistrato nei confronti della figlia di Megacle<sup>623</sup>. Che il numero di 700 non sia totalmente irrealistico si evince, in particolare, dal caso di Pericle: pur non essendo, a tutti gli effetti, un Alcmeonide, la propria parentela per parte di madre con i discendenti

<sup>620</sup> Cf. Roussel 1976, 62s. e Bourriot 1976, 719s.

<sup>621</sup> Cf. Seaford 1994, 16.

<sup>622</sup> Cf. *Od.* VII 312-314 τοῖος ἐών, οἶός ἐσσι, τά τε φρονέων ἅ τ' ἐγὼ περ, / παῖδά τ' ἐμὴν ἐχέμεν καὶ ἐμὸς γαμβρὸς καλέεσθαι, ἀῖθι μένων.

<sup>623</sup> Cf. Aristot. *Ath.* 15 e, soprattutto, Hdt. I 61 οἷα δὲ παίδων τέ οἱ ὑπαρχόντων νεημιέων καὶ λεγομένων ἐναγέων εἶναι τῶν Ἀλκμεωνιδέων, οὐ βουλόμενός οἱ γενέσθαι ἐκ τῆς νεογάμου γυναικὸς τέκνα ἐμίσητό οἱ οὐ κατὰ νόμον.

di Megacle I lo rende lo stesso un *ἐναγής*. In un simile quadro, è possibile ipotizzare che la contaminazione che toccò la famiglia degli Alcmeonidi dopo i fatti di Cilone si sia potuta estendere, nel giro di poco più di un secolo, a molte altre famiglie legatesi a loro, anche tramite rami cadetti, grazie alla pratica matrimoniale<sup>624</sup>.

Bisogna, poi, tener conto che il collegio degli arconti capeggiato da Megacle poteva aver contenuto altri Alcmeonidi, se questi avevano il controllo della *πόλις* ateniese al tempo dei fatti di Cilone<sup>625</sup>: non dunque solo gli eredi diretti di Megacle potrebbero essere *ἐναγῆς*, ma tutti i discendenti degli arconti allora in carica che presero la decisione di uccidere in un luogo sacro i congiurati. In questo caso, allora, il numero di 700 famiglie non sarebbe affatto strano.

Non è, dunque, necessario, come fa Bourriot, ipotizzare che le 700 *οἰκίαι* in questione non fossero altro che componenti della medesima fazione alcmeonide, ovvero i suoi alleati: questa tesi, in effetti, è riduttiva, perché, proprio sulla base del comportamento di Pisistrato, bisogna supporre che fosse il legame di sangue a trasmettere la condizione di *ἐναγής*. Se, però, è la parentela ad essere alla base di un rapporto eterico, l'ipotesi di Bourriot torna ad essere plausibile, anche se su basi diverse: fra *φιλότης* e *γένος* potrebbe non esservi reale contraddizione.

Un problema corollario alla descrizione dell'*οἰκία* degli Alcmeonidi è la loro residenza. Parlando del concetto di *γένος*, infatti, si è visto come tradizionalmente a questa presunta formazione sociale venisse attribuito un *κλῆρος* comune a tutti i suoi componenti ed indivisibile. Ora, è possibile affermare che gli Alcmeonidi avessero interessi a sud di Atene, in quanto quelli di cui sono noti i demotici, provenivano o da Alopece o da Cipete o da Agrile<sup>626</sup>.



Figura 10: i demi da cui provenivano gli Alcmeonidi (da Shepherd 1923)

Questa situazione, tuttavia, non significa assolutamente che in questa regione esistessero le proprietà comuni ed indivisibili degli Alcmeonidi, ma solo che i membri di vari rami della famiglia avevano in questi luoghi interessi di carattere fondiario. È del

<sup>624</sup> Cf. Davies 1971, 370.

<sup>625</sup> Cf. Ghinatti 1970, 33.

<sup>626</sup> Cf. Davies 1971, 384 e Anderson 2000, 388s.

resto la proprietà terriera che sembra caratterizzare la condizione degli ἀριστοί<sup>627</sup> ed è questa probabilmente a costituire la base del loro potere politico<sup>628</sup>.

Al fine di proporre una sintesi dei dati raccolti, è possibile affermare che le οἰκίαι aristocratiche di VII e VI secolo parrebbero avere in una famiglia ristretta il loro punto di attrazione e sembrerebbero trovare nei rapporti di φιλότης, istituiti attraverso la parentela, il matrimonio o la ξενία, il loro collante. Questi gruppi fondano il loro potere politico proprio sulla forza, anche militare, che simili alleanze forniscono loro e, in più, sulla riserva di individui costituita da coloro che, poveri e in condizione di sottomissione, risiedono nei loro possedimenti terrieri. In questo contesto, associazioni naturali fondate su rapporti di φιλότης e composte da individui appartenenti a queste οἰκίαι 'federate' diventano, nell'agone politico, efficienti mezzi di lotta, costituendo nel concreto il braccio operativo e dirigente della famiglia. In queste comunità, che non sono altro che le εταιρείαι, la leadership è detenuta da uno dei membri dell'οἰκία attorno alla quale il gruppo aristocratico si riunisce e siffatta leadership è, come sembra, ereditaria all'interno della famiglia dirigente.

### *L'εταιρεία di Alcibiade*

Comprendere quale sia la composizione di un gruppo eterico non è semplice, perché i suoi membri non sentono assolutamente la necessità, ad esempio negli σκόλια, di definire i rapporti di amicizia e parentela che li legano: simili informazioni sono, infatti, evidenti all'interno di un gruppo, come mostrano, ad esempio, Alceo e Saffo. La possibilità di percepire i principi associativi di simili comunità risiede, perciò, in individui a loro esterni che ne descrivano la composizione. Il caso dell'εταιρεία di Alcibiade offre questa opportunità all'interprete moderno, perché della sua struttura sono noti alcuni elementi per i processi che seguirono, anche a distanza di anni, la profanazione dei Misteri Eleusini e la mutilazione delle erme<sup>629</sup>: in questi contesti, vennero forniti i nomi dei membri di tale comunità<sup>630</sup>.

<sup>627</sup> Cf. Aristot. *Ath.* 1,2.

<sup>628</sup> La subordinazione delle classi basse ai gruppi aristocratici è un dato che emerge da Aristot. *Ath.* 2,1ss.; è plausibile che, in questo quadro, gli individui che risiedevano sui territori degli Alcmeonidi come delle altre οἰκίαι costituissero una delle basi del potere politico-militare di queste famiglie. A titolo d'esempio, come nota Ghinatti (1970, 23ss.), gli Ateniesi provenienti dai campi che soccorsero gli Alcmeonidi contro Cione (Thuc. I 126,8) potrebbero essere semplicemente uomini fatti venire dai possedimenti della οἰκία e non anacronisticamente tutto il δῆμος ateniese, intimorito dal pericolo di una tirannide, visto lo scarso ruolo che, fino a Clistene, il popolo ricopre nelle contese politiche.

<sup>629</sup> Cf. Thuc. VI 28ss. e 61ss. Che quella d'Alcibiade fosse un'εταιρεία traspare chiaramente quando Alcibiade fugge a Turi dalla nave che lo sta portando ad Atene per processarlo. Dopo questo evento, οἱ δ' Ἀθηναῖοι ἐρήμη δίκη θάνατον κατέγνωσαν αὐτοῦ τε καὶ τῶν μετ' ἐκείνου (*ibid.* 61,7).

<sup>630</sup> Cf. Sartori 1957, 83ss. e Aurenche 1974, 56ss.

L'analisi della formazione sociale che trova in Alcibiade il suo punto di attrazione è, per chi riflette sull'istituto dell'ἐταιρεία arcaica, irta di problemi. Il rapporto, infatti, fra le ἐταιρείαι di VII/VI e quelle di fine V non è sufficientemente chiaro ed è certo difficile usare le ultime per comprendere le prime. A questo proposito, è tuttavia significativo notare come chi si sia interessato dei gruppi eterici attivi durante la guerra peloponnesiaca abbia evidenziato l'esistenza di una linea di collegamento fra la comunità di Alcibiade e, ad esempio, quella di Cilone o quelle degli eroi dell'*epos*<sup>631</sup>. Sartori<sup>632</sup>, però, ha anche sottolineato la forte discontinuità che in simili collettività esiste tra l'epoca arcaica e la fine del V secolo, in quanto all'«idea della solidarietà fra consanguinei e coetanei [...] si sostituisce più tardi quella della solidarietà tra individui aventi comuni interessi».

Queste considerazioni assumono ancora più peso se si tengono presenti le parole di Tucidide a proposito degli scontri di fazione che avvelenarono la vita civile e politica durante la guerra del Peloponneso<sup>633</sup>. La riflessione dello storico nasce dal racconto della guerra civile scoppiata fra i Corcirei nel 427 a.C. ed ha come obiettivo quello di denunciare lo stato di disgregazione sociale in cui la guerra ha trascinato la stirpe ellenica. Le ἐταιρείαι<sup>634</sup> che si contendono il predominio all'interno delle πόλεις hanno, per Tucidide, sovvertito tutti i valori tradizionali: chi esprime dubbi su un certo tipo di condotta è da considerare sospetto, il legame di sangue diviene meno importante di quello eterico, le comunità non si formano per influenzare, entro le leggi, la πόλις, ma per sovvertirne la πολιτεία, la πίστις non è dovuta al rispetto di θεῖοι νόμοι, ma alla condivisione di medesimi crimini, gli ὄρκοι valgono esclusivamente fino a che gli interessi dei contraenti non mutano. Tutti gli elementi elencati dallo storico ateniese mostrano un mutamento radicale rispetto alle ἐταιρείαι di VII/VI secolo: il ruolo di consigliere assunto, ad esempio, da Patroclo nei confronti di Achille non ha più possibilità di esistere e non sembrano aver più valore la fedeltà e il rispetto delle leggi divine, molto care a poeti quali Alceo e Teognide. Il quadro prospettato da Tucidide, insomma, appare la generalizzazione dei comportamenti aberranti denunciati da aristocratici come Alceo o Teognide.

Uno degli elementi di maggiore interesse nella denuncia tucididea è il rapporto fra parentela e relazione eterica: τὸ ξυγγενὲς τοῦ ἐταιρικοῦ ἀλλοτριώτερον ἐγένετο. La frase stabilisce una contrapposizione fra συγγένεια ed ἐταιρεία, mentre nelle comunità eteriche arcaiche, in cui vi è rapporto fra οἰκία e ἐταιρεία, queste due realtà non sono forse in palese contraddizione. Per comprendere quanto dice lo storico ateniese, bisogna intendere la sua affermazione in modo più sfumato: il rapporto eterico, alla fine del V

<sup>631</sup> Cf. Cahoun 1913, 14ss. e Talamo 1961, 302ss.

<sup>632</sup> Cf. Sartori 1957, 153ss.

<sup>633</sup> Cf. Thuc. III 82ss.

<sup>634</sup> Il termine ἐταιρεία compare esplicitamente nell'*excursus* tucidideo (III 82,5).

secolo, pare svincolarsi da quello di sangue, fondandosi esclusivamente sull'interesse dei contraenti. Tale mutamento, d'altra parte, non deve sorprendere: se Calhoun coglie nel segno individuando come momenti della formazione dei gruppi eterici il periodo dell'efebia e del ginnasio<sup>635</sup>, queste modalità d'incontro potrebbero non appartenere alla società di VII/VI secolo, in cui la famiglia aveva probabilmente un ruolo più pervasivo che in séguito<sup>636</sup>. Nel V secolo, mutando il ruolo dell'οἶκος, le possibilità di intessere relazioni di φιλότης si ampliarono e mutarono, probabilmente trovando nella vita militare e nei ginnasi occasioni propizie.

Di fronte alle modificazioni dei gruppi eterici denunciate da Tucidide, bisogna constatare che tutte sono riscontrabili nell'ἐταιρεία di Alcibiade, tranne almeno in parte una, la sua composizione. I membri noti di questa comunità sono circa una ventina e, di questi, sette sono, in qualche modo, imparentati con Alcibiade: da parte paterna, vi è Assioco, fratello del padre Clinia, e Callia, fratello della sposa Ipparete, mentre, per quanto riguarda la famiglia materna, ovvero gli Alcmeonidi, della comunità facevano parte Eurittolemo, figlio di un cugino di secondo grado di Dinomache, Meleto, nipote della stessa, e altri due personaggi il cui grado di parentela con Alcibiade non è possibile stabilire, ma il cui nome denuncia probabilmente la loro provenienza, ossia Agariste e Alcmeonide. Va infine annoverato fra i parenti del *leader* del gruppo un certo Alcibiade figlio di Fegonte, di cui si sa che era suo cugino<sup>637</sup>. Gli altri componenti della comunità, invece, paiono avere un'origine piuttosto oscura<sup>638</sup> e sono probabilmente esterni ai rapporti di συγγένεια; fra essi vi sono forse due meteci, Pulizione e Amianto<sup>639</sup>, e un amico di famiglia, Archebiade, che divenne, alla morte di Alcibiade, ἐραστής del figlio<sup>640</sup>.

Com'è stato notato da Sartori, questa ἐταιρεία ha una «inconsueta composizione», perché «accanto ad aristocratici e proprietari terrieri [...] compaiono persone di oscura condizione e senza chiara tendenza politica»<sup>641</sup>. Appare, quest'ultima, una caratteristica peculiare di questa comunità che non sembra mai aver avuto «un definito colore politico, ma sia stata una associazione pronta a sostenere ora l'una ora l'altra corrente politica (*i.e.* democratica od oligarchica), a seconda dei contingenti interessi del suo capo». Fra le stranezze che vi possono essere notate, ha certamente uno spazio

<sup>635</sup> Il fatto che spesso gli ἑταῖροι sono detti ἡλικιωταὶ porta Calhoun (1913, 27ss.) ad ipotizzare che fossero i momenti associativi dei giovani della medesima età a far nascere relazioni di *compagnonnage*. Questo dato, tuttavia, non va esteso: sia in epoca arcaica (cf. Theogn. 1311-1318 e *supra* pp. 119s.) che in epoca classica (cf. Calhoun 1913, 28s.) non tutti i compagni erano appartenenti alla medesima classe d'età.

<sup>636</sup> Per il ruolo della parentela all'interno delle comunità eteriche si vedano i rapporti esistenti fra Antimenide ed Alceo o Cilone ed il fratello o Achille e Patroclo o, ancora, Oreste e Pilade.

<sup>637</sup> Cf., per tutti i parenti di Alcibiade presenti nella sua ἐταιρεία, Aurenche 1974, 56-65.

<sup>638</sup> Cf. Hatzfeld 1940, 112 e Sartori 1957, 91.

<sup>639</sup> Cf. Aurenche 1974, 109s.

<sup>640</sup> Cf. Aurenche 1974, 105s.

<sup>641</sup> Cf. Sartori 1957, 91.

anche la presenza di Agariste, ossia una donna, sempre che Aurenche abbia ragione a considerarla un membro attivo del gruppo<sup>642</sup>.

Le caratteristiche della comunità di Alcibiade risultano congruenti con la denuncia di Tucidide, ossia il legame aristocratico di *ἑταιρεία* pare esser mutato rispetto al secolo precedente, perché non si tenevano più in considerazione i *πάτρια* né tutti quei principi che caratterizzavano i gruppi di compagni del VII/VI secolo. Un solo elemento risulta in contrasto con quanto dice lo storico ateniese: il vincolo di sangue fra gli *ἑταῖροι* è ancora importante, pur non essendo l'unico elemento aggregante della comunità in questione; Aurenche (1974, 65), infatti, arriva a dire che «l'âme du groupe n'est pas un individu isolé [...], mais une famille, un clan. La réunion de ces personnages autour de l'un des leurs qui oriente et maintient une tradition, constitue le noyau autour duquel se retrouvent les amis et les autres membres du groupe». Lasciando da parte la questione relativa al termine *clan* di cui si è ampiamente discusso, il gruppo di Alcibiade pare avere nelle famiglie da cui deriva il suo *leader* un punto di forza.

Questo fatto è molto importante: di fronte a quanto dice Tucidide, sapere che le *ἑταιρείαι* che critica hanno nella *συγγένεια* un elemento fondante permette d'interpretare lo storico in modo più corretto. Se realmente vi è una linea di continuità fra l'istituto eterico arcaico e classico, il fatto che nel V secolo il legame di sangue contasse ancora, per quanto non fosse l'unico elemento significativo, potrebbe far supporre che prima la parentela fosse uno dei criteri cardine per il reclutamento degli *ἑταῖροι*. Ora, gli individui di un gruppo eterico antico non dovevano necessariamente essere tutti parenti: potevano esserlo, infatti, direttamente o diventarlo attraverso l'istituto matrimoniale o, infine, potevano essere semplicemente *συγγενεῖς* potenziali, ossia appartenenti a famiglie alleate a quella del *leader*, che chiaramente erano ottimi candidati a divenire, attraverso l'istituto matrimoniale, parenti acquisiti.

Se la lettura dei dati proposta finora è corretta, la presenza di consanguinei nel gruppo d'Alcibiade sarebbe il residuo di una forma d'associazione più antica che verrebbe col tempo a perdere importanza. È plausibile, in questo contesto, che la spiegazione di *ἑταιρεία* contenuta nelle *Definizioni* pseudo-platoniche (*φιλία κατὰ συνήθειαν ἐν τοῖς καθ' ἡλικίαν γεγεννημένοις*<sup>643</sup>) *νον σια αλτρο ξηε ιλ ρισυλτατο δι υν λυνγο προξεσσο ξηε ξονδυσσε λε ρελαζιονι δι ἑταιρία ε φιλότης α σηνιξολαρσι ξομπλεταμεντε δαλλα συγγένεια*.

<sup>642</sup> Cf. Aurenche 1974, 62.

<sup>643</sup> Cf. Plat. *Def.* 413c 1s..

## La composizione dell'ἐταιρεία

Si è riflettuto, nelle pagine precedenti, sulla struttura delle οἰκίαι aristocratiche e delle ἐταιρεῖαι, individuandone le interrelazioni grazie ai dati offerti non solo dai componenti alcaici; pur avendo, tuttavia, stabilito come principio associativo dei gruppi eterici la famiglia aristocratica, non possono dirsi risolte tutte le questioni riguardanti la loro composizione: bisogna, infatti, domandarsi chi in una determinata οἰκία facesse parte di una specifica ἐταιρεία e va indagato se ogni famiglia esprimesse uno o più gruppi eterici.

Questa analisi ha come inizio obbligato il passo erodoteo in cui, per la prima volta nella 'letteratura greca', compare il termine ἐταιρεία.

ἦν Κύλων τῶν Ἀθηναίων ἀνὴρ Ὀλυμπιονίκης· οὗτος ἐπὶ τυραννίδι ἐκόμησε, προσποιη-  
σάμενος δὲ ἐταιρήτην τῶν ἡλικιωτέων καταλαβεῖν τὴν ἀκρόπολιν ἐπειρήθη.

(Hdt. V 71)

L'idea, sostenuta ad esempio da Calhoun<sup>644</sup>, che il gruppo eterico fosse sostanzialmente composto da coetanei troverebbe, in questo contesto, una conferma. Quanto ricorda Erodoto, tuttavia, suscita una serie di perplessità collaterali sulla struttura di simili comunità e perciò è necessario soffermarvisi brevemente.

Lo storico di Alicarnasso evidenzia l'attività organizzativa svolta da Cilone nell'aggregare il suo gruppo<sup>645</sup> e definisce come funzione principale dell'ἐταιρεία l'attuazione di imprese militari. Tale lettura, però, implica che l'ἐταιρεία non costituisca una forma d'associazione preesistente ad un determinato ἔργον e che non sia incentrata su relazioni durature, ma che sia un gruppo creato per finalità peculiari e destinato, forse, addirittura a sciogliersi, quando il suo obiettivo sfumi o sia raggiunto<sup>646</sup>. Questa interpretazione, ad ogni modo, contrasta con quanto si è ricavato analizzando alcune relazioni di *compagnonnage* dall'*epos* fino a Teognide<sup>647</sup>. Il vincolo di ἐταιρεία e di φιλότης pare implicare generalmente un rapporto assai più articolato che non un'associazione per comuni interessi: l'invito, infatti, a considerare il compagno come un fratello<sup>648</sup> sottintende la condivisione d'una vasta gamma di esperienze, da quelle politiche a quelle militari, da quelle educative a quelle festive.

<sup>644</sup> Cf. Calhoun 1913, 27ss.

<sup>645</sup> Il verbo προσποιέω al medio (cf. LSJ<sup>9</sup> 1524) sembra sottintendere l'attività organizzativa e di reclutamento svolta da Cilone: questo gruppo viene creato per l'interesse di chi lo forma.

<sup>646</sup> Cf. Sartori 1957, 54 e Ghinatti 1970, 15.

<sup>647</sup> Cf. *supra* pp. 113ss.

<sup>648</sup> Cf. Theogn. 97-99 e *supra* pp. 120ss.

Alcuni componimenti alcaici risultano, al riguardo, assai indicativi, per quanto il loro stato frammentario consiglia prudenza. Una serie di carmi, che Porro ha raggruppato sotto il titolo *il simposio, il vino, i compagni d'eteria* (1996, 5ss.), pare mostrare un'assenza delle questioni riguardanti la politica e la guerra, che dovrebbero esser presenti, se l'unico motivo di esistenza d'una *ἑταιρεία* fosse uno specifico *ἔργον* militare: tali poesie, infatti, sembrano parte integrante delle conversazioni simposiali, prendendo la forma di consigli, suggerimenti, esortazioni; l'invito a godere il momento (Alc. 38a), il rimbrotto ad un φίλος (Alc. 71), lo stimolo a dimenticare i mali con il vino (Alc. 335), considerazioni sulla situazione atmosferica (Alc. 338), etc. sembrano insomma espressioni di individui che vivono molto tempo assieme e che hanno comuni interessi al di là di quelli strettamente politici. Si tengano presenti, inoltre, le parole di Tuciddide riguardo ai gruppi eterici di fine V secolo: lo storico sembra voler mettere in luce il fatto che le *ἑταιρείαι* a lui contemporanee abbiano come ragione di esistenza esclusivamente l'interesse personale, alludendo forse al fatto che prima non fosse così.

Se le considerazioni appena compiute hanno ragion d'essere, va allora ridimensionato il valore della frase di Erodoto, soprattutto se si confrontano le sue parole con il racconto tucidideo del medesimo evento: ὁ δὲ (Κύλων) ... τοὺς φίλους ἀναπέισας ... κατέλαβε τὴν ἀκρόπολιν ὡς ἐπὶ τυραννίδι<sup>649</sup>. Stando a quest'ultima testimonianza, Cilone, per compiere la sua impresa, non formerebbe un gruppo *ad hoc*, ma si rivolgerebbe a quelle persone con le quali ha già un legame di φιλότης. In sostanza, al momento in cui un personaggio di un certo rilievo politico aveva bisogno d'aiuto, lo ricercava naturalmente in chi gli era φίλος.

Dopo aver visto le implicazioni del passo erodoteo, è opportuno tornare alla composizione dell'*ἑταιρεία*, da cui si è preso avvio. I membri del gruppo eterico ciloniano sono fra loro ἡλικιωῦται e il problema che si pone immediatamente è se questa comunità sia paradigmatica per l'*ἑταιρεία* arcaica o se non sia solo una delle tante varian-ti che essa poteva assumere: è necessario, insomma, stabilire se l'essere coetanei fosse uno dei principi associativi dei gruppi eterici.

## Giovani e adulti nei gruppi eterici

Se la presenza di adulti in queste comunità è fuor di dubbio, bisogna notare che lo stesso può dirsi degli adolescenti, almeno durante il simposio<sup>650</sup>. Il giovane, in questo contesto, assume la funzione ben precisa del coppiere, come emerge dall'analisi di vari

<sup>649</sup> Thuc. I 126,5.

<sup>650</sup> Cf. Bremmer 1990, 135ss.



ambienti fra loro lontani e diversi, ma tutti riconducibili al fenomeno del mangiare e bere insieme maschile ed aristocratico: così avviene negli ἀνδρεία cretesi, così nei συσσίτια spartani, così risulta dalla lettura della poesia melica e giambica di VII/VI secolo<sup>651</sup>.

Il quadro, inoltre, può essere ampliato nel caso in cui sia possibile istaurare un rapporto fra i gruppi di compagni dell'*epos* e il convivio aristocratico arcaico<sup>652</sup>: non è secondario, infatti, rilevare come anche nell'*Iliade* e nell'*Odissea* si assista alla presenza di κοῦροι che servono durante i banchetti degli eroi<sup>653</sup>. Stesso discorso vale per il mito e il mondo divino, dove si riscontrano esempi di giovani con la funzione di coppieri, come dimostra il ruolo di Ganimede ai banchetti degli dèi<sup>654</sup>.

A dispetto dei magrissimi resti di poesia pederotica attribuibile ad Alceo<sup>655</sup>, del resto, è lecito affermare con una certa sicurezza la presenza di non adulti anche nel convito del poeta mitilenese: alcuni frammenti, infatti, hanno senso pederotico, come Alc. 296, 366 e 368<sup>656</sup>, mentre vi sono testimonianze che conducono a ritenere consueti i παιδικά nell'opera alcaica<sup>657</sup>. In due casi, fra l'altro, i giovani sono chiamati direttamente, come in Alc. 346 e 366: nel primo il ragazzo, interpellato con il termine αἴτας che designa quasi tecnicamente l'ἐρώμενος<sup>658</sup>, ha le funzioni consuete di coppiere, mentre nel secondo caso, il poeta sembra assumere un ruolo paideutico (οἶνος, ᾧ φίλε παῖ, καὶ ἀλάθεα).

Durante il simposio, momento festivo in cui i compagni hanno occasione di rinsaldare i vincoli di φιλότης che li legano, è certa, dunque, la presenza d'un numero di persone non ancora adulte in qualità di inservienti e spesso di ἐρώμενοι dei συμπόται<sup>659</sup>.

<sup>651</sup> Cf. Bremmer 1990, 136s.

<sup>652</sup> Cf. Murray 1983a, 257ss. e Talamo 1961, 297ss.

<sup>653</sup> In *Il.* I 470s. dei κοῦροι versano il vino e lo distribuiscono a séguito di un δαίς sacrificale in onore di Apollo. In *Il.* IX 175 al pasto offerto da Agamennone nella sua tenda ai γέροντες segue il bere comunitario, ben distinto dal δαίς attraverso la pulitura delle mani con l'acqua e la libagione, e in questo contesto fungono da coppieri di nuovo dei κοῦροι, in *Od.* XV 141 è il figlio di Menelao a versare il vino durante il pasto ospitale offerto dal padre a Pisistrato e Telemaco.

<sup>654</sup> Cf. Bremmer 1990, 140s.

<sup>655</sup> Cf. Vetta 1982, 7ss.

<sup>656</sup> Cf. Vetta 1982, 8ss.

<sup>657</sup> Cf. Cic. *Tusc.* IV 71, *ND* I 79, Hor. I 32,8ss., *schol.* Pind. *I.* 2,1.

<sup>658</sup> Cf. Vetta 1982, 10.

<sup>659</sup> Cf. Bremmer 1990, 142ss.

## L'identità dei παῖδες presenti al simposio: Sparta e cretese

Costatata tale situazione, è doveroso interrogarsi su chi siano questi παῖδες e in base a quali criteri costoro vengano introdotti in un determinato simposio. A questo proposito, va ricordato che i giovani presenti durante i convivii arcaici erano ἄριστοι<sup>660</sup>, come confermerebbe Larico, fratello di Saffo, il quale sarebbe stato coppiere al pritaneo di Mitilene<sup>661</sup>. Questo dato, tuttavia, non è sufficiente; sapere, in effetti, che alcuni giovani aristocratici erano presenti nei banchetti come inservienti non permette di capire perché essi vi partecipassero e quale fosse la loro relazione con gli adulti. Tale questione, però, è di difficile soluzione se si analizzano esclusivamente realtà omogenee: la presenza di giovani nel simposio, infatti, generalmente è solo accennata<sup>662</sup> e anche quando, come in Teognide, un παῖς assume il ruolo di protagonista, non vi è alcun accenno ai motivi della sua partecipazione, perché tali elementi, come spesso nella poesia arcaica, dovevano essere evidenti al pubblico del poeta.

Per studiare il rapporto fra adolescenti, banchetto e pederastia, è necessario ampliare il quadro, confrontando realtà non necessariamente omogenee per luogo geografico e, soprattutto, funzione sociale, come quelle spartana, cretese, ateniese e mitilenese. Ricondurre, però, ad un medesimo fenomeno il banchetto sacrificale, il sissizio, il simposio, il mangiare al pritaneo<sup>663</sup> comporta una totale perdita di prospettiva e, soprattutto, un mancato apprezzamento delle sicure differenze che le varie occasioni necessariamente implicano<sup>664</sup>; questo discorso, poi, vale in modo particolare se si riflette sulla divergenza fra il simposio aristocratico, che è essenzialmente un fatto privato, e i sissizi, che costituiscono a tutti gli effetti istituzioni della πόλις<sup>665</sup>.

La questione, infatti, riguarda in modo particolare la situazione dei συσσίτια spartani e degli ἀνδρεῖα cretesi, perché su di essi esiste un discreto numero di informazioni a causa dell'interesse che le istituzioni spartane e cretesi suscitarono nell'antichità<sup>666</sup>; usare queste due realtà come termine di paragone per il convivio aristocratico arcaico, tuttavia, significa, pena l'assurdità del confronto, ritenere che sissizio e simposio derivino da pratiche simili, in un caso istituzionalizzatesi e in un altro rimaste grosso modo al loro stadio originario: per poter confrontare la posizione degli adolescenti in entrambi i contesti, in effetti, bisogna postulare che le loro

<sup>660</sup> Cf. Bremmer 1990, 139s.

<sup>661</sup> Cf. Ath. 10,24,27

<sup>662</sup> Cf. Hippon. fr. 13W<sup>2</sup>., Anacr. *PMG* 356,1 e Bremmer 1990, 137ss.

<sup>663</sup> Cf. Murray 1983a, 267, 1983b, 198, 266ss., 1983c, 49ss., Bremmer 1990, 136.

<sup>664</sup> Cf. Lombardo 1988, 263 e in particolare 278ss.

<sup>665</sup> Cf. Schmitt-Pantel 1992, 48.

<sup>666</sup> Cf. per una disamina delle testimonianze Schmitt-Pantel 1992, 60ss.

somiglianze siano eredità di un passato comune, altrimenti esse potrebbero essere casuali e, perciò, non significative.

La derivazione dei pasti comuni spartani e cretesi e del simposio dal banchetto epico è stata largamente sostenuta, in particolare da Murray<sup>667</sup>, ma trova comunque ostacoli, se si considera la diversità strutturale esistente fra una consuetudine prettamente aristocratica e una suddivisione del corpo civico<sup>668</sup>. Per dirimere tale questione, allora, è necessario riflettere sulla posizione che l'ἐταιρεία aristocratica, il συσσίτιον e l'ἀνδρεῖον ricoprono nelle rispettive società e porle a confronto con altri tipi di istituzione come la φρατρία che, pur avendo in alcuni casi funzioni similari<sup>669</sup>, ha in realtà struttura e origine probabilmente differenti<sup>670</sup>.

Riguardo a quest'ultima formazione sociale, non è possibile entrare nella complessa questione della funzione e dell'origine di questa formazione sociale<sup>671</sup>, ma ai fini del presente studio sarà sufficiente elencarne sommariamente alcune peculiarità. Per Roussel (1976, 133), la φρατρία è «une association quasi-familiare vouée à certaines fonctions concernant la vie des familles membres du groupe»; nel caso specifico di Atene<sup>672</sup>, essa assolve a varie funzioni: i nuovi nati vengono presentati ai φράτορες e tale cerimonia ne sancisce la legittimità; una volta divenuti adolescenti, sono una seconda volta presentati ai φράτορες nel corso delle Apaturie, quando tutte le φρατρίες sono solite riunirsi: accogliendoli, φράτορες ne determinano automaticamente la condizione di cittadini. La φρατρία, o una sua parte, ha un ruolo, per quanto marginale, anche nel γάμος: è conveniente che il novello sposo offra un banchetto ai φράτορες e, infatti, in casi di dispute sulla legittimità di un matrimonio, essi possono essere chiamati a testimoni. Se è plausibile che i membri di questo gruppo avessero degli obblighi durante i funerali di un φράτηρ, la legislazione di Dracone prevedeva per loro un ruolo di primo piano nelle relazioni fra la famiglia della vittima di un omicidio e quella dell'assassino. Per quanto concerne l'origine di questa istituzione sociale, alcuni elementi sono interessanti: se da una parte essa risulta il luogo d'incontro di fratelli e sorelle<sup>673</sup>, dall'altra le Apaturie risultano una festa delle famiglie, come lo stesso nome

<sup>667</sup> Cf. Roussel 1976, 129s., Murray 1983b, 198 e Schmitt-Pantel 1992, 74s.

<sup>668</sup> Cf. Lombardo 1988, 274ss.

<sup>669</sup> Cf. Roussel 1976, 125.

<sup>670</sup> Cf. Roussel 1976, 140.

<sup>671</sup> Cf. Roussel 1976, 93ss. e 139ss.

<sup>672</sup> L'istituto della φρατρία si ritrova anche in altre realtà del mondo greco, come a Chio, Mileto, Tenedo e Delo. Cf. Roussel 1976, 153ss.

<sup>673</sup> Cf. Roussel 1976, 106 e, inoltre, Dicaearch. fr. 52 Wehrli οὐ γὰρ ἔτι τῶν πατριωτικῶν ἱερῶν εἶχε κοινωνίαν ἢ δοθεῖσα, ἀλλ' εἰς τὴν τοῦ λαβόντος αὐτὴν συνετέλει πάτραν, ὥστε πρότερον πόθῳ τῆς συνόδου γιγνομένης ἀδελφοῖς σὺν ἀδελφῶ. Riguardo alle figlie dei φράτορες, inoltre, è notevole che al momento del loro matrimonio fosse consuetudine che i padri offerissero un banchetto ai membri della fratria: cf. Guarducci 1938, 21.

indica<sup>674</sup>. Vi è poi un dato interessante: per quanto in epoca classica i φράτορες non paiono risiedere nel medesimo luogo, bisogna ammettere che le attività almeno di alcune φρατρίαι siano legate a luoghi particolari, come i Demozionidi a Decelea o i Terriclididi a Melita<sup>675</sup>. In base a questi dati, è possibile supporre un legame originario fra la φρατρία e le relazioni familiari o di vicinato<sup>676</sup>. L'istituto della φρατρία, dunque, appare piuttosto democratico<sup>677</sup>, in quanto sia i poveri che gli aristocratici vi partecipano<sup>678</sup>, sebbene, regolando l'accesso degli individui alla cittadinanza, assuma la medesima funzione del sissizio spartano.

Di fronte al quadro descritto, emerge assai bene la disparità fra ἑταιρεία aristocratica e sissizio da una parte e φρατρία dall'altra: i primi sono mezzi di dominazione di una minoranza nei confronti della maggioranza, perché esistono in quanto una massa di subordinati produce per un'élite; sia le ἑταιρείαι aristocratiche che i sissizi, in sostanza, fondano il loro potere sulla proprietà fondiaria e sulla folla di subordinati che la lavora<sup>679</sup>. La φρατρία, al contrario, sembra annoverare fra i suoi membri individui appartenenti a tutte le classi sociali, come emerge nell'*epos* o nella realtà ateniese di V secolo<sup>680</sup>, e nasce non dalle relazioni di *compagnonnage* fra gli appartenenti di una classe sociale, ma dai rapporti di parentela e vicinato instauratisi fra tutti gli abitanti di una determinata località.

Tenendo presenti le precisazioni or ora effettuate sulla teoria di Murray, bisogna notare che il legame esistente fra sissizio e banchetto privato non è un'idea esclusivamente moderna. Essa, infatti, pare sottintesa anche da Senofonte, quando si occupa, nella *Costituzione dei Lacedemoni*, dei pasti in comune: Λυκοῦργος τοίνυν παραλαβὼν τοὺς Σπαρτιάτας ὡσπερ τοὺς ἄλλους Ἕλληνας οἴκοι σκηνοῦντας, γινὸς ἐν τούτοις πλεῖστα ῥαδιουργεῖσθαι, εἰς τὸ φανερόν ἐξήγαγε τὰ συσκήνια, οὕτως ἡγούμενος ἤκιστ' ἂν παραβαίνεσθαι τὰ προσταττόμενα<sup>681</sup>. È interessante notare, in questo contesto, come i sissizi siano il risultato della 'pubblicizzazione' dei banchetti privati: Senofonte, insomma, non pare distinguere le due pratiche sociali in base ai loro partecipanti, ma solo per la posizione da esse assunta nei confronti della πόλις.

Se è vero, quindi, che il mangiare in comunità non necessariamente va ricondotto ad un *unicum*<sup>682</sup>, perché bisogna sicuramente distinguere fra ἔρανοι<sup>683</sup>, pasti

<sup>674</sup> Cf. Roussel 1976, 134.

<sup>675</sup> Cf. Roussel 1976, 141.

<sup>676</sup> Cf. Roussel 1976, 129, 141 e 157.

<sup>677</sup> Cf. Roussel 1976, 130.

<sup>678</sup> Cf. Roussel 1976, 145.

<sup>679</sup> Cf. Roussel 1976, 47 e Schmitt-Pantel 1992, 69ss. e 74ss.

<sup>680</sup> Cf. Roussel 1976, 117ss. e 139ss.

<sup>681</sup> Xen. *Lac.* 5,2.

<sup>682</sup> Cf. Lombardo 1988, 275ss.

sacrificali<sup>684</sup>, matrimoniali, etc., forse almeno il simposio ed i sissizi andrebbero accostati per la funzione da essi svolta nelle società di appartenenza. È, infatti, plausibile che la classe aristocratica spartana e cretese, per assicurarsi il dominio sulle rispettive πόλεις, abbia istituzionalizzato alcuni propri comportamenti e subordinato la condizione di cittadino alla condivisione di essi. Diversi fra loro per quanto riguarda la loro relazione con la πόλις, il simposio aristocratico e i pasti in comune spartano-cretesi, perciò, risponderebbero alla medesima funzione d'isolare nel comportamento una parte della società e di evidenziarne la posizione dominante.

Non fa problema, a mio avviso, anche la differenziazione apparente che esiste fra bere comunitario dell'ἑταιρεία e pasto comunitario del sissizio, messa in luce da Lombardo<sup>685</sup>: la definizione di Murray del fenomeno simposiale, che enfatizza il bere a dispetto del mangiare<sup>686</sup>, è forse eccessiva, in quanto isola un momento peculiare del fenomeno più largo del banchetto aristocratico, rendendo solo questo significativo. Se, infatti, la poesia arcaica parla spesso del simposio, in quanto era quello il momento deputato alla poesia, ciò non significa che, dal punto di vista ideologico, non fosse tutto il banchetto ad essere importante per gli ἑταῖροι. In una collettività che condivide esperienze di vario tipo, l'incontrarsi in un momento di pausa dai *negotia* come il pasto costituisce un fatto decisivo, che la ricompatta rinsaldando i vincoli personali su cui si basa.

Se le cose stanno così, allora, alcune condotte che si ritrovano nei sissizi e negli ἀνδρεῖα potrebbero rappresentare un residuo di antichi atteggiamenti simposiali tipici della classe aristocratica, passati poi in una istituzione nuova. In questo quadro, è vantaggioso per un interprete moderno analizzare i pasti comunitari di Sparta e Creta, perché l'interesse che una parte del mondo greco ha tributato alle istituzioni di questi luoghi ha determinato che certe informazioni siano state trasmesse da individui che non ne fecero parte: a differenza del simposio aristocratico, le notizie non sono né allusive né sottintese, ma esplicative. Detto ciò, è opportuno vedere che cosa l'analisi delle testimonianze permette di ricavare.

Eforo (*FGrHist* 70 F 149) inserisce i pasti in comune nel quadro della πολιτεία delle città cretesi; riguardo alla posizione dei giovani, afferma che essi vengono condotti ai pasti in comune dell'ἀνδρεῖον, dove mangiano seduti per terra separati dagli adulti e assicurano il servizio ai convitati. Dosiade (*FGrHist* 458 F 2) aggiunge che, dopo il pasto, gli adulti deliberano sugli affari comuni e ricordano le ἀριστία compiute in guerra nel passato per incoraggiare i più giovani alla virtù virile<sup>687</sup>. Sempre su Creta,

<sup>683</sup> Cf. Gernet 1968, 63ss.

<sup>684</sup> Cf. Schmitt-Pantel 1992, 49ss.

<sup>685</sup> Cf. Lombardo 1988, 274.

<sup>686</sup> Cf. Murray 1983c, 50.

<sup>687</sup> Cf., ad es., Alc. 140.

Pirgione (*FGrHist* 467 F 1) riferisce come i figli dei membri di un ἀνδρείον stiano, durante il banchetto, seduti dietro il θᾶκος del padre.

Per quanto concerne Sparta, è interessante quanto racconta Senofonte (*Lac.* 5,5): καὶ γὰρ δὴ ἐν μὲν ταῖς ἄλλαις πόλεσιν ὡς τὸ πολὺ οἱ ἥλικες ἀλλήλοισι σύνεισι, μεθ' ὧν περ καὶ ἐλαχίστη αἰδῶς παραγίγνεται· ὁ δὲ Λυκοῦργος ἐν τῇ Σπάρτῃ ἀνέμειξε <...> παιδεύεσθαι τὰ πολλὰ τοὺς νεωτέρους ὑπὸ τῆς τῶν γεραιτέρων ἐμπειρίας. Riguardo a quest'ultima notizia, due sono i dati da tenere in considerazione: da una parte si sottolinea la mescolanza fra classi d'età, secondo un costume diverso da quello presente nel resto della Grecia all'epoca di Senofonte; dall'altro si mette in luce, per Creta, la funzione paideutica che la partecipazione al banchetto assume per i più giovani.

Il primo elemento è importante, perché fa il paio con la testimonianza relativa alla comunità ciloniana, formata a sua volta da persone della stessa età; il dato, comunque, presenta ugualmente un aspetto problematico, poiché non è vero che il simposio aristocratico non vedesse una μίξις di giovani ed adulti; emerge il sospetto, insomma, che Senofonte avesse come termine di paragone per il sissizio non il banchetto eterico arcaico, ma quello a lui contemporaneo che aveva conosciuto, dalla fine del VI secolo<sup>688</sup>, una modificazione nei costumi talmente profonda da far apparire quel banchetto molto diverso rispetto al passato. È possibile, in questo quadro, che il mangiare comunitario spartano avesse, invece, mantenuto elementi arcaici e ciò proprio per la funzione sociale che esso assunse, ovvero il mantenimento dello *status quo* sociale.

Tornando al ruolo paideutico che la partecipazione dei giovani ai pasti degli adulti comporta, gli elementi da sottolineare sono almeno tre: la posizione dei giovani nel corso del banchetto, il loro rapporto con gli astanti e che cosa effettivamente essi apprendano ascoltando i discorsi degli adulti.

## Simposio, iniziazione ed educazione

Leggendo Eforo<sup>689</sup> e Pirgione<sup>690</sup> si ricava che, almeno per quanto riguarda Creta<sup>691</sup>, gli adulti erano seduti a banchetto, mentre i più giovani si trovavano a terra,

<sup>688</sup> Cf. Bremmer 1990, 144s.

<sup>689</sup> Cf. *FGrHist* 70 F 149 (= Strab. X 4,209) τοὺς μὲν οὖν ἔτι νεωτέρους εἰς τὰ συσσίτια ἄγουσι [τὰ ἀνδρείαα]· χαμαὶ δὲ καθηήμενοι διαιτῶνται μετ' ἀλλήλων ἐν φαύλοις τριβωνίοις καὶ χειμῶνος καὶ θέρους τὰ ἀντά, διακονοῦσι τε καὶ ἑαυτοῖς καὶ τοῖς ἀνδράσι.

<sup>690</sup> Cf. *FGrHist* 467 F 1 ἀπὸ νέμουσι δὲ καὶ τοῖς υἱοῖς, κατὰ τὸν θᾶκον τοῦ πατρὸς ὑφιζάνουσιν, ἐξ ἡμισείας τῶν τοῖς ἀνδράσι παρατιθεμένων.

accovacciati dietro il seggio del padre. Questa posizione è significativa: la condizione di non adulto comporta l'impossibilità di accomodarsi alla tavola come chi ha già raggiunto la piena maturità<sup>692</sup>; questa situazione appare, inoltre, congrua alla funzione non di invitati, ma di coppieri ed inservienti che i giovani ἄριστοι ricoprivano sia nel simposio aristocratico che nei pasti comuni cretesi<sup>693</sup>.

Questa differenza di *status* viene evidenziata a Creta al momento della cerimonia iniziatica che sancisce per il παῖς il raggiungimento dell'età adulta<sup>694</sup>: all'interno di una classe d'età, alcuni giovani subiscono una sorta di rapimento rituale da parte del loro ἔραστής, rapimento che trova la sua conclusione nell'ἀνδρεῖον del rapitore. A questo punto l'ἔραστής conduce l'ἐρώμενος, con i compagni di quest'ultimo, fuori città, dove passano due mesi cacciando e festeggiando. Al ritorno, l'ἔραστής consegna all'ἐρώμενος tre doni: una panoplia, un bue e una coppa che parrebbero simbolizzare gli ambiti caratteristici dell'età adulta, ossia la facoltà di sacrificare, quella di fare la guerra e quella di partecipare al banchetto<sup>695</sup>: la partecipazione attiva al pasto, perciò, viene sentita come elemento determinante dell'età adulta, al pari dell'assunzione della funzione guerriera e di sacrificatore<sup>696</sup>.

Questi elementi risultano utili al fine di apprezzare in che senso la partecipazione al banchetto assuma una funzione paideutica: ascoltando gli adulti, i παῖδες apprendono come bisogna comportarsi raggiunta la maturità, riproducendo, in sostanza, il comportamento dei loro padri. In questa linea, è indicativo l'atteggiamento assunto da Teognide nei confronti di Cirno.

σοὶ δ' ἐγὼ εὖ φρονέων ὑποθήσομαι, οἷά περ αὐτός,  
 Κύρν', ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν παῖς ἔτ' ἐὼν ἔμαθον·  
 πέπνυσο, μηδ' αἰσχροῖσιν ἐπ' ἔργμασι μηδ' ἀδίκοισιν  
 30 τιμὰς μηδ' ἀρετὰς ἔλκεο μηδ' ἄφενος.  
 ταῦτα μὲν οὕτως ἴσθι· κακοῖσι δὲ μὴ προσομίλει  
 ἀνδράσιν, ἀλλ' αἰεὶ τῶν ἀγαθῶν ἔχεο·

<sup>691</sup> Cf. Dentzer 1982, 430 n. 5. e, inoltre, Varrone (Servius, *Aen.* VII 176) *maiores enim nostri sedentes epulabantur. quem morem a Laconibus habuerunt et Cretensibus, ut Varro docet in libris de gente populi Romani.*

<sup>692</sup> Cf. Bremmer 1990, 139. Sulla simbologia iniziatica della posizione reclinata a simposio risulta interessante un esempio tratto dalla realtà macedone: per assumerla, infatti, è necessario uccidere un cinghiale senza l'ausilio di reti; il caso, in questo contesto, di Cassandro (Hegesand. fr. 33 Müller) è esemplificativo, in quanto all'età di trentacinque anni, visto che non aveva ancora superato questa prova iniziatica, era costretto a partecipare al simposio da seduto (cf. Fisher 1988, 1172 e Bremmer 1990, 139)

<sup>693</sup> Cf. Schmitt-Pantel 1992, 76ss.

<sup>694</sup> Cf. *FGrHist* 70 F 149 (= Strab. X 4,21) e Marrou 1965, 63ss.

<sup>695</sup> La coppa sottolinea l'aspetto del bere rispetto a quello del mangiare, cf. Schmitt-Pantel 1992, 78ss.

<sup>696</sup> Cf. Sergent 1986a, 12ss.

<sup>696</sup> Cf.

καὶ μετὰ τοῖσιν πίνε καὶ ἔσθιε, καὶ μετὰ τοῖσιν  
ἵζε, καὶ ἄνδανε τοῖς, ὧν μεγάλη δύναμις.  
35 ἔσθλων μὲν γὰρ ἄπ' ἔσθλα μαθήσεαι· ἦν δὲ κακοῖσιν  
συμμίσγηις, ἀπολεῖς καὶ τὸν ἐόντα νόον.  
ταῦτα μαθὼν ἀγαθοῖσιν ὁμίλεε, καὶ ποτε φήσεις  
εὖ συμβουλεύειν τοῖσι φίλοισιν ἐμέ.  
(Theogn. 27-38)

Il primo elemento da sottolineare nell'elegia teognidea è la posizione di Cirno durante il convivio: il poeta invita il παῖς a sedere μετὰ τοῖσιν (ἀγαθοῖς). Questa frase ha condotto alcuni studiosi a ritenere che il simposio qui rappresentato avesse una foggia arcaicizzante, in quanto si è ritenuto che non solo il ragazzo, ma anche gli adulti fossero seduti<sup>697</sup>. La posizione del ragazzo, tuttavia, non implica che i 'buoni' non siano sdraiati: Bremmer (1990, 139), infatti, nota che, nei casi in cui si era mantenuta l'usanza di pranzare seduti, come a Creta, i giovani si trovavano per terra, ma dove si era diffusa l'usanza del *banquet couché*, allora i παῖδες sedevano vicino agli adulti<sup>698</sup>, i quali sono reclinati su letti; in un simile contesto, essendo difficile che Cirno si trovi a simposio nella stessa posizione d'un adulto, è probabile che gli ἀγαθοὶ siano sdraiati.

Un parallelo per questa situazione potrebbe essere un carme alcaico, pur nella sua estrema frammentarietà. In Alc. 75,7-10, il poeta, in effetti, pare ricordare i discorsi che gli adulti facevano intorno ai Pentilidi quando era piccolo ed è plausibile che simili discussioni trovassero spazio durante il simposio. Ora, è notevole che, in questo caso, Alceo ricordi di essere stato allora seduto (v. 8 ἐπίσδανον), ossia forse di essersi trovato nella stessa condizione di Cirno nell'elegia teognidea. Se è i συμπόται alcaici assumevano la posizione reclinata, com'è plausibile<sup>699</sup>, l'essere seduto o sdraiato demar- cherebbe le varie classi d'età.

Dentzer 1982, 430, Ferrari 1989, 162 n. 2. Stessa situazione dei vv. 33ss. compare ai vv. 563s. κεκλήσθαι δ' ἔς δαῖτα, παρέζεσθαι δὲ παρ' ἔσθλον / ἄνδρα χρεῶν σοφίην πάσαν ἐπιστάμενον. La *Silloge* conosce, comunque, anche la posizione reclinata, come dimostrano i vv. 516s. τῶν δ' ὄντων τᾶριστὰ παρέξομεν· ἦν δὲ τις ἔλθῃ / σεῦ φίλος ὢν, †κατάκεισ'†, ὡς φιλότητος ἔχεις (cf. Ferrari 1989, 155 n. 4), ma l'origine composita dell'opera non permette di approfondire i paralleli fra i suoi vari passi.

<sup>698</sup> Xen. *Symp.* 1,8 Ἀντόλυκος μὲν οὖν παρὰ τὸν πατέρα ἐκαθέζετο, οἱ δ' ἄλλοι, ὡσπερ εἰκός, κατεκλίθησαν.

<sup>699</sup> Dentzer (1982, 430 e n. 10 *ad l.*) dà per assodato che il banchetto alcaico fosse *couché*; riporta, a sostegno della sua tesi, Alc. 338,6-8 (πῦρ ἐν δὲ κέρναις οἶνον ἀφειδέως / μέλιχρον, αὐτὰρ ἄμφι κόρσαι / μόλθακον ἄμφι < > γνόφαλλον), dove tuttavia non vi è alcun accenno a κλῖναι. Il ragionamento probabilmente è il seguente: Alceo cita spesso oggetti di lusso, quali gli unguenti, le corone di fiori, la lana con cui circondarsi le tempie, e simili oggetti sono tipici del simposio sdraiato (cf. per il contrasto con il banchetto spartano Plut. *Lyc.* 10ss.). Questi elementi sono certo significativi, soprattutto se si tiene presente che la società mitilenese era fortemente influenzata dalla Lidia (cf. dal punto di vista archeologico Spencer 1995a) e che il simposio sdraiato era di derivazione orientale, ma non danno assoluta sicurezza che questa pratica fosse già in uso a Lesbo nel VII/VI. Si tenga presente, a questo



Ritornando a Teognide, risulta abbastanza evidente come il poeta non privilegi il momento del bere rispetto a quello del mangiare, ma consideri tutto il banchetto importante per i banchettanti e, soprattutto, per Cirno. Cosa apprende, dunque, il giovane in tale ambiente? Ascoltando gli ἀγαθοὶ impara ad evitare ciò che è ἀσχερός e ἰόδικία, ossia la violazione dei giuramenti, il macchiarsi di disonore, il tradimento, mentre è invitato a seguire la τιμή e ἡ ἀρετή, in altre parole il comportamento degno di un aristocratico. Ora, all'interno del quadro finora descritto, quanto il poeta consiglia al giovane non è altro che la riproduzione di ciò che a sua volta il poeta ha appreso quando era παῖς: la trasmissione del sapere, in pratica, si fonda sul rispetto della tradizione, il che spiega molto bene i continui richiami alcaici ai padri<sup>700</sup>.

Dopo che è stata evidenziata la funzione simbolica della postura assunta dei vari partecipanti ad un banchetto e dopo aver mostrato che cosa e come viene trasmesso alle nuove generazioni, è necessario verificare quali relazioni esistano fra la componente adulta e quella giovanile. Dai banchetti comuni cretesi e da una frase presente nel *Simposio* senofonteo<sup>701</sup> si ricava che i παῖδες erano spesso i figli dei banchettanti, ovvero era un rapporto parentale che determinava l'ingresso delle classi d'età che non avevano ancora raggiunto la piena maturità in uno specifico simposio.

## Giovani, famiglie ed ἑταιρεῖαι

È opportuno, in questo quadro, riflettere sulle ricadute che tali dati hanno sul rapporto fra οἰκία ed ἑταιρεῖαι individuato nei paragrafi precedenti. La partecipazione alle riunioni eteriche dei giovani appartenenti alle medesime famiglie degli ἑταῖροι

proposito, che, se il banchetto spartano appare molto conservativo, non è detto che fosse seduto (cf. supra p. 175 n. 691), in quanto già Alcmane ricorda una sala ammobiliata con letti e tavoli (Alcm. *PMGF* 19), il che mostra la difficoltà di compiere rigide demarcazioni fra convivio lussuoso o meno, anche se va detto che la Sparta di VII secolo appare assai più aperta verso l'esterno rispetto a quella di epoche successive. Dentzer (1982, 430 n. 11) sembra ritenere Saffo un buon parallelo per Alceo, in quanto «des vers mutilés de Sapho (S. 98, 21-23) permettent de deviner un banquet de femmes où les convives sont couchées sur des lits». Il confronto, tuttavia, non tiene, perché la scena descritta nel componimento non è detto che sia riconducibile ad un simposio, rappresentando solo un momento di profondo coinvolgimento erotico che trova la sua soddisfazione «su morbidi letti». La presenza di στρωμνά, e non di κλῖναι, infatti, non implica necessariamente la presenza di un banchetto. Si confronti, inoltre, Alc. 376 per la posizione seduta (ἐκ δὲ ποτήριον πώνης Διυνομένην παρίσδων), dove, ancora una volta, potrebbe esservi un accenno ad un ἐρώμενος, ossia ad un giovane (cf. Libermann 1999, 247 n. 333). Certo è che se nel simposio arcaico era normativa una differenza di posizione fra la componente giovanile e una adulta, è plausibile che il banchetto alcaico fosse generalmente sdraiato, se i giovani erano seduti.

<sup>700</sup> Cf. Alc. 6,17, 130b,20, 339, 371, 394. Si veda anche lo σκόλιον per i morti a Lipsidrio citato in precedenza (*supra* p. 156)

<sup>701</sup> Cf. *supra* p. 176 n. 698.

sarebbe in sé un fatto naturale e normale, come del resto avviene a Creta e nel *Simposio* di Senofonte. Questa ipotesi ha una conseguenza diretta: la polarizzazione ipotizzata per la società greca da Murray fra relazioni di amicizia e di sangue<sup>702</sup> sarebbe molto più apparente che reale, in quanto la φιλότης e l'ἔταιρεία spesso poggiano le loro radici sulle relazioni familiari, com'è emerso analizzando la relazione di *compagnonnage* dall'*epos* in poi. Il fatto che i figli o i parenti dei συμπόται partecipino ai convivi dei padri va in tal senso: è facile che dei coetanei, col passare del tempo, intessano fra loro relazioni di φιλότης.

Un elemento contrasterebbe con questa visione, ossia i tradimenti di cui a volte sono accusati i giovani. Se si riflette sul ποῖς di Theogn. 1311-1318<sup>703</sup>, comunque, sono possibili più soluzioni: il suo passaggio ad un'altra ἔταιρεία può essere il frutto del mutamento subito da questa formazione sociale nel VI secolo, può essere il semplice risultato di mutate alleanze fra diverse οἰκίαι o, infine, il termine ποῖς può essere usato non propriamente, indicando in modo affettivo un individuo non più adolescente che un tempo era stato ἐρώμενος del poeta<sup>704</sup>. Il vantaggio di quest'ultima ipotesi è quello di non creare dissonanza fra una relazione pederastica, che implica subordinazione, e una eterica, che la nega: è lecito supporre che il poeta alluda ad una diacronia nella propria relazione con il ποῖς traditore.

Al fine d'apprezzare il rapporto fra οἰκίαι, παῖδες e ἑταῖροι e per capire in quale senso si possa parlare di famiglia, è interessante l'identità di chi assume il ruolo di tutore di un giovane fino alla sua raggiunta maturazione fisica ed intellettuale. La relazione fra adulto e ragazzo doveva avere una connotazione erotica marcata: com'emerge dalla situazione cretese, ma anche da Teognide o Alceo, il 'maestro' non era altri che l'ἔραστής<sup>705</sup>. Di fronte a questa situazione, è importante, per stabilire quale fosse la composizione di una ἔταιρεία, indagare l'identità dei tutori dei giovani aristocratici, cercando di comprendere quale rapporto i primi avessero con i padri dei secondi.

Un caso in cui è nota la relazione fra il padre d'un giovane e il tutore di quest'ultimo proviene dall'*epos*, ma qui la pederastia pare assente: Fenice<sup>706</sup>, in qualità di φίλος di Peleo<sup>707</sup>, ha curato l'educazione di Achille<sup>708</sup>. Il rapporto di φιλότης fra i due

<sup>702</sup> Murray 1983a, 266s., 1983b, 196 e 1983c, 47ss.

<sup>703</sup> Cf. *supra* pp. 119ss.

<sup>704</sup> Cf. Buffière 1980, 613.

<sup>705</sup> Cf. Marrou 1965, 61ss.

<sup>706</sup> Cf. Marrou 1965, 36ss.

<sup>707</sup> Cf. *Il.* IX 480s. ὁ δὲ με πρόφρων ὑπέδεκτο, / καὶ μ' ἐφίλησ' ὡς εἶ τε πατὴρ ὄν παῖδα φιλήσει. Fenice e Peleo sono entrambi di una generazione precedente a quella di Achille e non a caso Fenice assume una funzione paterna nei confronti di Achille, come si evince dai vv. 495s. (σὲ παῖδα ... ποιεύμην) e da come Achille risponde al suo vecchio tutore (cf. v. 607 «Φοῖνιξ, ἄττα γεραῖός»). L'espressione «mi amò come un padre amerebbe suo figlio», dunque, sembra indicare semplicemente la forza di questo vincolo d'affetto.

deriva dall'ospitalità che il re di Ftia aveva offerto al figlio di Amintore, fuggito dalla terra natia per dissapori con il padre<sup>709</sup>. Ora, in base a questa situazione, Fenice si occupa dell'educazione di Achille, insegnandogli (v. 441 διδασκόμενοι) a parlare in pubblico e a destreggiarsi sul campo di battaglia. Non è strano, del resto, che il 'maestro' abbia seguito il protetto anche a Troia, perché Achille non aveva raggiunto ancora l'età adulta, quando era partito da Ftia<sup>710</sup>. Che un individuo si occupi dell'educazione del figlio di un φίλος è un elemento normale, di cui vi è nell'*epos* un probabile secondo esempio, Mentore<sup>711</sup>. L'ἑταῖρος di Odisseo, ossia Atena sotto le sue sembianze, oltre ad appoggiare in assemblea Telemaco, lo consiglia a più riprese come in *Od.* II 270ss. e 402ss.

I παῖδες, dunque, ricevono, almeno nei casi analizzati, un'educazione da parte di persone legate alla propria famiglia da vincoli di φιλότης, i quali trovano proprio nella συγγένεια, nella ξενία e nel γάμος la loro origine<sup>712</sup>. Emerge, anche in questo contesto, il ruolo centrale ed aggregante di una οἰκία, nel caso particolare quella di Peleo o di Odisseo, intorno alla quale ruotano individui legati a lei da rapporti di vario genere (si vedano Fenice o Patroclo) e che offrono alla famiglia di riferimento appoggio e servizi.

## Compagni e coetanei

Dopo aver verificato il rapporto fra giovani e simposio, è opportuno tornare sulla questione della ὁμηλικία che spesso pare accompagnarsi al concetto di *compagnonnage*<sup>713</sup> e da cui si è partiti per definire la composizione dei gruppi eterici. Stabilire se nella relazione eterica l'essere coetanei fosse un elemento obbligatorio o meno ha come conseguenza quella di definire se da una determinata famiglia aristocratica si formassero uno o più gruppi eterici: in un caso vi dovrebbero essere tante εταρειῶν quante sono le classi d'età, nell'altro vi sarebbe una sola comunità eterica per οἰκία.

<sup>708</sup> Cf. *Il.* IX 440ss. e 485ss.

<sup>709</sup> Cf. *Il.* IX 447ss.

<sup>710</sup> Cf. *Il.* IX 440. Achille, prima della partenza da Troia, potrebbe non aver ancora compiuto il gesto del taglio della chioma che simboleggia l'ingresso nell'età adulta, come forse si evince da *Il.* XXIII 144ss. Peleo, infatti, aveva votato la chioma del figlio al fiume Spercheo, ma il voto si rivela inutile in quanto Achille, dopo aver ucciso Ettore, è destinato a morire nella Troade e a non far ritorno in patria. L'eroe, perciò, consacra la κόμη a Patroclo.

<sup>711</sup> Cf. Marrou 1965, 38.

<sup>712</sup> Cf. *infra* pp. 228ss.

<sup>713</sup> Chantraine (*DELG* 393) afferma che εταῖρος «s'applique notamment dans l'*Illiade* à des camarades de combat, à des hommes du même âge». Cf. Calame 1977a, I 76s.

Dirimere tale questione risulta piuttosto complesso data la scarsità di notizie; è possibile, ad ogni modo, accertare l'identità di persone che appartengono ad una medesima famiglia e ad una stessa *ἐταιρεία*. Pare piuttosto certo, in primo luogo, che i fratelli spesso facessero parte di un identico gruppo eterico: Cilone e il fratello, infatti, tentano con altri compagni di conquistare la tirannide, Alceo ed Antimenide sono insieme a capo degli esuli mitilenesi, nell'*epos* i fratelli si considerano a volte fra loro *ἐταῖροι*<sup>714</sup>. In questi casi, è bene notarlo, il concetto di *ὀμηλικία* deve essere molto esteso: se è vero, infatti, che Antimenide e Kikis parteciparono alla congiura anti-Melancro senza Alceo, perché quest'ultimo era troppo giovane<sup>715</sup>, è chiaro che fra il poeta e i suoi fratelli doveva esservi uno scarto d'età non indifferente. Se le cose stanno così, l'*ὀμηλικία* va forse intesa come appartenenza ad una medesima generazione, non ad una stessa classe d'età.

È significativo, in effetti, che non si trovino spesso citati come *ἐταῖροι* un padre e un figlio; ciò potrebbe, certo, essere frutto del caso, ma è bene inserire questo dato in un quadro ben più ampio per apprezzarne la portata. Se, infatti, esempi di V e IV secolo potrebbero far pensare che una simile relazione di *compagnonnage* potesse effettivamente instaurarsi, ciò, tuttavia, appare difficile in epoca arcaica: oltre alle profonde modificazioni che i gruppi eterici subiscono nel corso del tempo, è probabile, in effetti, che neanche in epoca classica genitori e figli potessero legarsi in un rapporto di *ἐταιρεία*. Per fare un esempio<sup>716</sup>, dalle fonti sembrerebbe che la comunità di Eubulide annoverasse fra i suoi membri sia Antifilo che suo padre, ma Calhoun sospetta che in realtà la situazione fosse più complessa e, in tal senso, porta come parallelo un altro gruppo, l'*ἐταιρεία* di Conone: padre e figli sono qui ben distinti e separati nelle loro attività sociali, ma poi collaborano in sinergia durante i processi<sup>717</sup>; non appartengono, dunque, alla medesima comunità eterica, ma a due che, probabilmente per solidarietà familiare, sono alleate nell'agone politico.

Elementi interessanti per la definizione della relazione fra *ἐταιρεία* e *ὀμηλικία* emergono dall'*epos*, in contesti che non sono esclusivamente bellici.

325 δῶκε δὲ Δηϊπύλῳ ἐτάρῳ φίλῳ, δν περὶ πάσης  
τῆεν ὀμηλικίης ὅτι οἱ φρεσὶν ἄρτια ἤδη,  
νηυσὶν ἔπι γλαφυρῆσιν ἐλαυνέμεν.  
(II. V 325-327)

<sup>714</sup> Cf. Stagakis 1975, 65ss. e, in particolare, 92, dove l'autore sottolinea che «all the male offspring of the same parent are found to be members of the same *hetaireia* and are reciprocally related to each other. It would be wrong, however, to conclude from this that a gentilic factor exclusively determines the establishment of the *hetairos* relation».

<sup>715</sup> Cf. Page 1955, 151ss.

<sup>716</sup> Cf. Calhoun 1913, 28s.

<sup>717</sup> I figli di Conone, infatti, formano una loro *ἐταιρεία* insieme a giovani della loro medesima età.

Stenelo dà a Deipilo i cavalli di Enea, che, ferito da Diomede, lascia il campo di battaglia protetto da Afrodite. Deipilo ha una posizione di rilievo fra i coetanei del figlio di Capaneo, essendone un φίλος ἑταῖρος: egli, difatti, ha pensieri concordi a lui, espressione che ricorda da vicino quanto Teognide prescrive per un buon rapporto eterico<sup>718</sup>.

L'elemento della contemporaneità fra compagni si ricava anche dal rapporto che unisce Odisseo a Mentore, Aliterse e Antifo<sup>719</sup>. Questi ultimi non sono partiti per Troia insieme al Laerziade, ma in patria continuano ad essergli fedeli, appoggiando Telemaco in ogni modo, come durante l'assemblea itacese del II libro (*Od.* II 157ss.). Non a caso è proprio a Mentore che Odisseo affidò, prima di partire, il proprio οἶκος ed è proprio costui, o meglio Atena sotto le sue sembianze, che egli sprona ad appoggiarlo quando viene il momento della vendetta contro i pretendenti.

«Μέντορ, ἄμυνον ἀρήν, μνησαί δ' ἑτάροιο φίλοιο,  
ὅς σ' ἀγαθὰ βέζεσκον ὀμηλική δέ μοι ἔσσι»  
(*Od.* XXII 208ss.)

La ὀμηλικία fra ἑταῖροι viene sottolineata anche riguardo a coloro che accompagnano Telemaco per nave verso Pilo: questi sono stati raccolti come volontari da Atena, sempre sotto le vesti di Mentore, ἀνὰ δῆμον<sup>720</sup>.

... πὸτ' ὄχετο καὶ τίνες αὐτῶ  
κούροι ἔποντ'; Ἰθάκης ἐξάιρετοι, ἦ εἰοὶ αὐτοῦ  
θῆτες τε δμῶές τε; ...  
(*Od.* IV 642-644)

Antinoo, facendo supposizioni sulla composizione dell'equipaggio che ha accompagnato Telemaco, propone due opzioni, entrambe interessanti. In un caso, ritiene plausibile che il giovane sia stato accompagnato dai suoi subordinati, θῆτες ο δμῶες: un ἄριστος, esattamente come nel VII/VI secolo, poteva far forza su individui a lui legati da obblighi di vario tipo e che risiedevano sulla terra di sua proprietà, coltivandola<sup>721</sup>. Gli Alcmeonidi, infatti, fecero venire persone dal contado a loro supporto contro Cilone ed è più che plausibile che queste non fossero altro che i loro *clientes*<sup>722</sup>. La seconda ipotesi formulata da Antinoo è che i compagni di viaggio di Telemaco siano dei κούροι scelti fra i nobili itacesi.

<sup>718</sup> Cf. *supra* pp. 119ss.

<sup>719</sup> Per il legame eterico che unisce Odisseo a Antifo, Mentore e Aliterse cf. *Od.* II 253s. e XVII 68s.

<sup>720</sup> *Od.* II 291.

<sup>721</sup> Aristot. *Ath.* 2,2.

<sup>722</sup> Cf. Ghinatti 1970, 19ss., e, inoltre, Thuc. I 126,7.

Per comprendere in che senso vada intesa questa ὀμηλικία, bisognerebbe analizzare la situazione delle classi d'età ad Itaca, ma la situazione appare piuttosto complessa. Si può affermare, infatti, che i pretendenti sono a loro volta dei κοῦροι<sup>723</sup>, anche se sembrano essere di una generazione precedente a quella di Telemaco che da poco è uscito dalla condizione di νήπιος<sup>724</sup>. Almeno due dati vanno in questa direzione: Eurinomo, uno dei μνηστῆρες, è fratello di Antifo, uno dei compagni di Odisseo sbranati da Polifemo<sup>725</sup>, mentre Anfimedonte, nell'Ade, viene riconosciuto come ξένος da Agamennone, in quanto quest'ultimo venne ospitato nella casa del futuro pretendente, quando venne ad Itaca per convincere Odisseo a seguirlo ad Ilio. Anfimedonte ricorda l'episodio, avvenuto più di vent'anni prima, e quindi non può essere giovanissimo<sup>726</sup>. A questo proposito, si deve tener presente che i pretendenti hanno l'età per chiedere in sposa Penelope, certamente più giovane del marito data la pratica matrimoniale greca<sup>727</sup>, al contrario di quanto possono fare gli ἐταῖροι di Telemaco, che ne potrebbero essere i figli.

La distinzione fra le classi d'età nell'*epos* e probabilmente nel VII/VI secolo sembra non essere rigida, ma pare basarsi su un criterio molto semplice, ossia sulla separazione fra chi può essere potenzialmente padre, figlio o nipote, come Laerte, Odisseo e Telemaco.

Almeno un esempio tratto dall'*Odissea*, ad ogni modo, contrasta con la ricostruzione proposta finora, secondo la quale gli ἐταῖροι sarebbero tutti appartenenti alla medesima classe d'età, per quanto essa fosse piuttosto estesa.

360 ἐγὼ δ' ἐπὶ νῆα μέλαιναν  
εἶμ', ἵνα θαρσύνω θ' ἐτάρους εἶπω τε ἕκαστα.  
οἶος γὰρ μετὰ τοῖσι γεραίτερος εὖχομαι εἶναι·  
οἱ δ' ἄλλοι φιλότῃτι νεώτεροι ἄνδρες ἔπονται,  
πάντες ὀμηλικὴ μεγαθύμου Τηλεμάχοιο.  
(*Od.* III 360-364)

<sup>723</sup> Cf. *Od.* XVI 246, X 30, XIV 131, etc. Si noti che i pretendenti sono definiti da Agamennone ὀμηλικες in *Od.* XIV 106.

<sup>724</sup> Cf. *Od.* II 312-315 ἦ οὐχ ἄλις, ὡς τὸ πάροιθεν ἐκείρετε πολλὰ καὶ ἐσθλὰ / κτήματ' ἐμά, μνηστῆρες, ἐγὼ δ' ἔτι νήπιος ἦα; / νῦν δ' ὅτε δὴ μέγας εἶμι, καὶ ἄλλων μῦθον ἀκούων / πυνθάνομαι... Essendo Telemaco ancora piccolo quando Odisseo partì per Troia, deve avere di poco superato i vent'anni, che è l'età della raggiunta maturità fisica ed intellettuale (cf. μέγας εἶμι ... μῦθον ... πυνθάνομαι), come del resto attesta Sol. fr. 27,5-8 W.<sup>2</sup> e l'ἀγωγή spartana, in cui il processo educativo si conclude con i venti o ventuno anni: cf. Marrou 1965, 53 e Brelich 1969, 113ss..

<sup>725</sup> Cf. *Od.* II 15ss.

<sup>726</sup> In antichità si individuava intorno ai trent'anni l'età conveniente affinché un uomo si sposasse, cf. Sol. fr. 27,9s. e, a proposito di Sparta, Brelich 1969, 125.

<sup>727</sup> Cf. Hes. *Op.* 695ss. e, inoltre, Vérilhac-Vial 1998, 214s.: gli uomini si sposavano generalmente intorno all'età di trent'anni, mentre le donne circa a quindici.

Il passo sopra citato, per prima cosa, mette in risalto l'ὄμηλικία dei componenti dell'equipaggio che accompagna Telemaco a Pilo e la relazione di φιλότης che li lega a lui. Telemaco, in sostanza, ottiene ausilio da chi ha già rapporti di reciprocità con lui. A questi dati se ne aggiunge un altro: il falso Mentore, infatti, pur sottolineando con γεράτερος la propria età avanzata rispetto al resto dell'equipaggio, indica quest'ultimo comunque come composto da propri ἑταῖροι.

A questo proposito, bisogna tener presente come ἑταῖρος nell'epica spesso significa solo 'compagno d'armi', come risulta evidente da *Il. XVI* 168-172<sup>728</sup>, ma è ad ogni modo significativo che l'appartenenza alla medesima classe d'età, sia nell'*epos* che successivamente, sia un elemento ricorrente, pur se non necessario, nella relazione di *compagnonnage*. A questo proposito, non sfuggirà che anche Teognide chiama compagno un παῖς<sup>729</sup>, evidentemente non considerando la perfetta contemporaneità un elemento determinante per la costituzione d'una relazione di ἑταιρεία<sup>730</sup>, anche se essa doveva essere consueta.

Alla luce dei dati finora raccolti è, a mio giudizio, doveroso tornare sulla espressione erodotea da cui ha preso spunto questa riflessione, προσποιησάμενος δὲ ἑταιρηίην τῶν ἡλικιωτέων. Ora, secondo Chantraine (1956, 157), ἡλικιώτης e ἑταῖρος sarebbero sostanzialmente sinonimi: andrebbero, infatti, in questa direzione due passi, quello erodoteo appena ricordato e Plat. *Symp.* 183c (οἱ πατέρες τοῖς ἑρωμένοις μὴ ἑῶσι διαλέγεσθαι τοῖς ἑρασταῖς, ... ἡλικιωῦνται δὲ καὶ ἑταῖροι ὄνειδιζῶσιν ἕαν τι ὀρώσιν τοιοῦτον γινόμενον). Analizzando obiettivamente questi due contesti, tuttavia, non è possibile con assoluta certezza indicare se ὄμηλικία e ἑταιρεία siano la medesima cosa; anzi, il fatto che entrambi gli autori specifichino che un determinato rapporto di *compagnonnage* è fra persone della stessa età sembra presupporre che, in altri casi, ciò non fosse vero.

## Conclusioni: la composizione dell'ἑταιρεία

I dati raccolti intorno alla composizione di un gruppo eterico sono risultati spesso in contrasto fra loro e, per di più, appartenenti a varie e diverse realtà. Le discordanze riscontrate, molto probabilmente, derivano proprio da questa disomogeneità, in quanto profonde devono essere state le differenze fra le realtà rappresentate nell'*epos* e quella lesbia, ateniese, paria, cretese e spartana. In un contesto così variegato,

<sup>728</sup> Cf. *supra* p. 111.

<sup>729</sup> Cf. Theogn. 1311-1318, cf. *supra* pp. 120.

<sup>730</sup> Riguardo alla non contemporaneità dei compagni, è opportuno ricordare che Achille e Patroclo, quasi paradigmatici per le relazioni di *compagnonnage*, non hanno la stessa età (cf. *supra* pp. 113 e 114).

comunque, si possono porre alcuni punti fermi. La relazione di *ἔταιρεία* pare implicare, in particolare nel VII e VI secolo, un gruppo legato a specifiche *οἰκίαι* e che probabilmente rappresenta la forma principale di aggregazione sociale della classe aristocratica greca durante l'arcaismo. La frequente sottolineatura della contemporaneità del rapporto eterico dipende forse da un dato naturale, perché difficilmente due individui appartenenti a generazioni diverse potevano compiere medesime azioni, in particolare in guerra, e il caso di Nestore è esemplare, con la costante sottolineatura della sua eterogeneità rispetto al resto dell'esercito acheo. Ciò significa, dunque, che l'*ὄμηλικία* era sì un dato consueto nel rapporto eterico, ma in senso lato, perché fra gli *ἑταῖροι* potevano esservi in alcuni casi diversi anni di differenza, come ad esempio fra fratelli: quel che sembra contare, in fin dei conti, è l'appartenenza alla medesima generazione.

Gli adolescenti, in tale quadro, sembrano aver svolto la funzione di inservienti durante i banchetti, dove in alcuni casi i loro padri prendevano posto come convitati. Da tale frequentazione, i *παῖδες* apprendevano i *πάτρια*, ossia quel complesso di norme su cui si poggiava lo stile di vita aristocratico che si cercava di mantenere identico nel corso delle generazioni e il simposio diveniva, per certi versi, il luogo in cui avveniva l'educazione delle nuove leve.

Gli elementi raccolti finora, a mio giudizio, possono condurre alla formulazione di un'ipotesi interpretativa: le grandi famiglie aristocratiche, le *οἰκίαι*, organizzavano socialmente la propria componente maschile in comunità; i rapporti all'interno di quest'ultime erano regolati dall'*ἔταιρεία*, ovvero da reciprocità, obblighi e probabilmente affetto dovuti alla condivisione per lunghi periodi di esperienze comuni, quali le attività festive o le imprese militari generalmente connesse all'azione politica della famiglia. La composizione dell'*ἔταιρεία* dipendeva dall'appartenenza ad una medesima generazione, ovvero padri e figli non potevano far parte della stessa comunità, e dall'essere membro di una alleanza di *οἰκίαι* che si associavano intorno ad una di particolare rilievo e che erano vincolate ad essa da relazioni matrimoniali, di ospitalità e di parentela. Un giovane, dunque, passava la propria adolescenza a contatto con gli adulti, poi poteva entrare nella loro comunità se la differenza d'età non era eccessiva oppure poteva formarne un'altra con individui appartenenti alla medesima generazione e fazione politica. La *μίξις* d'età caratterizzante il banchetto aristocratico, in sostanza, aveva la funzione di trasmettere ai giovani una modalità di vita e alcuni precetti morali attraverso l'emulazione e l'ascolto: in questo senso, allora, è possibile individuare anche una funzione paideutica dell'*ἔταιρεία*, in particolare nel momento principe della sua socialità, ovvero durante il simposio.



## Le origini dell'ἐταιρεία

Dalle pagine precedenti sono emersi vari elementi che permettono di definire i caratteri della comunità eterica in generale e del pubblico alcaico nello specifico. È opportuno, seppur brevemente, di definirne i prodromi, al fine di ampliare e chiarire il quadro. L'etimologia del termine ἐταῖρος, già di per sé, può rappresentare un indizio interessante per precisare funzioni e ragioni sociali dei gruppi eterici epici e non solo: dall'accostamento con ἔτης, semanticamente soddisfacente<sup>731</sup>, emerge una derivazione da \*swe-, da cui deriva anche ἐός<sup>732</sup>. Il significato di 'possesso' che il radicale porta con sé probabilmente implica, applicato alla sfera sociale, l'appartenenza ad un gruppo umano, sia esso familiare o meno<sup>733</sup>.

È proprio questo il senso di ἐταῖρος sin dall'*epos*, dove, com'è emerso a proposito dell'esercito mirmidone<sup>734</sup>, il termine designa generalmente il 'commilitone', ovvero l'esser parte di una milizia; in questo quadro, i 'compagni' sono spesso coetanei<sup>735</sup>, in quanto è verosimilmente una sola classe d'età a costituire la base dello στρατός<sup>736</sup>.

Nell'*epos*, inoltre, è certa la presenza di gruppi o coppie di individui definiti φίλοι ἐταῖροι<sup>737</sup>, espressione che, per mezzo della nozione di φιλότης, indica l'esistenza di un personale rapporto di reciprocità, che, a sua volta, si esplica nell'assidua frequentazione, nel muto soccorso in battaglia, nella condivisione di momenti festivi, nell'offrirsi consiglio e nella sottomissione ad alcuni obblighi, quali la vendetta e l'attuazione di degne esequie per il compagno morto<sup>738</sup>. Tale relazione, però, non è paritaria, nel senso che può implicare una gerarchia: diversi, infatti, sono le relazioni fra gli individui e ciò forse dipende dal rango dei φίλοι ἐταῖροι e dalle ragioni per cui essi sono tali, come ospitalità, matrimonio, parentela, etc.<sup>739</sup>

Il legame che unisce i 'fedeli compagni', in ogni caso, non si esaurisce sul campo di battaglia: anche in tempo di pace, infatti, gli eroi sono circondati da ἐταῖροι,

<sup>731</sup> Cf. Chantraine, *DELG* 381 s.v. ἐταῖρος e 381 s.v. ἔτης.

<sup>732</sup> Cf. lat. *suus* e scr. *sva*.

<sup>733</sup> Riguardo all'applicazione della radice \*swe- al contesto sociale, è interessante notare, per quanto non abbia valore di prova, come sia la base in latino per il termine *suodalis*, in antico slavo per *swatu* ('parente per alleanza'), in got. per *sibja* ('parentela'), in sanscrito per *sabha* ('assemblea') e in lituano per *sebras* ('membro di uno stesso gruppo di lavoratori'): cf. Kakridis 1963, 48.

<sup>734</sup> Cf. Talamo 1961, 297ss. e Kakridis 1963, 51ss.

<sup>735</sup> Cf. Mazzarino 1943, 41, Talamo 1961, 297 e, inoltre, *supra* pp. 167ss.

<sup>736</sup> L'esercito acheo presenta rari esempi di compresenza di padri e figli nel medesimo contingente, tranne gli esempi di Nestore e Antiloco, che tuttavia non combattono insieme. È da notare, d'altra parte, che molti dei capi dei vari contingenti achei erano stati pretendenti alla mano di Elena, il che attesta probabilmente la loro appartenenza alla medesima generazione.

<sup>737</sup> Cf. Talamo 1961, 297s. e Kakridis 1963, 60ss.

<sup>738</sup> Cf. *supra* pp. 113ss.

<sup>739</sup> La condizione di supplice assunta da Patroclo può aver avuto un ruolo nello stato di subordinazione che questi assume nei confronti di Achille, cf. *supra* pp. 113ss.

come risulta evidente da *Od.* III 31ss. e IV 1ss.<sup>740</sup> Tali sezioni narrative offrono, fra l'altro, uno spunto per una riflessione ulteriore sulla possibile differenza di significato, almeno in origine, fra *ἑταῖρος* ed *ἔτης*<sup>741</sup>: gli *ἔται*, in effetti, risulterebbero i compagni nei momenti di pace, mentre gli *ἑταῖροι* sarebbero connessi alla funzione militare che un certo tipo di relazione porta con sé. Menelao, in questo quadro, festeggia il doppio matrimonio dei figli Ermione e Megapente insieme agli *ἔται*, così come proprio da loro, in patria e lontano dalla battaglia, vengono tributati onori a Sarpedone<sup>742</sup>. Bisogna, tuttavia, notare come già dall'*epos* il termine *ἑταῖρος* parrebbe aver esteso il suo significato fino a ricoprire quello di *ἔτης*, come avviene in *Od.* III 31, dove i compagni di Nestore a Pilo sono detti *ἑταῖροι*, pur se il momento in cui sono còliti è evidentemente festivo; questo sviluppo trova, del resto, pieno riscontro nell'uso di *ἑταῖρος* dal VII secolo<sup>743</sup>. È probabile, dunque, che gli *ἔται* diventino *φίλοι ἑταῖροι* in tempo di guerra, anche se non necessariamente seguono sempre il compagno durante le spedizioni che lo vedono protagonista<sup>744</sup>.

Non pochi sono gli esempi nell'*Iliade* e nell'*Odissea* di eroi circondati da individui legati a loro non solo da ragioni di interesse bellico: gli esempi di Mentore per Odisseo e di Patroclo per Achille, infatti, sono ottimi casi. Emerge, in questi contesti, una stretta relazione fra *οἶκία* e *ἑταιρεία*: Patroclo è parente, seppur non strettissimo, di Achille, mentre Mentore assume il ruolo di tutore di Telemaco in assenza del padre e a lui viene affidata la cura dell'*οἶκος* odissiaco. Per quanto gli è possibile, inoltre, appoggia e difende Telemaco in assemblea e Atena non a caso prende le sue sembianze, allorché desidera aiutare il figlio del suo protetto.

Per quanto concerne i luoghi dove principalmente si rinsaldano i vincoli comunitari, i *φίλοι ἑταῖροι* epici trovano nel pasto un momento importante per la loro socialità: Achille e Patroclo mangiano insieme, quando arriva l'ambasceria di Odisseo, Aiace Telamonio e Fenice, e lo stesso avviene per Menelao o Nestore con i loro compagni, allorché Telemaco e Pisistrato giungono ai rispettivi palazzi.

<sup>740</sup> Cf. *Od.* III 31-33 (Telemaco e Pisistrato) ἴξον δ' ἔς Πυλίων ἀνδρῶν ἄγυριν τε καὶ ἕδρας, / ἐνθ' ἄρα Νέστωρ ἦστο σὺν υἰάσιν, ἀμφὶ δ' ἑταῖροι / δαῖτ' ἐντυνόμενοι κρέα τ' ὤπτων ἄλλα τ' ἔπειρον. *Od.* IV 1-4 οἱ δ' (Telemaco e Pisistrato) ἴξον κοίλην Λακεδαίμονα κητώεσσαν, / πρὸς δ' ἄρα δώματ' ἔλων Μενελάου κυδαλίμοιο. / τὸν δ' εὔρον δαινύντα γάμον πολλοῖσιν ἔτησιν / υἱέος ἠδὲ θυγατρὸς ἀμύμονος ᾧ ἐνὶ οἴκῳ.

<sup>741</sup> Cf. Glotz 1904, 85ss. e Kakridis 1963, 48ss.

<sup>742</sup> *Il.* XVI 674s. ἐνθά' ἔ' ἰ.ε. Σαρπεδονὲ ταρχύσουσι κασίγνητοὶ τε ἔται τε / τύμβῳ τε στήλῃ τε· τὸ γὰρ γέρας ἔστι θανόντων. Ξφ. *Il.* XI 456 ε *Od.* X 273.

<sup>743</sup> Cf. Talamo 1961, 302s.

<sup>744</sup> Mentore, Antifo e Alitese, pur essendo compagni di Odisseo, non lo hanno seguito a Troia: cf. *Od.* II 225ss. e XVII 68s.

Il banchetto epico, tuttavia, non assolve sempre la medesima funzione di luogo deputato alla pausa dai *negotia* e alla socialità: in *Il.* IX 65ss.<sup>745</sup> o in *Od.* VII 136ss.<sup>746</sup>, infatti, vi trova spazio il gruppo dirigente di un esercito o di una città, il quale usa il pasto come se fosse una βουλή in cui prendere decisioni d'interesse pubblico<sup>747</sup>. Da quel che emerge dai carmi simposiali d'età arcaica, questa funzione del pasto viene mantenuta, come risulta dai sissizi spartani o cretesi e dai carmi alcaici<sup>748</sup>, ma, almeno per quanto concerne l'ἔταιρεία aristocratica, diviene un consiglio fra membri della medesima fazione, i quali organizzano la propria condotta nei confronti degli avversari<sup>749</sup>.

Il reale scarto fra l'*epos* e il VII/VI secolo, dunque, risulta semplicemente la generalizzazione del rapporto di ἔταιρεία intesa come relazione personale, in cui probabilmente la famiglia assume un ruolo fondamentale, perché è al suo interno e nelle formazioni sociali da essa espresse che avvengono l'educazione dei giovani e la nascita di 'amicizie'.

### ***L'ἔταιρεία arcaica: luoghi e funzioni***

Valutare quali fossero le origini del rapporto eterico permette di apprezzare con maggiore consapevolezza la realtà dell'ἔταιρεία aristocratica dal VII secolo in poi. Per quanto concerne, più concretamente, questa formazione sociale, il primo dato da rilevare è una distinzione necessaria fra gruppo eterico e συνωμοσία<sup>750</sup>, almeno sino alla fine del V secolo: lo statuto di compagno, infatti, implica, già di per sé, fedeltà e reciprocità e l'ὄρκος non è sentito come necessario, se non in momenti di particolare pericolo, «quando cioè si va contro l'autorità costituita»<sup>751</sup>. Si tenga presente, inoltre, che la συνωμοσία non è necessariamente un gruppo eterico divenuto congiura a séguito di un giuramento, ma può essere anche l'alleanza fra più ἔταιρεῖαι<sup>752</sup>, le quali forse

<sup>745</sup> Cf. *Il.* IX 68-76 αὐτὰρ ἔπειτα / Ἄτρείδη σὺ μὲν ἄρχε· σὺ γὰρ βασιλεύτατός ἐσσι. / δαίηνυ δαίτα γέρουσιν· εἰκέ τοι, οὗ τοι ἀεικέες. / πλείαι τοι οἴνου κλισίαι, ... πᾶσά τοι ἐσθ' ὑποδείξη, πολέεσσι δ' ἀνάσσεις. / πολλῶν δ' ἄγρομένων τῷ πείσεαι ὅς κεν ἀρίστην / βουλὴν βουλεύση· μάλα δὲ χρεῶ πάντας Ἀχαιοὺς / ἐσθλῆς καὶ πυκινῆς

<sup>746</sup> Cf. *Od.* VII 136-138 εὔρε δὲ Φαίηκων ἠγήτορας ἠδὲ μέδοντας / σπένδοντας δεπάεσσιν εὐσκόπων Ἀργεῖφόντη, / ᾧ πυμάτω σπένδεσκον, ὅτε μνησαίατο κοίτου.

<sup>747</sup> Cf. Welwei 1992, 493s.

<sup>748</sup> Cf. Alc. 69, 70, 140, etc.

<sup>749</sup> Cf. Calhoun 1957, 15.

<sup>750</sup> Cf. Sartori 1957, 30ss. e 153ss.

<sup>751</sup> Sartori 1957, 31.

<sup>752</sup> Calhoun 1913, 6 e Sartori 1957, 32.

trovano nell'ὄρκος una tutela sacrale, non essendo legate fra loro da alcuna relazione personale, ma esclusivamente di interesse.

L'analisi del tipo di relazione che l'ἔταιρεία implica e lo studio della sua composizione permettono di stabilire che, almeno fino a Teognide<sup>753</sup>, essa comprendesse esclusivamente aristocratici e avesse come suoi principi ispiratori l'essere ἄρθμοι, avere χάρις per i favori ricevuti, mantenere la πίστις, considerare il compagno come un κασίγνητος, rispettare con scrupolo religioso gli eventuali giuramenti contratti e, infine, rispettare con reverenza i πάτρια<sup>754</sup>.

Dal punto di vista dei rapporti fra la comunità eterica e altre formazioni sociali, la riflessione compiuta in precedenza sulla relazione fra famiglia aristocratica ed ἔταιρεία consente di ipotizzare che quest'ultima trovasse un centro di attrazione in una οἰκία e nei suoi alleati; una simile situazione spiegherebbe perché si possano denominare le ἔταιρεῖαι in vario modo<sup>755</sup>: possono usarsi formule quali οἱ περὶ οὐ οἱ παρὰ congiunte al nome del *leader* del gruppo eterico, oppure è sufficiente solo il nome di costui, oppure, ancora, si ricorda il patronimico che identifica la sua famiglia. Tutte queste sono etichettature diverse nella forma, ma equivalenti nella sostanza, perché identificano la medesima formazione sociale, ma sono interessanti in quanto ognuna mette in evidenza un aspetto diverso dell'ἔταιρεία, dalla sua essenza di gruppo, al suo legame con una οἰκία aristocratica, al suo configurarsi come séguito e appoggio d'un personaggio di particolare rilievo politico e sociale.

Una simile ipotesi è in netto contrasto con chi, come Murray (1983c, 47ss.), ha ritenuto le relazioni extra-parentali alternative a quelle di συγγένεια. Il punto, infatti, non è se nella società greca esistano uno o più criteri d'aggregazione sociale, ma sui luoghi in cui essa avveniva. L'idea che «a simposio si riunissero gruppi alternativi a quelli basati sul vincolo di parentela»<sup>756</sup> non spiega, infatti, come certi individui potessero divenire συμπόται e, nel caso specifico dell'ἔταιρεία, ἑταῖροι: se i rapporti di 'amicizia' sono esterni alla parentela, allora bisogna cercare i luoghi deputati alla loro instaurazione, altrimenti l'affermazione risulterebbe completamente priva di basi di appoggio.

Calhoun (1913, 29), a questo proposito, ipotizza con plausibile legittimità che i ginnasi e l'efebia<sup>757</sup> fornissero validi spunti per la nascita di rapporti di *compagnonnage*,

<sup>753</sup> Teognide già lamenta un mutamento del rapporto eterico cf. Donlan 1985.

<sup>754</sup> L'importanza dei precetti dei padri, il loro ruolo di modelli comportamentali, la questione della tradizione familiare sono temi ricorrenti nella produzione poetica arcaica: alcuni esempi possono essere Tyr. fr. 5,6 W.<sup>2</sup>, Alc. 371, Sol. fr. 22a W.<sup>2</sup>, Theogn. 436.

<sup>755</sup> Cf. *supra* pp. 107ss.

<sup>756</sup> Vetta 1992, 177ss.

<sup>757</sup> Cf. Brelich 1969, 216ss.

ma una simile affermazione deve avere una limitazione storica precisa: è opportuno domandarsi, infatti, cosa fossero i ginnasi o l'efebia in epoca arcaica e, soprattutto, chi li frequentasse<sup>758</sup>. Se per l'efebia non è possibile affermare nulla di chiaro sui suoi antecedenti, perché non vi sono testimonianze antecedenti al IV secolo che parlino di questa istituzione<sup>759</sup>, sul ginnasio si hanno testimonianze che risalgono almeno all'età di Solone<sup>760</sup>. Ora, è chiaro che nel V secolo, con la progressiva democratizzazione della società, soprattutto ad Atene, il ginnasio divenne luogo d'incontro di giovani provenienti da diversi contesti familiari, non necessariamente nobili<sup>761</sup>, ma questa situazione poteva essere diversa nell'epoca arcaica, quando la struttura della società ateniese era ben differente.

Le gare ginniche, in effetti, sono almeno fino a Pindaro appannaggio della classe aristocratica, rappresentandone uno degli elementi caratterizzanti<sup>762</sup>. Non a caso, per tornare all'*epos*, alcuni Feaci sfidano Odisseo nei giochi, testando, così, il suo essere ἀριστος<sup>763</sup>, proprio perché gli ἀθλα sono di pertinenza di una specifica classe sociale. È, perciò, probabile che il ginnasio arcaico, qualunque fosse il suo peso nell'educazione dei giovani in epoca arcaica, annoverasse fra i suoi frequentatori esclusivamente degli aristocratici: è notevole, del resto, che l'oligarchico autore della *Costituzione degli Ateniesi* pseudo-senofontea, in pieno regime democratico, sottolinei la presenza di ginnasi privati di proprietà delle classi agiate in opposizione a quelli pubblici costruiti dal δῆμος<sup>764</sup>, forse attestando il residuo di un antico passato.

La riflessione sulle dinamiche della società aristocratica greca pone in rilievo alcuni dati degni di nota: appare veramente difficile, infatti, che giovani o adulti appartenenti a diverse οἰκίαι e a diverse fazioni nello scenario politico d'una città fossero liberi di intessere relazioni di εταρεία con chicchessia; se le famiglie agivano nella πόλις per i propri interessi di parte, consentire senza restrizioni ai propri appartenenti di stringere relazioni con membri di altre οἰκίαι rivali sarebbe stato destabilizzante.

Se questa considerazione ha ragione di essere, ne consegue che i principi su cui si fonda il reclutamento degli εταῖροι vanno ricercati nelle famiglie aristocratiche e nelle modalità con le quali esse creano relazioni, alleanze o conflittualità. Tali principi, sulla

<sup>758</sup> Marrou (1965, 72s.) nota che il ginnasio arcaico fosse un'istituzione prettamente aristocratica.

<sup>759</sup> Cf. Marrou 1965, 70s. e Brelich 1969, 220ss.

<sup>760</sup> Cf. Thurston Peck 1898 *s.v. gymnasium*, Daremberg-Saglio, *DAGR* II/2 1685ss. *s.v. gymnasium* e Marrou 1965, 75.

<sup>761</sup> Cf. Daremberg-Saglio, *DAGR* II/2 1684ss. *s.v. gymnasium* e Marrou 1965, 73ss.

<sup>762</sup> Cf. Marrou 1965, 36ss., 48 e 67.

<sup>763</sup> cf. Ercolani 1999, 51ss.

<sup>764</sup> Xen. *Lac.* 2,10 καὶ γυμνάσια καὶ λουτρά καὶ ἀποδυτήρια τοῖς μὲν πλουσίοις ἔστιν ἴδια ἐνίοις, ὁ δὲ δῆμος αὐτὸς αὐτῶ οἰκοδομεῖται ἴδια παλαίστρας πολλὰς, ἀποδυτήρια, λουτρῶνας· καὶ πλείω τούτων ἀπολαύει ὁ ὄχλος ἢ οἱ ὀλίγοι καὶ οἱ εὐδαίμονες.

scorta degli elementi raccolti finora, ben riassunti dalla formulazione di *Od.* VIII 581-586<sup>765</sup>, sono essenzialmente tre: il divenire *πηοί* attraverso alleanze matrimoniali, lo stringere patti di *ξενία* con famiglie di altre città (esempio su tutti Cilone con Teagene) e, infine, la *συγγένεια* vera e propria, che caratterizza coloro che sono legati dal sangue e dalla stirpe. Se le cose stanno così, allora *συγγένεια*, *ἔταιρεία* e *φιλότης* non designano ambiti realmente alternativi.

Grazie a questo insieme di dati, è possibile proporre una definizione di *ἔταιρεία* per quelle realtà che, pur distanti dal punto di vista geografico, sembrano aver conosciuto dinamiche sociali non dissimili. L'*ἔταιρεία* è un gruppo di 'amicizia', la cui ragion d'essere è radicata in vincoli parentali o potenzialmente tali. Il suo tratto distintivo appare quello della dimensione collettiva: quasi sempre nella produzione poetica arcaica, qualora un uomo aristocratico parla delle proprie attività o di quelle compiute da altri, sottintende l'esistenza d'un gruppo di individui in nome del quale egli si esprime; la guerra, l'attività politica, la festa, l'educazione dei giovani e addirittura la dimensione erotica sono sempre dati che non coinvolgono solo gli individui, ma una comunità.

Gli esempi sono diversi: Alceo ricorda il giuramento compiuto dagli *ἑταῖροι* con il quale essi si votano a combattere i nemici, ossia si prospetta una lotta fra due comunità, mentre Archiloco (fr. 168 W.<sup>2</sup>) parla al plurale dei compagni, rivolgendosi ad uno di loro<sup>766</sup>. Particolarmente interessante, nel quadro finora prospettato, è l'accusa rivolta dal poeta di Theogn. 1312ss. ad un *παῖς*: *τούτοις, οἷσπερ νῦν ἄρθμιος ἠδὲ φίλος / ἔπλευ - ἐμὴν δὲ μεθῆκας ἀτίμητον φιλότητα - / οὐ μὲν δὴ τούτοις γ' ἦσθα φίλος πρότερον*. Il tradimento, anche quello di tipo erotico, ha dunque ricadute sulla comunità: il giovane non ha semplicemente 'scelto' un nuovo *ἔραστής*, ma un altro gruppo, come evidenziano i plurali del v. 1312. In questo contesto e alla luce di quanto affermato poco sopra, occorre chiedersi quale significato bisogna attribuire al 'tradimento' perpetrato dal *παῖς*: la ragione più ovvia è quella di un cambiamento nelle alleanze fra gruppi aristocratici, anche se è possibile che il deterioramento del rapporto erotico<sup>767</sup>, di cui è testimone la *Silloge*, lasci maggiore libertà di scelta al *παῖς*. La situazione, come si vedrà nel capitolo su Saffo<sup>768</sup>, è pressoché identica a quella rappresentata in S. 71,1-3, *Μικά' [ ]ελα[. . .]λά σ' ἔγωγκ ἔάσω' [ ]ν φιλότ[ατ'] ἦλεο Πενθιλήαν[*, dove la contrapposizione fra una Saffo cleanattide e un gruppo di donne appartenenti all'*οἰκία* dei Pentilidi fa prospettare una rivalità fra due gruppi aristocratici, all'interno della quale la libertà individuale di scelta appare assai limitata.

<sup>765</sup> Cf. *supra* pp. 112ss.

<sup>766</sup> Archil. fr. 168,3s. W.<sup>2</sup> *ἔρέω, πολὺ φίλταθ' ἑταίρων, / τέρπειαι δ' ἀκούων.*

<sup>767</sup> Cf. Donlan 1985.

<sup>768</sup> Cf. *infra* pp. 283ss.

Definita l'ἑταιρεία, è opportuno identificarne le funzioni sociali. A tal fine, sarà opportuno calare questa formazione sociale all'interno dei luoghi principali in cui agisce, ossia negli spazi sacri, in guerra o nei luoghi pubblici, come l'ἄγορά e la βουλή, e, infine, nelle abitazioni private, dove avviene solitamente il simposio: in modo piuttosto singolare, questa divisione fra i detti ambiti trova conferme nei tre doni simbolici che a Creta l'ἑραστής era tenuto a dare al proprio ἐρώμενος al ritorno in città dopo il ratto: un toro da sacrificare, una panoplia e una coppa<sup>769</sup>.

## Le azioni sacre

La funzione di sacrificatore rappresenta uno dei contesti in cui l'adulto aristocratico opera; per quanto concerne nello specifico l'ἑταιρεία, l'interesse per chi intenda definirne gli ambiti d'intervento e le sue funzioni risiede nel determinare se essa trovasse nei *sacra* un'occasione di attività.

Ora, tale analisi necessita di una premessa: gli ἑπέα possono essere compiuti in templi, altari, τέμενοι, tende, case e spazi aperti non connotati sacralmente<sup>770</sup>, e, di fronte a questa varietà, sono opportune alcune distinzioni. L'occasione di molte invocazioni a divinità rintracciabili nella poesia greca di VII/VI secolo è non definibile con certezza<sup>771</sup>, anche se essa va spesso ricondotta alla libagione che precedeva il simposio<sup>772</sup>. Tale produzione 'letteraria', infatti, è spesso connessa a questo fenomeno sociale<sup>773</sup> e l'aspetto sacrale del bere comunitario, in questo caso, non identifica evidentemente un contesto specifico, ma va ricondotta al quadro ben più ampio del banchetto, dove s'intrecciano la dimensione della festa, del sacro, della ricerca di una identità comune, della necessità di riproduzione della cultura, etc.

Per determinare se, in alcuni casi, l'agire sacro costituisca un ambito d'attività specifico per la comunità eterica, bisogna, perciò, identificare delle occasioni in cui esso risulti certamente svincolato dal simposio. La difficoltà di una simile ricerca sta nel distinguere fra preghiere destinate al banchetto e altre compiute al suo esterno, perché formalmente esse non sembrerebbero divergere<sup>774</sup>.

<sup>769</sup> Cf. Sergent 1986a, 12ss.

<sup>770</sup> Cf. *Il.* IX 219s. (Patroclo fa offerte agli dèi prima del pasto nella tenda di Achille), X 274ss. (Odisseo e Diomede pregano Atena prima della spedizione nell'accampamento troiano), *Od.* III 404ss. (Nestore sacrifica nel proprio palazzo una giovenca).

<sup>771</sup> Molte invocazioni agli dèi sono difficilmente contestualizzabili: si vedano, all'interno della poesia eolica, gli esempi di S. 1 (inno ad Afrodite) e Alc. 307 (inno ad Apollo).

<sup>772</sup> Cf. Von der Mühl 1983, 10.

<sup>773</sup> Cf. Vetta 1995, XIIIss.

<sup>774</sup> La struttura di una εὐχή pronunciata in un luogo sacro ufficiale o in un contesto simposiale non pare effettivamente divergere, come emerge dal confronto fra i *carmina convivalia* e Alc. 129: sia in *PMG* 884-887 che nel carne alcaico si ritrovano l'invocazione alla divinità accompagnata da epiteti culturali e la

Uno degli esempi più evidenti, nella produzione poetica arcaica, di azione sacra svincolata dal simposio sembrerebbe essere Alc. 129, di cui ci si è già occupati a proposito di Alc. 140<sup>775</sup>: il carme, infatti, presenta una marcata deissi<sup>776</sup>, determinata dalla presenza, davanti agli occhi del poeta, di quanto descrive, ossia il recinto sacro, gli altari e, forse, le immagini degli dèi invocati. L'ἄρα non è personale, ma collettiva, sia per il contenuto sia per la presenza di varie prime persone plurali, che probabilmente includono tutti gli ἑταῖροι presenti<sup>777</sup>.

Per quanto sia un esempio isolato, Alc. 129 attesta come l'ἑταιρεία compisse ἑρὰ anche fuori del contesto simposiale, invocando gli dèi per ottenere un beneficio, protezione, etc. Emerge, dunque, che una simile comunità eseguisse insieme tutta una serie di azioni sociali tipiche del *côté* maschile del mondo greco. Non a caso, a mio giudizio, Saffo rappresenta in S. 44 Ettore accompagnato da συνἑταῖροι durante un'occasione ma-trimoniales<sup>778</sup>, mentre un altro suo carme, S. 5, sembrerebbe attestare un secondo esempio della presenza di compagni fuori dal simposio, forse ancora una volta in un tempio: la poetessa, infatti, invoca Afrodite e le Nereidi affinché proteggano Carasso in un viaggio per mare e sembra alludere alla presenza, durante la *performance*, di uomini, forse proprio gli ἑταῖροι del fratello di Saffo<sup>779</sup>.

## Le attività connesse alla πόλις

L'ἑταιρεία pare avere un ruolo di primo piano nella vita delle πόλεις arcaiche, in quanto, al fine di conservare o instaurare il dominio di una particolare famiglia aristocratica, è il mezzo concreto con cui si stabiliscono alleanze interne o esterne alla città, si organizzano congiure, si progettano colpi di forza: così avviene ad Atene in epoca ciloniana e in séguito, così a Mitilene con la στάσις anti-pentilide<sup>780</sup> e con quelle successive contro Melancro, Mirsilo e Pittaco, così probabilmente in altre realtà del mondo ellenico. Appurata questa situazione, diviene necessario, a questo punto, cercare di comprendere come, nei fatti, le ἑταιρεῖαι agissero nella società, come riuscissero a determinare eventualmente il loro successo e di fronte a quali realtà andassero incontro.

richiesta (PMG 884s.). Per il contenuto dei primi quattro componimenti dei *carmina convivalia* e il loro rapporto con la tradizione innodica cf. Fabbro 1995, 83ss. e, per altre invocazioni divine certamente simposiali, Theogn. 1-18.

<sup>775</sup> Cf. *supra* pp. 96ss.

<sup>776</sup> Cf. Alc. 129, 1s. τόδε ... τέμενος μέγα e 8 τόνδε κεμήλιον.

<sup>777</sup> La prima persona plurale compare in Alc. 129 ai vv. 10, 14, 24. Cf. *supra* pp. 63ss.

<sup>778</sup> Cf. S. 30,6s.

<sup>779</sup> In S. 5,6 il genere di φίλοισι υἱοῖσι sembra presupporre la presenza non solo delle compagne di Saffo all'esecuzione della preghiera, ma anche di uomini: cf. *infra* pp. 366ss.

<sup>780</sup> Cf. Welwei 1992, 495ss.



*L'εταιρία e δῆμος*

Alcune premesse sono necessarie per determinare la funzione dei gruppi eterici nella πόλις di VII/VI secolo. Va messo in luce, in primo luogo, come buona parte della produzione poetica arcaica di derivazione eterica<sup>781</sup> sembri annoverare come forza in campo nello scontro politico, oltre alle εταιρείαι, il δῆμος ed è quindi necessario definire in che cosa consista questa realtà. Da un significato originario di 'terra spartita'<sup>782</sup>, il termine δῆμος è andato ad indicare un territorio specifico e, in una seconda fase, la popolazione che lo abita<sup>783</sup>. Questa è la situazione in epoca micenea e, poi, nell'*epos*, dove, però, già si avverte, in alcuni esempi, un lieve spostamento di significato da 'popolazione' come tutto indistinto, ossia senza distinzione fra classi sociali, a 'popolo' come disgiunto dai 'migliori'.

Uno degli esempi più chiari di questo uso è il seguente:

210 Ἔκτορ ἄει μὲν πῶς μοι ἐπιπλήσσεις ἀγορήσιν  
 ἔσθλα φραζομένῳ, ἔπει οὐδὲ μὲν οὐδὲ ἔοικε  
 δῆμον ἔοντα παρῆξ ἀγορευόμεν, οὐτ' ἐνὶ βουλῇ  
 οὔτε ποτ' ἐν πολέμῳ, σὸν δὲ κράτος αἰὲν ἀέξει  
 (Il. XII 210-214)

I Troiani si trovano presso il muro costruito dagli Achei per difendere le navi e ne devono superare il fossato<sup>784</sup>; mentre stanno per oltrepassarlo, appare un prodigio: un'aquila, venendo da sinistra, lascia cadere dall'alto in mezzo ai Troiani una serpe. Le parole di Polidamante, di fronte al τέρας, attestano due dati: da una parte la separazione fra la classe dirigente di una città e la sua popolazione, poiché Polidamante riconosce la propria inferiorità in quanto δημότης, e dall'altra la partecipazione, già nell'*epos*, del δῆμος alle assemblee sia civili che militari, per quanto la sua voce resti inascoltata<sup>785</sup>.

La distinzione fra ἄριστοι e δῆμος trova conferme anche nell'assemblea che raduna tutto l'esercito greco nel libro secondo dell'*Iliade*. Quando, infatti, gli Achei si volgono verso le navi per tornare in patria, Odisseo<sup>786</sup> frena i re e i migliori con parole suadenti, mentre redarguisce i δημόται con percosse e insulti.

<sup>781</sup> Cf. Vetta 1995, XIIIss. Si veda per Archiloco Bossi 1981, per Alceo Rösler 1980, per Solone Tedeschi 1982.

<sup>782</sup> Δῆμος sembra legato ad una radice indoeuropea da cui deriverebbe il verbo δατομαι 'tagliare', cf. Messina 1956, 227s., Chantraine, *DELG* 274 s.v. δῆμος, Donlan 1970, 382.

<sup>783</sup> Cf. Messina 1956, 227s. e Donlan 1970, 382s.

<sup>784</sup> Cf. Il. XII 199ss.

<sup>785</sup> Per il ruolo nell'*epos* dell'opinione di tutto l'esercito, oltre all'esempio di Polidamante, si veda la reazione degli Achei alle richieste di Crise e quella di Agamennone in Il. I 22-25. Cf. Finley 1966, 95ss.

<sup>786</sup> Cf. Il. II 188ss.

Se solo in alcuni esempi si nota all'interno dell'*epos* la non inclusione della classe dirigente nel δῆμος, bisogna rilevare come già da Esiodo e più in particolare nella poesia di VII/VI secolo questa distinzione si faccia ben più regolare<sup>787</sup>.

δῆμωι μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον γέρας ὅσσον ἐπαρκεῖν,  
τιμῆς οὐτ' ἀφελῶν οὐτ' ἐπορεξάμενος·  
οἱ δ' εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγητοί,  
καὶ τοῖς ἐφρασάμην μηδὲν ἀεικὲς ἔχειν·  
5 ἔστην δ' ἀμφιβαλῶν κρατερὸν σάκος ἀμφοτέροισι,  
νικᾶν δ' οὐκ εἶασ' οὐδετέρους ἀδίκως.  
(Sol. fr. 5 W.<sup>2</sup>)

Il carme di Solone appena citato risulta essere uno dei casi più chiari ed esemplificativi della distinzione fra gruppo aristocratico e resto della popolazione in età arcaica<sup>788</sup>. Il poeta pare distinguere, in effetti, nettamente il δῆμος da οἱ δ' εἶχον δύναμιν, soprattutto perché utilizzando ἀμφοτέρος e οὐδέτερος<sup>789</sup> sembra intenderli come realtà a sé stanti. Al δῆμος, insomma, l'arconte ha concesso solo lo stretto necessario, probabilmente la libertà dai debiti, mentre alla classe dirigente non ha eliminato i privilegi, essendo l'unico suo obiettivo quello della concordia sociale.

È notevole, comunque stiano le cose, che il δῆμος pare avere effettivamente un ruolo politico: Solone, in effetti, sembra aver risposto a esigenze particolari del 'popolo' e sottolinea, inoltre, il proprio ruolo nel frenarlo<sup>790</sup>, ma è difficilmente determinabile come questa forza sociale potesse nel concreto agire, perché, da quanto riporta Aristotele nell'*Athenaion Politeia*, esso si trovava in uno stato di forte subordinazione prima di Solone.

Una simile difficoltà troverebbe soluzione, con ogni probabilità, se si potesse determinare la composizione del δῆμος, il quale, in ogni caso, non doveva essere un tutto indistinto, ma presentare una netta disparità fra i suoi componenti sia in ricchezza che in influenza politica. Proprio da Solone, ad ogni modo, si ricava qualche dato: nel fr.

<sup>787</sup> Cf. Donlan 1970, 385ss.

<sup>788</sup> Si vedano, fra gli altri esempi Sol. 9,3s. W.<sup>2</sup> in cui il poeta accusa il popolo d'ignoranza in quanto si assoggetta ad un μοναρχος, ignoranza che distingue generalmente il κακός dall'ἄριστος, Tyr. fr. 4,3-5 W.<sup>2</sup>, in cui si fa distinzione fra βασιλεῖς, γέροντες e δημότες ἄνδρες, e Alc. *PMGF* 17,1,6ss., in cui sembra esservi distinzione fra il cibo consumato dal δῶμος e quello a disposizione della classe dirigente.

<sup>789</sup> Cf. Donlan 1970, 389. Messina (1956, 234) pensa, invece, che il frammento rispecchi una realtà in cui ἄριστοι e κακοί sono insieme parte del δῆμος, in quanto non avrebbe senso dire a proposito dei poveri τιμῆς οὐτ' ἀφελῶν οὐτ' ἐπορεξάμενος. L'ipotesi della studiosa, tuttavia, va incontro ad una palese obiezione, ossia che nel δῆμος non è detto che tutti siano poveri: semplicemente sono tutti non ἄριστοι. Si tenga presente che quanto caratterizza la classe dirigente è sì la ricchezza per Solone, ma anche la δύναμις, ovvero il potere che, come si è visto a proposito delle οἰκία aristocratiche, si fonda sulle proprietà terriere.

<sup>790</sup> Cf. Sol. fr. 36,20ss. W.<sup>2</sup>

36 W.<sup>2</sup>, infatti, sembrerebbe che il δῆμος fosse composto da individui di bassa estrazione sociale, a cui più ha giovato l'eliminazione degli ὄποι, mentre la divisione timocratica del corpo cittadino dimostra una stratificazione delle ricchezze; l'uso della moneta, in questo quadro, deve aver favorito la creazione di ricchezze svincolate dalla condizione di ἄριστος<sup>791</sup>.

Comunque stiano le cose, è piuttosto evidente che, anche se contro voglia, la classe aristocratica di VII/VI secolo abbia dovuto fare i conti con i ceti emergenti non aristocratici che rivendicavano maggiore spazio politico. È in considerazione di una simile situazione che è opportuno valutare la posizione di Teognide nei confronti dei non nobili, come quando constata con sdegno che, se i 'buoni' non hanno mai rovinato una città, i κακοί, corrompendo il δῆμος, non danno speranza di pace, interessati come sono solo al κέρδος e al κράτος<sup>792</sup>.

Stesso discorso vale per un carme alcaico: χρήματ' ἄνηρ, πένιχος δ' οὐδ' εἰς πέλετ' ἔσλος οὐδὲ τίμιος<sup>793</sup>. La condizione di ἄριστος appare, al poeta mitilenese, svincolata dalla ricchezza, anche se generalmente ad essa si accompagna; Alceo sembra, in questo caso, lamentare che ormai è la ricchezza e non i πάτρια a rendere ἐσθλός un individuo, probabilmente sottintendendo l'esistenza di non nobili che, grazie alla loro ricchezza, sono trattati come tali. Questa situazione mostra chiaramente come non solo la società ateniese fosse scossa da sommovimenti sociali, ma anche altre realtà fra le quali bisogna inserire pure Lesbo.

Non è un caso che Pittaco, all'incirca nello stesso periodo di Solone<sup>794</sup>, abbia assunto il ruolo di arbitro a Mitilene, probabilmente attuando una serie di provvedimenti contrari ad una parte dell'aristocrazia locale, come dimostrano gli esili dei Cleanattidi e degli 'Alceidi', con i quali in momenti diversi aveva collaborato, oppure le leggi suntuarie di cui Saffo sembra lamentarsi in S. 98<sup>795</sup>. Non sarebbe un caso, allora, se Pittaco avesse cercato l'appoggio del δῆμος, che lo elesse come tiranno per dieci anni<sup>796</sup>, perché potrebbe aver basato proprio su questo la propria autorità, dopo averla legittimata attraverso l'alleanza con la vecchia famiglia regale mitilenese, peraltro probabilmente caduta in disgrazia.

Un ostacolo alla ricostruzione della situazione lesbica così come ora è stata prospettata è la difficoltà di determinare con sicurezza il senso di δῆμος nella poesia di

<sup>791</sup> Cf. Daremberg-Saglio, *DAGR* V/1 247ss. s.v. *Thetes* e Gernet 1968, 342.

<sup>792</sup> Cf. Theogn. 43ss.

<sup>793</sup> Cf. Alc. 360,2.

<sup>794</sup> Cf. Plut. *Sol.* 14,7.

<sup>795</sup> Cf. Mazzarino 1943, 51ss.

<sup>796</sup> Cf. Diog. Laert. I 75.

Saffo ed Alceo. Riguardo alle due sue occorrenze in questo contesto<sup>797</sup>, entrambe alcaiche, è opinabile se esse vadano intese come ‘insieme di coloro che hanno diritti civili’ o come ‘coloro che non sono aristocratici’. Sia Messina (1956, 235s.) che Donlan (1970, 392), pur sostenendo tesi opposte sul valore generale di δῆμος in epoca arcaica<sup>798</sup>, concordano, tuttavia, nell’identificare, in Alceo, πόλις e δῆμος: gli esempi alcaici, infatti, non consentirebbero di considerare il δῆμος come una parte della città e Donlan cerca di spiegare questa situazione ipotizzando che Mitilene fosse estranea alla contesa fra ἀγαθοί e κακοί, che caratterizzò, invece, Atene nella prima metà del VI secolo; la gestione politica di Mitilene sarebbe stata insomma determinata esclusivamente dalle rivalità fra οἰκίαι aristocratiche<sup>799</sup>.

Questa idea, tuttavia, non pare completamente condivisibile. Nell’analizzare, seppur brevemente, l’attività politica degli Alcmeonidi ad Atene, è emerso come anche l’Attica fosse teatro di scontri fra famiglie aristocratiche e questo è vero sia prima che molto dopo Solone. L’arconte, del resto, pare rivendicare la novità del suo operato, allorché afferma che un altro, nella sua posizione, avrebbe approfittato della situazione, cooperando di volta in volta con le varie fazioni che normalmente si scontravano nell’agone politico<sup>800</sup>. Dire, dunque, che la vita politica mitilenese era animata da fazioni riconducibili alle famiglie aristocratiche più importanti del luogo non significa segnalare un’alterità rispetto ad Atene, ma una somiglianza. A mio giudizio, la similarità fra la situazione ateniese e quella mitilenese (l’attività di Pittaco e Solone, l’emergere di ricchezze svincolate dalla nobiltà, gli scontri fra οἰκίαι) porta a ritenere plausibile che la posizione del δῆμος fosse nelle due realtà paragonabile: su questa base bisognerebbe interpretare i dati ricavabili dalla lettura dei carmi alcaici.

È opportuno, ora, leggere i due contesti in cui compare in Alceo il termine δῆμος.

14	... ποτ’ ἀπώμνυμεν	[...] una volta giurammo
...		[...]
	... κακκτάνοντες αὐτοῖς	avendoli uccisi ( <i>i.e.</i> quelli che erano al potere)
20	δᾶμον ὑπέξ ἀχέων ῥύεσθαι.	di sottrarre il popolo dai dolori.

(Alc. 129,14-20)

<sup>797</sup> Cf. Alc. 70,12 e 129,20.

<sup>798</sup> Messina (1956) ritiene che δῆμος in epoca arcaica indichi il complesso di individui in possesso dei diritti civili, mentre Donlan (1970) evidenzia che, in realtà, il δῆμος è spesso distinto dalla classe aristocratica e dirigente della città.

<sup>799</sup> Cf. Donlan 1970, 394.

<sup>800</sup> Cf. Sol. fr. 36,22-25 W.<sup>2</sup> ἃ τοῖς ἐναντίοισιν ἠνδανεν τότε, / αὐτοῖς δ’ ἃ τοῖσιν οὔτεροι φρασαίατο, / πολλῶν ἀν ἀνδρῶν ἤδ’ ἐχηρώθη πόλις.

Le parole di Alceo sono decisamente ambigue e, a mio giudizio, non è possibile stabilire se con δῆμος il poeta intenda la città o una sua parte. Un elemento, ad ogni modo, è interessante: Alceo considera il δῆμος come un elemento passivo, che deve essere salvato. L'atteggiamento alcaico è prossimo a quello di Teognide<sup>801</sup>, il quale accusa i κακοί di portare alla rovina il δῆμος, che a sua volta necessita di essere punito con un κέντρον<sup>802</sup> per essere governato.

Questa passività e αἰδρία del δῆμος<sup>803</sup>, tuttavia, è probabilmente più supposta che reale. Si pensi, ad esempio, a Tersite: connotato come un non ἄριστος sia per il suo aspetto fisico deforme<sup>804</sup> sia per la sua elocuzione disadorna<sup>805</sup>, osa comunque parlare e contestare l'autorità dei βασιλεῖς. Nell'*Iliade* questo comportamento viene censurato, poiché, come dice Odisseo, non tutti gli Achei possono regnare<sup>806</sup>. Il punto di vista assunto dal narratore è evidentemente aristocratico e, quindi, parziale: il δῆμος è rappresentato come incapace di comando, inetto in guerra e per questo giustamente soggetto alle decisioni dei 'migliori'. Il solo fatto che Tersite intervenga, tuttavia, potrebbe indicare che, in realtà, il contributo di un δημότης alle discussioni nell'ἄγορά non fosse un evento così raro<sup>807</sup>. Ad ogni modo, l'assemblea sembra assolvere alla funzione di legittimazione del potere del re, attraverso l'acclamazione o rumoreggiando per esprimere dissenso<sup>808</sup> e ciò non fa certo del δῆμος una componente completamente passiva nel gioco politico.

Qualche elemento in più sul δῆμος mitilenese si ricava dal secondo esempio alcaico in cui esso compare.

<p>10 χαλάσσομεν δὲ τὰς θυμοβόρω λύας ἐμφύλω τε μάχας, τάν τις Ὀλυμπίων ἔνωρσε, δῶμον μὲν εἰς ἀνάταν ἄγων Φιττάκωι δὲ δίδοις κῦδος ἐπήρ[ατ]ον.</p>	<p>allentiamo la discordia che divora il cuore e la guerra civile, che uno degli Olimpi fece sorgere, conducendo il popolo alla follia e dando a Pittaco amabile gloria.</p> <p style="text-align: right;">(Alc. 70,10-13)</p>
--	--

<sup>801</sup> Cf. Theogn. 43ss. e, inoltre, *supra* p. 195.

<sup>802</sup> Cf. Sol. fr. 36,20 W.<sup>2</sup> e Theogn. 847.

<sup>803</sup> Cf. Sol. fr. 9,4 W.<sup>2</sup>

<sup>804</sup> L'ἄριστος nell'*epos* è rappresentato come gradevole di aspetto e maestoso. Si veda, ad esempio, la descrizione di Agamennone compiuta da Priamo in *Il.* III 166ss. Ἀχαιὸς ἀνὴρ ἦϋς τε μέγας τε. / ἦτοι μὲν κεφαλῇ καὶ μεῖζονες ἄλλοι ἔασι, / καλὸν δ' οὕτω ἐγὼν οὐ πω ἶδον ὀφθαλμοῖσιν, / οὐδ' οὕτω γεραρόν· βασιλῆϊ γὰρ ἀνδρὶ ἔοικε.

<sup>805</sup> Tersite dice parole ἄκοσμα, pur essendo un λιγὺς ἀγορητής (*Il.* II 213 e 246). Si veda, per contrasto, cosa dice Fenice a proposito dell'educazione, prettamente aristocratica, che ha ricevuto Achille: il tutore, infatti, ha insegnato al suo 'allievo' ad essere un buon parlatore e un ottimo combattente, perché è nelle assemblee e in battaglia che si diviene illustri (*Il.* IX 338ss.).

<sup>806</sup> Cf. *Il.* II 203ss.

<sup>807</sup> Cf. Finley 1966, 128ss. e Donlan 1998, 68ss. e, in particolare, 70 n. 19.

<sup>808</sup> Cf. Finley 1966, 95ss. e e.g. *Il.* I 22ss.

Per comprendere cosa significhi qui δῆμος bisogna individuare gli interessi sui quali Pittaco fece forza per ottenere il dominio stabile sulla πόλις mitilenese, perché è solo contestualizzando il frammento che è possibile compiere un'analisi lessicale corretta. Tale operazione risulta difficile: il figlio di Irra, infatti, venne inserito nel novero dei Sette Saggi<sup>809</sup>, il che deve aver comportato l'aggiunta alla sua biografia d'un novero notevole d'aspetti novellistici<sup>810</sup>. Alcuni dati, comunque, paiono interessanti: secondo Diodoro Siculo<sup>811</sup>, Pittaco liberò la patria da tre grandi sciagure, la tirannide, la στάσις e la guerra.

Per quanto riguarda la στάσις, Aristotele ricorda che Pittaco fu scelto dai Mitilenesi contro gli esuli capeggiati da Alceo ed Antimenide, portando come prova a supporto della sua affermazione Alc. 348: τὸν κακοπατρίδαν / Φίττακον πόλιος τὰς ἀχόλω καὶ βαρυδαίμονος / ἐστάσαντο τύραννον, μέγ' ἐπαινεντες ἀόλλεες. Strabone (XIII 2,3) sembrerebbe confermare che l'operato dell'esimnete avesse come scopo quello di interrompere la lotta civile causata dalle discordie esistenti fra famiglie aristocratiche: Πιττακὸς δ' εἰς μὲν τὴν τῶν δυναστειῶν κατάλυσιν ἐχρήσατο τῆ μοναρχία καὶ αὐτὸς καταλύσας δὲ ἀπέδωκε τὴν αὐτονομίαν τῆ πόλει. La monarchia di cui parla il geografo è indubbiamente la carica elettiva di tiranno assunta dal figlio di Irra poco dopo il 600 a.C. ed è notevole che essa sembra aver avuto come obiettivo l'abbattimento delle δυναστεῖαι, ossia, molto probabilmente, dei gruppi aristocratici che detenevano, prima di Pittaco, il potere. In questo quadro vanno letti gli esili di alcune οἰκίαι aristocratiche non necessariamente alleate, come quella di Alceo e di Saffo, e l'instaurazione di leggi suntuarie.

Per quanto concerne la guerra, bisogna innanzitutto dire che Pittaco, alla metà degli anni Dieci del VII secolo, si rese protagonista di una celebre vittoria in singolar tenzone contro lo stratega degli Ateniesi Frinone, vittoria che permise ai Mitilenesi di conservare, almeno in parte, alcune postazioni nel territorio del Sigeo<sup>812</sup>. La guerra, ad ogni modo, si concluse successivamente, dopo un arbitrato di Periandro avvenuto fra la fine del VII secolo e il 585 a.C., data di morte del tiranno di Corinto. È notevole, in questo quadro, come Valerio Massimo ricordi che Pittaco mantenne il potere fino alla conclusione della guerra del Sigeo, per poi deporlo: notizia pienamente coerente con la ricostruzione della cronologia lesbica effettuata nella prima parte di questo studio,

<sup>809</sup> Cf. *Suda* π 1659 A. s.v. Πίττακος.

<sup>810</sup> Cf. per l'episodio dello scontro fra Pittaco e Frinone *supra* pp. 23ss.

<sup>811</sup> Cf. Diod. Sic. IX 11,1.

<sup>812</sup> Cf. Diog. Laert. I 74.

secondo la quale Pittaco detenne l'esimnetia dal 597/6 al 588/7, ossia essa si concluse prima della morte di Periandro<sup>813</sup>.

La questione della tirannide è più difficile da valutare, perché da quanto sappiamo Pittaco tradì Alceo e i suoi per allearsi con il tiranno di Mitilene, Mirsilo. Si tengano presenti, in questo caso, alcuni elementi che, insieme, permettono di formulare un'ipotesi congruente con il dettato straboniano: al momento della sua morte, Mirsilo pare ancora al comando, se è vero che Alceo ne canta con accenti di giubilo il decesso, pur senza, forse, accollarsene la responsabilità. Intorno al 600 a.C. lo stesso Alceo e Saffo, legata alla famiglia di Mirsilo, vanno in esilio e ciò, probabilmente, deve essere stato determinato da un completo stravolgimento dei rapporti di forza all'interno della vita politica mitilenese. Pittaco, da questo momento, appare il dominatore della scena, ma, dopo dieci anni, restituisce il potere ai Mitilenesi. Di fronte a questi dati, è possibile postulare che la morte di Mirsilo abbia visto indebolita la posizione dei Cleanattidi, parenti del vecchio tiranno, e di chi aveva già motivi di rancore nei confronti del figlio di Irra. Di fronte ai tentativi di congiura degli esiliati, allora, il δῆμος diede a Pittaco pieni poteri, anche in virtù della fama acquisita da questi sul campo di battaglia durante una guerra che non si era ancora conclusa. Il fatto che Pittaco, nel 586 a.C., abbia depresso il potere, dopo aver indebolito la famiglia dei passati tiranni e di quelli che aspiravano ad esserlo, ha comportato che egli sia apparso alle generazioni successive come un anti-tirannico.

Dal quadro ora ricostruito, sembrerebbe emergere un contesto in cui il δῆμος poteva effettivamente essere una componente distinta dalla δυναστεία contro cui si batté Pittaco nella seconda parte della sua attività politica: la scelta del δῆμος, descritta in Alc. 70,12s., di dare «gloria amabile» a Pittaco sembrerebbe, almeno dalle fonti, una risoluzione proprio contro le grandi οἰκίαι e ciò potrebbe indicare che il δῆμος, andandole contro, sia distinto dalla classe aristocratica. Se è vero, dunque, che le fonti sono ben posteriori agli episodi che riportano e sebbene possano ricostruire quadri anacronistici o densi di aspetti novellistici, è pur vero che il parallelo di Solone permette di rendere quanto meno plausibile il quadro. Personaggi che non fondano un governo democratico, ma che fungono entrambi e nello stesso momento da arbitri in una situazione socialmente mossa, Pittaco e Solone possono essere accostati come espressione di un medesimo fenomeno comune a due πόλεις che hanno molti punti in comune in epoca arcaica.

<sup>813</sup> Cf. *supra* pp. 44ss.

*ἔταιρία e istituzioni politiche*

È opportuno fare breve accenno alle istituzioni civili presenti a Mitilene per comprendere come agissero le ἔταιρεῖαι. Nella città lesbica, esattamente come nell'*epos*, vi era la βουλή e l'ἀγορά<sup>814</sup>

... ὁ τάλαις ἔγω	... io sventurato
ζῶω μοῖραν ἔχων ἀγροῖωτίκων	vivo un'esistenza selvatica,
ἰμέρρων ἀγόρας ἄκουσαι	desiderando ascoltare le assemblee
_καρυ[ζο]μέννας ὄγεσιλαΐδα	_convocate dall'araldo, oh Agesilaide,
20 καὶ β[ό]λλας τὰ πάτηρ καὶ πάτερος πάτηρ	e i consigli; con queste cose il padre e il padre
κα<γ>γ[ε]γήρας' ἔχοντες πεδὰ τῶνδέων	di mio padre sono invecchiati insieme a questi
τῶν [ἀ]λλολοκάκων πολίταν	cittadini fra loro ostili
	(Alc. 130,16-22)

Rievocando, come di consueto, la propria tradizione familiare, Alceo non solo attesta l'esistenza di un'assemblea e di un consiglio, ma anche la loro presenza due generazioni prima del poeta e, quindi, ancora sotto il regno dei Pentilidi. Ciò ovviamente non deve stupire, se già Odisseo connota i Ciclopi come esseri selvaggi, perché non conoscono le ἀγοραί e le θέμιστες<sup>815</sup>.

È opportuno, ora, vedere come doveva funzionare il sistema istituzionale lesbico. Poiché non si ha testimonianza diretta sulla realtà mitilenese, è opportuno cercare una serie di confronti con realtà coeve. Atene, Sparta e Creta presentano, come Mitilene, un ordinamento politico aristocratico, pur con le dovute differenze: tutte quante queste realtà conoscono due tipi di assemblee, un consiglio ristretto spesso di anziani e una assemblea popolare. A Sparta vi sono la γεροῦσία e l'ἀπέλλα<sup>816</sup>, a Creta la βολά o la γεροῦσία e l'ἀγορά<sup>817</sup>, ad Atene l'Ἄρειος πάγος e l'ἐκκλησία<sup>818</sup>. Queste realtà sono formalmente identiche a quella rappresentata nell'*epos*, di cui è utile vedere un esempio.

Dopo che ad Agamennone è apparso il Sogno ad annunciargli che potrà finalmente espugnare Troia (*Il. II* 1ss.), il capo della spedizione achea convoca, al mattino (vv. 48ss.), l'ἀγορά. Prima, però, tiene il consiglio degli anziani<sup>819</sup>.

<sup>814</sup> Cf. *supra* pp. 56ss.

<sup>815</sup> Cf. *Od. IX* 112-115 τοῖσιν δ' οὐτ' ἀγοραὶ βουλευφόροι οὔτε θέμιστες, / ἀλλ' οἱ γ' (*scil.* i Ciclopi) ὑψηλῶν ὄρεων ναίουσι κάρηνα / ἐν σπέεσι γλαφυροῖσι, θεμιστεύει δὲ ἕκαστος / παίδων ἢ δ' ἀλόχων, οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσι.

<sup>816</sup> Cf. Ampolo 1981, 63.

<sup>817</sup> Cf. Ampolo 1981, 66.

<sup>818</sup> Cf. Ampolo 1981, 68.

<sup>819</sup> Cf. Welwei 1992, 486.



βουλὴν δὲ πρῶτον μεγαθύμων ἴζε γερόντων  
Νεστορὴ παρὰ νηϊ Πυλοιγενέος βασιλῆος·  
55 τοὺς ὃ γε συγκαλέσας πυκινὴν ἀρτύνετο βουλὴν·  
(*Il.* II 53-55)

Come a Creta o a Sparta, il consiglio sembra formato dai membri anziani dell'esercito e, più nello specifico, dagli ἡγήτορες e dai μέδοντες (v. 79), *i.e.* dai βασιλεῖς che guidano i vari contingenti dell'esercito acheo (v. 86). Agamennone racconta quanto ha sognato durante la notte e chiede aiuto al consiglio nella gestione dell'imminente assemblea (73-75): πρῶτα δ' ἐγὼν ἔπεσιν πειρήσομαι, ἦ θέμις ἐστί, / καὶ φεύγειν σὺν νηυσὶ πολυκλήϊσι κελεύσω / ὑμεῖς δ' ἄλλοθεν ἄλλος ἐρητύειν ἐπέεσσιν. La βουλή epica, dunque, è costituita dall'*élite* dell'esercito, probabilmente come nelle πόλεις arcaiche, se è vero che ad Atene entravano nell'Areopago ex arconti cooptati dagli altri areopagiti<sup>820</sup>; il consiglio iliadico, costituito da individui che si chiamano fra loro φίλοι, ha la funzione di manipolare l'ἄγορά sottomettendola ai voleri degli ἄριστοι<sup>821</sup>.

### ***La relazione fra ἔταιρεία e πόλις: la funzione pubblica dei gruppi eterici***

Date queste premesse, è necessario analizzare da vicino il rapporto fra le istituzioni della πόλις arcaica e le ἔταιρίαι finora studiate, al fine di comprendere come queste ultime concretamente operassero nella vita pubblica.

Il primo elemento su cui bisogna porre l'accento è una differenza notevole fra i gruppi di ἑταῖροι che circondano i βασιλεῖς dell'*epos*, come ad esempio Nestore nel terzo libro dell'*Odissea*, e le ἑταιρεῖαι di epoca arcaica<sup>822</sup>; le rispettive società, infatti, mostrano un esercizio del potere assai diverso, perché nel VII/VI secolo il potere appare ben più stratificato che nell'*epos* e, al posto del gruppo di compagni del βασιλεύς, nascono numerose comunità legate alle famiglie aristocratiche più influenti. Queste, con ogni probabilità, cercano di ottenere il controllo della πόλις in cui risiedono attraverso le magistrature, se è vero che Megacle, al tempo dell'attentato di Cilone, era capo degli arconti e così Isagora, quando invocò Cleomene da Sparta in funzione anticlistenica. Aristotele ricorda, inoltre, che successivamente all'arcontato di Solone, le varie fazioni furono in lotta per accaparrarsi la massima carica istituzionale: ᾧ καὶ δῆλον ὅτι

<sup>820</sup> Cf. Ampolo 1981, 68.

<sup>821</sup> Cf. Welwei 1992, 491.

<sup>822</sup> Cf. Welwei 1992, 494.

μεγίστην εἶχεν δύναμιν ὁ ἄρχων φαίνονται γὰρ αἰεὶ στασιάζοντες περὶ ταύτης τῆς ἀρχῆς<sup>823</sup>.

Il controllo sulla città, ad ogni modo, necessita della creazione di un certo consenso. Pisistrato<sup>824</sup>, infatti, copertosi di gloria come στρατηγός contro Megara, ottiene dal δῆμος una guardia personale dopo esser stato vittima di un simulato attentato. Stessa sorte pare essere toccata a Pittaco: divenuto celebre per essere stato il capo della spedizione Mitilene al Sigeo<sup>825</sup>, divenne anche per questa ragione esimnete. In questo contesto, può essere significativo un frammento elegiaco archilocheo: Αἰσιμίδη, δῆμος μὲν ἐπίρρησιν μελεδαίνων / οὐδεὶς ἄν μάλα πόλλ' ἰμερόεντα πάθοι<sup>826</sup>. La preoccupazione che affligge Esimida mostra chiaramente quanto l'opinione della società, in cui agivano le ἑταιρεῖαι, doveva contare, a dispetto del consiglio dato da Archiloco.

Per conseguire il consenso, i gruppi eterici cercano di manipolarlo<sup>827</sup>. Dall'ottica aristocratica, il δῆμος appare una realtà informe che può essere facilmente indirizzata a seconda delle proprie volontà. Sia Solone (fr. 36,20 W.<sup>2</sup>) che Teognide (v. 847) usano la metafora del κέντρον, strumento usato per condurre cavalli o buoi<sup>828</sup>, il che sembra sottolineare lo stato di ἄιδρία, quasi animalesca, in cui versa il popolo. Questa passività e mancanza di autonomia politica delle classi non aristocratiche sembra presupposta anche da Alceo, quando prospetta la possibilità di sottrarre il δῆμος ai mali<sup>829</sup>, come se esso fosse totalmente incapace di farlo da solo.

Di fronte a tali elementi, è probabile che le ἑταιρεῖαι, nell'agone politico, fossero comunità che aiutavano l'esponente principale di una famiglia aristocratica a piegare la città al proprio volere, in modo non dissimile da quanto fanno i membri del consiglio di Agamennone nell'assemblea del libro secondo dell'*Iliade*. Molto interessante, in questo quadro, è il passo odissiaco in cui Eumeo racconta in che modo è stato rapito dalla casa del padre.

465 ἦ δ' ἐμὲ (*scil.* Eumeo) χειρὸς ἐλοῦσα δόμων ἐξήγε θύραζε.  
εὔρε δ' ἐνὶ προδόμῳ ἡμὲν δέπα ἠδὲ τραπέζας  
ἀνδρῶν δαιτυμόνων, οἳ μευ πατέρ' ἀμφεπένοντο.  
οἱ μὲν ἄρ' ἐς θῶκον πρόμολον δῆμοιό τε φῆμιν  
(*Od.* XV 465-468)

<sup>823</sup> Aristot. *Ath.* 13,2.

<sup>824</sup> Cf. Hdt. I 59,4 e Aristot. *Ath.* 14,1.

<sup>825</sup> Cf. Plut. *Herod. Malign.* 858a.

<sup>826</sup> Archil. fr. 14 W.<sup>2</sup>

<sup>827</sup> Cf. Welwei 1992, 491.

<sup>828</sup> Cf. Chantraine, *DELG* 515 s.v. κεντέω.

<sup>829</sup> Cf. Alc. 129,20.

Ctesio, al momento del rapimento del figlio, non è presente a palazzo: nel πρόδομος non vi sono i convitati del padre, ma sono visibili gli strumenti atti al banchetto. La loro assenza è dovuta al fatto che sono andati all'assemblea, dove dovranno fare i conti con la φῆμις del δῆμος. Oltre a ciò, è interessante da una parte la connessione fra attività pubblica e banchetto, dall'altra il verbo ἀμφιπένομαι, che indica bene l'attività da parte di una comunità di 'darsi la pena' o 'occuparsi di' qualcuno<sup>830</sup>, in particolare del suo *leader*.

L'ἔταιρεία, dunque, nell'ambito delle attività pubbliche pare essere il sostegno di un individuo influente, generalmente il capo di una famiglia aristocratica di rilievo: tale sostegno si esplica nell'attività di influenzare il consenso nella città per ottenere il potere<sup>831</sup>.

È chiaro, del resto, che in caso di sconfitta istituzionale, gli ἑταῖροι divenivano facilmente il gruppo dirigente di contingenti militari atti a sovvertire una situazione a loro sfavorevole: gli esempi di Cilone contro gli Alcmeonidi, di Alceo ed Antimenide contro Pittaco e di Isagora contro Clistene sono paradigmatici. I casi qui citati, inoltre, mostrano chiaramente come per un atto di forza contro gli avversari politici le varie fazioni non disdegnassero affatto di cercare anche fuori dalla πόλις ausilio militare<sup>832</sup> o finanziario<sup>833</sup> per ottenere successo.

Di fronte alle difficoltà nell'ottenimento e nella conservazione del potere a cui le οἰκίαι aristocratiche andavano incontro, l'ἔταιρεία, dunque, sembra essere stata un mezzo efficace per reagire a questa situazione, sia che essa sia stata creata *ad hoc* sia che abbia costituito il riadattamento di strutture sociali precedenti<sup>834</sup>.

### ***Il banchetto***

Visto che del convivio aristocratico si è parlato ampiamente a proposito della composizione dell'ἔταιρεία, si riassumeranno esclusivamente gli elementi fondamentali al riguardo. Un gruppo ristretto di individui, in genere intorno alle quindici unità<sup>835</sup>, che

<sup>830</sup> Cf. Chantraine, *DELG* 881 s.v. πένομαι.

<sup>831</sup> Cf. Welwei 1992, 479ss.

<sup>832</sup> Gli esempi di Cleomene con gli Spartani, di Pisistrato con gli Argivi sono esemplari per l'ausilio militare che una specifica fazione aristocratica poteva trovare fuori della propria città.

<sup>833</sup> Cf. Alc. 69.

<sup>834</sup> Cf. Roussel 1976, 47.

<sup>835</sup> Cf. Calhoun 1913, 29ss. e Murray 1991, 93s. Se vi è identità fra gruppo simpotico e gruppo politico, il numero di convitati può essere indicativo della consistenza dell'ἔταιρεία, almeno nel suo gruppo dirigente. Bergquist 1990, 37 mette in luce, in questo quadro, come le stanze da 7 divani (ogni κλιτή poteva ospitare due convitati) si ritrovano dal periodo arcaico in poi, ma sembra non vengano più impiegate dopo

svolge collettivamente attività pubbliche<sup>836</sup>, si ritrova nell'ambiente privato di una casa<sup>837</sup>, dove attraverso il pasto comunitario e grazie alle discussioni che qui hanno luogo rinsalda i vincoli di φιλότης che lo animano: questo momento, in effetti, costituisce la pausa festiva dai *negotia* e rappresenta un evento ideologicamente fondamentale per il gruppo eterico, in quanto è in questo luogo che si discute, si pianifica e, soprattutto, si creano relazioni interpersonali che vanno ben al di là dell'interesse momentaneo. Confermano quest'ultima ipotesi, ad esempio, i temi di alcuni componimenti alcaici, che sono ben lungi dal trattare questioni contingenti, ma riguardano particolari concezioni di vita<sup>838</sup> o rappresentano canzonature nei confronti di qualcuno<sup>839</sup> o ancora costituiscono precetti di buon comportamento<sup>840</sup>.

All'interno di questo ambiente trova posto una *varietas* di età: da una parte gli adulti e dall'altra i giovani, i quali hanno, con alcuni dei convitati, rapporti di parentela e, con altri, relazioni di tipo erotico e paideutico. In questo quadro, ricoprendo la funzione di coppieri e di inservienti, i παῖδες ascoltano i discorsi degli adulti ed apprendono il *modus vivendi* aristocratico, che si tramanda di generazione in generazione.

Le funzioni del banchetto sono, perciò, essenzialmente tre: rinsaldare i vincoli comunitari, discutere le questioni che la vita pubblica degli ἑταῖροι di volta in volta mette in campo e, infine, iniziare ad educare le giovani generazioni all'età adulta. Di fronte a tali elementi, questo momento risulta determinante per l'identità comunitaria dell'ἑταιρεία.

### ***Conclusioni: le funzioni dell'ἑταιρεία***

In base ai dati raccolti, è possibile riassumere brevemente le funzioni sociali che la comunità studiata finora assume. L'ἑταιρεία agisce collettivamente in tutti i campi in cui la componente maschile di una società risulta impegnata: la dimensione sacra, quella politico-militare e quella festiva; nel complesso di tutte queste attività, essa costituisce il modo con il quale la parte maschile di una alleanza di famiglie si organizza per il vivere sociale, assolvendo un complesso di funzioni quali l'organizzazione e l'attuazione della condotta politica da tenere all'interno di un città, la formazione di contingenti militari al fine di forzare una situazione che vede la fazione in difficoltà o in esilio, la creazione di

l'epoca classica in contesti civici e rituali, ma solo privati, a differenza degli ambienti a 11 letti che, costruiti già durante l'arcaismo, sono ben rappresentati in epoca ellenistica. Cf. Musti 2001, 41s. e Alc. *PMGF* 19

<sup>836</sup> Cf. *supra* pp. 191ss.

<sup>837</sup> Cf. *supra* pp. 89ss.

<sup>838</sup> Cf. Alc. 38a.

<sup>839</sup> Cf. Alc. 350 e, inoltre, Liberman 1999, 154.

<sup>840</sup> Cf. Al. 117b,27.

alleanze anche fuori dalla πόλις, la partecipazione a cerimonie religiose particolari, l'educazione dei giovani, etc.

Questa formazione sociale, insomma, sembra costituire il punto di riferimento fondamentale nella vita degli ἄριστοι, in quanto, oltre a rappresentare il mezzo concreto con il quale le famiglie aristocratiche tentano di mantenere o creare il dominio nel luogo ove risiedono, sembrerebbe assolvere tutte le esigenze di socialità di un individuo, come dimostra la dimensione festiva del simposio: l'ἑταιρεία, dunque, non racchiude un insieme di persone solo per finalità politiche particolari, ma ha un campo di azione vasto e assai variegato.

## 4. La comunità saffica

### *Introduzione*

L'analisi della realtà originaria in cui la poesia saffica trovava la propria funzione è limitata dalla mancanza di paralleli chiari ed evidenti<sup>1</sup>, poiché sono quasi inesistenti le notizie su gruppi confrontabili con quello della poetessa: i confronti proposti dalla critica, in effetti, sembrano inadeguati, essendo riferibili a realtà sociali e culturali assai lontane nello spazio e nel tempo da quella lesbica. A tale proposito, del resto, non va escluso neppure che Lesbo possa rappresentare un *unicum* nel quadro del mondo greco per quanto concerne l'organizzazione della vita femminile. Per ragioni metodologiche, inoltre, sarebbe opportuno evitare, un uso troppo libero della comparazione quando si interpretano i dati a disposizione: è preferibile, infatti, instaurare eventuali raffronti all'interno della medesima società, dato che troppo pochi sono gli elementi su cui ragionare. Questa riflessione assume un valore particolare se riferita alla poesia eolica: le notizie su Lesbo arcaica non sono state tramandate sistematicamente e, per di più, il fatto che siano rimaste quasi unicamente le opere dei due massimi poeti mitilenesi è forviante, perché di questa regione si ha una visione filtrata dalla sola ottica di due aristocratici che veicolano entrambi il loro pensiero attraverso il medesimo mezzo espressivo.

Prima di iniziare, sia concessa un'ulteriore premessa. Si è parlato di gruppo saffico, ma bisognerebbe essere prudenti sulla sua effettiva esistenza: dai componimenti conservati non risulta con sicurezza che intorno alla poetessa esistesse una collettività fissa, ben strutturata e istituzionalmente riconosciuta<sup>2</sup>, ma è possibile solo constatare un numero notevole di persone che la frequentano, alcune probabilmente in modo abituale

<sup>1</sup> L'esempio di Alcmane, evocato in particolare da Calame (1977a, 367ss.) come possibile parallelo per la formazione sociale presupposta dalla poesia saffica, riposa su un confronto fra la società lesbica e quella spartana difficilmente dimostrabile a causa della scarsità di fonti su entrambe le città. La possibilità di un confronto fra il coro lirico spartano e le *cercle sapphique* è stata oggetto di polemica alla metà degli anni Novanta (cf., in opposizione ad una simile ipotesi, Parker 1996, 162ss. e, in favore, Lardinois 1996, 79ss. Cf. anche Ferrari 2003, 89 e 2007, 39ss.).

<sup>2</sup> La poesia saffica non fornisce indicazioni né sul nome della collettività di cui la poetessa era membro né sulla sua funzione sociale. La denominazione *θιάσοος*, comunemente adottata, risulta eccessivamente interpretativa, poiché implica una congregazione religiosa sulla cui esistenza mancano prove attendibili (cf. Parker 1996, 176 e Calame 1977a, I 367). Per quanto attiene alla funzione sociale del gruppo saffico il suo ruolo iniziatico è stato presupposto dalla presenza, in esso, di giovani: questo, però, non può essere un elemento decisivo, in quanto il passaggio degli adolescenti all'età adulta può essere stata una delle ragioni sociali del gruppo e non la sola. In effetti, se si prende come pietra di paragone Teognide, ad esempio, è impossibile ritenere che l'unica funzione della collettività di cui egli faceva parte fosse quella paideutica solo in base al rapporto fra Cirno e il poeta.

e per prolungati periodi; questi individui dediti, almeno in parte, ad attività sacrali, spesso connesse alla sfera di Afrodite, non paiono uniformi per quanto riguarda l'età e la provenienza, mentre lo sono probabilmente per l'estrazione sociale. Tali dati, tuttavia, non consentono di verificare immediatamente l'esistenza di una formazione sociale ben definita, come per esempio l'ἑταιρεία alcaica, perché un tale tipo di comunità necessita per esistere di una struttura, di un intreccio di relazioni ben definite e, soprattutto, di una funzione.

## ***Le fonti***

Ricostruire, partendo dalle testimonianze antiche, la formazione sociale che costituiva il pubblico della poesia saffica presenta una difficoltà iniziale: bisogna considerare, infatti, lo scarto temporale esistente fra la poetessa e coloro che di lei hanno parlato<sup>3</sup>; una distanza di secoli dal contesto originale dei carmi saffici può aver determinato un mutamento sociale così pronunciato nel mondo greco da non permetterne più una comprensione adeguata; questa considerazione implica un cauto accostarsi ai testimoni antichi, nella costante ricerca di conferme in quanto oggi appare dell'opera saffica.

La prudenza, tuttavia, non deve spingere ad un completo scetticismo nei confronti dei *testimonia*, fino a ritenere che quanto è noto riguardo Saffo sia errato: se gli antichi, in effetti, usavano informazioni tratte anche da testi assolutamente non fedegni, come ad esempio le commedie<sup>4</sup>, bisogna tener comunque conto che essi avevano il privilegio, rispetto alla critica moderna, di poter accedere all'intera opera saffica<sup>5</sup> e, perciò, le loro parole debbono essere tenute in debito conto, perché potrebbero contenere notizie preziose<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Fra la poetessa e Ovidio, la fonte letteraria più antica che si prenderà in considerazione, esiste una distanza di circa sette secoli, troppi ovviamente perché il poeta latino potesse avere una nozione chiara del contesto originario della produzione saffica. In realtà anche la distanza di poco più di un secolo appare già considerevole: anche la testimonianza di Hdt. II 135 su Dorica e Carasso, la più vicina cronologicamente a Saffo, va presa con molta prudenza.

<sup>4</sup> Cf. Parker 1996, 146-148.

<sup>5</sup> La questione della *Suda* e del suo rapporto con l'opera saffica è assai complessa. Essendo un testo risalente al X d.C., difficilmente può aver attinto in modo diretto le sue informazioni da Saffo (cf. Liberman 1999, LXIV n. 223), ma può aver usato fonti che avevano a disposizione il testo della poetessa.

<sup>6</sup> Cf. Lardinois 1994, 58, Aloni 1997, XXV e Salemme 1998-1999, 123.

## Massimo di Tiro

Punto di partenza della presente analisi sarà un passo di Massimo di Tiro dove si compie un confronto tra l'ἔρωσ socratico e quello saffico: l'interesse è grande, non solo perché il testo è denso di informazioni, ma anche in quanto si pone l'accento su un elemento di rilievo nell'opera della nostra autrice, ossia l'ἔρωσ.

ὁ δὲ τῆς Λεσβίας (ἔρωσ) ... τί ἂν εἶη ἄλλο, ἢ αὐτό, ἢ Σωκράτους τέχνη ἐρωτική; δοκοῦσιν γάρ μοι τὴν καθ' αὐτὸν ἐκάτερος φιλίαν, ἢ μὲν γυναικῶν, ὁ δὲ ἀρρένων, ἐπιτηδεῦσαι. καὶ γὰρ πολλῶν ἐρῶν ἔλεγον, καὶ ὑπὸ πάντων ἀλίσκεσθαι τῶν καλῶν· ὁ, τι γὰρ ἐκείνω Ἀλκιβιάδης καὶ Χαρμίδης καὶ Φαῖδρος, τοῦτο τῇ Λεσβίᾳ Γύρινα καὶ Ἀτθίδι Ἀνακτορία· καὶ ὁ τί περ Σωκράτει οἱ ἀντίτεχνοι, Πρόδικος καὶ Γοργίας καὶ Θρασύμαχος καὶ Πρωταγόρας, τοῦτο τῇ Σαπφοῖ Γοργῶ καὶ Ἀνδρομέδα· νῦν μὲν ἐπιτιμᾶ τάυταις, νῦν δὲ ἐλέγχει, καὶ εἰρωνεύεται αὐτὰ ἐκεῖνα τὰ Σωκράτους.

(Max. Tyr. 18,9b-d)

Il primo elemento posto in evidenza è che la poetessa abbia nutrito una φιλότης nei confronti di donne e il problema da porsi, qui, è se γυνή indichi esclusivamente il genere, in contrapposizione con quello maschile (ἄρρην), oppure se alluda ad una classe d'età, ossia 'donne adulte'<sup>7</sup>: il passo, però, lascia la questione in sospenso.

Sulle amate di Saffo, va forse tenuto presente che, se il confronto fra i φίλοι dei due celebri personaggi è da portare alle estreme conseguenze, Alcibiade e Fedro sono più giovani di Socrate di circa una generazione e c'è da chiedersi se lo stesso valga per Anattoria, Attide e Girinna nei confronti di Saffo. La presenza, fra l'altro, di questi nomi nel brano è importante perché essi ritornano di frequente nei frammenti della poetessa<sup>8</sup>: un simile dato rende evidente come queste persone dovessero avere una relazione assidua con Saffo, tale da essere considerate un ottimo esempio di sue φίλαι.

Altro fattore d'interesse è la presenza di rivali, le quali, a loro volta, si ritrovano spesso all'interno dei componimenti saffici<sup>9</sup>. In questo caso, è possibile notare come non esista finora alcun frammento o fonte che ricordi l'esistenza di altre avversarie oltre a Gorgo e Andromeda: ciò sarà importante quando si affronterà la questione dell'antagonismo fra Saffo ed altre donne<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Cf. Parker 1996, 154s.

<sup>8</sup> Cf. per Anattoria S. 16,15; per Attide S. 49,1, 90d,15, 96,16, 130,3; per Girinna S. 29h,3, 82a, 90a col. III 15.

<sup>9</sup> Cf. per Andromeda S. 68a,5; 130,4 e 133,1; per Gorgo S. 29c,9, 103A a col. II 9, 144,2, 213,3 e 5. Cf. anche S. 155 dove compare il nome dei Polianattidi che risulta però difficile da riferire con sicurezza ad una delle due avversarie della poetessa, come del resto accade per i Pentilidi citati in S. 71,3.

<sup>10</sup> Cf. *infra* pp. 269ss.



## La Suda

La riflessione di Massimo di Tiro prende spunto dall'idea che l'ἔρωσ sia l'elemento determinante nelle relazioni instaurate da Saffo con le persone a lei vicine. Questo dato ovviamente ricorre spesso negli autori che trattano, anche brevemente, la figura della poetessa, ma, in questo quadro, bisogna notare alcune differenze nelle varie relazioni. Testo fondamentale per comprendere tale situazione è la voce del lessico della *Suda* su Saffo.

ἑταῖραι δὲ αὐτῆς καὶ φίλοι γεγόνασι τρεῖς, Ἄτθις, Τελεσίππα, Μεγάρα· πρὸς ἃς καὶ διαβολὴν ἔσχεν αἰσχρᾶς φιλίας. μαθητῆραι δὲ αὐτῆς Ἄναγόρα Μιλησία, Γογγύλα Κολοφωνία, Εὐνεΐκα Σαλαμινία

(*Suda* σ 107 A.)

La distinzione compiuta in questo testo è problematica, poiché è arduo stabilire su cosa essa si fondi: da una parte si pongono le φίλοι e le ἑταῖροι della poetessa, ovvero Attide, Telesippa e Megara, dall'altra le μαθητῆραι Anagora<sup>11</sup>, Gongila ed Eunica. A questo proposito, Salemme (1998-1999, 122ss.) ha ipotizzato che questa scissione fra le persone a diretto contatto con Saffo avesse come origine una differenza d'età, le prime essendo, grosso modo, coetanee della poetessa o, comunque, adulte, le altre sensibilmente più giovani: la *Suda* difficilmente avrebbe istituito questa ripartizione *ex nihilo*, ma probabilmente si deve essere basata su qualche dato.

Un elemento di riflessione può essere desunto, analizzando i termini ἑταῖρος e μαθητῆς. Il primo si applica a compagni d'armi, spesso ad uomini della stessa età<sup>12</sup>, mentre il secondo, derivato da μανθάνω, presuppone l'attività didattica di 'imparare' che, ovviamente, implica una differenza d'età fra chi insegna e chi apprende. Ammettendo la validità di questi dati, si pone, inoltre, la questione di cosa in realtà s'insegnasse e quale ruolo tale attività educativa ricoprisse nel contesto sociale in cui Saffo agiva. Altro motivo di attenzione è ciò che viene detto delle compagne o delle discepole: per quanto riguarda le prime si afferma che Saffo fu accusata di «turpe amicizia», allusione

<sup>11</sup> Invece di Anagora dei codici, in genere, si tende a leggere Anattoria (Neue 1827, 7): si mantiene il testo trádito perché non si intende basare le successive riflessioni su una correzione. Interessante, a questo proposito, una notazione di Lasserre (1989, 176 n. 9) il quale non vede la necessità della correzione affermando che Ἄναγόρα si giustifica come femminile di \* Ἄναγόρας (banditore) esattamente come Ἄναξαγόρα si spiega con Ἄναξαγόρας.

<sup>12</sup> Cf. Chantraine, *DELG* 380 s.v. ἑταῖρος e *supra* pp. 179ss.

probabile a rapporti omoerotici<sup>13</sup>, mentre, rispetto alle seconde, si dice che non erano indigene dell'isola di Lesbo, ma provenivano da Mileto, Colofone e Salamina<sup>14</sup>.

### P. Colon. 5860

Le notizie finora raccolte, in particolare quelle riportate dalla *Suda*, trovano una puntuale conferma in P. Colon. 5860<sup>15</sup>.

	[ ]..υ.χ[		
2	[..]....μενα..[		].... [
			]ην· και.[
4	πρα...[ ]·[ ]· [		]μνη[
	ζοσιν...θεραις[ ] [		]·μουθ[
6	κρατοῦσι..ε.[		]νογκο[
	μων· ἡ δ' ἐφ' ἡσυχία[ς		]·οσσεξο[
8	παιδεύουσα τὰς ἀρί-		]λω κε μορραν
	στας οὐ μόνον τῶν		]νεχεσπαρευ
10	ἐγχωρίων ἀλλὰ καὶ		]ων μοισαων
	τῶν ἀπ' Ἴωνίας· καὶ		]ων ἔω[ς] τοῦ η
12	ἐν τοσαύτη παρὰ		]νην ἀπὸ τῶδε
	τοῖς πολίταις ἀποδο-		]μορμενον· ου
14	χῆτι ὥστ' ἔφη Καλλίας		]φαίνει τὰς ἐπὶ
	ὁ Μυτιληναῖος ἐν		]·ικὸν οἶκον φοι-
16	[.]...[ ] Ἀφροδι-		τάσ]ας καὶ περὶ πολ-
	[τ- ]..[		λοῦ π]οιουμένας
18			διεν]εχθῆναι καὶ
			]... [
	(SLG 261a, fr. 1)		ρος ην τ.[
			νακτιδῶ[
			Κλεανακ[τιδ-
			ἡ παῖς κ[
			ρους με.[
			καιωνε[
			προς μα[
			εὐγενεια.[
			.ασω λευκ[
			νος μεγ[
			το.αρ..δ[
			(SLG 261a, fr. 2)

Il testo presenta un confronto fra Saffo ed Alceo<sup>16</sup>: la prima al contrario del secondo viveva in pace, dedita all'educazione di giovani donne<sup>17</sup> appartenenti alla classe aristocratica sia lesbica che della Ionia (fr. 1 ll. 8ss. e fr. 2 col. 2 l. 16), ossia della parte

<sup>13</sup> Cf. anche S. 252 (= P. Oxy. 1800 fr. 1, 1-35).

<sup>14</sup> Salamina può essere l'isola prossima alla città di Atene o una località di Cipro, anche se probabilmente bisogna preferire la seconda località alla prima (cf. Aloni 1983, 28): Mileto e Colofone si trovano nella Grecia d'Asia, così come Cipro, mentre la celebre isola è prossima all'Ellade.

<sup>15</sup> Cf. Gronewald 1974, 114-118.

<sup>16</sup> Cf. Gronewald 1974, 114.

<sup>17</sup> Per il μαθήτρια della *Suda*: cf. *supra* p. 209.

orientale del mondo greco. È da sottolineare, a questo riguardo, come tale dato sia in linea con quanto riferisce la *Suda*, perché i luoghi di origine nominati per Anagora, Gongila e, forse, per Eunica sono tutti riferibili a località dell'Asia Minore o situati nei dintorni. Il commentario, inoltre, sembra spiegare perché giovani ragazze dovessero raggiungere Saffo da città così lontane: la poetessa riscuoteva grande fama fra i suoi concittadini (fr. 1 ll. 12ss.). Ultimo fattore da tener presente è un accenno all'οἰκία dei Cleanattidi (fr. 2 col. 1 ll. 11): bisogna notare, in effetti, come la poetessa, in S. 98, biasimi la loro φυγή e che le parole che essa usa, in quel contesto, farebbero pensare ad un suo coinvolgimento diretto nelle vicissitudini di questa famiglia aristocratica.

Un'ultima considerazione merita la pretesa allusione che il commentario farebbe ad una proedria delle Afrodisie attribuita a Saffo dai Mitilenesi<sup>18</sup> (*SLG* 261a, fr. 1 r. 17 τὴν προεδρίαν λαβεῖν). La semplice visione del papiro non permette assolutamente di leggere il termine προεδρία nel testo. Per accertare questa eventuale notizia, inoltre, sarebbe necessario verificare da dove Callia la traesse, ma tale operazione è inficiata probabilmente dallo stato estremamente frammentario del commentario.



Figura 11: *SLG* 261a, fr. 1 rr. 13ss.

I dati finora raccolti non permettono di stabilire se Saffo fosse circondata da un gruppo stabile e strutturato di persone: è utile, comunque, mettere in luce come compaia già un gran numero di figure che le agiscono attorno (Attide, Telesippa, Megara, Anagora, Gongila, Eunica, Girinno, Anattoria).

## **Filostrato**

In un passo della *Vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato vi sono alcune variazioni alle notizie ormai già ricavate dalle altre fonti.

ἤρου μες ἔφη «πρώην, ὃ τι ὄνομα ἦν τῇ Παμφύλῳ γυναικί, ἥ δὴ Σαπροῖ τε ὁμιλῆσαι λέγεται καὶ τοὺς ὕμνους, οὓς ἐς τὴν Ἄρτεμιν τὴν Περγαίαν ἄδουσι, ... καλεῖται τοῖνυν ἡ σοφὴ αὐτῆ Δαμοφύλη, καὶ λέγεται τὸν Σαπροῦς τρόπον παρθένους τε

<sup>18</sup> Cf. Lasserre 1989, 113 n. 3 e Ferrari 2007, 43.

ὀμιλητρίας κτήσασθαι ποιήματα τε ξυνθεῖναι τὰ μὲν ἐρωτικά, τὰ δὲ ὕμνους. τὰ τοι ἐς τὴν Ἄρτεμιν καὶ παρῶδεται αὐτῇ καὶ ἀπὸ τῶν Σαπφῶων ἦσταις».

(Philostr. *VA* I 30)

Filostrato assimila Saffo a Damofila, considerando quest'ultima una sorta di discepola della poetessa: questa donna, allo stesso modo di Saffo, ha avuto come ὀμιλητρίαι delle παρθένοι e ha composto inni. Ora, il verbo ὀμιλέω non sembra avere alcun rapporto con un'attività educativa: esso significa, in effetti, «trovarsi con»<sup>19</sup> e una interpretazione simile a 'pupil'<sup>20</sup> o 'discepola'<sup>21</sup> non trova giustificazioni. Pare evidente, inoltre, che le frequentatrici di Damofila come di Saffo fossero delle παρθένοι, ma non si dice nulla sulle ragioni della loro presenza. Il passo dà risalto ad un punto essenziale per la produzione saffica, ovvero l'esistenza di componimenti rivolti agli dèi che, se in Damofila erano dedicati ad Artemide, in Saffo non possono che essere stati indirizzati, in gran parte, ad Afrodite. È notevole, infine, come non vi sia allusione a persone adulte fra chi aveva un qualche rapporto con la poetessa.

## Ovidio

Per chiarire meglio la situazione prima di porre l'attenzione sui componimenti saffici, è opportuno soffermarsi su Ov. *Her.* 15<sup>22</sup>: questo componimento è costellato di accenni all'opera della poetessa evidenti e ancora oggi ben percepibili<sup>23</sup>; si concentrerà l'analisi, in particolare, su due passi, i quali permettono considerazioni generali su quanto finora raccolto.

15 *nec me Pyrrhides Methymniadesve puellae,  
nec me Lesbiadum cetera turba iuvant.*

<sup>19</sup> Cf. Chantraine, *DELG* 797 s.v. ὀμιλος.

<sup>20</sup> Cf. Parker 1996, 156

<sup>21</sup> Cf. LSJ<sup>9</sup> 1222 e *GF*<sup>2</sup> 1386.

<sup>22</sup> Sull'*Epistula Sapphus* pende la questione della sua paternità ovidiana (Knox 1995, 12ss. e 279). A sfavore di questa stanno da una parte un uso della lingua che pare posteriore all'epoca di Ovidio, dall'altra ragioni di composizione poetica, in quanto generalmente l'autore latino compone le sue *epistulae* utilizzando come fonti opere letterarie precedenti, mentre nel componimento in questione, oltre ad usare materiale proveniente dalla commedia di IV secolo a.C., prende spunto dalla tradizione biografica sulla poetessa. Non volendo entrare nella questione, è tuttavia necessario notare che la paternità ovidiana dell'*Epistula Sapphus* non influisce in alcun modo sull'uso delle informazioni ivi contenute: che sia Ovidio o un poeta a lui successivo, è indubbio che egli ha presente l'opera della poetessa (*ibid.* 14) e, quindi, può essere considerato un testimone interessante.

<sup>23</sup> Richiami ovidiani all'opera saffica sono visibili nell'accenno alla vicenda di Carasso (63ss.), alla figura di Cleide (v. 70), all'uso di profumi (v. 76). Si noti, inoltre, la menzione delle amate dalla poetessa (vv. 15ss.) e il riecheggiamento piuttosto lampante di S. 31 ai vv. 111ss.

*vilis Anactorie, vilis mihi candida Cydro;  
non oculis grata est Atthis, ut ante, meis,  
atque aliae centum, quas hic non sine crimine amavi;  
20 inprobe, multarum quod fuit, unus habes.*  
(Ov. Her. 15,15-20)

Saffo è rappresentata dal poeta latino come attorniata da un notevole numero di donne (v. 16 *turba*; v. 19 *aliae centum*; v. 20 *multarum*) e questo dato potrebbe alludere alla gran quantità di nomi femminili presenti all'interno dell'opera saffica, alcuni dei quali, oltretutto, si ripetevano spesso; tale *turba* è composta da *puellae*, ma il termine potrebbe non avere alcuna connessione con l'età poiché spesso così viene definito l'oggetto di amore nella poesia latina<sup>24</sup>. Le donne che un tempo erano destinatarie dell'ἔρωσ saffico provengono da tutta l'isola di Lesbo. Compagnone, inoltre, tre nomi di φίλαι o μαθήτριά, fra i quali Anattoria e Attide erano già presenti in altri *testimonia*, al contrario di Cidro<sup>25</sup>. Identica informazione rispetto alla *Suda* si ricava dal v. 19, in cui a *non sine crimine amavi* corrisponde αἰσχρὰ φίλια.

Un passo in avanti per comprendere la composizione della moltitudine di donne o ragazze che paiono attorniare Saffo può essere compiuto analizzando un altro brano appartenente alla medesima *epistula*.

*Lesbides aequoreae, nupturaque nuptaque proles,  
200 Lesbides, Aeolia nomina dicta lyra,  
Lesbides, infamem quae me fecistis amatae,  
desinite ad citharas turba venire mea.*  
(Ov. Her. 15,199-202)

Questi versi potrebbero fornire un'indicazione di cosa l'autore dell'*Epistula Sapphus* potesse sull'uditorio della poetessa leggendone l'opera. Tale considerazione necessita di una premessa: non s'intende, infatti, dire che quella dell'autore latino sia una descrizione fedele e cosciente della realtà saffica, perché gli intenti letterari e la distanza dal contesto originario potrebbero averne impedito una corretta valutazione. Il tentativo di recuperare alcune notizie da tale testo, d'altra parte, nasce dall'idea che alcuni elementi della poesia saffica possano essere rimasti nel dettato ovidiano come 'fossili', ossia che il poeta latino potrebbe aver trasmesso, in modo non del tutto cosciente, alcuni dati che aveva assimilato nella lettura di Saffo. Queste informazioni sono certo interessanti, perché colmano, almeno in parte, alcune lacune che la frammentarietà del *corpus* saffico genera. È chiaro, del resto, che ogni elemento così ricavato necessita d'una con-

<sup>24</sup> Cf. Salemme 1998-1999, 130 e Parker 1996, 158.

<sup>25</sup> Il nome di Cidro non sembra comparire all'interno dei frammenti saffici oggi rimasti.

ferma diretta, seppur labile, nella produzione della poetessa rimasta, in quanto il rischio è di dare a Saffo ciò che è frutto di una tradizione secondaria.

Le donne lesbie che Saffo invoca nella sua *epistula* non sono altro che le protagoniste dei suoi canti, ovvero «nomi pronunciati dalla lira eolica»<sup>26</sup>. Queste persone sono evidentemente Attide, Cidro, Anattoria e le altre cento che la poetessa ha amato e, di conseguenza, cantato nei suoi carmi: *infamem quae me fecistis amatae*, espressione che riprende il *quas hic non sine crimine amavi* di v. 19. In questo contesto, risulta molto interessante che l'apposizione di *Lesbides* sia *nupturaque nuptaque proles*: questo giro di parole, infatti, pare descrivere la composizione della comunità saffica, distinguendo in essa due categorie, le *nupturae* e le *nuptae*. Di fronte a questa situazione è importante da una parte definire il senso di questi due termini e, in seconda istanza, capire quali termini greci essi traducano.

*Nuptura* è da intendere come ‘colei che è in procinto di sposarsi’ ed è naturale pensare come suo corrispondente in greco a *παρθένος*<sup>27</sup>: il termine indica lo stato di una donna che ha già lasciato l'infanzia, ma non ha ancora compiuto tramite il *γάμος*<sup>28</sup> il passaggio fondamentale verso l'età adulta, quando verrà chiamata *γυνή*.

Per quanto concerne *nupta*, la questione è più complessa: gli antichi sembrano aver connesso questo termine a *νόμφη*<sup>29</sup>, il cui significato equivale a «épousée, jeune femme, jeune fille en âge de mariage»<sup>30</sup>. Ora, *νόμφη* ricorre in Saffo in quattro contesti<sup>31</sup>, sempre epitalamici, in cui sembra indicare la sposa nel momento del *γάμος*: la poetessa, però, si riferisce ad lei indicandola anche come *παρθένος*<sup>32</sup> o *παῖς*<sup>33</sup> e, dunque, è difficile compiere una classificazione rigida per classi d'età di questi termini. Il greco, comunque, sembra distinguere, anche se in modo vago, varie fasi dell'esistenza femminile, come conferma S. 44,14s. (ἐπ[έ]βαινε δὲ παῖς ὄχλος / γυναικῶν τ' ἄμα παρθενικά[ν]). Pare di poter affermare, in sostanza, che l'autore dell'*Epistula* possa aver connesso il termine *nupta* ad un periodo della vita femminile diverso da quello di *νόμφη*: nelle *Heroides*, infatti, questo termine sembra indicare semplicemente lo *status* di donna sposata, ossia di *γυνή*<sup>34</sup>.

<sup>26</sup> Cf. Knox (1995, 312s.) che nota come l'anafora *Lesbides* sia enfatica, costituendo «a reminder that it is the women named in her poetry who made Sappho famous as a love poet».

<sup>27</sup> Cf. Chantraine, *DELG* 858, s.v. *παρθένος*.

<sup>28</sup> Cf. Soph. *Tr.* 147ss.

<sup>29</sup> Cf. Ernout-Meillet, *DELL* 654 s.v. *nubo*.

<sup>30</sup> Cf. Chantraine, *DELG* 758 s.v. *νόμφη*.

<sup>31</sup> Cf. S. 30,4, 103,5, 116,1, 117,1.

<sup>32</sup> Cf. S. 112.

<sup>33</sup> Cf. S. 113.

<sup>34</sup> Cf., ad es., Ov. *Her.* 6,164, 7,167, 8,19 e 22, 16,166. *Nupta*, nelle *Heroides* di Ovidio, pare corrispondere semplicemente a ‘donna sposata, maritata, moglie’: Deianira, in effetti, si definisce *nupta* di Ercole in Ov. *Her.* 11,30 (*tam premitur magno coniuge nupta minor*), mentre così è detta Giunone nei

Se l'analisi linguistica coglie nel segno, dunque, bisogna ammettere che il poeta della *Lettera a Faone* ritenesse il pubblico saffico caratterizzato da una μίξις di classi d'età, con individui non ancora adulti ed altri ormai maturi.

## Conclusioni sulle fonti

L'insieme delle informazioni ricavabili dagli autori che parlano di Saffo ha una certa coerenza, ma presenta anche un discreto numero di problemi. La φιλότης, con accenti omoerotici, viene identificata come uno dei temi rilevanti, si riscontra l'esistenza di rivali della poetessa, anche se l'oggetto del contendere non è chiaro. Molto importante ai fini della ricostruzione del contesto in cui va inserita la poesia saffica è l'idea, emersa da tutti i testimoni analizzati, che le frequentatrici della poetessa fossero numerose: il fatto che siano indicati alcuni nomi di ἑταῖραι, μαθήτριά ο, semplicemente, amate di Saffo può far ritenere che essi si ripresentassero con una certa regolarità nei suoi componimenti tanto da risultare esemplari; ne consegue, dunque, che alcune persone dovessero avere una relazione assidua e prolungata nel tempo con la poetessa. La situazione, a questo proposito, ha una certa similarità con quanto accade in Alceo con Bicchide o Melanippo<sup>35</sup>. Detto ciò, però, resta oscura la sostanza dei rapporti che legano Saffo alla moltitudine di donne cantate nei suoi componimenti: i significati di termini quali ἑταῖραι, φίλαι, ὁμιλήτριά, μαθήτριά non possono essere ridotti ad un unico comune denominatore. Alcuni, infatti, rendono plausibile pensare che vi sia uno scarto d'età fra la poetessa e alcune sue frequentatrici, altri sembrano presupporre il contrario, altri ancora risultano vaghi.

In questo quadro s'inserisce la questione del ruolo paideutico attribuito a Saffo dai *testimonia*: potrebbe essere anacronistico connettere la poetessa esclusivamente ad una funzione educativa<sup>36</sup>. Questa idea, per quanto non isolata nelle fonti<sup>37</sup>, potrebbe

confronti di Giove in Ov. *Her.* 16,166 (*Praeposui regnis ego te, quae maxima quondam / pollicita est nobis nupta sororque Iovis*). L'accostamento di *nupta* al gr. νόμφη, operato già anticamente (Chantraine, *DELG* 759 s.v. νόμφη e Ernout-Meillet, *DELL* 449 s.v. *nubo*), non è completamente corretto: il termine greco, in effetti, si adatta «à la jeune fille qui devient une femme, à l'épousée, à la jeune femme» (Chantraine 1946-7, 230), mentre *nupta* sembrerebbe assumere questo senso solo se unito all'aggettivo *novus*, come in Ov. *Her.* 13,139, dove Laodamia dice a Protesilao: *ipsa suis manibus forti nova nupta* (troiana) *marito / inponet galeam Dardanae arma dabit* (cf. *OLD* 1207 s.v. *nupta*: 'nova nupta, a bride'). Tutta questa serie di dati rende possibile interpretare Ov. *Her.* 15,199 nel modo seguente: «Lesbie marine, prossime alle nozze o sposate», intendendo *nupta* come sostanziale sinonimo di donna adulta (*i.e.* γυνή), in quanto proprio la cerimonia nuziale, in Grecia almeno, sembra aver costituito il momento di passaggio fra la fanciullezza e l'età matura socialmente riconosciuta.

<sup>35</sup> Per Bicchide cf. *schol.* Alc. 60 e Alc. 73,10; 306c, l. 7s.; 335,3 Liberman.

<sup>36</sup> Come possibile parallelo per un ruolo paideutico svolto da un poeta nell'arcaismo greco è possibile citare Teognide e il suo rapporto con Cirno (cf. Marrou 1965, 68s.).

essere il frutto di un'antistorica interpretazione dei dati offerti dai componenti saffici: gli antichi, forse già dal V secolo<sup>38</sup>, accostarono il gruppo saffico a quanto per loro più gli somigliava, ovvero una scuola. Ciò ovviamente non significa che ne cogliessero l'essenza, soprattutto perché essi appartenevano ad una società ben diversa da quella di Saffo e, quindi, potevano ignorare come essa si articolasse. Ritenere che la poetessa costituisse un polo di attrattiva a scopo paideutico per la Grecità orientale lascia perplessi: che un certo numero di giovani, infatti, potesse unirsi ad un adulto esclusivamente per scopi educativi non è congruente con quanto è noto dell'educazione prima del V secolo a.C., perché, se nell'*epos* l'istruzione sembra veicolata attraverso la relazione fra un giovane e una persona più anziana, spesso scelta dal padre<sup>39</sup>, in epoca arcaica essa passa attraverso la relazione amorosa fra un ἐρῶστής ed un ἐρώμενος più giovane<sup>40</sup>. Non sembra esistere, insomma, un'istituzione che raccoglie più individui a scopo educativo<sup>41</sup>. L'esempio del coro lirico spartano, a questo proposito, è significativo: esso rappresenta il mezzo attraverso il quale la gioventù adempie ad obblighi rituali e, in questo contesto, i giovani sono oggetto *anche* di un processo educativo<sup>42</sup>, ma ciò non significa che il coro lirico sia una scuola<sup>43</sup>. Il termine 'scuola', del resto, riconduce ad una società ormai in via di democratizzazione, anzi, è possibile affermare che essa ne sia una diretta conseguenza<sup>44</sup>: l'incremento degli individui da sottoporre ad un certo tipo di istruzione, un tempo prerogativa degli aristocratici, consente la nascita di una istituzione atta allo scopo. Ciò significa che scuola e democrazia vanno di pari passo. Tale considerazione, però, rende inverosimile il fatto che quello di Saffo fosse una collettività volta ad attività educative, perché la società lesbica è palesemente aristocratica e lontana dal processo di democratizzazione che condurrà, ad Atene, alla nascita della scuola.

Altro dati vanno presi in considerazione, quando si voglia attribuire a Saffo una prevalente funzione educativa: se per i giovani maschi di Lesbo può essere ammessa almeno un tipo d'istruzione sul modello teognideo<sup>45</sup>, per le donne non è possibile sapere neppure se esistesse qualcosa di paragonabile al coro lirico: gli accenni a danze corali come in S. 58,11ss. G.-D. o S. 96,5 non implicano l'esistenza di una istituzione, ma semplicemente indicano la varietà di *performance* che la poesia saffica conosceva<sup>46</sup>. Va,

<sup>37</sup> Oltre al *P. Colon.* 5860, si veda la *Suda* (cf. *supra* p. 209) e il Gruppo di Polignoto (cf. Ferrari 2003, 47 e le immagini proposte in Di Benedetto-Ferrari 1987 e Ferrari 2007, 100ss.).

<sup>38</sup> Cf. Ferrari 2003, 47 e 2007, 104ss.

<sup>39</sup> Cf. il rapporto fra Achille e Fenice (Marrou 1965, 37).

<sup>40</sup> Cf. Marrou 1965, 65ss.

<sup>41</sup> Cf. Marrou 1965, 67.

<sup>42</sup> Cf. Calame 1977a, I 386ss. per il concetto di educazione all'interno del coro lirico.

<sup>43</sup> Per la differenza fra παιδεία e riti di passaggio cf. Brelich 1969, 24ss. e 32ss.

<sup>44</sup> Cf. Marrou 1965, 69ss. e, in particolare, 71ss.

<sup>45</sup> L'esistenza di una poesia pederotica in Alceo (cf. Vetta 1982, 7-20) permette di supporre l'esistenza di rapporti adulti/giovani nell'ἐταίρεια alcaica assimilabili a quanto avviene presso Teognide.

<sup>46</sup> Cf. S. 21,11ss., 22,9ss, 160.



fra l'altro, notato che, pur concedendo con la *Suda* e il papiro colonnese che la παιδεία fosse una delle attività svolte da Saffo, bisogna domandarsi se la situazione non fosse per lei grosso modo identica a quella simposiale, dove l'educazione dei giovani era una fra le tante funzioni che l'ἐταιρεία arcaica assumeva, ma non l'unica né la principale.

Ai problemi finora evocati è strettamente legata una questione di rilievo: la varia provenienza di alcune ragazze che circondavano la poetessa<sup>47</sup>. Ora, mettendo in dubbio che la funzione educativa esercitata da Saffo fosse la principale da lei svolta, è opportuno porre il problema delle ragioni che spingevano giovani a lasciare la propria patria per raggiungere Lesbo, soprattutto se si tiene presente il forte legame che la componente femminile della società greca instaurava con il proprio οἶκος<sup>48</sup>.

I dati fin qui raccolti permettono, per concludere, di stabilire chiaramente le questioni che lo studio del pubblico saffico evoca: dalla lettura diretta dei carmi, si cercherà di definire meglio i problemi e di proporre alcune soluzioni.

## ***L'ideologia saffica***

L'esperienza della poesia saffica e quanto emerge dall'analisi delle fonti antiche ad essa inerenti mettono in evidenza che la gran parte dei componimenti della poetessa avesse nell'ἔργον la tematica dominante<sup>49</sup>. La riflessione che seguirà intende andare oltre tale constatazione: il desiderio, infatti, è quello di reperire le ragioni di questa situazione e di spiegarla all'interno del suo contesto sociale. Al fine di perseguire tali finalità, tuttavia, è opportuno focalizzare il pubblico a cui Saffo si rivolgeva, interrogandosi, in particolare, sulla sua unicità o meno: è evidente come la tematica erotica potesse assumere significati diversi a seconda degli uditori e delle occasioni. Con ciò non si vuole ovviamente affrontare tutte le questioni inerenti alla ricezione della poesia saffica, poiché questa operazione avrà senso solo dopo aver analizzato i frammenti.

Al fine di apprezzare meglio quali problematiche determina lo studio del pubblico saffico, si utilizzerà come punto di riferimento l'introduzione alla più recente edizione italiana della poetessa curata da Antonio Aloni (1997, IXss.). Questo studioso, infatti, ha compiuto un'interessante suddivisione dei carmi di Saffo (LVIIIss.), tentando d'individuare l'occasione e la composizione del suo pubblico. Tale analisi ha il pregio di dare spazio a molti dati di fatto, come la presenza esclusiva di persone di sesso femminile o quella d'un uditorio misto, il carattere 'pubblico' o meno delle varie *performances*

<sup>47</sup> L'età delle donne oggetto della παιδεία saffica deve essere senz'altro giovanile, dato che questa funzione sarebbe assurda per persone adulte.

<sup>48</sup> Cf. Mossé 1983, 41ss.

<sup>49</sup> Cf. *supra* pp. 207ss.

e, infine, le diversità tematiche all'interno dei carmi. È opportuno, dunque, analizzare nel concreto la ricostruzione di Aloni. Questi propone di raggruppare la produzione saffica in tre grandi insiemi, dei quali il primo è caratterizzato da un uditorio assai ampio, il secondo da un pubblico sessualmente misto, definito di 'clan', e il terzo da un complesso di carmi «totalmente interni alla vita [...] del gruppo di donne che circonda Saffo»<sup>50</sup>.

Una simile ricostruzione, va detto sin dall'inizio, implica alcuni aspetti problematici: molte sono le questioni irrisolte, a mio giudizio, sia di carattere formale che sostanziale. Il primo dato su cui è opportuno concentrarsi è la nozione di 'clan'. Essa, in effetti, andrebbe evitata: anche se Aloni usa *clan* come una definizione di comodo e non come una categoria antropologica<sup>51</sup>, bisogna sottolineare il rischio d'assimilare strutture prettamente elleniche a forme di organizzazione tipiche di società etnografiche, perché tali realtà differiscono per storia, luogo geografico, tradizioni e cultura<sup>52</sup>. Nel capitolo precedente si è proposta una definizione alternativa e forse più consona al mondo greco, οἰκία<sup>53</sup>, ossia una famiglia aristocratica particolarmente influente, dotata di varie alleanze, caratterizzata da πάτρια comuni, da una medesima origine, reale o fittizia<sup>54</sup>, e da vincoli di φιλότης<sup>55</sup>. Altra questione di carattere terminologico, ma che ha necessariamente ricadute sulla ricostruzione del contesto in cui operava la poetessa, è l'espressione «gruppo di donne che circonda Saffo» usata da Aloni per indicare la collettività di cui la poetessa era parte. Una tale denominazione comporta l'idea che il pubblico di Saffo avesse la sua ragion d'essere proprio nella poetessa, fatto che sicuramente non è corretto, se si tiene presente che esistevano a Lesbo altri gruppi femminili la cui ragione aggregante non era una poetessa, ma una famiglia aristocratica<sup>56</sup>. Senza sopravvalutare la funzione poetica, si potrebbe addirittura ipotizzare che Saffo fosse solo la componente di un gruppo e che ne costituisse semplicemente una delle sue voci<sup>57</sup>. Una simile situazione, d'altra parte, trova conferme confrontando la comunità saffica con l'ἑταιρεία alcaica: l'espressione di Diogene Laerzio (I 74) οὗτος (*scil.* Pittaco) μετὰ τῶν Ἀλκαίου γενόμενος ἀδελφῶν Μέλαγχρον καθεῖλε τὸν τῆς Λέσβου τύραννον presuppone che l'ἑταιρεία di cui fece parte il poeta mitilenese non fosse necessariamente incentrata su quest'ultimo, in quanto era a lui preesistente ed incentrata sui suoi fratelli più grandi<sup>58</sup>: le ragioni costitutive dell'ἑταιρεία sono ovviamente diverse

<sup>50</sup> Aloni 1997, LVIII. Lo studioso opera, inoltre, un'ulteriore suddivisione all'interno del secondo gruppo, da una parte ponendo poesie destinate a cerimonie semipubbliche, quali i καλλιστεῖα e gli *Adonia*, e dall'altra componimenti familiari del tipo di S. 5 (cf. *ibid.* LXXVI).

<sup>51</sup> Cf. Aloni 1997, LXXVI

<sup>52</sup> Cf. Roussel 1976, 17 e *supra* pp. 133ss.

<sup>53</sup> Cf. *supra* pp. 154ss.

<sup>54</sup> Cf. Roussel 1976, 51ss.

<sup>55</sup> Cf. *infra* pp. 228ss.

<sup>56</sup> Cf. *infra* pp. 269ss.

<sup>57</sup> Cf., per altre voci poetiche oltre Saffo, S. 21,12 e 22,9ss.

<sup>58</sup> Cf. Mazzarino 1943, 39ss. e Libermann 1999, XVI., Cf. anche Alc. 75.

dalla semplice presenza di un poeta. Questa situazione deve spingere a non considerare come acquisito il ruolo di *leader*, all'interno della comunità femminile, spesso attribuito alla poetessa in modo ap problematico<sup>59</sup>.

A parte tali quesiti di carattere metodologico, ve ne sono altri più sostanziali che riguardano la struttura stessa dell'uditorio saffico. Bisogna constatare, infatti, un elemento non del tutto approfondito da Aloni, ossia il rapporto instaurabile fra i tre insiemi di carmi e, in particolare, fra la produzione 'femminile' da una parte e i componimenti nuziali dall'altra: la domanda da porsi, in effetti, è se fra essi vi sia una relazione. Una risposta negativa genererebbe, a mio giudizio, tutta una serie di conseguenze inerenti allo statuto di Saffo: se, infatti, non vi fosse vincolo necessario fra gruppo femminile e poesia epitalamica, ciò vorrebbe dire che la poetessa poteva comporre anche per persone non legate a lei da vincoli di φιλότης e, allora, bisognerebbe chiedersi se, dal punto di vista del rapporto con il pubblico, Saffo sia più vicina, per fare due esempi chiarificatori, ad un Alceo o ad un Pindaro.

Poste tali premesse, è utile vedere nel concreto come Aloni suddivida i componimenti: il fine è definire le conseguenze del suo ragionamento e, per far questo, bisogna analizzare alcuni casi specifici. Lo studioso attribuisce, ad esempio, al primo gruppo (carmi 'pubblici') S. 27 e 44, al secondo (carmi di 'clan') S. 2, 99 (L.-P.), al terzo (carmi comunitari) S. 1, 16, 22, 94, 96. Esprime, infine, incertezza riguardo ad una sistemazione nel secondo o terzo gruppo di S. 71 e 155.

Questa ripartizione è significativa. In S. 71<sup>60</sup> e 155<sup>61</sup> viene espressa l'avversità della poetessa nei confronti dei Pentilidi e dei Polianattidi, οἰκτιὰ riconducibili ad Andromeda e Gorgo<sup>62</sup>. L'elemento problematico, in questo contesto, è che Aloni non colloca S. 71, 99 (L.-P.)<sup>63</sup> e 155 nel medesimo gruppo, quando il fatto che S. 99 (L.-P.) sia indirizzato contro i Polianattidi impedisce di dissociarlo da S. 155. Oltre a ciò, è significativa l'incertezza espressa da Aloni riguardo la posizione di questi frammenti<sup>64</sup>: da una parte, infatti, il tradimento di Mica sarebbe assimilabile a quello di Attide<sup>65</sup>, il che inserirebbe il carme nel gruppo a pubblico esclusivamente femminile, dall'altra la

<sup>59</sup> Cf. *infra* pp. 269ss.

<sup>60</sup> Cf. S. 71,3 [ ]ν φιλότ[ατ] ἤλεο Πενθιλήαν[.

<sup>61</sup> Cf. S. 155 πόλλα μοι τάν Πολυανάκτιδα παῖδα χαιρήν.

<sup>62</sup> Cf. Max. Tyr. 18,9dss.

<sup>63</sup> Page (1955, 145) ritiene assai verosimile che S. 99 LP sia di Saffo. Di diverso avviso è l'ultima editrice della poetessa, Voigt, che attribuisce il frammento ad Alceo (cf. Alc. 303A). Aloni (1997, 166), a questo proposito, esprime incertezza sull'attribuzione, presentando in ogni caso S. 99 fra i carmi saffici. Cf. *infra* pp. 277ss..

<sup>64</sup> Cf. Aloni 1997, 275s.

<sup>65</sup> Cf. S. 130 e *infra* pp. 249ss.

logica che evidentemente sottostà alla scelta della vecchia φίλη di Saffo porrebbe S. 71 nella schiera dei componimenti familiari.

Di fronte a queste ambivalenze bisogna sospettare che la separazione fra secondo e terzo gruppo sia più fittizia che reale. Questa ambiguità dei carmi saffici, fra l'altro, non è un *unicum*. Rubricare S. 27, ad esempio, fra i carmi pubblici non è così immediato come potrebbe apparire, perché il tema del canto, cioè il ricordo del passato, è associabile ai frammenti 'della memoria' quali S. 16, 94 e 96, anche se il contesto è visibilmente epitalamico<sup>66</sup>.

Questo non è l'unico caso in cui la natura di un frammento può risultare equivoco: Aloni, ad esempio, separa S. 1 e 2<sup>67</sup>, pur essendo entrambi inni cletici rivolti ad una medesima divinità. Va, inoltre, tenuto conto che considerare S. 44 un carme 'pubblico' presenta due problemi notevoli: *in primis* non è assolutamente detto che esso sia stato composto per una cerimonia nuziale, giacché nessun elemento certo assicura ciò<sup>68</sup>; poi, pur ammettendo un contesto epitalamico, bisognerebbe intendersi sulla 'pubblicità' del γάμος, ossia c'è da chiedersi se una cerimonia nuziale a Lesbo riguardasse l'intera πόλις, o una sua buona parte, oppure se avesse come referente, ad esempio, esclusivamente le οἰκίαι degli sposi. In questo secondo caso, dunque, fra primo e secondo gruppo non vi sarebbe alcuna differenza nella composizione del pubblico: differirebbe solo l'occasione.

È dunque possibile affermare che, se la ricostruzione di Aloni si basa su elementi di realtà, quali la composizione dell'uditorio o il luogo della *performance*, non risolve il problema posto dallo studio della poesia saffica, la relazione cioè fra poeta e pubblico, fra materia del canto ed occasione.

Di fronte alla complessità delle questioni che una suddivisione rigida del *corpus* saffico comporta diviene allora necessario attribuire rilievo agli elementi comuni a tutta l'opera della poetessa, ovvero è necessario interrogarsi sulla persistenza della tematica erotica in tutti i supposti gruppi di carmi, a prescindere dall'occasione e dal contesto. Si tenga presente, infatti, che, se nei componimenti epitalamici la presenza dell'ἔρωσ è istituzionale e nei carmi 'familiari' Afrodite compare spesso, come in S. 5 e 15, i frammenti che presuppongono la comunità femminile sono, in gran parte, incentrati sulla φιλότης e sul desiderio erotico.

Per chiarirsi le idee, sarà opportuno concentrarsi in modo particolare sul terzo gruppo, poiché il pubblico esclusivamente femminile pare essere quello maggiormente

<sup>66</sup> Cf. *infra* pp. 302ss.

<sup>67</sup> Cf. Aloni 1997, Ls.

<sup>68</sup> Rösler (1975, 275ss.) considera il carme senza dubbio 'pubblico', ritenendo che il suo uditorio potesse subire una sorta di immedesimazione nel mito narrato dalla poetessa. Lasserre (1989, 81ss.), invece, cerca di dimostrare la contestualizzazione epitalamica di S. 44 partendo dagli scolii che compaiono sul *P. Oxy.* 2076, ovvero su uno dei due testimoni del frammento. Il problema è che le deduzioni dello studioso francese rischiano di risultare prive di spessore, perché basate su un *collage* assai discutibile fra *P. Oxy.* 1232 e 2076.

rappresentato nei frammenti. Il primo dato su cui riflettere è se questo uditorio costituisca una comunità o meno. Anche in questo caso, Alceo è il termine di paragone immediato: indubbiamente si può definire l'ἑταιρεία una comunità, ma anche dopo aver appurato questo fatto, resta il problema di evidenziarne gli elementi costitutivi e identitari, ovvero è da stabilire su cosa la sua coesione si fondi. La risposta, per il poeta mitilenese, sembra, almeno in parte, facilmente reperibile: sono il rispetto dei πάτρια e l'appartenenza ad un gruppo aristocratico a permettere l'esistenza dell'ἑταιρεία<sup>69</sup>. I temi cari ad Alceo, in questa prospettiva, confermano tale idea: Alc. 6, 129, 130, 140, infatti, rappresentano la riaffermazione dei principi e delle modalità di vita tipici di un gruppo aristocratico e ne esprimono la cifra ideologica.

Partendo da questo confronto, è opportuno interrogarsi se sia possibile parlare di comunità per Saffo. Alcuni dati, a mio giudizio, portano in questo senso: oltre a notare il costante ripetersi, come in Alceo, di alcuni nomi all'interno dei componimenti<sup>70</sup>, fatto che implica la condivisione di una vita comune, è possibile postulare che il ripetersi della tematica afroditica abbia la medesima funzione del rispetto dei πάτρια, cioè che possa costituire la cifra ideologica del pubblico saffico. Se, dunque, l'uditorio della poetessa aveva una composizione costante e se possedeva una sorta d'ideologia che ne definiva i principi identitari e la funzione, parlare di comunità non sarebbe azzardato.

L'analisi che seguirà partirà da un'ipotesi di lavoro, che si tenterà di verificare nel corso di tutto il capitolo: l'ἔρωσ è l'ideologia saffica. È allora importante chiedersi quale sia la concezione dell'ἔρωσ nella poetessa, quale la sua funzionalità e il perché della sua presenza. Una simile riflessione ha come un inizio obbligato l'*Inno ad Afrodite*: questo componimento, la cui posizione incipitaria nell'edizione alessandrina di Saffo deve essere significativa<sup>71</sup>, presenta, nella sua parte centrale, un discorso diretto di Afrodite al cui interno è enunciata una norma generale.

	... τίνα δηῖτε πείθω	Chi di nuovo dovrei convincere
	.].σάγην ἔς σάν φιλότατα; τίς σ', ὦ	ad amarti? Chi, oh Saffo,
20	Ψάπφ', ἀδικήει;	ti reca ingiustizia?
	καὶ γὰρ αἱ φεύγει, ταχέως διώξει,	Infatti, se fugge, presto inseguirà,
	αἱ δὲ δῶρα μὴ δέκετ', ἀλλὰ δώσει,	se non accetta doni, anzi li darà,
	αἱ δὲ μὴ φίλει, ταχέως φιλήσει	se non ama, presto amerà
24	κῶλυκ ἐθέλοισα.	anche se non vuole.

(S. 1,18-24)

<sup>69</sup> Cf. ad es. Mazzarino 1943, 40ss.

<sup>70</sup> Fra i nomi ricorrenti nella produzione saffica è possibile citare, ad es., Attide o Gongila, cf. *infra* pp. 249ss. e 258ss.

<sup>71</sup> Cf. Nicosia 1976, 204.

Il fatto che una donna rifiuti la φιλότης di Saffo rappresenta, per Afrodite, un'ἀδικία, ovvero una contravvenzione ad un principio che viene esplicitato, tramite un γάρ, nei versi successivi. Prima di occuparsi, nello specifico, di cosa si indichi in questi versi con ἀδικεῖν, è importante valutare il senso dei vv. 18s., soprattutto in relazione al concetto di φιλότης ivi presente<sup>72</sup>. È necessario in primo luogo constatare la presenza di un errore di tradizione nel testo che ne compromette una completa comprensione. Due sono le possibili interpretazioni: da una parte il carne presupporebbe un tradimento, dall'altra una mancata corresponsione di φιλότης. Il dato non è secondario: nel primo caso l'«amata» di Saffo violerebbe un patto e Afrodite interverrebbe per ristabilirlo, nel secondo si esprimerebbe una necessità cosmica, ossia che il φιλεῖν debba essere reciproco: non la violazione del patto lamenterebbe la poetessa, ma la sua mancata e necessaria «stipulazione». Al fine di comprendere in modo adeguato i versi che seguono, tale differenza è di grande spessore.

Ai fini di una comprensione esaustiva del passo è necessario focalizzare l'attenzione sul v. 19, che risulta corrotto nei codici del *De compositione verborum* di Dionigi di Alicarnasso e che appare solo parzialmente leggibile nel *P. Oxy.* 2288. I codici e il papiro presentano le seguenti lezioni:

**P Parisinus gr. 1741 (X sec.)**<sup>73</sup>: τινὰ δ' εὐτεπείθωμαι (corretto in βαι) καγήνεσσαν φιλοτατις ψαπφα δίκη

**F Laurentianus LIX 15 (X/XI sec.)**: τινὰ δηυτε πειθω και καγήνεσσαν φιλότητα τις ω ψαπφαδίκη

**E Epitome**<sup>74</sup>: τινὰ δ' ἤυτε πειθῶ και καγήνεσσαν τίς ᾧ καπφῶ δίκη<sup>75</sup>

**P. Oxy. 2288 (II sec.)**: . ] . c. ᾠγήν

Per prima cosa è necessario valutare se sia preferibile la lezione πείθωμαι di **P** o quella πείθω και di **E** e **F**: nel primo caso bisogna intendere una prima persona del congiuntivo medio, come proposto, ad esempio, da Blass<sup>76</sup>. Una simile interpretazione comporta un problema di difficile soluzione: essendo le ll. 2 e 3 della strofe saffica versi e non *cola*, è intollerabile la sinafia. Per ovviare a questa difficoltà, Di Benedetto (1983,

<sup>72</sup> Cf. Bonanno 1973, 110.

<sup>73</sup> Cf. Piccolomini 1892, 1ss., Nicosia 1976, 210ss.

<sup>74</sup> Il codice più antico che riporta l'epitome è il *Parisinus* gr. 2918, risalente al XIV sec. Cf. Aujac-Lebel 1981, 45ss. e 57.

<sup>75</sup> Cf. Aujac-Lebel 1981, 42ss.: **P** e **F** sarebbero derivati da due trascrizioni indipendenti di un antigrafo comune, con **P** che risulta più fedele a Dionigi e più vicino al modello rispetto a **F**. Per quanto riguarda l'epitome, essa ha moltissime lezioni in comune con **F**, pur presentando, in alcuni casi, affinità con **P**.

<sup>76</sup> Cf. Blass 1874, 149: τινὰ δηῦτε πείθω- / μαι σ' ᾠγήν ἐξ σάν φιλότατα;

41ss.) ha proposto di leggere *ad locum* πείθωμ' / ἄψ ἄγην, ipotizzando così la presenza di un'elisione nella desinenza verbale<sup>77</sup>. Lo studioso, conscio delle difficoltà che una simile proposta comporta, adduce come parallelo S. 31,8s.: λέπτον δ' / αὔτικα. Ora, le edizioni di Voigt e di Lobel-Page riportano un testo differente, λέπτον / δ'αὔτικα, ma Di Benedetto (*ibid.* 42) ritiene il δέ parte integrante del v. 8, in base alla «legge fondamentale per cui la particella, in seconda posizione, si appoggia a ciò che precede e non a ciò che segue»: la situazione, in pratica, sarebbe la medesima di S. 31,13s. τρόμος δέ / παῖσαν. L'idea di Di Benedetto ha trovato alcuni consensi<sup>78</sup>, ma, va detto, presuppone un'elisione in fine di verso non documentata, almeno nei testi eolici, per una desinenza verbale<sup>79</sup> e, quindi, suscita numerose perplessità.

Gli elementi esposti finora portano ad escludere come probabile una lettura πείθωμαι nel carne in questione. Cosa si può, allora, ricavare da πείθω κοί? Per avere un quadro più chiaro, è opportuno verificare cosa compare in *P. Oxy.* 2288.

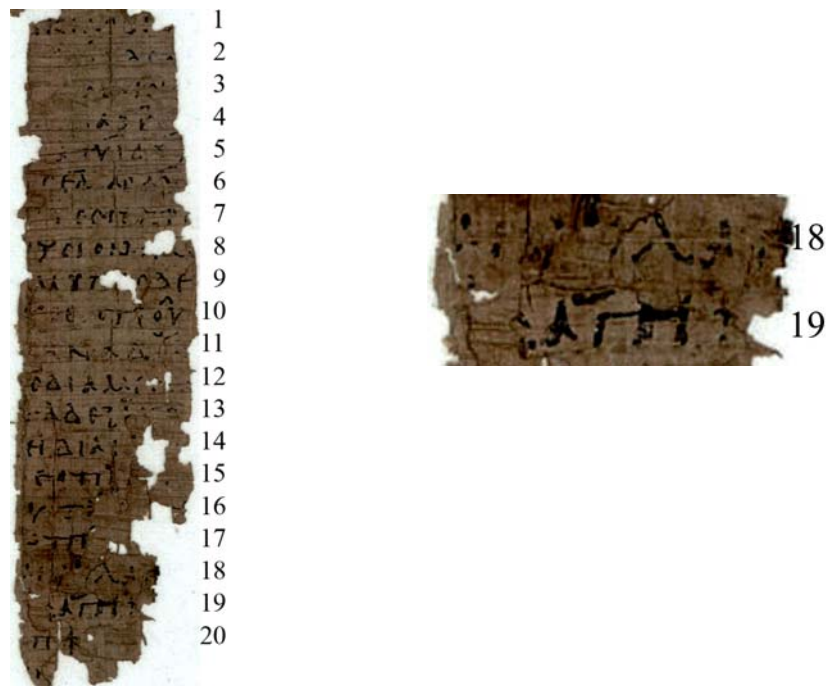


Figura 12 e 13: *P. Oxy.* 2288 e particolare delle rr. 18s.

In primo luogo, è importante sottolineare un elemento solo parzialmente apprezzabile dalla riproduzione fotografica. Il materiale scrittorio, infatti, pare essere il risultato della sovrapposizione di due papiri: Turner (1973, 25) ipotizza che essi si ritrovarono a contatto nel momento in cui il *volumen* fu arrotolato, come dimostrerebbe

<sup>77</sup> Cf. Di Benedetto 1983, 42: τίνα δηῦτε πείθωμ' / ἄψ ἄγην ἐς σάν φιλότατα;

<sup>78</sup> Cf. Aloni 1997, 5 e Ferrari 1987, 95.

<sup>79</sup> Cf. Gentili-Lomiento 2003, 39 e Maas 1962, 87ss.

il fatto che, dove vi sono abrasioni, le fibre del livello inferiore sono orientate nello stesso verso di quello superiore<sup>80</sup>: ciò significa che ci si trova di fronte a due *recti*. Se Turner ha ragione, è evidente che i segni di scrittura visibili sul papiro non sono in realtà tutti appartenenti a S. 1<sup>81</sup> e, dunque, la loro lettura risulta ancor più complessa.

Nella parte che immediatamente precede l'*alpha* di  $\alpha\gamma\eta\nu$  compare un possibile segno d'interpunzione di difficile interpretazione<sup>82</sup> e la parte superiore d'una curva, quasi sicuramente appartenente ad un *sigma*. A sinistra del *sigma*, la superficie scrittoria del livello superiore è quasi completamente abrasa, ma sono comunque visibili due piccole macchie d'inchiostro, assai vicine, nell'interlinea fra i vv. 18 e 19. Lobel (1951, 1s.), nell'*editio princeps*, afferma che tali segni di scrittura sono compatibili esclusivamente con un *phi* o con uno *psi*: di fronte all'impossibilità d'integrare il testo con un *phi*, lo studioso inglese (*ibid.* 2) suggerisce, perciò,  $\alpha]\psi \sigma' \alpha\gamma\eta\nu$ .<sup>83</sup>

Questa soluzione non convince del tutto, sia per quanto riguarda l'interpretazione delle macchie d'inchiostro presenti sul papiro sia per il senso. Turner (1973, 26) afferma, innanzi tutto, che la presenza di  $\alpha\psi$  è tutt'altro che certa. Ora, per una migliore comprensione del problema, bisogna tener conto che, da una parte, i segni del v. 19 non sembrano allinearsi ad un ipotetico rettilineo rigo di scrittura e che, dall'altra, il copista tende a scrivere alcune lettere un po' alte, come ad esempio l'*alpha* del v. 13<sup>84</sup>. A questi elementi è opportuno aggiungere che il carme è cosparso di segni diacritici, come ad esempio ai vv. 2, 4, 5, 6, 10, 11, 13, 17, 19, tutti ovviamente posti in alto nell'interlinea. La scrittura del *P. Oxy.* 2288, inoltre, è per Lobel assai prossima a quella del *P. Oxy.* 2076, uno dei testimoni di S. 44, e del *P. Oxy.* 1809, che contiene un passo del *Fedone* platonico; anzi, lo studioso inglese arriva addirittura ad affermare che i tre testi siano stati in realtà vergati dalla stessa mano.

Di fronte a questa situazione, una notazione è obbligatoria. Nel caso in cui nel *P. Oxy.* 2288 fosse presente un *phi*, gli altri due papiri offrirebbero ottimi paralleli, perché presentano casi di *phi* con l'asta verticale particolarmente lunga.

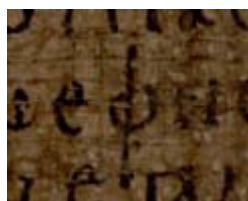


Figura 14: *P. Oxy.* 1809 col. II r. 18

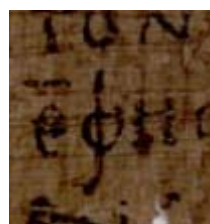


Figura 15: *P. Oxy.* 1809 col. III r. 11

<sup>80</sup> Cf. Turner, 1973, 25.

<sup>81</sup> È possibile notare un segno di scrittura (sbarra verticale leggermente obliqua), in realtà appartenente al livello inferiore, appena sopra l'*alpha* del v. 19 (cf. Pl. 5 in Turner 1973).

<sup>82</sup> Cf. ad es. Di Benedetto 1983, 39ss.

<sup>83</sup> Hutchinson (2001, 156) ritiene  $\alpha\psi$  la lezione più prossima alle tracce di scrittura sul papiro.

<sup>84</sup> Cf. Turner, 1973, 26.





Figura 16: *P. Oxy.* 1809 col. III r. 13

Verificare, invece, la forma di *psi* tipica del copista dei tre papiri non risulta una operazione facile. I punti in cui *psi* è certamente presente sono alla r. 3 del *P. Oxy.* 2076 (= S. 44,25) e alla r. 13 del *P. Oxy.* 2288 (= S. 1,13).

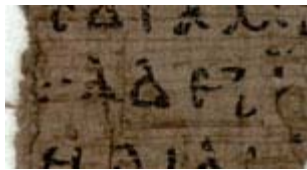


Figura 18: *P. Oxy.* 2288 r. 13  
(ἀ[ι]ψα δ'εξι[...])



Figura 17: *P. Oxy.* 2076 r. 3  
(καὶ ψ[ό]φο[ς])

Nel *P. Oxy.* 2288 è rimasto ben poco dello *psi* di ἀψα e di quanto resta nulla è vagamente paragonabile a quanto compare al r. 19. Più chiara, invece, è la lettura del *P. Oxy.* 2076: qui è presente senz'ombra di dubbio la parola ψ[ό]φο[ς], preceduta da καί. Ora, il secondo papiro da una parte conferma quanto precedentemente detto su *phi*, dall'altra mostra come, almeno in questo caso, la stanga verticale di *psi* non sia molto alta. Allo stato delle cose, perciò, non vi sono elementi per sostenere la presenza di *psi* al v. 19 di S. 1, il che deve condurre a ricercare altre soluzioni che possano, fra l'altro, spiegare la presenza di πείθω καὶ in una parte della tradizione del *De compositione verborum* di Dionigi.

Tutte le difficoltà che questo passo suscita potrebbero essere forse risolte percorrendo altre strade: si può ipotizzare, infatti, che i due segni di scrittura posti nell'interlinea possano in realtà appartenere ad un segno diacritico ormai divenuto illeggibile e ciò è parzialmente verificabile data la loro altezza rispetto al rigo; tale situazione, del resto, non apparirebbe strana considerando il gran numero di segni diacritici di cui è dotato il *P. Oxy.* 2288. Di fronte ad una simile situazione, c'è da aggiungere che uno dei problemi maggiori è costituito dalla necessaria omogeneità di senso fra il v. 19 e quanto segue: i vv. 22ss. implicano un rapporto di reciprocità necessario fra φίλοι ed è su questo che Afrodite interviene. La dea, in sostanza, assicurerebbe che chi prova il sentimento del φιλεῖν deve necessariamente essere ricambiato. La presenza di ἄψ, invece, comporterebbe un 'condurre indietro' riferibile ad un tradimento<sup>85</sup>: Saffo,

<sup>85</sup> Cf. Di Benedetto 1983, 36s. Lo studioso ritiene che in realtà ἄψ non si riferisca ad un tradimento, ma ad un atto di ripulsa verso la poetessa da parte della ragazza da lei amata: «ἄψ comporta l'idea di tornare

dunque, non avrebbe invocato la creazione di una reciprocità, ma il suo ristabilimento. Se ἄψ non è l'unica lettura possibile, fra l'altro non confermata dai codici, e il senso fa difetto, è opportuno vedere se siano percorribili altre strade.

Prima di proporre una soluzione, è necessario sottolineare un dato ulteriore: la costruzione della frase che abbraccia i vv. 18s. In generale, se πείθω regge l'infinito, l'oggetto del primo è il soggetto del secondo, ossia τίνα dovrebbe essere il soggetto di ἄγην<sup>86</sup>. A questa prima precisazione va aggiunto che il *sigma* che precede l'infinito, se rappresenta un pronome di seconda persona, deve necessariamente essere in accusativo, dato che l'elisione pare consentita in eolico esclusivamente con questo caso<sup>87</sup>: se così fosse, tuttavia, la frase risulterebbe priva di senso: «Chi devo convincere / a [ ] condurre te al tuo amore?». Per ovviare a tali difficoltà, si potrebbe certo correggere o σ'(ε) o σάν<sup>88</sup>, ma una simile operazione non pare metodologicamente consigliabile.

La soluzione che si proporrà desidera da una parte rispettare al massimo i dati della tradizione, la logicità della frase dei vv. 18s. e, soprattutto, la coerenza di pensiero all'interno del discorso di Afrodite.

Heitsch (1967, 385ss.) ha suggerito di integrare, all'inizio del v. 19, εἰς ἄγην: i segni di scrittura del *P. Oxy.* 2288 vicino al *sigma*, per questo studioso, sarebbero compatibili con uno *iota*; il verbo, inoltre, sarebbe da intendere in senso intransitivo. La critica successiva ha generalmente ritenuto difficile una simile ricostruzione, poiché da una parte quanto compare sul papiro non parrebbe compatibile con uno *iota*, dall'altra ha ritenuto il significato intransitivo di εἰσάγειν non dimostrabile sulla base dei paralleli addotti da Heitsch<sup>89</sup>. È opportuno vedere da vicino tali paralleli.

251 ἐνθά οἱ ἠπιόδωρος ἐναντίη ἤλυθε μήτηρ  
Λαοδίκην ἐσάγουσα θυγατρῶν εἶδος ἀρίστην  
(*Il.* VI 251s.)

indietro [...] ma [...] ciò non significa che precedentemente la vicinanza della ragazza presso Saffo fosse motivata da un rapporto erotico». Ora, per quanto lineare, il ragionamento di Di Benedetto presenta qualche pecca: egli infatti traduce i vv. 18s. così: «chi di nuovo mi devo convincere a condurre indietro per il tuo amore?» (cf. *supra* n. 77). Non è molto chiaro, se si considera certo ἄψ, come sia possibile che il rapporto precedente fra Saffo e la ragazza non fosse di φιλότης: Afrodite, infatti, non dice «chi debbo convincere a condurre indietro a te», ma ἐς σάν φιλότατα, il che implica un ritorno al φιλεῖν. Se si ammette ἄψ, insomma, è necessario postulare un tradimento della φιλότης.

<sup>86</sup> Cf. Kühner-Gerth II 32,2.

<sup>87</sup> Cf. Page 1955, 21 e Di Benedetto 1983, 38. Burzacchini (2005b, 14s.) legge *ad l.* τίνα δηῖτε πειθωμ' / ἄψ σ' ἄγην ἐς σάν φιλότατα; e interpreta «chi ancora una volta debbo accondiscendere / a sospingere indietro per te, verso il tuo amore?»: dato che lo studioso ammette contemporaneamente due eccezioni, *i.e.* l'elisione di σοι e quella fra i vv. 2s., la sua lettura va, a mio parere, considerata assai dubbia.

<sup>88</sup> Cf. Nicosia 1976, 210ss.

<sup>89</sup> Cf. Nicosia 1976, 213 e Di Benedetto 1983, 35ss. Kirkwood (1974, 246s.) sottolinea come l'interpretazione di Heitsch, pur avvicinandosi al testo di Dionigi, comporta un significato intransitivo del verbo che nessun parallelo supporta.

Λαοδί κην ἐσάγουσα: εἰσιούσα, ὡς φαμεν «ποῖ εἰσάγεις» ἀντὶ τοῦ εἰσέρχῃ.  
(*Schol. b Il. VI 252*)

Ecuba, mentre si dirige da sua figlia Laodice, incontra Ettore: in questo caso εἰσάγειν parrebbe effettivamente essere usato in senso intransitivo, come d'altronde sottolineo lo scolio *ad locum*, che afferma come il verbo equivalga ad εἴσειμι o ad εἰσέρχομαι.

336 τύμβον δ' ἄμφι πυρὴν ἕνα χεύομεν ἐξαγαγόντες  
ἄκριτον ἐκ πεδίου· ...  
(*Il. VII 336s.*)

τὸ δὲ ἐξαγαγόντες ὁμοίον ἐστι τῷ «Λαοδί κην ἐσάγουσα» ἀντὶ τοῦ εἰσερχομένη. οὕτω καὶ τὸ ἐξαγαγόντες ἀντὶ τοῦ ἐξελεθόντες.

(*Schol. a<sup>1</sup> Il. VII 336-7*)

Il caso è speculare a quello precedente: se εἰσάγειν corrisponde ad εἰσέρχεσθαι, qui ἐξάγειν equivale ad ἐξέρχεσθαι<sup>90</sup>. I due paralleli proposti da Heitsch sembrerebbero essere piuttosto chiari: in determinati casi, alcuni composti di ἄγω potevano assumere un significato intransitivo. Così, almeno, lascia intendere, in particolare, il primo scolio citato, dove ὡς φαμεν sembrerebbe alludere ad un modo di dire tipico della lingua greca. Ora, un passo della *Biblioteca storica* di Diodoro Siculo offre un interessante parallelo proprio per tale espressione, confermando la possibilità d'un uso intransitivo per i composti di ἄγω.

ἀπαντήσαντος δὲ αὐτῷ Γαίου Δομιτίου καὶ ἐρομένου, «ποῖ προάγεις, Πομπαιδίε, μετὰ τοσούτου πλήθους;» εἶπεν, «εἰς Ῥώμην ἐπὶ τὴν πολιτείαν, κεκλημένος ὑπὸ τῶν δημάρχων.»

(*Diod. Sic. XIII 1,8-11*)

Il conferma l'uso, almeno nella lingua parlata, di ἄγω e i suoi composti col senso di 'andare', avvalorando la tesi di una possibile intransitività del verbo. Ennesimo parallelo ha trovato Andrisano nelle *Leggi* di Platone.

ἐάν δὲ ἄξιον ὄντα εἰς δικαστήριον εἰσάγειν ἀρχόντων μηδεὶς εἰσάγῃ, ὄνειδος ἀποκείσθω τοῖς ἀρχουσιν εἰς τὴν τῶν ἀριστείων διαδικασίαν.

(*Plat. Leg. 952d*)

<sup>90</sup> Cf. Andrisano 1979, 77.

La questione dell'intransitività di εἰσάγειν va valutata forse tenendo presente gli usi di ἄγω e dei suoi composti, come lo stesso *schol.* a<sup>1</sup> *Il.* VII 336-7 sembra suggerire; in quest'ottica, se appare raro l'uso di εἰσάγειν come intransitivo, ciò non è vero per ἄγω<sup>91</sup> e, in base a tale ragionamento, i paralleli per la proposta di Heitsch si ampliano notevolmente. È, dunque, possibile proporre come integrazione εἰσάγην, intendendo il segno di scrittura nell'interlinea fra i vv. 18s. del *P. Oxy.* 2288 come un segno diacritico non più comprensibile ed il punto a fianco del *sigma* o come una semplice macchia d'inchiostro o come un'anomalia dello stesso *sigma*. Una simile interpretazione offre tutta una serie di conseguenze linguisticamente positive: si elimina la presenza di un pronome di seconda persona assai problematico e si propone una correzione del testo tradito che si giustifica in modo molto semplice. L'errore, infatti, può essere nato da una confusione fra inizi del v. 18 (μ]αινόλαι) e del v. 19 (εἰσάγην > και/βαι/μια σαγήνεσσαν)<sup>92</sup>.

## La φιλότης

L'analisi dell'esordio del v. 19 permette di cogliere con più precisione il senso di quanto Afrodite afferma. Per ragioni espositive, si suddividerà il discorso della dea in sezioni. I vv. 18s., nella ricostruzione appena proposta, possono essere tradotti nel modo seguente: «Chi di nuovo dovrei convincere / ad amarti?». La domanda della Cipride permette di compiere due ordini di considerazioni, l'una inerente al concetto di φιλότης, l'altra alle conseguenze della presenza, in questa frase, di δηῖτε.

L'interpretazione di φιλεῖν, φιλότης<sup>93</sup> come 'amore' è, senza dubbio, la più ovvia, poiché risulta evidente come, per il tema di S. 1 e, soprattutto, per il ruolo ricoperto dalla divinità, la lettura più immediata di questi versi sia quella erotica. In questo modo, però, si corre il rischio di perdere tutta una serie di sfumature che i vv. 18ss. implicano e sicuramente contengono. Φιλότης, già nelle attestazioni più antiche, possiede due significati, 'amore sessuale'<sup>94</sup> o 'amicizia'<sup>95</sup>. Secondo Benveniste, «in Omero, tutto

<sup>91</sup> Cf. Bailly 20 s.v. ἄγω, LSJ<sup>9</sup> 18 s.v. ἄγω, 493 s.v. εἰσάγω e 580 s.v. ἐξάγω, Rocci 19 s.v. ἄγω: la genesi del valore intransitivo dei composti di ἄγω probabilmente è da ricercare in espressioni del tipo ἄγειν ἐμαυτόν, con il sottintendimento del pronome riflessivo.

<sup>92</sup> Di avviso diverso è Nicosia (1976, 212 n. 40), secondo il quale è strano che una dittografia riguardi esclusivamente le «sole prime tre lettere di una parola».

<sup>93</sup> L'uso del termine φιλότης invece di φιλία, che compare in Massimo di Tiro (cf. *supra* pp. 208ss.), trova una motivazione nella lingua di Saffo: solo la prima forma, infatti, vi è presente (S. 1,18, 30,3 e 71,2). Per quanto concerne φιλία, tale parola si ritrova per la prima volta nella 'letteratura greca' in Teognide (305, 599, 1101 e 1278a), dove, del resto, φιλότης ricorre 13 volte. Per la reciprocità connessa alla φιλότης cf. *Il.* IV 14ss. ἡμεῖς δὲ (dèi) φραζόμεθ' ὅπως ἔσται τάδε ἔργα, / ἦ ῥ' ἀντις πόλεμόν τε κακὸν καὶ φύλοπιν αἰνὴν / ὄροσμεν, ἦ φιλότητα μετ' ἀμφοτέρωσι (fra Troiani e Achei) βάλωμεν.

<sup>94</sup> Cf. *Il.* II 232 e Benveniste 1976, 260, *GP*<sup>2</sup> 2163 s.v. φιλότης.

il vocabolario dei termini morali è fortemente impregnato di valori [...] relazionali»<sup>96</sup>: ciò significa che φιλότης non è il semplice affetto che lega due o più individui, ma identifica un sistema di relazioni sociali codificate.

*In primis*, il legame di φιλότης unisce i membri di un medesimo οἶκος, tanto che, ad esempio, sono φίλοι i figli per i padri, i padri per i figli, i nipoti per i nonni, i fratelli fra loro, etc.<sup>97</sup> In secondo luogo, φιλεῖν rappresenta la forma relazionale che un individuo, fuori dal proprio οἶκος, istituisce con la comunità che «costituisce il (suo) quadro di vita naturale»<sup>98</sup>, ossia, per quanto riguarda ad esempio Omero, gli Achei o i Troiani fra di loro. All'interno di un simile contesto, un caso particolare è la solidarietà assai stretta che lega gli ἑταῖροι che sembrano appartenere spesso anche ad una medesima classe d'età<sup>99</sup>. Oltre a queste situazioni in cui è applicabile il concetto di φιλότης, si possono aggiungere due ulteriori contesti, ma assai importanti nel mondo antico, ossia le alleanze che prendono origine dai vincoli matrimoniali e/o da rapporti di ospitalità, dov'è normativa la presenza di una circolazione di doni<sup>100</sup>.

## La ξείνια

Dopo aver proposto un quadro riassuntivo dei contesti in cui è applicabile il concetto di φιλότης, è opportuno analizzare più da vicino alcuni casi particolari che permetteranno di esplicitare e chiarire cosa con esso s'intendesse nell'arcaismo greco. Il primo esempio è quello di Glauco e Diomede<sup>101</sup>.

215 ἦ ῥά νύ μοι ξεῖνος πατρώϊός ἐσσι παλαιός·  
Οἶνευς γάρ ποτε δῖος ἀμύμονα Βελλεροφόντην  
ξεῖνισ' ἐνὶ μεγάροισιν ἐείκοσιν ἡματ' ἐρύξας·  
οἱ δὲ καὶ ἀλλήλοισι πόρον ξεινήϊα καλά·  
(*Il.* VI 215-218)

τῶ νῦν σοὶ μὲν ἐγὼ ξεῖνος φίλος Ἔργεϊ μέσσω  
225 εἰμί, σὺ δ' ἐν Λυκίῃ ὅτε κεν τῶν δῆμον ἴκωμαι.  
(*Il.* VI 224s.)

<sup>95</sup> Per il valore di aggettivo possessivo nell'*epos* cf. Benveniste 1976, 267ss.

<sup>96</sup> Benveniste 1976, 261.

<sup>97</sup> Scheid-Tissinier 1994, 124s. Cf. Seaford 1994, 11ss.

<sup>98</sup> Scheid-Tissinier 1994, 125.

<sup>99</sup> Scheid-Tissinier 1994, 126.

<sup>100</sup> Scheid-Tissinier 1994, 126s., cf. Benveniste 1976, 265 e Seaford 1994, 14ss..

<sup>101</sup> Cf. Seaford 1994, 7s. e 15s.

230 τεύχεα δ' ἀλλήλοις ἐπαμείψομεν, ὄφρα καὶ οἶδε  
γνώσιν ὅτι ξεῖνοι πατρώιοι εὐχόμεθ' εἶναι.

(*Il.* VI 230s.)

Diomede e Glauco sono legati da una relazione di ξενία ereditaria, in quanto i loro nonni, Eneo e Bellerofonte, erano stati ξεῖνοι: il dato è attestato dai doni che, allora, i due ospiti si fecero mutevolmente. Due sono gli elementi da far propri, l'uno l'accostamento dell'aggettivo φίλος al sostantivo ξένος, poi il fatto che Diomede senta l'esigenza di riconfermare questa relazione attraverso uno scambio di δῶρα. È notevole, d'altra parte, che un simile legame unisca persone potenzialmente nemiche e che esso risulti assai più importante del patto di fedeltà che vincola ciascun eroe al proprio esercito<sup>102</sup>.

## L'εταιρεία

Il secondo esempio di φιλότης è la relazione che intercorre fra Achille e Patroclo e gli obblighi che essa comporta: visto che di questo rapporto si è già ampiamente parlato<sup>103</sup>, saranno sufficienti solo poche annotazioni.

... ὁ δ' (Achille) ἠρνείτο στεναχίζων·

305 λίσσομαι, εἴ τις ἔμοιγε φίλων ἐπιπέιθεθ' ἑταίρων,  
μή με πρὶν σίτοιο κελεύετε μηδὲ ποτῆτος  
ἄσασθαι φίλον ἦτορ, ἐπεὶ μ' ἄχος αἰνὸν ἰκάνει·

(*Il.* XIX 304-307)

315 ἦ ῥά νύ μοι ποτε καὶ σὺ δυσάμμορε φίλταθ' ἑταίρων  
αὐτὸς ἐνὶ κλισίῃ λαρὸν παρὰ δεῖπνον ἔθηκας  
αἶψα καὶ ὀτραλέως ...

(*Il.* XIX 315-317)

εὐδεις, ἀντάρ ἐμεῖο (Patroclo) λελασμένος ἐπλευ Ἀχιλλεῦ.  
70 οὐ μὲν μευ ζῶοντος ἀκήδεις, ἀλλὰ θανόντος·

(*Il.* XXIII 69s.)

οὐ μὲν γὰρ ζωοί γε φίλων ἀπάνευθεν ἑταίρων  
βουλὰς ἐζόμενοι βουλεύσομεν, ...

(*Il.* XXIII 77s.)

<sup>102</sup> Cf. Seaford 1994, 16.

<sup>103</sup> Cf. *supra* 113ss.

La serie di passi sopra riportata mostra un diverso rapporto di φιλότης rispetto a quanto visto in precedenza. Nel primo brano, Achille si rivolge agli anziani dell'esercito Acheo definendoli φίλοι ἑταῖροι e, subito dopo, definisce Patroclo φίλτατος: come per la ξενία, al rapporto di εταιρεία può o deve essere accostato il concetto di φιλότης. Per di più, è possibile stabilire, a questo riguardo, una gradualità. Di fronte ad una simile situazione, è opportuno domandarsi se in questo caso l'aggettivo φίλος calchi la mano quasi esclusivamente sull'aspetto affettivo o se abbia implicazioni sociali più profonde. Riguardo tale aspetto è chiarificatore il discorso, presente in *Il.* XXIII, che Patroclo compie ad Achille dopo essergli comparso in sogno<sup>104</sup>: la relazione che legava i due φίλοι ἑταῖροι da vivi costringe chi sopravvive ad onorare il morto. Gli obblighi che Achille ha nei confronti di Patroclo rappresentano, in un certo senso, i δῶρα per il morto e ciò in virtù della lunga frequentazione e della condivisione di esperienze comuni che li ha resi ἑταῖροι.<sup>105</sup> In questo contesto, se φιλότης implica affetto, necessita anche una di reciprocità obbligatoria.

### La φιλότης fra nemici

Il terzo campo a cui si applica il concetto di φιλότης è il più significativo, perché è quello che non richiede sicuramente nessuna compromissione affettiva, evidenziando assai bene, invece, il nesso fra φιλεῖν e reciprocità.

δῶρα δ' ἄγ' ἀλλήλοισι περικλυτὰ δώομεν ἄμφω,  
300 ὄφρα τις ᾧδ' εἴπησιν Ἀχαιῶν τε Τρώων τε·  
ἡμὲν ἔμαρνάσθην ἔριδος πέρι θυμοβόροιο,  
ἦδ' αὖτ' ἐν φιλότητι διέτμαγεν ἀρθμήσαντε.  
(*Il.* VII 299-302)

Aiace Telamonio ed Ettore si sono affrontati sul campo di battaglia, ma, giunta la sera, l'araldo Ideo invita i contendenti a cessare le ostilità. Aiace lascia la decisione ad Ettore, il quale propone di concludere la μάχη, almeno per ora, e dichiara che vi saranno altre occasioni per scontrarsi fino a che il δαίμων non attribuisca ad uno dei due la vittoria<sup>106</sup>. La φιλότης, in questo caso, non risulta un vincolo di amicizia equivalente a quello che lega Glauco e Diomede<sup>107</sup>, giacché i due contendenti non escludono la possibilità di riaffrontarsi: I due eroi, pur restando nemici, divengono φίλοι perché

<sup>104</sup> Cf. *supra* pp. 116ss.

<sup>105</sup> Cf. *Il.* XXIV 591-595.

<sup>106</sup> *Il.* VII 290ss.

<sup>107</sup> Cf. *Il.* VI 226ss. e *supra* pp. 229ss.

vincolati da un patto solenne, sancito, come nel caso della ξεία, da uno scambio di doni preziosi<sup>108</sup>.

## La negazione della φιλότης

In altri casi la φιλότης è negata. Pur nella loro disomogeneità, i due episodi omerici che si prenderanno in esame hanno un tratto comune: il mancato φιλεῖν viene sancito da un non riconoscimento di appartenenza al medesimo *status*.

Ἐκτορ μή μοι ἄλαστε συνημοσύνας ἀγόρευε·  
ὥς οὐκ ἔστι λέουσι καὶ ἀνδράσιν ὄρκια πιστά,  
οὐδὲ λύκοι τε καὶ ἄρνες ὁμόφρονα θυμὸν ἔχουσιν,  
ἀλλὰ κακὰ φρονέουσι διαμπερὲς ἀλλήλοισιν,  
265 ὥς οὐκ ἔστ' ἐμὲ καὶ σὲ φιλήμεναι, οὐδέ τι νῶϊν  
ὄρκια ἔσσονται, πρὶν γ' ἢ ἕτερόν γε πεσόντα  
αἵματος ἄσαι Ἄρηα ταλαύρινον πολεμιστήν.

(Il. XXII 261-267)

Ettore ha proposto ad Achille, nei versi precedenti a quelli citati, di stipulare accordi in base ai quali, qualunque sia l'esito dello scontro, il corpo del vinto sia restituito, privato delle armi, ai suoi cari perché gli sia tributata degna sepoltura. La risposta di Achille è preziosa, perché indica, per contrasto, cosa in realtà significa essere φίλοι: questo concetto è espresso attraverso una similitudine in cui si afferma che Ettore e Achille non saranno mai φίλοι, così come fra leoni e uomini non esistono ὄρκια πιστά e fra lupi e agnelli non vi è un ὁμόφρων θυμός.

Due sono le informazioni che si ricavano da ciò: *in primis* le relazioni di φιλότης possono essere istituite solo fra individui che si pongono sullo stesso piano, pur nella diversità. Proprio così, del resto, accade per Aiace Telamonio ed Ettore, i quali, pur ritenendosi ne-mici, si riconoscono appartenenti entrambi alla schiera degli ἄριστοι. Achille, invece, non percepisce Ettore come un suo pari, ma solo come chi ha ucciso il proprio φίλτατος ἐταῖρος: agisce, insomma, esclusivamente una necessità di vendetta, che impedisce al Pelide ogni accordo. Il secondo elemento desumibile da questo brano aggiunge alcuni dati alla definizione della φιλότης: se essa s'instaura attraverso lo

<sup>108</sup> Cf. Gernet 1968, 93ss. È probabile, riguardo all'episodio omerico di Aiace ed Ettore, che abbia visto giusto Benveniste (1976, 263) nel dire che «si tratta di un accordo per cessare provvisoriamente il combattimento con mutuo consenso e per riprenderlo in un momento più favorevole». Il concetto di 'patto' fra individui, nel passo, è ribadito dal verbo ἀρθμέω, 'unire', che trova puntuale riscontro nell'*Inno omerico ad Hermes*, dove Apollo ed Hermes si legano in un rapporto di φιλότης (H. Hom. Merc. 524 Λητοΐδης κατένευσεν ἐπ' ἀρθμῶ καὶ φιλότητι).



scambio di doni, come negli esempi precedenti, necessita anche di giuramenti fedeli e di uno spirito concorde e reciproco. Ora, tale necessità è alla base delle rimostranze mosse da Alceo a Pittaco: il poeta accusa il futuro esimnete di non aver giurato con il cuore (Alc. 129,21ss.) per poi descrivere l'atto fondante della *συνωμοσία*, che vincola ad essere in accordo per l'ottenimento di un risultato<sup>109</sup>.

Il secondo episodio omerico di negazione di *φιλότης* riguarda Odisseo e Polifemo<sup>110</sup>.

«Οὐτιν ἐγὼ πύματον ἔδομαι μετὰ οἷσ' ἑτάροισι,  
370 τοὺς δ' ἄλλους πρόσθεν· τὸ δέ τοι ξεινήιον ἔσται».  
(*Od.* IX 369s.)

La disomogeneità dei due personaggi protagonisti del segmento narrativo non potrebbe essere più evidente. Odisseo chiede, in nome di Zeus, un dono ospitale, invocandolo come un diritto (vv. 265ss.); il Ciclope si pone, invece, sopra il re degli dèi ritenendosi più forte di lui (vv. 275s.). Polifemo è la rappresentazione del selvaggio, perché mangia carne umana, come una fiera (vv. 291ss.), e beve senza moderazione (355ss.). I versi riportati mostrano bene lo scarto fra i due personaggi, giacché alla richiesta di Odisseo si risponde con un totale sovvertimento della *ξείνια*: il dono ospitale concesso all'eroe dal Ciclope è d'essere mangiato per ultimo.

Volendo offrire una parziale sintesi degli elementi raccolti, è possibile affermare che il campo semantico di *φιλότης* indica rapporti di reciprocità basati su un patto sociale ben definito: esso s'istituisce fra *ἑταῖροι*, fra appartenenti ad una medesima comunità, fra *ξένοι*, fra parenti, fra nemici. L'importante, in questi casi, è che i protagonisti di questo rapporto debbano essere posti sullo stesso piano. La *φιλότης* può o meno presupporre rapporti affettivi, i quali tuttavia non derivano tanto dall'essere *φίλοι*, ma dalla condivisione di una vita comune. Così, in ambito familiare e fra *ἑταῖροι*, l'affettività è pronunciata, ma ovviamente essa è assente fra nemici. Vi sono, poi, casi in cui, come nel matrimonio, più piani si confondono: da una parte c'è affetto, dall'altra tale legame è conseguenza di un rapporto di *φιλότης* fra lo sposo e il tutore della futura sposa, rapporto che è rappresentato anche da un formale scambio di doni e che si ripercuote ovviamente nel rapporto fra coniugi<sup>111</sup>.

<sup>109</sup> Per la sacrilega violazione del giuramento cf. Gernet 1968, 212ss. e 224ss.

<sup>110</sup> Cf. Seaford 1996, 16.

<sup>111</sup> Cf. Benveniste 1976, 265.

## La φιλότης in Saffo

Nella poesia eolica, sostanzialmente, sono reperibili le seguenti accezioni di φιλότης: φίλος può essere detto di familiari (S. 16,10, 44,11), può essere riferito al rapporto fra coniugi (Alc. 42,10, S. 30,4, 115,1) e può indicare un rapporto di εταιρεία (Alc. 70,4<sup>112</sup>, 71,1, 130a,1, 366,1, S. 5,6<sup>113</sup>, 43,8, 44,12, 71,3, 142,1). Fra i casi elencati, risulta particolarmente significativo S. 71, nel quale la specificazione di φιλότης risulta essere Πενθιλήαν, ossia un genitivo plurale femminile<sup>114</sup>. La relazione che il v. 3 di questo frammento prospetta, insomma, è inerente ad un gruppo legato ad una logica familiare e non può essere riferito ad un semplice rapporto erotico, soprattutto perché vi è evocata una collettività: ciò indica in modo chiaro quanto sia difficile interpretare i vv. 18ss. di S. 1 come il riferimento alla banale riottosità di una ἐρωμένη della poetessa.

### Δηῦτε: εταιρεία e vita comunitaria

L'*excursus* compiuto finora lascia aperta la strada a varie interpretazioni, ma denuncia altresì i limiti di una lettura convenzionale del passo in questione<sup>115</sup>. In ogni caso, al fine di una migliore comprensione di questi versi e dell'ideologia che vi sottostà, è necessario analizzare tutto il discorso di Afrodite. Il secondo dato rilevante dei vv. 18s., oltre al termine φιλότης, è il valore di δηῦτε: la questione della ripetitività del rapporto Saffo/Afrodite è un fattore che ricorre in modo insistente in tutto il carne (vv. 5, 15, 18, 25)<sup>116</sup>. Quale significato assume questo fatto? Tale modalità di rapportarsi col divino è, nel mondo greco, tradizionale: un esempio risulterà esemplificativo.

κλῦθί μεν (Odisseo) αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, ἦ τέ μοι αἰεὶ  
ἐν πάντεσσι πόνοισι παρίστασαι, οὐδέ σε λήθω  
280 κινύμενος· νῦν αὔτε μάλιστά με φίλαι Ἰθάκη,  
δὸς δὲ πάλιν ἐπὶ νῆας ἐὺκλειῆας ἀφικέσθαι  
ῥέξαντας μέγα ἔργον, ὃ κε Τρώεσσι μελήσει.  
(Il. X 278-282)

κέκλυθι νῦν καὶ ἐμεῖο (Diomede) Διὸς τέκος Ἰφιδάμαντος  
285 σπεῖό μοι ὡς ὅτε πατρὶ ἄμ' ἔσπεο Τυδεΐδῳ

<sup>112</sup> Cf. φίλων in Chantraine, *DELG* 1205 s.v. φίλος.

<sup>113</sup> In S. 5,6 φίλοισι è frutto d'integrazione (Blass *apud* Hunt 1898, 11), ma probabile dato il contesto.

<sup>114</sup> Cf. *infra* pp. 283ss.

<sup>115</sup> Cf. Perrotta-Gentili 1965, 120s. e Burzacchinia 2005, 130.

<sup>116</sup> Cf. Privitera 1974, 53ss. e 66ss.

ἔς Θήβας, ὅτε τε πρὸ Ἀχαιῶν ἄγγελος ἦει.

(Il. X 284-286)

ὥς νῦν μοι ἐθέλουσα παρίσταο καί με φύλασσε.

σοὶ δ' αὖ ἐγὼ βρέξω βοῦν ἦνιν εὐρυμέτωπον

ἀδμήτην, ἦν οὐ πω ὑπὸ ζυγὸν ἤγαγεν ἀνήρ·

τήν τοι ἐγὼ βρέξω χρυσὸν κέρασιν περιχεύας.

(Il. X 291-294)

Odisseo e Diomede rispondono positivamente alla proposta di Nestore di compiere una sortita nel campo troiano al fine di carpire informazioni al nemico. Vestite le armi, i due eroi pregano Atena che ha inviato loro un presagio favorevole. I passi riportati contengono le due preghiere rivolte alla dea, la prima di Odisseo (vv. 278-272), la seconda del Tidide (vv. 284-294)<sup>117</sup>.

Nell'invocazione compiuta dall'itacese l'elemento notevole è φίλαι: Odisseo invoca la φιλότης della dea, in nome del proprio costante rapporto con lei. È notevole, in questo contesto, che l'eroe non si impegni al contraccambio nei confronti del futuro intervento divino e l'εὐχὴ di Diomede, per contrasto, permette di apprezzare quanto questa mancanza sia significativa. La preghiera del Tidide è assai più ampia di quella precedente. All'invocazione alla dea segue immediatamente il ricordo del passato, perché Atena è già intervenuta, non in favore di Diomede, ma di suo padre: la situazione di allora era perfettamente comparabile a quella presente. Nella generazione precedente, in effetti, Atena era rimasta al fianco di Tideo, permettendone la vittoria, e, su questa base, adesso il figlio invoca il medesimo favore. In questo caso, la reciprocità assume un ruolo di primo piano: Atena è invitata ad agire, poiché lo ha già fatto un tempo. Diomede, dal canto suo, risponderà alla benevolenza divina con un sacrificio. Si prospetta una circolarità del tutto identica alle relazioni di φιλότης analizzate in precedenza: l'eroe, attraverso la preghiera, riconferma il rapporto che legava il padre alla dea, obbligando quest'ultima ad agire in nome di quello stesso rapporto.

Detto questo, bisogna comprendere se e in cosa divergano le εὐχαί appena analizzate. Due sono i caratteri distintivi: la lunghezza e l'apparente mancata reciprocità nella preghiera di Odisseo. La differenza, è legittimo ipotizzare, va ricercata in un diverso rapporto fra uomo e dea nei due contesti<sup>118</sup>: la relazione di Odisseo con la divinità non è assolutamente mediata, a differenza di quella di Diomede che risulta, per così dire, ereditata. Stando così cose, è possibile che la lunga rievocazione del passato compiuta dal Tidide punti a riallacciare un rapporto 'familiare' con il divino e la promessa di doni abbia come obiettivo quello di impegnare la dea alla reciprocità e a rifondare un patto di φιλότης con lei. Non diversamente, d'altra parte, avviene in *Il. VI* fra Glauco e Diomede

<sup>117</sup> Le somiglianze strutturali fra S. 1 e la preghiera di Diomede erano state già notate da Page 1955, 17ss.

<sup>118</sup> Cf. Di Donato 2001, 177ss.

stesso, in quanto quest'ultimo propone allo ξένος lo scambio pubblico di doni al fine di mostrare a Greci e Troiani l'entità del rapporto che li lega, rapporto che risale a due generazioni addietro. Anche in quest'ultimo caso, dunque, si può parlare agevolmente di rifondazione di un patto di φιλότης, nel caso particolare e più specificatamente, di ξενία.

Di fronte alle questioni evocate dalle due preghiere appena analizzate, sorge naturalmente la domanda di quale rapporto leghi Saffo ad Afrodite. Page, nel suo commento all'opera saffica ed alcaica (1955, 17), aveva già messo in luce in modo chiaro le profonde affinità strutturali fra l'invocazione di Diomede ad Atena del libro X dell'*Iliade* e l'inno alla Cipride di Saffo. Già in un'altra occasione la dea ha assistito la poetessa assicurandole, grazie al suo intervento, il rispetto della φιλότης. Nella situazione presente, Saffo, in nome del passato, invita la dea ad esserle σύμμαχος: il termine andrebbe preso quasi in senso etimologico<sup>119</sup>, intendendolo come equivalente, di quanto Diomede afferma in *Il.* X 291: ὦς νῦν μοι ἐθέλουσα παρίσταιο καί με φύλασσε.

Il parallelo compiuto dal Page, tuttavia, non regge in realtà fino in fondo. Saffo, in effetti, non impegna in nessun modo Afrodite con la promessa di un contraccambio. Dei due elementi con i quali Diomede fa pressione su Atena, nella poetessa ne compare uno solo, ossia il richiamo al passato. A ben vedere, invece, una contiguità più stretta può essere notata fra la preghiera di Odisseo e il carne saffico in questione: l'eroe, dopo aver invocato la dea<sup>120</sup>, ricorda la propria costante frequentazione con lei<sup>121</sup> e, in base a ciò, chiede una συμμαχία<sup>122</sup>. Il rapporto che fra Odisseo ed Atena da una parte e fra Saffo e Afrodite dall'altra non necessita di un contraccambio da parte dell'uomo, in quanto è la frequentazione a confermare la φιλότης, oltre al fatto che sia la poetessa che l'eroe sono inclini a confarsi alle caratteristiche delle divinità di cui sono i 'protetti'<sup>123</sup>.

Il fatto che il rapporto fra la poetessa e la dea sia assiduo è dimostrato, a mio giudizio, dal δηῦτε di S. 1,18. La dea stessa sottolinea la ripetitività dei suoi interventi in favore di Saffo, ossia una costanza di rapporti: si pone, dunque, in un'ottica di ἐταιρεία con la poetessa, in modo del tutto simile alla relazione che unisce Achille e Patroclo. Il δηῦτε in questione, infatti, sposta il piano temporale in modo sensibile, rendendo esplicita la stretta relazione che lega la Cipride a Saffo: ora la poetessa prega Afrodite in nome di un precedente intervento della dea che, a sua volta, in quel momento, aveva ricordato invocazioni anteriori.

<sup>119</sup> Cf. Svenbro 1984, 57-79.

<sup>120</sup> Cf. *Il.* X 278 e S. 1,1-5.

<sup>121</sup> Cf. *Il.* X 278s. e S. 1,5-24.

<sup>122</sup> Cf. *Il.* X 281s. e S. 1,25ss.

<sup>123</sup> Cf., per Odisseo, *Il.* X 242ss. e, per Saffo, e.g., S. 1,3s. e 31.

## L'etica del dono

Sulla base dei dati appena raccolti è possibile formulare l'ipotesi che la poetessa rappresenti il suo rapporto con Afrodite nei termini della φιλότης e questo perché fra le due vi è una costante frequentazione e reciprocità. Procedendo nella lettura del carme, i termini della questione s'inquadrano meglio e assumono maggiore chiarezza. Il v. 20 presenta un verbo carico di senso e sul quale è necessario riflettere in modo approfondito: esso, infatti, evoca la complessa nozione di ἀδικία. Cosa significa questa parola nella bocca di Afrodite? Louis Gernet ha analizzato, nelle *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, il campo semantico di questo termine, traendo delle conclusioni interessanti.

L'ἀδικεῖν contiene in sé un fondo di credenze religiose primitive assai persistenti: ovvia negazione del concetto di δίκη che, secondo Gernet (2001, 62ss.), rappresenta l'ordine del mondo, sia umano che naturale, l'ἀδικία, una volta compiuta, «déchaîne une puissance mystique», ossia una sorta di reazione naturale al disordine (66ss.). Questa risposta si manifesta come una potenza indefinita, non limitabile né ad un oggetto né ad un individuo, ed è spesso associata ad una divinità (67ss.).

L'ἀδικία subita da Saffo potrebbe, insomma, non essere semplicemente la contravvenzione ad una legge imposta da Afrodite, ma potrebbe costituire la rottura di un ordine generale immanente al reale, ad un κόσμος di cui la δίκη della Cipride costituisce solo un aspetto parziale: di fronte ad una simile situazione, una reazione è, senza dubbio, necessaria. Dimostrare l'esistenza di una simile concezione religiosa partendo dalla produzione poetica arcaica del mondo greco non è per nulla arduo: due esempi fra loro assai prossimi dal punto di vista ideologico possono risultare chiarificatori.

ταῦτ' ἐθέλοιμ' ἄν ἰδεῖν,	queste cose vorrei che provasse
15 ὅς μ' ἠδίκησε, λ[ά]ξ δ' ἐπ' ὀρκίοις ἔβη,	chi mi recò ingiustizia e calpestò i giuramenti,
τὸ πρὶν ἑταῖρος [ἐ]ών.	lui che prima era un compagno.
	(Archil. fr. 193 14-16 Tarditi) <sup>124</sup>

κῆνων ὃ φύσγων οὐ διελέξατο	fra quelli il fancione non parlò
πρὸς θυμόν ἀλλὰ βραΐδιως πόσιν	di cuore, ma salito senza scrupoli
ἔ]μβαις ἐπ' ὀρκίοισι δάπτει	con i piedi sui giuramenti divora
24 _ τὰν πόλιν ...	_ la città [...]
	(Alc. 129,21-24) <sup>125</sup>

<sup>124</sup> Hippon. fr. 115 W.<sup>2</sup>

<sup>125</sup> Per l'interpretazione di Alc. 129,21-24 cf. *infra*. 305ss.

L'immagine archilochea e quella alcaica sono identiche e, senza dubbio, si riferiscono ad una medesima situazione, ossia la violazione del patto eterico. Il gesto di porre il piede sul giuramento non può essere inteso semplicemente in senso metaforico, ma è «un acte qui est du type des actes efficaces par eux même» (Gernet 1968, 223.): esso, infatti, significa penetrare un ambito connotato religiosamente. Il gesto di calpestare, insomma, è una sorta di sacralizzazione: ponendo il piede sui τόμια<sup>126</sup>, Pittaco è entrato in contatto con forze soprannaturali, in particolare con quelle emanate dalla terra<sup>127</sup>. Compiuto il giuramento, egli non può tradire. Non è, infatti, un caso che anche in Archiloco l'atto di calpestare i giuramenti e il concetto di ἀδικία siano correlati: essi, in effetti, sono quasi sinonimi. Il non rispetto del giuramento costituisce una contravvenzione al κόσμος secondo il quale, nel momento in cui l'ὄρκος viene pronunciato, il contraente deve essere πιστός. Chi spergiura, suscita la reazione di forze religiose potenti e sono queste che Alceo invoca allorché si rivolge alle Erinni<sup>128</sup>.

Un ulteriore esempio proveniente da Alceo risulterà ancor più esemplificativo. Alc. 298 rappresenta un confronto fra il comportamento di Aiace locrese e quello di Pittaco: qui non interessa tanto il significato pragmatico del carne<sup>129</sup>, quanto le nozioni religiose che ad esso sono sottese. Al momento della presa di Troia, Aiace Oileo ha usato violenza su Cassandra: essa si è rifugiata nel tempio di Atena (v. 7) e, soprattutto, si è fatta supplice della dea (v. 10). Ora, l'atto d'empietà comporta una reazione obbligatoria e, per di più, implica una contaminazione. Sarebbe stato preferibile (v. 4), perciò, che gli Achei punissero immediatamente il sacrilego: la mancata espiazione, infatti, ha contagiato chi non ha reagito alla rottura del κόσμος, coinvolgendolo nella necessaria punizione (vv. 24ss.).

Per quanto concerne Saffo, la situazione è pressoché identica: la donna che non entra nella φιλότης della poetessa contravviene ad un ordine religioso superiore, secondo cui se una persona riceve un dono, ossia quello di φιλεῖσθαι, deve necessariamente contraccambiare. L'ἀδικεῖν di cui parla Afrodite non è tanto un banale torto, ma la rottura di un ordine superiore.

Stando così le cose, assume un senso del tutto fondamentale la sesta strofe: la Cipride, introducendo questi versi tramite il γάρ, illustra le caratteristiche di questo κόσμος. Sono individuate tre azioni con i loro rispettivi contrari, che rappresentano il comportamento della donna 'amata' da Saffo dopo l'intervento della dea. Se il v. 21 individua semplicemente un'azione non particolarmente significativa a livello sociale, costituendo la banale rappresentazione della riottosità della donna, i tre versi successivi

<sup>126</sup> Cf. Alc. 129,14s.: ὧς ποτ' ἀπώμνυμεν / τόμοντες ...

<sup>127</sup> Cf. Gernet 1968, 226s.

<sup>128</sup> Cf. Alc. 129,13ss.

<sup>129</sup> Cf. Tarditi 1969, 86ss. e Rösler 1980, 204ss.

sono carichi di senso. Il v. 22 è l'elemento di snodo nella comprensione globale del discorso di Afrodite, in quanto esso dimostra la valenza sociale del φιλεῖν presente subito dopo: in questo verso, infatti, fa la sua comparsa la nozione del dono, che tanta importanza ricopre nell'arcaismo greco e di cui alcuni esempi sono emersi studiando il concetto di φιλότης.

In *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives*<sup>130</sup>, Marcel Mauss ha cercato di definire la pratica sociale del dono in un complesso assai ampio di civiltà. Quel lavoro ha individuato alcuni elementi significativi: *in primis*, un simile tipo di scambio implica l'obbligatorietà sia nel ricevere che nel dare<sup>131</sup>; inoltre «ciò che obbliga, nel regalo ricevuto e scambiato, è che la cosa ricevuta non è inerte. Anche se abbandonata dal donatore, è ancora qualcosa di lui. Per mezzo di essa, egli ha presa sul beneficiario»<sup>132</sup>. Chi riceve un dono è, dunque, costretto a restituirlo, altrimenti subirebbe la forza del dono ricevuto: vi è l'esigenza, perciò, di sdebitarsi.

La questione che si pone immediatamente all'analisi è quanto simili constatazioni, nate dallo studio di società cosiddette primitive, possano avere validità per il mondo greco. Louis Gernet, in uno scritto che si presenta come omaggio a Mauss *post mortem*<sup>133</sup>, ha messo in luce a questo proposito come l'etica del dono non sia affatto estranea alla mentalità greca, in particolare se ci si riferisce alle epoche più remote. Alcuni dati sono significativi: Erodoto (I 69s.) racconta come Cresò avesse impegnato i Lacedemoni alla reciprocità, offrendo loro un dono grazioso<sup>134</sup>, mentre Pindaro (*O.* 1,37-39) narra che il banchetto offerto da Tantalò agli dèi era in realtà un ἔρανος, ossia un pasto di ritorno<sup>135</sup>. Caso emblematico, in questo contesto, sembra essere quello della spada di Ettore: ottenuta da Aiace Telamonio nel momento in cui i due nemici decidono di stringere un patto di φιλότης, essa ricoprirà un ruolo decisivo alla morte dell'eroe di Salamina, come emerge dall'*Aiace* di Sofocle<sup>136</sup>. In un certo senso, infatti, è come se Ettore stesso causasse la catastrofe del suo nemico attraverso il suo dono. Il dono appare, dunque, un mezzo efficace di relazione sociale fondato sulla reciprocità: esso ha, infatti, un potere contraente e rappresenta fisicamente il patto stretto tra due individui o fra due collettività.

<sup>130</sup> Cf. Mauss 1965 (ed. it. di Mauss 1923-1924).

<sup>131</sup> Cf. Mauss 1965, 20ss.

<sup>132</sup> Cf. Mauss 165, 18.

<sup>133</sup> Cf. Di Donato 1990, 202 e 1998, XXI.

<sup>134</sup> Cf. Gernet 1968, 183.

<sup>135</sup> Cf. Gernet 1968, 191ss.

<sup>136</sup> L'uso dell'*Aiace* sofocleo come fonte da parte di Gernet (1968, 197) si giustifica in quanto il dramma conserva un dato leggendario, a prescindere dal momento in cui l'opera è stata composta (cf. Gernet 1968, 93ss. ed in particolare *ibid.* 99s.).

Prima di trarre le conclusioni dell'intreccio fra φιλότης e δῶρα è necessario aggiungere un ulteriore elemento all'analisi: il v. 24 mette in evidenza come l'oggetto della φιλότης saffica non possa resistere alla forza di Afrodite, che obbliga alla reciprocità. Parlare di *lex talionis*, come fa Privitera<sup>137</sup>, in questo caso non pare del tutto condivisibile né, soprattutto, coglie lo spirito e le ragioni dei vv. 18ss. Bisogna, in effetti, considerare che due sono essenzialmente i motivi per cui la φιλομένη della poetessa contraccambierà quest'ultima: in primo luogo il φιλεῖν e il διδόναι determinano un «engagement»<sup>138</sup> nel destinatario; poi bisogna tener presente che Afrodite è una dea tradizionalmente irresistibile, sia per gli umani che per gli dèi, come si vedrà più nello specifico a proposito di S. 16<sup>139</sup>.

Queste concezioni si sovrappongono e consentono di abbozzare un primo schizzo dello sfondo ideologico che sottostà a quei componimenti saffici in cui è presente, direttamente o meno, Afrodite. Il primo dato da focalizzare è il risvolto sociale della relazione che lega la poetessa alla sua φιλομένη. Se il verbo φιλεῖν presente al v. 23 suscita qualche perplessità, giacché potrebbe anche indicare la componente sessuale, l'accostamento con la nozione di δῶρον pare suggerire un suo significato non esclusivamente erotico. Lo scambio di doni, in epoca arcaica, non è mai un atto banale, ma socialmente e sacralmente rilevante. Donare vuol dire trasmettere ad un'altra persona una parte di sé e, in questo senso, s'impegna l'altro al contraccambio, perché nel caso in cui non vi fosse reciprocità nascerebbe un rapporto di subordinazione, in quanto il dono emanerebbe il suo potere su chi l'ha ricevuto<sup>140</sup>: lo scambio di δῶρα, non a caso, è tipico di persone che si trovano allo stesso livello sociale, in quanto solo in questo caso è possibile rispondere in modo adeguato all'azione del ricevere<sup>141</sup>. La reciprocità, dunque, risulta essere atto fondante o confermativo di relazioni di φιλότης, quali la ξενία o il matrimonio.

In questo contesto, è molto riduttivo evocare la nozione di amore per le relazioni intessute da Saffo, intendo questo come rapporto privato fra due persone: si rischia, infatti, di applicare un concetto moderno ad una realtà antica. L'analisi del concetto di φιλότης ha dato rilevanza al dato sociale e pubblico che esso implica e ciò può avere

<sup>137</sup> Cf. Privitera 1974, 76.

<sup>138</sup> Gernet 1968, 179ss.

<sup>139</sup> Cf. *infra* pp. 242ss. e *H. Hom. Ven.* 1ss.

<sup>140</sup> Cf. Mauss 1965, 16ss., Finley 1966, 74ss. e Gernet 1968, 182ss.

<sup>141</sup> Cf. Ercolani 1999, 62ss.: lo studioso analizza la relazione che lega Odisseo ai Feaci concentrandosi, in particolare, sul libro VIII dell'*Odissea*. È interessante constatare che l'eroe passi dalla condizione di ἵκέτης a quella di ξένος, dimostrando la propria appartenenza allo *status* di ἄριστος (*ibid.* 65ss.): solo, infatti, dopo aver partecipato ai giochi e dopo aver cantato e danzato, cioè dopo aver dimostrato la qualità della propria παιδεία, avviene la consegna dei doni ospitali da parte dei Feaci, doni che sanciscono, come per Glauco e Diomede o Aiace ed Ettore, la stipulazione di un patto di φιλότης. È chiaro, infatti, che il riconoscimento di Odisseo quale ἄριστος rassicura, per ragioni sia sociali che economiche, i suoi ospiti sulla possibilità di un futuro contraccambio, che ora l'eroe non può assicurare, e permette il sorgere così di una relazione di ξενία.



una certa importanza per l'individuazione del pubblico saffico. *L'Inno ad Afrodite* pare far parte di quella schiera di componimenti destinati ad un uditorio femminile, in quanto la destinataria del carne è donna; il problema, comunque, è se la *performance* dell'ode esigesse o meno una comunità, anche se va detto che ciò è probabile, perché la poesia arcaica greca ha sempre una funzione pragmatica e non è la semplice espressione di un patimento interiore, ma presuppone, come la poesia da simposio, un uditorio plurale.

Assumendo, per ora, come ipotesi di lavoro che l'uditorio dei componimenti destinati a donne sia una collettività<sup>142</sup>, si pone la questione di cosa significhi S. 1 per essa. La risposta, a mio giudizio, più verosimile è quella che il discorso di Afrodite sia il collante ideologico dell'eventuale gruppo saffico, in quanto indica come necessarie le relazioni di φιλότης al proprio interno. La fedeltà, la reciprocità, la condivisione di esperienze comuni e di valori, come in Alceo, costituiscono le ragioni di esistenza dell'uditorio saffico e la poetessa sottolinea questo elemento.

Due fattori portano in questo direzione e parzialmente confermano tale ipotesi: la ripetitività delle richieste compiute ad Afrodite e la mancata presenza del nome dell'amata nell'ode. Il δηῶτε del v. 18 assicura che questa non è la prima invocazione alla dea ed è probabile che questa situazione implichi una pluralità di rapporti di φιλότης fra Saffo e le donne con cui condivide la vita. Questa considerazione prende origine dal fatto che nulla indica l'esclusività del φιλεῖν: se, infatti, la φιλότης è necessariamente reciproca, Saffo, pur 'amando' una nuova donna, non può cessare di 'amare' chi l'ha 'amata' e continua a farlo, poiché una simile evenienza costituirebbe una violazione palese del κόσμος sancito nella sesta strofe di S. 1. Per quanto concerne, invece, l'anonimato dell'oggetto del desiderio saffico, la spiegazione più agevole per una simile situazione è che *L'Inno ad Afrodite* esprima valori paradigmatici per tutto l'uditorio saffico e non solo per colei a cui era eventualmente dedicato.

L'ode ad Afrodite, in sostanza, può ricoprire la medesima funzione di Alc. 6, ovvero potrebbe tendere a riaffermare i valori su cui si fonda l'uditorio della poetessa. Il problema è di stabilire quale sia questo pubblico, la sua composizione, la sua eventuale funzione e la sua ragion d'essere. Sarà opportuno verificare, insomma, se esso sia definibile come gruppo e quale relazione esso abbia con la società lesbica. In questo quadro, dovranno emergere i rapporti fra gli insiemi di carmi individuati da Aloni, i quali hanno in genere in Afrodite un tratto unificante.

<sup>142</sup> Cf. *infra* pp. 285ss.

## Le ὁμιλήτριαι della poetessa

La definizione qui adottata per le persone che s'incontrano nella poesia saffica è la più vaga possibile e la meno interpretativa: com'è stato notato, le fonti distinguono fra ἑρώμενοι, ἑταῖραι, φίλοι, μαθήτριαι e, infine, proprio ὁμιλήτριαι. Nelle pagine che seguiranno si cercherà di comprendere il senso di queste etichette e se esse individuino una relazione particolare fra la poetessa e le figure così definite: per compiere questa operazione, si analizzerà che cosa è possibile affermare per alcune singole figure. Con ciò s'intende, fra l'altro, verificare se il pubblico saffico sia definibile come comunità, capire quale ruolo esso ricoprisse all'interno della società lesbica e controllare l'applicazione pratica dell'ideologia afroditica messa in luce finora.

### Anattoria

Anattoria è un nome presente non di rado nelle fonti antiche sulla poetessa<sup>143</sup>, ma ricorre, nei frammenti, solo in S. 16. Riguardo a questa donna poco è lecito affermare, poiché né la sua origine né la sua età sono note o desumibili. L'unico dato sostenibile con una certa sicurezza colloca il componimento nella stessa *Stimmung* di S. 94 e 96: la protagonista del carne, infatti, non sembra presente nel luogo della *performance*, perché di lei si esprime un rimpianto carico di ἔρος.

È da notare, in primo luogo, che la separazione intercorsa fra Saffo ed Anattoria non è probabilmente frutto di un tradimento, se è vero che nelle parole della poetessa non v'è alcun accento di biasimo o di polemica<sup>144</sup>; sulle ragioni del distacco, tuttavia, non è possibile inferire nulla di certo<sup>145</sup>.

Il carne, a livello strutturale, pare fondarsi su una serie di contrapposizioni: da una parte il comportamento differente, ma, nella sostanza, simile di Saffo ed Elena a fronte all'azione di Afrodite, dall'altra l'*opinio communis* e quella della poetessa.

οἱ μὲν ἰππῶν στρότον οἱ δὲ πέσδων οἱ δὲ νῶων φαῖσ' ἐπ[ι] γᾶν μέλαι[ν]αν ἔ]μμεναι κάλλιστον, ἔγω δὲ κῆν' ὄτ-	Alcuni un esercito di cavalieri, altri di fanti, altri una flotta dicono sulla terra nera essere la cosa più bella, ma io ciò
4 [ ] τω τις ἔραται·	che uno ama:
πά]γχυ δ' εὖμαρες σύνετον πόησαι	è proprio facile rendere comprensibile
π]άντι τ[ο]ῦτ', ἃ γὰρ πόλυ περσκέθῃσι κ]άλλος [ἀνθ]ρώπων Ἑλένα [τὸ]ν ἄνδρα	ciò ad ognuno: colei che infatti di molto superava in bellezza gli uomini, Elena, lo sposo

<sup>143</sup> Cf. *supra* pp. 207ss.

<sup>144</sup> Cf., per contrasto, S. 71 e 130.

<sup>145</sup> Cf. Aloni 1997, XLIII.

<p>8 [ ] τὸν [ ] ἀριστον  κἀλλ[ίποι]σ' ἔβα 'ς Τροίαν πλέοι[σα  κωῦδ[ὲ πα]ίδος οὐδὲ φίλων το[κ]ήων  πᾶ[μπαν] ἐμνάσθ&lt;η&gt;, ἀλλὰ παράγαγ' αὐταν</p> <p>12 [ ] σαυ  [ ] αμπτον γὰρ [ ]  [ ] ...κὸνφωστ[ ]ση. [ ] γ  .. ] με νῦν Ἄνακτορι[ας ὀ]νέμναι-</p> <p>16 [ ] σ' οὐ [ ] παρεοίσας,  τᾶ]ς &lt;κ&gt;ε βολλοίμαν ἔρατόν τε βᾶμα  κἀμάρυγμα λάμπρον ἴδην προσώπω  ἦ τὰ Λύδων ἄρματα κᾶν ὄπλοισι</p> <p>20 [ ] πεσδομ]άχεντας.  [ ] . μεν οὐ δύνατον γένεσθαι  [ ] . ν ἄνθρωπ[. . (.) ] π[ε]δέχην δ' ἄρασθαι  [ ]</p>	<p>ἄριστος  avendo abbandonato, navigò verso Troia  né della figlia né dei cari genitori  per nulla si ricordò, ma la sedusse (Afrodite?)</p> <p>...  ...infatti...  ...  ... ora mi fa ricordare Anattoria ...  che non è qui,  di cui vorrei vedere il passo amabile  e lo splendore brillante del volto  piuttosto che i carri lidi e i fanti  che combattono in armi.  ... non è possibile essere  ...uomo (?) ... pregare di far parte  ] ...</p>
--	--

(S. 16,1-23)

L'esordio del carme presenta un preambolo che abbraccia una serie di affermazioni tutte riferibili al medesimo ambito<sup>146</sup>: il κἀλλιστον è un esercito in armi. Ognuna delle tre asserzioni è introdotta con una modalità che ricorda la struttura del catalogo epico; questo fatto, d'altronde, non stupisce, se si tiene presente la materia bellica dell'*incipit* di S. 16. I vv. 1-4 mettono a confronto due diverse concezioni di κἀλλιστον, quella di una generica pluralità identificabile presumibilmente con l'opinione comune<sup>147</sup> e quella dell'*io*: la dimostrazione della validità della seconda ha come referente l'esempio mitico di Elena e quello personale della poetessa; il contrasto fra οὐ ed ἐγώ pare evidente, se si tiene presente l'inconciliabilità dei due κἀλλιστα<sup>148</sup>.

La presa di posizione della poetessa costituisce il fulcro di S. 16 e, dal suo significato, deriva tutta l'interpretazione del carme. L'elemento centrale dell'asserzione del v. 4 è rappresentato dal concetto che ἔραμαι esprime e, a tal proposito, è opportuno in primo luogo chiedersi quale significato specifico questo verbo assuma nel contesto in questione, valutando se sia da intendere nel senso di 'amare d'amore' o in quello di 'desiderare' senza connotazione erotica<sup>149</sup>: è chiaro, in effetti, che, nell'accezione più estesa, ἔραμαι possa includere nel κἀλλιστον anche quanto presente nei primi tre versi, ma bisogna notare, d'altra parte, che l'esempio mitico addotto per spiegare il v. 4, avendo co-

<sup>146</sup> Cf. Aloni 1997, XL.

<sup>147</sup> Cf. Koniaris 1967, 263.

<sup>148</sup> Cf. Koniaris 1967, 258.

<sup>149</sup> Cf. Chantraine, *DELG* 363 s.v. ἔραμαι.

me tema proprio l'ἔρωσ, fa sì che l'interpretazione prettamente erotica dei vv. 3s. sia preferibile.

Dopo l'assunto espresso da Saffo, seguono due versi (vv. 4s.) che introducono un *exemplum* mitico: il πάντι mostra come la poetessa non intenda compiere un ragionamento valido esclusivamente per una classe di persone, *i.e.* per le sue ὁμιλήτριαι o per le donne in genere: il suo è invece un discorso che ha la pretesa di essere universale<sup>150</sup>; la cosa più bella, dunque, è l'ἔρωσ, perché Elena, la più bella fra i mortali, lo preferì ai rapporti di φιλότης che la legavano alla patria, ossia il vincolo nuziale e quello materno e filiale; la donna spartana, insomma, viene rappresentata come travolta da una forza superiore (v. 11 παράγαγ'(ε))<sup>151</sup> che la spinge verso Troia.

Il passaggio alla vicenda più individuale (vv. 13 ss.) non è chiaro a causa dello stato del testo: qualcosa fa ricordare alla poetessa Anattoria, oggetto dell'ἔρωσ saffico, mentre l'immagine della persona desiderata si oppone all'armata lidia, riproducendo il contrasto iniziale a livello più specifico. Alla descrizione di Anattoria segue una parte di ardua interpretazione, che non permette d'individuare precisamente la conclusione del carne<sup>152</sup>.

Saffo, dunque, si oppone all'*opinio communis*, Anattoria all'armata lidia, la rimembranza saffica alla dimenticanza di Elena, la stasi della poetessa alla fuga dell'eroina spartana e, infine, l'affetto familiare all'ἔρωσ<sup>153</sup>: il contrasto fra tutte queste polarità, ad ogni modo, alla luce di una analisi profonda dell'ideologia che soggiace al carne, è spesso più apparente che reale.

È opportuno, a questo proposito, riflettere sui vv. 3s. e chiedersi quale sia il legame fra questi e la vicenda di Elena: se ἔρωσ e τὸ κάλλιστον sono due nozioni equivalenti, perché la donna più bella ne sarebbe un esempio? Se, in considerazione dei vv. 15ss., è la meta a cui tende Elena, cioè il suo ἐρώμενος, a costituire il κάλλιστον, è complesso giustificare l'affermazione secondo la quale essa superò tutti mortali in bellezza<sup>154</sup>. A meno di non voler ritenere banale l'affermazione saffica, inutile o, addirittura, inelegante<sup>155</sup>, bisogna comprendere la ragione di una simile annotazione. A tal fine, è utile contestualizzare la materia del carne all'interno della tradizione, analizzando quale posizione era generalmente assunta nei confronti di Elena e della sua bellezza. La Tin-

<sup>150</sup> Il τις del v. 4 avrebbe, secondo Koniaris (1967, 262ss.), valore generalizzante. Cf. Aloni 1997, 24.

<sup>151</sup> Cf. Bona 1978, 80.

<sup>152</sup> Cf. Aloni 1997, XXXIX.

<sup>153</sup> Interessante, per la distinzione fra affetto familiare ed ἔρωσ, quanto afferma Apollonio Discolo (*Synt.* III 172) a proposito dei vv. 3s.: καὶ σαφές ἐστιν ὡς συνετοῦ μὲν ἐστι καὶ ἀγαθοῦ τὸ φιλεῖν, καθάπερ καὶ πατέρες παῖδας φιλοῦσιν, οὐ μὴν συνετοῦ τὸ ἐρᾶν, ἀλλ' ἤδη παρεφθορότος τὸ λογιστικόν. οὐ χρὴ ἄρα ἀπορεῖν ἔνεκα τίνος τὸ μὲν φιλῶ ἐπ' αἰτιατικὴν φέρεται, τὸ δὲ ἐρῶ ἐπὶ γενικὴν. Cf. Aloni 1997, XLI.

<sup>154</sup> Cf. Koniaris 1967, 266ss. e Aloni 1997, XLI.

<sup>155</sup> Cf. Page 1955, 53.

daride, in sostanza, può costituire un paradigma negativo o positivo, probabilmente a seconda dell'uditorio<sup>156</sup>: gli esempi da una parte di Alc. 42 e 283 e di *Il. III* dall'altra sono, al riguardo, assai chiari. Il terzo libro dell'*Iliade* è per S. 16 molto interessante, in quanto la figura di Elena vi è tratteggiata in modo esteso.

La sezione narrativa inerente allo scontro fra Menelao e Paride occupa buona parte del libro: in un primo momento l'eroe troiano fugge di fronte all'avversario che vuole sfidarlo, poi, dopo i rimbrotti di Ettore, accetta la *μονομαχία* che dovrebbe decidere le sorti della guerra<sup>157</sup>. Il duello, a cui anche Elena assiste dalle mura in compagnia degli anziani troiani, termina con l'intervento di Afrodite che salva Paride, trasportandolo al sicuro nel talamo; qui la Tindaride, su pressione della stessa Cipride, lo raggiunge.

La prima sezione d'interesse è quella subito successiva all'iniziale ritrarsi di Patroclo davanti alla furia di Menelao e riguarda, nello specifico, le parole di Ettore e la risposta del fratello.

«Δύσπαρι εἶδος ἄριστε γυναιμανὲς ἠπεροπευτὰ  
40 αἰὲθ' ὄφελος ἄγονός τ' ἔμειναι ἄγαμός τ' ἀπολέσθαι».  
(*Il. III* 39s.)

«ἦ που καγχαλόωσι κάρη κομόωντες Ἀχαιοὶ  
φάντες ἀριστῆα πρόμον ἔμμεναι, οὐνεκα καλὸν  
45 εἶδος ἔπ', ἀλλ' οὐκ ἔστι βίη φρεσὶν οὐδέ τις ἀλκή».  
(*Il. III* 43-45)

«οὐκ ἂν δὴ μείνειας ἀρηίφιλον Μενέλαον;  
γνοίης χ' οἴου φωτὸς ἔχεις θαλερὴν παράκοιτιν·  
οὐκ ἂν τοι χραίσμη κίθαρις τά τε δῶρ' Ἀφροδίτης  
55 ἦ τε κόμη τό τε εἶδος ὅτ' ἐν κοίησι μιγείης».  
(*Il. III* 52-55)

Il discorso di Ettore pone a confronto l'*ἀριστεία* di Menelao e quella di Paride, con evidente predilezione per la prima: Alessandro eccelle in bellezza e, di conseguenza, il suo successo avviene in campo erotico, non militare. Le parole del campione troiano, dunque, mettono in luce come non sia, qui, in dubbio l'avvenenza di Paride, ma solo la sua inutilità se non associata all'*ἀλκή*. La risposta di Alessandro ripropone un concetto tipico della morale greca arcaica, ossia che i *δῶρα* concessi dagli dèi non possono essere

<sup>156</sup> Cf. Aloni 1983, 25.

<sup>157</sup> Cf., come parallelo, la *μονομαχία* fra Pittaco e Frinone riguardo alcune postazioni nella Troade conteste dagli Ateniesi ai Mitilenesi (cf. *supra* pp. 23ss.).

rifiutati e, perciò, non devono essere biasimati<sup>158</sup>: Paride è bello in quanto Afrodite glielo ha concesso e ciò mostra la sua φιλότης con la dea<sup>159</sup>.

L'idea dell'incolpevolezza umana di fronte ai doni provenienti dagli dèi viene nuovamente sottolineata alcuni versi dopo, in una scena che presenta attori diversi. Iride, sotto mentite spoglie, invita Elena a raggiungere le mura per poter assistere allo scontro fra i suoi sposi; la donna spartana arriva alle porte Scee, dove sono riuniti i δημογέροντες troiani. La loro reazione è di stupore.

«οὐ νέμεσις Τρῶας καὶ εὐκνήμιδας Ἀχαιοὺς  
τοιῆδ' ἀμφὶ γυναικὶ πολὺν χρόνον ἄλγεα πάσχειν·  
αἰνῶς ἀθανάτησι θεῆς εἰς ὧπα ἔοικεν·  
ἀλλὰ καὶ ὧς τοίη περ' εὐῶσ' ἐν νηυσὶ νεέσθω,  
160 μηδ' ἡμῖν τεκέεσσι τ' ὀπίσσω πῆμα λίποιτο».  
(*Il.* III 156-160)

Elena, come Paride, è connotata dalla bellezza, tanto da sembrare una dea: alla luce di quanto poco sopra affermato, essa è dunque in possesso dei δῶρα di Afrodite, segno della sua φιλότης con la dea. Come Paride si era difeso dalle accuse di Ettore, così Priamo difende la cognata, riproponendo il medesimo concetto dei vv. 54s.: οὐ τί μοι αἰτία ἔσσι, θεοὶ νύ μοι αἰτιοὶ εἰσιν / οἳ μοι ἐφόρμησαν πόλεμον πολύδακρυν Ἀχαιῶν (vv. 164s.).

Le scene che seguono sono probabilmente la migliore rappresentazione del potere di Afrodite e della sua azione. Elena è un semplice oggetto nelle mani della dea, come risulta evidente dallo scambio di battute fra lei e la stessa Afrodite ai vv. 383ss.: la donna è riottosa a raggiungere nel talamo Paride, salvato sul campo di battaglia, perché, ispirata da Iride, ha cominciato ad aver nostalgia della patria e degli affetti familiari dimenticati al momento della sua fuga da Sparta (vv. 139ss. e 174ss.).

(Elena) «δαιμονίη, τί με ταῦτα λιλαίεαι ἠπεροπέυειν;  
400 ἦ πῆ με προτέρω πολίων εἶ ναιομενάων  
ἄξεις, ἦ Φρυγίης ἦ Μηρονίης ἔρατεινῆς,  
εἴ τίς τοι καὶ κεῖθι φίλος μερόπων ἀνθρώπων».  
(*Il.* III 399-402)

(Afrodite) «μή μ' ἔρεθε σχετλίη, μή χωσαμένη σε μεθείω,

<sup>158</sup> Cf., ad es., Sol. fr. 13,64 W.<sup>2</sup> e Theogn. 1033.

<sup>159</sup> Cf. *Il.* III 402.

415 τὼς δέ σ' ἀπεχθήρω ὡς νῦν ἔκπαυλ' ἐφίλησα,  
 μέσσω δ' ἀμφοτέρων μητίσομαι ἔχθεα λυγρὰ  
 Τρώων καὶ Δαναῶν, σὺ δέ κεν κακὸν οἶτον ὀληαι».  
 ὡς ἔφατ', ἔδεισεν δ' Ἐλένη Διὸς ἔκγεγαυῖα.  
 (Il. III 414-418)

Il verbo ἄγω (v. 401) e il suo composto παράγω sembrano caratteristici dell'agire della Cipride: chi si trova sotto l'influsso di ἔρωσ, in sostanza, pare agire in modo passivo, travolto da una potenza superiore. I due verbi ricorrono spesso allorché compare, nell'*epos* e altrove, l'immagine della potenza di Afrodite. Esempio significativo è proprio S. 16, dove è presente παράγαγ'(ε), anche se il nome della dea è probabilmente caduto nella lacuna del v. 12: la tematica del carne e l'ideologia che ne traspare, ad ogni modo, rendono più che plausibile un intervento di Afrodite. Nel primo inno omerico dedicato alla Cipride si trova ἄγω accostato a παρέκ: la dea è detta dominare gli dèi, fra anche Zeus (*H. Hom. Ven.* 36 παρέκ Ζηνὸς νόον ἤγαγε), e gli uomini, tranne Estia, Artemide e Atena. Il verbo ἄγω compare nell'*Odissea*, applicato ancora alla figura di Elena: ἄτην δὲ μετέστενον, ἦν Ἐφροδίτη / δῶχ', ὅτε μ' ἤγαγε κείσε φίλης ἀπὸ πατρίδος αἴης, / παῖδά τ' ἐμὴν νοσοφισσαμένην θάλαμόν τε πόσιν τε / οὐ τευ δευόμενον, οὐτ' ἄρ φρένας οὔτε τι εἶδος<sup>160</sup>. L'interesse del passo odissiaco è grande, poiché identifica in Afrodite, come nel III dell'*Iliade*, la colpevole della fuga di Elena e della conseguente sua dimenticanza degli affetti familiari<sup>161</sup>. La donna spartana definisce l'azione di Afrodite un'ἄτη che è, chiaramente, un riflesso di ἔρωσ, ovvero il modo attraverso il quale la dea nel concreto agisce<sup>162</sup>.

Per concludere l'analisi della sezione iliadica sotto esame, è interessante notare che la risposta di Afrodite alle resistenze di Elena assume i contorni di una minaccia: la donna deve badare a far sì che la dea non la odi tanto quanto finora l'ha amata (v. 415). Questa affermazione assicura la φιλότης che unisce Afrodite ad Elena, relazione asimmetrica dovuta essenzialmente alla diversa natura delle contraenti e al loro potere, ma che implica una reciprocità, in quanto se la donna si conforma ai voleri della dea, quest'ultima le assicura la propria protezione.

Questo *excursus* permette di mettere in luce alcune concezioni assai importanti che si ritrovano in S. 16. Tutto s'incentra sulla φιλότης che lega alcuni individui ad Afrodite<sup>163</sup>: un φίλος della dea è necessariamente bello. Se, infatti, la Cipride agisce

<sup>160</sup> *Od.* IV 261ss.

<sup>161</sup> Cf. *Il.* III 139ss. e 174ss.

<sup>162</sup> Cf. *H. Hom. Ven.* 2ss.

<sup>163</sup> Il rapporto di φιλότης fra Saffo ed Afrodite traspare in modo chiaro da S. 1, dove sembra di assistere ad una relazione di reciprocità fra divinità ed essere umano: la poetessa, infatti, richiama, in quel contesto,

attraverso l'attrazione sessuale (ἔμερος, ἔρωσ) <sup>164</sup>, un suo protetto deve essere in grado di suscitarla attraverso l'aspetto fisico e la χάρις, due elementi strettamente connessi <sup>165</sup>. Gli effetti su chi si trova di fronte ad una persona dotata dei δῶρα di Afrodite sono necessariamente di turbamento <sup>166</sup>, ossia la perdita di controllo di sé e la completa concentrazione sull'oggetto amato <sup>167</sup>. Dato che i doni degli dèi sono irrecusabili, la scossa di ἔρωσ non può essere evitata <sup>168</sup>, ma esclusivamente subita.

È opportuno trarre, ora, le conseguenze dagli elementi raccolti per una migliore comprensione di S. 16. Per Saffo, ἔρωσ e κάλλος appartengono alla medesima categoria e l'analisi del terzo libro dell'*Iliade* ha evidenziato come questa concezione non sia un'invenzione della poetessa. Detto ciò, per quale ragione la καλλίστη Elena dovrebbe essere il miglior esempio per dimostrare che il κάλλιστον è ciò che ognuno ama? Il motivo è facilmente reperibile: il κάλλος, così come l'ἔρωσ, è sotto la tutela di Afrodite ed è ovvio che vicenda di Elena, una delle donne più amate dalla dea, sia paradigmatica <sup>169</sup>. Non appare strano, inoltre, come le affermazioni dei primi tre versi del carne siano prive di valore per Saffo: visto che la bellezza è correlata senza dubbio all'ἔρωσ, perché entrambi sotto la tutela di Afrodite, il mondo militare viene quasi automaticamente escluso dai κάλλιστα.

Un discorso diverso, invece, può essere compiuto riguardo alla relazione che lega Elena alla poetessa. Apparentemente esse sono presentate come agli antipodi, in quanto, se Elena è còlta in S. 16 nel momento della fuga da Sparta, Saffo non ha seguito l'oggetto del desiderio, se la prima dimentica, la seconda ricorda. In realtà, tuttavia, entrambe sono succubi del desiderio erotico, concentrando tutta la loro mente esclusivamente sul loro κάλλιστον. È proprio tenendo presente ciò che risulta probabile la presenza della dea come soggetto delle azioni a cui le due donne sottostanno, ossia παράγαγ'(ε) al v.11 e δνέμναισ'(ε) al v. 15.

L'interpretazione fin qui offerta, se non ha offerto elementi su cui riflettere sulla posizione di Anattoria nelle relazioni umane di Saffo, ha comunque focalizzato l'attenzione su alcuni aspetti dell'ideologia a cui la poetessa fa riferimento e che spiegano la ricorrenza di alcune tematiche nella sua opera. *In primis*, l'interesse rivolto alla bellezza, che traspare in S. 22,11ss., 23, 31, 58,25s., non è altro che un aspetto della peculiare

esperienze passate in cui la dea è intervenuta in suo soccorso; alla sua preghiera necessariamente corrisponde un atto di Afrodite. Cf. *supra* pp. 217ss.

<sup>164</sup> Cf. *H. Hom. Ven.* 2ss.

<sup>165</sup> Cf. *Hes., Op.* 59ss.

<sup>166</sup> Cf., per lo sbigottimento causato dal desiderio erotico, ἐπτοίασε in S. 22,14 e 31,6: in entrambi i casi, il πόθος si esprime attraverso la vista, come del resto accade in S. 16,18.

<sup>167</sup> Cf. S. 16,15ss.

<sup>168</sup> Cf. S. 1,24.

<sup>169</sup> Cf. Privitera 1974, 133s.



vicinanza di Saffo e delle sue ὁμιλήτρια ad Afrodite, in quanto il κάλλος è il segnale di una φιλότης con la dea; l'attenzione al ricordo, che emerge anche in S. 94 e 96, è a sua volta connessa alla Cipride: l'ἔρωσ, se spinge a dimenticare tutto ciò che è importante nella vita di un uomo, come ad esempio gli affetti familiari, conduce altresì a ricordare il proprio κάλλιστον. A questo proposito, bisogna notare come il ricordo connotato eroticamente debba necessariamente essere corrisposto: come emerge da S. 1, 94 e 96, nelle relazioni erotiche di cui sono protagoniste Saffo e le sue ὁμιλήτρια vi deve essere reciprocità e questo deve valere anche quando avviene una separazione<sup>170</sup>.

## Attide

Nel caso in cui le fonti citino nomi di compagne della poetessa, Attide è sempre ricordata e ciò permette di affermare che la sua presenza fosse probabilmente assidua nel *corpus* saffico. Il punto d'inizio per la presente analisi sarà un frammento perfettamente conciliabile con quanto detto di lei nella *Suda*, ovvero che fosse una ἑταίρα e una φίλη di Saffo.

ἠράμαν μὲν ἔγω σέθεν, ἦ Ἀττι, πάλαι ποτὰ. Ti amavo, Attide, molto tempo fa

\* \* \*

\*\*\*

σμίκρα μοι πάις ἔμμεν' ἐφαίνεο κάχαρις. a me parevi essere una piccola fanciulla e sgraziata.  
(S. 49)

I versi citati sono piuttosto problematici sia per quanto riguarda il loro accostamento che per il loro significato. Ci si concentrerà per ora su questo secondo aspetto che permetterà di valutare meglio il primo.

Nel primo verso, Saffo ricorda l'amore provato tempo prima nei confronti di Attide, mentre nel secondo un individuo di sesso femminile è descritto ancora in età infantile. L'interpretazione del v. 2 si fonda, in particolar modo, su quanto i suoi *testimonia* dicono. Plutarco (*Amat.* 751d) cita il verso all'interno di una disquisizione sulla χάρις: εἰκόσ ἐστὶ τὸν γυναικῶν ἢ ἀνδρῶν ἔρωτα ... εἰς φιλίαν διὰ χάριτος ἐξικνεῖσθαι. χάρις γὰρ οὔν ... ἢ τοῦ θήλεος ὑπειξίς τῷ ἄρρει κέκληται πρὸς τῶν παλαιῶν· ὡς ... τὴν οὐπω γάμων ἔχουσαν ὥραν ἢ Σαπφῷ προσαγορεύουσά φησιν ὅτι (S. 49,2). La χάρις, dunque, è quella qualità femminile, detenuta dalla donna ormai fisicamente matura, che la mette in relazione, attraverso l'ἔρωσ, con l'elemento maschile. Ciò trova riscontro in uno scolio a Pindaro: ἄνευ οἱ χαρίτων· ἀντὶ τοῦ ἔξω συνουσίας. χαρίζεσθαι γὰρ κυρίως λέγεται τὸ συνουσιάζειν, ὥσπερ ... Σαπφῷ· (cit. S.

<sup>170</sup> Cf. *supra* pp. 116ss.

49,2), ἡ μήπω δυναμένη χαρίζεσθαι<sup>171</sup>. La destinataria di S. 49,2 è, senza dubbio, una fanciulla che non ha ancora raggiunto l'età in cui può suscitare desiderio erotico ed è, perciò, immatura.

Appurato questo dato, è opportuno analizzare il v. 1. Saffo usa il verbo ἔραμαι per definire il suo sentimento passato per Attide, sentimento che, alla luce dell'ideologia saffica, deve presupporre un tipo di rapporto fondato sulla reciprocità erotica<sup>172</sup>. Tale situazione porta a chiedersi, come faccia la poetessa a nutrire per Attide un certo tipo di desiderio, se quest'ultima non può συνουσιάζειν in quanto ἄχαρις.

Di fronte a questa incompatibilità di senso, bisogna verificare se i due versi del frammento appartengano o meno al medesimo componimento. Il loro accostamento è stato compiuto da Bergk<sup>173</sup>, sulla base di un passo di Terenziano Mauro.

*sed quia est mobilis hic locus<sup>174</sup>, et chorion solet  
admiscere, dein quater addere dactylon,  
cordi quando fuisse sibi canit Atthida  
parvam, florea virginitas sua cum foret.*  
(Terent. Maur. VI 390,4<sup>175</sup>)

L'accostamento di *Atthida* con *parvam* consentirebbe l'unione dei due versi di S. 49 (cf. ἄτθι per v. 1 e σμίκρα per v. 2), ma considerare il passo di Terenziano come una sorta di parafrasi di S. 49 non è certo lineare, partendo da così scarni elementi: la frase «quando (Saffo) canta che la piccola Attide era stata a lei cara, essendo la sua *virginitas* nel fiore» non è certo priva di difficoltà. Se ἔραμαι implica desiderio<sup>176</sup>, lo stesso non può dirsi per l'espressione 'esse cordi' che significa 'stare a cuore'<sup>177</sup>. Pur senza considerare ciò, bisogna constatare che «*florea virginitas sua cum foret*» presenta un problema: *florea virginitas*<sup>178</sup> sembra far riferimento ad una ragazza che ha già raggiunto la maturità fisica, sicché il suo corrispettivo greco più opportuno sembrerebbe παρθένος, non παῖς. Stesso discorso può essere compiuto allorché si accosta l'ἄχαρις saffico con l'aggettivo *floreus* di Terenziano<sup>179</sup>.

<sup>171</sup> Schol. Pind. P. 2,78a.

<sup>172</sup> Cf. *supra* pp. 237ss.

<sup>173</sup> Cf. Bergk 1835, 213ss. e Bergk 1882<sup>4</sup>, 101: «*nam certum est, versum (i.e. S. 49,2) esse ex eodem carmine, quo superius fragmentum (i.e. S. 49,1)*».

<sup>174</sup> Nel passo citato, Terenziano Mauro tratta del pentametro eolico.

<sup>175</sup> Cf. Cingolo 2002, 520s.

<sup>176</sup> Cf. Chantraine, *DELG* 363 s.v. ἔραμαι.

<sup>177</sup> Cf. *OLD* 444 s.v. *cor*.

<sup>178</sup> Cf. Ernout-Meillet *DELL* 739 s.v. *virgo*.

<sup>179</sup> Cf. S. 112.

Questione strettamente connessa a quanto appena notato riguarda *sua*: nel latino classico, l'aggettivo possessivo si riferisce in genere al soggetto della frase, ma il suo impiego in epoca tarda era assai più esteso, preludio dell'uso tipico delle lingue romanze<sup>180</sup>. Le possibilità d'interpretazione del verso sono, perciò due: o *virginitas* è condizione che riguarda Saffo e ciò esclude che la frase di Terenziano sia una parafrasi di S. 49 o è Attide la *virgo*, cosa che è in evidente contrasto con il termine *πάρις* di S. 49,2. In base a tali elementi, è più prudente considerare l'accostamento fra i due versi di S. 49 arbitrario.

La riflessione su S. 49 non può essere che negativa: ai fini dell'analisi del frammento è significativo solo il primo verso, mentre il secondo ha certo gran valore, ma non per quanto attiene ad Attide<sup>181</sup>. Cosa dice, dunque, il v. 1? Due elementi sono ricavabili: in primo luogo, il rapporto fra la poetessa e la sua interlocutrice è di tipo erotico, proprio come attesta la *Suda*; poi bisogna notare che la loro conoscenza è di lunga data (*πάλοι ποτά*), il che implica una lunga frequentazione. La questione da risolvere, all'interno del presente studio, è se il caso di Attide sia isolato o meno e se vi sia un'evoluzione nei suoi legami con la poetessa. Per quanto concerne il secondo verso, è importante sottolineare che esso forse testimonia la presenza a fianco di Saffo di giovani fanciulle non ancora mature, ossia prima del raggiungimento della *παρθενία*.

Si esaminerà, ora, il carne più lungo in nostro possesso riguardo Attide, ossia S. 96: qui si assiste alla rappresentazione di una donna, ora in Lidia, punta dal ricordo della celebre *ἑταίρα* della poetessa; la peculiarità, in questo caso, è che il legame erotico non unisce Attide a Saffo, pur non suscitando in quest'ultima alcuna gelosia.

	]σαρδ.[..]	... da Sardi (?)...
2	_ πόλ]λακι τυίδε [ν]ῶν ἔχοισα ὠσπ.[...]ῶομεν, .[...].χ[.] σε †θεασικελαν ἀρι-	...spesso qui rivolgendo la mente come ... -amo ... te simile a dea manifesta
5	_ γνωτασε† δὲ μάλιστ' ἔχαιρε μόλπαι· νῦν δὲ Λύδαισιν ἐμπρέπεται γυνάι- κεσσιν ὡς ποτ' ἀελίω	e godeva soprattutto del tuo canto e della tua danza: ma ora spicca fra le donne lidie come a volte, tramontato il sole,
8	_ δύντος ἄ βροδοδάκτυλος †μήνα πάντα περ<ρ>έχοισ' ἄστρα· φάος δ' ἐπί- σχει θάλασσαν ἐπ' ἀλμύραν	la luna dalle dita di rosa, superando tutte le stelle; la luce si spande sul mare salato

<sup>180</sup> Cf. Ernout-Meillet, *DELL* 664 s.v. *sui*. Cf. Leumann-Hofmann-Szantyr II 175 e Lardinois 1994, 68. Interessante Plaut. *Pers.* 579 *siquidem hanc vendidero pretio suo*.

<sup>181</sup> Nicosia (1976, 267 n. 14) esprime un certo scetticismo nei riguardi di alcuni frammenti che «sono il risultato di due o più citazioni indipendenti», come S. 37, 49, 57, 104, 105, 112, 129, 133, 131, 156, perché «di molte di queste unioni si può motivamente dubitare». Page (1955, 134 n. 2) nota semplicemente l'incertezza che i vv. 1s. siano consecutivi.

11	_ ἴσως καὶ πολυανθέμοις ἀρούραις· ἀ δ' <ε>έρσα κάλα κέχυται τεθά- λαισι δὲ βρόδα κάπαλ' ἄν-	e allo stesso modo sui campi fioriti; la bella rugiada si versa e in fiore sono le rose e il delicato cerfoglio
14	_ θρυσκα καὶ μελίλωτος ἀνθεμώδης· πόλλα δὲ ζαφοίταις' ἀγάννας ἐπι- μνάσθεις' ἄττιδος ἱμέρωι	e il meliloto odoroso; molto aggirandosi punta dal ricordo di Attide gentile nel desiderio di lei
17	<_ >λέπταν ποι φρένα κ[.]ρ... βόρηται· κῆθι δ' ἔλθην ἀμμ[...].ισα τῶδ' οὐ νῶντ' ἀ[...].υστονυμ[...]. πόλυς	il cuore delicato ... si consuma là andare a noi ... a questo non pensando ... molto
20	_ γάρυει [..(.)]αλον[....(.)]ο μέσσον· ε]ῦμαρ[ε]ς μ]ἐν οὐκ α.μι θέαισι μόν- φραν ἐπή[ρατ]ον ἐξισω-	grida ... mezzo non è facile per noi (?) le dee uguagliare in bellezza amabile
23	_ σθῖαι συ[...].ρος ἔχησθ' ἀ[...].νίδηον [ ]το[...(.)]ρατι- μαλ[ ]ερος	... hai ... ... ...
26	_ καὶ δ[.]μ[ ]ος' Ἀφροδίτα καμ[ ] νέκταρ ἔχευ' ἀπὸ χρυσίας [ ]γαν	e ... Afrodite ... versò nettare dall' aurea ...
29	<_ >...(.)]απουρ[ ] χέρσι Πείθω [ ]θ[...].ησενη [ ]ακισ	... con le mani Persuasione ... ...
32	<_ >[ ].....αι [ ]ες τὸ Γεραίστιον [ ]γ φίλαι	... ... il Gerestio ... φίλαι

(S. 96,1-34)

Il componimento si basa su un movimento ripetuto nella dimensione dello spazio e del tempo<sup>182</sup>: si ha da una parte un «qui»<sup>183</sup> e un «allora»<sup>184</sup>, dall'altra un «là»<sup>185</sup> e un «ora»<sup>186</sup>. In base a questa alternanza, sono individuabili sei sezioni: *a*) ricordo rivolto dalla donna di Lidia alla sua vita passata (vv. 1s.), *b*) descrizione delle attività che essa svolgeva a Lesbo (vv. 3-5), *c*) risplendere a Sardi della donna di Lidia (vv. 6-9), *d*) paesaggio lunare (vv. 9-14), *e*) la donna di Lidia sconvolta dal desiderio di Attide (vv. 15-17), *f*) impossibilità per il *noi* di raggiungere Sardi (vv. 18ss.). Seguono alcuni versi inerenti alla bellezza e ad un rito, che pare assimilabile alla σπουδή di S. 2, ma la cui frammentarietà impedisce di comprendere in quale rapporto siano con quanto precede<sup>187</sup>.

<sup>182</sup> Cf. Aloni 1997, XVI.

<sup>183</sup> Cf. v. 2.

<sup>184</sup> Cf. v. 5 ἔχαψε.

<sup>185</sup> Cf. vv. 6 e 18.

<sup>186</sup> Cf. v. 6.

<sup>187</sup> Cf. Page 1955, 92 e McEvilley 1973, 260 e 277.

Punto di snodo del carne è la descrizione del paesaggio lunare che fa da transizione dall'immagine della donna di Lidia splendente nella sua nuova condizione a quella, apparentemente in contrasto, della sua sofferenza. È già stata notata la connessione fra tale passo e il κῆπος di S. 2<sup>188</sup> e, più in generale, il significato simbolico ed allusivo alla sfera di Afrodite che elementi come la rugiada e i fiori ricoprono<sup>189</sup>: la rugiada, infatti, compare in S. 73a,9, associata al nome della dea (v. 3), in S. 71,8 in un contesto in cui si accenna al canto e a λίγυραι δ' ἄη[ται] (cf. S. 2,7), e in S. 95,12, accostata al loto (cf. 96,14); i campi fioriti ricordano ancora S. 2,6 e S. 73a,8; le rose sono presenti in S. 2,6, 53,1 e 55,2 (rispettivamente riferite alle Cariti e alle Muse, ossia a divinità appartenenti al corteggio di Afrodite), 58,19 (connesse all'aurora) e 94,13, in relazione alla preparazione in vista del soddisfacimento erotico<sup>190</sup>. La luce della luna, termine di paragone per la γυνή di v. 6, si spande, perciò, su oggetti che alludono, molto spesso, alla Cipride: è possibile concludere che la donna di Lidia probabilmente risplende in quanto partecipe della sfera della dea.

Il locutore sembra far riferimento ad una realtà nota al suo uditorio, descrivendo un paesaggio con caratteristiche comuni a quello di S. 2. Questo luogo, presente sia ad Attide che alla donna di Lidia, permette una sovrapposizione dei piani temporali e spaziali che tengono ormai divise le due donne in virtù di un comune ricordo e di una condivisa ideologia che pone Afrodite al centro del loro mondo. Se questa lettura è corretta, è possibile, allora, comprendere in modo adeguato la funzione del carne, almeno a livello superficiale. Dal momento che Attide è quasi certamente presente alla *performance* saffica, ossia è identificabile con il *tu*, il componimento pare una consolazione a lei rivolta inerente al doloroso distacco subito<sup>191</sup>. La poetessa, in sostanza, assicurerebbe alla sua φίλη che, essendo la donna ormai in Lidia partecipe dell'ideologia afroditica, è necessario che ricordi con ἔμερος la sua amata: la memoria erotica, infatti, è un contraccambio necessario ai sentimenti provati da Attide. Prova tangibile del favore concesso alle due φίλοι dalla Cipride è la loro bellezza<sup>192</sup>. Il paesaggio lunare, dunque, è il luogo d'incontro ideale per le due compagne ormai lontane, perché allusivo a momenti realmente condivisi da loro.

È ora necessario analizzare due aspetti fondamentali: quello del destinatario più profondo e della funzione sociale del carne. Per apprezzare in modo adeguato tali

<sup>188</sup> Cf. Gentili 1966, 53.

<sup>189</sup> Cf. Mc Evilly 1973, 263ss.

<sup>190</sup> Cf. Lanata 1966, 67ss.

<sup>191</sup> Saffo si riferisce, nella prima parte del carne, direttamente a qualcuno da cui la donna in Lidia, un tempo, traeva piacere: ai vv. 15 quest'ultima ricorda con desiderio Attide e bisogna ritenere che sia proprio questa l'interlocutrice della poetessa.

<sup>192</sup> Cf. S. 96,4-7.

questioni bisogna, in effetti, distinguere due livelli di ricezione: il primo è quello del destinatario diretto ed esplicito del componimento, che parrebbe identificabile con Attide, il secondo è quello del pubblico che assiste alla *performance*.

Il primo dato su cui ragionare è che la poetessa si esprime alla prima persona plurale<sup>193</sup>, il cui referente non è chiarissimo: è possibile, infatti, che tale indicazione rappresenti la sommatoria di Attide e Saffo o di quest'ultima e del suo pubblico. *Noi* compare probabilmente al v. 3 (-ώομεν) e ai vv. 18 e 21. Il primo di questi contesti è significativo: la φίλη di Attide ricorda un'attività che vede protagonista il *noi* e la μολπή<sup>194</sup> della compagna. Ora, μολπή sembra indicare l'attività di un coro che contemporaneamente canta e danza<sup>195</sup>: la donna di Lidia, perciò, quando ricorda Attide, la associa ad un gruppo, gruppo che potrebbe essere incluso nella prima plurale di v. 3.

I problemi per una simile ipotesi, però, non mancano: μέλομαι, infatti, in *H. Hom. Merc.* 476 è lecito ipotizzare che possa indicare un canto monodico, con esclusione della danza. Dopo il furto delle vacche, Hermes per volere di Zeus conduce a Pilo Apollo, dove ha nascosto gli animali. Per placarlo Febo, il giovane dio suona la cetra, che ha appena costruito, e canta (417ss.). Dopo aver suscitato stupore in Apollo, Hermes gli dona lo strumento, invitandolo a cantare (v. 476 μέλω) e a suonare (*ib.* κιθάριζε)<sup>196</sup>; gli indicando poi gli eventuali contesti in cui la cetra potrà essere protagonista, ossia nei banchetti, nei cori e nelle feste. Le varie occasioni possono o meno implicare una *performance* corale e danzata, mentre l'esecuzione di Hermes, che vuole essere per Apollo paradigmatica delle potenzialità della cetra, è molto probabilmente solo cantata, non essendovi nel testo alcuna allusione alla danza, e monodica, visto che nessuno oltre alle due divinità pare presente. La μολπή del v. 5 di S. 96, perciò, rende sì possibile la presenza di una collettività, ma non permette di considerarla assolutamente certa.

Interessante è indagare la funzione sociale che S. 96 può aver assunto nei confronti del suo pubblico. Per quanto riguarda il destinatario di primo livello, il carne costituirebbe, come detto, la consolazione di Attide per l'avvenuto distacco dalla sua φίλη<sup>197</sup>. Più complesso è il rapporto con il pubblico complessivo del componimento, soprattutto perché è difficile definirlo. È opportuno, a questo proposito, partire da una ipotesi di lavoro: se l'uditorio saffico fosse costituito da una collettività di ἑταῖροι della poetessa<sup>198</sup>, allora la funzione più profonda del carne potrebbe essere quella di confer-

<sup>193</sup> Cf. *supra* p. 85.

<sup>194</sup> Cf. Chantraine, *DELG* 683 s.v. μέλω.

<sup>195</sup> Cf. Calame 1977a, I 163ss.

<sup>196</sup> *H. Hom. Merc.* 475-477 ἄλλ' ἐπεὶ οὖν τοι θυμὸς ἐπιθύει κιθαρίζειν, / μέλω καὶ κιθαρίζει καὶ ἀγλαΐας ἀλέγυνε / δέγμενος ἔξ ἐμέθεν.

<sup>197</sup> Cf. Page 1955, 92 Mc Evilly 1973, 277 e Aloni 1997, XIX.

<sup>198</sup> Cf. S. 160.

mare la validità dello sfondo ideologico che rappresenta il collante di questo gruppo, ovvero la realtà, nel concreto, della reciprocità afroditica di cui S. 1 costituisce una sorta di dichiarazione programmatica: il caso di Attide e della sua compagna rappresenterebbe un ottimo *exemplum* per la comunità di riferimento della poetessa.

Legata direttamente al ruolo consolatorio che la poesia svolge per Attide è la questione del perché le due φίλοι si siano separate; si ritiene generalmente probabile che la ragione sia di tipo matrimoniale<sup>199</sup> e una parziale conferma sarebbe la certezza che la donna di Lidia è ormai una donna sposata, in quanto circondata da γυναῖκες<sup>200</sup>. Tuttavia, se è vero che a Sardi la protagonista del carne è una γυνή, nulla assicura che fosse una παρθένος a Lesbo: una simile ipotesi deve trovare conferme all'interno del *corpus* saffico e non dall'idea, spesso data per scontata<sup>201</sup>, che l'uditorio della poetessa fosse composto, in grandissima parte, se non completamente, da persone ancora non sposate.

Ultimo problema importante per la definizione del contesto sociale in cui va inserita Saffo è il legame che la unisce ad Attide. S. 49 offre conferme alla definizione della *Suda* riguardo al loro rapporto, ovvero che fossero φίλοι e εταῖροι, ma in S. 96 la situazione è diversa, perché, qui, φίλοι e εταῖροι sono la donna in Lidia e la medesima Attide. Ciò che colpisce, tuttavia, è l'assoluta mancanza di gelosia da parte della poetessa nei confronti di un simile rapporto e potrebbe darsi che tale sentimento non fosse congruo alla mentalità saffica<sup>202</sup>.

L'ultimo frammento inerente ad Attide<sup>203</sup> attesta una rottura: quest'ultima, infatti, ha preferito Andromeda a Saffo.

Ἔρος δηῦτέ μ' ὁ λυσιμέλης δόνει,	Eros che scioglie le membra di nuovo mi scuote,
2 γλυκύπικρον ἀμάχανον ὄρπετον	dolceamara irresistibile creatura
* * *	
Ἄττι, σοὶ δ' ἔμεθεν μὲν ἀπήχθετο	Attide, a te fu odioso di me
4 φροντίσδην, ἐπὶ δ' Ἀνδρομέδαν πόττη<ι>	curarti, e voli da Andromeda.

(S. 130)

<sup>199</sup> Cf. Aloni 1997, XVII.

<sup>200</sup> Cf. Chantraine, *DELG* 242 s.v. γυναῖκη.

<sup>201</sup> Cf. *infra* pp. 286.

<sup>202</sup> Su S. 31 cf. *infra* pp. 298 n. 399.

<sup>203</sup> S. S. 8,2, 90d,15 e 90e,2 sono troppo frammentari per una analisi del loro contenuto.

Prima di analizzare il contenuto del componimento, è necessario notare che il testo presenta alcuni problemi: la questione riguarda, in sostanza, l'appartenenza al medesimo carme dei vv. 1s. e 3s. e, in subordine, la loro contiguità o meno. Efestione tramanda i versi consecutivamente, come esempi di tetrametro saffico<sup>204</sup>. Bergk, nella sua seconda edizione dei *Poetae lyrici Graeci*<sup>205</sup>, ha, per primo, diviso il frammento affermando che «*vulgo coniungunt cum prioribus (i.e. 1s.), sed est hoc (i.e. 3s.) alius carminis exordium*». A questa presa di posizione ha reagito Blass (1874, 150s.), portando la sua attenzione su alcuni dati: Efestione riporta i versi consecutivamente, la connessione tra i vv. 1s. e 3s. è insoddisfacente e i vv. 3s. non si adattano ad un *incipit* di componimento. La soluzione proposta, di fronte a tale situazione, è la seguente e pare abbastanza convincente: Efestione può aver avuto intenzione di offrire al suo lettore esempi di tetrametro con differenti soluzioni per la base eolica e, perciò, ha citato, oltre ai versi iniziali, il primo contesto in cui comparivano soluzioni diverse da quelle dei vv. 1s. (v. 1 ◡–, v. 2 ◡◡, v. 3 –◡, v. 4 ––). Che siano o meno consecutivi<sup>206</sup>, quel che interessa, ad ogni modo, è la probabilità che i versi tramandati da Efestione siano appartenenti al medesimo componimento e questa d'altronde sarebbe la soluzione più logica partendo dal testimone<sup>207</sup>.

Questa serie di notazioni è importante per comprendere il rapporto che lega Saffo ad Attide e per valutare la reazione della prima al tradimento della seconda. È necessario, per cominciare, riflettere sul termine tradimento, ovvero se sia lecita una simile interpretazione di ἐπι δ' Ἀνδρομέδων πότη<ι>. Si ricordi, a tale proposito, che Andromeda è considerata da Massimo di Tiro una ἀντίτεχνος della poetessa<sup>208</sup>, rivalità attestata direttamente in alcuni componimenti saffici a carattere 'giambico'<sup>209</sup>, come ad esempio S. 57<sup>210</sup>: Attide, dunque, 'vola' verso un'avversaria di Saffo.

Per delineare meglio il quadro, è opportuno accostare a S. 130 un altro esempio di 'tradimento': Alc. 129, con la sua invocazione all'Erinni perché persegua Pittaco traditore degli ἑτοῖροι, sembra fare al caso<sup>211</sup>.

τὸν Ὑρραον δὲ πα[ιδ]α πεδελθέτω	incalzi il figlio di Irra l'Erinni
κῆνων Ἐ[ρίννυ]ς ὡς ποτ' ἀπώμνυμεν	di quelli, perché una volta giurammo
15 τόμοντες ἄ..[ .]ψ..	avendo tagliato ...

<sup>204</sup> Cf. Heph. VII 7, p. 23 C.

<sup>205</sup> Cf. Bergk 1853<sup>2</sup>, 667. Cf. Bergk 1867<sup>3</sup>, 890.

<sup>206</sup> Per la prima soluzione Di Benedetto 1983, 33 n. 2, per la seconda Aloni 1997, 222.

<sup>207</sup> Contro l'ipotesi che il v. 3 costituisca un *incipit* è rilevante la presenza di un δέ a v. 3, poiché sembra legittimo supporre che la particella implichi un legame con quanto precede.

<sup>208</sup> Cf. *supra* p. 208

<sup>209</sup> Cf. Aloni 1997, LXVIss.

<sup>210</sup> Cf. *infra* p. 275.

<sup>211</sup> Cf. *supra* pp. 126ss.



_ μηδάμα μηδ' ἕνα τῶν ἑταίρων ἀλλ' ἢ θάνοντες γὰρ ἐπιέμμενοι κείσεσθ' ὑπ' ἀνδρῶν οἱ τότε ἐπικ' ἦν ἤπειτα κακκτάνοντες αὐτοῖς 20 _ δᾶμον ὑπέξ ἀχέων ῥύεσθαι.	di non (tradire?) mai nessuno dei compagni ma o morti coperti di terra giacere a causa degli uomini che allora erano al potere oppure, avendoli uccisi, liberare il δῆμος dalle pene
---	--

(Alc. 129,13-20)

Il giuramento costituisce, come visto in precedenza<sup>212</sup>, una sacralizzazione alle divinità inferie di chi contrae un legame eterico: gli ἑταῖροι, in effetti, s'impegnano ad essere reciproci nel loro destino, condividendo sia il successo che l'insuccesso. L'alleanza di Pittaco con Mirsilo, in questo quadro, è sentita come un reale tradimento, in quanto costituisce una rottura degli obblighi che i compagni devono avere gli uni con gli altri.

In tale ottica, il 'volare' di Attide verso Andromeda potrebbe avere la medesima conseguenza che in Alceo, ovvero significherebbe la rottura dell'ἑταιρεία fra questa e Saffo. Rispetto ad Alceo, Saffo introduce, nel momento del tradimento, il concetto di ἔρωσ: rompere il legame eterico significa lacerare un legame erotico. Ciò è facilmente comprensibile, se si ricorda come nume tutelare delle relazioni fra Saffo e le sue ὁμιλήτριαι sia Afrodite: il dato interessante è che Attide potrebbe non aver tradito solo la poetessa, ma soprattutto il principio identitario della sua vecchia comunità.

Di fronte a questa situazione, bisogna constatare che la reazione della poetessa rispetto ad un legame erotico fra una sua φίλη e un'altra donna rispetto a lei non è sempre la stessa: in alcuni casi, come in S. 96, l'ἔρωσ si esprime all'interno di un gruppo che condivide principi comuni, nell'altro, come in S. 130, si rivolge al suo esterno. Lo sconvolgimento della poetessa in S. 130, dunque, non sembra causato da una banale gelosia, ma può rispondere ad istanze simili a quelle che agiscono in Alceo.

Questione che resta irrisolta, ma che appare strettamente legata alla precedente, è il motivo di simili distacchi. Se S. 96 non implica la rottura del legame eterico, mentre S. 130 sì, le ragioni per cui una donna si separa da Saffo e dalle sue ὁμιλήτριαι devono essere diverse. Per comprendere meglio la situazione, sarà opportuno mettere in serie tutti i frammenti che presuppongono separazione e vedere cosa sia possibile ricavarne<sup>213</sup>.

<sup>212</sup> Cf. *supra* p. 238.

<sup>213</sup> Cf. *infra* pp. 311ss.

## Gongila

La figura di Attide è paradigma, secondo la *Suda*, di un'εταίρα e di una φίλη di Saffo: dall'analisi dei frammenti, è emerso come questa donna abbia intessuto almeno tre relazioni personali diverse, tutte probabilmente di stampo erotico. La sua provenienza è ignota come, del resto, la sua età, anche se da S. 49,1 è possibile percepire la lunga durata del suo rapporto con la poetessa. Va, ora, analizzato il caso di Gongila: nota la sua origine, Colofone, essa è definita come μαθήτρια della poetessa; sarà interessante, in questo quadro, valutare le ragioni della distinzione operata dalla *Suda*.

Si analizzerà, innanzi tutto, S. 95, il cui testo è in pessime condizioni.

4	<_> Γογγυλα.[ ἦ τι σᾶμ' ἐθεε.[ παισι μάλιστα.[	Gongila ... un segno ... a tutti (?) soprattutto ...
7	<_> μας γ' εἰσηλθ' ἐπ.[ εἶπον· ὦ δέσποτ', ἐπ.[ ο]ὐ μὰ γὰρ μάκαιραν [	Hermes (?) giunse ... dicevo: «o Signore... perché non per la dea (?) beata ...
10	<_> ο]ὐδὲν ἄδομ' ἔπαρθ' ἄγα[ κατθάνην δ' ἡμερός τις [ ἔχει με καὶ λωτίνοισ δροσόντας [ ὄ-	non amo essere agitata ... ma un desiderio di morire mi prende e di vedere le rive rugiadoso e fiorite
13	<_> χ[θ]οῖς ἰδην' Ἀχερ[	di loto dell'Acheronte

(S. 95,4-13)

Dei vv. 1-8 è possibile cogliere esclusivamente la citazione del nome di Gongila e la descrizione di una probabile epifania divina<sup>214</sup>: questo dato si ricava dall'inizio del discorso diretto presente nella seconda parte del v. 8, dove Saffo si rivolge al nuovo venuto con l'appellativo ὦ δέσποτ'(α) e dal precedente εἶπον. A questa valutazione segue l'interrogativo sull'identità della divinità evocata. Due sono gli elementi su cui ragionare: da una parte che -μας del v. 7 è probabilmente l'elemento finale del nome che costituisce il soggetto di εἰσηλθ'(ε); poi bisogna riflettere sulla richiesta compiuta dalla poetessa ai vv. 8ss., dove compare un desiderio di morte: dato il ruolo di psicopompo svolto da Hermes, l'integrazione ὦ Ep]...μας di Blass è fortemente probabile<sup>215</sup>, anche se non certa<sup>216</sup>.

A questa sezione segue il discorso di Saffo, che mostra alcuni elementi interessanti. Il v. 9 offre un'esclamazione in nome di una dea beata: la sua identità è forse riconducibile ad Afrodite, la divinità centrale dell'ideologia saffica (cf. S. 1,13). Se

<sup>214</sup> Cf. Page 1955, 86.

<sup>215</sup> Cf. Blass 1902, 477.

<sup>216</sup> Cf. Page 1955, 86.

questa interpretazione fosse corretta, i patimenti descritti al v. 10 sarebbero riconducibili all'ἔρωσ, ossia il desiderio di morte sarebbe dovuto a ragioni amorose, come d'altra parte già avviene in S. 94. Parziale conferma arriverebbe dai vv. 11-13: «ma un desiderio di morire mi prende e / di vedere le rive rugiadose e fiorite di loto dell'Acheronte». La presenza della rugiada e del loto richiamano i giardini di Afrodite, ma essi, in questo caso, connoterebbero un luogo infernale.

Se la presenza di Afrodite in questo carne è plausibile, ne conseguirebbe che Saffo provi per Gongila un sentimento erotico e che i patimenti trovino in ciò la loro origine. Due sono le opzioni percorribili: la sofferenza nasce o da un abbandono o da una mancata corresponsione amorosa. Allo stato attuale del testo poco è possibile affermare, anche se forse non è peregrina l'ipotesi di una separazione fra due φίλαι, perché nella pergamena berolinense testimone di S. 94, 95, 96, i componimenti potrebbero essere raccolti in base ad un principio tematico: S. 94 e 96, infatti, che rispettivamente precedono e seguono S. 95, sono entrambi riferibili ad un distacco fra due persone amate<sup>217</sup>.

L'analisi di S. 95 permette di mettere in forte dubbio le ragioni della differenziazione effettuata dalla *Suda* fra ἐταίρα e μαθήτρια. Nei confronti di persone definite rispettivamente con l'una o l'altra denominazione, la poetessa ha provato sentimenti simili. Si pone, quindi, la questione se le relazioni intessute da Attide e Gongila con Saffo si somigliassero, ovvero se fossero entrambe caratterizzate dall'ἔρωσ. Tale situazione, però, metterebbe in discussione la notizia della *Suda*, perché diverrebbe incomprensibile la distinzione in essa esistente.

Per farsi un'idea più precisa, è opportuno esaminare S. 22 frammento che presenta, come S. 96, una scena *à trois*.

.].ε.[...].[...κ]έλ>ομαι σ.[	ti invito ... (a cantare?)
Γογ]γυλα.[...]ανθι λάβοισα.α.[	Gongila, Abantide (?), avendo preso
..]κτιν, ἄς σε δηῦτε πόθος τ.[	l'arpa (?), finché di nuovo il desiderio
12 _ ἀμφιπόταται	voli attorno
τὰν κάλαν· ἄ γὰρ κατάγωγις αὐτα[	a te che sei bella: la veste infatti sconvolse
ἐπτόαισ' ἴδοισαν, ἔγω δὲ χαίρω,	lei che la guardava, e io ne godo,
καὶ γὰρ αὐτα δήπο[τ'] ἐμεμφ[	perché una volta biasimava ... la stessa
16 _ Κ]υπρογεν[ηα	Afrodite ...
ὥς ἄραμα[ι	così prego ...
τοῦτο τῶ[	questo ...
β]όλλομα[ι	voglio ...

(S. 22,9-19)

<sup>217</sup> Cf. Lasserre 1989, 145.

Data la lacunosità del v. 10, i nomi delle due protagoniste del carne sono dubbi. Il problema più serio riguarda  $\dots\gamma\upsilon\lambda\alpha$ , in quanto la sua interpretazione come Gongila non è certa.

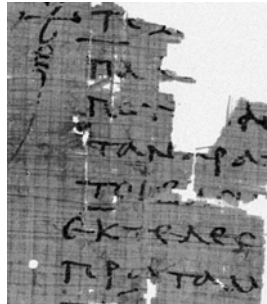


Figura 19: *P.Oxy.* 1231 fr. 12 ll. 7-9 e fr. 15 ll. 9-19.

Lobel ( $\Sigma\mu.$  9) ha messo in luce quanto l'integrazione  $\Gamma\omicron\gamma\gamma\upsilon\lambda\alpha$  risulti problematica, poiché il segno di scrittura visibile fra la lacuna e *gamma* sembrerebbe più conciliabile con un apostrofo o con un *rho* che con un *gamma*.

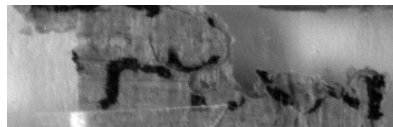


Figura 20: *P.Oxy.* 1231 fr. 15 l. 2.

L'apostrofo, in realtà, non crea grandi difficoltà, perché può distinguere consonanti doppie mute o liquide<sup>218</sup>, come, del resto, si riscontra proprio per il nome Gongila nella *P. Berol.* 9722 fol. 4, testimone di S. 95. La questione, ad ogni modo, è un'altra: se effettivamente è presente un apostrofo nel testimone di S. 22, allora lo spazio precedente a  $\gamma\upsilon\lambda\alpha$  non sarebbe sufficiente per contenere la sequenza  $\gamma\omicron\gamma$ <sup>219</sup>. Per comprendere bene la situazione, è opportuno constatare l'irregolarità nella forma delle lettere e della spaziatura nell'*usus scribendi* del copista: *P. Oxy.* 1231 fr. 1 col. 2 (S. 17) mostra, ad inizio rigo, identiche lettere di diversa grandezza (si confronti, ad esempio, rr. 2, 3 e 7 per *pi*) e un non perfetto allineamento a sinistra.

<sup>218</sup> Cf. Turner 1987<sup>2</sup>, 11.

<sup>219</sup> Cf. Di Benedetto 1986, 20.

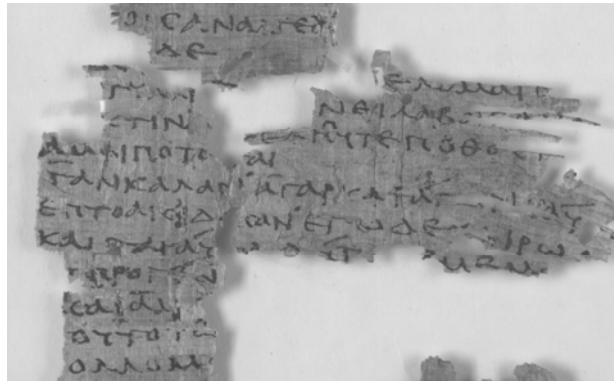


Figura 21: P. Oxy. 1231 fr. 1 col. 2 ll. 1-7.

Un discorso simile può essere fatto per il fr. 15, anche se la frattura sulla parte sinistra del papiro complica l'analisi. In primo luogo, è opportuno sottolineare che le linee 12-15 non sono perfettamente allineate, in quanto il primo verso della strofe rientra verso destra rispetto al precedente e ai successivi. Va poi notato che la forma delle lettere è, anche in questo caso, irregolare: il *gamma* del v. 10 differisce da quelli ai vv. 13, 14, 15 e 16 sia per grandezza che per andamento.

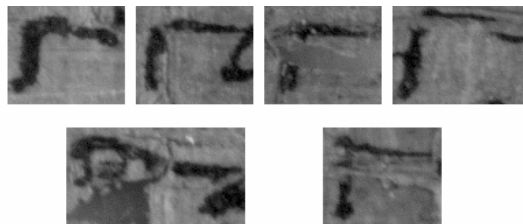


Figura 22: I *gamma* di S. 22,10, 13 (2), 14, 15, 16.

Di fronte a tali dati, non si può escludere la presenza del nome Gongila in S. 22 e ciò per tre motivi: in primo luogo, determinare molto precisamente l'ampiezza della lacuna è operazione ardua; poi, data la possibile frequenza di Gongila nel *corpus* saffico<sup>220</sup>, è plausibile che un nome proprio terminante per ἴγυλα le appartenga; infine, è notevole che il fenomeno grafico dell'apostrofo si ripresenti, per Saffo, proprio a proposito di questo nome, apostrofo che, del resto, farebbe pensare alla presenza almeno di un altro *gamma* in lacuna, il che renderebbe l'integrazione Gongila ben più verosimile. In base a queste considerazioni, è possibile che S. 22 concerna la μαθήτρια della poetessa.

<sup>220</sup> Gongila era probabilmente piuttosto presente nel *corpus* saffico, tanto da essere presa come esempio di μαθήτρια nella *Suda* (σ 107 A.)

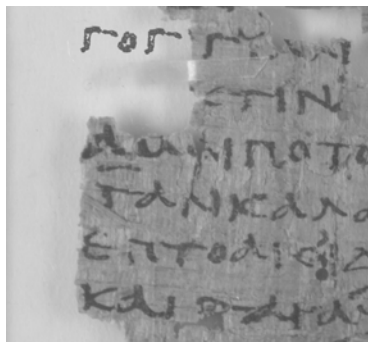


Figura 23: ipotesi ricostruttiva di S. 22,10 (con gamma dal v. 10 e omicron dal v. 14)

L'andamento del componimento appare, nella sostanza, chiaro<sup>221</sup>. La prima strofe sembra presentare un invito (v. 9 κέλομαι) al canto accompagnato dalla πῆκτις, strumento a corda privo di cassa armonica, identificabile con un'arpa<sup>222</sup>: la presenza del canto è un dato è assai probabile, in quanto la πῆκτις è uno strumento musicale atto all'accompagnamento di *performances* vocali<sup>223</sup>. Data la scarsa sonorità della πῆκτις, è possibile, inoltre, presumere un'esecuzione rivolta ad un pubblico ristretto, che assiste ad un succedersi di canti, con modalità che ricordano da vicino gli σκόλια simposiali: a S. 22, infatti, seguirà il μέλος di Abantide<sup>224</sup>.

L'azione di cantare renderà l'interlocutrice di Saffo desiderabile dal punto di vista erotico e, in questo contesto, la ragione dell'invito risulta interessante: in passato Gongila è rimasta già sconvolta nel vedere Abantide in azione<sup>225</sup> e ciò suscita piacere nella poetessa, perché, in un tempo ancora più remoto (vv. 15s.), la stessa Afrodite aveva avuto un moto di biasimo, probabilmente dovuto al mancato coinvolgimento di Gongila nella sfera dell'ἔρωτος.

Alcune considerazioni possono essere compiute per una migliore comprensione dei rapporti che Saffo tesseva con le sue ὁμιλήτριαι. Se è vero che in S. 95 Gongila sembra legata alla poetessa da un sentimento erotico, in S. 22 compare una Saffo che assiste dall'esterno all'ἔρωτος che coinvolge una sua amata e un'altra donna: quel che appare rilevante, ancora una volta, è l'assenza di risentimento nelle sue parole, anzi, la poetessa dichiara che questa situazione le reca piacere (v. 14)<sup>226</sup>.

<sup>221</sup> È possibile che con S. 22,9 cominciasse un nuovo carme: cf. Lobel, Σμ. 9 e Di Benedetto 1986, 21.

<sup>222</sup> Cf. West 1994, 70.

<sup>223</sup> Nei frammenti residui dei due poeti lesbi, la πῆκτις potrebbe comparire, se si accettano le integrazioni, tre volte: in S. 22,11, in 156,1 (πόλυ πάκτιδος ἀδυμελεστέρα) e in Alc. 36,5, il cui contesto sembrerebbe simposiale (cf. Liberman 1999, 32).

<sup>224</sup> Il nome Abantide è usato per comodità, senza la pretesa che esso vada effettivamente integrato al v. 10. Cf. Di Benedetto 1986, 22, Ferrari 2003, 80 e *inc. auct.* 35,8.

<sup>225</sup> Cf. S. 31,5-8: τό μ' ἦ μάν / καρδιαν ἐν στήθεσιν ἐπτόαισεν, / ὡς γὰρ ἔς σ' ἴδω βρόχε' ὡς με φώναι- / σ' οὐδ' ἐν ἔτ' εἴκει.

<sup>226</sup> Cf. S. 96 e *supra* pp. 255ss.

Altro dato importante riguarda l'età di Gongila e Abantide, su cui è possibile compiere alcune riflessioni partendo da S. 49,2. Se la condizione infantile è caratterizzata dall'impossibilità di coinvolgimento erotico, che presuppone la raggiunta maturità fisica, e se la bellezza connota una donna da quando essa è *παρθένος*, allora due sono le conseguenze: da un lato Abantide ha già raggiunto almeno la *παρθενία*, in quanto è definita bella (v. 13), dall'altra Gongila ha subito un processo che l'ha condotta a sentire l'influsso di *ἔρωσ*. Questo mutamento è descritto dalla poetessa nella sua durata, in tre distinte fasi: un tempo remoto in cui Afrodite lamenta il comportamento di Gongila, un secondo momento in cui la donna si è turbata alla vista di Abantide e un tempo presente che, questo è l'augurio, vedrà il ripetersi della *πτόησις* di Gongila. Questo intenso 'stupore' ha certamente un sapore erotico, come attestano il confronto con S. 31,6s. e la presenza di Afrodite nel carne. Gongila, dunque, è passata da una fase in cui il desiderio erotico non la coinvolgeva ad una in cui essa è ormai soggetta al *πόθος*, ossia deve essere passata dalla condizione di *παῖς* a quella di *παρθένος*. A questo proposito, è utile notare che probabilmente Abantide è più vecchia di Gongila, in quanto di lei viene descritto uno stato, non un processo.

L'analisi dei contesti finora analizzati ha mostrato similarità sorprendenti nelle vicissitudini personali di Gongila e Attide: entrambe amate dalla poetessa, hanno conosciuto legami amorosi anche con altre donne, senza suscitare alcun risentimento, almeno in alcuni casi. L'ultimo testo che concerne Gongila conferma ulteriormente le affinità fra queste due donne.

	[ ]..[.]τ...[	
	...[...].σε εμα κ' Αρχεάνα[σ-	... mia Archeanas-
	σα Γόργω<.> σύ νδυγο(ς)· ἀγτι τοῦ	sa di Gorgo σύ νδυγο(ς); al posto
4	σ[ύν]ζυξ· ἡ Πλειστοδικη	di σύνζυξ: Pleistodice
	τῆι Γ[ο]ργοῖ σύνζυξ με-	compagna di Gorgo insieme
	τὰ τῆς Γογγύλης ὀνομασθή-	a Gongila è chiamata:
	σετ[αι]· κ[ο]ινὸν γὰρ τὸ ὄνο-	il nome comune, infatti,
8	μ[α] δ[έ]δοται ἢ κατὰ τῆς[.]...	è dato o secondo la (casata?)
	α[...]. Πλ[ε]ιστοδικη[.]ν	... Pleistodice ...
	[ ὀνομ]ασθησετ[αι] κυ-	sarà chiamata ... proprio (?)
	[ ]η[ ]ατ[ε]τουτ	...
12	[ ]νο αν	...

(S. 213)

È opportuno, in prima istanza, definire con chiarezza i dati ricavabili dal commentario per trarre, poi, alcune conclusioni. Dopo aver glossato il termine *σύνδυγος*,

il commentatore nota che Pleistodice sarà chiamata σύνζυξ di Gorgo insieme a Gongila. Quale senso bisogna attribuire a σύνζυξ? Il termine può indicare lo sposo<sup>227</sup>, il fratello o il compagno<sup>228</sup>: questi significati sono accomunati dal fatto che chi è così definito sembra formare una coppia<sup>229</sup>. La soluzione meno azzardata sembrerebbe quella d'intendere σύνζυξ come 'compagna': la relazione, infatti, che unisce Gorgo ad altre donne potrebbe essere paragonabile a quella fra Saffo e almeno alcune sue φίλαι<sup>230</sup>. È notevole, inoltre, che il commentario riferisca che «Pleistodice sarà chiamata σύνζυξ di Gorgo insieme a Gongila», ossia in questo caso il termine non indicherebbe affatto una coppia, ma una relazione che comprende almeno tre persone.

Detto ciò, è necessario interrogarsi sul rapporto fra Archeanassa e Pleistodice: il fatto che nel verso saffico venga citata come σύνζυξ di Gorgo Archeanassa, mentre nel commentario si parla di Pleistodice, farebbe ritenere i due nomi riferibili alla medesima persona. Le ll. 7ss., in effetti, sembrano chiarire questo fatto: l'uno parrebbe il nome proprio (cf. l. 10 κυ[ρι-]) e comune (cf. ll. 7s.) della donna in questione, l'altro, invece, si riferirebbe a qualcosa che non è più definibile allo stato del testo, ma verosimilmente è attinente ad una famiglia aristocratica, visto che il nome Archeanassa potrebbe trarre la propria origine dagli Archeanattidi, οἰκία aristocratica di un certo rilievo a Lesbo<sup>231</sup>.

Il punto più interessante del commentario sono senza dubbio le ll. 4-7; due conclusioni possono essere tratte: da una parte, Gongila, come Attide, ha tradito Saffo, in quanto è accostata ad una rivale della poetessa, dall'altra Gorgo pare aver instaurato una serie di legami, forse contemporanei, con varie donne: questa situazione rende plausibile la presenza di una comunità intorno a Gorgo.

### Ἑταῖροι e μαθήτριά: una distinzione problematica

Aver analizzato le figure di Gongila, Attide ed Anattoria non consente di stabilire se la distinzione fra ἑταῖροι e μαθήτριά compiuta dalla *Suda* abbia ragione di essere<sup>232</sup> e non permette di apprezzare i motivi per cui la figura di Afrodite pare

<sup>227</sup> Cf. Chantraine, *DELG* 399 s.v. ζεύγνυμι (cf. Chantraine 1946-1947, 231s.)

<sup>228</sup> Cf. *LSJ*<sup>9</sup> 1670 s.v. σύζυγος e *GF*<sup>2</sup> 1890 s.v. σύζυγος.

<sup>229</sup> Per gli ἑταῖροι cf. Eur. *IT* 250 τῶι ξυζύγωι δὲ (*i.e.* Oreste) τοῦ ξένου (*i.e.* Pilade) τί τοῦνομ' ἦν; per i fratelli cf. Eur. *Tr.* 999ss. ... ἡ ποίαν βοήν / (*Elena*) ἀνωλόλυξας, Κάστορος νεανίου / τοῦ συζύγου τ' ἔτ' ὄντος, οὐ κατ' ἄστρα πω; per gli sposi cf. Eur. *Alc.* 921: (Admeto ed Alcesti) ὄντες ἀριστέων σύζυγες εἴμεν.

<sup>230</sup> Cf. S. 160 τάδε νῦν ἑταῖραις ταῖς ἔμας τέρπνα κάλωσ ἀείσω.

<sup>231</sup> Cf. *Alc.* 112,24, 444, *Strab.* XIII 1,38 e *Lieberman* 1999, 261 n. 399.

<sup>232</sup> Cf. *supra* pp. 209ss.



costituire lo sfondo ideologico del pubblico saffico<sup>233</sup>. Resta ancora da definire, inoltre, la questione dell'unicità o meno di tale uditorio.

Riguardo a quanto riporta la *Suda*, l'ipotesi sostenuta da Salemme (1998-1999, 122-140) che la distinzione in essa presente vada ricondotta ad una differenza di età fra le frequentatrici di Saffo ha trovato solo una parziale conferma: S. 22, infatti, fa presupporre che Gongila fosse effettivamente giovane al momento della *performance* in questione e tale dato sarebbe conciliabile con il termine μαθήτρια attribuitole che, alludendo alla παιδεία, deve implicare un'età giovanile; il problema, d'altra parte, è che riguardo ad Attide poco è emerso sulla sua età, soprattutto tenendo presente che la connessione fra i vv. 1s. di S. 49 è assai difficile<sup>234</sup>.

A proposito della distinzione fra ἑταῖραι e μαθήτριαi è opportuna una riflessione più generale: se si prende l'esempio di Saffo e Attide, risulta chiaro che la loro conoscenza è di vecchia data e ciò mostra come la diacronia di rapporti fra la poetessa e le sue ὁμιλήτριαi avesse una certa importanza. L'affermazione della *Suda*, in effetti, può essere solo parziale, poiché individua una sincronia di relazioni che con il tempo può modificarsi; questa presa di posizione, inoltre, è tanto più vera se quello di cui fa parte la poetessa è un gruppo stabile, almeno in alcune sue componenti, come il ripetersi nelle fonti e nella produzione saffica di alcuni nomi farebbe presupporre<sup>235</sup>. La distinzione della *Suda*, insomma, sembra semplificare una situazione ben più complessa.

È proprio nel confronto fra Gongila e Attide, del resto, che tale complessità mostra tutta la sua evidenza: il dato in assoluto più interessante emerso da questo accostamento è quello della sostanziale identità fra i percorsi di vita di Gongila e Attide. Dal punto di vista relazionale, infatti, entrambe hanno intessuto con la poetessa un rapporto di tipo erotico: da questo punto di vista, è veramente strano che Saffo fosse accusata di ἀσχηρὰ φιλία<sup>236</sup> per l'una e non per l'altra.

Comunque stiano le cose, questa non è la somiglianza più eclatante, in quanto, se le frequentatrici di Saffo trovavano in Afrodite un collante ideologico, è plausibile che fra loro i rapporti s'incentrassero sull'ἔρωσ e, in tale ottica, vanno interpretati i vincoli amorosi che Gongila ed Attide hanno rispettivamente con Abantide e la donna di Lidia. L'elemento da rilevare, in questi casi, è che la poetessa è totalmente lontana dal biasimare simili relazioni e, anzi, sembra favorirle e compiacersene.

La similitudine più forte fra le due donne prese in esame, però, è un'altra: entrambe tradiscono, l'una con Gorgo, l'altra con Andromeda. Per quanto è possibile percepire allo stato della documentazione, è Anattoria a rappresentare un'alterità rispetto

<sup>233</sup> Cf. *supra* pp. 240ss.

<sup>234</sup> Cf. *supra* pp. 249ss.

<sup>235</sup> Cf. Page 1955, 133ss.

<sup>236</sup> Cf. *Ov. Her.* 15,19, *P. Oxy.* 1800 e *Suda* σ 107 A.

ad Attide o Gongila, la cui condotta, invece, appare simile. Di fronte a questi elementi, quindi, la prima conclusione che è lecito porre è l'impossibilità di distinguere nei comportamenti le rappresentanti meglio note fra le *ἑταῖραι* e le *μαθήτριαι*.

Per quanto concerne più in generale l'uditorio della poetessa, è possibile, in primo luogo, ipotizzare che esso sia costituito da un gruppo di donne che condivide una serie di attività comuni, come l'esordio di S. 96 porta a ritenere<sup>237</sup>. La poesia, in tale contesto, si colloca rispetto alla vita comunitaria alla stregua dei canti di Alceo nei confronti della sua *ἑταιρεία*.

Come appena sottolineato, sembra esistere un legame fra *ἔρωσ*, Afrodite e gruppo: le relazioni all'interno dell'uditorio femminile della poetessa, in effetti, sono regolate dal *πόθος*. Afrodite costituisce il *κάλλιστον* e questa idea trova spazio nella gran parte del *corpus* saffico il cui sicuro referente è un pubblico femminile<sup>238</sup>. Il diverso atteggiamento tenuto da Saffo rispetto alla separazione da Anattoria e da Attide, perciò, deve probabilmente essere letto in questa luce: l'*ἔρωσ* è ammissibile all'interno del gruppo saffico perché in linea con la sua ideologia, ma non fuori. Una simile situazione, ad ogni buon conto, necessita di una spiegazione che inquadri questi dati nel quadro più ampio della definizione dei principi costitutivi del pubblico saffico.

Il confronto fra Attide, Gongila e Anattoria ha dunque mostrato quali siano le questioni che la lettura della produzione poetica di Saffo determina riguardo alla posizione sociale del suo pubblico.

Il primo elemento da valutare è di carattere sociale: ammesso che Saffo faccia parte di una comunità, è opportuno stabilire se anche delle sue avversarie sia possibile dire altrettanto. Il dato non è secondario: nel caso in cui Gorgo, Saffo e Andromeda abbiano alle loro spalle delle comunità i cui principi identitari trovano giustificazione nella struttura della sociale lesbica, allora si potrebbe postulare che i tre gruppi condividano modalità associative assimilabili.

Tale questione si lega direttamente ad una seconda, ossia se tutta la produzione della poetessa vada o meno ricondotta ad un pubblico unico<sup>239</sup>: in un caso, infatti, la comunità saffica agirebbe in vari ambiti, un po' come è emerso studiando l'*ἑταιρεία* alcaica; in un altro, bisognerebbe distinguere l'attività della poetessa in due grandi categorie, quella dei componimenti dedicati alla sua comunità e quella dei carmi destinati a occasioni 'pubbliche'. Se fosse valida questa seconda evenienza, bisognerebbe spiegare

<sup>237</sup> Cf. *supra* p. 251.

<sup>238</sup> Cf. S. 1, 2, 22, 94, 95, 95, 130.

<sup>239</sup> Cf. *supra* pp. 217ss.

lo statuto di Saffo all'interno di Lesbo e sarebbe necessario chiedersi come una donna potesse ricoprire le medesime funzioni di un Terpandro o di un Alcmane<sup>240</sup>.

Tornando ai rapporti che uniscono le ὁμιλήτρια di Saffo, è necessario domandarsi perché l'ἔρωσ sembra esserne il collante ideologico. Il problema, infatti, è da determinare se Afrodite connotasse tutte le comunità femminili aristocratiche di Mitilene o se fosse la caratteristica peculiare del gruppo della poetessa. A ciò è connesso strettamente il problema della distinzione operata nei frammenti fra ἔρωσ interno ed esterno alla comunità. In questo quadro vanno analizzate le separazioni che di volta in volta avvengono fra una donna e il gruppo a cui appartiene: è dalle diversità che in esse emergono che bisogna ricercare quali siano le origini di queste collettività, perché nei momenti di 'crisi' avvengono, come in S. 94, rievocazioni del passato oppure si muovono accuse assai interessanti di aver violato patti precedentemente sanciti<sup>241</sup>.

Tutta questa somma di dati deve, in conclusione, condurre al punto che più deve interessare nella definizione di un pubblico e della sua struttura: è necessario, infatti, determinare chi lo componesse, quali fossero le sue attività e funzioni e, infine, comprendere il ruolo della poesia in questo quadro. Come per Alceo, l'interesse verte sul contesto in cui la poetessa operava.

### ***Il rapporto fra Saffo e le sue ὁμιλήτρια***

Se di gruppo saffico è lecito parlare, è interessante analizzare, per definire la realtà dei rapporti al suo interno, i termini relazionali che compaiono nei frammenti: essi sono afferenti essenzialmente a tre sfere di significato, εταιρεία, φιλότης ed ἔρωσ.

Per quanto concerne il rapporto di *compagnonnage*, oltre alla *Suda*<sup>242</sup>, è possibile citare tre frammenti, S. 126, 142 e 160. Due di questi componimenti sono conservati dal medesimo passo d'Ateneo il cui tema è il senso del termine ἑταίρα.

καλοῦσι γοῦν καὶ αἱ ἐλεύθεραι γυναῖκες ἔτι καὶ νῦν καὶ αἱ παρθένοι τὰς συνήθεις καὶ φίλας ἑταίρας, ὡς ἡ Σαφφῶ (S. 160).

τάδε νῦν ἑταίραις  
ταῖς ἔμοις †τέρπνα† κάλωσ ἀείσω.

<sup>240</sup> Il ruolo di Saffo come sacerdotessa di Afrodite si confarebbe ad una sua posizione 'pubblica' nella società mitilenese. È questa un'ipotesi sostenuta da Lasserre 1989.

<sup>241</sup> Cf. S. 68a, 71, 130.

<sup>242</sup> Cf. *supra* pp. 209s.

καὶ ἔτι (S. 142).

Λατῶ καὶ Νιόβα μάλα μὲν φίλοι ἦσαν ἔταιραι.

(Ath. XIII 571c-d)

Fra i frammenti, quello indubbiamente più interessante è S. 160: la poetessa annuncia una *performance* esclusivamente vocale<sup>243</sup> e individua come suo pubblico le ἑταῖραι; la situazione, del resto, sembrerebbe paragonabile a quella di S. 22, dove tema del canto è una prossima esecuzione poetica. L'esempio mitico di S. 142 poco aggiunge, anche se può essere paradigma, come in altri casi nella poesia eolica<sup>244</sup>, di una realtà affettiva<sup>245</sup>. S. 126, invece, descrive un momento d'intima confidenza (δαύοισ(ὲ) ἀπάλλας ἑτα<ί>ρας ἐν στήθεσιν), paragonabile alla scena di S. 94,12ss., ma nulla di più è ricavabile. Il termine ἑταῖρα, com'è stato notato a proposito di Alceo, implica un rapporto di forte reciprocità e sottintende mutuo soccorso, fedeltà e, in alcuni casi, affetto<sup>246</sup>; questione non secondaria, in questo contesto, è se il rapporto di ἑταιρεία connoti tutti i membri della comunità di cui Saffo è parte o solo una sua componente, il che dipende essenzialmente da come si configura un rapporto di *compagnonnage*, ossia se esso riguardi esclusivamente coetanei o meno<sup>247</sup>.

Secondo tipo relazione riscontrabile nei frammenti è quello afferente alla sfera semantica della φιλότης. Essa, analizzata a proposito di S. 1, può essere considerata uno dei principi ideologici della comunità saffica. Il termine compare in un altro contesto oltre all'*Inno ad Afrodite* e si riferisce al vincolo che lega ora una vecchia φίλη della poetessa ad un'altra comunità rispetto a quella saffica: ... Μίκα / ... / [ ]ν φιλότ[ατ'] ἤλεο Πενθιλήαυ[ (S. 71,1-3.). Se l'interpretazione del termine φιλότης è corretta<sup>248</sup>, S. 71 evidenzia bene come anche nelle comunità rivali a quella di Saffo questo tipo di relazione fosse fondamentale<sup>249</sup>. Non stupisce, allora, che la poetessa si rivolga in S.

<sup>243</sup> Per quanto ogni ricostruzione del contesto reale della *performance* rischi di apparire arbitraria, è possibile affermare che nel *corpus* saffico pare sussistere una distinzione fra l'esecuzione esclusivamente cantata e quella cantata e danzata: i termini legati al verbo ᾄδω sembrano riferirsi alla prima (cf. S. 30, 58, dove la lira viene definita «amante del canto», 160), mentre quelli connessi a μέλω alla seconda (cf. S. 27, 96). Cf. Chantraine, *DELG* 21 s.v. ἀείδω e 683 s.v. μέλω.

<sup>244</sup> Cf. S. 44 (su cui vd. Rösler 1975) e Alc. 298.

<sup>245</sup> Parker (1996, 176 n. 18) mette in rapporto il caso di Niobe e Latona con quello di Attide e Saffo, basando il confronto su S. 90d, commentario le cui condizioni sono, però, pessime e non possono confermare né smentire l'accostamento. Cf. Aloni 1997, 240s.

<sup>246</sup> Cf. *supra* pp. 183s.

<sup>247</sup> Cf. *supra* pp. 179ss.

<sup>248</sup> Cf. *supra* pp. 217ss.

<sup>249</sup> Cf. *supra* pp. 263s. e *infra* pp. 269ss.

43,8 alle sue interlocutrici chiamandole φίλοι, al fine di esortarle a compiere un'azione difficilmente determinabile per lo stato del testo.

Come più volte sottolineato, l'ἔρως è un fattore primario nelle relazioni interne alla comunità saffica. Quel che s'intende mettere in luce è che la φιλότης, il desiderio erotico e il *compagnonnage* risultano nozioni profondamente interrelate fra di loro. È, di nuovo, S. 1 ad essere istruttivo: Afrodite assicura l'instaurazione della φιλότης ai vv. 21ss., ma l'intervento della dea è richiesto dalla poetessa come conseguenza d'uno stato di malessere. Saffo, infatti, si sente oppressa da ἄση e ἀνία, che sembrano alludere allo stato prossimo alla malattia che il desiderio erotico suscita in lei e che trova in S. 31 una dettagliata descrizione<sup>250</sup>. Se desiderio erotico e φιλότης si trovano accostati, lo stesso può dirsi della φιλότης e dell'ἑταιρεία: S. 142 indica chiaramente l'accostamento di questi due concetti, che sono risultati intersecarsi continuamente, quando si è analizzata la relazione di *compagnonnage* maschile<sup>251</sup>.

### ***Le rivali di Saffo e le οἰκία aristocratiche di Lesbo***

A proposito delle ἑταιρεῖαι lesbie<sup>252</sup> sono stati individuati alcuni elementi che portano a pensare che la famiglia di Saffo avesse legami di parentela o di alleanza con l'οἰκία aristocratica dei Cleanattidi. S. 98 conduce, in effetti, a tale conclusione, mentre, analizzando i frammenti alcaici, i commenti antichi ad essi pertinenti e le fonti storiche riguardo a Lesbo, è possibile ipotizzare che questo gruppo aristocratico abbia detenuto il potere, con Melancro e Mirsilo, nell'ultima parte del VI secolo.

L'emergere, all'interno del *corpus* saffico, di accenni polemicici nei confronti di altre οἰκία aristocratiche, nello specifico i Polianattidi<sup>253</sup> e i Pentilidi<sup>254</sup>, pone una questione fondamentale nella ricerca dei principi costitutivi del gruppo di cui la poetessa probabilmente era parte: è lecito, infatti, supporre che vi fosse un legame fra οἰκία e comunità femminile. Questa idea va inserita nel quadro ben più ampio della rivalità erotica esistente fra Saffo, Gorgo e Andromeda<sup>255</sup>: la contesa fra queste donne affonda le sue radici nella struttura della società aristocratica mitilenese<sup>256</sup>.

<sup>250</sup> Cf. Lanata 1966, 78 e Di Benedetto 1985.

<sup>251</sup> Cf. *supra* pp. 113ss.

<sup>252</sup> Cf. *supra* pp. 123ss.

<sup>253</sup> S. 99 L.-P. e 155.

<sup>254</sup> S. 71.

<sup>255</sup> Cf. *supra* pp. 208s.

<sup>256</sup> Cf. Gentili 2006, 150s.

Al fine di analizzare una simile situazione, è necessario determinare quante siano le avversarie di Saffo<sup>257</sup> e, per questo motivo, è necessario riflettere sul passo di Massimo di Tiro già analizzato in precedenza, proseguendone la lettura<sup>258</sup>.

ὅ τι γὰρ ἐκείνω Ἀλκιβιάδης καὶ Χαρμίδης καὶ Φαῖδρος<sup>259</sup>, τοῦτο τῇ Λεσβίᾳ Γύρινα καὶ Ἀτθίδι Ἀνακτορία· καὶ ὅ τι περ Σωκράτει οἱ ἀντίτεχνοι, Πρόδικος καὶ Γοργίας καὶ Θρασύμαχος καὶ Πρωταγόρας, τοῦτο τῇ Σαπφοῖ Γοργῶ καὶ Ἀνδρομέδα· νῦν μὲν ἐπιτιμᾶ τάτταις, νῦν δὲ ἐλέγχει, καὶ εἰρωνεύεται αὐτὰ ἐκεῖνα τὰ Σωκράτους·

τὸν Ἴωνα χαίρειν

φησὶν ὁ Σωκράτης (Plat. *Ion* 530a)·

πόλλα μοι τὰν Πωλυανάκτιδα παῖδα χαίρην

Σαπφῶ λέγει (S. 155)· (e) οὐ προσιέναι φησὶν ὁ Σωκράτης Ἀλκιβιάδην, ἐκ πολλοῦ ἐρῶν, πρὶν ἠγγήσατο ἰκανὸν εἶναι πρὸς λόγους<sup>260</sup>.

σμίκρα μοι πάις ἔμμεν' ἐφαίνεο κᾶχαρις.

Σαπφῶ λέγει (S. 49,2)· (f) κωμωδεῖ σχῆμά που καὶ κατάκλισιν σοφιστοῦ<sup>261</sup>, καὶ αὕτη (S. 57,2)

τίς δ'(ε) ... ἀγροῖωτιν ἐπεμμένα σπόλαν.

(Max. Tyr. 18,9d-f)

Il testo è strutturato su un forte parallelismo: tre sono gli amati di Socrate, tre quelle di Saffo; due i saluti, forse sentiti come ironici, l'uno a Ione l'altro alla figlia di Polianattide; identiche paiono le reazioni di Socrate e Saffo rispettivamente nei

<sup>257</sup> Cf. *supra* p. 208.

<sup>258</sup> Cf. *supra* p. 207ss.

<sup>259</sup> Per la definizione del pubblico saffico, è forse interessante notare come esista una marcata differenza d'età fra Socrate (470-399 a.C.) e i suoi ἐρώμενοι: Alcibiade è di circa una generazione più giovane Socrate (450-404 a.C.), così come Carmide e Fedro, i quali sono rappresentati, nei dialoghi platonici ominimi, come giovani fra il 430 e il 410, ossia quando Socrate doveva avere dai 40 ai 60 anni. Sul rapporto con quanto dice Massimo di Tiro e l'opera platonica, in particolare con il *Simposio*, cf. Neri 2003, 216 n. 36.

<sup>260</sup> Trapp (1997, 168 n. 58) ipotizza che qui vi possa essere un riferimento all'*Alcibiade* di Eschine Socratico.

<sup>261</sup> Massimo di Tiro fa forse riferimento alla descrizione di Prodicò in Plat. *Prot.* 315d (cf. Trapp 1997, 168 n. 59).

confronti di Alcibiade e della *παῖς* di S. 49,2; infine, simile è il portamento di Protagora<sup>262</sup> e di un'avversaria della poetessa.

L'unico mancato parallelismo è quello del numero degli *ἀντίτεχνοι*: ben quattro per Socrate e solo due per Saffo. Il dato potrebbe essere certo casuale, ma diviene significativo se confrontato con quanto risulta dalla produzione poetica saffica rimasta: se non vi è corrispondenza nei nomi delle *ὀμιλήτρια* della poetessa fra le fonti e i frammenti<sup>263</sup>, ciò avviene, invece, per le sue rivali, che sono sempre e solo Gorgo e Andromeda; questa sembra una coincidenza veramente singolare e va tenuta in debito conto.

Di fronte ad una simile situazione, è possibile postulare che il mancato parallelismo in Massimo di Tiro fra il 'catalogo' degli *ἀντίτεχνοι* socratici e saffici dipenda da un dato reale, in quanto se per l'uno il sofista aveva molti nomi da citare, per l'altra ne aveva esclusivamente due; invece di ridurre i rivali di Socrate, perciò, potrebbe aver preferito tralasciare in questo caso il parallelismo.

Tale riflessione ha una sua importanza, perché se due sono i nomi di *ὀκτίαι* aristocratiche nominate da Saffo con toni di avversione e due sono le rivali, è forse plausibile ipotizzare che Gorgo e Andromeda facessero parte l'una dei Polianattidi e l'altra dei Pentilidi. Stando così le cose, la figura della figlia di Polianattide, che compare nei versi saffici citati da Massimo di Tiro, deve essere identificata o con Gorgo o con Andromeda, così come avviene in S. 57,2, dove è proprio Andromeda ad essere biasimata<sup>264</sup>.

Poste queste premesse, è necessario vedere con ordine i frammenti in cui compaiono, di volta in volta, Gorgo, Andromeda, i Polianattidi e i Pentilidi per definire meglio il quadro. Prima, tuttavia, si analizzerà brevemente S. 55, che attesta una rivalità la cui protagonista è anonima, ma che può essere ricondotta ad una delle due rivali della poetessa, se è vero che quest'ultima ebbe come avversarie esclusivamente Gorgo e Andromeda.

κατθανοῖσα δὲ κείσῃ οὐδὲ ποτα μναμοσυνα σέθεν  
 ἔσσειτ' οὐδὲ ἴποκ' ἴ ὕστερον· οὐ γὰρ πεδέχῃς βρόδων  
 τῶν ἐκ Πιερίας, ἀλλ' ἀφάνῃς κἀν Ἀίδα δόμῳ  
 4 φοιτάσῃς πεδ' ἀμαύρων νεκύων ἐκπεποταμένα.

morta tu giacerai né mai di te ricordo  
 vi sarà né in futuro: infatti non hai parte delle rose  
 della Pieria, ma oscura nella casa di Ade

<sup>262</sup> Cf. Trapp 1997, 168..

<sup>263</sup> Cf. *infra* p. 285 e, inoltre, Page 1955, 133ss.

<sup>264</sup> Cf. Ath. I 21c Σαπφῶ περι Ἀνδρομέδας σκώπτει (cit. S. 57).

4 vagherai, volata via, fra le ombre dei morti

(S. 55)

Il componimento, secondo le fonti, è indirizzato ad una donna ignorante<sup>265</sup>, rozza<sup>266</sup>, ricca<sup>267</sup>. Costei non prende parte alle rose della Pieria, luogo natale delle Muse<sup>268</sup>, ed è, dunque, destinata a vagare ἀφάνης nell'Ade. Al riguardo, la prima conclusione da trarre è che l'oggetto del biasimo della poetessa sia chi non condivide il culto delle Muse<sup>269</sup>. Queste divinità, ad ogni modo, sembrano aver avuto un legame stretto con Afrodite<sup>270</sup>: se, nell'*Inno omerico ad Apollo*<sup>271</sup>, cantano, mentre la dea danza insieme alle Cariti, alle Ἐορῆαι, ad Armonia ed ad Ἑρμῆ, nella *Teogonia*<sup>272</sup>, esse sono associate di nuovo alle Cariti, le quali fanno parte del corteggio di Afrodite<sup>273</sup>.

Se, dunque, il legame fra Afrodite e le Muse pare piuttosto stabile, bisogna notare che, qui, la Cipride potrebbe comparire in modo diretto, anche se simbolicamente: risulta indicativa, in effetti, la presenza delle rose, fiore nominato da Saffo in più d'una occasione.

Le rose fanno la loro comparsa in otto contesti<sup>274</sup>, di cui ben quattro sono legati quasi direttamente ad Afrodite<sup>275</sup>, mentre negli altri a divinità a lei connesse come le Cariti<sup>276</sup> e, ancora una volta, le Muse<sup>277</sup>. Il rapporto fra le rose e Afrodite trova una sua origine nel mito; in una versione del λόγος di Adone<sup>278</sup>, a cui accenna Pausania a proposito dell'ἄγορά di Elide<sup>279</sup>, tale fiore sembra aver avuto un ruolo determinante, probabilmente come risultato della trasformazione del sangue del giovane ferito a morte<sup>280</sup>.

<sup>265</sup> Cf. Stob. III 4,12.

<sup>266</sup> Cf. Plut. *Mor.* 145f s.

<sup>267</sup> Cf. Plut. *Mor.* 646e s.

<sup>268</sup> Cf. Hes. *Th.* 52ss.

<sup>269</sup> Cf. Gentili 2006, 154s.

<sup>270</sup> Cf. Lanata 1966, 67ss., Bartol 1997, 78s., Grandolini 2000, 257s., Gentili 2006, 157.

<sup>271</sup> Cf. *H. Hom. Ap.* 189ss.

<sup>272</sup> Cf. Hes. *Theog.* 64.

<sup>273</sup> Cf. *Cypr. fr.* 4 e 5 K. e *Him. Or.* 9,4,39-47 Colonna.

<sup>274</sup> Cf. S. 2,6, 53,1, 55,2, 58,19, 74a,4 (assai frammentario), 94,13, 96,8 e 13.

<sup>275</sup> In S. 2 vi è la rappresentazione di un κῆπος di Afrodite, in S. 94 le rose compaiono in un contesto che si configura come una preparazione al soddisfacimento del desiderio erotico, in S. 96 le rose appaiono in un quadro che ricorda da vicino il κῆπος di S. 2.

<sup>276</sup> Cf. S. 53.

<sup>277</sup> Cf. S. 58.

<sup>278</sup> Ovidio (*Met.* X 440-739) racconta per esteso la vicenda di Adone, ucciso da un cinghiale. Il suo sangue si trasforma in un fiore che, nella versione ovidiana, è un anemone.

<sup>279</sup> Paus. VI 24,6s.: (ad Elide) ἔστι δὲ καὶ Χάρισιν ἱερὸν [...] ἔχουσι δὲ ἡ μὲν (i.e. statua) ἀντιῶν ῥόδον, ἀστράγαλον δὲ ἡ μέση, καὶ ἡ τρίτη κλῶνα οὐ μέγαν μυρσίνης. ἔχειν δὲ αὐτάς ἐπι τοιῶδε εἰκάζοι τις ἂν τὰ εἰρημένα, ῥόδον μὲν καὶ μυρσίνην Ἐφροδίτης τε ἱερὰ εἶναι καὶ οἰκεῖα τῷ ἔς Ἀδωνιν λόγῳ [...]. Cf. *Ov. Met.* X 440ss. e, inoltre, Pirenne-Delforge 1994, 231s.

<sup>280</sup> Cf. Calame 1992, 127s.



Nosside (*AP* V 170), del resto, mostra chiaramente il legame esistente fra rosa ed Afrodite, quando afferma che chi non è amata dalla Cipride non sa riconoscere fra i fiori le rose. Non è secondario, infine, che la rosa e la mirra, a sua volta sacra ad Afrodite, sembrano riflettere «le mystère charnel de la femme»<sup>281</sup>. In questo quadro, è ancora più significativo il ruolo dei fiori e delle corone da essi formate nei sacrifici non cruenti offerti ad Afrodite<sup>282</sup>, a cui probabilmente alcuni componimenti saffici fanno riferimento<sup>283</sup>.

Il legame stretto fra Afrodite e le rose, dunque, spiegherebbe perché questi fiori compaiono in connessione a divinità correlate alla dea e, in più, offrono una chiave di lettura per S. 55: se la ricchezza della destinataria del carne, infatti, accenna forse semplicemente al suo *status* aristocratico, ἀπαίδευτος e ἄμουσος potrebbero costituire un'interpretazione modernizzante compiuta da Plutarco per la condizione di una donna completamente esterna alla sfera di Afrodite: l'accusa sarebbe, in sostanza, identica a quella mossa ad Andromeda in S. 57. Si deve tenere in considerazione, a questo proposito, che la rozzezza dei modi<sup>284</sup> è tipica di chi non ha raggiunto la χάρις, la quale a sua volta è sotto la tutela di Afrodite perché connessa alla seduzione erotica<sup>285</sup>. Se le cose stanno così, la rivale di Saffo verrebbe accusata di non partecipare all'ideologia afroditica che connota il gruppo della poetessa.

È opportuno, ora, passare ai frammenti il cui riferimento è noto. La figura di Gorgo è presente in quattro contesti, S. 29c,9, 103Aa col. II 9, 144,2 e 213. Per quanto concerne i primi due non è possibile affermare nulla, tranne la presenza del nome della rivale di Saffo, mentre S. 213 è stato già commentato precedentemente a proposito di Gongila<sup>286</sup>. Resta da analizzare, perciò, solo S. 144.

<p>μάλα δὴ κεκορημένοις Γόργως</p>	<p>proprio stanchi di Gorgo (S. 144)</p>
--	--

<sup>281</sup> Pirenne-Delforge 1994, 380. La rosa in alcuni testi antichi pare alludere all'organo genitale femminile: cf. e.g. Cratin. fr. 116 K.-A. (ὡς ἐσθίων τοῖς σιτίοισιν ἡδομαι / ἅπαντα δ' εἶναι <μοι> δοκεῖ ροδωνιά / καὶ μῆλα καὶ σέλινα καὶ σισύμβρια) e Rufin. *AP* V 36,1-6 (ἤρισαν ἀλλήλαις Ῥοδόπη, Μελίτη, Ῥοδόκλεια, / τῶν τρισσῶν τίς ἔχει κρείσσονα μηρίονη, / καὶ με κριτὴν εἴλοντο [...] καὶ Ῥοδόπης μὲν ἔλαμπε μέσος μηρῶν πολύτιμος / οἶα ροδῶν πολλῶ σχιζόμενος ζεφύρω).

<sup>282</sup> Cf. Pirenne-Delforge 1994, 382s.

<sup>283</sup> Cf. S. 81 e 94,12ss. Per i fiori in Saffo e il loro rapporto con Afrodite cf. Gentili 1966, 53ss. e Lanata 1966, 68ss.

<sup>284</sup> Cf. S. 57 e, inoltre, Gentili 2006, 145.

<sup>285</sup> Cf. *supra* pp. 249ss.

<sup>286</sup> Cf. *supra* pp. 263s.

Elemento d'interesse, nel magro frammento di una probabile invettiva contro Gorgo, è il maschile che vi compare. Una collettività che include, quindi, anche uomini prova disgusto per l'avversaria di Saffo, condividendo l'acrimonia della poetessa; le ragioni di un simile sentimento non sono reperibili, ma forse vanno ricondotte ad un atteggiamento non in linea con i principi ideologici del pubblico della poetessa, come l'allusione al concetto di κόρος farebbe ritenere<sup>287</sup>; comunque sia, è importante che il frammento presupponga un pubblico misto, come ad esempio S. 5<sup>288</sup>.

Il nome di Andromeda si ritrova in tre frammenti e nel testimone di un quarto: S. 68a,5, 57 (Ath. I 21b-c), 130,4 e 133,1. Se il tema di S. 130 è il tradimento di Attide<sup>289</sup>, analogo soggetto, con protagonista questa volta Megara, potrebbe ricorrere in S. 68a.

	]ι γάρ μ' ἀπὸ τὰς ἐμ[ <sup>290</sup>	... e (?), infatti, me dalla mia ...
	ὕ]μως δ' ἔγεν[το	... ma allo stesso modo fu ...
	] ἴσαν θεοισιν	... lei simile agli dèi ...
	]ασαν <sup>291</sup> ἀλίτρα[	... colpevole ...
5	' Αν]δρομέδαν[.]αξ[	... Andromeda ...
	]αρ[...].α μάκα[ιρ]α	... beata ...
	ἀργάλ]εον <sup>292</sup> δὲ τρόπον α[.]ύνη[	... duro (?) carattere ...
	]κόρον οὐ κατισχε.[	... non trattenere la sazietà ...
	]κα[.....].Τυνδαρίδαι[ς	... i/le Tindaridi ...
10	]ασυ[.]...κα[.] χαρίεντ' ἀ.[	... grazioso ...
	]κ' ἄδολον [μ]ηκέτι συν[	... senza inganno non più ...
	]Μεγάρα[.]γα[...].α[	... Megara ...

(S.68a)

Il frammento sembra alludere ad una separazione (v. 1 ἀπύ) fra Saffo e una sua φίλη (v. 1 ἐμ[) nella quale Andromeda pare aver ricoperto un ruolo. Il distacco non è stato pacifico: anche se il testo è molto lacunoso, la poetessa sembra denunciare un δόλος (v. 11) connesso alla figura di Megara; Andromeda pare essere imputata di aver causato dolori alla poetessa (v. 4), sottraendole una compagna simile alle dee per bellezza (v. 3). Ricorre, come per Gorgo, il concetto di κόρος e dell'incapacità di trattenerlo (v. 8). Come per S. 71, le lamentele di Saffo vertono anche sul τρόπος (v. 7), ma è impos-

<sup>287</sup> Si veda a proposito del concetto di κόρος Sol. fr. 4,9, 4,34, 4c,2, 6,3, 13,73 W.<sup>2</sup>

<sup>288</sup> Cf. *supra* pp. 218ss.

<sup>289</sup> Cf. *supra* pp. 255ss.

<sup>290</sup> Leggo con Treu (1968, 64) il *my*, la cui parte iniziale si distingue chiaramente sulla riproduzione fotografica.

<sup>291</sup> Diehl (1935, 48) legge ἄσῶν ('dei dolori'), seguito da Treu (1968, 64).

<sup>292</sup> L'integrazione ἀργάλ]εον è di Treu (1968, 64).

sibile determinare se il riferimento sia alla rivale o alla φίλη perduta<sup>293</sup>. Interessante, infine, è che, presumibilmente nella parte centrale del testo (v. 6), compaia l'aggettivo μάκαρ, che, sull'esempio di S. 1,13, potrebbe alludere ad Afrodite. In questo quadro risulta di difficile comprensione l'accento ai o alle Tindaridi (v. 9): possibile è un riferimento a Elena e Clitemnestra come traditrici di vincoli di φιλότης, ma la posizione di Saffo nei confronti della sposa di Menelao sembra un forte ostacolo a questa idea<sup>294</sup>.

Il carme è ricco di dati, ma il loro inquadramento in un ordine coerente dipende solo da una ricostruzione molto arbitraria. Tenendo conto di ciò, è necessario, comunque, mettere in evidenza tre dati: in primo luogo, tra le ἑταῖραι citate dalla *Suda* non solo Attide tradisce Saffo, ma anche Megara, ed entrambe con Andromeda; poi, nei componimenti in cui la poetessa parla di simili distacchi, vi è spesso un accenno ad Afrodite, come in S. 71 e 130; infine, parlare di Tindaridi quando è noto che una delle due rivali di Saffo era una Pentilide deve avere un suo significato, in quanto i Pentilidi sono legati in modo stretto alla saga degli Atridi ed è proprio con «Atridi» che Alceo fa loro allusione in Alc. 70,6.

Tornando a Massimo di Tiro, è opportuno ricordare che questi cita due carmi indirizzati alle rivali della poetessa, S. 57 e 155: il primo si riferisce sicuramente ad Andromeda, mentre il secondo ha un referente non immediatamente ricostruibile. Per comprendere a chi si indirizzi S. 155, bisogna tener presente che i due passi platonici citati dal sofista a proposito degli ἀντίτεχνοι di Socrate non si riferiscono al medesimo individuo, ma l'uno concerne Ione, l'altro probabilmente Protagora. Data questa situazione, è forse lecito supporre che Massimo di Tiro abbia compiuto la medesima operazione per le avversarie di Saffo, citando un carme per ciascuna di esse. Se questa idea coglie nel segno, la «figlia di Polianatte» (S.155) dovrebbe essere Gorgo. Ora, le rivali della poetessa sono due e due le οἰκίαι avversarie di quella saffica: se Gorgo è una Polianattide, Andromeda è allora una Pentilide. A questo proposito, il fatto che un carme riguardante proprio Andromeda citi i/le Tindaridi offre una seppur parziale conferma a questa tesi.

Che si condivida o meno questa ricostruzione, grande rilievo per la definizione dei rapporti fra Saffo e le sue avversarie deve assumere S. 57.

τίς δ' ἀγροΐωτις θέλγει νόον...	Quale campagnola ammalia la mente ...
ἀγροΐωτιν ἐπεμμένα στόλαν...	vestita di un abito rustico ...
οὐκ ἐπισταμένα τὰ βράκε' ἔλκην ἐπὶ τῶν σφύρων;	che non sa sollevare sulle caviglie la veste
	(S. 57)

<sup>293</sup> Cf. S. 71,4: κα[κό]τροπ'(ε) rivolto a Mica.

<sup>294</sup> Per l'interpretazione del frammento cf. Treu 1968, 65 e 206 e Aloni 1997, 120s.

A parte qualche problema interpretativo<sup>295</sup>, il significato dei versi è piuttosto chiaro: Andromeda non sa indossare le vesti in modo aggraziato e, per la poetessa, questo fatto risulta particolarmente sconveniente, se si tiene presente l'attenzione che ella sembra riservare all'abbigliamento, come in S. 22,13 (κατάγωγις), 39,2 (μάσλης), 98a,10s. (μ]ιτράναν ... / ποικίλαν ἀπὸ Σαρδίω[ν]). Ora, per quale ragione tale cura per l'aspetto esteriore appare essere un tratto distintivo di Saffo e delle donne che ella frequenta<sup>296</sup>? Se si ipotizza che, più che il vestiario, sia in gioco la χάρις, ossia la capacità d'infondere desiderio erotico<sup>297</sup>, la situazione risulta più chiara: ciò che distingue la poetessa dalle sue rivali potrebbe essere la diversa attinenza all'ideologia afroditica espressa in S. 1. La connessione fra desiderio erotico e vestiario emerge in alcuni contesti: in S. 22,13, la veste di Abantide è legata all'ἔρωσ provocato in Gongila<sup>298</sup>, mentre la ragione per cui Cleide dovrebbe indossare una mitra in S. 98 sembrerebbe essere la raggiunta maturità fisica che porta con sé la χάρις<sup>299</sup>. In questo quadro, l'accusa mossa ad Andromeda è a più largo respiro che non una questione di stile: Saffo accusa la rivale di non porsi sotto la sfera di Afrodite, che garantisce appunto la χάρις.

Ora, il problema di questa accusa è la sua origine: è poco verosimile, infatti, che Andromeda e, eventualmente, il gruppo di cui era parte non venerassero per nulla la Cipride, poiché questa divinità ricopriva un ruolo decisivo durante le nozze, che costituivano per una donna greca uno dei momenti più importanti dal punto di vista sociale<sup>300</sup>. Di fronte a questo dato, è certo strano che Afrodite sia citata nella gran parte delle invettive mosse dalla poetessa contro le sue rivali<sup>301</sup>, quasi ad indicare l'assoluta lontananza di Andromeda e Gorgo dalla sfera della Cipride. Per fornire una spiegazione a tale questione, è possibile, come ipotesi di lavoro, supporre che Saffo e le sue ὁμιλήτριαι ritenessero di possedere una più stretta φιλότης con la Cipride rispetto ad altre donne e che la bellezza e la χάρις che le connotava fosse la dimostrazione di questa realtà, come, ad esempio, il gradevole aspetto fisico di Paride e Elena denotava il loro particolare rapporto con la divinità dell'ἔρωσ.

La figura di Andromeda, infine, compare in S. 133<sup>302</sup>, dove la poetessa sembra esprimere soddisfazione per qualcosa di negativo capitato alla rivale. Sempre se i vv. 1s. appartengono al medesimo carne<sup>303</sup>, è notevole ancora una volta la presenza della

<sup>295</sup> Cf. Aloni 1997, 104s., Cavallini 1998, 59ss., Telò 2006, 33ss.

<sup>296</sup> Cf. Gentili 2006, 145.

<sup>297</sup> Cf. *supra* p. 249

<sup>298</sup> Cf. *supra* pp. 259ss.

<sup>299</sup> Cf. *supra* pp. 249ss.

<sup>300</sup> Cf. Pirenne-Delforge 1994, 469s.

<sup>301</sup> S. 55 (cf. *supra* pp. 275ss.), 68a (cf. *supra* pp. 274s.) e S. 71 (cf. *infra* p. 283).

<sup>302</sup> S. 133 ἔχει μὲν Ἀνδρομέδα κάλαν ἀμοίβων ... / Ψάπφοι, τί τὰν πολύολβον Ἀφροδίταν ...;

<sup>303</sup> Blass (1874, 151) ritiene che i due versi appartengano al medesimo carne, ma che non siano consecutivi. Efestione avrebbe citato il secondo verso per una sua variante metrica, come sembrerebbe avvenire per S. 130 cf. *supra* pp. 255ss.

Cipride, il che sembrerebbe in linea con l'ipotesi che la rivalità di Saffo con Andromeda vada ricondotta alla sfera afroditica e ai comportamenti che ne conseguono.

Dopo aver passato in rassegna i componimenti che riguardano Gorgo e Andromeda, è opportuno analizzare quelli che riguardano le loro eventuali οἰκίαι. Ai Polianattidi si fa riferimento in S. 99 L.-P. e 155. Il primo frammento, che verosimilmente racchiude i resti di due o tre carmi<sup>304</sup>, è stato oggetto d'una *querelle* riguardo alla sua attribuzione che non può dirsi ancora risolta.

a		
1	[ ] .]γα.πεδὰ βαί[ο]ν ]α	... dopo poco ...
	δ[.]οἱ Πολυανακτι[ιδ]αῖς[	... le donne dei Polianattidi ...
3	_ ...αισσομιασι.ι.ε.[.]τισ...[.] []	...
	χόρδαισι διακρέκην	... far risuonare sulle corde...
5	_ ολισβοδοκοῖσ<ι> περκαθ...ενος	... a loro che ricevono l'δλισβος ...
	τεουτ[οι]σι φιλοφ[ρό]νως	... a siffatti benevolmente ...
7	]...δ'ελελίσδ[ε]ται πρ.τανεως	... è scosso ...
	]ωγροσ δὲ διο[.]ω.	...
9	]υαλωδ'.[.]..ενητε[.]..χ..	...
b		
	Λάτως] τε καὶ Δί[ος] πάι[.]	Figlio di Latona e Zeus
	]..ε...[.] ἐπιθ' ὀργίαν[	... vieni alla cerimonia ...
12	]..[.]ὕλωδη<ν> λίπων	... avendo abbandonato la boscosa
	]..εν χρη[σ]τήριον	... responso
	]..[ ]..εὐμεσ[.]..[.]ων	...
15	]....[.....]	...
	].....α[.]εραῖς	...
	]ρσανον[.]..ργίαν	... cerimonia (?)
18	]ὑσομεν [ ]	...
	]ν ὕμνε[ ]	fare un inno (?)
	κα[ ]ενά[.]φο[...].υ.αδελφέαν	... sorella
21	_ ὄσπαι[ ]..ιφ[...].[ ]	...
c		
	οὔτις δε[...].κει.θελη[ ]	nessuno voglia ...
	δειχγυσ[...].ε δηῦτε Πολυανακτίδαν	... di nuovo delle Polianattidi
24	_ τὸν μαργον ὄνδειξαι θέλω	voglio render noto il furente

(S. 99 L.-P.)

<sup>304</sup> Cf. Lobel 1951, 10.

Necessita di una prima notazione il termine Πολυανακτ[ιδ]αίς, per il quale sono possibili due interpretazioni: se rappresenta un nominativo, bisognerebbe intenderlo come ‘Polianattide’, ossia l'individuo che in S. 155 risulta il padre dell'avversaria di Saffo (Gorgo?); se, invece, è da leggere come un accusativo plurale, può fare riferimento al nome dell'οἰκία, ma in questo caso non è possibile determinare grammaticalmente se sia un maschile o un femminile. Gran parte dell'interpretazione, infatti, dipende dall'attribuzione a Saffo o ad Alceo, che come si vedrà è oggetto di discussione, ma c'è da dire, in via preliminare, che la presenza dell'ὄλισβος fa propendere logicamente per ‘donne dei Polianattidi’.

Lobel (1951, 10) adduce ragioni metriche per l'attribuzione a Saffo di questo frammento, affermando che «aëolic verses in stanzas of three lines are naturally attributed to Sappho, since we know of no poems of Alcaeus so composed».

Page (1955, 145), nella sostanza, concorda con Lobel. Lo studioso inglese analizza il frammento all'interno di una discussione più generale sull'indubitabile inclinazione omoerotica di Saffo e delle sue compagne; egli si chiede, allora, a questo proposito, se tale tendenza sessuale trovasse applicazione in «perverse practises» (*ibid.* 143s.). S. 99 L.-P., per Page, sarebbe forse l'unico esempio di una allusione saffica ad attività ‘sconvenienti’. Per quanto il testo sia assai frammentario, infatti, la lettura ολισβ- del v. 5 è praticamente sicura. Lo studioso inglese cerca di giustificare la presenza di questo termine ipotizzando una vena giambica della poetessa nei confronti dei suoi nemici che giustificerebbe «a word of quite unusual coarseness» e, in questo contesto, ammette al limite la possibilità che il carme sia alcaico, pur non prendendo seriamente in considerazione tale supposizione, perché «the evidence (*i.e.* le ragioni metriche evocate da Lobel) tells against the supposition».

Un primo dato deve essere messo in luce. Uno degli elementi forti che pongono in dubbio la paternità saffica del frammento è l'inattesa forza dell'attacco ai Polianattidi e, soprattutto, il fatto che esso sia di ordine sessuale. Ora, l'unica prova addotta per attribuire il frammento a Saffo da Lobel e Page è di carattere metrico, ma essa non è sufficiente e, anzi, non è assolutamente indicativa. L'argomento metrico, infatti, è contraddetto da Alc. 130a, il quale è strutturato in strofe composte di tre versi (gl<sup>c</sup> || gl || gl<sup>c</sup>)<sup>305</sup>.

Visto che il metro non costituisce una prova della safficità del frammento in questione, è chiaro che la sua paternità torna in discussione. Gomme (1957, 260s.), in effetti, critica la posizione di Page in quanto la riproduzione fotografica non permette di leggere ολισβ-; aggiunge, poi, che i vv. 4ss., così come sono restaurati da Page, non danno senso. Partendo da questi dati, Gomme è portato a ritenere alcaico il frammento e

<sup>305</sup> Cf. Gomme 1957, 260s. e Liberman 1999, XCIII. La parte iniziale di S. 99 L.-P. (vv. 1-9) è, invece, composta di strofe di due versi (agl || agl ia ||).

ciò per ragioni metriche e di senso<sup>306</sup>: *in primis*, non si conoscono carmi di Saffo con metro simile a quello dei tre probabili carmi di S. 99 L.-P.; poi, Saffo non sembra esprimere il proprio biasimo con accenti così forti, come ai vv. 5ss. e 22ss.; Alceo, di contro, è solito operare in questo modo e ne sono testimoni, ad esempio, Alc. 72 o 129,21.

L'argomentazione di Gomme è piuttosto debole: per quanto riguarda la presenza dell'ὄλισβος, è singolare che lo studioso critichi la lettura di Lobel e di Page partendo da una riproduzione fotografica in bianco e nero<sup>307</sup>, soprattutto su un testo così malamente conservato; quanto compare, del resto, sulla foto a colori del papiro<sup>308</sup> non sembra incongruente con la lettura di Lobel, per quanto l'interpretazione dei segni d'inchiostro sia difficoltosa: lo *iota* è piuttosto visibile, del *beta* rimane chiaramente la parte destra, mentre del *sigma* si vede la parte sinistra e si può intuire il tratto in alto della parte destra.



Figura 24: P.Oxy. 2291 col. I 5

Lo stato precario del testo, inoltre, comporta che la struttura della frase sia talmente compromessa da non permettere di apprezzarne il significato complessivo, ma ciò non inficia per nulla la lettura di Lobel e Page. Sull'argomento metrico, del resto, è lecito porre molti dubbi: il *corpus* dei poeti eolici è così limitato e così frammentario da non permettere d'istituire criteri metrici che differenzino i due autori. È possibile constatare, in questo contesto, solo l'appartenenza dei due autori alla medesima tradizione 'letteraria' e ritmica, poiché molte strutture metriche sono condivise da entrambi; dire che un sistema ritmico non è attestato in uno dei due poeti, infatti, significa prestar fede ad un campione di componimenti che la tradizione ha conservato in modo assai casuale, dato che molti di essi sono stati recuperati tra le sabbie dell'Egitto.

Quel che più preme, ad ogni modo, è negare con forza l'argomento tematico addotto da Gomme, secondo il quale Saffo non potrebbe esprimere in modo così aspro il proprio biasimo. Ciò è contraddetto dagli accenti 'giambici'<sup>309</sup> che nella poesia saffica sono, senza dubbio, presenti<sup>310</sup>. Gomme, infatti, cita S. 5 e 15 come esempi di rimproveri tipici della poetessa, ma essi non fanno al caso, perché riguardano Carasso, che ovviamente non può esser trattato dalla sorella alla stregua di un avversario: nella distin-

<sup>306</sup> Cf. Snell 1953, 118s.

<sup>307</sup> Cf. Gomme 1957, 260.

<sup>308</sup> Cf. <http://www.papyrology.ox.ac.uk/POxy/>.

<sup>309</sup> Cf. Aloni 1997, LXVIss.

<sup>310</sup> Cf. S. 55, 57, 68a, 71, 133, 144.

zione, infatti, fra φίλοι e ἐχθροί<sup>311</sup>, Carasso appartiene certamente ai primi, non ai secondi. Le parole rivolte da Saffo a Gorgo e ad Andromeda, invece, non sono certo tenere e non può essere sottovalutato, in questo quadro, che il nome di Gorgo ha tutta l'aria di essere un soprannome insultante, come φύσκων per Pittaco<sup>312</sup>. Affermare, insomma, che «it is more likely that Alkaios would use ὄλισβ-»<sup>313</sup> dimostra un pregiudizio assai evidente<sup>314</sup>, secondo il quale Saffo non può aver detto certe cose.

A proposito delle possibilità espressive di Saffo valutate un po' arbitrariamente dalla critica, è paradigmatica, a mio parere, l'opinione di West; egli ammette la paternità saffica di S. 99 e anche la presenza del termine ὄλισβος, ma attribuisce ad esso un significato diverso da quello atteso: χόρδαισι, διακρέκην e ἐλελίσδετοι indicherebbero chiaramente che il referente del carme è il suonare la lira o l'arpa e ciò condurrebbe a ritenere che «ὄλισβος in Sappho's vocabulary must obviously mean 'plectrum'», la cui invenzione è dalla *Suda* attribuita proprio a Saffo. West (1990, 1s.) indica il probabile passaggio fra i due sensi: il plettro greco ha una forma fallica, come si evince dalle rappresentazioni vascolari.

Questo tipo d'interpretazione è artificiosa e non tiene conto delle altre occorrenze del termine ὄλισβος, che univocamente indicano 'fallo di cuoio'<sup>315</sup>. Dal punto di vista etimologico, la parola sembrerebbe connessa con ὄλισθος/ὄλισθάνω e presenterebbe un suffisso che caratterizza altri termini osceni, come σάραβος o κάληβος<sup>316</sup>. C'è da chiedersi, a questo proposito, perché sia necessario ipotizzare un significato non attestato per il termine in questione, soprattutto tenendo presente che la parola indicante 'plettro' in greco è proprio πλῆκτρον sin dall'*epos*<sup>317</sup>. La ragione che spinge a trovare sensi alternativi a quello di 'fallo di cuoio', a mio giudizio, è la stessa che suscita imbarazzo in Page: Saffo non può esprimersi in un certo modo, in quanto certe pratiche sono sconvenienti e perverse<sup>318</sup>. Tale giudizio di valore, però, non può influire in alcun modo nel giudizio della paternità di un componimento: ciò che è sconveniente in una data società, può non esserlo in un'altra ed è indicativo, in questo senso, il giudizio negativo che alcune fonti di *P.Oxy.* 1800 fr. 1 (II/III d.C.) e la *Suda* (σ 107) davano delle relazioni instaurate da Saffo con alcune sue compagne, giudizio che, come emerge dalla lettura dei componimenti della poetessa, non apparteneva alla società lesbica di VII/VI secolo a.C.

<sup>311</sup> Cf. S. 5,6s.

<sup>312</sup> Cf. Alc. 129,21 e Diog. Laert. I 81.

<sup>313</sup> Gomme 1957, 261.

<sup>314</sup> Cf. Parker 1996, 148ss. e 178 e Aloni 1997, XXI.

<sup>315</sup> Cf. Giangrande 1980, 249s., Giangrande 1983, 155s. e Aloni 1997, 166s. n. 1.

<sup>316</sup> Cf. Chantraine 1932, 262 e *DELG* 279 s.v. ὄλισβος.

<sup>317</sup> Cf. e.g. *H. Hom. Ap.* 185.

<sup>318</sup> Cf. Page 1955, 144.



Per l'attribuzione del frammento, vi è un elemento che fa propendere per la paternità saffica, ossia la presenza dei Polianattidi (v. 23). Nei frammenti sicuramente alcaici oggi noti non esiste un minimo accenno a questa *οἰκία*. Ora, bisogna considerare che S. 155 attesta il contrasto fra la poetessa e i Polianattidi e questo assume rilievo, se si ritiene che la fazione di Saffo e quella di Alceo forse si trovavano, nel panorama politico mitilenese, su opposti schieramenti<sup>319</sup>. Il poeta usa accenti di biasimo nei confronti degli Arceanattidi e dei Cleanattidi, quando la poetessa, invece, sembra essere legata in una qualche maniera a questi ultimi e, inoltre, probabilmente ebbe fra le sue φίλοι un membro dei primi, Arceanassa<sup>320</sup>. Partendo da Alc. 70, 75 e 302b, invece, è difficile valutare la posizione di Alceo nei confronti dei Pentilidi, in quanto, se probabilmente la loro alleanza con Pittaco è giudicata negativamente, è possibile che venga loro riconosciuta una particolare τιμή (cf. Alc. 75, 10). Tenendo presente la facilità con cui nel tempo le alleanze fra gruppi aristocratici mutavano, è comunque legittimo supporre che, se Saffo aveva motivi di rancore nei confronti dei Polianattidi, così potesse non essere per Alceo. Di fronte ai dati a disposizione, dunque, bisogna con prudenza attribuire S. 99 L.-P. a Saffo, in quanto tale componimento mostra un atteggiamento simile a quello presente in S. 155.

Per concludere, a fronte degli obiettivi proposti, lo stato del testo non permette di ricavare molto dai tre componimenti. Per quanto riguarda il primo, esso pare un attacco, anche di ordine sessuale, alle donne dei Polianattidi. Il femminile plurale è, a mio giudizio, una necessità<sup>321</sup>, a fronte di ὀλισβοδόκος e di ἐλελιζομαι<sup>322</sup>, poco comprensibili se rivolti a persone di sesso maschile.

Il secondo carme (vv. 10-21) potrebbe essere un inno cletico ad Apollo. Tale interpretazione si fonda sulla ricostruzione del carme offerta da Snell (1953, 118s.): prendendo spunto da χρηστήριον (v. 13), lo studioso tedesco suppone un inno ad una divinità; λίπων (v. 12), allora, farebbe riferimento al luogo da cui essa proverrebbe, con

<sup>319</sup> Cf. *supra* 123ss. Alc. 112 implicherebbe una rivalità fra le οἰκία a cui appartennero Saffo ed Alceo, ma ciò sarebbe palesemente in contrasto con Alc. 384 LP, se fosse corretta la lettura Σάπφοι, dato però tutt'altro che certo (cf. Zuntz 1951, 18ss., Perrotta-Gentili 1965, 224s. per un tentativo di conciliare il dato testuale con il nome di Saffo, e, correttamente a mio parere, contro questa idea Liberman 1999, 169). È, inoltre, da valutare che i rapporti fra gruppi aristocratici erano soggetti a repentini mutamenti, come attesta il caso di Pittaco: le relazioni di φιλότης, infatti, potevano dissolversi nel corso del tempo. Ai fini della comprensione del quadro sarebbe utile conoscere il nome dell'οἰκία di Alceo: l'unico elemento su cui ragionare è l'avversità del poeta mitilenese nei confronti dei Cleanattidi e sarebbe singolare se essa non trovasse in Saffo un qualche contraccambio, dato che, come la φιλότης, anche l'ἔχθρα è reciproca. Sarebbe suggestivo, allora, identificare l'οἰκία di Alceo con una delle famiglie che facevano parte della fazione dei Polianattidi, tenendo conto che il poeta non pare essere un Pentilide (cf. Alc. 70,6), ma tale operazione rischia di ridurre eccessivamente la sicura complessità dei rapporti fra gruppi aristocratici nella Lesbo del VII/VI secolo.

<sup>320</sup> Cf. *supra* pp. 263s.

<sup>321</sup> Treu (1968, 164) preferisce intendere il termine al maschile, senza però argomentare.

<sup>322</sup> Cf. Aloni 1997, 167.

una modalità che si ritrova, ad esempio, in S. 1,7 e 2,1. La divinità protagonista del carne potrebbe essere Apollo, sia per l'attività oracolare qui allusa sia per la sua discesa da Zeus (v. 10: ] τε καὶ Δί[ος] παῖι[ι]). I vv. 20s., infine, sembrerebbero costituire la chiusa del carne, con il richiamo, secondo il modulo della *Ringkomposition*, ad Apollo, questa volta affiancato dalla sorella Artemide (v. 20 ἀδελφῆαν)<sup>323</sup>.

Partendo dalla ricostruzione di Snell, si può dire qualcosa sulla possibile epiclesi di Apollo e sul luogo di culto a cui il carne allude. Lo studioso tedesco, sulla base dell'ὕλωδην del v. 12, pensava al *nemus Gryneum*, località sulla costa microasiatica nota per un culto oracolare<sup>324</sup>. A questo proposito, si deve ricordare che esisteva a Lesbo un santuario dedicato ad Apollo il cui epiteto cultuale era *ναπαῖος*<sup>325</sup>, 'che risiede nei boschi'. Il toponimo Napi, ancor oggi, fa riferimento a questa realtà: il luogo è situato nella parte nord-orientale del golfo di Kalloni, qualche chilometro a nord di Messa, e vi sono conservati i resti di due templi dedicati ad Apollo<sup>326</sup>. Il santuario, nell'antichità, era connesso ad un'attività oracolare<sup>327</sup> e, in via del tutto ipotetica, costituirebbe un buon referente per il carne in questione.

Per quanto concerne il terzo carne, la sua parte iniziale è l'unica, in S. 99 L.-P., che conserva una frase di senso più o meno compiuto; anche in questo caso Πωλυ-νακτίδων si presta a diverse interpretazioni, sia come genitivo plurale maschile o femminile che come accusativo singolare. Di fronte della scarsità di elementi, la scelta operata nella traduzione, 'delle Polianattidi', verte essenzialmente sul parallelismo con S. 99a LP

Confrontando i dati che emergono dalla lettura di S. 99 L.-P. con S. 155 (πόλλα μοι τὰν Πωλυανάκτιδα παῖδα χαίρην) emerge come Saffo possa indicare le sue avversarie anche attraverso il patronimico, come Alceo con Mirsilo e i Cleanattidi<sup>328</sup>. Bisogna aggiungere che, se l'interpretazione di S. 99,2 L.-P. coglie nel segno, la poetessa alluderebbe ad una comunità, ovvero ad un gruppo di donne il cui elemento aggregante è la loro appartenenza all'οἰκία dei Polianattidi. Questo dato è importante, perché sembra confermare l'ipotesi, proposta a proposito del rapporto di Gorgo con Archeanassa e Gongila, che Gorgo e Andromeda fossero membri di collettività solidali al loro interno.

Analizzare il componimento in cui vengono nominati i Pentilidi, S. 71, permette di confermare con una certa sicurezza quanto già ricavato, in via del tutto ipotetica, a proposito dei Polianattidi.

<sup>323</sup> Cf. Treu 1968, 165.

<sup>324</sup> Cf. Snell 1953, 118.

<sup>325</sup> Cf. Treu 1968, 165.

<sup>326</sup> Cf. *infra* p. 409 e, inoltre, Spencer 1995b, 24 e Archontidou-Achilara 1999, 51s.

<sup>327</sup> Cf. Shields 1917, 3s.

<sup>328</sup> Cf. *supra* pp 123ss.

	]μισσε Μίκα	... tu, oh Mica, ...
	]ελα[.α]λ]λά σ' ἔγωγκ ἔάσω	... ma io non ti permetterò ...
	]ν φιλότ[ατ'] ἤλεο Πενθιλήαν[	... hai preferito la φιλότης delle Pentilidi ...
	]δα κα[κό]τροπ', ἄμμα[	... cattivo carattere nostr- ...
5	] μέλ[ος] τι γλύκερον .[	... un canto dolce ...
	]α μελλιχόφων[ος	... dalla voce di miele ...
	]δει, λίγυραι δ' ἄη[	... sonore brezze (?) ...
	] δροσ[ό]εσσα[	... rugiadosa ...

(S. 71)

Il componimento si divide in due parti nettamente distinte: la prima risulta un'accusa ai danni di Mica per aver preferito la φιλότης delle Pentilidi, la seconda introduce i temi cari alla poetessa, come il canto e una natura che assume i contorni di un *locus amoenus* tipico dei κῆποι di Afrodite. Le due parti potrebbero formare un unico componimento, anche se in *P. Oxy.* 1787 l'indicazione di fine di componimento è data solo dalla coronide, che qui non può essere visibile, mancando il margine sinistro<sup>329</sup>. L'andamento grammaticale del carme, tuttavia, porta a ritenere le due sezioni appartenenti al medesimo contesto: visto che la parte finale del v. 4 è pressoché completa, l'ἄμμα[ non sembra legarsi alla parola precedente, ma a quella successiva ed è significativo, a questo proposito, che nel papiro compaia un punto in alto fra κακότροπ'(ε) e ἄμμα[.

Nei vv. 1-4 assumono rilievo due dati. Spicca, innanzi tutto, un cambio di soggetto dal singolare al plurale fra i vv. 2-4: l'ἄμμα[ come in S. 96 potrebbe avere come referente la sommatoria della poetessa e del suo uditorio, i quali condividono i medesimi sentimenti di fronte al tradimento, come avviene in Alc. 129. Più interessante è l'espressione φιλότ[ατ'] ἤλεο Πενθιλήαν[. Essa ricorda da vicino un passo della *Silloge* di Teognide che è già stato analizzato a proposito del rapporto eterico in epoca arcaica<sup>330</sup>: τούτοις, οἷσπερ νῦν ἄρθμιος ἠδὲ φίλος / ἔπλευ ἐμὴν δὲ μεθῆκας ἀτίμητον φιλότητα / οὐ μὲν δὴ τούτοις γ' ἦσθα φίλος πρότερον. Sia nel contesto saffico che in quello teognideo la rottura della φιλότης significa, in sostanza, tradire non solo un individuo, ma una collettività. L'aggettivo ἄρθμιος, che compare accostato a φίλος nella *Silloge*, pone la relazione del giovane con il nuovo gruppo e, prima, con il poeta nell'ambito della εταιρεία, come esplicitamente viene detto subito dopo (Theogn. 1315s. ἐγὼ ἐκ πάντων σ' ἐδόκουν σήσεσθαι ἐταῖρον / πιστόν).

Il tradimento di Mica, dunque, è un passaggio da una comunità all'altra. Risulta decisivo, in questo quadro, che la comunità avversaria di Saffo sia indicata con il

<sup>329</sup> Cf. *P. Oxy.* 1787 fr. 3.

<sup>330</sup> Cf. *supra* pp. 119ss.

patronimico, il che implica come i principi aggreganti delle comunità femminili lesbie fossero da ricondurre alla logica degli scontri e delle alleanze fra οἰκίαι aristocratiche. Tutte queste comunità femminili, inoltre, inquadravano le relazioni fra i loro componenti nell'ambito della φιλότης.

La prima parte di S. 71, dunque, è importante perché dà conferma di tutta una serie di dati che indicavano come Gorgo e Andromeda fossero membri di comunità: il genitivo plurale, il cui genere femminile è suggerito dal contesto, costituisce un elemento piuttosto solido su cui appoggiare l'argomentazione. Questa situazione, inoltre, permette di supporre per confronto che anche le ομιλήτριαι di Saffo formassero un gruppo: i loro rapporti comunitari risultavano avere una certa durata, come quello della poetessa ed Attide, ed è plausibile ritenere che il loro principio identitario fosse assimilabile a quello dei gruppi di Gorgo e Andromeda, ossia una determinata οἰκία.

Per quanto concerne la seconda parte del frammento (vv. 5-8), è lecito supporre un'allusione ad un contesto afroditico. La probabile integrazione ἄη[ται al v. 7<sup>331</sup> richiama S. 2,10s. (αἰ δ' ἄηται / μέλλιχα πνέοισιν []) e δροσ[ό]εσσα del v. 8 trova riscontro in S. 96,12 (ἄ δ' <ε>έρσα κάλα κέχυνται): sembra, dunque, che vi sia un forte legame fra tradimento o invettiva nei confronti di Gorgo e Andromeda e contesto afroditico; se, in questo caso, la poetessa pare ricordare le consuete attività del suo gruppo, come in S. 94 e 96, in S. 55, 57 e, forse, 144 le avversarie vengono stigmatizzate per il loro comportamento non consono alla χάρις che dalla Cipride deriva direttamente. L'impressione, insomma, è che, nel caso in cui Saffo si confronti con altre comunità, senta l'esigenza di denunciarne i comportamenti aberranti, non in linea con l'ideologia da lei seguita. Procedendo nel ragionamento, la φιλότης, di cui Afrodite assicura l'istituzione in S. 1, è peculiare, nel senso che è tutta interna alla ideologia saffica: riguardo ad essa, si può, dunque, parlare di φιλότης afroditica o erotica.

Ora, rimproverare gli avversari per il loro comportamento non è certo una modalità espressiva tipica solo di Saffo. Un simile atteggiamento, infatti, è tipico anche di Alceo quando, ad esempio, stigmatizza i comportamenti bizzarri di Pittaco o di Irra<sup>332</sup>: con tali denunce, s'intende sottolineare una differenza fra i φίλοι e gli ἐχθροί che nel caso di Alceo va identificata con il rispetto di peculiari πάτρια da parte di alcuni e la loro violazione da parte di altri. Così facendo, molto probabilmente, le comunità rinsaldavano i legami comunitari e ne riaffermavano i principi associativi, elemento particolarmente importante soprattutto nei momenti di maggiore crisi, come a séguito di un tradimento o dopo l'elezione di un nemico alla carica d'esimnete.

<sup>331</sup> Cf. Lobel, Σμ. 34.

<sup>332</sup> Cf. Liberman 1999, 210s. n. 105.

## Il pubblico saffico come comunità

L'analisi di S. 71 ha mostrato come le donne dei Pentilidi formassero una comunità di individui il cui elemento distintivo era il patronimico; tale situazione mette in luce, per confronto, come la supposizione, già compiuta a proposito delle fonti, che Saffo facesse parte di un gruppo sia da ritenere corretta. Per riassumere, si elencheranno i tre motivi per cui una simile ipotesi è realmente sostenibile.

In primo luogo devono far riflettere le prime persone plurali che ricorrono nell'opera della poetessa o i riferimenti ad una pluralità come uditorio. In S. 21,12, in effetti, Saffo invita qualcuno a cantare (ἄεισον ἄμμι), situazione che ricorda da vicino S. 22,9 e, soprattutto, S. 160 (τάδε νῦν ἐταίραις / ταῖς ἔμοις †τέρπνα† κάλως ἀείσω). L'attività poetica per un pubblico femminile, il primo gruppo della suddivisione aloniana<sup>333</sup>, sembra, insomma, in più di un'occasione presupporre una collettività. Non è un caso, allora, che, nelle occasioni in cui nei carmi saffici si rievoca il passato, riemerge la presenza di un *noi* o di attività che probabilmente implicano un gruppo.

In S. 94,8, la poetessa esprime con un plurale l'affetto di cui era oggetto la donna in partenza (οἶσθα γὰρ ὡς σε πεδήπομεν)<sup>334</sup>, mentre in S. 96 la donna di Lidia ricorda il suo passato lesbico come caratterizzato da una pluralità (πόλ]λακι τυίδε [ν]ῶν ἔχοισα / ὦσπ.[...]ώομεν), rievocando attività che includono la danza e che ipoteticamente implicano anche un'attività corale (μάλιστ' ἔχοιρε μόλπαι<sup>335</sup>). La coreutica, del resto, doveva essere stata praticata dalle ὁμιλήτρια di Saffo, come si evince da S. 58 G.-D. e, forse, dalla parte finale di S. 94 (vv. 27s. [ χ]όρος / [ ]ψοφος). Se l'aspirazione della locutrice di S. 96 a raggiungere la vecchia φίλη si esprime ancora una volta con un *noi* (v. 18 κῆθι δ' ἔλθην ἄμμ.), è interessante un frammento in cui la poetessa rievoca la propria gioventù esprimendosi al plurale (S. 24a [ ].[ ]εμνάσεσθ' ἄ[ / κ]αὶ γὰρ ἄμμες ἐν νεο[ / ταῦτ' ἐπόημεν)<sup>336</sup>. Indicativo, infine, un componimento di tipo rituale in cui ad una collettività di κόραι, che si dispera per la morte di Adone, risponde Afrodite<sup>337</sup>.

Il secondo dato che fa ritenere una comunità il pubblico consueto di Saffo è, come già affermato, la presenza di molti nomi di sue φίλαι e il ricorrere più volte di

<sup>333</sup> Cf. *supra* pp. 217ss.

<sup>334</sup> Con piena ragione, a mio giudizio, Aloni (1998, 229), a proposito di S. 94,7s., afferma che «la prima persona plurale rappresenta un *noi* per nulla generico o con funzione di singolare: l'*io* si rappresenta come tale nei riguardi sia dell'*audience* (v. 6 ἔγω) sia dell'interlocutrice (v. 7 ἔμεθεν); πεδήπομεν, di conseguenza, rinvia ad un vincolo d'affetto [...] in cui sono presenti sia Saffo, sia l'uditorio, che è presentato come continuazione attuale del gruppo che nel passato comprendeva sia Saffo che l'interlocutrice». Cf. *supra* pp. 81ss.

<sup>335</sup> Cf. *supra* p. 268 n. 243

<sup>336</sup> Cf. *infra* pp. 296ss.

<sup>337</sup> Cf. Atallah 1966, 93.

alcuni di essi nei componimenti e nei *testimonia*: ciò attesterebbe sia una pluralità di rapporti per la poetessa sia la loro relativa stabilità, almeno in alcuni casi. È possibile annoverare fra le ὁμιλήτρια varie volte accostate alla poetessa Abantide (*suppl.* in S. 22,10 cf. *inc. auct.* 35,8 V.), Anattoria (S. 16,15, *Ov. Her.* 15,17 e *Max. Tyr.* 18,9), Archeanassa (*i.e.* Pleistodice, S. 103Ca,4 e 213,2s.), Attide (S. 49,1, 90d,15, 96,16, 130,3, *Ov. Her.* 15,18, *Max. Tyr.* 18,9 e *Suda* σ 107 A.), Girinno (S. 29h,3, 82a, 90a col. III 15 e *Max. Tyr.* 18,9), Gongila (S. 95,4, 213,6, *suppl.* 22,10 e *Suda* σ 107 A.), Irene (S. 91 e 135), Megara (S. 68a,12 e *Suda* σ 107 A.). Una volta sola, invece, vengono citate o dai frammenti o dalle fonti Cidro (*Ov. Her.* 15, 17), Dica (S. 81,4), Eunica (*Suda* σ 107 A.), Mica (S. 71,1), Mnasidica (S. 82a), Telesippa (*Suda* σ 107 A.), e, forse, Anagora (*Suda* σ 107 A., *corr.* Ἀνακτορία Neue).

Terzo e determinante elemento da considerare è, come già notato, il plurale con cui Saffo indica le due comunità rivali, Πενθιλήαν (S. 71,3) e Πωλυανακτίδαις (S. 99,2): per confronto, è estremamente probabile che la situazione del pubblico saffico fosse simile, ma che esso fosse legato, questa volta, ai Cleanattidi<sup>338</sup>. In questo quadro, inoltre, viene alla luce la relazione fra comunità femminili e οἰκίαι aristocratiche ed è probabilmente da tale situazione che derivano le rivalità di cui Saffo è testimone.

## ***La composizione della comunità***

I dati finora emersi sul pubblico saffico sono essenzialmente tre: è possibile parlare di comunità stabile, è lecito supporre che la sua formazione sia direttamente legata ad una famiglia aristocratica peculiare e, infine, parrebbe di percepire che le relazioni umane al suo interno siano ispirate ad una φιλότης, la cui dimensione afroditica distingue quello della poetessa dai gruppi rivali.

Appurati questi elementi, è necessario riflettere sulla composizione dell'uditorio saffico, al fine di valutare funzioni e ruoli sociali da esso ricoperti. È questo un punto molto discusso. Gran parte degli interpreti che hanno analizzato la poesia saffica è partita dal presupposto che il suo uditorio fosse costituito da giovani: Wilamowitz (1913, 74ss.) riteneva, all'interno di una associazione culturale, la poetessa una maestra intenta ad insegnare alle sue allieve a servire le Muse, apprendendone l'arte; Merkelbach (1977, 125ss.) pensava ad un circolo di giovani fanciulle educate a fini matrimoniali; Gentili (2006, 138ss.) ad una comunità culturale con finalità anche iniziatiche; Page (1955, 142ss.), pur non entrando nello specifico delle finalità sociali della poesia saffica, ne individuava il pubblico in *girl-companions*; Lasserre (1989, 112ss. e 203ss), infine,

<sup>338</sup> Cf. *supra* pp. 123ss.

identificava la poetessa in una sacerdotessa di Afrodite che istruiva delle giovani in una sorta di scuola.

Non lontano probabilmente dalle ricostruzioni appena accennate è un modello interpretativo che si è fatto strada negli ultimi anni<sup>339</sup>: parte degli studi su Saffo, infatti, ha proposto un confronto fra la realtà lesbica e quella spartana<sup>340</sup>, ritenendo che la collettività protagonista del *Grande Partenio* di Alcmane sia un ottimo parallelo per i gruppi lesbi di ragazze. Su questa base, l'uditorio saffico sarebbe definibile come una collettività di giovani donne che raggiunge l'età adulta attraverso pratiche iniziatiche e l'apprendimento della musica; queste attività permettono loro di venire a contatto con il patrimonio mitico o con i precetti di comportamento necessari affinché esse possano inserirsi a pieno titolo nella comunità di appartenenza<sup>341</sup>.

L'accostamento fra la produzione alcmanica e quella saffica, però, ha vari punti deboli. In primo luogo va considerato che la realtà sociale lacedemone e quella lesbica sono tutt'altro che similari: Sparta sembra aver conosciuto un'organizzazione del tutto peculiare nel mondo greco attraverso una sorta di 'pubblicizzazione' di pratiche in altri contesti private, come ad esempio il simposio<sup>342</sup>. Questa situazione, perciò, probabilmente pone limiti all'uso di Sparta come termine di paragone per Mitilene e per altre realtà più in generale.

Entrando nello specifico, inoltre, altri elementi risultano problematici. Bisogna considerare, in primo luogo, che il confronto diretto fra la *performance* di Alcmane e quella di Saffo non è evidente: nel primo si ritrovano termini che rimandano alla struttura del coro, come χορηγός (Alcm. *PMGF* 1,43) o χοροστάτις (*ibid.* 83), cosa che non avviene nella seconda, dove l'elemento corale potrebbe anche non essere prevalente<sup>343</sup>. Possibile parallelo performativo per Saffo, d'altra parte, potrebbe essere Alceo, data l'affinità metrica che contraddistingue i due poeti eolici.

È necessario considerare, inoltre, che Alcmane è un uomo e che, dunque, la differenza di genere sessuale fra istruttore del coro e coro stesso deve aver influito nelle relazioni fra questi due attori; ciò vale soprattutto se si accetta l'idea che χοροδιδασκαλος avesse una funzione di primo piano nella formazione culturale delle coreute<sup>344</sup>.

Questa considerazione pone al centro della questione la posizione del poeta nei confronti del suo uditorio: Saffo pare essere, come in S. 1, 94 e 96, la voce poetica del

<sup>339</sup> Cf. Parker 1996, 150ss. e 162ss.

<sup>340</sup> Cf. Page 1951, 65ss., Lardinois 1994, 89s. e Gentili 2001, 139.

<sup>341</sup> Cf. Calame 1977a, I 386ss. e, in particolare, 390s., Lardinois 1994 e 1996 e Ferrari 2003, 89, Ferrari 2007, 41ss.

<sup>342</sup> Per la presenza dei συσσίτια all'epoca di Alcmane cf. Alcm. *PMGF* 98,2, dove è presente il termine tecnico spartano per indicare i pasti in comune, ovvero ἀνδρείον. Cf. Calame 1983, 531s.

<sup>343</sup> Cf. Lardinois 1996 e Ferrari 2003.

<sup>344</sup> Cf. Calame 1977a, I 295s.

proprio gruppo e, in virtù di questo suo ruolo, sottolinea i legami comunitari che vincolano le sue compagne; sembra, perciò, ricoprire una funzione paragonabile a quella che Alceo svolge nella sua *ἐταιρεία*. Di contro, Alcmane, poiché non fa parte della comunità per cui compone a causa della diversità di genere, non può esserne la voce poetica. A questo proposito, è notevole che il poeta spartano possa aver conosciuto altre occasioni per esprimersi, come i banchetti<sup>345</sup>, e forse in tale contesto poteva assumere, per un pubblico diverso dal coro lirico, la stessa funzione che Saffo e Alceo avevano nei confronti delle loro comunità.

La non appartenenza di Alcmane al coro lirico ha certo una conseguenza: se è quanto meno possibile che Saffo alluda a cerimonie religiose interne alla comunità femminile<sup>346</sup>, ciò non può verificarsi per il poeta spartano: pur ammettendo che il coro lirico fosse una comunità e non un insieme di persone che si riunivano solo per partecipare a determinate cerimonie festive<sup>347</sup>, bisogna constatare che da eventuali cerimonie religiose caratterizzate dalla partecipazione esclusiva delle componenti del coro lirico Alcmane era probabilmente escluso.

La diversità fra Saffo ed Alcmane si esplica anche nella diversa relazione esistente fra *performance* e società. I parteni, in questo contesto, sembrano aver avuto come occasione alcune cerimonie ufficiali del calendario festivo della πόλις lacedemone, come emerge da alcune indicazioni offerte da Alcman. *PMGF* 3,9 (πεδ' ἀγῶν'(α)), 73 (κατὰ στρατόν) e 74 (μέλημα δάμω)<sup>348</sup>. Una simile realtà è difficilmente confrontabile con Saffo, perché non vi sono indicazioni inequivocabili di una contestualizzazione nel calendario festivo di Mitilene dei carmi saffici ad esclusivo pubblico femminile, come S. 1, 2, 16, 94, 96, 130, 160. L'unico caso in cui vi è sicurezza per la poetessa riguardo all'ampiezza del pubblico a cui si rivolge, ovvero nella sua produzione epitalamica, è necessario rilevare che nulla comunque permette di affermare che la cerimonia nuziale avesse una dimensione tale da coinvolgere tutta la πόλις. Il γάμος, in effetti, concerne le famiglie degli sposi, non tutta la città, dove certamente esistono fazioni rivali ai gruppi che attraverso il matrimonio si alleano e che difficilmente quindi possono partecipare alla cerimonia che ne sancisce la *συμμαχία*.

Comunque stiano le cose, non possono non far riflettere alcuni carmi saffici, dove si riscontra un'intima confidenza erotica, come ad esempio in S. 94,21-23<sup>349</sup>, che contrasta palesemente con la lieve sfumatura erotica di Alcman. *PMGF* 1,65-76<sup>350</sup>. La diversità di occasione, in questo caso, non sembra giustificare la differenza espressiva,

<sup>345</sup> Cf. Alcman. *PMGF* 17, 19, 98 e Vetta 1992, 186.

<sup>346</sup> Cf. S. 2, 17, 81, 98.

<sup>347</sup> Cf. Calame 1977a, I 372ss.

<sup>348</sup> Cf. Calame 1983 *ad loca*.

<sup>349</sup> S. 94,21-23 στρώμν[αν ἐ]πι μολιθάκων / ἀπάλαν πα.[ ]...ων / ἐξίης πόθο[ ]...νίδων.

<sup>350</sup> Alcman. *PMGF* 1,65-76: τόσσοσ κόροσ ὥστ' ἀμύναι, / ... / ... / ... / οὐδὲ ταί Ναννώσ κόμαι, / ἀλλ' οὐ[δ'] Ἀρέτα σιειδήσ, / οὐδὲ Σύλακίσ τε καί Κλησισηήρα, / ... / « Ἀσταφίσ [τ]έ μοι γένοιτο / καί ποτιγέποι Φίλυλλα / Δαμαρ[έ]τα τ' ἐρατά τε Γιανθεμίς ».



in quanto di Saffo non sono noti carmi erotici paragonabili alla quarta strofe del *Primo Partenio* e, a parti invertite, lo stesso può dirsi per Alcmane. Ciò chiaramente dipende dal fatto che il poeta spartano non è parte del gruppo per cui compone.

Un ultimo elemento, ad ogni modo, mostra quanto grande sia la differenza fra il gruppo di cui Saffo è parte e i cori che eseguono i parteni di Alcmane: la provenienza delle loro componenti. Per quanto concerne il coro lirico spartano, infatti, è possibile affermare che ne fossero membri esclusivamente le figlie degli Spartiati<sup>351</sup> e che la sua struttura fosse connessa all'organizzazione 'tribale' e territoriale della città lacedemone<sup>352</sup>, mentre tale situazione va esclusa decisamente per il gruppo saffico, in quanto alcune sue componenti non erano di origine mitilenese<sup>353</sup>.

Di fronte al panorama critico fin qui descritto, per una nuova impostazione della questione è stato molto importante il dibattito fra Parker<sup>354</sup> e Lardinois<sup>355</sup> avvenuto a metà degli anni Novanta, che ha evidenziato elementi innovativi<sup>356</sup>. Riassumendo, si tralascerà la posizione di Lardinois, che sposa la teoria di Saffo istruttrice di cori, e si punterà l'attenzione su Parker, perché sostenitore di una teoria rivoluzionaria. Questo

<sup>351</sup> Cf. Calame 1977a, I 384s.: «l'existence de choeurs de *Dymainai* et de *Pitanatides* montre que la composition des choeurs d'adolescentes dépendait, dans la Sparte archaïque, des structures politiques de la cité; elle atteste le fait que ces adolescentes étaient les filles des citoyens, des Spartiates au sens étroit du terme».

<sup>352</sup> Cf. Calame 1977a, I 382s.

<sup>353</sup> Cf. *P. Colon.* 5860 fr. 1 (cf. *supra* pp. 210ss.) e *Suda* σ 107 A. (cf. *supra* pp. 209ss.)

<sup>354</sup> Cf. Parker 1993, 309-351 (ripubblicato in Parker 1996, 146-183).

<sup>355</sup> Cf. Lardinois 1994, 57-84.

<sup>356</sup> Del dibattito fra Parker e Lardinois tengono conto Aloni (1997) e Ferrari (2003). Il primo, pur riflettendo sull'argomentazione di Parker, conclude ritenendo più economica l'ipotesi, nella sostanza molto tradizionale, di un gruppo a carattere iniziatico, mentre Ferrari (89) inserisce la produzione della poetessa nell'ambito delle feste che «in vario modo e con varia funzione animavano la vita comunitaria di Mitilene». Contraddistinta da una prevalenza di esecuzioni corali, la poesia saffica, per Ferrari, annovererebbe anche componimenti monodici legati ad emozioni che interessavano sia la poetessa che le sue adepte. Lo studioso è tornato sulla questione in *Una mitra per Kleis* (2007), di cui non ho potuto tener conto costantemente a causa della sua recentissima pubblicazione. Ferrari ripropone, ampliando notevolmente il discorso, le teorie proposte in *Il pubblico di Saffo* (2003): «Saffo si curava della formazione di giovani ragazze in veste di *χοροδιδάσκαλος* e [...] ad esse spesso si rivolgeva con accenti fortemente soggettivi» (Ferrari 2007, 41s.). Le *performances* della poetessa e del suo gruppo sarebbero legate a cerimonie pubbliche: una tradizione mitilenese circolante nel III/II secolo a.C. riportata da Callia attesterebbe la connessione fra Saffo e il calendario festivo di Mitilene (cf. *supra* pp. 210ss.). In questo contesto, Gorgo e Andromeda sarebbero 'colleghe' di Saffo, le quali dirigerebbero altre comunità a fini educativi e anche loro parteciperebbero alle festività pubbliche che caratterizzavano la vita civica della città lesbica. Le figure di Gorgo, Andromeda e Saffo troverebbero paralleli nella spartana Enesimbrotta (Alcm. *PMGF* 1,73) e della tebana Andesistrotta (Pind. fr. 94b,71 M.). Ferrari, in sostanza, sposa la teoria di Saffo istruttrice di cori, ammettendo il coinvolgimento di Saffo nel calendario festivo mitilenese, quando non esiste alcun elemento che sia da supporto a questa idea: i frammenti non portano in questo senso (l'accento a cori e alla danza non implicano necessariamente un contesto pubblico), mentre la pretesa proedria delle Afrodise attribuita alla poetessa si basa su una integrazione a mio giudizio assai azzardata (cf. *supra* p. 211).

studioso ha posto in rilievo due dati che, a suo parere, hanno inficiato una corretta interpretazione della figura di Saffo: la dipendenza degli studi moderni dalla teoria wilamowitziana, che vede in Saffo un'insegnante di scuola, e il pregiudizio antifemminista che tende ad isolare la produzione della poetessa da quella degli altri autori a lei contemporanei.

Per quanto concerne il primo dato, Parker ritiene che le teorie secondo le quali Saffo sarebbe un'educatrice in funzione matrimoniale, un'istruttrice di cori o una *leader* di una comunità culturale, ossia un *tiaso*, sarebbero tutte riconducibili a Wilamowitz, che, con la sua idea, ha cercato di sottrarre la poetessa dall'accusa di ἀσχροὰ φίλια, identificandone l'ἔρωσ nel puro sentimento che un'insegnante prova per le proprie allieve<sup>357</sup>. L'idea, in sostanza, della funzione educativa di Saffo sarebbe indissolubilmente legata ad un pregiudizio antiomosessuale. Secondo Parker, la critica moderna, pur liberata da tale preconcetto, ha continuato ad assegnare a Saffo un ruolo paideutico quasi predominante, implicando, con ciò, che il suo pubblico fosse composto esclusivamente da giovani. Ora, una simile ricostruzione non sarebbe supportata da quanto effettivamente è presente nella poesia saffica. Lo studioso anglosassone, a questo proposito, ha analizzato le fonti antiche concernenti la poetessa<sup>358</sup> e i suoi frammenti<sup>359</sup> ed è arrivato alla conclusione che mai Saffo risulta circondata da giovani: se le fonti, che la dipingono così, non possono avere grande validità, essendo di almeno seicento anni a lei posteriori, i frammenti non confermano questa idea. Parker sottolinea, in effetti, quanto sia inopportuno dare peso preponderante alla produzione epitalamica per definire il pubblico saffico, perché essa è esclusivamente una parte di quanto la poetessa ha composto. Nei carmi non destinati alle nozze, di contro, solo pochi sono gli accenni a non adulte e questi sono, comunque, ambigui e non necessariamente si riferiscono all'uditorio saffico<sup>360</sup>. Parker, in sostanza, distingue fra le ragazze protagoniste degli epitalami e le compagne di Saffo: «the 'girls' of epithalamia and the 'companions' of the lyrics poems

<sup>357</sup> Cf. Wilamowitz 1913, 76ss. e Robbins 1996, 226.

<sup>358</sup> Cf. Parker 1996, 154ss. Per quanto concerne le fonti, Parker (146ss.), in realtà, pone seri dubbi sulla effettiva loro verosimiglianza, sottolineando il ruolo che fenomeni come la Commedia potevano aver avuto sulle notizie da esse riportate.

<sup>359</sup> Cf. Parker 1996, 160ss.

<sup>360</sup> Cf. Parker 1996, 160. I frammenti non epitalamici in cui compaiono termini indicanti gioventù sarebbero i seguenti: S. 17, dove compare πῶρθ[εν che non necessariamente si riferisce alle celebranti; S. 49, il cui riecheggiamento in Terenziano Mauro fa prospettare una plausibile ἡλικιώτης fra Saffo ed Attide (cf. *supra* pp. 250ss.); S. 56, il cui contesto è incerto; S. 140, in cui è presente il termine κόραι che può essere tipico del linguaggio rituale e non riferirsi all'età; S. 122 e S. 153 di ambientazione incerta. A questi frammenti, tuttavia, ne andrebbe aggiunto almeno uno, che nell'ottica di Parker è difficilmente spiegabile, S. 58 G.-D.: nel testo, anche prima della pubblicazione di *P. Colon.* 21351 + 21376 (Gronewaldt-Daniel 2004a e Gronewaldt-Daniel 2004b), compare παῖδες, nettamente opposte alla poetessa che si presenta come fiaccata dalla vecchiaia. Cf. *infra* pp. 293s.

are simply not at all the same people [...]. Only the presupposition of Sappho Schoolmistress has caused them to be so mistaken».

Sul pregiudizio antifemminista che gli studi filologici dimostrerebbero<sup>361</sup>, Parker evidenzia la pretesa singolarità della posizione di Saffo nel panorama della produzione poetica arcaica. Saffo condivide con poeti quali Archiloco, Solone, Alceo, Semonide, Ipponatte, Senofane, Teognide e Anacreonte molti temi, quali la polemica politico-sociale, i riferimenti a momenti di vita comunitaria, espressioni di carattere morale e, inoltre, ella pratica come loro la poesia innodica e quella erotica<sup>362</sup>; analizzando Saffo senza pregiudizio ideologico, tutti questi elementi porterebbero ad individuare, per parte dell'opera saffica, un'occasione simposiale e ciò vale soprattutto per gli ἐρωτικά, che proprio in questo luogo trovano il loro naturale contesto esecutivo<sup>363</sup>. Pur di fronte a tutto ciò, si è andati, invece, cercando una posizione differente di Saffo rispetto agli altri poeti di sesso maschile, come se sembrasse difficile spiegare lo statuto di poeta per una donna e, di conseguenza, tentando di trovarle una collocazione che ne giustificasse il ruolo: se, infatti, per Alceo è sufficiente dire che è un poeta, per Saffo bisogna spiegare perché lo sia<sup>364</sup> e, per far ciò s'immagina un contesto sacrale o educativo, che non risulta affatto necessario per gli altri poeti.

Le conclusioni di Parker sono coerenti con le premesse. Saffo, dunque, è una poetessa che, alla stregua di altri, può cantare a banchetto fra compagne della sua medesima età, come farebbe presumere la θαλία di S. 2, in cui il vino non sembra assente<sup>365</sup>; conseguenza non secondaria di questo ragionamento è che Saffo abbia fatto parte di una ἐταιρεία: «analogous to Alcaeus's circle, Sappho's society was a group of women tied by family, class, politics, and erotic love»<sup>366</sup>. A proposito di simili comunità, bisogna rilevare che l'attività educativa non vi è assente<sup>367</sup>, ma essa non ne costituisce l'elemento caratterizzante e distintivo.

Prima di verificare l'ipotesi di Parker che Saffo avesse delle coetanee nel suo gruppo, è opportuno mettere in evidenza gli elementi deboli della sua argomentazione, così come si è fatto per la teoria di Saffo istruttrice di cori. Due, in particolare, sono i dati che difficilmente possono essere accettati senza riserve. In primo luogo, come si vedrà fra poco, non è assolutamente vero che il pubblico saffico non annoverasse παῖδες e παρθέναι; questa, infatti, è una lettura parziale del *corpus* della poetessa e va rigettata, perché persone di età non adulta compaiono sicuramente in frammenti non epitala-

<sup>361</sup> Cf. Parker 1996, 173ss.

<sup>362</sup> Cf. Parker 1996, 176ss.

<sup>363</sup> Cf. Parker 1996, 174.

<sup>364</sup> Cf. Parker 1996, 178.

<sup>365</sup> Cf. Parker 1996, 181ss.

<sup>366</sup> Cf. Parker 1996, 183.

<sup>367</sup> Cf. *supra* pp. 174ss.

mici<sup>368</sup>, come in S. 58 G.-D. L'assoluto rifiuto, inoltre, delle informazioni offerte dalle fonti è una posizione inaccettabile, perché, per quanto individui di epoche posteriori a quella della poetessa possano averne completamente frainteso le parole, essi avevano il vantaggio di leggere una porzione di testo certamente maggiore a quella oggi a disposizione<sup>369</sup>.

Il secondo elemento debole della teoria di Parker è l'accostamento troppo ravvicinato fra realtà quali quelle del gruppo saffico ed alcaico. Un conto, infatti, è dire che non bisogna isolare la poetessa dal contesto generale della produzione poetica di epoca arcaica, un altro è ritenere le formazioni sociali maschili e femminili pressoché identiche e, soprattutto, protagoniste di medesime pratiche sociali. I destini sociali di uomini e donne, nella Grecia antica, sono visibilmente diversi e, dunque, se anche hanno prodotto gruppi sociali ispirati dai medesimi criteri associativi, non possono aver costituito comunità identiche per il *côté* maschile e femminile della società. È un fatto che Saffo abbia composto, a differenza degli poeti arcaici, carmi nuziali e questa realtà è la diretta conseguenza della diversità di genere<sup>370</sup>.

Poste queste basi, sarà più agevole valutare, a mio avviso, la composizione della comunità saffica. Tenute presenti le limitazioni che la comunicazione in *praesentia* determina per una chiara definizione dell'interlocutore dei carmi, si divideranno gli esempi proposti per classi d'età, ossia analizzando prima i frammenti in cui compaiono delle *παῖδες*, poi, a seguire, quelli che annoverano delle *παρθέναι* e *γυναῖκες*. L'ipotesi da cui si parte è che questi termini individuino distinte fasi della vita femminile.

*Παῖς*<sup>371</sup> compare nel *corpus* saffico con il valore di 'fanciulla' in sei contesti<sup>372</sup>: di questi tre sono significativi e permettono alcune valutazioni. In S. 27<sup>373</sup> una pluralità invita una donna, probabilmente in procinto di sposarsi, a rievocare il passato; in questo quadro, il pensiero va ad un momento remoto, quando la *νύμφη* era molto giovane. Come in S. 49,2<sup>374</sup>, i rapporti all'interno della comunità sembrano conoscere una diacronia, partendo dall'età infantile fino, almeno, all'adolescenza. Frammento determinante per verificare la presenza di *παῖδες* nell'uditorio della poetessa e, soprattutto, per valutare la differenza di età fra alcune sue componenti è S. 58 G.-D.

<sup>368</sup> Cf. Lardinois 1994, 65ss. e Calame 1996, 114 e n. 3.

<sup>369</sup> Il testo alessandrino di Saffo potrebbe essere stato copiato fino al VII secolo d.C., anche se è possibile che non sia sopravvissuto dopo questa data. Cf. Liberman 1999, LXIII.

<sup>370</sup> Cf. Vernant 1974, 37s., Cf. Mossé 1983, 139ss. e Lissarrague 1990, 190.

<sup>371</sup> *παῖς* indica 'enfant', ma può estendere il suo significato fino ad adolescente (Chantraine, *DELG* 848 s.v. *παῖς*), come è certamente il caso di S. 113,1, che appartiene ad un contesto matrimoniale.

<sup>372</sup> S. 27,4, 49,2, 58,11, 64a,6 (?), 113,1, 122,1.

<sup>373</sup> Cf. *infra* pp. 307.

<sup>374</sup> Cf. *supra* pp. 249ss.

- [ ἰοκ[ό]λων κάλα δῶρα, ... dal seno di viola i bei doni, fanciulle  
παῖδες,
- 12 [ ] . φιλάιδον λιγύραν ... la lira sonora amante del canto  
χελύνναν.
- [ ] ποτ' [ἐ]όντα χροά γῆρας ... la pelle, che un tempo era [delicata] ormai  
ἤδη la vecchiaia [ha disseccato]
- 14 [ ἐγ]ένοντο τρίχες ἐγ ... bianchi da neri i capelli divennero  
μελαίναν,
- βάρυς δέ μ' ὀ [θ]ῦμος πεπόηται, pesante il cuore mi si è fatto, le ginocchia non  
γόνα δ' [ο]ὐ φέροισι sostengono
- 16 \_τὰ δὴ ποτα λαίψηρ' ἔον ὄρησθ' che un tempo erano agili a danzare come  
ἴσα νεβρίοισιν quelle dei cerbiatti,  
†τα† στεναχίζω θαμέως. ἀλλὰ τί di queste cose spesso mi lamento. Ma cosa  
κεν ποείην; dovrei fare?
- 18 \_αἰγήραον ἄνθρωπον εἶοντ' οὐ non è possibile che l'uomo viva privo di  
δύνατον γένεσθαι vecchiaia,  
καὶ γάρ π[ο]τὰ Τίθωνον ἔφαντο e infatti dicono che un tempo l'Aurora dalle  
βροδόπαχυν Αὔων braccia di rosa
- 20 \_ἔρωι φ..αἰθεῖσαν βαμεν' εἰς presa<sup>375</sup> da amore condusse Titono ai confini  
ἔσχατα γὰρ φέροισα[ν della terra,  
ἔοντα [κ]άλλον καὶ νέον, ἀλλ' essendo bello e giovane, ma ugualmente lo  
αὐτον ὕμως ἔμαρψε colse
- 22 \_χρόνῳ π[ό]λιον γῆρας ἐχ[ο]ντ' col tempo la bianca vecchiaia, pur avendo  
ἀθανάταν ἄκοιτιν. una sposa immortale.

(S. 58 G.-D.)<sup>376</sup>

L'*incipit* del carme sembra un'indicazione orchestrale: le παῖδες devono probabilmente onorare i doni delle Muse dal seno di viola danzando al suono della lira. La danza, infatti, compare al v. 16 e ciò implica la plausibile presenza delle Muse al v. 11, in quanto se da una parte ἰοκόλων indica una pluralità di figure femminili, dall'altra la danza contraddistingue l'attività di queste divinità<sup>377</sup>. La natura del rifiuto di Saffo ad unirsi alle danzanti dimostra che in questo caso παῖς è usato proprio nel senso di 'fanciulla': la vecchiaia, infatti, impedisce alla poetessa di unirsi al coro, costringendola solo a cantare e a suonare. Saffo, infatti, a differenza delle παῖδες non ha le ginocchia agili come una volta e come, ora, le sue interlocutrici. Nello stesso senso va il richiamo

<sup>375</sup> Cf. West 2005, 5.

<sup>376</sup> S. 58,11ss. Voigt = *P. Oxy.* 1787 fr. 1-2,10ss. = *P. Colon.* 21351 + 21376,9ss. Per il testo, cf. West 2005.

<sup>377</sup> Cf. Hes. *Th.* 1ss.

al mito di Titono: l'ineluttabilità dell'avvento della vecchiaia costituisce la motivazione per cui Saffo declina l'invito.

Ora, lo scarto d'età fra l'*io* e le sue interlocutrici è evidente, in quanto isola la poetessa dal gruppo di giovani che danza, e dimostra come la supposizione di Parker sia fallace. Il carne, infatti, sembra far parte dei componimenti a gruppo ristretto ed esclusivamente femminile<sup>378</sup>, perché la sua tematica strettamente personale difficilmente consente altre contestualizzazioni<sup>379</sup>: fra le ὁμιλήτριαι di Saffo devono esservi delle giovani.

Le παρθέναι fanno la loro comparsa in molti contesti, spesso a carattere nuziale<sup>380</sup> o di ambientazione incerta<sup>381</sup>. Due casi, S. 17,14 e 27,10, tuttavia, rendono possibile la presenza di adolescenti nell'uditorio esclusivamente femminile della poetessa. Se in S. 17 è possibile che le παρθέναι del gruppo saffico partecipino al rito di cui il carne è parte, ma ogni valutazione risulta difficile a causa dello stato del testo<sup>382</sup>, S. 27 sembra mostrare una scena tipica di vita comunitaria alla quale le adolescenti partecipano<sup>383</sup>.

<sup>378</sup> Cf. Aloni 1997, 275.

<sup>379</sup> Ferrari (2003, 76) afferma che «l'uditorio 'esterno' – il pubblico che assisteva all'esecuzione – non poteva essere un ristretto gruppo di παρθέναι già impegnate nella danza, bensì [...] un pubblico più ampio, non necessariamente tutto al femminile, nell'ambito di un'occasione festiva tale da promuovere l'istruzione di un coro». Questa ipotesi, tuttavia, può sembrare poco prudente per varie ragioni: 1) non vi sono παρθέναι nel carne, ma παῖδες, il che implica che se una classe d'età danzava, un'altra poteva assistere; 2) non è detto che tutte le παῖδες del gruppo saffico partecipassero al coro; 3) vista la possibilità che l'uditorio saffico non fosse solo giovanile (cf. *infra* p. 297), potevano assistere alla *performance* coloro che erano adulte; 4) il carne non fornisce indicazioni che giustifichino un contesto 'pubblico', neanche il riferimento iniziale alle Muse, visto che tali accenni sono ricorrenti anche nella poesia simposiale, che certo non presuppone un pubblico ampio (cf. ad es. Alc. 69); 5) non vi sono riferimenti, come in altri canti (cf. S. 5 e 144), ad una presenza maschile alla *performance*; 6) c'è da chiedersi se l'istruzione di un coro necessiti obbligatoriamente un pubblico ampio: per quanto il contesto mitico impedisca di sapere se simili *performances* esistessero realmente nella realtà, è forse indicativo che le Muse dell'esordio della *Teogonia* paiono danzare senza un reale uditorio (Hes. *Th.* 1ss.), così come fa Pan insieme alle Ninfe nell'*Inno omerico* a lui dedicato (*H. Hom. Pan.* 20). Sono i temi del carne, in tale quadro, che portano a ritenere S. 58 rivolto ad un pubblico ristretto: la riflessione sul canto e sulla danza è tipica d'altri componimenti, come S. 21, 22, 96, mentre quella sulla vecchiaia, presente anche in S. 21, è assai personale e difficilmente, a mio giudizio, contestualizzabile in un quadro pubblico. Potrebbe non valere, a questo proposito, il parallelo con Alc. *PGMF* 26 (οὐ μ' ἔτι, παρσηνικαὶ μελιγάρυες ἰαρόφωνοι, / γυῖα φέρην δόναται· κτλ.), in quanto l'ambientazione di questo frammento è, a sua volta, molto incerta (cf. Calame 1983, 472ss.): il locutore, in Alcmane, non è d'identità sicura (Alcmane? Un corego?), mentre, se si accetta quanto sostenuto a proposito della *persona loquens* nei poeti eolici (cf. *supra* pp. 58ss.), in S. 58 l'*io* è Saffo.

<sup>380</sup> Cf. S. 30,2, 44,15 e 25, 107,1, 112,2, 114,1.

<sup>381</sup> Cf. S. 56,2, 153,1.

<sup>382</sup> Cf. Parker 1996, 160.

<sup>383</sup> Cf. *infra* pp. 302ss.

Dopo aver reperito elementi per poter affermare, con ragionevole sicurezza, che fanciulle o adolescenti componessero l'uditorio saffico, è opportuno controllare se, almeno in parte, l'ipotesi di Parker sia sostenibile, ovvero se effettivamente delle γυναῖκες fossero compagne della poetessa. Una simile operazione non è agevole. Se si riflette sulla composizione dell'ἑταιρεία alcaica, la questione emerge con tutta la sua evidenza: la presenza di adulti nel pubblico alcaico è una realtà data per scontata, soprattutto perché da altre realtà, come ad esempio Sparta o Creta, è noto che nei banchetti i invitati erano individui maturi. Il fatto che l'ἑταιρεία, inoltre, costituisca uno dei mezzi con i quali le famiglie aristocratiche agivano nella vita della πόλις, sia politicamente che militarmente, obbliga a pensare che essa avesse fra i suoi membri degli ἄνδρες e non solo dei παῖδες. Di fronte a questa situazione, non si hanno, però, prove dirette ed esplicite interne al dettato alcaico che mostrino un pubblico adulto, se non la presenza di Antimenide ad alcune *performances*<sup>384</sup> e il termine ἑταῖρος (Alc. 129,16 e 150,4), la cui ambiguità è stata già notata nel precedente capitolo<sup>385</sup>.

È dunque necessario elencare tutti i casi in cui è possibile forse accostare delle donne adulte a Saffo. La prima indicazione è di carattere linguistico e concerne proprio il termine ἑταῖρος, le cui occorrenze sono state analizzate a proposito della relazione che lega i membri dell'uditorio saffico<sup>386</sup>. Questa parola, generalmente, indica un rapporto fra persone della medesima età, ma alcuni esempi suggeriscono come questa non fosse l'unica accezione<sup>387</sup>. La stessa distinzione fra ἑταῖραι e μαθήτριαι operata dalla *Suda*, com'è stato notato<sup>388</sup>, non porta ad una soluzione univoca: è possibile, infatti, che indichi la distinzione fra adulte e giovani, ma l'analisi dei frammenti riguardanti Attide e Gongila ha dimostrato una situazione molto più complessa, in cui è il naturale scorrere del tempo a determinare, di volta in volta, relazioni differenti a seconda delle classi d'età. Per individuare l'esistenza di coetanee della poetessa, perciò, non risultano probanti quei frammenti in cui s'indica come pubblico un insieme di ἑταῖραι<sup>389</sup> e neppure S. 126 (δαύοις ἀπάλας ἐτάρας ἐν στήθεσιν) che non può avere, ovviamente, un referente infantile, ma può alludere indistintamente ad un'adolescente o ad un'adulta.

Le γυναῖκες sono accostate alla poetessa in due testimoni, nell'*Epistola di Saffo a Faone*<sup>390</sup> di Ovidio e in Massimo di Tiro<sup>391</sup>. Il sofista sembra, però, più interessato al genere che all'età quando confronta Socrate e Saffo: δοκοῦσιν γάρ μοι τὴν καθ' αὐτὸν

<sup>384</sup> Cf. *supra* pp. 86ss.

<sup>385</sup> Cf. *supra* pp. 119ss. e 179ss.

<sup>386</sup> Cf. *supra* pp. 267ss.

<sup>387</sup> Cf. *supra* p. 179ss.

<sup>388</sup> Cf. *supra* pp. 209ss. e 264ss.

<sup>389</sup> Cf. S. 160 e, forse, 2, se la postilla di Ateneo (Ath. XI 463e) τούτοις τοῖς ἑταίροις ἑμοῖς τε καὶ σοῖς, che segue la citazione dei vv. 13-16, è il riadattamento d'un verso saffico, cf. Cherubina 2001, 1337 n. 5 e, contro questa ipotesi, Nicosia 1976, 95ss. e Ferrari 2003, 66 n. 57.

<sup>390</sup> Cf. *supra* pp. 213ss.

<sup>391</sup> Cf. *supra* pp. 208ss.

ἐκάτερος φιλίαν, ἢ μὲν (*scil.* Saffo) γυναικῶν, ὃ δὲ (*scil.* Socrate) ἀρρένων, ἐπιτηδεύ-  
σαι. Di fronte a questa situazione, l'indicazione γυναικες va presa con estrema cautela,  
soprattutto perché gli individui amati da Socrate sono più giovani di lui e, visto il  
parallelismo esistente in questo testo, lo stesso potrebbe avvenire per Saffo. Forse più  
esplicito è Ovidio, con tutti i rischi che una composizione poetica comporta quando è  
usata come testimonianza o come oggetto di analisi linguistica: tenendo presente ciò, si  
può affermare che il *nupta*, che compare in Ov. *Her.* 15,199<sup>392</sup>, potrebbe indicare una  
donna sposata e, dunque, adulta.

Per quanto concerne i frammenti, due sono i contesti in cui sembrano comparire  
delle γυναικες, S. 24a e S. 96. Su quest'ultimo, bisogna notare come esso non sia molto  
indicativo per la comunità saffica, in quanto la donna che risplende fra le γυναικες lidie  
poteva essere una παρθένος a Lesbo: la ragione del distacco da Attide è plausibile sia di  
tipo matrimoniale<sup>393</sup>. Molto importante, in tale quadro, sarebbe determinare se la plura-  
lità femminile a cui fa riferimento il γυναικεσσι dei vv. 6s. sia una comunità come  
quella saffica o in questi versi sia contenuta semplicemente un'indicazione molto gene-  
rale per sottolineare la bellezza della donna; il fatto, comunque, che tale ipotetica collet-  
tività si trovi in Lidia rende problematico il confronto con la realtà lesbica. Più inte-  
ressante è, invece, S. 24a.

	].[ ]ανάγα[	...
	].[ ]εμνάσεσθ' ἀ[	... ricorderete ...
	κ]αὶ γὰρ ἄμμες ἐν νεό[τατι	e infatti noi in gioventù
4	_ ταῦτ' [ἐ]πόημεν.	facevamo queste cose.
	πόλλ[α μ]ὲν γὰρ καὶ κά[λα	Molte e belle cose
	]...η.[ ]μεν, πολι[	... -amo, città ...
	.μμε[.]ο[.]είαις δ[	...
8	_ .].].[.]..[	...

(S. 24a)

Nella parte iniziale del frammento agisce il consueto modulo del ricordo<sup>394</sup>,  
introdotto dal γὰρ del v. 3 ed evidenziato dalla prima persona plurale del v. 4. Ora, ai  
fini della dimostrazione devono essere condivise due premesse<sup>395</sup>: *in primis* il fatto che  
almeno nella poesia eolica il singolare e il plurale sembrerebbero riflettere la realtà e,  
stando così le cose, la *persona loquens* di S. 24a sarebbe plurale, ovvero il locutore  
sarebbe un coro o un individuo che svolge la funzione di portavoce dei pensieri d'una

<sup>392</sup> Cf. *supra* pp. 213ss.

<sup>393</sup> Cf. Aloni 1997, XVII, Ferrari 2007, 42.

<sup>394</sup> Cf. S. 94, 96, *supra* pp. 251ss.

<sup>395</sup> Cf. *supra* 85s.



collettività<sup>396</sup>. Il secondo elemento da premettere è che qui il locutore dovrebbe includere la poetessa, dato che, a parte alcuni casi circoscritti, è sempre Saffo ad assumere il ruolo di *persona loquens*. Il confronto con S. 94, in particolare con i vv. 9ss., infatti, sembra consentire l'inserimento di S. 24a nel novero dei frammenti ad esclusivo pubblico femminile, fra i quali vi sono esempi espliciti che individuano la poetessa come parlante (S. 1,19, 65,4, 94,4, 133,1).

Date queste premesse, i vv. 3s. di S. 24a offrono uno spaccato nuovo sulla composizione del pubblico saffico. Saffo, infatti, esprimendosi al plurale, ricorda le molte e belle attività che in gioventù l'uditorio ha svolto e questo è significativo perché, se si tiene presente che il ricordo è quasi ossessivamente presente nei componimenti destinati ad un pubblico femminile, tale situazione porta non solo a ritenere che il *noi* sia composto da donne, ma soprattutto che esse al momento della *performance* non siano più νέαι.

I dati messi in serie in questo paragrafo portano, a mio giudizio, ad una conclusione: nel pubblico saffico erano presenti sia individui d'età infantile, sia adolescenti, sia donne adulte. Quest'ultimo aspetto è chiaramente il più problematico, ma bisogna, da una parte, considerare come l'ἑταῖρος generalmente un ἡλικιώτης, come certamente in Alceo, ed è da rilevare, dall'altra, l'intrecciarsi del *nuptae* di Ovidio con gli elementi emersi dalla lettura di S. 24a. Questo risultato porta ad inserire la poetessa nel quadro della tradizione poetica arcaica che vede contestualizzati nell'interlocuzione poetica tipica di gruppi ristretti e solidali, composti da una pluralità di classi d'età, alcuni temi come il biasimo rivolto ai nemici o considerazioni di ordine politico-morale oppure espressioni di ἔρωσ rivolte ad individui particolari.

## L'eros e l'età delle componenti del gruppo saffico

L'intrecciarsi dell'ideologia afroditica con la composizione della comunità saffica porta ad interrogarsi sulla relazione esistente fra l'età delle φίλαι di Saffo e l'ἔρωσ. L'asimmetria fra la poetessa e il suo uditorio femminile, fatto fino a Parker dato pressoché per scontato, ha portato ad inserire Saffo nel generale fenomeno della dei rapporti omoerotici fra individui di età diverse<sup>397</sup>; contestare, dunque, l'esclusiva presenza di giovani fanciulle nell'uditorio femminile della poetessa significa analizzare di nuovo *in toto* la questione.

<sup>396</sup> Cf. Salemme 1998-1999, 136.

<sup>397</sup> Cf. Dover 1985, 182ss., Calame 1983, 78ss., Sergent 1986b, 14ss., Cantarella 1988, 107ss.

Per affrontarla con maggiore cognizione, è opportuno, in primo luogo, elencare i passi in cui senza dubbio l'ἔρωσ omoerotico è presente. Nell'*Inno ad Afrodite* la poetessa è certamente colta da desiderio erotico nei confronti d'un individuo di genere femminile (vv. 3 e 24), ma non è possibile determinare l'età della destinataria di tale sentimento. In S. 16 Anattoria è oggetto di desiderio erotico, ma, come in precedenza, l'età dell'ἔρω-μένη non è percepibile, a meno di supporre che il distacco abbia ragioni matrimoniali, il che permetterebbe d'ipotizzare che la donna fosse, prima di allora, una παρθένος. Gongila, in S. 22, è probabilmente una giovane appena entrata nella classe d'età delle παρθένοι, ma di Abantide poco è possibile dire<sup>398</sup>. In S. 23, la bellezza della protagonista del carne è paragonata a quella di Ermione ed Elena, evidentemente di generazioni differenti, ma, in questo caso, l'oggetto dell'accostamento non pare l'età, bensì la bellezza. La così detta *Ode della gelosia*<sup>399</sup> è, ancora una volta, deludente ai fini preposti: a meno di supporre che il colloquio dei versi iniziali del frammento vada contestualizzato nelle vicinanze delle nozze<sup>400</sup>, non è possibile determinare se la donna sia matura o meno. Stesso discorso vale per S. 49,1: Saffo dichiara di aver amato Attide molto tempo prima, ma ciò non esplicita se le due siano coetanee o meno; stesso discorso vale per S. 130 e per Mica, sempre che la φιλότης di S. 71,3 indichi una relazione erotica<sup>401</sup>. Poco, infine, sembra ricavabile, per ora, da S. 94 e 96, in quanto, anche qui, mancano indicazioni sull'età.

L'analisi dei frammenti non porta a grandi risultati, qualora si cerchino elementi espliciti che riconducano all'età delle loro protagoniste. Per chiarire il quadro, allora, è necessario abordare la questione da un'altra angolatura, che permetta di leggere alcuni dati in un'ottica diversa. Il problema, a mio giudizio, è quello di calare l'ἔρωσ omosessuale saffico nel quadro ben più ampio delle relazioni omoerotiche in Grecia. Bisogna premettere ad una simile riflessione che le testimonianze prese in esame non sono omogenee né per luogo, né per genere letterario, né, soprattutto, per epoca: i dati ricavati, perciò, potranno avere valore relativo e non saranno assolutamente probanti per la realtà saffica. Quanto analizzato in particolare da Dover e Buffière, tuttavia, mostra un quadro grosso modo coerente e permette, forse, d'inferire una certa stabilità in alcuni comportamenti dall'epoca arcaica fino almeno al IV secolo.

<sup>398</sup> Cf. *supra* pp. 249ss.

<sup>399</sup> La gelosia, spesso nominata a proposito di S. 31 (cf. Privitera 1974, 92ss e 128s.), è una nozione che difficilmente è evocabile in questo contesto: l'oggetto del carne, infatti, non è lo ζῆλος di Saffo nei confronti dell'ἄνθρωπος, ma la bellezza sconvolgente della destinataria. Il τό del v. 5, infatti, potrebbe riferirsi non alla scena di colloquio fra l'uomo e la donna, ma a «tu che parli dolcemente» e «ridi in modo da suscitare desiderio». È ἰμέροεν del v. 5, infatti, la causa dello stato di agitazione della poetessa e che ciò non abbia nulla a che fare con l'ἄνθρωπος è deducibile dal v. 7, in cui è visione dell'amata a sconvolgere Saffo, così come avviene per Gongila in S. 22, e non quella di lei con un uomo.

<sup>400</sup> Cf. Privitera 1974, 93s.

<sup>401</sup> Cf. *supra* pp. 283ss.

Volendo tratteggiare brevemente l'attitudine greca nei confronti dell'omosessualità, bisogna sottolineare un elemento che appare pressoché assodato: «il desiderio reciproco di due *partners* che appartengono alla stessa classe d'età è praticamente sconosciuto nell'omosessualità greca»<sup>402</sup>. Le parole di Dover sono decise, ma coincidono nella sostanza con l'opinione di chi ha indagato simili rapporti<sup>403</sup>. I testi, del resto, parlano chiaro: non solo sembra prescritta la differenza di età fra ἐραστής ed ἐρώμενος, ma pare emergere come il comparire della barba negli adolescenti segnasse la fine del periodo in cui era permesso essere 'amati'. La *Silloge* teognidea è, da questo punto di vista, esemplare: ὦ παῖ, ἕως ἄν ἔχης λείαν γένυν, οὔποτε σαίνων / παύσομαι, οὐδ' εἶ μοι μόρσιμόν ἐστι θανεῖν<sup>404</sup>. Indicativo, inoltre, per l'età dei contraenti un rapporto omoerotico, è l'atteggiamento tenuto da Aristofane nei confronti degli omosessuali adulti e dei pederasti: se rimprovera ed attacca aspramente i primi, così non avviene per i secondi<sup>405</sup>.

Se si parte da questi elementi, l'accostamento di Saffo al così detto 'amore greco' è agevole, ma rischia di far sottovalutare un aspetto del problema, ossia che la differenza di genere può comportare una diversità di relazioni sociali: Cantarella (1988, 114), infatti, nota come le relazioni erotiche nell'ambito femminile paiano più paritarie di quelle esistenti fra gli uomini, implicando, fra l'altro, una maggiore libertà nella scelta del *partner*. Tale affermazione, tuttavia, rischia di essere parziale e probabilmente non corrisponde alla complessità del reale. Theogn. 1311ss.<sup>406</sup>, infatti, mostra una certa reciprocità di rapporti fra un ἐραστής e un ἐρώμενος nei rapporti omoerotici maschili, come conferma il termine ἐταῖρος attribuito a quest'ultimo e gli aggettivi ἄρθμιος e φίλος che a tale relazione si accompagnano. La parità di rapporti nella comunità saffica, sotto questa ottica, potrebbe dipendere più dalle relazioni di ἐταιρεία che si formavano al suo interno, simili a quelle maschili, che non da un diverso modo di vivere la sessualità proprio delle donne.

Per quanto concerne le età dell'ἐραστής e dell'ἐρώμενος, è opportuna una certa prudenza. Hubbard (2001, 5), ad esempio, sostiene che le relazioni fra ἡλικιώται fossero comunque possibili e non bandite nelle relazioni omoerotiche e, a sostegno di ciò, cita un passo della *Silloge* teognidea.

Ἐν δ' ἦβηι πάρα μὲν ξὺν ὁμήλικι πάννουχον εὔδειν,  
ἡμερῶν ἔργων ἐξ ἔρον ἰέμενον·  
1065 ἔστι δὲ κωμάζοντα μετ' ἀβλητῆρος ἀείδειν·

<sup>402</sup> Cf. Dover 1985, 18.

<sup>403</sup> Cf. Calame 1977a, I 421ss. (su Saffo 427ss.), Buffière 1980, 179ss. (su Saffo 246), Dover 1985, 18 e 89s. (su Saffo 182ss.), Dover 1983, 13ss., Sargent 1986b (su Saffo 14ss.).

<sup>404</sup> Theogn. 1327s.

<sup>405</sup> Cf. Buffière 1980, 182ss.

<sup>406</sup> Cf. *supra* pp. 119s.

τούτων οὐδὲν <ἔην> ἄλλ' ἐπιτερπνότερον  
ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξί. τί μοι πλοῦτός τε καὶ αἰδώς;  
τερπωλὴ νικᾷ πάντα σὺν εὐφροσύνη.  
(Theogn. 1063-1068)

Una συνουσία fra ὁμήλικες è consentita in gioventù, anzi viene additata come non solo piacevole, ma anche non sconveniente. Ora, il passo è significativo, ma non è detto che alluda ad un rapporto omosessuale: ὁμήλιξ, infatti, indica coloro che sono coetanei, sia uomini che donne<sup>407</sup>, e, in questo contesto specifico, sembrerebbe riferirsi, sulla base dei vv. 1066s., ad una relazione eterosessuale<sup>408</sup>.

Per passare più nello specifico al *côté* femminile dei rapporti omoerotici, un esempio interno ad una medesima classe d'età sembrerebbe essere il *Grande Partenio* di Alcmane.

οὔτε γάρ τι πορφύρας  
65 τόσσοσ κόρος ὅστ' ἀμύναι,  
...  
70 οὐδὲ ται Ναννώσ κόμαι,  
ἄλλ' οὐ[δ'] Ἄρετα σιειδής,  
οὐδὲ Σύλακίς τε καὶ Κλησισηρά,  
οὐδ' ἐς Αἰνησιμβρ[ό]τας ἐνθοῖσα φασεῖς·  
Ἄσταφίς [τ]έ μοι γένοιτο  
75 καὶ ποτιγλέποι Φίλυλλα  
Δαμαρ[έ]τα τ' ἔρατά τε Φιρανθεμίς·  
(Alcm. *PMGF* 1,64-76)

I versi che precedono la descrizione di Agesicora impegnata a compiere un qualche rito<sup>409</sup> mostrano varie allusioni di tipo erotico, in particolare i vv. 74ss. Se i nomi di donne qui presenti sono riferibili alle componenti del coro<sup>410</sup>, esse sono indubbiamente παρθένοι e, fra di loro, ὁμήλικες<sup>411</sup>.

La possibilità di coinvolgimento erotico fra παρθένοι, d'altra parte, è allusa anche dal mito di Leucippo e Dafne riportato da Pausania (VIII 20,2ss.): Leucippo, innamoratosi di Dafne, dispera di poterla avere in sposa, perché essa rifiuta gli esseri di sesso maschile; travestitosi da παρθένος (20,3), comincia a frequentare la giovane fino a

<sup>407</sup> Cf. Pind. *P.* 3,17.

<sup>408</sup> Cf. Carrière 1948,159s. e n. 1, Carrière 1975, 116 n. 1.

<sup>409</sup> Cf. *supra* 69ss.

<sup>410</sup> Cf. Calame 1983, 347.

<sup>411</sup> Cf. Alcm. *PMGF* 1,86.

stringere con lei una ἰσχυρὰ φιλία. Apollo, a sua volta innamorato di Dafne, diviene geloso del successo ἐς ἐρώτα di Leucippo, e, perciò, induce le παρθέναι a fare il bagno nel fiume Ladone. Il giovane, costretto a spogliarsi, viene scoperto e ucciso<sup>412</sup>.

Questi elementi portano forse a ritenere che, se l'omosessualità asimmetrica era la norma nei rapporti omoerotici maschili, questo poteva non essere vero per le donne. A questo proposito, però, risulta importante una notazione di Plutarco nella *Vita di Licurgo*, a proposito della omosessualità paideutica in vigore a Sparta.

οὕτω δὲ τοῦ ἐρᾶν ἐγκεκριμένου παρ' αὐτοῖς (*scil.* gli Spartani), ὥστε καὶ τῶν παρθένων ἐρᾶν τὰς καλὰς καὶ ἀγαθὰς γυναῖκας, τὸ ἀντερᾶν οὐκ ἦν, ἀλλὰ μᾶλλον ἀρχὴν ἐποιοῦντο φιλίας πρὸς ἀλλήλους οἱ τῶν αὐτῶν ἐρασθέντες, καὶ διετέλουν κοινῇ σπουδάζοντες ὅπως ἄριστον ἀπεργάσαιτο τὸν ἐρώμενον.

(Plut. *Lyc.* 18,4)

L'amore omoerotico a Sparta sembra, dunque, essere connotato come asimmetrico anche per le ragazze. Era questa la situazione all'epoca di Alcmane? Difficile dirlo, ma è comunque un fatto che all'interno del *Grande Partenio* le παρθέναι sembrano subire l'influsso erotico soprattutto di Agesicora, che, essendo la loro corega, è certamente più vecchia di loro.

Questo brevissimo *excursus* mette in luce una situazione più complessa rispetto a quella prospettata da Dover e, in sostanza, tratteggiata da altri studiosi. Resta, comunque, il fatto che le relazioni omosessuali asimmetriche paiono avere un ruolo predominante all'interno dell'omoerotismo in Grecia arcaica e classica e che esse sono attestate, almeno in un caso, anche per le donne.

Cosa implica ciò per Saffo? È singolare, a mio avviso, che l'inserimento di Saffo nell'ambito delle relazioni omoerotiche asimmetriche non abbia condotto a considerare alcune sue φίλαι come sue coetanee o, comunque, come adulte: in S. 22 e 96, infatti, due persone, Gongila e la donna di Lidia, sono colte da desiderio erotico per Abantide e Attide e, se un confronto va sostenuto con il comportamento maschile, in questi casi si avrebbe un'adulta e una giovane. Sulla base dell'analisi di S. 22, ad esempio, bisognerebbe ipotizzare che Abantide sia l'amante e Gongila l'ἐρωμένη, mentre per S. 96, se la donna di Lidia si è trasferita per ragioni matrimoniali, l'amante sarebbe Attide. Si tenga presente che gli individui citati da Massimo di Tiro come ἐρώμενοι di Socrate sono tutti più giovani di lui e, di conseguenza, si potrebbe pensare che lo stesso avvenga per Girinna, Attide ed Anattoria rispetto a Saffo.

Ciò chiaramente non impedisce che, con il tempo, esse siano divenute amanti di altre giovani ed ἑταῖραι della poetessa, ossia che esse si siano inserite nella classe d'età

<sup>412</sup> Cf. Calame 1977a, I 432s.

delle adulte, già raggiunta da Saffo in precedenza. Vi potrebbe essere, dunque, una sorta di processo, all'interno della comunità saffica, che conduce alcune giovani dalla παιδεία allo stato di παρθένοι: ciò le porta a loro volta ad essere ἐρώμενοι di alcune donne, per poi, con il passare del tempo, divenirne ἐταίραι. Lo statuto di adulte, infine, le conduce a diventare amanti di altre ragazze. Il quadro prospettato, insomma, non sarebbe dissimile da quello delle comunità eteriche maschili.

La conclusione di questo discorso è la constatazione della precarietà del risultato raggiunto, in quanto ricostruito in larga parte in via del tutto ipotetica. Quel che più preme, ad ogni modo, è segnalare una possibilità alternativa per i rapporti all'interno del gruppo di cui la poetessa era parte rispetto all'ottica generalmente assunta dagli studi su questa materia. La validità o meno dell'ipotesi prospettata, tuttavia, potrà trovare appoggi nel momento in cui sarà offerta un'idea complessiva di quello che poteva essere il pubblico saffico: nel quadro generale, i singoli dettagli potranno essere meglio definiti.

### ***L'omogeneità del pubblico saffico***

L'analisi portata avanti fino ad ora ha posto le basi per tratteggiare la struttura dell'uditorio esclusivamente femminile della poetessa<sup>413</sup>, mettendo in luce la possibilità che esso fosse una comunità stabile in alcune sue componenti, le quali avevano un'età variabile e il cui reclutamento era fondato sulla base di una particolare οἰκία aristocratica. Il quadro, per quanto coerente, riguarda, però, solo una parte della produzione saffica, essendo stati per ora esclusi dal campo d'analisi due gruppi di componimenti, quelli nuziali e quelli a pubblico anche maschile.

Per quanto concerne quest'ultimo insieme, alcuni elementi di contatto con i frammenti ad uditorio femminile possono essere reperiti: in primo luogo, i carmi dedicati al fratello mostrano una connessione esplicita con Afrodite<sup>414</sup>; poi, in S. 144, il sentimento di avversità provato dalla poetessa per Gorgo pare condiviso da una collettività anche maschile<sup>415</sup>; infine, le considerazioni compiute a proposito della φυγή dei Cleanattidi in S. 98b,5ss. inseriscono Saffo nelle vicissitudini politiche di questo gruppo aristocratico<sup>416</sup>.

Più complesso, invece, è determinare la connessione fra i componimenti comunitari e quelli epitalamici: è possibile, infatti, che la produzione della poetessa

<sup>413</sup> Cf. *supra* pp. 217ss.

<sup>414</sup> Cf. S. 15,9 (Κύπρι) e 18 (Κύπρι).

<sup>415</sup> S. 144 μάλα δὴ κεκορημένοις / Γόργως.

<sup>416</sup> A proposito del coinvolgimento di Saffo nelle vicissitudini politiche mitilenesi, è bene ricordare l'esilio da lei subito in Sicilia di cui dà testimonianza il *Marmor Parium*, ep. 36.

conoscette due diversi àmbiti, quello comunitario e familiare da una parte e, dall'altra, quello 'pubblico' delle celebrazioni rituali, come il γάμος. Una simile situazione non è senza paralleli: come emerge non solo dai temi dei carmi, ma anche dalla loro struttura metrica<sup>417</sup>, Alcmane, ad esempio, pare aver conosciuto due contesti ben differenti, quello della ritualità della πόλις, di cui sono espressione i partenì, e quello del simposio.

Uno dei punti centrali dell'analisi del contesto in cui operava Saffo, dunque, è quello di definire se il suo pubblico conoscesse o meno una certa unità: è opportuno verificare, in sostanza, se alcune compagne della poetessa partecipassero a tutte le occasioni in cui ella era impegnata in una *performance*. A tale scopo, è interessante riflettere su un carme troppo spesso considerato banalmente nuziale<sup>418</sup> e che, invece, potrebbe costituire un esplicito collegamento fra la poesia imenaica e quella comunitaria.

<p>...].καὶ γὰρ δὴ σὺ πάϊς ποτ[ ἦσθα  κἀφ]ίλης μέλπεσθ'· ἄγι ταῦτα[  ..] ζάλεξαι, κᾶμμ' ἀπὺ τωδεκ[  7 _ ἄ]δρα χάρισσαι·  σ]τείχομεν γὰρ ἐς γάμον· εὖ δέ [οἶσθα  κα]ὶ σὺ τοῦτ', ἀλλ' ὅτι τάχιστα[  πα]ρ[θ]ένοις ἀπ[π]εμπε, θεοί[  11 _ ]εν ἔχοιεν</p>	<p>... e infatti tu un tempo [eri] fanciulla  e amavi] danzare: su, queste cose ...  ... di', e a noi da ciò ...  fa' cosa molto gradita:  infatti andiamo alla festa nuziale; sai bene  ciò<sup>419</sup> anche tu, ma al più presto ...  manda via le ragazze, gli dèi ...  ... abbiamo</p>
--	---

(S. 27,4-11)<sup>420</sup>

Oltre all'interpretazione nuziale, altre ne sono state proposte, molto diverse fra loro. Treu (1968, 192), riprendendo un'idea di Diehl (1935, 222) e Theander (1946, 65), ritiene che il σύ del v. 4 vada identificato con una delle rivali della poetessa, forse Andromeda. Una simile lettura non è isolata: Di Benedetto (1987, 51) pensa, come interlocutrice, ad un'altra 'maestra', invitata ad aggiungere altre ragazze a quelle di Saffo, affinché «il rito sia celebrato nella migliore maniera possibile». Sulla stessa linea è Ferrari (2003, 50ss.): la frase ...].καὶ γὰρ δὴ σὺ πάϊς ποτ[ ἦσθα / κἀφ]ίλης μέλπεσθ' presuppone che la «destinataria non fosse una παρθένος nel giorno delle nozze bensì una donna matura»; ciò comporta, perciò, che il σύ si riferisca o ad una 'maestra' rivale o ad un'altra donna qualsiasi. Di diverso avviso Lasserre (1989, 132ss.) e Aloni (1997, 56s.), che ipotizzano come occasione il congedo della destinataria del carme dal gruppo saffico prima delle proprie nozze: in tale 'addio', avverrebbe con una rievocazione del passato comunitario.

<sup>417</sup> Cf. Vetta 1992, 186.

<sup>418</sup> Cf. Page 1955, 125s., Lardinois 1994, 68, Parker 1996, 160, Lardinois 1996, 158.

<sup>419</sup> Per il valore del pronome ὅδε cf supra pp. 128 n. 179.

<sup>420</sup> Per le integrazioni ai vv. 4s. cf. Di Benedetto 1986, 19ss.

Una corretta comprensione del componimento, a mio giudizio, passa dalla precisazione del significato di alcune parole chiave, quali *πάις* e *ζάλεξι*, e, di conseguenza, dalla ricostruzione dei referenti reali a cui il *noi* e il *tu* si riferiscono.

Innanzitutto, quanto dice Ferrari riguardo alla protagonista del canto deve essere valutato con attenzione: il termine *παῖς*, in effetti, potrebbe qui riferirsi ad una classe d'età distinta da quella delle *παρθέναι* e della *γυναικες*. In S. 49,2 la *παῖς*, infatti, è rappresentata come priva della grazia che suscita l'*ἔρωσ*<sup>421</sup>, mentre la *παρθένος* è descritta, in un contesto nuziale, in modo del tutto opposto<sup>422</sup>; ora, questi termini non possono essere interpretati in modo rigido, in quanto vi è almeno un caso in cui la sposa è indicata come *παῖς*, ma deve essere annoverata almeno fra le possibilità l'evenienza che la protagonista di S. 27 sia una *παρθένος* in procinto di sposarsi e che in questo momento di rottura rievochi la propria infanzia, distinta dall'adolescenza. Questo tipo d'interpretazione, del resto, accosta il carme in esame ai componimenti in cui il ricordo del passato è tema del canto, mentre per un'*Anrede* rivolta ad una rivale *in praesentia* o, ancora, per un carme nuziale di contesto simile non sembrano esservi paralleli<sup>423</sup>.

Sul senso di *διαλέγομαι*, invece, ha avuto maggiore influsso probabilmente l'interpretazione del carme da cui ciascuno studioso è partito che non il valore reale del verbo. È evidente, infatti, che, se il verbo significa 'parlare con, conversare, spiegare, discutere, dire'<sup>424</sup>, non si comprenderebbe la ragione per la quale un estraneo dovrebbe raccontare la propria infanzia e, soprattutto, quale interesse ciò avrebbe per Saffo e per il suo uditorio: la memoria, nei carmi dove è presente, è sempre connessa ad Afrodite e alle attività o alle personalità che hanno fatto parte della comunità di cui la poetessa è membro. Resta, perciò, per chi ritiene il *tu* come riferito ad un'adulta, la strada d'intendere *διαλέγομαι* alla stregua di *διαλογίζομαι*, 'ragionare', a cui segue la naturale integrazione *σοι* di Treu (1968, 46s. e 191s.) al v. 6: la donna, pensando a cosa provava quando da ragazza danzava e cantava<sup>425</sup>, deve acconsentire a fare un piacere alla poetessa, permettendo alle 'proprie' *παρθέναι* di aggregarsi a quelle della poetessa. Si prospetterebbe, così, una cerimonia nuziale in cui le giovani che compongono i cori in onore degli sposi non hanno nulla a che fare con la *νύμφη*.

Una simile interpretazione, tuttavia, va incontro a non poche difficoltà di carattere linguistico. Esse emergono con tutta la loro evidenza se si analizza il parallelo che, per ragioni storiche e geografiche, dovrebbe essere più illuminante per S. 27, ossia Alc.

<sup>421</sup> S. 49,2 *σμίκρα μοι πάις ἔμμεν' ἐφαίνεο κάχαρις*. Cf. *supra* pp. 249ss.

<sup>422</sup> S. 112,2-5 (allo sposo) *ἔχης δὲ πάρθενον ἄν ἄραιο / (alla sposa) σοι χάριεν μὲν εἶδος, ὄππατα <δ' > / μέλλιχ', ἔρος δ' ἐπ' ἡμέρωι κέχνηται προσώπωι / <.....> τετιμακ' ἔξοχά σ' Ἀφροδίτα*.

<sup>423</sup> Cf. Aloni 1997, 57.

<sup>424</sup> *GP*<sup>2</sup> 504 s.v. *διαλέγω*.

<sup>425</sup> Cf. Chantraine, *DELG* 683 s.v. *μελπω*.



129,22s. (κῆνων ὁ φύσγων οὐ διελέξατο / πρὸς θῦμον). Anche in questo caso, tuttavia, il passo è d'interpretazione controversa. Il primo problema è il κῆνων del v. 22, il quale è suscettibile di varie interpretazioni: può essere, infatti, o un neutro o un maschile plurale. Seguendo la prima opzione, il pronome si riferirebbe al giuramento e a quanto esso prescrive<sup>426</sup>, mentre accettando la seconda alluderebbe ai συνωμόται<sup>427</sup>.

Altra questione riguarda πρὸς θῦμον. Page (1955, 167) offre due interpretazioni possibili: si deve intendere tutta la frase come equivalente a οὐκ ἐνεθυμήθη πρὸς ἑαυτὸν seguita da un genitivo neutro, abituale per i verbi che significano 'prestare attenzione', o bisogna interpretarla nel senso «he did not talk to their hearts», ossia 'non parlò onestamente'? Questa seconda possibilità è ritenuta da Page in contrasto con l'uso consueto della lingua greca, che esprimerebbe questo concetto dicendo «'from the heart' of the speaker» e non «'to the heart' of the listener», e per questo traduce «thereof this Potbelly made no reckoning with his heart (?)». Lo studioso inglese, inoltre, esclude che πρὸς θῦμον possa essere preso in senso avverbiale<sup>428</sup>, in quanto questo uso sarebbe inattestato.

Treu (1980, 141s.) concorda con l'interpretazione di Page, traducendo «um all das sich schiert frielich der Dickwanst nicht», ma, a differenza dello studioso inglese, coglie pienamente la reale difficoltà interpretativa del passo, ossia διαλέγομαι: interpretando, il κῆνων del v. 21 come un neutro, condotto a ciò forse dal senso attribuito a διαλέγομαι, 'ragionare', Treu nota che la difficoltà interpretativa del passo dipenda dalla reggenza del verbo che sembra necessitare di un accusativo, mentre in Alceo vi è un genitivo. Le soluzioni percorribili, secondo lo studioso, sarebbero due: dato il senso di 'ragionare, curarsi' come indiscutibile<sup>429</sup>, è lecito ipotizzare o uno strano uso di un verbo transitivo con il genitivo o, più probabilmente, un utilizzo simile a quello dei *verba memoriae*<sup>430</sup>.

Il punto debole delle letture proposte finora è quella di porre il senso di 'ragionare' come di pari livello o addirittura superiore a quello di 'parlare', quando una simile ricostruzione evidentemente non funziona né dal punto di vista semantico né da quello grammaticale, ma richiede una doppia eccezione, ossia una reggenza non consueta e un significato non abituale. Il senso di διαλέγομαι, svincolato dal carne in esame, è 'parlare' e non 'ragionare', come mettono in luce sia Liddell-Scott-Jones<sup>431</sup> che Chantraine<sup>432</sup>; Liddell-Scott-Jones, è vero, attribuiscono al verbo, come accezione

<sup>426</sup> Cf. *PLF* 163, Treu 1980, 19 e 141, Rösler 1980, 202 n. 224.

<sup>427</sup> Cf. Perrotta-Gentili 1965, 204, Burzacchini 2005a, 205, Gianotti 1977, 212.

<sup>428</sup> Cf. Perrotta-Gentili 1965, 204s.

<sup>429</sup> Treu, a proposito di S. 27,4, afferma: «ζάλεξι jetzt fraglos und erwiesenermaßen für *tecum delibera* gebraucht, wie Alc. 24a D.» (= Alc. 129).

<sup>430</sup> Rösler (1980, 202 n. 224) condivide completamente l'interpretazione di Treu, riproponendone in sostanza le argomentazioni.

<sup>431</sup> *LSJ*<sup>9</sup> 400 s.v. διαλέγω.

<sup>432</sup> Chantraine, *DELG* 625 s.v. λέγω.

peculiare, quella di διαλογίζομαι, ‘reason, calculate’<sup>433</sup>, ma il passo citato come esempio non pare cogente, anzi, sembrerebbe molto più coerente con il significato di ‘discutere’<sup>434</sup>. Stesso discorso vale per il parallelo addotto da Treu per tale valore, ἄλλὰ τί μοι ταῦτα φίλος διαλέξατο θυμός; (Il. XI 408): il verso, infatti, può essere tradotto agilmente «ma perché il mio cuore mi disse queste cose?». Un conto, insomma, è il senso profondo della frase, che allude certamente alla riflessione, un conto è il suo senso testuale<sup>435</sup>.

Quel che non torna assolutamente nell'interpretazione ‘non si curò di queste cose’ è la reggenza: il verbo regge esclusivamente l'accusativo e immaginare una struttura inattestata sulla base dei verbi di memoria non è metodologicamente corretto, soprattutto perché gli esempi tratti dalla poesia eolica sono contrari a questo uso<sup>436</sup>. Non si riesce a comprendere, inoltre, su quale base qui potrebbe giustificarsi un uso simile a quello dei *verba memoriae* dato che sia διαλέγομαι che διαλογίζομαι non sono tali.

Alla luce di questa discussione, la soluzione più consona al valore semantico di διαλέγομαι e al suo uso grammaticale è, senza dubbio, quella di Gentili<sup>437</sup>, il quale intende il genitivo come un partitivo e il πρὸς θυμόν con valore modale, sulla base di un confronto con Anacr. fr. 55 Gent.<sup>438</sup>, parallelo che, a detta dello studioso, contraddice il giudizio di Page secondo il quale tale significato sarebbe inattestato; lo studioso italiano, di conseguenza, traduce «fra quelli il panciuto non parlò di cuore e sinceramente». Non è forse secondario, a proposito di questa interpretazione, che il contesto del verso sia quello del giuramento, al quale si adatta sicuramente meglio un significato di ‘dire’, data l'importanza che la parola pare ricoprire in simili pratiche, come emerge sia dall'*epos*<sup>439</sup> che dallo scherzoso ὄρκος pronunciato nella *Lisistrata* aristofanea<sup>440</sup>.

<sup>433</sup> Cf. Di Benedetto (1986, 20s. n. 7) a proposito di S. 27,6 e Liberman (1999, 213) a proposito di Alc. 129, 22s.

<sup>434</sup> Cf. Plut. *Marc.* 18,3 χρόνῳ δὲ προϊόντι Δάμιππὸν τινα Σπαρτιάτην ἐκ Συρακουσῶν ἐκπλέοντα λαβῶν αἰχμάλωτον, ἀξιούντων ἐπὶ λύτρους τῶν Συρακοσίων κομίσασθαι τὸν ἄνδρα, πολλακίς ὑπὲρ τούτου διαλεγόμενος κτλ.

<sup>435</sup> In Perrotta-Gentili 1965, 204 Gentili nota: «ma come è possibile sostenere un'ipotesi del genere che è assolutamente contraddetta dall'uso di διαλέγομαι ‘dire’ ‘parlare’ con valore assoluto o con il dativo (o πρὸς e l'accusativo) della persona cui si parla e l'accusativo della cosa?». Per l'uso assoluto o meno del verbo si veda Hdt. III 50,3 ὁ δὲ νεώτερος, τῷ οὐνομα ἦν Λυκόφρων, ἤλγησε ἀκούσας οὕτω ὥστε ἀπικόμενος ἐς τὴν Κόρινθον ἄτε φονέα τῆς μητρὸς τὸν πατέρα οὐτε προσεῖπε, διαλεγόμενω τε οὐ τι προσδιελέγετο ἱστορέοντί τε λόγον οὐδένα ἐδίδου. τέλος δὲ μιν περιθύμως ἔχων ὁ Περίανδρος ἐξελαύνει ἐκ τῶν οἰκίων. ἐξελάσας δὲ τοῦτον ἱστόρει τὸν πρεσβύτερον τά σφι ὁ μητροπάτωρ διελέχθη.

<sup>436</sup> Cf. S. 27,5s. e, probabilmente, 134 (ζὰ <> ἐλεξάμαν ὄναρ Κυπρογενηα).

<sup>437</sup> Cf. Perrotta-Gentili 1965, 204s., Gianotti 1977, 211 e Burzacchini 2005a, 205.

<sup>438</sup> Anacr. fr. 55 Gent. οὐδὲ τί τοι πρὸς θυμόν· ὅμως γε μὲν ὡς ἀδοιάστως.

<sup>439</sup> Cf., ad es., il giuramento di Calipso a Odisseo in *Od.* V 184ss.

<sup>440</sup> Ar. *Lys.* 181ss. e, in particolare, 210ss.

Ora, ritornando a S. 27, l'interpretazione del frammento deve partire necessariamente dal significato di 'dire' per διαλέγομαι, il che sembra escludere completamente l'idea, poco consona anche dal punto di vista tematico, che la destinataria del carne sia una rivale di Saffo o, più in generale, una donna adulta. Sulla base di tali premesse è possibile offrire, a mio giudizio, una lettura del carne più verosimile. L'interlocutrice della poetessa è invitata a raccontare l'attività coreutica di cui era stata protagonista tempo fa, quando era παῖς<sup>441</sup>. I vv. 6s. sono in diretta connessione con i precedenti: raccontando il passato<sup>442</sup>, infatti, il *tu* farà cosa gradita al locutore. La frase successiva pare la motivazione che deve spingere l'interlocutrice a parlare (v. 8 γάρ): il *noi* sta per dirigersi al γάμος, ossia verso i luoghi dove avverrà la cerimonia nuziale<sup>443</sup>, ma, se si accetta la probabile integrazione οἶσθα del v. 8, il *tu* conosce bene questa situazione, evidentemente perché ne è la protagonista. L'invito dei vv. 9ss. è dovuto ad una ragione pragmatica: il rituale sta per avere inizio e la νόμφη non può prolungarsi troppo nel ricordo, ma deve lasciar andare via le παρθένοι, protagoniste dei canti corali che seguiranno<sup>444</sup>, perché gli dèi abbiano ciò che spetta loro, ossia affinché la celebrazione sia compiuta secondo la norma.

Dopo aver tratteggiato l'andamento del carne, è opportuno definire la posizione del locutore e del destinatario e, inoltre, il contesto in cui il frammento si colloca. Il *tu* pare essere verosimilmente la νόμφη, dato che ai vv. 8s. si parla di un γάμος di cui la destinataria del carne è ben informata, il che sembra alludere al fatto che essa ne sia la protagonista. Per quanto riguarda le παρθένοι del v. 10, la loro presenza alla rievocazione della sposa si potrebbe spiegare con la solidarietà che esse hanno nei suoi confronti: costoro, infatti, devono avere un qualche rapporto con lei, visto che nei carmi della memoria il ricordo connota sempre persone legate fra loro da φιλότης<sup>445</sup>. Questa considerazione genera la domanda inerente all'identità di tali ragazze e a questo proposito è di ausilio un passo pindarico.

<sup>441</sup> Per la connessione fra παῖς e danza (ὀρχέομαι), anche se svincolata dal canto (μέλπομαι), cf. S. 58 G.-D.

<sup>442</sup> L'integrazione di Treu (1968, 192) κῆρος (v. 6) risulta difficile per il significato. Lo studioso interpreta «aus diesem Bewußtsein heraus» ricordando che la coscienza in Saffo sembra essere una faccenda inerente al cuore, come risulterebbe da S. 23,7s. τόδε δ' ἴσ[θι.] τὰ σᾶι / [καρδίαι]. Il parallelo, tuttavia, è poco probante, perché frutto a sua volta d'integrazione. Neanche la traduzione di Aloni (1997, 57) pare convincente: «e a noi da questo cuore / concedi gioia grande». Singolare la lettura di Lasserre (1989, 133), il quale, da una parte, accetta l'identificazione della destinataria del carne con una giovane del gruppo saffico, dall'altra, interpreta ζάλεξοι come 'ragionare', traducendo «allons, pense bien à cela, et, d'un coeur ainsi disposé, sois m'en pleinement reconnaissante!».

<sup>443</sup> Il verbo στεῖχω indica l'azione del marciare di cui ἐς γάμον sembra essere la destinazione, cf. Lasserre 1989, 134.

<sup>444</sup> Cf. S. 30.

<sup>445</sup> S. 94,8-11 οἶσθα γὰρ ὡς σε πεδήπομεν / αἱ δὲ μὴ, ἀλλὰ σ' ἔγω θέλω / ὄμναισαι ... / ... καὶ κάλ' ἐπάσχομεν e S. 96,15-17 πόλλα δὲ ζαφοίταισ' ἀγάναις ἐπι- / μνάσθεις ἄττιδος ἡμέραι / λέπται ποι φρένα κ[.]ρ...βόρηται. Cf. *supra* pp. 248s. e *infra* pp. 324ss.

15 καὶ φέροισα (Filira) σπέρμα θεοῦ καθαρὸν  
οὐκ ἔμειν' ἐλθεῖν τράπεζαν νυμφίαν,  
οὐδὲ παμφώνων ἰαχᾶν ὑμεναίων, ἄλικες  
οἷα παρθένοι φιλέοισιν ἑταῖραι  
ἔσπερίαις ὑποκουρίζεσθ' ἄοιδαῖς·

(Pind. P. 3,15-19)

Filira, messa incinta da Apollo, giace ancora παρθένος nel letto di un uomo venuto d'Arcadia (vv. 26s.), suscitando l'ira del dio. Pindaro, per evidenziare la colpa della ragazza, descrive brevemente la cerimonia nuziale che essa non ha atteso prima di conoscere la συνουσία. Fra i momenti significativi del γάμος vi sono il pasto, gli imenei e, infine, le facezie. Fra i protagonisti della cerimonia vi sono le ἑταῖραι della sposa che, παρθένοι, le sono ἤλικες. Coloro che formano i cori che caratterizzano la cerimonia nuziale, in sostanza, non sono solo ragazze non ancora sposate e coetanee della νύμφη, ma chi ha con lei un rapporto di ἑταιρεία.

S. 27 sembra presupporre il medesimo contesto dei versi pindarici appena citati: la νύμφη potrebbe essere circondata da ragazze che, a lei coetanee, le sono anche ἑταῖραι, il che spiega bene perché esse siano interessate alla rievocazione del passato. Se è vero, infatti, che gli individui passavano un lungo lasso di tempo nella comunità saffica<sup>446</sup>, dalla παιδεία alla παρθενία e forse oltre, le παρθένοι del frammento in questione devono aver condiviso insieme alla sposa varie attività, fra cui certo il μέλπεσθαι. Il racconto della νύμφη, in questo contesto, diviene un ricordo della vita comunitaria e non rappresenta solo una rievocazione di un passato individuale. Sotto questa luce diviene più comprensibile non solo l'invito a dare piacere all'uditorio rivolto alla destinataria del carne, ma anche il plurale con cui si esprime la *persona loquens*: il ricordo darà piacere alle παρθένοι e a Saffo, che si fa interprete dei loro sentimenti, alla stregua di quanto avviene in S. 94,11 con πεδήπομεν. Se tale ricostruzione coglie nel segno, ne deve conseguire che il pubblico di S. 27 sia esclusivamente femminile e coincidente con la comunità saffica e questo perché il racconto della νύμφη rievocherà quelle attività che sono proprie a questo gruppo e genererà piacere in un uditorio che le è legato da vincoli di ἑταιρεία.

Attraverso questo ragionamento, si giunge al punto di maggiore interesse del carne e, di conseguenza, alla sua importanza decisiva nella definizione del pubblico saffico. *In primis*, è da notare che S. 27 non è in senso stretto un canto nuziale: il γάμος, per quanto imminente, non ha avuto ancora inizio, come si evince dal v. 8, dove con στείχομεν γὰρ ἔς γάμον si evoca «l'acheminement plutôt que l'arrivé au but»<sup>447</sup>; il verbo,

<sup>446</sup> Cf. S. 49,1 (πάλαι ποτά), S. 58,11 (παῖδες), S. 22 (cf. *supra* p. 259).

<sup>447</sup> Lasserre 1989, 134.

inoltre, che significa «marcher, marcher en rangs»<sup>448</sup>, sembra presupporre che con γάμος s'indichi più il luogo in cui si terrà la festa che non la celebrazione in sé<sup>449</sup>. Il carne in questione, dunque, riguarda il momento che precede immediatamente le nozze. Per la definizione dell'occasione, si tenga presente che la νύμφη è circondata dalle sue compagne e da Saffo, e si appresta a raggiungere il luogo in cui avrà inizio la festa nuziale vera e propria.

Al fine di comprendere meglio il quadro, è opportuno evocare brevemente lo svolgersi della cerimonia nuziale greca, che, a parte qualche caso<sup>450</sup>, sembra aver conosciuto in Grecia una certa omogeneità e stabilità<sup>451</sup>. Il rituale si svolge in tre fasi, nella casa del padre, per strada, dove avviene la processione e, infine, nell'abitazione dello sposo. Dopo che la sposa si è vestita, circondata da una folta schiera di donne, fra le quali vi sono parenti, compagne e donne adulte, viene introdotta al banchetto nuziale offerto dal padre, occasione questa per riunire le famiglie che, attraverso il matrimonio, sanciscono alleanza<sup>452</sup>. Arrivata la sera, la νύμφη viene condotta, a piedi o su un carro<sup>453</sup>, alla casa dello sposo accompagnata da canti e danze<sup>454</sup>. Giunti alla sua nuova abitazione, un portiere, scelto fra gli amici dello sposo<sup>455</sup>, viene posto a difesa della porta del talamo e qui viene cantato l'epitalamio<sup>456</sup>. Nel corso della celebrazione, in particolare nei confronti del portiere, avvengono motteggi e facezie d'ogni tipo<sup>457</sup>. Al mattino, infine, gli sposi sono svegliati dai canti eseguiti da cori composti da giovani ragazze e ragazzi<sup>458</sup>. Durante la giornata del γάμος, ha un ruolo determinante la νυμφεύτρια<sup>459</sup>, in quanto ha il compito, assegnatole dai genitori, di accompagnare la sposa<sup>460</sup> e di occuparsi della cerimonia<sup>461</sup>.

<sup>448</sup> Chantraine, *DELG* 1048 s.v. στείχω.

<sup>449</sup> Cf., per un'espressione simile, Theogn. 15s. Μοῦσαι καὶ Χάριτες, κοῦραι Διός, αἶ ποτε Κόδμου / ἐς γάμον ἐλθοῦσαι καλὸν ἀείσατ' ἔπος.

<sup>450</sup> Cf. Paradiso 1986, 137-153.

<sup>451</sup> Cf. Lyghounis 1991, 164. Sulla cerimonia nuziale, in particolare sulla giornata del matrimonio, si vedano Daremberg-Saglio, *DAGR* III/2 1648ss. s.v. *matrimonium*, Magnien 1936, 115ss. e Vérilhac-Vial 1998, 296ss. Per Saffo, cf. Bowra 1973, 306ss..

<sup>452</sup> Cf. Daremberg-Saglio, *DAGR* III/2 1650 e Vérilhac-Vial 1998, 297ss. Questa fase del γάμος sembra testimoniata anche nei frammenti della poetessa: S. 141, infatti, rappresenta un banchetto nuziale divino in cui Hermes assume la funzione di coppiere e questa scena dovrebbe alludere a un reale convivio; per l'intersezione del piano del mito con quello della realtà nel contesto nuziale, cf. S. 44, Men. Rh. 402,14 e 409,2, Rösler 1975, 280, Lyghounis 1991, 191, Aloni 1997, 238s.

<sup>453</sup> Cf. Lissarrague 1990, 190 e Vérilhac-Vial 1998, 315.

<sup>454</sup> Cf. Daremberg-Saglio, *DAGR* III/2 1651 e Vérilhac-Vial 1998, 320s. Per Saffo cf. S. 111.

<sup>455</sup> Cf. Daremberg-Saglio, *DAGR* III/2 1652 e Vérilhac-Vial 1998, 324.

<sup>456</sup> articolo su differenza tra imeneo e epitalamio in CALAME 1977b

<sup>457</sup> Cf. S. 110.

<sup>458</sup> Cf. Vérilhac-Vial 1998, 326.

<sup>459</sup> Cf. Daremberg-Saglio, *DAGR* III/2 1649, Magnien 1936, 120s. e Vérilhac-Vial 1998, 297ss.

<sup>460</sup> Cf. Hesych. ν 715 L. νυμφεύτρια· ἡ συμπεπομένη ὑπὸ τῶν γονέων τῇ νύμφῃ.

<sup>461</sup> Cf. Poll. III 41 ἡ δὲ διοικουμένη τὰ περὶ τὸν γάμον γυνὴ νυμφεύτρια.

S. 27, in questo quadro, pare collocarsi all'inizio della giornata, quando la sposa è ancora circondata esclusivamente da donne e allorché la cerimonia nuziale vera e propria non ha avuto ancora inizio. Questa collocazione, oltre tutto, porta a riflettere sul ruolo tenuto da Saffo in questa circostanza; è lecito pensare che essa possa essere la νυμφεύτρια, visto il ruolo registico che pare assumere nel frammento. In tal senso, è indicativo l'*Epitalamio a Severo* di Imerio, che pare contenere la parafrasi d'un carne saffico non conservato.

οὐκοῦν ὥρα καὶ ἡμῖν, ὦ παῖδες, ἐπεὶ καὶ τὰς ἡμετέρας καλοῦμεν Μούσας πρὸς γαμήλιον χορὸν καὶ ἔρωτα, ἀνεῖναι τὴν ἀρμονίαν τὴν σύντονον, ἴν' ἅμα μετὰ παρθένων ἐπ' Ἀφροδίτῃ χορεύσωμεν. ὅτι δὲ μέγας ὁ κίνδυνος οὕτως ἀπαλὸν μέλος εὑρεῖν, ὡς τὴν θεὸν ἀρέσαι τῷ μέλει, παρ' αὐτῶν ποιητῶν μανθάνειν ἐξεστίν ... τὰ δὲ Ἀφροδίτης ὄργια παρήκαν τῇ Λεσβίᾳ Σαπφοῖ ἄδειν πρὸς λύραν καὶ ποιεῖν τὸν θάλαμον· ἢ καὶ εἰσηλθε μετὰ τοὺς ἀγῶνας εἰς θάλαμον, πλέκει παστὰ δα, τὸ λέχος στρώννυσι, γράφει παρθένους, <εἰς> νυμφεῖον ἄγει καὶ Ἀφροδίτην ἐφ' ἄρμα Χαρίτων καὶ χορὸν Ἐρώτων συμπαίστορα. καὶ τῆς μὲν ὑακίνθῳ τὰς κόμας σφίγξασα, πλὴν ὅσαι μετώποις μερίζονται, τὰς λοιπὰς ταῖς αὔραις ἀφήκεν ὑποκυμαίνειν, εἰ πλήττοιεν. τῶν δὲ τὰ πτερὰ καὶ τοὺς βοστρύχους χρυσῷ κοσμήσασα πρὸ τοῦ δίφρου σπεύδει πομπεύοντα καὶ δᾶδα κινούντα μετάρσιον.

(Him. 9,29ss. Colonna)

Lontano dall'essere una cerimonia iniziatica interna alla comunità saffica<sup>462</sup>, il carne parafrasato è esplicitamente un canto nuziale (καλοῦμεν Μούσας πρὸς γαμήλιον χορὸν). Ora, è interessante notare, in quanto dice Imerio (τὰ δὲ Ἀφροδίτης ὄργια παρήκαν τῇ Λεσβίᾳ Σαπφοῖ ἄδειν ... ἢ καὶ εἰσηλθε κτλ.), che Saffo venga indicata nell'atto di compiere attività tipiche della νυμφεύτρια, ossia organizzare le nozze e condurre nella camera nuziale, oltre ad Afrodite, evidentemente anche la sposa. Nel carne parafrasato, in sostanza, si ricava la funzione registica assunta dalla poetessa che si ritrova anche in S. 27, in relazione ad un altro momento della cerimonia nuziale.

I dati raccolti portano ad identificare in S. 27 un carne pressoché identico per temi e pubblico a quelli comunitari, ma con la differenza non secondaria che è citato esplicitamente il γάμος. Secondo la ricostruzione compiuta finora, giunto il giorno della cerimonia nuziale, le compagne della sposa e, forse, tutte le componenti della comunità saffica partecipano alla festa, accompagnandola con canti e danze. Saffo, in questo contesto, potrebbe anche assumere, almeno in certi casi, il ruolo della νυμφεύτρια. Prima che la cerimonia abbia inizio, Saffo invita la νύμφη a ricordare il proprio passato, di cui la comunità femminile è stata protagonista. Ora, se tale interpretazione coglie nel

<sup>462</sup> Cf. Grandolini 2000, 357s., Gentili 2006, 143.

segno, bisogna concludere che il pubblico saffico conoscesse una certa omogeneità, almeno in alcune sue componenti, in quanto, con S. 27, si avrebbe un carne tematicamente vicino a quelli ad uditorio femminile, ma contestualizzato in una giornata caratterizzata dalla celebrazione di un γάμος.

### ***Le ragioni dei distacchi***

Ideologia afroditica, presenza di comunità femminili a Lesbo, legame di esse con le οἰκία aristocratiche, unità di parte dell'uditorio: questi sono i dati che emergono da una lettura della poesia saffica. Tali elementi, ad ogni modo, non spiegano perché alcune componenti della comunità saffica si allontanino da essa né permettono di comprendere la ragione per cui Afrodite ricopra nell'opera della poetessa un ruolo così importante.

Per quanto riguarda il primo aspetto, bisogna dividere nettamente fra chi 'tradisce'<sup>463</sup> e chi si allontana non spontaneamente<sup>464</sup>. Nel primo caso, la motivazione è quella di un passaggio ad un'altra comunità che fa riferimento ad una diversa οἰκία aristocratica rispetto a quella saffica. Tale considerazione, tuttavia, sembra restare alla superficie del problema, in quanto non chiarisce la ragione di un tale mutamento. È lecito, a tal proposito, supporre che le οἰκία avessero un ruolo all'interno di simili tradimenti, poiché è improbabile che in una società in cui ha un'importanza decisiva il rapporto fra gruppi aristocratici, i loro componenti potessero liberamente passare da una comunità legata ad una famiglia all'altra; questa considerazione vale per gli adulti e, tanto più, per i giovani.

Si prenda, ad esempio, il caso di Pleistodice: costei doveva appartenere al gruppo saffico, se è vero che la poetessa al suo riguardo usa ξμῶ<sup>465</sup>, ma nel commento di S. 213 è accostata a Gorgo. Indicativo, in questo contesto, il suo probabile soprannome, Archeanassa, il quale richiama immediatamente l'οἰκία degli Archeanattidi<sup>466</sup>. Ora, tale situazione non è solo un indizio che vi fossero appartenenti alla

<sup>463</sup> Cf. S. 68a, 71, 130, 213.

<sup>464</sup> Cf. S. 16, 94 (in particolare v. 5 Ψάπφ', ἦ μάν σ' ἄέκοισ' ἀπυλιμπάνω), 96.

<sup>465</sup> Cf. S. 213,2. Cf. anche S. 103C a,4.

<sup>466</sup> Strabone (XIII 1 38) informa che un Archeanatte di Mitilene avrebbe fortificato il Sigeo in un periodo non determinabile, ma precedente allo scontro in singolar tenzone fra Pittaco e Frinone. Dai frammentari resti di Alc. 112 (cf. *supra* pp. 123ss.), si percepisce che gli Archeanattidi fossero fra i gruppi rivali dell'ἑταιρεία alcaica. In Alc. 444 si fa accenno ad un Archeanattide a proposito di una guerra contro Eritre, mentre un Archeanatte compare in una iscrizione proveniente da Delfi databile fra la fine del VI e l'inizio del V secolo (*I. Delph.* III (4) 125,7s. κισθαρωιδος Ἀρχεά{ν}ναξ Ζωΐου Μυτιληναίου). Cf. Liberman 1999, 261 n. 399. È interessante notare come la famiglia regnante nel territorio del Bosforo avesse come patronimico proprio 'Archeanattidi', ma non è possibile valutare se la sua origine fosse

comunità saffica non provenienti dai Cleanattidi, ma può far supporre che, mutate le alleanze negli equilibri fra gruppi aristocratici, le loro componenti si ripartissero nelle diverse comunità femminili proprio in base a questa nuova situazione.

Si tengano presenti, a tal proposito, due elementi: *in primis*, il comportamento di Pittaco, che passa, nel corso di pochi anni, dall'alleanza anticleanattide con Alceo e i suoi fratelli, a quella con il Cleanattide Mirsilo, per poi probabilmente tradire anche la famiglia di lui, costringendola all'esilio. Durante questo periodo, inoltre, stringe legami con la famiglia dei Pentilidi, sposandone una componente<sup>467</sup>. In secondo luogo, va considerato l'atteggiamento di Saffo nei confronti delle Pentilidi, la cui origine può derivare dalla rivalità fra questa οἰκία e quella a cui Saffo sembra legata, in quanto, dopo il dominio della stirpe regale di Mitilene, sono proprio i Cleanattidi a dominare la scena. Vi sono, dunque, alcune grandi famiglie poste su schieramenti opposti, alle quali si alleano di volta in volta altre famiglie e tale situazione ha risvolti nelle comunità maschili aristocratiche e in quelle femminili.

Questa ricostruzione, per quanto verosimile, non è esente da problemi: S. 130,3s., infatti, sembra prospettare una situazione in cui Attide volontariamente abbandona Saffo (Ἄττι, σοὶ δ' ἔμεθεν μὲν ἀπήχθετο / φροντίσδην, ἐπὶ δ' Ἀνδρομέδαν πόται). È il verbo ἀπεχθάνομαι, qui, ad essere significativo. Stessa problematica suscita il κακότροπος affibbiato da Saffo a Mica, che sembrerebbe imputare il distacco al τρόπος della vecchia φίλη. Un passo più volte citato nel presente studio, ovvero Theogn. 1311ss., sembra andare nella medesima direzione: un παῖς tradisce la φιλότης del poeta, aggregandosi ad un altro gruppo<sup>468</sup>. Quest'ultimo caso è più interessante di quello di Attide e di Mica, in quanto il protagonista dei versi teognidei è forse un giovane, cosa che è impossibile determinare per le due φίλαι della poetessa<sup>469</sup>. Risulta difficile, ad ogni modo, accettare che, volontariamente e senza altro impulso se non un desiderio personale, un individuo appartenente ad una famiglia aristocratica potesse stringere εταιρεία al di fuori delle alleanze della propria οἰκία. Una possibile soluzione a questa aporia potrebbe essere quella di non interpretare in modo personale gli attacchi rivolti alle 'traditrici', ma considerarli come accuse rivolte alle loro famiglie: ciò, del resto, accade probabilmente per Gorgo e Andromeda con i Polianattidi e i Pentilidi e, da parte di Alceo, per Mirsilo con i Cleanattidi.

La documentazione, purtroppo, è del tutto insufficiente per fornire un quadro completo e coerente della situazione: sia per Saffo che per Teognide non è lecito determinare l'età esatta di chi rompe il patto di φιλότης, in quanto se per la poetessa ciò

milesia, mitile-nese o altra. Un rapporto fra questa regione e Lesbo è, comunque, reperibile, cf. Gallotta 2005, 299ss. e 303s.

<sup>467</sup> Cf. *supra* pp. 52ss.

<sup>468</sup> Cf. *supra* pp. 119ss. e 177ss.

<sup>469</sup> Per Attide e la sua età in S. 49 cf. *supra* pp. 249ss., sul παῖς di Teognide cf. *supra* pp. 177ss.



è totalmente ignoto, per Teognide l'accostamento fra i termini παῖς e ἐταῖρος deve comunque far riflettere, in quanto essi possono parere in contrasto. Ad ogni modo, la scarsità di dati porta a constatare una difficoltà interpretativa, impedendo di comprendere esattamente il reale rapporto fra οἰκίαι, gruppi ristretti e desideri individuali al momento della rottura del patto comunitario.

Riguardo agli individui che si separano non volontariamente dalla comunità saffica, si può affermare, in prima istanza, che la ragione più banale per una simile situazione deve essere indubbiamente il matrimonio<sup>470</sup>; per quanto alcuni indizi portino a ciò, tuttavia, questa affermazione resta ipotetica, perché i carmi di commiato o di consolazione per un avvenuto distacco non alludono mai ai motivi che portano ai distacchi. A rigor di logica, del resto, si potrebbe anche ipotizzare che le separazioni trovassero le loro motivazioni nei trasferimenti che alcune famiglie compivano da Lesbo verso altri luoghi e questo probabilmente per ragioni commerciali o politiche<sup>471</sup>. Quest'ultima possibilità, comunque, è inverosimile per tutti i casi: nei magri testi del *corpus* saffico ben tre sono i testi che parlano, a vario titolo, di separazioni che non implicano biasimo. Questa frequenza rende verosimile che i distacchi di questo tipo fossero quasi regolari, il che, a mio giudizio, porta a ritenerne il matrimonio la causa: il ripetersi dei distacchi farebbe pensare a ragioni 'naturali', come ad esempio il γάμος, non a eventi forse eccezionali come il trasferimento di una famiglia da una città all'altra.

Bisogna, inoltre, tenere presente due dati. In primo luogo, ha un significato rispetto alla situazione prospettata sopra il fatto che alcune φίλαι della poetessa fossero legate a luoghi esterni a Lesbo: Anagora, infatti, proviene da Mileto, Gongila da Colofone, Eunica da Salamina<sup>472</sup>, la φίλη di Attide in S. 96 va a Sardi, in Lidia. Trovare ragioni diverse dal matrimonio per questa circolazione di donne fra Lesbo e località del Mediterraneo orientale non è agevole; per di più, tale motivazione non è priva di paralleli: Menelao nell'*Odissea* manda Ermione in sposa a Neottolemo, Andromaca giunge a Troia da Tebe cilicia per divenire moglie di Ettore (S. 44), Penelope è originaria di Sparta, Cilone, in epoca storica, ha l'appoggio di Teagene in quanto suo genero, l'ateniese Megacle, ottiene dal tiranno di Sicione la figlia Agariste, dopo esser stato scelto fra una schiera di pretendenti.

A questo quadro si aggiunge S. 27, il quale tematicamente ha molti punti di contatto con i carmi del distacco. Il tema della memoria, infatti, è ricorrente in quei componimenti in cui si assiste ad una separazione e, per quanto ciò non sia dimostrabile, è lecito supporre che l'invito fatto da Saffo alla νύμφη a ricordare il passato non sia solo

<sup>470</sup> Cf. Aloni 1997, XVII.

<sup>471</sup> L'esilio può essere una ottima ragione per allontanarsi dalla πόλις di residenza e non doveva essere, inoltre, troppo infrequente, visto che sia Alceo che Saffo vissero questa esperienza. Cf. *supra* 48ss.

<sup>472</sup> La Salamina da cui proverrebbe Eunica potrebbe essere località cipria e non ateniese, poiché da *P. Colon.* 5860 risulta che alcune giovani aggregate al gruppo saffico erano originarie della parte orientale del Mediterraneo, ma nulla è noto di provenienze occidentali.

dovuto al fatto che ciò darà piacere all'uditorio, ma anche al prossimo allontanamento di lei dalla comunità. In questo contesto, le consonanze fra S. 27 e 94 acquisterebbero una dimensione più specifica. Non è forse secondario, allora, che Saffo rappresenti la donna di Lidia circondata da γυναῖκες: essa si è trasferita da Lesbo a Sardi e la ragione non è espressa, ma sicuramente ora è una donna matura, ossia il suo trasferimento potrebbe trovare giustificazioni nel γάμος<sup>473</sup>.

Ad ogni buon conto, vista la probabile omogeneità del pubblico esclusivamente femminile e di parte di quello nuziale e vista l'attitudine di alcune famiglie aristocratiche a tessere alleanze con οἰκίαι straniere attraverso l'istituto matrimoniale, è più che plausibile che il γάμος comportasse l'uscita di alcune donne dalla comunità saffica quando esse si sposavano con individui non residenti a Lesbo.

### *I luoghi delle performances poetiche e le attività svoltevi*

Per la definizione del gruppo saffico è necessario calarlo nei luoghi in cui opera e studiarne le attività consuete. Questa operazione ricalca, in parte, la divisione compiuta da Aloni nel *corpus* della poetessa, in quanto è possibile che *performances* attuate luoghi diversi implicassero pubblici non identici, ma di volta in volta più allargati o più ristretti<sup>474</sup>. Si notano, al riguardo, tre distinti luoghi od occasioni esecutive: una legata a spazi sacri, una 'pubblica' connessa a varie festività che avevano come contesto un 'esterno' e, infine, una ristretta, forse contestualizzabile in abitazioni private. Al fine di chiarire questa suddivisione, si elencheranno, suddividendoli in tre gruppi, alcuni frammenti e s'indicheranno le attività che ciascun luogo implica.

### **Gli spazi sacri**

Una discussione sugli spazi sacri in Saffo non può non partire da S. 2, dove compare esplicitamente un luogo connotato come ἄγνος.

1a	..ανρθεν κατιου[	... dal ...
1	δεῦρὺ [μ] ἐ<κ> Κρήτ.ς ἐ.[ ]†εναυγον† ἄγνον ὄπι[αι ] χάριεν μὲν ἄλσος μαλι[αν], βῶμοι δ' ἐ<ν>ι θυμιάμε-	qui da Creta ... santo, dov'è un grazioso bosco di meli, e al suo interno altari fumanti

<sup>473</sup> Cf. Hutchinson 2001, 145.

<sup>474</sup> Cf. *supra* pp. 217ss.

4	_ νοι [λι]βανώται· ἐν δ' ὕδωρ ψῦχρον κελάδει δι' ὕσδων μαλίνων, βρόδοισι δὲ παῖς ὁ χῶρος ἐσκίαστ', αἰθυσομένων δὲ φύλλων	d'incenso; qui, fresca acqua risuona fra i rami dei meli, tutto il luogo è ombreggiato da rose e, mentre le foglie stormiscono,
8	_ κῶμα †καταιριον· ἐν δὲ λείμων ἰππόβοτος τέθαλε †τωτ...(.).ἱριννοισι† ἄνθεσιν, αἰ <δ'> ἄηται μέλλιχα πνέοισιν [	sopore ... un prato pascolato da cavalli v'è in fiore ... fiori, le brezze dolcemente spirano ...
12	_ [            ] ἐνθα δὴ σὺ †σουαν† ἔλοισα Κύπρι χρυσίαισιν ἐν κυλίκεσσιν ἄβρωσ <ὀ>μ<με>μείχμενον θαλίαισι νέκταρ	... qui tu, Cipride, avendo preso ..., in coppe dorate delicatamente versando nettare misto
16	_ οἶνοχόεισα	durante la festa.

(S. 2)<sup>475</sup>

Il testo è di difficilissima lettura<sup>476</sup>, in particolare nella parte iniziale e finale. Per quanto concerne il primo rigo (r. 1a), molti dubbi restano sulla sua reale appartenenza al componimento saffico; Lanata (1960, 79ss.) interpreta -θεν / κατίοι[σα], correggendo, quindi, il testo dell'*ostrakon*: esso, perciò, costituirebbe l'adonio finale di una strofe saffica preceduto da quanto resta del *colon* precedente. Al rigo successivo la studiosa legge δευρυμμεκρητεσιπ[.]ρ[ e sottolinea, a tal proposito, che, sulla base dei segni di scrittura, un *epsilon* fra *tau* e *sigma* sembrerebbe preferibile rispetto ad un *alpha*, ma avverte che il supporto «è tutt'altro che in buono stato». Sulla base di ciò, Lanata intende il r. 1 come segue: δεῦρυ μ', αἰ Κρήτεσ<σ>ἰ π[ε]ρ κτλ. L'introduzione della congiunzione ipotetica, giustificabile come errore ortografico<sup>477</sup>, s'impone a Lanata per ragioni di senso: se il r. 1a appartiene al medesimo componimento di quanto segue, il r. 1 non può contenere un complemento di moto da luogo, poiché questo sarebbe già presente nella strofe precedente.

<sup>475</sup> Per il v. 1 mi discosto da Voigt (1971) e seguo in parte Page (1955, 34), ma me ne allontano quando la lettura di quest'ultimo pare in contrasto con quanto si legge sulla riproduzione fotografica dell'*ostrakon*. Al v. 1 non sembrano esservi ragioni per supporre un *epsilon* fra il *tau* e il *sigma* di κρητ.σ, ma piuttosto un *alfa*, anche se la foto non consente di apprezzare correttamente la situazione, soprattutto perché la riproduzione impedisce di valutare la differenza fra le ombre dovute alla porosità del supporto e l'inchiostro.

<sup>476</sup> Cf. Lanata 1960, 64ss. e Nicosia 1976, 83ss.

<sup>477</sup> Il passaggio del dittongo αἰ ad *epsilon* è presente senza dubbio al v. 6 dove compare πεισ invece di παισ.

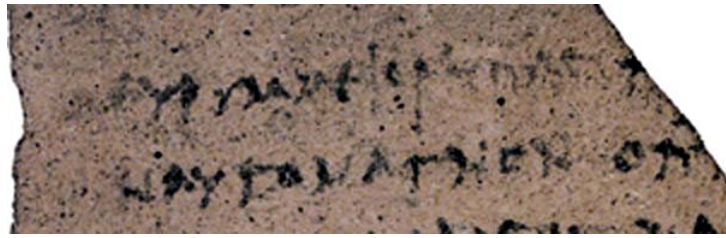


Figura 25: PSI 1300 rr. 2s.  
(riporto la mia trascrizione diplomatica): .υρυμμεκρητ.ζεπ[ | .ναυγοναγνον οππ[

Questa lettura non è del tutto convincente, anche se le considerazioni che seguono hanno valore relativo, in quanto basate su una riproduzione fotografica. In primo luogo, dopo il *sigma* di κρητ.σ pare esservi un *epsilon*, non uno *iota*, mentre per quanto precede lo stesso *sigma* le tracce sono talmente sbiadite che è impossibile valutare quale lettera vi si nasconda: esse sono difficilmente conciliabili sia con un *alpha* che con un *epsilon*. Del *tau*, invece, si vede il tratto verticale e un lieve residuo di quello orizzontale.

A queste considerazioni bisogna aggiungere che al v. 1a, se la forma verbale supposta da κατιου[ non è compatibile con il dialetto lesbio, è parimenti difficile qui ammettere un errore, visto che, negli altri casi in cui nell'*ostrakon* compare un participio, la forma verbale è conforme a quella lesbica o la presuppone (v. 13 ἔλοισα e v. 16 οἰνοχόεισα<sup>478</sup>). A tale considerazione va aggiunto che Pintaudi (2000, 45ss.) ha letto, analizzando recentemente il testimone, οὔρανοθεν: se così fosse, la sequenza οὔρανοθεν κατιού[σα mostrerebbe un andamento dattilico incompatibile con la strofe saffica<sup>479</sup>.

Queste considerazioni fanno perdere in parte valore alla tesi di Lanata, mentre paiono dare, almeno parzialmente, sostegno alla tesi di Page (1955, 36), il quale afferma che «perhaps the best sense [...] is δεῦρό μ' [μ] ἔ<κ> Κρήτας ἐπ[ὶ τόνδ]ε ναῦον, suggested by Lobel». Tale interpretazione, infatti, presenta il vantaggio di ritoccare il testo assai lievemente e in modo facilmente giustificabile. A tal proposito, non è secondario che il δεῦρον iniziale sembri implicare, come in S. 127, l'indicazione del luogo di provenienza della divinità. L'elemento di difficoltà che incontra la lettura di Lobel, tuttavia, è l'emendamento ναῦον a partire dal ναυγον che si ritrova al r. 3 dell'*ostrakon*. Si riporta la trascrizione di Lanata per maggiore chiarezza, anche se in alcuni punti, come detto, essa non convince del tutto.

- r. 1 δευρυμμεκρητεσιπ[.]ρ[  
r. 2 .ναυγοναγνον οππ[  
r. 3 χαριενμεναλσοσ μαλι[

<sup>478</sup> Per quanto concerne οἰνοχόεισα, sull'*ostrakon* compare la forma certamente errata ωνοχοαισα (cf. Lanata 1960, 85 n. 3), la quale sembra presupporre però il dialetto eolico piuttosto che lo ionico. Cf. *ibid.* 69s.

<sup>479</sup> Cf. Page 1955, 35s. e Ferrari 2003, 64 n. 54s.

Intendere ἐπ[ὶ τόνδ]ε ναῦον comporta seri problemi: in primo luogo, per accettare l'integrazione τόνδ]ε bisogna ammettere una strana divisione di parola, contraria alla norma che si riscontra nell'*ostrakon*. Il redattore, infatti, sembra andare a capo dividendo in sillabe le parole, non separando le singole lettere. Secondo l'idea di Lobel, seguita da Page, qui si avrebbe invece, ἐπὶ τόνδ]ε ναῦ[[γ]]ον. A questo problema si lega direttamente la questione di ναυγον: Lobel (*apud* Schubart 1938, 297ss.) emenda, come detto, in ναῦον e Schubart (1938, 297ss.), su questa base, suppone che il *gamma* nasconda in realtà un *digamma*. La vera difficoltà è, però, che, per le ragioni di cui sopra, la lettera all'inizio del r. 2 sembra far parte di quanto segue e da questa considerazione nascono le interpretazioni ἔναυγον, 'splendente', di Norsa<sup>480</sup> e ἔναυλον, 'riparo', di Lanata<sup>481</sup>. A tutti questi problemi si aggiunge un dato messo giustamente in luce da Aloni (1997, 6s.): è strano che il carme inizi con l'indicazione della provenienza da Creta senza il nome della dea, come avviene in S. 1 o 5.

Di fronte ad una situazione così complessa, a mio giudizio, è sufficiente ai fini di un'interpretazione del carme, notare *in primis* il fatto che S. 2 è un inno cletico (v. 1 δεῦρυ), poi che, molto probabilmente, la dea proviene da Creta, lettura che pare più congrua al contesto di un'εὐχή rispetto a quella di Lanata<sup>482</sup>; infine è significativo che, per quanto sia difficile dimostrare la presenza di un tempio al v. 2, bisogna certamente supporre un luogo sacro, in base all'aggettivo ἄγνος e all'avverbio di luogo che immediatamente lo segue.

Per quanto riguarda la strofe finale<sup>483</sup>, la comprensione è inficiata dalla probabile perdita di un verbo finito reggente, necessaria se la lettura οἰνοχόεισα è, come sembra, migliore di quella οἰνοχόαισον di Page e Lobel: la prima, infatti, è confermata sia dall'*ostrakon* che dalla citazione di Ateneo<sup>484</sup>. Questo verbo, comunque, non può essere ἔρχομαι: se esso compare all'aoristo imperativo in Ateneo, è altresì vero che la citazione appare fortemente riadattata al contesto narrativo dei *Deipnosophisti* (Ath. XI 463e: ἐλθέ, Κύπρι, ... οἰνοχοῦσα τούτοις τοῖς ἐταίροις ἑμοῖς τε καὶ σοῖς)<sup>485</sup>. A questo proposito è indicativo l'avverbio locale ἐνθα del v. 13: se è da intendere come uno stato in luogo, esso si riferisce ad uno spazio vicino al locutore, mentre, se bisogna interpretarlo come un moto a luogo, significa 'là'<sup>486</sup>. Delle due opzioni, la seconda sembrerebbe necessaria nel caso della presenza d'un verbo di movimento, ma, allora, vi sarebbe discrepanza fra

<sup>480</sup> Norsa 1937, 12: ἔναυγος è inattestato, ma ha la medesima formazione di ἔναυλος e ἔναυδος.

<sup>481</sup> Lanata 1960, 81. Per la studiosa, la descrizione ai vv. 2ss. è più congrua con quella di un ἔναυλος che di un ναός.

<sup>482</sup> Cf. S. 1,7ss., 86,5s., 127, Alc. 34,1, 34A,9s.

<sup>483</sup> Cf. Nicosia 1976, 93ss.

<sup>484</sup> Cf. Nicosia 1976, 101.

<sup>485</sup> Cf. Nicosia 1976, 95ss.

<sup>486</sup> Cf. Nicosia 1976, 102 e LSJ<sup>9</sup> 565 s.v. ἐνθα.

il senso dell'ultima strofe e quello delle precedenti: il δεῦρο ... ὀππ[αι], in effetti, indica come l'epifania divina avverrà dove il locutore si trova, quindi, se vi fosse ἐρχομαι nella lacuna del v. 12 o altrove, ci si aspetterebbe τυίδε, non ἐνθα. La conclusione che si può trarre, perciò, è la necessità, per la frase che occupa l'ultima strofe di S. 2, della presenza d'un verbo reggente di modo finito indicante uno stato.

Visti rapidamente alcuni dei problemi testuali maggiori che la lettura di S. 2 comporta, è lecito passare all'interpretazione del componimento. Esso ha, come accennato in precedenza, la forma d'un inno cletico di cui la produzione eolica presenta molti esempi, come S. 1 (Afrodite), 128 (Cariti e Muse) e Alc. 34 (Dioscuri); nell'invocazione vi è riferimento al luogo di provenienza della dea, Creta, e ciò sorprende, visto il legame che Afrodite sembra avere in Saffo, come altrove, con Cipro<sup>487</sup>.

Per giustificare questa peculiarità, non è secondario che siano certamente rintracciabili alcuni rapporti fra Afrodite e l'isola di Minosse<sup>488</sup>: i Cretesi, infatti, secondo Diodoro Siculo<sup>489</sup>, rivendicavano l'origine, fra gli altri numi, anche della Cipride, mentre non può essere sottovalutato che uno dei frutti sacri alla dea sia il μῆλον di Κυδωνία, città di Creta<sup>490</sup>. A ciò si aggiunge un frammento di poesia eolica d'autore incerto, ma la cui attenzione all'elemento naturale, l'accento alla danza e l'uso di aggettivi quali ἄπαλος ed ἐρόεις mostrano la plausibile paternità saffica<sup>491</sup>.

Κρήσσαι νύ ποτ' ὦδ' ἔμμελέως πόδεσσιν	Le Cretesi un tempo così a tempo con i piedi
ὠρχηγντ' ἀπάλοισ' ἀμφ' ἐρόεντα βῶμον	delicati danzavano intorno all'altare grazioso,
πόας τέρεν ἄνθος μάλακον μάτεισαι	calpestando il tenero e delicato fiore dell'erba.
	(inc. auct. fr. 16 Voigt <sup>492</sup> )

Il rito, compiuto da donne cretesi, consiste in una danza intorno ad un altare, connotando quest'azione come sacrale. Il riferimento all'ἄνθος e aggettivi che riconducono alla dimensione erotica portano probabilmente il frammento nella schiera di quei componimenti che hanno come protagonista Afrodite. È interessante, ad ogni modo, la diretta connessione fra una ritualità caratterizzata dall'ἔρωσ e Creta. Un'invocazione ad Afrodite di cui S. 35 è testimone, inoltre, potrebbe confermare un'ulteriore connessione fra questa divinità e l'isola di Minosse: ἦ σε Κύπρος καὶ Πάφος ἢ Πάνορμος. L'ultima località, in effetti, può essere certo la celebre città siciliana, ma è possibile che sia ugualmente un insediamento cretese<sup>493</sup>.

<sup>487</sup> Cf. S. 2,13, 5,18, 15,9, 22,16, 35,1, 65,6, 134,1 e Hdt. I 105,3.

<sup>488</sup> Cf. Pugliese Caratelli 1979, 131ss.

<sup>489</sup> Cf. Diod. Sic. V 77,4ss.

<sup>490</sup> Cf. Ibyc. *PMGF* 286, Vetta 1999, 174 e Aloni 1997, LI.

<sup>491</sup> Cf. Aloni 1997, Ls.

<sup>492</sup> Cf. Perrotta-Gentili 1965, 149s.

<sup>493</sup> Cf. Pugliese Carratelli 1990 (st. ant. misc. I pug.), Aloni 1997, 70, Ferrari 2003, 66 n. 58.

La sacralità del luogo descritto da Saffo ai vv. 2ss. è fuori discussione. La radice \**sac-* di ἀγνός sembra, infatti, alludere al sentimento umano che porta ad accostarsi al divino con circospezione e massimo rispetto, ossia astenendosi dall'impurità che provoca la conseguente reazione di potenze religiose: è indicativo, a tal proposito, il verbo ἄζομαι che significa proprio «éprouver une crainte respectueuse»<sup>494</sup>, come *Il. I 21* mostra assai bene: (Achei) ἄζόμενοι Διὸς υἱὸν ἐκηβόλον Ἀπόλλωνα. Per quanto concerne più propriamente ἀγνός, nell'*epos* esso è attribuito di divinità, sovente femminili, o di una festa, mentre assai interessante è che l'aggettivo si applichi nei tragici al territorio del dio<sup>495</sup>. Tornando all'esempio saffico, che sotto εναυγον si nasconda o meno il termine ναῦος, la descrizione che segue rappresenta sicuramente un luogo circondato da rispetto sacro<sup>496</sup>; non è di minor valore, inoltre, che ἄλσος significhi propriamente «bois sacré»<sup>497</sup>.

Lo spazio naturale assai lussureggiante ha una valenza simbolica marcata<sup>498</sup>. Il μῆλον, che designa molti frutti dalla forma rotonda come l'albicocca, il limone, la pesca<sup>499</sup>, soprattutto se κυδώνιον, ha un ruolo di primo piano nel rito iniziatico fondamentale per una donna greca, ossia il γάμος: una legge di Solone, riportata da Plutarco, prescrive che la νύμφη mangi, arrivata alla casa dello sposo, una mela prima d'esser chiusa con lo sposo nel talamo<sup>500</sup>.

Il μῆλον, d'altra parte, fa la sua comparsa in molti racconti mitici riguardanti le nozze. Ippomene, ad esempio, riesce a sconfiggere Atalanta nella corsa, avendo nel contempo in sposa la giovane e salva la vita: lascia, infatti, sul percorso della gara tre pomi donatigli da Afrodite e Atalanta, di volta in volta, si attarda a raccogliarli<sup>501</sup>, permettendo al futuro sposo di batterla. Stessa funzione potrebbe avere il melograno donato a Persefone da Ade prima che la dea riabbracci la madre: attraverso questo gesto, infatti, il re dell'oltretomba si assicura che la figlia di Demetra passi un terzo dell'anno nei suoi regni<sup>502</sup>.

<sup>494</sup> Chantraine, *DELG* 25 s.v. ἄζομαι. Cf. Benveniste 1976, 438s. e, inoltre, *Il. I 21*.

<sup>495</sup> Cf. Benveniste 1976, 438 e, inoltre, e.g., Eur. *Andr.* 253 λείψεις τόδ' ἀγνὸν τέμενος ἐναλίας θεοῦ;

<sup>496</sup> La descrizione di S. 2 può far riferimento ad un κῆπος (cf. *H. Hom. Ven.* 66) o anche a un luogo naturale non recintato (Cf. Pirenne-Delforge 1994, 371s.): se il boschetto di meli farebbe propendere per la prima opzione, il λείμων sembrerebbe prospettare la seconda. Per la differenza simbolica fra natura selvaggia e giardino dei miti iniziatici femminili cf. Calame 1992, 120ss. e, su S. 2, 132ss.

<sup>497</sup> Chantraine, *DELG* 65 s.v. ἄλσος.

<sup>498</sup> Cf. Lanata 1966, 68ss., Calame 1992, 120ss.

<sup>499</sup> Cf. Pirenne-Delforge 1994, 411.

<sup>500</sup> Cf. Plut. *Sol.* 20,4.

<sup>501</sup> Cf. Ov. *Met.* X 644-648.

<sup>502</sup> Cf. *H. Hom. Cer.* 371ss. e 393ss. Sul valore del μῆλον cf. Faraone 1990, 219ss., Pirenne-Delforge 1994, 410ss., Calame 1992, 121s.

Per quanto concerne gli altari rugiadosi, una rappresentazione assai simile si ritrova nell'*Inno omerico ad Afrodite*.

ἐς Κύπρον δ' ἔλθοῦσα θυώδεα νηὸν ἔδυνεν  
ἐς Πάφον· ἐνθα δέ οἱ τέμενος βωμός τε θυώδης·  
(*H. Hom. Ven.* 58s.)

Se la presenza di fiumi che bagnano, scorrendo, un bosco sacro di meli ritrova preciso riscontro in Ibico<sup>503</sup>, in un carme che descrive il giardino delle Vergini<sup>504</sup> e in cui la Cipride è espressamente citata, per quanto concerne la presenza di fiori e di una natura lussureggiante un caso esemplificativo può essere l'esordio dell'*Inno omerico a Demetra*.

Δήμητρ' ἠϋκομον σεμνήν θεᾶν ἄρχομ' αἰδεῖν,  
αὐτὴν ἠδὲ θύγατρα τανύσφυρον ἦν Ἀἴδωνεὺς  
ἦρπαξεν, δῶκεν δὲ βαρύκτυπος εὐρυόπα Ζεὺς,  
νόσφιν Δήμητρος χρυσαόρου ἀγλαοκάρπου  
5 παίζουσιν κούρησι σὺν Ὠκεανοῦ βαθυκόλποις,  
ἄνθεά τ' αἰνυμένην ῥόδα καὶ κρόκον ἠδ' ἴα καλὰ  
λειμῶν' ἄμ μαλακὸν καὶ ἀγαλλίδας ἠδ' ὑάκινθον  
νάρκισσόν θ', ὃν φῦσε δόλον καλυκώπιδι κούρη  
Γαῖα Διὸς βουλῆσι χαριζομένη πολυδέκτη  
(*H. Hom. Cer.* 1-9)

La descrizione del ratto di Persefone ha una simbologia marcata, che richiama la sfera di Afrodite. Ciò non è strano: il racconto della vicenda della dea ha una forte connotazione nuziale. Dopo il ratto<sup>505</sup>, vi è una sorta d'αγωγή (vv. 30ss.) a cui segue l'offerta del μῆλον, che sancisce, nel racconto mitico, la conclusione del processo iniziatico che conduce Persefone al nuovo statuto di sposa di Ade. La simbologia afroditica del passo emerge in tutta chiarezza se si confrontano i versi citati con la Διὸς ἀπάτη del libro XIV dell'*Iliade*: al momento della συνουσία divina (vv. 344-349), sotto i corpi di Zeus ed Era la terra divina produce erba tenera (νεοθηλέα ποίην), loto rugiadoso (λωτόν ἔρσηεντα), croco (κρόκον) e giacinto folto e morbido (ὑάκινθον πυκνὸν

<sup>503</sup> Ibyc. *PMGF* 286 ἦρι μὲν αἶ τε Κυδωνία / μηλίδες ἀρδόμεναι ῥοᾶν / ἐκ ποταμῶν, ἴνα Παρθένων / κῆπος ἀκήρατος, αἶ τ' οἰνανθίδες / ἀυξόμεναι σκιεροῖσιν ὑφ' ἔρνεσιν / οἰναρέοις θαλέθοισιν· ἐμοὶ δ' ἔρος / οὐδεμίαν κατάκοιτος ὥραν. / †τε† ὑπὸ στεροπᾶς φλέγων / Θρηίκιος Βορέας / αἰσίων παρὰ Κύπριδος ἄζαλέ-/αις μανίαισιν ἔρεμνὸς ἀθαμβῆς / ἐγκρατέως πεδόθεν †φυλάσσει†/ ἡμετέρας φρένας. Si noti la presenza delle mele cotogne, della corrente di fiumi e dei fiori: il luogo è esplicitamente definito un κῆπος.

<sup>504</sup> Cf. Calame 1992, 133.

<sup>505</sup> Per il matrimonio per ratto, è indicativa la cerimonia nuziale spartana: cf. Paradiso 1986, 137ss.



καὶ μαλακόν)<sup>506</sup>. A questo proposito, Calame (1996, 123ss.) ha mostrato il valore simbolico dei prati e dei giardini dei miti iniziatici femminili: il passaggio dal λειμών al κῆπος e, poi, al λέχος rappresenta il processo attraverso il quale la παρθένος raggiunge la condizione di γυνή, processo che vede Afrodite attivamente partecipe.

L'ambiente naturale sacro descritto da Saffo, perciò, è fortemente evocativo. La poetessa, infatti, pare usare la descrizione del paesaggio come mezzo per richiedere l'epifania<sup>507</sup>; il principio è il medesimo di S. 1: l'invocazione necessita di una spiegazione, che in S. 1 è rappresentata dal riferimento ad un precedente intervento della divinità, mentre qui è implicita nella connotazione afroditica dello spazio in cui avverrà la celebrazione. La descrizione, insomma, appare una sorta di costrizione nei confronti della dea.

Detto ciò, è necessario notare la ragione per la quale la Cipride deve intervenire. Il contesto è una festa, come testimonia il termine θάλια che, al plurale, indica costantemente «festivities»<sup>508</sup> e l'attività di cui la divinità è resa protagonista nell'ultima strofe del carme è una libagione. È interessante, a questo proposito, citare un frammento di Empedocle che riguarda le libagioni anticamente offerte ad Afrodite<sup>509</sup>.

οὐδέ τις ἦν κείνοισιν Ἄρης θεὸς οὐδὲ Κυδοιμός  
οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς οὐδὲ Κρόνος οὐδὲ Ποσειδῶν,  
ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια.  
τὴν οἱ γ' εὐσεβέεσσιν ἀγάμασιν ἰλάσκοντο  
5 γραπτοῖς τε ζώιοισι μύροισι τε δαιδαλεόμοις  
σμήρνης τ' ἀκρήτου θυσίαις λιβάνου τε θυώδους,  
ξανθῶν τε σπονδᾶς μελίτων ῥίπτοντες ἐς οὐδᾶς·  
(Emp. 31 B 128 Diels-Kranz)

Porfirio (*Abst.* II 21,13.) cita il passo empedocleo per dimostrare come anticamente le libagioni e le offerte agli dèi fossero sobrie. In questo quadro, egli afferma che la Cipride era, allora, oggetto di un culto non cruento: le erano offerti, in effetti, disegni di animali e unguenti odorosi, mentre riceveva sacrifici di mirra pura o incenso odoroso e libagioni di miele. Ora, questi elementi non trovano solo riscontro in S. 2 (vv. 3s. e 15s.), ma in tutta la produzione saffica e sono significativi probabilmente per il complesso rituale di cui era protagonista la comunità della poetessa.

<sup>506</sup> Cf. Lanata 1966, 69 e Calame 1992, 120.

<sup>507</sup> Cf. Barilier 1972, 41ss.

<sup>508</sup> LSJ<sup>9</sup> 782 s.v. θάλια.

<sup>509</sup> Cf. Pirenne-Delforge 1994, 282s.i

S. 2, alla luce dei dati raccolti, pare una sorta di carne cultuale in cui s'invoca l'epifania della divinità a cui la comunità saffica solitamente si rivolge. Il pubblico in questo caso non è definito, anche se la «'postilla'» alla citazione dell'ultima strofe del carne fatta da Ateneo<sup>510</sup> potrebbe far pensare alla comunità saffica: «νέκταρ οινόχοουσα» τούτοις τοῖς ἑταίροις ἑμοῖς τε καὶ σοῖς. L'occasione è una festività, verosimilmente in onore di Afrodite, mentre il luogo è decisamente uno spazio sacro, sia esso un tempio, un τέμενος, un santuario in generale o una località all'aperto caratterizzata da rispetto religioso<sup>511</sup>.

Gli elementi reperiti in S. 2 trovano riscontro in particolare in S. 94 e 96, che senza essere componimenti rituali, rievocando la vita comunitaria sembrano tuttavia alludere, fra le altre cose, a pratiche cultuali e ai luoghi in cui esse trovano posto. Del paesaggio lunare di S. 96 e della sua somiglianza con il luogo descritto in S. 2 si è già parlato<sup>512</sup> e sarà, perciò, sufficiente elencarne brevemente i punti di contatto: vi sono i fiori, in particolare le rose, i profumi e l'acqua sotto forma di rugiada<sup>513</sup>. S. 96, comunque, è indicativo dell'uditorio presupposto per le *performances* compiute in luoghi sacri, in quanto la raffigurazione del paesaggio lunare è effettuata in un componimento probabilmente rivolto ad un pubblico esclusivamente femminile che pare avere una certa familiarità con simili ambienti, vista l'ampiezza della sezione descrittiva.

Particolarmente significativa nel carne in questione è la sua parte finale, assai frammentaria, dove si prefigura un'azione identica a quella che compare nella strofe finale di S. 2.

26	_ καὶ δ[.]μ[ ]ος Ἐφροδίτα	e ... Afrodite
	καμ[ ] νέκταρ ἔχευ' ἀπὸ	... versò nettare dall'
	χρυσίας [ ] γαν	aurea ...
29	<_> ...(.)]απουρ[ ] χέρσι Πείθω	... con le mani Persuasione

(S. 96,26-29)

Afrodite versa nettare da un oggetto d'oro, presumibilmente un vaso, ed è adiuvata in questa operazione da Peithò, divinità che, insieme alla Cipride, ha una funzione di primo piano nella cerimonia nuziale<sup>514</sup>.

<sup>510</sup> Cf. Nicosia 1976, 95ss.

<sup>511</sup> Cf. Pirenne-Delforge 1994, 371s.

<sup>512</sup> Cf. *supra* pp. 253s.

<sup>513</sup> Cf., per la Διὸς ἀπάτη, *supra* p. 320 e n. 503.

<sup>514</sup> Su Afrodite Πειθῶ cf. Shields 1917, 33. Si veda inoltre Plut. *Mor.* 264b πέντε δεῖσθαι θεῶν τοὺς γαμοῦντας οἶονται, Διὸς τελείου καὶ Ἑρας τελείας καὶ Ἀφροδίτης καὶ Πειθοῦς, ἐπὶ πᾶσι δ' Ἀρτέμιδος, ἦν ταῖς λοχειαῖς καὶ ταῖς ὄδισιν αἱ γυναῖκες ἐπικαλοῦνται. La frase si riferisce alla cerimonia nuziale romana, ma Boulogne (2002, 316) nota come questo catalogo di divinità non si

Per definire il pubblico di componimenti quali S. 2, ad ogni modo, è decisivo S. 94. Saffo, per ricordare alla donna in partenza l'affetto che la comunità ha per lei, compie una sorta di catalogo delle attività svolte dalla poetessa stessa, dalla sua interlocutrice e, verosimilmente, da tutto il gruppo femminile che è presente alla *performance*<sup>515</sup>. La divisione in sequenze compiuta qui di séguito ricalca in parte quella compiuta da Ferrari in *Il pubblico saffico*<sup>516</sup>: si premette, inoltre, che l'analisi parte dal presupposto che tutta la comunità saffica partecipi alle attività descritte nel componimento e questo sulla base del πεδήπομεν del v. 8<sup>517</sup>.

**Saffo**<sup>518</sup>

«τεθνάκην δ' ἀδόλως θέλω»

«Vorrei francamente esser morta».

**interlocutrice**

- |   |   |  |
|---|---|--|
| 2 | <_> ἄ με ψισδομένα κατελίμπανεν<br>πόλλα καὶ τόδ' ἔειπε [ μοι<br>«ὦμι' ὡς δεῖνα πεπ[όνθ]αμεν, | Ella, piangendo, mi abbandonava<br>e fra le molte cose mi disse questo:<br>«ahimé quanto terribilmente abbiamo sofferto, |
| 5 | _ Ψάπφ', ἦ μάν σ' ἀέκοισ' ἀπυλιμπάνω».  | Saffo, certo contro voglia ti lascio»  |

**propemptikon di Saffo a nome della comunità**<sup>519</sup>

- |    |   |  |
|----|---|--|
| 8  | τὰν δ' ἔγω τάδ' ἀμειβόμεν·<br>«χαίροισ' ἔρχεο κάμεθεν<br>_ μέμναισ', οἴσθα γὰρ ὡς <σ>ε πεδήπομεν·<br>αἰ δὲ μὴ, ἀλλὰ σ' ἔγω θέλω<br>ῶμαισαι[...(.)].[...(.)].εἰ αἰ | e questo io le rispondevo:<br>Va' contenta e di me<br>ricordati, perché sai quanto ti volevamo bene;<br>ma se non lo rimembri, io voglio<br>rammentare ... |
| 11 | _ ..[ - 10 - ] καὶ κάλ' ἐπάσχομεν·  | e belle cose ci capitavano:  |

**catalogo dei κάλα**

*attività svolte in un interno*

- |    |   |   |
|----|---|---|
| 14 | πό[λλοις γὰρ στεφάν]οις ἴων<br>καὶ βρ[όδων ...]κίων τ' ὕμοι<br>_ κα..[ - 7 - ] πὰρ ἔμοι π<ε>ρεθήκα<ο><br>καὶ πόλλαις ὑπαθύμιδας | infatti di molte corone di viole,<br>di rose e di ... insieme<br>... presso di me ti cingesti,<br>e molte ghirlande intrecciate |
|----|---|---|

confaccia assolutamente al *matrimonium*, bensì è conforme al γάμος, ossia Plutarco sembra aver trasposto in modo aporetico divinità greche in un culto romano, non apprezzando le differenze fra i due contesti.

<sup>515</sup> Sul valore di πεδήπομεν come allusivo alla presenza della comunità femminile cf. *supra* p. 285 e n. 334.

<sup>516</sup> Ferrari 2003, 64.

<sup>517</sup> Cf. *supra* pp. 58ss.

	πλέκταις ἀμφ' ἀπάλαι δέραι	intorno al collo delicato
17	<_> ἀνθέων ε[ -6- ] πεποημέναις καὶ π....[ ] μύρωι βρενθείωι.[ ]ρυ[.]ν	fatte di fiori ... e ... con unguento prezioso ...
20	<_> ἐξαλείψαο κα[ῖ] βασιληῖωι καὶ στρώμν[αν] ἐπι μολθάκαν ἀπάλαι πα.[ ]οῶν	e regale ti profumasti, e su morbidi letti delicati ...
23	<_> ἐξίης πόθο[ν] .νίδων	facevi uscire il desiderio ...

attività svolte in esterni

a) spazi sacri

	κωῦτε τις[ οὔ]τε τι ἱρον οὐδ' υ[ ]	né un ... né uno/a spazio/cerimonia sacro/a <sup>520</sup>
26	<_> ἔπλετ' ὄππ[οθεν] ἄμ]μες ἀπέσκομεν, οὐκ ἄλλος .[ ] .ρος	vi era donde noi fossimo assenti non un bosco ...

b) cerimonie 'pubbliche'

	[ ]ψοφος	... rumore
29	<_> [ ]...οιδιαι	...

(S. 94)

Per il contesto performativo oggetto di questo paragrafo, *i.e.* i luoghi sacri, la parte interessante è quella conclusiva, ossia dai vv. 24ss. La dimensione esterna delle azioni descritte in questi versi è palese a causa del termine ἄλλος presente al v. 27. La poetessa fa un elenco dei luoghi e delle attività da cui il *noi* non era assente: il primo elemento comprensibile è il termine ἱρον, che, a detta di Page (1955, 80), dovrebbe essere inteso come un aggettivo, visto che in Saffo ed Alceo 'tempio' viene indicato con il termine ναῦος<sup>521</sup>. La dimensione sacrale di quanto compiuto all'esterno è evidente nei versi successivi, poiché vi compare un bosco sacro che ricorda quello di meli di S. 2. La poetessa, insomma, pare alludere alla ritualità di cui ella stessa, la sua interlocutrice e il

<sup>518</sup> Ferrari (2003, 62 n. 39) nota giustamente che «la frase (*i.e.* il v. 1) [...] è da assegnare a Saffo nel presente [...] per ragioni espressive: non conosciamo casi, in Saffo come in Omero, di battute di un certo personaggio che vengano interrotte *ex abrupto* e poi riprese con un "egli/ella disse"; e inoltre, nell'ipotesi dell'attribuzione della frase alla ragazza che si congeda, saremmo di fronte a un'incongruente *antiklimax* emotiva. Non si può dire "questa separazione mi fa desiderare di essere morta", tanto è dolorosa, e poi "davvero ti lascio contro la mia volontà"» (Vetta 1999, 140)».

<sup>519</sup> Cf. Howie 1979, 330ss.

<sup>520</sup> Cf. Burzacchini 2005a, 162.

<sup>521</sup> Dei due esempi citati dallo studio inglese come paralleli per il significato 'tempio' (S. 2,1 e Alc. 325,3) solo quello alcaico può essere preso in considerazione, visto che l'*ostrakon* riporta un testo incerto al v. 1 (cf. *supra* pp. 315ss.)

suo uditorio erano protagonisti ripetutamente, come attesta l'imperfetto iterativo ἀπέσκομεν.

Al v. 28, inoltre, è presente il termine ψῶφος, che ricompare nella produzione saffica in un contesto nuziale mitico, ma che probabilmente ha un riscontro puntuale nella realtà<sup>522</sup>: nella descrizione di S. 44,23ss. dell'ἀγωγή che conduce Andromaca ad Ilio, si fa accenno al suono dell'ἄυλος, allo ψῶφος di crotali e ad un μέλος, ossia a quelle pratiche musicali tipiche della cerimonia nuziale. Il contesto di S. 94,28 è certamente troppo frammentario per assicurare la presenza in questo luogo di un riferimento alle cerimonie nuziali a cui la comunità saffica aveva partecipato, ma potrebbe esserne un indizio: per questa ragione si è compiuta una divisione tematica fra i vv. 24-27 e 28s.

Due altri componimenti sembrano riconducibili a spazi sacri, ma probabilmente presuppongono un pubblico più vasto del precedente, ovvero S. 5 e S. 17. Per quanto concerne la contestualizzazione in un santuario della preghiera ad Afrodite e alle Nereidi<sup>523</sup> in favore di Carasso, nessun elemento certo è possibile annoverare: termini quali ἀβλάβην al v. 1, τιμάς al v. 10 e πολίταν al v. 14 farebbero pensare ad una dimensione più o meno ufficiale, con la presenza alla *performance* di una componente maschile<sup>524</sup>. In S. 17, la sacralità del luogo presupposto dal carne è più evidente: il componimento si riferisce indubbiamente al τέμενος di Messa e il τῦδ'(ε) del v. 7 sembra assicurare la presenza di Saffo e del suo uditorio proprio nel recinto sacro<sup>525</sup>. È uno dei pochi casi, insieme a S. 44A, in cui Afrodite è completamente assente, anche se la frammentarietà del carne impedisce valutazioni più approfondite. L'occasione della presenza di Saffo in questo luogo non è chiara, in quanto i καλλιστεῖα che qui si svolgevano e che vedevano fra le protagoniste le donne di Lesbo sembrano non conformi all'esordio del componimento, il quale si riferisce a un qualche problema connesso alla navigazione; la comunità femminile, ad ogni modo, potrebbe assistere o partecipare alla *performance*, vista la presenza del termine παρθένος al v. 14.

Per quanto riguarda gli spazi sacri, i dati che emergono dai frammenti permettono di apprezzare come essi fossero teatro dell'attività poetica e rituale di cui la comunità saffica era protagonista. Afrodite, in questi componimenti, detiene una posizione di primo piano, ma non è l'unica divinità presente.

<sup>522</sup> Cf. Rösler 1975.

<sup>523</sup> Le Nereidi paiono essere oggetto di culto a Lesbo: vicino Plumari è stata rinvenuta un'iscrizione di terzo secolo che forse rappresenta una dedica a queste divinità (Shields 1917, 43)

<sup>524</sup> Cf. *infra* pp. 366ss. e Aloni 1997, LXXss.

<sup>525</sup> Cf. *infra* pp. 389ss.

## Le feste

La partecipazione della comunità saffica ad alcuni momenti festivi che coinvolgevano una parte consistente della πόλις mitilenese è provata dalla poesia nuziale e da quanto è stato ricavato a proposito di S. 27<sup>526</sup>. A questo proposito, è doverosa un'annotazione. Aloni afferma, riguardo a questa parte della produzione saffica, che «il pubblico è in questo caso sempre ampio, fino a comprendere almeno in teoria tutta la collettività, nel caso degli imenei che accompagnano il percorso del corteo nuziale dalla casa della sposa a quella dello sposo»<sup>527</sup>. Ora, ciò è vero in linea di principio, ma probabilmente, viste le dinamiche in cui le οἰκίαι aristocratiche lesbie erano coinvolte, non corrisponde completamente alla realtà. La dimensione festiva, in effetti, è probabile che coinvolgesse esclusivamente le fazioni alleate alle famiglie i cui componenti si univano nel γάμος, mentre il resto della popolazione poteva assistere casualmente alla cerimonia, ma non parteciparvi. Non bisogna, in effetti, confondere la realtà quotidiana con la dimensione mitica di S. 44, dove tutta la πόλις troiana partecipa alla festa perché il matrimonio concerne un appartenente alla famiglia reale e, per di più, l'eroe più importante della città. Nella pratica reale, però, la situazione era probabilmente ben diversa<sup>528</sup>. Per quanto concerne i canti nuziali, dunque, è sufficiente dire che essi avevano come effettivo uditorio una parte importante della città.

Oltre al γάμος, la presenza di riferimenti ad attività coreutiche ha portato alcuni studiosi ad ipotizzare, per questi, *performances* pubbliche e festive<sup>529</sup>. Tale evenienza è certo possibile, ma non è strettamente necessaria in tutti i casi: di fronte alla frammentarietà della produzione saffica, si può anche supporre che alcune esecuzioni corali non fossero necessariamente legate ad un contesto 'pubblico'. È notevole, infatti, che in componimenti quali S. 58 o 96 non vi sia allusione ad un pubblico vasto, anzi, soprattutto per quanto concerne S. 58, per ragioni tematiche si potrebbe ritenerlo un carne a pubblico ristretto.

Una *performance* corale e, forse, pubblica può essere presupposta da un componimento dell'*Anthologia Palatina*, il quale, però, per la distanza temporale che lo separa da Saffo, non può essere che evocativo.

Ἔλθετε πρὸς τέμενος ταυρώπιδος ἀγλαὸν Ἴηρης,  
Λεσβίδες, ἀβρὰ ποδῶν βήμαθ' ἐλισσόμεναι·  
ἐνθα καλὸν στήσασθε θεῆ χορόν· ὕμμι δ' ἀπάρξει  
Σαπφῶ χρυσεῖην χερσὶν ἔχουσα λύρην.

<sup>526</sup> Cf. *supra* pp. 302ss.

<sup>527</sup> Aloni 1997, LVIII.

<sup>528</sup> Cf. *supra* pp. 269ss.

<sup>529</sup> Cf. Lardinois 1994, 57ss., Lardinois 1996, 150ss. e Ferrari 2003, 89. Cf. *supra* p. 294 n. 379.

5 ὄλβια ὀρχηθμοῦ πολυγηθέος· ἦ γλυκὺν ὕμνον  
εἰσαΐειν αὐτῆς δόξετε Καλλιόπης.

(AP IX 189)

È possibile che il componimento alluda ad un carne saffico rappresentante una situazione simile, anche se non sembra lecita la semplice connessione fra questo contesto e S. 17, a cui si è fatto precedentemente rapido accenno<sup>530</sup>: l'identità di luoghi, infatti, non permette da sola un raffronto, perché Saffo può aver composto numerose poesie per occasioni legate al τέμενος di Messa, soprattutto tenendo presente l'importanza del luogo per i Lesbi<sup>531</sup>. Una *performance* pubblica, comunque, potrebbe essere plausibile per il coro rispecchiato da AP IX 189: nel caso in cui, infatti, la scena rappresentata si riferisse alla celebrazione dei καλλιστεῖα<sup>532</sup>, bisognerebbe tener presente che anche gli uomini vi partecipavano, almeno come spettatori<sup>533</sup>. Punti di contatto, del resto, si riscontrano con S. 58, soprattutto per le modalità esecutive: è necessario, ad ogni modo, notare che in AP IX 189 non vi è un accenno diretto al fatto che chi danza sia in età giovanile, cosa che, invece, avviene nel componimento saffico. Non è secondario, a questo proposito, che, quando Alceo allude agli agoni di bellezza che si svolgevano nel τέμενος (Alc. 130b,32ss.), parli di γυναῖκες (v. 34), non di παρθένοι.

Altra possibile esecuzione 'pubblica' può essere presupposta da S. 140.

«κατθνα<ί>σκει, Κυθήρη', ἄβρος Ἰδωνις· τί κε θεῖμεν;»  
«καττύπτεσθε, κόραι, καὶ κατερείκεσθε κίθωνας».

«Muore, Cipride, il delicato Adone: che cosa possiamo fare?»  
«battetevi il petto, ragazze, e laceratevi le vesti»

(S. 140)

Il passo ha certamente come contesto la celebrazione degli *Adonia*, festa atta a celebrare la morte dell'amante d'Afrodite. Era questa, secondo Will (1975, 96ss.), una celebrazione in più giorni: prima si posizionavano sui tetti delle case i cosiddetti giardini di Afrodite; poi avveniva la lamentazione rituale notturna per la morte del dio a cui seguiva una processione mattutina che trovava conclusione nell'abbandono in mare di

<sup>530</sup> Cf. Dain (1957, 75), il quale connette il componimento dell'*Anthologia Palatina* con S. 17, senza tuttavia offrire valide motivazioni al riguardo. L'identità di luoghi, in effetti, non implica necessariamente identità di occasioni e nulla assicura che S. 17 implicasse, come AP IX 189, una *performance* corale.

<sup>531</sup> Cf. Labarre 1994, 415ss. e, inoltre, *infra*, pp. 389ss.

<sup>532</sup> *Schol. II. IX 128*, Ath. XIII 610a e, inoltre, Brelich 1969, 339 n. 100.

<sup>533</sup> Cf. Alc. 130,31ss.

un fantoccio rappresentante Adone; infine, si celebrava gaiamente la risurrezione del dio<sup>534</sup>.

Alcune fonti, tuttavia, mostrano qualche elemento discordante rispetto a questa rappresentazione. L'esordio della *Samia* di Menandro sembra prospettare una certa unità delle azioni cultuali proprie di questa festività e pare, oltretutto, presupporre la sua contestualizzazione esclusivamente in un'abitazione privata: Moschione racconta di aver trovato nella propria casa alcune donne che celebravano le feste di Adone (v. 39); l'εορτή era piena di gioia: le partecipanti portavano sul tetto i κῆποι, danzavano e compivano una παννυχίς (vv. 45ss.). Non vi è accenno, qui, alla lamentazione né ad una prosecuzione della festa fuori della casa<sup>535</sup>. Plutarco, però, nella *Vita di Alcibiade*, nota un fatto interessante a questo proposito: la partenza della spedizione in Sicilia fu accompagnata, a suo dire, da segni nefasti, fra i quali la celebrazione concomitante degli *Adonia*, durante i quali le donne, compiendo lamentazioni funebri, esponevano per la città εἰδωλα simili a morti<sup>536</sup>.

Questo breve quadro non permette certamente di valutare quale fosse il contesto specifico di S. 140, ma suggerisce la possibilità che esso presupponesse una *performance* pubblica: se è vero, infatti, che il quadro della festa non è chiarissimo e se è probabile che da luogo a luogo e con il passare del tempo essa abbia potuto cambiare i propri connotati, è vero anche che si possono discernere dalle fonti due diverse ambientazioni, l'una 'privata' e l'altra 'pubblica'.

Per quanto riguarda le feste più in generale, è lecito affermare che esse fossero una delle occasioni che vedevano protagoniste le appartenenti alla comunità saffica; durante la loro celebrazione, inoltre, è molto probabile che partecipassero molti individui esterni al gruppo femminile ristretto. Pare emergere, ad ogni modo, un ruolo importante delle donne nel calendario festivo pubblico della città, come ad esempio testimoniano i καλλιστεῖα del santuario di Messa o la funzione centrale che le donne ricoprivano durante le cerimonie nuziali.

Oltre ai luoghi sacri, dunque, dove non è detto che fossero sempre presenti altre persone alla *performance* oltre ai membri del gruppo saffico, esistevano altre occasioni, sempre legate alla ritualità, che implicavano certamente un pubblico molto ampio e che vedevano le φίλαι di Saffo impegnate in attività d'interesse che si potrebbe definire 'pubblico'. Questa ipotesi giustifica la divisione in sequenze operata ai vv. 24ss.: da una parte vi sarebbero le occasioni sacrali, dall'altra quelle festive, con la conseguente diversità di uditori.

<sup>534</sup> RIMANDO A DETIENNE

<sup>535</sup> Cf. Ar. *Lys.* 389s.

<sup>536</sup> Plut. *Alc.* 18,5 Ἀδωνίων γὰρ εἰς τὰς ἡμέρας ἐκείνας καθηκόντων, εἰδωλά τε πολλαχοῦ νεκροῖς ἐκκομιζόμενοι ὅμοια προὔκειντο ταῖς γυναῖξι, καὶ ταφὰς ἐμιμοῦντο κοπτόμενοι καὶ θρήνους ἦδον. Cf. Plut. *Nic.* 13,11.



## Gli interni

Se per una contestualizzazione all'interno di spazi sacri o 'pubblici' si possono reperire elementi piuttosto certi in Saffo, così non avviene per gli 'interni': le indicazioni, in effetti, sono vaghe. Il primo contesto da prendere in esame è S. 150.

οὐ γὰρ θέμις ἐν μουσοπόλων οἰκίᾳ non è lecito, infatti, che nella casa delle serve delle Muse  
θρῆνον εἶναι· οὐ κ' ἄμμι πρέποι τάδε vi sia il lamento funebre: a noi queste cose non si confanno.  
(S. 150)

Per un'analisi più completa del frammento, innanzi tutto, è opportuno valutare in quale contesto esso è citato dalla fonte: come confronto per l'atteggiamento di Socrate nei confronti di Santippe addolorata per la prossima morte del marito, Massimo di Tiro riporta il passo saffico in cui la poetessa rimprovera la figlia Cleide, invitandola a far cessare il θρῆνος.

Il punto che ha maggiormente interessato la critica è l'espressione ἐν μουσοπόλων οἰκίᾳ, la quale ha acceso un dibattito di vasta portata, perché si è ritenuto che essa fosse indicativa rispetto alla contestualizzazione della poesia saffica. Un dato preliminare, tuttavia, lascia perplessi, ossia la grande importanza tributata a queste parole se si considera l'esiguità del frammento oggetto di analisi e la problematicità del suo testo.

Già quest'ultimo, in effetti, dovrebbe obbligare ad una grande prudenza. Il frammento, così com'è citato nella fonte, presenta un ritmo coriambico evidente in γὰρ θέμις ἐν μουσοπόλων e in ἄμμι πρέποι e, inoltre, un attacco e una chiusa tipici del gliconeo, ossia rispettivamente θρῆνον e -ποι τάδε<sup>537</sup>; su questa base, Voigt ha supposto un asclepiadeo maggiore, il che implica al v. 2, oltre alla correzione di εἶναι in ἔμμεναι, l'ipotesi dell'esistenza d'una lacuna fra il verbo 'essere' e la negazione, mentre al v. 1 bisogna introdurre una lacuna iniziale e correggere con δόμῳ il tràdito ma ametrico οἰκίᾳ.

Gli interventi sul testo sono molti e gli uni implicano gli altri: si suppone una forma metrica, possibile ma non sicura, e si piega il testo ad essa. Quel che più interessa ai fini di questo studio, è la correzione di οἰκίᾳ, dal significato inequivocabile, con δόμος, la cui valenza, come ha mostrato il Alc. 140, è ambivalente<sup>538</sup>. È per questa ragione, dunque, che si è preferito riportare il testo di S. 150 così come compare in Massimo di Tiro.

<sup>537</sup> Cf. Ferrari 2003, 85s.

<sup>538</sup> Cr. *supra* pp. 89ss.

Il senso di μουσοπόλος ha suscitato, come anticipato, molto interesse. Lanata<sup>539</sup> ha affermato che «parlando di sé come μοισοπόλος Saffo non usa [...] un qualsiasi termine generico per designarsi ‘poetessa’, ma si indica come appartenente a una associazione culturale». A tal proposito cita un documento epigrafico che testimonierebbe il senso culturale del termine.

τὸ κοινὸν τῶν περὶ τὸν  
Διόνυσον τεχνιτῶν τῶν  
ἐν Θήβαις Διοκλῆν Τιμο-  
στράτου Διονύσῳι.

5 ἔστησεν Βρομίῳ Διοκλῆν Τιμοστράτου υἱὸν  
ἐ<σ>θλή τεχνιτῶν μουσοπόλων σύνοδος.  
(IG VII 2484)

È arduo usare una testimonianza del II secolo a.C., per di più fuor di contesto, per comprendere non solo un aspetto linguistico, ma anche sociale di una realtà lontana almeno quattro secoli e mezzo. Il preteso senso culturale di μουσοπόλος nell'iscrizione citata non è sostenibile in modo fondato, perché della σύνοδος in questione non si hanno notizie: dall'iscrizione si ricava semplicemente che un gruppo di artisti legati a Dioniso, probabilmente gli attori di una compagnia teatrale<sup>540</sup>, ha dedicato a Diocle nel santuario del Bromio una statua<sup>541</sup>. Il fatto che tale σύνοδος abbia una base religiosa è, al limite, sostenibile in base al termine τεχνίτης, che dal IV secolo a.C. indica in determinati casi i membri delle associazioni dionisiache di attori: queste σύνοδοι si formarono per assicurare protezione sociale alle sue componenti grazie alla sfera sacrale che le circondava<sup>542</sup>. È notevole, in questo quadro, che, a differenza di τεχνίτης, ‘servitore delle Muse’, dal punto di vista linguistico, non denuncia alcuna sfumatura culturale: se si vedono le occorrenze di μουσοπόλος nella letteratura greca<sup>543</sup> si nota come il suo senso

<sup>539</sup> Lanata 1966, 67. Cf. Gentili 1966, 56 e Grandolini 2000, 355ss.

<sup>540</sup> Cf. LSJ<sup>9</sup> 1785 s.v. τεχνίτης.

<sup>541</sup> IG VII 2484 è datata dall'editore, Dittenberger, al II a.C.

<sup>542</sup> Cf. Ghiron-Bistagne 1976, 169s.

<sup>543</sup> Grandolini (2000, 356) distingue tre accezioni di μουσοπόλος. Il termine può indicare 1) un poeta o la sua attività, 2) l'attività scolastica, 3) l'attività artistica, comprendente poesia, musica e canto. L'analisi dei contesti in cui compare μουσοπόλος, tuttavia, porta a rigettare l'idea della studiosa: il termine ricorre 22 volte nella letteratura greca e generalmente significa ‘poeta’ (Eur. Alc. 445, Ath. XIV 617a, Hesych. μ 1754, AP. VII 698,11, VIII 108,1, IX 248,4, 350,3, 356,2, XI 373,1 a cui vanno aggiunti due casi in cui probabilmente il testo implica tale significato, ossia App. Anth. II 319,2 e III 256,2 Cougny), ‘melodioso’ o ‘poetico’ (Eur. Ph. 1499 e schol. ad locum, Ath. X 455a, XIII 597e, Nonn. D. XLV 185, AP XII 257,6) e qualcosa connesso all'attività del poeta (AP VI 322,4, IX 270,4). Per l'attività scolastica si può annoverare Opp. H. I 680, in cui i cuccioli dei delfini, sotto la tutela dei genitori, vengono paragonati ad una scolaresca: ὡς δ' ὅτε μουσοπόλων ἔργων ἄπο παῖδες ἴωσιν / ἀθροῖ, οἱ δ' ἄρ' ὀπισθεν ἐπίσκοποι ἐγγὺς ἔπονται / αἰδοῦς τε πραπίδων τε νόου τ' ἐπιτιμητῆρες / πρεσβύτεροι. In base a questo passo, Grandolini (2000, 356), a dispetto del dibattito intercorso fra Parker e Lardinois, considera che

sembrerebbe essere ‘*qui circa musas versatur, Musarum famulus*’<sup>544</sup>, sia che la parola sia usata come aggettivo con il significato di ‘melodioso’ o ‘poetico’ sia che sia utilizzata come sostantivo con il senso di ‘poeta’. Di fronte a questa situazione, ogni uso di S. 150 come testimone dell'essenza della comunità saffica va, a mio giudizio, rifiutata<sup>545</sup>: il contesto è troppo ristretto e non vi sono dati significativi per poter individuare in questo frammento il pubblico presupposto dalla poetessa.

Per tornare al carne saffico, quel che vi risulta interessante è la presenza di οἰκία, lezione che non può essere rifiutata semplicemente sulla base di una supposta struttura metrica soggiacente il componimento: Saffo invita Cleide a far cessare il θρήνος in quanto a ‘coloro che si occupano delle Muse’ ciò non è permesso. Come nota Ferrari, questo non significa che il lamento funebre poetico sia completamente bandito «ai/alle servi/e delle Muse», perché il θρήνος era anch'esso sotto tutela di tali divinità: Saffo, allora, potrebbe invitare semplicemente a far cessare il pianto che «rischia di diventare senza requie»<sup>546</sup>.

Cosa, dunque, s'intende per «servi/serve delle Muse»? Data l'importanza che queste divinità ricoprono nella produzione saffica e visto il loro stretto legame con Afrodite, si potrebbe affermare, in via del tutto ipotetica, che il termine faccia riferimento a coloro che aderiscono all'ideologia afroditica. Ciò che, tuttavia, risulta più importante in questi versi, è proprio il riferimento all'οἰκία, in quanto con questo termine probabilmente s'individua il luogo in cui avviene la *performance*, ossia un'abita-

μουσοπόλος, oltre ad avere connotazione culturale, indichi anche l'attività scolastica: ciò sarebbe supportato dallo scolio al passo di Oppiano μουσοπόλων· ἡ σχολῆς, ἀπὸ τῶν σχολείων, μαθημάτων. Ora, oltre al fatto che l'uso di uno stesso termine ben nove secoli dopo Saffo non è assolutamente probante per il senso che la poetessa le attribuiva, c'è da dire che quella di Oppiano sembra in realtà una metafora: i giovani ‘escono’ dalle opere attinenti le Muse, ossia si allontanano dalle materie che studiano a scuola, e lo scolio sembra proprio alludere a ciò spiegando il termine con μαθήματα. L'uso d'Oppiano, insomma, può essere incluso nei casi in cui μουσοπόλος significa ‘poetico’ o ‘connesso all'attività del poeta’, ossia allo studio delle lettere. Fra i vari sensi di μουσοπόλος, si può annoverare anche quello più generale di ‘artista’, che forse compare in AP IX 799: l'epigramma si riferisce ad un ritratto dell'imperatore dedicato da Muselio a Costantinopoli (cf. Laurens 1974, 173 n. 1). L'εἶκων è, per Giuliano Egizio, τιμή per i μουσοπόλοι, ossia, forse, per coloro che l'hanno effigiata (Pontani 1980, 389: «Roma gratificò d'un Museo, dove fece effigiare / del sovrano l'immagine divina - / fregio d'artisti etc.»), anche se è possibile che il termine faccia riferimento ai letterati che lavorano nel Museo (Paton 1948: «He presented Constantinople with a Museum and with a splendid painting of the sovereign inside, an honour to poets, etc.»). Che siano gli artigiani o i poeti, comunque, nulla permette di reperire un riferimento ad una comunità culturale: μουσοπόλος potrebbe specificare semplicemente ‘artigiani’, forse sottolineandone la perizia. Contro l'opinione di Grandolini anche Ferrari (2003, 84s. n. 97).

<sup>544</sup> ThGL VI 1229 s.v. μουσοπόλος.

<sup>545</sup> Cf. la posizione di Lasserre (1989, 114) a proposito di S. 150, il quale afferma che «les servantes des Muses, au pluriel, ne peuvent être que ces filles "les mieux nées du pays" dont la poétesse prenait en charge l'éducation aux arts des Muses».

<sup>546</sup> Ferrari 2003, 87.

zione: è, dunque, possibile che alcuni carmi saffici avessero come contesto un luogo ‘privato’.

Questa ipotesi trova una conferma in S. 94,12-23, componimento che, come già accennato, offre la possibilità di legare la comunità saffica a particolari luoghi. È opportuno, in primo luogo, giustificare perché si ritiene plausibile contestualizzare questa sezione in un ‘interno’, probabilmente paragonabile a quello supposto per S. 150. Due sono i punti di appoggio: *πάρ ἔμοι* al v. 14 e *στρώμων* al v. 21. Per quanto riguarda il primo caso, Ferrari ha notato, riprendendo Hutchinson<sup>547</sup>, che espressioni quali *πάρ ἔμοι* sono solite «denotare il trovarsi non solo accanto ma in casa di qualcuno». Ora, se anche ciò è vero<sup>548</sup>, questo solo elemento non permette di affermare con sicurezza che Saffo e la sua interlocutrice si trovassero a casa della poetessa: è il contesto, in effetti, ad essere indicativo. Se si prende come parallelo, ad esempio, *Il. IV 365ss.* si nota come simili espressioni possono indicare semplicemente ‘il trovarsi accanto a qualcuno’: *εὔρε ... Διομήδεα / ἑσταότ’ ἐν θ’ ἵπποισι καὶ ἄρμασι κολλητοῖσι / πὰρ δέ οἱ ἑστήκει Σθένελος Καπανηῖος υἱός.* Anche se l'espressione è in senso figurato, è interessante a questo proposito citare anche *Il. I 173-175*: (Agamennone ad Achille) *φεῦγε ... / λίσσομαι εἶνεκ’ ἐμείο μένειν· πὰρ’ ἔμοιγε καὶ ἄλλοι / οἳ κέ με τιμήσουσι.*

In realtà, il dato su cui bisognerebbe riflettere è *στρωμνή*. Il termine sembrerebbe indicare in modo univoco il ‘giaciglio’<sup>549</sup>, o tutt'al più le coperte o la biancheria da letto<sup>550</sup>, e la sua collocazione fuori da un ambiente ‘privato’ sembra improbabile. Stando così le cose, bisogna supporre che la scena erotica che occupa la prima parte del ‘catalogo dei κάλα’<sup>551</sup> abbia come contesto un ambiente diverso dai precedenti, probabilmente una casa.

Messo in evidenza questo elemento iniziale, è necessario vedere in dettaglio le attività che l'interlocutrice di Saffo svolge in questo quadro: si cinge di *στεφάνοι* fatte con viole e rose, indossa collane intrecciate di fiori, si unge d'olio e su morbidi letti dà soddisfazione al proprio desiderio erotico<sup>552</sup>. Sul valore dei fiori e il loro rapporto con la sfera di Afrodite non è necessario tornare, dato che questo aspetto è stato messo in luce a proposito di S. 2, mentre è chiaro da sé che il rapporto erotico sia sotto la tutela della Cipride: tutta la scena, insomma, ha una caratterizzazione afroditica marcata.

<sup>547</sup> Hutchinson 2001, 145.

<sup>548</sup> Cf. Chantraine, *GH* II 121.

<sup>549</sup> Page (1955, 79) sottolinea che «στρωμνή regularly means not a couch, for reclining, or a seat of any kind, for sitting, but a ‘bed’, a place where you lie down for the night». Per il valore di ‘letto’ del termine cf., ad esempio, Pind. *P* 1,28, *N* 1,50, Aesch. *Ch.* 671, Thuc. VIII 81,3, Eur. *Ph.* 421, Xen. *Symp.* IV 38,3.

<sup>550</sup> Cf. Pind. *P* 4,230 e Xen. *Cyr.* IV 5,39.

<sup>551</sup> Con ‘catalogo dei κάλα’ si riprende un'espressione di Howie 1979, 317ss..

<sup>552</sup> Sul valore di *ἐξίης πόθον* cf. Page (1955, 79) che spiega l'espressione come analoga a quella omerica *ἐξ ἔρον εἶην*.

Il coronarsi di fiori, che costituisce la preparazione all'ἔρωσ<sup>553</sup>, non è un'azione isolata nella produzione saffica, ma ha precisi paralleli.

Σαφῶ δ' ἀπλούστερον τὴν αἰτίαν ἀποδίδωσιν τοῦ στεφανοῦσθαι ἡμᾶς, λέγουσα τάδε (S. 81<sup>554</sup>).

σὺ δὲ στεφάνοις, ᾧ Δίκα, πέρθεσθ' ἐράταις φόβαισιν  
 5 ὄρπακας ἀνήτω συνερραίσ' ἀπάλαισι χέρσιν·  
 εὐανθέα †γὰρ πέλεται† καὶ Χάριτες μάκαιρα<ι>  
 μᾶλλον προτόρην, ἀστεφανώτοισι δ' ἀπυστρέφονται.

Tu, oh Dica, cingiti di amabili corone le chiome,  
 5 avendo intrecciando con le mani delicate ramoscelli di aneto:  
 le Cariti, infatti, rivolgono (?) con preferenza lo sguardo  
 verso le cose fiorite, ma rifuggono da di non porta corone.

ὡς εὐανθέστερον γὰρ καὶ κεχαρισμένον μᾶλλον τοῖς θεοῖς παραγγέλλει στεφανοῦσθαι τοὺς θύοντας.

(Ath. XV 674e)<sup>555</sup>

Saffo invita Dica a cingersi di una corona di aneto che sembrerebbe aver intrecciato precedentemente. Le chiome della φίλη della poetessa emanano ἔρωσ: la ragione di questo invito è che le Cariti sono più felici di volgere lo sguardo verso quanto è adorno di fiori, mentre sono restie verso chi non è coronato<sup>556</sup>. L'immagine ha punti di contatto, oltre che con S. 94, anche con S. 98, la cui protagonista è Cleide: in tutti questi contesti sembra essere protagonista una donna che ha raggiunto la χάρις, ossia ci si riferisce almeno ad una παρθένος. Elemento interessante, inoltre, è il commento di Ateneo, il quale cita il frammento come testimonianza del fatto che gli dèi sono più propizi nei sacrifici (θύοντας) verso coloro che sono adorni di fiori. Il problema è il seguente: Saffo non fa accenno ad alcuna θυσία nei versi citati e non a caso Kaibel (1890, III 491), a proposito di συνερραίς, afferma «*requiro participium 'sacrificans'*».

<sup>553</sup> Cf. Aloni 1998, 230.

<sup>554</sup> Riproduco il testo di Voigt, discostandomene ai vv. 5 e 7.

<sup>555</sup> Il testo è assai corrotto, in modo insanabile al v. 6 (cf. Aloni 1997, 130). Si è scelto, per quanto possibile, di essere maggiormente fedeli al testo tràdito rispetto a quanto non faccia Voigt. Al v. 4 si mantiene ἐράταις rispetto alla correzione di Fick ἐράτοις, non necessaria dal punto di vista linguistico, al v. 5 si mantiene συνερραίσ'(α) dei codici, che è la forma attesa in eolico per il participio aoristo di \*συνέρρω = συνείρω 'intrecciare' (cf. Lejeune 1972, 126s.). Si accetta, infine, al v. 7 la lieve correzione di Seidler al testo tràdito προτερην. Per la numerazione dei versi, ci si rifà a quella di Voigt.

<sup>556</sup> Cf. Bartol 1997, 76ss.

Di fronte al testo saffico citato, viene il sospetto che il sofista leggesse ben più di quanto ha citato, altrimenti vi sarebbe una palese incoerenza fra quanto dice e S. 81.

A questo proposito, è significativo riportare un altro verso saffico che permette di chiarire ancora il quadro.

νεωτέρων καὶ ἐρωτικῶν τὸ στεφανοπλοκεῖν. πρὸς τὸ ἔθος, ὅτι ἐστεφανηπλόκουν αἱ παλαιαί. Σαπφῶ (S. 125) «†αυταόρα† ἐστεφανηπλόκην».

(Schol. Ar. Th. 401)<sup>557</sup>

L'interpretazione più probabile del testo corrotto è quella αὐτα δ'ώρα di Ahrens, la quale si adatta al contenuto dello scolio e corregge di poco il testo trådito<sup>558</sup>: la locutrice direbbe, insomma, che da giovane era solita coronarsi, il che porterebbe forse a ritenere che l'indossare le corone di fiori e il confezionarle fosse proprio dell'età giovanile<sup>559</sup>.

Questo dato potrebbe trovare conferma in S. 98a.

- |   |  |   |
|---|--|---|
| 1 | _ ..].θος· ἃ γάρ μ' ἐγέννα[τ-<br>σ]φας ἐπ' ἀλικίας μέγ[αν<br>κ]όσμον αἱ τις ἔχη<ι> φόβα<ι>ς[ | ... colei, infatti, che mi generò ...<br>quando era giovane grande ...<br>ornamento se una portava le chiome, |
| 4 | [_] πορφύρωι κατελιξαμέ[να πλόκωι<br>ἔμμεναι μάλα τοῦτο .[<br>ἄλλα ξανθοτέρα<ι>ς ἔχη[ι       | avendole avvolte in un nastro (?) purpureo<br>essere questo ...<br>ma chi ha le chiome ...                    |
| 7 | [_] τα<ι>ς κόμα<ι>ς δάιδος προφ[έρει<br>σ]τεφάνοισιν ἐπαρτία[ις<br>ἀνθέων ἐριθάλῶν· [        | più bionde della fiaccola è meglio (?) ...<br>... che le orni di corone<br>di fiori splendenti;               |

(S. 98a,1-9)<sup>560</sup>

La ricostruzione del testo è molto difficile e, perciò, risulta assai ipotetica. Saffo racconta a sua figlia (cf. S. 98b,1) che la madre le raccontava come, quando era giovane (ἐπ' ἀλικίας), era un grande onore avere le chiome raccolte con un nastro (?) di porpora; ma per chi è bionda è meglio (προφ[έρει) ornare le chiome con corone di fiori. Ancora una volta si avrebbe la connessione fra l'età giovanile, già connotata dalla χάρις<sup>561</sup>, con le corone di fiori.

<sup>557</sup> Per S. 125 si riporta il testo dell'edizione Voigt.

<sup>558</sup> Cf. Aloni 1997, 215. Meno probabile αὐτα δ'ῆραισ[(α)] (sempre di Ahrens), più invasiva e meno congrua con il testo trådito.

<sup>559</sup> Cf. S. 122 ἀνθε' ἀμέργοισαν παῖδ' ἄγαν ἀπάλαν.

<sup>560</sup> Cf. Page 1955, 98ss., Perrotta-Gentili 1965, 163ss., Aloni 1997, 162s.

<sup>561</sup> Cf. Calame 1977, II 99ss. e Aloni 1997, 162s.

I dati emersi dall'accostamento di S. 94,12-23 con altri contesti saffici consentono alcune riflessioni. In primo luogo, se quanto riporta Ateneo è corretto, emerge una relazione fra le corone di fiori e un certo tipo di ritualità, il che implica, forse, un carattere rituale per la scena erotica del v. 23; a questa situazione, poi, bisogna aggiungere che il contesto in cui è inserita la scena parrebbe essere 'privato'. C'è da chiedersi, dunque, se i vv. 23ss. descrivano un rito che comprende anche la sfera sessuale e che ha come contesto una abitazione. A mio giudizio, tuttavia, ciò non è strettamente necessario. Se si prende come confronto la pratica del simposio, risulta evidente la stretta connessione tra il momento festivo e gli atti sacri che lo precedono, come la libagione o il peana cantato in coro dai convitati<sup>562</sup>: questo preludio sacralizza il momento comunitario, ma non trasforma in rituale tutto quanto vi accade.

Non è secondario, a questo proposito, vedere il contesto in cui Ateneo cita S. 81.

ἔστεφανοῦντο δὲ καὶ τὸ μέτωπον, ὡς ὁ καλὸς Ἀνακρέων ἔφη (Anacr. *PMG* 410).

ἐπὶ δ' ὀφρύσιν σελίνων στεφανίσκους  
θέμενοι θάλειαν εορτὴν ἀγάγωμεν  
Διονύσω

ἔστεφανοῦντο δὲ καὶ τὰ στήθη καὶ ἐμύρουν ταῦτα, ἐπεὶ αὐτόθι ἡ καρδία. ἐκάλουν δὲ καὶ οἷς περιεδέοντο τὸν τράχηλον στεφάνους ὑποθυμίδας, ὡς Ἀλκαῖος ἐν τούτοις (Alc. 362).

ἀλλ' ἀνήτω μὲν περὶ ταῖς δέραισ<ι>  
περθέτω πλέκταις ὑποθυμίδας τις.

καὶ Σαπφῶ (S. 94,15s.).

καὶ πόλλαις ὑποθυμίδας  
πλέκταις ἀμπ' ἀπάλα δέρα.

καὶ Ἀνακρέων (Anacr. *PMG* 397).

πλεκτὰς  
δ' ὑποθυμίδας περὶ στήθεσι λωτίνας ἔθεντο.

(Ath. XV 16)

<sup>562</sup> Cf. Von der Mühl 1995, 10.

Oltre alla citazione di S. 94,15s., gli altri esempi sembrano presupporre la preparazione al simposio<sup>563</sup>; è molto interessante, del resto, che i gesti compiuti da Anacreonte e Alceo paiano identici a quelli effettuati dall'interlocutrice di Saffo. Quel che se ne può dedurre, dunque, è che l'attività di cui la poetessa e la sua φίλη sono protagoniste ha sì una connotazione sacrale, ma alla stregua di ciò che avviene durante il simposio; la dimensione sacra del rapporto erotico, inoltre, non stupisce certo, se si tiene presente da una parte che l'ἔρως è sotto la tutela di Afrodite e, dall'altra, che proprio la dea pare intimare alla poetessa di spingere al desiderio amoroso le sue φίλοι (S. 22).

Il secondo elemento su cui è possibile riflettere riguarda l'età dell'interlocutrice di Saffo. È notevole, a questo proposito, che la poetessa sembri limitarsi ad assistere alla confezione di oggetti fatti di fiori: se è vero che simili attività erano proprie della gioventù, allora si potrebbe inferire che l'interlocutrice di Saffo sia in realtà più giovane della poetessa. Questa conclusione porterebbe a molteplici conseguenze: da un lato, troverebbe conferma l'idea che l'omosessualità femminile presente nella comunità saffica sia da ricondurre nel quadro consueto di quella maschile, in cui solitamente l'omosessualità è asimmetrica<sup>564</sup>, dall'altra assumerebbe una spiegazione ovvia il distacco: cresciuta, l'interlocutrice di Saffo si allontanerebbe dalla comunità per ragioni matrimoniali.

### Tre contesti distinti per la comunità saffica

S. 94 ricopre una posizione fondamentale per la definizione delle attività di cui il pubblico saffico era protagonista, perché non solo permette d'indagare aspetti della sua vita quotidiana, ma anche, in parte, la sua composizione e il suo rapporto con la comunicazione poetica. L'interpretazione ruota intorno al πεδήπομεν del v. 8: se è vero che si riscontra un rapido passaggio dal singolare al plurale e un successivo ritorno al singolare (v. 7s. κάμεθεν μέμναισ'(αι), v. 8 πεδήπομεν, v. 9 ἔγω θέλω), non sembra lecito, in virtù delle riflessioni compiute a proposito della *persona loquens*, addebitare questa situazione ad un banale fatto stilistico: i plurali e i singolari, infatti, parrebbero avere, in Saffo ed Alceo, una valenza pragmatica<sup>565</sup>. Stando così le cose, quando la poetessa ricorda i legami che vincolano la donna in partenza a Lesbo, potrebbe far riferimento anche alla comunità di cui costei ha fatto parte.

In questo quadro è interessante notare un fatto assai singolare: nel corso del carme si assiste ad una costante alternanza dei temi verbali, dal presente all'imperfetto, dall'aoristo al perfetto. Questa situazione è dovuta, in prima istanza, ad un dato ovvio,

<sup>563</sup> Cf. Xenoph. fr. 1,1-12 e *supra* pp. 104s.

<sup>564</sup> Cf. *supra* pp. 297ss.

<sup>565</sup> Cf. *supra* pp. 58ss.



ovvero la sovrapposizione, come in S. 22, dei piani temporali: vi è il momento della *performance* (cf. v. 1 θέλω), quello precedente del distacco (cf. v. 2 κατελίμπανεν) e quello ancora più remoto a cui fa riferimento il ‘catalogo dei κάλα’ (v. 11 ἐπάσχομεν). La situazione, ad ogni modo, è resa più complessa dall’opposizione fra aoristi ed imperfetti dal v. 11 in poi: da una parte si ritrovano aoristi alla seconda persona singolare (v. 14 περεθήκαο, v. 17 ἔβαλες, che però è congetturale, e v. 20 ἐξαλείψαο) e dall’altra imperfetti (v. 11 ἐπάσχομεν, v. 23 ἐξίτης e v. 26 ἀπέσκομεν)<sup>566</sup>.

I vv. 12-22, in sostanza, sembrano isolare attraverso gli aoristi le azioni di cui l’interlocutrice di Saffo fu protagonista, ma, nell’atto che sancisce la loro conclusione, l’imperfetto ἐξίτης pare indicarne anche la ripetitività: la scena, insomma, è descritta come paradigmatica. L’aspetto della ripetitività, del resto, emerge con grande evidenza dall’imperfetto iterativo ἀπέσκομεν del v. 26.

L’inclusione di una collettività nell’espressione dei vincoli che legavano la parente al luogo da cui si separa, l’aspetto esemplare della scena erotica e la ripetitività degli atti compiuti in ‘interni’, ‘luoghi sacri’ e ‘pubblici’ portano a ritenere plausibile che S. 94 descriva le attività consuete della comunità di cui la poetessa era parte. Questa conclusione ha il vantaggio di spiegare in modo lineare le funzioni pragmatiche del componimento: da una parte esso esprime il disagio che indubbiamente il distacco ha comportato, come probabilmente avviene in S. 16 o 96, dall’altra costituisce un collante ideologico per le componenti del pubblico saffico, le quali si riconoscono nella descrizione dei κάλα, rinforzando il loro senso di appartenenza ad una comunità connotata da un certo tipo di rapporti e da attività peculiari. In questo contesto, allora, assume significato la scena esemplare della preparazione all’ἔρωσ individuata dagli aoristi, ma anche la sua marcata ripetitività.

Se tale ricostruzione è coerente, è possibile affermare come la comunità saffica, che è stata individuata come referente di tutta la produzione della poetessa, agisse in più ambiti, da quello domestico a quello ‘pubblico’, con un sicuro contesto, inoltre, in ambienti connotati sacralmente.

### ***Un ruolo per Afrodite***

L’ipotesi di lavoro da cui ha preso spunto l’analisi compiuta finora è che Afrodite fosse il collante ideologico della comunità saffica<sup>567</sup> e che assumesse la medesima funzione che il contenuto di un componimento come Alc. 6 ricopriva per il pubblico

<sup>566</sup> Cf. Aloni 1998, 229.

<sup>567</sup> Cf. *supra* pp. 217ss. e, in particolare, pp. 241s.

alcaico. Per la verifica di questa idea, però, era necessario che fossero valide alcune premesse, perché, affinché si possa parlare di ideologia comunitaria, è d'obbligo essere certi della realtà di un gruppo stabile e compatto, che deve la sua esistenza a peculiari istanze sociali. In primo luogo, dunque, era opportuno stabilire se l'uditorio della poetessa costituisse una comunità; in seconda istanza, bisognava comprendere la composizione di questo gruppo e l'entità dei rapporti che vi si instauravano; si dovevano, inoltre, comprendere le relazioni fra il gruppo della poetessa e le formazioni sociali e le istituzioni di Lesbo; bisognava, infine, vedere dove la comunità saffica agiva e quali attività la contraddistinguevano.

Ora, il percorso compiuto ha mostrato che l'uditorio di Saffo era una comunità la cui formazione era legata a determinati gruppi aristocratici, nello specifico probabilmente i Cleanattidi, e che era intenta ad attività di vario tipo, come lo svolgimento di peculiari riti, l'esecuzione di canti o danze, la partecipazione a cerimonie 'pubbliche'. La possibile differenza di età fra le φίλοι di Saffo e l'esistenza di rapporti omoerotici tra loro, in questo contesto, porta inoltre a riflettere sulla possibilità che, fra le altre funzioni, questa formazione sociale si occupasse anche della παιδεία dei suoi membri più giovani, con modalità assai simili a quelle che si ritrovano nelle εταιρείαι maschili<sup>568</sup>: questa situazione spiegherebbe perché i *testimonia* abbiano interpretato la comunità di Saffo come una scuola, esasperando probabilmente una fra le sue funzioni. Questa considerazione nasce dal fatto che, per quanto le fonti evidenzino il ruolo paideutico del gruppo saffico, nessun carme della poetessa sembra giustificare questa affermazione, a meno che non si intenda appunto per παιδεία una forma di educazione 'mimetica' identica a quella studiata a proposito dell'εταιρείαι.

Queste considerazioni portano a concludere che la comunità di Saffo, come probabilmente quelle di Gorgo e Andromeda, fosse la modalità secondo la quale le οἰκίαι lesbie organizzavano la vita associativa della loro componente femminile, in quanto tali gruppi sembrano essere costantemente presenti nella vita delle donne sin dall'epoca della loro infanzia e paiono avere come contesto gli spazi sacri, i luoghi 'pubblici' in cui si svolgono cerimonie festive ad alta partecipazione, e, infine, spazi privati come la casa, dove si compiono varie occupazioni, fra le quali forse attività musicali e rituali, o dove semplicemente si rinsaldano i legami comunitari attraverso la comunicazione verbale e fisica.

Questo risultato, ad ogni modo, non permette ancora di chiarire perché Afrodite e l'ἔρως siano presenti nella gran parte dei componimenti. Ora, che una collettività femminile sia sotto l'egida di Afrodite non appare strano, perché tale divinità ha una funzione determinante nella vita femminile per la sua connessione con l'aspetto sessuale: esso è fondamentale affinché la donna assolva il compito che la società greca le attri-

<sup>568</sup> Cf. *supra* pp. 174ss.

buisce, ovvero quello di essere madre<sup>569</sup>. Se è vero, dunque, che Afrodite è una divinità prettamente femminile, essa dovrebbe avere un ruolo di primo piano in tutte le eventuali comunità femminili elleniche. A questo proposito, va ricordato che la dea fa la sua comparsa nei carmi in cui la poetessa rivolge accuse alle sue avversarie ed è a partire da questo dato che si è ipotizzato che la Cipride venisse considerata da Saffo e dalle sue compagne come un discrimine fra loro e le comunità avversarie: le avversarie, infatti, sono prive di grazia e non partecipano alle rose della Pieria; in frammenti come S. 71, inoltre, pare esservi una contrapposizione fra il *τρόπος* d'una traditrice di Saffo e la dimensione afroditica.

Il quadro che emerge, in sostanza, presenta un contrasto palese: da una parte Afrodite è divinità prettamente femminile venerata da tutte le donne, dall'altra Saffo sembra rivendicare come carattere distintivo della sua comunità proprio la stretta *φιλότης* con questa divinità. A questi fattori va aggiunto che verosimilmente un ulteriore carattere distintivo fra la comunità saffica e le altre, oltre all'ideologia afroditica, sembra essere anche l'appartenenza dei suoi membri ad una determinata fazione aristocratica, ossia, di volta in volta, i Cleanattidi, i Pentilidi e i Polianattidi. Di fronte a tali elementi, sorge il sospetto che fra ideologia afroditica e *οἰκία* aristocratica possa esistere un rapporto, poiché entrambi contribuiscono a distinguere una comunità dall'altra.

L'ipotesi prospettata ha una conseguenza: se esiste una relazione fra divinità e gruppo aristocratico, è possibile ipotizzare che Afrodite fosse importante anche per la componente maschile dell'*οἰκία*. Una simile idea necessita di una verifica puntuale, che deve comportare una riflessione sugli individui di sesso maschile legati alla poetessa da vincoli di parentela o di *φιλότης* e la persona più adatta ad una simile analisi è, senza dubbio, Carasso, fratello della poetessa, perché le sue vicende furono oggetto di alcuni carmi di Saffo e sono state tramandate da varie fonti. L'interesse che la storia di Carasso suscita dipende dal fatto che Afrodite vi è spesso implicata; questa situazione fa riflettere, se confrontata con quanto traspare dalla poesia alcaica, dove nessuna divinità emerge in modo particolare<sup>570</sup>. S. 5 e la vicenda che lega Carasso a Naucrati, invece, mostrano che il fratello di Saffo fosse contraddistinto da un peculiare rapporto Afrodite, ossia la dea che caratterizza la comunità saffica<sup>571</sup>. Carasso, dunque, pare distinguersi da Alceo. Ora, posta questa ipotesi, la sezione che seguirà avrà due distinti obiettivi: da una parte si cercherà di mettere in evidenza quanto la figura di Carasso e, più in generale, la sua famiglia fossero sotto la protezione di Afrodite, dall'altra si tenterà chiarire la ragione di tale situazione, ovvero si cercherà di comprendere le motivazioni che spiegano la relazione fra l'*οἰκία* di Saffo e la dea.

<sup>569</sup> Cf. Vernant 2004, 37ss.

<sup>570</sup> Per la diversa posizione su Elena e Afrodite di Saffo (S. 16) ed Alceo (Alc. 42 e 283), cf. Aloni 1983, 25ss.

<sup>571</sup> Cf. Aloni 1983, 28ss.

## Un προπεμπτικόν

La verifica dell'ipotesi d'una connessione fra l'οἰκία di Saffo e Afrodite ha un punto di partenza obbligato S. 5: il carne che fa parte probabilmente di quel gruppo di frammenti che hanno un uditorio più esteso della sola comunità saffica e forse coincidente con i familiari della poetessa e i loro φίλοι.

	Κύπρι καὶ ] Νηρήιδες ἀβλάβη[ν μοι	Cipride e Nereidi, concedete che qui a me
	τὸν κασί]γνητον δ[ό]τε τυῖδ' ἴκεσθα[ι	incolume il fratello giunga
	κῶσσα ]οῖ θύμω<ι> κε θέλη γένεσθαι	e che quanto nel suo cuore desidera avvenga
4	_ πάντα τε]λέσθην,	tutto si compia.
	ῶσσα δὲ πρόσθ' ἄμβροτε πάντα λῦσα[ι	che gli errori prima commessi tutti ripari
	καὶ φίλοισ]ι ]οῖσι χάραν γένεσθαι	e che ai suoi amici sia gioia,
	κῶνίαν ἔ]χθροισι, γένοιτο δ' ἄμμι	ai nemici dolore e a noi nessuno
8	_ πῆμ' ἔτι μ]ηδ' εἶς·	più sia rovina <sup>572</sup> ;
	τὰν κασιγ]νήταν δὲ θέλοι πόησθαι	voglia rendere la sorella
	ἔμμορον] τίμας, [ὄν]ίαν δὲ λύγραν	partecipe dell'onore, i tristi dolori...
	]οτοισι π[ά]ροισ' ἀχεύων	...essendo afflitta (?) prima
12	_ ]να	...
	]εισαίω[ν] τὸ κέγγρω	...ascoltando ... il miglio (?)
	]λ' ἐπαγ[ορί]αι πολίταν	...rimprovero dei cittadini
	]λλωσ[... ]νηκε δ' αἴτ' οὐ	...non di nuovo
16	_ ]κρω[ ]	...
	]οναικ[ ]εο[ ]ι	...
	]..[.]ν· σὺ [δ]ὲ Κύπ[ρι]..[.(.)]να	... ; tu Cipride...
	]θεμ[έν]α κάκαν [	...avendo posto ... mali
20	_ ]ι.	...

(S. 5)

L'occasione del carne non è direttamente ricavabile dal testo. L'*incipit* è caratterizzato dall'invocazione alle Nereidi e, quasi sicuramente, ad Afrodite, perché un suo appellativo compare nella chiusa dell'εὐχή al v. 18; la dea, inoltre, è interpellata direttamente attraverso la seconda persona singolare. Una tale situazione, quindi, rende probabile che la divinità principale, cui la preghiera è rivolta, sia la Cipride e ciò avviene con modalità paragonabili all'esordio di S. 17 e Alc. 129. La poetessa non offre ragioni, come altrove<sup>573</sup>, del perché le divinità debbano prestarle ascolto, ma introduce immediatamente la richiesta: esse concedano al fratello di giungere al luogo della *performance*,

<sup>572</sup> Cf. Page 1955, 46s.

<sup>573</sup> Cf. S. 1, 17

verosimilmente Lesbo, privo di βλάβη, e che tutto si compia secondo i suoi voleri. La prima strofe mette in luce tre aspetti: il fratello di Saffo è lontano dalla patria, deve affrontare un viaggio per mare, come si desume dall'invocazione alle Nereidi, e rischia di subire un danno riconducibile ad una qualche forza divina<sup>574</sup>.

L'oggetto della richiesta presente nella strofe successiva, invece, non è semplicemente un viaggio privo di rischi, ma anche la riparazione ad errori commessi in precedenza e di cui il fratello pare ancora macchiato, visto che Saffo lo esorta a liberarsene; egli, comunque, pare essersi almeno in parte ravveduto, come emerge dai vv. 3s. Il fatto di 'sciogliere' le colpe porta la poetessa a fare riferimento ad un principio consueto nella morale aristocratica arcaica, ossia che certe azioni hanno come effetto quello di far del bene ai φίλοι e male agli ἐχθροί<sup>575</sup>. La frase ai vv. 7s., a meno di esprimere nel giro di poche parole il medesimo concetto, implica probabilmente la presenza di idee distinte: sulla scorta di Theogn. 871s.<sup>576</sup> è possibile supporre che i versi augurino gioia agli amici, dolore ai nemici e nessuno possa danneggiare *noi*. Le azioni di Carasso, in sostanza, possono causare sofferenza in chi gli è prossimo, mentre rischiano di danneggiare, più concretamente, la vita di chi, come la sorella, ha fortissime relazioni con lui, probabilmente di carattere parentale.

Quanto segue è nel contempo importante e di difficile interpretazione, perché assai lacunoso: la poetessa evoca la nozione di τιμή, le sofferenze che in passato l'hanno colpita, allude ai πολῖται di Mitilene: tale situazione farebbe pensare che l'ἀμαρτία del fratello e, forse, anche la βλάβη in cui rischia d'incorrere abbiano avuto o possano avere un risvolto pubblico. La sua τιμή potrebbe essere stata messa in discussione e con essa il suo statuto all'interno della società lesbica. L'invocazione conclusiva, infine, che riprende quella iniziale, riporta tutta l'εὐχή al punto essenziale della richiesta di Saffo, ovvero che i mali abbiano fine.

Il testo presenta alcune difficoltà interpretative: in primo luogo, il testo non offre il nome del fratello a cui la preghiera è dedicata; poi, non è direttamente chiaro quale sia l'ἀμαρτία di cui è stato protagonista; inoltre, si assiste ad una scelta di temi diversa da quella solita per la poetessa, ossia Afrodite non porta con sé l'ἔρωσ. Difficilmente percepibile, infine, risulta la ragione per cui la vicenda, di cui è stato protagonista Carasso, possa aver avuto conseguenze pubbliche.

<sup>574</sup> Cf. Gernet 2001, 229ss.

<sup>575</sup> Cf. Privitera 1974, 76ss.

<sup>576</sup> Theogn. 871s. ... τοῖσιν ἐπαρκέσω οἱ με φιλεῦσιν, / τοῖς δ' ἐχθροῖς ἀνίη καὶ μέγα πῆμ' ἔσομαι. Cf. Page 1955, 46s.

### La vicenda di Carasso

Il primo elemento da determinare è l'identità del κασίγνητος. Da *P.Oxy.* 1800 fr. 1, da *P.Oxy.* 2406 fr. 48 col. III 36ss. e da *Suda* σ 107 A. sembra di poter affermare che i fratelli della poetessa fossero tre, Larico, Eurigio<sup>577</sup> e Carasso. Il primo fu coppiere nel pritaneo di Mitilene<sup>578</sup>, del secondo nulla è trasmesso a parte il nome, mentre del terzo si ha tutta una serie di testimonianze che lo connettono all'Egitto e lo vedono coinvolto in una relazione con un'etera<sup>579</sup>. Il fatto che Carasso fosse stato coinvolto in una vicenda incresciosa, che Saffo sembra avergli rivolto accuse al riguardo e che il mare abbia un ruolo in questa storia hanno portato ad identificare il fratello più grande della poetessa<sup>580</sup> con l'individuo protagonista di S. 5<sup>581</sup>.

La vicenda di Carasso presenta, nelle fonti, alcuni elementi contraddittori e dal sapore marcatamente favolistico, ma non vi sono elementi probanti per rifiutarne *in toto* la storicità<sup>582</sup>. Per chiarire il quadro, dunque, si analizzeranno le fonti principali per la storia di Carasso e Dorica.

πυραμίδα δὲ καὶ οὗτος (*i.e.* Micerino) κατελίπετο πολλὸν ἐλάσσω τοῦ πατρός .... τὴν δὴ μετεξέτεροι φασὶ Ἑλλήνων Ῥοδώπιος ἐταίρης γυναικὸς εἶναι, οὐκ ὀρθῶς λέγοντες. οὐδὲ ὦν οὐδὲ εἰδότες μοι φαίνονται λέγειν οὗτοι ἦτις ἦν ἡ Ῥοδώπις ..., πρὸς δὲ ὅτι κατὰ Ἄμασιν βασιλεύοντα ἦν ἀκμάζουσα Ῥοδώπις, ἀλλ' οὐ κατὰ τοῦτον (*i.e.* Micerino). ἔτεσι γὰρ κάρτα πολλοῖσι ὕστερον τούτων τῶν βασιλέων τῶν τὰς πυραμίδας ταύτας λιπομένων ἦν Ῥοδώπις ... Ῥοδώπις δὲ ἐς Αἴγυπτον ἀπίκετο Ξάνθεω τοῦ Σαμίου κομίσαντός [μιν], ἀπικομένη δὲ κατ' ἐργασίην ἐλύθη χρημάτων μεγάλων ὑπὸ ἀνδρὸς Μυτιληναίου Χάραξου τοῦ Σκαμανδρωνύμου παιδός, ἀδελφεοῦ δὲ Σαπφοῦς τῆς μουσοποιῦ. οὕτω δὴ ἡ Ῥοδώπις ἐλευθερώθη καὶ κατέμεινέ τε ἐν Αἰγύπτῳ καὶ κάρτα ἐπαφρόδιτος γενομένη μεγάλα ἐκτήσατο χρήματα ὡς [ἄν] εἶναι Ῥοδώπι, ἀτὰρ οὐκ ὡς γε ἐς πυραμίδα τοιαύτην ἐξικέσθαι. ... τῆς ὦν δεκάτης τῶν χρημάτων ποιησαμένη ὀβελοῦς βουπόρους πολλοὺς σιδηρέους, ὅσον ἐνεχώρει ἡ δεκάτη οἰ, ἀπέπεμπε ἐς Δελφούς· ... Χάραξος δὲ ὡς λυσάμενος Ῥοδώπιν ἀπενόστησε ἐς Μυτιλήνην, ἐν μέλει Σαπφῶ πολλὰ κατεκερτόμησέ μιν.

(Hdt. II 134s.)

<sup>577</sup> Per il nome Eurigio, cf. Di Benedetto 1982, 217.

<sup>578</sup> Ath. X 425a cf. *schol.* II. XX 234.

<sup>579</sup> Hdt. II 134s., Posidipp. 122 A.-B., Strab. XVII 1,33, Ov. *Her.* 15,63, *P. Oxy.* 1800 e *Suda* αἰ 334 A. (cf. ι 4 e ρ 211)

<sup>580</sup> Cf. *P.Oxy.* 1800 fr. 1 πρεσβύ[τατον δὲ Χάρ]αξον.

<sup>581</sup> Cf. Page 1955, 48ss.

<sup>582</sup> La vicenda di Rodopi e Carasso è stata generalmente considerata, nella sostanza, attendibile, cf. Page 1955, 48ss., Bowra 1973, 300ss., Di Benedetto 1982, 229. *Contra* Williamson 1995, 138s. suppone un carne nuziale originario per i rimproveri di Saffo a Carasso, occasione in cui il motteggio era tipico.

Erodoto cerca di contraddire una leggenda che vorrebbe la piramide più piccola della regione di Giza appartenere a Rodopi e fonda la sua argomentazione razionalistica su due dati: in primo luogo, l'entità delle ricchezze dell'etera non era sufficiente per la costruzione di una piramide, come si deduce dalla decima che essa inviò a Delfi e che era ancora visibile nel V secolo, poi va tenuto presente che ella fiorì ai tempi di Amasi, ossia molto tempo dopo l'edificazione di questi μνημῆα.

Se non è possibile, qui, determinare la dipendenza di questo racconto da Saffo, la frase Χάραξος δέ, ὡς λυσάμενος Ῥοδῶπιν ἀπενόστησε ἐς Μυτιλήνην, ἐν μέλει Σαπφῶ πολλὰ κατεκερτόμησέ μιν sembra indicare, almeno, che Erodoto fosse a conoscenza di un μέλος in cui la poetessa rimproverava il fratello della sua condotta e, dato il contesto, l'oggetto del suo biasimo aveva a che fare con Rodopi: questa notizia non è contestabile, in quanto il carne, a cui si riferisce Erodoto, non è stato tramandato<sup>583</sup>. Lo storico non chiarisce perché Carasso si trovasse in Egitto né dove precisamente egli si fosse recato, anche se da Hdt. II 135,5 si ricava che Rodopi risiedesse a Naucrati ed è quindi plausibile che il fratello di Saffo l'avesse incontrata in questo luogo.

- Δωρίχα, ὅστέα μὲν σὰ πάλαι κόνις ἦν ὃ τε δεσμὸς  
 χαίτης ἢ τε μύρων ἔκπνοος ἀμπεχόνη,  
 ἦ ποτε τὸν χαρίεντα περιστέλλουσα Χάραξον  
 4 σύγχρους ὀρθρινῶν ἤψαο κισσυβίων.  
 Σαπφῶαι δὲ μένουσι φίλης ἔτι καὶ μενέουσιν  
 ὦδῆς αἰ λευκαὶ φθεγγόμεναι σελίδες  
 οὔνομα σὸν μακαριστόν, ὃ Νάυκρατις ὦδε φυλάξει  
 8 ἔστ' ἂν ἴη Νείλου ναῦς ἐφ' ἄλῶς πελάγη.

(Posidipp. 122 A.-B.)

<sup>583</sup> Lidov (2002, 212) ritiene ironico il trattamento della vicenda di Carasso che si riscontra nel dettato erodoteo: in una sezione palesemente errata dal punto di vista cronologico (le piramidi sono dette coeve della guerra di Troia), Erodoto con «splendid irony» accusa altri di essere ignoranti di cronologia, il che dovrebbe condurre a leggere *cum grano salis* tutto il segmento narrativo in questione. Tenendo presente che Erodoto sembra presumere una certa consapevolezza nel suo uditorio circa le vicende egizie (*ibid.* 212s.), bisognerebbe notare che la vicenda narrata è un *mélange* di vari elementi (*i.e.* la menzione di più personaggi e la forte componente sessuale della storia) e bisogna domandarsi quale fonte Erodoto e il suo uditorio avessero per essa: «the most promising solution would be a single source or set of source that had already drawn together Rhodopis, Naucratis, Delphi, Aesop, and Sappho and Charaxus in a contest that justified his ironic treatment of them». Per Lidov (227), questa fonte può essere solo la Commedia. Lidov (230ss.) propone anche di identificare il contesto saffico originario da dove sarebbe partita la reinterpretazione della Commedia: è possibile immaginare che la poetessa avesse composto una serie di carmi per le nozze del fratello, in cui la componente aggressiva (cf. S. 110 e 111) e l'elemento sessuale erano certamente presenti. Questo ragionamento, tuttavia, è debole: Erodoto fa esplicitamente riferimento ad un carne di Saffo (ἐν μέλει) in cui ella rimprovera il fratello riguardo evidentemente alla vicenda di Rodopi. Non è secondario, in questo quadro, che Erodoto da una parte (V 95,5) citi un carne di Alceo a proposito della guerra del Sigeo, il che mostra come egli avesse un certo grado di conoscenza della poesia eolica, e dall'altra che inserisca Rodopi in una cronologia che è conforme a quella della poetessa.

Posidippo allude alla vicenda della relazione fra Carasso e un'etera di Naucrati che sembrerebbe aver avuto riscontro nell'opera della poetessa (vv. 5s.). Due sono i fattori di difficile comprensione: a differenza di Erodoto, Posidippo chiama l'etera Dorica e, per di più, usa l'espressione φίλης ὄδης per indicare uno o più componenti di Saffo, che eternerebbe tale nome<sup>584</sup>. È legittimo chiedersi se la Rodopi di Erodoto e Dorica siano la medesima persona: l'aggettivo φίλος poco si concilia, in effetti, con le critiche mosse da Saffo a meno di supporre un uso ironico dell'aggettivo<sup>585</sup>, un riferimento affettuoso, svincolato dal contesto, dell'epigrammista all'opera della poetessa o, infine, un utilizzo poetico di φίλος in senso possessivo.

λέγεται δὲ (la piramide di Micerino) τῆς ἑταίρας τᾶφος γεγωνῶς ὑπὸ τῶν ἐρατῶν, ἦν Σαπφῶ μὲν ἢ τῶν μελῶν ποιήτρια καλεῖ Δωρίχαν, ἐρωμένην τοῦ ἀδελφοῦ αὐτῆς Χαράξου γεγωνῆαν, οἶνον κατὰγοντος εἰς Ναύκρατιν Λέσβιον κατ' ἐμπορίαν, ἄλλοι δ' ὀνομάζουσι Ῥοδῶπιν·

(Strab. XVII 1,33)

L'occasione per alludere alla vicenda di Carasso è, come in Erodoto, la piramide di Micerino. Il passo riporta un elemento in più rispetto allo storico di Alicarnasso e va, perciò, ritenuto almeno parzialmente indipendente: vi si afferma, infatti, che Carasso andò a Naucrati per commerciare vino lesbio; rispetto al nome dell'etera, d'altra parte, Strabone nota che Saffo chiamava la donna Dorica, mentre altri, non meglio specificati, la chiamavano Rodopi: stando così le cose, bisogna desumere che nella produzione saffica comparisse esclusivamente il nome Dorica. Ora, tale situazione pone il problema del rapporto fra questa vicenda e la narrazione erodotea: se nel μέλος a cui fa riferimento lo storico doveva comparire Dorica, non è chiaro perché egli chiami l'amata di Carasso Rodopi. Bisogna notare che questo nome ha un valore afroditico notevole, perché connette, nel medesimo termine, la rosa, dal valore eroticamente marcato, e il volto<sup>586</sup>, che nella poesia saffica ha un ruolo importante nel determinare lo sbigottimento amoroso<sup>587</sup>. Su questa base, perciò, si può anche ammettere che esso sia il soprannome dell'ἐρωμένη di Carasso, per quanto ciò possa essere detto anche per Dorica<sup>588</sup>. Il problema è il seguente: su quale fonte si basa Erodoto, oltre a Saffo? Il secondo documento che egli evoca è la decima dell'etera a Delfi, la quale, è presumibile, doveva avere una dedica. Ammesso, in via ipotetica, che la dedicante si nominasse

<sup>584</sup> Cf. Gow-Page 1965, II 498 e Lidov 2002, 222s.

<sup>585</sup> Cf. Gow-Page 1965, II 498 e Gambato 2001, 1527.

<sup>586</sup> Cf. Page 1955, 49 n. 1.

<sup>587</sup> Cf. S. 16, 18.

<sup>588</sup> Dorica, come Rodopi, è nome ben adatto ad un'etera: cf. Aloni 1983, 32 n. 75 e Lidov 2002, 218.



Rodopi, tuttavia, resta la questione su che base lo storico di Alicarnasso abbia compiuto l'identificazione fra Rodopi e Dorica.

*arsit iners frater meretricis captus amore  
mixtaque cum turpi damna pudore tulit;  
65 factus inops agili peragit freta caerula remo,  
quasque male amisit, nunc male quaerit opes.  
me quoque, quod monui bene multa fideliter, odit;  
hoc mihi libertas, hoc pia lingua dedit.*  
(Ov. Her. 15,63-69)

Carasso<sup>589</sup> è stato rimproverato da Saffo (v. 67) e Ovidio usa al riguardo un'espressione pressoché identica a quella di Erodoto (Σαπφῶ πολλὰ κατεκερτόμησέ μιν). La ragione, ancora una volta, è la relazione con un'etera (v. 63). Anche se i fini di Ovidio sono altri da quelli di chi desidera riportare notizie storicamente attendibili, è certo interessante notare che gli effetti della condotta di Carasso siano *mixta ... cum turpi damna pudore*, elementi che si ritrovano puntualmente in S. 5 nei termini ἀβλάβην (v. 1) e τίμας (v. 9). Il poeta latino accenna, inoltre, ad una condizione di povertà in cui verserebbe Carasso, causata dal proprio rapporto con la *meretrix* (v. 65 *factus inops*): tale situazione, dunque, lo costringerebbe a navigare per mare (v. 65 *freta*) per recuperare il patrimonio perduto. Non è secondario, a mio giudizio, che il passo ovidiano metta insieme elementi che trovano riscontro in Saffo (il mare, il *pudor*, i *damna*) e nelle fonti (la *meretrix*, le spese fatte per liberarla<sup>590</sup>).

ἐνδόξους δὲ ἑταίρας καὶ ἐπὶ κάλλει διαφερούσας ἤνεγκεν καὶ ἡ Ναύκρατις Δωρίχαν τε, ἦν ἡ καλὴ Σαπφῶ ἔρωμένην γενομένην Χαράξου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτῆς κατ' ἐμπορίαν εἰς τὴν Ναύκρατιν ἀπαίροντος διὰ τῆς ποιήσεως διαβάλλει, ὡς πολλὰ τοῦ Χαράξου νοσφισαμένην. Ἡρόδοτος δ' αὐτὴν Ῥοδῶπιν καλεῖ, ἀγνοῶν ὅτι ἑτέρα τῆς Δωρίχης ἐστὶν αὐτῆ, ἡ καὶ τοὺς περιβοήτους ὀβελίσκους ἀναθεῖσα ἐν Δελφοῖς, ὧν μέμνηται Κρατῖνος διὰ τούτων <...> εἰς δὲ τὴν Δωρίχαν τόδ' ἐποίησε τοῦπίγγραμμα Ποσειδίππος, [καίτοι] καὶ ἐν τῇ Αἰθιοπία πολλάκις αὐτῆς μνημονεύσας. ἐστὶ <δὲ> τόδε· (Posidipp. 122 A.-B.)

(Ath. XIII 596b-c)

<sup>589</sup> Carasso viene esplicitamente citato da Ovidio ai vv. 117-120, dove probabilmente si allude, con *gaudet*, ai passati rimproveri di Saffo al fratello: *gaudet et e nostro crescit maerore Charaxus / frater, et ante oculos itque reditque meos, / utque pudenda mei videatur causa doloris, / «quid dolet haec? certe filia vivit!» ait.*

<sup>590</sup> Cf. Hdt. II 135,1.

Ateneo riassume, con poche parole, tutta la vicenda: come in Strabone, Carasso si reca a Naucrati per commercio e lì diviene ἔραστῆς di Dorica. Il sofista aggiunge, inoltre, che Saffo ha trattato della vicenda nella propria opera poetica (διὰ τῆς ποιήσεως), mettendo in cattiva luce l'etera in quanto essa aveva sottratto una forte somma di denaro a Carasso, probabilmente per la sua liberazione, se quanto ricorda Erodoto è corretto. Ateneo non sembra usare solo Erodoto come fonte, pur citandolo esplicitamente, ma anche altri testi, probabilmente comuni ad Ovidio e Strabone<sup>591</sup>.

La contestazione compiuta da Ateneo al testo dello storico di Alicarnasso evidenzia il problema che la narrazione erodotea presenta e, forse, attesta un problema esegetico: Saffo chiama l'ἔρωμένη del fratello Dorica, non Rodopi; il sofista, dunque, puntualizza criticando lo storico di Alicarnasso: Rodopi sarebbe un'altra persona rispetto a colei che dedicò la decima a Delfi e, a questo proposito, cita Cratino, il quale doveva parlare evidentemente di Dorica e della sua dedica a Delfi, e il componimento di Posidippo visto in precedenza, che costituirebbe una prova ulteriore del fatto che l'amata di Carasso si chiamasse Dorica. Il riferimento a Posidippo, come detto, è strano, perché l'espressione φίλη ᾠδή sembra in contrasto con quanto Ateneo dice poco prima (διὰ βάλλει).

L'analisi delle fonti mostra che la relazione di Carasso con un'etera aveva avuto effettivamente riscontro nella poesia saffica: due testimoni parzialmente indipendenti, Erodoto ed Ateneo, fanno riferimento all'opera saffica ricordando gli attacchi che la poetessa avrebbe rivolto ai due amanti (Hdt. II 135,6 ἐν μέλει e Ath. XIII 596b διὰ τῆς ποιήσεως), mentre un terzo, Ovidio, sembra sottintendere un contesto prossimo a S. 5 quando allude alla vicenda; non è possibile, invece, appurare l'origine della notizia che Carasso avrebbe commerciato vino a Naucrati, ma essa, come si vedrà più avanti, è dal punto di vista storico perfettamente accettabile. Per quanto riguarda la questione Dorica/Rodopi, nulla è possibile affermare con certezza, perché è impossibile ricostruire le fonti su cui i vari autori si basarono<sup>592</sup>; l'impressione che si ha analizzando le testimo-

<sup>591</sup> Lidov (2002, 220s.) ritiene che Ateneo non stia pensando assolutamente al testo di Saffo, ma ad un commento ad Erodoto inerente a Naucrati: è strano, a suo dire, che Ateneo non citi Saffo, ma Posidippo e Cratino (il cui testo è caduto in lacuna); è raro, del resto, in Ateneo che si parli di Saffo senza ricordarne un verso, visto che ciò accade solo per Larico (Ath. X 425a). Il dato più singolare, tuttavia, è che Ateneo è l'unica fonte che parla di un attacco diretto della poetessa a Dorica, quando Erodoto e Ovidio parlano solo di accuse rivolte a Carasso: Ateneo, o la sua fonte, dunque, deve aver frainteso il genere del μιν in Hdt. II 135,6 (ἐν μέλει Σαπφῶ πολλά κατεκερτόμησέ μιν), scambiando Carasso con Dorica/Rodopi. Una simile interpretazione, tuttavia, presta il fianco a molteplici critiche. Ammettendo che Ateneo non avesse sotto mano Saffo in questo luogo, il materiale a cui attingeva faceva riferimento alla poesia saffica come fonte delle accuse della poetessa nei confronti di Dorica (διὰ τῆς ποιήσεως). Ciò che però non è accettabile è attribuire ad Ateneo o alla sua fonte un errore di comprensione del testo erodoteo assai poco giustificabile, visto il contesto (cf. *supra* p. 342).

<sup>592</sup> Un testo epigrafico ritrovato a Delfi, non posteriore al 540 a.C., apposto su un basamento marmoreo, è stato riferito da Mastrokostas alla dedica di Rodopi: ἀνέθε]κε Ῥοδ[ῶπις (cf. *SEG* XII 264). Il testo è

nianze, in sostanza, è che i contorni della vicenda di Carasso fossero pressoché identici in diverse tradizioni (in Saffo, a Delfi, in Egitto), mentre divergessero esclusivamente per alcuni particolari, come i nomi o i soprannomi dell'etera.

Detto ciò, un problema delicato è se riflessi di tale vicenda possano effettivamente riscontrarsi nell'opera della poetessa<sup>593</sup>: a parte S. 5, che non presenta neppure il nome di Carasso, due frammenti potrebbero contenere il nome di Dorica, conformemente a quanto riportano Strabone e Ateneo.

Δωρί]χας.[.....].[  
 ]κην κέλετ' ου γάρ[  
 3 \_ ]αίς  
 ]κάνην άγερωχία[  
 ]μμεν' όαν νέοισι[  
 ].ανφ[.]λ[.....].[  
 7 \_ ]μα[

(S. 7)

		] α μάκαι[ρ</td <td>... beat- ...</td>	... beat- ...
		]ευπλο.	... buona navigazione ...
		]ατοσκα[	
4	_	]	
		]οσθ'[	]βροτεκη[
		]αταισ[	]γεμ[
		]ύχαι λι[	]ενος κλ[
8	_	].[	]
		Κύ]πρι κα[ί σ]ε πι[κροτ'.]αν έπεύρ[οι	Cipride, possa trovarti asperrima
		μη]δє καυχάσ[α]ιτο τόδ' έννέ[ποισα	né si vanti dicendo ciò,
		Δ]ωρίχα τὸ δεύ[τ]ερον ὡς πόθε[	che Dorica per una seconda volta all'agognato
12	_	] έρον ήλθε. ⊗	amore giunse.

(S. 15)

La questione riguardo a questi due componenti è molto semplice: è lecito leggere in entrambi, o almeno in uno di essi, il nome di Dorica? L'edizione di Voigt è forse poco prudente.

troppo frammentario per poterne ricavare qualche elemento certo, anche se, qualora la testimonianza di Ateneo fosse corretta, ci si aspetterebbe di trovare come nome del dedicante Dorica, non Rodopi.

<sup>593</sup> Cf. Lidov 2002, 223ss.

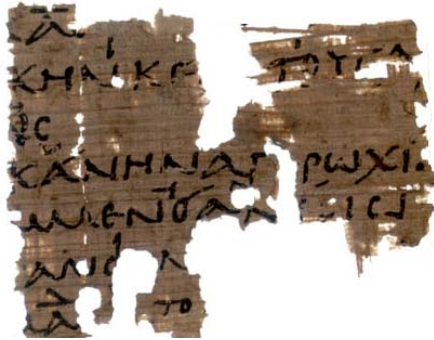


Figura 26: P.Oxy. 2289 fr. 2

Per quanto concerne S. 7,1, dell'ipotetico Δωρίχας è leggibile chiaramente solo *alpha*, sormontato dal segno di *longum*. Del *sigma* successivo rimane, invece, solo la parte inferiore e, sul margine di frattura, un segno che potrebbe esserne la parte centrale: il *ductus* appare simile a quello dei *sigma* ai vv. 3 e 4<sup>594</sup>. Il discorso è leggermente diverso per il *chi*: Lidov (2002, 224), con la collaborazione di Obbink, fa notare che il segno che precede l'*alpha* è compatibile con un *chi* o un *kappa*, anche se quest'ultima lettura sarebbe preferibile; i segni di scrittura sul papiro, a mio giudizio, evidenziano, però, come sia *kappa* che *chi* siano possibili<sup>595</sup>. Ad ogni modo, pur ammettendo la lettura ]χας, non pare lecito integrare il nome dell'ερωμένη di Carasso, il quale sembra essere stato introdotto semplicemente a causa del termine ἀγερωχία al v. 4.

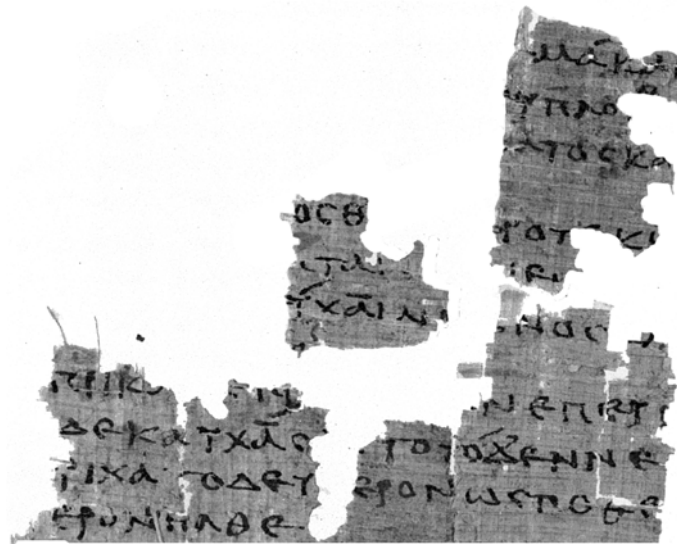


Figura 27: P.Oxy. 1231 fr. 1 col. I ll. 1-12 e fr. 3.

<sup>594</sup> Cf. Hunt, Turner.

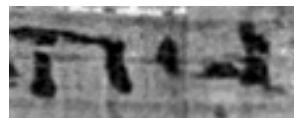
<sup>595</sup> Cf. P.Oxy. 2289 fr. 2 v. 2 per il *ductus* di *kappa* e fr. 1 vv. 7 e 11 per quello di *chi*.



Figura 28: particolare del v. 11.

Più complesso è il caso di S. 15. Tutte le integrazioni sono state introdotte semplicemente per la presenza di Dorica: Δ]ωρίχα al v. 11 ha certamente portato con sé π[κροτ- al v. 9 e la negazione μη]δέ al v. 1, che conferma il senso di *καυχάισατο* alla vicenda di Carasso. È chiaro, però, che se Dorica non fosse presente, il carne potrebbe avere un senso del tutto opposto. Lidov (2002, 224) ha perseguito coerentemente questa ipotesi, cercando di negare che la lettura Δ]ωρίχα sia difendibile: «the actual remains of the beginning of line 11 [...] is the dot of ink at the edge of the papyrus. This dot is close to and at the height of the bottom of the loop of the following *rho*». Nella riproduzione fotografica, inoltre, sotto tale punto è presente una macchia, difficile dire se d'inchiostro, che risulta allineata verticalmente ad esso<sup>596</sup>. Lidov afferma: «It cannot possibly belong to the upper portion of the right upright of an *omega*, since those quite consistently curve in towards the left, and it is too high to be the lower right apex».

La *pars destruens* è interessante, ma pare forzare i dati a disposizione, soprattutto se l'analisi viene compiuta visionando tutto il testimone: da quanto emerge dalla riproduzione fotografica, il *ductus* dello scriba è assai irregolare<sup>597</sup> e compiere considerazioni troppo rigide è operazione poco prudente. Se si analizzano nello specifico le considerazioni di Lidov, è opportuno compiere alcune precisazioni: non è vero, innanzi tutto, che la macchia d'inchiostro a sinistra del *rho* sia incompatibile con un *omega*, perché al r. 31 del fr. 1 di *P.Oxy.* 1231 col. 1 (= S. 16,19) resta, come residuo di *omega*, proprio un punto alto a metà della riga di scrittura. Nella stessa direzione vanno alcuni altri esempi: al r. 16 (= S. 16,4) si nota, da un lato, la stretta contiguità di *omega* rispetto alla lettera successiva, poi si evince che tale lettera possa essere scritta alta rispetto al rigo di scrittura, quasi a metà di esso; al r. 30 (= S. 16,18), inoltre, l'ultimo *omega* del termine *προσώπω* presenta il tratto della barra destra pressoché verticale, come si potrebbe supporre in S. 15,11.

Figura 29: *P.Oxy.* 1231 col. 1 r. 16Figura 30: *ibid.* r. 30Figura 31: *ibid.* r. 31

<sup>596</sup> Cf. Lidov 2002, 224 n. 48.

<sup>597</sup> Cf. Hunt 1914, 21.

Analizzando complessivamente il testimone, è lecito affermare che, se il nome Dorica non è univocamente leggibile, la sua presenza è quanto meno possibile: è difficile ammettere di fronte ad una sequenza ]ωριχα, altri tipi d'interpretazioni. Le probabilità che il carne in questione concerna Dorica aumenterebbero, inoltre, se le problematiche integrazioni εὐπλόι[α al v. 2<sup>598</sup> e λί[μ]ενος al v. 6<sup>599</sup> avessero effettiva validità<sup>600</sup>, perché evidenzerebbero una connessione fra un elemento 'navale' e uno erotico (cf. v. 12 ἔρον) che è tipica della vicenda di Carasso e Dorica. Non è secondario notare un dato: se S. 15 tratta di Dorica, Carasso tornò in Egitto (v. 11) almeno un'altra volta dopo aver stretto legami con l'etera e, inoltre, la ragione di questo secondo viaggio era totalmente svincolata dalla presenza di Dorica a Naucrati: c'è da chiedersi quale motivo spingesse Carasso a recarsi di nuovo in quella remota regione. Se, inoltre, la Cipride marina, che compare sia in S. 5 che 15, permette un confronto fra questi due frammenti, è possibile notare come, nel primo, si auspichi che Carasso rimedi ai propri errori, mentre nel secondo si può supporre che il ritorno in Egitto abbia come motivazione quella di riparare le ἀμαρτία un tempo commesse (cf. S. 5,5).

I dati raccolti finora hanno una loro coerenza: Carasso è stato implicato in una relazione con un'etera di Naucrati che ha provocato le rimostranze della sorella e la perdita di un'ingente somma di denaro. Tali dati permettono, a mio giudizio, d'inquadrare più correttamente S. 5 e di affermare che questo carne si connetta alla vicenda di Carasso e l'etera di Naucrati: da quanto è noto, Carasso è l'unico fra i fratelli di Saffo ad essere stato rimproverato da lei e ad aver compiuto un viaggio verso Naucrati, mentre è plausibile che Dorica fosse presente nei componimenti della poetessa.

### *L'ἀμαρτία di Carasso*

La connessione fra la vicenda di Carasso e S. 5 permette forse di valutare più correttamente il valore dell'ἀμαρτία di cui il fratello di Saffo è stato colpevole (cf. v. 5) e il senso di ἀβλάβη al v. 1. Al v. 9 la poetessa evoca la nozione di τιμή, nei versi precedenti si augura che la cancellazione delle ἀμαρτία sia gioia agli amici e scorno ai nemici, mentre in quelli successivi invoca la fine dei dolori sofferti in precedenza: sembra, in sostanza, esservi un legame fra l'onore di Carasso e la sofferenza che la sua condotta ha procurato a Saffo e al suo pubblico. Vi è il sospetto, perciò, di fronte a questi elementi, che il comportamento di Carasso abbia compromesso lo statuto suo e

<sup>598</sup> Lasserre 1989, 195.

<sup>599</sup> Fraenkel 1928, 267s.

<sup>600</sup> Cf. *PLF ad locum*: «σι λιμενος in 7 verum (et valde incerta με), tum [αμ] in 5 spatium nequaquam succicit».

dei suoi all'interno della società mitilenese e questo trova particolare riscontro nella presenza di *πολίταν* al v. 14.

Se questa ricostruzione coglie nel segno, bisogna chiedersi per quale ragione la frequentazione di un'etera potesse avere simili ricadute sociali per un individuo e, a questo proposito, risulta di grande interesse un carme, forse alcaico<sup>601</sup>, il cui tema sono le *πορναί*.

<p>... <i>πόρνοι δ' ὁ κέ τις διδ[ω]</i>          27 <i>ἴ]σα κά[ς] πολί[α]ς κῦμ' ἄλ[ο]ς ἔσβ[ι]λ[η]ν.</i>  <i>ἴ]πε[.]ε.ι.ς τοῦτ' οὐκ οἶδεν, ἔμοι. πι]θην,</i>  <i>ὀ]ς πι]ορνοισιν ἑμίλλει, τάδε γίνε[τ]α[ι].</i>          δεύε[ι] μά[λ'] αὐτω τῷ χρήματος [ἄψερο]ν          31 <i>α]ἴσχος κα[ὶ] κα]κό[τ]ατ' ὠλομέν[αν]</i>  <i>πόλλαν.[...][.]των, ψεύδη δε[.....]σαι</i></p>	<p>[...] ciò che uno dà ad una prostituta          è come gettarlo nell'onda del bianco mare.          ... questo non sa, a me di convincere,          a colui che frequenta le prostitute accade questo:          viene a mancare in séguito del suo patrimonio          onta e terribile disgrazia          molta ... inganni...</p>
---	--

(Alc. 117b,26-30)<sup>602</sup>

<sup>601</sup> Il carme è di paternità incerta, come tutti i frammenti derivati dal medesimo testimone, *P.Oxy.* 1788. Come afferma Liberman (1999, LXXXVIIss.), non vi sono elementi esterni che permettano di attribuire ad uno dei due poeti eolici il testo del papiro in questione. Hunt (1922, 47) attribuì, in modo problematico, ad Alceo i carmi in base alla loro varietà metrica e allo stile, più vicino a quello alcaico. I due argomenti, tuttavia, non sono probanti, in quanto, per l'edizione antica di Saffo, il criterio metrico sembra appartenere esclusivamente ai primi tre libri (Liberman 1999, XCI), mentre un'analisi stilistica rischia di essere assai pericolosa. La connotazione erotica, infatti, di alcuni componimenti di *P.Oxy.* 1788, come Alc. 115 (cf. S. 2), farebbe pensare più a Saffo che ad Alceo come autore e ciò è tanto più vero se si tiene presente che in Alc. 117b è una donna l'interlocutrice del poeta (cf. v. 23) e che in S. 119 vi sono elementi che richiamano la poesia nuziale (cf. vv. 9ss.), così come Alc. 120,9 (cf. *schol. ad l.*). Lentini (1999,5ss.), tuttavia, analizzando i testi del papiro anche in chiave letteraria, ha fatto notare che alcuni elementi porterebbero ad attribuire, comunque, i componimenti in questione ad Alceo. In primo luogo, l'uso dell'allegoria (cf. Alc. 119) è tipico del poeta mitilenese e ciò va tenuto in debito conto. La definizione, poi, dell'identità del locutore e dell'interlocutore è importante: in Alc. 117,16ss. vi sarebbe la contrapposizione fra chi frequenta le prostitute (vv. 21ss.) e il poeta che le rifiuta (v. 22 οὐ γὰρ ἔγω.ἔχω) come sembra di potersi evincere dallo scolio al v. 20, in cui l'espressione *νᾶα πόημενοι* è spiegata con *συνουσιάζοντές σοι*. Ciò significa che il locutore è maschile. Lentini, inoltre, in base al *σοι* che compare nello scolio, suppone che l'interlocutrice sia proprio una *πορνή*. Il terzo elemento in favore d'una attribuzione ad Alceo dei componimenti di *P.Oxy.* 1788 è l'unità di tema che vi si riscontra: se l'edizione alcaica era tematica, a differenza, almeno in parte, di quella saffica, si sarebbe di fronte ad una serie di componimenti vari per metro, ma accomunati dal loro carattere erotico e, quindi, tematico. Sugli aspetti più specifici dei frammenti in questione, cf. Lentini 1999; sull'edizione antica di Alceo, Porro 1996. Per una lettura non erotica di Alc. 119, ma politica, cf. Vetta 1986.

<sup>602</sup> Al v. 30 la traduzione è complessa: Porro (1996, 187) traduce: «a chi va con le meretrici, questo accade: / ne ricava, appresso al fatto medesimo, / vergogna etc.». Il problema è insito in *χρήματος*, che sembra indicare 'patrimonio' solo al plurale (cf. LSJ<sup>9</sup> 2004s.), ma la resa del nesso *χρήματος ... ἄψερον* di Porro non mi convince del tutto, in quanto l'avverbio assumerebbe in sostanza la funzione di una preposizione. Per questa ragione, preferisco intendere *χρήματος* come 'patrimonio'.

La frequentazione delle πορναί genera forti ripercussioni sul piano sociale, in quanto da esse conseguono αἴσχος<sup>603</sup> e κακότης, almeno in parte anche a causa delle spese che implicano (vv. 26s., 30)<sup>604</sup>. Se si riporta tale giudizio alla vicenda di Carasso, è lecito supporre che il rapporto con Dorica e le spese conseguenti possano aver danneggiato la τιμή del fratello di Saffo: αἴσχος e τιμή, dunque, paiono essere i due poli di una medesima nozione, ovvero la considerazione sociale che un individuo possiede.

### La βλάβη di Carasso

Un discorso differente probabilmente concerne il concetto di βλάβη evocato al v. 1. Due sono le questioni che vanno poste: bisogna chiedersi, *in primis*, se il danno nel quale Carasso rischia d'incorrere afferisca alla propria τιμή e, poi, quale rapporto il v. 1 abbia con la vicenda di Dorica. La struttura della prima strofe pare escludere un rapporto diretto fra βλάβη e ἀμαρτία, visto che la prima è legata strettamente al viaggio marino, mentre la seconda è in rapporto con la condotta di Carasso. Questa situazione sembra far ritenere che Saffo ponga alla Cipride una doppia richiesta: da una parte che il fratello torni incolume a Lesbo, dall'altra che si liberi dalle colpe commesse. Che tipo di danno è sottinteso nel termine βλάβη? La nozione di βλάβη, prima del V secolo a.C., pare aver avuto una connotazione religiosa marcata e una vicinanza al concetto di ἄτη: «les notions de *blabè* et *atè* [...] désignent l'aveuglement, surtout celui qui est le principe de punition divine; [...] l'une et l'autre sont des forces religieuses et des réalités substantielles de mal»<sup>605</sup>. Il termine βλάβη, perciò, indica un danno che viene direttamente dagli dèi<sup>606</sup>.

A questo dato è legata la questione se una 'βλάβη marina' possa, come la frequentazione delle πορναί, mettere a repentaglio la τιμή di un individuo e un passo teognideo permette di rispondere positivamente a tale domanda, offrendo per la vicenda di Carasso un potenziale parallelo.

ὄριθος φωνήν, Πολυποίδη, ὀξὺ βοώσης  
ἦκουσ', ἦτε βροτοῖσ' ἄγγελος ἦλθ' ἀρότου

<sup>603</sup> Il valore sociale di αἴσχος nella poesia eolica pare indubitabile, in particolare in Alceo. In Alc. 6,13 il poeta invita gli ἐταῖροι a non disonorare i genitori con il loro comportamento, in Alc. 68,5 Pittaco è definito ὀνόσχυντος, in un contesto in cui il comportamento del nemico, di suo padre e di suo nonno viene considerato degno di lapidazione, in Alc. 75 questo concetto ricorre assieme a quello di ἀμαρτία e al termine κακοπατρίδης, in Alc. 298,1 il concetto di vergogna (αἴσχυσις) è connesso in qualche modo ad Aiace locrese, il quale alla stregua di Pittaco avrebbe dovuto essere lapidato per la sua ἀδικία.

<sup>604</sup> Tematica affine ad Alc. 117b potrebbe avere Archil. fr. 302 W.<sup>2</sup>

<sup>605</sup> Cf. Gernet 2001, 228s.

<sup>606</sup> Cf., ad esempio, Pind. *O.* 13,27.



ώραίου· καί μοι κραδίην ἐπάταξε μέλαιναν,  
1200 ὅτι μοι εὐανθεῖς ἄλλοι ἔχουσιν ἀγρούς,  
οὐδέ μοι ἡμίονοι κυφὸν ἔλκουσιν ἄροτρον  
†τῆς ἄλλης μνηστῆς† εἶνεκα ναυτιλίας<sup>607</sup>.  
(Theogn. 1197-1202)

Il poeta, giunta l'epoca dei lavori agricoli, lamenta la propria dolorosa condizione: altri hanno i suoi possedimenti terrieri. Ora, la ragione di questa situazione è la ναυτιλία<sup>608</sup>: i viaggi per mare, che trovano nel commercio una loro motivazione, rischiano di compromettere la τιμή d'un aristocratico nel caso avvenga la perdita del carico, per le conseguenze economiche che ne derivano. Va notato, a questo proposito, che lo stretto legame fra χρήματα e τιμή non è anacronistico per Alceo e, di conseguenza, per Carasso: il poeta mitilenese, infatti, esprime una riflessione a tal proposito in due frammenti.

ὥς γὰρ δήποτ' Ἀριστόδαμον φαῖσ' οὐκ ἀπάλαμνον ἐν Σπάρται λόγον  
εἶπην, χρήματ' ἄνηρ, πένιχρος δ' οὐδ' εἰς πέλετ' ἔσλος οὐδὲ τίμιος

Dicono infatti che una volta Aristodamo pronunciò una sentenza a Sparta non vana: «le ricchezze sono l'uomo, nessun povero è nobile e stimato.  
(Alc. 360)

ἀργάλεον Πενία κάκον ἄσχετον, ἄ μέγαν La Povertà è un duro male, insopportabile,  
δάμναι λαὸν Ἀμαχανίαι σὺν ἀδελφείαι doma un grande popolo, con sua sorella Impotenza.  
(Alc. 364)

Se in Alc. 364 il poeta denuncia semplicemente la povertà come un duro male, Alc. 360 risulta interessante, perché vi si evidenzia quanto la πενία abbia influenza sull'onore di un aristocratico, mettendone il crisi addirittura lo statuto. Questa situazione, dunque, offre una possibile connessione fra i concetti di βλάβη, ἄμαρτία e τιμή in S. 5: se il viaggiare per mare espone al rischio di un naufragio e la frequentazione di πορναί porta con sé ἄσχος e perdita di ricchezze, entrambi hanno in sostanza lo stesso effetto potenziale, ossia quello di mettere in discussione la reputazione sociale di un individuo, la quale chiaramente ha risvolti sulla sua οἰκία e sui suoi φίλοι.

Appurato ciò, è opportuno chiedersi per quale motivo Afrodite, associata alle Nereidi, possa avere competenza sulla potenziale βλάβη e sull'ἄμαρτία di Carasso. Per quanto concerne quest'ultima, la vicenda di Dorica è di per sé chiara: tutto quanto è

<sup>607</sup> Cf. Ferrari 1989, 278s.

<sup>608</sup> Cf. Mele 1979, 42s.

raccontato a questo proposito è sotto la sfera d'influenza della dea, dal mestiere praticato dalla donna e dal suo nome o soprannome Rodopi fino alla sua relazione con Carasso. Per chiarire, invece, il legame fra la βλάβη e la Cipride, è necessario analizzare le attività svolte dal fratello di Saffo a Naucrati e la loro relazione con Afrodite.

### **Carasso e Naucrati: il commercio arcaico**

Questione assai importante è la ragione per la quale Carasso si diresse a Naucrati: Strabone ed Ateneo riferiscono che egli, quando intesse una relazione con Dorica, si trovava in questa località per ragioni commerciali (κατ' ἐμπορίου). Carasso, dunque, era un commerciante.

Al fine di chiarire il quadro, è necessario definire brevemente lo statuto del commerciante all'epoca di Saffo. Secondo Mele (1979, 108), bisogna distinguere fra due tipi di commercio, succedutisi nel tempo e per un certo periodo probabilmente coesistenti: è possibile parlare di πρῆξις ed ἐμπορία. La prima è un tipo di commercio di alto livello economico e sociale, che riguarda merci quali gli schiavi, il vino, l'olio, il grano e i metalli; chi la pratica è nel contempo produttore, commerciante e navigante, ma soprattutto è di estrazione sociale aristocratica: il πρῆκτηρ, dunque, è un ἄριστος<sup>609</sup>. Questo è il tipo di commercio che traspare dall'epica e che Esiodo sembra avere come modello. L'ἐμπορία, invece, storicamente derivata dalla precedente<sup>610</sup>, implica un livello economico e sociale più basso dell'ἐμπορος e presuppone l'autonomia della funzione commerciale rispetto all'attività produttiva, con la conseguente creazione di luoghi e di strutture giuridiche atte a proteggere e a favorire gli scambi<sup>611</sup>. L'ἐμπορος, dunque, appartiene a strati sociali differenti da quello aristocratico, anche se non è di bassissima condizione economica<sup>612</sup>.

Questo quadro permette probabilmente d'identificare lo statuto di Carasso all'interno delle pratiche commerciali del VII/VI secolo. Appartenente ad una delle famiglie più nobili di Lesbo o legato ad essa da vincoli di alleanza, Carasso era un aristocratico di alto rango: non deve essere dimenticato, in effetti, che Larico fu coppiere nel pritaneo di Mitilene<sup>613</sup>, compito che probabilmente denota l'importanza della famiglia di Saffo nella πόλις in cui risiede. Tenendo presente che generalmente la classe aristocratica è caratterizzata, in questo periodo, da grandi possedimenti terrieri, come la realtà ateniese mostra bene<sup>614</sup>, è possibile ipotizzare che Carasso commerciasse il proprio *surplus* agri-

<sup>609</sup> Cf. Mele 1979, 40ss., 79ss., 101, 108.

<sup>610</sup> Cf. Mele 1979, 97.

<sup>611</sup> Cf. Mele 1979, 92ss., 101 e 108.

<sup>612</sup> Cf. Mele 1979, 101.

<sup>613</sup> Cf. Ath. X 425a e *schol. II. XX 234*.

<sup>614</sup> Cf. *supra* pp. 162.

colo, cosa che avviene regolarmente per la *πρῆξις*<sup>615</sup>. Non è secondario, inoltre, che la merce trasportata a Naucrati fosse vino di origine lesbica<sup>616</sup>, il che, forse, mostra lo stretto legame fra produzione e commercio, oltre il carattere di lusso che quest'ultimo aveva<sup>617</sup>.

### La rotta verso l'Egitto

Interessante è chiedersi quale rotta seguì Carasso per giungere a Naucrati. Le vie di comunicazione tra l'Egeo e l'Egitto sembrano essere state almeno due<sup>618</sup>: una traversata diretta da Creta<sup>619</sup> o da Carpato o da Rodi<sup>620</sup> oppure, passando per Cipro e seguendo la costa, fino a raggiungere la foce del Nilo<sup>621</sup>. La seconda rotta è forse presupposta nel racconto che Menelao fa a Pisistrato e a Telemaco sul suo ritorno in patria dall'Egitto<sup>622</sup>.

80 ἀνδρῶν δ' ἢ κέν τίς μοι ἐρίσσειται, ἡὲ καὶ οὐκί,  
κτήμασιν. ἦ γὰρ πολλὰ παθῶν καὶ πόλλ' ἐπαληθεῖς  
ἡγαγόμην ἐν νηυσὶ καὶ ὀγδοάτῳ ἔτει ἦλθον,  
Κύπρον Φοινίκην τε καὶ Αἰγυπτίους ἐπαληθεῖς,  
Αἰθίοπας θ' ἰκόμην καὶ Σιδονίους καὶ Ἐρεμβούς  
85 καὶ Λιβύην, ἵνα τ' ἄρνες ἄφαρ κεραοὶ τελέθουσι.  
(*Od.* IV 80-85)

Il v. 3 sembra prospettare una rotta che unisce l'Asia Minore alla Fenicia e all'Egitto, seguendo proprio la costa e usando come scalo Cipro. Un'indicazione in tal senso può essere fornita da quanto racconta Erodoto a proposito della nascita dell'emporio di Naucrati.

φιλέλλην δὲ γενόμενος ὁ Ἄμασις ἄλλα τε ἐς Ἑλλήνων μετεξετέρους ἀπεδέξατο καὶ δὴ καὶ τοῖσι ἀπικνεομένοισι ἐς Αἴγυπτον ἔδωκε Ναύκρατιν πόλιν ἐνοικήσαι· τοῖσι δὲ μὴ βουλομένοισι αὐτῶν ἐνοικέειν, αὐτόσε δὲ ναυτιλλομένοισι ἔδωκε χώρους ἐνιδρύσασθαι βωμοὺς καὶ τεμένεα θεοῖσι. τὸ μὲν νυν μέγιστον αὐτῶν τέμενος καὶ ὀνομαστότατον ἐὼν καὶ χρησιμώτατον, καλεόμενον δὲ Ἑλλήνιον, αἶδε πόλιές εἰσι αἱ

<sup>615</sup> Cf. Mele 1979, 41.

<sup>616</sup> Del pregiato vino lesbico parlano Orazio (*Od.* I 17, 21 e *Ep.* 9) e Plinio il Vecchio (XIV 73) Cf. Levang 1972, 4 e Coppola 2005a, 85 n. 77.

<sup>617</sup> Cf. Mele 1979, 63.

<sup>618</sup> Cf. Rougé 1975, 156.

<sup>619</sup> Cf. Boardman 1986, 121s.

<sup>620</sup> Cf. Hdt. III 45,1.

<sup>621</sup> Cf. Boardman 1986, 119.

<sup>622</sup> Cf *Od.* IV 65ss.

ἰδρυμένοι κοινῇ Ἴωνων μὲν Χίος καὶ Τέως καὶ Φώκαια καὶ Κλαζομεναί, Δωριέων δὲ Ῥόδος καὶ Κνίδος καὶ Ἄλικαρνησσὸς καὶ Φάσηλις, Αἰολέων δὲ ἡ Μυτιληναίων μούνη. ... χωρὶς δὲ Αἰγινῆται ἐπὶ ἑαυτῶν ἰδρύσαντο τέμενος Διός, καὶ ἄλλο Σάμιοι Ἑρῆς, καὶ Μιλήσιοι Ἀπόλλωνος. ἦν δὲ τὸ παλαιὸν μούνη Ναύκρατις ἐμπόριον καὶ ἄλλο οὐδὲν Αἰγύπτου

(Hdt. I 178)

A parte Egina, che si trova nel golfo Saronico a non grande distanza da Atene, tutte le altre località citate da Erodoto sono situate in Asia Minore: partendo da nord, si incontrano Mitilene, Focea, Clazomene, Chio, Teo, Samo, Mileto, Alicarnasso, Cnido, Rodi e, in Licia, Faselide. L'elenco fatto dallo storico trova puntuali riscontri nei reperti archeologici provenienti dal sito di Naucrati e viene, in sostanza, confermato<sup>623</sup>. Sulla base di quanto recuperato nel sito della città egiziana, inoltre, è lecito aggiungere altre località oltre a quelle sopra citate: tutti gli Eoli, oltre a Lesbo, sembrano essere stati presenti a Naucrati, così come le ionie Eritre, Lebedo, Priene, Magnesia, Colofone ed Efeso. Ad esclusione di Cos e Carpato, poi, tutte le πόλεις doriche sono a loro volta presenti<sup>624</sup>. A queste località va aggiunta almeno Cipro, che viene espressamente citata da Menelao come attracco nelle sue peripezie: materiale cipriota proveniente da Naucrati, infatti, è noto e permette di postulare che alcuni abitanti dell'isola si fossero insediati nella città egiziana<sup>625</sup>.



**Figura 32: la costa microasiatica (Shepherd 1923)  
(in rosso le città citate da Erodoto (tranne Egina) a proposito di Naucrati,  
in verde i luoghi da cui provenivano o si trasferirono le compagne di Saffo)**

<sup>623</sup> Cf. Austin 1970, 22ss. e Boardman 1986, 126ss.

<sup>624</sup> Cf. Austin 1970, 27.

<sup>625</sup> Cf. Fourrier 2001, 44ss.

L'insieme delle località finora incontrate sembra prospettare un contatto importante fra le coste greche dell'Asia Minore e l'Egitto, in quanto quasi tutte le località presenti a Naucrati appartenevano alla Grecità orientale. È interessante chiedersi, data questa situazione, se esse non fossero altro che gli scali di una rotta marittima, quella cioè che univa la Troade alla foce del Nilo, passando da Cipro e dalla Fenicia. Una possibile prova di ciò può essere offerta dalla plastica di stile cipriota: facendo riferimento alla sua distribuzione, è possibile verificare che, per il periodo che va dal VII a metà del VI, essa è molto abbondante nei siti dall'Asia Minore e a Naucrati, mentre si ritrova in minori quantità anche sulla costa Fenicia<sup>626</sup>. Di particolare interesse sono, in questo contesto, le statuette di stile misto, in cui si combinano elementi ciprioti, ionici e egiziani. Ora, è possibile ipotizzare che questo stile fosse elaborato da *ateliers* di Ciprioti insediatisi a Naucrati<sup>627</sup> e che esso fosse influenzato dalla committenza di tali manufatti e, inoltre, dal luogo ove erano forgiati, ossia rispettivamente la Ionia e l'Egitto. Tale materiale, dunque, si sarebbe diffuso da Naucrati lungo gli scali che i commercianti greci facevano durante il viaggio dal Nilo alla madrepatria, in sostanza segnandone il percorso.

L'interesse di questi dati per la comprensione della poesia saffica emerge immediatamente nel momento in cui si riflette sulle località geografiche che paiono legate alla poetessa: è noto, in effetti, che alcune *ὀμηλικαὶ* di Saffo provenissero dalla Ionia<sup>628</sup>, in particolare da Colofone e Mileto, e, probabilmente, da Cipro, nello specifico da Salamina<sup>629</sup>. Queste località si situano sulla possibile rotta utilizzata da Carasso per giungere in Egitto. Di fronte a questa realtà, non sono forse di poca importanza anche i restanti luoghi a cui Saffo è legati: Siracusa<sup>630</sup>, Panormo<sup>631</sup>, Andro<sup>632</sup>, capo Gerestio<sup>633</sup>, Focea<sup>634</sup>, Cipro, Pafo. È chiaro che alcune di queste località figurano nella poetessa per ragioni tradizionali, come ad esempio Pafo e Cipro legate alla sfera di Afrodite, ma è interessante, ad ogni modo, che alcune di esse erano probabilmente importanti snodi marittimi: se per Cipro quanto detto precedentemente è sufficiente<sup>635</sup>, bisogna notare come la via che unisce, attraverso l'Egeo, i Greci d'Asia all'Ellade continentale passa proprio per l'isola di Andro e per capo Gerestio<sup>636</sup>.

<sup>626</sup> Cf. Fourrier 2001, 54.

<sup>627</sup> Cf. Fourrier 2001, 44.

<sup>628</sup> Cf. *P. Colon.* 5860 fr. 1, cf. p. 210.

<sup>629</sup> Cf. *Suda* σ 107 A.. Cf. Aloni 1983, 28.

<sup>630</sup> Cf. *Marmor Parium* ep. 36.

<sup>631</sup> Cf. S. 35.

<sup>632</sup> Cf. *Suda* σ 107 A..

<sup>633</sup> Cf. S. 96,33.

<sup>634</sup> Cf. S. 101,4.

<sup>635</sup> Per l'importanza di Cipro come punto di contatto fra vari mondi: cf. Aloni 1983, 28.

<sup>636</sup> Cf. Aloni 1996, 161.

ὄψε δὲ δὴ μετὰ νῶϊ κίε ξανθὸς Μενέλαος,  
ἐν Λέσβῳ δ' ἔκιχεν δολιχὸν πλόον ὀρμαίνοντας,  
170 ἢ καθύπερθε Χίοιο νεοίμεθα παιπαλοέσσης,  
νήσου ἐπι Ψυρίας, αὐτὴν ἐπ' ἀριστέρ' ἔχοντες,  
ἦ ὑπένερθε Χίοιο παρ' ἡνεμόεντα Μίμαντα.  
ἤτέομεν δὲ θεὸν φῆναι τέρας· αὐτὰρ ὃ γ' ἡμῖν  
δειῖξε, καὶ ἠνώγει πέλαγος μέσον εἰς Εὐβοίαν  
175 τέμνειν, ὄφρα τάχιστα ὑπέκ κακότητα φύγοιμεν.  
ᾠρτο δ' ἐπὶ λιγύς οὔρος ἀήμεναι· αἱ δὲ μάλ' ᾠκα  
ἰχθυόεντα κέλευθα διέδραμον, ἐς δὲ Γεραιστὸν  
ἐννύχιαι κατάγοντο.

(Od. III 168-178)

Diomede, Nestore e Menelao valutano due possibili rotte da seguire: partendo da Lesbo<sup>637</sup>, è possibile procedere verso Chio, costeggiandone la parte nord, e poi muovere a settentrione di Psira per poi raggiungere la parte meridionale dell'Eubea, dove si trova Geresto, oppure si può passare per lo stretto di mare che separa Chio dalla costa ionica, lambire la parte meridionale di Chio e attraversare il mare in direzione di Andro. Le due vie marittime hanno il grande vantaggio di permettere ai naviganti di viaggiare, per gran parte del tempo, a vista, dato che Chio, ad esempio, è ben visibile da Lesbo<sup>638</sup>. Rispetto a queste due possibilità, l'anonima divinità suggerisce una terza opzione, ovvero quella di tagliare in due il mare, compiendo così una traversata ben più difficile e senza punti di riferimento, ma assai più veloce. Dalla lettura del passo odissiaco è possibile affermare che le rotte consuete, almeno per un certo periodo, nell'Egeo evitarono i lunghi tratti di mare aperto e ebbero come scalo importante Geresto, di fronte all'isola di Andro. Per quanto scarsi siano i dati su cui ragionare, è singolare che la località di approdo dell'Eubea e l'isola antistante siano legati alla figura di Saffo. Su Panormo e Siracusa, inoltre, è utile notare che anche questi luoghi possono essere riferiti ad una rotta com-merciale, ovvero quella che unisce Creta alla Sicilia e, da qui, alla parte occidentale del Mediterraneo<sup>639</sup>.

Come considerazione generale si può affermare che tutte le località geografiche citate da Saffo sono potenziali snodi commerciali e c'è da chiedersi se questa realtà non abbia qualche rapporto sia le attività della famiglia della poetessa che con la struttura della comunità a cui Saffo appartiene.

<sup>637</sup> Cf. *infra* pp. 389ss.

<sup>638</sup> Cf. *infra* pp. 405ss.

<sup>639</sup> Cf. Rougé 1975, 158 fig. 19. A proposito della rotta commerciale che unisce la Grecia d'Asia alla Sicilia, non è forse secondario notare che Saffo, costretta all'esilio, si rifugiò a Siracusa.

## Il commercio arcaico e la ξεία

I dati raccolti portano a constatare una sorta di ‘cosmopolitismo’ nelle relazioni che Saffo, la sua comunità e la sua οἰκία intessevano, situazione che è certo non isolata, ma che, ad esempio, si distingue probabilmente dalla realtà conosciuta da Alceo, tutta concentrata verso Lesbo<sup>640</sup>: a questo proposito, è possibile postulare che l'apertura verso l'esterno che la poetessa e i suoi φίλοι conoscevano avesse come origine il commercio. Per verificare questa supposizione è opportuno analizzare brevemente le modalità con cui agiva il commercio arcaico di tipo aristocratico.

Mele, a più riprese<sup>641</sup>, sottolinea che il principio su cui si fondava la πρῆξις era la ξεία: il πρηκτῆρ si muoveva facendo affidamento a relazioni personali di ospitalità nei luoghi in cui giungeva. Questa situazione è pressoché identica sia nell'*epos* che in epoca storica. Un primo esempio può essere la vicenda di Mente<sup>642</sup>, re dei Tafi: questi fa scalo ad Itaca sulla rotta per Temesa<sup>643</sup>, dove si sta recando per scambiare ferro con rame. Giunto sull'isola, dunque, va alla reggia di Odisseo, perché ha un rapporto d'ospitalità per parte di padre con lui. Quando, dopo aver parlato con Telemaco, si appresta a tornare alla propria nave, il giovane lo invita ad accettare un dono ospitale che, tuttavia, Mente rifiuta: lo accetterà, infatti, al ritorno e, allora, seguirà un contraccambio (vv. 310ss.). La situazione pare piuttosto chiara: Mente, seguendo la rotta commerciale per Temesa, fa scalo nelle località dove possiede legami di ξεία, il che assicura la sua incolumità<sup>644</sup>. A questo proposito, non è secondario, soprattutto in considerazione di quanto accaduto con Polifemo<sup>645</sup>, che Odisseo, al primo contatto con i Feaci, si chieda: ἦ ῥ' οἱ γ' ὑβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι, / ἦε φιλόξενοι καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδής;<sup>646</sup>. L'incolumità di uno ξένος, in effetti, sembra dipendere essenzialmente dal rispetto che una data popolazione ha per uno specifico codice etico, secondo il quale lo ξένος è sotto la protezione di Zeus<sup>647</sup>.

Un'altra vicenda, stavolta all'incirca contemporanea a Saffo, mostra una situazione pressoché identica a quella di Mente. Dionigi di Alicarnasso racconta un episodio assai interessante, che apre uno scenario importante per la comprensione dei rapporti ‘internazionali’ dell'οἰκία della poetessa.

<sup>640</sup> Cf. Aloni 1983, 27ss.

<sup>641</sup> Cf. Mele 1979, 49, 56s., 59, 72ss., 101s., 108.

<sup>642</sup> Cf. *Od.* IV 187ss. Mente è in realtà Atena, che si presenta a Telemaco per consigliargli il viaggio a Pilo e a Sparta al fine di raccogliere notizie sul padre.

<sup>643</sup> Per la localizzazione di Temesa e il regno dei Tafi cf. West 1981, 200s. e 211s.

<sup>644</sup> Cf. Seaford 1994, 8.

<sup>645</sup> Cf. *supra* p. 233.

<sup>646</sup> *Od.* VI 120s.

<sup>647</sup> Cf. *Od.* IX 365ss.

Κορίνθιός τις ἀνὴρ ὄνομα Δημάρατος ἐκ τῆς Βακχιαδῶν συγγενείας ἐμπορεύεσθαι προελόμενος ἐπέπλευσεν εἰς τὴν Ἰταλίαν, ὀλκάδα τε οἰκείαν ἀνάγων καὶ φόρτον ἴδιον. ἐξεμπολήσας δὲ τὸν φόρτον ἐν ταῖς Τυρρηνῶν πόλεσιν ... γίνεται πάνυ πολλῶν χρημάτων κύριος. ἐπικαταλαβούσης δὲ στάσεως τὴν Κόρινθον καὶ τῆς Κυψέλου τυραννίδος ἐπανισταμένης τοῖς Βακχιάδαις, οὐκ ἀσφαλὲς εἶναι δοκῶν ἐν τυραννίδι ζῆν πολλὰ κεκτημένος ἄλλως τε καὶ τῆς ὀλιγαρχικῆς οἰκίας ὑπάρχων, συνεσκευασμένος τὴν οὐσίαν ὅσῃν οἶός τε ἦν ὄχετο πλέων ἐκ τῆς Κόρινθου. ἔχων δὲ φίλους πολλοὺς καὶ ἀγαθοὺς Τυρρηνῶν διὰ τὰς συνεχεῖς ἐπιμιξίας, μάλιστα δ' ἐν Ταρκυνίοις ... οἶκόν τε αὐτόθι κατασκευάζεται καὶ γυναικὰ ἐπιφανῆ κατὰ γένος ἄγεται.

(Dion. Hal. AR III 46,3-5)

Demarato, come Mente, fa scalo in Italia in luoghi in cui ha molti φίλοι, ossia dove ha legami di ospitalità che addirittura gli permettono, dopo l'avvento al potere di Cipselo, d'inserirsi pienamente nella società etrusca, ottenendo un'abitazione e, soprattutto, una sposa di origine locale e di stirpe illustre. Il rapporto di ξενία, perciò, può portare a rinsaldare l'alleanza attraverso l'istituto matrimoniale, situazione del resto già notata nel capitolo precedente. Il caso di Demarato è singolare, in quanto il matrimonio avviene nella patria della sposa e questo perché egli è, per quanto volontariamente, in esilio. Ora, in condizioni normali, di fronte ad una pratica matrimoniale esogamica, ossia in cui i coniugi non provengono dal medesimo luogo, era la donna a trasferirsi nel paese del marito, come avviene nell'*epos* per Ermione, data in sposa a Neottolemo<sup>648</sup>, per Andromaca, compagna di Ettore<sup>649</sup>, e, in epoca storica, per Agariste, concessa dopo una lunga prova da Clistene di Sicione a Megacle<sup>650</sup>. Per quanto il caso fosse raro, ad ogni modo, l'uomo poteva andare a risiedere nella patria della sposa: questa situazione è prospettata ad Odisseo, nel caso in cui decidesse di divenire genero di Alcino<sup>651</sup> e puntualmente accade in occasione del matrimonio di Elena che, dopo le nozze con Menelao<sup>652</sup>, resta nella terra natia.

In epoca storica, potrebbero essersi verificate situazioni simili: Pisistrato, in effetti, sembra aver contratto due matrimoni, oltre a quello con la figlia di Megacle: uno con una donna ateniese e uno con Timonassa, originaria di Argo. Il dato interessante è lo statuto dei figli nati da queste due unioni: se Ippia e Ipparco, nati dalla sposa ateniese, sono attivi in Attica, gli altri, Egesistrato e Iofone, sembrano essere argivi, se è vero che

<sup>648</sup> Cf. *Od.* III 4ss.

<sup>649</sup> Cf. S. 44.

<sup>650</sup> Cf. *Hdt.* VI 126,1ss.

<sup>651</sup> Cf. *Od.* VII 311ss.

<sup>652</sup> Cf. *Apollod.* III 10,9.



il primo guidò mille argivi durante la battaglia di Pallene<sup>653</sup>. Ciò significa che Timonassa è rimasta legata alla terra di origine, probabilmente continuando a risiedervi.

Una vicenda avvolta certo da un alone mitico, presenta punti di contatto con la situazione prospettata finora: un Foceo, stretti rapporti di ospitalità e commerciali con il re dei Galli Segobrigi, ne sposa la figlia e fonda, nel luogo natale della donna, la colonia di Marsiglia; all'epoca di Aristotele, in effetti, esisteva nella città la stirpe dei Protiadi, che aveva preso il nome da quello del figlio nato dal matrimonio o da quello del Foceo stesso<sup>654</sup>.

Se si connettono questi elementi con i dati ricavabili dalla poesia saffica, è possibile tratteggiare un quadro coerente che permette di comprendere le ragioni dei legami 'internazionali' che indubbiamente la collettività della poetessa e la sua οἰκία avevano. Due in particolare paiono i dati d'interesse: da una parte è notevole che Saffo sia sposata con un uomo non lesbio, ma proveniente da Andro<sup>655</sup>, ossia da un'isola posta sulla rotta che univa la costa microasiatica alla Grecia continentale. Va notato, in particolare, che la poetessa sembra essere rimasta nella propria patria anche dopo il matrimonio, in quanto, a parte l'episodio dell'esilio, non pare esser vissuta fuori dall'isola, mentre sembra risiedervi all'epoca dell'esimnetia di Pittaco, quando la sua età non doveva essere più giovanile, avendo ella una figlia ormai παρθένος. Il secondo elemento su cui è opportuno soffermarsi è la provenienza di Anagora, Gongila, Eunica; a ciò va aggiunto che la donna con la quale Attide ha intessuto, in S. 96, un rapporto erotico è andata a risiedere in Lidia, nello specifico a Sardi, per ragioni forse matrimoniali. La Lidia, quando i Cleanattidi erano al potere, sembra essere stato un *partner* commerciale per Lesbo, come attestano alcuni oggetti provenienti da questo luogo, come la mitra (S. 98) e il μάσθλης (S. 39).

Si assiste, dunque, alla presenza di individui nella collettività saffica che si spostano da una località all'altra del Mediterraneo orientale, lungo precise rotte commerciali: questi movimenti, con ogni probabilità, devono risalire ad una logica matrimoniale<sup>656</sup>. È plausibile, allora, ipotizzare che questi spostamenti fossero la conseguen-

<sup>653</sup> Cf. Aristot. *Ath.* 17,3s. e, inoltre, Gernet 1968, 346ss., Vernant 1974, 68s. e Vêrilhac-Vial 1998, 52s.

<sup>654</sup> La vicenda è narrata in modi differenti da Aristotele e da Giustino, in particolare per quanto riguarda i nomi dei suoi protagonisti. In entrambi i casi, comunque, i Focei vengono presentati come commercianti. Cf. Aristot. fr. 560 Gigon e Iust. XLIII 3,9-12.

<sup>655</sup> Il nome Cercila, marito di Saffo secondo la *Suda* (σ 107 A.), potrebbe essere un'allusione al membro virile: un Cercila che viene da Andro non pare proprio una coincidenza fortuita. Questo appellativo, perciò, potrebbe appartenere al contesto della Commedia, anche se è lecito ipotizzare che Andro possa comunque ricalcare un dato reale: la provenienza da Andro del marito della poetessa può essere stata un fin troppo facile appiglio per tratteggiarla comicamente (cf. Parker 1996, 146 n. 2). In questo contesto, Cercila potrebbe essere un semplice gioco di parole: un uomo che proviene da Andro non può non chiamarsi in questo modo.

<sup>656</sup> Cf. Aloni 1997, XVII.

za di una pratica che è stata vista poco sopra, ovvero quella di stringere o rinsaldare rapporti di alleanza ed ospitalità fra οἰκίαι residenti in scali commerciali diversi.

Un altro esempio può essere accostato a quelli appena citati e va nella medesima direzione. Irra, padre di Pittaco, è tracio di origine<sup>657</sup>, ma ha sposato, a detta della *Suda*, una donna di Lesbo; egli, inoltre, è certo aristocratico, se è vero che fu βασιλεύς di Mitilene<sup>658</sup> e se il figlio ha fatto parte di una εταιρεία con i fratelli di Alceo<sup>659</sup>. Ora, l'inclusione di Irra nella società mitilenese può aver avuto come origine proprio la pratica matrimoniale e non deve essere secondario per questa situazione che alcune colonie lesbie, come Eno, si trovassero proprio in terra tracia.

L'attività commerciale di Carasso, dunque, offre una possibile lettura per l' 'internazionalità' della comunità saffica: la donna sembra essere un vero e proprio oggetto di prestigio<sup>660</sup>, che permetteva di fondare e rinsaldare alleanze anche 'internazionali', come mostrano gli esempi di Demarato, Cilone, Clistene, etc. In particolare, questa pratica doveva essere molto importante per chi praticava la πρῆξις, in quanto i rapporti di ξενία assicuravano l'incolumità e anche il successo economico del πρακτήρ. A questo proposito, perciò, la provenienza di Anagora, Gongila, Eunica, di Cercila e, inoltre, i rapporti fra la comunità saffica e la Lidia forse non sono casuali, soprattutto tenendo presente che questi luoghi sono snodi commerciali importanti.

### **Afrodite marina**

S. 5 lascia ancora aperta una questione assai importante: quale relazione esiste fra Afrodite, Carasso e il commercio marittimo? Se la connessione di Afrodite con l'όμαρτία del fratello di Saffo non necessita di particolari spiegazioni, bisogna comprendere perché la Cipride fosse competente nei confronti della βλάβη derivante da un viaggio per mare. Per una spiegazione di tale questione, si prenderà spunto proprio dalla realtà di Naucrati che pare aver avuto un ruolo di primo piano nella vicenda di Carasso.

κατὰ δὲ τὴν τρίτην πρὸς ταῖς εἴκοσιν Ὀλυμπιάδα<sup>661</sup> ὁ Ἡρόστρατος ... ἐμπορία χρώμενος καὶ χώραν πολλὴν περιπλέων, προσσχών ποτε καὶ Πάφῳ τῆς Κύπρου ἀγαλμάτιον

<sup>657</sup> Cf. Diog. Laer. I 74 e *Suda* π 1659 A. e, inoltre, Mazzarino 1943, 47ss. e Aloni 1983, 23. Contro l'origine tracia di Pittaco cf. Di Benedetto 1955, 103ss.

<sup>658</sup> Cf. Mazzarino 1943, 43.

<sup>659</sup> Cf. Mazzarino 1943, 39ss.

<sup>660</sup> Cf. Vernant *Mito e società*, Gernet 1968, 354ss.

<sup>661</sup> La 23<sup>a</sup> Olimpiade corrisponde al 688/685 a.C.

Ἄφροδίτης σπιθαμιαῖον, ἀρχαῖον τῆ τέχνη, ὠνησάμενος ἦει φέρων εἰς τὴν Ναύκρατιν. καὶ αὐτῷ πλησίον φερομένῳ τῆς Αἰγύπτου ἐπεὶ χειμῶν αἰφνίδιον ἐπέπεσεν καὶ [οὐ] συνιδεῖν οὐκ ἦν ὅπου γῆς ἦσαν, κατέφυγον ἅπαντες ἐπὶ τὸ τῆς Ἄφροδίτης ἄγαλμα σῶζειν αὐτούς αὐτὴν δεόμενοι. ἡ δὲ θεὸς ... αἰφνίδιον ἐποίησε πάντα τὰ παρακείμενα αὐτῇ μυρρίνης χλωρᾶς πλήρη ὁδμῆς τε ἡδίστης ἐπλήρωσεν τὴν ναῦν ἤδη ἀπειρηκόσι τοῖς ἐμπλέουσιν τὴν σωτηρίαν ... καὶ ἡλίου ἐκλάμψαντος κατιδόντες τοὺς ὄρους ἦκον εἰς τὴν Ναύκρατιν. καὶ ὁ Ἡρόστρατος ἐξορμήσας τῆς νεῶς μετὰ τοῦ ἀγάλματος, ἔχων καὶ τὰς αἰφνίδιον αὐτῷ ἀναφανείσας χλωρᾶς μυρρίνας, ἀνέθηκεν ἐν τῷ τῆς Ἄφροδίτης ἱερῷ.

(Polycharm. *FGrHist* 640 F 1)

Questo racconto<sup>662</sup>, forse riconducibile ad un αἶτιον<sup>663</sup>, mette in relazione Afrodite con il commercio marittimo: la divinità, infatti, interviene per placare il mare in tempesta<sup>664</sup>, rispondendo alle richieste di aiuto dei marinai che, vistisi in pericolo, si sono rivolti alla sua statua, comprata in precedenza a Cipro. Per ringraziare la dea del beneficio ricevuto, Erostrato, giunto a Naucrati, offre la statua al tempio di Afrodite. Se il racconto è certo leggendario, ha, in ogni caso, un referente reale, poiché nella città egiziana esisteva effettivamente un santuario dedicato ad Afrodite, oltretutto frequentato da mercanti di origine greca: fra di loro vi erano anche dei Lesbi<sup>665</sup>.

Il luogo sacro pare il cuore dell'emporio: è, in effetti, il più vetusto τέμενος nella città, sembra costruito sul più antico strato della stessa e, infine, il ramo canopico del Nilo, in epoca arcaica, scorreva molto vicino al sito<sup>666</sup>. Per la datazione, è forse importante notare come la maggioranza delle statuette cipriote ritrovate a Naucrati, databili verosimilmente fra la fine del VII e il VI secolo, provengano da questo luogo<sup>667</sup>.

Dal punto di vista strutturale, il santuario era dotato di un altare di fronte al tempio e dava le spalle al corso del Canopo, a una distanza di appena una ventina di metri. La divinità ivi venerata era certamente Afrodite, come si evince da alcuni ritrovamenti epigrafici<sup>668</sup>; la dea, comunque, non era solo εὐπλοία, funzione che emerge dalla vicenda di Erostrato, perché il primo carne votivo noto dedicato all'Afrodite di Naucrati,

<sup>662</sup> Cf. Torelli 1977, 431 n. 28 e Aloni 1983, 30.

<sup>663</sup> Cf. Möller 2000, 102.

<sup>664</sup> Cf. Pirenne-Delforge 1994, 436.

<sup>665</sup> Cf. Torelli 1977, 431 n. 28. Vasi dedicati da Lesbi, in particolare da Mitilenesi, sono stati rinvenuti nell'area del τέμενος di Afrodite (cf. Shields 1917, 35 e Möller 2000, 259).

<sup>666</sup> Cf. Möller 2000, 118. Il corso del Canopo è mutato nel corso del tempo: dai ritrovamenti di fango nei pressi del sito del tempio dedicato ad Apollo e da trivellazioni nel sito del Grande *Temenos* di epoca tolemaica si è potuto arguire che il fiume lambiva la parte occidentale dell'insediamento in epoca arcaica (Möller 2000, 115s.)

<sup>667</sup> Cf. Möller 2000, 102ss.

<sup>668</sup> Cf. Möller 2000, 259.

Antip. Sid. *AP* VI 206, describe l'offerta di alcuni oggetti da parte di cinque giovani donne prossime delle nozze<sup>669</sup>.

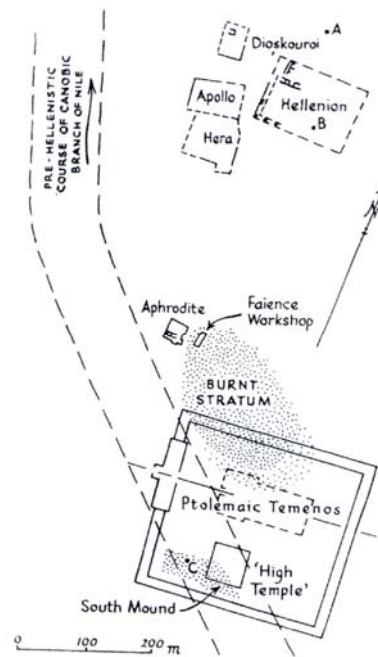


Figura 33: il sito di Naucrati (da Möller 2000)

Il caso di Naucrati, in cui Afrodite assumeva, oltre alle funzioni consuete, anche quelle di protettrice dei viaggi marittimi, non era isolato nel Mediterraneo: quest'affermazione vale sia per la posizione del suo sacrario, prossima all'attracco delle imbarcazioni, che per gli epiteti con cui era venerata. Bisogna notare, infatti, che sovente nei porti commerciali erano presenti santuari ad Afrodite: ciò avviene, ad esempio, a Milasa in Caria, a Cnido, a Rodi, ad Olbia in Panfilia, ad Arge in Cilicia e, infine, nel Pireo<sup>670</sup>. In queste località, la divinità assumeva l'epiteto culturale di εὐπλοία<sup>671</sup> ed è interessante notare, inoltre, come molti dei luoghi appena citati si trovino sulla rotta in precedenza descritta che univa l'Asia Minore all'Egitto. Caso particolarmente interessante è quello di Pafo, situata in un luogo intermedio fra la costa occidentale dell'Asia Minore e l'Egitto: qui, almeno in epoca romana, s'interrogava l'oracolo di Afrodite sulla buona

<sup>669</sup> Cf. Möller 2000, 112.

<sup>670</sup> Un'iscrizione del I a.C. attesta l'esistenza di un culto di Afrodite εὐπλοία nel porto d'Atene: Ἄργειος Ἀργείου Τρικορύσιος στρατηγῆσας ἐπὶ τὸμ Πειραιᾶ Ἀφροδίτῃ Εὐπλοίαι τ[ύ]χη[ι ἀγαθῆ?] ἀνέδηκεν (*IG* II<sup>2</sup> 2872).

<sup>671</sup> Cf. Sandberg 1954, 30s. e Vélissaropoulos 1980, 87s. Caso interessante è quello di Terracina, che sembrerebbe possedere un santuario dedicato a *Venus Obsequens* in posizione elevata rispetto al porto; modello ultimo di questo luogo sacro sembrerebbe essere quello di Venere Ericina, il cui tempio dominava il porto antico di Trapani. È importante notare, in tale quadro, che Terracina parrebbe aver avuto un ruolo importante nel commercio del vino (Coarelli 1987, 113ss. e, in particolare, 129ss.). Sull'Afrodite marina cf. anche Torelli 1977, 435.

riuscita d'una traversata<sup>672</sup> e tale situazione, forse, prospetta una connessione anche in questo santuario, che del resto è assai antico<sup>673</sup>, fra la dea e la navigazione<sup>674</sup>.

Divinità legata all'elemento marino dalla sua nascita<sup>675</sup>, Afrodite era dunque venerata dai naviganti come colei che aveva il potere di rendere calmo il mare<sup>676</sup>. Il suo ruolo pare essere diverso da quello di Poseidone, invocato a sua volta durante le tempeste: se questi è strettamente connesso alle manifestazioni eccessive della natura, come il suo legame con gli eventi tellurici dimostra, Afrodite «semble avoir pour but essentiel l'apaisement des éléments»<sup>677</sup>. La Cipride, in sostanza, appare la divinità dell'armonia fra gli elementi e questo suo potere viene esercitato sulla terra favorendo la fecondità e il desiderio erotico, e in mare placandone la furia<sup>678</sup>.

Gli elementi raccolti permettono, a mio giudizio, di offrire un quadro più completo delle competenze della dea e della sua possibile relazione con l'intera vicenda di Carasso. Afrodite è la divinità dei commercianti e a Naucrati, in particolare, possiede un santuario che si trova nella stretta prossimità del corso fluviale, nelle vicinanze presumibilmente del porto. Questo santuario era forse noto a Carasso, perché esso già esisteva quando egli frequentò l'emporio di Naucrati. Afrodite, in sostanza, pare legare insieme tutti gli elementi noti della vicenda di Carasso: la storia di Rodopi, la fama delle ἑταῖροι dell'emporio egiziano<sup>679</sup>, il mare, i commerci, i vari santuari presenti nei plausibili scali sulla rotta verso l'Egitto, Cipro da dove la dea di Naucrati pare provenire<sup>680</sup>.

Su questa base è possibile inquadrare la βλάβη nella quale rischierebbe d'incorrere Carasso, chiarendo così perché Saffo invocò Afrodite: in difesa dalle poten-

<sup>672</sup> Cf. Tac. *Hist.* 2,4 e Svet. *Tibid.* 5,1.

<sup>673</sup> Cf. Pirenne-Delforge 1994, 322ss.

<sup>674</sup> Cf. Sandberg 1954, 31 e Otto 1981, 114.

<sup>675</sup> Cf. Hes. *Th.* 190ss.

<sup>676</sup> Cf. Lucr. I 6s. *te, dea, te fugiunt venti, te nubila caeli / adventumque tuum.*

<sup>677</sup> Pirenne-Delforge 1994, 435s. Sul rapporto fra Afrodite, il mare e il commercio cf. Rougé 1975, 207s., Vélissaropoulos 1980, 86ss., Otto 1981, 113ss., Pirenne-Delforge 1994, 433.

<sup>678</sup> Cf. Otto 1981, 114 e Pirenne-Delforge 1994, 436.

<sup>679</sup> Cf. Hdt. II 135 e Ath. XIII 596b.

<sup>680</sup> È interessante, per quanto non possa costituire un elemento di prova, il fatto che scavi recenti nella zona dell'acropoli di Mitilene, sul versante che guarda al porto meridionale della città (cf. per la mappa di Mitilene *infra* pp. 405ss.), hanno messo in luce l'esistenza di un santuario di Afrodite (cf. French 1990, 64). Gli oggetti trovati *in loco* sono databili dal I a.C. al I d.C. e, dunque, assai posteriori all'epoca di Saffo, il che non permette di postulare la presenza di un santuario dedicato alla dea sull'acropoli della città all'epoca della poetessa. Fatto interessante, comunque, è che nel sito è stata rinvenuta una statua rappresentante la dea a cavallo di un delfino: l'allusione è certamente alla nascita della dea (cf. Paul. Fest. 52 Müller, s.v. *Cythera: Venus ab urbe Cythera, in quam primum devecta esse dicitur concha, cum in mare esset concepta*), ma forse testimonia un legame, in altri porti attestato, tra la dea epicorica e il mare; la posizione del luogo sacro, riguardo a ciò, potrebbe essere significativa.

ze naturali che possono ostacolare i viaggi marini, ella s'indirizza alla divinità che è consuetamente preposta a placarle, ossia la Cipride<sup>681</sup>. Il concetto di βλάβη, infatti, evoca i rischi di un contatto con forze religiose: in questo quadro, la relazione fra Afrodite e un προπεμπτικόν si spiega come evocazione di una potenza capace porre fine alle tempeste. In questa medesima direzione potrebbe essere letto S. 15, se che Dorica vi sia menzionata: il termine εὐπλοια, possibile epiteto di Afrodite, sembra comparire al v. 2.

L'εὐχὴ di S. 5 presenta un'Afrodite con competenze più ampie di quanto solitamente accade nel resto della poesia saffica: oltre che per la componente erotica, la dea, infatti, è invocata per la sua funzione protettiva nei viaggi marittimi. La questione che si pone, di fronte a tale dato, è se questo carme sia significativo per tutta la produzione della poetessa o se vada considerato a sé stante: nel primo caso, Afrodite potrebbe essere la divinità principale della comunità saffica a causa dei rapporti commerciali che l'οἰκία di Saffo aveva intessuto in vari empori commerciali; nel secondo caso, la poetessa avrebbe assunto la funzione di orante nella cerimonia di cui S. 5 era parte in quanto era forse nota la sua particolare φιλότης con Afrodite.

La questione può essere sciolta tentando di comprendere che rapporti aveva l'οἰκία della poetessa con la πρῆξις: se essa aveva, nella sua totalità, relazioni con località esterne a Lesbo e commercialmente significative, è possibile ritenere che il cosmopolitismo della comunità saffica traesse le proprie origini da una realtà più generale.

### *Il pubblico di S. 5*

Per apprezzare il rapporto fra commercio, οἰκία e Afrodite, è decisivo interrogarsi sul pubblico di S. 5: il punto di partenza per una simile riflessione deve essere la materia del canto. Nel carme non compaiono i temi cari alla poetessa, come i fiori o l'elemento naturale in genere, né vi sono allusioni alla bellezza e agli oggetti che ad essa si accompagnano, come la mitra; a ciò si aggiunge l'apparente assenza delle ἑμιλήτρια di Saffo, che invece sembrano presenti in quasi tutti i frammenti, anche in quelli marcatamente rituali e di tematica non erotica, come S. 17 (cf. π]αρθ[εν). Si nota, di contro, la comparsa di un lessico e, soprattutto, di concetti che rimandano al mondo maschile e a quello della πόλις: φίλος, ἐχθρός (entrambi al maschile), τιμή<sup>682</sup>, ἐπηγο-

<sup>681</sup> L'epiteto Cipride sembrerebbe particolarmente legato al contesto marino e, forse, non è casuale che Saffo usi questa epiclesi in S. 5: «Venus, en particulier la Vénus de Chypre, Minerve, Vulcain, ainsi que leurs pareils grecs sont également des divinités protectrices de la navigation» (Rougé 1975, 207).

<sup>682</sup> Cf., per una connessione fra contesto politico e τιμή, cf. Alc. 75,9s. (]ν οἶδα τιμ.[.] / ] Πενθίλη..[]), 311 (οἶκω τε πὲρ σῶ καὶ πὲρ ἀτιμίας), 360,4 (πένηχος δ' οὐδ' εἰς πέλετ' ἔσλος οὐδὲ τίμιος). In Saffo la sfera semantica di τιμή sembra connessa, a differenza di S. 5, con la bellezza e con i δῶρα di Afrodite e delle Muse in genere, come in S. 32,1 (αἶ [i.e. Muse e Afrodite?] με τιμίαν ἐπόησαν ἔργα / τὰ σφῶ δοῖσαι), 101,4 (ad Afrodite: χερρόμακτα ... ἔπεμψ' ἀπὸ Φωκάας / δῶρα τίμια), 112,5 (τετίμακ' ἔξοχά

ρία<sup>683</sup>, πολίτης<sup>684</sup>. I vv. 6s., in particolare, con il loro riferimento alla morale aristocratica arcaica, inseriscono il carne fuori dai consueti temi saffici: termini come ἀνία<sup>685</sup> e κακόν<sup>686</sup>, che in Saffo sono generalmente legati alla sfera erotica, in questo contesto paiono avere significato politico.

La possibile spiegazione per una situazione così peculiare potrebbe essere la presenza di un pubblico diverso rispetto a quello consueto: esso emergerebbe dalla diversità di temi e di stile che caratterizza S. 5. Una tale riflessione può prendere spunto dalla teoria avanzata da Lobel (*Σμ.* 25ss. e *Αμ.* IXss.) riguardo alla lingua dei poeti eolici, temperandone però gli eccessi e contestualizzandone i presupposti ideologici. La romantica polarizzazione fra epica e lirica, che vuole la seconda come conseguenza della nascita dell'individualità, avrebbe portato Lobel a ritenere i canti saffici espressione diretta della personalità dell'autrice e, per questo, scevri dalla letterarietà e dal formalismo propri dell'*epos*<sup>687</sup>. Dall'opposizione fra lirica ed epica nascono le due categorie individuate, più nello specifico in Saffo, dallo studioso inglese: i *normal poems* sarebbero quei carmi in cui la poetessa si esprime con il puro dialetto lesbio, mentre gli *abnormal poems* formerebbero un piccolo gruppo di carmi in cui sono ammesse «features characteristic of Epic dialect»<sup>688</sup>. Quest'ultima categoria sarebbe contraddistinta, dal punto di vista formale, dalla riproduzione del metro epico o, in seconda istanza, dalla presenza di una materia vicina a quella epica, come si evince ad

σ' Ἀφροδίτα). Un caso dubbio potrebbe essere 116, in cui l'aggettivo τίμιος sembra qualificare il ruolo sociale dello sposo all'interno di un canto nuziale (τίμιε γάμβρε).

<sup>683</sup> L'integrazione ἐπαγ[ορί]α sembrerebbe probabile (cf. *supra* p. 340): la lacuna potrebbe essere di due o tre lettere a seconda della dimensione delle stesse, ma essa deve assolutamente comprendere due sillabe per ragioni metriche. Sempre per ragioni metriche, l'*alpha* prima del *gamma* deve essere lungo. Il termine presupposto in questo luogo è probabilmente un nome, dato che ne segue la specificazione. A questi dati va aggiunto che la sequenza ἐπαγ non va forse divisa: fra *pi* e *alpha*, infatti, manca l'apostrofo, mentre le elisioni sono generalmente segnate sul papiro (vv. 5, 7, 15; potrebbe mancare l'apostrofo al v. 11, anche se sulla riproduzione fotografica sembra di poter percepire una macchia d'inchiostro in alto fra *theta* e *alpha* compatibile con un segno di apostrofo). Il campo, date queste limitazioni, si restringe alquanto: una ricerca sul *TLG* di Irvine mette in evidenza come le possibilità sembrano restringersi in pratica solo al termine ἐπηγορία, il quale, del resto, dà senso (se si escludono le forme di πήγνυμι, ἐπεγείρω, ἐπάγω, ἐπαγαίομαι, παγιόω, ἐπαγακτέω, πηγάζω, non esiste in greco un termine che abbia una sequenza di lettere ἐπᾱ(η)γ??(?)α, a parte ovviamente ἐπηγορία). Confrontando l'ampiezza della lacuna con lo spazio occupato dalla sequenza ορί si evince che l'integrazione è paleograficamente congruente. Hamm (1957, 55), contro questa integrazione, nota che il gruppo -ηγορος, -ηγορία e -ηγορέω compare per la prima volta in Eschilo e Pindaro e aggiunge «aus inneren Gründen kann das isolierte Wort (nur ἐπηγορεύω Hdt.) erst gebildet worden sein, als die Gruppe fest war»: per queste ragioni, l'integrazione ἐπαγορία in Saffo sarebbe poco verosimile. Se è vero che il termine compare a partire da Pindaro (Pind. fr. 122,6 e 359,1 M.), non si può certo escludere, tuttavia, che esso esistesse già precedentemente.

<sup>684</sup> Cf. Alc. 130,22.

<sup>685</sup> Cf. Alc. 353.

<sup>686</sup> Cf. Alc. 117b,31, 130b,7 e 16, 335,1, 364,1.

<sup>687</sup> Cf. Marzullo 1958,14ss.

<sup>688</sup> Page 1955, 65.

esempio in S. 44. Ora, simili suddivisioni sono di fatto poco aderenti alla realtà: Marzullo (1958) ha dimostrato come tutta la poesia saffica sia ricca di elementi che dimostrano una dipendenza da una lingua letteraria, tradizionale, e, per questo, decisamente lontana da quella effettivamente parlata a Lesbo nel VII/VI secolo. A proposito del concetto di letterarietà, bisogna intendersi: non si suppone l'esistenza di un patrimonio letterario in senso moderno, ma la presenza di canti o narrazioni tradizionali, la cui lingua è 'letteraria' *ante litteram*, cioè convenzionale e formalizzata. Detto ciò, si può notare, sulla scorta di Lobel e, successivamente, di Page, l'esistenza di una reale dicotomia all'interno della produzione di Saffo e, per quanto concerne Alceo, una peculiarità del poeta rispetto alla poetessa: l'osservazione della loro produzione permette di notare come fatti di lingua specifici dell'*epos* si ritrovino prevalentemente solo in una parte della produzione di Saffo, mentre essi, per quanto più rari rispetto ai così detti *abnormal poems* della poetessa, sono in modo più regolare distribuiti in tutta l'opera del poeta mitilenese<sup>689</sup>.

La questione verte sulla necessità di trovare una verosimile spiegazione per tali fatti linguistici, evitando tuttavia rigidità ermeneutiche. Una possibile soluzione è quella di attribuire la diversità fra gli '*abnormal*' e i '*normal poems*' a occasioni performative diverse. I componimenti, infatti, che presentano caratteristiche stilistiche tipiche dell'*epos* sono, nella maggioranza dei casi, di ambito nuziale, come S. 44, 104, 105a-b, 107, 108, 112<sup>690</sup>. Questa coincidenza può non essere casuale, ma determinata dal fatto che alcuni contesti prevederebbero una selezione dei temi peculiare e una scelta lessicale specifica.

Che cosa distingue, allora, le esecuzioni poetiche che hanno come contesto luoghi 'privati' o sacri da quelle legate alle celebrazioni nuziali? Sulla base dell'analisi finora condotta sulla poesia saffica, è possibile ipotizzare che i vari contesti differissero per la presenza o meno, nel pubblico, di una componente maschile: non vi sono prove, in effetti, che consentano di ipotizzare una partecipazione maschile alle esecuzioni di carmi che caratterizzavano le attività della comunità saffica all'interno di spazi privati come la casa, o in luoghi sacri come il κῆπος di S. 2, ma lo stesso non si può dire per il γάμος, dove non solo è evidente la presenza maschile, ma addirittura la poetessa si rivolge direttamente a persone di questo sesso, generalmente allo sposo.

La riflessione proposta non può non tenere conto dei fatti linguistici riscontrabili in Alceo: la produzione alcaica, in sostanza, si situerebbe in una posizione intermedia fra i '*normal*' e gli '*abnormal poems*', in quanto nella sua produzione le 'anormalità' sarebbero rare, ma uniformemente presenti. Per una comprensione di questo fenomeno, è opportuno riflettere sul pubblico di Alceo, che sembrerebbe sostanzialmente coinci-

<sup>689</sup> Cf. Lobel, Σμ. XXVss. e Αμ. XVIss., Marzullo 1958, 61ss.

<sup>690</sup> Cf. Page 1955, 65. Non è possibile dire molto su S. 142 e 143 in quanto non è possibile ricavarne alcun contesto.



dente con gli ἑταῖροι e dunque estraneo al mondo femminile<sup>691</sup>. Saffo, al contrario, aveva probabilmente un uditorio più variegato, che divergeva parzialmente a seconda delle occasioni. Ora, se è vero che gli *‘abnormal poems’* sono stilisticamente più ‘alcaici’ del resto della produzione saffica, è possibile ipotizzare che essi condividessero, anche se parzialmente, il medesimo pubblico di Alceo: simili componimenti, in sostanza, differivano da quelli ‘privati’ o sacrali forse proprio perché presupponevano un pubblico anche maschile. La maggiore ‘letterarietà’ degli *‘abnormal poems’* rispetto alla poesia alcaica, d'altra parte, potrebbe essere ancora una volta imputata ad una diversità di occasione: i componimenti nuziali presuppongono un uditorio non solo maschile ma più ampio rispetto a quello eterico, ed è possibile immaginare che richiedessero un formalismo superiore rispetto a quello consueto per Alceo. L'ipotesi, dunque, è la seguente: lo stile è influenzato da due fattori strettamente interrelati fra loro, l'occasione e la composizione dell'uditorio. Pubblici diversi in qualità, ossia maschili, femminili o misti, e in quantità, ovvero ristretti o più ampi, implicano modalità espressive dissimili, perché presuppongono contesti differenti.

Se tale supposizione coglie nel segno, è possibile notare, con la dovuta prudenza, alcuni dati che consentono di intuire quale potesse essere l'uditorio di S. 5. Tenendo presenti le conclusioni a cui si è giunti nel capitolo inerente alla *persona loquens*, la prima questione da porre è l'identità del *noi* che compare al v. 7<sup>692</sup>. Per Gentili (1965, 134), ἄμμι non si riferirebbe a Saffo, ai φίλοι e ai parenti di Carasso<sup>693</sup>: il *noi*, invece, che può equivalere sia a *mihi* che a *nobis*, indicherebbe qui Saffo e Carasso soltanto. L'interpretazione è debole: non vi sono reali ragioni per non includere l'uditorio nel plurale, cosa che accade, del resto, in Alc. 129. Il *noi* difficilmente comprenderà Carasso, cui il locutore non si rivolge direttamente, interpellando invece Afrodite e le Nereidi. Si potrebbe, in alternativa, ipotizzare che il *noi* includa Saffo e le sue ὀμιλήτριαι, come sembra avvenire in S. 94: tale supposizione renderebbe ragione della presenza di Afrodite, che solitamente è invocata o allusa quando il pubblico è esclusivamente femminile, ma ciò parrebbe in contrasto con una scelta di temi che distingue il presente carme dal resto dell'opera saffica. Il lessico ‘politico’ in un ristretto numero di versi, infatti, potrebbe implicare la presenza all'esecuzione di un uditorio anche maschile e in questa direzione potrebbe condurre un ulteriore elemento: al v. 15 si riscontra l'uso di ἄντε, contro il ‘normale’ δηῶτε, il che forse potrebbe far supporre una occasione più formale rispetto a quella in cui il pubblico coincide esclusivamente con la comunità saffica.

<sup>691</sup> Cf. Rösler 1980, 221ss.

<sup>692</sup> Cf. *supra* pp. 81ss.

<sup>693</sup> Gentili (1965, 134) afferma: «non significa ‘a noi amici’, come alcuni interpretano, intendendo i familiari e gli amici di Carasso. Può significare soltanto *mihi* o *nobis*, secondo come s'integra il verso seguente. Se s'intende *nobis* ‘noi’, vuol dire Saffo e Carasso soltanto».

Se dunque il pubblico di questo carme doveva essere più ampio del consueto uditorio delle ὁμιλήτριαi resta tuttavia da chiedersi se queste ultime vi fossero o meno incluse.

Per dirimere la questione, vanno notati alcuni fattori. La poetessa sembra distinguere fra il *noi* e i φίλοι del fratello: gli ultimi potrebbero corrispondere agli ἐτοῖροι<sup>694</sup>, data la loro contrapposizione con gli ἐχθροί, mentre *noi* potrebbe coincidere con la famiglia di Saffo, o ad essa più la comunità femminile, visto che generalmente ad essa la poetessa si riferisce attraverso la prima persona plurale. La frase «sia gioia ai suoi amici, / dolore ai nemici e a noi nessuno più sia / sciagura» apparirebbe inutilmente ripetitiva, se i φίλοι e il *noi* fossero perfettamente sovrapponibili.

Se si accetta il senso generale del testo ai vv. 6ss., forzatamente congetturale a causa dello stato del testo, pare più plausibile ritenere la prima persona plurale distinta dai φίλοι. Lo stile ‘alcaico’, determinato dalla presenza dei compagni di Carasso, l’invocazione a una Afrodite ‘erotica’ (v. 5), generalmente connessa al pubblico femminile, la distinzione fra *noi* e i φίλοι, che presume una distinzione all’interno di coloro che sono interessati alle sorti del viaggio marittimo, e, infine, l’opposizione fra questi ultimi e i loro nemici lasciano pensare che il pubblico del carme fosse composto dalle ὁμιλήτριαi della poetessa e dalla famiglia di Saffo con i suoi alleati, fra i quali si reclutano gli ἐτοῖροι. La materia del canto e il suo stile, in sostanza, sarebbero indizi per individuare un pubblico allargato, il quale includerebbe una componente maschile, interessata certo alla vicenda di Carasso e alla sua τιμή.

Alla luce di quanto postulato, il senso generale dei vv. 9ss. potrebbe essere il seguente: la poetessa si augura che Carasso, grazie all’intervento di Afrodite, voglia rendere partecipe la sorella del suo statuto nella società mitilenese e che elimini le sofferenze che i suoi errori le hanno precedentemente arrecato. È plausibile che Saffo spera che Carasso metta a tacere le accuse dei concittadini, i quali, come nota Alceo, sono ἀλληλόκακοι. La divinità, che è quella solitamente invocata dalla poetessa, è invitata, questa volta, ad intervenire al fine di porre termine ai mali causati dalla condotta di Carasso, mali che potrebbero essere accresciuti da una tempesta che mettesse a repentaglio la vita stessa del πρηκτῆρ. Afrodite, dunque, sintetizza in sé due istanze: è la divinità dell’ἔρωσ, che può favorire la riparazione delle ἀμαρτίαi, ed è quella marina, che può proteggere dalle βλάβαι che la πρῆξις porta con sé; ella, perciò, protegge l’uditorio e Carasso dai danni (v. 8) che la condotta di quest’ultimo potrebbe generare.

<sup>694</sup> Cf. Aloni 1980-1981, 224.

## *Il ruolo di Afrodite*

L'analisi della *Preghiera ad Afrodite* ha consentito, nella sezione incipitaria di questo studio, di formulare l'ipotesi che questa divinità rappresentasse la cifra ideologica dell'uditorio femminile della poetessa. Questa idea ha trovato conferme in àmbiti opposti: se nelle relazioni di φιλότης la componente erotica è marcata, prescritta dalla dea e apprezzata da Saffo stessa (cf. S. 22), le rivali sono generalmente accusate di non partecipare alla dimensione afroditica. La Cipride, in sostanza, costituisce un elemento distintivo per la poetessa e le sue compagne rispetto ad altre donne.

Tale elemento non è il solo a porre su schieramenti opposti Saffo da una parte e Gorgo e Andromeda dall'altra. Emerge, infatti, un dato difficilmente contestabile: la rivalità trova una sua motivazione nelle fazioni in cui si suddividono le famiglie aristocratiche di Mitilene, ossia Pentilidi, Cleanattidi, Polianattidi, Archeanattidi, etc. Si deve supporre, perciò, che il reclutamento dei membri della comunità saffica, così come di quelle guidate da Gorgo e Andromeda, rispondesse abbastanza fedelmente alla struttura sociale mitilenese e, più in generale, lesbica: chi apparteneva a una famiglia aristocratica poteva probabilmente entrare a far parte di una sola comunità, e cioè non aveva possibilità di compiere una scelta personale, in quanto altrimenti avrebbe potuto rompere equilibri preesistenti.

Di fronte a questa situazione, la collettività femminile di cui Saffo faceva parte pare possedere due principi associativi diversi, la partecipazione al culto di Afrodite e l'appartenenza ad una specifica fazione aristocratica. Se le cose stanno così, è forse lecito interrogarsi sull'esistenza di un rapporto fra la famiglia di Saffo o più in generale il gruppo aristocratico a cui è legata, i Cleanattidi<sup>695</sup>, e Afrodite, che assumerebbe il ruolo di nume tutelare dell'οἰκία. Tale supposizione presenta un doppio vantaggio: da un lato spiegherebbe perché Afrodite sia così presente nella produzione della poetessa e dall'altro, soprattutto, perché la dea sia sentita come elemento distintivo.

L'analisi così estesa di S. 5 si giustifica in funzione di questa ipotesi. Il carme assume una posizione peculiare all'interno della produzione saffica, perché da una parte Afrodite è invocata al fine di favorire la riparazione dalle ἀμαρτίαι erotiche commesse da Carasso, e dall'altra è εὖπλοια. La prima funzione trova riscontro in gran parte dei componimenti saffici, mentre la seconda compare solo in quelle poesie di cui è protagonista il fratello della poetessa. Ora, la specificità di S. 5 va inserita nella più generale questione del pubblico saffico: se è corretta l'idea sostenuta nel paragrafo precedente, ossia che l'uditorio del carme in questione fosse composto dalla comunità femminile, dai συγγενεῖς e dagli ἑταῖροι, si avrebbe una invocazione fatta da Saffo ad Afrodite in nome di tutta la fazione aristocratica interessata alla τιμή di Carasso, in quanto da una parte un suo insuccesso darebbe dolore ai φίλοι, dall'altra comporterebbe un danno

<sup>695</sup> Cf. *supra* pp. 123ss.

sociale per chi è a lui strettamente legato, ossia presumibilmente la sua famiglia. L'invocazione ad Afrodite in un contesto e con un pubblico diverso da quello che consuetamente caratterizza i carmi in cui Afrodite è protagonista sarebbe da ricondurre, nell'ipotesi appena formulata, al fatto che la dea costituiva il nume tutelare del gruppo aristocratico a cui Saffo, Carasso e l'uditorio appartenevano.

Per sostenere una simile ipotesi, tuttavia, non sono sufficienti S. 5 e 15: data la natura delle vicende in cui si trovò invischiato Carasso, ossia i viaggi per mare e la relazione con Rodopi, non è affatto strano che chi aveva rapporti di φιλότης con lui si rivolgesse ad Afrodite per invocare protezione, viste le prerogative della dea. Per chiarire la questione, bisogna, a mio giudizio, comprendere quale importanza ricoprì Afrodite nella società lesbica, o almeno in parte di essa: Alceo permette di chiarire meglio il quadro. Da Alc. 42 e 283 si evince la distanza fra i presupposti ideologici del poeta mitilenese e Afrodite: la figura di Elena vi è tratteggiata in modo nettamente negativo, a differenza di quanto accade in S. 16<sup>696</sup>, e, di conseguenza, diversa rispetto a Saffo parrebbe anche la posizione di Alceo nei confronti della dea. E potrebbe non essere un caso, allora, che egli inviti i compagni ad astenersi dalla frequentazione delle etere (Alc. 117).

Il confronto fra Alceo e Saffo, però, non è del tutto esplicativo: la differenza tra i due poeti può essere semplicemente determinata dalla differenza di genere sessuale, con le donne più inclini a sottomettersi alla protezione di Afrodite a causa della funzione sociale che l'ἔρωσ ricopre nella loro vita. Vi sono due motivi a favore di questa ipotesi: in primo luogo, Afrodite sembra essere un carattere distintivo a Lesbo anche fra le donne e, poi, la figura di Carasso sembra connotata da una 'afroditicità' che emerge costantemente dalla ricostruzione degli elementi connessi alla sua vicenda personale. Alceo e Carasso, in sostanza, sembrano differenziarsi sul «piano dei comportamenti sociali»<sup>697</sup>. Il primo, infatti, è concentrato sulle vicende interne a Mitilene e pare refrattario a contatti con realtà esterne come la Lidia, di cui in Alc. 69 ammette, a nome della sua comunità, l'episodicità del rapporto, fatto notevole se si pensa alla prossimità di questa regione a Lesbo e i rapporti da essa intrattenuti con parte dell'aristocrazia mitilenese (S. 96). Le relazioni 'internazionali' intrattenute dai φίλοι di Alceo, del resto, possono essere ricondotte in buona parte a ragioni militari legate alle attività di mercenari. Carasso, invece, è un πρηκτήρ che trasporta vino verso Naucrati, emporio commerciale egiziano frequentato da molti mercanti della Grecia orientale. Come è emerso analizzando il rapporto fra Afrodite e il mare, la dea rappresenta la protettrice di questi commerci marittimi, come dimostrano non solo le offerte a lei tributate da vari mercanti, ma anche, nei vari porti, la presenza di santuari a lei dedicati. In questo quadro, allora, va forse letta la vicenda di Rodopi: personaggio sotto la protezione di Afrodite per le sue attività commerciali, Carasso si sarebbe piegato facilmente, ed eccessivamente, all'altra prerogativa della dea, l'ἔρωσ.

<sup>696</sup> Cf. Rösler 1981, 221ss. e Aloni 1980-1981, 218ss.

<sup>697</sup> Aloni 1980-1981, 225.

L'ipotesi che Carasso, come Saffo, fosse connesso strettamente alla Cipride spiega perché, quando la sua figura compare nella poesia saffica, essa sia sempre collegata alla dea. Se anche questa ipotesi corrispondesse al vero, resterebbe tuttavia non dimostrata la relazione fra il gruppo aristocratico a cui appartenevano i due fratelli e Afrodite: che due parenti si ritenessero o fossero ritenuti sotto la protezione di una divinità non significa che lo stesso valesse per tutti quelli che erano legati a loro da relazioni di φιλότης e συγγένεια. A parte Carasso, però, non si ha alcuna testimonianza esplicita del fatto che anche altri componenti della famiglia di Saffo fossero sotto la tutela di Afrodite. Alcuni elementi, ad ogni modo, possono essere notati.

Il primo dato interessante è rappresentato dall'onomastica dei familiari di Saffo. Il nome di suo padre, Scamandronimo, rimanda alla Troade, dove i Mitilenesi avevano interessi coloniali<sup>698</sup>. La regione è importante per ragioni economiche, sia per la produzione agricola che per la sua posizione strategica rispetto alle rotte commerciali: la zona di Sigeo, contesa non a caso ai Mitilenesi dagli Ateniesi, si trova nei pressi dello stretto dei Dardanelli, passaggio obbligato per commerci fra l'Egeo e il Mar Nero<sup>699</sup>. Il nome di Scamandronimo, allora, potrebbe denunciare interessi della famiglia di Saffo in questa regione. Bisogna tener presente, del resto, che il nome Ψάπφω sembra etimologicamente da ricondurre alla costa dell'Asia Minore<sup>700</sup> e lo stesso si può dire di Mirsilo<sup>701</sup>, se si considera corretta l'idea di un rapporto fra i Cleanattidi e la famiglia della poetessa<sup>702</sup>. A conferma della relazione fra l'οἰκία della poetessa e la regione della Troade, va notato inoltre che il passaggio dal dominio dei Cleanattidi a quello di Pittaco coincide in S. 98 con l'impossibilità di procurarsi una mitra, fatto questo che è forse imputabile all'introduzione di leggi suntuarie volte a frenare gli scambi fra Lesbo e la Lidia, scambi che in precedenza dovevano sussistere<sup>703</sup>: sembrerebbe emergere, dunque, una maggiore apertura dei Cleanattidi alle relazioni commerciali con la costa micro-asiatica di quanto non avvenga in séguito con Pittaco. C'è da aggiungere al quadro finora delineato che la stessa biografia di Saffo attesta relazioni 'internazionali' che possono essere a loro volta ricondotte ad una logica commerciale. La poetessa era sposata con un uomo di Andro, isola che pare ricoprire una certa importanza nella rotta commerciale che univa la Troade alla Grecia continentale<sup>704</sup>. Ugualmente indicative in questo senso sono Siracusa, che rappresenta uno scalo importante per chi giunge da oriente in Sicilia,

<sup>698</sup> Cf. Strab. XIII 1,38 e Napolitano 2005, 201 n. 5.

<sup>699</sup> Cf. Boardman 1986, 262ss. e Gallotta 2005, 303ss.

<sup>700</sup> Zuntz (1951, 22ss.) ritiene che il nome 'Saffo' sia di origine asiatica: chi è noto portare questo nome, oltre a Saffo, non è di origine greca, ma asiatica; il nome non è etimologicamente riconducibile ad una radice greca; la sua iniziale non è congrua all'uso ellenico. Lo studioso (26ss.) suppone un'origine del nome dall'Asia Minore, trovandovi paralleli sia per l'iniziale che per la terminazione.

<sup>701</sup> Cf. Zuntz 1951, 22.

<sup>702</sup> Cf. Ferrari 2007, 27s.

<sup>703</sup> Cf. Mazzarino 1943, 44.

<sup>704</sup> Cf. *supra* p. 361 n. 655

e le località nominate nell'opera di Saffo, ossia Colofone, Creta, Cipro, Focea, Gerestio, la Lidia, Mileto, Panormo (a Creta?), Pafo, Salamina (a Cipro?) e Sardi, che rappresentano o snodi commerciali o luoghi di produzione di merci apprezzate da Saffo e dalle sue compagne, come ad esempio la mitra.

Di fronte a questi elementi, emerge la diversità di Alceo. Il poeta mitilenese, infatti, nomina molte località, spesso legate a contesti mitici e generalmente appartenenti alla Grecia continentale: la Beozia (Alc. 306 Ac l. 3,7 Lib., riguardo alla migrazione eolica?), la fonte Castalia e Delfi (307, nell'inno ad Apollo), la città di Calcide (140,12 in riferimento alla fabbricazione delle armi<sup>705</sup>), Coronea (325, nell'inno ad Atena), Crissa (7,9, legata alla migrazione eolica), Cillene (308a,1, nell'inno a Hermes), Locri (298,22, luogo di origine di Aiace locrese), l'Olimpo (349 nell'inno a Efesto o Dioniso), la Focide (307e, nell'inno ad Apollo), Sparta (360,2, in relazione al detto di Aristodamo χρήματα ἄνηρ). Le località che non si trovano nella Grecia continentale sono legate spesso ancora al mito, come Antandro (337, legata alla migrazione eolica?), Ege (298,6, promontorio di fronte a quello di Malea a Lesbo<sup>706</sup>), Cipro (296b,1 e 380 connessa ad Afrodite), Creta (306Ea col. II l. 4 Lib., citata in un commentario all'opera alcaica in cui si analizza l'origine dell'epiclesi di Dioniso ὠμηστῆς), la Scizia (354, di cui era re Achille) e Troia (42,8 e 283,13, in relazione alla vicenda di Elena). Alcuni altri luoghi concernono fatti storici, come Eritre (444, in relazione con una guerra combattuta da Archeanattide), o sono citati in proverbi, come Pitane (439), oppure sono legati alla fabbricazione di alcuni oggetti, come Teo (322, in rapporto con le coppe ivi prodotte). Un altro gruppo è connesso più direttamente con la biografia del poeta: Ascalona e la Babilonia (48,10 e 350, in relazione all'attività di mercenario svolta da Antimenide), l'Egitto, dove Strabone (I 2,30) dice che Alceo sarebbe andato (Alc. 432: per ragioni militari? In esilio?), Efeso (306Ag, commentario in cui è citata anche Sardi, ma troppo frammentario perché se ne possa comprendere il senso), Eno e il fiume Ebro (45,1, colonia mitilenese e, forse, sede di un suo esilio; ma il commentario 306Ea col. II 33ss. è di difficile interpretazione) e la Lidia (69, per un aiuto economico avuto dall'ἔταρπεῖα alcaica da parte dei Lidi, cf. inoltre 306Af l. 2 e 306Eb l. 6). L'elenco delle luoghi citati da Alceo mostra che «quando si siano tolte le località dell'isola e dell'Eolide più prossima a Lesbo, e si siano tolte le località più scopertamente mitiche [...], o relative alla preistoria di Mitilene [...], restano per Alceo alcune località paradigmatiche per l'aristocrazia arcaica (Sparta, Calcide per le armi), e poche altre località connesse [...] con la colonizzazione o la milizia mercenaria»<sup>707</sup>.

La situazione che contraddistingue le persone che circondano Saffo appare assai diversa da quella appena prospettata: la poetessa, le sue compagne, Cercila, Scamandronimo, Carasso sembrano legarsi a località famose «per il culto di Afrodite [...], oppure»

<sup>705</sup> Cf. Page 1955, 218ss.

<sup>706</sup> Cf. Liberman 1999, 99 n. 190.

<sup>707</sup> Aloni 1983, 34.

a «centri fiorenti del commercio, come Focea e l'Egitto»<sup>708</sup>. Il 'cosmopolitismo' saffico, in sostanza, sembra schierare su due diverse posizioni i gruppi a cui appartenevano i due poeti.

L'ipotesi interpretativa che si desidera proporre vuole ricondurre ad un'unica spiegazione molti dati che, altrimenti, resterebbero isolati: la presenza costante di Afrodite, la rivalità fra comunità femminili, il valore distintivo in senso sociale e identitario della connessione alla Cipride, la varia provenienza di alcune compagne di Saffo, il fatto che il distacco dal gruppo coincida spesso con il trasferimento in luoghi lontani e, infine, la funzione commerciale assunta da Carasso e la vicenda che lo riguarda, connotata a sua volta, indubbiamente, da Afrodite. A mio giudizio, è possibile conciliare questi elementi se si ritiene che Afrodite rappresentasse una delle divinità tutelari dell'οἰκία saffica, in quanto protettrice dei commerci marittimi di cui, forse fra gli altri, Carasso era protagonista. Ciò non significa chiaramente che ogni gruppo aristocratico che aveva fra le sue attività il commercio avesse come nume tutelare la Cipride, ma che l'οἰκία di Saffo, annoverando al suo interno dei πηκτῆρες assunse fra gli ἑρὰ οἰκεῖα la dea. Che la presenza di Afrodite vada ricondotta alla πρῆξις offre una plausibile spiegazione del fatto che il gruppo saffico fosse piuttosto composito per quanto riguarda l'origine dei suoi membri: se è vero che uno dei principi su cui si poggiava questa attività era la ξενία, bisogna considerare che simili relazioni erano naturalmente rafforzate attraverso la pratica matrimoniale, che di per sé sanciva le alleanze fra famiglie. In questo quadro, trova allora una motivazione concreta una realtà che probabilmente dovette colpire gli stessi commentatori antichi, ovvero il citato 'cosmopolitismo' della comunità saffica: le donne si spostavano per ragioni matrimoniali, seguendo i percorsi consueti della πρῆξις arcaica. Così varrebbe per Anagora, Eunica e Gongila, così per la donna di S. 96 ormai trasferitasi in Lidia, così anche per Saffo, ma con la peculiarità che ella non si trasferì ad Andro, restando a Lesbo così come avviene, nel mito, ad Elena, che resta a Sparta, o, in un contesto storico, a Demarato, che si trasferisce in Etruria, o al Foceo che, sposata la figlia del re dei Galli Segobrigi, resta nella località di origine della moglie.

Tale ipotesi, in ogni caso, necessita di una verifica: è opportuno domandarsi, in effetti, se le famiglie aristocratiche, e, più in generale, tutti i gruppi familiari, ritenessero di possedere relazioni peculiari con specifiche divinità, tali da farle inserire nei loro ἑρὰ οἰκεῖα καὶ πατρῶα (Plat. *Euthd.* 302c). La riprova di una simile ipotesi non è affatto immediata: le analisi di Bourriot e Roussel hanno messo in evidenza che la concezione di *génos* che si è fatta largo negli studi storici moderni, fondata sull'esistenza di famiglie aristocratiche di tipo clanico che possiedono territori indivisi e prerogative sacrali, non corrisponde al vero. Esisterebbero, essenzialmente, due tipi di formazioni sociali distinte: il γένος, ossia una casta sacerdotale, e la grande οἰκία aristocratica, cioè, nel concre-

<sup>708</sup> Aloni 1983, 34.

to, una famiglia che, forte delle sue innumerevoli relazioni di φιλότης, tenderebbe ad imporre la sua autorità nei luoghi dove risiede.

Nell'*epos*, in primo luogo, esistono relazioni personali fra uomini e dèi che possono estendersi, come nei casi di Telemaco e Diomede, anche a parenti. L'elemento è interessante dal punto di vista ideologico: se è vero che i poemi omerici esprimono una visione aristocratica<sup>709</sup>, è possibile che tali rapporti stretti fra dio e uomo facessero parte delle credenze proprie alla aristocrazia greca di età arcaica. Comunque sia, il legame fra una particolare divinità e un gruppo familiare aristocratico è testimoniato da Erodoto per la fine del VI secolo<sup>710</sup>.

Ἀθῆναι, εὐῶσαι καὶ πρὶν μεγάλαι, τότε ἀπαλλαχθεῖσαι τυράννων ἐγίνοντο μέζονες. ἐν δὲ αὐτῆσι δύο ἄνδρες ἐδυνάστευον, Κλεισθένης τε ἀνὴρ Ἀλκμεωνίδης, ὅς περ δὴ λόγον ἔχει τὴν Πυθίην ἀναπειῖσαι, καὶ Ἴσαγόρης Τεισάνδρου οἰκίης μὲν ἐὼν δοκίμου, ἀτὰρ τὰ ἀνέκαθεν οὐκ ἔχω φράσαι· θύουσι δὲ οἱ συγγενέες αὐτοῦ Διὶ Καρίῳ.

(Hdt. V 66,1)

Ritenere che i gruppi aristocratici che si contendevano il potere nelle varie πόλεις non avessero necessariamente prerogative religiose, ossia che non fossero, come vorrebbe Gernet (1968, 89), «des clans de noblesse religieuse», non significa che non annoverassero fra i loro *sacra* il culto di particolari divinità. Il caso di Isagora è emblematico: per quanto Erodoto tenda probabilmente a sottolineare che costui non era perfettamente ateniese<sup>711</sup>, emerge chiaramente come egli, membro di una famiglia illustre (οἰκίης ... δοκίμου), scarificasse ad una divinità specifica insieme ai suoi parenti (οἱ συγγενέες). Negli epinici pindarici, del resto, si sottolineano spesso i supposti rapporti genetici fra le famiglie dei vincitori e particolari divinità, che ne assumerebbero la funzione di protettori (cf. *e.g.* *Ol.* 1,106 θεὸς ἐπίτροπος, 3,1ss. e 38ss. sul rapporto fra Terone e i Tindaridi, 8,15s. ὑμμε δ' ἐκλάρωσεν πότμος / Ζηνὶ γενεθλίῳ, 13,105ss. εἰ δὲ δαίμων γενέθλιος ἔρποι, / Διὶ τοῦτ' Ἐνυαλίῳ τ' ἐκδώσομεν πρᾶσ- / σειν).

Se l'ipotesi ora prospettata corrisponde al vero, l'idea che Afrodite costituisse la cifra ideologica della comunità saffica troverebbe ulteriore valore. Questo gruppo, infatti, si distinguerebbe dagli altri per l'aderenza alla δίκη della dea in quanto quest'ultima farebbe parte degli ἱερὰ οἰκεῖα καὶ πατρῶα. Il fatto che gli elementi distintivi delle compagne di Saffo rispetto a quelle di Gorgo e Andromeda fossero la loro vicinanza alla fazione dei Cleanattidi<sup>712</sup> e una 'afroditicità' marcata sarebbe semplicemente il risvolto

<sup>709</sup> Cf. Seaford 1995, 5.

<sup>710</sup> Cf. Burkert 2003, 465.

<sup>711</sup> Gli Ateniesi sacrificavano tutti ad Apollo patrio, come emerge da Plat. *Euthd.* 302c.: cf. Roussel 1976, 72ss. Sul valore che assume l'indicazione di Erodoto a proposito di Zeus Cario: cf. Plut. *Herod. Malign.*

<sup>712</sup> Cf. *supra* pp. 269ss.



della medesima realtà. Le attività commerciali della famiglia di Saffo, inoltre, spiegherebbero i vari contatti che la comunità della poetessa dimostra di avere con molte località del Mediterraneo, contatti che vanno probabilmente ricondotti alle relazioni di ξενία che la πρῆξις esigea per essere svolta.

## 5. Le ἑταιρείαι maschili e femminili lesbie

Lo studio sulla poesia alcaica condotto da Wolfgang Rösler, *Dichter und Gruppe*, si caratterizzava per una visibile mancanza: l'acuta analisi dello studioso tedesco, infatti, sottraeva dal panorama interpretativo l'opera di Saffo, come se essa non fosse significativa per la ricostruzione del contesto in cui operò il poeta mitilenese. Tale prospettiva, certo, non stupisce: qualora si esamini lo studio dedicato alla poesia eolica da Denys Page trenta anni prima di *Dichter und Gruppe*, salta agli occhi la profonda diversità che contraddistingue l'analisi di Saffo e di Alceo. Per quanto concerne la poetessa, lo studioso inglese si limita ad un commento dei dodici carmi meglio conservati, dedicando solo 36 pagine alla descrizione dei «*Contents and character of Sappho's poetry*». Tale sezione mostra per di più una mancanza di organicità: Page critica Wilamowitz, si occupa dell'edizione antica dell'opera saffica, della prevalenza della poesia informale<sup>1</sup> su quella cerimoniale<sup>2</sup>, passa in rassegna i carmi dove compaiono Afrodite, allusioni politiche, riferimenti alla famiglia, nomi di compagne e avversarie della poetessa e conclude negando che Saffo potesse essere una sacerdotessa, una presidentessa di una associazione culturale o di «*an academy*». Per delineare il carattere della sua poesia, cita un passo, assai estetizzante, di Symonds<sup>3</sup>, in cui si afferma che, nel mondo eolico, veniva offerta la libertà a donne colte di formare *clubs* per l'esercizio della poesia e della musica: pur lodando l'acume di Symonds, Page nota comunque come le nuove acquisizioni di testo abbiano dimostrato che il giudizio sulla qualità della poesia saffica era stato troppo favorevole<sup>4</sup>. Conclude la trattazione, poi, interrogandosi sui rapporti erotici fra Saffo e le sue compagne e dichiara l'indimostrabilità della connessione tra la poetessa e pratiche 'perverse', per cui Lesbo probabilmente era celebre<sup>5</sup>.

L'analisi condotta su Alceo, invece, è di ben altra portata: il commento dei carmi è suddiviso per temi, distinguendo fra poesie politiche, inni a divinità e componimenti dedicati ad eroi ed eroine. Nella parte sui «*Political poems*», decisamente estesa (104 pagine), si inseriscono i carmi all'interno di una strutturata, articolata e acuta discussione che segue l'ordine cronologico degli avvenimenti di cui Lesbo fu teatro. Manca, senza ombra di dubbio, un collegamento fra le due sezioni di cui è composto *Sappho and Alcaeus*, da un punto di vista sia strutturale che tematico: i due poeti, sembrerebbe di percepire, possono essere studiati come due realtà a sé stanti.

<sup>1</sup> Cf. Page 1955, 119.

<sup>2</sup> Cf. Page 1955, 126.

<sup>3</sup> J. A. Symonds, *Studies of the Greek Poets*, London 1873.

<sup>4</sup> Cf. Page 1955, 142.

<sup>5</sup> Cf. Page 1955, 144ss.

Ora, l'analisi portata avanti nei capitoli precedenti ha avuto come presupposto metodologico una posizione diversa da quelle sopra descritte: si è partiti dall'ipotesi che, per quanto la diversità di genere sessuale sia da tenere in conto, due realtà contemporanee e conterrane devono essere studiate insieme, in quanto prodotto di una medesima società. Non solo, quindi, bisogna studiare Saffo confrontandola con Alceo, come vorrebbe Parker (1996, 178ss.), ma è necessario compiere l'operazione inversa, al fine di ricostruire un quadro complessivo di una intera società, di cui le componenti maschile e femminile sono insieme necessari attori.

Un lavoro di questo tipo porta a confrontare i dati che si ricavano dallo studio dei due poeti eolici, con l'intento di notarne le differenze e le somiglianze. Come si cercherà di mettere in luce, a differenza di quanto generalmente ammesso, le affinità fra Saffo ed Alceo sono plurime e non concernono solo aspetti di lingua o di ritmo, ma anche, e soprattutto, le relazioni che si instauravano all'interno delle rispettive comunità, il rapporto con la società mitilenese, la struttura e le funzioni di tali collettività.

Similare, in primo luogo, è la funzione che la poesia svolge nei confronti dell'uditorio: il poeta commenta una situazione o una attività svolta dai compagni (S. 21, 22, 24, 27, 58, 81b, 150, 160, etc. e Alc. 38a, 51, 335, 338, 346, 347, 362, etc.), prega gli dèi (S. 1, 5, etc. e Alc. 34, 129, etc.), commenta una situazione politica o che concerne gli scontri fra fazioni aristocratiche (S. 71, 98b, 155, etc. e Alc. 6, 112, 129, etc.). La poesia, in sostanza, si configura come il mezzo di comunicazione all'interno di un gruppo solidale e ne commenta la vita comunitaria. In questo contesto, è notevole che, grazie al canto, sia Saffo che Alceo esprimano la cifra ideologica che costituisce il collante per le rispettive comunità, come emerge ad esempio da S. 1 e Alc. 6.

Più nello specifico, i due poeti hanno in comune le medesime occasioni *performative* e di azione, se non si intende questa affermazione in senso specifico, ma generale. Nei capitoli dedicati ai singoli poeti, è emerso che tre sono i contesti d'azione della comunità alcaica e di quella saffica: 1) i luoghi privati, come la casa; 2) i luoghi sacri, come il santuario di S. 2 o quello di Alc. 129; 3) i luoghi pubblici, come la πόλις dove avvenivano le celebrazioni nuziali (S. 44) e che era teatro degli scontri fra fazioni aristocratiche (Alc. 130b). La diversità di genere sessuale, in questi contesti, comporta ovviamente attività diverse: nei contesti privati, per la componente maschile della società, avviene il simposio, mentre le donne svolgono occupazioni simili a quelle descritte in S. 94,12-23 o compiono alcuni riti, anche se a questo proposito è impossibile determinare quali culti siano contestualizzabili in spazi 'privati' o sacrali<sup>6</sup>. In ogni caso,

<sup>6</sup> Come emerge dalla poesia innodica alcaica, almeno in parte inquadrabile anche nei riti che precedevano il banchetto, non vi è distinzione formale fra carmi dedicati agli dèi per spazi sacri e luoghi privati. In alcuni casi, come in Alc. 129, aiuta a determinare il contesto una marcata deissi o la presenza di epiclesi divine assai articolate, ma per componimenti come S. 1 o 5 rischia di apparire arbitraria qualsiasi scelta.

un frammento come S. 160 ricorda da vicino quanto avviene all'interno del banchetto aristocratico maschile. Negli spazi sacri, il genere sessuale implica temi diversi: da una parte si descrive un luogo ricco di simbologia afroditica (S. 2), dall'altra si invocano Zeus, Era, Dioniso e le Erinni contro l'odiato nemico, che ha violato il patto eterico un tempo sancito (Alc. 129; cf., per tematica affine, S. 71). Per quanto concerne le attività 'pubbliche', gli uomini e le donne ovviamente si distinguono, visto che in Grecia antica i primi si occupavano delle attività politiche e militari<sup>7</sup>, mentre le seconde di quelle legate alla casa e alla ritualità domestica<sup>8</sup>: le mansioni svolte dai compagni di Saffo ed Alceo, perciò, necessariamente differiscono.

Per un raffronto fra Saffo e Alceo, è determinante il tipo di relazione che si instaurava fra i membri delle comunità di cui essi facevano parte. In entrambi i casi sono la φιλότης e l'ἑταιρεία a caratterizzarne i rapporti: per la prima si veda S. 1,19 e 23, 43,8, 71,3 (cf. Alc. 70,4), 142,1 (in un contesto mitico) e Alc. 70,4 (cf. S. 71,3), 71,1, 130a,1, 366,1 e per la seconda S. 44,5, 142,1 (entrambi in contesti mitici), 160,1 e Alc. 129,16, 150,4. Alla luce della trattazione compiuta su simili rapporti<sup>9</sup>, è possibile affermare che tali termini riconducono ad un legame fra persone che implica reciprocità, solidarietà, mutuo soccorso e probabilmente affetto, determinato dalla condivisione di esperienze comuni per lunghi periodi di tempo.

Una delle questioni poste con maggiore enfasi nei capitoli sui due poeti è stata quella di spiegare l'origine di simili relazioni. Anche in questo caso, è necessario affermare che, con ogni probabilità, i criteri di reclutamento dei membri delle due comunità in esame fossero all'incirca simili. Si è notato, in effetti, che le ἑταιρείαι avevano probabilmente un legame piuttosto stretto con una specifica fazione, composta da una serie di famiglie coalizzatesi intorno ad una di particolare prestigio e potere; è, a questo proposito, fondamentale Alc. 112. Per quanto riguarda Saffo, del resto, l'analisi della rivalità che intercorre fra la poetessa da una parte e Gorgo e Andromeda dall'altra sembra da ricondurre ai rispettivi gruppi aristocratici, come fanno pensare S. 71 e 155.

Il criterio di reclutamento dei membri della comunità saffica e di quella alcaica, quindi, si basava forse sul medesimo principio: la comunità di Mirsilo (Alc. 112) e quella di una rivale di Saffo (S. 71) mostrano che il loro principio aggregante fosse l'appartenenza ad una fazione aristocratica. Di fronte a questi dati, a mio giudizio, è inverosimile che un uomo o una donna potessero far parte di collettività composte da

<sup>7</sup> Cf. Vernant 1974, 37s.

<sup>8</sup> Mossé (1983) sostiene che la condizione femminile, a parte il caso spartano, sembra aver conosciuto una certa continuità dall'*epos* fino a quella classica, pur se diversificate appaiono sia spazialmente che temporalmente le società di cui le donne fanno parte, queste ultime sembrano sempre legate alle mansioni domestiche. Cf., inoltre, Lissarrague 1990, 216ss. e, sulla ritualità domestica come prerogativa femminile, Zaidman 1990, 413ss.

<sup>9</sup> Cf. *supra* pp. 111ss., 167ss. e 230ss.

individui appartenenti a gruppi rivali sullo scenario politico, stringendo con loro relazioni di φιλότης ed ἑταιρεία: una Pentilide non poteva far parte del gruppo saffico come un Cleanattide della comunità alcaica, perché altrimenti non avrebbe ragione di essere l'accusa rivolta dai due poeti a gruppi rivali intesi nella loro totalità ed identificati da peculiari patronimici.

Se la supposizione che vi sia un rapporto fra οἰκία e comunità maschili e femminili corrisponde al vero, è necessario interrogarsi sui criteri secondo i quali concretamente alcune persone si ritrovavano nella medesima collettività. Anche in questo caso, si riscontrano similarità fra Saffo ed Alceo. Un primo principio di reclutamento doveva essere indubbiamente la parentela: dato che i gruppi venivano identificati attraverso un patronimico, come avviene in S. 71 e in Alc. 112, bisogna supporre che la συγγένεια ricoprisse un ruolo importante. Per quanto riguarda Alceo, inoltre, si può affermare con ragionevole sicurezza che i fratelli facessero parte del medesimo gruppo, se è vero che il poeta ed Antimenide paiono capeggiare insieme la fazione anti-Pittaco. Questa situazione non sorprende: già nell'*epos* gli ἑταῖροι possono essere parenti, come risulta dal rapporto fra Achille e Patroclo; alla fine del V secolo, inoltre, le ἑταιρεῖαι, nello specifico quella di Alcibiade, continuavano ad essere caratterizzate dalla presenza di varie persone legate fra loro da vincoli di sangue.

L'analisi dei dati reperibili nella poesia saffica è ben più difficile, perché il confronto diretto con altre realtà risulta difficoltoso per la mancanza di paralleli certi. A parte S. 71, dove la poetessa indica un gruppo rivale come composto dalle discendenti di Pentilo, l'unico elemento che consente di ipotizzare la presenza di parenti all'interno dei gruppi femminili lesbi è la menzione di Cleide in alcuni componimenti (S. 98 e 132): è impossibile, tuttavia, determinare quale fosse il pubblico di questi carmi.

Oltre alla συγγένεια, si può affermare che esistevano due ulteriori modalità per instaurare, almeno nel *côté* maschile della società greca, un rapporto di alleanza: il γάμος e la ξενία. Il matrimonio, infatti, sancisce la συμμαχία fra due famiglie, come dimostrano i casi di Pittaco con i Pentilidi, di Clistene di Sicione con Megacle, di quest'ultimo con Pisistrato, di Cilone con Teagene. Divenendo alleate, le due famiglie si ritrovavano presumibilmente dalla stessa parte negli scontri fra fazioni ed è probabile, perciò, che i loro componenti potessero far parte della medesima comunità eterica: l'esempio dell'ἑταιρεία di Alcibiade, per quanto ben più tarda dei gruppi di cui è oggetto la presente analisi, mostra la concomitanza nella medesima comunità di individui imparentati con il loro *leader* sia per parte di madre che per parte di padre<sup>10</sup>. Per quanto riguarda la ξενία, i casi di Odisseo con i Feaci, di Patroclo con Peleo e Achille e di Demarato con gli Etruschi sono casi indicativi.

Se si rivolge l'attenzione alla comunità saffica, si deve riconoscere che anche in questo caso il matrimonio e l'ospitalità ricoprivano un ruolo importante per la sua strut-

<sup>10</sup> Cf. *supra* pp. 163ss.

tura: la ricostruzione della vicenda di Carasso ha permesso di ipotizzare che la varia provenienza delle compagne di Saffo e il fatto che alcune di esse si trasferissero in luoghi lontani da Lesbo, come Sardi, sia da ricondurre a patti di alleanza sanciti dalla ξενία e determinati dalle esigenze che la πρῆξις porta con sé. L'ingresso all'interno di una comunità femminile da parte di una donna poteva essere determinata da una συμμαχία fra diverse famiglie aristocratiche, così come una sua fuoriuscita, non determinata da un matrimonio lontano da Lesbo, aveva forse come motivazione la rottura di un patto di alleanza, esattamente come avviene nel *côté* maschile della società.

Da quel che emerge dall'analisi della comunità saffica e di quella alcaica, l'essere parte di una collettività significava accettarne i presupposti ideologici. Il poeta mitilenese, a tale proposito, sembra considerare come elemento necessario il rispetto di norme e modalità di comportamento che sono state trasmesse a lui e ai suoi compagni da parte dei padri: in Alc. 6, egli prescrive di non disonorare i nobili genitori (vv. 13s.) per poi far accenno ai padri (v. 17); i *πάτερες* ricorrono anche in Alc. 339, 371, 394. Fra essi, è molto interessante Alc. 371 (*ἄπ πατέρων μάθος*), che potrebbe alludere al medesimo concetto di Theogn. 27-38<sup>11</sup>, ossia che la trasmissione del sapere nei gruppi eterici avveniva attraverso il contatto fra diverse generazioni, consentendo l'apprendimento da parte dei giovani dei valori che contraddistinguevano l'aristocrazia, come l'astenersi dall'*ἄσχος* e il perseguire la *δικη*, l'*ἀρετή* e la *τιμή*. Non è un caso, dunque, che, nel momento in cui Alceo desidera attaccare Pittaco, gli si rivolge con il termine *κακοπατρίδας* o fa accenno ai comportamenti del padre (Alc. 67,4, 68,3s., 75,12, 106,3, 348,1), con l'intento di evidenziarne la non condivisione dei propri presupposti ideologici. Sempre in questo quadro, si deve notare come il poeta, per sottolineare la sua solitudine, determinata dall'esilio, ricordi con rimpianto le *ἀγοραί* e le *βουλαί* a cui avevano partecipato il padre e il nonno (Alc. 130b,3ss.).

Non diversamente accade nella comunità saffica: Afrodite pare essere alla base dell'ideologia che contraddistingue il gruppo della poetessa da quelli di Gorgo e Andromeda. La diversità fra i due poeti eolici è sì dovuta alla diversità di genere, ma è probabile che le differenti ideologie, come è emerso studiando il rapporto fra Afrodite e la famiglia di Saffo, possano essere ricondotte alle attività, alle relazioni ed agli interessi propri della fazione a cui essi appartennero.

Un punto importante dell'analisi inerente agli uditori di Saffo ed Alceo è stato quello di determinare la loro composizione per quanto concerne le classi d'età. Le *ἑταιρίαι* maschili mostrano in modo abbastanza chiaro che esse, in alcuni contesti, annoveravano la presenza di una componente giovanile a fianco di quella adulta, e che la prima era legata a quest'ultima da vincoli di parentela. Tale realtà è dimostrata dall'esistenza di componimenti simposiali di tematica erotica e rivolti a giovani.

<sup>11</sup> Cf. *supra* p. 176.

L'esempio di Teognide è, di per sé, paradigmatico, ma lo stesso Alceo parrebbe aver praticato la poesia pederotica, che godette come è noto di ampia fortuna anche in epoche successive, come dimostrano uno scolio a Pindaro, Cicerone e Orazio<sup>12</sup>. I giovani assumevano nel banchetto la funzione di coppieri e, come detto, attraverso la frequentazione degli adulti, con un processo che si potrebbe definire mimetico, apprendevano una serie di valori e di modi di comportamento.

La composizione del gruppo saffico, invece, è una questione di difficile soluzione ed è quella che rischia di essere maggiormente influenzata dai modelli interpretativi che ad essa vengono applicati. La presunzione di un'esclusiva presenza di giovani nel gruppo saffico è stata una costante degli studi, dato l'alto numero di termini che alludono all'età giovanile e, inoltre, vista la presenza di poesie nuziali. La tesi sostenuta all'inizio degli anni Novanta del secolo scorso da Parker ha posto la questione sotto un'ottica diversa: Saffo, per lo studioso anglosassone, sarebbe stata circondata da persone a lei coetanee, sul modello dell'ἐταιρεία maschile. L'opinione di Parker presenta molte difficoltà: la *pars destruens* del suo articolo è volta a dimostrare che la differenza di età fra Saffo e il suo pubblico prende origine dalla idea wilamowitziana che la poetessa fosse una maestra di scuola, idea nata per sottrarla dall'accusa di omosessualità; le accese espressioni di amore indirizzate alle sue allieve sarebbero da interpretare, secondo lo studioso tedesco, come le naturali e pure dichiarazioni di affetto che una insegnante rivolge loro. Parker ritiene che l'idea di Saffo insegnante abbia influenzato tutti gli studi del Novecento, portando a ritenere il pubblico della poetessa composto da giovani: la poetessa, invece, sarebbe stata circondata da coetanee. Questa ipotesi, tutta-via, contrasta con i dati che emergono dal *corpus* saffico: S. 58, anche prima che il suo testo fosse completato da *P. Colon.* 21351 + 21376, mostrava in modo inequivocabile che una differenza di età fra la poetessa e almeno una parte del suo pubblico doveva esistere. Vi erano tuttavia delle coetanee della poetessa nell'uditorio di quest'ultima, oltre a giovani ragazze? Dal momento che l'ἐταιρεία maschile annovera sicuramente una commistione di classi d'età, se si volesse ipotizzare un perfetto parallelismo con il gruppo saffico sarebbe necessario verificare in quest'ultimo la medesima situazione. A prescindere dalla tesi di Parker<sup>13</sup>, si può affermare che esistono in effetti alcuni indizi che permettono di postulare l'esistenza a fianco di Saffo di coetanee. Un primo elemento è la distinzione operata da Ovidio fra *nuptae* e *nupturae* all'interno dei nomi «pronunciati dalla lira eolica»: da una parte vi sarebbero donne che non hanno ancora raggiunto la maturità sancita dal matrimonio, dall'altra donne sposate e quindi adulte. Va, inoltre, considerato l'uso del termine ἐταῖρος per designare il rapporto che lega la poetessa al suo pubblico (S. 126 e 160): per quanto esso sia ambivalente, generalmente pare indicare una relazione istituita fra persone appartenenti alla medesima classe di età. Se si analizza S. 24a secondo l'ottica espressa nel secondo

<sup>12</sup> Cic. *Tusc.* IV 71, *ND* I 79, Hor. I 32,8ss., *schol.* Pind. *I.* 2. Cf. *supra* p. 169.

<sup>13</sup> Cf. *supra* pp. 289ss.

capitolo (*Persona poetica e per-persona reale*), il fatto che il locutore si esprima al plurale, distinguendosi da un gruppo di persone in età giovanile, può far ritenere che il gruppo di Saffo comprendesse anche una componente adulta. Ultimo dato che va tenuto in conto è l'esistenza di relazioni erotiche fra i componenti del pubblico saffico: se si confrontano i costumi sessuali consueti nella società greca di ogni epoca, si evince come le relazioni omosessuali fossero caratterizzate da una forte asimmetria fra amante e amato. L'uno era giovane e l'altro un adulto: il comparire della barba, fra i maschi, determinava l'uscita di una persona dalla condizione di ἐρώμενος. Le notizie sulle abitudini sessuali delle donne sono assai scarse, ma è certo notevole che Plutarco descriva l'amore fra donne come a sua volta asimmetrico<sup>14</sup>. Alla luce dei dati a disposizione, nulla autorizza a ritenere che la comunità saffica si staccasse da questa consuetudine e, dunque, è lecito supporre che, quando la poetessa descrive una relazione erotica di cui non è protagonista, una delle due attrici debba non aver ancora raggiunto la maturità, mentre l'altra debba essere adulta. La compresenza, in conclusione, di una componente giovanile e di una adulta all'interno del gruppo di cui Saffo faceva parte risulta possibile, se non probabile.

La composizione e la struttura che caratterizzano le comunità dei due poeti eolici mostrano, a mio giudizio, forti similarità. Il confronto, però, manca di un elemento importante, anzi decisivo: le funzioni di simili gruppi. Al riguardo, la riflessione si fa complessa: i gruppi di Saffo e Alceo non possono avere identiche ragioni sociali a causa della diversità di genere sessuale che li contraddistingue. Un accostamento è tuttavia possibile, se si evitano categorizzazioni troppo rigide.

La prima funzione che entrambe le formazioni sociali in esame assolvono è quella della socialità: persone appartenenti alla medesima fazione aristocratica condividono una serie di esperienze comuni per un certo periodo di tempo, le quali possono avere fra le altre cose anche di carattere ludico, come il simposio per gli uomini o le varie attività legate al canto e alla danza per le donne (cf. S. 27,4s. καὶ γὰρ ῥη σὺ πάϊς ποτὶ ἦσθα / κάφ]ι]κης μέλπεσθ'(αι) e 160 τάδε νῦν ἐταίραις / ταῖς ἔμαις ἴτερπνα† κάλωσ ἀείσω).

È possibile, inoltre, individuare altre due funzioni tipiche delle comunità di cui Saffo e Alceo fecero parte: l'organizzazione delle attività che i loro membri dovevano svolgere in 'pubblico' e quelle legate ai *sacra*. Per quanto concerne l'ambito 'pubblico', i due poeti si differenziano nettamente a causa dei ruoli attribuiti alla componente femminile e maschile della società: la prima, volta al matrimonio e alla vita domestica, ha come occasione 'pubblica' il γάμος ed, eventualmente, alcune altre cerimonie, come gli *Adonia*; la seconda è protagonista nelle ἀγοραί, nelle βουλαί e sui campi di battaglia, dove agisce organizzata in gruppi di ἐταῖροι. Nei luoghi sacri il gruppo saffico e quello

<sup>14</sup> Cf. *supra* p. 301.



alcaico, del resto, possono riunirsi in quanto comunità e compiere una serie di azioni, dalla preghiera a riti, come accade ad esempio in S. 2 e Alc. 129.

Altra funzione socialmente rilevante che le collettività maschili e femminili sembrano assolvere è quella paideutica: lo stretto contatto fra adulti e giovani genera un processo di trasmissione di valori e modi di vita specifici, attraverso ammonimenti o semplice emulazione. In questa ottica vanno letti i componimenti alcaici in cui il poeta si riferisce ad un ragazzo (Alc. 346 e 366) o, per Saffo, alcuni frammenti dal sapore precettistico (S. 81b) o ancora la serie di notizie, riportate ad esempio dalla Suda e dal *P. Col.* 5860 che le attribuiscono una funzione educativa.

L'accostamento delle caratteristiche strutturali che contraddistinguono la comunità saffica e quella alcaica evidenzia, dunque, quanto forti siano le similarità fra questi due gruppi. Per quanto è dato di sapere, pressoché identiche appaiono le modalità attraverso le quali se ne reclutano i membri, medesime risultano le formazioni sociali da cui esse traggono origine, comparabili sono le occasioni teatro delle loro azioni. Composizioni dei gruppi e relazioni instaurate fra i componenti rispondono ai medesimi principi, così come, almeno in parte, avviene per le funzioni da esse ricoperte all'interno della società lesbica. Le differenze certo non mancano ed emergono in due contesti specifici, negli spazi 'privati' e in quelli 'pubblici': negli uni, gli uomini si riuniscono a simposio, luogo principe della socialità, mentre per le donne si può affermare che coltivino le loro relazioni erotiche, cantino o che compiano particolari riti (cf. il *θρήνος* di S. 150); negli altri, la componente femminile partecipa ad alcune cerimonie<sup>15</sup>, mentre gli uomini si dedicano all'amministrazione della πόλις (Alc. 130b,3ss.), si scontrano con i loro nemici (Alc. 70,7ss.) o si preparano al fine di ottenere il successo sui nemici (Alc. 69).

Come più volte è stato affermato, è ragionevole pensare che tale diversità prenda origine dal fatto che i compagni di Saffo e Alceo fossero distinti dal genere sessuale; del resto, è proprio partendo dalla loro netta alterità che stupiscono, e non poco, le profonde similarità fra le loro comunità. Bisogna considerare, a questo proposito, che uno degli elementi che emerge con maggiore evidenza riguardo alla condizione femminile in Grecia, dall'*epos* all'età classica, è il forte radicamento della donna nella casa<sup>16</sup>, in opposizione all'uomo, tutto orientato al suo esterno. Alle stesse donne spartane, che sembrerebbero godere di una maggiore libertà rispetto alle altre Greche (Mossé 1983, 80ss.), è comunque riconosciuto come compito sociale primario la generazione della prole. Come si inserisce la creazione di gruppi femminili, simili a quelli maschili, in tale quadro? Va, a mio parere, rilevato che Lesbo poteva costituire un *unicum* nella Grecità, il che giustificherebbe la mancanza di paralleli chiari ed evidenti per la formazione sociale rappresentata dalla comunità di Saffo e da quelle di Gorgo e Andromeda. Questa

<sup>15</sup> Cf. *Il.* VI, 263ss., (S. 104a-117) e, inoltre, Mossé 1983, 152ss. e Zaidman 1990, 374ss.

<sup>16</sup> Cf. Vernant 1978, 147ss. e, in particolare, 155ss., Mossé 1983, 17ss., Lissarrague 1990, 216ss. e Vernant 1974, 37s.

possibilità non va scartata, perché Lesbo, grazie ai vari influssi che conobbe, anche dovuti alla stretta contiguità con la costa microasiatica<sup>17</sup>, potrebbe differire di molto da altre realtà greche.

Pur considerando questo fatto, è lecito affermare che la donna greca, in generale, non fosse così reclusa come il quadro prospettato farebbe pensare. Vi sono infatti alcuni indizi che consentono di ipotizzare che le donne potessero comunque avere occasione, oltre alle cerimonie sacrali, di stabilire contatti con persone non legate strettamente all'οἶκος. A questo proposito, Calame (1977, 371s.) nota l'esistenza di due possibili paralleli per Saffo e il coro lirico spartano, ossia il gruppo di παρθένοι che circondava Damofila di Panfilia<sup>18</sup> e quello a cui forse apparteneva la poetessa argiva Telesilla che effettivamente in *PMG* 717 si rivolge a delle κόραι per raccontare loro il mito di Artemide in fuga davanti ad Alfeo. Sulla stessa linea potrebbe essere Corinna, la quale si rivolge in *PMG* 655,3 alle donne di Tanagra. A questi paralleli va aggiunto un accenno che Pindaro compie raccontando la vicenda della vergine Cirene e che permette di ipotizzare l'esistenza di contesti in cui le donne potevano riunirsi, instaurando così saldi rapporti interpersonali.

... ἄ μὲν οὐθ' ἰ-	[...] ella ( <i>scil.</i> Cirene) non trasse piacere
στῶν παλιμβάμους ἐφίλησεν ὁδοῦς,	dal via vai delle strade della tela,
οὔτε δειπνῶν τοῖκουριῶν μεθ' ἑταιρῶν τέρπιας,	né diletta dai pasti domestici con le compagne,
20 ἄλλ' ἀκόντεσσιν τε χαλκείοις	ma, combattendo con bronzei giavellotti
φασγάνῳ τε μαρναμένα κεράιζεν ἀγρίους	e col pugnale, uccideva fiere
θῆρας	crudeli
	(Pind. <i>P.</i> 9,18-22)

Cirene non si comporta come le sue coetanee, ma si dedica alla caccia, disdegnando le consuete attività femminili. La prima mansione a cui si fa riferimento è quella tipica per ogni donna greca, ossia il filare<sup>19</sup>, mentre il v. 19 sembra mostrare la possibilità, in un contesto domestico<sup>20</sup>, di riunioni fra donne che hanno fra di loro relazioni di εταιρεία: la situazione parrebbe confrontabile con quella simposiale. È lecito ipotizzare, a questo proposito, che le donne greche avessero la possibilità di stringere rapporti interpersonali anche al di fuori di contesti sacrali e cerimoniali: la reclusione del *côté* femminile della società non doveva forse essere così assoluta come la situazione ateniese.

<sup>17</sup> Spencer 1995a.

<sup>18</sup> Cf. *supra* pp. 211.

<sup>19</sup> Cf., per l'*epos*, Mossé 1983, 27ss. e, per l'Atene classica, 34ss., Lissarrague 1990, 223ss..

<sup>20</sup> Giannini (1995, 594) nota come la lezione dei codici οἰκουριῶν, per quanto considerata generalmente corrotta per ragioni metriche, vada ritenuta corretta, in quanto la sequenza --υ-- può essere perfettamente in risonanza con --υυ-- sulla base di Pind. *P.* 1,56. Riferisco l'aggettivo οἰκούριος a δειπνῶν sulla base dello scolio a *ad loc.*: δειπνῶν οἰκουριῶν· οἰκοδεσποινῶν, οἰονεὶ τῶν ἤδη γεγαμημένων καὶ ἀρχουσῶν οἰκιῶν.

se farebbe presumere<sup>21</sup> e non doveva limitarne le frequentazioni alle serve e alle parenti più strette che dimoravano nella casa. Il fatto che Pindaro usi ἐταρῶν per riferirsi alle banchettanti rende poco plausibile che descriva un pasto ordinario<sup>22</sup>, perché, in quel caso, sarebbero probabilmente presenti le serve della casa e, dunque, non molte sarebbero le donne che potrebbero chiamarsi ‘compagne’. Dati i presupposti da cui sorge un rapporto di *compagnonnage*<sup>23</sup>, è plausibile ritenere che ai pasti a cui si riferisce Pindaro partecipassero donne libere legate fra loro da vincoli di parentela più o meno stretta e di alleanza fra le famiglie di cui facevano parte.

Rispetto alla segregazione domestica a cui le donne ateniesi di epoca classica erano costrette, non è verificabile perciò quanto tale situazione rispecchiasse *in toto* la condizione femminile della Grecia arcaica e classica: la realtà poteva mutare di luogo in luogo, anche se risulta generale il ruolo assegnato al mondo femminile, ovvero quello della procreazione; questa considerazione, dunque, permette di non considerare le comunità femminili lesbie come un dato aberrante.

Poste le necessarie premesse, è opportuno fornire una chiave di lettura per gli elementi reperiti nel presente studio. I dati, a mio giudizio, consentono di ritenere che a Lesbo, come altrove in Grecia, esistessero fazioni che si contendevano il potere; esse erano composte da famiglie aristocratiche ampie e coalizzate attorno ad una di particolare prestigio e potere<sup>24</sup>. Tali fazioni sembrano aver organizzato la vita dei loro componenti in comunità, che risultano più o meno stabili a seconda delle momentanee συμμαχίαι fra οἰκίαι, e, almeno a Lesbo, paiono essere sia maschili che femminili. Al loro interno, gli individui assolvevano molti degli obblighi che la società imponeva loro nei vari contesti, da quelli ‘pubblici’ a quelli ‘privati’ e sacrali. Le comunità, oltre a ciò, si occupavano probabilmente della παιδεία dei giovani, trasmettendo loro fra l'altro l'ideologia propria alla fazione. I rapporti fra persone, in simili gruppi, s'ispiravano alla φιλότης, la cui origine è da ricondurre a vincoli di ξενία e di parentela reale o potenziale (attraverso il γάμος): queste relazioni rendevano compatta la fazione aristocratica. A dispetto delle necessarie diversità fra uomini e donne riguardo al loro ruolo sociale, le comunità femminili e maschili a Lesbo risultavano dunque assai simili per struttura ed organizzazione.

<sup>21</sup> Cf. Mossé 1983, 49ss.

<sup>22</sup> Giannini (1995, 594) afferma che il v. 19 si riferirebbe ad un consueto pasto domestico, senza alcuna allusione ad particolari comunità femminili.

<sup>23</sup> Cf. *supra* pp. 161s.

<sup>24</sup> Offre un'indicazione riguardo alle alleanze fra οἰκίαι il fatto che un membro degli Arceanattidi, Pleistodice, avesse fatto parte della comunità saffica, legata forse ai Cleanattidi; la vicenda di questa donna, del resto, dimostra anche la precarietà delle συμμαχίαι fra gruppi aristocratici: cf., a proposito di S. 213, *supra* pp. 263s.

Descritte le formazioni sociali di cui Saffo e Alceo fecero parte, è necessario interrogarsi sul nome più adatto a denominarle. A questo proposito, bisogna notare una mancanza: nei *corpora* dei due autori non esiste un termine che designi le rispettive comunità. Per il poeta mitilenese si è adottata<sup>25</sup>, per convenzione, la parola ἑταιρεία che fa la sua comparsa per la prima volta nella ‘letteratura greca’ in Erodoto (V 71,1) a proposito della congiura di Cilone: il termine non pare inadeguato, se si pensa che effettivamente Alceo definisce ἑταῖρος chi condivide insieme a lui esperienze di vita (Alc. 129,17). Quale termine, invece, si può applicare alla comunità saffica? Date le similarità con la comunità alcaica, non mi pare arbitrario definire il gruppo della poetessa una ἑταιρεία, aggiungendo a questa parola l'aggettivo ‘femminile’ al fine di distinguerla nettamente da quella maschile. Questa denominazione, del resto, trova a sua volta giustificazione proprio nel *corpus* saffico, dato che in S. 160 la poetessa identifica il suo uditorio come un gruppo di ἑταῖραι.

Ad ogni modo, oltre agli appellativi che si vogliono attribuire alle collettività prese in esame, preme sottolineare che entrambe sembrano rispondere ai medesimi principi organizzativi; per quanto concerne Saffo, in modo particolare, nulla permette di postulare che ella facesse parte di una congregazione religiosa, nemmeno la presenza di Afrodite<sup>26</sup>, ipotesi che, di necessità, si accompagna alla denominazione usualmente attribuita alla sua comunità, ossia θιάσος<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Cf. *supra* pp. 107ss.

<sup>26</sup> La notizia riguardo alla proedria delle feste in onore di Afrodite che Saffo avrebbe ottenuto è stata invocata da Lasserre (1989, 113ss.) e da Ferrari (2007, 43) come testimonianza del ruolo pubblico ricoperto dalla poetessa all'interno della società mitilenese. Ora, il termine προεδρία in *SLG* 261a fr. 1 è frutto di una integrazione assai discutibile e, perciò, non può essere preso come un dato (cf. *supra* pp. 210ss.). Il testo del commentario in questione risale al II secolo d.C. e fa riferimento a Callia di Mitilene, commentatore di Saffo ed Alceo, la cui cronologia è incerta (cf. Neri 1996, 29-34): ignote sono le fonti su cui Callia si basò (il testo di Saffo? Tradizioni epicoriche lesbie? Commentari precedenti?) e, del resto, è da tenere in conto anche lo stato assai frammentario del commentario in questione. Nel presente studio, si è ritenuto inoltre che la funzione essenzialmente paideutica attribuita a Saffo dal papiro sia in realtà una sopravvalutazione di uno dei tanti aspetti della comunità saffica. Tale sopravvalutazione nascerebbe dalla scomparsa dei gruppi femminili aristocratici, il che avrebbe spinto i commentatori ad accostare la collettività di Saffo a una scuola. Al riguardo, cf. *supra* pp 215ss.

<sup>27</sup> Cf. Calame 1977a, 367, Lasserre 1989, 114,ss., Lardinois 1994, 78s., Parker 1996, 175s., Ferrari 2007, 23 e 41.

## Appendice 1: Il τέμενος di Messa

Esiste un luogo che con una certa sicurezza è stato frequentato sia da Saffo che da Alceo: il τέμενος di Messa<sup>1</sup>. È questo un caso fortunato, perché è possibile, contrariamente al resto della produzione eolica, contestualizzare alcuni carmi in un ambiente preciso.



Figura 34: la parte nord-orientale del Golfo di Kalloni (da Google Earth)

Posto a 5 Km a nord di Pirra, il santuario è stato identificato da Robert (1960, 300ss.) come la sede della confederazione che, nel II secolo a.C., riunì Mitilene, Metimna, Ereso e Antissa<sup>2</sup>: un'iscrizione trovata a Delo, infatti, riporta un trattato fra queste città stipulato a Messa<sup>3</sup>, il che indica come il santuario fosse la sede della confederazione. Robert (*ibid.* 304) ha accostato questo dato con quanto Alceo afferma in Alc. 129,1ss.: la frase τόδε Λέσβιοι ... εὐδειλον τέμενος μέγα ξῦνον κά[τε]σσαν indica che il luogo in cui il poeta si rifugiò era un santuario comune a tutti i Lesbi. Per lo studioso francese sarebbe poco ragionevole pensare che fossero esistiti due grandi santuari comuni a tutti i Lesbi nell'isola e, dunque, quello di Messa potrebbe essere il

<sup>1</sup> Messa è il toponimo moderno della località ove sono ubicati i resti del santuario. Cf. *infra* n. 3.

<sup>2</sup> Cf. Labarre 1994, 415ss.

<sup>3</sup> Cf. *IG* XI 4, 1064 A l. 5 (ἐμ Μέσσω), B l. 32 (εἰς μέσσον) e 45 (ἐν τῷ ἴρω τῷ ἐμ Μέσ[σω]).

luogo sacro a cui Alceo allude in Alc. 129<sup>4</sup>. Altri elementi portano in questo senso: il poeta, insieme ai suoi compagni, sarebbe sfuggito da Mitilene dirigendosi verso Pirra<sup>5</sup> e il suo esilio avrebbe avuto luogo ai confini del territorio della stessa città (Alc. 130b,9 φεύγων ἐσχαταίαισι)<sup>6</sup>, nel τείχος di una divinità femminile assimilata ad Era (Alc. 130a,15 τείχος βασιλήιον e *schol. ad l.* τὸ τῆς Ἑρας).

L'identificazione operata da Robert è verosimile, ma alcuni elementi la rendono difficoltosa: per apprezzarli in modo adeguato, è necessario citare e analizzare i carmi di Saffo ed Alceo che si riferirebbero a questo luogo.

<p>[ ] .ρά.α τόδε Λέσβιοι          ...]...εὔδειλον τέμενος μέγα          ξῦνον κά[τε]σσαν ἐν δὲ βώμοις          4 _ ἀθανάτων μακάρων ἔθηκον          κάπυνύμασσαν ἀντίον Δία          σὲ δ' Αἰολίαν [κ]υδαλίμαν θέον          πάντων γενέθλιαν, τὸν δὲ τέρτον          8 _ τόνδε κερμήλιον ὠνύμασσ[α]ν          Ζόνυσσον ὠμήσταν. ἄ[γι]τ' εὔνοον          θυῖμον σκέθοντες ἀμμετέρα[ς] ἄρας          ἀκούσατ', ἐκ δὲ τῶν[δ]ε μόχθων          12 _ ἀργαλέας τε φύγας ῥ[ύ]εσθε·</p>	<p>... i Lesbi fondarono questo          santuario ben visibile,          grande e a loro comune, e dentro altari          _ agli dèi beati posero          e chiamarono Zeus 'protettore dei supplici',          e te, illustre dea di Eolo<sup>7</sup>,          'di tutto genitrice', ma, per terzo,          _ designarono questo cerbiatto          come 'Dioniso crudivoro'. Su, con animo          benigno, la nostra preghiera          ascoltate, da queste sofferenze          _ e dal duro esilio liberateci;</p> <p style="text-align: right;">(Alc. 129,1-13)</p>
---	--

<p>1 Ἄχνασδημι κάκως. οὔτε γὰρ οἱ φίλοι          ...          9 .]νυ[ ]..εν ἀμπέλοις·          ...          15 _ ἐχέπ[.]...[.]α τείχος βασιλήιον. (τὸ τῆς Ἑρας)</p>	<p>Sono terribilmente sventurato. Gli amici infatti non          ...          ... vigne          ...          _ muro regale. (quello di Era)</p> <p style="text-align: right;">(Alc. 130a,1, 9, 15)</p>
---	---

<p>ἀγνοισ...σβιότοις...ις ὀ τάλαις ἔγω          ζῶω μοῖραν ἔχων ἀγροῖωτίκων          ἱμέρρων ἀγόρας ἄκουσαι          4 _ καρυ[ζο]μέννας ὦγεσιλαΐδα</p>	<p>... io sventurato          vivo un'esistenza selvatica,          desiderando ascoltare l'assemblea          _ convocata dall'araldo, oh Agesilaide,</p>
--	--

<sup>4</sup> Già Stella (1956, 323s.) aveva proposto che il τέμενος di Messa fosse il santuario in cui Alceo si rifugiò durante il primo esilio.

<sup>5</sup> Cf. *schol.* Alc. 114.

<sup>6</sup> Cf. Robert 1960, 304

<sup>7</sup> Cf. Lobel 1941, 35 e Robert 1960, 293.

καὶ β[ό]λλας· τὰ πάτηρ καὶ πάτερος πάτηρ	e il consiglio; con queste cose il padre e il padre
κα<γ>γ[ε]γήρασ' ἔχοντες πεδὰ τωνδέων	di mio padre sono invecchiati insieme a questi
τῶν [ἀ]λλαλοκάκων πολίταν	cittadini fra loro ostili
8 _ ἔ.[..ἀ]πὺ τούτων ἀπελήλαμαι	_ io da ciò mi sono tenuto lontano,
φεύγων ἔσχατίαισ' ...	fuggendo ai confini.
...	...
].[...].[..]. μακάρων ἔς τέμ[ε]νος θέων	al <i>temenos</i> dei dèi beati
ἔοι[.....] με[λ]αίνας ἐπίβαις χθόνος	... essendo andato su terra nera
χλι.[.].[.].[.]ῦ συνόδοισί μ' αὐταις	... me gli stessi convegni
16 _ οἴκημ<μ>ι κ[ά]κων ἔκτος ἔχων πόδας,	abito con i piedi fuori dai mali,
ὄππαι Λ[εσβί]αδες κρινόμεναι φύαν	dove le Lesbie, scelte per bellezza,
πῶλεντ' ἔλκεσίπεπλοι, περὶ δὲ βρέμει	vengono trascinando i peploi, e intorno freme
ἄχω θεσπεσία γυναικῶν	delle donne l'eco dal suono divino
20 _ ἴρα[ς ὁ]λολύγας ἐνιαυσίας	di sacre grida annuali.

(Alc. 130b,1-9 e 13-20)

πλάσιον δὴ μ[	Vicino a me [
πότινι ᾿Ἡρα σὰ χ[	possente Era tue/tua [
τὰν ἀράταν ᾿Ατρῆ[ι]δαὶ κλη-	che pregarono entrambi gli Atri[di
4 _ τοὶ βασιλῆες·	_ ti re:
ἔκτελέσσαντες μ[	avendo compiuto [
πρῶτα μὲν πὲρ Ἴ[λιον	prima attorno a I[lio] (?)
τυίδ' ἀπορμάθεν[τες	verso questo luogo essendo salpati [
8 _ οὐκ ἐδύναντο	_ non potevano,
πρὶν σὲ καὶ Δί' ἀντ[ί]αιον	prima di [invocare (?)] te e Zeus prot[ettore dei supplici
καὶ Θυώνας ἱμε[ρ]όεντα παῖδα	e il figlio di Tione sedu[cente] (?)
νῦν δὲ κ[	ma ora anche [
12 _ κὰτ τὸ πάλ[αιον	_ secondo l'antico modo [
ἄγνα καὶ κα[	sante e belle cose (?) [
π]αρθ[εν	vergin[
ἀ]μφι.[	intorno [

(S. 17,1-15)<sup>8</sup>

<sup>8</sup> L'edizione di Voigt e quella oxoniense presentano un errore e una imprecisione: in *PSI* 123,5 si legge la sequenza ατρ, contrariamente a quanto riporta l'editrice (ατ[ι]); nella riproduzione fotografica, inoltre, si distingue la parte inferiore della lettera successiva a *tau*. L'integrazione di Wilamowitz, in *PSI* 123, è ᾿Ατρ[ε]ῖδαὶ ed essa risulta fondata, perché una sequenza ατρ seguita al verso successivo dal termine βασιλῆες conduce immediatamente a pensare agli Atridi. Per quanto concerne il v. 6, Voigt stampa ι.; la lettura, in effetti, è assai difficoltosa: in *P. Oxy.* 2289 fr. 9 r. 3 si vede dopo *pi* un'asta verticale, compatibile con quella di uno *iota*. In apparente legatura con questa, si percepisce il tratto di un'asta orizzontale che parte da metà dell'asta verticale precedente. I segni di scrittura, tuttavia, non sembrano

Che S. 17 e Alc. 129-130ab siano legati al medesimo luogo di culto è nella sfera del possibile, ma per averne la certezza è opportuno che le divinità invocate siano esattamente le stesse. Dalla lettura dei carmi, tuttavia, si evince che le triadi divine invocate dai due poeti differiscono in alcuni elementi: i miti di fondazione per il culto sono diversi; Alc. 130a potrebbe non essere contestualizzato nel medesimo luogo di Alc. 129, perché lo scolio ad Alc. 130a,15 menziona un santuario in onore di Era, quando in Alc. 129,6 la divinità femminile è detta ‘dea eolia genitrice di tutte le cose’; in Alc. 130b,13, infine, si fa accenno ad un τέμενος dedicato ad alcune divinità, come in Alc. 129,1ss., ma queste restano anonime.

Il primo dato da esaminare concerne i contesti mitici a cui S. 17 e Alc. 129 fanno riferimento. Dato lo stato del componimento saffico, è opportuno in primo luogo cercare di chiarirne l'andamento. Il carme sembra rappresentare una ἄρα secondo il modello di S. 1: si invoca la divinità (vv. 1s.), le si ricorda una sua azione efficace nel passato (vv. 3-10) e, infine, si richiede un atto conforme al precedente intervento (vv. 11ss.). Se è corretta questa lettura, nei primi due versi del componimento l'orante inviterebbe Era a prestare orecchio alla preghiera: la dea, in effetti, è già stata invocata (v. 3 ἄράταν) nel luogo della presente *performance* (v. 7 τῷδε) da parte di due βασιλεῖς. Essi secondo l'integrazione di Wilamowitz, sembrerebbero essere gli Atridi. Prima di pregare Era, i due re hanno condotto a termine (v. 5 ἐκτελέσσαντες) alcune azioni intorno ad una località: l'integrazione Ἰλιον dipende direttamente da quella Ἀτρεΐδα al v. 3. Il v. 7 accenna ad un viaggio che conduce i due βασιλεῖς al luogo della presente ἄρα e che deve essersi svolto presumibilmente per mare. Da quel che rimane del carme è possibile ricavare che i due re si trovassero nell'impossibilità di agire, ossia probabilmente di riprendere il mare a causa di una tempesta o, *vice versa*, per la bonaccia; al fine di risolvere tale situazione, è lecito pensare che avessero invocato Era, interpellata alla seconda persona, Zeus ἀντίτιος e un dio connesso alla figura di Tione, presumibilmente Dioniso. L'intervento deve essere stato efficace, perché l'orante pare chiedere nel momento presente (v. 11 νῦν) un'azione secondo l'antica modalità (v. 12 κατὰ τὸ πάλαιον). Seguono alcuni termini congruenti con la descrizione di un rito, anche se è inutile spingersi oltre a causa dei miseri resti del testo.

L'atto di fondazione del santuario in Alceo parrebbe differente. I Lesbi, e non gli Atridi, sarebbero all'origine del culto. L'aporia, ad ogni modo, potrebbe spiegarsi immaginando una diacronia negli eventi: vi sarebbe stato un ἄτιον mitico per il culto a cui avrebbe fatto seguito la costruzione di un santuario. Ora, la ricostruzione del mito è essenziale alla comprensione dei dati, in quanto la congetturale presenza degli Atridi nel

compatibili con un *eta*, ma anche uno *iota* pare difficile, poiché nel manoscritto non esistono casi di legatura di questa lettera con una successiva. In mancanza di altri indizi, nel testo ci si limita a stampare [].



carne saffico va necessariamente confermata da altre notizie che connettano Lesbo e una situazione di difficoltà, in un viaggio marino, per i figli di Atreo.

L'*Odissea* è l'unico testimone che attesta un legame fra gli Atridi e Lesbo in occasione di una tempesta. Nel III libro, Telemaco giunge a Pilo, da Nestore, per chiedere notizie del padre (vv. 97-101). Il vecchio eroe inizia un lungo racconto inerente al proprio ritorno in patria: esso chiaramente s'intreccia con quello di altri eroi. Dopo la caduta di Ilio (v. 130), Zeus fa sorgere discordia fra gli Atridi: Menelao esorta ad una rapida partenza, ma Agamennone desidera prima compiere sacre ecatombi per placare l'ira tremenda della Glaucopide (v. 145). L'esercito si divide in due parti: Nestore, Diomede, Menelao e Odisseo partono verso la Grecia, ma, giunti a Tenedo, scoppia un ulteriore litigio e Odisseo decide di tornare indietro da Agamennone (v. 163). Il sovrano di Pilo, invece, riprende il mare, conscio che un δαίμων medita sciagure (*ibid.*). Nestore, Diomede e Menelao, dunque, approdano a Lesbo, in momenti diversi, ma in questo luogo si mostrano indecisi su quale rotta seguire. Per risolvere la situazione fanno appello alla divinità.

ἠτέομεν δὲ θεὸν φῆναι τέρας· ἀντάρ ὃ γ' ἡμῖν  
δειξε, καὶ ἠνώγει πέλαγος μέσον εἰς Εὐβοίαν  
175 τέμνειν, ὄφρα τάχιστα ὑπέκ κακότητα φύγοιμεν.  
(*Od.* III 173-175)

La sequenza narrativa ora riassunta permette alcune riflessioni. Gli Atridi, nella versione odissiacca, non giungono a Lesbo insieme, perché i loro νόστοι seguono strade diverse. Atena è irata con alcuni Achei e ciò si ripercuote su tutto l'esercito: un male incombe e, infatti, il dio consiglia di seguire la rotta più breve verso la Grecia continentale al fine di sfuggire la sciagura imminente. Il racconto è costellato di reticenze: Nestore non dice perché Atena sia furente nei confronti di alcuni Danai e non esplicita né quale divinità sia stata interpellata a Lesbo né in cosa consista il τέρας. L'unico elemento ricavabile è che il prodigio è connesso ad un viaggio per mare.

Giunti a questo punto, è utile definire le cause del χόλος divino e comprendere quale punizione si prepari per l'esercito acheo. Dall'*Odissea* (IV 499ss.), Alceo (298), Proclo (*Chr.* 261ss.) e Apollodoro (*Epit.* 5,22s.), si desume che la causa del furore divino sia la violenza di Aiace Oileo nei confronti di Cassandra, avvenuta nel tempio di Atena durante la presa di Ilio. Gli Achei, però, non puniscono l'empio, con la conseguente vendetta abbattutasi sulla flotta achea durante il νόστος: si scatena una tremenda tempesta e Aiace perisce nella furia del mare. È proprio la tempesta, allora, ciò che temevano Nestore, Diomede e Menelao ed è su questo, probabilmente, che

hanno inter-rogato il θεός a Lesbo: essi, divisi da Agamennone e soprattutto da Aiace Oileo, hanno potuto così evitare la rovina.

S. 17, alla luce dei dati raccolti, si arricchisce di nuovi particolari. Qualora l'impossibilità espressa al v. 8 si riferisse alla condizione del mare, sarebbe ricavabile un elemento di contatto fra la versione saffica e quella odissiaca. In questo contesto, va considerata la posizione geografica del τέμενος di Messa, posto in fondo ad una profonda insenatura che costituisce un riparo naturale per navi in difficoltà. Resta da spiegare, tuttavia, la presenza dei due Atridi a Lesbo, e su questo punto è di aiuto Eschilo.

Nell'*Agamennone* (vv. 489ss.) un araldo narra il νόστος dell'esercito acheo: dal suo racconto emerge che i due Atridi erano salpati insieme da Troia e avevano affrontato congiuntamente la tempesta. È opportuno, per apprezzare questi dati, riassumere la sezione della tragedia in cui è protagonista l'araldo.

Dopo il saluto da parte del κήρυξ alla terra natia, questi racconta il buon esito della guerra di Troia. In séguito alla breve comparsa di Clitemestra sulla scena, il corifeo chiede informazioni all'araldo su Menelao (v. 617). La risposta è negativa: l'unico dato affermabile è la scomparsa del più giovane degli Atridi, insieme alla sua nave (vv. 626s.). Il corifeo, allora, pone una domanda.

{Χο.} πότερον ἀναχθεις ἐμφανῶς ἐξ Ἰλίου,  
ἢ χεῖμα, κοινὸν ἄχθος, ἤρπασε στρατοῦ;  
(Aesch. *A.* 626s.)

Sono annoverate due possibilità: una partenza anticipata di Menelao rispetto all'esercito greco (cosa che puntualmente avviene nella versione odissiaca) oppure una comune disgrazia che abbia colpito l'esercito nella sua interezza. L'araldo non risponde direttamente, ma narra come si sia svolta la tempesta, dovuta all'ira divina (v. 649): il χεῖμα, sopravvenuto durante la notte, ha distrutto la flotta argiva (v. 652). Al mattino, la distesa del mare era coperta di morti (v. 659), ma l'araldo non può dire se qualcuno, pur scomparso, si sia salvato (vv. 671s.): per quanto riguarda Menelao, resta solo da sperare in un suo ritorno (vv. 674ss.). Menelao, dunque, è sparito durante la tempesta e, perciò, la flotta achea deve esser partita al completo da Troia, senza alcuna disputa tra i due Atridi.

Se la versione eschilea non è un'invenzione dell'autore<sup>9</sup>, si può affermare che le versioni del mito riguardo ai νόστοι erano almeno due. Quella presente nell'*Agamennone* è conciliabile con l'episodio di S. 17, in quanto attesta come i due re siano salpati insieme da Troia. Ora, è opportuno compiere un passo ulteriore nel ragionamento al fine

<sup>9</sup> Medda (1995, 242s.) ipotizza che Eschilo abbia modificato la versione tradizionale del mito, che prevedeva una disputa fra gli Atridi, per sottolineare la concordia fra i due fratelli.

di comprendere lo stato della questione. Gli Atridi non sono soggetti di secondo piano a Lesbo, ma rappresentano un elemento essenziale del potere politico: come è stato sottolineato nella parte storica di questo studio, la stirpe regale di Mitilene, quella dei Pentilidi, trae la propria origine da Pentilo, figlio di Oreste<sup>10</sup>. Questa οἰκία rivendicava a sé l'appellativo di 'Atridi', come testimonia d'altro canto Alceo (Alc. 70,6). Va considerata, inoltre, l'importanza che la regione della Troade ricopriva per Lesbo, in relazione agli interessi politici ed economici che l'isola vi deteneva. Alla luce di tutto ciò, non è improbabile che esistesse una versione lesbica del mito, connessa al santuario più importante dell'isola, che annoverava fra i suoi protagonisti gli Atridi. Ammettere che S. 17 trattasse di questo mito non pare un azzardo: gli elementi raccolti hanno, infatti, una loro coerenza.

Alceo e Saffo paiono ricordare due momenti diversi relativi all'istituzione del santuario: il primo si riferisce alla fondazione dello stesso, mentre la seconda all'ἄτιον del culto. C'è da aggiungere, inoltre, che un commentario alla poesia alcaica riporta una vicenda, a sua volta inerente al τέμενος, che conduce ad un momento mitico ancora differente da quelli precedenti.

11	θηρι[ θέως βουλῆι ε[ καὶ ὠμηστῆι δ.[ καὶ τὸν Σμινθέα [ ἐπ' ἄτελει[ᾶ]ι ποιο..[	... per volontà di ... e al crudivoro ... e Sminteo... per l'immunità...
15	λανεικ..[.]τ.. Μυρ[τί]λο[.]ε ἐπὶ Μάκαρο[ς ὠ]μηστὴν .ο[.]ομ[α] λεῦσαι θύειν ὃ ἄν λη[	Ellanico (?)... Mirtilo ... al tempo di Macare crudivoro ... ordinò (?) di sacrificare ciò che...
20	τον ἐκ τῶν πολε[...].[ τους ουνει.η....[.]εξ.[ φθέντασσα.[.]εἰν....[.]καλον ἐκ τοῦ βασιλικοῦ γένους οὐ τῶι Διονύσωι θύσαι τ.....	dai nemici (?) ... ... bello... di stirpe regale che sacrificare a Dioniso...
25	τὴν ἐπὶ τῆι ἱεροσύνηι τοῦ θε- οῦ. ἐντεῦθεν οὖν ὠμηστῆν κεκλήσθαι Διόνυσον. [ο]ἱ δὲ πολ- λοὶ διὰ [τά]ς μαινάδας, αἱ ὠμὰ δι- ασπῶσι τῶ[ν] θηρίων τὰ εἰς χ[εῖ-	conformemente al sacerdozio del dio. Da qui dunque Dioniso è chiamato 'crudivoro'. Molti, tuttavia, (sostengono che l'epiteto sia dovuto) a causa delle menadi che crude dilanano le fiere che finiscano

<sup>10</sup> Cf. *supra* pp. 52.

30 ρας αὐτῶν ἐλθ[ό]ντα.

fra le loro mani.

(Alc. *CLGP* 16 fr. 1 col. II rr. 11-30)<sup>11</sup>

Due sono i dati degni d'interesse nel commentario, a prescindere dall'interpretazione assai difficoltosa di tutti i suoi elementi: la connessione di Dioniso con un sacrificio umano, che parrebbe costituire l'ἄτιον per l'epiclesi ὠμηστής, e il fatto che l'evento sia in una qualche connessione con Macare, ossia in un tempo mitico precedente a quello che vide gli Atridi approdare a Lesbo.

L'analisi dei miti di fondazione dei culti connessi alla triade divina mostra una pronunciata varietà: la diversità fra Alceo e Saffo riguardo alle origini del santuario è probabilmente da ricondurre alla scelta fatta dai due poeti nell'ambito del *récit* mitico, motivata forse dalle diverse occasioni a cui si riferiscono i loro carmi. Quel che si ricava dai testi, ad ogni modo, è che intorno al τέμενος circolava una molteplicità di racconti: per comprenderne il rapporto con la realtà pragmatica, dunque, sarebbe necessario avere di questi un quadro ben più completo.

La questione inerente all'identificazione fra i luoghi allusi in S. 17 e Alc. 129-130ab trova ostacoli non solo per le difficoltà, superabili, che esistono riguardo all'origine del santuario e del culto ivi praticato: le divinità invocate in questi componimenti, in effetti, differiscono in alcuni particolari.

Zeus è invocato probabilmente con la stessa epiclesi da entrambi i poeti, ἀντίαιος. (Alc. 129,6 e S. 17,9). Lo scolio al v. 6 del carme alcaico glossa questo termine con ἰκέσιος, significato confermato dall'etimologia<sup>12</sup>, da Esichio<sup>13</sup> e dallo scolio ad *Il.* XX 113<sup>14</sup>. La sua presenza in Alc. 129 è facilmente spiegabile con la situazione peculiare in cui versano il poeta e i suoi compagni: essi sono esuli e l'unico rifugio sicuro per loro è rappresentato dal santuario comune a tutti i Lesbi, dove essi si trovano probabilmente come supplici. L'invocazione di Zeus, oltretutto, è densa di significato in un carme che si configura come una maledizione scagliata contro il traditore del sacro vincolo del giuramento, posto sotto la tutela di Zeus ὄρκιος.<sup>15</sup> Per quanto riguarda Saffo, la vicenda mitica precedentemente ricostruita risulta congruente con una divinità protettrice dei supplici, in quanto i βασιλεῖς sembrano presentarsi come tali nello spazio cultuale a causa di una situazione difficile. Un altro dato simile fra Alc. 129 e S. 17 è la posizione della divinità femminile nella triade. In entrambi i casi, infatti, essa pare occupare

<sup>11</sup> Cf. Porro 1994, 173ss. Liberman 1999, 127ss. e Porro 2005, 180ss.

<sup>12</sup> Cf. Chantraine, *DELG* 91 s.v. ἀντα.

<sup>13</sup> Hesych. α 5307 L. ἀνταία· ἐναντία. ἰκέσιος.

<sup>14</sup> *Schol. Il.* XX 113 ἀνταίος· τινὲς ἰκέτης· ὅθεν ἀνταίος ἰκέσιος Ζεὺς παρὰ Ἴπποβότω.

<sup>15</sup> Cf. Burkert 2003, 268.

una posizione predominante: è l'unica ad essere invocata direttamente (S. 17,2 e 9, Alc. 129,6), configurandosi come la sola interlocutrice dell'orante.

I problemi, tuttavia, non mancano. Stella (1956, 330ss.) ha affermato che la figura detta Θυώνας ἱμε[ non sembra riconducibile a Dioniso, fondando il suo ragionamento su tre argomenti: a) Dioniso non è ἱμερόεις in epoca arcaica; b) Tione nel VII-VI secolo a.C. non era ancora stata identificata con la madre di Dioniso, come mostrerebbe Paniassi (EGF 5<sup>16</sup>) che considera Tione nutrice di Dioniso; c) è inverosimile l'inserimento di Dioniso in un mito di tradizione epica.

Le obiezioni di Stella all'identificazione della divinità presente al v. 10 non paiono in realtà insuperabili. In particolare, la seconda è troppo radicale, perché la figura di Tione è indubbiamente legata a Dioniso, come attesta, fra l'altro, l'etimologia: derivato dal verbo θύω, 'slanciarsi con furore', probabilmente distinto da θυώ, 'sacrificare', il nome 'Tione' è strettamente imparentato con θυιάς 'furiosa, Baccante'<sup>17</sup>; ciò comporta, in ogni caso, una stretta contiguità fra Tione e il figlio di Semele. Mettere in dubbio che il dio evocato in S. 17 sia Dioniso, inoltre, vuol dire non tener conto né di *H. Hom. Bacch.* 20s.<sup>18</sup>, forse del VII-VI sec. a.C.<sup>19</sup>, né di Pind. *P.* 3,99<sup>20</sup>, e contraddice lo stesso Paniassi, che connette Tione al dio.

Per quanto concerne l'epiclesi ἱμε[ρόεντα<sup>21</sup>, forte è lo scarto se la si confronta con gli epiteti attribuiti da Alceo a Dioniso. Il poeta mitilenese fa riferimento al dio nel modo seguente: τὸν δὲ τρίτον / τόνδε κεμήλιον ὠνόμασσ[α]ν / Ζόνυσσον ὠμήσταν.

Il termine κεμήλιος è di difficile significato, per quanto sembri corretta la segmentazione della parola (cf. *P. Oxy.* 2165 τόνδεκεμέλιον)<sup>22</sup>. Dal punto di vista etimologico, il termine è accostabile a κεμάς, 'cerbiatto', ma non senza problemi. Tarditi (1967, 110s.) ha notato la difficoltà di un derivato κεμήλιος dal tema in dentale κεμάς. Ad ogni modo, κεμάς deriva a sua volta da un radicale \**k.m*, accostabile al sanscrito *śáma*, 'senza corna', ed è quindi possibile che sia κεμάς che κεμήλιος derivino dalla stessa radice (\**kem-ad-*, \**kem-ēli-*). Per una corretta analisi della questione, si deve aggiungere che i derivati in -ηλιος sono generalmente formati su astratti e sono di solito aggettivi di appartenenza (cf. ἀεκήλιος, 'sconveniente'; ἀπατήλιος 'ingannevole');

<sup>16</sup> Panyas. *EGF* 5 καὶ ῥ' ὁ μὲν ἐκ κόλποιο τροφοῦ θόρε ποσσι Θυώνης.

<sup>17</sup> Cf. Chantraine, *DELG* 448 s.v. θυώ.

<sup>18</sup> *H. Hom.* I 20s. καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε Διώνυσ' εἰραφιῶτα, / σὺν μητρὶ Σεμέλη ἦν περ καλέουσι Θυώνην.

<sup>19</sup> Cf. Càssola 1994, 16.

<sup>20</sup> Pind. *P.* 3,98s. Ζεὺς πατήρ / ἦλυθεν ἐς λέχος ἱμερτὸν Θυόνα (i.e. la figlia di Cadmo, in *O.* 2,28 chiamata Semele).

<sup>21</sup> Cf. Picard 1946, 470.

<sup>22</sup> Cf. Lobel 1941, 35.

γαμήλιος, ‘nuziale’; νοσήλιος, ‘adatto alla malattia, al malato’)<sup>23</sup>: Dioniso, in sostanza, sarebbe definito stranamente ‘appartenente al cerbiatto’ anziché ‘cerbiatto’. Gentili (1965, 201), a questo proposito, ha affermato che alcuni composti in -ηλιος sono veri e propri dopppioni del nome dal quale derivano. Un passo aristofaneo (*Lys.* 289) sarebbe decisivo: *χῶπως ποτ’ ἐξαμπρεύσομεν / τοῦτ’ ἄνευ κανθηλίου*. Il termine *κανθήλιος*, da *κάνθων*, ‘asino da soma’, non deriva da un astratto e, soprattutto, ha lo stesso valore del nome da cui deriva. L'esempio di Gentili, tuttavia, è a sua volta problematico: «*κάνθων* est mot familier avec le suffixe caractérisant -ων, -ωνος, mais faut-il rapporter directement à *κανθήλια*? Finalement, est-ce le nom du bidet *κάνθων* qui a donné naissance à *κανθήλια* ou est-ce *κανθήλια* ‘paniers’ qui a servi de point de départ à un nom de l’âne, ce qui serait moins plausible? Enfin, faut-il insérer dans le dossier le mot *κανθός*?»<sup>24</sup>. Il parallelismo con *κεμάς/κεμήλιος*, comunque, non ha ragione di essere, in quanto *κάνθων* e *κανθός* hanno una formazione diversa da *κεμάς*. È dubbio, dunque, che *κανθήλιος* derivi da un termine che significa ‘asino’. Del resto, *κανθός* indica ‘coda dell'occhio’, ‘occhio’ oppure ‘cerchione della ruota’ e «il serait possible de tirer *κάνθων* ‘âne’ de *κάνθος*: ce serait l’animal courbé sous le fardeau»: *κάνθων* e *κανθήλιος*, dunque, potrebbero derivare entrambi da *κανθός*, il che renderebbe fallace l'idea di Gentili, perché *κανθήλιος* non deriverebbe da un nome di animale<sup>25</sup>.

La mancanza di paralleli per un nome di animale in -ηλιος che abbia il medesimo significato del termine da cui è derivato rende poco efficaci le argomentazioni di Gentili. Tarditi (1967, 111) ha suggerito come l'epiteto possa essere connesso al miceneo *ka-ma*, che sembrerebbe indicare una tenuta agricola. Esichio (κ 520 L.) riporta: *κομάν· τὸν ἀγρόν*<sup>26</sup>. In sostanza, *κεμήλιος* potrebbe derivare dal grado zero della radice *\*k.m* indicante ‘terra’. Non si può verificare, tuttavia, se a Lesbo il radicale *\*k.m* indicante terra fosse attivo nel VII-VI secolo a.C., o se lo fosse mai stato.

La conclusione di questo ragionamento è problematica. Il senso di *κεμήλιος* sembrerebbe riconducibile a *κεμάς*: esistono, infatti, paralleli per Dioniso invocato come ‘cerbiatto’ o ‘capretto’<sup>27</sup>. Del resto, l'altro epiteto attribuito da Alceo a Dioniso è agevolmente inseribile in questo quadro: nome d'agente composto da *ὤμός* e da -ηστης (< *\*εδ-τας*, con allungamento della prima vocale del secondo termine), *ὤμηστής* significa «qui dévore tout cru»<sup>28</sup>. L'epiteto culturale si connette ad un aspetto rituale del culto di Dioniso, *i.e.* la necessità di un sacrificio cruento a lui dedicato. Questo è del

<sup>23</sup> Cf. Latte 1947, 144.

<sup>24</sup> Chantraine, *DELG* 492 s.v. *κανθήλια*.

<sup>25</sup> Chantraine, *DELG* 492 s.v. *κανθός*. Cf. Cocco 1942, 289ss.: il termine *κανθήλιος* «sarebbe una voce usata originariamente in funzione aggettivale in unione ad ὄνος».

<sup>26</sup> Appare improbabile un rapporto etimologico con *χαμάι*, in quanto questo termine deriva da una radice *\*gh.m* (cf. lat. *humus*) che non può dare in greco *kappa* iniziale: cf. Chantraine, *DELG* 1245 s.v. *χαμάι*.

<sup>27</sup> Cf. Picard 1946, 463 e Jeanmaire 1972, 252.

<sup>28</sup> Chantraine, *DELG* 313 s.v. *ἔδω*.

tutto peculiare: da una parte non prevede la cottura della vittima, dall'altra non prescrive la suddivisione della stessa in parti regolari, ma la sua lacerazione. Daraki (1980), a questo proposito, ha messo in luce come il rituale dionisiaco presenti ricordi di antiche pratiche sacrificatorie che prevedevano l'uso di vittime umane<sup>29</sup>: il dio, in sostanza, richiederebbe il sacrificio della sua forma infantile<sup>30</sup>, con la sovrapposizione fra dio e vittima. Probabilmente influenzato dall'azione della πόλις, il sacrificio ha previsto la sostituzione dell'oggetto sacrificato in un toro, in un cerbiatto o nella più domestica capra<sup>31</sup>. Anche in questi casi si assiste ad una sovrapposizione fra dio e vittima: Dioniso-capretto riceve come vittima un capretto, Dioniso-toro è ταυροφάγος, Dioniso-βουγενής prescrive il sacrificio di un vitello<sup>32</sup>. In tale quadro, i dati noti riguardo al Dioniso invocato da Alceo si chiariscono: la leggenda epicorica narrata nel commentario ad Alceo sopra citato<sup>33</sup> riguardava un sacrificio umano operato ai tempi di Macare; nella realtà del culto, tuttavia, la vittima probabilmente era stata sostituita da un cerbiatto. L'identità fra divinità e vittima che il termine κερμήλιος pare sottintendere sarebbe in accordo con quanto accadeva in altre regioni della Grecia.

Appurato il senso cultuale degli epiteti attribuiti da Alceo a Dioniso, resta da chiarire il rapporto fra la divinità invocata da Alceo e quella a cui si indirizza Saffo. La differenza nei due poeti fra gli attributi di Dioniso va forse ricercata nell'ambiguità del dio<sup>34</sup>: questi è delizia per gli uomini e dispensatore di gioia già nell'*Iliade* (XIV 325), ma è anche tremendo, come mostra l'*Inno omerico a Dioniso* (*H. Hom.* 7), dove, comunque, rende πανόλβιος chi ne riconosce la natura divina. Fra la crudezza di Dioniso e il suo essere ἡμερόεις non vi sarebbe reale contraddizione.

Va presa in considerazione, infine, la pretesa stranezza dell'inclusione di Dioniso in un racconto epico come sarebbe quello di Saffo. Questa affermazione, in realtà, non ha reali ragioni di essere: per quanto marginale, questa divinità è presente nell'*epos* (*Il.* VI 132ss., XIV 325, *Od.* XI 325 e XXIV 74) e, comunque, il suo inserimento nella triade di Messa deve essere ricondotto a ragioni culturali e mitiche proprie di Lesbo<sup>35</sup>.

<sup>29</sup> Plutarco (*Them.* 13) ricorda come alla vigilia della battaglia di Salamina Temistocle avesse sacrificato a Dioniso ὠμηστής tre giovani persiani, prigionieri di guerra.

<sup>30</sup> Cf. Daraki 1980, 151.

<sup>31</sup> Cf. Jeanmaire 1972, 249ss. e Daraki 1980, 138ss.

<sup>32</sup> Cf. Daraki 1980, 152.

<sup>33</sup> Cf. *supra* p. 396.

<sup>34</sup> Cf. Burkert 2003, 321ss.

<sup>35</sup> A proposito della presenza di Dioniso, non è forse casuale che Alceo (130a,9) faccia accenno a delle vigne che forse venivano coltivate nei pressi del santuario. L'isola di Lesbo, del resto, era celebre per la produzione di vino.

L'identità fra la «illustre dea di Eolo, di tutto genitrice» ed Era, infine, è problematica, ma ha a suo favore molti argomenti. La posizione della dea, in primo luogo, nelle ἀραί di Saffo e Alceo è identica: interpellata direttamente alla seconda persona, pare essere l'elemento centrale di entrambe le triadi. Se poi si ammette che l'edizione antica dei carmi alcaici fosse a carattere tematico<sup>36</sup>, se ne ricavano elementi interessanti: visto che Alc. 130b,13 (μακάρων ἐς τέμ[ε]νος θέων) sembra riferirsi al medesimo luogo di Alc. 129 (v. 2ss. τέμενος μέγα / ξῦνον κά[τε]σσαν ἐν δὲ βώμοις / ἀθανάτων μακάρων ἔθηκον), è lecito supporre che Alc. 130a abbia un contesto affine a quello dei frammenti che lo precedono e lo seguono. Ora, lo scolio al v. 15 di Alc. 130a spiega τείχος βασιλῆιον con τὸ τῆς Ἥρας, il che porta a concludere che il santuario in questione avesse come divinità principale Era, proprio come in Saffo.

Un altro *dossier* di documenti conduce alla medesima conclusione, quello inerente ai καλλιστεῖα. In Alc. 130b,16ss., il poeta descrive una cerimonia a cui partecipano le donne di Lesbo. Dal v. 16 si evince che esse sono soggette ad una κρίσις: la processione annuale a cui assiste il poeta ha come protagoniste delle donne adulte (v. 19 γυναικῶν), scelte per la loro bellezza, ed è caratterizzata dalle loro sacre ὀλολυγαί. Lo scolio a *Il. IX 130*<sup>37</sup> ricorda che a Lesbo, nel τέμενος di Era, avveniva un concorso di bellezza chiamato Καλλιστεῖα e la notizia è in parte confermata da Teofrasto (Fr. 564 Fortenbaugh<sup>38</sup>). Al τέμενος rimanda anche un carme dell'*Anthologia Palatina* (IX 189<sup>39</sup>) che descrive un coro in onore della dea guidato da Saffo.

Dati i contatti fra Alc. 129 e 130b e constatato che quest'ultimo sembra riferirsi ad un santuario dedicato ad Era per la menzione di una cerimonia che ricorda i Καλλιστεῖα, bisogna ritenere pressoché certa l'identificazione fra «la dea genitrice di tutto» e la sposa di Zeus. Questa è la conclusione più economica, viste anche le somiglianze fra la triade di Saffo ed quella di Alceo. L'assimilazione di Era ad una divinità della natura e della fecondità, del resto, non è un fatto sorprendente. Picard (1946, 460ss.) ha notato l'esistenza di alcuni paralleli: nell'*Heraion* alla foce del Sele, alcuni *ex voto* mostrano la dea come protettrice della fertilità; ad Argo, Ἀνθεία era l'epiclesi della divinità; nell'*Inno omerico ad Apollo* (333 χειρὶ καταπρηνεῖ δ' ἔλασε

<sup>36</sup> Cf. Porro 1996 e Liberman 1999, XLVIss.

<sup>37</sup> *Schol. Il. IX 130* Λεσβίδας, αἱ κάλλει ἐνίκων. παρὰ Λεσβίοις ἀγὼν ἀγεται κάλλους γυναικῶν ἐν τῷ τῆς Ἥρας τεμένει, λεγόμενος Καλλιστεῖα.

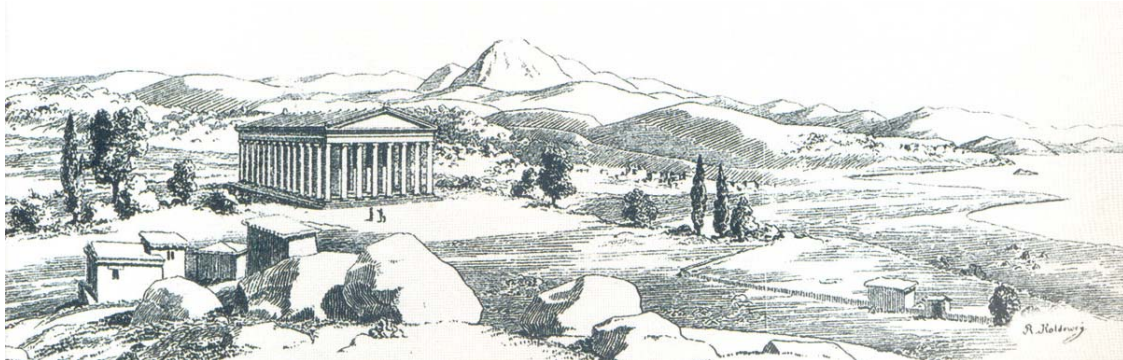
<sup>38</sup> Thphr. Fr. 564 Fortenbaugh (=Ath. XIII 610a) ἐνιαχοῦ δὲ φησιν ὁ αὐτὸς Θεόφραστος καὶ κρίσεις γυναικῶν περὶ σωφροσύνης γίνεσθαι καὶ οικονομίας, ὥσπερ ἐν τοῖς βαρβάροις· ἐτέρωθι δὲ κάλλους, ὡς δέον καὶ τοῦτο τιμᾶσθαι, καθάπερ καὶ παρὰ Τενεδίοις καὶ Λεσβίοις· ταύτην δὲ τύχης ἢ φύσεως εἶναι, τιμὴν δέον προκεῖσθαι σωφροσύνης, τὸ κάλλος γὰρ οὕτως καλόν, εἰ δὲ μή, κίνδυνον ἔχον ἐπ' ἀκολασίαν.

<sup>39</sup> *AP IX 189* Ἐλθετε πρὸς τέμενος ταυρώπιδος ἀγλαὸν Ἥρης, / Λεσβίδες, ἀβρὰ ποδῶν βήμαθ' ἔλισσόμεναι· / ἔνθα καλὸν στήσασθε θεῆ ἡ χορὸν ὕμμι δ' ἀπάρξει / Σαπφῶ χρυσεῖην χερσὶν ἔχουσα λύρην. / ὀλβιαὶ ὀρχηθμοῦ πολυγηθέος· ἡ γλυκὺν ὕμνον / εἰσαίειν αὐτῆς δόξετε Καλλιόπη.



χθόνα καὶ φάτο μῦθον<sup>40</sup>), vi è connessione fra Era e il mondo ctonio; in un *Inno orfico* (16,4 παντογένεθλε)<sup>41</sup>, si allude alla fecondità come prerogativa della dea. Questa divinità, d'altra parte, doveva avere una grande importanza nel panorama sacro dell'isola di Lesbo: in epoca romana, alla moglie di Germanico e a quella di Claudio, entrambe chiamate Agrippina, viene dato nelle iscrizioni mitilenesi il titolo divino Θεὰ Αἰολίς Καρποφόρος<sup>42</sup> e già Latte aveva accostato questa divinità con quella presente in Alceo, tesi che Robert (1960, 293s.) sviluppa e fa sua.

L'analisi delle triadi e dei miti a cui fanno riferimento S. 17 e Alc. 129 e l'accostamento di questi due carmi con Alc. 130ab sembrano confermare l'identità di luogo per tutti questi componimenti. L'identificazione del santuario di Era con quello di Messa, che Robert pretende di aver dimostrato, presenta comunque ancora qualche aspetto problematico. Bisogna tener presente, in effetti, che Esichio (π 4342 H.) spiega il termine πυλαΐδες, dicendo αἱ ἐν κάλλει κρινόμεναι τῶν γυναικῶν καὶ νικῶσαι. Da Strabone (XIII 621<sup>43</sup>) si ricava la notizia che Pileo era un monte di Lesbo, il che rende plausibile che l'agone a cui fa riferimento il lessicografo siano i Καλλιστεΐα. Tümpfel (1891, 567s.), su questa base, ha supposto che la cerimonia avvenisse sul monte Pileo, non quindi in pianura. Per questa ragione, quando nel 1941 fu pubblicato il testo di Alc. 129, immediata fu la connessione fra il τέμενος e il monte Pileo. Dall'idea che il santuario di Era in cui avvenivano gli agoni di bellezza fosse sul monte Pileo ha tratto origine l'integrazione [ῥος κάτ] εὔδειλον<sup>44</sup>. La posizione del santuario di Messa, però, contrasta con questa integrazione: esso, infatti, è posto non su una zona elevata, ma ad appena 9 metri sul livello del mare<sup>45</sup>. Se, dunque, è corretta l'ipotesi di Tümpfel, Messa non può essere il santuario a cui fanno riferimento Saffo ed Alceo: il luogo sarebbe «ben visibile» perché su un monte.



**Figura 35: ricostruzione *in situ* del santuario di Messa risalente al IV secolo a.C. (da Koldewey 1890)**

<sup>40</sup> Cf. Càssola 1994, 505.

<sup>41</sup> Picard (1946, 456s.) e Gallavotti (1956) hanno visto connessioni fra la triade lesbica ed altre triadi micenee.

<sup>42</sup> Cf. Robert 1960, 288ss.

<sup>43</sup> Strab. XIII 621 Λέσβιοι δ' ὑπὸ Πυλαίῳ τετάχθαι λέγουσι σφῶς τῷ ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ λεγομένῳ τῶν Πελασγῶν ἄρχοντι, ἀφ' οὗ καὶ τὸ παρ' αὐτοῖς ὄρος ἐστὶ Πύλαιον καλεῖσθαι.

<sup>44</sup> Cf. Robert 1960, 301 n. 2.

<sup>45</sup> Cf. Labarre 1994, 419.

La connessione diretta fra la visibilità del luogo in cui il santuario era costruito e il monte Pileo, tuttavia, non è necessaria. Il disegno di Koldewey sopra riprodotto, che ricostruisce nel suo contesto il tempio da lui scavato, mostra che la costruzione doveva spiccare sulla piana, risultando «ben visibile» sia da chi proveniva dal mare che da chi giungeva dai monti circostanti. Ora, grammaticalmente l'aggettivo εὔδειλον può risultare congruente con la posizione di Messa se viene riferito a τόδε ... τέμενος μέγα ξῦνον<sup>46</sup>. Per Alceo, del resto, il santuario doveva apparire *conspicuous* non dal mare, ma dai monti circostanti, da cui egli necessariamente proveniva, essendo in fuga da Mitilene.

Se, dunque, il testo di Alc. 129 si può adattare alla posizione del santuario di Messa, come si pone la notizia secondo la quale il τέμενος di Era si trovava sul monte Pileo? Robert fa notare che la glossa di Esichio non dice che il santuario fosse costruito sul monte Pileo, ma che le donne che partecipavano ai Καλλιστεῖα venivano chiamate πολαιίδεες: si può postulare, allora, che così fosse denominato uno dei monti circostanti il santuario e che da qui prendessero il nome le donne che partecipavano all'agone<sup>47</sup>.

Detto ciò, resta da affrontare una questione di carattere archeologico. Il tempio che il disegno di Koldewey ricostruisce non è quello di Alceo. L'edificio scavato dall'archeologo tedesco, infatti, sembra risalire alla fine del IV o agli inizi del III secolo a.C. La sua costruzione sarebbe una conseguenza della conquista macedone dell'isola (332 a.C.): legata alla devozione dei Lesbi all'antica triade – una devozione forse accresciuta dalla guerra civile degli anni precedenti – essa troverebbe una giustificazione nella volontà di Alessandro di favorire confederazioni fra città greche<sup>48</sup>. Secondo Labarre (1994, 426), il santuario avrebbe assunto un ruolo politico e non solo sacrale solo a partire dal II secolo a.C., quando divenne sede delle istituzioni del κοινὸν Λεσβίων.

Ora, sin da Koldewey (1890, 59) si era supposta l'esistenza di edificio precedente a quello del IV secolo, ma lo scavo era stato ostacolato dalla presenza di acqua nelle fondamenta della costruzione<sup>49</sup>. A metà degli anni Sessanta del secolo scorso furono ritrovati *in situ* resti di ceramica arcaica, il che aveva parzialmente confermato l'idea dell'esistenza di un edificio più antico sotto i resti di quello scavato. I recenti lavori di scavo e restauro hanno finalmente portato alla luce i resti di un tempio arcaico, orientato come il successivo e contraddistinto da ben due fasi di costruzione<sup>50</sup>, la prima caratterizzata da pietre di forma irregolare, la seconda da pietre di forma rettangolare<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> Gallavotti (1942, 172) ritiene che εὔδειλον vada separato da τέμενος perché il sostantivo è «già abbastanza aggettivato», ma l'argomento non sembra di reale pregnanza, e perde peso, quando il testo di Alc. 129 venga confrontato con quello che appare il suo contesto reale: un santuario ben visibile.

<sup>47</sup> Cf. Robert 1960, 312s.

<sup>48</sup> Cf. Labarre 1994, 425.

<sup>49</sup> I pozzi presenti *in situ* evidenziano ancora oggi quanto la falda acquifera sia poco profonda.

<sup>50</sup> Cf. Achilara 2004, 20s.

<sup>51</sup> Cf. *infra* p. 408.

Si era sostenuto, prima di questo ritrovamento, che il santuario arcaico non prevedesse una struttura in muratura: il poeta mitilenese, infatti, parla esclusivamente di are e di un τέμενος, non di un tempio<sup>52</sup>. La mancanza di un edificio templare, ad ogni modo, costituiva un problema, se si considera che Alceo indica il τέμενος come εὐδειλον: il tempio ricostruito da Koldewey, in effetti, risultava *conspiciuus* soprattutto perché esso si elevava sulla piana, dall'alto dei suoi circa 13 metri di altezza<sup>53</sup>. Un recinto sacro con semplici altari al suo interno, invece, non sarebbe stato così «ben visibile». La scoperta dell'esistenza di due fasi di costruzione sotto gli attuali resti del tempio del IV secolo, concomitante con il ritrovamento di un altare arcaico in terracotta con tracce di fuoco, attesta l'esistenza in un'epoca alta di un edificio templare; purtroppo, poche informazioni sono ricavabili su di esso, perché i suoi resti sono inglobati negli edifici successivi (sopra la cella del tempio è stata edificata una chiesa nel V secolo d.C.). In questa ottica, va tenuto presente che Alceo (130a,15) descrive una parte del santuario come τείχος βασιλῆιον, il che implica, a mio giudizio, l'esistenza di una costruzione<sup>54</sup>.

Santuario anfizionico, luogo di rifugio per gli esuli e teatro di cerimonie annuali, che prevedevano un agone rituale di bellezza e sacrifici compiuti in comune da tutti i Lesbi<sup>55</sup>, il τέμενος di Messa rappresenta il cuore geografico<sup>56</sup> e probabilmente sacrale dell'isola. La sua posizione è significativa: esso, infatti, si trova nella piana più ampia di Lesbo, che si estende nella parte settentrionale del golfo di Kalloni, protetta da ogni parte da rilievi montuosi<sup>57</sup>; il legame di Era con la fecondità, attestato degli epiteti καρποφόρος e πάντων γενέθλη, trae forse origine proprio dalle caratteristiche geografiche della località in cui il τέμενος si trova.

Per concludere, è opportuno soffermarsi sull'interesse che il luogo ricopre per lo studio dei due poeti eolici: esso risale essenzialmente al fatto che sia Alceo che Saffo lo frequentarono. I due poeti hanno, come altrove<sup>58</sup>, contesti simili, ma allo stesso tempo le attività da loro svolte in essi si differenziano in modo notevole. Alceo usa il santuario essenzialmente come rifugio al fine di sfuggire alla vendetta di Mirsilo: ai confini del

<sup>52</sup> Cf. Robert 1960, 308 e Labarre 1994, 424. Stella (1956, 323s.) non ritiene probante la mancata menzione del tempio in Alc. 129: secondo la consuetudine greca della preghiera, gli atti sacri si svolgono davanti alle are e per questo Alceo nominerebbe solo queste.

<sup>53</sup> Cf. Labarre 1994, 421s.

<sup>54</sup> La definizione del muro come 'regale' è oscura, ma può forse essere ricondotta a qualche elemento del mito che connetteva il santuario a Macar, mitico re di Lesbo: cf. *supra* p. 396.

<sup>55</sup> Cf. Hesych. μ 932 μεσοστροφώ νιαι ἡμέραι· ἐν αἷς Λέσβιοι κοινήν θυσίαν ἐπιτελοῦσιν. A proposito di questa glossa, Robert (1960, 304) afferma: «je pense que c'étaient les jours où les Lesbiens séjournaient au sanctuaire de Messon pour y célébrer un sacrifice fédéral, solennel, à tout le moins un par an».

<sup>56</sup> Cf. Labarre 1994, 419.

<sup>57</sup> Cf. *infra* p. 408.

<sup>58</sup> Cf. *supra* p. 379s.

territorio di Mitilene, sotto la protezione di Zeus ἀντίοος, egli è fuori dalla portata del tiranno. Qui egli invoca le Erinni per ottenere vendetta nei confronti di Pittaco, che ha violato il sacro legame del giuramento un tempo stipulato; qui assiste ai καλλιστεῖα, rimpiangendo le attività politiche da cui si è sottratto per sfuggire ai mali. In Alc. 130b, come ha notato Rösler (1980, 280ss.), è probabilmente proprio il suo assistere ad una celebrazione femminile che gli evidenzia la solitudine della sua condizione: lontano dalla politica, egli si sottrae al ruolo sociale che la società gli impone.

Saffo, invece, frequenta il τέμενος per ragioni esclusivamente sacrali e non politiche. Il carme dell'*Antologia Palatina* (IX 189) in precedenza nominato<sup>59</sup> descrive la poetessa nell'atto di condurre un Coro di donne che danzano, anche se non è dato di sapere se esso alluda ad un carme in particolare della poetessa o ad una cerimonia specifica, come ad esempio i Καλλιστεῖα. Qualche elemento in più, invece, è possibile ricavare da S. 17. Il carme rievoca una versione del mito inerente ai νόστοι che ha tutta l'aria di essere epicorica: la connessione fra Lesbo e gli Atridi, infatti, è un dato accertato per l'isola. Per ricavare la ragione pragmatica del carme sono fondamentali i vv. 11s. νῦν δὲ κ[ / κὰτ τὸ πάλ[αιον: Saffo, in sostanza, chiederebbe, come di consueto nelle ἀραί, che Era intervenga nel momento presente con le medesime modalità di un tempo, il che implica probabilmente che la situazione mitica coincide con quella a cui è legata la *performance* del carme. Questo ragionamento porta a ritenere che l'occasione di S. 17 sia da ricondurre ad un problema connesso con la navigazione: una situazione sfavorevole del mare per qualcuno porterebbe la poetessa a richiedere il medesimo intervento divino che favorì gli Atridi. Ora, data l'attività di πρηκτῆρ di cui è protagonista Carasso, è possibile che S. 17 sia accostabile a S. 5: Saffo chiederebbe in tutti e due i casi protezione per il fratello nei suoi viaggi per mare. La connessione di S. 17 con Carasso è certo congetturale, ma la relazione fra il componimento e il mare non sembra arbitraria, in quanto gli Atridi paiono aver chiesto un responso inerente al loro rientro in patria per mare. La conformazione geografica del Golfo di Kalloni, che entra assai in profondità nell'isola, forniva un approdo probabilmente sicuro alle navi in difficoltà.

In conclusione, i carmi inerenti al τέμενος di Messa sembrano fornire una conferma del fatto che Saffo ed Alceo condividevano spazi simili e partecipavano forse alle medesime celebrazioni, come ad esempio i Καλλιστεῖα. La diversità di genere sessuale e di fazione aristocratica, tuttavia, pare aver comportato probabilmente una profonda differenza di temi poetici e di attività. Le εταιρεῖαι maschili e quelle femminili, per quanto probabilmente a contatto, erano estranee le une alle altre, il che spiegherebbe perché Alceo, privo di compagni, si sentisse così isolato nel santuario, anche se in esso si stavano svolgendo gli agoni di bellezza che annualmente vi avevano luogo.

<sup>59</sup> Cf. *supra* p. 400 n. 39

## Appendice 2: I luoghi di Lesbo



Con un'estensione di 2.154 km<sup>2</sup> e 696 km di costa, Lesbo è, insieme a Rodi, Samo e Chio, una delle quattro maggiori isole poste nelle vicinanze della costa microasiatica. È dotata di due profonde insenature, ad sud-est il Golfo di Gera e a sud il Golfo di Kalloni, su cui si affacciava il santuario panlesbio di Messa<sup>1</sup>. La posizione geografica dell'isola ha avuto un ruolo importante per la sua storia<sup>2</sup>: a nord si trova l'Ellesponto, passaggio obbligato per i traffici marittimi verso il Mar Nero, mentre a sud-est vi è la vallata del fiume Caico, che consente facili comunicazioni con l'entroterra microasiatico e che darà accesso a Pergamo, quando questo centro assumerà importanza nella regione. Del resto, posta all'imboccatura del Golfo di Adramitto, Lesbo è situata sull'importante rotta marittima che corre lungo la costa dell'Asia Minore. L'isola era celebre nel mondo antico per la sua fertilità<sup>3</sup>: essa produceva grano e vino di ottima qualità<sup>4</sup>, in particolare

<sup>1</sup> Cf. *infra* pp. 389ss.

<sup>2</sup> Cf. Levang 1972, 2.

<sup>3</sup> Cf. Cic. *Agr.* 2,40.

<sup>4</sup> Cf. Levang 1972, 4, Boruhovič 1981, 247 e Coppola 2005a, 85 n. 77.

nelle zone di Mitilene, Ereso e Metimna, e aveva un clima adatto alla coltivazione di frutti<sup>5</sup>.

Nell'antichità cinque erano i centri principali: Mitilene e Metimna, i due insediamenti maggiori, in competizione fra loro; poi Antissa, Pirra ed Ereso, a cui bisogna aggiungere Arisbe, a nord del Golfo di Kalloni, la cui distruzione da parte di Metimna è nominata in Erodoto (I 151)<sup>6</sup>.

Mitilene era costruita in parte sulla terraferma, in parte su una piccola isola quasi contigua alla costa<sup>7</sup>, dove era posta l'acropoli della città e dove oggi domina una fortezza di epoca medioevale<sup>8</sup>. La πόλις aveva due porti, uno a nord, più grande, e uno a sud; essi erano uniti fra loro da un canale oggi interrato, su cui è posta la strada principale della moderna Mitilene, l'*odos Ermou*: i due attracchi permettevano l'approdo alle navi sia che i venti soffiassero da nord o da ovest, sia che venissero da sud. La città, inoltre, aveva possedimenti sulla costa microasiatica. Il territorio alle spalle di Mitilene era fertile e produceva un peculiare tipo di vino<sup>9</sup>.

Metimna è situata su un promontorio, sulla cui sommità si trovava l'acropoli: essa dominava il canale che separa Lesbo dalla parte meridionale della Troade<sup>10</sup>.

Il terzo insediamento per importanza nell'isola sembra essere stato Ereso<sup>11</sup>, forse il luogo di origine della famiglia di Saffo<sup>12</sup>. Il sito è oggi occupato da Skala Eressou<sup>13</sup>, mentre il moderno abitato di Eressos si trova più all'interno. Posta su una collina contigua al porto, la città antica era in una zona molto fertile, nota in antichità per la produzione di grano e per quella di un vino dolce e profumato<sup>14</sup>. Non è un caso forse che Carasso, un fratello di Saffo, commerciasse vino<sup>15</sup>, se le terre della sua famiglia si trovavano in questo luogo.

Per quanto concerne Pirra ed Antissa, esse furono soggette a distruzioni che comportarono il loro abbandono. Secondo Plinio (*NH* V 139), Pirra fu distrutta quando fu inghiottita dal mare e, in effetti, ancor oggi affiorano dall'acqua strutture dell'antica città<sup>16</sup>. Antissa fu invece rasa al suolo dai Romani dopo la terza guerra macedonica, ma fu forse ricostruita, se Strabone (I 3,19) la nomina come una città di Lesbo.

<sup>5</sup> Cf. Diod. Sic. V 82,2.

<sup>6</sup> Cf. Spencer 1995b, 25.

<sup>7</sup> Cf. *infra* p. 411 e, inoltre, Strab. XIII 2,2.

<sup>8</sup> Cf. Spencer 1995b, 9.

<sup>9</sup> Cf. Gal. X 832 Kühn.

<sup>10</sup> Cf. *infra* pp. 409ss.

<sup>11</sup> Levang 1972, 8.

<sup>12</sup> Cf. *Suda* σ 107 A.

<sup>13</sup> In greco moderno σκάλα corrisponde all'italiano 'scalo', indicando la parte bassa di un insediamento.

<sup>14</sup> Cf. Gal. X 832. Cf. *infra* pp. 410ss.

<sup>15</sup> Cf. *infra* pp. 354ss.

<sup>16</sup> Cf. Spencer 1995b, 21s.

**Mitilene**



L'ἀγορά di Mitilene



Mitilene vista dal mare: al centro l'acropoli



La città di Mitilene con al centro l'acropoli: sullo sfondo la costa microasiatica



L'acropoli di Mitilene

**Antissa**



Veduta aerea della moderna Mitilene



Parte nord della città di Antissa

**Il santuario di Messa**



Resti del santuario di IV secolo a.C.  
(ingresso del tempio)



Al centro, resti arcaici inglobati  
nell'edificio successivo



I monti che separano Messa da Mitilene



Il Golfo di Kalloni visto da Messa

**Pirra**



Sito dell'antica città di Pirra

**Sud-est di Lesbo**



Chio vista dalla zona sud di Lesbo



**Klopedi**



Tempio di Apollo *ναπαῖος*

**Metimna**



La parte meridionale della Troade vista da Metimna

**Ereso**



La città moderna di Metimna: alle sue spalle si intravede la Troade



L'acropoli di Ereso dalla spiaggia (colle con pineta sul versante occidentale)

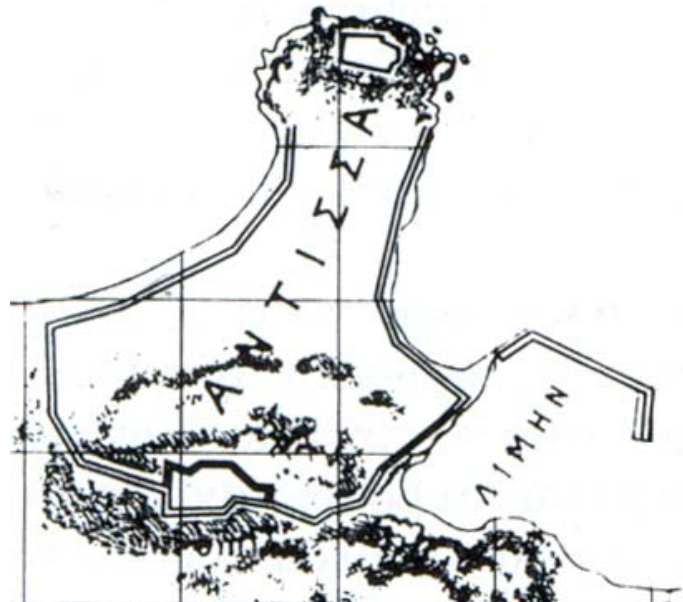


La piana a nord di Skala Eressou, sul sito dell'antica città di Ereso

**Mappa di Pirra<sup>17</sup>**



**Mappa di Antissa**

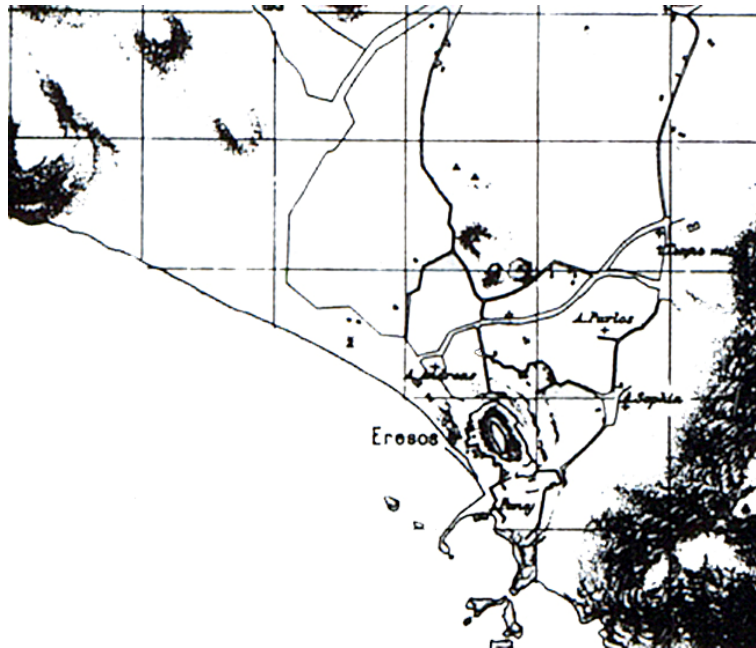


**Mappa di Metimna**

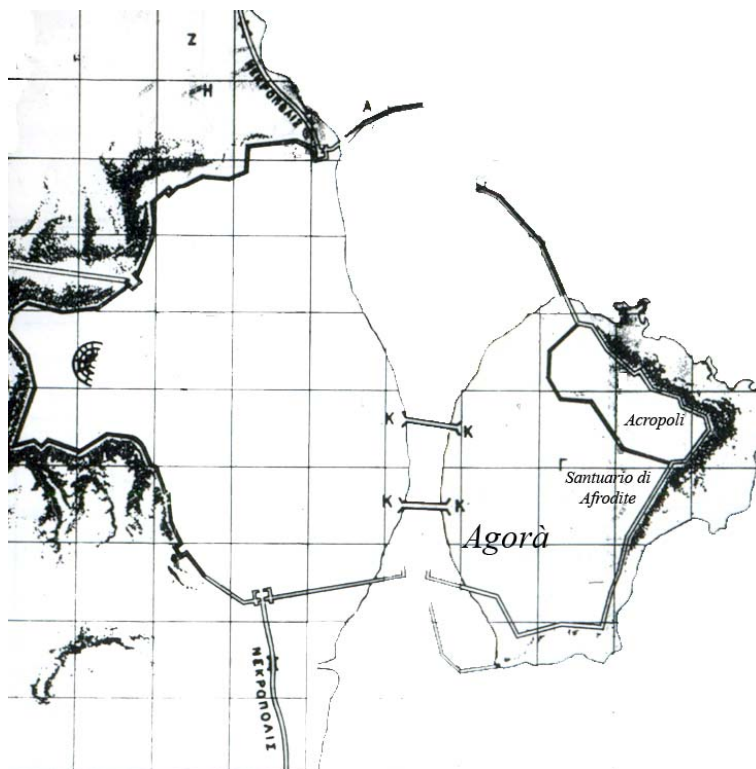


<sup>17</sup> Le immagini sono tratte da Koldewey 1890.

**Mappa di Ereso**



**Mappa di Mitilene**



## Bibliografia

*Le abbreviazioni delle riviste seguono le sigle dell'Année philologique*

- Abicht 1859 K. Abicht, *Herodoti Historiae*, Leipzig-Berlin 1876-1892.
- Achilara 2004 L. Achilara, *ἐν τῷ ἴρω τῷ ἐμ Μέσσω*, Mytilene 2004.
- Aloni 1980-1981 A. Aloni, *Lotta politica e pratica religiosa nella Lesbo di Saffo e Alceo*, «CRDAC» XI (1980-1981) 213-232.
- Aloni 1983 A. Aloni, *Eteria e tiaso. I gruppi aristocratici di Lesbo tra economia e ideologia*, «DArch», s. 3, I (1983) 21-35.
- Aloni 1997 A. Aloni, *Saffo. Frammenti*, Firenze 1997.
- Aloni 1998 A. Aloni, *Cantare glorie di eroi*, Torino 1998.
- Anderson 2000 G. Anderson, *Alkmeonid «homelands», political exile, and the unification of Attica*, «Historia» XLIX (2000) 387-412.
- Andrisano 1979 A. Andrisano, *Sapph. fr. 1,17ss.*, «MCR» XIII-XIV (1978-1979) 73-80.
- Antelami 1988 Cf. Asheri 1988
- Archontidou-Achilara 1999 A. Archontidou, L. Achilara, *Archaeological Museum of Mytilene*, Mytilene 1999.
- Asheri 1988 D. Asheri (com.), V. Antelami (trad.), *Erodoto. Le Storie. Libro I. La Lidia e la Persia*, Milano 1988.
- Atallah 1966 W. Atallah, *Adonis dans la litterature et l'art grecs*, Paris 1966.
- Aujac-Lebel 1981 G. Aujac, M. Lebel, *Denys d'Halicarnasse. La Composition stylistique*, Paris 1981.

- Aurenche 1974 O. Aurenche, *Les groupes d'Alcibiade, de Léogoras et de Teucros. Remarques sur la vie politique athénienne en 415 avant J.C.*, Paris, 1974.
- Austin 1970 M. M. Austin, *Greece and Egypt in the archaic age*, Cambridge 1970.
- Bailly A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris 1950.
- Barilier 1972 E. Barilier, *La figure d'Aphrodite dans quelques fragments de Sappho*, «EL» V (1972) 18-61.
- Bartol 1997 K. Bartol, *Saffo e Dika (Sapph. 81V.)*, «QUCC» n.s. LVI (1997) 75-80.
- Bekker 1845 I. Bekker, *Herodotus. De bello Persico*, Berlin 1845.
- Beloch, GG K. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, Straßburg 1912-1927.
- Benveniste 1976 E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino 1976.
- Bergk 1835 Th. Bergk, *De aliquot fragmentis Sapphonis et Alcaei*, «RhM» III (1835) 209ss.
- Bergk 1853<sup>2</sup> Th. Bergk, *Poetae lyrici Graeci*, Lipsia 1853<sup>2</sup>.
- Bergk 1882<sup>4</sup> Th. Bergk, *Poetae lyrici Graeci*, Lipsia 1882<sup>4</sup>.
- Bergquist 1990 B. Bergquist, *Symptotic space: a functional aspect of Greek dining-rooms*, in Murray 1990, 37-65.
- Blass 1874 F. Blass, *Zu den griechischen Lyrikern*, «RhM» XXIX (1874) 149ss.
- Blass 1902 F. Blass, *Die Berliner Fragmente der Sappho*, «Hermes» XXXVII (1902) 456-479.
- Boardman 1986 J. Boardman, *I Greci sul mare. Traffici e colonie*, Firenze 1986.

## Bibliografia

- Bona 1978 G. Bona, *Elena, la più bella di tutti i mortali (nota a Saffo, fr. 16 Voigt e a hom. hy. ad Aphr. 33-44*, in E. Livrea, G. A. Privitera, *Studi in onore di Athos Ardizzoni*, I, Roma 1978, 73-89.
- Bonanno 1973 M. G. Bonanno, *Osservazioni sul tema della giusta reciprocità amorosa da Saffo ai comici*, «QUCC» XVI (1973) 110-120.
- Bonanno 1976 M. G. Bonanno, *Alcaeus fr. 140 V*, «Philologus» CXX (1976) 1-11.
- Bonanno 1990 M. G. Bonanno, *L'allusione necessaria: ricerche intertestuali sulla poesia greca e latina*, Roma 1990.
- Boruhovič 1981 V. Boruhovič, *Zur Geschichte des sozialpolitischen Kampfes auf Lesbos* «Klio» LXIII (1981) 247-259.
- Boulogne 2002 J. Boulogne, *Plutarque. Œuvres morales*, IV, Paris, 2002.
- Bourriot 1976 F. Bourriot, *Recherches sur la nature du génos. Étude d'histoire sociale athénienne. Périodes archaïque et classique*, Paris 1976.
- Bowra 1973 C. M. Bowra, *La lirica greca da Alcmane a Simonide*, Firenze 1973.
- Bradeen 1963 D. W. Bradeen, *The fifth-century archon list*, «Hesperia» XXXII (1963) 187-208.
- Brelich 1969 A. Brelich, *Paidés e parthenoi*, Roma 1969.
- Bremmer 1990 J. N. Bremmer, *Adolescents, Symposion, and pederasty*, in Murray 1990, 135-148.
- Britannica* *The New Encyclopaedia Britannica*, Chicago 1990
- Bruselli 1999 M. Bruselli, *Aristotele. La costituzione degli Ateniesi*, Milano 1999.
- Buffière 1980 F. Buffière, *Eros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique*, Paris 1980.

- Burkert 2003 W. Burkert, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Milano 2003.
- Burnett 1964 A. P. Burnett, *The race with the Pleiads*, «CP» (1964) 30-34.
- Burzacchini 2005a Cf. Degani-Burzacchini 2005.
- Burzacchini 2005b G. Burzacchini, *Fenomenologia innodica nella poesia di Saffo*, «Eikasmos» XVI (2005), 11-39.
- Calame 1977a C. Calame, *Les choeurs de jeunes filles un Grèce archaïque*, Roma 1977.
- Calame 1977b C. Calame (a cura di), *Rito e poesia corale in Grecia : guida storica e critica*, Roma-Bari 1977.
- Calame 1983 C. Calame, *Alcman. Fragmenta*, Roma 1983.
- Calame 1992 C. Calame, *I Greci e l'eros. Simboli, pratiche e luoghi*, Roma-Bari 1992
- Calame 1996 C. Calame, *Sappho's Group: An Initiation into Womanhood*, in Greene 1996a
- Calhoun 1913 G. M. Calhoun, *Athenian Clubs in Politics and Litigation*, Austin 1913.
- Campbell 1990 D. A. Campbell, *Greek Lyric*, I, Cambridge (Mass.), London 1990.
- Canfora 2001 L. Canfora (prog. di), R. Cherubina, L. Citelli, M. L. Gambato, E. Greselin, A. Marchiori, A. Rimedio, M. F. Salvagno (trad. e com.), *Ateneo. I Deipnosofisti : i dotti a banchetto*, Roma-Salerno 2001.
- Cantarella 1988 E. Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma 1988.
- Carlier 1984 P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984.
- Carrière 1948 J. Carrière, *Poèmes élégiaques*, Paris 1948.

## Bibliografia

- Carrière 1975 J. Carrière, *Theognis. Poèmes élégiaques*, Paris 1975.
- Càssola 1994 F. Càssola, *Inni omerici*, Milano 1994.
- Cataudella 1964 M. Cataudella, *Erodoto e la cronologia dei Cipselidi*, «Maia» XVI (1964) 204-225.
- Cataudella 1996 M. R. Cataudella, *Ancora sulla cronologia dei Cipselidi*, «Sileno» XXII (1996) 31-41
- Cavallini 1998 E. Cavallini, *Le vesti di Andromeda*, «GIF» L (1998) 59-62.
- Cerri 1968 G. Cerri, *La terminologia sociopolitica di Teognide*, «QUCC» VI (1968) 7-32.
- Cerri 1996 G. Cerri, *Omero. Iliade*, Milano 1996.
- Chantraine 1932 P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris 1932.
- Chantraine 1946-1947 P. Chantraine, *Les noms du mari et de la femme, du père et de la mère en grec*, «REG» LIX-LX, (1946-1947) 219-250.
- Chantraine 1948-1953 P. Chantraine, *Grammaire homérique*, I-II, Paris 1948-1953.
- Chantraine 1956 P. Chantraine, *Études sur le vocabulaire grec*, Paris, 1956.
- Chantraine 1960 P. Chantraine, *Note sur l'emploi homérique de kassignetos*, «BSL» LV (1960) 27-31.
- Chantraine, *DELG* P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1969.
- Cherubina 2001 Cf. Canfora 2001
- Cingolo 2002 C. Cingolo, *Terentiani Mauri. De litteris, de syllabis, de metris*, Hildesheim - Zürich - New York 2002.
- Coarelli 1987 F. Coarelli, *I santuari del Lazio in età repubblicana*, Rome 1987.



- Cocco 1942 V. Cocco, *Lat. canthērius 'cavallo castrato' e la nuova base mediterranea kanth-* 'curva, rotondità, «SE» XVI (1942) 387-401.
- Colesanti 1995 G. Colesanti, *La disposizione delle armi in Alc. 140 V.*, «RFIC» CXXIII (1995) 385-408.
- Coppola 2005a G. Coppola, *Makareus tra Eoli e Pelasgi*, in Mele-Napolitano-Visconti 2005, 73-94.
- Coppola 2005b G. Coppola, *Mileto/Mitilene: elementi di conflittualità ionico-eolica*, in Mele-Napolitano-Visconti 2005, 261-286.
- Crettaz 1979 B. Crettaz, *Nomades et sédentaires dans le Val d'Anniviers*, Genève 1979.
- Dain 1957 P. Waltz (testo), G. Soury (trad.), A. Dain (note), *Anthologie Grecque. Tome VII*, Paris 1957.
- Daraki 1980 M. Daraki, *Aspects du sacrifice dionysiaque*, «RHR» CXC VII (1980) 131-157
- Daremborg-Saglio, *DAGR* C. Daremborg, E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Paris 1877-1906.
- Davies 1971 J. K. Davies, *Athenian propertied families, 600-300 b. C.*, Oxford 1971.
- Davies 1988 M. Davies, *Monody, choral lyric, and the tyranny of the hand-book*, «CQ» XXXVIII (1988) 52-64
- Davison 1966 J. Davison, *Oxyrhynchus Papyrus 2506*, in *Atti dell'XI Congresso internazionale di papirologia. Milano 2-8 settembre 1965*, Milano 1966, 96-106.
- Degani-Burzacchini 2005 E. Degani-G. Burzacchini, *Lirici greci. Antologia*, Bologna 2005<sup>2</sup>.
- Dentzer 1982 J. M. Dentzer, *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VII au IV siècle avant J.C.*, Paris 1982.

## Bibliografia

- Develin 1989 R. Develin, *Athenian Officials 684-321 b.C.*, Cambridge 1989.
- Di Benedetto 1955 V. Di Benedetto, *Pittaco e Alceo*, «PP» XLI (1955) 97-118.
- Di Benedetto 1982 V. Di Benedetto, *Sulla biografia di Saffo*, «SCO» XXXII (1982) 217-230.
- Di Benedetto 1983 V. Di Benedetto, *Saffo, fr. 1,18-20*, «RFIC» CXI (1983) 30-43.
- Di Benedetto 1986 V. Di Benedetto, *Integrazioni al P. Oxy. 1231 di Saffo (fr. 27 e 22 V.)*, «QUCC» LIII (1986) 19-25.
- Di Benedetto 1987 V. Di Benedetto, *Introduzione* in Di Benedetto-Ferrari 1987.
- Di Benedetto-Ferrari 1987 V. Di Benedetto (intr.), F. Ferrari (trad. e note), *Saffo. Poesie*, Milano 1987.
- Di Donato 1990 R. Di Donato, *Per una antropologia storica del Mondo Antico*, Firenze 1990.
- Di Donato 1999 R. Di Donato, *Esperienza di Omero: antropologia della narrazione epica*, Pisa 1999.
- Di Donato 2001 R. Di Donato, *Hierà*, Pisa 2001.
- Di Donato 2005 R. Di Donato, *Formazioni sociali minori a Mitilene: l'evidenza della poesia eolica*, in Mele-Napolitano-Visconti 2005, 95-101.
- Diehl 1935 E. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca*, Leipsig 1935.
- Dixon 1994 R. M. W. Dixon, *Ergativity*, Cambridge 1994.
- Donlan 1970 W. Donlan, *Changes and shifts in the meaning of demos in the literature of the archaic period*, «PP» XXV (1970) 381-395.

- Donlan 1985 W. Donlan, *Pistos philos hetairos*, in T. J. Figueira, G. Nagy (a cura di), *Theognis of Megara. Poetry and the polis*, Baltimore 1985, 223-244.
- Donlan 1998 W. Donlan, *Political reciprocity in Dark Age Greece* in Ch. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford (a cura di), *Reciprocity in ancient Greece*, Oxford 1998, 51-71.
- Dover 1983 K. J. Dover, *Il comportamento sessuale dei Greci in età classica*, in C. Calame (a cura di), *L'amore in Grecia*, Roma-Bari 1983, 5-20.
- Dover 1985 K. J. Dover, *L'omosessualità nella Grecia antica*, Torino 1985.
- Dubuisson 1977 M. Dubuisson, *οἱ ἀμφὶ-οἱ περὶ τινα: l'evolution des sens et des emplois*, Liège 1977.
- Ducat 1961 J. Ducat, *Note sur la chronologie des Kypsélides*, «BCH» LXXXV (1961) 418-425.
- Dufour 1960 M. Dufour, *Aristote. Rhétorique*, Paris 1960.
- Ercolani 1999 A. Ercolani, *L'ottavo libro dell'«Odissea» ovvero il contrastato rapporto di Odisseo con i Feaci*, «Sileno» XXV, I (1999) 51-78.
- Ernout-Meillet, *DELL* A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1932.
- Fabbro 1995 E. Fabbro, *Carmina convivalia Attica*, Pisa 1995.
- Faraone 1990 C. A. Faraone, *Aphrodite's κεστός and apples for Atalanta: aphrodisiacs in early Greek myth and ritual*, «Phoenix» XLIV (1990) 219-243.
- Farina 1961 A. Farina, *Senofane di Colofone, Ione di Chio*, Napoli 1961.
- Fausti 2001 D. Fausti, *Erodoto. Storie*, Milano 2001.
- Ferrari 1987 Cf. Di Benedetto-Ferrari 1987.

## Bibliografia

- Ferrari 1989 F. Ferrari, *Teognide. Elegie*, Milano 1989.
- Ferrari 2003 F. Ferrari, *Il pubblico di Saffo*, «SIFC» I-II (2003) 43-89.
- Ferrari 2007 F. Ferrari, *Una mitra per Kleis. Saffo e il suo pubblico*, Pisa 2007.
- Ferrari-Fantuzzi-  
Martinelli-Mirto 1993 F. Ferrari, M. Fantuzzi, M. C. Martinelli, M. S. Mirto, *Dizionario della civiltà classica: autori, opere letterarie, miti, istituzioni civili, religiose e politiche di Grecia e di Roma antiche*, Milano 1993.
- Finley 1966 M. Finley, *Il mondo di Odisseo*, Roma-Bari 1966.
- Fourrier 2001 S. Fourrier, *Naucratis, Chypre e la Grèce de l'Est: le commerce des sculptures 'chypro-ioniennes'*, in U. Höckmann, D. Kreikenbom, *Naucratis*, Paderborn 2001.
- Fraenkel 1928 E. Fraenkel, *Σαπφούς μέλη. The fragments of the lyrical poems of Sappho*, «GGA» CXC (1928) 258-278.
- Fraschetti 1990 D. Asheri (intr. e com.), S. M. Medaglia (testo), A. Fraschetti (trad.), *Erodoto. Les Storie. Libro III. La Persia*, Milano 1990.
- French 1990 E. B. French, *Archaeology in Greece 1989-90*, «AR» XXXVI (1989-1990), 2-82.
- Fustel 1972 N.-D. Fustel de Coulanges, *La città antica*, Firenze 1972.
- Gaisford 1824 T. Gaisford, *Herodoti Halicarnassei Historiarum libri IX*, Oxonii 1924.
- Gallavotti 1942 C. Gallavotti, *Studi sulla lirica Greca* «RFIC» LXX (1942) 103-124.
- Gallavotti 1948 C. Gallavotti, *Storia e poesia di Lesbo nel VII-VI secolo a.C.*, Bari 1948.
- Gallavotti 1956 C. Gallavotti, *La triade lesbica in un testo miceneo*, «RFIC» XXXIV (1956) 225-236

- Gallavotti 1968 C. Gallavotti, *Tradizione micenea e poesia greca arcaica*, in *Atti e memorie del I congresso internazionale di micenologia*, Roma 1968, 831-861.
- Gallotta 2005 S. Gallotta, *I rapporti tra l'Eolide e la regione del Mar Nero*, in Mele-Napolitano-Visconti 2005, 297-306.
- Gambato 2001 Cf. Canfora 2001.
- Gentili 1958 B. Gentili, *Anacreon*, Roma 1958.
- Gentili 1965 Cf. Perrotta-Gentili 1965.
- Gentili 1966 B. Gentili, *La veneranda Saffo*, «QUCC» I (1966) 37-62.
- Gentili 1993 B. Gentili, *Gli aspetti pragmatici della poesia greca arcaica*, in Ferrari-Fantuzzi-Martinelli-Mirto 1993, 102-122.
- Gentili 2006 B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica (edizione aggiornata)*, Milano 2006.
- Gentili-Lomiento 2003 B. Gentili, L. Lomiento, *Metrica e ritmica: storia delle forme poetiche nella Grecia antica*, Milano 2003.
- Gerber 1970 D.E. Gerber, *Euterpe an anthology of early Greek lyric, elegiac, and iambic poetry*, Amsterdam 1980.
- Gernet 1968 L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968.
- Gernet 1997 L. Gernet, *La famiglia nella Grecia antica*, Roma 1997.
- Gernet 2001 L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique en Grèce ancienne*, Paris 2001.
- Ghinatti 1970 F. Ghinatti, *I gruppi politici ateniesi fino alle guerre persiane*, Roma 1970.
- Ghiron-Bistagne 1976 P. Ghiron-Bistagne, *Recherches sur les acteurs dans la Grèce antique*, Paris 1976.
- GI<sup>2</sup> F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Torino 2004<sup>2</sup>.

## Bibliografia

- Giangrande 1980 G. Giangrande, *Sappho ad the ὀλιβος*, «Emerita» XLVIII (1980) 249-250.
- Giangrande 1983 G. Giangrande, *A che serviva l' 'olisbos' di Saffo?*, *Labeo* XXIX (1983) 154-155.
- Giannini 1995 B. Gentili (note, intr., testo, trad.), P. A. Bernardini, E. Cingano, B. Gentili e P. Giannini (note), *Pindaro. Pitiche*, Milano 1995.
- Gianotti 1977 G. F. Gianotti, *Il canto dei greci: antologia della lirica*, Torino 1977.
- Gianotti 1978 G. F. Gianotti, *Le Pleiadi di Alcmane*, «RFIC» CVI (1978) 257-271.
- Gigante 1962 M. Gigante, *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, Roma-Bari, 1962.
- Glassner 1993 J.-J. Glassner, *Chroniques Mésopotamienne*, Paris 1993.
- Glötz 1904 G. Glötz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris 1904.
- Gomme 1957 A. W. Gomme, *Interpretations of some poems of Alkaios and Sappho*, «JHS» LXXVII (1957) 255-266.
- Gow-Page 1965 A. S. F. Gow, D. Page, *The greek anthology. Hellenistic Epigrams*, Oxford 1965.
- Graham 1982 A. J. Graham, *The western Greeks*, In J. Boardman, N. G. L. Hammond, *The Cambridge Ancient History*, III/3, Cambridge 1982<sup>2</sup>, 163-195.
- Grandolini 2000 S. Grandolini, *Forme rituali e coscienza religiosa nel tiaso di Saffo*, in M. Cannatà Fera, S. Grandolini, *Poesia e religione in Grecia. Studi in onore di G. A. Privitera*, Napoli 2000, 353-365.
- Greene 1996a H. Greene (a c. di), *Reading Sappho*, Berkeley 1996.
- Greene 1996b H. Greene (a c. di), *Re-reading Sappho*, Berkeley 1996.

- Grimal 1987 P. Grimal, Ch. Picard (intr.), *Dizionario di mitologia greca e romana*, Brescia 1987.
- Gronewald 1974 M. Gronewald, *Ein liturgischer Papyrus. Gebet und Ode 8. P. Mich. Inv. 6427*, «ZPE» XIV (1974) 195-200.
- Gronewald-Daniel 2004a M. Gronewald, R. W. Daniel, *Ein neuer Sappho-Papyrus* «ZPE» CXLVII (2004) 1-8.
- Gronewald-Daniel 2004b M. Gronewald, R. W. Daniel, *Nachtrag zum neuen Sappho-Papyrus*, «ZPE» CXLIX (2004) 1-4.
- Grote 1865 G. Grote, *The History of Greece*, New York 1865.
- Gruben 1996 G. Gruben, *Il tempio*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, II/1, Torino 1996, 381-434.
- Guarducci 1938 M. Guarducci, *L'istituzione della fratria nella Grecia antica e nelle colonie greche d'Italia*, Roma 1937.
- Gundel 1952 H. Gundel, *Pleiaden*, *R.E.* XXI/2 (1952) 2485-2521.
- Hallett 1979 J. P. Hallett, *Sappho and her social context: sense and sensuality*, *Signs* 1979, 447-464.
- Hamm 1957 E.-M. Hamm, *Grammatik zu Sappho und Alkaios*, Berlin 1957.
- Hatzfeld 1940 J. Hatzfeld, *Alcibiade: étude sur l'histoire d'Athènes a la fin du V siècle*, Paris 1940.
- Heitsch 1967 E. Heitsch, *Zum Sappho-Text*, «Hermes» XCV (1967) 385-392.
- Hollinshead 1999 M. B. Hollinshead, «*Adyton*», «*opisthodomos*», and the inner room of the Greek temple, «Hesperia» LXVIII/2, (1999) 189-218.
- Howie 1979 J. G. Howie, *Sappho fr. 94 (LP). Farewell, consolation and help in a new life*, in F. Cairns (a cura di), *Papers of the Liverpool Latin Seminar II: Vergil and Roman elegy, medieval Latin poetry and prose, Greek lyric and drama*, Liverpool 1979, 299-342.

## Bibliografia

- Hubbard 2001 T. K. Hubbard, *Homosexuality in Greece and Rome: A Sourcebook of Basic Documents*, Los Angeles 2001.
- Hunt 1898 B. P. Grenfell, A. S. Hunt, *The Oxyrhynchus papyri*, I, London 1898.
- Hunt 1914 B. P. Grenfell, A. S. Hunt, *The Oxyrhynchus papyri*, X, London 1914.
- Hunt 1922 A. S. Hunt, E. Lobel, , *The Oxyrhynchus papyri*, XXIII, London 1914.
- Hutchinson 2001 G. O. Hutchinson, *Greek Lyric Poetry. A Commentary on Selected Larger Pieces*, Oxford 2001.
- Huxley 1965 G. Huxley, *A war between Astyages and Alyattes*, «GRBS» VI (1965) 201-206.
- Jacoby 1902 F. Jacoby, *Apollodors Chronik*, Berlin 1902.
- Jeanmaire 1972 H. Jeanmaire, *Dioniso, religione e cultura in Grecia*, Torino 1972.
- Jones 1950 H. L. Jones, *The Geografy of Strabo*, VI, Cambridge (Mass.)-London 1950.
- Jost 1998 M. Jost, *Sanctuaires publics et sanctuaires privés*, «Ktèma» XXIII (1998) 301-306.
- Jurenka 1898 H. Jurenka, *Alcaica*, «WS» XX (1898), 119-134.
- Kaibel 1890 G. Kaibel, *Athenaei Naucraticae Deipnosophistarum libri XV*, III, Lipsiae 1890.
- Kakridis 1963 H. J. Kakridis, *La notion de l'amitié et de l'hospitalité chez Homère*, Paris - Thessaloniki, 1963.
- Karst 1911 J. Karst, *Eusebius. Die Chronik*, Leipzig 1911.
- Kirkwood 1974 G. M. Kirkwood, *Early Greek monody. The history of a poetic type*, Ithaca - New York 1974.



- Knox 1995 P. E. Knox, *Ovid. Heroides. Select Epistles*, Cambridge 1995.
- Koldewey 1890 R. Koldewey, *Antike Baureste auf Lesbos*, Berlin 1890.
- Koniaris 1967 G. L. Koniaris, *On Sappho, fr. 16 LP*, «Hermes» XCV (1967) 257-268.
- Kühner-Gerth R. Kühner, B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, 1955.
- Kurke 1992 L. Kurke, *The politics of ἀβροσύνη in archaic Greece*, «ClAnt» X (1991) 91-120.
- Labarre 1994 G. Labarre, *KOINON ΑΕΣΒΙΩΝ*, «REA» XCVI (1994) 415-446.
- Lanata 1960 G. Lanata, *L'ostracon fiorentino con versi di Saffo. Note paleografiche ed esegetiche*, «SIFC» XXXVI (1960) 64-90.
- Lanata 1966 G. Lanata, *Sul linguaggio amoroso di Saffo*, «QUCC» II (1966) 63-79.
- Lapini 1996 W. Lapini, *Il POxy. 664 di Eraclide Pontico e la cronologia dei Cipselidi*, Firenze 1996.
- Lardinois 1994 A. Lardinois, *Subject and circumstances in Sappho's poetry*, «TAPhA» CXXIV (1994) 57-84.
- Lardinois 1996 A. Lardinois, *Who sang Sappho's song*, in E. Green, *Reading Sappho*, Berkeley 1996, 150-172.
- Lasserre 1989 F. Lasserre, *Sappho. Une autre lecture*, Padova 1989.
- Latte 1947 K. Latte, *Zu den neuen Alkaiosbruchstücken (P. Oxy. 18, 2165)*, «MH» IV (1847) 141-146.
- Laurens 1974 P. Waltz (testo e trad.), G. Soury (testo e trad.), J. Irigoin (note), P. Laurens (note), *Anthologie grecque. Tome VIII*, Paris 1974.

## Bibliografia

- Lefkowitz 1988 M. R. Lefkowitz, *Who sang Pindar's victory odes?*, «AJPh» CIX (1988) 1-11
- Lejeune 1972 M. Lejeune, *Phonétique historique du mycénien et du grec ancien*, Paris 1972.
- Lentini 1999 G. Lentini, *Un carme allegorico in POxy 1788 : il fr. 119 V. di Alceo*, «RFIC» CXXVII/1 (1999) 5-31.
- Leumann-Hofmann-Szantyr M. Leumann, I. B. Hofmann, A. Szantyr, *Lateinische Grammatik auf der Grundlage des Werkes*, München 1963-1979.
- Levang 1972 R. K. Levang, *Studies in the history of Lesbos*, Minneapolis 1972.
- Liberman 1999 G. Liberman, *Alcée. Fragments*, Paris 1999.
- Lidov 2002 J. B. Lidov, *Sappho, Herodotus, and the Hetaira*, «CP» XCVII/3 (2002) 203-237.
- Lissarrague 1990 F. Lissarrague, *Uno sguardo ateniese in Storia delle donne*, in Schmitt-Pantel 1990.
- Lloyd 1989 A. B. Lloyd (intr., testo, com.), A. Fraschetti (trad.), *Erodoto. Le Storie. Libro II. L'Egitto*, Milano 1989.
- Lobel 1941 E. Lobel, C. H. Roberts, E. P. Wegener, *The Oxyrhynchus Papyri*, XVIII, London 1941.
- Lobel 1951 E. Lobel, *The Oxyrhynchus Papyri*, XXI, London 1951.
- Lobel, *Αμ.* E. Lobel, *Αλκαίου μέλη. The fragments of the lyrical poems of Alcaeus*, Oxford 1927.
- Lobel, *Σμ.* E. Lobel, *Σάπφους μέλη. The fragments of the lyrical poems of Sappho*, Oxford 1925.
- Lombardo 1988 M. Lombardo, *Pratiche di commensalità e forme di organizzazione sociale nel mondo greco: symposia e syssitia*, «ASNP» XVIII (1988) 263-286.

- LSJ<sup>9</sup> H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996<sup>9</sup>.
- Lyghounis 1991 M. G. Lyghounis, *Elementi tradizionali nella poesia nuziale greca*, «MD» XXVII (1991) 159-192.
- Maas 1962 P. Maas, *Greek metre*, Oxford 1962.
- Magnien 1936 V. Magnien, *Le mariage chez les Grecs anciens*, «AC» V (1936) 115-138.
- Manfredini 1981 M. Manfredini, *La guerra per il Sigeo nella tradizione storiografica antica*, in «*Scritti in ricordo di Giorgio Buratti*», Pisa 1981, 249-269.
- Marconi 2002 C. Marconi, *I Santuari*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società. Alante*, IV/1, 527-648, Torino 2001.
- Marrou 1965 H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1965.
- Marzullo B. Marzullo, *Studi di poesia eolica*, Firenze 1958.
- Mathieu-Haussoullier 1922 G. Mathieu, B. Haussoullier, *Aristote. Constitution d'Athènes*, Paris 1922
- Mauss 1965 M. Mauss, *Saggio sul dono*, Torino 1965.
- Mazzarino 1943 S. Mazzarino, *Per la storia di Lesbo nel VI secolo a.C.*, «Atheneum» XXII/2, (1943) 38-78.
- Mazzarino 1957 S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occident. Ricerche di storia greca arcaica*, Firenze 1947.
- Mazzarino 1966 S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Roma - Bari 1966.
- McEvelley 1973 T. McEvelley, *Sapphic Imagery and Fragment 96*, «Hermes» CI (1973) 257-278.
- Medda 1995 V. Di Benedetto, E. Medda, L. Battezzato, M. P. Pattoni, *Eschilo. Oresteia*, Milano 1995.

## Bibliografia

- Mele 1979 A. Mele, *Il commercio greco arcaico. Praxis ed emporie*, Napoli 1979.
- Mele-Napolitano-Visconti 2005 A. Mele, M. L. Napolitano, A. Visconti 2005, *Eoli ed Eolide tra madrepatria e colonie*, Napoli 2005.
- Merkelbach 1977 R. Merkelbach, *Saffo e il suo circolo*, in C. Calame, *Rito e poesia corale in Grecia*, Bari 1997, 121-136.
- Messina 1956 A. Forti Messina, *δημος in alcuni lirici*, in *ἀντίδωρον U. E. Paoli oblatum*, Genova 1956. 227-241
- Meyerson 1948 I. Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les oeuvres*, Paris 1948.
- Möller 2000 A. Möller, *Naukratis*, Oxford 2000.
- Moretti 1957 L. Moretti, *Olympionikai, i vincitori negli antichi agoni olimpici*, Roma 1957.
- Morgan 1974 L. H. Morgan, *La società antica: le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà*, Milano 1974.
- Mossé 1983 C. Mossé, *La femme en Grèce antique*, Paris 1983.
- Mossé–Schnapp-Gourbeillon 1997 C. Mossé, A. Schnapp-Gourbeillon, *Storia dei Greci dalle origini alla conquista romana*, Roma 1997.
- Mosshammer 1979 A. A. Mosshammer, *The Chronicle of Eusebius and Greek chronographic tradition*, London 1979.
- Murray 1983a O. Murray, *The Greek symposion in history*, in E. Gabba, *Tria corda*, Como 1983, 257-272.
- Murray 1983b O. Murray, *The symposion as Social Organisation*, in R. Hägg (a cura di), *The Greek renaissance of the eighth century B.C. Tradition and innovation. Proceedings of the 2nd international Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1-5 June 1981*, Stockholm 1983, 195-199.
- Murray 1983c O. Murray, *Symposion and Mannerbund*, in P. Oliva e A. Frolikova, *Concilium Eirene*, XVI, Praha 1983, 47-52.

- Murray 1990 O. Murray (a cura di), *Symptotica: a symposium on the symposion*, Oxford 1990
- Murray 1991 O. Murray, *War and the symposium*, in S. William, J. A. Arbor, *Dining in a classical context*, Michigan 1991, 83-103.
- Musti 1992 D. Musti, *Storia greca*, Roma-Bari 1992.
- Musti 2001 D. Musti, *Il simposio nel suo sviluppo storico*, Roma-Bari 2001.
- Napolitano 2005 M. L. Napolitano, *Tenedo, Lesbo e la porta della Troade*, in Mele-Napolitano-Visconti 2005, 201-260.
- Nenci 1994 G. Nenci, *Erodoto. Le Storie. Libro V. La rivolta della Ionia*, Milano 1994.
- Neri 1996 C. Neri, *Poeti, Filologi e patelle (Alc. fr. 359 V., Dichaearch. fr. 99 Wehrli, Ar. Byz. fr. 367 Sl.)*, «Eikasmos» VII (1996) 25-55.
- Neri 1997 C. Neri, *In coalizione contro Samo (Hdt. III 48,1)*, «Eikasmos» VIII (1997) 91-95.
- Neri 2003 C. Neri, *Erinna. Testimonianze e frammenti*, Bologna 2003.
- Neue 1827 C. F. Neue, *Sapphus Mitilinaeae fragmenta*, Berlin 1837.
- Nicosia 1976 S. Nicosia, *Tradizione testuale diretta e indiretta dei poeti di Lesbo*, Urbino 1976.
- Norsa M. Norsa, *Versi di Saffo in un Ostrakon del sec. II a.C.*, «ASNP» ser. 2 VI (1937) 8-15.
- OLD P. G. W. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1982.
- Otto 1981 W. F. Otto, *Les dieux de la Grèce*, Paris 1981.
- Page 1951 D. Page, *Alcman. The Partheneion*, Oxford 1951.
- Page 1955 D. Page, *Sappho and Alcaeus*, Oxford 1955.

## Bibliografia

- Panofka 1822 Th. Panofka, *Res Samiorum*, Berlin 1922.
- Paradiso 1986 A. Paradiso, *Osservazioni sulla cerimonia nuziale spartana*, «QS» XII (1986) 137-153.
- Pardini 1993 A. Pardini *EME EME ΔΕΙΑΑΝ (Alc. fr. 10 V.)*, «RCCM» XXXV (1993) 25-47.
- Parker 1996 H. N. Parker, *Sappho schoolmistress*, in E Green (a cura di), *Re-reading Sappho*, Los Angeles-London 1996, 146-183.
- Paton 1948 W. R. Paton, *The Greek Anthology*, London - Cambridge (Mass.) 1948.
- Perrotta-Gentili 1965 G. Perrotta, B. Gentili, *Polinnia*, Firenze 1965<sup>2</sup>.
- Pesando 1987 F. Pesando, *Oikos e ktesis : la casa greca in età classica*, Perugia 1987.
- Picard 1946 C. Picard, *La triade Zeus-Hera-Dionysos dans l'Orient hellénique d'après les nouveaux fragments d'Alcée*, «BCH» LXX (1946), 455-473.
- Piccirilli 1973 L. Piccirilli, *Gli arbitrati interstatali greci*, I, Pisa 1973
- Piccolomini 1892 A. Piccolomini, *Ad Sapphus carmen in Venerem apparatus criticus auctus*, «Hermes» XXVII (1892) 1-10.
- Pintaudi 2000 R. Pintaudi, *Medea Norsa ed Angiolo Orvieto*, «APapyrol» XII (2000) 305-370.
- Pirenne Delforge 1994 V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, Athènes - Liège 1994.
- PLF E. Lobel, D. Page, *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford 1955.
- Pontani 1980 F. M. Pontani, *Antologia palatina*, Torino 1980.
- Porro 1994 A. Porro, *Vetera Alcaica*, Milano 1994.
- Porro 1996a A. Porro, *Alceo. Frammenti*, Firenze 1996.

- Porro 1996b A. Porro, *Carmi «di Mirsilo» e carmi «di Pittaco»: ancora sull'edizione aristarchea di Alceo*, «Aevum(ant)» IX (1996) 177-192.
- Porro 2005 A. Porro, *L'esegesi alcaica e la storiografia eolica*, in Mele-Napolitano-Visconti 2005, 177-185.
- Pritchard 1969 J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton 1969.
- Privitera 1974 G. A. Privitera, *La rete di Afrodite. Studi su Saffo*, Palermo 1974.
- Puech 1937 T. Reinach, A. Puech, *Alcée Sapho*, Paris 1937.
- Pugliese Caratelli 1979 G. Pugliese Carratelli, *Afrodite cretese*, «SMEA» XX (1979) 131-141.
- Quinn 1961 J. D. Quinn, *Alcaeus 48 (B 16) and the fall of Ascalon (604 B.C.)*, «BASO» CLXIV (1961) 19-20.
- Robbins 1996 E. Robbins, *Sappho Aphrodite and the Muses*, «AncW» XXVII (1996) 225-239.
- Robert 1960 L. Robert, *Recherches épigraphiques*, «REA» LXII (1960) 276-285.
- Rocci L. Rocci, *Vocabolario greco-italiano*, Roma 1943.
- Rösler 1975 W. Rösler, *Ein Gedicht und sein Publikum. Überlegungen zu Sappho Fr. 44 Lobel-Page*, «Hermes» CIII (1975) 275-285.
- Rösler 1980 W. Rösler, *Dichter und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingung und zur historischen Funktion früher griechischer, Lyrik am Beispiel Alkaios*, München 1980.
- Rösler 1985 W. Rösler, *Persona reale o persona poetica? L'interpretazione dell'io nella lirica greca arcaica*, «QUCC» XLVIII (1985) 131-144.

## Bibliografia

- Rösler 1992 W. Rösler, *Homoerotik und Initiation: über Sappho*, in Th. Stemmler, *Homoerotische Lyrik: VI Kolloquium der Forschungsstelle für europäische Lyrik des Mittelalters an der Univ. Mannheim*, Tübingen 1992, 43-54.
- Rougé 1975 J. Rougé, *La marine dans l'Antiquité*, Paris 1975
- Roussel 1976 D. Roussel, *Tribu et cité*, Paris 1976.
- Salemme 1998-1999 C. Salemme, *La cerchia di Saffo in un passo della Suda*, «Orpheus» XX-XXI (1) (1998-9) 122-140.
- Sandberg 1954 N. Sandberg, *Εὑπλοια. Études épigraphiques*, Göteborg 1954.
- Sartori 1957 F. Sartori, *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V secolo a. C.*, Roma 1957.
- Scheid-Tissinier 1994 E. Scheid-Tissinier, *Les usages du don chez Homère*, Nancy 1994.
- Schmitt-Pantel 1990 P. Schmitt-Pantel, *Storia delle donne in Occidente. L'Antichità*, Roma-Bari 1990.
- Schmitt-Pantel 1992 P. Schmitt-Pantel, *La cité au banquet: histoire des repas publics dans les cités grecques*, Paris 1992.
- Schubart 1938 W. Schubart, *Bemerkungen zu Sappho*, «Hermes» LXXIII (1938), 297-306.
- Seaford 1994 R. Seaford, *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford 1994.
- Sergent 1986a B. Sergent, *L'omosessualità nella mitologia greca*, Roma - Bari 1986.
- Sergent 1986b B. Sergent, *L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*, Paris 1986.
- Servais 1969 J. Servais, *Hérodote et la chronologie des Cypsélides*, «AC» XXXVIII (1969) 28-81.
- Shepherd 1923 W. Shepherd, *Historical Atlas*, New York 1923.



- Shields 1917 E. L. Shields, *The Cults of Lesbos*, Menasha (Wisconsin) 1917.
- Snell 1953 B. Snell, *Der Anfang eines äolischen Gedichts*, «Hermes» LXXXI (1953) 118s.
- Spencer 1995a N. Spencer, *Early Lesbos between east and west*, «ABSA» XC (1995) 269-306.
- Spencer 1995b N. Spencer, *A Gazetteer of Archaeological Sites in Lesbos*, Oxford 1995.
- Stagakis 1975 G. Stagakis, *Studies in the Homeric society*, Wiesbaden 1975.
- Stella 1956 L. A. Stella, *Gli dei di Lesbo in Alceo fr. 129 LP*, «PP» XI (1956) 321-334
- Svenbro 1984 J. Svenbro, *La stratégie de l'amour. Modèle de la guerre et théorie de l'amour dans la poésie de Sappho*, «QS» XIX (1984) 57-79.
- Talamo 1961 C. Talamo, *Per le origini dell'eteria arcaica*, «PP» XVI (1961) 297-303.
- Tarditi 1967 G. Tarditi, *Dioniso Kemelios (Alceo, fr. 129,8 L.-P.)*, «QUCC» IV (1967) 107-112.
- Tarditi 1969 G. Tarditi, *L'ἄσέβεια di Aiace e quella di Pittaco*, «QUCC» VIII (1969) 86-96.
- Tarditi 1988 G. Tarditi, *Alceo e la volpe astuta*, in *Lirica greca da Archiloco a Elitis: Studi in onore di F. M. Pontani*, Padova 1984.
- Telò 2006 M. Telò, *Vecchie e 'nuove' Andromede: Sapph. fr. 57,3 V. e Babr. 10,4*, «Eikasmos» XVII (2006) 37-47
- Theander 1946 C. Theander, *Atthis et Andromeda*, «Eranos» XLIV (1946), 62-67.

## Bibliografia

- Thurston Peck 1898 H. Thurston Peck, *Harpers Dictionary of Classical Antiquities*, New York 1898 (versione on line: <http://www.chlt.org/sandbox/perseus/harper/index.html>).
- Torelli 1977 M. Torelli, *Il santuario greco di Gravisca*, «PP» XXXII (1977) 398-458.
- Trapp 1997 M. B. Trapp, *Maximus of Tyre. The philosophical orations*, Oxford-New York 1997.
- Treccani *La piccola Treccani: dizionario enciclopedico*, Roma 1995.
- Treu 1968 M. Treu, *Sappho. Lieder*, München 1968<sup>4</sup>
- Treu 1980 M. Treu, *Alkaios. Lieder*, München 1968<sup>3</sup>
- Tümpfel 1891 K. Tümpfel, *Lesbiaka*, «Philologus» L (1891), 566-568.
- Turner 1973 E. G. Turner, *The papyrologist at work*, Durham 1973.
- Turner 1987 E. G. Turner, *Greek manuscripts of the ancient world*, London 1987<sup>2</sup>.
- Urlichs 1856 L. Urlichs, *Über die älteste Samische Rüstlerschule*, «RhM» x (1856), 1-29.
- Van Groningen 1966 B.A. Van Groningen, *Theognis. Le premier Livre édité avec un commentaire*, Amsterdam 1966
- Vélissaropoulos 1980 J. Vélissaropoulos, *Les nauclères grecs*, Genève-Paris 1980.
- Vérilhac-Vial 1998 A. M. Vérilhac, C. Vial, *Le Mariage Grec*, Paris 1998.
- Vernant 1962 J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962.
- Vernant 1974 J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974.
- Vernant 1978 J.-P. Vernant, *Mito e Pensiero*, Torino 1978<sup>2</sup>.
- Vetta 1980 M. Vetta, *Teognide. Elegie, libro II*, Roma 1980.

- Vetta 1981 M. Vetta, *Poesia e simposio. A proposito di un libro recente sui carmi di Alceo*, «RFIC» CIX (1981) 483-495.
- Vetta 1982 M. Vetta, *Il p. Oxy. 2506 e la poesia pederotica di Alceo*, «QUCC» XXXIX (1982) 7-20.
- Vetta 1986 M. Vetta, *L'allegoria della vite in Alceo (fr. 119 V.) e un'immagine di Demostene*, «QUCC» LI (1986) 39-52.
- Vetta 1992 M. Vetta, *Il simposio: la monodia e il giambo*, in G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza, *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/1, Roma 1992, 177-218.
- Vetta 1995 (1983) M. Vetta, *Poesia e simposio nella Grecia antica: guida storica e critica*, Roma 1995.
- Vetta 1999 M. Vetta, *Symposion. Antologia dai lirici greci*, Napoli 1999.
- Viano 2002 C. A. Viano, *Aristotele. Politica*, Milano 2002.
- Viviers 1987 D. Viviers, *La conquête de Sigée par Pisistrate*, «AC» LVI (1987) 5-25.
- Voigt 1971 E.-M. Voigt, *Sappho et Alcaeus. Fragmenta*, Amsterdam 1971.
- Vollgraff 1922 W. Vollgraff, *Herodotea*, «Mnemosyne» L (1922) 65-73.
- Von der Mühl 1995 P. Von der Mühl, *Il simposio greco*, in Vetta 1995, 1-28.
- Welwei 1992 K. W. Welwei, *Polisbildung, Hetairos-Gruppen und Hetairien*, «Gymnasium» XCIX (1992) 481-500.
- West 1978 M. L. West, *Hesiod. Work & Days*, Oxford 1978.
- West 1981 S. West (testo e comm.), G. A. Privitera (trad.), *Omero. Odissea*, Milano 1981.
- West 1990 M. L. West, *Notes on Sappho and Alcaeus*, «ZPE» LXXX (1990) 1-8.
- West 1994 M. L. West, *Ancient Greek Music*, Oxford 1994.

## Bibliografia

- West 2005 M. L. West, *The New Sappho*, «ZPE» CLI (2005) 1-9.
- Wilamowitz 1913 U. von Wilamowitz-Moellendorff *Sappho und Simonides*, Berlin 1913.
- Will 1955 Ed. Will, *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris 1955.
- Will 1975 E. Will, *Le rituel des Adonies*, «Syria» LII (1975) 93-105.
- Will 1976 E. Will, *Banquets et salles de banquet dans les cultes de la Grèce et de l'empire romain*, in *Mélanges d'histoire ancienne et d'archéologie offerts à Paul Collart* Lausanne - Paris 1976, 353-362.
- Williamson 1995 M. Williamson, *Sapphos immortal daughters*, Cambridge (Mass.) 1995.
- Wiseman 1991 G. J. Wiseman, *Babylonia 605-539 b.C.*, in J. Boardman, I. E. S. Edwards, E. Sollberger, N. G. L. Hammond, *The Cambridge Ancient History*, III 2, Cambridge 1991<sup>2</sup>, 229-251.
- Young 1988 T. C. Young, *The early history of the Medes and Persian and the Achaemenid empire to the death of Cambyses* in J. Boardman, *The Cambridge Ancient History*, I/1, Cambridge 1988<sup>2</sup>, 1-52.
- Zaidman 1990 B. Zaidman, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, in Schmitt-Pantel 1990, 374-423.
- Zunzt 1951 G. Zuntz, *On the etymology of the name Sappho*, «MH» VIII (1951) 12-35.

## Indice delle figure

Figura 1: La regione di Sigeo .....	22
Figura 2: Levata eliacca mattutina di Sirio (fine luglio) da Sparta all'epoca di Alcmane .....	78
Figura 3: <i>P. Oxy.</i> 2295 fr. 1 .....	91
Figura 4: <i>P. Oxy.</i> 2295 fr. 20 .....	91
Figura 5: cotilo attico a figure rosse dell'inizio del V secolo .....	100
Figura 6: Albero genealogico della famiglia d'Achille .....	118
Figura 7: <i>P. Oxy.</i> 2165, particolare della l. 18.....	126
Figura 8: <i>P. Oxy.</i> 2165, ipotesi ricostruttiva della l. 18. ....	127
Figura 9: stemma degli Alcmeonidi .....	159
Figura 10: i demi da cui provenivano gli Alcmeonidi.....	162
Figura 11: <i>SLG</i> 261a, fr. 1 rr. 13ss. ....	211
Figura 12 e 13: <i>P. Oxy.</i> 2288 e particolare delle rr. 18s. ....	223
Figura 14: <i>P. Oxy.</i> 1809 col. II r. 18 .....	224
Figura 15: <i>P. Oxy.</i> 1809 col. III r. 11 .....	224
Figura 16: <i>P. Oxy.</i> 1809 col. III r. 13 .....	225
Figura 17: <i>P. Oxy.</i> 2076 r. 3 .....	225
Figura 18: <i>P. Oxy.</i> 2288 r. 13 .....	225
Figura 19: <i>P.Oxy.</i> 1231 fr. 12 ll. 7-9 e fr. 15 ll. 9-19. ....	260
Figura 20: <i>P.Oxy.</i> 1231 fr. 15 l. 2.....	260
Figura 21: <i>P. Oxy.</i> 1231 fr. 1 col. 2 ll. 1-7.....	261
Figura 22: I <i>gamma</i> di S. 22,10, 13 (2), 14, 15, 16.....	261
Figura 23: ipotesi ricostruttiva di S. 22,10 .....	262
Figura 24: <i>P.Oxy.</i> 2291 col. I 5.....	279
Figura 25: <i>PSI</i> 1300 rr. 2s.....	316
Figura 26: <i>P.Oxy.</i> 2289 fr. 2 .....	348
Figura 27: <i>P.Oxy.</i> 1231 fr. 1 col. I ll. 1-12 e fr. 3. ....	348
Figura 28: particolare del v. 11. ....	349
Figura 29: <i>P.Oxy.</i> 1231 col. 1 r. 16.....	349
Figura 30: <i>ibid.</i> r. 30 .....	349
Figura 31: <i>ibid.</i> r. 31 .....	349
Figura 32: la costa microasiatica.....	356
Figura 33: il sito di Naucrati.....	364
Figura 34: la parte nord-orientale del Golfo di Kalloni .....	389
Figura 35: ricostruzione <i>in situ</i> del santuario di Messa risalente al IV secolo a.C .....	401

## Indice dei nomi antichi

- Abantide; 259; 262; 263; 265; 276; 286; 298;  
301  
Achei; 62; 136; 193; 197; 228; 229; 231; 238;  
319; 393  
Acheronte; 68  
Achille; 52; 62; 102; 103; 113; 114; 115; 116;  
117; 118; 120; 161; 164; 165; 178; 179; 183;  
185; 186; 191; 197; 216; 230; 231; 232; 236;  
332; 374; 381  
Achilleo; 22; 25; 29; 30; 31; 32; 53  
Ade; 271; 319; 320  
Admeto; 264  
Adone; 272; 285; 327; 328  
Adramitto; 38; 405  
Afrodite; 58; 59; 81; 96; 181; 191; 192; 207;  
212; 220; 221; 222; 225; 226; 228; 234; 236;  
237; 238; 239; 240; 241; 242; 243; 245; 246;  
247; 248; 249; 252; 253; 257; 258; 259; 262;  
263; 264; 265; 266; 267; 268; 269; 272; 273;  
275; 276; 283; 284; 285; 287; 298; 302; 304;  
310; 311; 318; 319; 320; 321; 322; 325; 327;  
331; 332; 336; 337; 338; 339; 340; 341; 353;  
357; 362; 363; 364; 365; 366; 369; 370; 371;  
372; 373; 374; 375; 376; 378; 382; 388  
Agamennone; 102; 118; 169; 182; 193; 197;  
200; 201; 202; 332; 393; 394  
Agariste; 18; 19; 157; 165; 166; 313; 360  
Agatone; 105  
Agesicora; 71; 73; 75; 78; 79; 80; 300; 301  
Agesilaide; 87; 200; 390  
Agiadi; 130  
Agido; 73; 75; 78; 79  
Agrile; 162  
Agrippina; 401  
Aiace Oileo; 238; 352; 374; 393  
Aiace Telamonio; 102; 114; 118; 186; 231; 232;  
239  
Albanesi; 138  
Alceo; 8; 9; 10; 11; 25; 26; 27; 28; 31; 32; 33;  
34; 37; 38; 39; 40; 41; 43; 44; 45; 46; 47; 48;  
49; 50; 51; 52; 53; 54; 55; 56; 57; 58; 59; 60;  
61; 63; 64; 65; 66; 67; 68; 69; 70; 73; 79; 80;  
83; 85; 86; 87; 88; 89; 90; 91; 95; 96; 97; 98;  
99; 100; 101; 102; 104; 105; 106; 107; 108;  
109; 110; 112; 113; 118; 119; 123; 124; 125;  
126; 127; 128; 129; 130; 133; 142; 156; 158;  
163; 164; 165; 167; 168; 169; 173; 176; 177;  
178; 180; 185; 187; 188; 190; 191; 192; 193;  
195; 196; 197; 198; 199; 200; 202; 203; 204;  
207; 210; 215; 216; 218; 219; 221; 233; 234;  
236; 237; 238; 241; 245; 256; 257; 262; 264;  
266; 267; 268; 269; 275; 278; 280; 281; 282;  
283; 284; 287; 288; 291; 292; 294; 295; 297;  
304; 305; 306; 311; 312; 313; 317; 318; 324;  
327; 328; 329; 330; 335; 336; 337; 339; 340;  
343; 351; 352; 353; 359; 362; 366; 367; 368;  
369; 370; 372; 374; 378; 379; 380; 381; 382;  
384; 385; 388; 389; 390; 391; 392; 393; 395;  
396; 397; 398; 399; 400; 401; 402; 403; 404  
Alcesti; 264  
Alcibiade; 105; 106; 159; 160; 163; 164; 165;  
166; 208; 270; 271; 328; 381  
Alcimo; 114  
Alcinoo; 57; 93; 112; 113; 161; 360  
Alcmane; 60; 61; 69; 70; 71; 73; 74; 75; 78; 80;  
83; 84; 85; 128; 177; 194; 204; 206; 267; 287;  
288; 289; 294; 300; 301; 303  
Alcmeone; 125; 157  
Alcmeonide; 158  
Alcmeonidi; 125; 130; 131; 132; 133; 143; 144;  
146; 147; 148; 150; 151; 152; 154; 155; 156;  
157; 158; 159; 160; 161; 162; 163; 165; 181;  
196; 203  
Alessandro Magno; 88  
Aliatte; 10; 11; 12; 13; 14; 15; 16; 17; 18; 34;  
35; 36; 37; 38; 39; 40; 41; 43; 48; 52; 56  
Alicarnasso; 11; 34; 36; 167; 344; 346; 356  
Aliterse; 181; 186  
Alopece; 162  
Amasi; 34; 343  
Amianto; 165  
Aminta; 21  
Amintore; 179  
Anacreonte; 66; 67; 68; 69; 170; 291; 306; 335;  
336  
Anagora; 209; 211; 286; 313; 361; 362; 375  
Anassibia; 118  
Anattoria; 208; 209; 211; 213; 214; 242; 243;  
244; 248; 264; 265; 266; 286; 298; 301  
Andro; 271; 357; 358; 361; 373; 375; 382  
Andromeda; 49; 208; 219; 255; 256; 257; 265;  
266; 269; 271; 273; 274; 275; 276; 277; 280;  
282; 284; 289; 303; 312; 338; 371; 376; 380;  
385  
Anfidamante; 117  
Anfimedonte; 182  
Anfitrite; 56  
Anšan; 35; 36  
Antandro; 374  
Antemunte; 21  
Antifilo; 180  
Antifo; 181; 182; 186

- Antimenide; 37; 39; 47; 49; 55; 59; 87; 96; 108;  
123; 156; 158; 165; 180; 198; 203; 295; 374;  
381
- Antinoo; 181
- Antioco; 148
- Antissa; 389; 406; 407; 410
- Atis; 80
- Apollo; 94; 148; 169; 191; 232; 254; 272; 281;  
282; 301; 308; 363; 374; 376; 400; 409
- Apollodoro; 360; 393
- Apollonio Discolo; 244
- Archeanassa; 125; 264; 281; 282; 286; 311
- Archeanatte; 23; 30; 53; 311
- Archeanattide; 124; 125; 311; 374
- Archeanattidi; 123; 124; 125; 126; 130; 150;  
264; 281; 311; 371; 387
- Archebiade; 165
- Archino; 21
- Ardys; 35
- Ares; 64; 90; 97; 98; 99
- Arge; 364
- Argo; 21; 360; 400
- Arisbe; 406
- Aristodamo; 353; 374
- Aristodemo; 105
- Aristofane; 131; 132; 299; 306; 328; 334; 398
- Aristomene; 45
- Aristotele; 19; 21; 32; 33; 46; 49; 51; 52; 53; 55;  
68; 96; 108; 109; 125; 131; 144; 145; 150;  
151; 152; 153; 154; 157; 158; 160; 161; 163;  
181; 194; 198; 201; 202; 361
- Armonia; 272
- Artemide; 13; 93; 97; 212; 247; 282; 386
- Aryenis; 41
- Ascalona; 55; 374
- Asia; 31; 40; 356
- Asia Minore; 40; 356
- Assioco; 160; 165
- Astiage; 15; 35; 36; 39; 40; 41; 52; 56
- Atena; 26; 27; 154; 179; 181; 186; 191; 235;  
236; 238; 247; 359; 374; 393
- Atene; 11; 15; 18; 19; 20; 21; 22; 23; 25; 26; 27;  
28; 29; 30; 31; 32; 33; 34; 41; 42; 43; 47; 48;  
53; 107; 130; 131; 132; 133; 141; 142; 145;  
150; 155; 156; 157; 160; 161; 162; 163; 171;  
189; 192; 196; 198; 200; 201; 210; 216; 245;  
356; 373; 376
- Ateneo; 64; 90; 91; 92; 97; 103; 295; 317; 322;  
333; 335; 346; 347; 354
- Atreo; 393
- Attica; 150; 160; 360
- Attide; 59; 84; 88; 208; 209; 211; 213; 214; 219;  
221; 249; 250; 251; 252; 253; 254; 255; 256;  
257; 258; 259; 263; 264; 265; 266; 268; 274;  
275; 284; 286; 290; 295; 296; 298; 301; 312;  
313; 361
- Autolico; 93
- Automedonte; 114
- Babilonesi; 35; 374
- Babilonia; 35; 87; 374
- Bacchiadi; 11; 56; 130
- Bellerofonte; 230
- Beozia; 156; 374
- Biante; 34; 37
- Bicchide; 59; 87; 215
- Bosforo; 30; 311
- Caico; 405
- Calcide; 374
- Callia; 165; 211; 289; 388
- Cambise; 17; 35
- Canopo; 363
- Capaneo; 181
- Carasso; 34; 59; 81; 192; 207; 212; 279; 325;  
339; 341; 342; 343; 344; 345; 346; 347; 348;  
349; 350; 352; 353; 354; 355; 357; 362; 365;  
369; 370; 371; 372; 373; 374; 375; 382; 404;  
406
- Caria; 221; 232; 243; 283; 364; 366
- Cariti; 253; 272; 318; 333
- Carmide; 208; 270
- Carpato; 355; 356
- Cassandra; 238; 393
- Castalia; 374
- Celeo; 93
- Cercila; 361; 362; 374
- Chio; 171; 356; 358; 405; 408
- Ciassare; 35; 40; 41
- Cicerone; 41; 48; 169; 383; 405
- Ciclope; 233
- Cidro; 213; 214; 286
- Cilicia; 364
- Cillene; 94; 374
- Cilone; 107; 108; 131; 133; 156; 157; 158; 160;  
161; 162; 163; 164; 165; 167; 168; 180; 181;  
190; 201; 203; 313; 362; 381; 388
- Cipete; 162
- Cipride; 228; 236; 237; 238; 245; 247; 249; 253;  
272; 273; 276; 277; 284; 315; 318; 320; 321;  
322; 327; 332; 339; 340; 347; 350; 352; 354;  
362; 365; 366; 371; 373; 375
- Cipro; 210; 318; 355; 356; 357; 363; 365; 374
- Cipselidi; 11; 12; 19; 21; 31; 33; 34; 130; 147
- Cipselo; 11; 12; 31; 100; 147; 360
- Circe; 93
- Cirno; 119; 175; 176; 177; 206; 215
- Ciro; 15; 35; 36
- Claudio; 401
- Cleanattidi; 49; 50; 53; 54; 55; 123; 124; 125;  
126; 127; 128; 129; 130; 133; 147; 158; 195;  
199; 211; 269; 281; 282; 286; 302; 312; 338;  
339; 361; 371; 373; 376; 381; 387
- Cleanore; 53; 124; 125
- Cleide; 51; 59; 125; 128; 212; 276; 329; 331;  
333; 381
- Cleofone; 33
- Cleomene; 160; 161; 201; 203

## *Indice dei no*

- Clinia; 160; 165  
Clistene; 19; 131; 152; 156; 157; 158; 160; 163;  
203; 360; 362; 381  
Cnido; 356; 364  
Colofone; 210; 258; 356; 357; 374  
Conone; 180  
Corcira; 15; 164  
Corinna; 386  
Corinto; 11; 12; 14; 17; 18; 19; 20; 33; 37; 56;  
130; 198  
Coronea; 160; 374  
Cos; 24; 356  
Cratino; 346  
Creso; 12; 13; 14; 15; 16; 17; 18; 34; 35; 36; 37;  
38; 157; 239  
Creta; 173; 174; 175; 176; 178; 191; 200; 201;  
295; 314; 317; 318; 355; 358; 374  
Crissa; 374  
Crizia; 33; 48  
Ctesio; 203  
Damoanattide; 87  
Damofila; 212; 386  
Dardanelli; 133; 373  
Dario; 35  
Decelea; 172  
Deianira; 214  
Delfi; 14; 311; 343; 344; 346; 347; 374  
Delo; 171; 389  
Demarato; 360; 362; 375; 381  
Demetra; 93; 150; 319; 320  
Demetrio; 29; 32  
Demodoco; 112  
Demosionidi; 172  
Diacri; 157  
Dica; 286; 333  
Dicearco; 171  
Dinomache; 160; 165  
Diodoro Siculo; 29; 37; 47; 50; 52; 53; 55; 56;  
100; 198; 227; 318; 406  
Diogene Laerzio; 15; 24; 25; 29; 32; 37; 44; 45;  
47; 52; 108; 218  
Diomede; 181; 191; 229; 230; 231; 234; 235;  
236; 240; 358; 376; 393  
Dionigi di Alicarnasso; 109; 222; 359; 360  
Dionisio Trace; 30; 50; 57; 125  
Dioniso; 96; 110; 330; 374; 380; 390; 392; 395;  
396; 397; 398; 399  
Dithmarsch; 138  
Dori; 136; 346  
Dorica; 34; 81; 207; 342; 343; 344; 346; 347;  
349; 350; 352; 353; 354; 365; 366; 372  
Dosiade; 173  
Dracone; 129; 141; 171  
Ebro; 374  
Echelao; 56  
Ecuba; 227  
Efeso; 356; 374  
Efestio; 374  
Eforo; 29; 173; 174  
Ege; 374  
Egesistrato; 20; 21; 23; 26; 27; 28; 34; 43; 360  
Egina; 118; 130; 356  
Egitto; 81; 343; 347; 350; 356; 357; 363; 365;  
372  
Elena; 22; 95; 185; 242; 243; 244; 245; 246;  
247; 248; 264; 275; 276; 298; 339; 360; 372;  
374; 375  
Eleusi; 93; 105; 163  
Elide; 272  
Ellanico; 29; 395  
Enea; 181  
Eno; 362; 374  
Eoli; 22; 356  
Eolo; 390; 400  
Epilaide; 87  
Epimenide; 132  
Era; 54; 96; 110; 301; 320; 327; 380; 390; 391;  
392; 400; 401; 402; 403; 404  
Eraclito; 54; 63  
Ereso; 389; 406; 409; 411  
Erinni; 101; 108; 124; 238; 380; 404  
Ermione; 186; 298; 313; 360  
Erodoto; 10; 11; 12; 13; 14; 15; 16; 17; 18; 19;  
20; 21; 22; 23; 26; 28; 29; 30; 31; 33; 34; 35;  
36; 37; 38; 40; 41; 42; 43; 50; 53; 59; 81; 89;  
107; 121; 131; 132; 147; 148; 149; 154; 156;  
157; 158; 160; 161; 167; 168; 183; 202; 207;  
239; 306; 318; 342; 343; 344; 345; 346; 355;  
356; 360; 365; 367; 376; 388; 406  
Erostrato; 363  
Eschilo; 24; 97; 332; 367; 394  
Esichio; 72; 140; 309; 330; 396; 398; 401; 402;  
403  
Esiado; 76; 78; 121; 146; 182; 194; 248; 272;  
293; 294; 354; 365  
Eteobutadi; 130; 132; 143; 153; 154  
Eteoneo; 95  
Etruria; 375  
Ettore; 62; 94; 115; 116; 161; 179; 192; 227;  
231; 232; 239; 240; 245; 246; 313; 360  
Ebulide; 180  
Eumeo; 202  
Eumolpidi; 106; 143; 150; 151; 153; 154  
Eunica; 209; 211; 286; 313; 361; 362; 375  
Eurigio; 342  
Eurinomo; 182  
Euripide; 72; 97; 98; 264; 319; 330; 332  
Euripontidi; 130  
Eurittolemo; 165  
Eusebio; 10; 24; 35; 36; 40; 41; 45; 48; 50; 52;  
53; 56  
Evadne; 148  
Feaci; 112; 189; 240; 359; 381  
Fedro; 208; 270  
Fegonte; 165  
Femio; 93



- Fenice; 102; 114; 178; 179; 186; 197; 216  
 Fenicia; 355; 357  
 Festo; 24; 365  
 Filaidi; 148  
 Filostrato; 211; 212  
 Focea; 356; 357; 361; 374; 375  
 Focide; 374  
 Fraorte; 35  
 Frinone; 10; 11; 23; 24; 25; 26; 27; 28; 29; 30;  
 31; 33; 43; 45; 53; 198; 245; 311  
 Frisia; 138  
 Ftia; 114; 117; 179  
 Galeno; 406  
 Galli Segobrigi; 361; 375  
 Ganimede; 169  
 Gerestio; 252; 357; 374  
 Germanico; 401  
 Gige; 35  
 Giove; 215  
 Girinna; 208; 301  
 Girolamo; 10; 24; 35; 36; 40; 45; 50; 56  
 Giunone; 214  
 Glauco; 88; 161; 229; 230; 231; 235; 240  
 Golfo Saronico; 356  
 Gongila; 88; 209; 211; 221; 258; 259; 260; 261;  
 262; 263; 264; 265; 266; 273; 276; 282; 286;  
 295; 298; 301; 313; 361; 362; 375  
 Gorgia; 208  
 Gorgo; 49; 208; 219; 263; 264; 265; 266; 269;  
 271; 273; 274; 275; 276; 277; 278; 280; 282;  
 284; 289; 302; 311; 312; 338; 371; 376; 380;  
 382; 385  
 Greci; 161; 393  
 Grecia; 10; 37; 70; 88; 99; 110; 111; 133; 134;  
 136; 139; 141; 142; 143; 174; 210; 215; 292;  
 298; 301; 309; 358; 361; 372; 373; 374; 380;  
 385; 387; 393; 399  
 Hebe; 272  
 Hermes; 93; 232; 254; 258; 309; 374  
 Highland; 138  
 Iamidi; 147; 148; 149  
 Iofone; 360  
 Iolco; 21  
 Ionia; 40; 210; 357  
 Ipparco; 21; 360  
 Ipparete; 165  
 Ippi; 20; 21; 24; 31  
 Ippia; 19; 20; 21; 24; 31; 360  
 Ippoclido; 19  
 Ippocrate; 158  
 Irene; 286  
 Iride; 246  
 Irochesi; 139  
 Irra; 45; 50; 51; 54; 55; 57; 64; 124; 129; 198;  
 199; 256; 284; 362  
 Isagora; 133; 148; 156; 158; 160; 161; 201; 203;  
 376  
 Isocrate; 105  
 Itaca; 182; 359  
 Kalloni; 51; 64; 282; 389; 403; 404; 405; 406;  
 408  
 Kerykes; 106; 143; 146; 147; 150; 151  
 Kikis; 49; 108; 180  
 Laerte; 146; 182  
 Laodamia; 215  
 Laodice; 227  
 Larico; 170; 342; 346; 354  
 Lesbi; 23; 43; 50; 53; 64; 208; 270; 310; 326;  
 327; 363; 389; 390; 392; 396; 400; 402; 403  
 Lesbo; 1; 2; 8; 9; 10; 11; 20; 39; 44; 50; 52; 53;  
 55; 56; 83; 86; 88; 99; 109; 110; 123; 128;  
 130; 131; 133; 155; 156; 157; 176; 183; 195;  
 198; 200; 206; 210; 213; 216; 217; 218; 220;  
 241; 242; 252; 255; 264; 266; 267; 269; 280;  
 281; 282; 285; 287; 289; 296; 311; 312; 313;  
 314; 316; 325; 336; 338; 341; 344; 352; 354;  
 355; 356; 358; 359; 361; 362; 366; 367; 371;  
 372; 373; 374; 375; 378; 382; 385; 387; 393;  
 394; 395; 396; 398; 399; 400; 401; 403; 404;  
 405; 406; 408  
 Licia; 161  
 Licomidi; 130; 131  
 Licurgo; 97; 132; 151; 156; 157; 172; 174; 301  
 Lidia; 35; 36; 37; 38; 40; 84; 87; 176; 251; 252;  
 253; 254; 255; 265; 285; 296; 301; 313; 314;  
 361; 362; 372; 373; 374; 375  
 Lipsidrio; 155; 177  
 Locri; 374  
 Locride; 42  
 Macaone; 114  
 Macare; 52; 395; 396; 399  
 Macedoni; 21  
 Maia; 94  
 Malea; 374  
 Mar Nero; 133; 373; 405  
 Maratona; 35; 158  
 Marsiglia; 361  
 Massimo di Tiro; 59; 208; 209; 219; 228; 256;  
 270; 271; 275; 286; 295; 301; 329  
 Medi; 39; 40; 41  
 Media; 40  
 Megacle; 19; 49; 53; 109; 123; 131; 132; 157;  
 158; 160; 161; 162; 201; 313; 360; 381  
 Megapente; 186  
 Megara; 59; 131; 202; 209; 211; 274; 275; 286  
 Melancro; 11; 44; 45; 49; 50; 51; 52; 53; 54;  
 108; 126; 127; 129; 133; 180; 192; 269  
 Melanippo; 26; 59; 63; 68; 69; 87; 215  
 Meleto; 165  
 Melita; 172  
 Menelao; 22; 92; 95; 169; 186; 245; 275; 313;  
 355; 356; 358; 393; 394  
 Meneziade; 103; 114; 116  
 Menezio; 114; 115; 117  
 Mente; 359; 360  
 Mentore; 179; 181; 183; 186

## *Indice dei no*

- Messa; 9; 51; 54; 63; 64; 96; 282; 325; 327; 328;  
389; 390; 394; 399; 401; 402; 403; 404; 405;  
408  
Messeni; 42  
Metimna; 389; 406; 409; 410  
Mica; 219; 275; 283; 286; 298; 312  
Micerino; 342; 344  
Milasa; 364  
Mileto; 12; 34; 40; 171; 210; 313; 356; 357; 374  
Mirmidoni; 111  
Mirone; 131; 132  
Mirsilo; 49; 50; 51; 53; 54; 55; 56; 63; 64; 87;  
108; 123; 124; 125; 126; 127; 129; 158; 192;  
199; 257; 269; 282; 312; 373; 380; 395; 403  
Mitilene; 9; 23; 26; 27; 30; 31; 32; 37; 42; 46;  
48; 49; 51; 52; 53; 54; 55; 56; 57; 59; 63; 64;  
107; 126; 127; 128; 129; 131; 133; 158; 170;  
192; 195; 196; 199; 200; 267; 287; 288; 289;  
311; 312; 341; 342; 343; 354; 356; 362; 365;  
371; 372; 374; 388; 389; 395; 402; 404; 406;  
407; 408; 411  
Mitilenesi; 21; 22; 23; 25; 26; 28; 29; 30; 31; 32;  
41; 43; 44; 46; 47; 53; 57; 198; 199; 211;  
245; 363; 373  
Mnasidica; 286  
Mnemone; 54; 87  
Musa; 62; 253; 272; 286; 293; 294; 318; 329;  
331; 366  
Nabonido; 35; 36  
Naucrati; 339; 343; 344; 346; 350; 354; 355;  
356; 357; 362; 363; 364; 365; 372  
Neottolemo; 313; 360  
Nereidi; 56; 81; 192; 325; 340; 353; 369  
Nestore; 95; 114; 184; 185; 186; 191; 201; 235;  
358; 393  
Nicolao Damasceno; 38  
Nilo; 355; 357; 363  
Nosside; 273  
Odisseo; 62; 93; 95; 102; 112; 114; 146; 161;  
179; 181; 182; 186; 189; 191; 193; 197; 200;  
233; 234; 235; 236; 240; 306; 359; 360; 381;  
393  
Olbia; 364  
Omero; 33; 92; 228; 229; 324  
Opunte; 117  
Orazio; 51; 169; 355; 383  
Oreste; 52; 118; 165; 264; 395  
Orione; 74; 77  
Ovidio; 59; 81; 207; 212; 213; 214; 265; 272;  
286; 295; 297; 319; 342; 345; 346; 383  
Pafo; 357; 364; 374  
Pallene; 21; 361  
Pandaro; 93  
Panfilia; 364; 386  
Paniassi; 397  
Panormo; 357; 358; 374  
Parali; 157  
Paride; 88; 245; 246; 276; 402  
Patroclo; 62; 102; 103; 104; 113; 114; 115; 116;  
117; 118; 120; 161; 164; 165; 179; 183; 185;  
186; 191; 230; 231; 236; 245; 381  
Pediaci; 157  
Peleo; 93; 114; 117; 118; 178; 179; 381  
Peloponneso; 30; 32; 157; 164  
Penelope; 146; 182; 313  
Pentilide; 49; 275; 281; 381  
Pentilidi; 49; 50; 53; 55; 56; 57; 69; 109; 125;  
129; 130; 150; 158; 176; 190; 200; 208; 219;  
269; 271; 275; 281; 282; 283; 285; 312; 339;  
371; 381; 395  
Pentilo; 49; 52; 53; 125; 129; 381; 395  
Pergamo; 405  
Periandro; 10; 11; 12; 15; 16; 17; 18; 29; 31; 32;  
33; 34; 37; 42; 43; 45; 46; 47; 50; 56; 198  
Pericle; 157; 160; 161  
Perse; 36; 121  
Persefone; 93; 319; 320  
Persia; 36  
Persiani; 15; 158  
Pieria; 271; 272; 339  
Pilade; 118; 165; 264  
Pileo; 401; 402  
Pilo; 181; 183; 186; 254; 359; 393  
Pindaro; 60; 73; 74; 79; 147; 148; 149; 169; 189;  
219; 239; 249; 250; 289; 300; 307; 308; 332;  
352; 367; 376; 383; 386; 387; 397  
Pireo; 364  
Pirgione; 174  
Pirra; 39; 51; 64; 87; 389; 406; 408; 410  
Pisistratidi; 19; 21; 22; 28; 43; 130; 133; 156  
Pisistrato; 19; 20; 21; 24; 26; 27; 28; 29; 33; 37;  
43; 95; 132; 150; 151; 157; 161; 162; 169;  
186; 202; 203; 355; 360; 381  
Pitane; 374  
Pittaco; 10; 11; 24; 25; 26; 27; 28; 29; 30; 31;  
32; 34; 37; 38; 41; 44; 45; 46; 47; 49; 50; 51;  
52; 53; 54; 55; 56; 57; 63; 64; 69; 87; 96;  
101; 108; 109; 110; 123; 124; 126; 127; 129;  
132; 133; 156; 158; 161; 192; 195; 196; 197;  
198; 199; 202; 203; 218; 233; 238; 245; 256;  
257; 280; 281; 284; 311; 312; 352; 361; 362;  
373; 381; 382; 404  
Platea; 148  
Platone; 103; 105; 144; 166; 183; 227; 270; 375;  
376  
Pleiadi; 74; 75; 76; 77; 78  
Pleistodice; 125; 263; 264; 286; 311; 387  
Plutarco; 14; 15; 16; 24; 25; 28; 29; 30; 47; 52;  
53; 56; 105; 106; 131; 132; 153; 176; 195;  
202; 249; 272; 273; 301; 306; 319; 322; 328;  
376; 384; 399  
Polianatte; 275  
Polianattidi; 130; 208; 219; 269; 270; 271; 275;  
277; 278; 281; 282; 312; 339; 371  
Policarmo; 363  
Policrate; 17

- Polidamante; 193  
 Polieno; 24; 29; 53  
 Polifemo; 182; 233; 359  
 Porfirio; 51; 321  
 Poseidone; 365  
 Posidippo; 344; 346  
 Priamo; 94; 116; 197; 246  
 Priene; 37; 356  
 Proci; 93  
 Proclo; 393  
 Prodicò; 208; 270  
 Protagora; 208; 270  
 Protesilao; 215  
 Protiadi; 361  
 Psalichidi; 130  
 Psammetico; 11  
 Psira; 358  
 Pulizione; 105; 165  
 Reggio; 24; 42  
 Rodi; 355; 356; 364; 405  
 Rodopi; 34; 342; 343; 344; 346; 354; 365; 372  
 Romani; 138; 139; 175; 406  
 Sadiatte; 35  
 Saffo; 8; 9; 10; 11; 34; 38; 43; 44; 48; 49; 50;  
 53; 56; 58; 59; 60; 61; 63; 70; 81; 82; 83; 84;  
 85; 86; 88; 96; 101; 109; 116; 119; 125; 127;  
 128; 129; 133; 163; 170; 177; 190; 192; 195;  
 196; 198; 199; 206; 207; 208; 209; 210; 211;  
 212; 213; 214; 215; 216; 217; 218; 219; 220;  
 221; 222; 225; 226; 228; 234; 236; 237; 238;  
 240; 241; 242; 244; 247; 248; 249; 250; 251;  
 253; 254; 255; 256; 257; 258; 259; 261; 262;  
 264; 265; 266; 267; 268; 269; 270; 271; 272;  
 273; 274; 275; 276; 277; 278; 279; 280; 281;  
 282; 283; 284; 285; 286; 287; 288; 289; 290;  
 291; 292; 293; 294; 295; 296; 297; 298; 299;  
 301; 302; 303; 304; 307; 308; 309; 310; 311;  
 312; 313; 314; 315; 316; 318; 319; 321; 322;  
 323; 324; 325; 326; 327; 328; 329; 330; 331;  
 332; 333; 334; 335; 336; 337; 338; 339; 340;  
 341; 342; 343; 344; 345; 346; 350; 351; 352;  
 354; 356; 357; 358; 359; 361; 362; 365; 366;  
 367; 368; 369; 370; 371; 372; 373; 374; 375;  
 376; 378; 379; 380; 381; 382; 383; 384; 385;  
 386; 387; 388; 389; 390; 392; 393; 394; 395;  
 396; 399; 400; 401; 403; 404; 406  
 Salamina; 33; 210; 239; 313; 357; 374; 399  
 Salamini; 144; 145; 209  
 Sami; 12; 13; 14; 17; 342  
 Samo; 12; 13; 15; 17; 18; 356; 405  
 Sardi; 13; 15; 16; 35; 36; 37; 83; 251; 252; 255;  
 276; 313; 314; 361; 374; 382  
 Sarpedone; 161; 186  
 Scamandronimo; 373  
 Scizia; 374  
 Scozia; 133  
 Sele; 400  
 Senofonte; 97; 105; 172; 174; 176; 177; 178;  
 189; 332  
 Sicilia; 48; 105; 302; 318; 328; 358; 373  
 Sicione; 157; 313; 360; 381  
 Sierre; 135  
 Sigeeo; 12; 18; 20; 21; 22; 23; 24; 25; 26; 28; 29;  
 30; 31; 32; 33; 34; 42; 43; 44; 45; 46; 50; 52;  
 53; 55; 56; 87; 133; 198; 202; 311; 343; 373  
 Siracusa; 48; 357; 358; 373  
 Sirio; 74; 75; 76; 77; 78  
 Socle; 12; 18; 19; 20; 34  
 Socrate; 105; 208; 270; 271; 275; 295; 301; 329  
 Sofocle; 214; 239  
 Sole; 78  
 Solone; 33; 38; 47; 52; 68; 81; 131; 132; 133;  
 141; 142; 147; 182; 188; 193; 194; 195; 196;  
 197; 199; 201; 202; 246; 274; 291; 319  
 Sosicrate; 15  
 Sparta; 8; 12; 13; 15; 17; 18; 19; 20; 31; 70; 71;  
 72; 78; 81; 128; 130; 131; 157; 170; 172; 173;  
 174; 176; 182; 183; 200; 201; 203; 206; 216;  
 244; 246; 247; 248; 287; 288; 289; 295; 301;  
 313; 320; 353; 359; 374; 375; 380; 386  
 Spartani; 12; 13; 14; 17; 18; 19; 20; 157; 172;  
 203; 239; 301  
 Stenelo; 181  
 Stobeo; 57; 84; 272  
 Strabone; 23; 24; 25; 27; 29; 30; 31; 32; 47; 52;  
 53; 55; 81; 125; 174; 175; 198; 199; 264; 311;  
 342; 344; 346; 347; 354; 373; 374; 401; 406  
 Tafi; 359  
 Talete; 40; 41  
 Tanagra; 386  
 Teagene; 131; 190; 313; 381  
 Telemaco; 93; 95; 146; 169; 179; 181; 182; 183;  
 186; 355; 359; 376; 393  
 Telesilla; 386  
 Telesippa; 59; 209; 211; 286  
 Temesa; 359  
 Temistocle; 399  
 Tenedi; 33; 400  
 Tenedo; 33; 171; 393  
 Teo; 356; 374  
 Teognide; 92; 97; 119; 121; 123; 147; 164; 167;  
 170; 175; 176; 177; 178; 181; 183; 188; 195;  
 197; 202; 206; 215; 216; 228; 283; 291; 299;  
 312; 352; 383  
 Terenziano Mauro; 250; 290  
 Terone; 376  
 Terpandro; 267  
 Terricliidi; 172  
 Tersite; 197  
 Tessaglia; 21  
 Tessali; 21  
 Teti; 115  
 Tideo; 235  
 Timeo; 29; 32  
 Timonassa; 21; 360

*Indice dei no*

Tindaridi; 274; 275; 376  
Tione; 391; 392; 397  
Tisameno; 148  
Tracia; 124; 362  
Trasibulo; 11; 12; 34; 50  
Trasimaco; 208; 270  
Troade; 23; 25; 29; 30; 31; 32; 33; 43; 133; 179;  
245; 357; 373; 395; 406; 409  
Troia; 10; 22; 23; 30; 32; 52; 111; 112; 114; 116;  
161; 179; 181; 182; 186; 200; 238; 243; 244;  
313; 325; 343; 374; 393; 394  
Tucidide; 30; 42; 89; 96; 131; 132; 148; 157;  
163; 164; 165; 166; 168; 181; 332  
Valerio Massimo; 29; 45; 46; 47; 53; 55; 56;  
198  
Vallese; 135  
Zeus; 94; 96; 110; 123; 233; 247; 254; 277; 282;  
320; 359; 376; 380; 390; 391; 392; 393; 396;  
400; 404

## **Indice dei nomi moderni**

- Abicht; 15  
Achilara; 282; 402  
Aloni; 83; 84; 86; 130; 207; 210; 217; 218; 219;  
220; 223; 241; 242; 243; 244; 245; 252; 254;  
255; 256; 268; 275; 276; 279; 280; 281; 285;  
289; 294; 296; 303; 304; 307; 309; 313; 314;  
317; 318; 325; 326; 333; 334; 337; 339; 344;  
357; 359; 361; 362; 363; 370; 372; 374; 375  
Anderson; 162  
Andrisano; 227  
Antelami; 13; 37; 40  
Archontidou; 282  
Asheri; 10; 12; 19; 35; 36; 37; 38; 40; 158  
Atallah; 58; 285  
Aujac; 222  
Aurenche; 160; 163; 165; 166  
Austin; 356  
Bailly; 228  
Barilier; 321  
Bartol; 272; 333  
Bekker; 17  
Beloch; 10; 11; 12; 14; 15; 18; 19; 20; 24; 25  
Benveniste; 228; 229; 232; 233; 319  
Bergk; 250; 256  
Bergquist; 203  
Blass; 79; 222; 234; 256; 258; 276  
Boardman; 133; 355; 356; 373  
Bona; 244  
Bonanno; 64; 90; 91; 92; 94; 95; 97; 98; 99; 100;  
101; 222  
Boruhovič; 405  
Boulogne; 322  
Bourriot; 130; 131; 143; 144; 145; 146; 147;  
148; 150; 151; 152; 153; 154; 161; 162; 375  
Bowra; 83; 309; 342  
Bradeen; 48  
Brelich; 182; 188; 189; 216; 327  
Bremmer; 168; 169; 170; 174; 175; 176  
Bruselli; 21  
Buffière; 178; 298; 299  
Burkert; 93; 98; 99; 376; 396; 399  
Burnett; 77  
Burzacchini; 90; 126; 226; 305; 306; 324  
Calame; 71; 72; 75; 77; 78; 79; 179; 206; 216;  
254; 272; 287; 288; 289; 292; 294; 297; 299;  
300; 301; 319; 320; 321; 334; 386; 388  
Calhoun; 89; 107; 108; 133; 156; 165; 167; 180;  
187; 188; 203  
Campbell; 52; 55; 125  
Cantarella; 297; 299  
Carlier; 52; 56; 57; 130  
Carrière; 300  
Càssola; 397; 401  
Cataudella; 16; 17; 30; 43  
Cavallini; 276  
Cerri; 72; 122  
Chantraine; 61; 62; 72; 77; 109; 112; 113; 121;  
130; 179; 183; 185; 193; 202; 203; 209; 212;  
214; 215; 234; 243; 250; 254; 255; 264; 268;  
280; 292; 304; 305; 309; 319; 332; 396; 397;  
398  
Cherubina; 295  
Cingolo; 250  
Coarelli; 364  
Cocco; 398  
Colesanti; 89; 90; 100; 101  
Coppola; 22; 23; 355; 405  
Crettaz; 135  
Dain; 327  
Daniel; 290  
Daraki; 399  
Daremberg; 88; 189; 195; 309  
Davies; 60; 132; 158; 159; 162  
Davison; 39  
Dentzer; 89; 96; 99; 100; 175; 176  
Develin; 45; 47; 48; 49  
Di Benedetto; 124; 216; 222; 223; 224; 225;  
226; 256; 260; 262; 269; 303; 306; 342; 362  
Di Donato; 7; 9; 86; 96; 136; 235; 239  
Diehl; 82; 274; 303  
Dixon; 135  
Donlan; 112; 115; 122; 123; 188; 190; 193; 194;  
196; 197  
Dover; 120; 297; 298; 299; 301  
Dubuisson; 158  
Ducat; 14; 16; 17  
Dufour; 33  
Ercolani; 189; 240  
Ernout; 214; 215; 250; 251  
Fabbro; 97; 192  
Fantuzzi; 74  
Faraone; 319  
Farina; 104; 105  
Fausti; 16  
Ferrari; 7; 42; 74; 176; 206; 211; 216; 223; 262;  
287; 289; 294; 295; 296; 303; 304; 316; 318;  
323; 324; 326; 329; 331; 332; 353; 373; 388  
Finley; 57; 111; 193; 197; 240  
Fourrier; 356; 357  
Fraenkel; 350  
Fraschetti; 12  
French; 365  
Fustel; 139; 140; 142; 151  
Gaisford; 17

*Indice dei no*

- Gallavotti; 48; 49; 56; 90; 128; 130; 401; 402  
Gallotta; 312; 373  
Gambato; 344  
Gentili; 7; 8; 63; 66; 67; 68; 81; 86; 126; 128;  
223; 234; 253; 269; 272; 273; 276; 281; 286;  
287; 305; 306; 310; 318; 330; 334; 369; 398  
Gerber; 99  
Gernet; 7; 50; 72; 121; 142; 143; 145; 173; 195;  
232; 233; 237; 238; 239; 240; 341; 352; 361;  
362; 376  
Gerth; 42; 226  
Ghinatti; 64; 89; 107; 109; 123; 130; 131; 132;  
133; 156; 162; 163; 167; 181  
Ghiron-Bistagne; 330  
Giangrande; 280  
Giannini; 386; 387  
Gianotti; 74; 75; 77; 305; 306  
Gigante; 25; 45  
Glassner; 35; 36  
Glotz; 107; 117; 131; 140; 141; 142; 186  
Gomme; 278; 279; 280  
Gow; 344  
Graham; 48  
Grandolini; 272; 310; 330  
Grimal; 118  
Gronewald; 210  
Grote; 137; 138; 139; 140; 142; 143; 144; 145;  
146; 151  
Gruben; 98; 99  
Guarducci; 171  
Gundel; 76  
Hamm; 367  
Hatzfeld; 160; 165  
Haussoullier; 152  
Heitsch; 226; 227; 228  
Hofmann; 251  
Hollinshead; 100  
Howie; 324; 332  
Hubbard; 299  
Hunt; 234; 348; 349; 351  
Hutchinson; 224; 314; 332  
Huxley; 39; 41  
Jacoby; 45  
Jeanmaire; 398; 399  
Jones; 27; 305  
Jost; 99  
Jurenka; 91  
Kaibel; 333; 361  
Kakridis; 111; 185; 186  
Karst; 24  
Kirkwood; 226  
Knox; 212; 214  
Koldewey; 401; 402; 403; 410  
Koniaris; 243; 244  
Kühner; 42; 226  
Kurke; 96  
Labarre; 64; 327; 389; 401; 402; 403  
Lanata; 253; 269; 272; 273; 315; 316; 317; 319;  
321; 330  
Lapini; 14; 15; 16; 17; 21; 25; 29; 30; 31; 32; 43  
Lardinois; 60; 70; 206; 207; 251; 287; 289; 292;  
303; 326; 330; 388  
Lasserre; 209; 211; 220; 259; 267; 286; 303;  
307; 308; 331; 350; 388  
Latte; 398; 401  
Laurens; 331  
Lazzeroni; 72  
Lebel; 222  
Lefkowitz; 60  
Lejeune; 333  
Lentini; 66; 351  
Leumann; 251  
Levang; 355; 405; 406  
Lieberman; 25; 45; 51; 52; 54; 56; 59; 64; 68; 69;  
92; 124; 125; 127; 204; 207; 215; 262; 264;  
278; 281; 284; 292; 306; 311; 351; 374; 396;  
400  
Lidov; 58; 343; 344; 346; 347; 348; 349  
Lissarrague; 292; 309; 380; 385; 386  
Lloyd; 34  
Lobel; 90; 223; 224; 260; 262; 277; 278; 279;  
284; 316; 317; 367; 368; 390; 397  
Lombardo; 170; 171; 172; 173  
Lomiento; 223  
Lyghounis; 309  
Maas; 223  
Magnien; 309  
Manfredini; 25; 29; 31; 53  
Marconi; 99  
Marrou; 175; 178; 179; 182; 189; 215; 216  
Martinelli; 74  
Marzullo; 367; 368  
Mathieu; 152  
Mauss; 239; 240  
Mazzarino; 10; 30; 35; 36; 50; 57; 96; 124; 128;  
130; 131; 185; 195; 218; 221; 362; 373  
McEvilley; 252  
Medda; 394  
Meillet; 214; 215; 250; 251  
Mele; 353; 354; 355; 359  
Merkelbach; 286  
Messina; 193; 194; 196  
Meyerson; 7  
Mirto; 74  
Möller; 363; 364  
Moretti; 24; 25  
Morgan; 134; 138; 139; 140; 145  
Mossé; 50; 136; 137; 217; 292; 380; 385; 386;  
387  
Mosshammer; 10; 11; 19; 45; 49; 56; 88; 129;  
133  
Murray; 106; 130; 169; 170; 171; 172; 173; 178;  
188; 203  
Musti; 43; 130; 131; 147; 157; 204  
Napolitano; 21; 23; 30; 31; 133; 373

- Nenci; 19; 20; 21; 22; 26; 31  
Neri; 1; 18; 43; 270; 388  
Neue; 209; 286  
Nicosia; 90; 92; 221; 222; 226; 228; 251; 295;  
315; 317; 322  
Norsa; 317  
Otto; 365  
Page; 24; 25; 32; 33; 34; 38; 41; 42; 52; 57; 74;  
75; 81; 90; 96; 99; 108; 125; 126; 128; 130;  
180; 219; 223; 226; 235; 236; 244; 251; 252;  
254; 258; 265; 271; 278; 279; 280; 286; 287;  
303; 305; 306; 315; 316; 317; 324; 332; 334;  
341; 342; 344; 367; 368; 374; 378  
Panofka; 15; 18  
Paradiso; 309; 320  
Pardini; 66; 69  
Parker; 58; 60; 206; 207; 208; 212; 213; 268;  
280; 287; 289; 290; 291; 292; 294; 295; 297;  
303; 330; 361; 379; 383; 388  
Paton; 331  
Perrotta; 126; 128; 234; 281; 305; 306; 318; 334  
Pesando; 92  
Picard; 397; 398; 400; 401  
Piccirilli; 22  
Piccolomini; 222  
Pintaudi; 316  
Pirrenne-Delforge; 272; 273; 276; 319; 321; 322;  
363; 365  
Pontani; 331  
Porro; 54; 64; 89; 168; 351; 396; 400  
Pritchard; 35  
Privitera; 234; 240; 248; 298; 341  
Puech; 31; 53  
Pugliese Caratelli; 318  
Quinn; 87  
Robbins; 290  
Robert; 110; 389; 390; 401; 402; 403  
Rocci; 228  
Rösler; 8; 54; 60; 63; 65; 66; 67; 68; 69; 70; 86;  
87; 88; 110; 131; 193; 220; 238; 268; 305;  
309; 325; 369; 372; 378; 404  
Rougé; 355; 358; 365; 366  
Roussel; 130; 136; 137; 139; 143; 144; 145; 152;  
153; 161; 171; 172; 203; 218; 375; 376  
Saglio; 88; 189; 195; 309  
Salemme; 207; 209; 213; 265; 297  
Sandberg; 364; 365  
Sartori; 89; 107; 118; 123; 133; 156; 163; 164;  
165; 167; 187  
Scheid-Tissinier; 229  
Schmitt-Pantel; 64; 99; 106; 170; 171; 172; 173;  
175  
Schnapp-Gourbeillon; 136; 137  
Schubart; 317  
Scott; 305  
Seaford; 161; 229; 230; 233; 359; 376  
Sergent; 175; 191; 297; 299  
Servais; 12; 14; 15; 16; 17; 21; 31; 42  
Shepherd; 22; 356  
Shields; 282; 322; 325; 363  
Snell; 279; 281; 282  
Spencer; 176; 282; 386; 406  
Stagakis; 180  
Stella; 390; 397; 403  
Svenbro; 236  
Szantyr; 251  
Talamo; 89; 111; 112; 164; 169; 185; 186  
Tarditi; 38; 39; 237; 238; 397; 398  
Telò; 276  
Theander; 303  
Thurston Peck; 189  
Torelli; 363; 364  
Trapp; 270; 271  
Treu; 274; 275; 281; 282; 303; 304; 305; 306;  
307  
Turner; 223; 224; 260; 348  
Urlichs; 15  
Van Groningen; 119; 147  
Véllisaropoulos; 364; 365  
Vernant; 7; 8; 96; 292; 339; 361; 362; 380; 385  
Vetta; 60; 65; 67; 68; 86; 89; 120; 169; 188; 191;  
193; 216; 288; 303; 318; 324; 351  
Vian; 51  
Viano; 47  
Viviers; 14  
Voigt; 219; 223; 293; 315; 318; 329; 333; 334;  
347; 391  
Vollgraff; 15  
Von der Mühl; 103; 104; 335  
Welwei; 123; 187; 192; 200; 201; 202; 203  
West; 76; 262; 280; 293; 359  
Wilamowitz; 286; 290; 378; 391; 392  
Will; 16; 21; 99; 327  
Williamson; 342  
Wiseman; 35  
Young; 35; 36  
Zaidman; 380; 385