



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento ex
D.M. 270/2004*)

in Scienze dell'Antichità: letterature, storia e
archeologia

Tesi di Laurea

—
Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

La trattazione di miti beotici in Corinna di Tanagra: Edipo, Orione e gruppi di fanciulle

Relatore

Prof. Ettore Cingano

Correlatori

Prof.ssa Olga Tribulato

Prof. Alberto Camerotto

Laureanda

Barbara Da Pian

Matricola 822540

Anno Accademico

2012 / 2013

Indice

Cap. 1 - **Edipo, eroe civilizzatore in Corinna**

- 1.1 - Edipo e la Sfinge
- 1.2 - Edipo e la volpe Teumessia

Cap. 2 - **PMG 656 e PMG 665: le citazioni di Antonino Liberale**

Cap. 3 - **Orione e le Asopidi (PMG 654, coll. ii. 33-42; iii. 12-18, 27-41)**

Introduzione

La poetessa Corinna di Tanagra è una figura tanto affascinante quanto sfuggente, a causa dello scarso numero di frammenti pervenuti: il problema centrale, che da sempre ha diviso gli studiosi, è definirne la datazione. Se infatti Plutarco (Plut. *Glor. Athen.* 4.347f-348a), Eliano (*Var. Hist.* 13.25), Pausania (9.22.3) e la *Suda* (s.v. Κόριννα, pp. 157-58 Adler) sono concordi nel ritenere Corinna contemporanea di Pindaro, resta il fatto che la poetessa non è mai nominata neppure nel periodo alessandrino: le prime testimonianze che la riguardano risalirebbero soltanto alla metà del I sec. a.C., se ritenessimo affidabile *PMG* 670 (= *schol.* Ap. Rhod. 1.551a, 47 Wendel) che attribuisce ad Alessandro Polistore un commento della produzione corinniana, o alla seconda metà dello stesso secolo, quando Properzio definisce Corinna *antiqua* (2.3.21).¹ L'opera di Corinna dovette dunque essere conosciuta a Roma: non solo Ovidio scelse il nome di Corinna per l'eroina dei suoi carmi d'amore (vd. ad es. *Trist.* 4.10.59-60), ma sappiamo che Papinio, il padre di Stazio, faceva studiare nel I sec. d.C. ai suoi allievi della scuola napoletana, tra gli altri poeti greci, anche gli *arcana* della *tenuis* Corinna (Stat. *Silv.* 5.3.158).² In base a tali elementi, West ritiene inaffidabili le testimonianze che fanno di Corinna una poetessa tardoarcaica e difende dunque la datazione ellenistica: a suo parere, non è molto probabile che la poesia di Corinna sia passata inosservata per più di due secoli per poi conoscere un'ampia diffusione nel periodo romano.³ La veste ortografica dei papiri della poetessa registra del resto la situazione linguistica di fine III-inizio II sec. a.C.⁴: Lobel ha suggerito per primo di abbassare la cronologia di Corinna, negando

¹ Vd. Page 1953, pp. 68-74; Burzacchini 1991, pp. 39-47, il quale discute le testimonianze di Plutarco, Eliano, Pausania e la *Suda*, sostenendo la datazione alta di Corinna; Gentili-Lomiento 2001, p. 19, che difendono la validità della testimonianza plutarchea.

² Vd. Burzacchini 1992, pp. 54-57. Nel termine *arcana* si devono forse intravedere le concrete difficoltà che il testo di Corinna poneva soprattutto dal punto di vista dialettale (p. 56).

³ Vd. West 1970, p. 286.

⁴ Vd. West 1970, p. 277; Palumbo Stracca 1993, p. 403, n. 1. Cfr. Page 1953, 65-84, il quale mette in evidenza una serie di particolarità linguistiche che sembrano favorire la datazione ellenistica, ma non si sbilancia a sostegno di una o dell'altra ipotesi di cronologia. Altrettanto incerti sono Davies 1988, pp. 186-94; Henderson 1995, pp. 35-36.

l'ipotesi del metagrammatismo, ossia il riadattamento ortografico delle opere corinnee, necessario ai sostenitori della datazione arcaica.⁵

Esiste tuttavia un'attestazione archeologica a sostegno della cronologia alta, ampiamente criticata da West⁶. Taziano (*ad Gr.* 33.16) racconta di aver visto, durante un suo viaggio a Roma, una statua di Corinna scolpita da Silanione, autore ateniese di IV sec. a.C.: la testimonianza di Taziano, da sempre svaloriata⁷, ha assunto nuovo rilievo in tempi relativamente recenti, quando nel 1969 F. Coarelli, nell'ambito di una campagna di scavi archeologici nell'area del Campo Marzio a Roma, ha identificato una base di statua recante i nomi di Mistide e Aristodoto, menzionati da Taziano.⁸ Alla riabilitazione della testimonianza taziana, si deve aggiungere il ritrovamento di una statuetta marmorea, copia romana di un originale greco di IV sec. a.C. - quest'ultimo potrebbe dunque coincidere con l'opera di Silanione - conservata al Musée Vivienel di Compiègne, recante inciso sulla base il nome di KOPINNA.⁹ Basandosi sul passo di Taziano e sull'epigramma di Antipatro di Tessalonica (*Anth. Pal.* 9.26.5-6 = *PMG* 667)¹⁰, Bernard ha proposto di interpretare come rappresentazioni di donne di lettere le immagini femminili che decorano il fregio di un *rhyton* rinvenuto nel Turkmenistan sovietico, presso l'antica Nisa, e realizzato da un atelier di II sec. a.C.¹¹: in particolare, grazie alla posa della statuetta di Compiègne, ha potuto identificare Corinna nella donna in piedi, intenta nella lettura, davanti a un uomo calvo e barbuto, forse Esiodo.¹² Secondo Bernard, l'autore del *rhyton* di Nisa si sarebbe ispirato a un modello beotico, probabilmente uno di quei monumenti a esedra che a partire dal IV sec.

⁵ Vd. Lobel 1930, pp. 364-65.

⁶ Per la datazione ellenistica, vd. West 1970, p. 286. Per la critica delle testimonianze archeologiche, vd. West 1970, p. 280; 1990, p. 557.

⁷ Screditano la testimonianza di Taziano Page 1953, p. 73, n. 6; West 1970, p. 280.

⁸ Vd. Coarelli 1972, p. 100; Palumbo Stracca 1993, p. 411; Stewart 1998, p. 279; Gentili-Lomiento 2001, pp. 19-20.

⁹ Vd. Allen-Frel 1972, pp. 29-30; Stewart 1998, pp. 279-80.

¹⁰ Vd. Burzacchini 1997, p. 125-32, in partic. p. 130 per quanto concerne Corinna: «il fatto che con esso la poetessa venisse ad inserirsi nel robusto filone, arcaico e poi classico, della descrizione letteraria di scudi famosi, si configura come un forte indizio a favore della cronologia alta della Tanagrese». Vd. anche Villarrubia Medina 2011, p. 159.

¹¹ Vd. Bernard 1985, pp. 29-34, che discute la tradizionale identificazione nelle Muse e in Efesto delle figure decoranti il *rhyton*.

¹² Vd. Bernard 1985, pp. 50-52 (Corinna); 53-59 (Esiodo).

a.C. celebravano le Muse, le personalità di lettere e le allegorie delle arti¹³: è forse possibile immaginare - come sottolinea anche Palumbo Stracca - che le statue di poetesse presenti nell'esda beotica sarebbero state poi trasportate a Roma per adornare il teatro di Pompeo, dove Taziano racconta di averle viste con i suoi occhi.¹⁴

Come si è appena evidenziato, i dati discordanti, costituiti dalle testimonianze letterarie e archeologiche, non permettono di risolvere definitivamente la questione della datazione. La discussione è complessa e costituisce un campo aperto a diverse prospettive: oltre alle due ipotesi tradizionali appena messe in luce, che contrappongono l'immagine di Corinna tardoarcaica a quella di Corinna ellenistica, esiste infatti un terzo filone interpretativo, secondo il quale Corinna sarebbe vissuta in un periodo intermedio tra il V e il III sec. a.C.: Berman data infatti la poetessa alla seconda metà del IV sec., rendendola contemporanea dello scultore che la ritrasse¹⁵; Schachter propone invece di contestualizzare Corinna nel periodo dell'egemonia tebana.¹⁶

La datazione al IV sec. sembra improbabile per ragioni linguistiche: come sottolineò Page, «the difference between the Boeotian spelling of the fifth century and that of the fourth is very great: but the difference in this respect between the mid-fourth century and the late third or early second is comparatively slight»¹⁷; dato che *P. Berol.* 284 (= *PMG* 654) riflette la realtà linguistica del periodo compreso tra il III e il II sec. a.C., sembra dunque poco probabile che sia stata svolta un'operazione di riadattamento ortografico di un testo di IV sec. a.C. Dunque, o Corinna visse tra VI e V sec. a.C. e la sua opera fu rimodellata dal punto di vista ortografico per renderla intelligibile ai beoti di III sec., oppure, come ha sostenuto Lobel, non ci fu alcun metagrammatismo poiché l'attività poetica di Corinna coincise cronologicamente con il periodo di redazione del testo registrato nel Papiro di Berlino.¹⁸

¹³ Vd. Bernard 1985, pp. 71-74.

¹⁴ Vd. Bernard 1985, pp. 70-74, 108-11; Palumbo Stracca 1993, pp. 411-12.

¹⁵ Vd. Berman 2010, p. 60.

¹⁶ Vd. Schachter 2005, pp. 276-78, 280; Berman 2010, p. 61.

¹⁷ Page 1953, p. 75.

¹⁸ Vd. Page 1953, p. 69.

Questo elaborato analizzerà alcuni elementi della poetica corinniana che sembrano difendere la datazione alta: tra questi, la contemporaneità di Corinna, Mirtide e Pindaro sostenuta da *PMG* 664a e la presenza, nell'opera della poetessa, di alcuni nuclei mitologici connotati in senso arcaico e locale, che ben si armonizzano con l'immagine di una Corinna vissuta tra VI e V sec. a.C. Gentili-Lomiento, oltre a far valere la forza della tradizione antica concorde nel ritenere Corinna contemporanea di Pindaro, hanno sottolineato che non si può trascurare l'aggiunta del nome della poetessa nel cosiddetto 'canone' dei nove poeti lirici (*schol.* Dion. Thrac. *A. Gr.*, 21.17 Hilgard): Corinna venne inserita al decimo posto probabilmente dopo che la sua opera, in seguito a un periodo di diffusione locale, fu riscoperta ed edita con un commento.¹⁹ Del resto, Villarrubia Medina sottolinea che la sequenza Saffo-Corinna-Erinna presente nel breve elenco di poetesse redatto da Eustazio (*in Hom. Il. 2.* 711-15, I 509 43-45 van der Valk) sembra seguire l'ordine cronologico.²⁰

Si può forse ritenere datante anche la testimonianza presente in *P.Oxy.* 2438, col. ii (= *PMG* 695A), frammento papiraceo risalente al 200 d.C. ca. e dedicato a una biografia di Pindaro: il testo registra che, secondo Corinna e altre poetesse, Pindaro era figlio di Scopelino. Oltre alla curiosa peculiarità relativa alla biografia di Pindaro, è bene notare che il frammento potrebbe essere letto come ulteriore prova del legame tra i tre poeti beoti, se fosse lecito intuire anche il nome di Mirtide celato nel gruppo delle poetesse.

Ma Corinna non è solo una figura sfumata per quanto concerne i connotati biografici: un ostacolo di notevole rilievo è la perdita di gran parte della sua produzione poetica. La nostra conoscenza della poetessa si basa infatti su poche testimonianze dirette - si tratta di testi papiracei scritti tra il I e il III d.C. (*PMG* 654-655; 690-694) - e su un buon numero di citazioni di tradizione indiretta, dalle quali emerge l'immagine di una poetessa di Tanagra (*PMG* 654, col. iii. 32-41; 655) dedita alla celebrazione di miti locali, con la possibile eccezione di *PMG* 690 (= *P.S.I.* 1174, ed. pr. Coppola), contenente alcuni versi che ricondurrebbero a una tematica troiana, oltre ai primi sette versi del poema intitolato *Oreste*. Dalla *Suda*

¹⁹ Vd. Gentili-Lomiento 2001, p. 19; Villarrubia Medina 2011, pp. 157-58.

²⁰ Vd. Villarrubia Medina 2011, p. 159.

(s.v. Κόριννα, pp. 157-58 Adler) sappiamo che Corinna fu λυρική: i suoi cinque libri avrebbero avuto il nome di ῥεποῖα (vd. *PMG* 655.2), termine dall'incerto significato che fu spiegato da Clayman come *Poemi narrativi*.²¹ Argomento di questo elaborato saranno alcuni dei miti presenti nella produzione corinniana: dopo aver ripreso, grazie allo studio di *PMG* 664a, la dibattuta discussione relativa alla datazione di Corinna, tratterò nel primo capitolo il mito di Edipo, delineato come eroe civilizzatore e purificatore del territorio tebano in *PMG* 672. Edipo è protagonista tanto del mito della Sfinge quanto di quello della volpe Teumessia, che offrono originali spunti nella rivalutazione della poesia di Corinna la quale risulta ricettrice di nuclei mitici arcaici e originali, saldamente radicati nella terra beotica. Nel secondo capitolo affronterò due miti relativi ad Orcomeno, quelli delle Coronidi (*PMG* 656) e delle Miniadi (*PMG* 665): due postille presenti nel margine del testo delle *Metamorfosi* di Antonino Liberale (rispettivamente 25, 10) ricordano infatti che Corinna ne parlò. Il terzo capitolo sarà infine dedicato a una panoramica del mondo oracolare tratteggiato da Corinna in *PMG* 654: allo studio della successione sacerdotale relativa all'oracolo beotico di Apollo Ptoio (col. iii. 27-41), segue l'analisi della celebre profezia relativa al futuro delle figlie di Asopo (*PMG* 654. col. ii. 33-42; col. iii. 12-18). La prima sezione riguarderà in particolare la figura di Orione, centro degli interessi della poetessa tanagrese in molteplici componimenti (*PMG* 655. 12-17; 656; 673) e protagonista di un perduto poema corinniano, dal titolo di Κατάπλους, *Ritorno*, di cui restano certamente almeno due testimonianze (*PMG* 662; 663). La seconda sezione si concentrerà invece sulle nove figlie di Asopo (col. iii. 21), destinate a unioni divine e a generare stirpi di eroi (vv. 22-25).

AVVERTENZA. I frammenti di Corinna sono citati secondo l'edizione di D. Campbell, *Greek Lyric, IV. Bacchylides, Corinna, and Others*, Cambridge (MA) 1992 presente in bibliografia. Le traduzioni fornite sono frutto del mio lavoro.

²¹ Vd. Clayman 1978, pp. 396-97; Burzacchini 1991, pp. 53-55.

Cap. 1 - Edipo, eroe civilizzatore in Corinna

Quando studiamo Corinna, dobbiamo fronteggiare diverse questioni insolite di varia natura: spicca su tutti il basilare problema della datazione, su cui si discute da circa un secolo senza tuttavia approdare a una soluzione definitiva.¹ Anche quando si trascura la questione cronologica, l'esiguità dei frammenti sopravvissuti spesso non consente di avere una visione completa della poesia corinniana. Collins ha proposto in un recente articolo un'originale rilettura di alcuni dei miti celebrati da Corinna, quelli di Orione (*PMG* 654, col. iii, vv. 32-41; 662; 673), di Citerone ed Elicona (*PMG* 654, col. i, vv. 12-18) e di Edipo (*PMG* 672), analizzati tenendo conto di quella che considera la più distintiva caratteristica della poesia corinniana, ossia la sua «mythological innovation»².

Introduco lo studio della figura di Edipo in Corinna (*PMG* 672), poiché foriera di un punto di vista innovativo capace di offrire un'originale prospettiva in relazione al ruolo svolto da Edipo come eroe civilizzatore e uccisore dei mostri, la Sfinge e la volpe Teumessia, flagelli di Tebe; analizzo prima, come fa Collins, *PMG* 664a, il componimento di biasimo nei confronti di Mirtide, per dimostrare la complessità interpretativa che dobbiamo fronteggiare nel tentativo di ricostruire un ampio *puzzle* disponendo di così pochi pezzi.

L'interpretazione del componimento, come di consueto, divide gli studiosi: alcuni sostengono la tesi per cui Corinna, attraverso questo rimprovero a danno di una 'collega', finisce per delineare una netta divisione tra i sessi e per sostenere, anche se implicitamente, che uomini e donne non dovrebbero mai entrare in competizione (almeno) dal punto di vista poetico; altri orientano la critica di Corinna verso questioni di stile poetico e ritengono che la poetessa stia invece criticando Mirtide «for imitating the convoluted style of Pindar»³. I versi in questione sono i seguenti (*PMG* 664a):

μέμφομη δὲ κῆ λιγούραν

¹ Datano Corinna al III sec. a.C. ad es. Lobel 1930, pp. 364-65; West 1970, p. 286. Sostengono, tra gli altri, la datazione alta Allen-Frel 1972, pp. 26-30; Burzacchini 1991, p. 47. Approdano ad un *non liquet* Page 1953, p. 84; Davies 1988, pp. 186-94; Henderson 1995, pp. 35-36.

² Collins 2006, p. 21.

³ Collins 2006, p. 21.

Μουρτίδ' ἰώνγ' ὄτι βανὰ φοῦ-
σ' ἔβα Πινδάρου πὸτ ἔριν.

E io rimprovero Mirtide dalla voce
soave per il fatto che, sebbene⁴ fosse una donna,
entrò in competizione con Pindaro.

Non è poi unanimemente stabilito se il passo sia l'espressione poetica di un *topos* letterario diffuso, ossia la critica rivolta da un poeta a un predecessore o a un rivale contemporaneo, o piuttosto una reale accusa mossa da Corinna nei confronti di Mirtide: per questo motivo, *PMG* 664a è sfruttato da alcuni a favore della datazione bassa e da altri, paradossalmente, a sostegno della tesi opposta. A favore della prima ipotesi, West ha messo a paragone il componimento con il biasimo di Teocrito nei confronti di Μοισῶν ὄρνιχες, ὅσοι ποτὶ Χίον ἀοιδόν / ἀντία κοκκύζοντες ἐτώσια μοχθίζοντι, dei pollastri delle Muse, quanti starnazzando davanti all'aedo di Chio si affannano inutilmente (*Theoc.* 7.47-48), suggerendo di datare Corinna al III sec. a.C.: dal punto di vista della struttura, si tratta in entrambi i casi di «one poet blaming another for trying to emulate a third»; la convinzione che i più famosi poeti facessero parte di una classe a sé, tanto illustre da non concedere spazio a eventuali rivali, «is typically Hellenistic and not fifth-century»⁵. Pfeiffer, seguito da Page, affermava invece che il componimento corinniano esprime una reale critica mossa dalla poetessa tanagrese a Mirtide la quale non avrebbe avuto quindi l'ardire di *imitare* Pindaro, ma di *sfidarlo* in «a contemporary challenge»: questo è suggerito da alcuni termini utilizzati da Corinna, ossia βάινειν e ἔρις, «normally used of parties engaged in actual rivalry»⁶.

Non mancano in realtà esempi letterari arcaici che registrano la critica di un poeta nei confronti di un altro: sappiamo che Stesicoro ammonì Omero ed Esiodo (fr. 193 D.), che Solone fece altrettanto nei riguardi di Mimnermo (fr. 20 D.) e

⁴ Nella traduzione del participio φοῦσα mi attengo al suo valore concessivo, come fa Collins (vd. Collins 2006, p. 20, n. 16).

⁵ West 1990, p. 554. Già in West 1970, p. 284 questo componimento era utilizzato a sostegno della datazione ellenistica.

⁶ *Ap.* Page 1953, p. 31, n. 1. Vd. anche Burzacchini 1993, p. 399.

Pindaro nei confronti di Archiloco (*Pyth.* 2.54-56).⁷ Se, per Davies, la memoria del passo stesicoreo e il conseguente paragone tra questo e *PMG* 664a bastano a smentire la tesi di West, quest'ultimo richiama l'attenzione sulla differente natura di base di queste critiche: il biasimo di Corinna presenterebbe la stessa struttura di quello di Teocrito, trattandosi della critica mossa da un poeta a un altro accusato di essersi vanamente messo in competizione con un terzo dalle doti poetiche indiscutibili; il passo di Stesicoro, invece, come quelli di Solone e Pindaro, porterebbe in scena soltanto due artisti, l'accusatore e l'accusato, in un periodo in cui, evidentemente, non si era ancora consolidata quella coscienza che avrebbe poi portato alla formazione del canone dei grandi classici per eccellenza.⁸

È bene tuttavia aggiungere che la pertinenza dei tre esempi presi a paragone da Collins non è del tutto fondata. La critica di Stesicoro nei confronti di Omero ed Esiodo (fr. 193 D.) si deve infatti a ragioni letterarie:

[μέμ]φεται τὸν Ὅμηρο[ν ὅτι Ἐλέ]νην ἐποίησεν ἐν Τ[ροίαι] καὶ οὐ τὸ εἶδωλον
αὐτῆ[ς, ἔν] τε τῆ[ι] ἐτέραι τὸν Ἡσίοδ[ον] μέμ[φεται].

(Stesicoro) rimprovera Omero, poiché rappresentò Elena a Troia e non il suo simulacro, e in un'altra (palinodia) rimprovera Esiodo.

Non è dunque un parallelo del tutto adeguato per *PMG* 664a, in cui il biasimo di Corinna colpisce Mirtide per aver gareggiato/imitato Pindaro. Si rivela altrettanto poco pertinente la ripresa di un celebre verso di Mimnermo proposta da Solone (fr. 22 D.). Se Mimnermo guardava alla vecchiaia con pessimismo e si augurava di morire a sessant'anni (fr. 6 D. v. 2: ἐξηκονταέτη μοῖρα κίχοι θανάτου), Solone sperava invece di morire in tarda età (fr. 22 D.):

“ἐξηκονταέτη μοῖρα κίχοι θανάτου”.

ἀλλ' εἴ μοι καὶ νῦν ἔτι πείσεται, ἔξελε τοῦτον,

μη δὲ μέγαιρ', ὅτι σεῦ λῶιον ἐπεφρασάμην,

καὶ μεταποίησον, Λιγυαιστάδη, ὧδε δ' ἄειδε·

“ὀγδωκονταέτη μοῖρα κίχοι θανάτου”.

“Il destino di morte mi colga a sessant'anni”.

⁷ Vd. Davies 1988, p. 188; West 1990, p. 554; Collins 2006, p. 21.

⁸ Vd. Davies 1988, p. 188; West 1990, p. 554.

Ma se almeno adesso mi darai ascolto, toglì quel verso,
- non prendertela se ho riflettuto meglio di te -
e cambialo, arguto cantore, e canta così:
“il destino di morte mi colga a ottant’anni”.

Si tratta quest’ultimo di un gioco allusivo, di una ripresa ammiccante, ben lungi dall’esplicito rimprovero mosso da Corinna nei confronti di Mirtide e basato su differenti motivazioni.

Non si avvicina a quello registrato in *PMG* 664a nemmeno il terzo rimprovero poetico citato da Collins, il biasimo di Pindaro nei confronti di Archiloco, accusato di essere un arrogante calunniatore lontano dagli ideali pindarici (*Pyth.* 2.54-56):

εἶδον γὰρ ἐκὰς ἐὼν τὰ πόλλ’ ἐν ἀμαχανία
ψογερὸν Ἀρχίλοχον βαρυλόγοις ἔχθεσιν
παινόμενον·

vidi infatti da lontano Archiloco incline al biasimo,
il quale, trovandosi tante volte nel bisogno,
si gonfiava di malevoli rancori.

È inoltre opportuno soffermarsi a riflettere sugli “attori” presenti sul palcoscenico poetico evocato da tutti i componimenti sopracitati: questo potrebbe condurre a una svalutazione generale dei paralleli poetici appena ricordati. Si noti infatti che i protagonisti delle critiche poetiche composte da Stesicoro, Solone, Pindaro e Teocrito sono tutti uomini e membri di un mondo artistico al maschile i cui confini erano stati definiti dalla stessa Corinna: la poetessa tanagrese aveva tracciato una demarcazione sottile ma netta tra *eroi ed eroine* e, quindi, tra le due identità di genere in *PMG* 664b. Di conseguenza, la pertinenza dei paragoni, proposti nello sforzo di trovare un parallelo datante per Corinna, potrebbe avere fragili basi: nel caso corinniano, infatti, si tratta di una donna che critica un’altra donna per aver gareggiato contro un uomo e la sfumatura, soprattutto alla luce di *PMG* 664b, potrebbe non essere di poco valore. Non credo sia possibile - a causa della natura frammentaria di *PMG* 664a e *PMG* 664b, citazioni riportate da Apollonio Discolo nella sua opera sui pronomi - stabilire se il grammatico avesse attinto dallo stesso poema corinniano per ambedue i riferimenti: in tal caso, Corinna forse avrebbe potuto criticare la collega per ragioni stilistico-tematiche;

così vorrebbe Kirkwood, il quale ipotizza che «Myrtis, unlike Corinna and other poetesses, who adhered to local stories and a local dialect, used the themes and the style of the great choral lyricists, and in that sense was Pindar's competitor»⁹. Ciò non è tuttavia sostenibile, poiché dal contenuto dell'unico componimento di Mirtide di cui siamo a conoscenza (*PMG* 716 = Plut. *Quaest. Graec.* 40) traspare l'interesse dell'antedonia per tematiche locali, simile a quello della stessa Corinna: allo scopo di spiegare i motivi per cui l'accesso al bosco sacro all'eroe tanagrese Eunosto era vietato alle donne, Plutarco riporta il racconto della tragica morte di quest'ultimo per mano dei fratelli di Ocna, innamorata respinta, e ricorda di aver tratto la vicenda da Mirtide.¹⁰ Il racconto, dal chiaro intento eziologico, è una leggenda beotica basata sul cosiddetto "motivo di Putifar", conosciuto nel mondo greco fin dai tempi di Omero che narrò la vicenda di Antea (*Il.* 6.160 ss.): la donna, innamoratasi di Bellerofonte e da lui respinta, denunciò l'eroe al marito Preto e lo accusò di averla sedotta.¹¹

Tornando a *PMG* 664a, credo dunque che, nel tentativo di trovare un parallelo letterario che in qualche modo possa essere utile nella tanto dibattuta questione della datazione di Corinna, i termini di paragone proposti da West e Davies non siano del tutto pertinenti a causa delle differenti implicazioni che la censura di Corinna a Mirtide potrebbe comportare: in altre parole, nella valutazione del componimento, è opportuno tenere in considerazione la diversità di sesso delle parti in causa. Se questa visione è corretta, potremmo leggere in

⁹ Kirkwood 1974, p. 178.

¹⁰ Vd. Burzacchini 1993, p. 397. Villarrubia Medina 2011, pp. 239-40 propone un'ulteriore riflessione sulla dinamica della morte di Ocna descritta da Mirtide e Plutarco, prestando particolare attenzione al movimento dell'eroina suicida, ossia alla sua scelta di gettarsi nel vuoto da un luogo elevato: il suicidio di Ocna, che si sarebbe gettata da un dirupo, richiama alla mente la morte di Elicona, che in *PMG* 654, col. i, vv. 29-32 si lancia dall'alto della montagna. Entrambe le scene di suicidio potrebbero forse essere ispirate dal paesaggio montuoso della Beozia, terra natia tanto di Mirtide quanto di Corinna - così suppone Villarrubia Medina (p. 240). In realtà, quello di gettarsi da un luogo elevato è un motivo diffuso oltre i confini beotici e, ad esempio, è connesso all'isola di Leucade (vd. Nagy 1990, pp. 227-30): Strabone (10.2.9 C452) racconta che qui gli innamorati, gettandosi in mare da un candido promontorio, cercano rimedio agli affanni d'amore; primo a gettarsi sarebbe stato Cefalo, figlio di Deione, spinto dall'amore per Pterela. Menandro riteneva invece che Saffo fosse stata la prima a balzare giù dal promontorio leucadico, innamorata di Faone (Menand. *Leuc.* fr. 258 Korte; cfr. anche Ovid. *Her.* 15.235-61).

¹¹ Vd. Burzacchini 1993, p. 397. Il "motivo di Putifar" avrà particolare fortuna nella tragedia, specialmente quella euripidea (si ricordino le protagoniste dell'*Ippolito* e della perduta *Stenebea*).

PMG 664a l'espressione di un «prejuicio de la propia Corina» o del fatto che «en la sociedad beocia no estaba bien visto un enfrentamiento de tales características entre hombres y mujeres»¹². Ma anche questa posizione va considerata con la dovuta cautela, poiché, partendo da queste premesse, è breve il passo che conduce a ritenere *PMG* 664a il riflesso di «un ben noto *cliché* – radicato *ab ovo* nella cultura indoeuropea e qui significativamente espresso, guarda caso, per bocca di una donna – circa la conclamata naturale inferiorità femminile nei confronti dell'altro sesso»¹³, e non credo sia la strada corretta: se è vero che la critica di Corinna colpisce Mirtide in quanto *donna* tanto audace da rivaleggiare con Pindaro e che la tanagrese non sembra mettere in dubbio le capacità poetiche dell'antedonia, risulta allora stridente il confronto con la notizia delle molteplici sconfitte inferte a Pindaro dalla stessa tanagrese (*Suda* s.v. Κόριννα, 157-58 Adler; *Ael. Var. Hist.* 13.25; *Paus.* 9.22.3).¹⁴ La soluzione di quest'*impasse* risiede, per molti, nella svalutazione della tradizione legata alla rivalità tra Pindaro e Corinna: la più interessante, a mio avviso, è la posizione di Burzacchini, che ritiene poco credibili tanto l'aneddoto raccontato da Plutarco, riguardante l'ammonimento mosso da Corinna a Pindaro per ragioni poetiche (*Plut. Glor. Athen.* 4. 347f-348a), quanto quello relativo a una o più vittorie di Corinna, riportato da Pausania, Eliano e la *Suda*, giudicando entrambi prodotti della «tendenza di tutta un'area del biografismo antico per l'aneddotica gratuita»¹⁵; tuttavia, Burzacchini sembra credere alla contemporaneità di Corinna e Pindaro, che, presupposto dell'aneddoto stesso, non veniva messa in dubbio dalla tradizione antica.¹⁶

¹² Villarrubia Medina 2011, p. 241.

¹³ Burzacchini 1993, pp. 400-01.

¹⁴ Un ulteriore nesso tra Corinna, Mirtide e Pindaro potrebbe forse celarsi in *PMG* 695A (= *P. Oxy.* 2438 col. ii), frammento papiraceo datato al 200 d.C. c. dedicato a una biografia di Pindaro. Il testo registra che Pindaro υἱὸς δὲ κατὰ μὲν Κόρινναν] καὶ ἑτέρας ποιητρίας Σκοπελίνο[υ, secondo Corinna e *altre poetesse*, (era) figlio di Scopelino. Tra le poetesse che, come Corinna, registrarono quest'informazione, potrebbe forse esserci anche Mirtide?

¹⁵ Burzacchini 1991, p. 46.

¹⁶ Vd. Burzacchini 1991, pp. 43-47 (in partic. p. 44 in relazione a Plutarco); tendono a screditare la tradizione relativa all'agone poetico tra Corinna e Pindaro Lobel 1930, pp. 356-57; Page 1953, pp. 71-74; Page 1957, pp. 111-12 (su Pausania, cfr. Burzacchini 1991, p. 47); West 1990, p. 557. Villarrubia Medina 2011, p. 240 richiama l'attenzione sulla difficoltà interpretativa di *PMG* 664a «sin la precisión cronológica requerida, es decir, sin la posibilidad de fijar si el reproche fue anterior o posterior al enfrentamiento de Corina y de Píndaro»: lo studioso sembra

Riflettendo sul nodo fondamentale del dibattito riguardante *PMG* 664a, ossia la problematica qualificazione di Mirtide come βωνά φοῦσσα (vv. 2-3), Collins ha proposto una visione originale della questione, che si concentra sulla peculiarità linguistica della scelta lessicale di Corinna: la poetessa infatti, nel connotare come *donna* Mirtide, utilizza il termine beotico βωνά, equivalente di γωνή; questa scelta linguistica, orientata in senso locale, *potrebbe* essere, secondo Collins, espressione dell'ideale patriottico di Corinna, sulla base del quale la poetessa criticò la "collega".¹⁷ Discuto di seguito i due filoni interpretativi sui quali si fonda l'analisi di Collins.

Se riteniamo il termine βωνά foriero di una velata critica nei confronti di ogni localismo troppo marcato, il biasimo di Corinna, evidenziato dalla forza della sfumatura dialettale, sarebbe di conseguenza indirizzato contro la "provinciale" Mirtide «unworthy to compete with the cosmopolitan and socially élite Pindar»¹⁸; a mio avviso, a questo dovremmo comunque aggiungere la specificazione di sesso che il termine porta semanticamente con sé: Mirtide sarebbe biasimata in quanto *donna di provincia* che sfida un uomo cosmopolita. L'esempio proposto da Collins come possibile parallelo non è però pertinente: si tratta di un passo di Saffo, il fr. 55 L.-P. (= Stob. 3.4.12), ossia l'aspra critica della poetessa di Lesbo nei confronti di una donna priva di ispirazione poetica e, per questo, condannata all'oblio. Saffo le si rivolge in questo modo:

καθάνοισα δὲ κείσῃ οὐδέ ποτα μναμοσύνα σέθεν
 ἔσσειτ' οὐδὲ †ποκ' ἔϋστερον· οὐ γὰρ πεδέχῃς βρόδων
 τῶν ἐκ Πιερίας· ἀλλ' ἀφάνης κὰν Ἄϊδα δόμωι
 φοιτάσῃς πεδ' ἀμάρων νεκῶν ἐκπεποταμένα.

suggerire che la tradizione relativa a uno o più agoni poetici tra Pindaro e Corinna potrebbe essere giudicata credibile, se potessimo collocare la critica nei confronti di Mirtide in un momento precedente rispetto alla vittoria di Corinna su Pindaro; Corinna avrebbe dunque potuto criticare l'ardire di una donna che osò sfidare Pindaro, per poi ritrovarsi, anni dopo, nella stessa situazione. Per mancanza di prove, tale posizione resta tuttavia ipotetica.

¹⁷ Vd. Collins 2006, p. 21: «the use of the Boeotian term βωνά (as of the Boeotian dialect in general) may convey a certain local patriotism». La riflessione relativa al ruolo svolto dal termine beotico equivalente di γωνή sembra appoggiarsi su fragili basi: all'interno di un poema composto in dialetto beotico, il termine βωνά perderebbe la rilevante connotazione localistica che gli studiosi moderni solitamente vi leggono.

¹⁸ *Ibid.*

Giacerai morta, né mai ci sarà memoria di te,
neanche in avvenire: infatti non sei partecipe delle rose
di Pieria; ma, invisibile anche nella casa di Ade,
errerai svolazzando tra i morti indistinti.

Stobeo introduce la dura apostrofe di Saffo spiegando che la destinataria è una donna ἀπαίδευτος, incolta, non partecipe delle “rose di Pieria”, ossia dei doni delle Muse, la cui sede, fin dai tempi di Esiodo, è identificata con la regione macedone.¹⁹ Mi sembra che il paragone risulti quindi pertinente solo in superficie: come Saffo criticò un’ignota donna, così fece Corinna con la rivale Mirtide. Ma non si trovano ulteriori somiglianze:

- diversamente da quanto si può dire per *PMG* 664a, non si conosce il motivo preciso dell’aspro biasimo di Saffo, la cui critica colpisce la destinataria *soltanto* per ragioni poetiche: l’accusa mossa dalla poetessa di Lesbo nei confronti dell’anonima non implica che Saffo la stesse criticando in quanto *donna in competizione* con un artista di sesso maschile dalle indubbie doti poetiche;
- Saffo disprezza apertamente l’incapacità artistica dell’accusata, mentre non si conosce il parere di Corinna sull’abilità poetica di Mirtide.

Sarebbe interessante conoscere almeno i contenuti generali del componimento con cui Mirtide sfidò Pindaro: ritenere infatti che Corinna critichi la provinciale Mirtide in modo assoluto è teoria poco convincente dato l’interesse della tanagrese per le tradizioni locali, come, ad esempio, si evidenzierà per i miti delle Coronidi e delle Miniadi radicati nel panorama mitologico di Orcomeno (*PMG* 656; 665).²⁰ Se, tuttavia, si volesse dare credito a questa prima lettura del termine βανά, sarebbe certo necessario postulare che Mirtide avesse proposto un componimento dai contenuti meramente regionali in contrasto con i temi panellenici celebrati da Pindaro.

La possibilità alternativa è, secondo Collins, leggere in βανά un segnale dell’orgoglio patriottico in senso locale di Corinna: in questo caso il rimprovero della tanagrese colpirebbe in realtà, anche se sottilmente, Pindaro, il quale «had

¹⁹ Vd. Hes. *Theog.* 53 segg.: la Pieria è ricordata come luogo natale delle Muse. Vd. Plut. *Coniug. Praec.* 145F-146A il quale identifica nella destinataria del vituperio di Saffo una donna benestante (πρὸς τινα πλουσίαν).

²⁰ Vd. *infra*, cap. 2.

notoriously flexible loyalties to his homeland of Thebes»²¹. Come spiega Collins, Pindaro infatti «shows that he could at times be more mindful of his patrons than of his homeland»²²; è emblematica, a proposito, la sua celebrazione di Atene (Pind. fr. 76 S.-M.):

Ἦ ταὶ λιπαραὶ καὶ ἰοστέφανοι καὶ ἀοίδιμοι,
Ἑλλάδος ἔρρι-
σμα, κλειναὶ Ἀθᾶναι, δαιμόνιον πτολίεθρον.

Oh città splendida, dalla corona di viole, celebrata col canto,
baluardo della Grecia,
illustre Atene divina.

Sulla scia di quest'interpretazione, emergerebbe una sottile sfumatura politica, oltre alla questione stilistica, anche in *PMG* 688 (= *schol.* Ar. *Ach.* 720, 95 Wilson = Pind. fr. 94d S.-M.), la censura di Corinna nei riguardi degli atticismi di Pindaro. Secondo questa seconda lettura del termine βονά, la critica di Corinna sarebbe motivata da ragioni di tipo patriottico e, colpendo direttamente l'antedonia, offrirebbe al tempo stesso un'immagine poco lusinghiera di Pindaro: in altre parole, Mirtide, *donna dai profondi legami con la sua terra natia*, la stessa terra di cui Corinna evoca spesso gli orizzonti nei suoi componimenti in cui «names are places»²³, non si sarebbe dovuta mettere in competizione con il “panellenico” Pindaro.

Interpretare il testo greco tramite il filtro di *cliché* diffusi - Pindaro panellenico e opportunist, Corinna patriota e poetessa locale - è tuttavia rischioso. Per concludere, vorrei dunque proporre la mia ipotetica soluzione al problema sollevato dalla relazione tra *PMG* 664a e la tradizione relativa alle molteplici vittorie di Corinna su Pindaro proposta da Pausania, Eliano e la *Suda*, che, seppur diffidente, preferirei non screditare *a priori*, ben conscia delle implicazioni cronologiche che ciò comporterebbe. Si consideri la posizione di Palumbo Stracca:

²¹ Collins 2006, p. 21; vd. *infra*, l'atteggiamento di Pindaro nei confronti della spedizione dei Sette a Tebe.

²² *Ibid.*

²³ Berman 2010, p. 49.

non v'è ragione di negare fede alle testimonianze antiche che la [*scil.* Corinna] mettono in relazione con Pindaro [...]. Naturalmente occorre pensare non al Pindaro degli epinici, bensì al Pindaro dei carmi più propriamente legati al culto e alle feste cittadine. [...] nulla impedisce di ritenere che Mirtide si fosse misurata con Pindaro sul terreno dell'epinicio e in un'ottica internazionale, mentre Corinna poteva ritenere che a una donna si confacesse di più la partecipazione alle feste religiose del proprio paese.²⁴

Se consideriamo il contenuto di *PMG* 664a e *PMG* 664b, con cui Corinna sembra delineare un confine definito tra uomini e donne, siano essi poeti o eroi, e se teniamo conto della posizione di Kirkwood, che orienta la sua attenzione sulla questione tematica, allora potremmo forse concludere che il termine βανά si fa carico non solo dell'ovvia connotazione di sesso, ma anche del fatto che Mirtide, in positivo e in negativo, era troppo radicata nella sua cultura locale per competere con gli orizzonti poetici di più ampia portata di Pindaro. Da ciò sarebbe necessario derivare la conseguenza - indispensabile per sostenere la credibilità della tradizione antica - per cui Corinna, pur essendo come Mirtide una donna di provincia strettamente legata alla celebrazione delle tradizioni della sua terra, fosse in grado di competere con Pindaro sfoderando le armi costituite dall'impiego di temi panellenici, dettaglio quest'ultimo da non scartare vista, ad esempio, la dimostrata conoscenza di Esiodo da parte della poetessa.²⁵ Sia Mirtide che Corinna si sarebbero dunque confrontate con Pindaro in due diversi agoni poetici, sfidandolo entrambe con componimenti incentrati su tematiche panelleniche; ma la prima, a causa della sua scarsa abilità nel trattare argomenti "internazionali", sarebbe stata sconfitta da Pindaro e sarebbe per questo stata oggetto delle critiche di Corinna, la quale invece Πίνδαρον ἄσματι ἐνίκησεν ἐν Θήβαις, vinse Pindaro a Tebe con un carme (Paus. 9.22.3). Questa posizione, conciliatrice di più punti di vista diversi, è condannata a restare ipotetica.

L'analisi di *PMG* 664a può fungere da emblematico esempio per mettere in luce il tradizionale approccio alla poetica corinniana, considerata solitamente in

²⁴ Palumbo Stracca 1993, pp. 409-10.

²⁵ Vd. Collins 2006, pp. 24-25 in relazione a *PMG* 654, col. iii, vv. 32-41. Bisogna tuttavia tener conto che Esiodo è beota come Corinna.

relazione al regionalismo della poetessa.²⁶ Collins imposta il suo studio attraverso il filtro del mito, analizzando dettagli che rendono unici i componimenti di Corinna.²⁷ L'approccio proposto da Collins si basa su una rivalutazione del regionalismo della poetessa, a cui si riconosce una veste più ampia: la tradizionale visione che tende a sminuire l'importanza di Corinna, considerata implicitamente un'artista minore in quanto poetessa di storie locali, è rimodellata per mostrare «how such localized traditions might have depended on wider-spread, Panhellenic versions for their appeal»²⁸. In altre parole, si può dire che «inserta en la tradición de las viejas formas de la poesía beocia, Corina también practicó la innovación poética»²⁹.

Partendo da queste premesse, procedo con l'analisi della figura di Edipo.

1.1 Edipo e la Sfinge

Prima di studiare la figura di Edipo in relazione alle peculiari informazioni offerte da *PMG* 672 (= *schol. Eur. Phoe.* 26, I 251 Schwartz), vorrei ricordare, attraverso la menzione dei componimenti corinniani legati tematicamente ad eroi e vicende della città di Tebe, la frequenza con cui Corinna si dedicò a tematiche tebane: quest' interesse, infatti, è testimoniato da almeno altri cinque frammenti, primo tra i quali *PMG* 659 (= *Ap. Dyc. Pron.* 119b, I 93 Schneider), che ricorda il titolo di un perduto componimento di Corinna, Ἔπτ' ἐπὶ Θήβαις. Un altro titolo è registrato da *PMG* 661 (= *Ap. Dyc. Pron.* 113b, I 88 Schneider), Ἰόλαος, nome dell'eroe tebano figlio di Ificle (gemello di Eracle) e Automedusa: Aristotele racconta che l'eroe, ἐρώμενος di Eracle, volle partecipare alle fatiche e condividere le imprese dello zio (fr. 97 Rose = *Plut. Pelop.* 18.5);³⁰ sappiamo che Iolao fu oggetto di culto a Tebe (*Paus.* 9.23.1):

²⁶ Si ricordi il giudizio ambivalente che Page 1953 dà di Corinna: la poetessa è narratrice di «local stories» (p. 40) ed è spesso dipinta da Page come una sorta di «local minstrel» (p. 66). Vd. anche pp. 45, 65, 66, 83; Berman 2010, p. 44.

²⁷ Cfr. Page 1953, pp. 36, 37, 39.

²⁸ Collins 2006, p. 22.

²⁹ Villarrubia Medina 2011, p. 253.

³⁰ Per la parentela di Iolao vd. *Ps. Apollod.* 2. 4. 11; *Plut. frat. am.* 492C per un'ulteriore menzione dell'amore tra Eracle e il nipote.

Θηβαίοις δὲ πρὸ τῶν πυλῶν ἐστὶ τῶν Προϊτίδων καὶ τὸ Ἰολάου καλούμενον γυμνάσιον καὶ στάδιον κατὰ ταῦτά τῳ τε ἐν Ὀλυμπίᾳ καὶ τῳ Ἐπιδαυρίων γῆς χῶμα· ἐνταῦθα δεῖκνυται καὶ ἡρῶον Ἰολάου.

A Tebe, davanti alle porte Pretidi, ci sono anche il ginnasio detto di Iolao e uno stadio costruito con un cumulo di terra, come quelli di Olimpia ed Epidauro; là c'è anche l'*heroon* di Iolao.³¹

Schachter suppone che «Iolaos was the local predecessor of Herakles at Thebes»³² e Aristotele racconta che, ancora ai suoi tempi, ἐπὶ τοῦ τάφου τοῦ Ἰόλεω τὰς καταπιστώσεις ποιεῖσθαι τοὺς ἐρωμένους καὶ τοὺς ἐραστάς, presso la tomba di Iolao amasi e amanti si giuravano fedeltà (fr. 97 Rose).³³

In *PMG* 671 (= schol. Ap. Rhod. 3 1177-87a, 250s. Wendel) si registra un'informazione relativa alla città:

Ὠγυγίας δὲ τὰς Θήβας ἀπὸ Ὠγύγου τοῦ βασιλεύσαντος αὐτῶν. Κόριννα δὲ τὸν Ὠγυγον Βοιωτοῦ υἱόν. ἀπὸ τούτου δὲ καὶ τῶν Θηβῶν πύλαι.

Tebe fu nominata Oigigia dal nome di re Ogigo che vi regnò. Corinna dice che Ogigo era figlio di Beoto. Da lui presero il nome anche le porte di Tebe.³⁴

PMG 690 (= *P.S.I.* 1174, ed. pr. Coppola) e *PMG* 692 (= *P. Oxy.* 2372, ed. pr. Lobel) sono componimenti contenuti in frammenti papiracei di ridotte dimensioni, molto lacunosi, scritti in versi lirici in dialetto beotico; i papiri sono datati rispettivamente al I e al II sec. d.C. La loro attribuzione a Corinna è stata oggetto di discussione: Lobel riteneva che, per ragioni linguistiche e soprattutto metriche, essi non potessero essere ascritti alla tanagrese, la quale, a suo parere, avrebbe utilizzato soltanto i tre tipi di metro che compaiono in *PMG* 654 (= *P. Berol.* 284), in *PMG* 655 (= *P. Oxy.* 2370) e nelle citazioni indirette, ossia i

³¹ Vd. anche Pind. *Isthm.* 5.32-33; *Pyth.* 9.79-81. In *scholl.* Pind. *Ol.* 9.148 d, 1, I 301 Drachmann e in *schol.* Pind. *Nem.* 4. 32, III 69 Drachmann si menziona la tomba comune di Iolao e Anfitrione, che lo stesso Iolao costruì a Tebe (vd. Pind. fr. 169a. 47-48).

³² Schachter 1986, p. 65.

³³ La tomba di Iolao è ricordata più volte da Pindaro: *Ol.* 9.98.

³⁴ Si tratta delle porte Oigigie; Aristodemo (*FGrHist* 383 F 4 = *schol.* Eur. *Phoe.* 1113, I 365 Schwartz) infatti racconta che le porte Ὠγύγια προσηγορεύθη [...] διὰ τὸ τοὺς περὶ Ἀμφίονα καὶ Ζῆθον, τειχίζοντας τὰς Θήβας παρὰ τὸν Ὠγύγου τοῦ βασιλέως τάφον αὐτὰς τάξει. Al padre di Ogigo, Beoto, Corinna dedicò un componimento (vd. *PMG* 658).

gliconici e gli ionici, cui si aggiungono due esametri.³⁵ Page, nella sua edizione dei *Poetae melici Graeci* del 1962, inserì entrambi i frammenti nella sezione *Boeotica incerti auctoris*. In realtà, l'argomentazione metrica di Lobel mostra immediatamente la sua debolezza su due fronti: da un lato, Lobel stesso ammette la difficoltà di ricostruire la struttura metrica dei frammenti in questione; dall'altro, tenendo conto anche dell'esiguità dei frammenti di Corinna sopravvissuti, il fatto che la nostra conoscenza dei metri utilizzati dalla poetessa non si estende oltre gliconei e ionici non implica certo che Corinna non potesse aver composto avvalendosi di metri diversi. La paternità di *PMG* 690-94 si può dire oggi chiarita: West, infatti, richiama l'attenzione sul fatto che i dotti grammatici Apollonio Discolo ed Erodiano, nel II sec. d.C., erano in grado di citare soltanto Corinna come fonte per le forme linguistiche beotiche; quindi, è altamente improbabile pensare che a Hermopolis e Ossirinco, tra II e III sec. d.C., si leggessero altri poeti beoti oltre Corinna.³⁶ L'argomentazione linguistica potrebbe però condurre, come fa notare Burzacchini, all'altra poetessa beota, Mirtide, nota almeno a Plutarco (*Quaest. Graec.* 40 = *PMG* 716), ma dobbiamo tener conto del fatto che il dotto di Cheronea «was a Boeotian, with an interest in local antiquities and an exceptionally good library»³⁷; inoltre, nemmeno Plutarco era in grado di citare un solo verso dell'antedonia dato che quello presente in *Quaest. Graec.* 40 non è altro che un riassunto della vicenda di Eunosto attinto da Mirtide, senza citazioni dirette: ciò induce a pensare che, mentre Corinna sopravviveva almeno parzialmente nei primi secoli d.C., Mirtide era invece già scomparsa. Infine, l'attribuzione a Corinna di *PMG* 692, componimento che, come si vedrà a breve, è chiaramente dedicato al tema tebano, è ancora più agevole in virtù del titolo corinniano registrato in *PMG* 659, *Sette a Tebe*.³⁸

³⁵ Lobel 1956, p. 60, non negava solo l'attribuzione a Corinna, ma riteneva che il gruppo costituito da P.S.I. 1174 e P. Oxy. 2371-74 «is not to be taken to imply any presupposition about their common authorship».

³⁶ West 1970, pp. 278-79, attribuisce a Corinna tutti i frammenti della sezione *Boeotica incerti auctoris* (*PMG* 690-94).

³⁷ West 1970, p. 279. Cfr. Burzacchini 1993, p. 398.

³⁸ Vd. Cingano 1997, pp. 154-55; Cingano 2000, p. 159.

PMG 690 è fonte di versi attribuibili a due componimenti distinti; le prime sette righe sembrano appartenere a un componimento dedicato forse al tema troiano:³⁹

2]αυτοφονε.[3]. καρδίη σφαδδ.[4].τονιν·
κρούψε δ.[5].δ'ἔδωκε δῶρ' ε[6]ν πυρὶ ἔκηνον
ἠδα[.τ[7].σαντες ἐπ' ὠκουπόρω.[

...uccisore, con le proprie mani...nel suo cuore ...
celò...diede doni...nel fuoco bruciarono...
...sulle (navi?) che viaggiavano veloci...⁴⁰

Le altre cinque, introdotte dal titolo Ὀρέστιας, corrispondono ai primi sette versi dell'omonima opera di Corinna, altrimenti perduta (*Orest.* 1-7 = *PMG* 690.8-12) e dovevano contenere un'invocazione a Eos⁴¹:

ΟΡΕΣΤΙΑΣ

Ἄ]ας μὲν ὠκίανῶ λιπῶ-
σα π[αγὰς].ίαρὸν φάος
σελάνας <σ>πασα[τ' ὠραν]ῶ·
ᾠρη δ' ἐς Διὸς ἀμβρότυ
[νίονθ]η Φέαρος ἐν ἄνθεσι<ν>,
γέγα[θεν δὲ πόνυς πο]δῶν
χορὸς ἄν ἐπτάπουλον [πόλιν.

Aurora, lasciando le acque
di Oceano, evoca dal cielo
la divina luce della luna;
le Stagioni (vengono) dall'immortale
Zeus tra i fiori di primavera,
e il coro si rallegra ...
nella città dalle sette porte.

³⁹ Vd. Diehl 1936, p. 201 che legge in questi versi un'allusione al cavallo di Troia. Coppola 1931, p. 231 e Page 1953, p. 28 ritengono invece il frammento troppo lacunoso per l'identificazione. Villarrubia Medina 2011, p. 247 abbraccia l'ipotesi troiana di Diehl: nonostante la scarsità dei dati, «no dejaba de ser sugestiva la presencia de un motivo troyano, de tono épico, con algún vínculo mítico intencionado con la tierra beocia, probablemente, la mención de algún guerrero».

⁴⁰ Cfr. Diehl 1936, pp. 200-201; Page 1953, p. 28; Villarrubia Medina 2011, p. 247.

⁴¹ Vd. Coppola 1931, pp. 236-40. Coppola evidenzia, tra l'altro, il legame tra Eos e l'eroe beotico Orione, rapito dalla dea innamorata (Hom. *Il.* 5.121), che non doveva certo essere ignoto a Corinna.

Riferimento immediato alla città di Tebe è certamente l'aggettivo *ἐπτάπουλον* (v. 7), fin dai tempi di Omero il tradizionale epiteto identificativo della città, «strettamente connesso al mito della spedizione dei Sette e degli Epigoni»⁴²; se la relazione tra Oreste e la Beozia non è così lampante, è bene ricordare la familiarità di Oreste a Delfi e la celebrazione da parte di Pindaro (*Pyth.* 11), durante un *festival* dafneforico tebano, dell'Apollo delfico, i cui legami con Oreste sono resi evidenti nel componimento che, dedicato al tebano Trasideo, ricorda la morte di Agamennone e la vendetta di Oreste (vv. 31-37):⁴³

θάνεν μὲν αὐτὸς ἦρως Ἀτρεΐδας
 ἴκων χρόνῳ κλυταῖς ἐν Ἀμύκλαις,
 μάντιν τ' ὄλεσσε κόραν, ἐπεὶ ἀμφ' Ἑλένα πυρωθέντων
 Τρώων ἔλυσε δόμους
 ἀβρότατος. ὁ δ' ἄρα γέροντα ξένον
 Στροφίον ἐξίκετο, νέα κεφαλά,
 Παρνασοῦ πόδα ναίοντ'· ἀλλὰ χρόνῳ σὺν Ἄρει
 ἔπεφνε ματέρα θῆκ' τ' Αἴγισθον ἐν φοναῖς.

L'eroe stesso morì, l'Atride,
 giungendo dopo lungo tempo ad Amicle gloriosa,
 e fece perire la vergine indovina, dopo che
 spogliò dei lussuosi arredi le case dei Troiani,
 che bruciarono a causa di Elena. Ma quello, giovane uomo,
 si recò da Strofio, vecchio ospite,
 cha abitava ai piedi del Parnaso; infine, con l'aiuto di Ares,
 uccise la madre e depose Egisto nella strage.

Anche per Corinna, dunque, il luogo della performance potrebbe essere stata la festa *Daphnephoria* a Tebe: secondo Proclo, il rito consisteva in una processione in direzione del santuario di Apollo Ismenio e si svolgeva ogni otto anni; tra gli altri partecipanti, si ricorda anche un *χορὸς παρθένων* [...] *προτείων κλῶνας πρὸς ἰκετηρίαν ὑμῶν*, un coro composto da vergini fanciulle che tenevano tra le mani ramoscelli per la preghiera e cantavano inni.⁴⁴ La tentazione

⁴² Cingano 2000, p. 141.

⁴³ Vd. Page 1953, p. 28.

⁴⁴ Così riporta Proclo, *Chrest.* 25, in Phot. *Bibl.* 239, 321b (V 164 Henry). Cfr. Paus. 9.10.4 che descrive la processione in modo riassuntivo. Vd. anche Schachter 1981, pp. 83-85; Moggi-Osanna 2010, p. 278.

di credere che Corinna avesse composto l'*Oreste* per quel coro di fanciulle in processione è forte: al v. 7 si ha infatti la menzione di un χορός che “si rallegra nella città dalle sette porte” (vv. 6-7). Questo non è l'unico dato che conduce a ritenere Corinna autrice di lirica corale:

- in *PMG* 655, v. 1 si invoca Tersicore, musa della danza e del canto corale, e nella menzione delle ragazze tanagresi biancovestite (v. 3) sembra celarsi un riferimento alle fanciulle che componevano il coro;⁴⁵ inoltre, l'esplicito riferimento alla *polis* rimanda tipicamente allo «spazio comunitario della festa, della celebrazione, del rito collettivo»⁴⁶;
- in *PMG* 692, fr. 2, l. 5 si legge l'aggettivo φιλόμολπος, che, presente anche in Stesich. fr. 193, vv. 9-10 P., riconduce a contesti corali.⁴⁷

Ma non solo: sappiamo che anche Stesicoro compose un'*Orestea* (il fr. 212 P. = *schol.* Aristoph. *Pac.* 797 c, 125 Holwerda ne è probabilmente il proemio), tanto lunga che fu divisa in due libri dai commentatori alessandrini, destinata a essere cantata da un coro.⁴⁸ Cingano, sulla base di diversi elementi, ha ipotizzato «come cornice religiosa della *performance* [*scil.* stesicorea] una festa in onore di Apollo»: tra le argomentazioni a sostegno di questa tesi compare anche il paragone con l'undicesima *Pitica* di Pindaro, che legittima il legame tra il mito di Oreste e la celebrazione del dio Apollo.⁴⁹ La somiglianza, tematica e contestuale, tra il fr. 212 P. di Stesicoro, l'*Oreste* di Corinna e *Pyth.* 11 di Pindaro sembra dunque evidente, ed è accentuata da altri elementi comuni interni ai componimenti:

- tanto Corinna quanto Pindaro precisano il contesto notturno del canto: ai vv. 2-3 dell'*Oreste* di Corinna leggiamo infatti ἰαρόν φάος / σελάνας,

⁴⁵ Vd. Burzacchini 1991, pp. 51-52. Palumbo Stracca 1993, pp. 404-07 ritiene invece che le tanagresi biancovestite siano da identificare con l'intera comunità femminile davanti alla quale il coro, che parla in prima persona, si esprime (in partic. p. 406).

⁴⁶ Palumbo Stracca 1993, p. 406 (la studiosa propone precisi paragoni con Alcmane, Stesicoro e Pindaro).

⁴⁷ Vd. Cingano 1993, pp. 349-52. I composti in -μόλπος, come il sostantivo μόλη e il verbo μέλω, riconducono tanto in Omero ed Esiodo quanto nei lirici a *performances* corali. Sui due significati di μέλω, che unisce la sfera del canto a quella della danza, vd. Cingano 1993, p. 353; Palumbo Stracca 1993, p. 409.

⁴⁸ Vd. Cingano 1993, pp. 353-58.

⁴⁹ Cingano 1993, p. 357. Vd. in partic. p. 358, n. 40.

divina luce della luna, e in Pind. *Pyth.* 11.10 ἄκρα σὺν ἑσπέροι, al calar della sera;

- Stesicoro e Corinna menzionano esplicitamente la stagione primaverile (Stesich. fr. 212 P., v. 3; *PMG* 690, v. 5).

Alla luce di tali riflessioni su *PMG* 690, poi, non mi sembra errato ritenere i punti in comune tra Corinna, Stesicoro e Pindaro un elemento a favore della datazione alta della poetessa tanagrese: Coppola, confutando la tesi di Lobel, credeva infatti che la maniera di Corinna, espressa emblematicamente in questo frammento papiraceo, «è troppo antica per poter essere del terzo secolo, poiché si riattacca direttamente alla tradizione epica e stesicorea»⁵⁰. Il fatto che *PMG* 690 sia scritto nel dialetto beotico di III sec. a.C. - conclude Coppola - è dovuto dunque al μεταχαρακτηρισμός solitamente supposto per Corinna, che si dovrà ritenere contemporanea di Pindaro e non poetessa ellenistica (come invece supponeva Lobel).⁵¹

Per concludere lo studio dei frammenti che testimoniano l'interesse tebano della poetessa tanagrese, è opportuno riflettere, infine, su *PMG* 692 (= *P. Oxy.* 2372): si tratta di un papiro ossirinchiato di notevole interesse, datato al II sec. d.C. e pubblicato per primo da Lobel nel 1956.⁵² Grazie all'identificazione, nonostante la frammentarietà del supporto, dei nomi di alcuni protagonisti della prima guerra tra Argo e Tebe, è lecito riconoscere nel papiro i resti di un poema sui *Sette a Tebe*; il dialetto beotico e il titolo corinniano ricordato da Apollonio Discolo (*PMG* 659) permettono di identificare in Corinna l'autrice di questi versi.

I guerrieri nominati in *PMG* 692 sono:

- Eteocle, che appare nello scolio al fr. 5(d). 2: Ετεοκλε[;

⁵⁰ Coppola 1931, p. 233. Cfr. Lobel 1930, pp. 356-65, in partic. p. 365 «there is nothing peculiarly archaic about Corinna's language and versification».

⁵¹ Vd. Lobel 1930, pp. 364-65.

⁵² Il fr. 36 del papiro in questione riporta i titoli di due opere perdute: Θιομαχία e Δευξίτ[πα. Alcuni ne vedono tre: oltre ai due appena nominati, anche un poema sulle Muse (fr. 36.1; vd. Villarrubia Medina 2011, p. 249). Mi chiedo, in via del tutto ipotetica, se possa far parte della Θιομαχία il verso di Corinna citato da Apollonio Discolo in *Pron.* 95 bc (= *PMG* 666), che ricorda uno scontro avvenuto tra Hermes e Ares. Cfr. Page 1953, p. 37: forse la causa della lotta tra Hermes e Ares è il possesso di Tanagra, per cui si potrebbe postulare, come fa Villarrubia Medina, pp. 241-42, l'appartenenza di *PMG* 666 a un perduto poema corinniano intitolato *Tanagra*.

- Polinice, che è menzionato almeno tre volte (fr. 6. 1 Πολ[ούνικες, fr. 20. 3 Πολυν[ικ-, fr. 22. 3 Π]ολυνίκ[);
- Anfiarao e Melanippo (nel fr. 5(a) alla l. 4 del commento si legge Αμ]φιαρου; Melanippo compare al v. 4 e alla l. 6 del commento);
- Tideo, ricordato da fr. 5(b), 5 *interl.*: si legge infatti ανουρει Τυδ[;
- Mecisteo, leggibile anche nel fr. 7.6 (]Μηκιστ[ε]υς), compare nel fr. 5(c) sotto quello di Tideo: ως Τυδ[.../Μη]κιστεα[.⁵³

Se ne deduce, quindi, che i pochi versi superstiti dei *Sette a Tebe* di Corinna erano dedicati alla narrazione dello scontro decisivo tra argivi e tebani, in cui Tideo e Mecisteo, capi dell'esercito argivo, trovarono la morte per mano di Melanippo, secondo la versione arcaica ricordata anche da Erodoto (5.67.3). Relativamente al personaggio di Anfiarao, la frammentarietà del papiro non consente di stabilire se Corinna avesse seguito la versione riportata dalla *Tebaide* (fr. 9 B. = 6 D.) e, poi, ripresa da Ferecide (*FGrHist* 3 F 97), secondo la quale Anfiarao decapitò Melanippo e ne portò la testa a Tideo, suo genero morente, o se si fosse attenuta invece alla versione presentata dallo Pseudo-Apollodoro (3.6.8) in cui Melanippo, già ferito a morte da Tideo, veniva infine decapitato da Anfiarao.⁵⁴ Ma quel che è più interessante, e che potrebbe contribuire a dimostrare la predilezione di Corinna per le versioni arcaiche dei miti (così sembra anche per la rappresentazione di Edipo in *PMG* 672, vd. *infra*), è la chiara arcaicità della presenza di Mecisteo, che, inoltre, potrebbe rivelarsi salda argomentazione a sostegno della datazione alta: la poetessa si dovette infatti attenere alla lista di guerrieri argivo-tebani più antica, testimoniata da *Theb.* fr. 9 B.= 6 D., Hom. *Il.* 23.677 segg., Herodot. 5.67.3 e Ps. Apollod. 1.9.13, precedente alle innovazioni del periodo classico che espunsero Mecisteo dall'elenco dei partecipanti alla spedizione (Ps. Apollod. 3.6.3).⁵⁵

Concludo sottolineando la notevole importanza dei *Sette a Tebe* di Corinna nell'ambito della tradizione che celebra la spedizione argiva: il componimento

⁵³ Vd. Lobel 1956, pp. 67-76; Cingano 1997, p. 154 (la stessa opinione è riconfermata in Cingano 2000, p. 160).

⁵⁴ Vd. Cingano 2000, p. 160.

⁵⁵ Vd. Cingano 1997, p. 155 (le osservazioni sono riconfermate in Cingano 2000, pp. 160-61).

corinniano potrebbe essere l'unica prova dell'esistenza di una tradizione di parte beotica sull'argomento. Risulta infatti altamente inverosimile - fa notare Cingano - pensare alla *Tebaide*, pur consapevoli dell'esiguità dei frammenti sopravvissuti, come al poema tebano celebrativo della vittoria sugli assalitori argivi: fin dall'*incipit* (fr. 1 B. = 1 D.), essa mostra l'interesse rivolto alla città di Argo, da cui si mosse la spedizione dei Sette, rivelando il punto di vista argivo assunto da tutta la tradizione poetica e iconografica nei confronti dell'argomento. Si ricordi, ad esempio, l'eloquente assenza dei difensori tebani nei poemi pindarici: Pindaro, ugualmente restìo nel nominare la dinastia dei Labdacidi, evita volentieri di ricordare i guerrieri che difesero Tebe, confermando «la peculiare assenza di tradizioni locali»⁵⁶ a riguardo, mentre, paradossalmente, menziona spesso la spedizione dei Sette celebrandola però dalla parte dei nemici assalitori.⁵⁷ Tenendo conto della natura frammentaria del papiro, potremmo leggere in *PMG* 692 quel tassello beotico mancante in una tradizione sulla spedizione dei Sette altrimenti integralmente filo-argiva.

L'attenzione della poetessa tanagrese per i miti tebani si evince anche da uno scolio alle *Fenicie* di Euripide (*schol. Eur. Phoe.* 26, I 251 Schwartz = *PMG* 672), centrale nell'analisi della figura di Edipo in Corinna:

τινὲς δὲ καὶ τὴν μητέρα αὐτῶ [scil. τῶ Οἰδίποδι] φασὶν ἀνηρῆσθαι.

Ἀνελεῖν δὲ αὐτὸν οὐ μόνον τὴν Σφίγγα ἀλλὰ καὶ τὴν Τευμησίαν ἀλώπεκα,
ὥς Κόριννα.

Alcuni dicono che anche la madre perì per mano di Edipo, e che egli non solo uccise la Sfinge, ma anche la volpe Teumessia, come (racconta) Corinna.

Va sottolineata la peculiarità delle informazioni che lo scoliasta fornisce: in primo luogo, si racconta che Edipo *uccise sua madre*; quindi, ὥς Κόριννα, che egli *uccise* anche la Sfinge e la volpe Teumessia.

La prima di queste informazioni è davvero sorprendente: testimonia l'esistenza di versioni alternative in cui Edipo era reo, oltre che del noto

⁵⁶ Cingano 2000, p. 153.

⁵⁷ Vd. Cingano 2000, pp. 153-54.

parricidio, anche del matricidio.⁵⁸ La notizia è di difficile interpretazione poiché lo scolio non fornisce alcun dettaglio per ricostruire il contesto del matricidio: si potrebbe forse ipotizzare che l'uccisione della madre facesse parte di una versione alternativa a quella esposta da Nicola Damasceno, autore di I sec. a.C. (*FGrHist* 90 F 8). Secondo la versione di quest'ultimo, Edipo ἐπὶ ζήτησιν ἵππων εἰς Ὀρχομενὸν ἀφικνεῖται τῆς Βοιωτίας, si recò ad Orcomeno in Beozia in cerca di cavalli, e, lungo il tragitto, incontrò Laio ed Epicasta; dopo che il κήρυξ ἐκέλευσε προῖὸν τὸν Οἰδίπουν εἶξαι τῷ βασιλεῖ τῆς ὁδοῦ, l'araldo (di Laio) avanzando verso Edipo gli ordinò di lasciar libero il cammino per il re, Edipo ὑπὸ μεγαλοφροσύνης τῷ ξίφει πλήξας αὐτὸν καὶ Λαίον ἐπιβοηθοῦντα ἀπέκτεινε, τῆς δὲ γυναικὸς οὐχ ἤψατο, vinto dalla superbia, uccise Laio che era venuto in aiuto (dell'araldo), trafiggendolo con la spada, ma non toccò la donna. In questo punto, forse, la versione testimoniata da *schol. Eur. Phoe.* 26, I 251 Schwartz poteva divergere rispetto a quella proposta dall'autore di Damasco e, in tal caso, Edipo avrebbe ucciso al fatale crocevia anche la madre. Tuttavia, questa ipotesi è del tutto teorica, data l'unicità dell'informazione riportata dallo scoliasta di Euripide e l'assenza di precisazioni riguardo il contesto nel quale si verificò, secondo versioni a noi ignote, l'assassinio di Epicasta. In ogni caso, lo scolio è di notevole interesse in quanto testimone di più versioni alternative del mito di Edipo, tra cui quella di Corinna, alcune delle quali si rivelano persino paradossali: ad esempio, riporta che οἱ δὲ τὸν Πόλυβον αὐτὸν τυφλῶσαι τοὺς περὶ τῆς πατροκτονίας χρησμοὺς ἀκούσαντα: secondo alcuni, Polibo rese cieco Edipo dopo aver sentito l'oracolo che profetizzava il parricidio; con Gantz, si dovrà concludere che questa variante

would seem eccentric in extreme, jeopardizing as it would much of the subsequent action; possibly this too arose from the need of some dramatist to create a new tragic situation, with Polybos subsequently discovering his mistake, although we may wonder how Oedipus will then manage to fulfill the oracle.⁵⁹

⁵⁸ Vd. Gantz 1993, p. 494.

⁵⁹ Gantz 1993, p. 500.

Comunque stiano i fatti, la lettura di *schol. Eur. Phoe.* 26, I 251 Schwartz deve condurci a riflettere sull'incredibile varietà e ricchezza di versioni che, nei secoli, si tessero attorno al mito di Edipo.⁶⁰

PMG 672 offre, poi, due notizie altrimenti sconosciute relative a Corinna, che si rivela unica fonte letteraria sull'*uccisione* da parte di Edipo di due mostri che angustiavano Tebe, la Sfinge e la volpe Teumessia. Edipo doveva quindi essere, nella poesia corinniana, l'equivalente tebano di Eracle e Teseo, un eroe civilizzatore capace di liberare il territorio tebano dai due mostruosi esseri legati forse da un dato comune: danneggiare la città di Tebe colpendone in primo luogo i giovani.⁶¹ La Sfinge, infatti, divora giovani e adulti in *Oedipod. fr. 1 B.* (= 3 W. = *schol. Eur. Phoe.* 1760, 414, 5-7, 31-33 Schwartz) ed è spesso raffigurata nell'atto di rapire giovani tebani: emblematici esempi sono due *lekythoi* a figure rosse, una conservata a Kiel (Kiel, Kunsthalle B 555 = fig. 1) e datata al 470 a.C. ca., l'altra, datata al 420 a.C. ca., ora ad Atene (Athens, Mus. Nat. 1607 = fig. 2), raffiguranti la Sfinge che spicca il volo mentre tiene tra le zampe la giovane preda, in entrambi i casi un ragazzo nudo e imberbe.⁶² Alle fauci della volpe Teumessia, racconta lo Pseudo-Apollodoro, venivano invece destinati bambini tebani esposti regolarmente fuori dalla città per placare la belva (2.4.6-7).⁶³



Figura 1. Kiel B 555 = Cat. 25 Moret 1984.



Figura 2. Athens 1607 = Cat. 26 Moret 1984.

⁶⁰ Cfr. Edmunds 1985, pp. 6-17. La varietà di versioni del mito si riscontra anche nelle rappresentazioni vascolari (vd. Krauskopf 1982, p. 337).

⁶¹ Vd. Cingano 2000, p. 157.

⁶² Vd. Moret 1982, p. 207; *id.* 1984, pp. 23-24; Gantz 1993, p. 495. È molto interessante la discussione proposta da Moret 1982, *loc. cit.* relativa a un'eventuale connotazione erotica delle scene in cui la Sfinge rapisce giovani uomini stringendoli tra le zampe mentre sembra spiccare il volo: lo studioso, grazie al confronto con le scene raffiguranti Eos che porta tra le braccia il cadavere del figlio Memnone, conclude che «il n'y a rien d'érotique ici». *Contra* C. Brillante, *ibid.* pp. 211-12.

⁶³ Vd. anche *Ant. Lib.* 41; *Hyg. Fab.* 67

La peculiarità dell'*uccisione* della Sfinge da parte di Edipo risiede nell'interpretazione del verbo ἀνελεῖν, che, «retenu par le scholiaste, n'est guère explicite»⁶⁴: seguendo *LSJ* s.v. ἀναιρέω, II.1 traduco con il significato di *uccidere*, riferendomi *letteralmente* all'atto fisico di infliggere la morte. La questione dell'interpretazione, in questo scolio, del verbo ἀνελεῖν non è superflua: credo infatti che, se non si intendesse il significato di ἀναιρέω come letterale, verrebbe meno il nucleo cruciale della questione, ossia l'unicità della versione scelta da Corinna.⁶⁵ In altre parole, se leggessimo ἀνελεῖν più genericamente come *eliminare*, saremmo condotti a credere che lo scoliasta stesse alludendo alla più nota versione relativa alla fine della Sfinge: registrando che Edipo *eliminò* il mostro, si potrebbe far riferimento soltanto al fatto che Edipo risolse l'enigma, spingendo la Sfinge a suicidarsi.⁶⁶ Si deve dunque tener conto dell'esistenza di due diverse versioni relative alla fine della Sfinge, la cui cronologia verrà discussa di seguito grazie al riferimento alle fonti iconografiche; a seconda del filone seguito si verrà dunque a delineare l'immagine di un Edipo eroe civilizzatore in senso tradizionale, che utilizza la forza per debellare i mostri, oppure quella di un Edipo eroe intellettuale, che, forte della sua intelligenza, è in grado di risolvere l'enigma. La versione secondo la quale Edipo uccise la Sfinge deve, a mio avviso, essere considerata indipendente da quella dell'enigma: come fa notare Gantz, infatti, «in versions where the riddle was posed its solution would accomplish nothing if the monster was to be (and could be) overcome by brute strength»⁶⁷. Di diversa opinione è Moret, che considera le due versioni compatibili e non alternative: il tema della violenza sarebbe indissolubilmente legato all'enigma già nelle tragedie di Sofocle ed Euripide e poco cambierebbe se la Sfinge «se tue, ou est tuée, une fois qu'Oedipe a répondu victorieusement à l'interrogation»⁶⁸.

⁶⁴ Moret 1984, p. 80.

⁶⁵ Per questo motivo, forse, molti studiosi non si soffermano sul problema, dando ampio spazio solo alla seconda parte di *PMG* 672, ossia alla presenza di Edipo al posto di Cefalo nell'uccisione della volpe Teumessia: cfr. ad es. Page 1953, p. 39 e Collins 2006, pp. 29-31.

⁶⁶ Questa è la versione raccontata da Palefato (4): vd. *infra*. Cfr. Moret 1984, p. 80; Gantz 1993, p. 498.

⁶⁷ Gantz 1993, p. 497.

⁶⁸ Moret 1984, p. 90.

La quasi totale scomparsa dei poemi del *Ciclo tebano* non permette di sapere se in essi fosse o meno presente il motivo dell'enigma: l'*Edipodia* doveva celebrare le vicende relative alla biografia di Edipo, dalla nascita e dall'esposizione sul Citerone alla morte dell'eroe, avvenuta forse a Tebe, forse in esilio.⁶⁹ È solo congetturale l'attribuzione all'*Edipodia* del fr. 2* W. = Asclep. *FGrHist* 12 F 7a proposta da West: Asclepiade è il primo a riportare il contenuto dell'enigma della Sfinge, in esametri, metro che farebbe pensare a una derivazione epica; tuttavia, come ricorda Gantz, Asclepiade è solito utilizzare come fonte la tragedia e «hexameter is the meter used for riddles on the stage»⁷⁰. Se è corretto far dipendere il frammento di Asclepiade dalla tragedia attica di V sec., è allora impossibile determinare il modo in cui Edipo eliminò la Sfinge nell'epica tebana, tanto più se teniamo in considerazione la versione di Corinna presente in *PMG* 672.⁷¹

Pindaro è dunque non solo il primo autore ad alludere esplicitamente all'intelligenza di Edipo (*Pyth.* 4.263: γῶθι νῦν τὰν Οἰδιπόδα σοφίαν), ma anche la fonte più antica di cui disponiamo a nominare l'enigma (fr. 177 d S.-M.): αἶνιγμα παρθένοι' ἐξ ἀγριᾶν γνάθων.

L'enigma posto dalla vergine dalle feroci mascelle.

L'espressione ἀγριᾶν γνάθων suggerisce l'immagine di un mostro che divora le sue prede.⁷² Questo motivo è forse deducibile anche da *Oedipod.* fr. 3 W. (= fr. 1 Bernabé = *schol.* Eur. *Phoe.* 1760, 414 5-7, 31-33 Schwartz):

ἀναρπάζουσα δὲ μικροὺς καὶ μεγάλους κατήσθειεν, ἐν οἷς καὶ Αἴμονα
τὸν Κρέοντος παῖδα... οἱ τὴν Οἰδιποδῖαν γράφοντες τοῦδει οὕτω φησὶ περὶ
τῆς Σφιγγός·

ἀλλ' ἔτι κάλλιστόν τε καὶ ἰμεροέστατον ἄλλων

⁶⁹ Vd. Brillante 1980, pp. 334-35; Cingano 1992, pp. 1-11; *id.* 2014b, pp. 5-6. La versione secondo la quale Edipo, ancora re, muore a Tebe è epica (Hom. *Il.* 23.677-680; *Od.* 11.271-76; Hes. fr. 192 M.-W.) mentre «Euripides in *Phionissai* (if this part of the play is his) and Sophokles in *Oidipous at Kolonos* are the first known sources to take him away from Thebes after the discovery» (Gantz 1993, p. 502).

⁷⁰ Gantz 1993, p. 496. Vd. West 2003, p. 41, n. 1, *contra* Cingano 2014b, pp. 14-15.

⁷¹ Vd. Cingano 2014b, p. 15.

⁷² Vd. Gantz 1993, p. 496; Cingano 2000, p. 151.

παῖδα φίλον Κρείοντος ἀμύμονος, Αἴμονα δῖον.

(La Sfinge) divorava piccoli e grandi, strappandoli con violenza, e tra questi (c'era) anche Emone, figlio di Creonte...Gli scrittori dell'*Edipodia* dicono riguardo alla Sfinge:

“ma anche il più bello e amato tra tutti, il caro figlio dell'irreprensibile Creonte, il nobile Emone”.

La brevità di *Oedipod. fr. 3 W.* non consente di conoscere con certezza nulla riguardo alla fine della Sfinge, né permette di stabilire se in questa versione fosse già presente la risoluzione dell'enigma da parte di Edipo. Tuttavia, l'immagine della Sfinge che possiamo ricavare dall'*Edipodia* è quella di un mostro che tormentava i Tebani imponendosi con violenza, rapendone e divorandone i giovani, e che «would have been, in turn, overcome by violence rather than by a contest of wits»⁷³. La *Teogonia* di Esiodo (vv. 319-32), del resto, ricorda che

ἡ δὲ Χίμαιραν ἔτικτε πνέουσιν ἀμαιμάκετον πῦρ,
δεινὴν τε μεγάλην τε ποδώκεά τε κρατερὴν τε.
τῆς ἦν τρεῖς κεφαλαί· μία μὲν χαροποῖο λέοντος,
ἡ δὲ χιμαίρης, ἡ δ' ὄφις κρατεροῖο δράκοντος.
[πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα,
δεινὸν ἀποπνεύουσα πυρὸς μένος αἰθομένοιο.]
τὴν μὲν Πήγασος εἶλε καὶ ἐσθλὸς Βελλεροφόντης·
ἡ δ' ἄρα Φῆκ' ὀλοὴν τέκε Καδμείοισιν ὄλεθρον,
Ἵρθω ὑποδηθεῖσα, Νεμειᾶϊόν τε λέοντα,
τόν ῥ' Ἥρη θρέψασα Διὸς κυδρὴ παράκοιτις
γουννοῖσιν κατένασσε Νεμείης, πῆμ' ἀνθρώποις.
ἔνθ' ἄρ' ὄ γ' οἰκείων ἐλεφαίρετο φῦλ' ἀνθρώπων,
κοιρανέων Τρητοῖο Νεμείης ἠδ' Ἀπέσαντος·
ἀλλὰ ἐῖς ἐδάμασσε βίης Ἡρακληείης.

Quella [*scil.* Echidna] partorì Chimera, che spirava fuoco invincibile, terribile e grande e celere e potente.

⁷³ March 1987, p. 125; *contra* Moret 1984, pp. 80-81: ritenendo la versione di Pisandro conosciuta tramite *schol. Eur. Phoe.* 1760, 414 5-7, 31-33 Schwartz un'eredità del *Ciclo epico*, Moret ipotizza che nell'*Edipodia* fosse già presente la versione dell'enigma.

Aveva tre teste: una di leone dagli occhi di fuoco,
una di capra, una di possente serpe.
[Davanti leone, dietro serpe, nel mezzo capra,
che soffia una fiamma ardente dalla terribile potenza].
Pegaso e il nobile Bellerofonte la uccisero.
Vinta da Orthos, Chimera partori la Sfinge funesta,
flagello dei Cadmei, e il Leone di Nemea,
che Era, illustra sposa di Zeus, allevò e
collocò tra i colli di Nemea, sciagura per gli uomini.
Lì dimorando, il Leone distrusse le tribù degli uomini,
padrone di Treto in Nemea e Apesante;
ma la forza di Eracle lo vinse.

Secondo Esiodo, la Sfinge è dunque sorella del Leone di Nemea, sconfitto dal possente Eracle, ed è figlia di Chimera, uccisa da Bellerofonte: tenendo conto, oltre che di *PMG* 672, delle testimonianze iconografiche raffiguranti lo scontro fisico tra Edipo e Sfinge e del contesto tratteggiato nei versi esiodei, non sembra dunque improbabile ritenere che Esiodo abbia sottinteso la morte della Sfinge ad opera dell'eroe civilizzatore Edipo, il cui nome non appare nei versi sopra considerati, ma la cui figura ben si adatta alla cornice epica evocata e messa ancor più in risalto dalla ripetizione della radice ὀλ- in ὀλοήν - ὄλεθρον (v. 326).⁷⁴

Se già Esiodo aveva ricordato la Sfinge, da lui chiamata Φῖξ, come flagello di Tebe (*Theog.* 326-27), si deve attendere Eschilo per avere il più antico racconto dell'incontro tra Edipo e il mostro: nei *Sette a Tebe*, ultima e unica tragedia superstite della trilogia composta da *Laio* ed *Edipo*, ai vv. 776-77 si dice che Edipo τὰν ἀρπαξάνδραν κῆρ' ἀφελόντα χώρας, allontanò dalla patria il mostro rapitore d'uomini. La fine della Sfinge è evocata in modo altrettanto sfuggente da Sofocle ed Euripide: in Eur. *Phoe.* 1505-07; 1728-31 e in Soph. *Oed. Tyr.* 393-98; 1198 si ricorda la decifrazione dell'enigma da parte di Edipo, da cui conseguì la cessazione delle pene per Tebe, ma non si precisa alcun dettaglio sulla morte del mostro. Tuttavia, la presenza dell'enigma, che impone all'eroe una vittoria basata sull'intelligenza più che sulla forza, farebbe pensare che già nel V sec. a.C. fosse diffusa e consolidata la versione riassunta da Palefato (4) nel IV sec.:

⁷⁴ Vd. March 1987, pp. 124-25. L'interesse di Esiodo per la saga di Edipo è testimoniato anche da alcuni versi relativi alla vicenda dei Sette a Tebe: vd. Hes. *Op.* 161-66; fr. 192 M.-W. (= *schol.* Hom. *Il.* 23.679b, V 602 10-14 Erbse), 193. 1-8 M.-W. (= *P.S.I.* 131 + *P. Lit.* Palau Rib. 21).

καθίζουσα δὲ ἐπὶ Φικίου ὄρους αἴνιγμά τι ἐκάστω τῶν πολιτῶν ἦδεν· ὄν δ' ἄν εἶρε διαλύσασθαι μὴ δυνάμενον, τοῦτον ἀνήρει. διαλυσαμένου δὲ τὸ αἴνιγμα Οἰδίποδος, ῥίψασα ἑαυτὴν ἀνεῖλεν.

Seduta sul monte Ficio, [*scil.* la Sfinge] poneva un qualche enigma a ogni cittadino; quello che scopriva incapace di trovare la soluzione, lo uccideva. Ma dopo che Edipo risolve l'enigma, si uccise gettandosi (giù dal monte).

Secondo Gantz, Palefato attinse probabilmente da Sofocle il racconto relativo alla fine della Sfinge.⁷⁵ Si tratta dunque di un suicidio indotto, di cui Edipo è causa e promotore grazie alla sua soluzione dell'enigma: Edipo vi figura come eroe d'intelletto, che ottiene la vittoria sul mostro in virtù della sua *intelligenza*, definendo un nuovo netto confine tra se stesso e gli eroi epici, i quali, come Eracle nell'impresa che lo contrappose al cinghiale Calidonio, utilizzavano invece l'arma primitiva della loro forza.⁷⁶ Facendo riecheggiare il pensiero di Roberto Calasso, propongo una riflessione sulla figura di eroe intellettuale imposta dalla più nota tradizione sull'incontro di Edipo con la Sfinge:

Il più infelice fra gli eroi, e il più inerme, ma anche colui che fa un passo di là dagli eroi, è Edipo. Il rapporto con il mostro è un contatto, pelle contro pelle. Edipo per primo non tocca il mostro, ma lo guarda, e gli parla. Edipo uccide con la parola, getta nell'aria parole mortali come le formule magiche scagliate da Medea contro Talos. Dopo la risposta di Edipo, la Sfinge precipitò in un baratro. Edipo non scese a scorticarne la pelle, quelle squame variegata che allettavano i viaggiatori come le ricche vesti di un'etera orientale. Edipo è il primo che pretese di fare a meno del contatto con il mostro. Fra tutte le sue colpe, la più grave è quella che nessuno gli rimprovera: non aver toccato il mostro. Edipo è cieco e mendico perché non ha una Gorgone che lo difenda sul petto, una pelle di fiera che gli copra le spalle, un talismano da stringere in mano. La parola permette una vittoria troppo pulita, che non lascia spoglie. Ma proprio nelle spoglie si cela la potenza. La parola può vincere là dove fallisce ogni altra arma. Ma rimane nuda, e solitaria, dopo la sua vittoria.⁷⁷



Figura 3. London, Brit. Mus. B 122 = Cat. 100 Moret 1984.

⁷⁵ Vd. Gantz 1993, p. 498.

⁷⁶ Vd. Cingano 2000, p. 158.

⁷⁷ R. Calasso, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Milano 1991, pp. 384-85.

Il motivo della risoluzione dell'enigma da parte di Edipo è diffuso nell'arte figurativa greca a partire dall'ultimo quarto del VI sec. a.C.; la sua prima apparizione si data al 540 a.C. ca., quando su un'anfora clazomenia si raffigura un uomo, da identificare con Edipo, che fronteggia impassibile la Sfinge (London, Brit. Mus. B 122 = fig. 3).⁷⁸ Di poco posteriore (530-525 a.C.) è un'anfora di discussa provenienza (Stuttgart, Württembergisches Landesmuseum 65/15 = fig. 4), forse italo-meridionale, decorata con il



Figura 4. Stuttgart 65/15 = Cat. 101 Moret 1984.

seguente motivo: Edipo siede davanti alla colonna su cui è assisa la Sfinge; attorno all'eroe si vede una serie di figure velate «rannicchiate sul fondo come piangenti»⁷⁹, forse rappresentanti di un coro tragico anzitempo. L'identificazione di queste figure velate è oggetto di discussione: se alcuni studiosi concludono ritenendo l'immagine una delle prime rappresentazioni vascolari di scena teatrale, altri preferiscono vedere in quell'afflitto coro i giovani minacciati dalla Sfinge oppure le madri delle vittime.⁸⁰ Concordo con Moret nell'affermare che il coro di velati volesse semplicemente esprimere a livello figurativo la desolazione in cui Tebe era caduta a causa della Sfinge; tuttavia, presentando di seguito un *kantharos* beotico di poco anteriore alla metà del VI sec. a.C., raffigurante Edipo nell'atto di trafiggere la Sfinge, contraddico l'affermazione di Moret secondo la quale «l'amphore de Stuttgart [...] nous confirme dans l'idée que le combat n'est qu'une création tardive»⁸¹: in tal modo, Moret si propone di confutare la magistrale tesi esposta da Robert nel 1915, secondo la quale «ein Wesen, zu dessen Verbildlichung man sich eines Typus mit Löwenkörper und Löwenklauen bedienen konnte, ursprünglich nicht dem Scharfsinn eines Rätselraters, sondern

⁷⁸ Vd. Krauskopf 1982, p. 329.

⁷⁹ Krauskopf 1982, p. 329.

⁸⁰ Vd. Krauskopf 1982, pp. 329-30; Moret 1984, p. 65.

⁸¹ Moret 1984, p. 65.

der physischen Kraft eines Helden unterlegen sein muß»⁸². Robert argomentava basandosi primariamente su un'opera rivelatasi nel tempo un falso: più precisamente, la *lekythos* del Museo di Boston è un pezzo ceramico antico, autentico, ma la decorazione è moderna.⁸³ La *lekythos* raffigura Edipo nell'atto di colpire la Sfinge con una clava che l'eroe regge nella mano sinistra, mentre con la destra sembra bloccare il mostro che sporge da una protuberanza

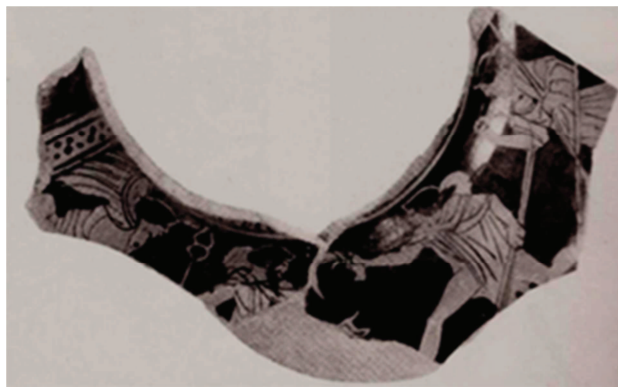


Figura 5. Athens, Acr. 686 = Cat. 102 Moret 1984.

rocciosa, da identificarsi con il monte Ficio, tenendo una delle zampe anteriori sollevata a suggerirne una posizione d'attacco.⁸⁴ Forte della fragilità di questa prova, Moret ritiene invece che il primo esempio figurativo del motivo del combattimento sia un frammento d'*hydria* proveniente dall'Acropoli di Atene (Acr. 686 = fig. 5) e datato alla metà del V sec. a.C., che non è però di sicura interpretazione: sembra raffigurare l'episodio di Edipo e la Sfinge, reinterpretato secondo lo schema dell'impresa nella quale Perseo decapitò Medusa. Nella scena, Edipo brandisce un falchetto ed è guidato e protetto da Ermes, entrambi elementi che ne suggeriscono l'eredità figurativa.⁸⁵ Il frammento d'*hydria* e le poche altre scene di combattimento dovrebbero dunque essere lette - conclude Moret- come «le reflet d'une mode, à une époque où le goût du public se portait vers les héros d'action»⁸⁶, periodo che del resto sarebbe stato breve e circoscritto alla seconda metà del V sec. a.C.: trascurando la testimonianza iconografica del *kantharos* beotico e quella letteraria offerta da Corinna, Moret suggerisce che «le combat d'Oedipe est une invention

⁸² Robert 1915, p. 49. Come ricorda Moret 1984, p. 79 la tesi di Robert riprendeva quella proposta da Erich Bethe nel 1891 in *Thebanische Heldenlieder*, pp. 18-21.

⁸³ Vd. Robert 1915, p. 49 seguito da Lullies 1954, p. 144; *contra* Moret 1982, pp. 207-08; Moret 1984, pp. 79-80.

⁸⁴ Vd. Robert 1915, p. 49 offre uno schematico disegno della scena; Lullies 1954, p. 144.

⁸⁵ Per l'interpretazione dell'immagine, vd. Moret 1984, pp. 85-89.

⁸⁶ Moret 1984, pp. 90-91.

d'imagiers, datant d'une époque (soit l'aube du classicisme) où l'on ne prenait plus l'énigme tout à fait au sérieux»⁸⁷.

Questa conclusione è poco convincente per due ragioni: da un lato, gli studi più recenti sembrano confermare la datazione alta di Corinna e *PMG* 672, inserito in un più preciso contesto cronologico, potrebbe dunque essere considerato foriero della versione arcaica del mito di Edipo; dall'altro, come sottolineava Krauskopf già nel 1982, appare poco credibile che i ceramografi attici vissuti nella seconda metà del V sec. a.C. avessero inventato di sana pianta una nuova versione del mito.⁸⁸ Restituendo il debito valore al *kantharos* beotico, riconfermo quindi la tesi di Robert e intendo dimostrare che sia il motivo della forza fisica che quello della forza intellettuale, come rivelano in primo luogo le fonti iconografiche, sono attestati nel VI sec. a.C.; la versione relativa al combattimento tra Edipo e la Sfinge si rivela anteriore, anche se di poco, alle prime figurazioni dell'enigma e la provenienza del *kantharos* potrebbe essere foriera di dettagli geografici non trascurabili riguardo alla diffusione primaria e forse alla nascita del motivo della forza eroica.

Per quanto concerne il problema della cronologia relativa dei due motivi, quello dell'uccisione della Sfinge e quello dell'enigma, credo sia utile lo studio dell'evoluzione del mito di Edipo, proposto da Edmunds. Lo studioso vede nell'enigma una «over-determination» del motivo del «monster-slaying»: la Sfinge, di per sé, è elemento secondario nel mito di Edipo, non facendo parte del nucleo originario che lo connotava come «kingship myth»; in questo senso, il mito di Edipo è paragonabile a quello di Zeus, dato che entrambi narrano i processi di conquista di un potere regale.⁸⁹ La Sfinge e il motivo del «monster-slaying» sono dunque elementi corollari all'impresa centrale, la presa di possesso del trono, e si inseriscono nella serie di imprese che connotano il futuro re.⁹⁰ Nel caso di Edipo, l'inserimento della Sfinge nella trama del mito serve ad avvicinare l'eroe a Tebe, dove, uccidendo il mostro, otterrà la mano della madre: Edmunds afferma che «the motif of monster-slaying has thus been added to motivate the

⁸⁷ Moret 1982, p. 208.

⁸⁸ Vd. intervento di Krauskopf in Moret 1982, p. 211.

⁸⁹ Vd. Edmunds 1981, pp. 22-23.

⁹⁰ Vd. Edmunds 1981, pp. 26-27.

marriage, and bride-winning is the typical function of this motif in folklore»⁹¹; questo serve ad Edmunds per spiegare le origini del mito di Edipo come mito di conquista di un potere regale, che costituisce la trama fondamentale su cui poi vengono intessuti elementi tipici delle *folktales*. Le ragioni per cui l'uccisione della Sfinge fu poi *sovradeterminata* dall'aggiunta del motivo dell'enigma non sono chiare: la risposta è forse nell'enigma stesso, la cui soluzione, "l'uomo", potrebbe avere particolare rilevanza nella biografia di Edipo. Più probabilmente, però, si deve considerare il «riddle-solving» come tratto indicativo dell'intelligenza dell'eroe, il quale è più volte ammirato nell'*Edipo Re* per le sue doti intellettive (vv. 33-36, 52-53, 510, 1197-1203). Possiamo quindi concludere che «whatever other reasons there were for the addition of the Sphinx' riddling to the legend, this motif served to characterize Oedipus as a man of intelligence, and this characterization had special significance in the Athens of Sophocles' day»⁹². Lo studio dell'evoluzione del mito, che partendo dall'originario nucleo di *kingship myth* è stato poi arricchito da elementi tipici delle *folktales*, è eloquente nella questione della cronologia relativa dei due motivi: «the riddle is tertiary, because the Sphinx herself is secondary»⁹³.

⁹¹ Edmunds 1981, p. 15.

⁹² Edmunds 1981, p. 20.

⁹³ Edmunds 1981, p. 20.

Torniamo alle testimonianze iconografiche. Le scene presenti sull'anfora clazomenia (fig. 3) e sull'anfora di Stuttgart (fig. 4), incentrate sul motivo dell'enigma, sono casi eccezionali nel VI sec. a.C., epoca in cui invece dominano rappresentazioni della Sfinge che attacca i giovani, come appare, ad esempio, dalla decorazione della coppa di Siana conservata a Siracusa (Mus. Naz. 25.418 = fig. 6), datata al 570-560 a.C. ca.⁹⁴ La rappresentazione figurativa dell'enigma, i cui primi esempi appartengono alla seconda metà del VI sec., si affermerà nella ceramica attica solo dopo il 467 a.C. quando Eschilo mise in scena il dramma satiresco *Sfinge*, coronamento della trilogia tragica dedicata a Tebe; è allora che si impone il motivo di Edipo solo di fronte al mostro: uno dei primi esempi è un cratere conservato nel Museo di Lecce (Museo Prov. Sigismondo Castromediano 610 = fig. 7), di poco posteriore alla rappresentazione del dramma satiresco eschileo, che ritrae Edipo stante, appoggiato a un lungo bastone, davanti alla Sfinge assisa su una colonna. La posa di Edipo, che per prestare attenzione alle parole della Sfinge arresta la marcia e si appoggia a un sostegno, in questo caso un bastone, altre volte una lancia, ricorda l'atteggiamento tanto di chi ascolta quanto di chi parla e l'ambivalenza è decisamente pertinente alla situazione mitica; essa è inoltre una rappresentazione simbolica di «équilibre transitoire, suspension momentanée du temps, balancement intérieur»⁹⁵.



Figura 6. Siracusa 25.418 = Cat. 1 Moret 1984.

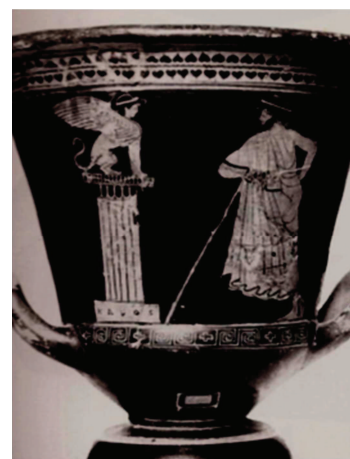


Figura 7. Lecce 610 = Cat. 69 Moret 1984.



Figura 8. Vat. 16.541 = Cat. 87 Moret 1984.

⁹⁴ Vd. Moret 1984, pp. 9-10.

⁹⁵ Moret 1984, p. 54.

L'opera più celebre del periodo è la *kylix* del Vaticano (Vat. 16.541 = fig. 8), più o meno contemporanea al cratere di Lecce: Edipo, seduto, porta la mano al mento, assorto nell'ascolto e nella riflessione; è rappresentato come viaggiatore, con le *endromides* legate sui polpacci, l'ampio petaso in testa e la corta clamide che gli ricade sulla schiena. Dall'iscrizione visibile davanti alla bocca della Sfinge, lo spettatore comprende che il mostro sta recitando l'enigma e che il contenuto di quest'ultimo corrisponde a quello noto grazie ad



Figura 9. Berlin, F 2355 = Cat. 79 Moret 1984.

Asclepiade (*FGrHist* 12 F 7a): si leggono infatti le parole, scritte in senso retrogrado, [*k*]ai tri[pon].⁹⁶ La scena, come le altre del genere, è definita *simbolica* da Moret: essa infatti non si può ricondurre né a un tempo né a un luogo determinato; Edipo è silenzioso e riflette, ma conosce già la soluzione che lo spinge ad aprire leggermente la bocca per rispondere. È tuttavia ancora la Sfinge a parlare: lo spettatore dunque «voit, ou projette, dans une scène unique plusieurs phases successives de l'action»⁹⁷.

L'immagine di Edipo-viaggiatore proposta dalla *kylix* del Vaticano è certamente la più diffusa nel V sec. a.C.; se ne conoscono molti celebri esempi, tra cui ricordo in questa sede soltanto la *pelike* del Pittore di Achille (Berlin, Staatliche Museen F 2355 = fig. 9), datata al 440 a.C. circa, in cui Edipo, con il petaso calato sulle spalle, è un giovane imberbe in piedi davanti alla Sfinge rannicchiata su una roccia, e un'anfora dello stesso periodo (Oxford, Ashmolean Museum 526 = fig. 10) in cui Edipo-viaggiatore, seduto davanti al mostro, è accompagnato da un uomo raffigurato alle sue spalle.⁹⁸



Figura 10. Oxford 526 = Cat. 90 Moret 1984.

⁹⁶ Vd. Krauskopf 1982, p. 332; Moret 1984, p. 40, n. 2.

⁹⁷ Moret 1984, p. 50.

⁹⁸ Vd. Krauskopf 1982, pp. 332-33; Moret 1984, p. 49.

Il confronto tra le fonti letterarie e iconografiche permette quindi di datare al V sec. a.C. la diffusione del motivo dell'enigma, le cui prime testimonianze figurate apparvero nella seconda metà del VI sec. (vd. *supra*, figg. 3-4)⁹⁹: l'immagine di Edipo-eroe d'intelletto sembra dunque essere posteriore, anche se non di molto, a quella di Edipo-eroe della forza, offerta da Corinna in *PMG* 672. Raccontando che Edipo *uccise* la Sfinge, la poetessa tanagrese pare ripristinare i lineamenti di un eroe epico e avvicinare Edipo, nel comune ruolo civilizzatore, a Eracle e Teseo, che, tra le altre imprese, uccisero rispettivamente il Leone di Nemea e il Minotauro.¹⁰⁰

Il *kantharos* beotico datato al secondo quarto del VI sec. a.C. costituisce dunque la prima testimonianza figurativa del motivo dell'uccisione della Sfinge (Tebe, Mus. Arch. = Borrows-Ure 1907, pp. 260-61, foto pl. X a, f, g = fig. 11).¹⁰¹ L'identificazione di Edipo nell'uomo raffigurato alle spalle del mostro non è accettata universalmente, ma



Figura 11. Tebe, Mus. Arch. = Krauskopf 1982, fig. 2.

sembra quella più probabile¹⁰²: non è soddisfacente l'ipotesi di Moret, che vede nelle figure di Edipo e della Sfinge presenti sul *kantharos* semplici immagini ornamentali.¹⁰³ Non esistono infatti versioni più antiche dell'immagine: tra VII e VI sec. a.C. le sfingi, da sole o in gruppo, erano parte del repertorio decorativo tradizionale nel ruolo di demoni della morte; potevano attaccare in coppia un uomo, come mostra un pettine d'avorio di VII sec. a.C. proveniente da Sparta (Atene, Mus. Naz. Arch. 15368), o accompagnare Ermete Psychopompos, nella

⁹⁹ Sappiamo che il commediografo Epicarmo di Megara, vissuto tra VI e V sec. a.C., fece allusione all'enigma di Edipo (fr. 147 K.-A): il riferimento all'enigma è inserito all'interno di un dialogo in cui l'effetto comico è offerto da una discussione sul termine "tripode", che, nonostante abbia quattro piedi, non può tuttavia essere chiamato "quadripode". Si conclude con la battuta: εἰ δίπους τοῖνυν ποκ' ἢς αἰνίγματ' Οἰ<δίπου> νοεῖς, se anche fosse un "dipode", conosci l'enigma di Edipo. Per quanto riguarda il contenuto dell'indovinello posto dalla Sfinge, è interessante il confronto tra Epich. fr. 147 K.-A. e Asclep. *FGrHist* 12 F 7a.

¹⁰⁰ Per Eracle e il Leone di Nemea vd. Ps. Apollod. 2.5.1; per Teseo e il Minotauro vd. *id.* 3. 1. 15; Plut. *Vita di Teseo*, 19.

¹⁰¹ Vd. Lullies 1954, p. 144.

¹⁰² Vd. Krauskopf 1982, p. 328.

¹⁰³ Vd. Moret 1984, p. 81, n. 4, il quale non ritiene il *kantharos* beotico pertinente al mito di Edipo.

decorazione di un'olpe attica del primo quarto del VI sec. a.C. (London, Brit. Mus. B 32 = fig. 3 Krauskopf 1982).¹⁰⁴ La scena presentata dal *kantharos* beotico è dunque inequivocabile: un uomo trafigge con una spada, da tergo, la Sfinge; quell'uomo, come racconta Corinna in *PMG* 672, è Edipo.¹⁰⁵ La provenienza del *kantharos* non è trascurabile: esso, infatti, è beotico e beota è la poetessa che narrò l'impresa di Edipo. Non si può trattare soltanto di una coincidenza: possiamo piuttosto pensare che il *kantharos* sia decorato con un motivo diffuso in Beozia nella prima metà del VI sec. a.C. e che tale versione «più antica, forse epica, del mito, nella quale Edipo uccide la Sfinge in una lotta e nella quale il motivo dell'enigma non è ancora apparso»¹⁰⁶ sia stata poi cantata dalla poetessa tanagrese, contemporanea di Pindaro, interessata alla celebrazione di tematiche locali. Come per la figura di Mecisteo, presente nel poema dedicato allo scontro tra argivi e tebani (*PMG* 692, vd. *supra*), Corinna avrebbe dunque scelto di cantare la versione più antica del mito di Edipo, consolidatasi forse nella Beozia di inizio VI sec. a.C.¹⁰⁷

Per concludere, vorrei ricordare una *lekythos* attica a figure rosse di fine V sec. a.C. (London, Brit. Mus. E 696 = fig. 12), interessante soprattutto per quanto concerne la decorazione; l'opera è stata utilizzata da



Figura 12. London, Brit. Mus. E 696 = Cat. 105 Moret 1984.

Moret come argomento a sostegno della recenziarietà della versione dell'*uccisione* della Sfinge, che ho già discusso. La scena dipinta sulla *lekythos* è una rappresentazione del momento in cui l'eroe tebano trafigge il mostro; attorno a lui stanno diversi personaggi, tre dei quali, presenti lateralmente quasi a incorniciare

¹⁰⁴ Vd. Krauskopf 1982, pp. 328-29.

¹⁰⁵ Cfr. Borrows-Ure 1907, pp. 260-61, i quali ritengono la scena «possibly a burlesque of Oedipus and the Sphinx contaminated with reminiscences of Perseus and the Gorgon».

¹⁰⁶ Krauskopf 1982, p. 328. Vd. Cingano 2000, p. 158.

¹⁰⁷ Vd. Cingano 2000, p. 158.

la scena centrale, sono identificati soltanto grazie all'iscrizione: Enea a sinistra, i Dioscuri a destra.¹⁰⁸ La colonna, nel mezzo nella scena, al di là del possibile richiamo allusivo al suicidio della Sfinge, avrebbe qui soltanto funzione architettonica e, data la presenza di Apollo nel ruolo di spettatore dell'uccisione - spiega Moret - essa rappresenterebbe un'architettura sacra, forse evocando la centralità dell'episodio dell'oracolo di Delfi nella vita di Edipo: in ogni caso, la colonna tocca il bordo superiore del decoro, rivelandosi elemento di sostegno di un'architrave e non la canonica base di statua su cui poggia la Sfinge in molte altre raffigurazioni. Così interpretata, la scena è totalmente destinata a glorificare l'atto eroico con cui Edipo eliminò il mostro: non mi sembra dunque pertinente chiedersi, come fa Moret, se l'enigma abbia preceduto la vicenda, a meno che non si ammetta con sicurezza il ruolo allusivo e non architettonico della colonna.¹⁰⁹ Tutta la scena si rivela piuttosto un sunto di diversi episodi della vita di Edipo, partendo dall'oracolo di Delfi (simboleggiato da Apollo e dalla colonna del tempio) per arrivare all'uccisione della Sfinge (secondo la versione arcaica qui riproposta). La presenza della dea Atena si può forse spiegare in relazione alla Sfinge, ricordando la decorazione dell'elmo della *Parthenos* di Fidia (Paus. 1.24.5). Propongo quindi di vedere nell'immagine una celebrazione tardiva dell'atto di forza con cui Edipo debellò il mostro e non il tentativo di «combinazione delle due versioni del mito»¹¹⁰, che, come già detto, ritengo alternative.¹¹¹

Dopo aver messo in luce l'interesse mostrato da Corinna per i miti tebani (*PMG* 659, 661, 671, 672, 690, 692), che suggerisce l'immagine di una poetessa beota estremamente interessata a tematiche locali (come si vedrà anche per i miti di Orcomeno, vd. cap. 2), si è tentato di definire i lineamenti poetici di Corinna: grazie all'interpretazione di *PMG* 664a, ho proposto di abbracciare l'ipotesi della datazione alta, che fa della poetessa tanagrese una contemporanea di Pindaro; la

¹⁰⁸ Vd. Moret 1984, pp. 82-83.

¹⁰⁹ Vd. Moret 1984, pp. 80, 83.

¹¹⁰ Krauskopf 1982, p. 328.

¹¹¹ Vd. Gantz 1993, p. 497.

tesi è forse avvalorata dall'analisi dell'*Oreste* (PMG 690.8-12), poema che presenta diversi punti in comune con il fr. 212 P. di Stesicoro e l'undicesima *Pitica* di Pindaro sul piano tematico e contestuale. La presenza di un coro in PMG 690.7, accompagnata da alcuni elementi di PMG 655 e dall'aggettivo φιλόμολπος (PMG 692, fr. 2, l. 5), permetterebbe di ipotizzare poi che Corinna fosse autrice di lirica corale.

PMG 672 (= *schol. Eur. Phoe.* 26, I 251 Schwartz) ha importanza fondamentale: è infatti l'unica fonte a ricordare che Corinna celebrò le imprese di Edipo come eroe civilizzatore che purgò il territorio tebano dalla nociva presenza della Sfinge e della volpe Teumessia. Risulta peculiare quest'immagine di Edipo-eroe della forza, il quale eliminò la Sfinge non attraverso la risoluzione dell'enigma, come racconta la tradizione da Pindaro in poi, ma grazie all'atto fisico dell'uccisione. L'analisi delle testimonianze vascolari permette di ritenere più antica la versione corinniana del mito di Edipo, le radici della quale risalgono forse alla prima metà del VI sec.: il *kantharos* beotico del Museo di Tebe (fig. 11) consente di ipotizzare che il motivo dell'uccisione sia diffuso in età arcaica a livello locale, in Beozia; coerentemente con l'ipotesi di datazione alta, Corinna sembra dunque ricettrice della versione arcaica e locale del mito di Edipo.

1. 2) Edipo e la volpe Teumessia

È sorprendente, per la sua peculiarità, la menzione dell'uccisione della volpe Teumessia *da parte di Edipo*: infatti, nella versione standard del mito non compare il tebano Edipo ed è l'ateniese Cefalo a fronteggiare, con l'aiuto del suo straordinario cane, il temibile animale. Ancor più degno di nota è il fatto che «there is nothing in the remainder of our sources to prepare us for Corinna's substitution of Oedipus for Cephalus (or for Cephalus+Amphitryon) in this story»¹. Al fine di mettere in evidenza l'unicità della versione presentata da Corinna, propongo una lettura delle varie fonti relative al mito della volpe Teumessia; il loro confronto offrirà la trama diffusa e condivisa della storia e mostrerà l'assenza, in qualsiasi altra versione, di ogni possibile riferimento a Edipo. Il mito è presente in più fonti tarde, che, pur non essendo perfettamente identiche, registrano svariati elementi comuni²: tra le altre, Antonino Liberale (41), Pseudo-Apollodoro (2. 4.6-7), Eraclito il Paradossografo (*De Incredib.* 30) e Pausania (9.19.1).³ A queste è bene aggiungere lo studio del mito esposto da Ovidio (*Met.* 7.763-96); infine, si vedranno le due versioni che più divergono dal nucleo fondamentale della storia, quella razionalistica esposta da Palefato (*De Incredib.* 5), ripresa e ampliata da Giovanni Tzetze (*Chil.* 1.20), e quella "astronomica" proposta dallo Pseudo-Eratostene (*Catast.* 33).⁴

La più antica testimonianza è raccolta da un frammento forse attribuibile agli *Epigoni*, uno dei poemi perduti del *Ciclo Epico*, che celebrava la seconda guerra di Argo contro Tebe, combattuta dai figli dei Sette e conclusasi, questa volta, con la sconfitta della città.⁵ Il testo del frammento (*Epig.* fr. 5 B. = fr. 3 W. = Aristod. *FGrHist* 383 F 2) riporta le informazioni esposte dai riassunti di Fozio (*Phot. Lex.* 2.209), della Suda (s.v. Τευμησία, 533-34 Adler) e dei paremiografi greci (*Paroem. Gr.* 2.669.9):

¹ Page 1953, p. 39.

² Vd. Collins 2006, p. 29.

³ Queste sono le fonti ricordate da Collins (p. 29).

⁴ Per un'analisi riassuntiva della vicenda di Procri e Cefalo, con qualche riferimento al mito della volpe Teumessia, vd. Gantz 1993, pp. 245-47.

⁵ Vd. West 2003, pp. 4-5, 57 (n. 13); Cingano 2014a, p. 11. Il riferimento a Tebe e Cadmo suggerisce l'appartenenza del frammento a uno dei poemi del *Ciclo Tebano*: si pensa generalmente agli *Epigoni* perché i discendenti di Cadmo furono esclusi dalla corona in un momento probabilmente successivo alla morte di Eteocle, per evitare ulteriori lotte familiari.

περὶ τῆς Τευμησίας ἀλώπεκος οἱ τὰ Θηβαϊκὰ γεγραφεκότες ἰκανῶς ἱστορήκασι, καθάπερ Ἀριστόδημος (*FGrHist* 383 F 2)· ἐπιπεμφθῆναι μὲν γὰρ ὑπὸ θεῶν τὸ θηρίον τοῦτο τοῖς Καδμείοις, διότι τῆς βασιλείας ἐξέκλειον τοὺς ἀπὸ Κάδμου γεγονότας. Κέφαλον δὲ φασὶ τὸν Δηϊόνος, Ἀθηναῖον ὄντα καὶ κύνᾳ κεκτημένον ὄν οὐδὲν διέφευγεν τῶν θηρίων, ὡς ἀπέκτεινεν ἅκων τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα Πρόκριν, καθηράντων αὐτὸν τῶν Καδμείων, διώκειν τὴν ἀλώπεκα μετὰ τοῦ κυνός· καταλαμβανομένους δὲ περὶ τὸν Τευμησὸν λίθους γενέσθαι τὸν τε κύνᾳ καὶ τὴν ἀλώπεκα. Εἰλήφασι δὲ οὗτοι τὸν μῦθον ἐκ τοῦ ἐπικοῦ κύκλου.

Della volpe Teumessia hanno raccontato a sufficienza gli scrittori di storia tebana, come Aristodemo (*FGrHist* 383 F 2); (essi narrano) infatti che questa belva fu mandata dagli dei ai tebani, poiché (questi) stavano escludendo dal governo regio i discendenti di Cadmo. Dicono poi che Cefalo, figlio di Deione, che era ateniese e possedeva un cane a cui nessun animale era in grado di sfuggire, dopo che uccise involontariamente sua moglie Procri e fu purificato dai tebani, diede la caccia alla volpe con il cane; infine, che il cane e la volpe, mentre inseguendosi presso Teumesso quasi si sfioravano, divennero pietre. Questi (scrittori) hanno tratto il racconto dal *Ciclo Epico*.

Il passo, il cui carattere riassuntivo suggerisce l'omissione di alcuni dettagli chiarificatori della vicenda, sembra testimoniare la trattazione negli *Epigoni* della versione relativa a Cefalo e al suo cane: ne sarebbe così assicurata l'arcaicità e si potrebbe asserire che la versione di Corinna non solo è unica, ma anche innovativa rispetto alla tradizione.⁶ Non è tuttavia possibile stabilire con certezza in che modo la notizia fosse trattata, ammesso che essa fosse effettivamente presente e sviluppasse la stessa trama proposta dalle fonti tarde: la versione dell'*impasse* risolta solo grazie all'intervento divino sembra in realtà essere un motivo più elaborato rispetto a quello dell'*uccisione* della volpe Teumessia ad opera di Edipo, così come risulta più sofisticato il motivo dell'enigma se confrontato con l'eliminazione fisica della Sfinge da parte dell'eroe tebano.⁷ È interessante notare - sottolinea Cingano - come il mito combini simultaneamente

⁶ Vd. Gantz 1993, p. 245, che si limita a registrare la presenza del racconto in *Epig.* fr. 5 B.; Collins 2006, p. 30, che ritiene la sostituzione dell'eroe ateniese operata da Corinna un'innovazione della poetessa. Cingano 2000, pp. 158-59, esprime invece dubbi sull'effettiva narrazione della vicenda di Cefalo negli *Epigoni*.

⁷ Vd. Cingano 2000, p. 159; cfr. Gantz 1993, pp. 246-47.

due motivi folkloristici presenti nell'epica omerica e tebana: quello del mostro mandato dagli dei a devastare una regione e a colpirne gli abitanti, come punizione divina per diverse ragioni, e quello dell'animale magico, unico per la sua straordinaria velocità. Il primo motivo richiama alla mente, ad esempio, la figura del cinghiale Calidonio presente in Hom. *Il.* 9.529-46: la possente belva era stata mandata da Artemide, che voleva vendicare un'offesa arrecatale da re Eneo, nella città di Calidone; fu uccisa da Meleagro durante una battuta di caccia. Parallelo diretto della volpe nell'epica tebana è invece la Sfinge, presente nell'*Edipodia* (fr. 3 W. = 1 B. = *schol.* Eur. *Phoe.* 1760). Il motivo della bestia dalle doti straordinarie rimanda alla figura di Arione, magico cavallo che, grazie alla sua rapidità senza uguali, salvò il padrone Adrasto dal campo di battaglia tebano (Hom. *Il.* 23.346-47; *Theb.* fr. 11 W. = fr. 8 PEG).⁸

Le numerose fonti recenziori, che suggeriscono una grande diffusione del mito di Cefalo e del suo cane in Grecia, non modificano la struttura di base della vicenda presente in *Epig.* fr. 3 W. = 5 B., ma aggiungono alcuni dettagli ulteriori, che variano da caso a caso, specificando ad esempio la dote fondamentale della volpe Teumessia, ossia quella di non poter essere catturata da alcun inseguitore.⁹ Così, Antonino Liberale (41), prima di narrare la vicenda concernente più da vicino la volpe Teumessia, raccoglie e riassume nella sua epitome, che diventa quindi quasi un elenco, diversi altri episodi riguardanti i protagonisti del mito (ossia Procri e Cefalo, Minosse, Anfitrione).¹⁰ Antonino inizia menzionando le nozze di Procri e Cefalo, νέος καὶ καλὸς καὶ ἀνδρεῖος, giovane bello e coraggioso, che Eos, innamorata, rapì e rese suo amante (41.1). Prosegue, poi, parlando della prova alla quale Cefalo sottopose Procri per verificarne la fedeltà (41.2-3): mentre il marito era assente, Procri finì per cedere alle lusinghe di un presunto straniero, persuasa dalla promessa di una cospicua somma di denaro; ma, appena prima che si consumasse l'adultera unione, lo straniero si rivelò in realtà di essere Cefalo mascherato, e Procri fu colta in flagrante. Fu allora che la donna ὑπ' αἰσχύνῃς, per la vergogna, abbandonò Cefalo e

⁸ Vd. Cingano 2014a, pp. 11-12.

⁹ Vd. Gantz 1993, p. 246; Cingano 2014a, p. 12.

¹⁰ Questa è una delle tre epitomi presenti nell'opera di Antonino Liberale prive di citazioni ad altri autori: non c'è dubbio, tuttavia, che Nicandro abbia narrato il mito della volpe Teumessia nei suoi *Heteroioumena* (vd. Papatomopoulos 1968, p. 165, n. 1).

si rifugiò a Creta, presso Minosse (41.4), dove ebbe un ruolo risolutivo in una questione che attanagliava il re. Questi, infatti, non poteva avere figli, dato che οὔρεσκεν ὄφειςκαὶ σκορπίους καὶ σκολοπένδρας καὶ ἀπέθνησκον αἱ γυναῖκες ὅσας ἐμίγνυτο, eiaculava serpenti, scorpioni e scolopendre e tutte le donne con cui lui giaceva morivano. Procri escogitò un espediente che permise a Minosse, unitosi all'immortale Pasifae figlia del Sole, di avere dei figli; il re, allora, donò alla donna τὸν ἄκοντα καὶ τὸν κύννα, il giavellotto e il cane, grazie ai quali Procri divenne infallibile nella caccia (41.5). Antonino racconta ora come Procri ricambiò Cefalo con la stessa moneta (41.5-7): forte dei doni di Minosse, tornò da Cefalo e, tagliatasi i capelli e abbigliatasi a mo' di uomo, in modo che non la si potesse riconoscere, lo rese suo compagno di caccia. Vedendo la donna infallibile, Cefalo desiderò avere il suo giavellotto e Procri gli offrì anche il cane, se solo Cefalo avesse accettato di unirsi a lei. Quando Cefalo acconsentì e i due si distesero vicini, Procri rivelò la sua identità, ma Cefalo ottenne comunque i doni. Solo a questo punto, Antonino introduce il racconto del mito della volpe Teumessia (41.7-10), il cui perno è il personaggio di Anfitrione.¹¹ Questi si recò a Tebe per rendere Creonte e i tebani suoi alleati nella spedizione contro i Teleboi; Creonte acconsentì solo a patto che Anfitrione risolvesse prima una questione che gravava sulla regione.¹² Racconta Antonino (41.8) che

ἐφάνη γὰρ ἐν <τῷ> χρόνῳ τούτῳ Καδμείοις ἀλώπηξ, χρῆμά τι ἐξηλλαγμένον· αὕτη συνεχῶς ἐκ τοῦ Τευμησσοῦ κατιοῦσα πολλάκις τοὺς Καδμείους ἠρπάζετο καὶ αὐτῇ προὔτιθεσαν παιδίον διὰ τριακοστῆς ἡμέρας, ἢ δὲ κατήσθιε λαμβάνουσα.

In quel periodo, infatti, comparve nella regione dei Cadmei una volpe, animale davvero straordinario; quella, scendendo continuamente dal Teumesso¹³, rapiva spesso i Cadmei e ogni trenta giorni veniva esposto un bambino, che la volpe, prendendo, divorava.

¹¹ Mordenti osserva che la menzione di Anfitrione indica che Cefalo, dopo la morte della moglie (a cui Antonino non accenna, diversamente da Ovidio, *Met.* 7.796-862), si era rifugiato a Tebe (vd. Mordenti 1998, p. 95).

¹² I Teleboi sono gli abitanti dell'omonima regione, facente parte dell'Acarnania (vd. St. Byz. s.v. Τηλεβοίς, 620 14 Meineke).

¹³ Teumesso è il nome di una città e di un monte della Beozia; il sito sembra da collocarsi nella regione tebana: uno scolio alle *Fenicie* euripidee (*schol.* Eur. *Phoen.* 1100, I 363 Schwartz)

Fu così che Anfitrione

ἐλθὼν πρὸς τὸν Κέφαλον ἔλεγε τὴν συνθήκην καὶ ἔπειθε βῆναι εἰς Θήβας
σὺν τῷ κυνί, ὁ δὲ Κέφαλος ἀποδέχεται <τὸν λόγον> καὶ ἐλθὼν κυνηγετεῖ τὴν
ἀλώπεκα. (41.9)

Recatosi da Cefalo, gli disse del patto e lo convinse ad andare a Tebe con il cane; Cefalo accettò e andò a dare la caccia alla volpe.

Antonino conclude con il racconto della metamorfosi dei due animali (41.10):

ἦν δὲ θεμιτὸν οὔτε τῇ ἀλώπεκι καταληφθῆναι ὑπὸ τινος διώκοντος, οὐδὲ τὸν
κύνα ἐκφυγεῖν διωκόμενον οὐδέν. Ἐπεὶ δὲ ἐγένοντο ἐν τῷ πεδίῳ τῶν Θεβαίων,
Ζεὺς ἰδὼν ἐποίησεν ἀμφοτέρους λίθους.

Ma il volere divino imponeva che la volpe non fosse catturata da alcun inseguitore e che nessuno potesse sfuggire al cane, se questo l'inseguiva. Quando furono nella pianura di Tebe, Zeus, vedendoli, li trasformò entrambi in pietre.

Le differenze presenti tra il testo di *Epig.* fr. 5 B. e quello di Ant. Lib. 41 sono evidenti: la prima di queste è certamente la lunghezza del brano, che consente ad Antonino di trattare anche i miti relativi a Procri e Cefalo - ma, come già detto, non apportano sostanziali modifiche allo svolgersi della vicenda relativa alla volpe Teumessia. Il frammento degli *Epigoni* specifica il motivo per cui la volpe mette a dura prova Tebe e dintorni (è una punizione divina perché i discendenti di Cadmo sono tenuti lontano dal governo) e menziona l'involontario omicidio di Procri ad opera di Cefalo, mentre Antonino non ne parla; quest'ultimo, tuttavia, diversamente dal frammento epico, introduce la figura di Anfitrione ed è più preciso nel descrivere la metamorfosi in pietre dei due animali, specificando che l'artefice della trasformazione è Zeus. Gantz ritiene che il nucleo fondamentale del racconto presente nel *Ciclo Epico* sia deducibile dalla narrazione di Antonino:

informa che la distanza tra Teumesso e Tebe sarebbe di 100 stadi, ma la notizia è reputata da molti non credibile (vd. Moggi-Osanna 2010, p. 317, commento al cap. 19, dove si suggerisce l'identificazione di Teumesso con il sito antico di Méso Vouíni, un rilievo formato da due colline all'ingresso della piana Aonia).

Antoninus offers what was surely the original point of the story: a dilemma arose precisely because the fox was fated never to be caught, and the dog never to miss his quarry; to resolve it, Zeus turned both to stone.¹⁴

La versione del mito riportata in un passo della *Biblioteca* di Pseudo-Apollodoro¹⁵ (2.4.6-7) è sostanzialmente identica a quella presentata da Antonino, ma espone con chiarezza maggiore le ragioni che spinsero Anfitrione a intraprendere una spedizione contro i Teleboi, mettendole in relazione al contesto di screzi e dissapori intercorsi tra la famiglia di Pterelao, guida dei Tafi-Teleboi, e quella di Elettrione, re di Micene (Ps.-Apollod. 2.4.6): dopo l'episodio del furto del bestiame, in cui persero la vita tanto i figli di Elettrione quanto quelli di Pterelao, Elettrione decise di vendicare la morte dei suoi discendenti, intraprendendo una spedizione a danno dei Teleboi. Prima di partire, affidò ad Anfitrione il regno e sua figlia Alcmena, facendogli giurare di preservare la verginità della fanciulla fino al suo ritorno. Quando Elettrione fece ritorno, riconducendo in patria il bestiame rubato, avvenne un tragico incidente:

μῖα̃ς ἐκθορούσης Ἀμφιτρύων ἐπ' αὐτὴν ἀφῆκεν ὁ μετὰ χειρᾶς εἶχε ρόπαλον,
τὸ δὲ ἀποκρουσθὲν ἀπὸ τῶν κεράτων εἰς τὴν Ἥλεκτρώονος κεφαλὴν
ἐλθὼν ἀπέκτεινεν αὐτόν.

Poiché una [*scil.* delle vacche] balzò fuori (dalla mandria), Anfitrione le gettò contro il bastone che teneva in mano e quello, rimbalzando sulle corna dell'animale, colpì la testa di Elettrione e lo uccise.

Per questo, Anfitrione fu bandito da Argo e si rifugiò a Tebe con Alcmena e Licimnio¹⁶, dove fu purificato da Creonte.¹⁷ Quindi, dato che Alcmena disse che l'avrebbe sposato solo dopo che fosse stata vendicata la morte dei suoi fratelli, Anfitrione decise di condurre battaglia contro i Teleboi, chiedendo il sostegno militare di Creonte. Creonte, infatti, ἔφη στρατεύσειν, ἐὰν πρότερον ἐκεῖνος τὴν Καδμείαν τῆς ἀλώπεκος ἀπαλλάξῃ· ἔφθειρε γὰρ τὴν Καδμείαν ἀλώπηξ θηρίον,

¹⁴ Gantz 1993, p. 246.

¹⁵ Anche se la *Biblioteca* è stata attribuita ad Apollodoro di Atene, che, nel II sec. a. C., si occupò, tra le altre cose, anche di mitologia, questo dato oggi non è accettato e la paternità dell'opera rimane incerta (vd. Higbie 2007, pp. 243-45). Così anche la sua datazione, che oscilla tra I e II sec. d. C. (vd. Henrichs 1987, p. 243).

¹⁶ Licimnio è l'unico tra i figli di Elettrione a sopravvivere allo scontro con i Tafi: ἐσώθη δὲ τῶν Ἥλεκτρώονος παίδων Λικύμνιος (vd. Ps.-Apollod. 2.4.6).

¹⁷ Cfr. Hes. *Scut.* 80-82.

rispose che avrebbe combattuto al suo fianco, soltanto se Anfitrione avesse prima liberato la Cadmea dalla volpe, che, feroce, la stava devastando.¹⁸ La mostruosa volpe Teumessia era un animale magico in grado di scappare da qualsiasi inseguitore: εἰμαρμένον ἦν αὐτὴν μηδέ τινα καταλαβεῖν. Perciò Anfitrione si recò da Cefalo ad Atene, a chiedere che questi intervenisse con il suo cane magico; segue a questo punto la narrazione dell'intervento di Cefalo e della metamorfosi degli animali in pietre ad opera di Zeus. Purtroppo, per quanto riguarda questo passo, Pseudo-Apollodoro viene meno a una delle caratteristiche che lo contraddistinguono dagli altri mitografi, ossia l'impegno nel citare le fonti delle sue storie, anche se con riferimenti fugaci e imprecisi;¹⁹ il caso è particolarmente sfortunato, perché Ant. Lib. 41 è, come già detto, uno dei tre miti epitomati privi di postilla recante la menzione delle fonti.²⁰

In Ovidio (*Met.* 7.763-96) è Cefalo stesso a narrare il mito della volpe Teumessia. Anche qui la vicenda è inserita in una più ampia cornice, in cui l'eroe ateniese si addolora al ricordo *coniugis amissae* e parla *lacrimis obortis* (*Met.* 7.689). Cefalo si trova sull'isola di Enopia-Egina per chiedere al re Eaco il suo sostegno militare nella guerra intrapresa da Atene contro Creta (vv. 490-504); il re non rifiuta (vv. 505-11) e *tristi voce* racconta a Cefalo della catastrofica pestilenza che aveva messo in ginocchio Egina e il suo popolo (vv. 517-660), menzionando, tra le altre cose, il ripopolamento dell'isola ad opera di Zeus (vv. 614-54): il dio, infatti, prestando ascolto alla preghiera di Eaco, disperato per la strage provocata dalla pestilenza, ispirò al re un sogno premonitore, nel quale un *agmen graniferum* di formiche popolava i campi e si tramutava, progressivamente, in una schiera di uomini; al suo risveglio, Eaco provò la veridicità del sogno e nominò i nuovi nati *Myrmidonas* (non celandone l'origine, dato che, in greco, μύρμηξ significa, appunto, "formica"). Il giorno seguente, Cefalo incontra Foco, uno dei figli di

¹⁸ Quest'episodio è emblematico nell'analisi della figura di Creonte: egli, pur detenendo il suo ruolo di regnante legittimamente, non godrà mai di un potere effettivo; anche per questa delicata questione di governo (oltre che nel caso della Sfinge), infatti, deve avvalersi di un aiuto esterno per trovare la soluzione (vd. Cingano 2003, p. 82).

¹⁹ Vd. Higbie 2007, p. 244. Qui la studiosa porta ad esempio Apollod. 2. 1. 3, passo in cui, citando diverse fonti, l'autore discute, tra l'altro, della dubbia paternità di Io.

²⁰ Per le «marginal notes» legate ai testi di Partenio e Antonino, vd. anche Higbie 2007, p. 248.

Eaco, che lo accoglie raccontandogli della sua passione per la caccia e gli domanda di che legno fosse fatto il suo straordinario giavelotto (vv. 665-80); Cefalo risponde ricordando il suo matrimonio con Procri (vv. 690-99), il ratto a suo danno da parte di Aurora (vv. 700-13), la prova a cui sottopose la moglie per verificarne la fedeltà (vv. 714-50) e, infine, i due doni che Procri gli offrì, un cane, dono di Diana²¹, che *currendo superabit omnes* (v. 755), e uno straordinario giavelotto. Per provare l'eccezionalità dell'arma, Cefalo spiega la vicenda della volpe Teumessia, secondo flagello di Tebe, dopo la Sfinge (vv. 763-66). L'animale, infatti,

[...] *levi velox superabat retia saltu
summaque transibat positarum lina plagarum;
copula detrahitur canibus, quos illa sequentes
effugit et coetum non segnior alite ludit.*(vv. 767-70)

Superava veloce le trappole con rapido balzo
e oltrepassava, sfiorandola, la sommità delle reti da caccia;
si tolsero le catene ai cani, che quella fuggiva, mentre essi la inseguivano,
e, non meno veloce di rapido uccello, si prendeva gioco del branco²².

Per questo - racconta Cefalo - i tebani ricorsero all'aiuto suo e del suo cane Lelape, che subito si diede all'inseguimento della volpe (vv. 774-78):

*Vix bene missus erat nec iam poteramus ubi esset
scire: pedum calidus vestigia pulvis habebat,
ipse oculis ereptus erat. Non ocior illo
hasta nec excussae contorto verbere glandes
nec Gortyniaco calamus levis exit ab arcu.*

L'avevo appena lasciato andare e già non riuscivamo più a capire
dove fosse: sulla polvere calda c'erano ancora le orme delle zampe,
ma il cane non si faceva vedere. Non eran più rapidi di lui
una lancia, e nemmeno le palle plumbee scagliate da una fionda vibrante,
né un agile dardo scoccato da un arco gortinio²³.

Cefalo raggiunse allora la cima di un colle che dominava la piana sottostante, da cui fu spettatore dello straordinario e vano inseguimento dei due

²¹ Cfr. Hyg. *Fab.* 189.5.

²² Per la traduzione di *coetum* seguo il commento di Kenney-Chiarini 2011, p. 298, nota al v. 770: il termine non è quello usuale per designare una muta di cani, ma tradurlo con "la compagnia" sminuirebbe «l'idea che la volpe corra più veloce dei cani».

²³ Il riferimento è alla Gortina cretese; l'isola era famosa per i suoi abili arcieri (vd. Kenney-Chiarini 2011, p. 299, n. al v. 778).

animali (vv. 779-86); ma, quando decise di intervenire con il giavelotto, distogliendo solo per poco lo sguardo dalla scena²⁴, vide

[...] *medio (mirum) duo marmora campo*
[...]; *fugere hoc, illud captare putares.*
Scilicet invictos ambo certamine cursus
esse deus voluit, si quis deus adfuit illis. (vv. 790-93)

[...] nel mezzo della piana due figure marmoree;
si direbbe che l'una fugga, l'altra catturi.
Un dio - se un dio fu presente²⁵ - avrà certo voluto che entrambi risultassero
imbattuti nella gara di corsa.

Cefalo, poi, di nuovo incalzato dalla curiosità di Foco, continua narrando la tragica morte di Procri (vv. 796-862).²⁶ Confrontando il testo di Ovidio con i precedenti, la differenza principale risiede nel tratteggio della figura del cane di Cefalo, che nell'autore latino risulta essere dono non di Minosse, ma della dea Diana a Procri (il cui viaggio in terra cretese non è menzionato); inoltre, Ovidio ricorda il nome dell'animale, Lelape, frutto della sua invenzione: si tratta di un nome parlante, riproposto poi da Igino nel racconto dedicato a Procri (*Fab.* 189.5), che rispecchia la celerità dell'animale nella corsa (in greco, infatti, λαίλαψ significa "turbine, uragano").²⁷

Pausania menziona il mito della volpe Teumessia nel capitolo dedicato alla descrizione dei monumenti presenti sulla strada che conduce da Tebe a Calcide (Paus. 9.18-19): dopo essersi soffermato sugli μνήματα dei figli di Edipo (9.18.3) e di Tiresia (9.18.4), sulle tombe di Ettore (9.18.5) e Asfodico (9.18.6) situate presso la fontana Edipodia, il Periegeta spiega che ἐπὶ ταύτῃ τῇ λεωφόρῳ χωρίον ἐστὶ Τευμησσός, su quella via si trova una località chiamata Teumesso (Paus. 9.19.1), e accenna a due miti legati al sito:

²⁴ Il dettaglio, per cui Cefalo avrebbe distolto lo sguardo dall'inseguimento solo per un attimo (vv. 789-90: *lumina deflexi revocataque rursus eodem / rettuleram*, distolsi gli occhi e subito li riportai lì), rende l'idea della rapidità del processo metamorfico; non concordo, quindi, nel ritenerlo solo «un abile stratagemma per togliersi dall'imbarazzo di descrivere una metamorfosi improvvisa» (Kenney-Chiarini 2011, pp. 299-300, nn. ai vv. 789-91).

²⁵ Ovidio, a differenza di Antonino Liberale (41.10) e Apollodoro (2.4.7), non menziona direttamente Zeus.

²⁶ Cfr. Pherec. *FGrHist* 3 F 34, che non menziona il mito della volpe Teumessia e racconta la morte di Procri, avvenuta nel bosco, negli stessi termini con cui la espone Ovidio (vd. Gantz 1993, p. 245); Ovid. *Ars.* 3.686-746.

²⁷ Vd. Kenney-Chiarini 2011, p. 298, n. al v. 771.

quello di Europa, nascosta qui da Zeus, e quello della volpe Teumessia, inviata ai tebani in conseguenza dell'ira di Dioniso (ἐκ μηνίματος Διονύσου)²⁸. A differenza di Antonino, Pseudo-Apollodoro e Ovidio, Pausania tratta la metamorfosi di cane e volpe senza nominare l'intervento di Zeus o di un'imprecisata divinità;²⁹ aggiunge, inoltre, che il cane è dono di Artemide a Procri (Πρόκριδι τῆ Ἐρεχθέως ἔδωκεν Ἄρτεμις)³⁰. Un'omissione evidente è invece quella legata ai personaggi di Cefalo e Anfitrione, dovuta probabilmente al carattere riassuntivo del capitolo di Pausania.

Un'altra versione parziale ed epitomata del mito è offerta dal paradossografo Eraclito (*De Incredib.* 30), autore di un'opera intitolata Περὶ Ἀπίστων, una raccolta di 39 miti epitomati e interpretati, che alla fine ricorda il nome di Eraclito; per il mito della volpe Teumessia, l'autore si concentra, in particolare, sulle figure dei due animali e sulla loro metamorfosi³¹:

τῷ μὲν κυνὶ τοῦ Κεφάλου δεδομένον εἶναί φασιν γέρας ὃ ἂν ἴδη θηρίον καταλαμβάνειν, τῇ δὲ <Τευμησία> ἀλώπεκι ὑπὸ μηδενὸς καταλαμβάνεσθαι. Διώκοντος οὖν τοῦ κυνὸς τὴν ἀλώπεκα, ἵνα μὴ λυθῆ τὸ πεπρωμένον, τοὺς δύο λίθους ὁ Ζεὺς ἐποίησεν. Εἴη δ' ἂν τὸ τοιοῦτον πλάσμα παρὰ τὴν αὐτῶν ἀμφοτέρων κατὰ τὸν διωγμὸν πλάνην.

Dicono che al cane di Cefalo fosse dato il dono di catturare ogni animale vedesse e alla volpe Teumessia (quello) di non essere catturata da nessuno. Dunque, dato che il cane inseguiva la volpe, perché non venisse meno quanto predetto, Zeus trasformò entrambi in rocce. Tale fantastica invenzione potrebbe essere in linea con la scomparsa di entrambi durante l'inseguimento.

²⁸ Cfr. Ovid. *Met.* 7.762.

²⁹ Ovidio è un caso a parte, perché, se non nomina direttamente l'intervento di Zeus, vi fa però chiara allusione, (vv. 792-93).

³⁰ Cfr. Ant. Lib. 41.4 e Ps.-Apollod. 2.4.7 (dono di Minosse); Ovid. *Met.* 7.754-55 (dono di Diana).

³¹ Di Eraclito il Paradossografo nulla si conosce; l'unico a farne menzione è Eustazio (1504.55, 1859.45, 1709.31-32). Certamente, non è da identificare con l'omonimo filosofo presocratico né, secondo i più, con l'autore delle *Allegorie Omeriche* (anche se Stern simpatizza per quest'ultima ipotesi: vd. Stern 2003, pp. 52-53). La datazione proposta oscilla tra I e II sec. d. C. ed è ricavabile grazie alla menzione di Arato (Heracl. 39) e al vocabolario utilizzato nell'opera (vd. Stern 2003, pp. 53-54). Il Περὶ Ἀπίστων di Eraclito presenta lo stesso titolo del più conosciuto lavoro di Palefato (vd. *infra*), da cui probabilmente lo attinse, ed è tramandato in un unico manoscritto di XIII sec., il *Vaticanus* 305.

L'opera di Eraclito è «unique in the range of interpretations that it offers for the myths that it cites»³²: infatti, servendosi di razionalismo, evemerismo, allegoria ed etimologia è peculiare rispetto all'omonimo lavoro di Palefato, che invece utilizza soltanto il filtro razionalistico.³³ Il passo citato (Heracl. 30) è un esempio di interpretazione razionalistica di un mito, il cui obiettivo «to discover the historical event which is behind the fantastical narrative»³⁴. È da sottolineare come Zeus, in questo mito, non sia sottoposto all'interpretazione evemeristica che invece lo riguarda nel capitolo dedicato a Borea e Oritia (Heracl. 28), che contempla anche la vicenda del ratto di Ganimede, e nella storia della Lamia (Heracl. 34), nei quali Zeus compare come re umano e non come divinità. È infine interessante notare i due diversi esiti raggiunti da Eraclito e Palefato, come si vedrà a breve, nell'applicare lo strumento razionalistico al medesimo mito.³⁵

Riflettendo su queste prime sei fonti relative al mito della volpe Teumessia (gli *Epigoni*, Antonino Liberale, Pseudo-Apollodoro, Ovidio, Pausania ed Eraclito il Paradossografo), possiamo concludere che, nonostante la comparsa (o scomparsa) di diversi particolari non sostanziali, esse offrono varie sfumature di una medesima versione mitica di fondo. La storia della volpe Teumessia, in altre parole, non viene modificata nella sua struttura di base e, quando menzionati, i suoi protagonisti restano i medesimi: rileggendo quest'analisi delle fonti in relazione a *PMG* 672, possiamo quindi affermare che la sostituzione di Cefalo con Edipo operata da Corinna si rivela in tutta la sua unicità.

Infine, soffermiamoci sull'analisi delle due versioni del mito che, presentando dei particolari peculiari, più divergono dalla trama di base qui tratteggiata: sono, per ragioni differenti, quelle proposte da Palefato (*De Incredib.* 5) e dallo Pseudo-Eratostene (*Catast.* 33).

³² Stern 2003, p. 55.

³³ Per un'analisi delle quattro categorie, vd. Stern 2003, pp. 55-62; per uno studio specifico dell'uso del loro uso in Eraclito il Paradossografo vd. Stern 2003, pp. 65-71.

³⁴ Stern 2003, p. 55. La lettura seguita per la metamorfosi di cane e volpe in rocce è suggerita, per analogia, da Heracl. 12, il mito riguardante la metamorfosi di Atalanta e Ippomene in leoni. Si racconta, infatti, che i due giovani, volendo stare insieme, si rifugiarono in una grotta, abitata, per un triste caso, da dei leoni che li divorarono; quando i compagni di Atalanta e Ippomene non videro uscire i due dalla grotta, ma, al loro posto, i feroci animali, si spiegarono l'accaduto con la metamorfosi dei due giovani.

³⁵ Per un certo numero di casi, Eraclito e Palefato interpretano lo stesso mito basandosi su linee totalmente diverse: vd. anche, ad es., il mito di Scilla (Heracl. 2; Palaeph. 20).

Il primo, autore pressoché sconosciuto, nel suo *Περὶ ἀπίστων* propone un'originale lettura del mito e della figura della volpe Teumessia: «by an easy application of the rationalistic instrument»³⁶ egli spiega che la corretta chiave di lettura della vicenda mitica risiede nell'identificazione dell'animale con un uomo di nome Volpe. Infatti, dopo aver riassunto brevemente la versione tradizionale del mito e averne mostrato l'insensatezza³⁷, adducendo a favore della sua tesi ragioni di tipo “scientifico”³⁸, si legge (*Palaeph. De Incredib. 5*):³⁹

ἀνὴρ Θηβαῖος καλὸς κἀγαθὸς ἐκαλεῖτο Ἀλώπηξ, ὃ ἦν πανοῦργος· οὗτος γὰρ συνέσει πάντων τῶν ἀνθρώπων ὑπερέφερε. Δεδιώξ δὲ ὁ βασιλεὺς μὴ ἐπιβουλεύσει αὐτῷ, ἐξελαύνει αὐτὸν ἐκ τῆς πόλεως. Συναγαγὼν δὲ ἐκεῖνος πολὺν στρατὸν καὶ ἄλλους μισθοφόρους, κατέλαβε τὸν καλούμενον λόφον Τευμήσιον. Ἐντεῦθεν ὀρμώμενος ἦγε καὶ ἔφερε τοὺς Θηβαίους. Ἔλεγον δὲ οἱ ἄνθρωποι “Ἀλώπηξ ἡμᾶς κατατρέχων ὑποχωρεῖ”. Ἀφικνεῖται δὲ ἀνὴρ Κέφαλος ὀνόματι, γένος Ἀθηναῖος, στρατὸν πολὺν ἔχων, ἐπίκουρος τοῖς Θηβαίοις. Οὗτος τὸν τε Ἀλώπεκα ἀπέκτεινε καὶ τὸν στρατὸν αὐτοῦ ἐξήλασεν ἐκ τοῦ Τευμησίου.

Un uomo di Tebe, bello e valoroso, a causa della sua astuzia, veniva chiamato Volpe; questo, infatti, era per intelligenza di gran lunga superiore a tutti gli altri. Il re, temendo che tramasse contro di lui, lo bandì dalla città. Allora quello, radunando un grande esercito e altri mercenari, si impossessò del colle chiamato Teumesso, scendendo dal quale conduceva (il suo

³⁶ Frazer 1921, p. 171, n. 1.

³⁷ Questa è la consueta prassi adottata da Palefato: lo schema espositivo proposto nel *Περὶ ἀπίστων* resta infatti il medesimo per tutti e 45 i miti trattati; si compone di una prima parte, in cui si riassume la versione tradizionale del mito, mettendone in luce l'assurdità e spiegandone razionalisticamente le ragioni, e di una seconda parte, in cui l'autore espone il reale svolgimento dei fatti e il modo in cui la gente li riferiva (vd. Santoni 2000, pp. 13-14).

³⁸ Palefato analizza il caso della volpe spiegando che οὐδὲ γὰρ ἄλλο τί ἐστι χερσαῖον θηρίον ὃ δύναται ἀρπάσσειν ἄνθρωπον φέρειν, ἀλώπηξ δὲ μικρόν ἐστι καὶ ἀσθενές, non esiste altro animale terrestre in grado di rapire e trasportare un uomo, la volpe poi è piccola e debole (*De Incredib. 5*).

³⁹ Disponiamo di molte decine di manoscritti che conservano una raccolta di interpretazioni dei miti greci recante la titolazione di *Παλαιφάτου Περὶ ἀπίστων*; i più antichi, tra questi manoscritti, si datano al XIII sec. e tramandano un testo fortemente epitomato e interpolato, segno della sua diffusione nell'antichità. La forma attuale, dal carattere decisamente riassuntivo, ne suggerisce un uso scolastico: l'opera contiene la trattazione di 45 miti, più altri sette da considerare un'aggiunta posteriore nella tradizione. La *Suda* registra 4 voci sotto il nome *Παλαίφατος* (p. 872, 35 Katzarus): del secondo Palefato, di Paro o Priene, si menzionano i cinque libri di un'opera *Ἀπίστων* e gli altrettanti libri relativi al tema troiano (che, forse, appartengono però all'omonimo grammatico ateniese). Santoni ritiene che il numero di cinque libri registrato dalla *Suda* sia eccessivo (vd. Santoni 2000, p. 10). Cfr. Cameron 2004, pp. 204-05.

esercito) a derubare e rapire i tebani. La gente diceva: “ Volpe ci saccheggia e scappa”. Ma giunse un uomo di nome Cefalo, ateniese d’origine, conducendo un grande esercito, in soccorso dei tebani. Cefalo uccise Volpe e allontanò dal Teumesso l’esercito di quello.

Questo tentativo di analisi della figura mitica della volpe Teumessia in chiave antropomorfa è proseguito da Giovanni Tzetze, che, in *Chil.* 1.20, rende umano anche il cane di Cefalo.⁴⁰ Il filologo bizantino propone una versione della vicenda relativa a Procri e Cefalo fortemente riassuntiva, che risulta a tratti discordante rispetto alle altre qui studiate: senza alludere al camuffamento di Cefalo grazie al quale egli avrebbe provato la fedeltà coniugale della moglie, Tzetze segue dichiaratamente Apollodoro (3.15.1) e racconta soltanto che Procri, divenuta amante di Pteleone in cambio di una corona d’oro, venne scoperta da Cefalo e si rifugiò presso Minosse (vv. 547-48).⁴¹ Quest’ultimo

[...] δὲ ταύτη μίγνυται λαθραία συνουσία
δοῦς εὖστοχον ἀκόντιον καὶ κύνα ταχύδρομον,
ὄστις θηρίον τάχιστον ἅπαν ἀνήρει τρέχων.⁴²

[...] si unisce a lei [*scil.* a Procri] in una relazione clandestina, donandole un giavellotto che mai fallisce il colpo e un cane velocissimo, il quale, correndo, vince ogni altro rapidissimo animale.⁴³

Tzetze prosegue la narrazione accennando al ritorno di Procri dal marito (v. 552), alla battuta di caccia in cui la donna trovò la morte (vv. 553-54) e all’intervento di Cefalo nella questione della volpe Teumessia (vv. 556-59); al v.

⁴⁰ Cfr. la resa antropomorfa della Sfinge in Paus. 9.26.2: οἱ δὲ κατὰ ληστείαν σὺν δυνάμει ναυτικῇ πλανωμένην φασὶν αὐτὴν ἐς τὴν πρὸς Ἀνθηδόνη σχεῖν θάλασσαν, καταλαβοῦσαν δὲ τὸ ὄρος τοῦτο ἀρπαγαῖς χρῆσθαι, πρὶν ἐξεῖλεν Οἰδίπους αὐτὴν ὑπερβαλόμενος πλήθει στρατιάς ἣν ἀφίκετο ἔχων ἐκ Κορίνθου. Alcuni dicono che essa, vagando con la sua forza navale e dedicandosi alla pirateria, approdò nel mare davanti ad Antedone e che, preso possesso del monte, si dedicò ai saccheggi, finché Edipo la uccise, avendo la meglio grazie al maggior numero di forze militari a capo delle quali giunse da Corinto.

⁴¹ Per il camuffamento di Cefalo cfr. Ant. Lib. 41.2-3; Ovid. *Met.* 7.714-50. Per l’adulterio e la fuga di Procri cfr. Ps.-Apollod. 3.15.1: ἡ δὲ λαβοῦσα χρυσοῦνστέφανον Πτελέοντι συνευνάζεται, καὶ φωραθεῖσα ὑπὸ Κεφάλου πρὸς Μίνωα φεύγει. Tzetze riprende con precisione la versione proposta da Apollodoro; come si può facilmente notare, le somiglianze lessicali sono evidenti. Gantz suggerisce che in questi due testi il tradimento di Procri non faccia parte della prova a cui Cefalo, nelle altre versioni del mito, sottopone la moglie (vd. Gantz 1993, p. 246).

⁴² *Chil.* 1.20.549-51.

⁴³ Anche in Ps.-Apollod. 3. 15. 1 leggiamo che Procri si unì a Minosse, ricevendo in cambio cane e giavellotto; Apollodoro, inoltre, racconta che, prima di tale unione, Procri, δοῦσα τὴν Κιρκαίαν πειν ρίζαν, aveva guarito Minosse dalla condanna che Pasifae gli aveva inflitto (cfr. Ant. Lib. 41.4).

560 dichiara di aver tratto questa storia da Apollodoro.⁴⁴ Di seguito, presenta la versione proposta da Palefato, che è menzionato come peripatetico (v. 561): Tzetze ricorda come quest'ultimo legga metaforicamente la vicenda descritta da Apollodoro (v. 562) e ne riprende il punto di vista, spiegando che Volpe è in realtà il nome di un prode generale che, alla guida di altri ribelli, mosse guerra ai tebani (vv. 563-64), prima di essere ucciso dall'ateniese Cefalo (v. 565). Il filologo bizantino conclude offrendo la sua analisi complessiva della vicenda (v. 566); ne risulta una resa umana anche del cane, che finirebbe con l'identificarsi con un generale: Minosse, per riconciliarsi con Cefalo dopo la sua illecita relazione con Procri, fa tornare la donna dal marito, scortata dal generale Cane su una veloce triremi (vv. 567-69); Cefalo, poi,

[...] Ἀλώπεκι τοῦτον τὸν Κύνᾱ πέμπει,
 ἐχθρόν τε καὶ πολέμιον. Οἱ ταῖς ἵππομαχίαις
 ἀλλήλων καθιπεύσαντες ἐν πέτραις ἀναιροῦνται,
 εἴτ' οὖν γε τοῦ Ἀλώπεκος φεύγοντος σὺν ὀλκάσι
 καὶ τοῦ Κυνὸς διώκοντος, ἐν πέτραις θαλασσίαις
 τὰ σκάφη συναράξαντες ἐξέπνευσαν τὸν βίον. (vv. 570-75)

Invia il generale Cane, suo odiato nemico,
 a Volpe. I due, scontrandosi in combattimento, a cavallo,
 si feriscono gravemente a vicenda tra le rocce;
 poi, mentre Volpe fugge con le navi
 e Cane lo insegue, incagliando gli scafi
 tra gli scogli, perdono la vita.

Infine, analizziamo la versione proposta da Pseudo-Eratostene.⁴⁵ In Ps.-Eratosth. *Catast.* 33, dopo il riassunto della vicenda mitica, al momento dell'inseguimento tra volpe e cane risoltosi nella nota *impasse*, leggiamo che

⁴⁴ Cfr. Ps.-Apollod. 2.4.6-7 per il mito della volpe Teumessia e Ps.-Apollod. 3.15.1 per la narrazione della morte di Procri.

⁴⁵ Con il nome di "Pseudo-Eratostene" si designa l'anonimo autore, vissuto probabilmente tra I e II sec. d.C., di un'opera trasmessa con il titolo di *Καταστερισμοῖ*: si tratta di un'epitome dell'omonimo lavoro (perduto) di Eratostene di Cirene, bibliotecario di Alessandria nella seconda metà del III sec. a.C. L'opera conservata è una raccolta di 44 storie, 42 delle quali trattano l'origine di diverse costellazioni; le due storie restanti contengono, rispettivamente, un racconto sull'origine della Via Lattea e un elenco dei nomi di cinque pianeti (vd. in partic. Condos 1997, pp. 17-19; vd. anche Henrichs 1987, p. 260; Higbie 2007, p. 245).

οὐκ ἔχων οὖν ὁ, τι ποιῆσαι ὁ Ζεὺς τὴν μὲν ἀπελίθωσε, τὸν δὲ εἰς τὰ ἄστρα ἀνήγαγεν ἄξιον κρίνας.

Non sapendo cosa fare, Zeus tramutò la volpe in roccia e fece salire il cane tra le stelle, reputandolo degno.

L'autore propone poi una seconda interpretazione della costellazione del Cane, collegandone la figura a quella del mitico cane di Orione, fatto salire in cielo al momento della metamorfosi in costellazione del suo padrone (*Catast.* 33). È interessante notare come nel *De Astronomia*⁴⁶ di Igino, raccolta di miti classici relativi alle costellazioni, in cui il mito svolge lo stesso ruolo eziologico che ha nello Pseudo-Eratostene⁴⁷, l'autore, pur seguendo quasi alla lettera la versione del mito ivi proposta, differisca nel finale, riportando, come nella maggioranza dei casi, che *Iupiter [...] utrosque in lapidem convertit*, Giove tramutò entrambi (volpe e cane) in roccia (*Hyg. Astron.* 2.35).

Alla luce di quest'ulteriore analisi, concernente le fonti del mito della volpe Teumessia che divergono in qualche dettaglio rispetto alla trama comunemente riportata, possiamo concludere che non esiste traccia, all'infuori del componimento di Corinna evocato in *PMG* 672, che introduca o suggerisca la possibilità di un'entrata in scena da parte di Edipo in sostituzione di Cefalo. Emerge quindi l'unicità della versione corinniana, che deve condurre a una rivalutazione dell'abilità della poetessa tanagrese nel celebrare l'interesse locale, espresso in questo caso nella figura del tebano Edipo, e la tradizione panellenica. Va perciò rivista la fondamentale opinione di Page, che, perplesso di fronte alla peculiarità della versione corinniana, richiamò l'attenzione sul fatto che «Corinna must be treated as a law unto herself»⁴⁸; Page concluse con pessimismo, affermando che non è permesso ricostruire nemmeno ipoteticamente le versioni mitiche elaborate da Corinna partendo dalla tradizione più comune, a meno che

⁴⁶ Data e paternità dell'opera sono spesso state contestate, ma per una più sicura attribuzione a Igino vd. Condos 1997, p. 20.

⁴⁷ Sia i *Catasterismi* dello Pseudo-Eratostene sia il *De Astronomia* di Igino collegano sistematicamente un mito a una costellazione; il mito assume quindi, in entrambi, valore eziologico (vd. Condos 1997, p. 20).

⁴⁸ Page 1953, p. 39.

non esista una fonte affidabile con cui poterci confrontare.⁴⁹ È bene abbracciare questa posizione nel caso di miti in cui manchi una qualsiasi notizia relativa a Corinna; tuttavia, quando disponiamo di un'informazione unica, seppur accennata, come in questo caso, ritengo sia preferibile avvalorarla come merita. Così fa Collins, che, in tempi più recenti, ritiene questa versione frutto della volontà innovativa di Corinna e la definisce «a superb example of revisionist mythical history»⁵⁰: considerando il racconto corinniano della volpe Teumessia una versione *revisionista* del mito, Collins crede dunque che Edipo non facesse parte della versione mitica originaria e più arcaica la quale invece, secondo lo studioso, avrebbe avuto come protagonista Cefalo.

Sebbene la posizione di Collins sia originale e fondamentale nel richiamare l'attenzione su tematiche mitologiche altrimenti trascurate, mi sembra interessante considerare anche la possibilità opposta: la figura di Cefalo potrebbe essere frutto di una successiva contaminazione di parte ateniese; l'immagine di Edipo *uccisore* di Sfinge e volpe Teumessia presente in *PMG* 672, già paragonata a quella di eroi epici come Eracle e Teseo (vd. *supra*), sembra più arcaica di quella di Cefalo, che non uccide il mostro ma sfrutta l'intervento del suo cane magico per dare la caccia alla volpe. Corinna sarebbe dunque unica fonte a registrare la versione più arcaica e locale del mito, in cui il tebano Edipo libera il territorio beotico dai due flagelli che l'appestavano: in un secondo momento, probabilmente per ragioni politiche, Atene si sarebbe appropriata del mito beotico plasmandolo secondo il proprio interesse. Così la celebrazione dell'eroe purificatore di Tebe non si sarebbe più focalizzata sulla figura del beota Edipo, ma sull'eroe ateniese Cefalo. La presenza di Atene sul piano mitologico potrebbe forse essere l'espressione culturale di un preciso momento storico e della volontà politica di espansione ateniese in Beozia; non è forse errato datare il rifacimento mitologico al V sec. a.C.: tra il 458 e il 447 a.C. la Beozia subì un decennio di dominio ateniese. Per sostenere quest'ipotesi è necessario partire dalla svalutazione delle informazioni registrate dai riassunti di Fozio (*Lex*. 2.209), della *Suda* (s.v. Τευμησία, 533-34 Adler) e dei paremiografi

⁴⁹ Page aveva mostrato lo stesso pessimismo per le due citazioni di Corinna presenti nel testo di Antonino Liberale, vd. Page 1953, pp. 34, 38.

⁵⁰ Collins 2006, p. 30.

greci (*Paroem. Gr.* 2.669.9), grazie alle quali si è soliti attribuire già agli *Epigoni* la trattazione del mito di Cefalo e della volpe Teumessia (vd. *supra*): ritenendo poco attendibile la notizia e credendo nella datazione tardoarcaica per la poetessa, la fonte più antica a registrare il mito della volpe Teumessia sarebbe proprio Corinna (*PMG* 672), che racconta la peculiare uccisione da parte di Edipo del mostro flagello di Tebe. Possiamo così ipotizzare che la beota Corinna abbia celebrato un mito dai connotati locali e arcaici e si sia attenuta all'immagine di Edipo-eroe locale altrimenti non attestata: non sembra incoerente postulare dunque che una poetessa tanagrese vissuta in età tardoarcaica abbia raccolto in un suo perduto poema un mito beotico, i cui connotati furono nel tempo modificati e riadattati in chiave ateniese. Il mito così ripasmato venne accolto e celebrato dalle fonti tarde, che concordemente attribuirono all'ateniese Cefalo e al suo cane il ruolo di oppositori della volpe Teumessia: in tal modo, Atene avrebbe forse potuto rivendicare, attraverso il suo eroe civilizzatore, un intervento sanificatore nella regione beotica, cercando una motivazione mitico-culturale, caratterizzata dagli esiti eziologici, per una sua volontà di espansione oltre i confini dell'Attica, che sappiamo datarsi al V sec. a.C. Questa tesi mi sembra sostenuta in parallelo dalla versione di Edipo *uccisore* della Sfinge, che ho ritenuto, grazie allo studio delle testimonianze vascolari, più arcaica e locale rispetto a quella dell'enigma: tra le righe di *PMG* 672 si celano forse i resti di una tradizione arcaica e locale che il tempo ha tramandato in un'unica sfuggente testimonianza, sola voce divergente all'interno di una tradizione che univocamente celebra il tentativo sanatore di Cefalo. Se effettivamente presente negli *Epigoni* (fr. 5 B.), la figura di Cefalo potrebbe leggersi come un'interpolazione tarda che esprime la volontà ateniese di inserirsi all'interno dei confini beotici fin dall'età mitica: è possibile considerare quest'atteggiamento ateniese parallelo all'inserimento delle figure dei figli di Teseo, Acamante e Demofonte, assenti a Troia, nella tradizione epica non omerica. Teseo appartiene infatti a una generazione precedente rispetto a quella della guerra di Troia: non presente tra le file di guerrieri greci ad Ilio, è ricordato da Nestore in *Hom. Il.* 1.265⁵¹, che dice di averlo conosciuto molto tempo prima;

⁵¹ In *Hom. Il.* 1.262-65 Nestore afferma: οὐ γάρ πω τοίους ἴδον ἀνέρας οὐδὲ ἴδωμαι,/

Odisseo lo incontra durante la sua discesa agli Inferi (*Od.* 11.631)⁵². Sembra che la citazione di Teseo presente nell'*Odissea* sia un'interpolazione ad opera di Pisistrato: secondo Plutarco (*Thes.* 20.1-2), Pisistrato avrebbe così celebrato l'orgoglio ateniese, rendendo Teseo, l'eroe 'nazionale' di Atene, figlio di un dio (*Hom. Od.* 11.631), nell'ambito di un'azione diffusa volta alla definizione positiva dei connotati dell'eroe, per la quale lo stesso Pisistrato fece espungere da un poema esiodico un verso poco lusinghiero nei confronti di Teseo (fr. 298 M.-W.).⁵³

Da *Hom. Il.* 3.144 sappiamo però, con evidente dissonanza cronologica, che la madre di Teseo, Etra, era presente a Troia come ancella di Elena: il passo - che sia o meno frutto di interpolazione⁵⁴ - servì probabilmente come vantaggioso espediente grazie al quale Acamante e Demofonte, assenti nei poemi omerici, furono inseriti nell'ultima fase della guerra di Troia. I loro nomi compaiono infatti in due poemi del *Ciclo epico*: nella *Piccola Iliade*, attribuita al lesbio Lesche di Pirra, e nell'*Iliupersis*, di Arctino di Mileto. In *Il. Parv.* fr. 20 B., in argum. *Iliup.* I 89, 21-22 B. e in *Iliup.* fr. 6 B. è descritto lo stesso motivo, quello del recupero di Etra da parte dei due nipoti, che doveva essere diffuso su piano panellenico fin dal VI sec. a.C. se Stesicoro celebrò il ritorno in patria di Demofonte (fr. 193.18-22 D.).⁵⁵

οἷον Πειρίθοόν τε Δρύαντά τε ποιμένα λαῶν / Καινέα τ' Ἐξάδιόν τε καὶ ἀντίθεον Πολύφημον /
Θησέα τ' Αἰγεΐδην, ἐπιείκελον ἀθανάτοισιν, "Non ho mai visto né mai vedrò in nessun luogo uomini come Piritoo e Driante, pastore di popoli, Ceneo ed Essadio, Polifemo pari a un dio, Teseo, figlio d'Esgeo, simile ai numi". Teseo non è quindi presente tra le file dei Greci schierati a Troia: è infatti Menestee ad essere ricordato come guida degli ateniesi (*Hom. Il.* 2.546-56; *Hes.* fr. 200.3-9 M.-W.).

⁵² *Hom. Od.* 11.631: Θησέα Πειρίθοόν τε, θεῶν ἐρικυδέα τέκνα, Τησέοι καὶ Πιριτοῦ, γίγνηται γλῶσσοισι θεῶν.

⁵³ Vd. Cingano 2007, p. 92.

⁵⁴ Vd. Cingano 2007, p. 98, in partic. n. 19.

⁵⁵ Vd. Cingano 2007, p. 95, in partic. n. 10 che menziona le altre fonti relative al recupero di Etra da parte dei Teseidi. In *Il. Parv.* fr. 20 B. (= *Paus.* 10.25.8) si legge che: Λέσχεως δὲ ἐξ τῆν Αἴθραν ἐποίησεν, ἠνίκα ἠλίσκετο Ἴλιον, ὑπεξελθοῦσαν ἐς τὸ στρατόπεδον αὐτὴν ἀφικέσθαι τὸ Ἑλλήνων καὶ ὑπὸ τῶν παίδων γνωρισθῆναι τῶν Θησέως, καὶ ὡς παρ' Ἀγαμέμνονος αἰτήσαι Δημοφῶν αὐτὴν: ὁ δὲ ἐκείνῳ μὲν ἐθέλειν χαρίζεσθαι, ποιήσεν δὲ οὐ πρότερον ἔφη πρὶν Ἑλένην πεῖσαι: ἀποστείλαντι δὲ αὐτῷ κήρυκα ἔδωκεν Ἑλένη τὴν χάριν. ἔοικεν οὖν ὁ Εὐρυβάτης ὁ ἐν τῇ γραφῇ ἀφῆχθαί τε ὡς τὴν Ἑλένην τῆς Αἴθρας ἕνεκα καὶ τὰ ἐντεταλμένα ὑπὸ τοῦ Ἀγαμέμνονος ἀπαγγέλλειν.

In argum. *Iliup.* = *Procl. Chr.* I 89, 21-22 B. si racconta che Δημοφῶν δὲ καὶ Ἀκάμας Αἴθραν εὐρόντες ἄγουσι μεθ' ἑαυτῶν.

Lo scopo dell'inserimento di Acamante e Demofonte - e quindi, indirettamente, anche del padre Teseo - nell'ultima fase della guerra di Troia, realizzato nonostante l'evidente discrepanza cronologica e il contrastante accostamento alla figura del generale ateniese Menesteo, risiede nella volontà celebrativa di collegare l'eroe ateniese Teseo all'evento più importante dell'età eroica, in un periodo storico in cui la figura di Teseo era diventata quella dell'eroe 'nazionale' e identitario di Atene, ossia il VI sec. a.C. all'epoca di Pisistrato.⁵⁶ Del resto, in una fase più tarda, la tragedia si appropria non diversamente del mito di Edipo, facendolo morire ad Atene e non più a Tebe, come raccontava invece la versione epica registrata in Hom. *Il.* 23.677-80 e in Hes. fr. 192 M.W. (= *schol.* T Hom. *Il.* 23.679, V 472 Erbse)⁵⁷: le *Fenicie* di Euripide e l'*Edipo a Colono* di Sofocle sono infatti le prime fonti a registrare l'allontanamento di Edipo da Tebe dopo la funesta scoperta e Gantz riflette sul fatto che «the idea may well have been an Attic tradition of relatively recent vintage»⁵⁸.

Se dunque consideriamo inaffidabile la notizia secondo la quale la versione relativa a Cefalo e alla volpe Teumessia era presente effettivamente negli *Epigoni*, potremmo forse spiegare attraverso il parallelo comportamento di Atene nei confronti dei Teseidi anche l'atteggiamento riservato a Cefalo sostituto di Edipo: sarebbe quindi più arcaica la versione interamente beotica di Corinna, testimoniata in *PMG* 672.

Vorrei riflettere ora sull'interpretazione politica di alcuni poemi corinniani, proposta indipendentemente da Collins e Berman: seppur ingegnosa, essa va considerata con la dovuta cautela.

Collins non si limita ad affermare che la sostituzione dell'ateniese Cefalo con il tebano Edipo è chiaro sintomo di una volontà celebrativa che si sviluppa in senso locale, evidentemente rivolta, in questo caso, ad esaltare la città di Tebe tramite il suo mitico eroe. Partendo da questa indiscutibile lettura propagandistica,

In *Iliup.* fr. 6 B. (= *schol.* Eur. *Tro.* 31) si dice che Λυσίμαχος δὲ τὸν τὴν Πέρσιδα πεποηκότα φησὶ γράφειν οὕτως· Θησεΐδαις δ' ἔπορεν δῶρα κρείων Ἀγαμέμνων ἠδὲ Μενεσθῆτι μεγαλήτορι ποιμένι λαῶν.

⁵⁶ Vd. Cingano 2007, pp. 100-01.

⁵⁷ Vd. March 1987, pp. 122-23; Cingano 1992, p. 2.

⁵⁸ Gantz 1993, p. 502.

lo studioso propone una riflessione più ampia, secondo la quale alla base della scelta di Corinna si celerebbe una sottile sfumatura politica, che potrebbe rivelarsi centrale nella questione relativa alla datazione della poetessa. La sostituzione dell'eroe ateniese con quello tebano non sarebbe dunque mirata soltanto all'esaltazione della città beotica, ma finirebbe per celebrare Tebe «in a manner that specifically detracts from Athens»⁵⁹. Infatti - spiega Collins - non è possibile pensare che Corinna, tanto interessata ai miti tebani, ignorasse la versione testimoniata dal *Ciclo epico* (o, comunque, da un componimento posteriore) che celebrava Cefalo come uccisore della volpe Teumessia. Scegliendo di celebrare Tebe a scapito di Atene, Corinna rivelerebbe piuttosto una precisa volontà politica, legata a eventi storici contemporanei: secondo Collins, il perduto componimento della tanagrese esprimerebbe tangenzialmente l'ostilità beotica nei confronti di un'Atene che nel V sec. a.C. si fece sempre più presente in Beozia, in particolar modo nel decennio di dominio ateniese tra la battaglia di Enofita del 457 a. C. e la battaglia di Coronea del 447.⁶⁰ Le implicazioni cronologiche sono evidenti.

La teoria di Collins non si rivela tuttavia risolutiva nella questione della datazione. Anche Berman, infatti, suggerisce una lettura politica di alcuni poemi corinniani che, se da una parte avvalora la prospettiva offerta da Collins, dall'altra ne rivela la debolezza, in quanto la posizione politica filo-beotica della poetessa tanagrese, anche se ben definita e coerente, risulta opinabile dal punto di vista della collocazione cronologica: a mio parere, la volontà celebrativa della Beozia mostrata da Corinna, presa come dato a sé, non permette di contestualizzare definitivamente la poetessa in un determinato periodo storico, potendo fungere forse soltanto da elemento coadiuvante nella questione della datazione.

Prendiamo ad esempio l'analisi che Berman offre del celebre frammento sull'agone poetico tra Citerone ed Elicona (*PMG* 654, col. i), di cui riporto i vv. 1-35:

1 ε]ὐστέφανον 3]ἐπ' ἄκρυ 4]χορδάς

⁵⁹ Collins 2006, p. 30.

⁶⁰ Collins, infatti, sottolineando l'importanza del metagrammatismo, data Corinna al V sec. a.C.: vd. Collins 2006, pp. 19-20, 30.

5]·ρῶντ' ὀρίων 6]·ν φοῦλον ὄνι- 9]ήι
 10 γ]ενέθλα·
 12]εῦ.[.....]Κώρει-
 τεσ ἔκρου]ψαν δάθιο[ν θι]ᾶς
 βρέφο]ς ἄντροι, λαθρά[δα]ν ἀγ-
 κο]υλομείταο Κρόνω, τα-
 νικά νιν κλέψε μάκηρα Ῥία
 μεγ]άλαν τ' [ἀ]θανάτων ἔσ-
 ς] ἔλε τιμάν· τάδ' ἔμελψεμ·
 μάκαρας δ' αὐτίκα Μώση
 φ]ερέμεν ψᾶφον ἔ[τ]αττον
 κρ]ουφίαν κάλπιδας ἐν χρου-
 σοφαῖς· τὸ δ' ἅμα πάντε[ς] ὄρθεν·
 πλίονας δ' εἶλε Κιθηρών·
 τάχα δ' Ἑρμᾶς ἀνέφαν[έν
 νι]ν ἀούσας ἐρατὰν ὡς
 ἔ]λε νίκαν στεφ[ά]νυσιν
 ...].(.).ατώ.ανεκόσμιοι
 [μάκα]ρες· τῶ δὲ νόος γεγάθι·
 ὁ δὲ λο]ύπησι κά[θ]εκτος
 χαλεπ]ῆσιν Φελι[κ]ῶν ἐ-
] λιττάδα [π]έτραν
]κεν δ' ὄ[ρο]ς· ὑκτρῶς
]ων οὐψ[ό]θεν εἴρι-
 σέ [νιν ἐ]μ μου[ρι]άδεσσι λάυς·

“...dalle belle corone... sulla cima...le corde...
 delle montagne...la tribù...sempre...
 famiglia...
 ...i Cureti
 nascosero il divino neonato
 della dea in una grotta, di nascosto
 da Crono dai pensieri arguti,
 quando la beata Rea lo portò via
 e ottenne grande onore
 dagli immortali.” Così cantò;

e subito le Muse ordinarono
 ai beati di porre il voto segreto
 nelle urne di aureo splendore.
 Quelli si alzarono tutti insieme.
 E Citerone ebbe la maggioranza:
 subito Ermes annunciò
 gridando che egli ottenne
 la desiderata vittoria, i beati lo incoronarono,
 ...e lo adornarono di...
 il suo animo era gioioso.
 Ma l'altro, Elicona, atterrito
 da indicibili pene,
 strappò una pietra liscia,
 ... la montagna; miserevolmente
 ...dall'alto la scagliò
 rompendola in mille pezzi.

Berman richiama l'attenzione sugli elementi topografici presentati, in questo caso, i due monti, elementi fondamentali nel ritratto del paesaggio beotico: egli nota che «there seems to be an inherent interest in delineation of boundaries, especially in the case of Kithairon, the mountainous frontier between Attika and Boiotia»⁶¹. Il riferimento alla «local topography, such as rivers, mountains, towns, and many other less prominent features of the Boiotian environment»⁶² è caratteristica preponderante della poesia corinniana, che permette di comprendere la prospettiva politica della poetessa, definita da Berman prima tebano-tanagrese, poi più specificamente tanagrese.⁶³ Sono d'accordo con Berman sul fatto che «Tanagra fits well with the topographical picture since the genealogy of priests of Apollo Ptoios shows a strong Tanagran character»⁶⁴, ma non credo si possano considerare gli scarsi riferimenti ad Orcomeno nella poesia corinniana una prova a sostegno della prospettiva tanagrese della poetessa, come invece fa Berman:⁶⁵ infatti, l'interesse di Corinna per i miti della città collocata nella Beozia nordoccidentale è testimoniato, almeno in due casi, dalla tradizione indiretta; Antonino Liberale ricorda i poemi corinniani relativi al mito di Metioche e

⁶¹ Berman 2010, p. 51. L'attenzione di Corinna per il territorio beotico, messa in evidenza da Berman, non si può in realtà riscontrare nel mito della volpe Teumessia: la versione non corinniana, concernente la metamorfosi dei due animali magici in rocce, ha infatti scopi eziologici - spiegare l'origine delle due rocce presenti nella piana beotica - che sembrano assenti nel poema di Corinna.

⁶² Berman 2010, p. 44.

⁶³ Vd. Berman 2010, pp. 46, 51.

⁶⁴ Berman 2010, p. 51. Vd. *PMG* 654, col. iii.

⁶⁵ Vd. Berman 2010, p. 46, 51.

Menippe (Ant. Lib. 25 = *PMG* 656) e a quello delle Miniadi (Ant. Lib. 10 = *PMG* 665), profondamente radicati a Orcomeno. Di conseguenza, l'esigua presenza del panorama della Beozia nordoccidentale all'interno della poesia corinniana potrebbero rivelarsi semplicemente frutto della casualità della trasmissione e non di una precisa volontà poetico-politica della poetessa.

La debolezza della teoria politica è nelle sue conclusioni: Collins e Berman, pur partendo dall'affermazione della medesima prospettiva politica, approdano ad esiti cronologici diversi. Infatti, se il primo conclude sostenendo la datazione classica e inserendo Corinna nel panorama di V sec. a.C., vista «the contemporary fifth-century Boeotian hostility to Athens»⁶⁶, Berman afferma che «Boiotia of the mid to late fourth century, after the Theban hegemony, would also offer a political landscape conducive to this type of clearly “patriotic” composition»⁶⁷. Il problema non può lasciare indifferenti: dato che la prospettiva filo-beotica e anti-attica di Corinna risulta adattabile a diverse epoche storiche, la teoria politica proposta dai due studiosi non può essere considerata prova dirimente nella discussione riguardante la datazione della poetessa e va considerata dunque con l'adeguata cautela.

Per concludere, offriamo un ultimo sguardo alla figura di eroe che Corinna tratteggia in *PMG* 672: Edipo vi compare come eroe civilizzatore che risana il territorio di Tebe eliminando, grazie alla sua forza, le belve feroci e i mostri. Corinna sembra dunque attenersi alle versioni più arcaiche del mito, meno sofisticate e fortemente connotate in senso locale, che tratteggiano un panorama eroico dominato ancora dalla forza fisica: Edipo *uccide* la Sfinge e la volpe Teumessia, flagelli di Tebe, come Eracle fa con il Leone di Nemea e infiniti altri animali o mostri.⁶⁸ Possiamo postulare dunque l'esistenza di miti locali diffusi nella Beozia di VI sec. a.C., come suggeriscono il *kantharos* di Tebe raffigurante

⁶⁶ Collins 2006, p. 30.

⁶⁷ Berman 2010, p. 61. Cfr. Schachter 2005, pp. 270-80, che data Corinna alla prima metà del IV sec. a.C. e ritiene che *PMG* 654, col. i e ii. 1-11 sia stato composto negli anni dell'egemonia tebana.

⁶⁸ Vd. March 1987, p. 125.

Edipo nell'atto di trafiggere la Sfinge (fig. 11) e l'unicità della versione del mito relativo alla volpe Teumessia proposto dalla poetessa beota, che celebra le gesta del tebano Edipo e non dell'ateniese Cefalo. Se corretto, ciò sottolinea l'importanza dei frammenti di Corinna in quanto forieri di versioni più arcaiche del mito, altrimenti sconosciute. Il primitivo status eroico di Edipo così delineato può essere rapportato alla descrizione della morte dell'eroe a Tebe, presente in Hom. *Il.* 23.677-80⁶⁹ e in Hes. fr. 192 M.-W. (= *schol.* T Hom. *Il.* 23.679, V 472 Erbse)⁷⁰: secondo la versione omerica ed esiodea, Edipo muore a Tebe, dove viene onorato con giochi funebri al pari di altri grandi eroi epici, come Achille (*Od.* 24.85-92) e Patroclo (*Il.* 23.257-897).⁷¹

Le versioni maggiormente diffuse dei miti analizzati sono più elaborate rispetto a quelle narrate da Corinna: esse sembrano essere frutto di una diversa concezione dell'eroe, al quale non basta più la forza fisica per imporre la propria statura. L'enigma fa infatti di Edipo un eroe d'intelletto che sfrutta il proprio ingegno per risolvere il quesito della Sfinge. L'inserimento di Cefalo in sostituzione di Edipo, forse frutto di una contaminazione del mito operata da Atene con precisi intenti politici, coincide con il mutamento della trama su cui il mito si sviluppa: Cefalo non uccide la volpe né utilizza la propria forza fisica, ma ricorre all'intervento del suo cane magico, unico in grado di competere con una volpe fatalmente imprevedibile, in quanto destinato a raggiungere ogni preda. Nel sofisticato gioco intellettuale che così si crea, la ragione non è in grado di superare l'*impasse* e deve cedere il passo all'intervento divino, che blocca per l'eternità i

⁶⁹ Si legge in Hom. *Il.* 677-80: Εὐρύαλος δέ οἱ οἶος ἀνίστατο, ἰσόθεος φῶς, / Μηκιστῆος υἱὸς Ταλαϊονίδαο ἄνακτος, / ὅς ποτε Θήβας δ' ἦλθε δεδουπότος Οἰδιπόδαο / ἐς τάφον. Soltanto Eurialo gli si oppose, mortale simile agli dei, figlio del re di Talaionide Mecisteo, che si recò una volta a Tebe al funerale del caduto Edipo. Per la traduzione di δεδουπότος vd. Cingano 1992, pp. 1-6.

⁷⁰ Si legge in Hes. fr. 192 M.-W. (= *schol.* T Hom. *Il.* 23.679, V 472 Erbse): “ὅς ποτε Θήβας δ' ἦλθε δεδουπότος Οἰδιπόδαο”: ὅτι βασιλεύοντα ἐν Θήβαις φησὶν ἀπολέσθαι, οὐχ ὡς οἱ νεώτεροι. καὶ Ἡσίοδος δὲ φησὶν ἐν Θήβαις αὐτοῦ ἀποθανόντος Ἀργείαν τὴν Ἀδράστου σὺν ἄλλοις ἐλθεῖν ἐπὶ τὴν κηδεῖαν αὐτοῦ {οἰδίποδος}. [...] racconta che egli morì a Tebe mentre ancora era re, diversamente da (quanto dicono) i *neoterói*: ed Esiodo racconta che, quando Edipo morì a Tebe, Argia, figlia di Adrasto, andò insieme ad altri al suo funerale.

⁷¹ Vd. March 1987, pp. 122-23; Cingano 1992, p. 2.

due animali in un immobile movimento destinato a sancire i limiti della razionalità.⁷²

⁷² Vd. Cingano 2000, pp. 158-59.

Cap. 2 - PMG 656 e PMG 665:

le citazioni di Antonino Liberale

Della tradizione indiretta di Corinna fanno parte due citazioni tratte dall'opera di Antonino Liberale, la *Metamorphóseon Synagogé*, nota semplicemente con il titolo eloquente di *Metamorfosi* (Anton. Lib. 10; 25). Le due citazioni in questione accostano Nicandro e Corinna nella trattazione del mito delle figlie di Minyas e di quello di Metioche e Menippe; in particolare, leggiamo:

- in PMG 656 (Anton. Lib. 25)

Μητιόχη καὶ Μενίππη· ἱστορεῖ Νίκανδρος Ἐτεροιοιμένων δ' καὶ
Κόριννα φεροίων α'.

Metioche e Menippe: ne parlano Nicandro, nel quarto (libro) delle *Metamorfosi*, e Corinna, nel primo (libro) degli *φεροῖα*.

- in PMG 665 (Anton. Lib. 10)

Μινυάδες· ἱστορεῖ Νίκανδρος Ἐτεροιοιμένων δ' καὶ Κόριννα.

Le Miniadi: ne parlano Nicandro nel quarto (libro) delle *Metamorfosi* e Corinna.

Entrambi i miti sono al centro del nostro interesse per il loro legame con il territorio e le tradizioni beotiche, cuore delle scelte tematiche di Corinna: in particolare, si rivelano esempi del patrimonio mitologico che riguarda la città di Orcomeno. Analizziamo più da vicino i due miti, utilizzando come fonte lo stesso Antonino Liberale.

Metioche e Menippe erano figlie di Orione e di Side, venute alla luce in Beozia. Fanciulle dalla straordinaria bellezza, dono di Afrodite, ebbero un ruolo fondamentale quando la pestilenza (λοιμός) colpì la regione dell'Aonia, che, come ricorda Ellanico¹, era l'antica denominazione della Beozia². Alcuni

¹ Hellan. *FGrHist* 4 F 51 (= *schol.* Hom. *Il.* 2.494, I 113 Dindorf), ll. 1-4: ἡ Βοιωτία τὸ πρότερον Αἰωνία ἐκαλεῖτο ἀπὸ τῶν κατοικοῦντων ἐν αὐτῇ Αἰώνων, μετωνομάσθη δὲ Βοιωτία κατὰ μὲν τινὰς ἀπὸ Βοιωτοῦ τοῦ Ποσειδῶνος καὶ Ἄρνης, καθ' ἑτέρους δὲ ἀπὸ τῆς ἐλαθείσης κατὰ τὸ πυθόχρηστον ὑπὸ Κάδμου βόος.

² Vd. Ppathomopoulos 1968, p. 125, n. 9; Mordenti 1998, p. 64. Ppathomopoulos (*loc. cit.*) spiega che «cette dénomination prévaut dans la poésie hellénistique. Les Aones étaient en fait la peuplade la plus fameuse de toutes celles qui ont habité la Béotie» e rimanda a Strab. 7.7.1; Paus. 9.5.1; Lycophr. *Alex.* 1209. Dal passo di Pausania sopraccitato, sappiamo che gli Aoni sono,

ambasciatori furono allora inviati a consultare l'oracolo di Apollo a Gortina, che suggerì il sacrificio volontario di due vergini agli dei inferi: solo così questi avrebbero placato la loro ira. Si proposero quindi le figlie di Orione le quali, consacrato il sacrificio agli dei inferi, si trafissero la gola con le loro spole³ e caddero a terra. Persefone e Ade ne ebbero allora pietà: ne resero invisibili (ἠφάνισαν) i corpi e, al loro posto, ἀστέρως ἀνήνεγκαν ἐκ τῆς γῆς, sollevarono dal suolo due astri, che subito salirono in cielo e che gli uomini chiamarono κομήτας. A questo punto, Antonino aggiunge che tutti gli Aoni innalzarono (ἰδρύσαντο) un tempio insigne (ιερόν ἐπίσημον⁴) a Orcomeno di Beozia, dedicato alle due fanciulle; ogni anno, i giovani portano loro dei μειλίγματα, offerte espiatorie⁵, e, ancora ai tempi in cui scriveva l'autore, gli Eoli chiamavano quelle fanciulle Κορωνίδας.

A una prima parte del tutto narrativa, in cui sono annotati anche elementi riguardanti le protagoniste del mito in quanto donne (l'educazione impartita loro dalla madre, l'abilità nell'arte della tessitura, insegnata loro dalla dea Atena⁶, la loro straordinaria bellezza, dono di Afrodite), non preponderanti nel corso della vicenda che le porterà alla metamorfosi, Antonino aggiunge un finale dal sapore eziologico: la fondazione di un santuario a Orcomeno collegato al culto delle Coronidi, di cui l'autore fornisce una breve descrizione. La struttura tripartita

con gli Ianti, una delle due popolazioni di stirpe beotica che successero nella regione agli Etteni, morti per una pestilenza; a differenza degli Ianti, i quali, all'arrivo di Cadmo e dei Fenici, si diedero alla fuga, gli Aoni si fusero con i nuovi arrivati. Vd. anche Steph. Byz. s.v. Βοιωτία, 173 4–21 Meineke, e Brillante 1980, p. 313, che spiega la successione di Etteni-Ianti-Aoni in Beozia leggendola attraverso la lente dell'archeologia (si riferisce in particolare a reperti ceramici).

³ Differendo qui totalmente dalla traduzione di Gilberto Mordenti, “spillone da capelli”, preferisco scegliere il significato di “spola” per κερκίς (che del resto è primo suggerimento in Liddell-Scott-Jones), come già aveva fatto Ppathomopoulos traducendo con il termine francese «navette» (p. 43): le due fanciulle, infatti, come informa Antonino, si stanno dedicando alla tessitura quando giunge loro notizia dell'oracolo.

⁴ Per ἐπίσημον verrebbe da chiedersi se Antonino avesse inteso qualcosa di più specifico di “illustre”, com'è tradotto da Mordenti (vd. Mordenti 1998, p. 63), significato generico al quale io stessa mi sono attenuta: ἐπίσημον è forse da rendere come termine tecnico, col significato specifico di “contrassegnato da iscrizione”.

⁵ La dimensione sacrificale e quella corale avevano probabilmente un ruolo rilevante nella festività annuale dedicata alle Coronidi (Vd. *infra*, n. 19; Kowalzig 2004, pp. 53-54).

⁶ La dea Atena, come ricorda Ppathomopoulos 1968 (p. 126, n. 6), è «créatrice de l'art du tissage et patronne de tous les arts de la paix».

(costituita da una parte introduttiva, dalla narrazione della vicenda metamorfica e da una conclusione eziologica) distingue quest'epitome dall'altra presa qui in considerazione, dedicata alle Miniadi, che si presenta invece semplificata, priva della parte finale e concentrata tutta sulla descrizione della trasformazione delle protagoniste.

Il mito delle Coronidi riveste a mio avviso un'importanza fondamentale nella definizione degli interessi tematici di Corinna: esse sono, come ricorda da subito Antonino, Ὠρίωνος τοῦ Ὑριέως θυγατέρες, figlie di Orione, a sua volta figlio di Irieo. Orione emerge quale personaggio centrale nella poetica corinniana:

- in *PMG* 654, col. iii, vv. 27-41, il profeta Akraiphen (oppure Parnes)⁷ celebra la genealogia dei sacerdoti del santuario di Apollo: egli racconta che, dopo Euonymo e Irieo,

[...] Ὠα[ρί]ων ἀμὸς γενέτωρ
γῆα[ν F]ὰν ἀππασάμενος·
χὼ μὲν ὠραν[ὸ]ν ἀμφέπι
τιμὰν δ' ἔλλαχο]ν οὔταν.

[...] (toccò a) Orione, mio padre,
che riconquistò la sua terra;
ed egli ora custodisce il cielo
mentre io ottenni questo onore.⁸

- in *PMG* 655, vv. 12-17, Corinna celebra la sua arte poetica elencando alcuni tra i suoi temi prediletti; tra gli altri, spicca il riferimento al “grande Orione” e ai suoi 50 figli, generati dalle ninfe;⁹
- in *PMG* 662, che riporta un frammento del perduto Κατάπλους, *Ritorno*, Corinna fa riferimento alla terra che il μεγαλοσθενεῖς¹⁰ Orione

⁷ Per l'identificazione della *persona loquens*, vd. Page 1953, p. 25 che ritiene Akraiphen il profeta interlocutore di Asopo in questi versi (stessa tesi è sostenuta da Berman 2010, p. 45). *Contra* Gentili-Lomiento 2001, pp. 13-15 i quali ritengono invece sia Parnes a dialogare con Asopo nel testo di Corinna (così anche Villarrubia Medina 2011, pp. 226-27); cfr. Lobel 1930, p. 363 che per primo giudicò ἀκ[ρη]φ<v>εῖν non un nome proprio ma un attributo da riferire ad ἀψευδίαν.

⁸ Vv. 38-41.

⁹ Vd. *infra*.

¹⁰ Forma beotica per μεγαλοσθενής.

conquistò e ἀπ' ἐοῦς πᾶσαν ὠνούμηνεν, nominò tutta ispirandosi al suo nome;

- in *PMG* 673, uno scolio ai *Theriakà* di Nicandro, viene detto che Κόριννα δὲ εὐσεβέστατον λέγει αὐτὸν καὶ ἀπελθόντα¹¹ πολλοὺς τόπους ἡμερῶσαι καὶ καθαρῖσαι ἀπὸ θηρίων, Corinna ricorda Orione come “il più pio” e racconta che Orione fece visita a molti luoghi, civilizzandoli e purgandoli dalle bestie feroci.

Si potrebbe quindi dedurre facilmente, per coerenza tematica, la pertinenza della trattazione della metamorfosi di Metioche e Menippe alla poetica corinniana, specialmente in vista del riferimento che Corinna fa in *PMG* 655, vv. 12-17:

πο]λλὰ μὲν Καφ[ισὸν ἰών-
γ' ἀρχ]αγὸν κόσμ[εῖσα λόγυ]ς,
πολλὰ δ' Ὠρί[ωνα] μέγαν
κὴ πεντεί[κοντ'] οὐψιβίας
πῆδα[ς οὔς νού]μψησι μιγ[ί]ς
τέκετο, [...].

Molte volte il progenitore Cefiso
ho fregiato con le mie parole,
molte il grande Orione
e i 50 figli dalla forza vigorosa
che, unendosi alle ninfe,
generò, [...].

Questo componimento, al centro del dibattito sulla datazione di Corinna¹², sembra esprimere con intenti programmatici i temi che la poetessa tanagrese sviluppa nella sua poetica: dopo l'iniziale invocazione alla musa della danza,

¹¹ Al posto della forma ἐπελθόντα, accettata da quasi tutti gli editori dopo l'emendamento di Schneider, ho qui ripristinato l'originale ἀπελθόντα, forte del *consensus omnium codicum*: l'argomento filologico è difeso dalla convincente spiegazione di Burzacchini (B. 1978, p. 147), che dà valore ai racconti sulle avventure di Orione lontano dalla sua terra natia, tra le quali si ricordino, ad esempio, quelle di Chio (Parth. 20) e Creta (Ps.-Eratosth. *Catast.* 32). Per ciò, considerando ἀπελθόντα senza complemento, faccio dipendere l'accusativo πολλοὺς τόπους dai due infiniti ἡμερῶσαι e καθαρῖσαι (*ibid.* p. 148).

¹² Vd. in partic. West 1970, pp. 282-84; Davies 1988, p. 187; West 1990, p. 553; Burzacchini 1991, pp. 51-53; Gentili-Lomiento 2001, pp. 16-19; Villarrubia Medina 2011, p. 232.

Tersicore (v. 1), sfilano i protagonisti di «local Beotian legends»¹³, elencati nella parte centrale del componimento (purtroppo incompleta)¹⁴. Nei versi presi in esame (vv. 12-17) non si legge solo il riferimento al fiume Cefiso e, per quanto interessa più da vicino il mito delle Coronidi, a Orione e ai suoi figli; è presente anche un'anafora (πολλὰ μὲν...πολλὰ δ', vv. 12, 14), che, oltre la superficie di semplice figura retorica, potrebbe celare un'interessante allusione alla frequenza con cui Corinna si è accostata a questi due argomenti: la poetessa afferma infatti che *molte volte* ha celebrato con le sue parole il fiume Cefiso, e *molte altre volte* Orione e la sua prole. La ripetizione di πολλά, quindi, potrebbe essere un indizio rivelatore della familiarità di Corinna con questi due temi di canto e, in effetti, rappresenterebbe bene la presenza di Orione nella poetica corinniana, come si è ricordato nell'elenco appena proposto¹⁵.

La leggenda delle Coronidi, «very seldom found elsewhere»¹⁶, è attestata anche da Ovidio (*Met.* 13.685-99), ma presenta differenze notevoli, specialmente nel finale:

*Urbs erat, et septem posses ostendere portas:
 hae pro nomine erant et, quae foret illa, docebant ;
 ante urbem exequiae tumulique ignesque rogique
 effusaeque comas et apertae pectora matres
 significant luctum ; nymphae quoque flere videntur
 siccatosque queri fontes ; sine frondibus arbor
 nuda riget, rodunt arentia saxa capellae.
 Ecce facit mediis nata Orione Thebis,
 hanc non femineum iugulo dare pectus aperto,
 illam demisso per fortia vulnera telo
 pro populo cecidisse suo pulchrisque per urbem
 funeribus ferri celebrique in parte cremari;
 tum de virginea geminos exire favilla,
 ne genus intereat, iuvenes, quos fama Coronas¹⁷
 nominat, et cineri materno ducere pompam.*

Il contesto è troiano: Anio *prosequitur [...] et dat munus ituris* (Ovid. *Met.* 13.679), congeda e offre doni (ai Troiani) in partenza; tra questi, Enea riceve un

¹³ West 1970, p. 282.

¹⁴ Vd. Villarrubia Medina 2011, p. 231.

¹⁵ Vd. *supra*, pp. 2-3.

¹⁶ Page 1953, p. 34.

¹⁷ «Most of the manuscripts read “coronas”, a few “coronos”», Schachter 1986, p. 117, n. 1.

cratere che Alcone Ileo aveva scolpito in bassorilievo *longo argumento*, con una lunga scena (vv. 683-84). Inizia ora la descrizione della decorazione:

C'era una città, e potresti rivelarne le sette porte:
queste erano disposte secondo il nome e mostravano di quale (entrata) si trattasse;
davanti alla città c'erano esequie e sepolcri e fuochi e pire,
e le madri con le chiome sparse e i seni scoperti
mostravano il lutto; si vedevano anche le ninfe piangere
e le sorgenti gemere prosciugate; l'albero, senza le sue fronde,
si erge dritto ormai spoglio, le capre brucano pietre inaridite.
Ecco nel mezzo di Tebe le figlie d'Orione,
questa, a mostrare il cuore non debole nella gola squarciata,
quella, a giacere, in favore del suo popolo, con il pugnale
conficcato giù nella ferita estenuante, e per la città
sono trasportate con bei funerali, e bruciate in un luogo frequentato;
allora, dalle fiamme virginali balzano fuori due gemelli,
perché la stirpe non muoia, giovani, che la fama chiama
Corone, e conducono il corteo per le ceneri materne.

Si notano subito le seguenti differenze: il contesto della vicenda, che in Ovidio è Tebe e non Orcomeno; la mancanza del finale eziologico e l'assenza di ulteriori connotazioni delle fanciulle (di cui non leggiamo nemmeno il nome); il fatto che la morte delle fanciulle non porta qui alla loro metamorfosi (i giovani chiamati "Corone"¹⁸ nascono dalle scintille scaturite dal rogo materno).

Viene dunque spontaneo chiedersi quanto la caratterizzazione femminile delle due fanciulle, che leggiamo in Antonino, e il finale eziologico, con l'intento di spiegare le origini di un culto tutto beotico, possano dipendere da Corinna. La suggestione è certo forte, ma destinata a restare sfocata in un'aura ipotetica; purtroppo, da un lato, non possediamo alcun frammento di Corinna che rimandi a questo mito, dall'altro, non possiamo valutare in maniera definitiva l'affidabilità di Antonino come fonte (più tardi, si tenterà di delineare il modo più adeguato di accostarsi alla materia). Mi sembra che la volontà di caratterizzare Metioche e Menippe in senso femminile, sottolineandone l'educazione materna, l'abilità

¹⁸ In Ovidio la presenza dei due giovani chiamati "Corone", uomini nati dalle ceneri di Metioche e Menippe, è peculiare e potrebbe essere spiegata, se il contesto lo consente, con una confusione terminologica di ἀστέρως con ἀνέρως: la morte delle Coronidi non avrebbe fatto sorgere dal suolo due astri, come nella versione di Antonino Liberale, ma due giovani uomini. Resta tuttavia la possibilità che Ovidio abbia utilizzato un'altra fonte, nella quale era invece registrata questa versione alternativa (vd. Papatomopoulos 1968, p. 127, n. 17).

nell'arte del telaio e la divina bellezza, si potrebbe ben accordare con quanto Corinna dice in *PMG* 664b, citazione tratta da Apollonio Discolo (*Pron.* 65a):

ἰώνει δ' εἰρώων ἀρετὰς

χειρώαδων

Ed io, le virtù degli eroi
e delle eroine (celebro col mio canto).

Che sia o meno continuazione del frammento di biasimo nei confronti di Mirtide (Ap. Dysc. *Pron.* 64b), si suggerisce qui una netta separazione tra le due identità di sesso, che direi coerente con una definizione in senso femminile delle eroine del mito.

Il motivo delle sorelle che si immolano per la salvezza della loro città è diffuso altrove in Grecia;¹⁹ per quanto riguarda la Beozia, se ne conoscono almeno altri due paralleli, che vedono come protagoniste le figlie di Antipeno a Tebe e quelle di Scedaso a Leuttra, come ha ricordato Albert Schachter²⁰. Della prima coppia parla Pausania (9.17.1): il Periegeta sta qui descrivendo il tempio tebano di Artemide Euclea, all'interno del quale si dice furono sepolte Androclea e Alcide, figlie di Antipeno (ταφῆναι δὲ ἐντὸς τοῦ ἱεροῦ θυγατέρες Ἀντιποίνου λέγουσιν Ἀνδρόκλειάν τε καὶ Ἀλκίδα). Pausania spiega che, all'alba della battaglia tra Tebe e Orcomeno, arrivò ai Tebani un responso oracolare: solo attraverso il sacrificio volontario del cittadino più illustre di Tebe per nobiltà, i Tebani avrebbero vinto la battaglia. Quel cittadino era proprio Antipeno, che però non volle immolarsi; decisero allora di darsi la morte le sue due figlie, che per

¹⁹ Vd. Kowalzig 2004, pp. 49-54. La studiosa prende ad esempio la vicenda relativa alla morte delle figlie di Eretteo (pp. 52-53): durante la guerra contro Eleusi, un oracolo disse a Eretteo che per vincere lo scontro avrebbe dovuto sacrificare una delle sue figlie (Eur. *Erechth.* fr. 370. 66 K.). Compiuto il sacrificio, anche le sorelle della vittima scelsero di darsi la morte per tenere fede al loro giuramento (*id.* fr. 370. 69 K.); da quel momento in poi le Eretteidi sarebbero state onorate con riti annuali, accompagnati dal sacrificio di buoi e da un coro danzante di vergini (*id.* fr. 370. 75-80 K.). La storia delle Eretteidi mette in luce lo stretto legame che intercorre tra la narrazione mitica e la dimensione reale del rito, nella quale la danza di un coro di vergini e il sacrificio giocano un ruolo fondamentale; possiamo pensare, in parallelo, al mito delle Coronidi (*PMG* 656) presente in Corinna: secondo Kowalzig, un coro di vergini danzanti avrebbe partecipato al rituale annuo svolto in onore delle figlie di Orione, alle quali si dedicavano dei *μελίγματα* (vd. Ant. Lib. 25); la dimensione corale è del resto evocata dalla stessa Corinna in *PMG* 655 (p. 54).

²⁰ Vd. Schachter 1986, p. 117.

questo ricevettero onori. Tale è il racconto di Pausania, che ha carattere riassuntivo e non offre molti particolari sulla vicenda: per esempio, tace sul modo scelto dalle due fanciulle di darsi la morte (vista la medesima volontà si sacrificarsi per il bene dei propri concittadini, possiamo forse ipotizzare che sia lo stesso delle figlie di Orione? O piuttosto quello delle *Leuktrides*?); inoltre, ci sono dubbi sul fatto che Pausania abbia davvero visto questo santuario-tomba delle due fanciulle o ne abbia invece solo sentito parlare²¹.

Il secondo parallelo, concernente le figlie di Scedaso, chiamate anche *Leuktrides*²², è più conosciuto ed è attestato, in versioni differenti, in varie fonti²³: qui, per analizzarne la vicenda, ci atterremo a quanto narra Pausania (9.13.5-6; 9.14.3). L'ira delle figlie di Scedaso, Molpia e Ippo, incombe sugli spartani: due di loro, Frurarchida e Partenio, violentarono le giovani contro giustizia (παρὰ θέμιδα[ς]). Le fanciulle, per la vergogna²⁴, si impiccarono (ἀπάγχουσιν αὐτάς)²⁵; Scedaso allora decise di recarsi a Sparta per ottenere giustizia, senza alcun risultato: ἐς Λακεδαίμονα ἐλθόντι οὐδεμία ἐγένετο αὐτῶ δίκη. Quindi si uccise (αὐτὸν διεργάζεται). Questa è la storia di Molpia e Ippo in Paus. 9.13.5; il Periegeta prosegue raccontando che Epaminonda, prima della celebre battaglia di Leuttra, pregò Scedaso e le sue figlie per la vittoria tebana, che

²¹ Vd. Schachter 1981, p. 35.

²² Vd. Schachter 1986, p. 122, in partic. n. 3: il soprannome di *Leuktrides* è dato alle fanciulle διὰ τὸν τόπον, come spiega Plutarco, *Pelopida*, 20.5. Questa è certo la motivazione più convincente, anche se lo stesso Plutarco, in *De Herodoti malignitate* 11 (856 F), definisce Molpia e Ippo figlie di *Leuktros*, «a name obviously derived from the name of the girls», come afferma lo stesso Schachter *ibid.*: si crea in tal modo qualche confusione sulla paternità delle due fanciulle, che Diodoro (15.54.2-3) risolve generando due coppie di fanciulle accomunate dalla stessa infelice sorte di violenza e morte, le une figlie di *Leuktros*, le altre di Scedaso.

²³ Per un elenco preciso delle fonti vd. Schachter 1986, p. 122.

²⁴ Vd. Paus. 9.13.5, ll. 39-40: οὐ γὰρ σφισιν ἀνεκτὰ ἐφαίνετο εἶναι τὰ τῆς ὕβρεως. Il motivo dell'intollerabilità della violenza subita si trova anche in Diodoro (15.54.3), dove le fanciulle si tolgono la vita τὴν συμφορὰν οὐκ ἐνέγκασα, e in Plutarco (*Pelopida*, 20.6), che definisce lo stupro un'azione χαλεπή e παράνομος (sottolineandone l'illegalità, come Pausania aveva fatto con la perifrasi παρὰ θέμιδα[ς]).

²⁵ Cfr. Diod. 15.54.3, dove non è specificato il modo di darsi la morte delle due fanciulle, le quali τὸν βίον ἀντοχειρία κατέστρεψαν; Plutarco (*Pelopida*, 20.5) è ancora più generico: αὐταῖς ὑπὸ ξένων Σπαρτιαίων βιασθείσας συνέβη ταφῆναι.

sarebbe stata anche la loro vendetta (τιμωρίας ἐκείνων)²⁶. Si caratterizza così anche questa coppia di fanciulle «who, after their death, have the power to guarantee victory in battle to their homeland»²⁷. Come suggerisce Schachter, ci dev'essere stato un particolare punto del campo di battaglia di Leuttra destinato a ospitare la tomba delle figlie di Scedaso, «at which the Thebans in some way or other paid homage to the heroines»²⁸.

I tre gruppi di sorelle, Metioche e Menippe, Androclea e Alcide, Molpia e Ippo, si rivelano dunque accostabili nel comune ruolo benefico svolto nei confronti della loro città d'appartenenza: le prime due fanciulle hanno infatti un potere salvifico contro la pestilenza o la carestia, le altre quattro contro la sconfitta in battaglia. Se però il mito delle Coronidi è direttamente paragonabile a quello di Androclea e Alcide per alcuni elementi fondamentali - la presenza di un oracolo che suggerisce il comportamento da seguire perché la città vinca (la pestilenza o la battaglia) e la conseguente scelta volontaria di darsi la morte operata dalle fanciulle per giovare alla propria patria - si dovrà concludere che il terzo parallelo è solo parziale, vista la diversa ragione per cui Molpia e Ippo si suicidano: queste ultime muoiono per fuggire la vergogna dello stupro inflitto loro da due spartani e solo in un secondo tempo saranno invocate da Epaminonda a sostegno di Leuttra contro la rivale Sparta.

Quello di immolarsi per il bene della patria è un *topos* condiviso anche da un altro mito beotico, che riguarda la figura di Meneceo, figlio di Creonte, nominato per la prima volta nelle *Fenicie* di Euripide. La tragedia tratta un episodio del Ciclo Tebano e si apre con la descrizione della città di Tebe posta sotto assedio: il dramma non si concentra soltanto «on the strife and death of the sons of Oedipus, [...] rather, it engages a whole ensemble of figures from the families of Oedipus and Creon»²⁹ nella trattazione di vari temi, da quelli familiari

²⁶ Per il motivo della vendetta, vd. anche Diod. 15.54.3, in cui si narra che le fanciulle si suicidano τῆ πατρίδι τῆ πεμπάση τοὺς ὕβριστὰς καταρασάμεναι, e Plut. *Pelopida*, 20.7, dove si parla di Λευκτρικὸν μῆνιμα.

²⁷ Schachter 1986, p. 122.

²⁸ Schachter 1986, p. 122; vd. n. 5, in cui Schachter si domanda se possa essere la collina di Eutresis la sede del culto delle fanciulle.

²⁹ Mastronarde 1994, p. 4.

a quelli politici, a quelli concernenti la sfera del divino e dell'umano e della reciproca interazione tra esse. Prima dell'infuriare dell'inevitabile scontro, Euripide narra l'episodio relativo a Meneceo, che sceglie di sacrificare la propria vita in favore della patria (vv. 911-1018): in quest'episodio, «the salvation of the city is successfully separated from that of the royal family»³⁰. Tiresia aveva infatti pronunciato un triste responso a Creonte: Tebe sarebbe stata salva soltanto se uno dei discendenti degli Sparti si fosse immolato, placando così l'ira di Ares e propiziandosene l'aiuto (vv. 930-959). Risuonano categoriche alle orecchie di Creonte le parole di Tiresia (v. 952):

ἢ γὰρ παῖδα σῶσον ἢ πόλις.

Salva dunque il ragazzo o la città.

Creonte, disperato, chiede allora al figlio di fuggire, ma Meneceo accetta volontariamente di sacrificarsi (vv. 998-99):

[...] εἶμι καὶ σώσω πόλιν

ψυχὴν τε δώσω τῆσδ' ὑπερθανεῖν χθονός.

Andrò a salvare la città
e sacrificherò la mia vita morendo in favore di questa terra.

Continua, poi, spiegando come si darà la morte (vv. 1009-12):

ἀλλ' εἶμι καὶ στας ἐξ ἐπάλξεων ἄκρων

σφάξας ἐμαυτὸν σηκὸν ἐς μελαμβραθῆ

δράκοντος, ἔνθ' ὁ μάντις ἐξεγήσατο,

ἐλευθερώσω γαῖαν [...].

Ma andrò e, in piedi sul punto più alto del parapetto,
dandomi la morte, nel buio e profondo recinto
del drago, laddove il profeta ha indicato,
renderò libera la terra.

La figura di Meneceo è interessante anche dal punto di vista letterario, come esempio di invenzione tragica: secondo Schachter, «Menoikeus and his

³⁰ Mastronarde 1994, p. 5.

sacrifice were invented by Euripides»³¹. Probabile frutto di invenzione tragica è anche Megareo, altro figlio di Creonte che Sofocle nomina nell'*Antigone* (altrove Megareo è menzionato solo nei *Sette a Tebe* di Eschilo al v. 474, dove è ricordato tra le file dell'esercito posto a difesa di Tebe: Μεγαρεύς, Κρέοντος σπέρμα τοῦ σπαρτῶν γένους): sappiamo della morte di Megareo da Soph. *Ant.* 1301-05, dove il nunzio racconta a Creonte che Euridice, prima di darsi la morte trafiggendosi con la spada, aveva pianto il destino di gloria di Megareo, morto prima (vv. 1302-03: [...] κωκύσασα μὲν / τοῦ πρὶν θανόντος Μεγαρέως κλεινὸν λάχος). Sofocle non precisa il modo di morire di Megareo e parla genericamente di κλεινὸν λάχος, destino di gloria: possiamo supporre, come ha proposto Cingano, che Sofocle non faccia riferimento a una morte in battaglia, attenendosi dunque alla versione eschilea, in cui Megareo, contrapposto a Eteoclo, sopravvive allo scontro finale; in tal caso, il κλεινὸν λάχος potrebbe alludere alla scelta di immolarsi per il bene di Tebe compiuta da Meneceo nelle *Fenicie*.³² Se si accetta quest'interpretazione della morte di Megareo in Sofocle, conclude Cingano, «Megareo e Meneceo vanno considerati un'unica persona, un solo figlio dal nome variato, legato presso i due tragici dal medesimo ruolo»³³, un ruolo espiatorio volto al bene della città di Tebe, condiviso, forse, anche da un altro figlio di Creonte, Emone, che nell'*Edipodia* potrebbe essere letto come vittima sacrificale offerta per placare la Sfinge.³⁴ Sappiamo infatti da *Oedipod.* fr. 3 W. (= fr. 1 Bernabé = *schol.* Eur. *Phoe.* 1760, 414 5-7, 31-33 Schwartz) che la Sfinge ἀναρπάζουσα δὲ μικροὺς καὶ μεγάλους κατήσθειεν, ἐν οἷς καὶ Αἴμονα τὸν Κρέοντος παῖδα, divorava piccoli e grandi, strappandoli con violenza, e tra questi (c'era) anche Emone, figlio di Creonte. I tre figli di Creonte, quindi, sarebbero uniti dalla comune connotazione sacrificale e si troverebbero a

³¹ Schachter 1986, p. 125. È d'accordo Mastronarde 1994, p. 28: «several factors suggest that Menoeceus is a creation of Euripides for this play».

³² Vd. Cingano 2003, p. 72.

³³ Cingano 2003, p. 73. Su questo punto vd. già Jebb 1888, pp. 230-31, in *app. crit.*

³⁴ Vd. Cingano 2003, p. 73.

condividere un comportamento «sempre mirato a tutelare l'interesse della città di Tebe»³⁵.

Tornando a *PMG* 656, un problema aperto riguarda il riferimento all'oracolo di Apollo a Gortina (in Antonino si legge *παρὰ τὸν Ἀπόλλωνα τὸν Γορτύνιον*), meta dei messi inviati da Orcomeno in preda alla pestilenza. L'identificazione del sito, infatti, non è affatto scontata: Schachter resta dubbioso, oscillando tra il sito di Gortina nell'isola di Creta e quello della Gortina in Arcadia.³⁶ Ma nessuna delle due soluzioni appare soddisfacente. Nella Gortina cretese, infatti, è nota la presenza di un tempio dedicato ad Apollo Pizio, che, «fondato nel VII secolo, [...] dovette avere forse anche una funzione oracolare ma fu presto iscritto con testi di carattere legale»³⁷. Il *Pythion* è cuore fondamentale della città fin dalla sua costruzione; nel VII sec. a.C., quando l'agglomerato urbano si sposta dalle colline sulla piana, diventa uno dei due poli (l'altro è l'*Athenaion*) su cui si ricrea la città.³⁸ Marginesu vede nel culto di Apollo istituito nella città cretese «la traccia indiziaria di un momento d'inserimento di Gortina (se non di tutta Creta) entro un circuito internazionale e panellenico attraverso canali documentati nell'inno omerico ad Apollo»³⁹. Tuttavia, la consultazione di questo tempio oracolare ad opera di stranieri, come di fatto risulterebbe quella del popolo beotico angustiato dalla pestilenza, si rivelerebbe un *unicum*.⁴⁰

L'opzione arcadica è sostenuta da Ppathomopoulos⁴¹, che rimanda alla prova citata da Wernicke, *RE* II (1896) col. 66 s.v. 'Apollon', n. 24: si tratta dell'iscrizione pubblicata come *CIG* I 1534, trovata nella località di *Charitena*, non lontano da Gortina. In essa compare un duplice riferimento al Πύθιον (Πύτιον in dialetto arcadico; ll. 9, 13), che aveva fatto dapprima pensare

³⁵ Cingano 2003, p. 73.

³⁶ Vd. Schachter 1986, p. 116, n. 1.

³⁷ Marginesu 2005, p. 12.

³⁸ Vd. Marginesu 2005, p. 11.

³⁹ Marginesu 2005, p. 31.

⁴⁰ Vd. Schachter 1986, p. 116, n.1.

⁴¹ Vd. Ppathomopoulos 1968, p. 126, n. 10.

a un santuario di Apollo Pizio o Parrasio sul monte Liceo, di cui parla Pausania (8.38.2): il Periegeta, infatti, racconta che

καὶ χώρα τέ ἐστιν ἐν τῷ Λυκαίῳ Κρητέα καλουμένη– αὕτη δὲ ἡ Κρητέα
ἐστὶν ἐξ ἀριστερᾶς Ἀπόλλωνος ἄλσους ἐπίκλησιν Παρρασίου–

sul Liceo c'è anche una regione chiamata Cretea - questa Cretea si trova a sinistra del bosco sacro ad Apollo detto Parrasio.

Si scoprì solo in un secondo momento che l'iscrizione era parte di una serie di documenti provenienti da Megalopoli;⁴² essa venne ripubblicata come *IG 5. 2. 444*, tra i *documenta publica* della città, essendo uno dei tre frammenti superstiti di un *iudicium*. Dobbiamo poi tener presente che, quando Pausania giunge nella Gortina arcadica, sulla via da *Heraia* a Megalopoli, egli non nomina alcun tempio dedicato ad Apollo (Paus. 8.28.1).⁴³ Inoltre, se santuari dedicati ad Apollo Pizio sono presenti in altri siti arcadici, sembra comunque che nessuno di essi sia stato sede di un oracolo perché «Aléa ou Pan tenaient dans la région le rôle de divinités oraculaires»⁴⁴ e Apollo era piuttosto il dio dell'ispirazione poetica.⁴⁵ Viene quindi a cadere, come l'ipotesi cretese, anche quella arcadica.⁴⁶

L'impossibilità di risolvere la questione spinge, infine, Schachter a chiedersi se sia preferibile pensare a un'emendazione: Γορτόνιον sarebbe quindi da

⁴² Vd. Schachter 1986, p. 116, n. 1.

⁴³ Nella Gortina arcadica Pausania si imbatte in un tempio di Asclepio in marmo pentelico, in un'immagine del dio rappresentato ancora senza barba e in una statua di Igea (8.28.1). Gli scavi novecenteschi confermano il racconto del Periegeta, avendo riportato alla luce due *Asklepieia* e diverse iscrizioni relative alla via dei santuari di epoca ellenistica e romana, molte delle quali sono dediche alla coppia Asclepio-Igea, al dio Asclepio soltanto e ad altre divinità minori, ma nessuna sembra riguardare Apollo (vd. Jost 1985, p. 203).

⁴⁴ Jost 1985, p. 491.

⁴⁵ Per quanto riguarda la presenza di santuari legati al culto di Apollo Pizio in Arcadia, Jost 1985, p. 489 ricorda tre siti, Feneo, la Tegeatide e il monte Liceo; anche per queste località, tuttavia, le prove a sostegno della fondazione di un culto locale dedicato ad Apollo Pizio sono assai scarse. Dei primi due siti parla Pausania (8.15.5; 8.54.5), che racconta di aver visto un tempio di Apollo Pizio sulla strada da Feneo a Pellene ed Egira e un altro sulla via da Tegea ad Argo; ma di entrambi, ai tempi del Periegeta, restavano solo rovine. Per quanto riguarda il monte Liceo (vd. *supra*, Paus. 8.38.2), sappiamo che il santuario vero e proprio non è attestato prima dell'epoca imperiale.

⁴⁶ Una terza ipotesi è proposta da Villarrubia Medina 2011, pp. 232-33: la Gortina citata da Antonino Liberale non sarebbe né quella arcadica né quella cretese, ma la Gortina macedone, in Pelagonia. Non mi pare del tutto convincente nemmeno questa terza opzione, dato che non sembra essere sostenuta da prove salde.

correggere in Γρύνειον.⁴⁷ L'epiclesi di Grinio è testimoniata per Apollo nel tardo *Orph. Hymn.* 34: tra i vari epiteti con cui il dio è invocato e celebrato, compare quello di Γρύνειε (v. 4). Gabriella Ricciardelli ricorda che Grinio era città e porto dell'Eolia, vicino a Cuma, dove Apollo aveva un tempio e un oracolo.⁴⁸ Tuttavia, nemmeno quest'ultima ipotesi mi sembra valida, da un lato perché presuppone un intervento filologico nel testo non accolto dalla maggior parte degli studiosi, dall'altro perché neanche l'alternativa eolica appare una soluzione geografica pertinente.

La questione resta quindi aperta.

Il secondo dei miti presi in analisi in questa sede, quello citato in *PMG* 665, riguarda le Miniadi. È già stato detto che l'epitome offerta da Antonino appare da subito nella sua veste del tutto riassuntiva, soprattutto se confrontata con la più ampia versione proposta da Ovidio. Antonino racconta che Minia, figlio di Orcomeno⁴⁹, è padre di tre figlie, Leucippe, Arsippe e Alcatoe.⁵⁰ Le tre giovani erano straordinariamente laboriose (ἀπέβησαν ἐκτόπως φιλεργοί) e più volte avevano biasimato le altre donne che, lasciata la città, si dedicavano alla celebrazione dei culti bacchici sui monti⁵¹, finché Dioniso, prese le fattezze di una

⁴⁷ Vd. Schachter 1986, p. 116, n. 1; il primo a proporre tale emendazione è stato Jacobs, in *Sammlung von Verwandlungen* (Stuttgart 1837).

⁴⁸ Vd. Ricciardelli 2000, p. 368, n. 4.

⁴⁹ La figura di Orcomeno è una delle tante personificazioni presenti in Corinna, che mette in scena più volte gli eroi eponimi prima della loro metamorfosi: vd., ad es., l'agone poetico tra Citerone ed Elicona, *PMG* 654.

⁵⁰ Ppathomopolous 1968 (p. 90, n. 2) ricorda che «Minyas est l'éponyme des Minyens, nom que se donnaient les habitants d'Orchomène à l'époque homérique». Anche H. E. Stier, *RE* XV 2 (1980) s.v. 'Minyes', coll. 2017-18, menziona il legame tra Orcomeno e i Minii («der Name ständig verbunden mit dem boiotischen Orchomenos») e cita due passi omerici: Hom. *Il.* 2.511, in cui si legge Ὀρχομενὸν Μινύειον, e Hom. *Od.* 11.284, Ὀρχομενῶ Μινυηΐῳ. I Minii sono citati in un frammento di Ferecide (*FGrHist* 3 F 95), di notevole importanza in quanto testimone unico di diverse notizie riguardanti Edipo (vd. Cingano 1992, pp. 9-10); riguardo al primo matrimonio di Edipo, Ferecide informa che da Giocasta l'eroe ebbe Φράστωρ καὶ Λαόνυτος, οἱ θνήσκουσιν ὑπὸ Μινυῶν καὶ Ἐργίνου. Il passo, al centro del dibattito sulla morte di Edipo (vd. Brillante 1980, p. 335, Cingano 1992, pp. 3-4, 9-11), fornisce il contesto storico-mitologico in cui trovarono la morte i due figli, altrimenti ignoti, dell'eroe tebano, Frastore e Laonito: il riferimento è alla guerra tra Tebe e Orcomeno, che si svolse in due riprese e che vede la città di Orcomeno soccombere a Tebe (cfr. Brillante 1980, pp. 335-36).

⁵¹ Come nota Ppathomopolous (p. 90, n. 5), questo mito mette in scena «une opposition essentielle entre ces femmes [*scil.* le Miniadi] travaillant à la maison à des travaux de femmes, et les Bacchantes qui, refusant l'espace du dedans, mènent une vie « libre » [...] dans la nature

fanciulla (εἰκασθεὶς κόρη⁵²), esortò le tre figlie di Minia a non trascurare i riti e i misteri del dio (παρήνεσεν αὐταῖς μὴ ἐκλείπειν τελετὰς ἢ μυστήρια τοῦ θεοῦ). Ma le fanciulle non gli diedero ascolto e il dio, irritatosi, si tramutò in toro, in leone e in pantera (ἐγένετο ταῦρος καὶ λέων καὶ πάρδαλις)⁵³; miele e latte scorrevano dalle gambe dei telai. Le giovani furono allora invase dalla paura: subito, riponendo in un vaso i κλῆροι, piccole pietre o pezzettini di legno per tirare a sorte, li agitarono. Fu estratto il κλῆρος di Leucippe, che promise di offrire una vittima in sacrificio al dio e, insieme alle sorelle, sbranò il proprio figlio Ippaso (Ἰππασον τὸν ἑαυτῆς παῖδα διέσπασε σὺν ταῖς ἀδελφοαῖς). Quindi, le donne abbandonarono⁵⁴ la casa del padre per dedicarsi ai riti bacchici sui monti; brucavano edera, smilace e alloro (ἐνέμοντο κισσὸν καὶ μίλακα καὶ δάφνην)⁵⁵, finché Ermes, toccandole con la sua verga (ἀψάμενος τῆ ῥάβδῳ), le trasformò in volatili (αὐτὰς Ἑρμῆς [...] μετέβαλεν εἰς ὄρνιθας): una in nottola (νυκτερίς), una in civetta (γλαυῆξ), la terza in gufo (βύξ), animali che fuggirono la luce del sole (ἔφυγον δὲ αἱ τρεῖς τὴν ἀγῆν τοῦ ἡλίου).

La situazione non può che ricordare quella descritta da Euripide nelle *Baccanti*, in cui Agave, seguita dal corteo di menadi, smembra il corpo del figlio

sauvage». Paphomopoulos aggiunge poi (*ibid.*, n. 8) che con l'espressione ἐν τοῖς ὄρεσιν Antonino allude al monte Citerone, ricordato in più punti delle *Baccanti* euripidee, per es. ai vv. 62, 661, 751, 797, 946 etc.

⁵² Il significato di κόρη è “fanciulla, vergine”: la prima metamorfosi di Dioniso vede quindi il dio trasformarsi in una giovane donna (cfr. Paphomopoulos 1968, p. 17: «jeune fille»). Mordenti 1998, p. 33, traduce invece, inspiegabilmente, «un giovane» e, poco dopo, «giovane uomo»: non si comprendono le ragioni di tale resa del termine al maschile, che si deve forse soltanto alla preferenza rivolta da Mordenti «all'equilibrio di leggibilità» piuttosto che «all'attinenza al testo originale» (Mordenti 1998, p. 14).

⁵³ Paphomopoulos 1968 definisce questi tre animali «nobles, royaux qui assurent la domination» (p. 91, n. 12). In Eur. *Bacch.* 1017-19, Dioniso è invocato in forma di ταῦρος, δράκων e λέων. Secondo Paphomopoulos (*ibid.*) in questi due testi si può forse trovare «la trace d'une tradition orphique qui qualifiait Dionysos de τριφυῆς, lui attribuant une triple essence». Cfr. *Orph. Hymn.* 52.5: ὄρνιον ἄρρητον, τριφυῆς, κρύφιον Διὸς ἔρνος, *mistero indicibile, triplice, germoglio segreto di Zeus* (trad. Ricciardelli 2000, p. 139). Possiamo vedere la triplice natura del dio nella πελίκη cirenaica descritta da Heuzey 1879 (pp. 55-58), coppetta a figure rosse d'epoca ellenistica che ritrae Dioniso adolescente su un carro trainato da tre animali, una pantera, un toro e, tra i due, un grifone alato (il disegno è in appendice, pl. 3).

⁵⁴ Questa “fuga” è simulata nel rito mimico della festa Agrionia, in cui le *Oleiai* scappavano e venivano rincorse dal sacerdote di Apollo (vd. Paphomopoulos 1968, p. 92, n. 23).

⁵⁵ Nel mito è più volte ripreso il numero tre: tre sono le fanciulle coinvolte, le forme in cui Dioniso si manifesta, le piante sacre al dio (vd. Paphomopoulos 1968, p. 92, n. 24).

Penteo (Eu. *Bacch.* 1118-36). Interessante è sottolineare i tre tipi di piante di cui si alimentano le Miniadi divenute menadi: l'edera, la smilace e l'alloro; le prime due sono più volte nominate proprio nella tragedia euripidea, come piante simbolo di Dioniso e dei culti bacchici.⁵⁶ Partendo dall'evidente somiglianza tra il mito delle Miniadi e quello narrato da Euripide, che aveva come protagonisti, a Tebe, Dioniso e le figlie di Cadmo⁵⁷, Eric Dodds ha ricordato che il numero tre, ricorrente nei miti che narrano la fine di coloro che si oppongono ai rituali dionisiaci, corrisponde «to the three θιάσοι of maenads which existed at Thebes and elsewhere in historical times, cf. *Ba.* 680»⁵⁸.

Il mito delle Miniadi è narrato anche da Ovidio nelle *Metamorfosi*, da Plutarco nelle *Questioni greche*, e da Eliano nella *Storia varia*, con debite differenze. Ovidio adorna la storia delle Miniadi di tre ulteriori racconti (*Met.* 4.55-388), narrati ciascuno da una delle tre sorelle intente al lavoro del telaio, concentrati sul tema delle metamorfosi. Il contesto è il seguente: tutte le donne della città hanno abbandonato i lavori domestici, *famulas dominasque* (*op. cit.* v. 5), serve e padrone, per dedicarsi alla celebrazione dei riti bacchici; solo le tre figlie di Minia si ostinano a perpetuare il loro lavoro, poiché

[...] non Alcithoe Minyeias orgia censet
accipienda dei, sed adhuc temeraria Bacchum
progeniem negat esse Iovis sociasque sorores
impietatis habet. (vv. 1-4)

Alcitoe, figlia di Minia, non giudica opportuno che i riti del dio siano accolti, ma, ancora, temeraria, nega che Bacco sia figlio di Giove e ha le sorelle compagne di quest'empietà.

Poco dopo, le sorelle, convinte di restare ligie ai propri mestieri, obbedienti a Minerva, decidono di raccontarsi a vicenda qualche storia, per far passare il

⁵⁶ Vd. per la smilace Eu. *Bacch.* 108, 703; per l'edera Eu. *Bacch.* 25, 81, 106, 177, 205, 253, 324, 342, 363, 385, 704, 711, 1054, 1157, 1170. Dioniso è spesso associato ad alcune piante selvatiche, come l'abete (albero tra i cui rami si nasconde Penteo) e l'edera (vd. Dodds 1944, p. x).

⁵⁷ Oltre ai due miti messi qui a paragone, Dodds ricorda una serie di «cult-legends» dedicate alla descrizione del castigo subito da coloro che non vogliono cedere alla religione dionisiaca: il trace Licurgo, il trace Bute, le tre figlie di Preto, le figlie di Eleutero (vd. Dodds 1944, pp. xxii-xxiii).

⁵⁸ Dodds 1944, p. xxiv.

tempo (vv. 37-41); le tre vicende narrate riguardano il tema dei rovinosi effetti di *eros*. Prima a prendere parola è Arsippe (vv. 55-166); la ragazza narra una storia dal carattere patetico e romanzesco, quella del tragico amore tra Piramo e Tisbe, che culmina nella spiegazione della coloritura scura dei frutti della pianta del gelso.⁵⁹ Seconda a parlare è Leuconoe-Leucippe (vv. 169-270), la quale racconta del drammatico invaghimento del Sole per Leucotoe, che porterà Clizia, amante non corrisposta del Sole, a tramutarsi in girasole.⁶⁰ Il terzo racconto, quello di Alcitoe (vv. 276-388), riguarda Ermafrodito e spiega le cause della compresenza di caratteristiche maschili e femminili nel suo corpo.⁶¹ Solo al termine dell'ultima narrazione, Ovidio tratta la metamorfosi che coinvolge le Miniadi, introdotta da una vivida descrizione dei prodigi abbattutisi sulla casa delle giovani (vv. 391-98):

*tympana cum subito non apparentia raucis
 obstrepere sonis et adunco tibia cornu
 tinnulaque aera sonant; redolent murraeque crocique,
 resque fide maior, coepere virescere telae
 inque hederæ faciem pendens frondescere vestis;
 pars abit in vites et, quæ modo fila fuerunt,
 palmite mutantur ; de stamine pampinus exit ;
 purpura fulgorem pictis accomodat uvis.*

Improvvisamente, timpani non visibili strepitano
 con sordo frastuono, un flauto dall'orlo curvato
 e bronzi tintinnanti risuonano; si diffonde un odore di mirra e croco,
 e, cosa davvero incredibile, i telai cominciano a verdeggiare
 e la stoffa appesa a coprirsi di foglie, simile a edera;
 una parte diviene vite e quelli che fino a poco prima erano stati fili
 sono trasformati in tralci; dall'ordito esce un pampino;
 la porpora volge il suo splendore ai grappoli coloriti.

La particolare attenzione non solo all'elemento visivo, ma anche a quello uditivo e olfattivo, è ripresa anche in seguito (vv. 402-04):

*tecta repente quati pinguesque ardere videntur
 lampades et rutilis conlucere ignibus aedes
 falsaque saevarum simulacra ululare ferarum.*

⁵⁹ Vd. Barchiesi-Rosati 2007, pp. 256-58.

⁶⁰ Vd. Barchiesi-Rosati 2007, pp. 269-70.

⁶¹ Vd. Barchiesi-Rosati 2007, pp. 283-85.

I tetti d'un tratto tremano, le oleose fiaccole sembrano
bruciare e la casa risplendere di rosse fiamme,
ombre fittizie di belve feroci paiono ululare.

In quest'ultimo verso si possono solo intravedere gli animali in cui si era
tramutato Dioniso nel racconto di Antonino; non ci sono riferimenti specifici a
toro, leone e pantera.

Segue la descrizione della metamorfosi delle tre giovani, che tentano invano
di nascondersi nel buio, finché (vv. 407-10)

[...] *parvos membrana per artus
porrigitur tenuique includit brachia penna.
Nec qua perdiderint veterem ratione figuram
scire sinunt tenebrae.* [...]

Una membrana si allarga sulle deboli
membra e imprigiona le braccia in esili ali.
E le tenebre non consentono di sapere in che modo
abbiano perso il vecchio aspetto.

Di certo, questo è il racconto della metamorfosi delle Miniadi in assoluto
più ricco e attento alla descrizione dei vari prodigi; la minuziosa attenzione
sensoriale offre una prospettiva davvero vivida della vicenda, quasi
“cinematografica”. Ovidio non parla né del sorteggio né della morte di Ippaso ad
opera delle tre sorelle, divergendo fortemente tanto da Antonino quanto da
Plutarco; inoltre, in questa versione del mito, le donne non raggiungono le altre
menadi sui monti ma subiscono la trasmutazione in casa, come punizione divina
ad opera di Dioniso (altra differenza rispetto ad Antonino che vede in Ermes
l'artefice della metamorfosi).

Plutarco riprende il tema delle Miniadi in *Quaest. Graec.* 38: qui, l'autore di
Cheronea si interroga riguardo agli Ψολόεις e alle Ὀλεῖαι, rispettivamente
identificati con i mariti delle Miniadi e con le Miniadi stesse. I primi sarebbero
così chiamati a causa del loro abbigliamento miserevole, segno del loro dolore per
la pazzia delle tre giovani e per la triste sorte di Ippaso (Ψολόεις significa
appunto “sordidamente vestiti”); le fanciulle sono dette Ὀλεῖαι, ossia ὀλοαί,
rovinose, funeste. La leggenda delle Miniadi «servait d'*aition* à la fête des

Agrionia à Orchomène»⁶²; Plutarco, non toccando il tema metamorfico, descrive questa festa che ha luogo «every other year»⁶³, il cui rito ripropone in chiave mimetica e culturale la vicenda delle Miniadi: le discendenti di queste ultime, chiamate ancora Ὀλεῖαι, simulano una fuga, inseguite dal sacerdote di Dioniso (forse un membro della stessa famiglia delle partecipanti al rito)⁶⁴ che tiene in mano una spada; se il sacerdote riesce a colpire una donna, per l'intero paese è una catastrofe (in quel caso «the priest [...] was permitted – or perhaps required – to kill her»⁶⁵). Plutarco conclude raccontando un episodio a lui contemporaneo, quello del sacerdote Zoilo, che, oltrepassando la dimensione puramente mimetica, colpì realmente a morte una delle partecipanti al rito (Plut. *Quaest. Graec.* 38. 299F); la vicenda ebbe tragiche conseguenze non solo per la sfortunata, ma anche per il sacerdote stesso e la città: il primo morì repentinamente e la sua morte fu letta come conseguenza dell'omicidio compiuto, la seconda patì problemi finanziari. Da questo momento in avanti, il sacerdozio sarebbe diventato una carica aperta a tutti e non più prerogativa di un'unica famiglia.⁶⁶

La storia narrata da Eliano è, di nuovo, leggermente diversa dalle altre prese in analisi (Ael. *Var. hist.* 3.42); introduce la vicenda affermando che καὶ αἱ τῶν Βοιωτῶν δὲ ὡς ἐνθεώτατα ἐμάνησαν καὶ ἡ τραγωδία βοῶ, anche le donne della Beozia, così divinamente ispirate, divennero folli e la tragedia lo celebra: il riferimento è chiaramente alle *Baccanti* euripidee ed è rafforzato dalla successiva allusione al πάθος commesso ἐν Κιθαιρῶνι, che rimanda ad Eu. *Bacch.* 1118-36, passo che descrive la tragica fine di Penteo, sbranato dalla madre Agave e dalle altre menadi in preda alla follia dionisiaca. Eliano, come Ovidio, non parla del sorteggio deciso dalle tre sorelle, ma afferma direttamente che τὸν γὰρ τῆς Λευκίππης παῖδα ἔτι ἀπολὸν ὄντα καὶ νεαρὸν διεσπάσαντο οἷα νεβρὸν τῆς μανίας ἀρξάμενοι αἱ Μινυάδες, le Miniadi, come primo atto di

⁶² Papatthomopoulos 1968, p. 90, n. 1.

⁶³ Schachter 1981, p. 180. Vd. in partic. n. 5, in cui si discute il significato dell'espressione plutarchea παρ'ἐνιαυτόν, sulla quale possiamo stabilire la frequenza di svolgimento della festa Agrionia: l'ambiguità dell'espressione divide gli studiosi tra coloro che sostengono che la festa abbia avuto luogo *ad anni alterni* e tra quelli che invece credono fosse *annuale*.

⁶⁴ Vd. Schachter 1981, p. 180, in partic. n. 6.

⁶⁵ Schachter 1981, p. 180.

⁶⁶ Vd. Schachter 1981, p. 180.

folia, sbranarono il figlioletto ancora infante di Leucippe, come fosse un cerbiatto; quindi tentarono di unirsi alle altre menadi, ma - peculiarità di Eliano - αὶ δὲ ἐδίωκον αὐτὰς διὰ τὸ ἄγος, quelle le respinsero a causa della loro colpa. Allora le tre sorelle si trasformarono (non si specifica ad opera di quale dio) in volatili, una εἰς κορώνην (in cornacchia; cfr. Anton. Lib. 10: βύξα, gufo), una εἰς νυκτερίδα, in nottola, l'ultima εἰς γλαῦκα, in civetta.

È interessante notare come questi racconti, pur svolgendo il medesimo tema di fondo, divergano anche in punti centrali, come il racconto della metamorfosi, non preso in considerazione da Plutarco, concentrato evidentemente sulla spiegazioni delle origini della festa Agrionia, e il momento del sorteggio, tralasciato tanto da Ovidio quanto da Eliano. Questo diverso modo di trattare il mito delle Miniadi non può che condurci a un quesito centrale nella nostra trattazione: in che modo Corinna sviluppò il mito delle Miniadi? Quanto, in special modo da Antonino Liberale, unico tra le fonti analizzate a citare Corinna, possiamo conoscere del componimento corinniano? Data la mancanza di riscontri nei pochi frammenti di Corinna superstiti, la questione deve restare aperta: Page afferma giustamente «there's no way of determining how much, if any, of all this was to be found in Corinna»⁶⁷; del resto, anche per *PMG* 656, il mito di Metioche e Menippe, egli era arrivato alla stessa infelice conclusione.⁶⁸ In effetti, almeno a livello contenutistico, non si può liberare il problema dal suo inscindibile velo di indeterminatezza, anche a causa di una caratteristica ormai riconosciuta nella nuova e consolidata immagine della poetessa: la sua poetica si rivela avere una portata fortemente innovativa; così, ad esempio, Burzacchini spiega, per *PMG* 654, la predilezione di Corinna per Citerone, tradizionalmente messo al secondo posto rispetto al privilegiato Elicona⁶⁹; così Villarrubia Medina, ancora per *PMG*

⁶⁷ Page 1953, p. 38.

⁶⁸ «There is no evidence to show how far, if at all, the stories in Antoninus and Ovid resembled that in Corinna» (Page 1953, p. 34).

⁶⁹ Vd. Burzacchini 1990, pp. 31-35 che spiega la scelta di Corinna relazionandola agli interessi del pubblico: l'esaltazione di Citerone, piuttosto che quella di Elicona, poteva risultare particolarmente gradita ai Plateesi, data la stretta connessione tra la città e la montagna. La preferenza accordata a Citerone è sorprendente perché se Elicona è sede privilegiata delle Muse fin da Esiodo (*Th.* 1 ss.; *Op.* 658), Citerone è invece solitamente presentato come negativo (vd. ad es. Eur. *Ba.* 1384; Ps. Plut. *De fluv.* 2.3).

654, proporrebbe di vedere l'eliminazione, da parte di Corinna, dello scontro mortale tra i due fratelli, affermando che «o bien Corina se apoyó en una versión distinta de la leyenda, o bien elaboró su propio relato»⁷⁰; così, Collins evidenzia la forza innovativa di alcuni elementi mitici nei poemi corinniani, come l'altrimenti ignota connessione di Orione con il santuario beotico di Apollo Ptoio (*PMG* 654, col. iii. 32-41)⁷¹.

Un ulteriore problema si rivela la valutazione delle citazioni di Antonino Liberale: da un lato, infatti, esse si limitano ad affermare che tanto Nicandro quanto Corinna, in punti diversi delle loro opere, hanno trattato i due temi metamorfici sopra analizzati (e, quindi, non consentono di sapere quanto del suo riassunto egli abbia potuto attingere dai due autori); dall'altro, la tradizionale valutazione dell'attendibilità delle postille antoniniane sembra essere piuttosto negativa. Esse, infatti, oltre a non essere ritenute credibili in merito alle fonti riportate, spesso non vengono nemmeno attribuite ad Antonino; così, nel 1886 Oder, parlando dei *testium indiculi in margine codicis Palatini ad singulas fabulas ascripti*, ossia dei brevi commenti nel margine del codice Palatino aggiunti ad ogni narrazione, disse con evidente sicurezza che *illa autem testimonia non ipsi Liberali, sicut viri docti ad unum omnes olim putaverunt, sed erudito et vetusto deberi interpolatori*⁷² dovevano essere fatte risalire: secondo Oder, quindi, quelle dichiarazioni non si dovevano allo stesso Antonino Liberale, come si era creduto fermamente in passato, ma a un antico interpolatore erudito. Avviciniamoci al problema, partendo da alcune premesse relative ad Antonino.

L'opera di Antonino Liberale è un'epitome di materiali più antichi, legati dal comune tema delle metamorfosi, e raccoglie 41 narrazioni di miti in prosa greca. Dell'autore non si conosce nulla oltre al nome, che è tramandato dall'unica copia della sua opera sopravvissuta, il manoscritto *Palatinus Heidelbergensis* 398, datato alla metà del IX sec. d.C. (con più esattezza, al ventennio compreso tra l'860 e l'880). Tale manoscritto non è solo vettore dell'opera al centro del nostro interesse, la *Metamorphóseon Synagogé*, preceduta da due tavole degli

⁷⁰ Villarrubia Medina 2011, pp. 196-97.

⁷¹ Vd. Collins 2006, p. 25. Vd. *infra* cap. 3.

⁷² Oder 1886, p. 42.

argomenti⁷³; esso tramanda anche altri testi, tutti copiati dalla stessa mano: gli *Erotikà Pathémata* di Partenio (sul quale torneremo a breve poiché centrale nella rivalutazione delle postille di Antonino Liberale), il *De fluviis* dello Pseudo-Plutarco, alcune lettere di Ippocrate e di altri epistolografi, alcuni testi di paradossografi e di geografi minori.

I miti riassunti da Antonino sono quasi sempre accompagnati da postille (tranne tre casi: Ant. Lib. 6; 40; 41), che sono collocate nei margini del codice e ricordano autori e opere riguardanti il medesimo argomento metamorfico. La valutazione di queste postille è di importanza fondamentale, perché sta alla base delle nostre considerazioni su Corinna: una loro valutazione negativa minerebbe le basi stesse della relazione tra Corinna e i due miti legati a Orcomeno.

Una visione meno sfumata della questione è proposta da Cameron, nel suo studio sulla tradizione mitografica di matrice greca nel mondo romano; l'autore offre nuove e lucide considerazioni sulle postille che accompagnano i testi di Partenio e di Antonino.⁷⁴ Cameron spiega che, generalmente, queste postille sono considerate aggiunte posteriori e non originali di Antonino e di Partenio per due ragioni: primo, per il già menzionato problema della loro collocazione marginale rispetto al corpo principale del testo (collocazione che vede le citazioni relegate soprattutto nel margine inferiore del testo stesso); secondo, a causa della generale opinione per cui gli autori citati in queste postille non sarebbero le reali fonti utilizzate da Antonino e Partenio, ma si rivelerebbero semplici congetture recenziori.

A queste obiezioni Cameron ha risposto facendo notare primariamente che testo e citazioni sono scritte dalla stessa mano, osservazione che lo spinge ad affermare che «they are an integral part of the text»⁷⁵: in altre parole, il copista di IX sec. avrebbe già trovato nell'antigrafo queste citazioni. La loro collocazione marginale, inoltre, richiamerebbe alla mente un formato già conosciuto e

⁷³ Le due tavole delle materie sarebbero una sorta di indice tematico stilato forse dal medesimo copista, come suggerisce Mordenti 1998, p. 8.

⁷⁴ Vd. Cameron 2004, pp. 106-16; cfr. Mordenti 1998, pp. 8-9.

⁷⁵ Cameron 2004, p. 106, 321.

utilizzato in età antica.⁷⁶ Ma l'elemento a mio avviso più notevole è il seguente: né le citazioni collegate al testo di Partenio né quelle relative al testo di Antonino rimandano ad autori posteriori ai due in questione; è quindi difficile pensare che un editore tardo, nel momento di postulare le fonti di un mito, avesse scelto di fare tale distinzione, soprattutto se pensiamo alla reale diffusione che i testi ellenistici e arcaici potevano avere nel primo millennio d.C. «Source citations are highly characteristic of early imperial mythography»⁷⁷; inoltre, registra Cameron, il modo di fare citazioni in Antonino e Partenio è lo stesso di molti altri mitografi e commentatori del primo periodo imperiale. Antonino utilizza esclusivamente la forma ἱστορεῖ ὁ δεῖνα, accanto alla quale Partenio aggiunge anche ἡ δ'ἱστορία παρὰ τῷ δεῖνα. Il fatto poi che Partenio utilizzi due varianti della stessa formula non è prova a sostegno dell'inautenticità delle citazioni: anche i trattati pseudo-plutarchei *Parallela minora* e *De fluviis*, generalmente attribuiti allo stesso autore, presentano formule diverse per esprimere il medesimo concetto; così, nella prima opera ὡς non seguito da verbo, come ad esempio in ὡς Θεότιμος ἐν δευτέρῳ Ἰταλικῶν, compare 62 volte, mentre nella seconda opera questo costrutto non appare affatto ed è sostituito piuttosto da καθὼς ἱστορεῖ, 51 volte.⁷⁸

Dopo queste osservazioni di carattere generale, va affrontato il problema principale riguardante l'autenticità delle citazioni: si tratta della scoperta,

⁷⁶ Vd. Cameron 2004, pp. 321-27. La collocazione delle citazioni nel margine inferiore del testo, ossia "a piè di pagina", è conosciuta nel Medioevo: ne sono esempio le citazioni presenti dal XII sec. nei margini dei commenti di Pietro Lombardo al Salterio e alle epistole paoline (vd. p. 321). Cameron inoltre sottolinea che gli scolii, che spesso includono citazioni dotte, sono regolarmente collocati dai mitografi nei margini superiori e inferiori dei testi antichi, dove fisicamente c'era più spazio (vd. p. 322): si veda ad esempio il *codex* berlinese di Arato (*P. Berol. Inv. 5865*), che riporta nei margini superiori una combinazione della parafrasi del testo di Arato e di spiegazioni mitografiche, in quelli laterali glosse singole (vd. *id.* p. 167). È bene riflettere infine, più che sulla precisa posizione delle postille rispetto al testo, sulla prassi di *separare* le citazioni dal corpo testuale principale (vd. *id.* p. 322); a questo proposito è rilevante ricordare gli indici dei contenuti e degli autori (i cui nomi, in ablativo, seguono la formula *ex auctoribus*) che Plinio il Vecchio aveva premesso a ognuno dei 36 libri della *Naturalis Historia*, poi confluiti in sequenza nel primo libro (vd. *id.* pp. 323-24). Infine, pur se integrati nel testo, i riferimenti alle fonti presenti nello Pseudo-Plutarco somigliano per collocazione a quelli presenti in Antonino Liberale e Partenio: essi sono infatti collocati a fine capitolo, nella forma καθὼς ἱστορεῖ A ἐν B (vd. *id.* p. 323).

⁷⁷ Cameron 2004, p. 107.

⁷⁸ Vd. Cameron 2004, p. 107.

avvenuta nel 1935, di un corposo frammento papiraceo del *Trace* di Euforione (Euph. fr. 24, 26 Lightfoot = *P.S.I.* 1390, fr. A, C), che, da un lato, conferma la validità delle citazioni di Partenio in merito alle fonti citate, dall'altro, però, getta una nuova sfavorevole luce sulla questione.

Prendiamo ad esempio le drammatiche storie di Arpalice e Apriate (Parth. 13; 26), accompagnate da due postille che ricordano che anche Euforione ne parlò nel *Trace*: si legge, nella prima, ἱστορεῖ Εὐφορίων Θρακὶ καὶ Δεκτάδας⁷⁹, e, nella seconda, solamente ἱστορεῖ Εὐφορίων Θρακί. Il confronto tra quanto è detto in queste due citazioni e i frammenti del *Trace* di Euforione sopracitati porta Cameron a concludere che «both stories are indeed mentioned in surviving portions of the *Thrax* papyrus, but very briefly. Neither passage could possibly be seen as the source for everything Parthenius says in these two chapters»⁸⁰.

Le conclusioni di Cameron sono indiscutibili; tuttavia, ben lungi dal ricercare in Euforione la fonte unica di Partenio, credo sia opportuno analizzare nuovamente la possibile relazione che intercorre tra le due storie narrate da Euforione e le due narrate da Partenio: il mio intento è dimostrare che Euforione, nei pochi versi sopravvissuti, non trattò le vicende di Arpalice e Apriate in modo del tutto sbrigativo e allusivo. I due frammenti interessati sono molto lacunosi e non molto estesi, quindi è impossibile esprimersi in termini di completezza, ma i punti comuni sono molti. Prendiamo dapprima la storia di Arpalice, narrata da Euforione nel fr. 24 L.: nei vv. 4-5 si legge

]παῖδος ἀγάσ[...].]οσ[

]δεῖπνα λυγρῆτι ἐπ[.

Il παῖς nominato al v. 4 «could be Harpalyce's brother»⁸¹; con il verso successivo si allude probabilmente alla triste fine del fanciullo, il quale, ucciso da

⁷⁹ Per l'identificazione incerta di questo secondo autore, vd. Lightfoot 1999, pp. 446-47, n. 170.

⁸⁰ Cameron 2004, p. 109.

⁸¹ Lightfoot 2009, p. 243, n. 30.

Arpalice, finì in pasto al padre Climeno durante una festa pubblica ad Argo, gli *Herea*⁸². Così, infatti, narra Parth. 13.3:

ἡ δὲ [...] τὸν νεώτερον ἀδελφὸν κατακόπτει· καὶ τινος ἑορτῆς καὶ θυσίας
παρ' Ἀργείοις τελουμένης, ἐν ἧ δημοσῶα πάντες εὐαχοῦνται, [καὶ] τότε
σκευάσασα τὰ κρέα τοῦ παιδὸς παρατίθησι τῷ πατρί.

Quella [*scil.* Arpalice] fece a pezzi il fratello più giovane⁸³; e, mentre si celebrava presso gli Argivi una festa sacrificale, durante la quale tutti banchettavano a spese dello stato, preparate le carni del fanciullo, le servi al padre.

Al v. 12 Euforione sembra di nuovo riferirsi a questo avvenimento con le parole ἀεικέος αἴκλου, *di un'ignobile cena*.⁸⁴

Seguono, al. v. 14, i termini ἀπεχθομένην ὄρνισιν, *odiata dagli uccelli*, preceduti da una parola in accusativo terminante in -ροισιν; un riferimento agli uccelli potrebbe trovarsi anche in Parth. 13.4, dove si legge μεταβάλλει τὴν ὄψιν εἰς χαλκίδα ὄρνιν, *si tramutò nell'uccello calcide*.⁸⁵

⁸² Vd. Lightfoot 1999, p. 449-50: «a festival of Hera would be a suitably ironic choice of occasion on which to wreak revenge for a crime against the family and against the laws of marriage». La studiosa nota anche che il contesto di una festa pubblica è comune anche ad altre storie di cannibalismo (vd. *infra*, n. 76).

⁸³ Il testo di Partenio non esplicita il fatto che il fanciullo ucciso da Arpalice non è solo suo fratello, ma è anche «the product of the incestuous union» (Lightfoot 2009, p. 593, n. 33); cfr. invece Hyg. *Fab.* 106 e *schol.* Hom. *Il.* 14.291a, III 633 Erbse: in entrambi i passi il rapporto madre-figlio tra Arpalice e il fanciullo (che, a quanto dice lo scoliasta ad Omero, si chiamava Presbone) è più esplicito.

⁸⁴ Il motivo sviluppato, quello del banchettare con le carni del proprio figlio, ricorda Aesch. *Ag.* 1592-93, passo in cui Egisto descrive l'empietà di cui suo padre Tieste fu vittima: Atreo, infatti, κρεουργὸν ἡμᾶρ εὐθύμως ἄγειν / δοκῶν, παρέσχε δαῖτα παιδείων κρεῶν, che sembrava lieto di celebrare un giorno di sacrifici e banchetti, offrì (al fratello Tieste) un pasto fatto dalle carni dei figli (di quest'ultimo) (vd. Lightfoot 2009, p. 593, n. 33). Sorprendente parallelo per la vicenda di Arpalice (Parth. 13) è inoltre la truce storia di filicidio che vede come protagonisti Procne e il figlio Iti (vd. Soph. *Ter.* fr. 583 Radt; Ps. Apollod. 3.14.8), non solo per il motivo dell'orrido banchetto, ma anche per la metamorfosi delle protagoniste in uccelli (cfr. Parth. 13.4). Pseudo-Apollodoro racconta infatti che Procne sposò Tereo e diede alla luce Iti, ma Tereo si invaghì della cognata, Filomela, alla quale si unì grazie a un inganno: le disse infatti che Procne era morta e tentò di tenere segreta la loro unione tagliando la lingua all'amante (τὴν γλῶσσαν ἐξέτεμεν αὐτῆς). Filomela però, scoperto l'inganno, comunicò alla sorella le terribili vicende tessendole su un peplo (ἡ δὲ ὑφήνασα ἐν πέπλῳ γράμματα διὰ τούτων ἐμήνυσε Πρόκνη τὰς ἰδίας συμφοράς): Procne allora uccise Iti e lo diede in pasto all'ignaro Tereo (κτείνει τὸν παῖδα Ἴτυν, καὶ καθεψήσασα Τηρεῖ δειπνὸν ἀγνοοῦντι παρατίθησι). Le due donne quindi fuggirono: raggiunte da Tereo, pregarono gli dei di essere tramutate in uccelli: fu così che Procne si trasformò in usignolo, Filomela in rondine. La metamorfosi coinvolse anche Tereo, che divenne upupa.

⁸⁵ Vd. Lightfoot 1999, p. 450: la studiosa identifica l'uccello calcide con il κόμινδης, il nibbio.

Più chiaramente descritta è la morte del padre, il cui nome, Climeno, è presente in Euph. fr. 24 L., v. 16; il v. 15 registra che (il padre) ἀ]πόθεστος ἐῶι θάνεν ἀμφὶ σιδήρω[ι, *detestato morì di sua stessa spada*. Da Parth. 13.4, sappiamo che

Κλύμενος δὲ, ὡς ἔννοιαν ἔλαβε τῶν συμφορῶν, διαχρήται ἑαυτόν.

Climeno allora, presa coscienza di queste sventure, si tolse la vita.

Si noti che, in questo caso, il frammento di Euforione dà con certezza un'informazione in più rispetto alla narrazione di Partenio, specificando il modo di morire di Climeno.

Sembrano quindi almeno tre i punti della narrazione di Partenio che appaiono in Euph. fr. 24 L.: la presenza di un fratello-fanciullo di Arpalice e la sua misera fine; la metamorfosi di Arpalice in uccello; il suicidio di Climeno. È, a mio avviso, il carattere fortemente lacunoso del frammento a impedire una migliore comprensione della trama svolta da Euforione, piuttosto che la sua allusività; siamo così condotti, forse in maniera troppo affrettata, a credere che il componimento di Euforione fosse allusivo, anche nella sua interezza. Ma questo, purtroppo, non ci è dato sapere, a causa delle carenze materiali. Quello che invece sarebbe opportuno fare, alla luce della modesta porzione di papiro sopravvissuta, è realizzare che il frammento di Euforione in questione non tratta in modo poi così conciso la storia di Arpalice; di conseguenza, la citazione presente in Parth. 13 non è poi così «unsatisfactory»⁸⁶ come saremmo spinti a pensare a una prima occhiata.

Analizziamo ora la vicenda di Apriate. Nel raccontarla, Partenio (26.2) raccoglie e registra le diverse versioni relative alla morte della fanciulla e termina con un finale dal sapore eziologico: il mitografo, descrivendo la morte di Trambelo per mano di Achille, spiega che ai suoi tempi esisteva ancora il grande tumulo che prendeva il nome dall'eroe defunto, eretto dal Peliade lungo la costa (26.4). Anche in questo caso, i punti in comune tra la storia narrata da Partenio e

⁸⁶ *Ibid.*

quel che resta del componimento di Euforione (Euph. fr. 26 L.) sono tre. I primi due riguardano la strenua lotta di Apriate in difesa della propria verginità e la morte della fanciulla: in Euph. fr. 26 L., vv. 13-14 si legge che

[...] Τραμβήλοιο λέχ[ος] Τελαμ[ω]νιάδα[ο]
εἰς ἄλα δειμήνασα κατ' [α]ιγίλιπος θόρε πέτρ[ης] .

Temendo il letto di Trambelo, figlio di Telamone,
si gettò in mare saltando da una pietra scoscesa.

Partenio riporta due versioni concernenti la morte di Apriate, una in cui la fanciulla è vittima di Trambelo, un'altra in cui sceglie invece di suicidarsi (26.2):
ὥς δὲ ἐκείνη πολὺ μᾶλλον ἀπεμάχετο περὶ τῆς παρθενίας, ὀργισθεὶς Τράμβηλος ἔρριψεν αὐτὴν εἰς τὴν θάλασσαν [...]. τινὲς μέντοι ἔφασαν διωκομένην ἑαυτὴν ῥῖψαι.

Quando quella [scil. Apriate] si oppose nel modo più tenace possibile per difendere la propria verginità, Trambelo, adirato, la fece precipitare in mare [...]. Alcuni, tuttavia, dicono che (Apriate) si gettò giù perché inseguita.

Dopo la descrizione della caduta in mare di Apriate, Euforione menziona dei delfini che nuotano veloci nelle acque chiare (vv. 16-19); Partenio non vi fa invece alcun riferimento. Non si comprende con chiarezza il ruolo dei delfini nella storia di Apriate, tant'è che si può affermare che «in Euphorion her fate is unclear, but death would sort better with Trambelus' punishment»⁸⁷.

⁸⁷ Lightfoot 2009, p. 251, n. 45. Cfr. Lightfoot 1999, p. 517 (in partic. n. 315): il ruolo dei delfini sembra essere stato quello di portare soccorso alla fanciulla che stava annegando, ma non possiamo stabilire se essi la trovarono ancora viva; tali animali, infatti, non sono solo noti per il loro ruolo salvifico nei confronti degli uomini in mare, ma anche perché trasportano a riva i corpi dei defunti. Per esempio, Erodoto (1. 23-24) racconta la celebre storia di Arione di Metimna, salvato dai delfini: Arione, facendo ritorno dalla Sicilia a Corinto, fu costretto dagli avidi marinai a gettarsi in mare e τὸν δὲ δελφῖνα λέγουσι ὑπολαβόντα ἐξενεῖκαι ἐπὶ Ταίναρον, si dice che un delfino lo caricò sul dorso e lo portò al Tenaro (1.24.6). Vd. anche la storia di Enalo in Plut. *Mor.* 163 A-D (= *Sept. Sap. conv.* 19-20 = Myrsilos, *FGrHist* 477 F 14) e in Athen. *Deipn.* 11.466c-d (= Antikleides, *FGrHist* 140 F 4): nella rotta verso Lesbo, Enalo si innamora della figlia di Sminteo, vergine destinata a essere immolata per Anfritrite e le Ninfe marine; nel momento del sacrificio, Enalo si getta in mare con la fanciulla e i due sono portati in salvo dai delfini. Altre storie ricordano invece che i delfini trasportano a riva i cadaveri degli uomini morti in mare: esiste ad es. una leggenda relativa alla morte di Esiodo, il cui cadavere gettato in mare venne trasportato a terra dai delfini (Plut. *Mor.* 162D-E = *Sept. Sap. conv.* 19).

Poi, in entrambi i testi, si trova la descrizione della morte di Trambelo per mano di Achille; così in Euph. fr. 26 L., v. 18:

αὐθι δὲ Τραμβήλοιο μόνον Ἀχιλλῆι δ[

(Cantiamo) subito dopo la sorte di Trambelo, (scritta dalla mano) di Achille.

In Parth. 26.3-4 la descrizione è più dettagliata: Achille depreda Lesbo di un ricco bottino e gli isolani chiamano Trambelo in loro soccorso; così

οὗτος, ἐπαγομένων αὐτὸν τῶν ἐγχωρίων βοηθόν, συνίσταται αὐτῷ.

Questo [*scil.* Achille], dato che gli abitanti lo chiamarono [*scil.* chiamarono Trambelo] in loro aiuto, lo affrontò.

Accadde poi che Trambelo

ἐνθα δὴ πληγείς εἰς τὰ στέρνα παραχρῆμα πίπτει.

Là, colpito nel petto, cadde all'istante.

Partenio descrive ora la scena, ricca di *pathos*, in cui Achille chiede a Trambelo, ormai esanime, di chi fosse figlio; quando Trambelo risponde di essere figlio di Telamone, Achille, colto dalla disperazione, costruisce la monumentale tomba di Trambelo (26.4). Anche nel caso della storia di Apriate, quindi, l'allusività della narrazione di Euforione dipende in larga parte dalla brevità del frammento conservato mentre i punti fondamentali della vicenda sono esposti anche da Euforione (l'imposizione di Trambelo nella vita di Apriate, la morte della fanciulla, la caduta di Trambelo per mano di Achille).

I due esempi di citazioni appena studiati potrebbero dunque fungere da fortunato modello per quanto concerne la relazione tra le postille di Antonino Liberale e il testo (purtroppo perduto) di Corinna: se davvero potessimo prendere a paragone il rapporto che intercorre tra le citazioni presenti in Partenio e il testo di Euforione, potremmo trarre la felice conclusione che non solo Corinna trattò con certezza i miti delle Coronidi e delle Miniadi, ma che avremmo potuto trovare, avendo a disposizione almeno qualche frammento dei due componenti corinniani perduti, alcuni degli elementi presenti nel testo di Antonino. In questo modo potremmo dunque leggere, ad esempio, l'interesse di Antonino per la

ricerca delle origini del culto delle Coronidi in Beozia e la caratterizzazione in senso femminile di Metioche e Menippe, di cui sono ricordate l'educazione materna, l'abilità nel tessere e la divina bellezza.⁸⁸ A sostegno di questa tesi, vorrei nuovamente ricordare l'importanza che potrebbe assumere il frammento *PMG* 664b, in cui Corinna specifica di cantare le virtù εἰρώων χειρώαδων, di eroi e di eroine.

Non possiamo tuttavia abbracciare questa tesi riponendovi piena fiducia: si deve riconoscere che il rapporto tra una citazione e un testo citato non è univoco e, in casi diversi, le conclusioni non sono sempre così favorevoli come invece risultano in quello appena analizzato. A questo proposito, Cameron propone numerosi esempi di citazioni *fuorvianti*⁸⁹; tra questi, prendiamo ad esempio quello relativo a uno scolio al terzo idillio di Teocrito, che rimanda a un passo delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio (1.118-21).

Partiamo da quanto Teocrito racconta (3.43-45):

τὰν ἀγέλαν χὼ μάντις ἀπ' Ὀθρυος ἄγε Μελάμπους
ἐς Πύλον· ἃ δὲ Βίαντος ἐν ἀγκοίνοισιν ἐκλίνθη
μάτηρ ἃ χαρίεσσα περίφρονος Ἀλφεισιβοίας.

E il veggente Melampo condusse gli armenti da Otri a Pilo; così, fu consegnata tra le braccia di Biante la bella madre dell'assennata Alfesibea.

In questo passo, il poeta alessandrino accenna alla storia di Melampo che aiuta suo fratello Biante ad ottenere in moglie l'amata cugina Pero: per permettere al fratello di ottenere la mano della fanciulla, Melampo dovette condurre a Pilo, presso lo zio Neleo, gli armenti di Ificlo (per ricostruire la vicenda, vd. *scholl.* Theoc. 3.43-45a, b, c, 129-30 W.).

Lo scolio a questo passo di Teocrito (*schol.* Theoc. 3.43-45d, 130 W.) registra che ἡ ἱστορία παρὰ Ἀπολλωνίῳ, la storia (si trova) presso Apollonio. In effetti, Apollonio (Apoll. Rhod. 1.118-21) parla della stessa vicenda, ma in modo ugualmente sbrigativo e allusivo:

⁸⁸ Vd. *supra*, pp. 2, 5-7.

⁸⁹ Vd. Cameron 2004, pp. 108-16.

Ἀργόθεν αὖ Ταλαὸς καὶ Ἄρηιός, υἱὲ Βιάντος,
ἤλυθον ἴφθιμός τε Λεώδοκος, οὗς τέκε Πηρῶ
Νηληϊς· τῆς δ' ἄμφι δύην ἐμόγησε βαρεῖαν
Αἰολίδης σταθμοῖσιν ἐν Ἴφίκλοιο Μελάμπους.

Da Argo, poi, venivano Talao e Areio, due figli di Biante,
e il prode Leodoco, che Pero, figlia di Neleo,
diede alla luce; a causa di quella, patì un terribile travaglio
l'eolide Melampo, nelle stalle di Ificlo.

Ci si rende così conto che non è permesso inferire da una citazione più di quanto la stessa dica. Da una parte, infatti, notiamo nuovamente che nemmeno in questo caso lo scoliasta si è rivelato menzognero (la vicenda di Melampo e Biante compare realmente in Apollonio): in questo, potremmo trovare un'altra prova a sostegno dell'affidabilità delle citazioni. D'altra parte, però, lo studio del passo di Apollonio insegna a non fermarsi alla superficie di una postilla: il fatto che *la storia (si trovi) presso Apollonio* non implica che l'autore alessandrino abbia descritto in termini di completezza quella vicenda. Certamente questo dato impone cautela nel confidare pienamente in soluzioni troppo ottimistiche per quanto concerne i miti di Metioche e Menippe e delle Miniadi in Corinna.

Analizzando l'operato dello scoliasta di Teocrito, poi, sorge un quesito interessante. Alla luce dell'usuale prassi adottata dagli scoliasti, che si risolve il più delle volte nella mancata citazione della propria fonte diretta «in favor of the more remote, classical poet cited therein»⁹⁰, resta da chiedersi il motivo per il quale lo scoliasta non abbia fatto riferimento ad Esiodo: egli si dimostra così un buon conoscitore della poesia ellenistica (da cui la precisa citazione di Apollonio Rodio) ma sembra non avere a mente i frammenti esiodei che celebrano Biante e Melampo (rispettivamente fr. 37, 5-9; 136 M.-W. e quelli sopravvissuti di un'opera ascritta da più fonti a Esiodo, la *Melampodia*, incentrata sulla narrazione delle vicende relative a Melampo e alla sua progenie, ossia i fr. 270-279 M.-W.).⁹¹ Nel fr. 37 M.-W. Esiodo racconta infatti delle nozze di Biante e Pero, dalla

⁹⁰ Cameron 2004, p. 111.

⁹¹ Vd. Cingano 1989, pp. 30-31, in partic. nn. 15,16.

cui unione nacque Talao; nel fr. 136 M.-W., invece si celebra la stirpe di cui Melampo è capostipite.

Prima di trarre un'ipotetica conclusione relativamente al rapporto che intercorre tra le citazioni di Antonino Liberale e i perduti componimenti di Corinna, è doveroso soffermarsi su altri due punti che meritano la nostra attenzione. Il primo, particolarmente spinoso, riguarda le citazioni non a fonti ma a *loci paralleli*, il secondo presenta un problema semantico.

Un altro dei casi di citazione *fuorviante* proposto da Cameron⁹² riguarda uno scolio a Hom. *Il.* 2.547: il passo iliadico menziona Ἐρεχθεὺς μεγαλήτωρ, ὃν ποτ' Ἀθήνη θρέψε Διὸς θυγάτηρ (vv. 547-48), Eretteo magnanimo, che Atena, figlia di Zeus, allevò. Lo scolio a questo passo (*schol.* Hom. *Il.* 2.547, I 118 Dindorf) racconta la storia della nascita di Eretteo, chiamato anche Erittonio: Efesto si invaghì di Atena, che però, σῶφρων καὶ παρθένος οὔσα, dato che era vergine e assennata, continuava a negarsi e fuggire. Così il dio ἀπεσπέρμηεν εἰς τὸ σκέλος τῆς θεᾶς, eiaculò sulla gamba della dea; questa allora, inorridita (μυσαχθεῖσα), si asciugò con un pezzo di lana e lo gettò a terra (ἐρίῳ ἀπομάξασα τὸν γόνον, ἔρριψεν εἰς γῆν). Perciò il fanciullo generato dalla terra è chiamato Erittonio, da ἔριον, lana, e χθών, terra (ὄθεν Ἐριχθόνιος ὁ ἐκ τῆς γῆς ἀναδοθεὶς παῖς ἐκλήθη, ἀπὸ τοῦ ἐρίου καὶ τῆς χθονός). Infine, si registra che ἱστορεῖ Καλλιμάχος ἐν Ἐκόλῃ.

Tuttavia, in Call. fr. 260 Pf., v. 19 (= fr. 70 Hollis, v. 4), il riferimento a Erittonio è solo un'allusione, espressa dai termini (ricostruiti per congettura) δρ[ό]σον Ἡφαιστοιο, seme di Efesto;⁹³ Hollis ritiene dunque che, dato che i poeti ellenistici preferiscono le allusioni trasversali a una narrazione esaustiva, «the scholiast may mean merely that the poet *referred* to the myth, details of which the scholiast fills in from his own knowledge».⁹⁴ La vera fonte utilizzata dal *Mythographus Homericus* è invece la *Biblioteca* dello Pseudo-Apollodoro (3.14.6) o, comunque, la fonte di quest'ultimo, per le evidenti somiglianze

⁹² Vd. Cameron 2004, pp. 109-10.

⁹³ Altrettanto allusivo è il v. 23 (= fr. 70 H., v. 8): [...] ὑφ' Ἡφαιστῶ τέκε Γαῖα.

⁹⁴ Hollis 1990, pp. 227-28.

lessicali.⁹⁵ Callimaco, a differenza dello Pseudo-Apollodoro, non descrive, ma «he simply *presupposes*»⁹⁶ la storia relativa alla nascita di Erittonio.

Per questa citazione fuorviante, dunque, Cameron propone di pensare a due diversi livelli: in origine, un commentatore colto avrebbe citato il passo callimacheo, facendovi riferimento non come fonte ma come *parallelo* del passo omerico studiato, ossia come un esempio di allusione dotta «that requires a very precise piece of mythological knowledge for its comprehension»⁹⁷; sarebbe stato il mitografo, in un momento successivo, dotato di un più modesto bagaglio culturale, a modificare la natura di quel dotto riferimento, facendolo sembrare la registrazione della fonte alla base del passaggio stesso.

Se si accettasse *in toto* questo meccanismo, si dovrebbe concludere che anche per Corinna i miti delle Coronidi e delle Miniadi potrebbero essere stati semplici echi di storie implicite e sottintese: anche in questo caso, comunque, non si dovrebbe sottovalutare la portata e il significato che i due miti relativi ad Orcomeno avrebbero avuto nella poetica corinniana.

Tuttavia, senza dimenticare che i poeti «wrote for an audience that knew the stories and normally just alluded to one or two details relevant to their own context, *presupposing* the rest of the story»⁹⁸, vorrei far valere ancora una volta la forza del frammento *PMG* 664b: le Coronidi e le Miniadi potrebbero essere perfettamente inserite nel quadro di *eroine* che Corinna celebrò coi suoi canti; non è da mettere in secondo piano nemmeno il contenuto mitologico diffuso di più frammenti di Corinna, primo tra i quali spicca *PMG* 654. Quest'ultimo è di particolare importanza perché testimone diretto di un componimento di Corinna (si tratta del papiro *P. Berol.* 284, ed. pr. Wilamowitz) e per la sua notevole estensione: il contenuto, mitologico, descrive la contesa tra Elicona e Citerone e lo fa in modo per nulla allusivo. Anche se solo in via ipotetica, si potrebbe quindi definire questa una caratteristica di Corinna e supporre una sua trattazione dei miti svolta in modo non troppo ermetico.

⁹⁵ Vd. Frazer 1921, p. 90, n. 1; Cameron 2004, p. 110.

⁹⁶ Cameron 2004, p. 110.

⁹⁷ Cameron 2004, p. 110.

⁹⁸ Cameron 2004, pp. 114-15.

Il secondo punto su cui dobbiamo soffermarci prima di concludere riguarda il rapporto che intercorre tra due diversi tipi di formule utilizzate nelle citazioni: mi riferisco al più generico ἱστορεῖ e al più specifico μὲμνηται. Il primo rimanderebbe a un «full account», il secondo a una «mention of or [an] allusion to the story in question»⁹⁹. Nel periodo romano, i mitografi tendevano spesso a utilizzare queste due formule come fossero intercambiabili e il passaggio dalla seconda alla prima sarebbe avvenuto più spesso di quanto pensiamo: per questo, quando ci si trova di fronte alla formula generica (come nel caso di Antonino Liberale) è bene prestare attenzione, «especially in citations of a poet. Poets rarely told mythical stories in full»¹⁰⁰.

Alla luce di queste considerazioni, le conclusioni che possiamo trarre vanno accolte con la debita cautela. Si può affermare, con maggiore sicurezza, che Corinna ha trattato i miti di Metioche e Menippe e delle Miniadi, i quali, del resto, sembrano, in virtù della loro evidente connessione a Orcomeno, particolarmente consoni alla poesia corinniana, nota per il suo «local flavor»¹⁰¹; ma non è concesso sapere quanto Antonino abbia attinto dalla poetessa, ossia, quanta Corinna possiamo dedurre da Antonino, e quanta parte dell'opera di Corinna fosse dedicata a questi due racconti metamorfici. Solo in via del tutto ipotetica, quindi, si può postulare che l'interesse di Corinna per questi due miti celasse una volontà eziologica di ricercare e ricordare le origini di questi culti locali di Orcomeno, quello delle Coronidi e quello delle Miniadi (testimoniato quest'ultimo, anche da un'iscrizione, *IG* 7.3218, che celebra Minyas accanto a Ermes come patrono del ginnasio)¹⁰². Sempre a livello teorico, possiamo dedurre che Corinna avesse elaborato componimenti di tal genere destinandoli forse all'*audience* di Orcomeno, in analogia con quanto Burzacchini ha scritto sui legami tra *PMG* 654 e il pubblico dei plateesi: un'esaltazione del monte Citerone poteva risultare loro particolarmente gradita, in virtù del ruolo di quest'ultimo nel

⁹⁹ Cameron 2004, p. 113.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Berman 2010, p. 41.

¹⁰² Vd. Schachter 1986, pp. 143-44.

tradizionale mito legato alle origini della festa dei Dedali, celebrata periodicamente a Platea.¹⁰³

¹⁰³ Vd. Burzacchini 1990, pp. 34-35.

Cap. 3 - Orione e le Asopidi

(PMG 654, coll. ii. 33-42; iii. 12-18, 27-41)

Orione non è solo una figura mitica celebrata, a livello locale, in Beozia e ricordata più volte da Corinna; è, prima di tutto, un eroe sempre presente sulla scena panellenica, a partire dai poemi omerici ed esiodei. Il modo in cui Corinna ne presenta la figura è un ulteriore esempio di come la poetessa tanagrese fosse abile nell'intessere un tessuto poetico peculiare, nel quale, su una base costituita dalla ricchezza del mito panellenico, si innesta un ordito ricco della forza del sentire locale. L'analisi della figura di Orione mostra inoltre l'interesse di Corinna per il mondo oracolare, al quale fa riferimento in più punti della sua produzione.

Fin dall'epoca omerica Orione è «a standard figure in cosmological Panhellenic myth»¹. È celebrato come costellazione nell'*Iliade*: in *Il.* 18.486 se ne ricorda la forza, τό τε σθένος Ὠρίωνος, caratteristica di Orione che diverrà elemento costante dato che la stessa Corinna lo definisce μεγαλοσθενεῖς (PMG 662); in *Il.* 22.29 si menziona tra le innumerevoli stelle che appaiono nel cuor della notte il κύν' Ὠρίωνος.² Nell'*Odissea* Orione non solo è ricordato come costellazione (5.274): si menzionano anche il rapimento da parte di Eos, che lo rese suo amante, e la morte dell'eroe causata da un dardo di Artemide (5.121-24). Infine, in *Od.* 11.572-75, si racconta che Odisseo, nell'aldilà, dopo aver visto Minosse intento a emettere sentenze tra i morti (vv. 568-71), scorse anche τὸν δὲ μέτ' Ὠρίωνα πελώριον [...]

θῆρας ὁμοῦ εἰλεῦντα κατ' ἀσφοδελὸν λειμῶνα,
τοὺς αὐτὸς κατέπεφνεν ἐν οἰπόλοισιν ὄρεσσι,
χερσὶν ἔχων ῥόπαλον παγχάλκεον, αἰὲν ἀαγές,

il gigantesco³ Orione, che,
nel prato di asfodeli, cacciava tutte le belve
che egli stesso aveva ucciso sui monti solitari,
impugnando nelle mani un bastone tutto bronzeo, sempre intatto.

¹ Collins 2006, p. 23.

² Vd. *supra*, Ps.-Eratosth. *Catast.* 33.

³ Cfr. Ps.-Apollod. 1.4.3: τοῦτον γηγενῆ λέγουσιν ὑπερμεγέθη τὸ σῶμα, dicono che quello sia nato dalla Terra e abbia una struttura corporea di straordinaria grandezza.

Questo ritratto di Orione abile cacciatore richiama alla mente quello fornito da Corinna in *PMG* 673, passo in cui si descrive il potere purificatore dell'eroe, che risiede nella sua capacità di liberare la terra dalle belve selvagge. Come Minosse, anche Orione continua ad essere nell'oltretomba ciò che era stato da vivo.⁴ La costellazione di Orione è ben nota anche nel calendario agricolo descritto da Esiodo (*Op.* 598, 615, 619), che la menziona per almeno tre volte riferendovisi tramite la perifrasi ormai consolidata di σθένος Ὠρίωνος.

Oltre ad essere protagonista di un diffuso mito panellenico, Orione, ricordato da Corinna come originario di Tanagra (*PMG* 673), è anche un eroe locale: racconta infatti Pausania che ἔστι δ' Ὠρίωνος μνήμα ἐν Τανάγρα, a Tanagra si trova la tomba di Orione (9.20.3). Sappiamo inoltre, grazie a un'iscrizione (*IG* 12 *Suppl.* 646), che nel III sec. d.C. i giovani di Tanagra partecipavano all'agone efebico degli *Oroneia*; questa notizia, con quella offerta da Pausania, lascia supporre la presenza di un culto locale dedicato all'eroe, nonostante Schachter non si mostri del tutto convinto.⁵

Negli autori arcaici, l'attenzione è rivolta a Orione inteso prevalentemente come costellazione (sempre nell'*Iliade* e in Esiodo, parzialmente nell'*Odissea*); l'interesse di Corinna, invece, è «squarely set in the time before he was killed by the sting of a scorpion and immortalized as a constellation»⁶: l'atteggiamento di Corinna, indirizzato alle gesta dell'eroe, prima che alla sua morte e metamorfosi, si può definire ricordando anche la trattazione delle figure di Citerone ed Elicona (*PMG* 654, col. i), di Asopo (*PMG* 654, col. ii) e quasi certamente di Cefiso (*PMG* 655).⁷

L'interesse di Corinna per Orione e la sua prole è diffuso: in *PMG* 655 (= *P. Oxy.* 2370), vv. 12-17, Corinna ricorda alcuni argomenti celebrati dalla sua poesia, tra i quali il grande Orione e i suoi 50 figli, generati dalle ninfe:

πο]λλὰ μὲν Καφ[ισὸν ἰών-
γ' ἀρχ]αγὸν κόσμ[εῖσα λόγυ]ς,

⁴ Vd. Gantz 1993, p. 271.

⁵ Vd. Schachter 1986, pp. 193-94, in partic. p. 194, n. 2, in cui si dà valore alla testimonianza di Pausania.

⁶ Collins 2006, p. 24.

⁷ Vd. *infra*; Berman 2010, pp. 46-48.

πολλὰ δ' Ὀρί[ωνα] μέγαν
κὴ πεντεί[κοντ'] οὐπιβίας
πῆδα[ς οὖς νού]μψησι μιγ[ί]ς
τέκετο, [...].⁸

In *PMG* 656 (= *Ant. Lib.* 25) si celebra la metamorfosi in astri di due figlie di Orione, Metioche e Menippe.⁹

In *PMG* 662 (= *Ap. Dysc. Pron.* 77. 5-9 Brandenburg) si legge che
έοῦς· αὐτὴ ἀκόλουθος Δωρικῆ τῆ τεοῦς· ἧ συνεχῶς καὶ Κόριννα ἐχρήσατο· ἐν
Κατάπλω·

νίκασ' ὄν μεγαλοσθενεῖς
Ὀρίων χώραν τ' ἀπ' έοῦς
πᾶσαν ὠνούμηγεν¹⁰.

La forma έοῦς, “di se stesso”, corrisponde al dorico τεοῦς, “tuo”. Anche Corinna spesso ne fa uso, per esempio nel *Κατάπλους*:
“che il fortissimo Orione vinse, e chiamò tutta la regione ispirandosi al proprio nome”.

La citazione è particolarmente interessante per due diversi motivi. Da una parte, riporta due informazione riguardanti Orione non altrimenti note: Corinna è unica fonte a celebrare la riconquista da parte dell'eroe della terra di sua pertinenza e la denominazione della regione derivata dal nome di Orione.¹¹ Dall'altra, questa testimonianza trasmette il titolo di un perduto componimento di Corinna, di cui è sopravvissuto, con certezza, anche un altro frammento (*PMG* 663= *Ap. Dysc. Pron.* 105b):

λέγεται δὲ καὶ τίν (*scil.* ἡ σοί)...· τίθεται παρὰ Κορίννη καὶ ἐπ' αἰτιατικῆς ἐν
Κατάπλω·

οὐ γὰρ τίν ὁ φθονερός

⁸ Per la traduzione vd. *supra*, cap. 1, p. 4.

⁹ Vd. *supra*, cap. 1.

¹⁰ ὠνούμηγεν è probabilmente la grafia tarda corrispondente all'imperfetto ὠνόμαεν (*Page* 1953, pp. 34-35).

¹¹ Vd. *Page* 1953, pp. 35-36: lo studioso conclude che, data l'unicità dei fatti ricordati da Corinna nel *Κατάπλους*, non conosciuti da altre fonti, «it is probable that the story as a whole, if we possessed it, would be unique» (p. 36).

†δαμω†¹²

ἀντὶ τοῦ σέ, καὶ σαφὲς ὡς κατ' ἐναλλαγὴν πτώσεως.

Si dice che anche la forma τίν (*scil.* a te)...; si trova in Corinna ed è all'accusativo nel Κατάπλους:
“infatti quest'uomo invidioso non ti (recherà danno?)”,
dove sta al posto di σέ, evidentemente per uno scambio di casi.

Riflettendo sul titolo, Κατάπλους, *Ritorno*, possiamo immaginare che l'opera fosse dedicata alla celebrazione di Orione e delle sue avventure lontano da Tanagra, rivolte per lo più alla caccia alle belve feroci, e che culminasse nelle peripezie del *ritorno* in patria dell'eroe beotico.¹³ Il termine, come nota Page, implica l'utilizzo di una nave, ma non possiamo dire con certezza se si riferisca a un ritorno in patria con questo mezzo: Orione, infatti, è spesso collegato al mondo marino, ma più che per una particolare abilità navale, per il suo potere di camminare sulle acque o attraverso esse, come testimoniato nel *Catalogo delle donne* esiodico (Hes. fr. 148a M.-W. = Ps. Eratosth. *Catast.* 32).¹⁴

PMG 673 (= *schol.* Nicand. *Ther.* 15a. 5-8, 41 Crugnola) riferisce che οἱ δὲ πλείους Ταναγραῖον εἶναι φασὶ τὸν Ὠρίωνα. Κόριννα δὲ εὐσεβέστατον λέγει αὐτὸν καὶ ἀπελθόντα¹⁵ πολλοὺς τόπους ἡμερῶσαι καὶ καθαρῖσαι ἀπὸ θηρίων.

I più dicono che Orione è tanagrese. Corinna lo ricorda come il più pio¹⁶ e (racconta che), lontano da casa, egli rese abitabili molti luoghi e li liberò dalle bestie selvagge.

¹² δαμω† è la lezione offerta dal codice che Edmonds spiegò come δαμίω†, ossia ζημιούται, da cui la proposta di traduzione (vd. Villarrubia Medina 2011, p. 236).

¹³ Vd. Page 1953, p. 36: nella generale incertezza «we doubtfully infer that Orion sailed home». Anche Burzacchini 1978, p. 147, suggerisce la connessione tra l'opera di Corinna e l'avventurosa ἀποδημία di Orione, e il conseguente ritorno in patria dell'eroe.

¹⁴ Vd. anche Ps. Apollod. 1. 4. 3.: ἐδωρήσατο δὲ αὐτῷ Ποσειδῶν διαβαίνειν τὴν θάλασσαν, Poseidone gli diede in dono la facoltà di camminare sulle acque.

¹⁵ Al posto della forma ἀπελθόντα, accettata da quasi tutti gli editori dopo l'emendamento di Schneider, ho qui ripristinato l'originale ἀπελθόντα, forte del *consensus omnium codicum*: l'argomento filologico è difeso dalla convincente spiegazione di Burzacchini (B. 1978, p. 147), che dà valore ai racconti sulle avventure di Orione lontano dalla sua terra natia, tra le quali si ricordino, ad esempio, quelle di Chio (Parth. 20) e Creta (Ps.-Eratosth. *Catast.* 32). Per ciò, considerando ἀπελθόντα come assoluto, faccio dipendere l'accusativo πολλοὺς τόπους dai due infiniti ἡμερῶσαι e καθαρῖσαι (*ibid.* p. 148).

Corinna menziona infine Orione in *PMG* 654, col. iii. 37-40; si tratta di un papiro proveniente da Hermopolis e datato al II sec. d.C. (*P. Berol.* 284). Riporto soltanto la sezione che qui interessa, concernente la genealogia dei sacerdoti dell'oracolo di Apollo Ptoio (col. iii. 32-41):

πράτοι [μὲν] γὰρ Λατ]οῖδας
δῶκ' Εὐωνοῦμοι τριπόδων
ἔςς ἰῶν [χρε]ισμῶς ἐνέπειν,
τὸν δ' ἔς γᾶς βαλῶν Οὐριεὺς
τιμὰ[ν] δεύτερος ἴσχευ,
πῆς [Ποτ]ιδάωνος· ἔπι-
τ' Ὠα[ρί]ων ἀμὸς γενέτωρ
γῆα[ν F]ὰν ἀππασάμενος·
χῶ μὲν ὠραν[ὸ]ν ἀμφέπι
τιμὰν δ' [ἔλλαχο]ν οὔταν.

Infatti, il figlio di Leto concesse
a Euonimo, per primo, di annunciare gli oracoli
dai suoi tripodi;
poi Irieo, figlio di Poseidone,
cacciando Euonimo da questa terra,
ottenne l'onore per secondo; quindi,
(toccò a) Orione, mio padre,
che riconquistò la sua terra;
ed egli ora custodisce il cielo¹⁷
mentre io ottenni questo onore.

Il passo è di grande importanza per quanto riguarda la genealogia di Orione: Corinna lo rende successore di Irieo nella sede oracolare dedicata ad Apollo; partendo da questo dato e basandoci sulle fonti recenziori che ricordano Orione come figlio di Irieo, possiamo postulare che tra i due esistesse una relazione parentale, anche se non espressa in modo esplicito.¹⁸ Nel caso di Irieo, infatti,

¹⁶ «Corinna speaks as a provincial devotee when she praises him for *ptety*» (Page 1953, p. 35).

¹⁷ Si fa riferimento al catasterismo di Orione, che, grazie al confronto delle fonti, analizzeremo in seguito.

¹⁸ Vd. Schachter 1986, p. 193 registra che Orione è figlio di Irieo in *schol. AD ad Hom. II.* 18.486, 171 7-20 Dind.= Euph. fr. 101 Pow.; Strab. 9.2.12; *schol. Nic. Ther.* 15, 40-42 Crugnola e propone di confrontare i passi con Corinna, *PMG* 654, col. iii, vv. 37 e segg. Vd. anche Collins

successore di Euonimo ma non suo discendente diretto, la diversa filiazione è specificata (v. 37). È bene tenere presente che tale parentela tra Irieo e Orione non è universalmente riconosciuta; Villarrubia Medina, ad esempio, pensa che Orione sia figlio di Euonimo: il legame tra i due sarebbe sottolineato dal possesso della terra, che fu sottratta a Euonimo da Irieo (v. 35) e fu poi riconquistata da Orione (v. 39).¹⁹ Ma questa tesi non mi sembra convincente; Gentili-Lomiento, sottolineando la portata allusiva del nesso γῆα[ν F]ὰν ἀπασάμενος (v. 39), ritengono che per Corinna Orione sia figlio di Gea; la genesi di Orione da Gea è testimoniata da Nonn. *Dion.* 4.33; 13.99 e Ps. Apollod. 1.25.²⁰ Tuttavia, se da un lato ritengo poco eloquente a tal proposito il nesso messo in evidenza da Gentili-Lomiento, credo che, se davvero Corinna avesse voluto sottolineare tramite la stretta connessione con la terra riconquistata il fatto che Orione fosse γηγενής²¹, la genesi dalla terra potrebbe essere un'eco della versione in cui Orione nasce dalla pelle del bue sacrificato posta da Irieo sotto terra su ordine di Hermes, come leggiamo ad esempio in Hes. fr. 148b M.-W., ed evocherebbe quindi la paternità adottiva di Irieo.

Conoscere la fonte alla quale Corinna attinge per la parentela tra Irieo ed Orione è fondamentale per stabilire se in questo passo la poetessa stia disegnando su trame panelleniche, come conclude Collins, o se si stia basando su tradizioni locali.

Lo studioso menziona un frammento di discussa paternità che è solitamente attribuito a Esiodo (fr. 148b M.-W. = *schol.* in German. *Aratea*, 93 13 Breysig):

Aristomachus ait Hyriea quendam Thebis uoto petisse, ut filium haberet, penes quem Iouis et Mercurius et Neptunus in hospitio deuenerunt inperaueruntque ei, hostiam deiceret, uti filius nasceretur. cuius pelle bouis detracta dei in eam urinam fecere, iussuque Mercurii terra obruta; unde supra dictus sit natus, quem Oriona appellauerunt. †inlatone in astris. similem originem refert Hesiodus.

Aristomaco racconta che un tale chiamato Irieo aveva fatto un voto a Tebe per avere un figlio. Andarono ospiti a casa sua Zeus, Hermes e Poseidone e gli ordinarono di uccidere una vittima sacrificale perché nascesse un figlio.

2006, p. 25 ricorda che Irieo «whom Corinna makes the father of Orion» è figlio di Poseidone e Alcione. *Contra* Villarrubia Medina 2011, p. 220.

¹⁹ Vd. Villarrubia Medina 2011, p. 220.

²⁰ Vd. Gentili-Lomiento 2001, p. 16, n. 40.

²¹ Vd. Ps. Apollod. 1.25.

Tolta la pelle di quel bue, gli dei vi urinarono dentro e, per ordine di Ermes, essa fu sepolta sotto terra; qui sopra, si racconta nacque un fanciullo che chiamarono Orione. Spinto? tra le stelle. Esiodo narra una simile origine.

Se tale trama si trovasse davvero già in ‘Esiodo’, si potrebbe concludere con Collins che «Corinna did not invent the genealogy of Orion as the son of Hyrieus but rather drew it from Hesiod»²². Si può tuttavia negare la paternità esiodea del passo. Dopo che gli stessi editori, pur inserendo il frammento tra i passi esiodei relativi al *Catalogo delle donne*²³, sottolinearono che «haec Hesiodo tribui vix possunt»²⁴, Debiasi ha dimostrato in modo ancor più convincente che il passo è risultato da una problematica tradizione: lo stesso nome del padre di Orione, *Hyriea*, è frutto di emendamento e ulteriori problemi riguardano la sezione finale del frammento, che, facendo riferimento al catasterismo di Orione, registra un improponibile *inlatone in astris*.²⁵ L’affermazione finale, con la quale il mito viene attribuito ad Esiodo, solleva insormontabili difficoltà: non è possibile far derivare dal corpus esiodeo il racconto della nascita di Orione.²⁶ Esiodo infatti propone una diversa versione del mito, che non lascia dubbi: nel fr. 148a M.-W. (= Ps. Eratosth. *Catast.* 32) si legge infatti che τοῦτον [*scil.* Ὠρίωνα] Ἡσίοδος φησιν Εὐρυάλης τῆς Μίνωος καὶ Ποσειδῶνος εἶναι, Esiodo racconta che Orione discende da Euriale, figlia di Minosse, e Poseidone.²⁷ Segue la narrazione di alcuni episodi salienti della biografia di Orione: Orione ebbe in dono la capacità di camminare sull’acqua; a Chio violentò Merope, figlia di re Enopeo; a Lemno

²² Collins 2006, p. 25.

²³ La paternità del *Catalogo delle donne*, che nell’antichità era unanimemente attribuito a Esiodo, è oggi discussa: West 1985, pp. 127-36, dimostra che l’opera, come gli ultimi cento versi circa della *Teogonia*, è post-esiodea, frutto dell’ingegno di un autore che doveva certamente conoscere tanto la *Teogonia* quanto *Le Opere e i Giorni* (pp. 127-28). Strauss Clay 2005, p. 26, afferma infatti che «whether Hesiodic or not, the *Catalogue of Women* seems to provide a suitable supplement to both compositions by offering a heroic perspective, intermediate between the divine and the human, both chronologically and conceptually». Per ragioni storiche e letterarie, West data il *Catalogo* al VI sec. a.C., in un periodo compreso tra il 540 e il 520 a.C. (pp. 164-71). D’accordo con la datazione al VI sec. a.C. è Cingano 2009, pp. 116-18, il quale ipotizza che un anonimo rapsodo (o una scuola esiodea di rapsodi) abbia raccolto e riorganizzato il corpus materiale di un’opera forse esiodea, che era stata arricchita dall’apporto di diverse tradizioni locali durante una fase di circolazione orale.

²⁴ In apparato al fr. 148b.

²⁵ Vd. Debiasi 2010, pp. 100-01.

²⁶ Vd. Debiasi 2010, pp. 101-02.

²⁷ Stessa parentela è registrata da Pherec. *FGrHist* 3 F 52 (= Ps. Apollod. 1.4.3): Φερεκῦδης δὲ αὐτὸν Ποσειδῶνος καὶ Εὐρυάλης λέγει. Vd. Gantz 1993, p. 271.

incontrò Efesto e Cedalion; a Creta si dedicò alla caccia insieme alla dea Artemide e la Terra, irata, inviò uno scorpione per la cui puntura fatale Orione morì; infine, Zeus lo tramutò in costellazione. L'attribuzione esiodica del fr. 148a M.-W. è sicura; esso testimonia una tradizione che «presenta caratteri tali da avallarne l'asserita esiodicità, a partire da quella dimensione culturale e culturale beotico-euboica che è legittimo attendersi per la saga di Orione nel *corpus* esiodico»²⁸ e che emerge anche in Hes. fr. 149 M.-W. (= Diod. 4.85.4-5):

ἔνιοι δὲ λέγουσι σεισμῶν μεγάλων γενομένων διαρραγῆναι τὸν αὐχένα τῆς ἠπείρου, καὶ γενέσθαι τὸν πορθμὸν διειργούσης τῆς θαλάττης τὴν ἠπειρον ἀπὸ τῆς νήσου. Ἡσίοδος δ' ὁ ποιητῆς φησι τούναντίον ἀναπεπταμένου τοῦ πελάγους Ἰρῖωνα προσχῶσαι τὸ κατὰ τὴν Πελωρίδα κείμενον ἀκρωτήριον, καὶ τὸ τέμενος τοῦ Ποσειδῶνος κατασκευάσαι, τιμώμενον ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων διαφερόντως· ταῦτα δὲ διαπραξάμενον εἰς Εὐβοίαν μεταναστῆναι κάκεϊ κατοικῆσαι· διὰ δὲ τὴν δόξαν ἐν τοῖς κατ' οὐρανὸν ἄστροις καταριθμηθέντα τυχεῖν ἀθανάτου μνήμης.

Alcuni raccontano che l'istmo si spezzò a causa di devastanti terremoti e si formò così lo stretto, poiché il mare separava il continente dall'isola. Il poeta Esiodo narra invece che, poiché il mare era aperto, Orione creò con un cumulo di terra il promontorio situato al Peloro, e allestì il recinto sacro a Poseidone, oggetto di molti onori da parte degli abitanti della regione; fatto ciò, si trasferì in Eubea e visse lì; annoverato tra gli astri del cielo a causa della sua fama, ottenne memoria immortale.

Dimostrato che la relazione parentale tra Orione e Poseidone è presente in Esiodo, grazie anche alla conferma di Hyg. *Astr.* 2.34.1, resta la possibilità di ritenere la problematica chiusura di Hes. fr. 148b M.-W. - *similem originem refert Hesiodus* - riferita solo all'ultima sezione del frammento: lo scoliasta avrebbe registrato la notizia del racconto aristomacheo per quanto concerne la vicenda di Irieo e Orione nato dalla pelle sotterrata del bue sacrificato e, di seguito, quella dell'episodio del catasterismo, narrato da Esiodo. Non reputo da escludere a priori quest'ipotesi, anche se Debiasi sottolinea che la portata del termine *origo* si debba estendere anche al racconto di Aristomaco, imperniato sul tema della nascita di Orione, e preferisce emendare il trådito *Hesiodus* con *Euphorion in Hesiodo*.²⁹

²⁸ Debiasi 2010, p. 102.

²⁹ Vd. Debiasi 2010, pp. 103-10, che discute varie possibilità di emendamento e motiva la scelta di Euforione di Calcide.

Dimostrando che, per Esiodo, genitori di Orione erano Euriale e Poseidone, si può concludere che Corinna non attinse al poeta di Ascra per la discendenza di Orione da Irieo ed è lecito dunque chiedersi quali siano le ragioni che motivarono questa differente scelta genealogica operata dalla poetessa.³⁰ Mi sembra che Corinna abbia voluto mettere in evidenza, tramite la filiazione da Irieo, i legami beotici di Orione, eroe locale celebrato a Tanagra (vd. Paus. 9.20.3): Irieo è eroe eponimo di Iria, centro cittadino prima facente parte della zona di influenza tebana, poi assorbito da Tanagra (Strab. 9.2.12). Quindi Orione, celebrato da Pindaro come nativo di Iria (fr. 73 M.), fu poi inglobato nell'ambiente culturale tanagrese: Corinna stessa ne ricorda le origini tanagresi in *PMG* 673. Diversamente da Collins, si può quindi concludere che Corinna innovò rispetto alla tradizione esiodea che voleva Orione figlio di Poseidone ed Euriale (fr. 148a M.-W.): la poetessa, come fece il contemporaneo Pindaro, definì in senso locale le radici di Orione, rendendolo successore di Irieo, l'eroe eponimo di un centro inglobato dalla sua città natale. La pertinenza di tale relazione parentale è avallata a mio avviso anche dall'interesse mostrato da Corinna per Iria, menzionata in *PMG* 669 (= Prisc. *Inst. Gramm.* i 36). Possiamo dunque ipotizzare che la tradizione che celebrava Orione come figlio di Irieo si fosse formata in un periodo da far coincidere probabilmente con l'epoca in cui Tanagra prese possesso di Iria, che in precedenza si trovava sotto l'influenza tebana: Orione, originariamente figlio di Poseidone ed Euriale secondo la genealogia esiodea, divenne allora discendente di Irieo; per questo motivo Corinna lo ricordò come successore di Irieo nel ruolo di sacerdote di Apollo Ptoio (*PMG* 654, col. iii, 35-41) e Pindaro ne celebrò la nascita a Iria (fr. 73 M.).

Debiasi, inoltre, sottolinea più precisamente che Irieo fu padre *adottivo* di Orione, il quale mantenne anche in questa tradizione Poseidone come padre "biologico" a fianco di Zeus e Ermes.³¹ Nel tempo si impose la genealogia più recente che fu registrata, tra gli altri, da Palefato (*De Incredib.* 51), Euforione (fr.

³⁰ *Contra* Collins 2006, p. 25.

³¹ Vd. Debiasi 2010, pp. 99-101. Palefato (*De Incredib.* 51), per esempio, sottolinea che Orione è Διὸς Ποσειδῶνος καὶ Ἑρμοῦ παῖς prima di narrare la storia della sua ambigua nascita. Questo è il motivo, forse, per cui Corinna non rende esplicito il legame parentale presente tra Irieo e Orione, come fa invece per la coppia Orione-Akraiphen (*PMG* 654, col. iii. 38: ἀμὸς γενέτωρ).

101 Pow. = *schol. AD ad Hom. Il.* 18.486, 171 7-20 Dind.), Strabone (9.2.12) e dallo scoliasta di Nicandro (*schol. Nic. Ther.* 15).³² Debiasi conclude che «quale che possa essere stato il precedente pindarico, è ragionevole ritenere Euforione il primo più compiuto e illustre cantore dell'anomalo concepimento di Orione»³³; se è vero che la tradizione presenta caratteristiche tali da far pensare a un archetipo ellenistico - la paternità tripartita e l'interesse linguistico per le origini del nome Οὐρίων in relazione al verbo οὐρεῖν - bisogna tuttavia non trascurare la sequenza Irieco-Orione nella sede oracolare di Apollo Ptoio presentata da Corinna, che potrebbe essere indizio della formazione in età tardoarcaica della tradizione che fa di Orione il figlio di Irieco.

3.2 Corinna e le Asopidi

PMG 654, col. iii. 32-41 è interessante non soltanto per la peculiare successione Irieco-Orione, ma anche perché testimonia l'interesse di Corinna per il mondo oracolare: nel componimento la poetessa registra la successione genealogica dei sacerdoti dell'oracolo beotico di Apollo, da identificare probabilmente con Apollo Ptoio.³⁴

Il lungo frammento è inoltre di notevole importanza nell'analisi dello sviluppo del regionalismo di Corinna: come ha osservato Berman, «the Daughters of Asopos fragment carries topographic information in more than one way»³⁵, riferendosi, in primo luogo, al nome stesso di Akraiphen e a quelli degli altri sacerdoti del santuario di Apollo, in secondo luogo, ai nomi, tanto discussi, delle figlie di Asopo.³⁶

Il nome di Akraiphen è al centro di un dibattito relativo alla natura morfologica del termine: alcuni lo ritengono un nome proprio, altri un aggettivo. La frammentarietà del papiro non permette di risolvere la questione, dato che

³² Vd. Schachter 1986, p. 193, n. 2; Gantz 1993, p. 273. Cfr. Ovidio (*Fasti* 5. 493-536) e Igino (*Fab.* 195; *Astr.* 2. 34. 1).

³³ Debiasi 2010, pp. 105-07 (in partic. p. 107).

³⁴ Così, infatti, scrive Berman: «almost surely of Apollo Ptoios, a prominent Boiotian shrine in the territory of Akraiphiai» (Berman 2010, p. 45); vd. anche Page 1953, p. 25.

³⁵ Berman 2010, p. 45.

³⁶ Vd. Page 1953, p. 26; Berman 2010, pp. 48-49.

coinvolge il v. 27, foriero del verbo centrale nella strofe (*PMG* 654, col. iii. 27-31):

τόδε γέρας κ[.....]ν
ἐς πεντήκο[ντα] κρατερῶν
ὁμήμων πέρ[οχο]ς προφά-
τας σεμνῶν [ἄδο]ύτων λαχῶν
ἀψεύδιαν Ἀκ[ρη]φείν.

Questo è il testo fornito da Page a cui si attiene Schachter.³⁷ Seguendo West nell'integrazione del v. 27, completo la lacuna con il verbo coniugato alla prima persona κ[εκράτειχ'ιὼ]ν.³⁸ La traduzione sarebbe dunque:

questo privilegio ho io ottenuto
tra cinquanta forti
fratelli, eccellente profeta
del sacro santuario, ricevuta in sorte
la certa verità, io Akraiphen.

Questa traduzione segue la tesi espressa tra gli altri da Page, per cui Akraiphen è il profeta parlante, uno dei cinquanta figli di Orione (cfr. *PMG* 655, vv. 15-16) ed eroe eponimo di Akraiphiai, sacerdote dell'oracolo di Apollo Ptoio che profetizza ad Asopo il futuro delle sue figlie, capostipiti di stirpi semidivine (*PMG* 654, col. ii. 1-46 - col. iii. 1-26).³⁹ Gentili-Lomiento sottolineano tuttavia l'inattesa posizione del nome proprio collocato alla fine della strofe e ricordano che Akraiphen doveva già essere personaggio noto ad Asopo, che l'aveva interpellato a proposito della sorte delle sue figlie: sarebbe dunque più opportuno pensare, se vogliamo ritenere Akraiphen un nome proprio, che egli non sia il profeta parlante, ma un profeta futuro discendente delle Asopidi; in tal caso, i cinquanta fratelli sarebbero da identificare con i nipoti di Asopo e la lacuna al v. 27 andrebbe integrata con un verbo coniugato al futuro della terza persona singolare.⁴⁰ Ma questa lettura non è a mio avviso convincente: è preferibile identificare i cinquanta fratelli con gli altrettanti figli di Orione, già nominati in

³⁷ Page 1953, p. 23 ; Schachter 1981, p. 61.

³⁸ Vd. West 1970, p. 287.

³⁹ Vd. Page 1953, p. 25; Collins 2006, pp. 24-25.

⁴⁰ Vd. Gentili-Lomiento 2001, p. 13.

PMG 655, vv. 15-16.⁴¹ Dopo la profezia relativa alle Asopidi (*PMG* 654, col. ii. 1-46 - col. iii. 1-26), il profeta presenta se stesso (vv. 27-31) e per celebrare il glorioso passato della sede oracolare dedicata ad Apollo Ptoio ricorda i suoi predecessori (vv. 32-41): questa, tra l'altro, mi sembra la sequenza narrativa più coerente, dato che Akraiphen ricorda di essere figlio di Orione, ultimo profeta della genealogia oracolare che la *persona loquens* ricorda come suo genitore (v. 38). Alcuni pensano tuttavia che ἀκ[ρη]φείν non sia un nome proprio, ma un attributo di ἀψεύδιον: ἀψεύδιον ἀκ[ρη]φείν (v. 31) va tradotto con “verità verace”.⁴²

Per indagare gli interessi locali di Corinna, che spesso evoca il panorama beotico all'interno dei suoi poemi, è bene riflettere sul trattamento poetico dei personaggi recanti nomi legati alla geografia della Beozia; a questo scopo, partiamo dallo studio proposto da Berman delle figure di Citerone ed Elicona (*PMG* 654, col. i). Analizzando in particolare la resa di Elicona ai vv. 30-32, lo studioso trae delle conclusioni estendibili anche a Citerone: Corinna non parlerebbe qui delle montagne personificate secondo la moda alessandrina espressa, per esempio, negli *Aitia* callimachei, ma di eroi “umani”; perciò sussiste ancora una «distinction between Helikon and mountain that points towards an etiological relationship. That is, that a persona of some type, a man, is meant by “Helikon” here, and [...] the mountain, at this point in the narrative, is yet unnamed»⁴³. La stessa prospettiva deve probabilmente essere estesa anche ai protagonisti della sequenza genealogica ricordata in *PMG* 654, col. iii, vv. 32-41, i cui nomi evocano luoghi del territorio beotico: in ordine, Euonimo, Irieo, Orione, Akraiphen. Attraverso le loro radici beotiche, Berman mira a dimostrare che, tramite la genealogia sacerdotale presente in *PMG* 654, col. iii, vv. 32-41, sarebbe possibile intuire il punto di vista *tanagrese* di Corinna.⁴⁴

Due dei sacerdoti sono direttamente relazionabili ad altrettanti siti beotici: Akraiphen si lega, infatti, ad Akraphiai, nome della regione montagnosa, di scarsa

⁴¹ Vd. Gentili-Lomiento 2001, p. 14.

⁴² Vd. Lobel 1930, p. 363; Schachter 1981, p. 63; Gentili-Lomiento 2001, pp. 14-16.

⁴³ Berman 2010, p. 48.

⁴⁴ Vd. Berman 2010, pp. 49-51.

estensione, presente sulla costa orientale del Lago Copaide, in cui gli scavi hanno portato alla luce due santuari, quello di Apollo Ptoio nel sito di *Perdhikòvrysi* e quello dell'eroe Ptoio a *Kastràki*; Irieo si connette, invece, a Iria, insediamento affacciato sul braccio di mare dell'Euripo, tra la Beozia e l'Eubea, che fu inglobato da Tanagra (Strab. 9.2.12).⁴⁵

Alla prole di Euonimo, primo sacerdote della genealogia proposta da Akraiphen (*PMG* 654, col. iii. 32-34), Corinna dedicò un poema oggi perduto, il cui titolo è ricordato da Ap. Dysc. *Pron.* 136b (= *PMG* 660): ΕΥΩΝΟΜΙΗ, ossia le figlie di Euonimo. Apollonio registra che:

Αἰολεῖς (τὴν 'ὄς') μετὰ τοῦ Ϝ κατὰ πᾶσαν πτωσιν καὶ γένος... ὁμοίως καὶ
Βοιωτοί· Κόριννα Εὐωνυμίας·

πῆδα Ϝὸν θέλωσα φίλης
ἀγκάλῃσ' ἐλέσθη.

Per ὄς, l'eolico utilizza la forma recante digamma, Ϝός, per tutti i casi e tutti i generi; ... così fanno anche i beoti, per esempio Corinna in *Le figlie di Euonimo*:
“volendo tenere tra le braccia suo figlio”.⁴⁶

Secondo Stefano di Bisanzio, Euonimo è figlio di Cefiso, fiume della Beozia nordoccidentale che sfocia nel Lago Copaide: sono così dimostrate le mitologiche connessioni presenti tra Euonimo e il territorio beotico.⁴⁷ Il legame presente invece tra Euonimo e Tanagra si realizzerebbe tramite la figura di Aulide, figlia di Euonimo secondo Steph. Byz. s.v. Αὐλίδς, 147 3 Meineke: parlando dell'omonima città, Stefano registra che essa prese il nome ἀπὸ τῆς Αὐλίδος τῆς Εὐωνόμου τοῦ Κηφισσοῦ, da Aulide figlia di Euonimo, che era figlio di Cefiso; Schachter sottolinea dunque che Euonimo, in quanto padre di Aulide, era associato in modo particolare alla Beozia orientale.⁴⁸ Questo non è tuttavia sufficiente a stabilire la relazione tra Euonimo e la Beozia: l'implicita

⁴⁵ Vd. Fossey 1988, pp. 75-76 (Iria); 265-71 (Akraiphiai); Berman 2010, p. 49.

⁴⁶ Vd. Page 1953, p. 33; Villarrubia Medina 2011, pp. 235-36.

⁴⁷ Vd. Steph. Byz. s.v. Αὐλίδς, 147 3 Meineke; s.v. Εὐνόμεια, 288 11-12 Meineke.

⁴⁸ Vd. Schachter 1981, p. 223.

argomentazione di Berman è epigrafica e si fonda su due iscrizioni.⁴⁹ La prima è d'età imperiale, posteriore alla *Constitutio Antoniniana* del 212⁵⁰, conservata al Museo di Calcide (*IG XII, Suppl. 646*): registra una lista di efebi, come comprendiamo da ll. 2-7⁵¹, di dignitari efebici, per la maggior parte agonoteti, e di agoni efebici a ll. 12-26⁵²; tra questi ultimi, spiccano a l. 14 i termini εἰς Αὐλίδα, a l. 15 gli Ἑρμαῖα, a l. 16 gli Ὀρειονία, a l. 19 Μ[υ]κέλασον. La provenienza dell'iscrizione è dedotta da Louis Robert grazie al confronto con le fonti letterarie: Pausania (9.19.8) racconta che

ἄνθρωποι δὲ ἐν τῇ Αὐλίδι οἰκοῦσιν οὐ πολλοί, γῆς δὲ εἰσιν οὔτοι κεραμεῖς· νέμονται δὲ Ταναγραῖοι ταύτην τε τὴν χώραν καὶ ὄση περὶ Μυκαλησσόν ἐστι καὶ Ἄρμα.

Ad Aulide non vivono in molti, e sono vasai; i Tanagresi sfruttano questa regione e lo stesso fanno con Micalesso e Arma.⁵³

Ai tempi del Periegeta i territori di Aulide e Micalesso, menzionati in *IG XII, Suppl. 646*, facevano dunque parte della sfera di influenza tanagrese. Orione è eroe locale a Tanagra: in Paus. 9.20.3 si legge che ἔστι δ' Ὀρίωνος μνημα ἐν Τανάγρα. Da Paus. 9.22.1 sappiamo inoltre che a Tanagra c'erano due santuari dedicati a Ermes, nei suoi epiteti di Ermes *Kriophoros* e Ermes *Promachos*: gli Ἑρμαῖα nominati nell'iscrizione a l. 15 potrebbero dunque essere celebrati per la divinità patrona di Tanagra. In base a tutti questi indizi, L. Robert concludeva che l'iscrizione proviene da Tanagra ed è una delle tante *pierres errantes* che dal continente arrivarono fortuitamente a Calcide, attraverso i porti dell'Eubea: si tratterebbe dunque di una lista di efebi tanagresi e di agoni efebici, che documenta un costume beotico nel III sec. d.C.⁵⁴

⁴⁹ Vd. Berman 2010, p. 50, n. 22, che rimanda a J. Ma, 'The Return of the Black Hunter', *CCJ* 54 (2008), pp. 188-205, in partic. p. 198: Ma cita le iscrizioni *IG XII, Suppl. 646* e *IG VII, 2540*, rimandando a Robert 1939, pp. 1278-81; 1944, pp. 1390-93..

⁵⁰ Tutti i nomi sono preceduti da un *nomen*, Αὐ(ρήλιος), vd. Robert 1944, p. 25.

⁵¹ *IG XII, Suppl. 646*, ll. 2-7: [γυμνασ]ιαρχοῦντος \ [κ]αὶ κοσμητεῦοντος \ Αὐρηλίου Εὐδ[ό]ξου το[ῦ] \ Εὐδόξου ἐγένοντο \ ἔφηβοι οἱ ὑπογεγραμμένοι.

⁵² Le ll. 12-26 di *IG XII, Suppl. 646* iniziano con la formula [ἀγωνοθ]έτης ο [ἀγωνοθ]έται, seguita dal nome dell'agone.

⁵³ Cfr. Strab. 9. 403-04.

⁵⁴ Vd. Robert 1939, pp. 127-28.

Esiste un'altra iscrizione (*IG* VII, 2450), conservata al Museo di Tebe, interpretata grazie al confronto con *IG* XII, *Suppl.* 646: i punti in comune tra le due sono molti. Entrambe le iscrizioni presentano una simile struttura nel registrare le liste di agonoteti⁵⁵, si datano alla stessa epoca, come si può dedurre dalla presenza del *nomen* Ἀὐ(ρήλιος)⁵⁶, presentano lo stesso simbolo grafico per indicare che padre e figlio hanno nome uguale e menzionano entrambe l'agone *περὶ ἀλκῆς*. Inoltre, in ambedue le iscrizioni sembrano essere presenti i riferimenti alle beotiche Micalesso e Aulide.⁵⁷ Tali somiglianze consentono a Robert di concludere che *IG* XII, *Suppl.* 646 e *IG* VII, 2450 appartengono allo stesso gruppo e alla stessa epoca, e provengono dallo stesso luogo: l'iscrizione di Tebe permetterebbe inoltre di postulare che entrambe le epigrafi fossero esposte nel ginnasio di Tanagra; l'una, come molte altre iscrizioni beotiche, sarebbe poi confluita nell'importante centro urbano di Tebe; l'altra, attraversando l'Euripo, sarebbe invece arrivata fortuitamente nell'euboica Calcide.⁵⁸ I due documenti epigrafici presi in considerazione, *IG* XII, *Suppl.* 646 e *IG* VII, 2450, testimoniano dunque che nel III sec. d. C. gli efebi tanagresi celebravano agoni svolti, tra gli altri luoghi, in due territori di pertinenza tanagrese, Aulide e Micalesso.⁵⁹

Se è dunque provato da testimonianze epigrafiche che proprio ad Aulide si recavano i giovani tanagresi per svolgere agoni efebici, ed è così esplicitato il legame presente tra il territorio beotico ed Euonimo, attraverso sua figlia Aulide, è bene tuttavia tener conto del fatto che in entrambi i casi si tratta di testimonianze epigrafiche d'età romana, sulla base delle quali è solo possibile congetturare che gli efebi tanagresi si recassero ad Aulide ai tempi di Corinna.

Due dei sacerdoti nominati nella genealogia di *PMG* 654, col. iii, vv. 32-41, sembrano dunque offrire un generico punto di vista beotico: Akraiphēn e

⁵⁵ Vd. Robert 1944, pp. 25-26, per le integrazioni di *IG* VII, 2450, ll. 1, 7.

⁵⁶ Vd. *IG* VII, 2450, ll. 5, 7, 11; Robert 1944, p. 25.

⁵⁷ Cfr. *IG* XII, *Suppl.* 646, l. 19: [ἀγωνοθέ]ται εἰς Μ[υ]κέλασον; *IG* VII, 2450, l. 9: [ἀγ]ωνο[θέ]της [εἰ]ς Μυ[κ]αλησσ[όν] o Μυ[κ]αλησό[ν]. Il riferimento ad Aulide è più difficoltoso: se in *IG* XII, *Suppl.* 646, l. 14 si legge chiaramente [ἀγωνο]θέτης εἰς Αὐλίδα, per *IG* VII, 2450, l. 7 bisogna seguire la ricostruzione di Robert 1944, p. 26, il quale propone la lettura ἀγωνο[θέ]της εἰς Αὐ[λ]ί[δ]α Ἀὐρ(ήλιος) Λ[--].

⁵⁸ Vd. Robert 1944, pp. 26-27.

⁵⁹ Vd. Strab. 9. 403-04; Paus. 9. 19. 8.

Euonimo. Tramite le figure di Irieo e Orione possiamo invece argomentare più precisamente che «the genealogy of priests of Apollo Ptoios shows a strong Tanagran character»⁶⁰; il punto di vista tanagrese mostrato da Corinna nel poema può forse essere risolutivo per quanto riguarda la questione della provenienza della poetessa, dato che in *Sud.* K 2087, III 157-58 Adler si legge Κορίννα, Ἀχελφοδώρου καὶ Προκρατίας, Θηβαία ἢ Ταναγραία, Corinna, figlia di Achelodoro e Procratia, di Tebe o di Tanagra.

Corinna attribuiva ad Asopo nove figlie (*PMG* 654, col. iii. 21: κώρας ἐννί' ἐλέσθε); si possono ricostruire con certezza i nomi soltanto di quattro di esse, grazie ad integrazioni operate nel testo: Ἥγ[ιναν] in *PMG* 654, col. ii. 33, Κόρκου[ραν] al v. 36, Σιν[ώπαν] al v. 39 e Θεσ[πίαν] al v. 40.⁶¹ Oltre a queste si è soliti annoverare tra le figlie di Asopo anche Tanagra e Tebe, in parti del componimenti corinniano oggi perdute; si postula la presenza di Tanagra grazie al confronto con un passo di Pausania in cui si registra che Corinna celebrò Tanagra come figlia di Asopo (*Paus.* 9.20.1):

Ποίμανδρον δὲ γυναικὰ φασιν ἀγαγέσθαι Τάναγραν θυγατέρα Αἰόλου· Κορίννη δέ ἐστιν ἐς αὐτὴν πεποιημένα Ἄσωποῦ παῖδα εἶναι.

Dicono che Pemandro prese in moglie Tanagra, figlia di Eolo. Ma in un poema di Corinna si dice che quella sia figlia di Asopo.

Sembra dunque naturale che Corinna, di origine tanagrese, abbia reso la sua città natale figlia del fiume beotico sulle rive del quale essa sorgeva.⁶²

Per quanto riguarda Tebe, Pindaro celebra la città beotica come gemella di Egina (*Isthm.* 8.17-18): Tebe ed Egina sono infatti chiamate δίδυμαι θύγατρεις Ἄσωπίδων ὀπλόταται, Ζηνί τε ἄδον βασιλεῖ, gemelle, le più giovani tra le figlie di Asopo ed entrambe piacquero al re Zeus. Possiamo dunque postulare che Corinna seguì Pindaro in questa filiazione.⁶³

⁶⁰ Berman 2010, p. 51.

⁶¹ Vd. Page 1953, pp. 24, 26.

⁶² Vd. Bowra 1938, p. 213 ; Page 1953, p. 26.

⁶³ Vd. Bowra 1938, p. 213.

Le altre tre figlie, il cui nome non compare nella parte tràdita del testo, sono più difficili da identificare. In *PMG* 654, col. iii. 12-18, Corinna ricorda la distribuzione numerica delle nove figlie di Asopo che divennero compagne degli dei:

τᾶν δὲ πῆδω[ν τρις μ]ὲν ἔχι
Δεὺς πατεῖ[ρ πάντω]ν βασιλεύς,
τρις δὲ πόντ[ω γᾶμε] μέδων
Π[οτιδάων, τ]ᾶν δὲ δουῖν
Φῦβος λέκτ[ρα] κρατούνι,
τὰν δ' ἴαν Μή[αζ] ἀγαθὸς
πῆς Ἑρμᾶς·

Delle tue figlie, tre ne ebbe
il padre Zeus, signore di tutte le cose,
tre ne sposò il padrone del mare,
Poseidone, di due
Febo domina il letto,
e di una di loro il valente figlio di Maia,
Ermes.

Zeus ebbe dunque tre delle figlie di Asopo. Grazie al confronto con alcuni passi pindarici, possiamo ipotizzare che due di esse siano Egina e Tebe: in *Isthm.* 8.18 si dice infatti che le due città gemelle Ζηνί τε ἄδον βασιλεῖι, piacquero al re Zeus. Il legame tra Zeus ed Egina, celebrata come Asopide anche da Bacchyl. 9.55-56⁶⁴, è registrato poi da Pind. *Nem.* 7.50-53; 8.6-7 e in *Pae.* 6.134-37.⁶⁵ Si legge infatti in *Nem.* 7.50-53:

Αἴγινα, τεῶν Διὸς τ' ἐκγόνων θρασύ μοι τόδ' εἰπεῖν
φαενναῖς ἀρεταῖς ὀδὸν κυρίαν λόγων
οἴκοθεν·

Egina, ho il coraggio di dire che per le gloriose virtù
della prole nata da te e Zeus c'è un autorevole cammino di parole
che inizia da casa tua.

⁶⁴ Bacchyl. 9.55-56: [ἦ τὰν μεγαλώνυ]μον Αἴγινα, μεγ[ίστ]ου / [Ζην]ός [ἃ πλαθεῖσα λ]έγει τέκεν ἦρω. [...] o la gloriosa Egina, che partorì l'eroe... essendosi (unita) al letto di Zeus.

⁶⁵ Vd. Bowra 1938, p. 214, che nomina anche lo *stamnos* del Vaticano (Vat. H 504 *Mus. Greg.* 2) attribuito ad Ermonatte, raffigurante il ratto di Egina da parte di Zeus e recante l'iscrizione Ζεὺς Αἴγινα (vd. Beazley 1925, p. 300, n. 8); Page 1953, p. 26.

In *Nem.* 8.6-7 Pindaro riporta che
οἷοι καὶ Διὸς Αἰγίνας τε λέκτρον
ποιμένες ἀμφεπόλησαν
Κυπρίας δώρων·

Tali custodi dei doni di Afrodite
si prendono cura
anche del letto di Zeus ed Egina.

In *Pae.* 6.134-37 leggiamo che Zeus
[...] ὑδάτ<εσσ>ι δ' ἐπ' Ἄσ[ω-
ποῦ π[οτ' ἄ]πὸ προθύρων βαθύκολ-
πον ἀγερῆσατο παρθένον
Αἴγιναν·

[...] dalle acque di Asopo
rapì dall'atrio
la vergine dai profondi seni Egina.

Sappiamo inoltre che Egina compariva come Asopide anche nel *Catalogo delle donne* 'esiodico' (fr. 205-214 M.-W.)⁶⁶: tra le figlie di Asopo, essa doveva certo avere il ruolo principale, dato che anche Pseudo-Apollodoro, nella sezione della *Biblioteca* dedicata alle Asopidi (3.12.6-13), destinava ampio spazio alla celebrazione dell'illustre discendenza di Egina, gli Eacidi.⁶⁷ Leggiamo ad esempio al v. 1 di Hes. fr. 205 M.-W.(= *scholl.* Pind. *Nem.* 3. 21, III 45 1-8 Dr.; *Ol.* 8.26e, I 242 19-22 Dr.) che ἦ δ' ὑποκυσαμένη τέκεν Αἰακὸν ἵπποχάρμην, quella, rimasta incinta, partorì Eaco cavaliere: nonostante manchi il nome della donna, possiamo facilmente integrarlo con quello di Egina, dato che le fonti concordano nel ritenerla madre di Eaco.⁶⁸ Negli esametri precedenti, l'autore del *Catalogo* aveva probabilmente narrato il ratto di Egina ad opera di Zeus: Cardin sottolinea che la formula ἦ δ' ὑποκυσαμένη, tipica delle sezioni genealogiche, introduce

⁶⁶ I fr. 205-245 M.-W. del *Catalogo delle donne* esiodico sono collocati dagli editori nella sezione *Catalogi fragmenta incertae sedis* (pp. 105-20).

⁶⁷ Vd. West 1985, p. 101; Cardin 2010, pp. 159, 167.

⁶⁸ Vd. ad es. Pind. *Nem.* 7.50, 8.6-8; *Isthm.* 8.21-26; Diod. Sic. 4.72.5, Paus. 2.29.2. Per un elenco completo delle fonti vd. Cardin 2010, p. 156, n. 7.

regolarmente un parto come conseguenza di un'unione menzionata nei versi precedenti.⁶⁹

Bowra propone di identificare nella terza sposa di Zeus Platea: il suo nome può essere facilmente integrato in *PMG* 654, col. iv. 42 (Πλάτη[α]) e Pausania, narrando le origini delle feste Dedalie di Platea, dice che Platea è τὴν Ἀσωποῦ (Paus. 9.3.1).⁷⁰ Nel racconto del Periegeta, inoltre, Zeus seguì il suggerimento di Citerone, οὐδενὸς σοφίαν ὕστερον (9.3.1), secondo a nessuno per saggezza, e architettò questo stratagemma per placare l'ira di Hera:

οὗτος οὖν κελεύει τὸν Δία ἄγαλμα ξύλου ποιησάμενον ἄγειν ἐπὶ βοῶν ζεύγους ἐγκεκαλυμμένον, λέγειν δὲ ὡς ἄγοιτο γυναῖκα Πλάταιαν τὴν Ἀσωποῦ.

Questo [*scil.* Citerone] ordinò a Zeus di costruire una statua di legno e di trasportarla, coperta da veli, su un carro trainato da buoi, e di dire che stava prendendo in moglie Platea, la figlia di Asopo.

Il nome di Citerone può essere integrato in *PMG* 654, col. iv. 41, la linea precedente, nel papiro, rispetto a quella in cui appare il nome di Platea: è forse possibile inferire che Pausania utilizzò come fonte Corinna.⁷¹ Il legame tra Platea e Asopo è infine ricordato anche da Erodoto (9.51), il quale registra che per gli abitanti della regione il fiume Oeroe, fiume di Platea, era figlio di Asopo. Alla luce di queste considerazioni, l'identificazione di Platea nella terza Asopide destinata al letto di Zeus sembra dunque ipotesi convincente.⁷²

I nomi delle tre spose di Poseidone dovevano comparire in *PMG* 654, col. ii. 36-38:

Κορκύ[ραν δὲ κὴ Σαλαμί-]

ν' εἰδ[ὲ . . .]

⁶⁹ Vd. Cardin 2010, pp. 158-59, che menziona vari esempi tratti dall'epica (p. 159, n. 13), tra cui ricordo in questa sede, a titolo esemplificativo, soltanto Hom. *Od.* 11.254: ἡ δ' ὑποκυσαμένη Περίην τέκε καὶ Νηληῖα, quella, rimasta incinta, partorì Pelia e Neleo. La donna è in questo caso Tiro, che fu sedotta da Poseidone sotto le sembianze del fiume Enipeo, come è ampiamente descritto nei versi precedenti (vv. 241-53).

⁷⁰ Per l'integrazione di Platea in *PMG* 654, col. iv. 42 vd. anche Page 1953, p. 27, il quale però ricorda che solo arbitrariamente possiamo ipotizzare quale fosse la terza sposa di Zeus (p. 26).

⁷¹ Vd. Bowra 1938, p. 214. Se la deduzione è corretta, possiamo forse dire che anche l'immagine positiva che Pausania offre di Citerone, οὐδενὸς σοφίαν ὕστερον (9.3.1), è derivata da Corinna?

⁷² *Contra* Villarrubia Medina 2011, p. 217, ipotizza che terza sposa di Zeus sia Antiope.

Ποτι[δάων κλέψε πα]τείρ.

Corcira e (Salami-)
na e (l'Eubea amabile)
il padre Poseidone rapì.

Se il nome di Corcira è leggibile al v. 36, quelli di Salamina ed Eubea sono frutto di integrazione.⁷³ Come ha sottolineato Bowra, Corcira e Salamina sono entrambe isole e, per questo, ben si adattano alla parte di spose di Poseidone; entrambe compaiono tra le figlie di Asopo nelle liste della prole fluviale registrate da *schol. Pind. Ol.* 6.144e, I 185 Drachmann⁷⁴ e Diod. Sic. 4.72.1-2⁷⁵. Inoltre, Ellanico registra che Feace è figlio di Poseidone e Corcira, figlia di Asopo (*FgrHist* 4 F 77 = Steph. Byz. s.v. Φαίαξ, 654 Meineke)⁷⁶, mentre Diodoro Siculo (4.72.4-5) racconta che da Salamina e Poseidone nacque Cicreo, ὃς βασιλεύσας τῆς νήσου ταύτης καὶ γενόμενος ἐπιφανῆς ἀπέκτεινεν ὄφιν ὑπερφυῆ τὸ μέγεθος καὶ λυμαινόμενον τοὺς ἐγχωρίους, il quale regnò sull'isola e divenne celebre per aver ucciso un serpente di straordinaria grandezza che recava danno agli abitanti.⁷⁷

Secondo West, tanto Corcira quanto Salamina sarebbero già comparse come Asopidi rapite dagli dei nel *Catalogo delle donne* 'esiideo', nel quale avrebbero formato, con Egina, un gruppo omogeneo di sorelle destinate a unioni divine: il *Catalogo* avrebbe descritto il loro rapimento ad opera di un dio, l'approdo sulle isole che sarebbero diventate loro omonime e la nascita di un figlio semidivino, che sarebbe stato il primo re delle rispettive isole.⁷⁸

⁷³ Vd. Page 1953, p. 26.

⁷⁴ Lo scoliasta a Pindaro (*schol. Pind. Ol.* 6.144e, I 185 Drachmann) registra il nome di sette figlie di Asopo e Metope: τὴν δὲ Μετώπην φασὶ γήμαντα Ἀσωπὸν τὸν Ὠκεανοῦ, Λάδωνος οὕσαν θυγατέρα, τεκνώσαι Κέρκυραν, Αἴγινα, Σαλαμίνα, Θήβην, Ἄρπινναν, Νεμέαν, Κλεώνην.

⁷⁵ Diodoro (4.72.1-2) registra che dal matrimonio tra Asopo e Metope nacquero θυγατέρες δὲ δώδεκα, Κόρκυρα καὶ Σαλαμίς, ἔτι δ' Αἴγινα καὶ Πειρήνη καὶ Κλεώνη, πρὸς δὲ ταύταις Θήβη τε καὶ Τάναγρα καὶ Θέσπεια καὶ Ἀσωπὶς, ἔτι δὲ Σινώπη, πρὸς δὲ ταύταις Ὀρνία καὶ Χαλκίς.

⁷⁶ Vd. *infra*. Vd. anche Diod. Sic. 4.72.3.

⁷⁷ Cfr. Paus. 1.35.1: πρῶτον δὲ ἐν τῇ νήσῳ τὸ ὄνομα θέσθαι τοῦτον Κυχρέα ἀπὸ τῆς μητρὸς Σαλαμίνοιο τῆς Ἀσωποῦ, si dice che per primo Cicreo chiamò l'isola dal nome di sua madre Salamina, figlia di Asopo. Vd. Bowra 1938, p. 214.

⁷⁸ Vd. West 1985, pp. 100-03, il quale ricorda che nei frammenti superstiti del *Catalogo* non si fa diretta menzione di Asopo e delle sue figlie, ma solo dei discendenti delle Asopidi, grazie ai quali possiamo ricostruire la presenza delle figure materne (p. 100). In Hes. fr. 205 M.-W. si raccontano le origini del popolo dei Mirmidoni, creato da Zeus per Eaco, figlio suo e di Egina (p. 101). In Hes. fr. 222 M.-W. Alcinoos e Arete sono fratelli: sappiamo da Diod. Sic. 4. 72. 3 che

Possiamo agevolmente risalire alla presenza di Salamina nel *Catalogo delle donne*, poiché Strabone attribuisce a Esiodo una storia riguardante Cicreo (9.1.9 = Hes. fr. 226 M.-W.), variante del mito presente in Diod. Sic. 4.72.4-5:

[...] ἀφ' οὗ δὲ καὶ Κυχρείδης ὄφιν, ὃν φησιν Ἡσίοδος τραφέντα ὑπὸ Κυχρέως ἐξελαθῆναι ὑπὸ Εὐρυλόχου λυμαινόμενον τὴν νῆσον, ὑποδέξασθαι δὲ αὐτὸν τὴν Δήμητρα εἰς Ἐλευσίνα καὶ γενέσθαι ταύτης ἀμφίπολον.

[...] E dall'altro eroe (prese il nome) il serpente Cicreide; Esiodo racconta che esso fu allevato da Cicreo e cacciato da Euriloco a causa dei danni che recava all'isola, e che Demetra lo accolse a Eleusi dove divenne sacerdote della dea.⁷⁹

Se l'integrazione di Salamina in *PMG* 654, col. ii. 36 è corretta, anche Salamina, come Corcira, potrebbe dirsi a mio avviso elemento a favore della datazione alta di Corinna.⁸⁰

Page propone di identificare nella terza sposa di Poseidone Eubea, non solo per il suo ruolo marittimo, ma anche perché dal punto di vista filologico l'integrazione è agevole.⁸¹

In *PMG* 654, col. ii. 39-40 leggiamo i nomi delle due Asopidi destinate al letto di Apollo (cfr. *PMG* 654, col. ii. 39-40):

Σιν[ώπαν δὲ Λατοΐδα]ς

Θεσ[πιαν τ' ἔ]στιν ἔχων·

E il figlio di Leto è in possesso
di Sinope e Tespie.

Alcinoos era figlio di Feace, a sua volta figlio di Poseidone e Corcira in Hellan. *FGrHist* 4 F 77 (p. 103). In Hes. fr. 226 M.-W. si dice che Cicreo allevò il serpente che da lui prese il nome: Cicreo è figlio di Poseidone e Salamina in Diod. Sic. 4.72.4. A p. 181, in cui West ricostruisce in uno schema la discendenza delle Asopidi nel *Catalogo*; vd. ora Cardin 2010, pp. 162-65.

⁷⁹ Vd. West 1985, p. 103.

⁸⁰ Vd. *infra*.

⁸¹ Vd. Page 1953, p. 26; Villarrubia Medina 2011, p. 217. *Contra* Bowra 1938, pp. 214-15, il quale ritiene Calcide terza sposa di Poseidone: essa non è solo una città marittima, ma è anche ricordata tra le Asopidi da Diod. Sic. 4. 72. 2 e da Hecat. *FGrHist* 1 F 129: ἐκλήθη δὲ ἀπὸ Κόμβης τῆς Χαλκίδος καλουμένης, θυγατρὸς Ἀσωποῦ, fu chiamata da Combe detta Calcide, figlia di Asopo. Sappiamo inoltre che nel V sec. a.C. a Calcide si svolgevano sacrifici in onore di Poseidone, grazie al ritrovamento di una lastra marmorea che registra lo ἱερὸς νόμος della città (vd. G. A. Papavasiliou, 'ΕΠΙΓΡΑΦΑΙ ΕΚ ΧΑΛΚΙΔΟΣ', *Eph. Arch.* (1902), pp. 30-42, in partic. p. 30-31).

Nel passato mitico di entrambe le città non mancano connessioni con Apollo.⁸² Plutarco (*Luc.* 23.5) racconta infatti che gli abitanti di Sinope si dicevano discendenti di Siro, figlio di Apollo e dell'Asopide Sinope:

Σύροι γὰρ αὐτὴν κατεῖχον, ἀπὸ Σύρου γεγονότες τοῦ Ἀπόλλωνος ὡς λέγεται καὶ Σινώπης τῆς Ἀσωπίδος.

I Siriani infatti la occupavano [*scil.* la città di Sinope], discendenti di Siro, che si dice essere figlio di Apollo e dell'Asopide Sinope.

In *schol.* Ap. Rhod. 2.946c, 196 15-17 Wendel, leggiamo poi che Apollo rapì Sinope da Iria per portarla con sé nel Ponto: πόλις τοῦ Πόντου ἢ Σινώπη, ὠνομασμένη ἀπὸ τῆς Ἀσωποῦ θυγατρὸς Σινώπης, ἦν ἀρπάσας Ἀπόλλων ἀπὸ Ὑρίας ἐκόμισεν εἰς Πόντον, Sinope è una città del Ponto, così chiamata da Sinope, figlia di Asopo, che Apollo rapì per condurre nel Ponto.

Per quanto riguarda Tespie, sappiamo da *schol.* Arat. 223, 184 7-10 Martin, che Apollo le concesse tre privilegi:

Θέσπεια δὲ πόλις Βοιωτίας ὑπὸ τῷ Ἐλικῶνι, ἀπὸ Θεσπείας τῆς Ἀσωποῦ, ἧ̃ τρεῖς δωρεὰς Ἀπόλλων ἔδωκεν, ἐπώνυμον αὐτῆς πόλιν ἐπὶ γῆς, ἐν οὐρανῷ τὴν Παρθένον, ἐν τοῖς μαντείοις τὸ θεσπίζειν.

Tespie è una città della Beozia situata alle pendici dell'Elicon, (così denominata) da Tespie figlia di Asopo.⁸³ A lei Apollo fece tre doni: che in terra ci fosse una città sua eponima, che in cielo fosse la costellazione della Vergine, e di pronunciare responsi oracolari.

Dall'ultimo dei tre possiamo postulare la presenza a Tespie di un santuario oracolare dedicato ad Apollo.⁸⁴ Schachter, inoltre, ricorda la presenza nei dintorni di Tespie dei resti archeologici di un tempio dorico dedicato molto probabilmente ad Apollo: il ritrovamento di una serie di monete, datate a un ampio intervallo cronologico, compreso tra il V sec. a.C. e il sec. d.C., suggerisce che il tempio era in uso in quel periodo.⁸⁵

⁸² Vd. Bowra 1938, p. 215; Page 1953, p. 26 ; Villarrubia Medina 2011, p. 217.

⁸³ Cfr. Paus. 9.26.6: θυγατέρα δὲ εἶναι Θεσπιδίαν λέγουσιν Ἀσωποῦ καὶ ἀπὸ ταύτης κληθῆναι τὴν πόλιν, οἱ δὲ Θεσπιδίον φασιν ἐξ Ἀθηναίων ἐλθόντα τὸ ὄνομα τῇ πόλει δοῦναι· γεγονέναι δὲ ἀπὸ Ἐρεχθέως αὐτόν. Alcuni dicono che Tespie è figlia di Asopo e che da lei prese il nome la città; altri dicono invece che Thespia, che veniva da Atene, le diede il nome.

⁸⁴ Vd. Bowra 1938, p. 215.

⁸⁵ Vd. Schachter 1981, p. 89.

La sposa di Hermes (*PMG* 654, col. iii.17-18), infine, è probabilmente Tanagra.⁸⁶ Sappiamo infatti da Paus. 9.20.3 che ἔστι δ' Ὀρίωνος μνήμα ἐν Τανάγρα καὶ ὄρος Κηρύκιον, ἔνθα Ἑρμῆν τεχθῆναι λέγουσι, a Tanagra c'è la tomba di Orione e il monte Cericio, dove si dice che Hermes fu partorito. Inoltre, Pausania (9.22.1-2) racconta che

ἐς δὲ τοῦ Ἑρμοῦ τὰ ἱερὰ τοῦ τε Κριοφόρου καὶ ὄν Πρόμαχον καλοῦσι, τοῦ μὲν ἐς τὴν ἐπίκλησιν λέγουσιν ὡς ὁ Ἑρμῆς σφισιν ἀποτρέψαι νόσον λοιμώδη περὶ τὸ τεῖχος κριὸν περιενεγκών, καὶ ἐπὶ τούτῳ Κάλαμις ἐποίησεν ἄγαλμα Ἑρμοῦ φέροντα κριὸν ἐπὶ τῶν ὤμων: ὃς δ' ἂν εἶναι τῶν ἐφήβων προκριθῆ τὸ εἶδος κάλλιστος, οὗτος ἐν τοῦ Ἑρμοῦ τῆ ἑορτῇ περιεῖσιν ἐν κύκλῳ τὸ τεῖχος ἔχων ἄρνα ἐπὶ τῶν ὤμων. [2] τὸν δὲ Ἑρμῆν λέγουσι τὸν Πρόμαχον Ἑρετριέων ναυσὶν ἐξ Εὐβοίας ἐς τὴν Ταναγραίαν σχόντων τοὺς τε ἐφήβους ἐξαγαγεῖν ἐπὶ τὴν μάχην καὶ αὐτὸν ὅτε ἔφηβον στλεγγίδι ἀμυνόμενον μάλιστα ἐργάσασθαι τῶν Εὐβοέων τροπῆν. κεῖται δὲ ἐν τοῦ Προμάχου τῷ ἱερῷ τῆς τε ἀνδράχνου τὸ ὑπόλοιπον: τραφῆναι δὲ ὑπὸ τῷ δένδρῳ τὸν Ἑρμῆν τούτῳ νομίζουσιν.

Per quanto riguarda i santuari di Hermes, quello del *Kriophoros* e quello che chiamano *Promachos*, si dice che il nome del primo derivi dal fatto che Hermes fece cessare per loro una pestilenza portando un ariete attorno alle mura; perciò Calamide realizzò una statua di Hermes che porta un ariete sulle spalle. E l'efebo ritenuto più bello, durante la festa dedicata a Hermes, fa il giro delle mura portando sulle spalle un agnello. Dicono invece che Hermes *Promachos*, quando gli Eretriesi sbarcarono con le navi dall'Eubea nel territorio di Tanagra, guidò gli efebi alla battaglia ed egli stesso, combattendo con lo strigile come un efebo, ebbe un ruolo di rilievo nel mettere in fuga gli Eubei. Nel santuario di Hermes *Promachos* sono conservati i resti della fragola selvatica: credono infatti che Hermes fu allevato sotto questa pianta.

La distribuzione delle Asopidi sarebbe dunque la seguente: Tebe, Egina e Platea furono spose di Zeus, Corcira, Salamina ed Eubea di Poseidone, Sinope e Tespie di Apollo, Tanagra di Hermes. Se corretta, la lista corinniana di Asopidi non è però facile da comprendere: non risultano infatti chiare le possibili connessioni presenti tra il fiume beotico Asopo e luoghi come Egina, Corcira, Sinope e Salamina.

⁸⁶ Vd. Bowra 1938, p. 215; Page 1953, p. 26; Villarrubia Medina 2011, pp. 217-18.

La presenza di un omonimo fiume Asopo⁸⁷ nel Peloponneso nordorientale potrebbe essere d'aiuto nella questione: la tradizione che celebra i figli della divinità fluviale è infatti costituita da due filoni rintracciabili in passi purtroppo lacunosi della produzione lirica di VI-V sec. a.C., uno di matrice beotica, l'altro di matrice siconio-fliasia.⁸⁸

Il filone beotico è testimoniato, oltre che da Corinna, da Pindaro, che ricorda, tra le figlie di Asopo, Egina (*Isthm.* 5.34-38) e di nuovo Egina e Tebe (*Isthm.* 8.17-23). La versione fliasia si riscontra invece nella nona ode di Bacchilide, dedicata ad Automede di Fliunte, che, seppur lacunosa, riporta i nomi di Tebe (v. 54) ed Egina (v. 55), a cui si è soliti aggiungere quelli di Nemea, Arpina e Corcira grazie al confronto con due passi di Pausania (2.5.2; 5.22.6): se è difficile spiegare la presenza di Egina, Corcira, Sinope e Salamina nella lista corinniana di Asopidi, lo è altrettanto per Egina e Tebe nella lista di Asopidi registrata da Bacchilide.

Il fatto che tre delle figlie di Asopo sembrano presenti in entrambe le liste (Egina, Tebe e Corcira) fa pensare - riflette Bowra - che tanto Corinna quanto Bacchilide abbiano attinto a una fonte comune, non recuperabile, e abbiano poi aggiunto, secondo gli interessi locali, città facenti parte della loro terra natia: Corinna o i beoti avrebbero così arricchito l'elenco di Asopidi con Tespie, Tanagra e Platea, Bacchilide o i fliasi avrebbero fatto lo stesso con Nemea e Arpina.⁸⁹ Viene dunque da chiedersi in che periodo si consolidò la tradizione celebrante Egina, Tebe e Corcira come figlie di Asopo: la presenza certa di Corcira (ma anche quella, frutto di integrazione, di Egina) in *PMG* 654, col. ii. 36 potrebbe forse rivelarsi elemento a sostegno della datazione arcaica di Corinna.

⁸⁷ Vd. Bowra 1938, p. 219; Intriери 2002, p. 21, n. 50, la quale registra le testimonianze relative al fiume Asopo beotico, che segnava il confine tra Tebe e Platea (vd. Thuc. 2.5.2; Strab. 8.6.24 C 382; Paus. 9.1.2), e all'Asopo peloponnesiaco, che scorreva nel territorio di Fliunte e sboccava in mare a ovest di Sicione (Strab. 8.6.24 C 382; 9.2.23 C 408; Paus. 2.1.1; 3.10). Sappiamo che Ibico (fr. 41 P. = *PMG* 322) era a conoscenza di una peculiare versione relativa alle origini frigie dell'Asopo peloponnesiaco. Così infatti racconta Strabone (6.2.4 C 271): Ἴβυκος δὲ τὸν ἐν Σικυῶνι Ἀσωπὸν ἐκ Φρυγίας ῥεῖν φησι. Paus. 2.5.3 precisa che l'Asopo costituirebbe il proseguimento peloponnesiaco del Meandro, fiume di Frigia e Caria, e ritiene questa una versione locale. Vd. anche Antonetti 1996, p. 370, che sottolinea che nel VI sec. era già consolidata la tradizione relativa ad Asopo.

⁸⁸ Vd. Bowra 1938, pp. 215-16; Intriери 2002, p. 22; Cardin 2010, pp. 151-52. Persistono ancora dubbi sulle origini del mito.

⁸⁹ Vd. Bowra 1938, p. 216.

Sappiamo che Tebe ed Egina sono unite da legami antichi, sanciti già alla fine del VI sec. a.C., quando, secondo la narrazione di Erodoto (5.79-81), strinsero alleanza dopo la sconfitta tebana ad opera degli ateniesi nel 506 a.C.⁹⁰

La celebrazione di Corcira come figlia di Asopo, volta a mettere in luce i mitici legami presenti tra l'isola e l'ambiente peloponnesiaco, potrebbe risalire all'epoca della fondazione coloniale (seconda metà dell'VIII sec. a.C.), quando la madrepatria Corinto intendeva diffondere un'ideologia che legittimasse l'occupazione dell'isola e certamente, a questo scopo, dovette servirsi dello strumento dell'epica. Sappiamo da Strab. 6.2.4 che la colonizzazione corinzia di Corcira fu guidata dal bacchiade Chersicrate, ai tempi del più ampio progetto di espansione corinzia che comprendeva anche la spedizione di Archia in Sicilia, verso Siracusa: i precedenti occupanti di Corcira, euboici originari di Eretria, furono espulsi dall'isola.⁹¹

Intrieri sottolinea tuttavia la debolezza, in termini politico-propagandistici, del rapporto genealogico ricordato tra Corcira e Asopo: il fiume Asopo è infatti legato all'area sicionio-fliasia, più che a quella corinzia; perché la città dell'Istmo avrebbe diffuso un mito celebrante le origini sicionio-fliasie di Corcira? Questa debolezza argomentativa - riflette Intrieri - potrebbe suggerire che Corcira sia stata in realtà inserita tra le figlie di Asopo solo in un secondo momento, per diverse ragioni storiche: la dibattuta datazione di Corinna non permetterebbe di stabilire con certezza l'arcaicità di *PMG* 654; il poema, se neghiamo che Corcira fu celebrata come Asopide già all'epoca della colonizzazione corinzia, sarebbe la più antica testimonianza certa a menzionare l'isola tra le Asopidi.

Si deve tuttavia tener conto che nel V sec. il legame presente tra Asopo e Corcira era già consolidato: Ellanico infatti racconta che

⁹⁰ Vd. Intrieri 2002, pp. 22-23.

⁹¹ Vd. Debiasi 2004, p. 54. Strab. 6.2.4 racconta che [...] πλέοντα δὲ τὸν Ἀρχίαν εἰς τὴν Σικελίαν καταλιπεῖν μετὰ μέρους τῆς στρατιᾶς τοῦ τῶν Ἡρακλειδῶν γένους Χερσικράτη συνοικιοῦντα τὴν νῦν Κέρκυραν καλουμένην, πρότερον δὲ Σχερίαν: mentre Archia navigava verso la Sicilia, lasciò parte dell'esercito a Chersicrate, della stirpe degli Eraclidi, per collaborare nella colonizzazione di Corcira, prima chiamata Scheria. Da Plut. *Quest. Graec.* 11 (= *Mor.* 293A-B) sappiamo invece che Κέρκυραν τὴν νῆσον Ἐρετριεῖς κατόκουν· Χαρικράτους δὲ πλεύσαντος ἐκ Κορίνθου μετὰ δυνάμεως καὶ τῷ πολέμῳ κρατοῦντος ἐμβάντες εἰς τὰς ναῦς οἱ Ἐρετριεῖς ἀπέπλευσαν οἴκαδε: gli eretriesi abitavano l'isola di Corcira; ma quando arrivò Caricrate da Corinto con l'esercito e li sconfisse in battaglia, salparono da Corcira e fecero ritorno verso casa.

Φαίαξ ὁ Ποσειδῶνος καὶ Κερκύρας τῆς Ἀσωπίδος, ἀφ' ἧς ἡ νῆσος Κέρκυρα ἐκλήθη, τὸ πρὶν Δρεπάνη τε καὶ Σχερία κληθεῖσα.

Feace è figlio di Posidone e Corcira, figlia di Asopo, dalla quale l'isola di Corcira prese il nome, chiamata in precedenza Drepane e Scheria.⁹²

Inoltre, Corcira era forse celebrata come Asopide già nel *Catalogo delle donne* post-esiodico; uno scolio omerico (*schol.* BPQTVind. Hom. *Od.* 7.54, I 325 24 D. = Hes. fr. 222 M.-W.) registra infatti che Ἡσίοδος δὲ ἀδελφὴν Ἀλκινόου τὴν Ἀρήτην ὑπέλαβεν, Esiodo ritenne che Arete fosse sorella di Alcinoos. Lo scolio fa riferimento a Hom. *Od.* 7.54-55: Ἀρήτη δ' ὄνομ' ἐστὶν ἐπώνυμον, ἐκ δὲ τοκῆων τῶν αὐτῶν, οἱ περ τέκον Ἀλκίνοον βασιλῆα.

È chiamata col nome di Arete, ed (è nata) dagli stessi genitori che diedero alla luce re Alcinoos.

Sappiamo chi era il padre di Alcinoos grazie a Diod. Sic. 4.72.3-4:

Κόρκυρα δ' ὑπὸ Ποσειδῶνος ἀπηνέχθη εἰς νῆσον τὴν ἀπ' ἐκείνης Κόρκυραν ὀνομαζομένην· ἐκ ταύτης δὲ καὶ Ποσειδῶνος ἐγένετο Φαίαξ, ἀφ' οὗ τοὺς Φαίακας συνέβη τυχεῖν ταύτης τῆς προσηγορίας. Φαίακος δ' ἐγένετο Ἀλκίνοος ὁ τὸν Ὀδυσσεῖα καταγαγὼν εἰς τὴν Ἰθάκην.

Corcira fu portata da Poseidone sull'isola che ebbe il suo nome; da lei Poseidone ebbe Feace, dal quale i Feaci ricevettero il nome con cui sono chiamati. Feace fu padre di Alcinoos, colui che riportò ad Itaca Odisseo.

Essendo Corcira madre di Feace per Hellan. *FgrHist* 4 F 77, possiamo annoverare l'isola tra gli avi di Alcinoos e Arete: perciò West conclude che Corcira compariva come Asopide già nel *Catalogo delle donne*.⁹³

Ritengo inoltre la relazione Asopo-Corcira efficace nella giustificazione della presa di possesso dell'isola da parte di Corinto. È vero che essa celebra le radici sicionio-fliasie, e non corinzie, di Corcira; la stessa Corinto, tuttavia, fin

⁹² *FgrHist* 4 F 77 = Steph. Byz. s.v. Φαίαξ, 654 Meineke. Vd. Intrieri 2002, p. 16.

⁹³ Vd. West 1985, p. 103; Cardin 2010, pp. 162-63.

dall'epoca arcaica, era legata alla regione sicionia.⁹⁴ È eloquente a tal proposito il contenuto di un frammento del poeta corinzio Eumelo (fr. 1 B. = Paus. 2.1.1):

Εὐμηλος δὲ ὁ Ἀμφιλύτου τῶν Βακχιδῶν καλουμένων, ὃς καὶ τὰ ἔπη λέγεται ποιῆσαι, φησὶν ἐν τῇ Κορινθία συγγραφῇ—εἰ δὲ Εὐμήλου γε ἡ συγγραφὴ— Ἐφύραν Ὠκεανοῦ θυγατέρα οἰκῆσαι πρῶτον ἐν τῇ γῆ ταύτῃ, Μαραθῶνα δὲ ὕστερον τὸν Ἐπωπέως τοῦ Ἀλωέως τοῦ Ἡλίου φεύγοντα ἀνομίαν καὶ ὕβριν τοῦ πατρὸς ἐς τὰ παραθαλάσσια μετοικῆσαι τῆς Ἀττικῆς, ἀποθανόντος δὲ Ἐπωπέως ἀφικόμενον ἐς Πελοπόννησον καὶ τὴν ἀρχὴν διανείμαντα τοῖς παισὶν αὐτὸν ἐς τὴν Ἀττικὴν αὐθις ἀναχωρῆσαι, καὶ ἀπὸ μὲν Σικυῶνος τὴν Ἀσωπίαν, ἀπὸ δὲ Κορίνθου τὴν Ἐφυραίαν μετονομασθῆναι.

Ma Eumelo, figlio di Anfilito, uno dei cosiddetti Bacchidi, il quale, così si dice, compose anche versi epici, afferma nella storia corinzia - se è di Eumelo tale opera - che Efira, figlia di Oceano, abitò per prima questa terra, e che poi Maratone, figlio di Eropo e nipote di Aloeo figlio di Elio, si trasferì sulla costa dell'Attica, per fuggire l'ingiustizia e la tracotanza paterna. Quando Eropo morì, (Maratone) scese nel Peloponneso e suddivise il regno tra i figli, per poi tornare immediatamente in Attica: la terra Asopia prese così il nome da Sicione, quella Efirea da Corinto.⁹⁵

Dal racconto di Eumelo, registrato da Pausania, emerge che Sicione e Corinto sono fratelli, entrambi figli di Maratone; quando quest'ultimo, nel Peloponneso, divide il regno, i due diventano eredi rispettivamente della terra Asopia e di quella Efirea.⁹⁶ La leggendaria fratellanza tra le due città potrebbe essere bastata a Corinto per sfruttare la tradizione relativa a Corcira e Asopo e per trovare in essa una sufficiente legittimazione ideologica: la tradizione celebrante

⁹⁴ Vd. Intrieri 2002, pp. 23-25.

⁹⁵ Registrando che Eumelo fu un Bacchide, il passo di Pausania (2.1.1 = Eum. test. 1 B.) suggerisce una contestualizzazione cronologica di Eumelo al periodo di dominazione oligarchica di Corinto da parte della dinastia bacchiade e offre il 657 a.C. come *terminus ante quem*; cfr. Herodot. 5.92 β: Κορινθίοισι γὰρ ἦν πόλιος κατάστασις τοιήδε· ἦν ὀλιγαρχία, καὶ οὔτοι Βακχιάδαι καλεόμενοι ἔνεμον τὴν πόλιν, ἐδίδοσαν δὲ καὶ ἦγοντο ἐξ ἀλλήλων, i Corinzi avevano questa costituzione: c'era un'oligarchia, e i cosiddetti Bacchidi governavano la città e si sposavano tra loro. Sappiamo poi da Clem. Alex. *Strom.* 6.26.7 (= Eum. test. 6 B.) che τὰ δὲ Ἡσιόδου μετέλλαξαν εἰς πεζὸν λόγον καὶ ὡς ἴδια ἐξήνεγκαν Εὐμηλός τε καὶ Ἀκουσίλαος οἱ ἱστοριογράφοι, gli storiografi Eumelo di Corinto e Acusilao di Argo rielaborarono in prosa i poemi di Esiodo: si può così stabilire per Eumelo una datazione approssimativa tra VIII e VII sec. a.C. Vd. Musti-Torelli 1986, pp. 205-206; Debiasi 2004, pp. 19-22.

⁹⁶ Vd. West 2002, pp. 122, 129, il quale ritiene che la menzione di Maratone come padre di Corinto e Sicione potrebbe essere un elemento a favore della datazione dei *Korinthiakà* al VI sec. a.C.

Tebe, Egina e Corcira come Asopidi sembra dunque essere già salda nel VI sec. a.C.⁹⁷

A chi si può quindi far risalire l'originaria celebrazione di Egina, Tebe e Corcira come Asopidi? La questione è discussa per primo da Bowra il quale, riflettendo in particolare su Corcira, indica come unico possibile candidato Eumelo di Corinto.⁹⁸ Eumelo non solo «liked this type of history which traced towns and countries back to eponymous heroes and heroines»⁹⁹, ma ritiene Sinope un'Asopide: uno scolio alle *Argonautiche* di Apollonio Rodio (*schol.* Apoll. Rhod. 2.946c, 196.18-197.1-2 Wendel = Eum. fr. 10 B.), che commenta Apoll. Rhod. 2.946-47 (Σινώπην / θυγατέρ' Ἀσωποῖο), registra infatti che ἐν δὲ τοῖς Ὀρφικοῖς (fr. 45 Kern) Ἄρεως καὶ Αἰγίνης γενεαλογεῖται· κατὰ δὲ τινὰς Ἄρεως καὶ Παρνάσσης, κατ' Εὐμηλον (fr. 8 K.) καὶ Ἀριστοτέλην (fr. 581 Rose) Ἀσωποῦ.

Secondo gli Orfici, (Sinope) è figlia di Ares ed Egina; alcuni ritengono sia figlia di Ares e Parnasse, Eumelo e Aristotele la ritengono figlia di Asopo.¹⁰⁰

Se Eumelo fu il primo a ricordare Sinope come Asopide, a lui si deve probabilmente anche la relazione parentale presente tra Asopo e Corcira. Grazie a un passo di Clemente Alessandrino (*Strom.* 1.131.8)¹⁰¹, sappiamo infatti che Eumelo era in vita quando fu fondata Siracusa e, dunque, quando Corinto stava

⁹⁷ Cfr. Antonetti 1996, p. 370.

⁹⁸ Vd. Bowra 1938, pp. 216-17; Debiasi 2004, pp. 54-56.

⁹⁹ Bowra 1938, p. 216.

¹⁰⁰ Vd. West 2002, p. 126, il quale propone di attribuire Eum. fr. 10 B. all'*Europia*: lo scoliasta menziona infatti il rapimento di Sinope a Iria da parte di Apollo (*schol.* Ap. Rhod. 2.946c, 196 15-17 Wendel), che potrebbe trovare un parallelo nel ratto di Antiope a Iria ad opera di Epopeo (vd. Asius fr. 1 B. = Paus. 2.6.4; Ps. Apollod. 3.5.5). Secondo Asio di Samo, Antiope diede alla luce Anfione e Zeto, il primo dei quali è certamente connesso all'*Europia*. Vd. anche Debiasi 2004, pp. 29 (n.1), 55.

¹⁰¹ Clem. Alex. *Strom.* 1.131.8 (= Eum. test. 2 B.) registra che Εὐμηλος δὲ ὁ Κορίνθιος πρεσβύτερος ὢν ἐπιβεβληκέναι Ἀρχία τῷ Συρακούσας κτίσαντι, Eumelo di Corinto, che era più vecchio (di Callino, Archiloco e Simonide nominati nella parte precedente di Clem. Alex. *Strom.* 1.131.8), è contemporaneo di Archia, fondatore di Siracusa: si stabilisce così la contemporaneità tra Archia ed Eumelo e, di conseguenza, tra Eumelo e Chersicrate, guida della colonizzazione corinzia di Corcira (vd. Strab. 6.2.4). Vd. Debiasi 2004, pp. 48-54, il quale suggerisce che Eumelo celebrò nei *Korinthiakà* l'impresa siciliana di Archia, altro esponente del *genos* bacchiade (Thuc. 6.3.2 ricorda che Archia è un Eraclide; Diod. Sic. 7.9 menziona l'equivalenza tra Eraclidi e Bacchiadi). West 2002, p. 109, contesta la tradizionale attribuzione a Eumelo di Corinto di *Titanomachia*, *Korinthiakà* ed *Europia*, nessuno dei quali può a suo avviso essere datato all'VIII sec. a.C.: in particolare, data i *Korinthiakà* al VI sec. a.C. e spiega che i tre poemi potrebbero far parte di una sorta di ciclo epico corinzio, tramandato sotto il nome di Eumelo.

prendendo possesso di Corcira a scapito degli euboici presenti sull'isola: proclamare Corcira figlia di Asopo (il fiume peloponnesiaco), inventando una genealogia *ad hoc*, sarebbe stato utile strumento di giustificazione a vantaggio della madrepatria Corinto.¹⁰² Bowra fa inoltre dipendere da un perduto passo di Eumelo di Corinto anche Apoll. Rhod. 4.566-67:

αὐτὰρ ἔπειτ' ἐπὶ τῆσι παραὶ Κέρκυραν ἴκοντο,
ἔνθα Ποσειδάων Ἀσωπίδα νάσσατο κούρην.

Dopo di esse, [*scil.* gli Argonauti] giunsero a Corcira,
dove Poseidone pose a vivere la figlia di Asopo.

Se Apollonio allude qui non a Corfù ma a Corcira Nera, l'odierna Curzola (vd. Apoll. Rhod. 4.571, [...] Κέρκυραν ἐπικλείουσι Μέλαιναν), i legami presenti tra i versi di Eumelo e Corcira non sono comunque sfumati.¹⁰³ Sappiamo infatti che Ellanico allude a Corfù, quando registra che Feace è figlio di Poseidone e dell'Asopide Corcira, eponima dell'isola in precedenza chiamata Drepane e Scheria (Hellan. *FGrHist* 4 F 77): Ellanico sembra qui dipendere da Eumelo, come dipese quasi sicuramente dagli enunciati eumelici per la composizione dell'*Asopis* (*FGrHist* 4 F 22). Anche Apollonio Rodio registra l'equivalenza Drepane = Scheria = Corfù (4.982-91): il passaggio potrebbe derivare, come la successiva ampia sezione dedicata a un episodio che vede protagonisti Giasone, i suoi compagni e Medea (vv. 982-1222), da perduti passi dei *Korinthiakà* di Eumelo: questa dipendenza è suggerita non soltanto dall'importanza della saga argonautica all'interno dell'opera eumelica (fr. 1, 5, 7, 8, 10, 15 B.) , ma anche dalla rilevanza politica che poteva avere una celebrazione di Corcira presso Eumelo di Corinto.¹⁰⁴

¹⁰² Vd. Bowra 1938, p. 217.

¹⁰³ Vd. Bowra 1938, p. 217; Debiasi 2004, p. 55, in partic. n. 215: le due isole omonime, toccate da una fase di insediamento euboico, hanno infatti un ruolo poetico omogeneo, come sedi degli odissiaci Feaci.

¹⁰⁴ Vd. Debiasi 2003, pp. 3-5, il quale sottolinea che Apoll. Rhod. 4.1212 evoca la colonizzazione corinzia della terra dei feaci, ossia Corcira, da parte dei Βακχιάδαι, γενεὴν Ἐφύρηθεν ἑόντες, Bacchiadi, stirpe di Efira (= Corinto in Eum. fr. 1 B.), e ricorda che la scoliastica ad Apollonio Rodio mette spesso in luce le relazioni presenti tra il testo ed Eumelo: *scholl.* Apoll. Rhod. 1.146, 19 25-26 Wendel; 1.1165, 106 1-3 W.; 2.946, 197 1-2 W.; 3.1354, 258 1-2 W.; 4.1212b, 310 14-16 W. Vd. anche Debiasi 2004, p. 56, che sottolinea l'importanza dell'isola dei Feaci, ossia Corcira-Corfù, come scenario dell'azione che coinvolge Giasone, i suoi compagni e Medea. Per un'analisi dell'importanza dell'impresa argonautica nei *Korinthiakà*, vd.

Bowra ritiene che Eumelo potrebbe aver celebrato anche Tebe ed Egina come figlie di Asopo, rendendole eroine eponime delle rispettive città, come fece con Sinope e Corcira: mancando tuttavia le prove dirette, questa resta una deduzione.¹⁰⁵

Secondo Bowra, Corinna dovette attingere ad Eumelo la sua concezione delle Asopidi: ciò però non implica che la poetessa conoscesse direttamente l'opera dell'aedo corinzio. Sappiamo che il legame tra le Asopidi Tebe ed Egina era ormai saldo nel VI sec. a.C. e che la lista corinniana di Asopidi aggiunge, al nucleo originario costituito da Tebe, Egina, Corcira, Sinope e Salamina, solo nomi di siti beotici o connessi al territorio beotico: Platea, forse Eubea, Tespie e Tanagra. Dovette quindi esserci un autore beota, vissuto in un'epoca precedente a Corinna, che celebrò con i suoi canti l'elenco di figlie di Asopo così costituito, ricamato in senso locale su una trama di tradizioni peloponnesiache.¹⁰⁶

Sarebbe tuttavia errato - sottolinea Bowra - ritenere che la tradizione accolta da Corinna volesse rivendicare le origini beotiche di siti come Sinope, Corcira e Salamina: «it is more probable that she felt that the different rivers called Asopus were ultimately the same or at least all belonged to the same god»¹⁰⁷. Pindaro infatti, in *Ol.* 6.84-85, ricorda che

ματρομάτωρ ἐμὰ Στυμφαλῖς, εὐανθῆς Μετώπα,
πλάξιππον ἃ Θήβαν ἔτικτεν.

La madre di mia madre è di Stinfalo, Metòpa adorna di fiori,
che generò Tebe agitatrice di cavalli.

Da Diod. Sic. 4.72.1 sappiamo che

Ἀσωπὸς δ' ἐν Φλιοῦντι κατοικήσας ἔγημε Μετώπην τὴν Λάδωνος, ἐξ ἧς ἐγένοντο
δύο μὲν υἱοί, Πελασγὸς καὶ Ἴσμηνός, θυγατέρες δὲ δώδεκα, Κόρκυρα καὶ

ibid. pp. 27-39: secondo Paus. 2.3.11 (= Eum. fr. 5 B.), Eumelo aveva raccontato che Medea fu involontaria causa della morte dei propri figli, quando li nascose sotto terra nella speranza di renderli immortali. West 2002, pp. 123-24, afferma che sotto la trama del peculiare rituale a cui Medea sottopose i suoi figli si celava un reale culto corinzio dei bambini morti, la tomba dei quali era collocata nel recinto di Era (vd. Eur. *Med.* 1378-83; Paus. 2.3.7): in origine, probabilmente, i bambini a cui il culto era dedicato erano i figli di una divinità locale chiamata Medea.

¹⁰⁵ Vd. Bowra 1938, p. 218.

¹⁰⁶ Vd. Bowra 1938, p. 220.

¹⁰⁷ Bowra 1938, p. 220. Vd. anche West 2002, p. 120, n. 56, il quale afferma che doveva esistere una sola divinità chiamata Asopo, nonostante la presenza di più fiumi omonimi.

Σαλαμίδς, ἔτι δ' Αἴγινα καὶ Πειρήνη καὶ Κλεώνη, πρὸς δὲ ταύταις Θήβη τε καὶ Τάναγρα καὶ Θέσπεια καὶ Ἀσωπίς, ἔτι δὲ Σινώπη, πρὸς δὲ ταύταις Ὀρνία καὶ Χαλκίς.

Asopo andò a vivere a Fliunte e sposò Metòpa, figlia di Ladone. Nacquero loro due figli maschi, Pelago e Ismeno, e dodici figlie, Corcira, Salamina, Egina, Pirene, and Cleone, Tebe, Tanagra, Tespie, Asopide, Sinope, Ornia e Calcide.

Metopa dunque, figlia del fiume dell'Arcadia Ladone, sposò Asopo ed ebbe 12 figlie, tra cui Tebe, ricordata da Pindaro come sua madre in *Isthm.* 1.1 (Μᾶτερ ἐμά...Θήβα). Corinna menziona Ladone in *PMG* 684 (= Theodos. *Περὶ κλίσεως τῶν εἰς ὠν βαρυτόνων*, p. 18 Hilg.):

Τὸ Λάδων ὑπὸ Ἀντιμάχου διὰ τοῦ ὦ κλίνεται...ἡ μέντοι Κόριννα διὰ τοῦ ντ τὴν κλίσιν ἐποίησατο τῷ λόγῳ τῶν μετοχικῶν, οἷον

‘Λάδοντος δονακοτρόφῳ’.

Il termine ‘Ladone’ è declinato (al genitivo) da Antimaco con l’ω (= fr. 34 Wyss); Corinna lo declina invece come i participi, con -ντ-, per esempio ‘Di Ladone, che produce canne’.

Sembra dunque che le due tradizioni siano intrecciate su uno stesso filone: così si spiegherebbero, ad esempio, i riferimenti espliciti e impliciti al fiume arcadico Ladone presenti in autori beoti come Pindaro e Corinna.

Tenendo conto di tutti questi elementi, sommati alla volontà catalogica mostrata da Corinna in *PMG* 654, col. ii. 33-40, che sembra ricalcare la modalità narrative del *Catalogo delle donne*, se non esiodeo, datato comunque da West al VI sec. a.C.¹⁰⁸, è possibile forse riflettere in modo più generale sulla questione della datazione di Corinna. A mio avviso, la presenza di Egina (v. 33), Corcira (v. 36), Salamina (v. 36) e Sinope (v. 39) può essere un elemento a favore della datazione alta: Corinna, a fine VI sec. a.C., utilizzando forse come modello la sezione relativa alle Asopidi presente nel *Catalogo delle donne*, avrebbe raccolto una tradizione arcaica relativa alla prole di Asopo, la cui origine si deve forse ad

¹⁰⁸ Vd. West 1985, p. 136.

Eumelo di Corinto; al nucleo di Asopidi originario, Corinna, o un autore beota prima di lei, aggiunte i nomi di altre città, scelte tra quelle della sua terra patria, celebrandole come figlie di Asopo.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Se consideriamo Eumelo di Corinto il primo autore a celebrare Sinope, Corcira, Tebe ed Egina come Asopidi, sembra che le radici della mitica tradizione relativa alla prole fluviale si possano riconoscere nell'ambiente peloponnesiaco e che solo in un secondo momento, su questo sostrato, sia stato costruito un apparato dal carattere beotico.

Conclusioni

L'immagine di Corinna che emerge da questo studio è quella di una poetessa arcaica, profondamente legata agli interessi e ai temi della sua terra natia ma capace di spaziare tra i meandri del mito panellenico: Corinna è la sola a inserire Orione, figura già presente sullo scenario omerico ed esiodeo, all'interno della successione sacerdotale dell'oracolo beotico di Apollo Ptoio (*PMG* 654, col. iii. 37-41); è la sola a celebrare Edipo come eroe della forza fisica che, al pari di Eracle e Teseo, uccide la Sfinge e la volpe Teumessia (*PMG* 672) senza ricorrere alla sagacia della sua mente o al sostegno di un aiutante magico, come farà invece Cefalo nella versione più sofisticata dello stesso mito. Quando si accosta a queste caratteristiche peculiari della poetica corinniana, Collins si esprime in termini di innovazione poetica¹: ho preferito invece percorrere la direzione opposta, analizzando il mito nelle sue insenature intime e originarie e partendo da un punto di vista beotico. In tal modo, ho sostenuto la datazione arcaica, credendo nelle fonti concordi nel definire Corinna contemporanea di Pindaro.² Sulla base di *PMG* 672 si può forse risalire a un nucleo mitologico originale, che venne poi rimaneggiato per motivi storico-culturali da Atene sempre più presente nell'orizzonte beotico. Del resto, a quanto ci è dato vedere, la prima raffigurazione vascolare dell'incontro tra Edipo e la Sfinge è il *kantharos* beotico conservato nel Museo di Tebe e datato al secondo quarto del VI sec. a.C. (fig. 11), che sembra essere precedente rispetto alla versione dell'enigma cantata per primo da Pindaro (fr. 177d S.-M.) e divenuta tema delle raffigurazioni vascolari probabilmente soltanto a partire dalla seconda metà del VI sec. a.C. Che la prima testimonianza figurativa di genere sia beotica e che il più antico resoconto del mito sia opera di una poetessa beota non può essere una coincidenza: sembra dunque che nella Beozia di VI sec. a.C. il mito di Edipo e della Sfinge circolasse nella versione corinniana, secondo la quale l'eroe tebano aveva un ruolo di civilizzatore anche nei confronti della volpe Teumessia. Il possibile intervento di Atene nel contaminare il mito della volpe è un esempio di come la città attica si

¹ Vd. Collins 2006, p. 21; Villarrubia Medina 2011, p. 253.

² Plutarco (Plut. *Glor. Athen.* 4.347f-348a), Eliano (*Var. Hist.* 13.25), Pausania (9.22.3) e alla *Suda* (s.v. Κόρινθα, pp. 157-58 Adler).

sia imposta sul piano culturale in parallelo al piano storico: ho infatti accostato l'atteggiamento di Atene nei confronti del mito beotico a quello della città ai tempi di Pisistrato, quando i Teseidi - e quindi, indirettamente, l'eroe "nazionale" Teseo - furono inseriti *ad hoc* nell'ultima fase della guerra di Troia. Lo studio dei meccanismi mitici grazie ai quali il colosso attico si impose nel panorama culturale dei popoli confinanti resta un campo di notevole interesse e da percorrere in modo più approfondito.

Allo stesso modo, sarebbe utile analizzare più estesamente lo sviluppo del mito delle Asopidi, basato su un'insormontabile ambiguità di fondo, dovuta all'omonimia di più fiumi della Grecia antica, che non consente nemmeno di capire dove si possano collocare le origini della tradizione: celebrare il futuro glorioso delle nove figlie del beotico Asopo (*PMG* 654, coll. ii. 33-42; iii. 12-18) e ricordare che esse saranno madri di stirpi semidivine serve a Corinna per disegnare una sorta di mappatura della Grecia, legando tramite sottili connessioni luoghi tra loro distanti.

Edizioni

- *Anthologia Lyrica Graeca*, ed. E. Diehl, Lipsiae 1936² (1925¹)
- *Antoninus Liberalis, Les Métamorphoses*, ed. M. Papathomopoulos, Paris 1968
- *Corinna*, ed. D. L. Page, London 1963² (1953¹)
- ‘Corinnae quae supersunt’, ed. G. Cronert, *RM* 63 (1908), 161-89
- *Greek Epic Fragments*, ed. M. L. West, Cambridge (MA) 2003
- *Greek Lyric, IV. Bacchylides, Corinna, and Others*, ed. D. Campbell, Cambridge (MA) 1992
- *Hellenistic collection: Philitas, Alexander of Aetolia, Hermesianax, Euphorion, Parthenius*, ed. J. L. Lightfoot, Cambridge (MA) 2009
- *L'Orestas di Corinna in un papiro inedito della Società italiana*, in appendice a *Introduzione a Pindaro*, ed. G. Coppola, Roma 1931, 231-42
- *The Oxyrhynchus Papyri XXIII*, ed. E. Lobel, London 1956

Commenti

Barchiesi-Rosati 2007

Ovidio, Metamorfosi. Vol. II, libri III-IV, edd. A Barchiesi – G. Rosati – L. Koch, Milano 2007

Condos 1997

Stars Myths of the Greeks and Romans, containing The Constellations of Pseudo-Eratosthenes and the Poetic Astronomy of Hyginus, trans. and comm. T. Condos, Grand Rapids 1997

Dodds 1944

Euripides, Bacchae, ed. E. R. Dodds, Oxford 1944¹ (1960²)

Frazer 1921

Apollodorus, The Library. Voll. I-II, ed. J. G. Frazer, Cambridge (MA) 1921

Hollis 1990

A. S. Hollis, *Callimachus, Hecale*, Oxford 1990¹ (2009²)

Jebb 1888

Sophocles. The Plays and Fragments. Part III, the Antigone, ed. R. C. Jebb, Cambridge 1888

Kenney-Chiarini 2011

Ovidio, Metamorfosi. Vol. IV, libri VII-IX, edd. E. J. Kenney - G. Chiarini, Milano 2011

Lightfoot 1999

Parthenius of Nicaea, ed. J. L. Lightfoot, Oxford 1999

Mastronarde 1994

Euripides, Phoenissae, ed. D. J. Mastronarde, Cambridge 1994

Moggi-Osanna 2010

Pausania, Guida della Grecia. Libro IX. La Beozia, edd. M. Moggi - M. Osanna, Milano 2010

Mordenti 1998

Antonino Liberale, Metamorfosi, ed. G. Mordenti, Imola 1998

Musti-Torelli 1986

Pausania, Guida della Grecia. Libro IX. La Beozia, edd. D. Musti - M. Torelli, Milano 1986

Ricciardelli 2000

Inni orfici, a c. di G. Ricciardelli, Milano 2000

Santoni 2000

Palefato, Storie incredibili, ed. A. Santoni, Pisa 2000

Stern 2003

‘Heraclitus the Paradoxographer: Περὶ Ἀπίστων, *On Unbelievable Tales*’,
ed. J. Stern, *TAPHA* 133 (2003), 51-97

Bibliografia

Allen - Frel 1972

A. Allen – J. Frel, ‘A Date for Corinna’, *CJ* 68 (1972), 26-30

Antonetti 1996

C. Antonetti, ‘Les Α(Ϝ)ορεῖς : groups civiques et *syggeneiai* de la tradition dorienne’, *Actes du III^e Colloque international sur l’Illyrie méridionale e l’Épire dans l’Antiquité* (Chantilly 1996), Paris 1999, 367-72

Beazley 1925

J. D. Beazley, *Attische Vasenmaler des Rotfigurigen Stils*, Tübingen 1925

Berman 2010

D.W. Berman, ‘The Landscape and Language of Korinna’, *GRBS* 50 (2010),
41-62

Bernard 1985

P. Bernard, ‘Les rhytons de Nisa. I. Poétesses Grecques’, *JSav* 1 (1985), 25-
118

Borrows-Ure 1907

R. M. Borrows - P. N. Ure, 'Excavations at Rhitsóna in Boeotia', *ABSA* 14 (1907-1908), 226-318

Bowra 1938

C. M. Bowra, 'The Daughters of Asopus', *Hermes* 73 (1938), 213-21

Brillante 1980

C. Brillante, 'Le leggende tebane e l'archeologia', *SMEA* 21 (1980), 309-40

Burzacchini 1978

G. Burzacchini, 'Corinn. fr. 20 P', *MCr* 13-14 (1978-79), 147-48

Burzacchini 1990

G. Burzacchini, 'Corinna e i Plateesi. In margine al certame di Elicone e Citerone', *Eikasmós* 1 (1990), 31-5

Burzacchini 1991

G. Burzacchini, 'Corinniana', *Eikasmós* 2 (1991), 39-90

Burzacchini 1992

G. Burzacchini, 'Corinna in Roma', *Eikasmós* 3 (1992), 47-65

Burzacchini 1993

G. Burzacchini, 'Per un profilo di Mirtide antedonia', in *Tradizione e innovazione della cultura greca da Omero all'età ellenistica. II*, a c. di R. Pretagostini, Roma 1993, 395-401

Burzacchini 1997

G. Burzacchini, 'Sul 'canone' delle poetesse (Antip. Thess. *AP* IX 26 [= XIX G.-P.]', *Eikasmós* 8 (1997), 125-34

Cameron 2004

A. Cameron, *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford 2004

Cardin 2010

M. Cardin, 'L'ehoia di Egina e le Asopidi nel Catalogo delle donne esiodeo', in *Tra panellenismo e tradizioni locali. Generi poetici e storiografia*, a c. di E. Cingano, Alessandria 2010, 151-210

Cingano 1989

E. Cingano, 'Tra *epos* e storia: la genealogia di Cianippo e dei Biantidi in Ibico (Suppl. Lyr. Gr. 151 Page), e nelle fonti mitografiche greche', *ZPE* 79 (1989), 27-38

Cingano 1992

E. Cingano 1992, 'The Death of Oedipus in the Epic Tradition', *Phoenix* 46 (1992), 1-11

Cingano 1993

E. Cingano, 'Indizi di esecuzione corale in Stesicoro', in *Tradizione e innovazione della cultura greca da Omero all'età ellenistica. I*, a c. di R. Petragostini, Roma 1993, 347-61

Cingano 1997

E. Cingano, 'Oedipus and the Seven against Thebes in Boeotian Poetry and in the Epic Tradition', in *Recent Developments in the History and Archaeology of Central Greece*, ed. J. Bintliff, Oxford 1997, 149-160

Cingano 2000

E. Cingano, 'Tradizioni su Tebe nell'epica e nella lirica greca arcaica', in *Presenza e funzione della città di Tebe nella cultura greca*, a c. di P. Angeli Bernardini, Roma - Pisa 2000, 127-161

Cingano 2003

E. Cingano, 'Figure eroiche nell'Antigone di Sofocle e nella tradizione mitografica arcaica', in *Il dramma sofocleo. Testo, lingua, interpretazione*, a c. di G. Avezzi, Stuttgart-Weimar 2003, 69-84

Cingano 2007

E. Cingano, 'Teseo e i Teseidi tra Troia e Atene', in *L'epos minore, le tradizioni locali e la poesia arcaica. Atti dell'incontro di studio. Urbino, 7 giugno 2005*, a c. di P. Angeli Bernardini, Pisa-Roma 2007, 91-102

Cingano 2009

E. Cingano, 'The Hesiodic Corpus', in *Brill's Companion to Hesiod*, edd. F. Montanari, A. Rengakos, Chr. Tsagalis, Boston-Köln-Leiden 2002, 91-130

Cingano 2014a

E. Cingano, 'Epigonoi ('after-born, descendants')', in *The Cambridge Companion to the Epic Cycle*, edd. M. Fantuzzi - Chr. Tsagalis, Cambridge 2014, in corso di stampa

Cingano 2014b

E. Cingano, 'Oedipodea', in *The Cambridge Companion to the Epic Cycle*, edd. M. Fantuzzi - Chr. Tsagalis, Cambridge 2014, in corso di stampa

Clayman 1978

D. L. Clayman, 'The meaning of Corinna's $\text{F}\epsilon\text{p}\text{o}\tilde{\iota}\alpha$ ', *CQ* 28 (1978), 396-97

Coarelli 1972

F. Coarelli, 'Il complesso pompeiano del Campo Marzio e la sua decorazione scultorea', *RPAA* 44 (1971-72), 99-122

Collins 2006

D. Collins, 'Corinna and Mythological Innovations', *CQ* 56 (2006), 19-32

Davies 1988

M. Davies, 'Corinna's Date Revisited', *SIFC* 81 (1988), 186-94

Debiasi 2003

A. Debiasi, 'POxy LIII 3698: Eumeli Corinthii fragmentum novum?', *ZPE* 143 (2003), 1-5

Debiasi 2004

A. Debiasi, *L'epica perduta*, Roma 2004

Debiasi 2010

A. Debiasi, 'OYPION / ΩPION: frammenti dall'*Esiodo* di Euforione? (*schol. Basil. ad German. Arat.* p. 93, 13-20 Breysig e fr. 101 Pow.)', *QUCC* 94 (2010), 99-119

Edmunds 1981

L. Edmunds, *The Sphinx in the Oedipus Legend*, Königstein/Ts. 1981

Edmunds 1985

L. Edmunds, *Oedipus. The Ancient Legend and Its Later Analogues*, London 1985

Fossey 1988

J. M. Fossey, *Topography and Population of Ancient Boiotia*, Chicago 1988

Gantz 1993

T. Gantz, *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore 1993

Gentili - Lomiento 2001

B. Gentili, L. Lomiento, 'Corinna, *Le Asopidi* (PMG 654 col. III 12 – 51)', *QUCC* 97 (n.s. 68), 2001, 7-20

Henderson 1995

W. J. Henderson, 'Corinna of Tanagra on Poetry', *ACD* 38 (1995), 29-41

Henrichs 1987

A. Henrichs, 'Three Approaches to Greek Mythography', in *Interpretations of Greek Mythology*, ed. J. Bremmer, London 1987, 242-77

Heuzey 1879

M. L. Heuzey, 'Le char de Bacchus', *Monuments grecs publiés par l'Association pour l'Encouragement des Études Grecques en France* 8 (1879), 55-58

Higbie 2007

C. Higbie, 'Hellenistic Mythographers', in *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, ed. R. D. Woodard, Cambridge 2007, 237-54

Intrieri 2002

M. Intrieri, *βίαιος διδάσκαλος. Guerra e stasis a Corcira tra storia e storiografia*, Soveria Mannelli 2002

Jost 1985

M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris 1985

Kirkwood 1974

G. M. Kirkwood, *Early Greek Monody. The History of a Poetic Type*, Ithaca-London 1974

Kowalzig 2004

B. Kowalzig, 'Changing Choral Worlds: Song-Dance and Society in Athens and Beyond', in *Music and the Muses. The Culture of Mousike in the Classical Athenian City*, ed. P. Murray - P. Wilson, Oxford 2004, 39-65

Krauskopf 1982

I. Krauskopf, 'Edipo nell'arte antica', in *Edipo. Il teatro greco e la cultura europea. Atti del Convegno Internazionale (Urbino 15-19 novembre 1982)*, a c. di B. Gentili e R. Pretagostini, Roma 1986, 327-41

Lobel 1930

E. Lobel, 'Corinna', *Hermes* 65 (1930), 356-65

Lullies 1954

R. Lullies, 'Die lesende Sphinx', in *Festschrift zum 60 Geburtstag von Bernhard Schweitzer*, Stuttgart-Köln 1954, 140-46

March 1987

J. R. March, *The Creative Poet*, London 1987

Marginesu 2005

G. Marginesu, *Gortina di Creta. Prospettive epigrafiche per lo studio della forma urbana*, Atene 2005

Moret 1982

J.-M. Moret, 'Quelques observations à propos de l'iconographie attique du mythe d'Œdipe', in *Edipo. Il teatro greco e la cultura europea. Atti del Convegno Internazionale (Urbino 15-19 novembre 1982)*, a c. di B. Gentili e R. Pretagostini, Roma 1986, 205-14

Moret 1984

J.-M. Moret, *Oedipe, la Sphinx et les Thébains. Tomes I-II*, Roma 1984

Nagy 1990

G. Nagy, *Greek Mythology and Poetics*, London 1990

Oder 1886

E. Oder, *De Antonino Liberali*, diss. Bonn 1886

Page 1957

D. L. Page, 'A Note on Corinna', *CQ* 7 (1957), 109-12

Palumbo Stracca 1993

B. M. Palumbo Stracca, 'Corinna e il suo pubblico', in *Tradizione e innovazione della cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili II*, a c. di R. Pretagostini, Roma 1993, 403-12

Robert 1915

C. Robert, *Oidipus*, Berlin 1915

Robert 1939

L. Robert, 'Hellenica', *RPh* 13 (1939), 97-217 (= L. Robert, *Opera minora selecta. II*, Amsterdam 1969, 1250-1370)

Robert 1944

L. Robert, 'Hellenica', *RPh* 18 (1944), 5-56 (= L. Robert, *Opera minora selecta. III*, Amsterdam 1969, 1371-1422)

Schachter 1981

A. Schachter, *Cults of Boiotia. I. Acheloos to Hera*, London 1981

Schachter 1986

A. Schachter, *Cults of Boiotia. II. Herakles to Poseidon*, London 1986

Schachter 2005

A. Schachter, 'The Singing Contest of Kithairon and Helikon: Korinna, fr. 654, col. i and ii. 1-11: Content and Context', in *Κορυφαίοι άνδρί. Mélanges*

offerts à André Hurst, éd. par A. Kolde, A. Lukinovich et A. L. Rey, Genève 2005, 275-83

Stewart 1998

A. Stewart, 'Nuggets: Mining the Text Again', *AJA* 102 (1998), 271-82

Strauss Clay 2005

J. Strauss Clay, 'The beginning and end of the *Catalogue of Women* and its relation to Hesiod', in *The Hesiodic Catalogue of Women*, ed. R. Hunter, Cambridge 2005, 25-34

Vessella 2010

C. Vessella, 'Lettori di Corinna in Egitto', in *Actes du 26^e Congrès international de papyrologie. Genève, 16-21 août 2010*, éd. par P. Schubert, 809-16

Villarrubia Medina 2011

A. Villarrubia Medina, 'Ensayo sobre Corina de Tanagra y sus poemas', in *Estudios filológicos sobre poesía griega arcaica*, a c. di A. Villarrubia Medina, Sevilla 2011, 153-267

West 1970

M.L. West, 'Corinna', *CQ* 20 (1970), 277-87

West 1985

M.L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women. Its Nature, Structure and Origins*, Oxford 1985

West 1990

M.L. West, 'Dating Corinna', *CQ* 40 (1990), 553-57

West 2002

M.L. West, ‘Eumelos’: a Corinthian Epic Cycle?, *JHS* 122 (2002), 109-33