

LEXIS

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

28.2010

ADOLF M. HAKKERT EDITORE

LEXIS

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

SOMMARIO

III CONVEGNO DI STUDI ESCHILEI, GELA 21-23 MAGGIO 2009

Giuseppina Basta Donzelli – Vittorio Citti, <i>Introduzione</i>	1
Giovanna Pace, <i>Aesch. 'Pers.' 97-9: problemi metrici e testuali</i>	3
Stefano Amendola, <i>Eschilo 'Pers.' 329</i>	21
Paola Volpe Cacciatore, <i>Eschilo 'Pers.' 813-5 e 829-31</i>	35
Anna Caramico, <i>Il δις ταῦτόν eschileo: forme di pleonasma nel terzo episodio dei 'Persiani' di Eschilo</i>	47
Riccardo Di Donato, <i>Ritualità e teatro nei 'Persiani'</i>	59
Liana Lomiento, <i>L'inno della falsa gioia in Aesch. 'Suppl.' 524-99</i>	67
Matteo Taufer, <i>Aesch. 'PV' 113 πεπασσαλευμένος?</i>	93
Antonella Candio, <i>Aesch. 'Ag.' 7</i>	103
Carles Garriga, <i>Aesch. 'Eum.' 778-93 (=808-23); 837-47 (=870-80)</i>	113
Paolo Cipolla, <i>Il 'frammento di Dike' (Aesch. F 281a R.): uno 'status quaestionis' sui problemi testuali ed esegetici</i>	133
Piero Totaro, <i>Su alcune citazioni eschilee nelle Rane di Aristofane ('Mirmidoni'; 'Agamennone' 104)</i>	155
Véronique Somers, <i>Eschyle dans le 'Christus Patiens'</i>	171
Paolo Tavonatti, <i>Francesco Porto e l'esegesi eschilea nel Rinascimento</i>	185

ARTICOLI

Pietro Pucci, <i>The Splendid Figure of Κῦδος</i>	201
Stefano Caciagli, <i>Il temenos di Messon: un contesto unico per Saffo e Alceo</i>	227
Ioannis M. Konstantakos, <i>Aesop and Riddles</i>	257
Giorgia Parlato, <i>Note di lettura ai 'Cypria': fr. 4.3, 9.1, 32.2 Bernabé</i>	291
Mattia De Poli, <i>Odiseo, Oreste e l'ospite-supplice. Nota testuale a Eur. 'Cycl.' 368-71 e Aesch. 'Eum.' 576-8 (e 473-4)</i>	299
Francesco Mambrini, <i>Il lamento di Eribea: Sofocle, 'Aiace' 624-34</i>	309
Marta F. Di Bari, <i>'Οδ' ἐκείνο: Aristofane, 'Cavalieri' 1331, 'Nuvole' 116</i>	329
Renato Oniga, <i>I fondamenti linguistici della metrica latina arcaica</i>	343
Nicola Piacenza, <i>«Come una rana contro i grilli»: note in margine ad una metafora teocritea ('Id.' 7.37-42)</i>	369
Fulvio Beschi, <i>Archia: tre note sugli epigrammi</i>	377
Andrea Filippetti, <i>Cicerone e Sallustio: l'effictio di Catilina</i>	385
Alberto Cavarzere, <i>La veste sonora di Hor. 'carm.' 1.1.36</i>	395
Nadia Scippacercola, <i>La violenza nel romanzo greco</i>	399
Eulogio Baeza Angulo, <i>'Quid istic pudibunda iaces, pars pessima nostris?' La impotencia como motivo literario en el mundo clásico</i>	433
Maria Cecilia Angioni, <i>L'Orestea nell'edizione di Robortello da Udine (1552)</i>	465
Chiara Tedeschi, <i>Le fonti di Thomas Stanley, editore di Eschilo</i>	479
Jean Robaey, <i>Racine, 'Iphigénie', Acte 1, Scène 1: un exercice de philologie comparée</i> ...	505
Alfonso Traina, <i>«Me iuvat in prima coluisse Heliconia iuventa!» (note al latino di Sainte-Beuve e di Musset)</i>	535

RECENSIONI

L. Battezzato, <i>Linguistica e retorica della tragedia greca</i> (A. Candio).....	543
G. Mastromarco – P. Totaro (ed.), <i>Commedie di Aristofane. Volume II</i> (T. Gargiulo).....	546
G. Mastromarco – P. Totaro, <i>Storia del teatro greco</i> (M. Tauffer).....	550
Q. Cataudella, <i>Platone orale</i> , a cura di D. Cilia e P. Cipolla (S. Maso).....	552
M. Fattal, <i>Le langage chez Platon. Autour du 'Sophiste'</i> (S. Maso).....	555
G. Movia, <i>Alessandro di Afrodizia e Pseudo Alessandro. Commentario alla 'Metafisica' di Aristotele</i> (S. Maso).....	558
L. Savignago, <i>Eisthesis. Il sistema dei margini nei papiri dei poeti tragici</i> (G. Galvani)...	561
F. Pagnotta, <i>Cicerone e l'ideale dell' 'aequabilitas'</i> (L. Garofalo).....	568
E. Narducci, <i>Cicerone. La parola e la politica</i> (P. Mastandrea).....	572
P. Fedeli – I. Ciccarelli (ed.), <i>Q. Horatii Flacci Carmina Liber IV</i> (A. Cucchiarelli).....	575
G. Salanitro, <i>Silloge dei 'Vergiliocentones Minores'</i> (P. Mastandrea).....	581
D. Dana, <i>Zalmoxis de la Herodot la Mircea Eliade. Istorie despre un zeu al pretextului</i> (M. Tauffer)..	583
E. Narducci – S. Audano – L. Fezzi (ed.), <i>Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea</i> (C. Franco).....	589
Maria Grazia Falconeri, <i>Sulla traduzione</i>	591

Direzione

VITTORIO CITTI
PAOLO MASTANDREA

Redazione

FEDERICO BOSCHETTI, CLAUDIA CASALI, LIA DE FINIS, CARLO FRANCO, ALESSANDRO FRANZOI, MASSIMO MANCA, STEFANO MASO, LUCA MONDIN, GABRIELLA MORETTI, MARIA ANTONIETTA NENCINI, PIETRO NOVELLI, STEFANO NOVELLI, RENATO ONIGA, ANTONIO PISTELLATO, GIANCARLO SCARPA, LINDA SPINAZZÈ, MATTEO TAUFER

Comitato scientifico

MARIA GRAZIA BONANNO, ANGELO CASANOVA, ALBERTO CAVARZERE, GENNARO D'IPPOLITO, LOWELL EDMUNDS, PAOLO FEDELI, ENRICO FLORES, PAOLO GATTI, MAURIZIO GIANGIULIO, GIAN FRANCO GIANOTTI, PIERRE JUDET DE LA COMBE, MARIE MADELEINE MACTOUX, GIUSEPPE MASTROMARCO, GIANCARLO MAZZOLI, CARLES MIRALLES, GIAN FRANCO NIEDDU, CARLO ODO PAVESE, WOLFGANG RÖSLER, PAOLO VALESIO, MARIO VEGETTI, BERNHARD ZIMMERMANN

LEXIS – Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

<http://www.lexisonline.eu/>
info@lexisonline.eu

Direzione e Redazione:

Università Ca' Foscari Venezia
Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Vicino Oriente
Palazzo Malcanton Marcorà – Dorsoduro 3484/D
I-30123 Venezia

Vittorio Citti vittorio.citti@lett.unitn.it

Paolo Mastandrea mast@unive.it

Publicato con il contributo del
Dipartimento di Scienze dell'Antichità e Vicino Oriente
Università Ca' Foscari Venezia

Copyright by Vittorio Citti
ISSN 2210-8823

Il *temenos* di Messon: uno stesso contesto per Saffo e Alceo*

Un gruppo di componimenti saffici e alcaici – S. 17 e Alc. 129-34 – possono essere accostati a un luogo specifico¹, ossia un *Heraion* comune a tutti i Lesbî: questo sarebbe l'unico caso in cui sia possibile reperire per entrambi, se non una medesima occasione performativa, almeno uno stesso contesto.

Che Alc. 129-34 costituiscano un *corpus* non è direttamente verificabile dai singoli frammenti. Nonostante la necessaria prudenza per lo stato della documentazione, Liberman 1993, 1003-13, 1999, XLVIII-LV, ha sostenuto in modo convincente che i componimenti di argomento politico, ripartiti in modo irregolare fra i 10 libri dell'edizione aristarcea, fossero stati ordinati secondo un principio all'incirca cronologico: Alc. 6 e 208 (libro I) farebbero riferimento al tentativo riuscito di Mirsilo di assumere il potere, mentre Alc. 59-111 (libro IV) e 129-39 (libro V) sarebbero in relazione con il periodo successivo, connesso all'esilio dell'eteria alcaica². I componimenti accostati nei *testimonia* e di tema affine, allora, potrebbero afferire allo stesso periodo: sarebbe questo il caso di Alc. 129-34 (= *P. Oxy.* 2165 + 2166 (c) 6), che trattano del luttuoso destino di alcuni ἑταῖροι (129.15, 134.4) e di un esilio (129.13, 130b.8-13, 131.2) in un luogo agreste e rurale (130a.9, 130b.2, 131.5). Ora, è verosimile identificare tale esilio con il primo di Alceo, quello che lo costrinse a fuggire da Mitilene verso Pirra braccato dalle guardie di Mirsilo; colpevole della situazione fu Pittaco (Alc. 129.11 ss.), che, rotta la *συνωμοσία* con l'eteria alcaica contro «quelli che erano al potere»³, si alleò con il *leader* di questi ultimi⁴, Mirsilo (v. 28). Data questa ricostruzione, Alc. 129-34 si riferirebbero all'ultima decade del VII secolo⁵.

* Si desidera ringraziare i Proff. C. Calame e C. Neri per gli utili suggerimenti.

¹ Cf. Treu 1952¹, 96 ss. (cf. 1963, 143 s.); Stella 1956, 322 s.; Robert 1960, 302-6; Labarre 1994, 416-26 e 1996a, 42-50; Liberman 1999, 61 n. 127; Acheillara 2004, 38 s.; Gentili 2007, 181. I componimenti di Saffo (S.) e di Alceo (Alc.) sono normalmente citati secondo l'edizione Voigt 1971, tranne diversa indicazione (Lib. = Liberman 1999).

² Il fatto che i componimenti alcaici presentino sempre la stessa successione nei papiri presuppone l'esistenza di un'edizione canonica, quella aristarcea (cf. Porro 1994, 184). Per Pardini 1991, 268 s., essa si sarebbe fondata sulla divisione fra *στασιωτικά* (cf. ad es. *P. Oxy.* 1234 = Alc. 68-76) e non (cf. ad es. *P. Oxy.* 1233 = Alc. 33-57); per Porro 1996, 178, vi sarebbe stata un'ulteriore suddivisione negli stasiotici fra «carmi di Mirsilo» e «carmi di Pittaco»; per Liberman 1993 e 1999, XLVIII-LXI, il principio cronologico sarebbe preferibile nell'ordinamento dei carmi, nonostante le plausibili difficoltà degli Alessandrini nell'ordinarli storicamente in modo sistematico. Se è labile la barriera fra stasiotici e non per la presenza di componimenti tematicamente eterogenei (cf. ad es. Alc. 36 per i primi, 71 per i secondi), la tesi di Porro è contraddetta dai frammenti che alludono alla collaborazione fra Pittaco e Mirsilo (S. 129).

³ Sulla differenza fra ἑταιρεία, vincolo grosso modo stabile, e *συνωμοσία*, che lega diverse ἑταιρείαι attraverso l'ῥῆχος, cf. Sartori 1957, 17 ss.

⁴ Collazionando Alc. 70, 112, 129 e Strab. 12.2.3.15-8 emerge che Mirsilo possa essere il *leader* dei Cleanattidi: ciò spiega il plurale usato dal poeta per indicare gli avversari della *συνωμοσία*, quando tiranno di Mitilene era proprio Mirsilo.

⁵ L'esilio di Alceo sarebbe avvenuto tra la caduta di Melancro, da porre intorno al 610 a.C., e l'inizio dell'esimnetia di Pittaco, da collocare all'inizio del VI secolo a.C.: cf. Diog. Laert. 1.74 e *Suda* π 1659 A.

L'esistenza di un *corpus* legato a un *Heraion* sito a Lesbo, tuttavia, è subordinata all'intreccio di fonti molto diverse fra loro, il cui rapporto non è sempre facile da definire: sebbene la critica recente⁶ ammetta la referenza di entrambi i poeti a un medesimo santuario e benché il più recente editore di Alceo, Liberman 1999, 61, lo riconosca con quello scavato da Koldewey a *Ta Mesa*, nella zona nord-occidentale del Golfo di Kalloni, questa identificazione resta comunque problematica; Voigt 1971, 235, ad esempio, nota a proposito di Alc. 129.1: *mihi quidem vocabulum Λέσβιοι (et Λεσβίδες Alc. 130b.17) indicare videtur fanum illud potius in colonia quadam Aeolia quaerendum esse quam in ipsa insula Lesbo*⁷. Ora, il diverso genere sessuale può aver comportato notevoli differenze nelle azioni sacre compiute nell'*Heraion* da Saffo e Alceo, tanto da quasi celare la possibile identità di contesto; resta il fatto, comunque, che i componimenti in questione presentano molti problemi, sia sul nome e sulla natura delle divinità invocate che sul complesso mitico che presuppongono. Ammesso che i due poeti si riferiscano al medesimo santuario, un problema *a latere*, ma importante per il rapporto fra *performance* e occasione, è quello di stabilire se i carmi in questione possano essere stati pronunciati nello *ἱερόν* oppure se a esso possano alludere *in absentia*⁸.

L'idea che Saffo e Alceo abbiano avuto uno stesso *Heraion* come contesto performativo nasce principalmente dal fatto che essi invocano una triade divina assai simile. Non è tuttavia lecito parlare di identità al riguardo: in S. 17 e Alc. 129 è sì evocato «Zeus protettore dei supplici»⁹, ma la divinità a cui il locutore si indirizza in Saffo è Era, in Alceo «la dea di Eolo, genitrice di tutto». Nelle due ἀοαὶ compare in terza posizione Dioniso, ma presentato in modo differente: se Alceo accenna a lui esplicitamente, accostandogli gli epiteti *κεμήλιος* e *ὠμήστας*, Saffo lo nomina come il «seducente» figlio di Tione. Nonostante queste difficoltà, le due triadi hanno la medesima struttura, poiché in entrambi i casi compare una divinità femminile attorniata da due padri maschili. Per postulare l'identità delle triadi, è allora opportuno valutare sia l'assimilazione del «seducente figlio di Tione» con «Dioniso crudivoro» che quella della «Dea di Eolo» con la «πότνια Era».

Per quanto concerne «il figlio di Tione», Stella 1956, 330 s., ha negato che fosse Dioniso: in età arcaica il dio non è ancora né figlio di Tione né ἱμερόεις, mentre dif-

⁶ Cf. Tsomis 2001, 46 ss. e Nagy 2007, 213 s.

⁷ Gli *scholl.* Alc. 60 e 114 indicano Pirra o il suo territorio come sede del primo esilio, causato dal tradimento di Pittaco in favore di Mirsilo. Per Porro 1994, 181-3 e 1996, 184, Alc. 130b potrebbe non riferirsi all'isola, poiché il commentario alcaico contenuto nel *P. Oxy.* 3177 parla della località tracia di Eno, subito dopo aver citato Alc. 130b.9-11. Quinn 1961 e Picard 1962, poi, hanno contestato l'identificazione di *Ta Mesa* come sito del santuario, identificazione che risale a un contributo di Robert 1960: cf. *infra*.

⁸ Cf. Burnett 1983, 159 e Meyerhoff 1984, 221 s.

⁹ In S. 17 la lacuna non consente di sapere se al v. 9 ἀντ[] sia da intendere ἀντ[όμενοι – con soggetto gli Atridi – o ἀντ[ίαιον – epiteto di Zeus. Per Deubner 1943, 7, è più probabile il participio, che farebbe dell'approdo dei Atridi l'αἴτιον dell'epiclesi di Zeus: ἀντ[ίαιον, infatti, sarebbe meno probabile, perché Saffo non usa epiteti cultuali a proposito delle altre due divinità della triade. Questa idea, tuttavia, è opinabile, perché Era e Dioniso hanno degli attributi, rispettivamente πότνια(α) e ἱμερόεντα παῖδα, mentre πότνια può a pieno titolo essere considerato un epiteto cultuale: cf. *infra* p. 232.

facilmente sarà stato inserito in un mito di chiara tradizione epica – S. 17.3-10 – a cui sembra sostanzialmente estraneo. Tale visione, tuttavia, è troppo radicale: se per Alceo (347) Dioniso è figlio di Semele e Zeus, Tione è *ab origine* a lui connessa, in quanto il suo nome allude alla condotta delle baccanti¹⁰.

L'*Inno omerico a Dioniso*, ascritto da Càssola (1975, 15 s.) prudentemente al VII/VI secolo a.C., si conclude (vv. 20 s.) con un saluto al dio e a sua madre Semele, che può essere chiamata anche Tione (ἦν περ καλέουσι Θυώνην): già dall'epoca arcaica, dunque, Tione e Semele possono indicare la medesima figura¹¹. Anche qualora Tione non sia assimilata a Semele, è comunque legata a Dioniso, poiché in Paniassi (*EGF* 5) è sua nutrice. Riguardo a ἡμερόεις, la contraddizione con ὀμήστας è conforme alla natura del dio: in *H. Hom.* 7 il dio è bello (v. 4) e tremendo (v. 48), dà sorte funesta (v. 51) e rende πανόλβιος, fa apparire prodigi talmente inquietanti (v. 34) che i suoi rapitori desiderano raggiungere la terraferma (v. 43); tali θαυμαστά, però, non sono altro che lo scorrere sulla nave di vino ἡδύποτος (v. 36) o la nascita di χαρίεις ... καρπός (v. 41) sull'albero della nave.

La pretesa estraneità di Dioniso all'*epos* va valutata con cautela (cf. Privitera 1970, 49-89), perché, per quanto marginale, questa divinità vi è presente (*Il.* 6.132 ss., 14.325, *Od.* 11.325 e 24.74); oltretutto, Saffo, alludendo agli Atridi (v. 3), potrebbe riferirsi a una tradizione epicorica, che dava a Dioniso un peso maggiore rispetto all'*epos* omerico. Che il dio di S. 17 sia Dioniso, quindi, non sembra in dubbio, sebbene resti da spiegare che cosa Alceo intenda con κεμήλιος.

La parola è di difficile interpretazione¹²: dal punto di vista etimologico, il vocabolo è accostabile a κεμάς, 'cerbiatto', sebbene κεμήλιος non possa derivare direttamente da questo tema¹³; si può postulare, tuttavia, che κεμάς derivi a sua volta da un radicale *k.m- (*κέμος = ai. *sáma*, 'senza corna'), sicché l'accostamento con κεμήλιος diverrebbe possibile. I derivati in -ηλιος, però, sembrano formati su astratti e sono, di solito, aggettivi di appartenenza, come ἀπατήλιος 'ingannevole' o γαμήλιος 'nuziale': in Alceo, dunque, Dioniso sarebbe definito 'appartenente al cerbiatto', anziché 'cerbiatto'¹⁴. Al riguardo, Gentili 1965, 201 e 2007, 182, ha notato che alcuni composti in -ηλιος sono doppioni del nome dal quale derivano: se κανθήλιος nella *Lisistrata* (v. 289) è sinonimo di κάσθων, 'asino da soma', di questo *dossier* fanno parte κανθίς – da Esichio (κ 666 L.) glossato con 'sterco di asino' o 'asino' – κανθήλια, 'panieri', e κανθός, 'angolo dell'occhio' o 'cerchione della ruota', termine che sembra alludere al concetto di 'curvatura': ora, se κανθίς può derivare da una radice *kanth- indicante 'asino' e se

¹⁰ Cf. Chantraine, *DELG* 448 s.v. θύω e Càssola 1975, 466.

¹¹ Pindaro (*P.* 3.99) chiama Semele 'Tione': cf. Gentili 1995, 422.

¹² Per Lobel 1941, 35, gli accenti in τόνδεκεμήλιον di *P. Oxy.* 2165 fr. 1 col. I 8 prescrivono la segmentazione τόνδε κεμήλιον, sebbene egli postuli anche la possibilità di dividere τόν δέ «in spite of the Ms.»; questa soluzione è riproposta dubitativamente nell'edizione sua e di Page 1951, benché per quest'ultimo (Page 1955, 164) si imponga la prima segmentazione. Un elemento a favore del dimostrativo, del resto, potrebbe essere un confronto con l'accentuazione del verso precedente, dove τόνδετέρον sembra da suddividere in τόν δέ τέρον.

¹³ Cf. Deubner 1943, 8 s., che confronta *κεμός > κεμάς con νομός > νομάς, e Tarditi 1967, 110 s.

¹⁴ Cf. Latte 1947, 144 e Chantraine, *DELG* 515 s.v. κεμάς.

κανθήλια può essere origine o derivazione di κάνθων, il termine κανθός è un corpo estraneo a questo insieme per il senso. Si noti che in κανθός la radice è priva di suffisso: Ruijgh 1966, 138, in effetti, suppone che, partendo dal senso fondamentale di *tumeur*, si sia tratto quello metaforico di ‘basto’. Il parallelismo fra κάνθων/κανθήλιος e κεμάς/κεμήλιος, inoltre, appare improprio, poiché κάνθων ha una formazione diversa da κεμάς¹⁵; il processo derivazionale, del resto, mostra che κάνθων/κανθήλιος difficilmente possano essersi originati da una parola indicante ‘asino’, perché, se da un termine indicante un animale – *i.e.* *κέμος ‘senza corna’ – possono derivare κεμάς/κεμήλιος, ‘cerbiatto’, lo stesso non può dirsi di κανθός, ‘curvatura’ rispetto a κάνθων/κανθήλιος, ‘asino’. L’ipotesi proposta da Chantraine è allora plausibile: (ὄνος) κανθήλιος deriverebbe da κανθήλια, ‘panieri’, mentre κάνθων sarebbe formato su κανθός, ossia l’asino sarebbe metaforicamente «l’animal courbé sous le fardeau»¹⁶. Una proposta alternativa per spiegare κεμήλιος è quella di Tarditi 1967, 111, che ritiene l’epiteto legato al miceneo *ka-ma*: questo in epoca storica sembra aver dato καμάν, glossato da Esichio (κ 520 L.) con ἀγρόν¹⁷. Alceo, dunque, farebbe un’allusione al carattere ‘ctonio’ di Dioniso, ma l’ipotesi manca di verifica, perché è impossibile determinare, in mancanza di paralleli eolici, se il radicale **k.m.* ‘terra’, fosse attivo a Lesbo nel VII-VI secolo a.C. Da ultimo, Catenacci 2007, dopo aver riassunto lo *status quaestionis*, sottolinea lo stabile rapporto fra il dio e il cerbiatto, sì da stupirsi della riluttanza con cui la critica ha accettato il rapporto fra κεμάς e κεμήλιος.

Dal punto di vista del significato, una connessione fra κεμήλιος e κεμάς è plausibile: Dioniso, infatti, è spesso invocato come ‘cerbiatto’ o ‘capretto’¹⁸. L’altro epiteto attribuito da Alceo a Dioniso sarebbe congruo con questa interpretazione: nome d’agente composto da ὄμος e la radice di ἔδω, ὄμηστής significa «qui dévore tout cru» (Chantraine, *DELG* 313). Dal punto di vista rituale, tale epiteto si connette a un aspetto peculiare del culto di Dioniso, per cui è necessario un sacrificio cruento che non implica la cottura della carne della vittima e che prescrive non la suddivisione della stessa in parti regolari, ma la sua lacerazione.

Daraki 1980 ha evidenziato come il rituale dionisiaco presenti ricordi di antiche pratiche sacrificatorie che prevedevano l’uso di vittime umane¹⁹: il dio richiederebbe il sacrificio della sua forma infantile (*ibid.* 151), con la sovrapposizione fra dio e vittima, come si desume dal fatto che Dioniso-capretto riceve come vittima un capretto, Dioniso-toro è ταυροφάγος, Dioniso-βουγενής prescrive il sacrificio di un vitello. Di simili pratiche si ritroveranno tracce nell’analisi degli αἵτια dell’epiteto alcaico ὄμηστής (cf. *infra*). L’identità fra divinità e vittima, che κεμήλιος pare sottintendere, sarebbe dunque in accordo con la pratica cultuale.

¹⁵ Cf. Chantraine, *DELG* 492 s.v. κανθήλια: κάνθων è nome familiare con suffisso caratterizzante -ων.

¹⁶ Chantraine, *DELG* 492 s.v. κανθός. Cf. Vendryes 1912, 461 e Cocco 1942, 289 ss., secondo il quale il termine κανθήλιος «sarebbe una voce usata originariamente in funzione aggettivale in unione a ὄνος».

¹⁷ Appare improbabile un rapporto etimologico di καμάν con χαμαί, in quanto il secondo deriva da una radice **gh.m* (cf. lat. *humus*) che non dà in greco *kappa* iniziale: cf. Chantraine, *DELG* 1245 s.v. χαμαί.

¹⁸ Cf. Picard 1946, 463 e Jeanmaire 1972, 252.

¹⁹ Plutarco (*Them.* 13) ricorda come alla vigilia della battaglia di Salamina Temistocle avesse sacrificato a Dioniso ὄμηστής tre giovani persiani, prigionieri di guerra.

Per quanto riguarda il valore specifico del termine *κεμήλιος*, si può prudentemente supporre che il senso ‘appartenente al cerbiatto’ faccia riferimento a una parte in particolare dell’animale, forse la pelle di cui il dio e i suoi seguaci erano soliti ricoprirsi²⁰: è possibile che, sull’altare o nei suoi pressi, ne fosse presente una in rappresentanza del dio.

L’assimilazione di Era con la Dea di Eolo è più ardua da appurare: tale accostamento è possibile qualora, oltre ad Alc. 129, si esaminino i componimenti che in *P. Oxy.* 2165 lo seguono immediatamente, ovvero Alc. 130a-b. Ora, secondo lo scolio *ad locum*, il *τείχος βασιλήϊον* di Alc. 130a.15 è quello di Era; in Alc. 130b, il poeta si riferisce a un *μακάρων ... τέμενος θεών* (v. 13), espressione prossima a quella di Alc. 129.3-5, dove si descrive un *τέμενος* con altari a dèi beati (*ἀθανάτων μακάρων*); in Alc. 130b, Alceo parla di una *σύνδοδος* di donne lesbie impegnate in un concorso di bellezza (v. 17 *κριννόμεναι φύαν*): questa cerimonia è nominata da uno scolio a *Il.* 9.130, che la chiama *Καλλιστεΐα* e, soprattutto, la contestualizza nel *τέμενος* di Era a Lesbo (cf. *infra*). Se i componimenti di *P. Oxy.* 2165 si riferiscono allo stesso luogo, la tradizione esegetica antica identificava la Dea di Eolo con Era: che il *τέμενος* sia considerato un *Heraion* non sorprende, perché in Alc. 129 e in *S.* 17 la divinità femminile è predominante su quelle maschili, in quanto l’unica a essere interpellata direttamente.

Il fatto che la Dea di Eolo possa corrispondere a Era determina forse un problema di ordine religioso. Prima della pubblicazione dei *P. Oxy.* 1231 e 2165, pochi elementi assicuravano la presenza di Era a Lesbo, poiché nessuna iscrizione ne fa cenno, mentre pochi e incerti sono i casi di monete che sembrano raffigurarla: il fatto è singolare, perché Zeus, Atena, Dioniso e Apollo sono ben attestati²¹. Tale situazione ha condotto Shields 1917, 27 s., a concludere che, come per gli altri Eoli, anche per i Lesbî la dea aveva poco valore: un solo elemento pare legarla all’isola, i *Καλλιστεΐα*, ma la studiosa si chiede se, per la sua natura, tale cerimonia non si addicesse piuttosto ad Afrodite che a Era²². La pubblicazione di *P. Oxy.* 2165 (1941) ha mutato radicalmente la situazione, in quanto questa divinità sembra assumere il ruolo di tutrice della stirpe eolica e presiede la triade di un santuario «comune» a tutti i Lesbî. L’importanza di questo luogo, d’altra parte, si desume dal fatto che il poeta lo considera un asilo sicuro, presumibilmente per l’alone sacrale che lo circondava e per il suo carattere pan-lesbio che poteva impedirne la violazione alle guardie di Mirsilo, tiranno di una specifica *πόλις* (cf. Picard 1962, 52). Sebbene gli scolî ad Alceo identifichino il santuario con un *Heraion*, il poeta, tuttavia, non nomina mai la dea, né a proposito del *τέμενος* né altrove. Questo fatto può essere confrontato con quanto compare in iscrizioni della prima età imperiale, dove figura – come appellativo delle Agrippine mogli di Germanico e di Claudio – l’espressione *Θεὰ Αἰολίς Καρποφόρος*, il cui significato è forse analogo all’alcaico (129.6 s.) *Αἰολίαν*

²⁰ Cf. Jeanmaire 1972, 252 e Gentili 2007, 182.

²¹ Cf. Shield 1917, 12 (per Apollo), 27 (per Zeus), 28 (per Era), 32 (per Atena), 66 s. (per Dioniso).

²² Sulle funzioni non ancora pienamente specializzate delle divinità femminili in età arcaica, cf. O-sanna 1998-99, 25 s.

[κ]υδαλίμαν θεόν / πάντων γενέθλαν (cf. Robert 1960, 285-92). Come in Alceo, le due spose imperiali non vengono assimilate a Era: si consideri, inoltre, che, a dispetto del riferimento agli Eoli, l'espressione Θεὰ Αἰολίς Καρποφόρος ricorre esclusivamente in iscrizioni o monete di origine lesbica (cf. Wroth 1894, 204 n. 193). Si impone, dunque, la questione se l'identificazione di Era con la Dea di Eolo sia fondata o se sia determinata da una lettura *ex post* fatta dai commentatori di Saffo e Alceo.

Alla stregua di Alceo, il XVI *Inno Orfico* definisce Era come παντογένεθλος (cf. Alc. 129.7), esaltandone la natura feconda (v. 5, cf. Ricciardelli 2000, 300-4)²³. La tradizione orfica, tuttavia, potrebbe aver innovato rispetto alla rappresentazione 'olimpica' di una dea tutrice del sesso femminile. Alcune tracce di una connotazione feconda di Era si trovano anche altrove. Nell'*Inno omerico ad Apollo*, la dea evoca le forze della terra percuotendo il suolo con la mano (v. 333), donde la nascita di Tifeo per mezzo di una modalità – la partenogenesi – tipica di divinità 'ctonie'²⁴: è Gaia, del resto, che in alcune varianti del mito è madre di Tifeo (cf. Stesich. *PMG* 62) e di Efesto, tradizionale figlio di Era (cf. Pind. fr. 253 M.). Dal punto di vista culturale, a Samo sorge un avito ἱερὸν di Era, dove essa presenta caratteristiche di una divinità 'ctonia' (cf. O'Brien 1993, 17 s., 37 s., 41-3); in Argolide, emerge la connessione di Era con una dea della fertilità, che era in epoca micenea il nume tutelare della regione, con il titolo di Πότνια²⁵ (cf. S. 17.2): nel santuario fra Micene e Argo, Era veniva connotata come feconda, poiché la statua di culto (cf. Paus. 2.17.4) la raffigurava con una melagrana in mano, attributo tipico di Demetra e simbolo di fertilità²⁶; la dea aveva ad Argo un santuario (Paus. 2.22.1), dove era invocata come Ἀνθεία, epiteto che richiama la sua facoltà di favorire la crescita dei fiori e dei frutti, in particolare del grano²⁷. Tale divinità, perciò, aveva in questa regione legami con la fertilità dei campi e, dato che «in epoca arcaica e classica tutti i santuari di Era sono, o pretendono di essere, filiazioni di quello [...] che sorgeva in Argolide» (Càssola 1975, 317), non deve sorprendere che a Samo o nell'*Heraion* della foce del Sele presso *Paestum* (cf. *HFS* 1951, I 14 e 17) si ritrovino caratteristiche della dea argiva. Osanna 1998-99, 22-4, a proposito del culto di Era in Magna Grecia e del suo diretto rapporto con la madrepatria, nota che la natura feconda della dea può derivare dalla sua filiazione da arcaiche Πότνιαι, da cui prenderebbero origine anche Artemide, Afrodite e Atena. Almeno fino al VII secolo, sembra essere l'epiteto locale – anche nella madrepatria – a determinare le funzioni di queste dee, che conobbero una sclerotizzazione delle loro specializzazioni solo a partire dal VI secolo. Cf. Giangiulio 1989, 175-81; Osanna 1996, 91 s. e 309; 2002, 277.

²³ Per Era come tutrice del parto ad Argo, cf. Hesych. ε 862 L. e, inoltre, O'Brien 1993, 82 n. 12 e 176-9.

²⁴ Sulla connotazione 'ctonia' di Era, cf. Càssola 1975, 317 s., 506 e, inoltre, *Il.* 14.347-349.

²⁵ Cf. O'Brien 1993, 120. La dea è nume tutelare di Tirinto (120 n. 22) e potrebbe anche esserlo di Micene (125). Sulla sua fecondità in Argolide, cf. 134-42. Cf., inoltre, *Il.* 4.50-2.

²⁶ L'importanza della melagrana nel γάμος (cf. Pirenne-Delforge 1994, 411 s.) spiega perché Demetra interroghi con insistenza la figlia sulla consumazione di questo frutto (cf. *H. Hom. Cer.* 415, 393-400, 371-4); la melagrana è usata significativamente per l'inappetenza delle puerpere, come ricorda Plinio (*NH* 23.107). Cf. anche O'Brien 1993, 63 e Musti – Torelli 1986, 269 s.

²⁷ Cf. *Et. M.* 409.29-34 Ζευξιδία· ἡ Ἥρα οὕτως τιμάται ἐν Ἄργει. φασὶ γὰρ, ὅτι Ἄπις ... ἐπεμψε βόας τῶ ἐν Ἄργει βασιλεύοντι, καὶ τὴν τοῦ σπόρου ἐργασίαν ἐδίδαξεν· ὁ δὲ, ζεύξας ἐπὶ τῶ σπόρῳ τὰς βοῦς, Ἥρας ἱερὸν ἀνέθηκεν. ὅτε δὲ τοὺς στάχους συνέβαινε βλαστάνειν καὶ ἀνθεῖν, ἀνθεα Ἥρας ἐκάλεσε (cf. anche *Suda* ζ 34 A. e 'Zonar.' ζ 954.19 Tittm.).

La relazione della Dea di Eolo con la stirpe eolica è congrua all'epiteto πάντων γενέθλων a lei attribuito.

L'espressione Αἰολίαν ... θεόν connette la dea a Eolo (cf. Page 1955, 164). Questo personaggio, dal punto di vista genealogico, è progenitore degli Eoli e dei Lesbî in particolare: Pentilo, decisivo per la colonizzazione dell'isola, è figlio di Erigone, che, per mezzo di Clitennestra, è nipote di Tindaro, il cui nonno paterno – almeno in una parte della tradizione – è appunto Eolo²⁸. Alludendo a Eolo, quindi, Alceo evoca la stirpe eolica, come forse conferma il tardo appellativo tributato alle due Agrippine, Αἰολίς. Riguardo al rapporto fra un'Era 'ctonia' e il modo eolico, a Samo e in Argolide è attestato come suo epiteto Πελασγιάς (Nonn. D. 47.34) e Πελασγίς (Dion. Per. 534): esso si ritrova in un passo di Apollonio Rodio (1.14), riguardo al quale lo scolio precisa il legame diretto fra Era e la Tessaglia²⁹. Ora, questa regione è di antica origine eolica (cf. Simon 1997, 83-5) ed Era è la tutrice dell'eroe locale, Giasone³⁰, ovvero il *leader* di quegli Argonauti ritenuti, in una parte della tradizione, i fondatori del santuario di Samo (cf. Paus. 7.4.4). Si consideri, d'altra parte, che anche l'*Heraion* nei pressi di *Paestum* era ritenuto una fondazione degli Argonauti, santuario che presenta caratteristiche cultuali non dissimili da quelle di Samo e Argo. Nell'eolica Beozia, inoltre, la festa pam-beota dei *Daidala* era in onore di Era, la cui caratterizzazione 'ctonia' era forse marcata (cf. Simon 1997, 85 s.).

È possibile postulare, dunque, che la divinità invocata da Alceo abbia tratti conformi a quelli che si ritrovano altrove in Grecia per Era e che proprio la sua caratterizzazione di Αἰολίηα possa avere un rapporto con il suo essere καρποφόρος. È significativo, del resto, che la dea sia in Saffo interpellata dagli Atridi, che provengono da una regione dove non solo essa ha un ruolo di primo piano, ma dove è anche «in rapporto con l'elemento della vegetazione»³¹.

Riguardo alla struttura della triade, Picard 1946, 456-60, ha evidenziato che essa richiama una remota antichità in cui la componente femminile domina due divinità maschili con la funzione di padri: il complesso sarebbe affine a quello di una *Magna Mater* circondata da due dèi adolescenti (cf. Lévèque 1997, 267-70).

Il ruolo subordinato di Zeus rispetto a Era non è privo di paralleli, in quanto si riscontra in Argolide (cf. O'Brien 1993, 121 s.). Gallavotti 1956, 225-36, ha proposto un raffronto con una tavoletta micenea di origine pilia, dove figurerebbe Zeus, Era e il figlio di Zeus *Δρῖμος (cf. δρμύς, 'aspro'). La centralità assunta da Era in Saffo e Alceo, tuttavia, porta a negare tale confronto: nella tavoletta sembra essere centrale Zeus, in quanto nominato per primo; riguardo a *Δρῖμος, l'epiteto può sì confarsi al Dioniso

²⁸ Cf. Grimal 1951, 139 s.v. *Éole*, 357 s.v. *Pentilos*, 359 s.v. *Périérès*.

²⁹ *Schol. Ap. Rh. 1.14 W.* ὀμηρικῶς τὴν Ἥραν Πελασγίδα εἶπεν, ἐκ τῆς Θεσσαλικῆς χώρας. Πελασγοὶ γὰρ εἰσιν, οἳ τὴν Φθιωτικὴν κατόκουν, ὡς φησιν Ὅμηρος (*Il.* 2.681) κτλ.

³⁰ Cf. *Od.* 12.72 e *Pind. P.* 4.184.

³¹ Osanna 1998-99, 22. O'Brien 1993, 158, fa notare che nell'*epos* Era è la tutrice di Agamennone (cf. *Od.* 4.512 s.), fatto comprensibile, dato che egli è re dell'Argolide.

storico, ma non compare mai in associazione con il dio³². Alcune tavolette provenienti dallo scavo di Tebe, invece, mostrano una triade che presenta alcune affinità con quella lesbica: vi figura una Terra Madre accostata a uno Zeus ὀπώρης e una Κόρη (cf. Aravantinos – Gokart – Sacconi 2001, 191 e 317 s.); tale complesso divino sembrerebbe strettamente legato alla fecondità dei campi.

Un elemento che può suggerire l'identificazione fra Era e la Dea di Eolo è un epigramma dell'*Antologia Palatina* (9.189) – forse ispirato a un carme saffico – dove si invitano le Lesbie a formare un coro guidato da Saffo e a raggiungere il τέμενος della γλαυκῶπις Era. L'epiteto attribuito alla dea nell'epigramma³³ potrebbe richiamare γλαύκας di Alc. 129.27, che, nel caso in cui fosse un appellativo divino³⁴, sarebbe inspiegabile: in questa sezione del carme, infatti, più che un'invocazione ad Atena³⁵, ci si aspetterebbe un richiamo alla Dea di Eolo, con una struttura anulare tipica delle ἀραί (cf. Gallavotti 1942, 173). È possibile supporre, allora, che la divinità alcaica condividesse l'epiteto attribuito a Era nell'*Antologia Palatina*, sebbene γλαύκας di Alc. 129.26 possa anche implicare un legame con il mare non necessariamente riferito alla dea: tale aggettivo, infatti, è spesso associato allo scintillio dell'acqua del mare (cf. Chantraine, *DELG* 226 s.). La frammentarietà del contesto, comunque, impedisce analisi più approfondite.

Il confronto fra S. 17 e Alc. 129-34 porta probabilmente ad avvalorare la possibilità che questi componimenti alludano alla stessa triade. Riguardo all'epiclesi di Zeus in Saffo e Alceo, si noti che ἀντίαος³⁶ sembra essere appropriato da una parte alla situazione di esule in cui si trova il poeta mitilenese, dall'altra a quella degli Atridi, afflitti dalle condizioni del mare. Per quanto concerne la caratterizzazione 'ctonia' della Dea di Eolo (cf. O'Brien 1993, 135), è significativa anche una cerimonia simile a quella lesbica – i Καλλιστεῖα di Basilida in Arcadia – ma dedicata a Demetra (cf. *infra*). Il legame fra la dea alcaica e la Era Πελεσγιάς, inoltre, può mettere in luce una peculiarità del santuario lesbico che emergerà più chiaramente dagli αἶτια a esso connessi: tra le offerte votive arcaiche reperite nell'*Heraion* di Samo compaio-

³² Stella 1958, 26 s., pensa che la terza divinità nella triade pilia sia Apollo, l'unico a cui in epoca storica è attribuito l'epiteto Δρύμας, paragonabile al miceneo *di-ri-mi-jo*.

³³ In *AP* 9.189.1 Hecker ha corretto in ταυρώπιδος il trådito γλαυκῶπιδος, ma Page 1981, 338, nota quanto sia audace questa operazione, perché il 'trasferimento' di un epiteto cultuale da una divinità a un'altra non è un caso isolato, ma si ritrova anche per βοῶπις (da Era ad Artemide in Bacch. *Ep.* 11.99 S.-M.) e Ἀργειφόντης (da Hermes ad Apollo in Soph. fr. 1024 R.²). Cf., inoltre, Tümpel 1891, 567 n. 11.

³⁴ Aggettivo connesso spesso al colore del mare, γλαυκός può essere anche un attributo divino, come in Eur. *Heracl.* 754 (riferito ad Atena): a questa seconda opzione conduce *AP* 9.189.1, ma bisogna considerare che la possibile prossimità del τέμενος al mare (cf. *infra*) può dare supporto alla prima.

³⁵ Secondo Pausania (5.3.2), alcune donne elee pregarono Atena perché le rendesse feconde, donde la dea avrebbe ottenuto l'epiclesi di Μήτηρ; nel mito ([Apollod.] 3.188 s.), la dea avrebbe allevato Erittonio, nato dal seme caduto al suolo nel vano tentativo di Efesto di possederla. Se Nilsson (1968, 442-4) ha espresso forte scetticismo sulla possibilità che Atena abbia un rapporto con una dea madre, non si può escludere una sua filiazione da Πότνια μινωico-micenee (cf. Osanna 1998-99, 23 e Barberis 2005, 61).

³⁶ L'attributo ἀντίαος è equivalente a ἰκέσιος per gli scolii a *Il.* 22.113 e Alc. 129.5.

no delle imbarcazioni in miniatura, le quali potrebbero evidenziare la funzione marina della dea ivi venerata (cf. Polignac 1997, 115).

Riguardo agli αἴτια connessi al santuario, Saffo e Alceo riportano due *récits* mitici apparentemente diversi, mentre non sembra congruente con essi un commentario ad Alc. 129-130ab (Alc. 306Ea Lib.), dove si tratta dell'epiteto di Dioniso ὠμηστής. La ricostruzione del λόγος di S. 17 si basa sui resti dei vv. 3-10.

In S. 17, l'integrazione Ἄτ[ρ]εΐδα – stampata in *PLF* e nell'edizione di Voigt – sembrerebbe ardita: nel testimone (*PSI* 123), tuttavia, si legge ατρ[, sequenza da cui Wilamowitz (*apud PSI* 123) era partito per postulare un riferimento agli Atridi. L'integrazione Ἄτρεΐδα, del resto, è ancor più verosimile per la presenza del temine βασιλεύς al plurale. Al v. 6 si adotta l'integrazione di Page πέρ Ἴ[λιον. Voigt stampa περ[.]: in *P. Oxy.* 2289 fr. 9 r. 3 si vede dopo *pi* un'asta verticale e, in apparente legatura con questa, il tratto di un'asta orizzontale. I segni di scrittura non sembrano compatibili con un *eta*, ma anche uno *iota* pare difficile, poiché nel manoscritto non esistono casi di legatura di questa lettera con una successiva. Le difficoltà di lettura, tuttavia, sembrerebbero causate da una fibra del papiro mal collocata e, per questo motivo, l'integrazione Ἴ[λιον resta possibile, e in ogni caso è plausibile dal punto di vista contenutistico: il riferimento a un approdo degli Atridi a Lesbo (v. 7 τυῖδ' ἀπορμάθεν[τες e *Od.* 3.130 ss.) fa pensare al loro νόστος, mentre l'allusione a precedenti imprese (vv. 5 s. ἐπετέλεσαντες μ[υ-υ-υ-χ] / πρῶτα μὲν περ Ἴ[λιον -υ-χ]) pare richiamare la Guerra di Troia, per cui la preposizione πέρ/περί potrebbe introdurre un complemento indicante la località teatro della guerra, Ilio appunto.

Come di consueto nelle ἀραί³⁷, la poetessa fa una richiesta per il presente (v. 11 νῦν) in base a una passata manifestazione della divinità (v. 13 κατ τὸ πάλ[αιον). Il passato eroico che fa da modello per l'intervento divino concerne alcuni re, probabilmente gli Atridi. I vv. 4 s. si riferiscono agli atti compiuti da costoro prima di giungere a Lesbo: essi hanno probabilmente portato a termine delle imprese intorno a Ilio e, partiti da qui, sono giunti a Lesbo. Poiché il νόστος degli Atridi deve essersi svolto per mare, la sosta a Lesbo è agile da comprendere, poiché l'isola è un approdo quasi obbligato per chi dalla Troade si dirige verso la Grecia continentale. Se questo è il tema del λόγος, è probabile che, in Saffo (v. 8), le difficoltà incontrate da Agamennone e Menelao riguardino il loro viaggio.

L'*epos* fornisce elementi chiarificatori sul νόστος degli Atridi, pur se parzialmente divergenti dal *récit* saffico. L'*Odissea* (3.130-79), lo Pseudo-Apollodoro (6.1) e Proclo (*Chr.* 277-86) sono concordi nel narrare una discordia fra gli Atridi: Menelao vuole partire subito dopo la caduta di Troia, mentre Agamennone desidera prima placare Atena, irata con gli Achei per la violenza di Aiace Oileo contro Cassandra; conseguenza di questa μῆνις è una tempesta. L'episodio è noto ad Alceo (298): a Lesbo, dunque, gli elementi mitici sulla guerra di Troia non differivano in modo sostanziale da quelli che per i moderni sono tradizionali (cf. Tarditi 1969). Dopo la lite fra Agamennone e Menelao, quest'ultimo parte alla volta della Grecia, seguito da Diomede, Nestore e, inizialmente, da Odisseo. L'*Odissea* è l'unico testimone ad annoverare un episodio lesbio

³⁷ Cf. Pulleyn 1997, 16 ss. e, nello specifico per Saffo, S. 1.

(3.167-75), oltre a Saffo: approdati sull'isola, Diomede, Nestore e Menelao interrogano un anonimo dio sulla rotta migliore da compiere³⁸. Un prodigio intima loro di tagliare nel mezzo il mare per sfuggire rapidamente alla prossima κακότης, ovvero una tempesta, come si desume dal fatto che Menelao, attardatosi al Sunio, viene colto dalle intemperie marittime (278-90). Sotto questa prospettiva, è plausibile che, in Saffo, siano le condizioni del mare a ostacolare gli Atridi.

A differenza dall'*epos*, il fatto che Agamennone e Menelao siano entrambi presenti a Lesbo implica una partenza contemporanea da Troia e, quindi, l'assenza di una discordia fra loro. Ciò ha probabilmente valore per ragioni storiche, poiché Pentilo, nipote di Agamennone, è protagonista della colonizzazione eolica: che i suoi avi fossero stati presenti contemporaneamente a Lesbo potrebbe avere avuto un forte valore ideologico per gli abitanti dell'isola; del resto, i pretesi discendenti di Pentilo, i Pentilidi appunto, avevano un ruolo politico di primo piano a Lesbo³⁹. Per quanto divergente dalla versione 'epica', quella nota a Saffo non si presenta come isolata, perché un ritorno in patria comune a entrambi gli Atridi è attestato anche dall'*Agamennone* di Eschilo (vv. 615-80).

La divergenza tra la versione eschilea e quella 'tradizionale' è stata spesso imputata a specifiche esigenze drammatiche: la mancata menzione della lite, infatti, sembrerebbe un'invenzione di Eschilo tesa a sottolineare la concordia fra Agamennone e Menelao⁴⁰. Questa ipotesi, al limite, potrebbe essere perseguibile qualora la versione eschilea non avesse paralleli, sebbene lo stato frammentario della documentazione richiederebbe prudenza nella formulazione di simili supposizioni; l'esistenza del *récit* saffico, tuttavia, pare suggerire la possibilità che il drammaturgo, più che innovare, abbia in realtà scelto fra due versioni effettivamente esistenti, optando per quella a lui più congeniale. Nell'*Agamennone*, il racconto della tempesta che ha diviso gli Atridi è introdotto da uno scambio di battute fra il corifeo e l'araldo: il primo interroga il secondo sulla sorte di Menelao, chiedendo se l'eroe si sia separato dall'esercito perché partito prima da Ilio oppure se sia stato colto insieme a tutta la flotta da una tempesta. Queste due possibilità sono in sostanza compatibili rispettivamente con la versione epica e con quella saffica.

Dal confronto fra Saffo e altre fonti si evince che l'*enjeu* della sua ὁρά sia un viaggio marittimo: la triade e il santuario, perciò, dovevano avere una relazione con il mare a livello sia religioso che fisico, poiché è presumibile che lo ἱερόν si trovasse a breve distanza da dove gli Atridi avevano attraccato. La poetessa, quindi, scelse o conosceva una versione lesbica del νόστος degli Atridi che probabilmente teneva conto dell'importanza che questi avevano a Lesbo. L'approdo della flotta achea, inoltre, potrebbe non essere l'ἄϊτιον del culto, ma solo di una sua connotazione, perché esso poteva essere inteso come preesistente all'approdo degli Atridi.

Per quanto concerne Alceo, egli non fa accenno propriamente ad αἴτια culturali, ma focalizza il suo interesse sul valore pan-lesbio del santuario, che forse conforta

³⁸ La divinità interpellata dai capi achei a Lesbo è anonima, anche se è stata identificata con Zeus da Page 1955, 59 s., senza apparente ragione.

³⁹ Cf. Page 1955, 149 s. e Ferrari 2007, 33 s.

⁴⁰ Cf. Fraenkel 1962, 629; Medda 1995, 242 s.; Judet de la Combe 2001, 248.

l'uditorio sulla sicurezza del rifugio⁴¹: come suggerisce Will 1952, 156-9, comunque, è possibile che con Λέσβιοι ... τέμενος ... κά[τε]σσαν (Alc. 129.1 ss.) il poeta faccia riferimento a dei Lesbî *ante litteram*, ovvero all'episodio dello sbarco Agamennone e Menelao – progenitori dei Lesbî – narrato da Saffo. Di veri αἵτια culturali, invece, si può parlare per un commentario inerente ad Alc. 129 e 130b⁴².

La seconda colonna del fr. 1 di *P. Oxy.* 3711 (= Alc. 306Ea Lib.) sembra contenere tre sezioni distinte (ll. 1-16, 17-27 e 27-30), che concernono tutte l'epiteto ὠμηστής (Alc. 129.9); la citazione di Alc. 130b.9-11 (ll. 31-3), infine, introduce un *excursus* sulla colonizzazione di Eno. Oggetto delle ll. 1-16 è un αἴτιον connesso a Sminteo: Porro 1994, 172 s., ha suggerito, riprendendo Haslam 1986, 122, che questo nome non si riferisca – come di consueto – ad Apollo, ma a uno degli ecisti di Lesbo⁴³. Nel *Banchetto dei sette sapienti* plutarcheo (162a-d), Pittaco ricorda che i coloni di Lesbo furono guidati da Echelao e che – in conformità a un oracolo – furono costretti a sacrificare una παρθένος ad Anfitrite e alle Nereidi. La prescelta, dopo sorteggio, fu la figlia di Sminteo; nel *De sollertia animalium* (984e) si riporta che sarebbero stati i Pentilidi a gettare in mare la giovane κατὰ χρησμόν: la notizia non è in contraddizione con la precedente, perché Echelao è figlio di Pentilo⁴⁴. Le ll. 17-27 sembrano riferirsi a un secondo αἴτιον per l'epiteto di Dioniso: è ricordato un sacrificio (ll. 19 e 24) – presumibilmente umano (l. 22 s.) – offerto a Dioniso, donde il dio sarebbe divenuto ὠμηστής. L'episodio sarebbe avvenuto ai tempi di Macare (l. 17 ἐπὶ Μάκαρο[ς]), ossia nel periodo della seconda colonizzazione dell'isola, che precede quella eolica e la guerra di Troia: nell'*Iliade* (24.544), infatti, Lesbo è già ἕδος di Macare (cf. Diod. Sic. 5.81 ss.). Eliano (*VH* 13.2) narra un aneddoto che potrebbe essere la trasfigurazione dell'episodio alluso dal commentario. Egli racconta che Macareo – spesso variante ortografica di Macare⁴⁵ – era sacerdote di Dioniso; mentre era intento a sacrificare, i suoi figli ne imitarono la ἱερουργία: il più giovane posò la gola sul βωμὸς πατρῶος⁴⁶ e il maggiore lo uccise come se fosse uno ἱερεῖον. Un legame fra Macare e il culto dionisiaco si ritrova nell'*Etymologicum Magnum* (214.5-9 s.v. Βουσαῖος): il mitico re di Lesbo ne avrebbe fondato il santuario a Brisa, nella parte sud-orientale dell'isola⁴⁷. Le ll. 27-30 del commentario ossirinchiato, invece, riportano la spiegazione maggiormente accettata (ll. 27 s. οἱ δὲ πολλοί) per l'epiteto ὠμηστής: 'crudivoro' alluderebbe agli atti rituali tipici delle menadi, «le quali crude dilaniano le fiere che finiscono fra le loro mani». Il commentario prosegue con una sezione piuttosto oscura, che si riferisce alla tracia Eno. Ora,

⁴¹ Robert 1951, 94 e n. 2, nota che, in età ellenistica e romana, Λέσβιοι fa riferimento, nelle monete e nelle iscrizioni, al κοινόν stipulato dalle città dell'isola.

⁴² Sulla natura complessa del commentario di *P. Oxy.* 3711, cf. Porro 1994, 149-55.

⁴³ Liberman 1999, 227, ritiene che «Sminteo» sia epiteto di Dioniso; a proposito della colonizzazione di Lesbo, con a capo non Echelao, ma il figlio Gras, cf. Ath. 11.466c-781c (= Anticl. *FGrHist* 140 F 4).

⁴⁴ Cf. Strab. 13.1.3 e Grimal 1951, 357 s.v. *Pentilos*.

⁴⁵ Cf. Grimal 1951, 273 s.vv. *Macar* e *Macarée*.

⁴⁶ La volontarietà con cui il figlio più giovane di Macareo si offre come vittima è congrua col fatto che i Greci, nel sacrificio animale, attendessero un gesto di approvazione dello ἱερεῖον: cf. Burkert 2003, 148.

⁴⁷ Per una connessione fra Brisa, Dioniso e Macare, cf. Androt. *FGrHist* 324 F 56 e Hesych. β 1120 L. e, inoltre, Liberman 1999, 227 s. Sui sacrifici umani offerti a Lesbo al dio, cf. Shields 1917, 59 e n. 35.

è lecito connettere questo insediamento all'ateniese Onomacle oppure associarlo ad Alceo. Alc. 45, certo, rende possibile che nelle sue peregrinazioni durante un esilio il poeta sia capitato a Eno, ma una contestualizzazione di Alc. 130b in questa località sarebbe fuori luogo: la cerimonia femminile di cui sono oggetto i versi finali del componimento è considerata dalle fonti come lesbica ed eseguita nel τέμενος di Era (cf. *infra*); l'ipotesi di una duplicazione del culto è improbabile, perché esso è pan-lesbio⁴⁸, mentre Eno è colonia solo mitilenese e dedotta insieme a Cuma. È plausibile, allora, che il commentatore trattasse della figura di Onomacle, forse partendo dalla zona in cui egli era attivo⁴⁹.

Il commentario conservato in *P. Oxy.* 3711 permette di appurare l'antichità del culto di Dioniso 'crudivoro', che precede l'episodio degli Atridi. Una parte della tradizione su ὀμηστής può aver connesso il Dioniso della triade lesbica al mare: se «Sminteo» (l. 14) allude all'episodio di Echelao ricordato da Plutarco – per quanto quest'ultimo non nomina il dio – si avrebbe ancora un indizio che legherebbe il santuario a questo elemento. In un *récit* sulla triade, inoltre, compare ancora una volta un accenno ai Pentilidi. Il rapporto fra Macare e Dioniso, d'altra parte, è notevole in rapporto all'aggettivo βασιλήϊος riferito al τεῖχος dell'*Heraion*: forse una parte della tradizione riteneva il τέμενος fondato da Macare, il mitico re dell'isola (cf. Liberman 1999, 228), sebbene lo stesso possa dirsi degli Atridi; è da considerare, comunque, che il titolo di βασιλεύς era piuttosto comune per le alte cariche delle città lesbiche⁵⁰. La relazione istituita dalle ll. 27-30 fra santuario e menadi, infine, potrebbe rivelare la natura selvaggia del luogo in cui la triade era venerata, sebbene possa anche costituire una spiegazione generica di ὀμηστής, non direttamente connessa al santuario in questione. Alceo, Saffo e il commentario, in sostanza, potrebbero riferirsi a momenti diversi della 'storia' del santuario.

Gli elementi per determinare un'identità di contesto fra Alc. 129-34 e S. 17 sono numerosi. I frammenti alcaici paiono riferirsi all'esilio dell'eteria nei pressi di Pirra; Alc. 130a-b alludono entrambi a un *Heraion*, mentre il santuario di Alc. 129 e di 130b è un τέμενος dedicato a dèi beati; la struttura delle triadi è la medesima in Saffo e Alceo, con identità quasi certa per due divinità, mentre plausibile per Era. Gli αἴτια presenti in S. 17, Alc. 129 e nel commentario, infine, possono rappresentare momenti diversi della genesi del culto.

Che Saffo e Alceo alludano in S. 17 e Alc. 129-34 al medesimo santuario non significa che vi abbiano conosciuto gli stessi contesti performativi. Per verificare questa possibilità, è decisivo analizzare le modalità con cui i due poeti operano nello ἱερόν. Riguardo alle azioni da loro eseguite o a cui assistono nel τέμενος, esse si limitano a due ἀοαί, differenti per tipo di richiesta e natura, e ai Καλλιστεῖα. La preghiera di Saffo si basa sulla formula *da quia dedisti* (cf. Pulleyn 1997, 16-8). Poiché Era un tempo offrì appoggio agli Atridi in un viaggio per mare, la richiesta della po-

⁴⁸ Cf. Alc. 129.1 Λέσβιοι e 130b.17 Λέσβιδες.

⁴⁹ Cf. Huxley 1987 e Liberman 1999, 216 per un riferimento del commentario a Onomacle; Porro 1994, 181-3, Tarditi 1987, 269 e Burzacchini 1994, 31 s. per una connessione con il luogo di esilio di Alceo.

⁵⁰ Cf. Carlier 1984, 456-61 e Hdn. 3,2.858.28 ss.

etessa potrebbe concernere lo stesso ambito: date le vicissitudini di Carasso – πρηκτῆρ di vino – sarebbe possibile ipotizzare che il componimento sia legato alla vita di quest’ultimo⁵¹, sebbene il suo nome non compaia. Alceo, invece, giustappone due preghiere: da una parte, la descrizione del santuario – col richiamo all’ onore tributato alla triade dai Lesbî – consente al poeta di chiedere alle divinità l’alleggerimento della condizione presente; dall’altra, la morte di alcuni suoi compagni, in violazione di un giuramento precedentemente stipulato, gli permette di invocare l’Erinni⁵². A differenza di queste ἀραί, inerenti di volta in volta a connotazioni differenti della triade, gli agoni di bellezza sono più strettamente legati al santuario, poiché vi si svolgono con una regolarità annuale (Alc. 130b.20 ἐνιαυσίας).

Oltre ad Alceo, Ateneo (13.610a), citando Teofrasto (fr. 564 Fortenbaugh), parla per Lesbo di κρίσεις γυναικῶν περὶ ... κάλλους e, a proposito di *Il.* 9.129 s. (Λεσβίδας ... αἱ κάλλει ἐνίκων φῦλα γυναικῶν), lo scolio afferma che παρὰ Λεσβίοις ἀγὼν ἄγεται κάλλους γυναικῶν ἐν τῷ τῆς Ἥρας τεμένει, λεγόμενος Καλλιστεῖα. La cerimonia, dunque, prevedeva la partecipazione di donne adulte (v. 19 γυναικῶν), che intonavano un grido rituale (v. 20 ὀλολύγας): all’interno di questo quadro, avveniva una κρίσις φύην. La cerimonia non sembra avere una funzione iniziatica⁵³: le sue protagoniste sono infatti adulte, forse già madri, se il termine γυνή implica questo *status*. Ateneo (13.609e-f), poco prima di parlare del ‘concorso’ lesbio, accenna a quello di Basilida in onore di Demetra Eleusina⁵⁴: anche qui sono protagoniste delle γυναικες. Un rituale simile si ritrova in un’isola prossima a Lesbo, Tenedo, anche se è ignoto il nome della divinità a cui è dedicato. Poco, invece, è ricavabile da *AP* 9.189, epigramma spesso invocato a proposito dei Καλλιστεῖα: non vi si fa alcun accenno a questo rito, ma solo a una *performance* corale di cui Saffo è la corega. È rischioso, perciò, postulare qui un riferimento a tali agoni, anche perché la poetessa poteva frequentare l’*Heraion* per varie ragioni, come potrebbe risultare da *S.* 17, dove tra l’altro operano delle παρθένοι e non delle γυναικες.

La festa dei Καλλιστεῖα può far riflettere sul sito in cui era ubicato l’*Heraion*. Alle testimonianze su questa festa Tümpel (1891, 566-8) ha infatti accostato la spiegazione che Esichio (π 4342 H.) offre del termine πυλαιῖδες: αἱ ἐν κάλλει κρινόμεναι τῶν γυναικῶν καὶ νικῶσαι, donde si ricaverebbe un contesto montano.

Strabone (13.1.3) accenna nella sua *Geografia* a un monte lesbio, il Πύλαιον, che avrebbe tratto il nome da Πύλαιος, comandante delle truppe pelasgiche a Troia (*Il.* 2.842): Tümpel

⁵¹ Cf. *S.* 5 e 15 e, inoltre, Hdt. 2.134 s., Posidipp. 122 A.-B., Strab. 17.1.33, Ov. *Her.* 15.63-9, Ath. 13.596b-c.

⁵² Il dimostrativo κήνων può fare riferimento ai morti seppelliti: cf. Gentili 2007, 183.

⁵³ Per Calame 1977, 223 s. e 345 s., la presenza di γυναικες e non di παρθένοι durante i Καλλιστεῖα dipende dal fatto che l’acquisizione della bellezza sancisce per una donna la fine della pubertà e l’accesso al matrimonio. Il ragionamento, però, funzionerebbe forse meglio per l’ultima fase della παρθενία, che può essere certo caratterizzata dalla bellezza: il termine γυνή, infatti, sembra indicare una donna sposata e si può sospettare che questa non dovesse essere più nel *cursus* iniziatico, proprio perché ormai adulta. Cf. *ibid.* 64 ss., Sissa 1987, 99-102 e Calame 1992, 96 s.

⁵⁴ Cf. Paus. 8.29.5 e Moggi – Osanna 2003, 429 s.

pel, supponendo che *πυλαιίδες* derivi da Πύλαιον, ha concluso che il santuario di Era si trovasse sulla sua sommità. A dispetto della natura congetturale dell'ipotesi, essa ha avuto un peso rilevante nella storia degli studi, poiché si è dato spesso per assodato che il *τέμενος* di Era fosse su questo monte⁵⁵. Il problema, al riguardo, è che nessuna testimonianza offre una conferma esplicita di ciò, mentre la collocazione geografica del monte è ignota: in Esichio, del resto, non si chiarisce se la *κρίσις* avesse luogo a Lesbo. Secondo Radke 1957, 2103 s., sarebbe singolare che *πυλαιίδες* indicasse le attrici dei *Καλλιστεῖα* lesbí, perché il titolo delle donne impegnate nell'έορτή farebbe stranamente riferimento non alla cerimonia, ma al luogo dove essa si svolge; nei già citati agoni di Basilida, in effetti, le *γυναῖκες* erano dette *χρυσοφόροι*, nome che richiama probabilmente un atto rituale. Il senso del termine *πυλαιίδες*, del resto, è tutt'altro che chiaro, tanto che Radke suppone un suo legame col culto di una Demetra *Πυλαία*. Se la derivazione di *πυλαιίδες* dal Πύλαιον non è sicura, nulla implica che, ammessa tale supposizione, il *τέμενος* si trovasse su un'altura, perché esso poteva essere situato semplicemente ai suoi piedi: il santuario sembra aver avuto uno stretto rapporto col mare piuttosto che con un monte.

La tesi secondo cui l'*Heraion* lesbio si sarebbe trovato su un'altura non ha riscontro in Alc. 129-34 e S. 17, neppure in *εὔδειλον* (v. 2), per quanto questo aggettivo sia stato spesso considerato equivalente a *εὔδειλον*, 'aprico'⁵⁶, attributo tipico di isole, città e, appunto, di monti (cf. Frisk, *GEW* I 584).

L'*incipit* di Alc. 129 è talmente lacunoso da rendere incerto il referente dell'aggettivo. Per Gallavotti 1942, 172, *εὔδειλον* difficilmente si riferisce a *τέμενος*, poiché questo termine è già molto aggettivato, con *τόδε* – dimostrativo in realtà non necessariamente connesso con *τέμενος* – *μέγα* e il predicativo *ξῦνον*: lo studioso propone allora di integrare *ὄρος κάτ]* *εὔδειλον* (1942, 172) o *λόφον κάτ]* *εὔδειλον* (1948, 29). L'argomentazione di Gallavotti, tuttavia, non è forse sufficiente per negare recisamente la referenza di *εὔδειλον* a *τέμενος*, soprattutto per la frammentarietà del testo. Un santuario, del resto, può essere *conspiciuus* anche in pianura, in quanto, se al suo interno è presente un edificio templare, l'altezza della costruzione può renderlo visibile. È necessario notare, inoltre, che la zona centro-orientale di Lesbo, cioè quella attraversata da Alceo nel tragitto da Mitilene a Pirra, presenta monti coperti da un folto bosco: poiché per raggiungere Pirra il poeta attraversò queste alture, il santuario potrebbe essere stato distinguibile dall'alto, fatto che non è incompatibile con una sua collocazione in pianura. Questa considerazione vale anche se il *τέμενος* fosse costituito solo da altari, perché uno spazio recintato e libero da vegetazione è ben distinguibile, quando circondato dal bosco. Riguardo alle integrazioni possibili, non è necessario introdurre un termine indicante 'altura': Diehl 1943, 9, propone *ὄρθαν*, con allusione alle rive di un fiume o del mare; l'ipotesi si sposerebbe meglio delle precedenti con la possibile connotazione marina del *τέμενος*.

L'aggettivo *εὔδειλος*, comunque, potrebbe non avere nulla a che fare col concetto di *conspiciuus*: dal punto di vista etimologico, infatti, è difficile che *εὔδειλος* ed

⁵⁵ Cf. Page 1955, 168; Robert 1960, 301; Picard 1962, 43 ss.; Gentili 1965, 199; Gianotti 1977, 209; Burzacchini 2005, 202.

⁵⁶ Cf. Gerber 1970, 191; Gianotti 1977, 209; Burzacchini 2005, 202.

εὐδείελος siano semplici varianti. L'aggettivo εὐδείελος sembra derivare da δέελος, con allungamento metrico del primo *epsilon* (cf. Schulze 1892, 244 s.) oppure con trattamento di *jod* differente nei due casi (cf. Chantraine, *GH* 164-8); lo stesso, però, non vale per εὐδειλος, in quanto lo *iota* deve essere etimologico, perché la contrazione *epsilon* più *epsilon* dà in lesbio *eta*⁵⁷. Basandosi su questa considerazione, Gentili 1950, 255 s., ha accostato in modo piuttosto convincente l'attributo alcaico a δείλη, 'pomeriggio', donde il suo significato 'esposto a occidente'⁵⁸.

Prima di abordare più nello specifico la questione della collocazione del santuario, è opportuno definirne gli elementi distintivi. L'insistenza sui Lesbî, sui miti che concernono le loro origini e sul carattere comune del santuario implica che il luogo fosse uno dei più importanti dell'isola, perché costituiva probabilmente uno spazio di incontro religioso fra i suoi abitanti. A questo proposito, esso deve trovarsi a Lesbos, contrariamente da quanto suggerisce Voigt 1971, 235: se i Καλλιστεῖα di Era sono stabilmente connessi all'isola, la situazione prospettata in Alc. 129 presuppone il primo esilio, la cui sede è a Pirra o nei dintorni. Questa zona costituisce il centro delle comunicazioni via terra fra le due principali πόλεις lesbie, Mitilene e Metimna, oltre a essere equidistante da tutti i maggiori centri abitati dell'isola. Sulla base di S. 17, il τέμενος dovrebbe essere in prossimità di un porto naturale, tale da offrire riparo a navi in difficoltà, come il profondo golfo su cui si affaccia Pirra, bordato di monti e dotato di uno stretto accesso al mare aperto verso sud. Riguardo alla località in cui si trovava l'*Heraion*, i frammenti forniscono due indicazioni: da una parte, nei suoi dintorni sembra esservi la vite (Alc. 130a.9 *ἔν ἀμπέλοις*), elemento congruente con la presenza di Dioniso; dall'altra, si potrebbe pensare a una zona adibita a produzione cerealicola, qualora con Liberman 1999, 216 s., si intenda ἐν κυψ[έ]λαισ- (Alc. 131.5) come un riferimento agli otri dove era conservato il frumento. Il carattere non cittadino di questa regione è desumibile da Alc. 130b.2 (*μοῖραν ἔχων ἀγροῖωτίκων*): tale collocazione potrebbe giustificare la connotazione peculiare di Era. Alceo, del resto, considera questo luogo ai confini (Alc. 130b.9 *ἐσχατίαισ'(ι)*), espressione da intendere con Robert 1960, 304-6, 'ai confini della πόλις', ossia fuori dalla giurisdizione mitilenese. L'allusione a pratiche di διασπαραγμός, la cui vittima era forse un cerbiatto, sembra implicare la presenza nei dintorni di un *habitat* confacente a tale animale, probabilmente un bosco, riflessione che vale anche per *λυκαιοχμῖαις*, se il termine va inteso 'che combatte contro i lupi'⁵⁹. Il santuario, infine, era dotato di tre altari, ma potrebbe aver incluso anche strutture in muratura o in legno o in qualsiasi altro materiale, qualora l'espressione τεῖχος βασιλήϊον (Alc.

⁵⁷ Cf. Gentili 1965, 199 s., Burzacchini 2005, 202.

⁵⁸ Per Gentili 1950, 256, è inverosimile che εὐδειλος sia connesso al concetto di 'splendere', poiché termini quali δέελος, δηλος ed εὐδείελος riposano sulla radice bisillabica *deyā- e mai sulla monosillabica *dey-; Frisk *GEW* I 584 ritiene più probabile la derivazione di εὐδείελος da δείλη invece che da δέελος, mentre Chantraine *DELG* 255, 257 e 272 suggerisce che i termini legati a δείλη possano comunque avere un rapporto con la radice *dey-, 'brillare', che caratterizza δειελος.

⁵⁹ Sull'interpretazione del composto, cf. Caciagli 2009.

130a.15), attribuita dallo scolio all'*Heraion*, presuppone la presenza di una costruzione⁶⁰.

Sul sito del santuario non possono esservi certezze, in quanto nessuna fonte, oltre a Saffo e ad Alceo, parla per Lesbo di uno spazio sacro dedicato a Era, Zeus e Dioniso: il fatto è singolare, se si pensa al carattere comune dello ἱερόν in epoca arcaica e al titolo onorifico attribuito alle due Agrippine nel primo periodo imperiale, elementi – questi – che sembrano testimoniare la continuità di culto della Era eolica nell'isola, oltre alla sua importanza. Dopo la pubblicazione di *P. Oxy.* 2165, Picard 1946, 462 n. 4, aveva auspicato che il santuario fosse ritrovato e a questo desiderio sono state date due risposte molto diverse, ma che condividono singolarmente il fatto di avere identificato il sito del τέμενος tra i luoghi già scavati da Koldewey alla fine dell'Ottocento: il fatto è di per sé significativo, perché dà conto dell'incertezza di tali identificazioni e lascia pensare che il luogo potrebbe semplicemente non essere stato ancora scoperto. Ora, Robert ha affermato che il τέμενος in questione sia da riconoscere nei resti del tempio di *Ta Mesa*, località nei pressi di Pirra, mentre Quinn ha proposto le rovine di Capo Phokas, a sud di Lesbo, nei pressi di Vrissa, *i.e.* l'antica Brisa di Macare.

L'analisi di Quinn 1961, 391-3, parte dal presupposto che non vi siano prove dell'identità di contesto fra i carmi di *P. Oxy.* 2165 e, per questo, analizza solo S. 17 e Alc. 129. Questi due frammenti indicherebbero: che il santuario sia *conspiciuus* dal mare (cf. εὔδειλος/εὐδείελος); che, in base a ξῦνος, il τέμενος debba essere accessibile a tutti i Lesbî; che il recinto sacro sia vasto (v. 2 μέγα); che S. 17 implichi la sua vicinanza al mare. L'incertezza nell'*Odissea* fra la rotta verso Psiria o Chio, inoltre, presupporrebbe una posizione del santuario a sud di Lesbo, donde queste isole sono visibili. Per l'identificazione, Quinn constata che pochi siti lesbî sono sicuramente connessi a Dioniso e che, fra questi, quello di Capo Phokas si adatta al τέμενος alcaico e saffico: dotato di un porto, si trova su un promontorio con un vasto spiazzo sulla sommità e con resti – a dire di Quinn – di un recinto. Di fronte alla pregnanza del luogo, lo studioso considera non sorprendente l'assenza di dediche a Zeus ed Era, perché la località è stata avara di rinvenimenti epigrafici a causa di scavi non esaustivi. Dal punto di vista geografico, il sito sarebbe adatto, in quanto posto sulla strada fra Pirra e Mitilene e a metà tra il settore orientale e occidentale dell'isola, il che favorirebbe il suo carattere comune ai Lesbî.

La proposta di Quinn 1961, oltre a non problematizzare il significato di εὔδειλος, presuppone un sito improbabile per il santuario. Secondo lo studioso (p. 393 n. 16), Alceo avrebbe compiuto due fermate devozionali nel suo viaggio verso Pirra – sede del suo esilio – l'una presso il santuario pan-lesbio di Capo Phokas, l'altra presso la sede dei Καλλιστεῖα: ammessa questa ipotesi, però, il poeta avrebbe scelto un percorso impervio e lungo per raggiungere Pirra, poiché avrebbe dovuto costeggiare prima il Golfo di Hierà e poi il versante sud dell'Olimpo, donde, dopo la sosta a Brissa, si sarebbe infine diretto a Pirra. Ora, se la via più agile e breve (meno della metà

⁶⁰ Il termine τεῖχος indica qualsiasi tipo di muro (cf. *ThLG* VII 1935-7): il senso proprio della radice è 'façonner de la terre' (Chantraine *DELG* 1099).

della precedente) fra questa località e Mitilene segue il passo lungo il versante settentrionale del monte Olimpo, non si può dire che Capo Phokas sia accessibile a tutti i Lesbî, perché considerevole è la distanza da Ereso, Metimna e Antissa, oltre a esserne disagiata l'accesso. La posizione geografica del promontorio, di fronte a Psira e Chios, non è poi significativa: una flotta in difficoltà non sosta necessariamente dove le possibili destinazioni sono visibili, sebbene la navigazione antica fosse tendenzialmente a vista, ma è plausibile che cerchi un rifugio sicuro per decidere il da farsi⁶¹. A questo proposito, la zona di Lesbo in cui delle imbarcazioni possono trovare maggior riparo è senza dubbio il profondo Golfo di Kalloni, chiuso a sud da una stretta imboccatura e protetto dai monti che lo circondano. Il santuario di Brisa, fra l'altro, è stabilmente connesso a Dioniso e a lui solo⁶²: noto come fondazione di Macare, non esiste alcuna testimonianza che consenta di accostarlo ad altre divinità, quali Era o Zeus. Le due iscrizioni reperite *in loco* – IG 12/2.478 e SEG 45.1094⁶³ – confermano la dedica a Dioniso: data tale coincidenza, sembra azzardato supporre dediche ad altre divinità. Se tutti gli elementi portano a ritenere il santuario di Capo Phokas dedicato solo a Dioniso, anche dal punto di vista strutturale esso è inadeguato a costituire un τέμενος comune a tutti i Lesbî, perché da Koldewey 1890, 63 s., si vince che il tempio – di epoca romana – era di ridotte dimensioni.

Rispetto all'ipotesi di Quinn, quella di Robert ha come sostegno la plausibile connessione fra ξῦνον (Alc. 129.2 s.) e un κοινόν lesbio di epoca ellenistica: il valore dell'aggettivo in Alceo, però, non è sicuro.

Come ha notato Page 1955, 163, ξῦνον potrebbe riferirsi sia agli dèi che ai Lesbî: il fatto che Λέσβιοι sia soggetto della frase, però, rende la seconda soluzione più plausibile, come suggerisce Gerber 1970, 191. Il contenuto dell'*incipit* del componimento porta alla stessa conclusione, sebbene la frammentarietà ne infici un esame definitivo: ξῦνον potrebbe avere sì una funzione prolettica, ma sarebbe forse difficilmente intelligibile per l'uditorio se riferito agli dèi, poiché il poeta sembra introdurre la triade solo dopo aver connotato il santuario come comune (cf. Hutchinson 2001, 196). Nei versi perduti, quindi, Alceo potrebbe non aver alluso agli dèi, perché lo farebbe solo dopo e per esteso (vv. 3-9), e ciò renderebbe più agile pensare a una connessione fra Λέσβιοι e ξῦνον: questo implicherebbe l'esistenza di un κοινόν per la Lesbo del VII/VI sec. a.C.

Nel caso in cui ξῦνον faccia allusione a un κοινόν lesbio, tale elemento potrebbe consentire di riconoscere il santuario della triade in quello di *Ta Mesa*.

⁶¹ Treu 1963, 142 s., nota l'assenza di una triade a Capo Phokas, le modeste dimensioni della terrazza su cui il tempio giace e il fatto che il culto di Brisa fu fondato da Macare e non dai Lesbî; invita poi a non sottovalutare l'abilità dei naviganti antichi, per i quali non era forse necessario vedere la destinazione durante il viaggio, se il νόστος di Menelao, Diomede e Nestore nell'*Odissea* (3.174 s.) presuppone la possibilità che la navigazione potesse anche non essere a vista.

⁶² Cf. Shields 1917, 57 e, inoltre, St. Byz. β 173 Bill. s.v. Βρίσα: ἄκρα Λέσβου, ἐν ἣ ἴδρυται Διόνυσος Βρῖσαῖος ed *Et. M.* 214.5-9 s.v. Βρῖσαῖος†: οὕτως ὁ Διόνυσος ... εἰ δὲ διὰ τοῦ η, ἀπὸ ἄκρας Λεσβιακῆς Βρῆσης, ἧς μέμνηται Ἀνδροτίων. ὅτι τὸ ἱερόν τοῦ θεοῦ ἐν τῇ Βρίση φησὶν ἰδρῦσθαι ὑπὸ Μάκαρος.

⁶³ IG 12/2.478 Μεγάριτος Αἰσχί[να] / Διονύσω Βρησαγέ[νη] di datazione incerta e SEG 45 (1995) 1094 Διοννησίω τῷ Βάκχῳ di datazione incerta: cf. Spencer 1995, 17.

Due iscrizioni della prima metà del II sec. a.C.⁶⁴ – *IG* 11/4.1064 di Delo e *IG Suppl.* 12.139 di Mileto – menzionano una località lesbica, Μέσσον, il cui nome «se retrouve, à peine modifié, dans la toponymie moderne de Lesbos» (Robert 1925, 37), ossia in *Ta Mesa*: essa apparteneva, in epoca arcaica, al territorio di Pirra, che rappresenta la destinazione della φυγή alcaica. Supporre una continuità toponomastica non è avventato, perché questa zona nel 1600 continuava ad avere un nome affine, *Messa*, che, secondo l’Eparco di Metimna Gabriele, proverrebbe dalla sua ubicazione a metà strada fra Mitilene e Metimna; si consideri, inoltre, che Esichio (μ 932 L.) riguardo a un’espressione che potrebbe alludere alla località di Μέσσον – μεσοστροφώνια ἡμέραι – glossa ἐν αἴξ Λέσβιοι κοινήν θυσίαν ἐπιτελοῦσι. A *Ta Mesa* affiorano i resti del tempio più grande scoperto sull’isola, il quale fu scavato da Koldewey 1890, 47-61, alla fine dell’Ottocento. Riguardo alle iscrizioni in cui compare il toponimo Μέσσον, Robert 1925 ha ritenuto che *IG* 11/4.1064 rappresenti una συνθήκη, ossia il trattato fondante un κοινόν (B I. 11 οἱ ὑπὸ τῶ κοί[ν]ω δεδειγμένοι) fra Antissa, Metimna, Mitilene ed Ereso⁶⁵, mentre *IG Suppl.* 12.139 presenterebbe tre decreti, uno di Ereso e due di Metimna, in cui si onorerebbero dei giudici milesi che, insediatisi a Μέσσον (Il. 70 e 79), avrebbero operato secondo la suddetta συνθήκη e una ἐπισυνθήκη, ovvero un patto accessorio fra Ereso e Metimna. Oltre a queste iscrizioni e a monete romane del II sec. d.C. (cf. Wroth 1894, 169 s.), nessun’altra testimonianza precedente allude esplicitamente a un κοινόν fra città lesbiche e, perciò, non è agevole determinare se *IG* 11/4.1064 ne fu l’atto fondante. A parte lo ξῦνον alcaico, un elemento importante al riguardo sarebbe la datazione del tempio di *Ta Mesa*: per quanto vi siano divergenze nella critica, tanto che si è proposto un periodo che va dalla metà del IV al primo quarto del II sec. a.C., si può legittimamente postulare, seguendo l’opinione più seguita, che la sua edificazione oscilli fra il 340 e il 275 a.C.⁶⁶, ossia lo ἱερόν precederebbe di più d’un secolo la suddetta συνθήκη. Due soluzioni si prospettano: o la sede del tribunale federale fu scelta in modo piuttosto casuale, forse per la posizione geografica del tempio, o il trattato non fondò *ex nihilo* il κοινόν, ma si scelse come sua sede il santuario che tradizionalmente era stato comune a tutti i Lesbî. L’edificazione del santuario di Μέσσον, allora, potrebbe essere legata a un particolare momento della storia del κοινόν, precedente a quello della συνθήκη⁶⁷.

Amnesso che l’alcaico ξῦνον faccia allusione all’esistenza di un κοινόν fra i Lesbî in epoca arcaica, l’ipotesi di Robert 1960, 301-4, risulterebbe più che plausibile, perché «il ne serait pas raisonnable d’imaginer deux grand sanctuaires fédéraux»,

⁶⁴ Le iscrizioni sono databili alla prima metà del II sec. a.C. per ragioni epigrafiche, ma sembrano precedere il 167 a.C. per la menzione di Antissa nel trattato, in quell’anno rasa al suolo dai Romani: cf. Labarre 1996, 319.

⁶⁵ La συνθήκη stabilirebbe le normative sull’esercito (B I. 3 s.), sulle contribuzioni di ogni città (B Il. 13-29) e sull’uso di giudici stranieri per le controversie; l’assenza di Pirra, in questo quadro, è determinata dalla sua distruzione per una calamità naturale nel 231 a.C. Cf. Labarre 1996a, 361-3.

⁶⁶ Cf. Labarre 1994, 423 s. e Spencer 1995, 22.

⁶⁷ Per Labarre 1994, 425 s., la realizzazione del tempio di Μέσσον sarebbe il risultato della volontà di Alessandro Magno di favorire le confederazioni fra πόλεις greche: quella ionica, infatti, a quell’epoca risorge, dopo essere stata dormiente sotto la dominazione persiana.

l'uno del VII/VI e l'altro del II sec. a.C. : lo ἱερόν di *Ta Mesa*, dunque, sarebbe stato costantemente la sede del κοινόν lesbio.

Alcune monete risalenti al periodo 520-460 a.C. presentano l'iscrizione ΛΕΣ, che già Wroth 1894, LXIV, ascrisse a una convenzione monetaria fra due o più città dell'isola: come nota Robert 1960, 309 n. 1, sembrerebbe difficile che una singola πόλις potesse emettere valuta con il nome collettivo di Λέσ(βιοι). Lazzarini 2006, 13-48, ha messo in luce che, come avviene nella Troade, al κοινόν sembra legata la prima monetazione dell'isola, la quale risalirebbe a poco dopo il periodo di vita di Alceo (metà circa del VI sec. a.C.); di monetazione legata a un κοινόν, inoltre, si può parlare per Lesbo fino all'ingresso dell'isola nella lega attica, ossia sino alla metà del V sec. a.C. Queste testimonianze, dunque, permettono di avvalorare l'esistenza di una federazione lesbica in epoca arcaica (Alceo e monete), classica (monete), ellenistica (tempio e συνθήκη) e romana (*IG Suppl.* 12.7 e monete), il che potrebbe prospettare una continuità storica fra queste fasi⁶⁸.

Dato per possibile il rapporto fra il κοινόν alcaico e quello ellenistico, è da considerare che il tempio di *Ta Mesa* è congruente con gli elementi ricavati dall'analisi di Alc. 129-34 e S. 17. Il santuario si trova all'imboccatura del passo in cui corre l'antica arteria di collegamento fra la parte centrale di Lesbo e Mitilene; esso è a soli 5 km da Pirra, elemento da confrontare con gli scolî ad Alc. 60 e 114, in cui si indica questa città – o forse il suo territorio – come direzione della φυγή del poeta; il τέμενος è esposto a occidente (cf. εὔδειλον), ovvero esso – illuminato dalla luce del tramonto – giace nella parte orientale della pianura che si estende a nord del Golfo di Kalloni: questa area è fra le più assolate al tramonto, poiché i rilievi intorno all'insenatura ne ombreggiano le località occidentali; riguardo al paesaggio, il sito è posto in uno dei pochi spazi pianeggianti dell'isola, adatto alla produzione dei cereali e della vite (cf. Koldewey 1890 T. 31), e ha alle spalle un fitto bosco adatto a cerbiatti e lupi⁶⁹; lo ἱερόν è prossimo alla costa – poco più di un chilometro – ma Κοντής 1977, 352, assicura che esso, in epoca arcaica, era pressoché sul mare, poiché l'azione dei torrenti che scorrono nelle vicinanze avrebbe fatto avanzare la linea di costa. Per quanto concerne l'importanza dello ἱερόν, che ne suggerirebbe il carattere «comune», i suoi resti ellenistici sono i più notevoli a Lesbo per dimensioni (23,78 x 41,55 m), con colonne di 9,38 m di altezza contro i 3,57 m del suddetto tempio di Brisa: l'accuratezza delle rifiniture, del resto, indica che i costi di costruzione non possano essere stati sostenuti solo dalla piccola Pirra, ma che abbiano richiesto la collaborazione di altre πόλεις (cf. Κοντής 1977, 355).

L'ipotesi sostenuta da Robert, tuttavia, non è esente da problemi, perché nessuna testimonianza nomina la divinità che era venerata a *Ta Mesa*.

⁶⁸ Labarre 1996a, 113 s., suppone una continuità religiosa fra le varie fasi del κοινόν, in particolare fra quella precedente alla συνθήκη e quella successiva a essa: il riemergere della sua funzione politica a più riprese sarebbe stata più agevole se le sue attività sacrali non fossero mai state sospese. Alla fine del I sec. d.C., inoltre, si riattiva il ruolo politico del κοινόν, come emerge da *IG Suppl.* 12.7, in cui è onorato Potamone, «discendente del re Pentilo» (l. 2).

⁶⁹ La presenza del lupo a Lesbo sarebbe testimoniata da Longus 1.20.2: cf. Liberman 1999, 215.

Al tempo dello scavo ottocentesco, Lölling, seguito da Koldewey, ha ipotizzato che il santuario fosse dedicato ad Afrodite: secondo Teofrasto (*HP* 9.18.10) e Plinio (*nat.* 21.2.7), vi sarebbe stato nei pressi di Pirra un fiume detto l'*Aphrodisium*, le cui acque sarebbero state sterili per le donne. Da questo corso d'acqua, che Lölling identifica con quello nelle vicinanze del santuario, deriva il riconoscimento della divinità venerata a *Ta Mesa*. Tale identificazione, tuttavia, è piuttosto debole, perché nell'*Aphrodisium* si potrebbero riconoscere vari corsi d'acqua che nei pressi di Pirra scorrono dai monti verso il Golfo di Kalloni (cf. Robert 1925, 37 n. 1).

Picard 1962, 64, fa notare che il tempio di *Ta Mesa*, nella sua foggia ellenistica, aveva una sola cella, che difficilmente si armonizzerebbe con la dedica a una triade. Tale considerazione, tuttavia, non tiene conto del fatto che le testimonianze letterarie sul santuario saffico e alcaico lo definiscono un *Heraion*: il tempio era forse dedicato a questa divinità, mentre a Zeus e a Dioniso potevano essere dedicati solo degli altari⁷⁰.

Per quanto rischiosa, l'analisi delle rappresentazioni monetali di epoca romana legate al *κοινόν* lesbio potrebbe fornire qualche indizio utile a identificare la divinità venerata a *Ta Mesa*. Nel catalogo del *British Museum*, Wroth 1894, 169 s., elenca 6 tipologie di monete con iscritto ΚΟΙΛΕΣΒΙΩΝ o ΚΟΙΝΟΝΛΕΣΒΙΩΝ. Nell'esemplare nr. 1, a sinistra compare Atena, al centro una figura barbata – identificata da Wroth con Dioniso – stante su una prua, a destra Dioniso nella sua forma ringiovanita; questo dio ritorna anche negli esemplari nr. 2 (al rovescio) e nr. 6 (al dritto). L'elemento quasi onnipresente, tuttavia, è un personaggio femminile: a parte Atena, nelle monete nrr. 2, 3, 4, 5 essa non è identificabile, ma è caratterizzata solo da un chitone e un peplo. In 3 esemplari su 6, questa figura è da sola di fronte all'imperatore, il quale in 2 casi compie una libagione⁷¹. Elementi interessanti, inoltre, sono sia la caratterizzazione marina del personaggio stante su una prua (nrr. 1, 6) che l'immagine di un tempio ottastilo simile a quello di Μέσσον (nr. 6): contrariamente a quest'ultimo – in stile ionico – quello sulla moneta è in stile corinzio, ma è forse lecito dubitare che una raffigurazione monetale sia assolutamente fedele all'originale⁷². Con estrema prudenza, in sostanza, è possibile notare vari punti di contatto fra le rappresentazioni monetali legate al *κοινόν* lesbio di epoca imperiale e la triade studiata a proposito di Saffo e Alceo: una divinità femminile potrebbe essere predominante, associata a due figure maschili, di cui una è probabilmente Dioniso; una connotazione marina del complesso divino, inoltre, è possibile.

Riguardo al rapporto dei frammenti alcaici e saffici con *Ta Mesa*, è opportuno riflettere su τείχος (Alc. 130a.15), che sembrerebbe presupporre una costruzione. È que-

⁷⁰ Sulla presenza di altari a divinità diverse in uno stesso τέμενος cf. Burkert 2003, 200.

⁷¹ Wroth 1894, 169 s., identifica con Demetra (nr. 2a) o Mitilene (nrr. 2b e 5) la figura femminile posta di fronte all'Imperatore (Marco Aurelio o Commodo), dubitativamente e senza apparente ragione.

⁷² Cf. Plommer 1981, 177 s., Labarre 1996a, 139 e 1996b, 138 n. 41: Labarre è propenso a credere che la moneta non si riferisca al tempio di *Ta Mesa*, perché non si capirebbe la ragione della modifica di ordine architettonico.

sto il punto più debole dell'ipotesi di Robert, poiché il tempio di Μέσσον è ellenistico, non arcaico (cf. Picard 1962, 61).

Robert suppone che ve ne fosse uno precedente, come sembra ritenere anche Koldewey 1890, 48, il quale nota l'esistenza di strutture di un'antica costruzione inglobate nella nuova. L'abbondanza di acqua nel sottosuolo, però, non permise a Koldewey sondaggi minuziosi, tanto che scavò solo fino a mezzo metro di profondità (p. 47): ciò significa che sull'esistenza di una struttura arcaica né Koldewey né Robert potevano avere reali conferme.

Se la campagna di scavo guidata da Petrakos nel 1967/1968 ha portato alla luce oggetti che indicano l'uso di *Ta Mesa* sin da epoca arcaica⁷³, è solo dai lavori di drenaggio e restauro del monumento iniziati nel 1995 che sono affiorati, e sono oggi ben visibili, i resti di due fasi di costruzione precedenti a quella ellenistica, entrambe ascrivibili all'epoca arcaica (cf. Acheilara 2004, 20); oltretutto, sono stati rinvenuti i resti di due altari, l'uno all'interno dell'edificio, l'altro al suo esterno. Il fatto che manchi ancora la pubblicazione dello scavo non consente di sapere a quale periodo specifico appartengano le due costruzioni, le quali hanno lo stesso orientamento di quella successiva.

Amesso che Alc. 129-34 e S. 17 si riferiscano al medesimo *Heraion* lesbio, i dati messi in luce finora rendono la sua identificazione con il santuario di *Ta Mesa* plausibile. Da una parte, è verosimile l'esistenza di un κοινόν dei Lesbî in età arcaica (VII/VI sec. a.C.), ellenistica (II sec. a.C.) e imperiale (II sec. d.C.), mentre vi sono buone probabilità che esso avesse avuto un ruolo fra la fine dell'arcaismo e l'inizio della classicità; dall'altra, è nota per il IV/III sec. a.C. l'edificazione di un tempio, divenuto poi sede del tribunale federale, che sarebbe dal punto di vista archeologico la ricostruzione di uno arcaico, a sua volta preceduto da una costruzione più antica. Il santuario ellenistico, la cui foggia sembra aver richiesto forti spese di lavorazione, si trovava nel territorio del piccolo insediamento di Pirra, fatto che rende improbabile un'edificazione fatta solo da questa città; Μέσσον, del resto, è a metà strada – come appunto tradisce il toponimo – fra le due πόλεις più grandi dell'isola, Mitilene e Metimna, le quali non a caso sembrano rappresentare le due zecche principali del κοινόν lesbio di VI/V secolo (cf. Lazzarini 2006, 17-9); le monete di epoca imperiale, poi, consentirebbero di apprezzare la rilevanza sia di una figura femminile che di Dioniso in relazione al κοινόν, come si constata in Saffo e Alceo; è consona con la testimonianza dei due poeti, infine, la posizione geografica, che fa del tempio di *Ta Mesa* un santuario di costa, ai limiti del territorio mitilenese e in direzione di Pirra per chi giunge da Mitilene, e per di più immerso in un ambiente sia agricolo che agreste. La scoperta che il santuario federale di Μέσσον aveva conosciuto una fase arcaica contemporanea a un κοινόν, dunque, offre ancora maggiore credibilità a questa ricostruzione.

Resta da interrogarsi sulla presenza di Saffo e Alceo nel santuario. Pochi dubbî, tuttavia, dovrebbero esserci al riguardo, perché in Alc. 129 i deitici τόδε (v. 2) e

⁷³ Cf. Labarre 1994, 424 e Acheilara 2004, 19.

τόνδε (v. 9), riferiti rispettivamente a τέμενος e a κερμήλιον, sembrano implicare che il poeta si trovasse nel santuario (cf. Page 1955, 164); lo stesso può dirsi per Saffo: τυίδε di S. 17.7, infatti, presuppone che la poetessa fosse al momento dell'esecuzione dove il soggetto di ἀποκμάθεντες aveva pregato Era⁷⁴. Non è un caso, allora, che l'epigramma dell'*Antologia Palatina* contestualizzi la *performance* coreutica a cui Saffo partecipa proprio nell'*Heraion*, perché nei suoi carmi la poetessa poteva aver ricordato la sua presenza nel τέμενος. Identità di contesto, tuttavia, non significa identità di occasione⁷⁵: le divergenze fra Saffo e Alceo nei confronti dello ἱερόν di *Ta Mesa*, infatti, potrebbero dipendere dalla difformità di uditorio, dalle ragioni che impongono il canto e dalle dissimili accezioni della triade a cui, di volta in volta, l'uno o l'altro si riferiscono. A questo proposito, il diverso genere sessuale e, di conseguenza, il differente ruolo sociale attribuibile ai due potrebbero essere stati determinanti per i temi trattati nei loro componimenti e per le occasioni in cui essi frequentarono il santuario.

Dip. di Filologia Classica e Medioevale
Via Zamboni 32, I-40126 Bologna

Stefano Caciagli
stephanos.kaseakuloi@alice.it

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Acheilara 2004

L. Acheilara, ἐν τῷ ἴρω τῷ ἐμ Μέσσω, Mytilene 2004.

Aloni 1997

A. Aloni, *Saffo. Frammenti*, Firenze 1997.

Aravantinos – Godart – Sacconi 2001

V. Aravantinos – L. Godart – A. Sacconi, *Thèbes. Fouilles de la Cadmée*, I, Pisa 2001.

⁷⁴ Burnett 1983, 157-63, parla di *symptotic performance* a proposito di Alc. 129 e interpreta il carne come una finzione, che rispecchierebbe una reale condizione di difficoltà dell'ἐταιρεία: alcuni elementi, quali l'*incipit*, sarebbero stati presi dalla critica in modo troppo letterale, ma per la studiosa nulla consentirebbe di confermare la connessione di questo componimento con Alc. 130a-b. In una tale ottica, però, non si pone sufficiente attenzione alla marcata deissi presente in Alc. 129 (cf. vv. 1, 8, 11 – con riferimento al *nunc* degli ἐταῖροι – 21) e allo statuto della poesia arcaica greca, che, come ha messo in luce Gentili 2006, 15 ss., è pragmatica, ovvero legata fortemente alla realtà concreta vissuta dal poeta e dal suo pubblico.

⁷⁵ A favore dell'ipotesi che *Messon* abbia potuto essere un luogo d'incontro fra Alceo e Saffo è Nagy 2007, 215: si noti, però, che nessun elemento permette di avvalorare questa tesi, poiché, se S. 17 non concerne i Καλλιστεῖα (cf. Alc. 130b.1720), il contesto presupposto da *AP* 9.189 non è necessariamente quello di tale cerimonia. Che all'agone a cui assiste Alceo partecipasse anche Saffo è certo possibile, ma ciò non implica un'interlocuzione fra i due poeti: come sottolinea Rösler 1980, 283-5, il descriversi fra donne, invece che fra i propri compagni, consente ad Alceo di rappresentare al meglio il proprio sradicamento sociale e la propria solitudine (cf. 130b.1 ss. e 10).

Il temenos di Messon

Barberis 2005

V. Barberis, *Terrecotte votive e culti nel santuario urbano di Metaponto: l'età arcaica e severa*, in M.L. Nava – M. Osanna, *Lo spazio del rito. Santuari e culti in Italia meridionale tra indigeni e Greci*, Bari 2005.

Burkert 2003

W. Burkert, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, trad. it. Milano 2003.

Burnett 1983

A. Pippin Burnett, *Three Archaic Poets. Archilochus, Alcaeus, Sappho*, London 1983.

Burzacchini 1994

G. Burzacchini, *Alc. fr. 130b V. rivisitato*, *Eikasmós* 5, 1994, 29-38.

Burzacchini 2005

E. Degani, G. Burzacchini, *Lirici greci. Antologia*, Bologna 2005².

Caciagli 2009

S. Caciagli, *Lupi o codardi nell'Heraion di Lesbo*, *ZPE* 171, 2009, 216-20.

Calame 1977

C. Calame, *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, Roma 1977.

Calame 1992

C. Calame, *I Greci e l'eros. Simboli, pratiche e luoghi*, Roma-Bari 1992.

Carlier 1984

P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984.

Càssola 1975

F. Càssola, *Inni omerici*, Milano 1975.

Catenacci 2007

C. Catenacci, *Dioniso kemelios: (Alceo, fr. 129, 8 V.)*, *QUCC* 85, 2007, 37-9.

Chantraine, *DELG*

P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968-80.

Chantraine, *GH*

P. Chantraine, *Grammaire homérique*, I-II, Paris 1948-53.

Cocco 1942

V. Cocco, *Lat. canthērius 'cavallo castrato' e la nuova base mediterranea kanth- 'curva, rotondità'*, *SE* 16, 1942, 387-401.

Daraki 1980

M. Daraki, *Aspects du sacrifice dionysiaque*, RHR 197, 1980, 131-57.

de La Genière 1997

J. de La Genière (a cura di), *Héra : images, espaces, cultes*, Napoli 1997.

Deubner 1943

L. Deubner, *Zu den neuen Bruchstücken des Alkaios*, APAW 7, 1943, 3-14.

Diehl 1943

E. Diehl, *Lyrici Graeci Redivivi*, RhM 92, 1943, 1-26.

Fraenkel 1962

E. Fraenkel, *Agamemnon*, Oxford 1962².

Frisk, *GEW*

H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1954-72.

Gallavotti 1942

C. Gallavotti, *Studi sulla lirica greca*, RFIC 20, 1942, 161-81.

Gallavotti 1948

C. Gallavotti, *Saffo e Alceo. Testimonianze e frammenti*, Napoli 1948¹, vol. II.

Gallavotti 1956

C. Gallavotti, *La triade lesbica in un testo miceneo*, RFIC 34, 1956, 225-36.

Gentili 1950

B. Gentili, *Note ad Alceo*, Maia 3, 1950, 255-60.

Gentili 1965

B. Gentili, in G. Perrotta – B. Gentili, *Polinnia*, Firenze 1965².

Gentili 1995

B. Gentili (note, intr., testo, trad.) – P.A. Bernardini – E. Cingano – B. Gentili – P. Giannini (note), *Pindaro. Pitiche*, Milano 1995.

Gentili 2006

B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Milano 2006⁴.

Gentili 2007

G. Perrotta – B. Gentili – C. Catenacci, *Polinnia*, Messina-Firenze 2007³.

Gerber 1970

D.E. Gerber, *Euterpe. An Anthology of Early Greek Lyric, Elegiac, and Iambic Poetry*, Amsterdam 1970.

Il temenos di Messon

Giangiulio 1989

M. Giangiulio, *Ricerche su Crotona arcaica*, Pisa 1989.

Gianotti 1977

G.F. Gianotti, *Il canto dei greci: antologia della lirica*, Torino 1977.

Grimal 1951

P. Grimal, Ch. Picard (intr.), *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris 1951.

Haslam 1986

M. Haslam, *The Oxyrhynchus Papyri*, LIII, London 1986.

HFS

P. Zancani Montuoro – U. Zanotti-Bianco, *Heraion alla foce del Sele*, I, Roma 1951.

Hutchinson 2001

G.O. Hutchinson, *Greek Lyric Poetry. A Commentary on Selected Larger Pieces*, Oxford 2001.

Huxley 1987

G.L. Huxley, *Onomakles and The Alopekonneseians*, JHS 107, 1987, 188 s.

Jeanmaire 1972

H. Jeanmaire, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, trad. it. Torino 1972.

Judet De La Combe 2001

P. Judet. de La Combe, *L'«Agamemnon» d'Eschyle*, Villeneuve d'Ascq 2001.

Koldewey 1890

R. Koldewey, *Antike Baureste auf Lesbos*, Berlin 1890.

Κοντής 1978

I. Κοντής, *Λέσβος και η μικρασιατική της περιοχή*, Atene 1978.

Labarre 1994

G. Labarre, *KOINON ΛΕΣΒΙΩΝ*, REA 96, 1994, 415-46.

Labarre 1996a

G. Labarre, *Les cités de Lesbos aux époques hellénistique et impériale*, Paris 1996.

Labarre 1996b

A. Archontidou-Argyri – G. Labarre, *Un trésor d'époque impériale à Mytilène*, RN 151, 1996, 119-40.

Latte 1947

K. Latte, *Zu den neuen Alkaiosbruchstücken (P. Oxy. 18, 2165)*, MH 4, 1947, 141-6.

Lazzarini 2006

L. Lazzarini, *Contributo alla conoscenza delle emissioni monetali del koinon arcaico di Lesbo*, RIN 107, 2006, 15-48.

Levêque 1997

P. Lévêque, *Bilan des travaux: la personnalité d'Héra*, in de La Genière 1997, 267-70.

Liberman 1993

G. Liberman, *Autour de l'édition alexandrine d'Alcée*, MEFRA 105, 1993, 1003-13.

Liberman 1999

G. Liberman, *Alcée. Fragments*, Paris 1999.

Maddoli – Saladino 1995

G. Maddoli (testo, trad. e comm.) – V. Saladino (comm.), *Pausania. Guida della Grecia. Libro V. L'Elide e Olimpia*, Milano 1995.

Mazzarino 1943

S. Mazzarino, *Per la storia di Lesbo nel VI secolo a.C.*, Athenaeum 22, 2, 1943, 38-78.

Medda 1995

V. Di Benedetto, E. Medda, L. Battezzato, M.P. Pattoni, *Eschilo. Oresteia*, Milano 1995.

Meyerhoff 1984

D. Meyerhoff, *Traditioneller Stoff und individuelle Gestaltung. Untersuchungen zu Alkaios und Sappho*, Hildesheim 1984.

Moggi – Osanna 2003

M. Moggi (testo, trad. e comm.) – M. Osanna (comm.), *Pausania. Guida della Grecia. Libro VIII. L'Arcadia*, Milano 2003.

Mosshammer 1979

A.A. Mosshammer, *The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition*, London 1979.

Musti – Torelli 1986

D. Musti (testo, trad. e comm.) – M. Torelli (comm.), *Pausania. Guida della Grecia. Libro II. La Corinzia e l'Argolide*, Milano 1986.

Nagy 2007

G. Nagy, *Did Sappho and Alcaeus ever Meet? Symmetry of Myth and Ritual in Performing the Songs of Ancient Lesbos*, in A. Bierl – R. Lämmle – K. Wesselmann, *Literatur und Religion: Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen*, Berlin-New York 2007, 211-69.

Il temenos di Messon

Nilsson 1967

N. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1967³.

O'Brien 1993

J.V. O'Brien, *The Transformation of Hera*, Lanham, (Md.) 1993.

Osanna 1996

M. Osanna, *Santuari e culti dell'Acaia antica*, Perugia 1996.

Osanna 1998-99

M. Osanna, *Hera protettrice degli Achei fra madrepatria e colonie*, *Siris* 1, 1998-99, 5-15.

Osanna 2002

M. Osanna, *Da Aigialos ad Achaia: sui culti più antichi della madrepatria delle colonie di occidente*, in E. Greco, *Gli Achei e l'identità etnica degli Achei d'Occidente*, Paestum-Atene 2002.

Page 1955

D. Page, *Sappho and Alcaeus*, Oxford 1955.

Page 1981

D. Page, *Further Greek Epigrams*, Cambridge, 1981.

Pardini 1991

A. Pardini, *La ripartizione in libri dell'opera di Alceo: per un riesame della questione*, *RFIC* 119, 1991, 257-84.

Picard 1946

C. Picard, *La triade Zeus-Héra-Dionysos dans l'Orient hellénique d'après les nouveaux fragments d'Alcée*, *BCH* 70, 1946, 455-73.

Picard 1962

Ch. Picard, *Où fut à Lesbos, au VII^e siècle, l'asyle temporaire du poète Alcée?*, *RA* 2, 1962, 43-69.

Pirenne-Delforge 1994

V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, Athènes – Liège 1994.

Plommer 1981

H. Plommer, *The Temple of Messa on Lesbos*, in L. Casson, M. Price (cur.), *Coins. Culture and History in the Ancient World*, Numismatic and Other Studies in Honor of Bluma L. Trell, Detroit 1981, 177-86.

Polignac 1997

F. de Polignac, *Héra, le navire et la demeure: offrandes, divinité et société en Grèce archaïque*, in de La Genière 1997, 113-22.

Porro 1994

A. Porro, *Vetera Alcaica*, Milano 1994.

Porro 1996

A. Porro, *Carmi «di Mirsilo» e carmi «di Pittaco»: ancora sull'edizione aristarchea di Alceo*, *Aevum*(ant) 9, 1996, 177-92.

Porro, *CLGP*

A. Porro, *Alcaeus*, in G. Bastianini – M. Haslam – H. Maehler – F. Montanari – C. Römer – M. Stroppa (cur.), *Commentaria et Lexica Graeca in Papyris reperta*, I 1, München – Leipzig 2004.

Privitera 1970

G.A. Privitera, *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, Roma 1970.

Pulley 1997

S. Pulley, *Prayer in Greek Religion*, Oxford-New York 1997.

Quinn 1961

J.D. Quinn, *Cape Phokas, Lesbos, Site of an Archaic Sanctuary for Zeus, Hera and Dionysus?*, *AJA* 65, 1961, 391-3.

Radke 1957

G. Radke, in *RE* XXIII (1957), s.v. *Pylaiidees*, 2102-4.

Ricciardelli 2000

G. Ricciardelli, *Inni orfici*, Milano 2000.

Robert 1925

L. Robert, *Lesbiaca*, *REG* 38, 1925, 37-43.

Robert 1951

L. Robert, *Études de numismatique grecque*, Paris 1951.

Robert 1960

L. Robert, *Recherches épigraphiques. Inscriptions de Lesbos*, *REA* 62, 1960, 285-315.

Rösler 1980

W. Rösler, *Dichter und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingung und zur historischen Funktion früher griechischer, Lyrik am Beispiel Alkaios*, München 1980.

Il temenos di Messon

Ruijgh 1966

C.J. Ruijgh, *Observations sur la tablette UB 1318 de Pylos*, *Lingua* 16, 2, 1966, 130-52.

Sartori 1957

F. Sartori, *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V secolo a. C.*, Roma 1957.

Schulze 1892

W. Schultze, *Quaestiones epicae*, Gütersloh 1892.

Shields 1917

E.L. Shields, *The Cults of Lesbos*, Menasha (Wisconsin) 1917.

Simon 1997

E. Simon, *Héra en Béotie et en Thessalie*, in de La Genière 1997, 83-86.

Sissa 1987

G. Sissa, *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Paris 1987.

Spencer 1995

N. Spencer, *A Gazetteer of Archaeological Sites in Lesbos*, Oxford 1995.

Stella 1956

L.A. Stella, *Gli dei di Lesbo in Alceo fr. 129 LP*, PP 11, 1956, 321-34.

Stella 1958

L.A. Stella, *La religione greca nei testi micenei*, *Numen* 5, 1, 1958, 18-57.

Tarditi 1967

G. Tarditi, *Dioniso Kemelios (Alceo, fr. 129,8 L.-P.)*, *QUCC* 4, 1967, 107-12.

Tarditi 1969

G. Tarditi, *Λ' ὀσέβεια di Aiace e quella di Pittaco*, *QUCC* 8, 1969, 86-96.

Tarditi 1987

G. Tarditi, *Recensioni e bibliografia. The Oxyrrhynchus Papyri, vol. LIII*, *Aegyptus* 67, 1987, 265-70.

Treu 1963

M. Treu, *Alkaios. Lieder*, München 1963².

Tsomis 2001

G. Tsomis, *Zusammenschau der frühgriechischen monodischen Melik*, Stuttgart 2001.

Tümpel 1891

K. Tümpfel, *Lesbiaka*, *Philologus* 50, 1891, 566-8.

Stefano Caciagli

Vendryes 1912

J. Vendryes, *Compte rendu : E. Boisacq, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Heidelberg-Paris 1911*, REG 25, 1912, 461 s.

Vernant 1978

J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, trad. it. Torino 1978².

Will 1952

Ed. Will, *Autour des fragments d'Alcée récemment retrouvés. Trois notes à propos d'un culte de Lesbos*, RA 39, 1952, 156-69.

Wroth 1894

W.W. Wroth, *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum, XVII.. Vol. XVII: Catalogue of the Greek Coins of Troas, Aeolis, and Lesbos*, London 1894 (rist. Bologna 1964).

Abstract. As Louis Robert suggested in 1960, Alc. fr. 129-34 and Sapph. fr. 17 V. may refer to the same performative context, *i.e.* a shrine placed near to *Ta Mesa* on the middle of Lesbos. Indeed, despite some religious, topographical and textual problems, this *corpus* of poems seems to be linked to a sanctuary near to the sea and dedicated to Hera: here there would be altars to Dionysos and to Zeus. This shrine would have been the seat of a *koinon* between lesbian cities, that have had a long history from archaic to imperial age.

Keywords. Lesbos, triad, Messon.