

DIOSCORIDE RIVISITATO

Dioscoride rappresenta una personalità tanto oscura dal punto di vista autobiografico, quanto vivace ed originale dal punto di vista artistico. I quaranta epigrammi che di lui ci sono rimasti presentano una notevole varietà di temi e di toni, una apprezzabile raffinatezza di gusto. Eppure nei riguardi di questo autore esiste un sostanziale disinteresse¹: pesava - e in certi casi ancor oggi continua a pesare - il pregiudizio critico nei confronti della poesia ellenistica come *lusus* letterario e lirica d'intrattenimento nel senso deteriore del termine e questo pregiudizio ha spesso impedito un'indagine serena anche sulle peculiarità linguistiche dell'epigrammatista. In questo ambito ciò che maggiormente colpisce è la tendenza ad evitare l'espressione diretta e la conseguente preferenza per un procedimento simbolico e metaforico, intessuto su una complessa trama di citazioni. Parte del lessico dioscorideo, inoltre, è risultato estremamente fertile per gli autori successivi, riuscendo a giungere ad essi ancora vitale. Anche nell'esiguo campione di testi qui analizzati è frequente incontrare vocaboli che ritornano con la stessa pregnanza religiosa in opere tarde di carattere teologico-misterico d'ambito tanto pagano quanto cristiano. È il caso, ad esempio, del nesso πνεύματα θευφορίας², in cui il secondo termine, testimoniato per la prima volta proprio in Dioscoride, dopo esser stato utilizzato da Filodemo e Strabone, arriva a Giamblico, Origene ed Eusebio, sempre in connessione con πνεῦμα (vedi *infra*). Esiste, in particolare, una specificità religiosa nell'uso di certe parole dioscoridee, parole che nella maggioranza delle ricorrenze hanno un significato più banale e che invece Dioscoride utilizza nel senso tecnico e raro del termine: si pensi a καλύβη³, che, normalmente usata per indicare "capanna", "tugurio", "schermo" o

¹) Un caso di completa omissione è quello di A. Couat, *La poésie alexandrine sous les trois premiers Ptolémées*, Paris 1882; trattazioni sommarie compaiono in G. Knaack, ap. F. Susemihl, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, Leipzig 1892, 2.543-44, nel *Die hellenistische Dichtung* di Wilamowitz, ma anche nella *Geschichte der griechischen Literatur* (Bern und München 1971, 831 e 835, per un totale di una decina di righe) di A. Lesky.

²) Al v. 4 di AP 6.220.

³) Cf. AP 5.53.2.

“stanza nuziale”, denota una costruzione sacra destinata a contenere il simulacro d’Adone⁴.

Dei due testi-campione scelti, il primo è stato solitamente interpretato in maniera letterale, mentre il secondo è finora passato immeritatamente sotto silenzio.

1 G-P (= AP 5.56)

Ἐκμαίνει χεῖλη με ῥοδόχροα, ποικιλόμυθα,
ψυχοτακῆ στόματος νεκταρέου πρόθυρα,
καὶ γλῆναι λασίαισιν ὑπ’ ὀφρύσιν ἀστράπτουσαι,
σπλάγγων ἡμετέρων δίκτυα καὶ παγίδες,
καὶ μαζοὶ γλαγόντες ἐϋζυγες ἡμερόντες
εὐφυέες, πάσης τερπνότεροι κάλυκος·
ἀλλὰ τί μὲνῶ κυσὶν ὀστέα; μάρτυρές εἰσι
τῆς ἀθυροστομίας οἱ Μίδεω κάλαμοι.

Componimento giustamente famoso, questo epigramma corre il rischio di essere frainteso, se viene interpretato solo come un’ispirata lista dei pregi della donna amata⁵.

La prima e l’unica a considerare con ottica differente questi versi è stata L.R. Cresci⁶, che attraverso un’indagine linguistico-stilistica ha compreso come sotto l’apparenza erotica si nasconda una natura decisamente più complessa e mediata. Dioscoride ha in animo di

⁴ La struttura della καλύβη è incerta, proprio perché il termine non torna altrove in questa accezione: per Jacobs è una «pergola ornata a talamo», Waltz traduce «chappelle», rimandando a G. Glotz, *Les fêtes d’Adonis sous Ptolémée II*, REG 33, 1920, 199-222, il quale però non menziona né la καλύβη, né edifici simili: è infatti impossibile identificarla (per etimologia è qualcosa che nasconde) con il δεικτήριον che Glotz descrive a p. 203, luogo in cui veniva rappresentata la pantomina sacra della resurrezione di Adone. Si deve dunque attendere la ἐρὰ καλύβη di due iscrizioni della Siria (W.H. Waddington, *Inscriptiones grecques et latines de la Syrie*, Paris 1870, 2545 e 2546, p. 578) prima che questa costruzione abbia nuovamente una funzione sacra.

⁵ Cf. L. De Gregori, *Gli epigrammi di Dioscoride*, SIFC 9, 1901, 149-93 e G. Giangrande, *Gli epigrammi alessandrini come arte allusiva*, QUCC 15, 1973, 11 [*Scripta Minora Alexandrina* 1, Amsterdam 1980, 193-217]: «si tratta di un epigramma convenzionale: il tema - lista delle grazie dell’amata - è motivo comune e lo stile è convenzionale».

⁶ Cf. *Studi sugli epigrammi erotici di Dioscoride*, Sileno 3, 1977, 255-62.

compiere una parodia del genere erotico-descrittivo, trasformandolo in un sorridente ed abilissimo saggio di stile e di memorie letterarie, con l'intento evidente di creare nel lettore un effetto di straniamento.

Il processo è graduale. Nel primo distico (ἐκμαίνει χεῖλη με ῥοδόχροα, ποικιλόμυθα, / ψυχολακῆ στόματος νεκταρέου πρόθυρα) Dioscoride inserisce nella descrizione della donna alcuni termini della sfera del divino. Si pensi a quell'ἐκμαίνει in *incipit*, che indica la folle esaltazione prodotta da una forza divina o magica, come quella di Dioniso⁷ o di un filtro⁸. I due passi più vicini al nostro che usano il verbo in riferimento alla forza travolgente dell'amore sono 'PI'. AP 7.99 (= FGE) e Theoc. 5.90 s., citando i quali già la Cresci aveva notato una differenza fondamentale: mentre in essi era *la persona amata* a rendere folle il poeta, in Dioscoride invece sono direttamente *le sue grazie fisiche*. Questo primissimo piano ha un duplice effetto: il punto di vista frantuma la donna nelle sue parti, esaltandone la perfezione compiuta anche nei singoli particolari, e contemporaneamente la spersonalizza⁹. La mancanza del nome dell'amata contribuisce all'effetto¹⁰: qui non è cantata una fanciulla, ma le labbra, gli occhi, i seni.

L'aggettivo ῥοδόχροα connota la leggiadria, spesso di divinità¹¹, e ποικιλόμυθα è parola rara, che s'incontra due volte negli *Inni Orfici* come epiteto di Crono (13.5) e di Hermes (28.8), e che riappare in Athen. 15. 677 a, ironicamente riferito a Θετταλέ. La Cresci ne riconosce la parentela con i composti ridondanti di Euripide e Timoteo, ma ne sottovaluta il carattere sacrale. Dioscoride,

⁷) Cf. e.g. Eur. *Bacch.* 35 s.; Apollod. 1.9.12.

⁸) Cf. e.g. Soph. *Tr.* 1141 s.; Luc. *DMer* 1.2.

⁹) La spersonalizzazione della donna cantata sarà un procedimento adottato, anche con fini diversi da quello di Dioscoride, in buona parte della poesia erotica successiva fino a Niceta Eugenio (l. 120 - 58).

¹⁰) Diversamente pensa Weinreich, *Zwei Epigramme Dioskorides V 138 und Krinagoras IX 429*, WS 59, 1941, 73, che identificherebbe la donna cantata nel nostro epigramma con l'Atenio di AP 5.138 (= 2 G. - P.), non riuscendo però a fornire sostegni per la sua tesi, se non alcuni ragionamenti per esclusione: ad esempio che tutti gli altri *erotika* di Dioscoride (tranne AP 5.54, che ha tono didattico ed impersonale) presentino il nome dell'amata.

¹¹) Cf. e.g. *Anacreont.* 55.22 W., adesp. AP 9.525 e Theoc. 18.31; cf. anche il composto analogo di Dioscor. AP 5.55 (= 5 G-P) 1.

invece, sta usando consapevolmente questi termini che rientrano nell'ambito semantico del divino - come anche il νεκταρέου del v. 2 - per tracciare un ritratto sovranaturale. Ma dal v. 3 cambia il registro ed il secondo distico (καὶ γλῆναι λασίαισιν ὑπ' ὀφρύσιν ἀστράπτουσαι, / σπλάγχων ἡμετέρων δίκτυα καὶ παγίδες) presenta queste "bellezze femminili" con attributi tradizionalmente accostati a creature mostruose. Γλῆναι è infatti riferito all'occhio del Ciclope in Θ 494 (anche qui in connessione con ὀφρύς) e in ι 390, mentre da Cerc. 4.20 P. è attribuito a Fetonte che μονάδι γλῆνα παραυγεί. La Cresci fa dipendere questo verso direttamente da Call. *Dian.* 52-54 (ὑπ' ὀφρύν / ... μουνόγληνα / ... ὑπογλαύσσοντα), dove si descrivono i Ciclopi al lavoro nella fucina d'Efesto, ma l'immagine è più in generale quella del terribile brillio che emana dallo sguardo di una creatura fantastica, non umana. Infatti, anche se il richiamo a Polifemo è ribadito dal nesso λασίαισιν... ὀφρύσι in Theoc. 11.31, Filostrato attribuisce ὀφρῦς λάσαια al Glauco marino in *Im.* 2.15. In quest'ottica non crea più problemi l'aggettivo λασίαισιν, sul quale invece nel passato si sono accaniti molti tentativi d'emendamento: γαλεραῖσιν (nell'edizione del 1813-17) e μελαναῖσιν (nelle *Animadversiones*) di Jacobs, λαραῖσιν di Hecker, λιπαραῖσιν o λαμυραῖσιν di Piccolos, ῥαδιναῖσιν di Geel. Anche chi ha accettato il termine ha cercato di smussarne l'eccezionalità sforzandolo al contenuto erotico che mostrava l'epigramma, invocando il conforto del fatto che le sopracciglia folte nelle donne erano oggetto d'ammirazione¹², o che ὀφρύσιν potrebbero essere le "ciglia" e non le "sopracciglia"¹³, o addirittura che il complimento potrebbe essere compreso soltanto in una comunicazione privata dei due amanti o in rapporto al gusto del poeta¹⁴. Si deve invece avvicinare l'espressione alle altre che evocano l'immagine di creature fantastiche, come il Ciclope teocriteo. Senonché all'interno dell'*Idillio*, nell'autocommiserazione di Polifemo innamorato, l'unico folto sopracciglio è elemento di non-avvenenza, anziché di fascino! L'operazione culturale, imperniata sulla rivalutazione di un parametro estetico bestiale e disumano, suona decisamente ironica. A ciò si aggiunge l'effetto di ἀστράπτουσαι: in senso

¹² Cf. e.g. Theoc. 8.72, *Anacreont.* 16 W., ma soprattutto i latini, Petron. 126 ed *Ov. ars* 3.201, secondo l'interpretazione di Brandt (p. 153).

¹³ Entrambe le tesi sono sostenute da Gow e Page.

¹⁴ Così, ad esempio, Boissonade e Piccolos.

letterale è predicato di Zeus (come in B 353, I 237, K 5, Hes. *Th.* 690 ed Ar. *Ach.* 531). Riferito agli occhi è da Eschilo attribuito a Tifeo (*PV* 356, proprio in opposizione a Zeus, come se Tifeo ne avesse usurpato un attributo), da Senofonte a cani da caccia (*Cyn.* 6.15) e da Diodoro Siculo al σαρκοφάγος ταῦρος (3.35.7). È riferito alla persona amata da Ascl. *AP* 12.161 (= *HE* 20) 3, Mel. *AP* 12.110 (= *HE* 105) 1 e Mosch. 2.86, ma in tutti questi casi è presente un termine - ἴμερος ο κάλλος - che connota il verbo dal punto di vista erotico. In Dioscoride, invece, lontano da parole di questo genere e vicino alle altre citate che ricordano creature mostruose, ἀστράπτω mantiene tutta la sua forza evocatrice di un essere portentoso e terribile.

Dunque, questa “figura femminile” si porge come una dea nel primo distico, come un mostro disumano nel secondo. L'intento si svela anche attraverso il nesso δίκτυα καὶ παγίδες del v. 4. L'accostamento, infatti, a prima lettura sinonimico è - come dimostra la Cresci - stridente. Avvicinare in maniera spregiudicata una metafora lirico-tragica¹⁵ ed una comica¹⁶ rientra perfettamente nel tono parodico che Dioscoride usa per il suo effetto. Il lettore è indotto a sovrapporre, all'immagine di divina leggiadria che s'andava creando, quella abnorme e contrastante del gigante monocolo¹⁷ e di altri esseri fantastici. Quando poi, incapace di far convivere i due ritratti, li dimentica entrambi per lasciarsi condurre dal gioco dell'autore, ecco che Dioscoride con tempestiva reticenza interrompe ogni descrizione. L'essere tratteggiato scompare; rimane il silenzio divertito del poeta. Infatti, con i vv. 7 s. (ἀλλὰ τί μηνῶ κυσὶν ὄστέα; μάρτυρές εἰσι / τῆς ἀθυροστομίας οἱ Μίδεω κάλαμοι), la raffigurazione delle stupefacenti bellezze di questa indefinita creatura viene bruscamente sospesa ed il tono esaltato e descrittivo si stempera in quello piano e gnomico delle due espressioni proverbiali dell'ultimo distico, con effetto d'*aprosdoketon*.

¹⁵ Cf. soprattutto Ib. 6.4 P. (= *PMG* 287), passo che è ben presente a Dioscoride, in particolar modo i vv. 1 ss.; Ἔρωσ αὐτέ με κυανέοισιν ὕπὸ / βλεφάροις τακερ' ὄμμασι δερκόμενος / κλήμασι παντοδαποῖς ἐς ἀπέρι / π<ον>α δίκτυα Κύπριδος <ἐς>βάλλει.

¹⁶ Cf. e.g. Ar. 869 K. - A., *Amphis* 23 K., Men. 689 K., Luc. *DMeretr* 11.2 ed *Eumath.* 9.400.

¹⁷ Sia pure filtrata attraverso il diaframma ludico del Polifemo innamorato di Teocrito.

Anche dal punto di vista linguistico-retorico, l'epigramma è tutt'altro che convenzionale: il tono è generalmente alto ed arricchito da un *hapax* (ἐύζυγες, v. 5), due termini molto rari (ποικιλόμυθα v. 1, e γλῆναι v. 3), tre coniazioni dioscoridee (ψυχотаκῆ, v. 2, γλαρόεντες, v. 5, ed ἄθυροστομίης, v. 8). Di queste ultime, la prima è un suggestivo composto ripreso soltanto da Maec. *AP* 198 (= *GPh* 11) 7¹⁸; la terza è un termine che D. Curiazi¹⁹ inserisce in un'area semantica più vasta, forse risalente al nesso γλώσση θύραι di Thgn. 421. Ma ἄθυροστομία rientra in quella categoria di parole che compaiono per la prima volta in Dioscoride e che vengono riprese nella letteratura tarda, in special modo cristiana. Ha infatti almeno altre quattro ricorrenze da segnalare: cf. Nic. 2 in *Act.* 4.42 πᾶσαν αἰρετικὴν ἄθυροστομίαν ἀποβαλλόμενος, Nil. *Epist.* 2.47 (= M. 79.217 D) δέον γὰρ αἰσχύνεσθαι σε ἐπὶ τοῖς φαῦλοις πράγμασι, καὶ ταῖς ἄθυροστομίαις, *Cyr. Am.* 2 (= M. 71.416 A) Ἑλληνικῆς δὲ ταῦτα φρενοβλαβείας ἐγκλήματα, καὶ τῶν οὐκ εἰδῶτων τὸν ἀληθῆ, καὶ φύσει Θεὸν ἄθυροστομία δεινὴ e Leont. H. *Nest.* 4.22 (= M. 84.1688 B) ταῦτα οὖν ἔξ ἄθυροστομίας ἡμῖν βαττολογοῦντες²⁰. Nei cristiani, infatti, il concetto dioscorideo di "sfrenata loquacità" torna di frequente in riferimento agli eretici, con un significato affine a quello di βλασφημία. Infine, già la Cresci notava che la parola rara causa nell'epigramma un effetto di *Ringkomposition*, richiamando l'accostamento "bocca/porta" presente nel primo distico: se la bocca della "fanciulla" è νεκταρέου π ρ ὀ θ υ ρ α (v. 2), quella del poeta rischia di divenire ἄ θ υ ρ ο ν.

Per il fine che l'autore si propone, le bellezze fisiche non sono

¹⁸) I composti in -τακῆς sono attestati a partire da Timoteo (cf. *Pers.* 144 κατακυμοτακῆς), ma dopo Dioscoride compaiono solo in autori tardi. Questo tipo d'aggettivi mantiene per altro il proprio carattere prezioso e - tranne γυιστακῆς, il quale compare due volte (in *Maced. Cons. AP* 6.30.6 e Paul. Sil. *ibid.* 71.9) - gli altri composti sono *hapax*: cf. εὐτακῆς in Luc. *Herm.* 61, συντακῆς di Philostr. *VS* 2.565 e σαρκотаκῆς di Procl. *H.* 7.44.

¹⁹) In *Note a Fozio*, a 491 ἄθυρογλωσσοσ, *MCr* 19-20, 1984-85, 269; da aggiungere alle ricorrenze di ἄθυροστομία (Plu. *De Lib. Ed.* 11 c e Paul. Sil. *AP* 5.252.6) appunto Dioscoride e non sono citate le occorrenze del termine negli autori cristiani (cf. Lampe p. 47 e gli indici del Migne).

²⁰) Anche l'area semantica in cui il composto s'inserisce è tra gli autori cristiani molto più vasta che in età classica: sono ben rappresentate le forme ἄθυρογλωσσία, ἄθυρογλωσσοσ, ἄθυρογλωττέω, ἄθυρογλωττως, ἄθυροστομέω, ἄθυρόστομος, ἄθυροστόμως, e gli stilemi ἄθυρος γλώσσα, ἄθύρωτος στόμα e γλώσσα.

descritte attraverso l'osservazione diretta, ma con una reinterpretazione ironica di ipotesti poetici. Coerentemente con il linguaggio allusivo che caratterizza l'autore, i versi sono intessuti di metafore, quasi tutte pregnanti ed ancora non isterilite dall'uso, corredate da un'aggettivazione abbondante ed immaginosa (10 aggettivi sulle 24 parole dei primi tre distici).

16 G-P (= AP 6.220)

Σάρδις Πεσσινόεντος ἀπὸ Φρυγὸς ἤθελ' ἰκέσθαι,
 ἔκφρων μαινομένην δοῦς ἀνέμοισι τρίχα,
 ἀγνὸς ἄτυς Κυβέλης θαλαμηπόλος· ἄγρια δ' αὐτοῦ
 ἐψύχθη χαλεπῆς πνεύματα θευφορίας
 5 ἐσπέριον στείχοντος ἀνὰ κνέφας, εἰς δὲ κάταντες
 ἄντρον ἔδου νεύσας βαιὸν ἄπωθεν ὁδοῦ.
 τοῦ δὲ λέων ὤρουσε κατὰ στίβον, ἀνδράσι δεῖμα
 θαρσαλέοις Γάλλῳ δ' οὐδ' ὄνομαστὸν ἄχος,
 ὃς τότε ἄναυδος ἔμεινε δέους ὑπο καὶ τινος αἰρή
 10 δαίμονος ἐς τὸν ἔδον τύμπανον ἤκε χέρας,
 οὐ βαρὺ μικήσαντος ὁ θαρσαλεώτερος ἄλλων
 τετραπόδων ἐλάφων ἔδραμεν ὀξύτερον,
 τὸν βαρὺν οὐ μείνας ἀκοαῖς ψόφον. ἐκ δ' ἐβόησεν,
 15 ἴρην σοὶ θαλάμην χωάγρια καὶ λαλάγημα
 τοῦτο τὸ θηρὶ φυγῆς αἴτιον ἀντίθεμαι'.

È il più lungo epigramma dioscorideo. Per Fraser²¹ potrebbe essere la descrizione di un dipinto. In ogni caso sull'intento dedicatorio prevale, se non quello ecfastico, almeno quello narrativo. Il componimento ha anche una direzione eziologica (il termine αἴτιον sigla l'epigramma nella perifrasi dell'ultimo verso) e soprattutto è, ancor più del precedente, caratterizzato da un linguaggio altamente mediato e simbolico. Il protagonista della storia narrata è Atys²². Pausa-

²¹ Cf. P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972, 1.605: Fraser arriva a diverse importanti conclusioni su Dioscoride (cf. 1.168, 279, 595, 598-99, 603, 605).

²² Il nome nella forma ἄτυς, -υος compare soltanto in Dioscoride (κτισθεῖσα ὑπὸ ἄττυος scrive St. Byz. 144, 11 Mein., s.v. Ἀττάλυδα, per cui si deve risalire ad un nominativo ἄττυς); più comuni, invece, ἄττης, -εω e ἄττις, -ιδος. Per quanto riguarda il personaggio, cf. Cumont, s.v. *Attis*, RE 2, 1896, 2247-51.

nia riporta due versioni del mito: una è quella esposta da Ermesinatte (7.17.9-10), secondo la quale l'eunuco introdusse le orge della Madre degli dèi tra i Lidi, ottenendone tanta gloria che Zeus, irritato, mandò un cinghiale a distruggere le coltivazioni e lo stesso Attis. La morte del *partner* maschile per opera di un cinghiale traccia un ulteriore rapporto tra le due coppie divine Adone-Afroditè e Attis-Cibebe. Questi culti (dove generalmente la parte maschile era quella più debole), strettamente collegati ai riti della vegetazione e della rigenerazione²³, interessano Dioscoride, il quale dedica alcuni componimenti (due quasi gemelli: *AP* 5.53 e 193, inoltre *AP* 7.407) anche ad Adone. Gow e Page osservano inoltre che Atys è nome di molti membri della famiglia reale lidia, e che difficilmente può essere considerata una coincidenza il fatto che il più famoso di loro, il figlio di Creso, sia stato ugualmente ucciso mentre cacciava un cinghiale che terrorizzava la regione (*Hdt.* 1.34-43): donde il sospetto di una relazione tra il culto frigio di Pessinunte e la casa reale di Lidia, tanto più che in *AP* 6.220 Atys è in cammino verso Sardi. La seconda versione, riportata da Paus. 7.17.10-12, collega genealogicamente Attis con divinità pessinuntine: Agdisti (ermafrodito figlio di Zeus, eponimo di un monte sovrastante la città) ed una figlia del fiume Sangario.

I primi versi dell'epigramma presentano Atys, il primo sacerdote e consorte di Cibebe, ἔκφρων, esaltato nel "viaggio mistico" al di fuori di sé prodotto dalla dea, in maniera simile a quanto avviene per il poeta platonico o per gli invasati baccanti: *Pl. Ion* 534 b οὐ πρότερον οἶός τε ποιεῖν πρὶν ἂν ἔνθεός τε γένηται (sc. ὁ ποιητής) καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆ, *Lg.* 790 e ἀτεχνῶς οἶον καταυλοῦσι τῶν παιδίων, καθαπερεὶ τῶν ἔκφρωνων βακχεῖων, ἰάσει ταύτη τῆ τῆς κινήσεως ἅμα χορείᾳ καὶ μούσῃ χρώμεναι²⁴. Quest'ultimo passo è particolarmente pertinente, perché, come in Dioscoride, la follia è collegata ad un effetto ipnotico prodotto dalla musica e dalla danza: i sacerdoti di Cibebe, com'è noto, raggiungevano l'estasi attraverso la danza ed il suono dei cembali o timpani²⁵. L'impiego magico-religioso della musica

23) In area sumera Dumuzi-Inanna, in area babilonese Tammuz-Isthar e in quella egizia Osiride-Iside ripetono questo tipo di coppia.

24) Cf. anche *Luc. Bacch.* ἡ μὲν φάλαγξ αὐτῶ (sc. Διονύσῳ) καὶ οἱ λόχοι γυναῖκες εἴεν ἔκφρονες καὶ μεμνηῖαι, κιττῶ ἔστεμμεναι.

25) Cf. W. Nestle, *Storia della religiosità greca*, tr. it., Firenze 1973, 334 s.

è uno dei temi centrali dell'epigramma ed è proprio di molti culti, primitivi e non²⁶, perfino con finalità terapeutiche²⁷. Questa ispirazione divina (μανία) ha la sua manifestazione esteriore più evidente nel movimento frenetico dei lunghi capelli di Atys, che sembrano così acquistare una vorticoso energia propria: cf. v. 2 μαινομένην... τρίχα²⁸. La polisemia caratteristica del linguaggio dioscorideo si palesa anche nella scelta del termine ἄγνός in *incipit* del v. 3. A prima vista l'aggettivo sembrerebbe un eufemismo²⁹ per rendere un concetto che altri epigrammatisti esprimono più apertamente: cf. 'Simon.' *AP* 6.217 (= *HE* 2, *FGE* 59) 9 ἡμιγύναικα θεῆς λάτρην, Alc. Mess. *ibid.* 218 (= *HE* 21) 1 κειράμενος γονίμην τις ἄπο φλέβα Μητρὸς ἄγύρτης ed Antip. Sid. *ibid.* 219 (= *HE* 64) 5 ἴθρις ἀνήρ. Ma, se l'aggettivo è «solemne epitheton dearum deorumque» (*ThGL* 1.390 B) e se ad esempio in 'Orph.' *H.* 45.3 δς (sc. Διόνυσε) ξίφεσιν χαίρεις ἦδ' αἵματι Μαινάσι θ' ἄγναϊς è riferito alle Menadi, allora dobbiamo considerare anche una sfumatura più pregnante che indica l'appartenenza ad una sfera sacra³⁰, al di là delle possibili implicazioni sessuali: Dioscoride si distanzia pertanto dall'interpretazione più

26) Si pensi, ad esempio, alla confraternita musulmana dei "mawlawiyya" (o "dervisci volteggiatori") ed alla loro danza in senso rotatorio, eseguita fino allo sfinimento in occasione del "dhikr" (recitazione salmodiata dei testi coranici); cf. e.g. E. Rohde, *Psiche*, tr. it., Bari 1970, 2.345 ss., 362, 370.

27) Cf. ad esempio Rohde, 358 n. 1 e 383 nota e G.E.R. Lloyd, *Magia ragione esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, tr. it., Torino 1982, 37 ss. U. Marazzi, *Testi dello sciamanesimo siberiano e centroasiatico*, Torino 1984, riferisce di danze, accompagnate da invocazioni, che lo sciamano effettuava per scacciare le malattie o le sventure. Anche in questo caso lo strumento magico è il tamburo, sede degli spiriti e addirittura cavalcatura mistica dell'invasato.

28) Non c'è motivo dunque per criticare il nesso per il riferimento di μάλνομαι ai capelli: di altra opinione sono invece A. Hecker (in *Commentationis criticae de Anthologia Graeca pars prior*, Lugduni Batavorum 1852, 241 s.), che per motivi stilistici preferisce κυμαίνειν δοῦς ἀνέμοισι τρίχα, e I. Mähly (in *Zur Griechischen Anthologie*, *ZöG* 37, 1885, 890), che, pur apprezzando la proposta di Hecker, avanza la congettura σειομένην. Tanto i Galli, quanto i seguaci di Dioniso portavano i capelli lunghi per ragioni di rito: cf. e.g. Eur. *Bacch.* 494 e Rhian. *AP* 6.173.1 s.

29) Ἄσπορος è definito Attis da Nonn. *D.* 25.311.

30) Sul significato di ἄγνός, fondamentale B. Gentili, *La veneranda Saffo*, *QUCC* 2, 1966, 37-62, con bibliografia [parzialmente ripubblicato in B.G., *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Bari 1984, 285-94].

banale dello stesso tema. Ciò ha permesso a Josserand³¹ e alla Bonanno³² di istituire un rapporto tra il nostro verso ed Hor. *carm.* 1.22.1, *integer vitae scelerisque purus*. La struttura della vicenda narrata si rivela chiaramente parallela a quella dell'epigramma di Dioscoride ed altresì il senso. I riferimenti che il latino fa al nostro componimento sono infatti molteplici³³, marcati dalla rispondenza tra *Lalagen* e *λαλάγημα*, *hapax* che Dioscoride usa al v. 15 per indicare preziosamente il timpano³⁴: rimando quanto mai colto, che serve ad Orazio per ribadire la sostanziale identità tra la potenza sovranaturale della poesia (erotica) e quella mistica della divinità. Orazio, come Atys, è *ἄγνός*, *purus*; entrambi sono infatti sacerdoti, l'uno di Cibele, l'altro della musa.

Al v. 3 Atys è *Κυβέλης θαλαμηπόλος*, termine formato da *θαλάμη* (cf. v. 15)³⁵ e da *πέλομαι*, che normalmente significa "ancella/domestico"³⁶ o "sposo"³⁷. Qui invece Dioscoride usa la parola in senso tecnico, come titolo particolare dei sacerdoti della dea³⁸. In questa accezione *θαλαμηπόλος* è soltanto in Rhian. *AP* 6.173.1, un epigramma legato al nostro da una fitta serie di corrispondenze (vedi *infra*). Ma anche *θαλάμη* ha un senso specifico per il culto di Cibele: la *Suda*, θ 6 A., riporta *θαλάμη καὶ θάλαμος, οἶκος, ἢ κοιτῶν* (poi il nostro epigramma da *ἱρήν ad ἀντίθεμαι*). καὶ αὐθις, ἐκ δὲ

³¹) Ch. Josserand, *Dum meam canto Lalagen...*, AC 4, 1935, 363.

³²) M.G. Bonanno, *Lalage*, Studi in onore di A. Ardiglossi 1, Roma 1978, 94.

³³) Cf. i parallelismi tra le due situazioni: *βαῖον ἄπωθεν ὁδοῦ - ultra terminum, εἰς... κάταντες / ἄντρον - silva... in Sabina*. Entrambi i personaggi si trovano in luoghi selvaggi, fuori dal controllo rassicurante della città-civiltà, cf. Bonanno, *op. cit.* Per la possibile ascendenza nei due passi di Alc. 130 b V., cf. G. Burzacchini, *Alc. 130 b V. Hor. Carm. I 22*, QUCC 22, 1976, 39-58; Id., *Lirici Greci. Antologia*, a cura di E. Degani e G.B., Firenze 1977, 206 ss. (vedi ora *Civiltà dei Greci 2*, a cura di E.D., Scandicci 1988 [rist.], 160-65, dove si tiene conto anche dei dati del nuovo *P.Oxy.* 3711).

³⁴) Metonimia per *τύπανον*: cf. Alex. Aet. *AP* 7.709 (= HE 1) 3 *λάλα τύπανα* ed Eryc. *AP* 6.234.5 *λάλα κύμβαλα*. Anche *λαλέω* è usato in relazione a strumenti musicali.

³⁵) Forse in rapporto con *θόλος*, cf. Chantraine, *DELG*, 420.

³⁶) Come in η 7 s., ψ 293 s., Aesch. *Sept.* 359 e Plu. *Alex.* 30 a.

³⁷) Come in Soph. *OT* 1208-11; in quest'ambito può valere anche come aggettivo, "nuziale", cf. Phil. *API* 177.1, Nonn. *D.* 7.307 e Musae. 230 s.

³⁸) La *Suda*, θ 7 A., citando Riano, glossa la parola con *νεωκόρος*, «warden of a temple» (LSJ⁹ 1172).

μελιχροῦ / νέκταρος ἐμπλήσαις κηροπαγεῖς θαλάμαις (Apollonid. *AP* 6.239.5 s.). La parola indica un luogo in cui ci si nasconde ed è spesso usata per significare “tana” di animali: cf. e.g. Arist. *HA* 535 a 17, Antiphil. *AP* 9.404 (= *GPh* 42) 2. In Euripide ricorre più volte, designando ora la caverna di Trofonio (*Ion* 392-94), ora l'antro del drago tebano (*Pho.* 931-33), la tomba (*Suppl.* 980-83) ed i fianchi dell'Olimpo (*Bacch.* 560-64)³⁹. Ma il passo più interessante è Nic. *Alex.* 6-8: ἡ γὰρ δὴ σὺ μὲν ἄγχι πολυστοῖβοιο θαλάσσης / Ἄρκτον ὑπ' ὀμφαλόεσσαν ἐνάσσαο ἦχι τε Ἐίης / Λοβρίνης / Ἄοβρίνης θαλάμαι τε καὶ ὄργαστήριον Ἄττεω. Esistono anche due importanti scoli a questi versi: 8 a Λοβρίνης: οὕτω καλεῖται ἡ Ἐέα ἀπὸ τοῦ ὄρους τῆς Κυζίκου, ὃ καλεῖται Λόβρινον, ὅπου ἱερὸν ἔστι τῆς Ἐέας ed 8 b Λοβρίνης θαλάμαι· τόποι ἱεροὶ ὑπόγειοι ἀνακείμενοι τῇ Ἐέᾳ, ὅπου ἐκτεμνόμενοι τὰ μήδεα κατετίθεντο οἱ τῷ Ἄττει καὶ τῇ Ἐέᾳ λατρεύοντες. εἰσὶ δὲ τὰ Λόβρινα ὄρη Φρυγίας ἡ τόπος Κυζίκου· δύο γὰρ ὄρη εἰσὶν ἐν Κυζίκῳ, Δίνδυμον καὶ Λόβρινον (32 Geymonat). Su questi scoli si fonda certo l'affermazione di Paton⁴⁰: «these (sc.θαλάμαι) were receptacles in which the organs of these castrated priests were deposited». Ad ogni modo la definizione più calzante rimane quella dello scolio 8 b, τόπος ἱερὸς ὑπόγειος. Si può supporre un processo di questo tipo: quando la caverna viene consacrata da Atys a Cibele in ringraziamento per averlo salvato dal leone, il semplice ἄντρον (v. 6) diventa θαλάμη, luogo di culto. Naturalmente non è neppure da escludere a questo punto un'intenzione eziologica⁴¹: la parola θαλάμη, che all'interno del culto di Rea-Cibele indica *in primis* la grotta dell'Ida dove la dea nascose Zeus infante alla fame di Crono, diventa un santuario privilegiato quando viene consacrata da Atys, θαλαμηπόλος per eccellenza. Dopo l'episodio dell'incontro con il leone, anche il tamburo diviene oggetto di culto: l'esclamazione finale di Atys (vv. 14-16) dimostra quindi un intento doppiamente eziolo-

³⁹) Qui è congettura di Barnes sul trådito θαλάμοις.

⁴⁰) W.R. Paton, *The Greek Anthology*, London 1916, 1.415, n. 2.

⁴¹) La quale rientrava negli interessi dioscoridei, come dimostra *AP* 9.340 (= 35 G. - P.), sull'invenzione dell'ἀύλος. Con i vv. 3 s. di quest'ultimo epigramma ci sono forti parallelismi formali: πρὸς ἔδον φώνημα καλὴν ἀνελύσατο χαιταν / ἔκφρων Ἰδαίης ἀμφίπολος θαλάμης. Quando Dioscoride tratta argomenti simili, il lessico ritorna quasi identico, ulteriore prova a favore di un linguaggio misterico e rituale.

gico, perchè Dioscoride rintraccia il momento in cui θαλάμη e τύμπανον entrano a far parte della religione dei Galli⁴².

Ad un certo punto sulla strada di Sardi la possessione finisce e si raffreddano gli ἄγρια... / ...χαλεπῆς πνεύματα θευφορίας (vv. 3 s.). Questa espressione costituisce una struttura notevole, con parallelismo di caso (nom. gen./nom. gen.) e simmetria delle parti del discorso (agg. agg./sost. sost.), omeoteleuto alternato e rima interna del pentametro. Θευφορίη, glossato dalla *Suda* (θ 198 A.) con ἐνθουσιασμός è *hapax*, ma anche θευφορίη è parola abbastanza rara: non compare mai prima di Dioscoride, dopo di lui in *Phld. Mus.* 12.17 s. e 64.15 *Kemke*, in *Str.* 12.3.32 e 16.2.36. Inoltre si trova in testi di carattere religioso ed esoterico d'ambito tanto pagano, quanto cristiano, sempre connesso a πνεῦμα: cf. *Ōr. Cels.* 3.81 (= *CCG* 271.33), *Iamb. Myst.* 3.5 ed *Eus. DE* 5 proem. 207 e. Questa connessione, comune nel linguaggio iniziatico, è ribadita da *Ign. Eph.* 9 (= *M.* 5.741 A), dove si legge μακάροι οὖν ἔστε ὑμεῖς οἱ θεοφοροῖ, πνεύματα φοροῖ. Cf. anche 'Longin.' 13.2 θεοφοροῦνται πνεύματι τὸν αὐτὸν τρόπον ὃν καὶ τὴν Πυθίαν λόγος ἔχει τρίποδι πλησιάζουσιν κτλ. Inoltre θεοληψία, quasi sinonimo

⁴² Dall'esclamazione ai vv. 14-16 è evidente che Atys consacra un luogo ed uno strumento che prima non erano elementi necessari del culto. Cadono pertanto non solo i tentativi di intervento sul testo (come il *παλάμη* di Salmasio), ma anche le ipotesi di diversa interpretazione: Gow e Page, ad esempio, pensano che *θαλάμη* indichi un ornamento in rilievo a forma di ναῖσκος, parallelamente a quanto avviene in "Simon". *AP* 6.217.9 s., perché «there is [...] some awkwardness in coupling together a shrine as yet undedicated and a timbrel which is part of a votary's equipment». Che Atys non fosse abituato ad un ricorso magico-religioso del timpano risulta chiaro dal fatto che è l'ispirazione divina a costringerlo a suonare. Da segnalare un'osservazione abbastanza peregrina dei grammatici antichi: *Ammon. Diff.* 222 *Nickau* (= 68 *Valckenaer*) θαλαμάς ὡς ἀγαθὰς καὶ θαλάμας ὡς μεγάλας διαφέρει, φησι Τρύφων (9 *Vels.*), παρὰ τοῖς Ἀττικῶς, ἐν δευτέρῳ Περὶ Ἀττικῆς προσωδίας. ἔαν μὲν γὰρ δευτονήσωμεν, δηλώσει τὸ τῶν Διοσκουρίων ἱερόν. ἔαν δὲ βαρυτονήσωμεν, τὰ καταδύσεις μὴνύει ed *Eust.* 906.49-51 (= 3. 397 *Valk*) ὁμοίως καὶ θαλάμααι μὲν βαρυτόνως ζῶικαὶ καταδύσεις. θαλαμαὶ δὲ τόποι ἱεροῖ Διοσκουρίων, ὡς Ἄλιος Διονύσιος (θ 2, p. 122 *Erbse*) παρασημειώσατο. Secondo questi testi esisterebbe un vocabolo θαλαμῆ ossitono, altrimenti non attestato, che avrebbe il significato di "tempio" (si precisa "tempio dei Dioscuri", ma non è da escludere una sorta di autoschediasma ricavato dal nome del nostro epigrammatista), distinto dal più comune θαλάμη, "tana". Ma, in assenza di ulteriori documenti, la discriminazione dei due lemmi appare sospetta.

di θεοφορία, ricorre due volte in Plutarco in rapporto con la musica, in particolare dei timpani⁴³. Potremmo quindi trovarci di fronte ad elementi di lessico misterico, di volta in volta adattabile alle istanze delle diverse fedi o credenze. La conferma potrebbe venire dal carattere simbolico ed esoterico dei versi seguenti. Pensiamo al nesso κάταντες / άντρον (vv. 5 s.): cf. Ph. *De aetern. mund.* 110 ή μὲν οὖν προσάντης ὁδὸς ἀπὸ γῆς ἀρχεται..., ή δὲ κατάντης ἀπὸ κεφαλῆς, *De special. leg.* 4.109 τὰ μονώνυχα... αινίττεται μίαν και τήν αὐτήν φύσιν ἀγαθοῦ τε και κακοῦ, καθάπερ κοίλου και Περιφεροῦς και ἀνάντους ὁδοῦ και κατάντους, *ibid.* 112 ή μὲν (sc. ψυχή) γὰρ ἐφ' ἡδονὴν ἀγούσα κατάντης ἐστὶ και ῥάστη... ἀνάντης δὲ ή πρὸς ἐγκράτειαν, ἐπίπονος μὲν, ἐν δὲ τοῖς μάλιστα ὠφέλιμος. L'immagine delle due vie della vita, l'una in discesa e l'altra in salita⁴⁴, si presta talmente ad essere caricata di significati simbolici, che forse non è azzardato dare un'interpretazione metaforico-allegorica anche al nostro passo, dove troviamo un sacerdote di Cibele, che, venuta meno l'ispirazione divina, procede sconvolto ἀνά κνέφας e s'immerge in un κάταντες άντρον: sembra logico attribuire a questa "descente aux Enfers" un significato tecnico-rituale. Anche il termine άντρον si colloca bene all'interno di una ambientazione "infernale"⁴⁵. L'immagine della caverna, peraltro, è fortemente compromessa in senso simbolico-filosofico già nel mito platonico del libro 7 della *Repubblica* (e cos'altro è la caverna se non un luogo d'errore?): cf. 514 a-b ἰδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἷον ἐν καταγείῳ οἰκῆσει σπηλαιώδει, ...μεταξὺ δὲ τοῦ πυρὸς και τῶν δεσμοτῶν ἐ π ά ν ω ὀ δ ὀ ν, ma anche Plot. 4.8.1.32-37 Πλάτων... λέγει... τὸν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενον λόγον μέγαν εἶναι, ὃς ἐν φρουρᾷ τὴν ψυχὴν φησιν εἶναι · και τὸ σπήλαιον αὐτῷ, ὡσπερ Ἐμπεδοκλεῖ τὸ άντρον, τότε τὸ πᾶν... λέγειν, ὅπου γε λύσιν τῶν δεσμῶν και ἀνοδος ἐκ τοῦ σπηλαίου, nonché *ibid.* 3.1-6 περὶ δὲ τῆς ἀνθρωπείας ψυχῆς... και δεσμοὶ τὸ στῶμα και τάφος, και ὁ κόσμος αὐτῆ

⁴³ Cf. *Amat.* 763 e *Adulat.* 56 E: in quest'ultimo accanto a θεοληψίαν è presente il termine ὀλολυγμοῦς, parola caratterizzante per i seguaci di Cibele, come dimostra Rhian. *AP* 6.173.3 e 'Orph' *H.* 14.6 s.

⁴⁴ Cf. ad esempio il famoso passo Heraclit. B 60 D. - K. ὁδὸς ἄνω κάτω μία και ὀυτή, Pl. *R.* 10.621 c τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἐξόμεθα και δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύομεν ed il noto mito di Eracle al bivio.

⁴⁵ Cf. *e.g.* ω 5 - 10, Emp. B 120 D. - K. (ap. Porph. *Antr.* 8.61.19 Nauck²), 'Orph' *H.* 59.3 s. (dedicato alle Parche) ed *ibid.* 69.3 s. (dedicato alle Eumenidi).

⁴⁶ L'άντρον è tana di leoni in Aesch. *Eum.* 193 s.

σπήλαιον καὶ ἄντρον⁴⁶. Anche il movimento d'immersione presupposto dal verbo δῶω del v. 6 può essere interpretato come simbolico⁴⁷. In questi versi ogni termine fa pensare ad una "morte" iniziatica: si veda ad esempio ζ 19 τῷ δ' ἄμφω γαῖαν ἐδύτην (i.e. "morirono"), 410 s. ἐμοὶ δέ κε κέρδιον εἶη / σεῦ ἀφαρμαρτοῦση χθόνα δύμεναι, Λ 263 πότμον ἀναπλήσαντες ἔδυν δόμον Ἄϊδος εἴσω ε μ 383 δύσομαι εἰς Ἄϊδαο. Per quanto riguarda una possibile interpretazione di νεύσας nel senso metaforico che conserva "deviare" anche in italiano, cf. Clem. Al. *Quis dives salv.* 17 (= M. 9.621 A) κ ἄ τ ω ν ε ν ε υ κ ῶ ς καὶ τοῖς τοῦ κόσμου θεράτριοις πεπεδημένος. L'angoscia "ineffabile" — οὐδ' ὀνομαστὸν ἄχος⁴⁸ — sofferta da Atys s'inquadra nell'aura di mistico portento che spira in tutta la vicenda⁴⁹. Il termine che usa Dioscoride per "ispirazione", αἴρη (v. 9), è raro in questa accezione: cf. Ph. *De Abrahamo* 116 e *De special. leg.* 5⁵⁰. Per βαρὺ μυκήσαντος (v. 11), cf. invece Nonn. *D.* 17.92 s., *Inno a Iside* 1028.61 Kaibel (= Ross, *Inscr. Gr. Ined.*, 2.96, fasc. 2, p. 5, 4.15), nonché Catull. 63.29 (vedi n. 49).

⁴⁷ Cf. Aesch. 261 R. ἔδυν (sc. Περσεύς) δ' ἐς ἄντρον ἀσχέδωρος ὤς.

⁴⁸ Inutili gli emendamenti ἄχος (Stadtmüller) ed ἔπος (Dilthey), in luogo dell'inecepibile ἄχος, parola epico-tragica, rara in prosa, che in Omero torna una sessantina di volte, sedici nell'*Antologia Palatina*. Il nesso οὐκ ὀνομαστός si trova due volte in Esiodo: 33.17 M. - W. e *Th.* 147 s., riferito ai figli di Gea ed Urano. In Omero è detto soltanto della Κακοῖλιος (cf. τ 260 = τ 597 = ψ 19).

⁴⁹ Con l'epifania del leone, Cibele mette alla prova il suo ministro deviato; il leone ha una parte privilegiata nel bestiario di Cibele, cf. e.g. *h. Hom.* 14.3 s. ed 'Orph'. *H.* 27.3: la lunga apposizione - un verso e mezzo - è di tono decisamente alto e solenne. Per quanto riguarda il τύμπανον, normalmente il vocabolo è neutro, ma la *Suda* (τ 1167 A.) riporta per la forma maschile (nel senso meccanico della parola il maschile si trova anche in *Hero Spir.* 2.36) proprio il nostro testo. Peraltro in *AP* 7.485 (= 25 G. - P.). lo stesso Dioscoride usa il neutro. Il luogo è sembrato perciò corrotto a molti ed è fiorita una grande quantità di proposte, più o meno soddisfacenti: εἰς τὸ ἔδυν Salmasio, εἰς τὸ κενόν Jacobs, εἰς ταναόν Hecker, εἰς στονόεν Dilthey, εἰς βρόμιον F.G. Schmidt, εἰς τονόεν Sternbach, εἰς τόνιον e εἰς μέγ' ἔδυν Kouses, εἰς τοναῖον Unger, infine εἰς τὸ νέον Reitzenstein. Jacobs e Reitzenstein sembrano avere dalla loro *loci similes* catulliani: cf. 63.29 *leve tympanum remugit, cava cymbala recrepant* e 63.8 s. *leve typanum, / tympanum tuom, Cybebe, tua, mater, initia.* Catullo aveva sicuramente presente l'epigramma dioscorideo, come mostrano diverse somiglianze non solo linguistiche. Anche nel poeta latino - osservano tra l'altro Gow e Page - Attis incontra la belva solo dopo il raffreddamento della possessione.

⁵⁰ In *De leg. alleg.* 1.42 Filone fa anche un'interessante differenza tra πνοή, πνεῦμα ed αὔρα.

Ai vv. 12 ss. avviene il prodigio: dopo il portentoso suono del timpano, il leone assume l'atteggiamento dell'animale che gli è antitetico per indole (ἐλάφων ἔδραμεν ὀξύτερον). Il verso seguente è piuttosto controverso e presenta problemi testuali: Gow e Page stampano τὸν βαρὸν οὐ μείνας ἀκοαῖς ψόφον. ἐκ δ' ἔβόησεν, con ἀκοαῖς, congettura di Jacobs per ἀκοῆς del codice. Dello stesso avviso è sostanzialmente anche Meineke⁵¹, sebbene preferisca la forma ἀκοῆς e contempli anche la possibilità di mantenere la lezione trādita: «ut enim e.c. Horatius nares dixit de odoribus qui naribus sentiuntur, ita forsā Dioscorides ἀκοή dixit de strepitu». Conservano ἀκοῆς Dübner («gravem non ferens aurium sonorem»), Stadtmüller, Waltz («ne pouvant supporter ce mugissement profond qu'il entendait») e Beckby («da er das dumpfe Gedröhn nicht ertrug») ed è d'accordo anche LSJ⁵² 51 (s.v. 1.2). In effetti ἀκοή può significare “cosa udita”, “rumore” già da Omero: cf. e.g. Π 634 e β 307. Altri casi non sono rari: cf. e.g. Eur. Her. 960-62 e Or. 1281, Ap. Rh. 2.771 s. È quindi legittimo mantenere la lezione del Palatino⁵². Più spinoso, invece, il problema alla fine del verso in questione: il codice porta ἐκ δὲ βο*γῆς⁵³ e non sono state ancora suggerite soluzioni pienamente soddisfacenti. Le due congetture più seguite, δς δ' ἔβόησεν di Jacobs (accolta da Dübner) ed ἐκ δ' ἔβόησεν di Meineke (accolta da Waltz, Beckby, Gow e Page), prestano entrambe il fianco a critiche: della prima appare difficilmente giustificabile il passaggio da δς ad ἐκ; la seconda, meno lontana dai dati del ms., comporta però un brusco cambiamento di soggetto. Proposte non migliori ἐκ δὲ βοήσας di Salmasio, ἐκ δὲ βοείης / Μητέρα di Unger, δς δὲ σαωθείς di Brunck⁵⁴, ἐκ δὲ σαωθείς di Kouses, ἐκ δὲ φυγῶν φῶς ed ἐκ δ' ἔφαθ' ὄνῆρ di Stadtmüller.

Il componimento, con la sua discreta estensione e lo svolgimento narrativo-mitologico, rappresenta una tappa importante nell'evoluzione dell'epigramma, superando le barriere del genere e creando un modello di poesia produttivo in seguito anche presso i latini. Per

⁵¹) A. Meineke, *Delectus poetarum Anthologiae Graecae*, Berolini 1842, 162.

⁵²) Scarsamente plausibili, anche dal punto di vista paleografico, risultano altre proposte d'intervento, come καναχῆς di Salmasio, βοείης di Dilthey, ἄκοκος e λαχῆς di Stadtmüller.

⁵³) Stadtmüller intravede un φ in rasura.

⁵⁴) Lo studioso ritiene l'ultima parte dell'epigramma estranea al componimento dioscrideo.

primo Reitzenstein⁵⁵ riconobbe al nostro autore il merito di aver portato avanti il tentativo - già esperito da Leonida Tarantino - di usare l'epigramma, essenzialmente erotico e simposiaco, per raccontare una storia.

Per narrare un evento mitologico-culturale, Dioscoride non sceglie i miti noti della religione tradizionale, ma quelli più oscuri delle fedi misteriche con un linguaggio tecnico da iniziato. La sua formazione culturale in Egitto lo predispone, infatti, a subire il fascino dei culti di stampo orientale. Se escludiamo la citazione di Era, adorata dalle Licambidi (*AP* 7.351.8), delle divinità tradizionali Dioscoride nomina soltanto Dioniso e la sfera di Afrodite (Eros ed Imeneo): il primo perché anche nell'antichità aveva un rito misterico e la seconda perché si presta tanto ad essere metafora dell'amore, quanto a venire sovrapposta a divinità femminili come Istar ed Iside.

Dell'importanza di questo componimento si accorsero almeno due dei principali poeti di Roma: in maniera più esplicita il Catullo del c. 63, in maniera più sottile ed inattesa l'Orazio dell'ode 1.22 (cf. *supra*). Non è semplice stabilire, però, la priorità o meno del nostro epigramma rispetto a Rhian. *AP* 6.173, che presenta una sacerdotessa di Cibele decisa a consacrare la propria chioma alla dea. I parallelismi sono molti e non sembrano casuali: cf. ἡ Φρυγίη θαλαμηπόλος (v. 1), χευαμένη πλοκάμους (v. 2), il nome della divinità al genitivo nel v. 3, βαρύν (v. 4) e θερμόν ἐπεὶ λύσσης ᾧδ' ἀνέπαυσε πόδα (v. 6, dove θερμόν va legato logicamente a λύσσης, anche se per ipallage è riferito a πόδα, cf. Dioscorid. v. 4). Dall'affinità del linguaggio riscontrabile non solo tra questi due epigrammi, ma tra molti altri passi che trattano argomenti connessi con i culti di Rea-Cibele e di Dioniso, ed anche con il primo Cristianesimo, si deduce che doveva esistere una sorta di idioma specializzato e rituale, del quale Dioscoride era evidentemente a conoscenza. Tecnicismi sono soprattutto θαλαμηπόλος (v. 3) e θαλάμη (v. 15), ma si possono considerare tali anche πνεύματα θευφορίας (v. 4) ed αὔρη nel senso di "ispirazione" (v. 9).

Il tono dell'epigramma è sostenuto ed epicheggiante: si registrano ripetizioni (θαρσαλέοις, v. 8 / θαρσαλεώτερος, v. 11; βαρύ, v. 11 / βαρύν, v. 13), accostamenti di sinonimi (ἐκφρων μαινομένην, v. 2; πνεύματα θευφορίας, v. 4; ἀκοῆς ψόφον, v. 13), due *hapax* (θευφορίας, v. 4; λαλάγημα, v. 15), lunghe apposizioni (cf. *e.g.*

⁵⁵) R. Reitzenstein, *Epigramm und Skolion*, Giessen 1893, 169.

ἀνδράσι... / ...ἄχος vv. 7 s.) o perifrasi (cf. e.g. λαλάγημα / ...αἴτιον, vv. 15 ss.) e termini con valenza simbolica (ἀγνός, v. 3; κνέφας, v. 5; κάταντες ἄντρον, v. 6; νεύσας βαιὸν ἄπωθεν ὁδοῦ, v. 6). Nei versi finali dell'invocazione a Cibele, di grande suggestione musicale, spiccano l'insistenza sul suono α e la frequenza delle liquide, in una sintesi solenne ed armoniosa al tempo stesso.

Dal momento che il nome Attis all'interno della religione di Cibele è ambiguo, potendo indicare sia il fondatore del culto, sia uno qualsiasi dei suoi sacerdoti, Ἄττιδες, Gow e Page ritengono che il componimento abbia come protagonista un devoto importante, ma nulla di più⁵⁶. Reitzenstein invece (*op. cit.* 165) pensa al consorte della dea. Considerato l'interesse dioscorideo per i *partners* maschili delle coppie divine e la sua opzione per una variante rara del nome proprio (quasi per evitare la confusione con i semplici sacerdoti), è più probabile che il nostro autore si sia riferito al primo θαλαμηπόλος. Solo così si coglie l'elemento eziologico, implicito nei vv. 14-16, e vengono giustificati la solennità del componimento e l'utilizzo di formule epicheggianti.

Bologna

Maria Luisa Vezzali

⁵⁶) Gli studiosi vedono confermata la propria opinione dal fatto che Catullo sembra cantare un semplice adepto e non il *partner* di Cibele, ma i critici sono divisi riguardo alla natura dell'Attis del c. 63: sul problema cf. le diverse opinioni e.g. di E.T. Merrill, *Catullus*, Cambridge, Massachusetts 1893 (rist. 1951), 119 n.; O. Weinreich, *Catullus Attisgedicht*, Mélanges Cumont 1936, 1. 481-83; A.M. Guillemin, *Le poème 63 de Catulle*, REL 27, 1949, 149-57; C.J. Fordyce, *Catullus*, Oxford 1961, 261; T. Oksala, *Catullus Attis-Ballade. Ueber den Stil der Dichtung und ihr Verhältnis zur Persönlichkeit des Dichters*, Arctos 3, 1962, 199-213 e *Das Geschlecht des Attis bei Catull*, Arctos 5, 1969, 191-6; P.Y. Forsyth, *The Marriage Theme in Catullus 63*, CJ 66, 1970., 66-9; H. Bardon, *Catulli Carmina*, Bruxelles 1970, 124, n. 1; S.W. Cohen, *Catullus 63. Attis the dreamer*, CB 54, 1977-78, 49-52; A. Traina, *Catullo. I canti*, Milano 1982, 259, n. 1.