

**CLEOMBROTO DI AMBRACIA E IL ‘LECTOR IN FABULA’ IN CALLIMACO
(CALL. ‘EPIGR.’ 23 PF.)**

*Du beweinst, du liebst ihn, liebe Seele,
Rettest sein Gedächtnis von der Schmach;
Sieh, dir winkt sein Geist aus seiner Höhle:
Sei ein Mann, und folge mir nicht nach.*
(J.W. Goethe)¹

A forme di ‘wertherismo’ non sembrano estranei autori e testi molto diversi, e diversi in specie dal più noto caso del fortunato eroe romantico. Ad un fenomeno in certo modo analogo nei suoi effetti allude anche un epigramma di Callimaco (AP 7.471 = *Epigr.* 23 Pf. = *HE* 1273-76):

εἶπας “Ἦλιε χαῖρε’ Κλεόμβροτος ὄμβρακιώτης
ἦλατ’ ἀφ’ ὑψηλοῦ τείχεος εἰς Ἀΐδην,
ἄξιον οὐδὲν ἰδὼν θανάτου κακόν, ἀλλὰ Πλάτωνος
ἐν τὸ περὶ ψυχῆς γράμμ’ ἀναλεξάμενος².

Il suicidio di un non meglio noto Cleombroto di Ambracia³, vittima della lettura nientemeno che del *Fedone* platonico, facilmente riconoscibile dietro la popolare

¹ Questa la quartina premessa dall’autore alla seconda parte del suo romanzo *Die Leiden des jungen Werthers* nell’edizione del 1775, in risposta agli effetti inquietanti che il grande successo del romanzo in tutta Europa sembrava produrre, alimentando una sorta di funesto modello di suicidio ‘alla Werther’: del fenomeno lo stesso Goethe fu testimone, assistendo al recupero del cadavere di una giovane donna - Christel von Lassberg - annegatasi a Weimar con una copia del romanzo in tasca (F. Fortini, *La fortuna*, in *J.W. Goethe. I dolori del giovane Werther*, Milano 1966, XVIII-XX).

² «Disse “Addio, sole” Cleombroto di Ambracia / e saltò da un alto muro giù nell’Ade, / non perché avesse visto male degno di morte, ma perché di Platone / aveva letto un solo libro, quello sull’anima».

³ Un personaggio con questo nome non è citato altrove, se non in relazione all’epigramma callimacheo. A prescindere dall’identificazione con l’omonimo menzionato nel *Fedone* platonico (su cui vd. infra), è interessante notare che nell’ambito della tradizione indiretta in lingua latina dell’epigramma callimacheo il nome del protagonista è conservato nella forma *Theombrotus*, a partire da Cic. *Scaur.* 4, *Tusc.* 1.34.84 ed *Ep. Bob.* 63. Un accurato studio del problema si deve a S. Lundström (*Falsche Eigennamen in den Tuskulanen*, *Eranos* 58, 1960, 66-79), che, dopo aver passato in rassegna tutte le ipotesi possibili e confrontato il caso di Teombroto con quello di altri nomi citati da Cicerone in forma errata, conclude che Cicerone potrebbe avere scambiato il Cleombroto callimacheo con un Teombroto, citato da Diogene Laerzio (6.94) come discepolo di Metrocle di Maronea. Sulle altre testimonianze dipendenti da Cicerone, vd. anche L. Spina, *Cleombroto, la fortuna di un suicidio (Callimaco, ep. 23)*, *Vichiana n.s.* 18, 1989, 12-39: 22-34 (= *La forma breve del dolore. Ricerche sugli epigrammi funerari greci*, Amsterdam 2000, 7-35: 15 ss.), il quale suggerisce invece di considerare *Theombrotus* un errore commesso da Cicerone stesso nell’orazione per via di assimilazione fonetica al precedentemente citato *Themistocles*; tale errore si sarebbe riprodotto anche nell’opera filosofica in quanto «dato d’“archivio” meccanicamente riproposto», e sarebbe stato fatto proprio dall’autore dell’*Ep. Bob.* 63 - che pure doveva avere di fronte il testo callimacheo - semplicemente in ragione della notorietà che l’aneddoto aveva ormai

etichetta di $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$ $\psi\upsilon\chi\eta\tilde{\iota}\varsigma^4$, ha destato largo interesse non solo nella critica moderna, ma già tra scrittori ed intellettuali antichi, a partire da Cicerone⁵.

L'attenzione si è concentrata in primo luogo sulla figura storica del suicida callimacheo e sul suo rapporto con l'omonimo personaggio menzionato di sfuggita nel dialogo platonico tra gli assenti da Atene al momento della morte di Socrate⁶; quindi

acquisito nella versione ciceroniana. Su posizioni analoghe è anche A. Carlini, *Cleombroto nell'epigramma 23 di Callimaco e nell'epigramma Bobbiense 63*, in *Per Carlo Corbato*. Scritti di filologia e tradizione greca e latina offerti da amici e allievi, a c. di B. Gentili, A. Grilli, Franca Perusino, Pisa 1999, 47-60: 55 ss. Mi chiedo se non sia lecito ipotizzare, in alternativa, che Cicerone attingesse ad una fonte già corrotta: l'ordine alfabetico secondo cui i casi di suicidio celebri della tradizione greca sono presentati nell'orazione potrebbe rispecchiare un repertorio di *exempla* ordinati alfabeticamente. Una sintesi utile sulle testimonianze relative a Cleombroto si trova in J.-M. Flamand, *Cléombrotos d'Ambracie*, in *DPhA* 2, 1994, 433-36.

⁴ Per altre attestazioni di questa denominazione, vd. *The Greek Anthology*, I, *Hellenistic Epigrams*, ed. by A.S.F. Gow and D.L. Page, II, Cambridge 1965, 204 s. *ad HE* 1276. Su $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$ $\psi\upsilon\chi\eta\tilde{\iota}\varsigma$ come sottotitolo attestato del *Fedone* vd. anche Carlini 53.

⁵ Citazioni più o meno complete, o generici riferimenti all'epigramma, si trovano in Sext. Emp. *M.* 1.48, Gr. Naz. *Contra Iul. imp.* PG XXXV 592.16 s., *Carm. mor.* PG XXXVII 729.7-10, Choroeb. in *Theod.* GG IV/2, 125.17 s., 128.15 s., 139.14 Hilgard, *Ep. Bob.* 63, Ammon. in *Porph.* CAG IV/3, 4.22 ss. Busse, Elias In *Porph.* CAG XVIII/1, 14.4 ss. Busse, David *Proll.* CAG XVIII/2, 31.30 ss. Busse, *schol.* D. T. GG I/3, 3.22 s., 160.15-18 Hilgard. Altri riferimenti alla storia di Cleombroto, oltre ai già citati testi di Cicerone, in Ov. *Ib.* 493 s., Lact. *Inst.* 3.18.9, Aug. *Civ.* 1.22, Agath. *AP* 11.354 (95 Viansino), Olymp. in *Alc.* 5.1 ss., [Luc.] *Philopat.* 1. Secondo I. Cazzaniga (*Osservazioni critico-testuali agli Inni isiaci di Isidoro*, PP 103, 1965, 299 s.: 300), anche Isidoro negli *Inni isiaci* (4.18), impiegando la clausola $\gamma\rho\acute{\alpha}\mu\mu\prime$ $\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\epsilon\tilde{\iota}\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$, darebbe prova di conoscere l'epigramma di Callimaco: sulla stessa linea Vera Fredrika Vanderlip, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, Toronto 1972, 69 *ad l.* e A. Cameron, *Callimachus and His Critics*, Princeton, N.J. 1995, 151 n. 56. Sulla fortuna medievale dell'epigramma, vd. A. Carlini, *Note sulla fortuna dell'epigramma 23 di Callimaco nella tradizione occidentale*, *AAntHung* 39 (1-4) 1999, 73-79.

⁶ In *Phd.* 59c, nella ricostruzione del contesto in cui si svolse il tragico evento della morte di Socrate, Fedone, interrogato da Echecrate, elenca coloro che non erano presenti accanto a lui in quelle ore, precisando che Platone non stava bene, e che Aristippo e Cleombroto si trovavano ad Egina. L'identificazione tra i due personaggi omonimi è pressoché unanimemente esclusa, con la sola eccezione di A.S. Riginos (*Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writing of Plato*, Leiden 1976, 180-83) e di L. Jerphagnon (*Sur un effet pervers du Phédon: l'aventure de Cléombrotos d'Ambracie*, in AA.VV., *Ainsi parlaient les anciens*, In honorem Jean-Paul Dumont, mélanges réunis par L. J. et publiés par Jacqueline Lagrée et D. Delattre, Villeneuve d'Ascq 1994, 39-48: 42, di cui vd. anche *Cléombrotos et Saloustios ou Hubris et arete*, *Philosophia* 34, 2004, 145-52). Gli argomenti addotti da G.D. Williams (*Cleombrotos of Ambracia: Interpretations of a Suicide from Callimachus to Agathias*, CQ 45, 1995, 154-69: 155-59) per dimostrare che il protagonista dell'epigramma callimacheo non ha in comune con il personaggio platonico nient'altro che il nome sono stringenti solo in parte; l'ipotesi che la menzione nel *Fedone* di Aristippo e Cleombroto come assenti sia un implicito rimprovero da parte di Platone, e che quindi il suicidio di Cleombroto si debba intendere come causato dal rimorso, non è sostenibile, non solo perché i due che si trovavano ad Egina non potevano venire al corrente del ritorno della nave da Delo in tempo per recarsi ad Atene, ma anche perché in tal caso Callimaco non avrebbe ragione di precisare $\acute{\alpha}\xi\iota\omicron\nu$ $\omicron\tilde{\upsilon}\delta\delta\acute{\epsilon}\nu$ $\iota\delta\omicron\nu$ $\theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon$ $\kappa\alpha\chi\acute{\omicron}\nu$ (v. 3). Un simile rimprovero sarebbe peraltro difficilmente pensabile da parte di Platone, anch'egli assente durante le ultime ore di Socrate. D'altro canto, se-

sull'effettiva causa scatenante del gesto estremo, e sull'atteggiamento di Callimaco nei confronti della filosofia platonica e delle correnti filosofiche contemporanee⁷. Tali prospettive di lettura hanno certo giovato all'approfondimento critico di questioni importanti di storia culturale e delle idee, ma possono avere talora contribuito a lasciare in ombra l'epigramma in quanto tale, che merita di essere riletto con rinnovata attenzione alla lettera del testo.

Il tetrastico si sviluppa percorrendo una scala discendente di livelli tonali, ben scanditi tra un verso e quello successivo, e in generale tra il primo e il secondo distico. Garantiscono un grado di tensione emotiva e stilistica molto alto in apertura di epigramma i solenni *ultima uerba* del suicida, che al sole rivolge il suo estremo saluto nel congedarsi dalla vita e quindi dalla luce⁸. Mi pare non sia stato sinora dato il

condo Williams, anche escludendo un suicidio dovuto a sensi di colpa, ipotizzare un fraintendimento del *Fedone* sarebbe poco verosimile per chi doveva aver udito direttamente l'insegnamento di Socrate. Quest'ultimo argomento non mi pare decisivo per escludere l'identità dei due Cleombroti: Cleombroto era assente proprio nelle ore precedenti la morte di Socrate, decisive per raccogliergli l'insegnamento. Coerente con il gusto callimacheo è senz'altro l'ipotesi che il nome del protagonista dell'epigramma avente per soggetto il *Fedone* platonico rientri in quel «voluto e dotto gioco di allusioni tipico dell'arte ellenistica, senza che per questo vi si debba ritrovare una perfetta corrispondenza storica» (Spina, *Cleombroto*, 20 = *La forma breve*, 14; vd. anche Kathryn J. Gutzwiller, *Poetic Garlands. Hellenistic Epigrams in Context*, Berkeley-Los Angeles-London 1998, 205).

⁷ L'interpretazione dell'epigramma che ha incontrato maggior favore è quella antiplatonica (a partire da T. Sinko, *De Callimachi epigr. XXIII. W.*, Eos 11, 1905, 1-10; vd. anche Riginos 181; Spina, *Cleombroto*, 20 = *La forma breve*, 14): il bersaglio di Callimaco sarebbe proprio Platone, che con il *Fedone* avrebbe ottenuto effetti contrari a quelli auspicati. Il rapporto di Callimaco con la cultura filosofica è oggetto specifico della trattazione di S.A. White (*Callimachus on Plato and Cleombrotus*, TAPhA 124, 1994, 135-61), che suggerisce, invece, di porre l'epigramma callimacheo in relazione con il dibattito contemporaneo sulla libertà di parola dei filosofi, destato dalla decisione tolemaica di rimuovere Egesia dall'insegnamento perché questo spingeva al suicidio: Callimaco sceglierebbe dunque una maniera assai prudente di invitare alla tolleranza, mostrando come anche l'insegnamento di filosofi di fama indiscussa sia suscettibile di fraintendimenti dagli effetti disastrosi. Sposta invece l'attenzione su Cleombroto Williams (155-59), che esamina attentamente tutta la tradizione relativa alla vicenda dell'Ambraciote e riconosce in conclusione quale unica chiave di lettura plausibile dell'epigramma quella anticleftombratea: non a Platone ma al solo Cleombroto sarebbe attribuita la responsabilità di un comportamento avventato e precipitoso. Tra le più recenti e condivisibili affermazioni di una simile lettura, è quella di Carlini 47. Eclettica è invece la posizione di Dee L. Clayman (*Philosophers and philosophy in Greek epigram*, in A.A.VV., *Brill's Companion to Hellenistic Epigram. Down to Philip*, ed. by P. Bing and J.S. Bruss, Leiden-Boston 2007, 497-517: 506), secondo cui l'epigramma vorrebbe sottolineare tanto l'efficacia della prosa platonica, quanto i limiti della lettura di Cleombroto e l'inapplicabilità delle idee di Platone alla vita reale».

⁸ Ben noto è il *topos* sepolcrale relativo al φάος λυπεῖν *et simm.* come espressione eufemistica e formulare per indicare la morte: oltre a R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana 1942, 161 ss., mi permetto di rinviare ai casi che ho citato in *Posidippo e l'epigrafia sepolcrale greca*, in *Posidippo e gli altri. Il poeta, il genere, il contesto culturale e letterario*, Atti dell'incontro di studio, Roma, 14-15 maggio 2004, a c. di M. Di Marco, Bruna M. Palumbo Stracca, E. Lelli, ARF 6, 2004, 23-46: 30 n. 12.

dovuto rilievo al fatto che l'apostrofe al sole rappresenta uno stilema propriamente tragico⁹: il sole¹⁰ è invocato da molti eroi tragici quale testimone di eventi importanti¹¹ o semplicemente come interlocutore di monologhi drammaticamente intensi.

Gli esempi sono numerosi nel teatro di Sofocle¹², e particolarmente in quello di Euripide¹³: talora l'invocazione al sole viene amplificata in un più solenne ed articolato appello agli elementi della natura, come a chiamare in causa il mondo naturale nella sua interezza¹⁴, ed è stata intesa tra l'altro come espressione di una «true ten-

⁹ L'unico a segnalare esplicitamente questo fatto - per quel che ho potuto constatare - è White (155 s.), che tuttavia da tale premessa trae conclusioni a mio avviso difficilmente condivisibili, quando afferma che il trapasso dal tono tragico e solenne del primo distico a quello piano del secondo sarebbe mimetico della struttura caratteristica dello stesso *Fedone* platonico: «the shift in tone midway in the epitaph for Cleombrotus actually imitates the dialogue it describes [...]. The transition from grandeur to simplicity, then, reflects the philosopher's triumph over mortality and his attainment of tranquility after death». Nessuno degli esempi epigrammatici a me noti di invocazione al sole è paragonabile a questa per significato e contesto: si tratta di D. L. *AP* VII 85,1, *Antip.* VII 367,4, *GVI* 1380,2 (Tessaglia, III d.C.) e *SGO* 20/27/01, v. 1 (Siria, età imperiale).

¹⁰ L'idea del sole come πανόπτης e messaggero si trova già in *Il.* 3.277, 19.258 ss., *Od.* 8.270 s.

¹¹ Si tratta per lo più di eventi di segno negativo: tra le poche eccezioni si ricordino *Soph. Ant.* 100 ss. (ἀκτίς ἀελίου, τὸ κάλ-/λιστον ἐπταπύλφ φανὲν / Θήβα τῶν πρότερον φάος / ἐφάνθης ποτ', ὃ χρυσέας / ἀμέρας βλέφαρον, κτλ.), in cui il Coro fa il suo ingresso sulla scena salutandolo con un gioioso canto di sollievo il sorgere del sole, dopo la partenza dell'esercito dei Sette e la liberazione di Tebe dall'assedio, e le parole di speranza con cui Filottete si risveglia dal suo sonno (*Phil.* 867 s. ὃ φέγγος ὕπνου διάδοχον, τό τ' ἐλπίδων / ἄπιστον οἰκούρημα τῶνδε τῶν ξένων). Ma vd. anche i trimetri festosi con cui Elettra (*Eur. El.* 866 ss. ὃ φέγγος, ὃ τέθριππον ἡλίου σέλας, / ὃ γὰρ καὶ νῦξ ἦν ἐδερχόμην πάρος, / νῦν ὄμμα τοῦμὸν ἀμπτυχαί τ' ἐλεύθεροι, / ἐπεὶ πατρὸς πέπτωκεν Αἴγισθος φονεύς) celebra la morte dell'assassino del padre, invocando la luce, simbolo di vita e di gioia, oltre alla terra e alle tenebre, simbolo invece dell'incubo ormai vinto. Si aggiungano infine le parole con cui Creusa esprime la sua gioia inattesa e commossa per il ritrovamento del figlio (*Ion* 1445 ss. ἰὼ ἰὼ λαμπρᾶς αἰθέρος ἀμπτυχαί, / τίν' αὐδὰν ἀύσω βοάσω; πόθεν μοι / συνέκρυσ' ἀδόκητος ἦδονά; / πόθεν ἐλάβομεν χαράν;).

¹² Vd. la parodo innodica di *Tr.* 94 ss. ὄν αἰόλα νῦξ ἐναριζομένα / τίκτει κατευνάζει τε φλογιζόμενον / ἼΑλιον, ἼΑλιον αἰτῶ / τοῦτο καρῶσαι τὸν Ἀλκμή-νας, πόθι μοι πόθι μοι ναί- / ει ποτ', ὃ λαμπρᾶ στεροπᾶ φλεγέθων, / ἢ ποντίας αὐλῶνας, ἢ δισσαῖσιν ἀπέριους κλιθεῖς, / εἶπ', ὃ κρατιστεύων κατ' ὄμμα.

¹³ In *Tro.* 860 ss. Menelao invoca ὃ καλλιφεγγὲς ἡλίου σέλας τόδε, / ἐν ὃ δάμαρτα τὴν ἐμὴν χειρώσομαι. In *Pho.* 1 ss. è Giocasta prologante a chiamare il sole a testimone onnivegente delle sciagure che si sono abbattute su Tebe {ὃ τὴν ἐν ἄστροις οὐρανοῦ τέμνων ὁδὸν / καὶ χρυσοκολλήτοισιν ἐμβεβῶς δίφροις} / ἼΗλιε, θαῆς ἵπποισιν εἰλίσσων φλόγα, / ὡς δυστυχῆ Θήβαισι τῆ τόθ' ἡμέρα / ἀκτῖν' ἐφῆγας, Κάδμος ἠνίκ' ἤλθε γῆν / τήνδ', ἐκλιπὼν Φοίνισσαν ἐναλίαν χθόνα (l'espunzione dei vv. 1 s. si deve a M.W. Haslam, *GRBS* 16, 1975, 149-74; ma sul problema vd. anche *ex. gr.* P. Carrara, *ZPE* 102, 1994, 43-51). Ma agli esempi sofoclei ed euripidei addotti si dovrà aggiungere anche Theodect. *TrGF* 72 F 10.1-4 ὃ καλλιφεγγῆ λαμπάδ' εἰλίσσων φλογός / ἼΗλιε, ποθεινὸν πᾶσιν ἀνθρώποις σέλας, / εἶδὲς τιν' ἄλλον πάποτ' εἰς οὐτῶ μέγαν / ἐλθόντ' ἀγῶνα καὶ δυσέκφευκτον κρῖσιν;

¹⁴ Vd. Aesch. *PV* 88 ss., *Eur. Her.* 748 ss. Osserva in proposito A.C. Pearson (*Euripides. The Heracidae*, ed. by A.C. P., Cambridge 1907, 111 *ad l.*): «the invocation of the powers of nature is a means of letting loose the emotions». Quanto a *Eur. Or.* 1496, l'invocazione del servo frigio a tut-

dency of the Greeks to share their deepest feelings with the elements»¹⁵. Simili invocazioni offrono peraltro al drammaturgo il 'la' per un monologo del protagonista¹⁶.

Le circostanze che accompagnano e giustificano l'invocazione al sole, alla terra e agli altri elementi della natura sono per lo più tali da preludere ad eventi funesti: il confronto con l'epigramma callimacheo diviene dunque particolarmente significativo in quanto l'*Anrufung* patetica al sole precede il suicidio. Se White (155 s.) menziona quale parallelo il caso di Alceste, le cui prime parole in scena sono un'invocazione al sole e alla luce del giorno¹⁷ e il cui congedo consiste in uno straziante χαῖρ(ε) (Eur. *Alc.* 391), assai più significativo mi pare il modello dell'Aiace sofocleo, la cui ultima *rhexis* prevede una reiterata invocazione al sole (vv. 845-65):

- 845 σὺ δ', ὃ τὸν αἰπὺν οὐρανὸν διφρηλατῶν
 Ἦλιε, πατρῶαν τὴν ἐμὴν ὅταν χθόνα
 ἴδῃς, ἐπισχὼν χρυσόνωτον ἠϊάν
 ἄγγελον ἄτας τὰς ἐμὰς μόρον τ' ἐμὸν
 γέροντι πατρὶ τῇ τε δυστήνῳ τροφῷ.
 850 ἦ που τάλαινα, τήνδ' ὅταν κλύῃ φάτιν,
 ἦσει μέγαν κωκυτὸν ἐν πάσῃ πόλει.
 ἀλλ' οὐδὲν ἔργον ταῦτα θρηνεῖσθαι μάτην,
 ἀλλ' ἀρκτέον τὸ πρᾶγμα σὺν τάχει τινί.
 ὃ Θάνατε, Θάνατε, νῦν μ' ἐπίσκεψαι μολῶν·
 855 καίτοι σὲ μὲν κάκεῖ προσαυδήσω ξυνών·
 σὲ δ', ὃ φαεννῆς ἡμέρας τὸ νῦν σέλας,
 καὶ τὸν διφρευτὴν Ἦλιον προσεννέπω,
 πανύστατον δῆ, κοῦποτ' αὔθις ὕστερον.
 ὃ φέγγος, ὃ γῆς ἱερὸν οἰκείας πέδον
 860 Σαλαμῖνος, ὃ πατρῶον ἐστίας βάθρον,
 κλειναί τ' Ἀθῆναι, καὶ τὸ σύντροφον γένος,

te le potenze che possono testimoniare la veridicità delle sue parole è tanto articolata da sortire un effetto quasi ridicolo. In *Med.* 148 ss. le donne del Coro odono le parole con cui Medea chiama a testimoni dell'ingiustizia subita i tradizionali garanti dei giuramenti solenni, mentre il quinto stasimo (vv. 1251 ss.) si apre con l'accorata preghiera del Coro alla Terra e al Sole perché distolgano la donna dal suo empio proposito. Ma ancora in *Hipp.* 601 s. Ippolito invoca la terra e la luce del sole, fuggendo l'orrore delle proposte della Nutrice. Un simile appello sarà pronunciato poco oltre in tono disperato da Fedra (*Hipp.* 672 s.).

¹⁵ Euripides. *Phoenissae*, ed. by D.J. Mastronarde, Cambridge 1994, 142 ad vv. 3 s. Ma già W.S. Barrett (*Euripides. Hippolytos*. Ed. with Introd. and Comm. by W.S. B., Oxford 1964, 272 ad v. 601) nota che l'apostrofe al sole e agli altri elementi della natura sembra essere qualcosa di più di un mero artificio, e riflettere piuttosto «a genuine and natural tendency in the Hellene».

¹⁶ Cf. ex. gr. il prologo di Soph. *El.* 86 ss. (ὃ φάος ἀγνὸν / καὶ γῆς ἰσόμοιρ' ἀήρ, ὡς μοι / πολλὰς μὲν θρήνων ᾤδάς, / πολλὰς δ' ἀντήρεις ἦσθου / στέρωνων πλαγὰς αἰμασσομένων, / ὁπόταν δνοφερὰ νύξ ὑπολειφθῆ / κτλ.), in cui Elettra esprime in una *rhexis* rivolta al sole e all'etere tutta la propria disperazione per la situazione in cui versa la casa di suo padre.

¹⁷ *Alc.* 244 ss. Ἦλιε καὶ φάος ἀμέρας / οὐράναι τε δι-/ναι νεφέλας δρομαίου.

κρηναί τε ποταμοί θ' οἶδε, καὶ τὰ Τρωϊκὰ
 πεδία προσαυδῶ, χαίρετ', ὧ τροφῆς ἐμοί·
 τοῦθ' ὑμῖν Αἴας τοῦπος ὕστατον θροεῖ,
 865 τὰ δ' ἄλλ' ἐν Ἴαίδου τοῖς κάτω μυθήσομαι¹⁸.

Aiace, prima di compiere il gesto estremo, non solo si rivolge al sole quale testimone degli eventi che si sono consumati, e lo prega di farsi per lui messaggero d'eccezione e di recare ai suoi cari notizia di quanto accaduto (v. 846, Ἥλιε)¹⁹, ma proprio al sole e alla luce indirizza il suo estremo saluto (vv. 856 s. σὲ δ', ὧ φραεννῆς ἡμέρας τὸ νῦν σέλας, / καὶ τὸν διφρευτήν Ἥλιον προσεννέπω), espresso in chiusura da χαίρετ(ε) (v. 863).

Il taglio di asciutto resoconto narrativo che caratterizza i quattro versi può ricordare inoltre i tratti del λόγος ἀγγελικός tragico, che per bocca di un personaggio secondario fa conoscere al pubblico l'evento funesto su cui fa leva la vicenda del dramma²⁰. A tradire nei versi relativi a Cleombroto la presenza di un paradigma tragico quale quello di Aiace è tra l'altro la precisazione ἄξιον οὐδὲν ἰδὼν θανάτου

¹⁸ «E tu, Sole, che la ripida erta celeste percorri con il tuo carro, quando vedrai la mia patria, frena le auree briglie e annuncia la mia sventura e la mia morte al vecchio padre e all'infelice madre che mi nutrì. Forse la sventurata, quando udirà questa notizia, manderà un potente gemito per tutta la città. Ma non bisogna perdersi in questi vani lamenti, bisogna invece compiere l'opera al più presto. O Morte, Morte, vieni a vedermi ora: eppure io stando con te anche laggiù potrò parlarti; a te invece, o luce del giorno luminoso che ora risplendi, e all'auriga Sole rivolgo il mio saluto, per l'ultima volta, né lo farò mai più. O luce, o sacro suolo della mia terra patria, Salamina, o focolare dei miei padri, e tu illustre Atene, stirpe del mio stesso sangue, e voi sorgenti e fiumi di questa terra, campi di Troia, vi saluto, addio, voi che mi avete nutrito! Queste parole Aiace vi rivolge per l'ultima volta, il resto lo dirò nell'Ade a quelli di laggiù».

¹⁹ M. Di Marco (*Un motivo dell'epigramma funebre in Sofocle [Ai. 845-851]*, MD 38, 1997, 143-52: 145 ss.) ha avuto il merito di segnalare per primo come l'invito che si immagina rivolto dal defunto al passante a recare il luttuoso annuncio nella patria lontana sia un motivo assai diffuso negli epigrammi sepolcrali: secondo lo studioso, non si può escludere che Sofocle potesse contare su modelli preesistenti, come ad es. l'epigramma 'simonideo' per i caduti alle Termopili (AP 7.249 e Hdt. 7.228.9 = FGE 776 s.), ma in conclusione «l'elaborata configurazione data al motivo da Sofocle sembra doversi ascrivere esclusivamente al genio inventivo del poeta» (p. 151).

²⁰ Una lettura analoga viene suggerita in maniera assai pertinente per Call. *Epigr.* 20 Pf. da Annemarie Ambühl (*Zwischen Tragödie und Roman: Kallimachos' Epigramm auf den Selbstmord der Basilo [20 Pf. = 32 Gow-Page = AP 7.517]*, in *Hellenistic Epigrams*, ed. by M. Annette Harder, R.F. Regtuit, Gerry C. Wakker, Leuven 2002, 1-26: 9-11), che riconosce nell'epigramma sul suicidio di Basilo, sopraffatta dal dolore per la morte del fratello, da un lato una 'tragedia in miniatura', dall'altro una situazione affine a quelle predilette dal romanzo greco d'amore, ma soprattutto un testo da porre in relazione con l'epoca dei re φιλάδελφοι. In generale, *exempla* tragici non mancano negli epigrammi callimachei: sul rapporto tra Callimaco - che secondo la *Suda* κ 227 A. avrebbe composto drammi satireschi, tragedie e commedie - e il teatro, vd. M. Fantuzzi, *Callimaco, l'epigramma, il teatro*, in *Callimaco. Cent'anni di papiri*, Atti del convegno internazionale di Studi. Firenze, 9-10 giugno 2005, a c. di G. Bastianini e A. Casanova, Firenze 2006, 69-87.

κακόν (v. 3)²¹, che segna inequivocabilmente la distanza tra la vicenda del primo e quella del secondo²².

Ma già nel primo verso dell'epigramma si può forse avvertire lo scarto tra il personaggio tragico e Cleombroto: la brevità, quasi sbrigativa, di quel "Ἥλιε χαῖρε" non può che apparire - alla luce delle lunghe *rheseis* ricche di *pathos* cui si è fatto cenno - come un meccanico surrogato, dagli effetti vagamente grotteschi²³. Tale solenne esclamazione dalle risonanze tragiche è posta sulla bocca del per noi sconosciuto Cleombroto di Ambracia, che assume così la maschera di un novello Aiace. Il tono si mantiene solenne anche nel verso successivo: il verbo ἤλατ(ο) appartiene alla *lexis* epica, e viene usato per lo più ad indicare eroiche azioni belliche o prodigiosi movimenti degli dèi²⁴; in ogni caso, il sintagma seguente ἀφ' ὑψηλοῦ τεύχεος definisce il balzo di Cleombroto come di senso inverso rispetto agli 'slanci' di certi eroi iliadici, diretti semmai contro o sulle mura della città, mentre εἰς Ἀἴδην completa la parabola in maniera - sì - inattesa, ma neppure essa priva di un sapore tragico²⁵.

²¹ Sulla variante ἄξιον οὐδὲν ἰδὼν θανάτου τέλος, trasmessa dal solo Sesto Empirico, che dà prova di una particolare predilezione per il sintagma θανάτου τέλος, vd. da ultimo M. Magnani, *Sulla tradizione di Archil. fr. 5 W.*², *Eikasmós* 17, 2006, 17-23: 20-23.

²² Il modello dell'*Aiace* sofocleo sarà ripreso da Virgilio nel monologo estremo di Didone, la quale invoca il sole e gli dèi a garanti del compiersi della maledizione, che rivolge contro Enea e i suoi discendenti prima del suicidio (4.607 ss.): *Sol, qui terrarum flammis opera omnia lustras / tuque harum interpret curarum et conscia Iuno, / nocturnisque Hecate triuiis ululata per urbes / et Dirae ultrices et di morientis Elissae, / accipite haec, meritumque malis aduertite numen / et nostras audite preces etc.* Tra gli appelli più generici al sole nell'ambito della poesia latina si ricordi Enn. fr. 114 (*Sol, qui candentem in caelo sublimat facem*) e 110.1-3 Jocelyn (*Iuppiter tuque adeo summe Sol qui res omnis inspicis / quique tuo lumine mare terram caelum contines / inspicere hoc facinus prius quam fit. prohibessis scelus*), versi appartenenti forse a un dramma avente per protagonista Medea.

²³ Nota in proposito Jerphagnon 46 (vd. supra n. 6): «"Ἥλιε χαῖρε" - on voudrait traduire, dans le sabir d'aujourd'hui: "Ciao Soleil!", pour rendre quelque chose de cette désinvolture exubérante de qui lâche un bon "tiens" pour deux "tu l'auras"». Interessante anche la lettura suggerita da Doris Meyer (*Inszeniertes Lesevergnügen. Das inschriftliche Epigramm und seine Rezeption bei Kallimachos*, Stuttgart 2005, 166): «der lapidare Abschied des Kleombrotos und die partizipialen Verkürzungen im Bericht über seinen Tod veranschaulichen wirksam den logischen Kurzschluss des Todesspringers».

²⁴ Cf. *ex. gr. Il.* 1.532 εἰς ἄλλα ἄλτο βαθεῖαν ἀπ' αἰγλήεντος Ὀλύμπου, 6.103 αὐτίκα δ' ἐξ ὀχέων σὺν τεύχεσιν ἄλτο χαμαῖζε, 11.207 εἰς ἵππους ἄλεται, 12.438 (= 16.558) ὅς πρῶτος ἐσήλατο τεῖχος Ἀχαιῶν, 12.466 ὅτ' ἐσῆλτο πύλας, 16.733 Πάτροκλος δ' ἐτέρωθεν ἀφ' ἵππων ἄλτο χαμαῖζε, 755 Ἔκτωρ δ' αὖθ' ἐτέρωθεν ἀφ' ἵππων ἄλτο χαμαῖζε, 18.616 ἢ δ' ἴρηξ ὡς ἄλτο κατ' Οὐλύμπου νιφόμενος, 21.536 δεῖδια γὰρ μὴ οὖλος ἀνήρ ἐς τεῖχος ἄληται, *Od.* 22.80 ἄλτο δ' ἐπ' αὐτῷ. Callimaco ricorre allo stesso verbo in *Hymn. Dian.* 195 ss. μέσφ' ὅτε μαρπτομένη καὶ δὴ σχεδὸν ἤλατο πόντον / πρηόνος ἐξ ὑπάτοιο καὶ ἔνθορον εἰς ἀλήων / δίκτυα, κτλ.

²⁵ Significativo mi pare il fatto che la stessa immagine del balzo nell'aldilà venga espressa con linguaggio epico ed enfaticamente in toni tragici da Erinna (fr. 4.15 Neri: cf. C. Neri, *Erinna. Testimonianze e frammenti*, Bologna 2003, 286). Vd. inoltre la morte di Fedra nelle parole di Teseo in

Nel secondo distico Cleombroto viene definitivamente spogliato dei panni dell'eroe tragico: se ἄξιον οὐδὲν ἰδὼν θανάτου κακόν provvede a privare il personaggio del grandioso sfondo di sventura che una simile presentazione presupporrebbe, con ἄλλὰ Πλάτωνος κτλ. ci si trova catapultati in tutt'altro - e ben più prosastico - contesto.

La *pointe* dell'epigramma - che in questo modo tradisce la propria estraneità strutturale al genere funerario²⁶ - si concentra dunque nella sequenza conclusiva del secondo distico: Cleombroto non è altri che un «vir unius libri» (ἔν, v. 4)²⁷, ma soprattutto non è altri che un lettore. Che questo interessi sottolineare a Callimaco, lo rivela la collocazione di massima evidenza conferita all'espressione γραμμ' ἀναλεξάμενος (v. 4), che chiude l'epigramma e in cui culmina la *pointe*²⁸. Una conferma significativa di tale lettura si può riconoscere anche nella scelta di Platone - e di Cleombroto - quali soggetti dell'epigramma: se ben nota è la diffidenza espressa a più riprese da Platone nei confronti dell'ascendente cultura del libro²⁹, un personaggio di nome Cleombroto incarna in effetti il prototipo di chi, in mancanza dell'esperienza diretta dell'ascolto di Socrate nelle sue ultime ore di vita, deve affidarsi alla mediazione di un libro, con tutti i rischi che ciò comporta. L'esame dell'epigramma sullo sfondo del *Fedone* platonico rivela poi chiaramente in Cleombroto un cattivo lettore, che si è fermato ad una lettura frettolosa e poco meditata e, contrariamente all'insegnamento platonico, ha ceduto ad un impulso passionale,

Eur. *Hipp.* 829 πῆδημ' εἰς Ἴαιδου κραιπνὸν ὄρμησασά μοι: mi fa notare M. Magnani che il verbo ὄρμῶ è impiegato in riferimento alla morte anche in Soph. *OC* 1576, e che interessante è anche il confronto con Aesch. *Pers.* 304 s. χὼ χιλίαρχος Δαδάκης πληγῆ δορὸς / πῆδημα κοῦφον ἐκ νεῶς ἀφῆλατο.

²⁶ Cf. Spina, *Cleombroto*, 17 s. (= *La forma breve*, 11 s.), secondo il quale «nel primo verso, Callimaco addensa gli elementi di base di un'epigrafe funeraria, utilizzandoli, però, con un effetto che potremmo definire straniante». Egli aggiunge quindi: «che di *pointe* si possa parlare a buon diritto, in questo epigramma funerario, è un'ulteriore conferma della tecnica callimachea di variare liberamente, nell'ambito di un genere dato». L'inclusione nel settimo libro dell'*Antologia Palatina* si deve, come di frequente accade, semplicemente al fatto che oggetto dell'epigramma è la morte del protagonista.

²⁷ A.J.L. van Hoof, *From Autothanasia to Suicide: Self-Killing in Classical Antiquity*, London 1990, 76 s. Sulla superficialità della cultura di Cleombroto insiste anche la Meyer (165).

²⁸ Del tutto isolata è la posizione di White (136) nel negare il tono ironico dell'epigramma, posizione che d'altro canto sembra essere smentita da una lettura attenta del testo medesimo.

²⁹ Vd. in particolare Plat. *Phdr.* 274 b-278 e, su cui porta l'attenzione Παρασκευή Κοτζιά, *Το περι ψυχῆς γραμμ' ἀναλεξάμενος. Ἐνας υπαινιγμός στην Πλατωνική κριτική του γραπτού λόγου*; in Δημητρίω στέφανος. *Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Δημήτρη Λυπουρλή*, επιμέλεια Α. Βασιλειάδης, Π. Κοτζιά, Αι.Δ. Μαυρουδής, Δ.Α. Χρηστίδης, Θεσσαλονίκη 2004, 185-216: 199 ss. Ampia la bibliografia: basti rinviare al classico R. Pfeiffer, *Storia della filologia classica dalle origini alla fine dell'età ellenistica*, ed. it. a c. di M. Gigante, Napoli 1973 (ed. or. Oxford 1968), 83 ss., 118 s., oltre che, in generale, a L.E. Rossi, *L'ideologia dell'oralità fino a Platone*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/1, Roma 1992, 77-106: 100-03.

conferendo alla propria fine uno slancio drammatico che è agli antipodi della pacata morte di Socrate³⁰.

Un ulteriore spunto di riflessione credo possa offrire un testo correntemente citato fra le testimonianze relative alla fortuna dei versi su Cleombroto, ma a cui forse non si è prestata sufficiente attenzione quale supporto all'esegesi dell'epigramma callimacheo. Si tratta di un lungo epigramma di Agazia Scolastico, trasmesso in *AP* 11.354 (95 Viansino):

- ἄλλον Ἀριστοτέλην, Νικόστρατον, ἰσοπλάτωνα,
σινδαλαμοφράστην αἰπυτάτης σοφίης,
τοῖα περὶ ψυχῆς τις ἀνείρετο· ἄπως θέμις εἰπεῖν
τὴν ψυχὴν; θνητὴν ἢ πάλιν ἀθάνατον;
5 σῶμα δὲ δεῖ καλέειν ἢ ἀσώματον; ἐν δὲ νοητοῖς
τακτέον ἢ ληπτοῖς ἢ τὸ συναμφοτέρων;
αὐτὰρ ὁ τὰς βίβλους ἀνελέξατο τῶν μετεώρων
καὶ τὸ περὶ ψυχῆς ἔργον Ἀριστοτέλους,
καὶ παρὰ τῷ Φαίδωνι Πλατωνικὸν ὕψος ἐπιγνοῦς
10 πᾶσαν ἐνησκήθη πάντοθεν ἀτρεκίην.
εἶτα περιστέλλων τὸ τριβώνιον, εἶτα γενεῖου
ἄκρα καταψήγων τὴν λύσιν ἐξέφερον·
ἔϊπερ ὅλως ἔστι ψυχῆς φύσις – οὐδὲ γὰρ οἶδα –
ἢ θνητὴ πάντως ἐστὶν ἢ ἀθάνατος,
15 στεγνοφυῆς ἢ ἄυλος· ὅταν δ' Ἀχέροντα περῆσης,
κεῖθι τὸ νημερτὲς γνῶσαι ὡς ὁ Πλάτων.
εἰ δ' ἐθέλεις, τὸν παῖδα Κλεόμβροτον Ἀμβρακιώτην
μιμοῦ καὶ τεγέων σὸν δέμας ἐκχάλασον·
καὶ κεν ἐπιγνοίης δίχα σώματος αὐτίκα σαυτόν
20 μῦθον, ὅπερ ζητεῖς, τοῦθ' ὑπολειπόμενος³¹.

Agazia non nasconde di avere la propria fonte di ispirazione in Callimaco, e in particolare nell'*Epigr.* 23 Pf. (v. 17 τὸν παῖδα Κλεόμβροτον Ἀμβρακιώτην)³². Ni-

³⁰ Carlini 48-53.

³¹ «Nicostrato, un altro Aristotele, pari a Platone, / sottile parlatore di inarrivabile sapienza, / fu così interrogato da un tale sull'anima: "Come bisogna dire / che è l'anima? Mortale o al contrario immortale? / E bisogna chiamarla corporea o incorporea? La si deve classificare / tra le cose intellegibili, tra quelle sensibili o entrambe?" / Egli allora lesse i libri sui fenomeni celesti / e l'opera di Aristotele sull'anima, / imparò col Fedone a conoscere la sublimità di Platone, / e si esercitò in ogni senso su ogni verità. / Quindi, avvolgendosi nel mantello e grattandosi / la punta del mento, pronunciò questa soluzione: / "Se davvero esiste una natura dell'anima - io infatti non lo so - / mortale essa è senz'altro, o immortale, / compatta o immateriale: quando avrai attraversato l'Acheronte, / là conoscerai il vero, come Platone. / Se invece preferisci, imita il giovane Cleombroto di Ambracia / e lascia cadere il tuo corpo dal tetto: / separato dal corpo, subito conosceresti te stesso, / poiché ti resterebbe soltanto quello che stai cercando"».

³² Quanto al tema della discesa nell'Ade quale sistema più sicuro per avere risposte agli interrogativi metafisici, esso si ritrova nell'*Epigr.* 10 Pf. (*AP* 7.520 = *HE* 1199-202) ἦν δίζη Τίμαρχον ἐν

costrato, di cui Agazia traccia un profilo assai più colorito e ricco di dettagli rispetto al capolavoro di sintesi ed equilibrio del modello callimacheo³³, condivide con Cleombroto - che egli stesso menziona - proprio lo 'statuto' di lettore (v. 7 ss. αὐτὰρ ὁ τὰς βίβλους ἀνελέξατο τῶν μετεώρων / καὶ τὸ περὶ ψυχῆς ἔργον Ἀριστοτέλους, / καὶ παρὰ τῷ Φαίδωνι Πλατωνικὸν ὕψος ἐπιγνοῦς / πᾶσαν ἐνησκήθη πάντοθεν ἀτρεκίην). Mentre tuttavia Cleombroto si ferma ad un solo libro, Nicostrato incarna il modello del lettore scrupoloso fino all'eccesso (v. 10).

Per quanto, dunque, Agazia risponda a Callimaco con un diverso, ma ugualmente negativo, prototipo di lettore, il suo epigramma - più articolato ed esplicito - può offrire una chiave utile per comprendere qual è il vero bersaglio anche dell'epigramma callimacheo: non si tratta tanto - o soltanto - di Platone, al quale Agazia affianca Aristotele ed altri non menzionati autori di βίβλοι τῶν μετεώρων (v. 7); la figura paradossale è in entrambi i testi il lettore di quei libri, che eccede ora in superficialità e avventatezza, ora invece in pedanteria e inconcludenza, ma nell'uno come nell'altro caso appare lontano da una corretta interpretazione e da un'autentica assimilazione del messaggio originario³⁴.

In conclusione, senza che si possa escludere una polemica antifilosofica³⁵, credo che il vero problema su cui Callimaco vuole portare l'attenzione - scegliendo la chiave dell'ironia e della parodia - sia più sottile. Fa notare giustamente White (159) che Callimaco sottolinea essenzialmente il ruolo e l'efficacia dei testi scritti, come conferma la collocazione in chiusa di epigramma del participio ἀναλεξόμενος, e aggiunge: «Cleombrotus was profoundly moved not by direct encounters with Socrates but rather, in accord with the motif of Peter Bing's "well-read muse", by reading Plato's writing»³⁶.

Ἄιδος, ὄφρα πύθῃαι / ἢ τι περὶ ψυχῆς ἢ πάλι πῶς ἔσειαι, / δίζεσθαι φυλῆς Πτολεμαΐδος
 υἱέα πατρὸς / Πausανίου· δήεις δ' αὐτὸν ἐν εὐσεβέων. Sui debiti, più in generale, di Agazia nei confronti di Callimaco, e specialmente del Callimaco epigrammatico, vd. *Agazia Scolastico. Epigrammi*, Testo, trad. e comm. a c. di G. Viansino, Milano 1967, 15 s.

³³ Annota R. Cantarella (*Poeti bizantini*, a c. di F. Conca, I, Milano 2000², 319 ad 9): «un grazioso componimento, nel quale, come altre volte in Agatia (cfr. AP XI 365, 376, 382), l'epigramma sembra quasi ampliarsi a mimo».

³⁴ Significativo è in tal senso il fatto che F. Martinazzoli (*XPHΣEΙΣ*, in AA.VV., *Studi di filosofia greca*, a c. di V.E. Alfieri e M. Untersteiner, Bari 1950, 437-49: 448 n. 1), a proposito dell'epigramma di Agazia, parli di «parodia dell'atteggiamento di Cleombroto dinanzi alla morte»: in tale osservazione marginale si può leggere semplicemente la conferma del fatto che Agazia renda esplicita un'intenzione ironica che l'epigramma callimacheo riesce meglio a dissimulare.

³⁵ Sarebbe difficile, infatti, negare radicalmente l'osservazione di U. v. Wilamowitz-Moellendorff (*Platon. Beilagen und Textkritik*, Berlin 1962³, 57): «so wie ich ihn [Kallimachos] kenne, hat er dem Platon und erst recht dem Unsterblichkeitsglauben kein Kompliment machen wollen».

³⁶ White, tuttavia, neppure in questo caso sembra trarre dalle sue corrette osservazioni le appropriate conseguenze. Egli conclude infatti: «despite the philosopher's own worries about the dangers inherent in interpreting anything written, Callimachus here ascribes the power of his ideas not to oral dialectic but to his artistic recreation of arguments» (159). A proposito di questo epigramma

Callimaco è tradizionalmente assunto quale autore-simbolo della nuova 'civiltà del libro' ellenistica: *poeta doctus*, egli vive in prima persona la rivoluzione culturale in corso, e con consapevolezza di lettore si rivolge nei suoi scritti a lettori³⁷. Proprio in virtù di questa vigile consapevolezza, egli deve avere avvertito con precoce sensibilità le conseguenze di una simile trasformazione: e non deve stupire che abbia scelto di farne oggetto di denuncia - sia pure nei toni di una parodia non violenta - in riferimento alla cultura filosofica, e alla filosofia platonica in particolare, ambito in cui il passaggio da una trasmissione rigorosamente orale e dialettica del sapere a quella scritta doveva risultare più paradossale e rischioso³⁸.

Cleombroto diviene così l'icona di una lettura che non è trasmissione ma deformazione del messaggio. A caratterizzare ulteriormente il profilo di Cleombroto contribuisce la sua caricaturale rappresentazione coi tratti di un personaggio tragico, che interessa la prima parte dell'epigramma: tra le debolezze di un lettore come questo non è arduo immaginare anche una spiccata tendenza all'immedesimazione, che risulta anzi psicologicamente coerente con il personaggio³⁹.

L'interpretazione dell'epigramma qui illustrata mi pare possa valorizzare ed esplicitare la consapevolezza metacomunicativa di cui Callimaco dà spesso prova

callimacheo, invece, la Meyer osserva (165) con efficacia che «die Phantasie einer eigenen 'Bücherwelt' ist den Alexandrinern nicht fremd».

³⁷ Nel suo recente studio sulla produzione epigrammatica di Callimaco in relazione alla tradizione epigrafica, la Meyer ha dimostrato con lucidità come l'autore operi, ad esempio, sulle strutture comunicative ereditate dalla tradizione per adeguarle alle mutate esigenze di un pubblico di lettori. Sul valore del termine γράμμα presso i poeti alessandrini, vd. le considerazioni di Alicja Szastynska-Siemion (*The Alexandrian epigrammatists' idea of the literary work*, Eos 74, 1986, 217-27: 225 s.), che sottolinea peraltro come l'idea della poesia come creazione di una nuova realtà sia prettamente alessandrina.

³⁸ In questa direzione muove l'interpretazione dell'epigramma recentemente proposta dalla Κοτζιά (215 s.), che, facendo leva sull'interpretazione antica - specialmente ciceroniana e neoplatonica - del testo, riconosce in Cleombroto il simbolo di un approccio non opportunamente guidato alla scrittura filosofica. L. Del Corso (*Libro e lettura nell'arte ellenistica. Note storico-culturali*, Segno e testo 4, 2006, 71-106: 82 s.) documenta su base iconografica la diffusione della pratica della lettura commentata di testi scritti nelle scuole filosofiche nel III secolo a.C., e osserva che «persino Platone, l'ultimo strenuo difensore del primato dell'oralità sulla scrittura nel processo di ricerca filosofica, nella nuova temperie culturale deve inevitabilmente avvalersi di un libro per insegnare». Sulla pratica della lettura commentata nelle scuole filosofiche vd. Id., *La lettura nel mondo ellenistico*, Roma-Bari 2005, 31-49.

³⁹ Un meccanismo analogo, questa volta suscitato proprio dalla vicenda di Cleombroto, è descritto in [Luc.] *Philopatr.* 1 (opera di datazione discussa, secondo B. Baldwin, YCIS 27, 1982, 321-44 dell'epoca di Giuliano, secondo R. Anastasi, SicGymn 17, 1964, 127-44 risalente addirittura all'età comnena) dal personaggio Crizia: ὃ Τριεφῶν, μέγαν τινὰ καὶ ἠπορημένον λόγον ἀκήκοα καὶ πολλὰς ὁδοῖς διενειλημμένον καὶ ἔτι ἀναπεμπάζω τοὺς ὕθλους καὶ τὰς ἀκοὰς ἀποφράττω, μή που ἔτι ἀκούσαιμι ταῦτα καὶ ἀποψύξω ἐκμανεῖς καὶ μῦθος τοῖς ποιηταῖς γενήσομαι ὡς καὶ Νιόβη τὸ πρῖν. ἀλλὰ κατὰ κρημνῶν ὠθούμην ἂν ἐπὶ κεφαλῆς σκοτοδινήσας, εἰ μὴ ἐπέκραξάς μοι, ὃ τάν, καὶ τὸ τοῦ Κλεομβρότου πῆδημα τοῦ Ἀμβρακιώτου ἐμυθεύθη ἐπ' ἐμοί. Per l'uso di πῆδημα, vd. il già citato Eur. *Hipp.* 829.

indiretta: essa è senz'altro conforme al profilo di un poeta la cui anima è ἐν βύβλοις πεπονημένη⁴⁰, e che, agli antipodi del suo incauto Cleombroto, è *poeta*, ma prima ancora *lector doctus*.

Bologna

Valentina Garulli*

⁴⁰ Posidipp. 137.3 A.-B. (AP 12.98.3 = HE 3076 = 6.3 F.-G.): l'interpretazione dell'epigramma è dibattuta tra chi ritiene che la «cicala delle Muse» cui Posidippo fa riferimento sia lo stesso poeta di Pella, e chi legge invece i versi posidippeï nei termini di una polemica avente per bersaglio Callimaco (cf. V. Di Benedetto, *Posidippo tra Pindaro e Callimaco*, Prometheus 29, 2003, 97-119: 116 s.; E. Lelli, *Posidippo e Callimaco*, in *Posidippo e gli altri*, 77-132: 112 nn. 128 s.). Nell'uno come nell'altro caso, il sintagma pare comunque adatto a definire entrambi, in quanto rappresentanti illustri della categoria dei 'poeti-filologi'.

* Desidero ringraziare per le proficue discussioni su questo lavoro Maria Grazia Albiani, Leonardo Fiorentini, Massimo Magnani, Enrico Magnelli, Camillo Neri, Vinicio Tammaro.