Classics@19: Conversations on Hellenism; Sharing insights on the *Poeti Vaganti* project

YOU MAY ALSO LIKE

I culti di origine egiziana a Delo: Installazione, permanenza durante la dominazione…

VOLUME 19 30 NOVEMBER 2021

The Hellenistic hymns to Apollo with musical notation from Delphi

VOLUME 19 30 NOVEMBER 2021

Luoghi di incontro a Delo: l'importanza delle agorai nel traffico commerciale del…

VOLUME 19 23 NOVEMBER 2021

Stay up to date

Get the latest updates from the CHS regarding programs, fellowships, and more!

JOIN THE COMMUNITY

CONNECT

Edited by Francesco Camia and Angela Cinalli

The cultural landscape of the Hellenistic period is many-sided and, in order to obtain a good vision of its shadowed angles, we need to look past the literature flourishing in the court and focus on the arts performed in the city. In the frame of popular literature and entertainment, we acknowledge the *poeti vaganti* movement, a massive turnout of artists travelling throughout the main cultural centers of the Greek world. These professionals of literature and music—whose careers and stories are mainly documented by epigraphy—used to perform their forte or re-perform renowned masterpieces at the ἀγῶνες or at extra-agonistic occasions and built their careers showing off at the most prestigious displays. The idea of the *arts on-the-move* that finds *ratio* in the travel and in the *hic et nunc*performance is the very center of a cultural phenomenon that deeply impacted the history, culture, and society of Hellenism.

In this issue of *Classic@*, we focus on selected themes that revolve around the phenomenon of the itinerant professionals of performing arts and run along it, in a way that shows the osmotic levels set in motion by such research. This issue is the result of a dynamic process: two workshops, as a twofold thematic series, were held at the Department of Classics, "La Sapienza" University, between the Fall and the Spring Term 2020/2021, with MA students in Greek Epigraphy and with doctoral students in History and Philology of the Ancient World. The outcomes of the conversations and brainstorming engaged in during the meetings worked as a starting point for this select group of young scholars to conduct an in-depth analysis on thematic ramifications arising from the topics proposed.

– From the Introduction

Visit the Poeti Vaganti Database.

Contents

Section 1. Friends of the Kings

Francesco Camia and Angela Cinalli, Introduction.

Eleonora Berti, Alessandro Di Marzio, Dorina Lustri, Chiara Martina Papa, Antonio Romano, "Prytanis di Caristo."

Filomena Angellotti, Riccardo Biagiucci, Jorge Cocquyt, Sophia De Gaetano, Giada Di Giuseppe, Salvatore Luigi Guglielmino, Sara Mancini, Giulia Nafissi, Giulia Nardone, Elisabetta Pinto, Rossano Ricciutelli, Lavinia Tutino, "Kraton di Calcedonia e gli Attalidi."

Section 2. Authorial poetry on Stone

Francesco Camia and Angela Cinalli, Introduction.

Cecilia Bongarzone, "Luoghi di incontro a Delo: l'importanza delle agorai nel traffico commerciale del II secolo a.C."

Marta Marucci, "Celebratory epigrams from Hellenistic Delos: a first survey of the epigraphic testimonies."

Claudia Di Cave, "La presenza giudaica e samaritana a Delo: i documenti e il dibattito storico."

Lorenzo Cuppi, "I culti di origine egiziana a Delo: Installazione, permanenza durante la dominazione ateniese (166–69 a.C.) e caratteri peculiari."

Antonella Palombi, "Alcuni aspetti cultuali dell'aretalogia di Sarapide del poeta Maiistas."

Jacopo Khalil, "The Aretalogy of Sarapis by Maiistas: Some Literary Remarks."

Simone Fiori, "Gli inni epigrafici delfici e il teatro classico: un'interazione complessa."

Davide Massimo, "The Hellenistic hymns to Apollo with musical notation from Delphi."

VOLUME 19

Section 1. Introduction

Francesco Camia, Angela Cinalli

The cultural landscape of the Hellenistic period is many-sided and, in order to obtain a good vision of its shadowed angles, we need to look past the literature flourishing in the court and focus on the arts performed in the city.[*] In the frame of popular literature and entertainment, we acknowledge the *poeti vaganti* movement, a massive turnout of artists travelling throughout the main cultural centers of the Greek world. These professionals of literature and music—whose careers and stories are mainly documented by epigraphy—used to perform their forte or re-perform renowned masterpieces at the ἀγῶνες or at extra-agonistic occasions and built their careers showing off at the most prestigious displays. [1] The idea of the *arts on-the-move* that finds *ratio* in the travel and in the *hic et nunc* performance is the very center of a cultural phenomenon [2] that deeply impacted the history, culture, and society of Hellenism.

In this issue of *Classic@*, we focus on selected themes that revolve around the phenomenon of the itinerant professionals of performing arts and run along it, in a way that shows the osmotic levels set in motion by such research. This issue is the result of a dynamic process: two workshops, as a twofold thematic series, were held at the Department of Classics, “La Sapienza” University, between the Fall and the Spring Term 2020/2021, with MA students in Greek Epigraphy and with doctoral students in History and Philology of the Ancient World. The outcomes of the conversations and brainstorming engaged in during the meetings worked as a starting point for this select group of young scholars to conduct an in-depth analysis on thematic ramifications arising from the topics proposed.

Introduction

Graduate students in Greek Epigraphy at “La Sapienza” (Fall Semester 2020/2021) attended the course, offered by Prof. Francesco Camia, on the “Ruler cults in the Greek world between the Hellenistic and the Roman-Imperial periods.” Through reading and analyzing noteworthy epigraphic documents, this course was aimed to illustrate the main aspects of ruler cult in the Greek world, following its evolution from the first forms of worship of living men up to the institution of the Roman-Imperial cult, with a particular focus on Greece and the initiatives of the individual *poleis*. Attention was dedicated to the most characteristic elements of such cults, which were administered by special priests and encompassed the celebration of festivals and rituals, often in association with the traditional gods of the Greek pantheon. In this framework, special attention was dedicated to the relationships of the itinerant artists with the Hellenistic sovereigns.

This Section 1 is the result of our “conversational experience,” engaged with graduate students in the course of a workshop held by Dr. Angela Cinalli, which we integrated into the MA course of Professor Camia. We picked two major protagonists of cultural life who in their lives entertained strong connections with kings. Thus, we conducted a deep dive into their cultural and political activity, mostly attested by inscriptions. The famous philosopher Prytanis of Karystos entertained a long friendship with and was highly regarded by Antigonos Doson: therefore, he was called by the Athenians on a diplomatic intervention on their behalf with the king. The second protagonist we investigated is Kraton of Chalcedon, for whom numerous sources attest to his activity as a renowned *aulos* player and as a prominent member of the Ionic corporation of the *technitai* of Dionysus. Kraton exerted his influence over the Attalid court on various matters concerning the Ionian artistic guilds he represented.

Students worked in groups, each studying a specific document or aspect of Prytanis’s and Kraton’s cases. Groups composed of about five students each focused on different aspects of the epigraphic documents.

One group conducted the study of an Athenian honorary decree for Prytanis of Karystos [see Paper 1, including Appendix epigraphica 1.1]. Paper 1 considers the historical framework of this document in the last third of the third century BCE, when Athens was trying to find a balance in its relationship with the opposing powers of the Macedonian and Ptolemaic kingdoms. Then, the focus moves towards the motivations of the honorific decree and on the honors granted to Prytanis. Apart from the generic reference to benevolence and personal commitment towards the city of Athens—still more remarkable as Athens was not Prytanis’s birthplace—the honorand’s merits in this case concern his rhetorical ability implemented in a diplomatic mission. The remaining part of the paper focuses on the honors of the crown and *deipnon* conferred on Prytanis, providing a detailed analysis through epigraphic parallels.

A second and larger group of students analyzed some aspects of Kraton’s career based on the latter’s rich epigraphic dossier, in particular the honorific decrees from Teos and Delos voted by the Ionian *technitai* and the Tean decree of the *koinon* of the Attalistai [see Paper 2, including Appendix epigraphica 2.1–3]. To the latter document, there is attached (on the reverse of the stele) a catalog of objects that Kraton left to the Attalistai, of which the second paper offers a reconsideration providing epigraphic and literary parallels. Following a historical overview and a reconsideration of the dynamics of interaction between the *technitai* and Hellenistic kings in light of Kraton’s case, the second paper focuses on the following aspects: the Attalids’ relationship with the cult of Dionysus and the associated artistic (and musical) performances; *asylia* and *asphaleia* privileges conferred on artistic guilds; nature and location of the honorary statues voted for Kraton; minting of a coinage by the *koinon* of the Attalistai. In its final section, Paper 2 brings closure to the overview of the Ionian cultural environment with an insight into the role of musical education on the city of Teos in the second half of the second century BCE (Appendix epigraphica 2.4).

– Francesco Camia, Angela Cinalli

Artistry and sovereignty: a mutual relationship

As for intellectuals and artists whose lives and careers are directly tied up with the Hellenistic sovereigns, sources—both literary and epigraphic ones—allow us to describe a wide panorama of relationships driven by mutual exchange: the artist/intellectual acknowledges an undisputable convenience in searching for the friendship or protection of a king; as well, the king himself strengthens his image if surrounded by virtuosi whose talents and glory can shine back at him. We can try sketching a bunch of categories to define the relationship between artistry and sovereignty, recalling some well-known episodes and personalities documented in the literary sources (but sometimes also confirmed by inscriptions).

At the service of art—and of the king

One of the most relevant features of the movement of itinerant professionals of the arts and erudition of the Hellenistic period is its transversality, such that artists travelling for public commitment on behalf of their birthplace or of the host city are very well represented in this group (cf. Prytanis from Karystos). So much so that military and strategic skills could come along with literary and music competencies. Delphi is—as expected—the stop chosen by two eminent admirals whose erudition was no less illustrious. The Cretan Nearchos, admiral of Alexander the Great, was rewarded with proxeny and other privileges in Delphi for unknown reasons. [3] Unfortunately, the lacuna in the text does not allow us to clarify if the Delphians were grateful for some actions benefitting the city or else for some public readings he offered of his diaries of navigation, enchanting the audience with exotic tales about the Ichtyophages and Alexander’s endeavors. Timosthenes from Rhodes, admiral of Ptolemaios II Philadelphos was skilled too in both naval and erudite arts. Timosthenes is a multi-faceted profile, as he is mentioned by Strabo (9.3.10) as the author of the ten books Λιμένες and the one who seemingly wrote the μέλος for the *nomos pythikos* of the Pythia. [4]

Playing for the king

Renowned artists used to feature in the most important occasions of the king’s life—as we recall the turnout of artists playing at Alexander’s wedding [5] —and death too. Demetrius Poliorcetes’s funeral took place in Corinth in 283 BCE, and the whole ceremony was conducted with tragic and theatrical taste. Plutarch narrates with abundance of detail the scene of the fleet bringing back the paternal remains to the son Antigonus; he lingers on the *aulos* player Xenophantos who, seated beside the precious urn, adorned with a diadem, and covered in royal purple, played a moving and suggestive melody.

We are allowed to follow the steps of the αὐλετής Xenophantos one year later in Delos, taking part in the ἐπιδείξεις τῷ θεῷ recorded in the *Tabulae Archontum*. [6] He allegedly dwelled on the island for some years, as we have record of his dedications to the sanctuary, [7] and then we track him again in Delphi, where the heavily damaged proxeny decree bestowed on him does not allow us to discern his action in town though. [8] His music, mention of which is included is Philodemos’s Περὶ μουσικῆς (3. 2 fr. 21), is said to inspire irresistible instincts, [9] so that it is not difficult to tell why Xenophantos’s *aulos* was chosen from among many of his time to escort the Macedonian king on his last trip.

Fitting art into politics

Demetrius Poliorcetes’s endeavors offer again a valuable example to define a further possible category, the one of art being the *instrumentum* to politics. Demetrius’s nature had not a talent at staying quiet and, after becoming the Macedonian king and conquering Thessaly, the Peloponnesus, Megara, and Athens, he turned against the Aetolians and their Theban allies. The year 290 BCE was the Pythian year and, in his arm-wrestling with the Aetolians, Demetrius was aware that entering Delphi was too dangerous at that moment, so he ventured upon the most unexpected move: he relocated to Athens the celebration of the Pythia, and that edition of the festival happened to be the most unusual of the events. [10]

This episode fits into a peculiar category: the one embedding the representative and symbolic value of art as a powerful tool to state something, to make a point, and even turn the tide of a critical moment. Inscriptions might suggest that, in the 290 remaking of the Pythia, the Athenian *technitai* were involved as the association of the artists of Dionysus in charge of the festival, [11] and this allows us to speculate further that artists were directly involved by sovereigns in their projects. Guilds were particularly prone to establish positive correlations with power and vice versa, according to their capacity to be influential in the political picture. The same vision concerns also eminent members of the guilds, engaged by the association or by the sovereign in handling crucial matters. We will see this with the Ionian *technites* Kraton of Chalcedon and his privileged relationship with the Seleucid kings.

Pleasing the king

The simplest way to resolve the relationship between art and power consisted in putting artistic professionalism into royal service. As for this case, we can recall the ἱστοριογράφος Mnesiptolemos from Kyme, benefitting from Seleucid patronage. We are allowed to reconstruct some steps of the career of this intellectual, active in the second half of the third century, through both literary and epigraphic sources. A proxeny decree attests to his presence in Delos in the last decades of the century, but his actions towards the Delians cannot be specified owing to the extensive lacunae affecting the first lines of the inscription. [12] Mnesiptolemos though is best known for being favored by Antiochus III and for his ἱστορίαι on the Syrian kings. [13] His son’s career benefitted from some of the father’s light: Seleukos became a known ἱλαρῳδός affiliated with an artistic guild of Dionysus and, on the occasion of the foundation of the PanHellenic festival of Artemis Leukophroneia in Magnesia, the sources record him as ambassador of the *technitai*. [14] But great reputation comes with great consequences, and Mnesiptolemos became a favorite object of ridicule to his colleagues. The comic poet Epinikos even wrote a piece called *Mnesiptolemos* in which the mockery of the historiographer concerned his public declamations of his unsubstantial work on a king Seleukos [15] whose most interesting habit consisted in sprinkling his wine with barley flour. [16]

The portrait of a powerful intellectual, favored by kings but despised by his peers, comes to light by virtue of the sources that preserved both the formality of rewards and the chattering behind the curtains.

The habit of giving favorite intellectuals a prominent place at court and at the king’s side is certainly not a novelty. It suffices to recall the Spartan Lysander who, after triumphing in the Peloponnesian war, was bestowed extraordinary honors: altars, sacrifices, and paeans were dedicated to him, and the Samians called by his name the feast dedicated to Hera. Poets and artists celebrated his endeavors, and he used to be very generous to them, [17] but he trusted Cherilos the most, who always kept by his side and celebrated his glory. [18] This privileged *à deux* relationship was based on trust: trust in the direction the artist allotted to propaganda, and trust in the intellectual’s judgment, as we will see with Prytanis from Karystos. The peripatetic was tasked by Antigonos Doson with the constitution of Megalopolis, and the Athenians trusted him to speak into the king’s mind (but we cannot determine if that actually worked).

In this quick roundup, we took into consideration some ways in which the correlation between sovereign and artistry was resolved. We observed how professional performers and intellectuals, individually or as a group, took advantage of their liasons with kings to strengthen their profile and secure their career; likewise, we saw kings taking advantage of art as a tool for direct or indirect propaganda. In the contributions featured in the first section of this issue we will take a closer look at some of the categories we tried to frame, and we will consider them from several points of view, digging deep into both texts and contexts.

– Angela Cinalli

Basic bibliography

Della Bona, M. E. 2017. *Agoni poetico musicali della Grecia antica 2. I Pythia di Delfi*. Certamina Musica Graeca 2; Testi e commenti 30. Pisa and Rome.

Guarducci, M. 1927–1929. “Poeti vaganti e conferenzieri di età ellenistica: ricerche di epigrafia greca nel campo della letteratura e del costume.” *Memorie della Classe di Scienze Morali e Storiche dell’Accademia dei Lincei* 6(2):629–665.

Nachtergael, G. 1977. *Les Galates en Grèce et les Sôteria de Delphes*. Brussels.

Perdrizet, P. 1896. “Inscriptions de Delphes.” *Bulletin de Correspondence Hellenique* 20:466–496.

Roesch, P. 1982. *Études béotiennes*. Paris.

Footnotes

[back] * This issue is conceived as an outcome of the *Poeti Vaganti Project*, falling under the Dissemination and Public Engagement of the Marie Skłodowska-Curie Global Fellowship (MSCA-IF-GF-2018) PTANOIS POSIN, Principal Investigator Angela Cinalli, that has received funding from the European Union’s Horizon 2020 research and innovation program, under grant agreement No. 843186. This project is being carried out at “La Sapienza” University as the Beneficiary and at the Center for Hellenic Studies as the Host Institution (https://chs.harvard.edu/chs-fellows-news-angela-cinalli-awarded-the-marie-sklodowska-curie-fellowship/).

[back] **1.** The first study on the *poeti vaganti* was published almost a century ago by Guarducci 1928–1929; then plenty of studies on specific themes, places, or artistic figures were conducted and evidenced the interdisciplinary nature of the topic. A complete collection of the epigraphic testimonies is *in fieri* under the EU Horizon 2020 flagship, MSCA-IF-GF PTANOIS POSIN project.

[back] **2.** The *poeti vaganti* expression, with which, by convention, we indicate this phenomenon, cannot accurately represent the sense of artistic travel, as the sources indicate deliberate journeys to or throughout the main cultural centers of Hellenism rather than an artistic wandering.

[back] **3.** *FD* III 1, 412 (= *FHGr* 133). See Perdrizet 1896:470–473.

[back] **4.** Strabo’s testimony here has been variously interpreted. Timosthenes cannot be the author of the *nomos pythikos* (the auletic or kitharistic one) as it was obviously much older. Nonetheless, he could be the author of the melody played at his time. Or, more plausibly, Strabo’s passage here might be corrupted, but the meaning must have been that Timosthenes described the *nomos* in one of his works and that he *also* wrote *The Harbors* (ἐμελοποίησε μὲν οὖν Τιμοσθένης, ὁ ναύαρχος τοῦ δευτέρου Πτολεμαίου ὁ καὶ τοὺς λιμένας συντάξας ἐν δέκα βίβλοις). For the *nomos pythikos* and an exhaustive comment on this passage, see Della Bona 2017:112–114.

[back] **5.** Athenaeus 12.538f.

[back] **6.** *IG* XI, 2 106, lines 15–16: ἐπεδείξαντο τῷ θεῷ· αὐλητής / Ξενόφαντος Θηβαῖος.

[back] **7.** *IG* XI, 2 161B, line 89; *IG* XI, 2 199B, line 22. Cf. also, but *dubia*: *IG* XI, 2 220, line 9; *IG* XI, 2 287B, line 60.

[back] **8.** Roesch (1982:457–458, also 445–446) matched the Delphian decree, which he integrated in the *lacunae*, with the other testimonies concerning Xenophantos.

[back] **9.** It is likely that Xenophantos’s reputation as a great artist and sublime performer had such a long echo that even Seneca mentions him in one of his most famous works, *De Ira* (2.2.6), as an artist capable of inspiring impetus with his music, especially to arms and battle. Nevertheless, there is a chronological hiatus regarding Seneca’s testimony, as Xenophantos is said to have inspired Alexander the Great to arms. We might suppose that the philosopher confused Xenophantos with one of the famous Theban αὐλεταί, Timotheos and Antigenidas, favored by Alexander, or that there was another αὐλετής, renowned but to us unknown, answering to the name of Xenophantos.

[back] **10.** Plutarch, *Demetrius* 40.7–8.

[back] **11.** Under the archonship of Hieron (ca. 278/277 BCE), the Amphictyony confirmed the privileges of *asylia*, *ateleia*, and *asphaleia* to the *technitai* of Athens (the decree is a twofold later copy of the original, inscribed on the Thesauros of the Athenians at Delphi and at Athens in the Theater of Dionysus: *FD* III 2, 68; *IG* II/III^{2}, 1132A; see Nachtergael 1977:195, 297). This decision might have something to do, more than with the newly-founded Soteria, with the fact that the Amphictyons were stating that the company that had been in charge of Demetrius’s 290 Pythia was nevertheless welcome at Delphi despite the Aetolian occupation.

[back] **12.** *IG* XI 4, 697. Although his identity *specimena*, appearing in the Delian decree, are not to be found in the literary passages attesting to his life, the correspondence in chronology makes it possible to suggest the ἱστοριογράφος Mnesiptolemos is the same person acting both in Delos and at the Seleucid court.

[back] **13.** Athenaeus 10.432b-c.

[back] **14.** Athenaeus 15.697d; *I.Magnesia* 89, lines 75–79 (207–205 BCE).

[back] **15.** Seleukos II Kallinikos or Seleukos III Keraunos, father and brother of Antiochus III, might be plausible protagonists of Mnesiptolemos’s work.

[back] **16.** Epinicus, *CAF* III 330.1; Athenaeus 10.432b–c. Apparently, this was a common habit to many, as stated by Hegesandros from Delphi, *FrHGr* IV, fr. 23 p. 418 (*ap.* Athenaeus 10.432b–c).

[back] **17.** Plutarch, *Lysander* 18.5–6.

[back] **18.** Plutarch, *Lysander* 18.5–8. On Lysander’s generosity (18.7–8): Lysander filled his hat with money and offered it to Antilochos, a mediocre poet who dedicated verses to him. On Lysander being snobby and ironic towards pushy artists (18.5): at the Lysandria, he met the κιθαρῳδός Aristonous, a famous *pythonikes* promising, to flatter him, that he would have belonged to Lysander if he won at the ἀγών. And Lysander said: “Ἦ δοῦλον;”

VOLUME 19

Issue 1

YOU MAY ALSO LIKE

Introduction

This volume of Classics@ aims to explore and analyze how the present digital turn enables a…

Introduction: The CHS Workshop on Technology and the Classics

Article Contents Introduction Purposes Goals Results Introduction [top] The first ever CHS Summer Workshop…

Introduction

Papyrological finds, no matter how momentous for papyrologists and other specialists studying the ancient world,…

Stay up to date

Get the latest updates from the CHS regarding programs, fellowships, and more!

JOIN THE COMMUNITY

CONNECT

Prytanis di Caristo

YOU MAY ALSO LIKE

Kraton di Calcedonia e gli Attalidi

Filomena Angellotti, Riccardo Biagiucci, Jorge Cocquyt, Sophia De Gaetano, Giada Di Giuseppe, Salvatore Luigi Guglielmino,…

English Translations

Posidippus, Epigrams, Pap. Mil. Vogl. VIII 309 AnathematikaAndriantopoiikaEpitymbiaHippikaIamatika LithikaNauagikaNew, UnidentifiedOionoskopikaTropoi top Anathematika AB 36 (VI…

French Translations

Posidippus, Epigrams, Pap. Mil. Vogl. VIII 309 HippikaIamatikaLithika NauagikaTropoi top Hippika AB 71 Mon cheval…

Stay up to date

Get the latest updates from the CHS regarding programs, fellowships, and more!

JOIN THE COMMUNITY

CONNECT

Eleonora Berti, Alessandro Di Marzio, Dorina Lustri, Chiara Martina Papa, Antonio Romano

Il decreto con gli onori tributati a Prytanis di Caristo [Appendix epigraphica 1.1] è un documento fondamentale per comprendere la politica ateniese della seconda metà del III secolo a.C., quando la città, dopo la liberazione del 229, andava cercando un equilibrio tra le diverse forze attraverso un'oculata e difficile azione diplomatica. Dopo la sconfitta nella guerra cremonidea, che aveva visto Atene a fianco di Tolemeo II in funzione antimacedone, Atene dovette chinare il capo di fronte al Gonata: accettò guarnigioni macedoni al Pireo e sulla collina del Museo, un governatore macedone della città e perfino la nomina di alcuni magistrati cittadini da parte del re macedone; tali imposizioni furono però progressivamente alleggerite fino alla liberazione della città, per la quale le fonti riconoscono un ruolo fondamentale ad Arato di Sicione. [1] Fu lui a convincere Diogene, comandante delle truppe macedoni, a liberare Atene in cambio di un'indennità di 150 talenti, [2] che ci viene testimoniata anche dalle fonti epigrafiche; [3] la liberazione di Atene è però anche conseguenza del nuovo corso della politica macedone che, sotto Antigono Dosone, entrò in un periodo di raccoglimento, dopo le aggressive guerre del re Demetrio contro la lega etolica e la lega achea.

Se le fonti scritte esaltano il ruolo di Arato nel processo di liberazione, alcuni decreti onorari di Atene, per ribadire l'autonomia della città, attribuiscono un ruolo importante a due fratelli ateniesi, Euricleide e Micione; in aggiunta, alcune iscrizioni [4] ricordano personaggi ateniesi che, con le loro sostanze, finanziarono restauri e si fecero carico dell'indennità da pagare ai Macedoni; inoltre, un'altra iscrizione testimonia che la città, quasi a simboleggiare un nuovo inizio, stilò una nuova lista degli arconti con l'inizio nell'anno 230/229. [5] Nonostante questo, per mantenere un certo equilibrio, Atene continuò, come dimostra l'iscrizione con gli onori per Prytanis, ad avere rapporti con la Macedonia attraverso un'attenta e complessa azione diplomatica senza però cadere nuovamente sotto il giogo macedone: a Diogene [6] fu conferito il titolo di evergete, un posto d'eccezione in teatro, e gli vennero dedicate delle feste e un ginnasio, mentre a un tale Biti, [7] probabilmente stratego macedone, venne concessa la cittadinanza. In tale contesto, l'iscrizione con gli onori a Prytanis è un documento eccezionale, simbolo della politica ateniese; dall'iscrizione emergono abbastanza chiaramente l'importanza e la difficoltà del compito affidato a Prytanis, perché, contemporaneamente, Atene si avvicinò a Tolemeo III. Un altro contemporaneo decreto, [8] infatti, in onore di Castore di Alessandria, φίλος καὶ οἰκεῖος [9] del re Tolemeo III, attesta il gioco d'equilibrio di Atene che, pur mantenendo attraverso Prytanis rapporti con Antigono Dosone, si legò ai Tolemei, come dimostra il fatto che nel 224/223 la città annoverò Tolemeo III Evergete tra le sue divinità, gli dedicò una nuova tribù, istituì una festa in suo onore e con i fondi reali inviati dall'Egitto costruì un ginnasio a lui dedicato.

Queste testimonianze evidenziano che Atene sembra aver appreso bene a muoversi nella complicata politica del mondo ellenistico. I rapporti con la Macedonia e, contemporaneamente, con l'Egitto tolemaico denunciano la volontà da parte di Atene di trovare protezione senza rinunciare a gran parte della propria sovranità, come poi è anche testimoniato dalla sostanziale neutralità in politica estera in questi anni. Atene cercò dunque di mantenere la propria autonomia in un contesto politico greco assai complesso, che vide prima la guerra cleomenea e poi la guerra sociale, sulla quale già si allungavano le nubi che provenivano da Occidente. [10]

– Antonio Romano

Il personaggio onorato nell'iscrizione [Appendix epigraphica 1.1] è Prytanis di Caristo, figlio di Astyleides, [11] per il quale il *demos* e la *boule* decretarono vari onori per i meriti dimostrati nella missione diplomatica di cui fu incaricato. Infatti era pratica comune a quel tempo che le città dedicassero stele e onori di vario tipo agli eruditi, come artisti e poeti, ma anche filosofi, che viaggiavano per tutto il mondo greco, per partecipare ad agoni e in generale per dimostrare le loro abilità oppure perché scelti per svolgere incarichi diplomatici, come in questo caso. [12] Dalle fonti letterarie apprendiamo infatti che Prytanis fu un noto filosofo peripatetico: Plutarco (*Quaest. conv.*, 612d)lo cita inserendolo tra i filosofi che usavano mettere per iscritto i discorsi che si tenevano durante i banchetti; la *Suda* [13] ci informa del fatto che fu maestro del filosofo Euforione di Calcide, protagonista, insieme a Prytanis, di un aneddoto raccontato da Ateneo; [14] Polibio [15] invece riporta che fu legislatore della città di Megalopoli e che era uno dei più illustri rappresentanti del Peripato. Uno dei requisiti fondamentali per un ambasciatore era infatti avere fama e prestigio poiché l'ammirazione di cui godeva avrebbe favorito l'esito della sua missione: spesso gli ambasciatori sono connotati nelle fonti come individui celebri, degni di fede e fiducia. [16]

Il nome del filosofo compare inoltre in un altro frammento di stele all'interno di una corona, accompagnato dalla menzione della *boule* e del *demos*, come in calce al decreto. [17] Si potrebbe trattare di una seconda copia dello stesso decreto onorario, nel cui testo però non viene fatta menzione della "doppia" pubblicazione del decreto: le disposizioni date al segretario della pritania [Appendix epigraphica 1.1, 45–47] non comprendevano l'incisione di due copie della stessa iscrizione. Potremmo anche pensare a una dedica onoraria oppure a un altro decreto onorario per Prytanis, successivo a quello in questione in cui si accenna, infatti, alla possibilità che Prytanis riceva in futuro altri onori (41–43). Lo stato frammentario dell'iscrizione non permette di sbilanciarsi a favore di una ipotesi in particolare.

Nel testo del decreto sono spiegate chiaramente le motivazioni specifiche che portarono alla proposta di un riconoscimento pubblico per tale personaggio, iniziativa di cui si fece portavoce Thoukritos figlio di Alkimachos, un esponente della politica filomacedone ateniese (legato proprio per questo quindi alle vicende di Prytanis) che era stato stratego nel periodo della guerra cremonidea. [18] La descrizione delle buone azioni di Prytanis e l'enumerazione delle sue doti occupano poco più di un quarto del testo, dalla linea 11 alla 26: in questa lunga clausola motivazionale, il personaggio viene lodato in primo luogo, come avviene nella maggior parte dei casi, per la sua benevolenza nei confronti del popolo (εὔνους ὢν τῶι δήμωι) e in generale per essersi sempre interessato alle vicende della città [Appendix epigraphica 1.1, 11–13]. Proprio per questa sua cura del bene comune, Prytanis viene scelto dalla città stessa per svolgere un importante incarico diplomatico alla corte di Antigono Dosone. Il nome del re Antigono è assente sulla pietra: la linea 16 presenta infatti un'erasione che interessa all'incirca 22 lettere. Probabilmente anche alla linea 19 doveva comparire il nome del sovrano, che anche in questo caso è stato eraso volontariamente. È possibile integrare la prima lacuna con "πρὸς τὸν βασιλέα Ἀντίγονον", mentre per la seconda, di circa 9 lettere, si può ipotizzare un'integrazione del tipo "τῶι βασιλεῖ" oppure "Ἀντιγόνωι". Si tratta evidentemente della *damnatio memoriae* decisa da Atene nella primavera del 200 a.C. durante la seconda guerra macedonica per colpire tutto ciò che ricordasse Filippo V e i suoi antenati: dopo aver eliminato le due tribù macedoni, la città decretò che ogni statua, immagine e iscrizione venisse distrutta e ciascun giorno festivo e ogni sacerdozio venissero soppressi. [19] La *polis* scelse dunque come intermediario tra Atene e il re macedone uno straniero che sapesse sostenere gli interessi della città come se fosse un cittadino ateniese, ovvero "come se si impegnasse al massimo per la propria patria" [Appendix epigraphica 1.1, 21–22]. Nel ricordare questo evento, quindi, vengono esaltate le caratteristiche lodevoli del personaggio, il quale svolse il suo incarico diplomatico senza preoccuparsi dei possibili pericoli né delle eventuali spese, ma soprattutto con grande abilità oratoria (διαλεχθείς). Una certa facoltà economica per poter sostenere le spese del viaggio era, infatti, uno dei criteri con cui venivano scelti gli ambasciatori, ma ancor più importante era la capacità oratoria, visto che di fatto l'incarico principale di un inviato era proprio quello di persuadere: [20] l'abilità retorica e la formazione filosofica di Prytanis erano alquanto adeguate, quindi, allo svolgimento di un incarico diplomatico delicato. Nell'iscrizione in realtà non c'è un esplicito riferimento alla sua attività di filosofo, ma ad essa plausibilmente alludono, stando a M. Haake, due termini tecnici: il verbo "διαλέγω" [21] e il sostantivo "παρρησία" [Appendix epigraphica 1.1, 19–21]. [22]

Cosa esattamente Prytanis fosse incaricato di trattare non viene esplicitato nel testo: probabilmente doveva assicurare e confermare ad Antigono la neutralità di Atene. [23] La mutazione della situazione politica internazionale, cioè l'accerchiamento di Atene da parte dei Macedoni e dei suoi nuovi alleati (la lega achea e beota), [24] poteva destare preoccupazione e rendeva necessaria la ripresa dei rapporti diplomatici tra Atene e la Macedonia. Prytanis era il candidato perfetto per una missione diplomatica presso la corte macedone essendo in ottimi rapporti con il re: Caristo, la sua città natale, era un'importante e salda roccaforte macedone [25] e inoltre il filosofo godeva della fiducia del re tanto che sarà incaricato da Antigono di dare nuove leggi alla città di Megalopoli distrutta da Cleomene nel 223 a.C. [26] Restano oscuri non soltanto gli obiettivi della missione diplomatica ma anche i suoi risultati. Questa mancanza può essere dovuta all'insuccesso dell'ambasceria [27] ; inoltre, anche l'insoddisfazione degli abitanti di Megalopoli relativamente alle leggi redatte da Prytanis su incarico di Antigono, di cui ci informa Polibio (5.93), potrebbe indicare il fallimento della missione. Secondo alcuni, [28] è anche vero però che, se Prytanis avesse fallito, molto probabilmente non avrebbe ricevuto gli onori elencati nel decreto. Il fatto che il filosofo si dimostri abile nel riferire gli eventi alla città e che, per questo, venga accolto benevolmente al suo ritorno ad Atene potrebbe offrire una soluzione mediana tra le due ipotesi; il ritorno di un ambasciatore e il suo resoconto sulla missione svolta costituiscono, infatti, un momento delicato e importante quasi quanto il viaggio stesso [29] ed è proprio per questo che è interessante come vengano sottolineati lo zelo (προθυμία) di Prytanis nel raccontare gli eventi e la sua capacità di non tralasciare alcun dettaglio importante [Appendix epigraphica, 1.1, 22–25]; [30] potrebbe essere quindi che egli abbia ricevuto gli onori nonostante il fallimento della missione proprio per il suo comportamento in questa occasione e quindi grazie alle sue abilità oratorie. In ogni caso, non sembrano sussistere elementi per affermare in modo definitivo né il successo né il fallimento della missione.

Si può dire quindi che il primo riconoscimento pubblico delle doti di Prytanis sia stato proprio il fatto stesso di essere stato scelto come ambasciatore; il ricevere un incarico diplomatico, proprio per la delicatezza del compito e per l'importanza relativa al bene dell'intera città, era infatti anche un grande privilegio e gli ambasciatori venivano nominati con grande cura tra i cittadini più notevoli. [31] Ma a inviati che dimostravano capacità pari a quelle di Prytanis la città doveva conferire anche onori concreti e manifesti a tutti, che costituissero una dimostrazione di gratitudine per l'impegno speso nell'accrescere il benessere dei cittadini [Appendix epigraphica 1.1, 25–27]. Perciò Prytanis riceve come primo onore la lode pubblica: il verbo ἐπαινέσαι (alla l. 32), così declinato, ricorre molto spesso nei decreti onorari di cui abbiamo testimonianza, proprio ad introdurre l'elenco degli onori stabiliti per il personaggio in questione, ed indica il conferimento dell'ἔπαινος, cioè una lode proclamata dall'araldo in determinate occasioni pubbliche. [32] Accanto alla lode, vengono decretati per Prytanis anche altri due onori più concreti, una corona e un pasto nel Pritaneo, in virtù della sua benevolenza e della sua generosità: l'espressione εὐνοίας ἕνεκα καὶ φιλοτιμίας riassume, nell'elencare gli onori, la lunga clausola motivazionale precedente, con una formula e con due termini specifici che ricorrono spesso nei decreti di questo tipo tra le ragioni degli onori conferiti al personaggio meritevole. [33]

–Eleonora Berti, Dorina Lustri

Nel decreto oggetto di analisi, la *boule* e il popolo stabiliscono di incoronare Prytanis "con una corona d'oro (di valore) conforme alla legge", come riconoscimento per i servizi prestati alla città di Atene [Appendix epigraphica 1.1, 33–34].

Le corone conferite nei decreti ateniesi a noi pervenuti sono normalmente d'oro, come nel caso di Prytanis, o d'ulivo. Raramente troviamo corone di mirto, edera o alloro (in questo caso legate a specifici contesti geografici e/o cultuali). [34] L'evidenza epigrafica per il conferimento di corone auree inizia fondamentalmente dalla metà del IV secolo, con l'unica eccezione di V secolo riguardante la corona di cui fu insignito Trasibulo di Calidone come riconoscimento per l'uccisione dell'oligarca Frinico (410/409 a.C.). [35]

Dal punto di vista testuale, normalmente il conferimento della corona si esprimeva tramite l'infinito στεφανῶσαι seguito dall'indicazione della corona in dativo; già dalla metà del IV secolo a esso viene molto spesso abbinata la pubblica lode, la cui formulazione di solito precede il conferimento della corona, al quale è sintatticamente coordinato tramite la congiunzione καί, come nel caso dell'iscrizione di Prytanis. Sono attestati comunque diversi casi in cui è presente la sola lode non accompagnata dal conferimento della corona. [36] Il valore delle corone conferite era normalmente di 500 o 1000 dracme (sono registrate raramente corone di valore superiore o inferiore). Corone da 500 dracme erano riservate nella quasi totalità dei casi ad Ateniesi, mentre quelle da 1000 venivano concesse per lo più a personaggi stranieri di rilievo (o anche, metaforicamente, a stati esteri). Fin dalle prime dediche era abitudine specificare il valore della corona nel testo del decreto, consuetudine, questa, che viene soppiantata alla fine del IV secolo dall'indicazione del conferimento di una corona "in conformità alla legge", come vediamo nell'iscrizione per Prytanis: il primo esempio di questo tipo ad Atene risalirebbe al 303/302 a.C., mentre le ultime attestazioni di specificazione del valore monetario risalgono a pochi anni prima. [37] È probabile che negli ultimi decenni del IV secolo i due modi di incoronazione si siano sovrapposti per alcuni anni. [38] Nei testi della seconda metà del IV secolo compaiono inoltre una serie di clausole aggiuntive, volte a specificare che l'effettivo conferimento della corona sarebbe potuto avvenire soltanto dopo che il destinatario avesse dato ragione della propria amministrazione e si fosse sottoposto a pubblico rendiconto, come conseguenza di una legge che proibiva esplicitamente di insignire con corone chi fosse ancora tenuto al rendiconto, come scrive Eschine (*Contro Ctesifonte* 11).

Oltre al conferimento della corona, poteva esserne deliberata anche la pubblica proclamazione, che veniva riportata nel testo con i verbi ἀνειπεῖν o ἀναγορεῦσαι. Poco frequente per gli stranieri, la pubblica proclamazione era concessa soltanto a sovrani o a individui che, illustratisi per qualche particolare merito nei riguardi della città, di solito venivano fatti cittadini nel medesimo frangente. Il caso di Prytanis, che ottiene la pubblica proclamazione ma non la cittadinanza ateniese, è in controtendenza rispetto a questa consuetudine, anche se, per il limitato numero complessivo di occorrenze di questo tipo, [39] la mancata concessione della cittadinanza a Prytanis può essere difficilmente vista come elemento che celi una qualche motivazione ulteriore (ad esempio, un riflesso dell'esito incerto della missione diplomatica).

La corona per Prytanis sarà proclamata "durante il nuovo agone tragico delle Dionisie cittadine e durante l'agone ginnico delle Panatenee" [Appendix epigraphica 1.1, 36–38], in linea con la prassi riscontrata ad Atene, secondo la quale le proclamazioni avvenivano proprio nel corso di queste feste. [40] Inizialmente si tendeva a effettuare le proclamazioni alternativamente nel corso dell'una o dell'altra ricorrenza, mentre è una tendenza che si afferma dalla metà del III secolo quella della proclamazione congiunta in entrambe le feste. [41] Tuttavia, a ben guardare, questo punto del testo risulta per certi aspetti problematico: sappiamo infatti che le Dionisie cittadine si sarebbero svolte nell'anno 225/224, mentre le Grandi Panatenee (le uniche in cui era previsto un agone ginnico) nel 222/221. Questo intervallo così lungo di tempo ha destato perplessità, e c'è stato anche chi ha ipotizzato che la proclamazione fosse prevista non per le Grandi Panatenee, ma per le Piccole Panatenee, che a differenza delle prime avevano cadenza annuale. Queste ultime però non prevedevano agoni, nominati invece esplicitamente nel decreto per Prytanis. [42] Per tale motivo questo decreto, insieme ad altri testi che presentano uno scarto temporale così lungo tra deliberazione e proclamazione della corona, è stato usato per sostenere la presenza di agoni anche nelle Piccole Panatenee. [43] Tuttavia, questo iato temporale non sembra sufficiente per stabilire che la proclamazione avvenisse alle Piccole Panatenee, che si caratterizzavano come feste di carattere locale, poco confacenti alla proclamazione di onori nei confronti di illustri benefattori della città, per i quali meglio si addiceva il carattere più "internazionale" delle Panatenee quadriennali. Non osta a questa ricostruzione la distanza considerevole tra deliberazione, prima proclamazione alle Dionisie e seconda proclamazione alle Panatenee, poiché quest'ultima sarebbe servita in qualche modo per ricordare nuovamente le azioni lodevoli di Prytanis e per rinnovare la gratitudine della città verso di lui in un'occasione appropriatamente solenne. [44] Il valore pubblico della proclamazione può anche essere visto dal punto di vista opposto, seguendo un passo di Demostene (*Sulla corona* 120): essa apporterebbe grande vantaggio soprattutto all'istituzione che la decreta, più che al beneficiato, per l'effetto emulativo che può suscitare nell'uditorio; sarebbe quindi nel diretto interesse dei proponenti assicurarsi che la proclamazione della corona avvenga in un'occasione adeguatamente prestigiosa e "internazionale". Anche per questa ragione essenzialmente autocelebrativa, dunque, la proclamazione della corona per Prytanis sarebbe stata ripetuta nelle Grandi Panatenee a distanza di più di tre anni: per questo motivo dunque si potrebbe ipotizzare, per quest'occasione, l'assenza dell'onorato, la cui presenza fisica in questa circostanza ulteriore non sarebbe stata essenziale.

La responsabilità della realizzazione e della proclamazione della corona è attribuita agli strateghi e al tesoriere del fondo militare [Appendix epigraphica 1.1, 39–41]. Anche la prassi secondo la quale un particolare ufficiale o collegio di ufficiali veniva investito congiuntamente del compito della realizzazione e della proclamazione delle corone la ritroviamo occasionalmente dalla metà del IV secolo. Non mancano comunque casi in cui viene espressamente assegnato il compito della sola proclamazione. [45] Nel nostro testo, lo stesso tesoriere responsabile per la realizzazione della corona è anche incaricato della spartizione delle risorse per la pubblicazione del decreto. Non è espressa invece la provenienza di tali risorse economiche che venivano impiegate sia per cittadini ateniesi che per stranieri. [46]

Riguardo agli altri generi di corona, quelle d'ulivo avevano, com'è ovvio, un prestigio decisamente inferiore rispetto alle corone d'oro, ma comunque ne veniva fatto un largo uso, sia per cittadini ateniesi che per stranieri. Per quanto riguarda gli stranieri, si faceva uso di corone d'ulivo soprattutto in occasione della concessione di privilegi quali la prossenia e/o l'evergesia, l'isotelia e la stessa cittadinanza. Ciò che qui interessa è che venivano di frequente decorati con questo tipo di corona anche gli ambasciatori, [47] sia stranieri che ateniesi: per le delegazioni estere, la formula utilizzata spesso prevedeva la corona aurea per lo stato che mandava l'ambasceria, mentre per i singoli ambasciatori la meno illustre corona d'ulivo. [48] Questo fatto perciò sottolinea il prestigio di cui godeva Prytanis presso la città di Atene, e la considerazione in cui era tenuta la sua missione diplomatica.

– Alessandro Di Marzio

A Prytanis viene concesso il diritto di pranzare al Pritaneo [Appendix epigraphica 1.1, 44–45]. Il Pritaneo di Atene era l'edificio pubblico dove in origine era ospitato il primo magistrato, il pritano; vi era custodito il focolare sacro della città e potevano esservi accolti ospiti di particolare riguardo o cittadini benemeriti. [49] Simbolo della continuità della città, consacrato ad Estia, dea del focolare, della casa e della famiglia, il Pritaneo era il cuore simbolico e politico della *polis*. In esso sedevano i magistrati, si accoglievano gli ambasciatori e si celebravano le cerimonie pubbliche. Inoltre vi si prendeva il fuoco per fondare le colonie, e vi si tenevano sacrifici solenni e offerte agli dei.

Quando la sede dei pritani fu trasferita nell'Agorà, [50] l'edificio fu adibito ad accogliere i cittadini ai quali veniva riservato l'onore del δεῖπνον, il pranzo offerto dalla città per meriti nei confronti di essa. Tale pranzo onorifico valeva per un solo pasto. Colui che al contrario veniva onorato di sedere continuativamente alla mensa comune, cioè chi godeva del privilegio della σίτησις (vitto), era detto anche *parasitos*, con il significato di "mangio insieme, sono commensale".

Plutarco [51] riferisce di cittadini illustri mantenuti a spese dello stato nel Pritaneo comead esempio Cleone che venne onorato del privilegio del vitto dopo la vittoria contro i Lacedemoni nella battaglia di Sfacteria, nel 425 a.C., durante la Guerra del Peloponneso.

La formula di invito all'ospitalità nel Pritaneo, ben nota dai primi decreti del V sec. a.C. in poi, è stata esaminata per la prima volta da W. A. McDonald. [52] In seguito lo studio di questa formula è stata ripresa da Osborne [53] e da Henry. [54] McDonald notò che il costume raggiunse il suo apice all'inizio dell'epoca ellenistica. Il termine πρυτανεῖον è relativamente poco frequente dopo la data del decreto per Prytanis (225/224 a.C.). [55] In Grecia, soprattutto ad Atene, era usuale invitare stranieri onorati ἐπὶ ξένια, piuttosto che ἐπὶ δεῖπνον, ma si verificano una serie di eccezioni, di cui l'iscrizione di Prytanis rappresenterebbe una conferma. Il testo dell'epigrafe dedicata a Prytanis ha attirato l'attenzione in particolare di Osborne, secondo il quale ἐπὶ δεῖπνον potrebbe effettivamente essere stato usato con persone che avevano agito o agivano per conto di Atene in qualche veste ufficiale, come vice-cittadini Ateniesi. Sebbene non concordi con gli altri casi presi in esame da Osborne, Henry accetta questa tesi nel caso di Prytanis, ma ritiene che non vi fosse una regola applicata rigidamente. [56] Rhodes [57] ritiene questa presunta anomalia come il possibile risultato di un semplice errore di formulazione.

L'invito al δεῖπνον è di regola riservato sia ai cittadini benemeriti che hanno guadagnato un riconoscimento pubblico sia agli ambasciatori di ritorno dalle missioni all'estero, i quali in virtù del proprio operato hanno meritato la convocazione. Il presupposto necessario per il conferimento degli onori sembra essere la dignità dell'onorato. [58]

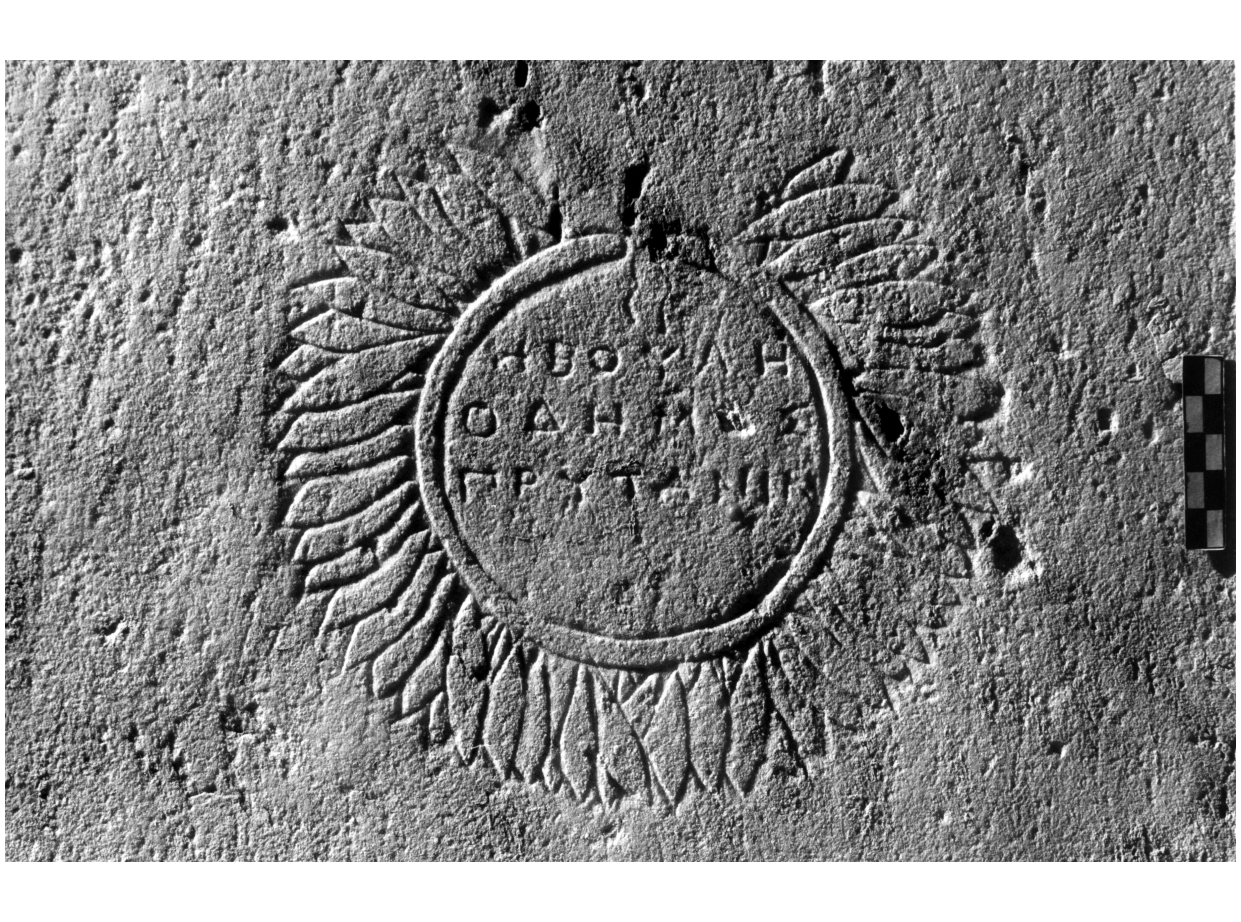
L'oratoria di IV secolo, che riporta fedelmente il formulario ufficiale riscontrabile nel lessico epigrafico, ci informa specificamente della situazione di Atene, dove l'invito al Pritaneo nell'occasione del pasto per gli ambasciatori che rientravano a casa era comunemente associato al conferimento della lode o della corona di olivo, sacro ad Atena. [59]

La formula di invito ateniese ἐπὶ ξένια (così come la formula ἐπὶ δεῖπνον) presenta con regolarità l'indicazione della sede pritanica. La κοινὴ ἑστία invece non sembra essere mai menzionata negli inviti ἐπὶ ξένια ed ἐπὶ δεῖπνον, ma compare molto tardi (tra la prima metà del II sec. a.C. e la seconda metà del I sec. a.C.), quando ormai la prassi dell'invito ufficiale sembra estinguersi ad Atene, nella formula καλέσαι αὐτοὺς (εἰς τὸ πρυτανεῖον) ἐπὶ τὴν κοινὴν ἑστίαν τοῦ δήμου. Al contrario, fuori da Atene compare spesso la collocazione del focolare comune e meno regolarmente quella del Pritaneo. Ciò può plausibilmente dipendere dal fatto che ad Atene il Pritaneo ospitava il focolare comune, che invece altrove poteva trovarsi in sedi differenti. [60]

Inoltre sia δεῖπνον che ξένια sono legati alla stessa precisazione temporale dell'indomani: εἰς αὔριον, che ad Atene compare con costanza in entrambe le tipologie di invito e può essere interpretata come riguardo aggiuntivo, una garanzia che l'attesa dell'onorato non si protrarrà né verrà delusa, anzi sarà soddisfatta alla prima occasione possibile. [61]

La cerimonia di passaggio da straniero a ospite, riservata a chi *per la prima volta* veniva ringraziato dalla città per i servigi svolti, comprendeva in sé una fase rituale. A essa seguiva il pasto, riservato sia agli stranieri che avevano appena celebrato la cerimonia di ospitalità, sia ai cittadini benemeriti e ritenuti degni di essere convocati, sia agli stranieri che avevano precedentemente compiuto gli ξένια, se si fossero trovati in città e avessero goduto dell'invito per quella occasione. [62] Questi stranieri quindi si presentavano in veste di *ospiti*. È questo il caso di Prytanis: coloro a cui capitava di essere nuovamente onorati dalla città presso la quale ormai erano considerati ospiti, non dovevano essere più invitati agli ξένια, ma al momento successivo della cerimonia, dunque al banchetto. [63]

– Chiara Martina Papa



Fotografia dell'archivio OhioLINK Digital Resource Commons, a treasure trove of unique content from Ohio's Colleges and Universities [https://drc.ohiolink.edu/handle/2374.OX/628]

Bibliografia

Ceccarelli, P. 2010. "Tragedy in the civic and cultural life of Hellenistic City-States." In *Beyond the Fifth Century*, ed. I. Gildenhard e M. Revermann, 98–152. Berlino.

Cinalli, A. 2015. Τὰ ξένια. *Collana Studi e Ricerche 27, Studi Umanistici – Antichistica*. Roma 2015. http://www.editricesapienza.it/node/7626.

Culasso Gastaldi, E. 2003. "Abbattere la stele. Riscrittura epigrafica e riscrittura storica ad Atene." *Cahiers du Centre Gustave-Glotz* 14:241–262.

Cuniberti, G. 2006. *La polis dimezzata. Immagini storiografiche di Atene ellenistica*. Alessandria.

Dow, S., and Edson, F. C. 1937. "A Study of the Evidence in Regard to the Mother of Philip V." *Harvard Studies in Classical Philology* 48:127–180.

Gazzano, F. 2016. "Celebrity diplomacy? Poeti e attori nelle ambascerie delle città greche." *Ktèma* 41:123–140.

Guarducci, M. 1929. “Poeti vaganti e conferenzieri dell’età ellenistica: ricerche di epigrafia greca nel campo della letteratura e del costume.” *Memorie della Classe di Scienze Morali e storiche dell’Accademia nazionale dei Lincei*, serie 6, vol. 2, 9:629–665. Roma.

———. 1969. *Epigrafia Greca*, II. Roma.

———. 1987. *L’epigrafia greca dalle origini al tardo impero*. Roma.

Haake, M. 2007. *Der Philosoph in der Stadt: Untersuchungen zur öffentlichen Rede über Philosophen und Philosophie in den hellenistischen Poleis*. Monaco.

Habicht, Ch. 1982. *Studien zur Geschichte Athens in hellenistischer Zeit*. Gottinga.

Henry, A. S. 1981. “Invitations to the Prytaneion at Athens.” *Antichthon* 15:100–110.

———. 1983. *Honours and privileges in Athenian decrees: The Principal Formulae of Athenian Honorary Decrees*. Subsidia Epigraphica 10. Zurigo.

Kassel, R. 1985. “Der Peripatetiker Prytanis.” *Zeitschrift f ü r Papyrologie und Epigraphik* 60:23–24.

Le Bohec, S. 1993. *Antigone Doson, roi de Macedoine*. Nancy.

Mcdonald, W. A. 1995. “A Linguistic Examination of an Epigraphical Formula.” *American Journal of Archaeology* 59(2):151–155.

Momigliano, A. 1971. “La libertà di parola nel mondo antico.” *Rivista storica italiana* 83:499–524.

Moretti, L. 1967. *Iscrizioni storiche ellenistiche. Testo critico, traduzione e commento*. Firenze.

Nightingale, A. W. 2004. *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*. Cambridge.

Osborne, M. J. 1981. “Entertainment in the Prytaneion at Athens.” *Zeitschrift fü r Papyrologie und Epigraphik* 41:153–170.

Piccirilli, L. 2002. *L’invenzione della diplomazia nella Grecia antica*. Roma.

Paschidis, P. 2008. *Between city and the king*. Atene.

Rhodes, P. J. 1984. “Ξενια and Δειπνον in the Prytaneum.” *Zeitschrift f ü r Papyrologie und Epigraphik* 57:193–199.

Sonnabend, H. 1996. *Die Freundschaften der Gelehrten und die zwischenstaatliche Politik im klassischen und hellenistischen Griechenland*. Hildesheim, Zurigo, e New York.

Tracy S. 2007. *The Panathenaic games*. Oxford.

Walbank, F. W. 1933. *Aratos of Sicyon*. Cambridge.

Walbank, F. W., A. E. Astin, M. W. Frederiksen, and R. M. Ogilvie. 1984. *The Cambridge Ancient History*, VII. 2nd ed.

Will, É. 1979–1982. *Histoire politique du monde hellénistique*. Nancy.

Woodhead, G. 1997. *Inscriptions: The Decrees, in The Athenian Agora: Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens*. Princeton.

Appendix epigraphica 1.

Decreto onorario per Prytanis di Caristo, filosofo.

IG II^{3} I, 1147.

225/224 a.C.

Non stoich., ca. 35
Θεοί·
ἐπὶ ’Εργοχάρου ἄρχοντος, ἐπὶ τῆς Ἱπποθωνν–
τίδος τρίτης πρυτανείας, ἧι Ζωΐλος Διφί–
λου Ἀλωπεκῆθεν ἐγραμμάτευεν· Μεταγειτνι–
ῶνος δευτέραι μετ᾽ εἰκάδας· ἑβδόμει καὶ εἰ ^{v}–
κοστεῖ τῆς πρυτανείας· ἐκκλησία ἐν τῶι θεά–
τρωι· τῶν προέδρων ἐπεψήφιζεν Σπουδίας Μέ–
μνωνος Ἀφιδναῖος καὶ συμπρόεδροι· *vacat*
ἔδοξεν τεῖ βουλεῖ καὶ τῶι δήμωι·
Θούκριτος Ἀλκιμάχου Μυρρινούσιος εἶπεν· ἐ ^{v}–
πειδὴ Πρύτανις εὔνους ὢν τῶι δήμωι καὶ πολ–
λάκις τὴν ἀπόδειξιν αὐτοῦ καὶ πρότερον πεπ̣ο–
ημέν<η>ν̣ ἀποφηναμένων τῶν στρατηγῶν, παρα[^{v}]–
κληθεὶς ὑπὸ τοῦ δήμου καὶ δοὺς ἑαυτὸν ἀπροφ[α]–
σίστως εἰς τὴν κοινὴν χρείαν τῆς πόλεως ἀπ[ε]–
δήμησεν⟦ – – –c.21– – – ⟧οὔτε πό ^{v}–
νον οὔτε κίνδυνον ὑπολογισάμενος οὐθένα ^{v}
τῶν ἐσομένων οὔτε δαπάνης οὐδεμίας φ̣ροντί–
σας, καὶ παραγενόμενος⟦ – – –c.9– – – ⟧καὶ διαλ̣ε̣–
χθεὶς ὑπὲρ τῶν κοινεῖ ^{v} χρησίμων μετὰ παρ<ρ>η–
σίας ὡς ἂν ὑπὲρ ἰδία<ς πατρ>ίδος τὴν πᾶσαν σπ̣ου ^{vv}–
δὴν ποι<ο>ύμενος, ἀπήγγελκεν τῶι δήμωι περ[ὶ] τού–
των ἐν οὐθενὶ καιρῶι προθυμίας οὐθὲν ἐν[λ]ελοι–
π<ῶς> οὐδὲ τῶν καθηκόντων εἰς τὴν τοῦ δήμο̣υ̣ ^{v}
χρείαν παραλείπων· ὅπως ἂν οὖν ὁ δῆμος ἐμ παν̣–
τὶ καιρῶι μεμνημένος φαίνηται τῶν ἐκτενῶς
τὰς χρείας αὐτῶι παρεσχημένων, ^{vv} ἀγαθεῖ τύ–
χει, δεδόχθαι τῆι βουλῆι· τοὺς λαχόντας προ–
έδρους εἰς τὴν ἐπιοῦσαν ἐκκλησίαν χρηματί–
σαι περὶ τούτων, γνώ<μ>ην δὲ ξυμβάλλεσθαι τῆς
βουλῆς εἰς τὸν δῆμον, ὅτι δοκεῖ τῆι βουλῆι ^{vv}
ἐπαινέσαι Πρύτανιν Ἀστυλείδου Καρύστιον
καὶ στεφανῶσαι αὐτὸν χρυσῶι στεφάνωι κατὰ
τὸν νόμον εὐνοίας ἕνεκα καὶ φιλοτιμίας, ἣν ἔ–
χων διατελεῖ περὶ τὴν βουλὴν καὶ τὸν δῆμον
τὸν Ἀθηναίων, καὶ ἀνειπεῖν τὸν στέφανον τοῦ–
τον Διονυσίων τῶν ἐν ἄστει τραγωιδοῖ[ς] τῶι
καινῶι ἀγῶνι καὶ Παναθηναίων τῶι γυμν̣ικῶι,
τῆς δὲ ποήσεως τοῦ στεφάνου καὶ τῆς ἀναγο ^{vv}–
ρεύσεως ἐπιμεληθῆναι τοὺ[ς] στρατηγοὺς καὶ
⟦.⟧ τὸν ταμίαν τῶν στρατιωτικῶν· εἶναι δὲ αὐτῶι
διατηροῦντι τὴν αἵρεσιν εὑρέσθαι παρὰ τοῦ
δήμου καὶ ἄλλο ἀγαθόν, ὅτου ἂν̣ δοκῆ̣ι ἄξιος εἶναι·
καλέσαι δὲ αὐτὸν καὶ ἐπὶ δεῖπνον εἰς τὸ πρυτα–
νεῖον εἰς αὔριον· ἀναγράψαι δὲ τόδε τὸ ψήφισ ^{v}–
μα τὸν γραμματέα τὸν κατὰ πρυτανείαν ἐν στή–
ληι λιθίνηι καὶ στῆσαι ἐν ἀγοραῖ· τὸ δὲ ἀνάλω–
μα τὸ γενόμενον εἰς τὴν ἀνάθεσιν καὶ τὴν ἀνα–
γραφὴν τῆς στήλης μερίσαι τὸν ταμί ^{vvvvvvv}–
αν τῶν στρατιωτικῶν.
incorona
ἡ βουλή,
ὁδῆμος
Πρύτανιν.

Note epigrafiche: l. 16 e l. 19 rasura, rispettivamente di 21 e 9 lettere.

Footnotes

[back] **1.** Plutarco, *Vita di A rato* 34.5–6, Pausanius 2.8.6. Entrambe le fonti potrebbero dipendere dalle memorie di Arato. Lo stesso Arato aveva provato, a seguito di una politica estera decisamente aggressiva, ad estendere la sua influenza sull’Attica (*Aratus* 24.3; 33.2), arrivando fino allo scontro con la Macedonia a Filacia. Secondo il racconto di Plutarco, la notizia della sconfitta di Arato e della sua presunta morte fu accolta con gioia ad Atene, che mostrò così notevole soggezione ai Macedoni; tuttavia, già qualche anno dopo, l’atteggiamento di Atene nei confronti del capo acheo mutò radicalmente.

[back] **2.** Una parte della somma fu versata da Arato stesso; in particolare, nella narrazione di Pausania (2.8.6) si fa riferimento a un sesto dei 150 talenti.

[back] **3.** *IG* II^{2} 834; *SEG* XXVIII 107.

[back] **4.** *IG* II^{2} 835; *IG* II^{2} 2334.

[back] **5.** *IG* II^{2} 1706.

[back] **6.** A lui ogni anno gli efebi sacrificavano un toro.

[back] **7.** *Syll.*^{3} 476.

[back] **8.** *IG* II^{2} 838, il cui prescritto si riferisce ai medesimi giorni in cui furono decretati gli onori a Prytanis.

[back] **9.** *IG* II^{2} 838, 10–11.

[back] **10.** Polibio 5.104.

[back] **11.** Il nome completo del filosofo compare solo una volta nel testo [Appendix epigraphica 1.1, 32].

[back] **12.** Guarducci 1927–1929.

[back] **13.** *Suda,* ε3801 A. Εὐφορίων.

[back] **14.** Ateneo 11.477e.

[back] **15.** Polibio 5.93. Cfr. nota 10.

[back] **16.** Piccirilli 2002:27.

[back] **17.** *IG* II^{2} 443: ἡβουλή, ὁδῆ̣μος Π[ρ]ύτανιν.

[back] **18.** *IG* II^{2} 1286; Moretti 1967:62–63.

[back] **19.** Livio 31.44. La sistematicità delle erasioni auspicata dall’*ekklesia* non fu completa: sono numerose le iscrizioni con rasura del nome antigonide, ma molte altre sembrano sfuggite alla condanna epigrafica. Cfr. Culasso Gastaldi 2003:259–260.

[back] **20.** Gazzano 2016:124–125.

[back] **21.** È vero però che lo stesso termine compare in altri decreti onorari (come *IG* II^{3} 1, 877) per indicare l’attività svolta da ambasciatori che non erano filosofi: fa riferimento, infatti, sia alla pratica dialettica e quindi al ragionamento filosofico sia, più in generale, all’abilità oratoria dell’ambasciatore.

[back] **22.** Il termine παρρησία ha sì il significato di “libertà di parola”, ma anche di “virtù della franchezza”. Aristotele (*Ethica Nicomachea* 1124b.28–30;1165a.9) usa la parola solo in senso “non politico”, eccetto in un aneddoto riguardante Pisistrato (*Athenaiôn Politeia* 16.6): per il filosofo la παρρησία è una delle virtù del buon amico e dell’uomo magnanimo (Momigliano 1971:119–120; Haake 2007:94–97).

[back] **23.** Paschidis 2008:195.

[back] **24.** Il *koinon* beotico e gli Achei rinnovarono l’alleanza (228 o 227 a.C.) e il re di Macedonia promuove la formazione della nuova Lega ellenica (224 a.C.) in opposizione a Cleomene, re di Sparta. In questa situazione, Atene da un lato instaura relazioni diplomatiche con la Macedonia, dall’altro rafforza i legami con l’Egitto per assicurarsi una protezione in funzione antimacedone. Cfr. Cuniberti 2006:108–109.

[back] **25.** Le Bohec 1993:188.

[back] **26.** Il suo incarico a Megalopoli si deve collocare dopo il 224 a.C. (data dell’alleanza tra il *koinon* acheo e Antigono) e prima del 221 a.C. (anno della morte del re). Alcuni autori ritengono che la *nomothesia* sia precedente la distruzione della città. Cfr. Kassel 1985:351–352; Haake 2007:89.

[back] **27.** Moretti 1967:63; Sonnabend 1996:282.

[back] **28.** Dow-Edson 1937:170; Le Bohec 1993:187.

[back] **29.** Nightingale 2004:48–49.

[back] **30.** Riferire ai concittadini quanto discusso e dare conferma dell’impegno profuso per persuadere l’uditorio era un vero e proprio dovere. I concittadini chiedevano conto all’ambasciatore del suo operato in quanto le deliberazioni della polis si basavano su ciò che l’inviato riferiva: se il suo rapporto era veridico le decisioni prese sarebbero state utili, in caso contrario, dannose. Se l’ambasciatore non riportava correttamente, veniva intentato contro di lui un processo. Cfr. Piccirilli 2002:38–39.

[back] **31.** Nightingale 2004; Gazzano 2016.

[back] **32.** Guarducci 1987:118.

[back] **33.** Henry 1983:43.

[back] **34.** In particolare, Eleusi e i culti di Demetra per la corona di mirto; atti riguardanti Dioniso per quella di edera; Delo e Delfi per quella d’alloro. Vd. Guarducci 1987:118.

[back] **35.** *IG* I^{3} 102.

[back] **36.** Henry 1983:23.

[back] **37.** L’ultimo esempio pervenuto di registrazione del valore monetario della corona è in *IG* II^{2} 467, risalente al 306/305, mentre la prima testimonianza riguardo a una corona “in conformità alla legge” è contenuta in *IG* II^{2} 495.

[back] **38.** Henry 1983:25–26.

[back] **39.** Henry 1983:29.

[back] **40.** Moretti 1967:63.

[back] **41.** Ceccarelli 2010:115.

[back] **42.** Per la presenza o meno di giochi alle piccole Panatenee, vd. Tracy 2007.

[back] **43.** Tracy 2007:56.

[back] **44.** Questione discussa diffusamente in Tracy 2007:53–58. Vd. anche Ceccarelli 2010:116–119.

[back] **45.** E.g., *IG* II^{2} 891 o *SEG* XXIV 135 (in cui l’incarico è assegnato agli strateghi); quest’ultimo potrebbe rappresentare l’unico esempio in cui la responsabilità della proclamazione ricade sull’agonoteta.

[back] **46.** Cfr. *IG* I^{3} 102; *IG* II^{2} 212, 223, 330.

[back] **47.** Henry 1983:38–39.

[back] **48.** E.g. *IG* II^{2} 456b e 466.

[back] **49.** Erodoto 1.146; 3.57.

[back] **50.** Guarducci 1987:119.

[back] **51.** Plutarco, *Solone* 24.

[back] **52.** McDonald 1955:151–155.

[back] **53.** Osborne 1981:153–170.

[back] **54.** Henry 1983:262–290, seguendo al più breve contributo in Henry 1981.

[back] **55.** Per esempio, *IG* II^{2} 1024, datata alla fine del II sec. a.C., rappresenta forse l’ultima iscrizione di questa forma di invito al pranzo comune.

[back] **56.** Henry 1981:101–103; Id. 1983, 272.

[back] **57.** Rhodes 1984:193–197.

[back] **58.** Cinalli 2015:18–19.

[back] **59.** Henry 1983:22–62; Guarducci 1969:22.

[back] **60.** Guarducci 2015:22.

[back] **61.** Guarducci 2015:27–28.

[back] **62.** Guarducci 2015:38–39.

[back] **63.** Guarducci 2015:39.

VOLUME 19

Issue 1

Kraton di Calcedonia e gli Attalidi

Filomena Angellotti, Riccardo Biagiucci, Jorge Cocquyt, Sophia De Gaetano, Giada Di Giuseppe, Salvatore Luigi Guglielmino, Sara Mancini, Giulia Nafissi, Giulia Nardone, Elisabetta Pinto, Rossano Ricciutelli, Lavinia Tutino

In età ellenistica, Pergamo divenne una delle capitali più importanti grazie alla dinastia degli Attalidi. Nuovi impulsi letterari e artistici confluirono nella città microasiatica e si svilupparono su uno sfondo di tradizione greca che poneva al centro l'importanza della vita politico-culturale, sul modello di Atene, ma parallelamente rivolta al mondo romano che avanzava. Oltre ad avere arrestato l'espansione dei Galati verso est, i sovrani pergameni sono ricordati anche come artefici di grandiose realizzazioni architettoniche e urbanistiche nei cui cantieri si sviluppò una fiorente scuola di scultura. [1] Presso gli Attalidi confluirono una moltitudine di artisti e poeti, che viaggiavano tra la Grecia, l'Egeo e l'Asia minore, organizzati in confederazioni artistiche oppure operanti individualmente. I sovrani che si avvicendarono si fecero promotori di una vera e propria "industria dello spettacolo", [2] così da servirsi dei virtuosi soprattutto per fini propagandistici. È per questo che, per garantire loro migliori condizioni di azione, personalità come Eumene II e altri prima di lui concessero agli artisti grandi privilegi. I rapporti tra gli Attalidi e l'associazione dei *technitai* di Ionia e di Ellesponto furono molto stretti e sono variamente documentati. Un personaggio spicca per la posizione prominente all'interno della corporazione ionica e per le positive relazioni che seppe intrattenere con i sovrani.

Kraton, figlio di Zotico, originario della città di Calcedonia in Bitinia, è tra i *technitai* più documentati dalle fonti epigrafiche. [3] Incerta è la data di nascita del nostro personaggio: sappiamo con certezza che entrò a far parte dei *technitai* di Dioniso non prima del 193/192 a.C., mentre la data di morte oscilla tra il 146 e il 133 a.C. Kraton era di professione un auleta ciclico, figura che aveva il compito di organizzare una formazione d'insieme e molto spesso ricopriva il ruolo di direttore del coro. Nell'associazione artistica, Kraton ricoprì degli incarichi di rilievo, tra cui il ruolo di agonoteta (organizzatore dei giochi) e quello di sacerdote di Dioniso. L'associazione gli rese costantemente omaggio a seguito delle numerose azioni svolte a suo vantaggio.

Benché la data di nascita e di morte rimangano ancora incerte, un *corpus* epigrafico di nove documenti costituisce per noi una fonte preziosissima per conoscere alcuni fatti della sua vita e della sua carriera. Kraton fu un artista o, più precisamente, un auleta ciclico [Appendix epigraphica 2.1 C, 2–3; 2.2, 6], attivo nel II secolo a.C. in diverse città del mondo greco, in particolare Teo, Pergamo e Delo, e fu membro di spicco del *koinon* dei *technitai* dionisiaci dell'Asia Minore. Dalla documentazione epigrafica apprendiamo inoltre che ottenne la cittadinanza pergamena, intrattenne stretti rapporti con la monarchia degli Attalidi e fu egli stesso fondatore di una società di artisti, che le fonti ricordano con il nome di Attalista.

– Filomena Angellotti, Giada Di Giuseppe, Giulia Nafissi, Elisabetta Pinto

Tra Pergamo e Roma

Molte delle testimonianze epigrafiche che riguardano il *technites* Kraton possono essere contestualizzate nel quadro storico-culturale dell'area egea e microasiatica di II secolo a.C. In particolare, nel decreto onorario emanato dai *technitai* ionici per Kraton di Calcedonia nel 170 a.C. ca., si possono ravvisare dettagli interessanti riguardo al rapporto tra la corporazione ionico-ellespontina e la corte del re Eumene II. [Appendix epigraphica 2.2]

La dinastia degli Attalidi nacque con Filetero (282–262 a.C.) con il quale venne istituito il principato; a lui succedette Eumene I col quale si giunse a un consolidamento del regno a seguito della sconfitta di Antioco I nel 261 a.C. a Sardi. A quest'ultimo succedette Attalo I, nel 241 o nel 240 a.C., [4] che intorno al 230 a.C. sconfisse i Galati e rafforzò il regno attalide. La minaccia dell'egemonia macedone ad opera di Filippo V spinse inoltre Attalo I ad allearsi con gli Etoli e quindi con i Romani (214 a.C.), arrivando così a sostenere la loro azione antimacedone. Nel 197 a.C. salì al trono Attalo II che, oltre alle campagne contro Prusia di Bitinia e Farnace del Ponto, riprese l'azione militare contro i Galati (189 a.C.). La pace di Apamea(188 a.C.) segnò un nuovo assetto dell'Asia Minore, che favorì i nuovi alleati di Roma. Pergamo ottenne tutti i territori a nord-ovest della catena montuosa del Tauro e a nord del Meandro; Rodi invece allargò la sua Perea a Caria e Licia. Roma non esercitava ancora il potere in maniera diretta con annessioni territoriali nell'area egea, con ma iniziava a stabilire l'assetto politico generale, con una strategia che di lì a poco sfociò nell'annessione della penisola greca dopo la distruzione di Corinto nel 146 a.C. Eumene II, re di Pergamo dal 197 al 159/158 a.C., seguì le orme del padre Attalo I collaborando con i Romani, opponendosi prima ai Macedoni e dunque all'espansione dei Seleucidi verso l'Egeo, contribuendo alla sconfitta di Antioco il Grande. Precedentemente, nel 195 a.C., aveva partecipato alla guerra laconica, assieme ai Romani, combattuta tra Sparta e una coalizione composta da Repubblica romana, Lega achea, regno di Macedonia, Rodi e regno di Pergamo.

Dopo la pace di Apamea, Eumene II ricevette le regioni di Frigia, Lidia, Pisidia, Panfilia e parte della Licia dagli alleati romani, poiché questi non avevano alcun effettivo interesse ad amministrare il territorio nell'Oriente ellenistico, bensì intendevano creare un forte stato in Asia Minore che fungesse da baluardo contro ogni possibile futura espansione seleucide (Fig. 1). In questo panorama storico si colloca lo scontro tra Eumene e il re di Bitinia Prusia e i suoi alleati Galati con il coinvolgimento del Senato romano (186–183 a.C.; cfr. Polibio 22.21). Eumene commemorò la vittoria sui Galati nella grande ara che fece erigere per i *Nikephoria*. La sua intraprendenza militare si rivolse anche contro il re del Ponto Farnace, il quale aveva preso Sinope e la Cappadocia. Anche questa guerra (182–179 a.C.) fu favorevole ad Eumene. Quando Perseo salì al trono di Macedonia (179 a.C.) tentò di rilanciare il prestigio del regno, ripristinando le vecchie alleanze con Achei, Seleucidi e Rodi; Eumene fece una descrizione dell'avversario al Senato in cui sottolineò le risorse e la vitalità demografica, in preparazione dello scontro con Roma: [5] seppur in chiave deformante, il discorso del re illustra il prestigio e la popolarità dell'avversario che avrebbe fatto leva soprattutto sul disagio sociale dei diseredati, a danno dei cittadini benestanti. Perseo aveva sposato la figlia di Seleuco IV, Laodice (179/178 a.C.), e aveva dato in sposa a Prusia di Bitinia sua figlia Apame. Il quadro di alleanze matrimoniali preoccupava non poco Eumene il quale inviò prontamente ambasciatori a Roma per convincere il popolo romano ad intervenire. I Romani furono inizialmente restii a intraprendere una nuova guerra. Unici a mantenere una posizione antimacedone in Grecia, gli Achei con a capo il filoromano Callicrate. In seguito, di ritorno dall'ambasceria a Roma, un attentatore aveva cercato senza successo di uccidere Eumene, attentato che venne imputato a Perseo; a quel punto Roma intervenne militarmente in Macedonia. La terza guerra macedonica (171–168 a.C.) si concluse con la battaglia di Pidna seguita dalla caduta del regno di Macedonia. Il 168 a.C. è un anno di svolta per Roma in quanto la città uscì vittoriosa nella decisiva battaglia di Pidna con a capo il console Lucio Emilio Paolo; una volta garantita la fedeltà di città e leghe attraverso il sostegno alle parti filoromane, la potenza egemone non necessitava più di alleati. Il regno attalide venne assalito da una violenta insurrezione dei Galati all'indomani di Pidna, [6] che Eumene riuscì a fronteggiare, anche se Roma gli dimostrò freddezza per il presunto atteggiamento attendista nei confronti della Macedonia: al sovrano non fu permesso di giungere a Roma per le celebrazioni della vittoria di Pidna, mentre il Senato accolse benevolmente Prusia. In seguito Roma restituì ai Galati le conquiste di Eumene, che morì nel 159/158 a.C. Il figlio avuto da Stratonice, figlia del re Ariarate IV di Cappadocia, Attalo III (138–133 a.C.), non ereditò subito il regno poiché ancora in minore età. A Eumene succedette il fratello Attalo II (158–138 a.C.) il quale non aveva voluto tradirlo per assecondare i piani dei gruppi di potere romani. Il nuovo successore al regno seguì la scia politica del fratello, sia dal punto di vista della promozione della cultura e la ricerca di prestigio, sia per l'espansione e il consolidamento territoriali. Attalo III, invece, di cui le fonti parlano in maniera contrastante, lasciò il regno in eredità a Roma, che dovette reprimere la ribellione di Aristonico (il quale si era proclamato re col nome di Eumene); solo dopo la sua morte, grazie alla campagna vittoriosa di Manio Aquilio, la potenza mediterranea procedette a organizzare la provincia d'Asia (129 a.C.).

– Sara Mancini

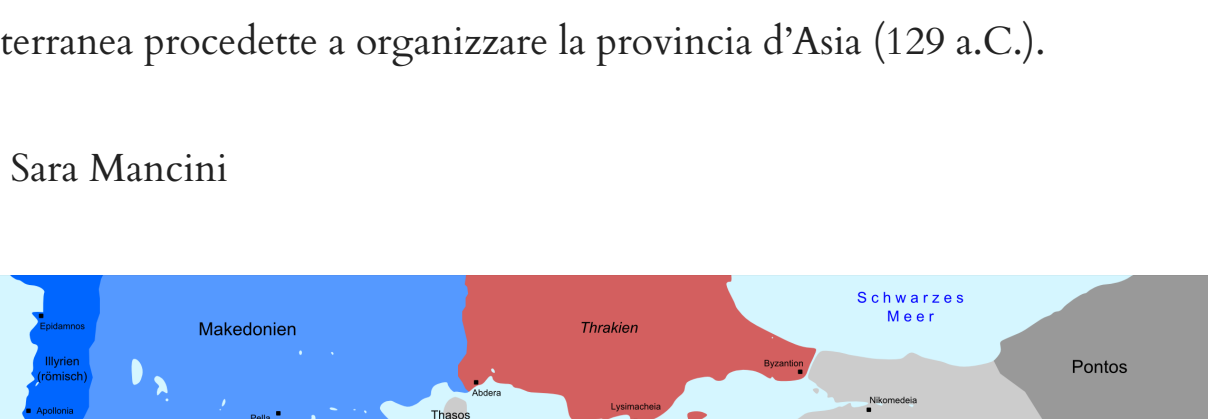


Fig. 1: La Grecia e l'area asiatica nel periodo della guerra romano-siriaca (da https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aegean_Sea_192_BC.png).

I rapporti fra *technitai* e sovrani ellenistici: Kraton ed Eumene II

In età ellenistica abbiamo diverse testimonianze delle associazioni (*koina*) di *technitai*, artisti riuniti attorno al culto di Dioniso che prendevano parte a rappresentazioni teatrali, gare, processioni e molti altri eventi della vita cittadina greca. Questi professionisti delle arti performative erano attori, membri del coro, insegnanti, ballerini, cantanti, musicisti, ma potevano operare anche in contesti non esclusivamente artistici con funzioni organizzative e diplomatiche.

Ci si è chiesto in che misura questi artisti abbiano influenzato la cultura e la società in cui vivevano. In molti casi le gilde avevano regole e usanze proprie e godevano di una propria libertà ed autonomia comparabili, in alcuni casi, a quelle delle città poste sotto la protezione di un sovrano. Esse beneficiavano di diversi privilegi, costantemente rivendicati e rinnovati, e disponevano di fatto di beni fondiari e immobiliari.

Grazie alle testimonianze epigrafiche è stato possibile identificare alcune gilde maggiori: quella Ateniese (forse la prima), quella dell'Istmo e di Nemea, quella dell'Egitto e di Cipro, e infine il *koinon* degli Ioni e dell'Ellesponto.

Ciò che probabilmente garantì il successo e la diffusione di queste associazioni fu il consenso popolare e la capacità di rendersi portavoce di una serie di costumi in grado di unire un popolo ormai sempre più diviso e volto all'individualismo. In un contesto simile, le manifestazioni artistiche sembrano aver avuto la capacità di armonizzare esigenze varie e spesso contrastanti fra loro; non è dunque difficile immaginare il motivo per il quale spesso questi *technitai* si trovassero a divenire dei veri e propri ambasciatori presso le corti dei sovrani ellenistici, creando nuove soluzioni in grado di definire adeguatamente lo spazio del sovrano ellenistico e divenendo dunque un mezzo fondamentale per la comunicazione tra il sovrano e le diverse componenti della società. Per queste associazioni la pratica dell'arte per l'arte non fu mai esclusiva. Attraverso l'arte erano infatti in grado di esercitare la propria influenza e garantirsi non solo l'integrazione nelle corti ellenistiche ma anche una certa indipendenza. Si potrebbe quasi dire che tra sovrani e *technitai* vi fosse un riconoscimento reciproco.

Nel decreto onorario per Kraton rinvenuto a Delo, i *technitai* della Ionia e dell'Ellesponto [7] e quelli di Dioniso *kathegemon* omaggiarono l'artista attraverso una serie di onori e privilegi concessi in virtù della sua benevolenza e del suo operato nei confronti del *koinon* stesso. Siamo a conoscenza del fatto che la gilda ionica era ben integrata all'interno della città di Teo, godeva di autonomia economica ed amministrativa e i sovrani ne avevano particolare riguardo. In un decreto, i *technitai* dionisiaci sono inviati a banchettare con i magistrati della città durante le nuove feste istituite in onore del re Antioco III e di sua moglie Laodice: essi sono espressamente distinti dal resto dei cittadini di Teo e considerati come "ospiti illustri". [8] Il fatto che il re stesso ebbe l'accortezza di distinguere i *technitai* dal resto del popolo dimostra la considerazione del sovrano per la corporazione e l'influenza che essa esercitava nella compagine cittadina.

Nel decreto di Delo, gli onori per Kraton vengono elargiti non solo dai *technitai* della Ionia e dell'Ellesponto ma anche dal *koinon* di Dioniso katheghemon. A seguito della pace di Apamea del 188 a.C., l'Asia Minore era passata nuovamente in mano alla dinastia degli Attalidi per volere dei Romani: Teo venne assimilata al regno di Pergamo e l'associazione dei *technitai* cominciò ad avere due sedi, quella originale di Teo e quella di Pergamo, capitale del regno. Dioniso *katheghemon*, che aveva un ruolo predominante nella configurazione del regno attalide come divinità civilizzatrice, diventò il protettore del distaccamento pergameno della gilda di Ionia e di Ellesponto.

È proprio all'interno di questo nuovo assetto che si può ricostruire l'ascesa di Kraton, come auleta ma soprattutto come risorsa politico-culturale per la dinastia Attalide. Nel decreto di Delo, Kraton ha agito benevolmente non solo verso il *koinon* ma anche verso il suo sovrano, Eumene II.

Kraton ha avuto un ruolo determinante anche nell'ambito di un'altra associazione, quella degli Attalistai, di cui fu il fondatore. Già nella sua denominazione questo *koinon* era volto alla glorificazione e alla celebrazione della monarchia pergamena. La creazione di tale gilda da parte di Kraton viene ricordata in una sua lettera datata al 153/152 di cui si conserva solo il prescritto. [9] Il rapporto tra Kraton, i sovrani e la corporazione da lui fondata, si evince anche dal decreto onorario votato dagli Attalistai dopo la morte di Kraton, dal quale si apprende che l'auleta lasciò in eredità i suoi possessi all'associazione.

Prendendo come modello l'esperienza di Kraton, è possibile comprendere come gli artisti e le loro associazioni fossero parte integrante della società greca nel periodo ellenistico e delle vicende politiche. Sarebbe infatti un errore separare le due sfere di azione. L'apprezzamento per l'arte poteva divenire un mezzo di propaganda per consolidare e far penetrare la nuova ideologia monarchica in una società fortemente legata alla propria autonomia e libertà d'azione.

– Giulia Nardone

I *technitai* e i privilegi di *asylia* e *asphaleia*

Nel dossier epigrafico relativo a Kraton, il decreto onorario votato in suo onore dai *technitai* dionisiaci di Ionia ed Ellesponto e da quelli di Dioniso *kathegemon* è collocato subito prima di quello dei *synagonistai*, generalmente datato tra il 180 e il 170 a.C. [Appendix epigraphica 2.1 A–B]. Quando viene emesso il decreto dei *synagonistai*, Kraton ha già ricoperto la funzione di sacerdote e si trova ora a esercitare l'agonotesia. Nel decreto rinvenuto a Delo, invece [Appendix epigraphica 2.2], l'auleta ha ricoperto queste due cariche nel passato (6–7) e si trova ora a esercitarle per la seconda volta e congiuntamente nello stesso anno (9). Inoltre, il decreto è certamente anteriore al 166 a.C., poiché in chiusura del testo si rivolge al popolo delio, ancora indipendente da Atene. [10]

Il decreto di Delo, dopo il consueto verbo di sanzione, si apre con la clausola di motivazione, in cui si ricordano i meriti del personaggio onorato: dopo la menzione del ruolo di agonoteta e della funzione di sacerdote che Kraton si trova a rivestire congiuntamente, vengono esaltati la devozione, la munificenza e la prodigalità da lui dimostrate in più occasioni per onorare gli dei e i sovrani in modo degno dei *technitai*. Nella seconda parte del testo, dopo la consueta formula di buon augurio e l'abituale frase esortativa in cui si pone in evidenza lo zelo dei proponenti, vengono elencati gli onori conferiti all'artista. Le due associazioni decretano che Kraton venga incoronato ogni anno nel teatro di Dioniso nel giorno in cui si svolge la festa del *koinon* dei *technitai* dionisiaci e ogni volta che la città di Teo celebra le Dionisie o qualche altro agone; che vengano realizzate tre statue in suo onore da collocare rispettivamente nel teatro di Teo, a Delo e nel luogo scelto da Kraton stesso, a eterno ricordo dei suoi meriti verso gli dei, i sovrani e i *technitai* e della riconoscenza per i benefici che Kraton ha reso e continua a rendere alle due associazioni di artisti.

Dopo aver ricordato i meriti di Kraton, il decreto delio esalta lo statuto sacro e divino dei *technitai* [Appendix epigraphica 2.2, 16–21]: risultando i più pii tra tutti i Greci, gli artisti ricevono onori dagli dei, dai sovrani e dagli altri Greci, nella forma dei privilegi importanti che sono stati loro riconosciuti su indicazione del dio Apollo. L'*asylia* e l'*asphaleia* vengono dunque loro concesse conformemente ai vaticini del dio, gli stessi vaticini per cui gli artisti partecipano agli agoni celebrati in onore degli dei. Un'analoga considerazione sullo statuto divino dei *technitai*, in riferimento ad alcuni privilegi di cui essi godono per volontà del dio, è espressa da Diodoro Siculo (4.5.4–5); lo storico riconduce l'*ateleia* dei *technitai* al precedente delle concessioni fatte da Dioniso stesso a quanti erano in possesso dell'arte delle Muse. Non sono dunque i privilegi di *asylia* e *asphaleia* a elevare i *technitai* a una condizione superiore e legittima, ma è in virtù del loro statuto divino che a essi vengono concessi questi privilegi.

Con il termine *asylia* (da *syle*, diritto di sequestro, con *alpha* privativo) si indica l'immunità rispetto ad azioni di ritorsione rivolte contro persone fisiche o beni per torti precedentemente commessi dalla comunità di appartenenza. Attestato fin dai tempi di Omero (*Iliade* 11.670–761), il concetto di *asylia* sembra essere in origine legato a uno spazio religioso, a un santuario: in Grecia infatti, diversamente da quanto avveniva nel mondo romano e egizio, i santuari erano considerati inviolabili e non di rado costituivano un luogo di rifugio, di asilo appunto, per chiunque lo richiedesse. Dall'epoca ellenistica, si riscontra nelle fonti da un lato la tendenza sempre più frequente degli stati a dichiarare spazi in altri stati "sacri e inviolabili" in onore di qualche divinità, dall'altro un'estensione del significato del termine, usato anche per indicare la protezione contro gli attacchi della pirateria. A partire dal III secolo a.C., inoltre, l'*asylia* inizia a essere concessa sempre più frequentemente non solo a santuari, città e territori, ma anche a individui, singolarmente e collettivamente. [11]

Nel caso dei *technitai* la documentazione è particolarmente ricca: dalle fonti epigrafiche si evince chiaramente che l'*asylia* e l'*asphaleia* erano due tra i più importanti e più ricorrenti privilegi che venivano concessi e, se necessario, confermati ai *technitai*. L'*asylia* (la sicurezza in tempo di pace) e l'*asphaleia* (termine derivato dal lessico militare e dunque riferito più propriamente alla sicurezza in tempo di guerra) [12] proteggevano dunque lo straniero nei suoi viaggi da ogni tipo di aggressione e confisca e gli consentivano di spostarsi liberamente da una città all'altra. La possibilità di viaggiare in tranquillità e sicurezza era una condizione indispensabile affinché i *technitai* potessero recarsi di città in città e contribuire con la propria arte alla celebrazione delle grandi festività in onore degli dei che si svolgevano in varie *poleis* del mondo greco. Lo dimostra un documento epigrafico, datato tra il 294 e il 288 a.C., che ricorda l'accordo concluso tra quattro città dell'Eubea circa la concessione dell'immunità e della sicurezza ai *technitai* dionisiaci in occasione della celebrazione dei *Dionysia* e dei *Demetrieia* (*IG*XII 9, 207 e p. 176 *addenda* di Wilamowitz = Le Guen2001 1:n° 1). L'*asylia* e l'*asphaleia* potevano essere concesse ai *technitai* insieme ad altri privilegi, quali l'*ateleia* e l'esenzione dal servizio militare (cui fa riferimento Diodoro Siculo nel passo sopra citato), da diverse autorità, come sovrani ellenistici e magistrati romani, l'Anfizionia delfica, *koina* e singole *poleis*. [13]

Si esaminano ora le testimonianze epigrafiche relative alla concessione dei privilegi di *asylia* e *asphaleia* ai *technitai* e ai vari *koina* di artisti per comprendere le motivazioni e le circostanze in cui ciò avveniva. I documenti relativi ai *technitai* di Ionia e Ellesponto servono anche a chiarire il significato delle linee 16–21 del decreto delio per Kraton [Appendix epigraphica 2.2], e, in particolare, il ricordo delle precedenti concessioni di questi due privilegi (δεδωκότες).

Un primo dossier di testi epigrafici relativi alla concessione dell'*asylia* e dell'*asphaleia* ai *technitai* dionisiaci è quello cui fa capo il decreto emanato dagli Anfizioni in onore dei *technitai* di Atene nel 279/278 a.C. Gli Anfizioni concessero loro l'*asylia*, l'*asphaleia*, l'*ateleia*, l'*eisphora* e l'esenzione dal servizio militare affinché gli artisti fossero messi nelle condizioni di poter svolgere al meglio la loro arte e onorare debitamente gli dei. [14] A questo documento fanno esplicito riferimento altre importanti testimonianze epigrafiche, a cominciare dal decreto emanato poco prima del 130 a.C. dagli stessi *technitai* di Atene in onore di Ariarate V di Cappadocia e della moglie Nysa, nel quale il *koinon* chiede che il re riconosca agli artisti i privilegi precedentemente loro concessi dagli Anfizioni in cambio dei benefici e degli onori resi dai *technitai* a lui e alla sua consorte. [15] Un ulteriore richiamo degli stessi privilegi concessi ai *technitai* di Atene nel 279/278 proviene da un decreto degli Ateniesi: l'iscrizione fa parte di un *corpus* di documenti databili tra il 138 e il 112 a.C. relativi a una controversia sorta tra i *technitai* di Atene e quelli dell'Istmo e di Nemea. [16] Dall'analisi della documentazione epigrafica emergono però anche casi in cui i privilegi di *asylia* e *asphaleia* concessi ai *technitai* non vengono semplicemente ricordati nel testo del decreto, ma sono esplicitamente riconfermati: uno di questi è attestato dal decreto, emanato tra il 134 e il 130 a.C., in cui gli Anfizioni confermano i privilegi concessi ai *technitai* nel 279/278 a.C. [17] Sebbene il testo del decreto non espliciti il motivo di questa conferma, forse essa si spiega in relazione ai coevi fatti geopolitici, che vedevano nella recente istituzione delle province romane dell'Acaia e della Macedonia un'ulteriore espansione di Roma.

Non fu solo il *koinon* dei *technitai* dionisiaci di Atene a ricevere e a vedersi più volte riconfermati nel corso del tempo i privilegi di *asylia* e *asphaleia*. Nel 228 a.C. gli Anfizioni concessero l'*asylia* al santuario di Dioniso Cadmeo e contestualmente l'immunità e la sicurezza ai *technitai* dell'Istmo e di Nemea che avrebbero preso parte agli *Agrionia* di Tebe per consentire il miglior svolgimento possibile dei sacrifici e degli agoni. [18] L'importanza della partecipazione dei *technitai* alle grandi feste celebrate nel mondo greco è ricordata da un altro testo epigrafico, un decreto votato dai cittadini di Delfi in onore dei *technitai* dionisiaci di Atene nel 98/97 a.C., in cui gli artisti vengono ringraziati per aver contribuito con la loro arte alla celebrazione della quarta *Pythais*. [19]

La prima testimonianza relativa alla concessione dei privilegi di immunità e sicurezza ai *technitai* di Ionia e di Ellesponto proviene invece da un decreto emanato dagli Etoli nel 237/236 a.C. Si tratta di un documento per noi preziosissimo, in quanto costituisce la prima attestazione epigrafica di questo *koinon*, la cui istituzione viene generalmente datata entro la prima metà del III secolo a.C. Gli Etoli decidono di concedere ai *technitai* di Ionia e Ellesponto i privilegi di *asylia* e *asphaleia* proprio come avevano fatto con i *technitai* dell'Istmo e di Nemea. [20] Fu probabilmente in questi stessi anni che anche gli Anfizioni e i cittadini di Delfi concessero ai *technitai* di Ionia e Ellesponto i privilegi di *asylia* e *asphaleia*. [21] Una conferma indiretta di queste concessioni è fornita da una serie di decreti votati alla fine del III a.C. dagli Etoli, dagli Anfizioni e dai cittadini di Delfi in risposta alla richiesta avanzata dai Tei di concedere alla propria città e al proprio territorio gli stessi privilegi di *asylia* e di *asphaleia* di cui già godevano i *technitai*. [22] Questi decreti sembrano documentare l'importanza che i *technitai* rivestivano per la città di Teo e, in effetti, alcune testimonianze epigrafiche paiono documentare rapporti positivi e di reciproca benevolenza tra i Tei e i *technitai*. [23] Altre testimonianze, epigrafiche e letterarie fanno invece emergere tensioni tra la comunità cittadina e gli artisti. In una lettera anteriore al 158 a.C. il re Eumene II, rivolgendosi ora ai cittadini di Teo ora ai *technitai* stabilitisi in città, li invita a risolvere l'antica controversia da tempo in atto circa l'organizzazione delle feste a Teo. [24] Nonostante l'intervento del re, Strabone informa che la contesa non si sanò e la situazione in città peggiorò a tal punto che, ormai sull'orlo di una guerra civile, i *technitai* furono costretti a lasciare la città (Strabone 14.1. 29).

Alla luce della documentazione epigrafica analizzata è possibile trarre alcune considerazioni finali. Le fonti attestano un gran numero di casi in cui i privilegi di *asylia* e *asphaleia* vengono concessi a *koina* di artisti. Alcune fonti indurrebbero a ipotizzare che questi privilegi tendevano a essere riconfermati, o, per lo meno, ricordati in tutti quei casi in cui, in virtù dello scenario geopolitico in cui gli artisti si trovavano a viaggiare, la sicurezza della persona fisica o l'immunità dei beni dei *technitai* potevano essere in qualche modo minacciate. A tal proposito, ai casi già presentati, si aggiunge un'altra interessante testimonianza epigrafica: si tratta di due lettere del 146 a.C. indirizzate l'una ai *technitai* dell'Istmo e di Nemea, l'altra ai *technitai* di Ionia e di Ellesponto, a quelli di Dioniso *kathegemon* e probabilmente anche al *koinon* degli Attalistai fondato da Kraton di Calcedonia, in cui Lucio Mummio da un lato rassicura i *technitai* dei privilegi di cui essi godono in virtù della loro attività, tanto religiosa quanto artistica, ma dall'altro precisa anche entro quali limiti potranno beneficiarne. [25] Quest'ultima puntualizzazione potrebbe alludere ai coevi fatti geopolitici, e, in particolare, all'istituzione della provincia romana della Macedonia. Inoltre—seguendo la proposta di Le Guen—è possibile ipotizzare che in questa occasione sia stato proprio Kraton, figura di collegamento tra le due associazioni di artisti, quella degli Attalistai da un lato e quella dei *technitai* di Ionia ed Ellesponto dall'altro, a intervenire in loro favore presso Mummio. [26] Altre testimonianze, letterarie ed epigrafiche (come ad esempio il decreto degli Anfizioni del 279/278 per i *technitai*di Atene), invece, sembrano suggerire che la concessione dei privilegi di *asylia*e *asphaleia* di cui molti, sia i singoli *technitai* che i diversi *koina*, godettero, non dipendesse strettamente dalle circostanze politiche, ma dallo statuto divino e sacro dei *technitai*, che fin da principio furono designati dagli dei a onorarli con la loro arte. In questa seconda categoria di fonti potrebbe rientrare anche il decreto di Delo in onore di Kraton [Appendix epigraphica 2.2]. La parte centrale del testo del decreto istituisce un forte parallelismo tra la devozione dei *technitai* e quella di Kraton. Se i *technitai* meritano di essere considerati per la loro attività, artistica e religiosa, i più pii tra tutti i Greci, ancor di più ne risulta degno Kraton: egli infatti dimostrò in più occasioni non solo il suo zelo nei confronti dei sovrani e dei suoi 'colleghi', ma anche la sua devozione nei confronti degli dei, distinguendosi come il più pio tra i piissimi.

– Giulia Nafissi

YOU MAY ALSO LIKE

English Translations

Posidippus, Epigrams, Pap. Mil. Vogl. VIII 309 AnathematikaAndriantopoiikaEpitymbiaHippikaIamatika LithikaNauagikaNew, UnidentifiedOionoskopikaTropoi top Anathematika AB 36 (VI…

French Translations

Posidippus, Epigrams, Pap. Mil. Vogl. VIII 309 HippikaIamatikaLithika NauagikaTropoi top Hippika AB 71 Mon cheval…

German Translations

Posidippus, Epigrams, Pap. Mil. Vogl. VIII 309 LithikaOionoskopika Tropoi top Lithika AB 20 Wie einmal…

Stay up to date

Get the latest updates from the CHS regarding programs, fellowships, and more!

JOIN THE COMMUNITY

Le *eikones* dedicate a Kraton di Calcedonia

Nel decreto di Delo, sono menzionate tre *eikones* dedicate all'auleta e *technites* Kraton, da porre nel teatro di Teo, a Delo e in un altro luogo a scelta dell'onorato [Appendix epigraphica 2.2, 26–34]. Per una riconsiderazione delle *eikones* dell'artista, è necessario partire dal testo epigrafico e contestualizzarne l'analisi al periodo dell'iscrizione, nella metà del II secolo a.C., quando il termine indica solitamente una statua a tutto tondo che rappresentava le fattezze dell'effigiato. [27]

Per tutta la durata dell'età arcaica, per gli artigiani fu impensabile rappresentare una persona mediante le proprie fattezze: basti pensare ai volti generici dei *kouroi* e delle *korai* o anche alla designazione di "segnacolo" per le statue funerarie, iscritte con il termine σῆμα per indicare statue funerarie che non riproducevano le fattezze del defunto. [28] Anche le statue dedicate alle divinità in età arcaica non presentano tratti fisiognomici specifici e sono designate con il termine ἄγαλμα che indica qualunque tipo di oggetto votivo. [29] Un altro termine noto, soprattutto dalle fonti letterarie, è l'altrettanto generico εἴδωλον usato per indicare forme rappresentative, solitamente ritraenti figure umane, che deriva dalla radice **wid* di ἰδεῖν e che ha a che fare, pertanto, con ciò che percepisce l'occhio e non con il concetto di somiglianza. [30] La situazione appare però differente per un settore della statuaria che è dedicato alla raffigurazione degli atleti vincitori nei giochi olimpici, che in vita ottengono l'onore di essere raffigurati come parte del premio per la loro vittoria. È proprio all'interno di questa particolare categoria di ritrattistica, affermatasi con una certa consistenza a partire dalla seconda metà del VI secolo a.C., che si compie una sorta di differenziazione tra statua votiva e statua onoraria e si afferma la nuova esigenza di identificare con l'oggetto rappresentativo l'individuo a cui l'oggetto stesso è dedicato. [31] Questo tipo di statua può essere definito talvolta con il termine ἀνδριάς, che solitamente è attribuibile agli uomini, ma è anche termine generico per statua con "fattezze umane" e quindi riferibile alle divinità. [32] È proprio in questo contesto però che fa la sua comparsa un nuovo termine, usato per indicare specificamente, questa volta, la statua-ritratto: l'iscrizione di dedica posta sulla base del pugile Euthymos di Locri (vincitore ad Olimpia all'inizio del V secolo a.C.) indica la statua oggetto della dedica con il termine εἰκών, proveniente dalla radice **weik*, che veicola l'idea di somiglianza. [33] L'uso di questo termine comincia ad affermarsi stabilmente verso la fine del V secolo a.C.: Erodoto lo usa in riferimento alle statue dei fratelli Kleobi e Bitone, di fatto eroi ma definiti anche *olympionikai*, dedicate nel santuario di Delfi dagli Argivi in memoria della loro vicenda mitica. [34] Le più antiche statue raffiguranti uomini illustri, non atleti, sembrano essere state quelle dei tirannicidi, che la città di Atene espose, straordinariamente, all'interno dell'Agorà come raccontato da Plinio il Vecchio nella *Naturalis Historia*. [35] Dalla fine del V secolo a.C. inizia a diffondersi la pratica, che diviene prassi per tutto l'arco del IV e del III secolo a.C., di dedicare statue a personaggi illustri come parte degli onori che una città può concedere al cittadino meritevole. Tra gli uomini, a ricevere questo onore si trovano inizialmente personaggi politici e militari, come gli strateghi, ma ben presto il fenomeno si espande anche agli uomini d'arte e ad altre categorie. [36] In età ellenistica ormai la pratica è divenuta comune, a tal punto che la dedica di statue onorarie diventa una prassi normale. Le città—malgrado concedessero l'onore della statua solo in alcune occasioni attraverso una decisione ufficiale—si riempirono di statue onorarie nei luoghi più in vista e l'età ellenistica fu il periodo di *floruit* per questo fenomeno. [37]

Nel decreto di Delo si prescrive che Kraton sia onorato attraverso la sistemazione di tre *eikones*, ovvero tre statue-ritratto raffiguranti l'auleta. Il *koinon* dei *technitai* di Dioniso decide di porne una nella città di Teo, più precisamente nel teatro (questa statua è menzionata anche nel decreto dei *technitai* di Ionia ed Ellesponto e di Dioniso *kathegemon* [Appendix epigraphica 2.1, A, 23]); una seconda viene posta a Delo, in un luogo da concordare con la città; la terza verrà collocata in un luogo indicato da Kraton [Appendix epigraphica 2.2, 26–34].

Tralasciando quest'ultima disposizione, che potrebbe tradire un onore *pro forma*, le disposizioni stabilite per queste statue a Teo e a Delo meritano un approfondimento. A Teo la statua dovrà essere incoronata da parte degli agonoteti in occasione della festività annuale (πανήγυρις) del *koinon*, in occasione delle Dionisie, e ogni qualvolta si celebri un agone cittadino; a Delo invece saranno i *technitai* stessi ad incaricarsi di tale compito, senza che vengano fornite indicazioni più specifiche. Inoltre, il *koinon* dei *synagonistai* dedica una εἰκὼν γραπτή—ovvero "immagine dipinta" [38] —nel *Dionysion* di Teo con base iscritta [Appendix epigraphica 2.1, B, 27–28]. È bene approfondire la questione della dedica delle tre *eikones* a Kraton. Essendo dipinta, la εἰκὼν γραπτή del *Dionysion* di Teo doveva trovarsi in un edificio chiuso o per lo meno coperto, onde evitare che l'esposizione all'esterno agli agenti atmosferici la danneggiasse. Per quanto riguarda la statua posta nel teatro è possibile che si trattasse di una immagine bronzea: [39] statue di questo genere le possiamo trovare nei teatri greci ancora in età imperiale, quando nel teatro di Messene ad esempio, nel II secolo d.C., viene dedicata una immagine bronzea in onore di un filosofo. [40] Per tentare di dare una possibile collocazione alla statua di Kraton collocata nel teatro di Teo è bene offrire alcune informazioni su di esso.

Il teatro di Teo si trovava lungo le pendici sud-orientali dell'Acropoli, rivolto a sud-est: sicuramente ricavato in età preromana nel fianco dell'altura, ad oggi quello che ci rimane sono i resti di età romana. Scavi recenti hanno permesso di individuare una serie di fondazioni in *opus incertum* al di sotto delle prime file, mentre la *summa cavea* poggia su un sistema di sostruzioni arcate, fatto che indica che il teatro fu ricostruito ex novo in età romana (Fig. 2). Questo intervento avvenne durante la seconda metà del I secolo d.C. grazie all'evergetismo di Tiberius Claudius Philistes, le cui iscrizioni datano la struttura all'età Flavia. [41]

Il teatro era dedicato a Dioniso, come risulta anche dai numerosi rilievi raffiguranti la divinità. Come per la raffigurazione dipinta, una *eikon* di Kraton viene posta all'interno di uno spazio dedicato a Dioniso: la statua doveva essere incoronata sia durante la festa annuale del *koinon* (sotto l'egida dionisiaca), sia durante le Dionisie. È evidente il legame a doppio filo con il dio ed il *koinon* dei *technitai*. [42]

La statua di Kraton costituiva il fulcro di uno dei momenti salienti di queste celebrazioni e per questo doveva avere un posto d'onore all'interno del teatro. Tuttavia è difficile darle una collocazione precisa, dal momento che il teatro che vediamo oggi ha subìto pesanti modifiche in età romana e si è perso l'impianto originario. Possiamo immaginare che essa fosse situata nell'orchestra o nelle *parodoi*, che costituivano in genere gli spazi destinati alle statue onorarie di atleti e benefattori. [43] L'orchestra potrebbe essere un'opzione, al modo delle statue dei poeti Anacreonte e Antimaco, o del filosofo Democrito, tutti originari di Teo. [44] Non è da escludere una sua collocazione sulla *scaena*, anche se di norma qui si trovavano statue di divinità (non sarà mancata certamente una statua di Dioniso), di eroi o di sovrani. [45] Un parallelo calzante si può ravvisare nella figura dell'auleta Satyros di Samo, onorato con una statua, riferibile alla base rinvenuta *in situ* davanti al colonnato del proscenio nel teatro di Delo alla fine dell'800, recante la seguente iscrizione: ὁ δήμος ὁ Δη̣λ̣ί̣ω̣[ν] Σάτυρον Εὐμένου Σάμιον. [46] Si tratta della base di una statua onoraria posta dai Delii per Satyros di Samo, figlio di Eumene. Satyros era un artista ben conosciuto anche a Delfi, [47] che fu plausibilmente membro del *koinon* asiatico. [48] Sulla base dell'esempio della statua di Satyros, si può supporre una collocazione simile per quella di Teo. Per quanto riguarda la statua posta a Delo, invece, è difficile fare delle ipotesi attraverso le esigue informazioni che si possono estrapolare dal testo, ma anche in questo caso il ritrovamento *in situ* della base di Satyros può costituire un utile confronto per la statua di Kraton.

– Jorge Cocquyt, Lavinia Tutino

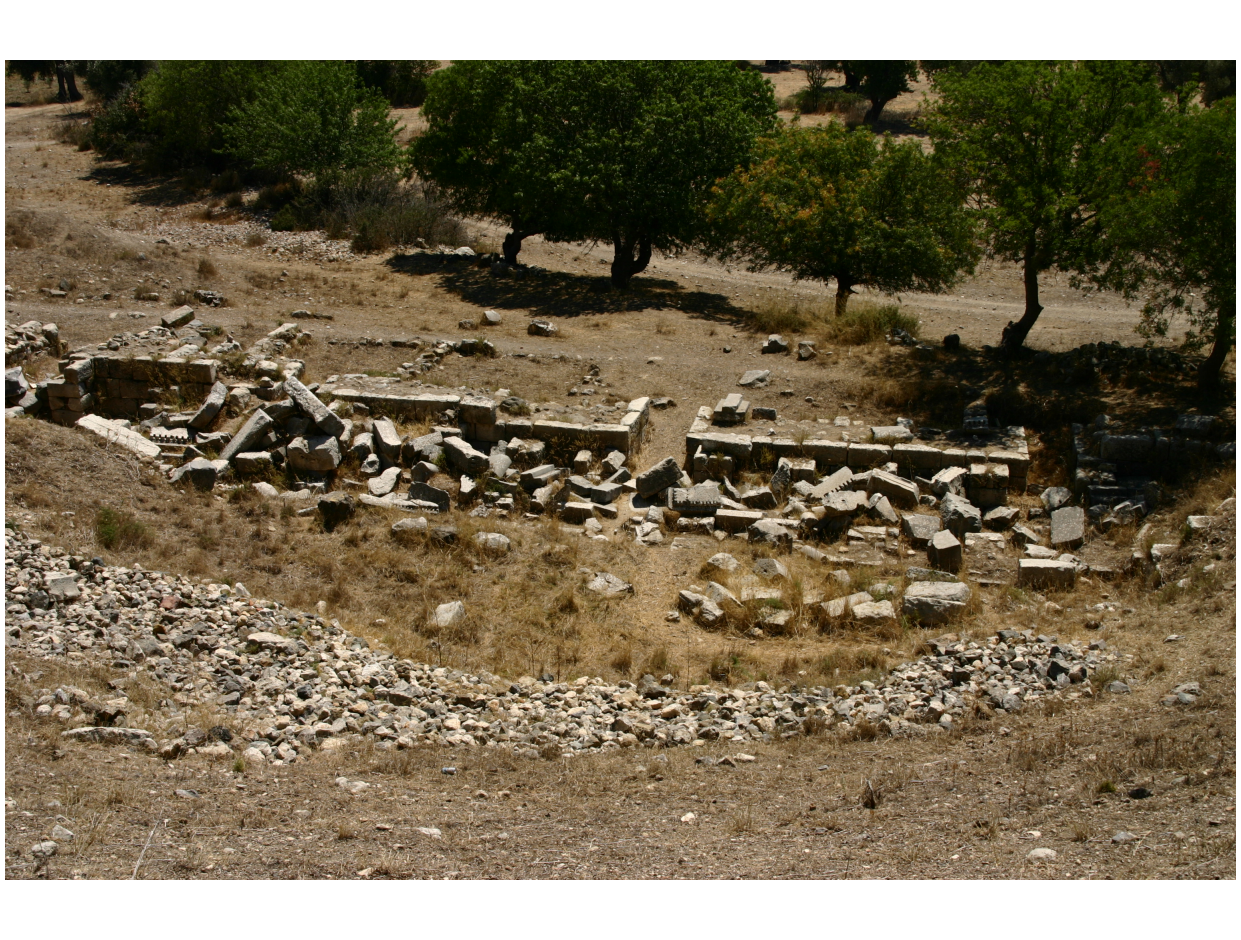


Fig. 2: Il teatro di Teo (da https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Theater_teos.JPG).

Qualche considerazione sugli Attalistai e sul loro edificio. La matrice dionisiaca degli Attalidi e l'eredità di Kraton.

Il rapporto tra Attalidi e *technitai* dionisiaci emerge dalla clausola contenuta nel decreto della corporazione degli *Attalistai* in onore di Kraton [Appendix epigraphica 2.3], che di essa fu il fondatore, relativa alla decisione del sovrano Attalo di affidare agli *Attalistai* l'*Attaleion*.

Com'è noto, durante l'Età ellenistica si assiste a una fusione delle forme greche con quelle orientali, che ha il suo riflesso, in particolar modo, nel sincretismo religioso. Questo non era altro che l'approdo di un processo di lunga durata iniziato in età classica, si pensi già solo ad Afrodite, o al caso di Cibele e Sabazio. [49] Fra V e IV secolo a.C., tuttavia, la presenza di divinità, culti orientali, o di loro tratti specifici, era complessivamente minoritaria nel mondo greco, e aveva suscitato il vario e opposto interesse degli intellettuali. I casi di studio più interessanti sono indubbiamente la posizione di Euripide nelle *Baccanti* (ultima tragedia messa in scena ad Atene, ma scritta in Macedonia, fattore significativo, come si vedrà più avanti) e quella di Platone, nelle *Leggi* (10. 910 bc).

Il sincretismo, l'assimilazione, l'accrescimento della sfera di competenza di una divinità diventano invece prassi consolidata, dapprima grazie all'azione attenta di Alessandro Magno e alla sua precoce assimilazione con Dioniso—in quanto dio straniero ma anche civilizzatore e dio dell'associazione—e poi dopo la morte di Alessandro stesso, al cui modello i Diadochi devono necessariamente ispirarsi nella lotta al potere, soprattutto per una questione di legittimazione. Questo quindi significa che determinate divinità trovano forte risonanza presso i sovrani ellenistici, sia per quanto concerne la loro propaganda politica, sia nei singoli aspetti cultuali di cui si fanno carico.

Una delle caratteristiche principali dei culti dei sovrani ellenistici consiste nell'elaborazione del dogma della discendenza divina degli stessi (un meccanismo che già era presente in età classica, ma con modi e forme diverse). I sovrani di Pergamo, coerentemente col modello di Alessandro, installarono un vero e proprio culto dinastico sotto l'egida di Dioniso *kathegemon*, che aveva simultaneamente la funzione di dio ἀρχηγός τοῦ γένους (matrice dinastica) e di dio del teatro (matrice pubblica o cittadina), e per il quale erano previste anche celebrazioni misteriche; di ciò abbiamo diverse testimonianze sia letterarie sia documentarie. I testi più significativi sono costituiti da due oracoli. Il primo è riportato in Pausania (10.15.3) ed è una celebrazione di Attalo I per la sua vittoria contro i Galati (240–239 a.C.); lo avrebbe pronunciato la pizia Faennide intorno al 281 a.C.:

> ἦ τότ' ἀμειψάμενος στεινὸν πόρον Ἑλλησπόντου
> † αὐδήσει Γαλατῶν ὀλοὸς στρατός, οἵ ῥ' ἀθεμίστως
> Ἀσίδα πορθήσουσι· θεὸς δ' ἔτι κύντε ῥαθήσει
> <πάγχυ> μάλ', οἳ ναίουσι παρ' ἠϊόνεσσι θαλάσσης –
> 5 εἰςὀ λίγον· τάχα γάρ σφιν ἀοσσητῆρα Κρονίων
> ὁρμήσει, ταύροιο διοτρεφέος φίλον υἱόν,
> ὃς πᾶσιν Γαλάτῃσιν ὀλέθριον ἦμαρ ἐφήσει.
> Παῖδα δὲ εἶπε ταύρου τὸν ἐν Περγάμῳ βασιλεύσαντα Ἄτταλον· τὸν δὲ αὐτὸν τοῦτον καὶ ταυρόκερων προσείρηκε χρηστήριον.

Invece, negli *Excerpta Historica* (vol. IV, p. 387, linea 24 Boissevain-Büttner Wobst) composti da Costantino VII Porfirogenito rinveniamo, fra i tanti, questo passo di Diodoro Siculo (presumibilmente 34–35.13.1–5): l'oracolo è spontaneo, e ha stilemi tipici, come il rimando al principio delle tre generazioni: [50]

> Ὅτι τοῦ Ἀττάλου τοῦ πρώτου βασιλέως χρηστηριαζομένου περί τινος ἐπαυτοματίσαι τὴν Πυθίαν φασὶ:
> "Θάρσει, ταυρόκερως, ἕξεις βασιληίδα τιμὴν
> καὶ παῖδες παίδων, τούτων γε μὲν οὐκέτι παῖδες."

I due oracoli sono un'ottima espressione della necessità di legittimazione da parte della casata regale, e il primo sembra avere anche un sapore di costruzione *post eventum*. [51]

Soffermandoci sul testo, è notevole l'epiteto ταυρόκερως, probabilmente di natura strettamente cultuale, essendo presente nella parodo delle *Baccanti* di Euripide, dalle movenze inniche (99–103):

> ἔτεκεν δ', ἁνίκα Μοῖραι
> 100 τέλεσαν, ταυρόκερων θεὸν
> στεφάνωσέν τε δρακόντων
> στεφάνοις, ἔνθεν ἄγραν θηρότροφον μαι-
> νάδες ἀμφιβάλλονται πλοκάμοις.

La scelta del toro si giustifica col fatto che esso era uno degli animali tipici del corteggio dionisiaco, e fra i prediletti dalle metamorfosi del dio, nonché espressione della forza della natura in Beozia o nell'Elide. [52] Plutarco (*Quaestiones Graecae* 36. 299B = *PMG* 871, 6–7) ci tramanda un inno a Dioniso cantato dalle donne elee per propiziare l'epifania del dio:

> «Διὰ τί τὸν Διόνυσον αἱ τῶν Ἠλείων γυναῖκες ὑμνοῦσαι παρακαλοῦσι βοέῳ ποδὶ παραγίνεσθαι πρὸς αὐτάς;» ἔχει δ᾽οὕτως ὁ ὕμνος: «᾽Ελθεῖν, ἦρ᾽, ὦ Διόνυσε, / Ἀλείων ἐς ναὸν / ἁγνὸν σὺν Χαρίτεσσιν / Ἀλείων⟩ἐς ναὸν / τῷ βοέῳ ποδὶ δύων». εἶτα δὶς ἐπᾴδουσιν «ἄξιε ταῦρε».

L'epiteto ricorre, infine, in Euforione (14. 1 Powell) e nell'*Inno Orfico* 52, al verso 2, anch'esso per Dioniso.

Ma i testi sono anche prova di una sottesa concorrenza nei confronti dei Tolemei. Anche loro si affidavano a Dioniso come nume tutelare, e lo avevano unito in forma sincretica al dio Osiride, ma si professavano, al contempo, discendenti di Eracle, rimontando in ultima istanza a Zeus. Allo stesso modo, gli Attalidi riconnettevano le loro origini regali non solo a Dioniso, ma anche ad Eracle. L'inno composto dal poeta Nicandro (fr. 104 Schneider) ne è un chiaro esempio:

> 1 Τευθρανίδης, ὦ κλῆρον ἀεὶ πατρώιον ἴσχων,
> κέκλυθι μηδ' ἄμνησ τον ἀπ' οὔατος ὕμνον ἐρύξῃς,
> Ἄτταλ', ἐπεί σε ὀρίζαν ἐπέκλυον Ἡρακλῆος
> ἐξέτι Λυσιδίκης τε περίφρονος, ἣν Πελοπηίς
> 5 Ἱπποδάμη ἐφύτευσεν ὅτ' Ἀπίδος ἤρατο τιμήν.

Il probabile modello comune di riferimento potrebbe essere quello che leggiamo in Teocrito (*Idilli* 17. 20–25), in un encomio dei Tolemei:

> 20 ἀντί αδ' Ἡρακλῆος ἕδρακεν ταυροφόνοιο
> ἵδρυται στερεοῖο τετυγμένα ἐξ ἀδάμαντος·
> ἔνθα σὺν ἄλλοισιν θαλίας ἔχει Οὐρανίδῃσι,
> χαίρων υἱωνῶν περιώσιον υἱωνοῖσιν,
> ὅττι σφεων Κρονίδης μελέων ἐξείλε το γῆρας,
> 25 ἀθάνατοι δὲ καλεῦνται ἑοὶ νέποδες γεγαῶτες.

Memorabile anche l'epigramma ellenistico *SEG* XXXIX 1334 in cui emerge l'associazione fra re e dio, celebrati insieme dall'autore del testo.

> 1 παῖς ὁ Δεινοκράτους με σοί, Θυώνης
> κοῦρε, καὶ βασιλῆι τὸν φίλοινον
> Ἀττάλωι Διονυσόδωρος εἷσεν
> Σκίρτον οὐξικυῶνος—ἁ δὲ τέχνα
> 5 Θοινίου, τὸ δὲ λῆμμα πρατίνειον—·
> μέλοι δ' ἀμφοτέροισιν ὁ ἀναθείς [με].

Degne di nota sono anche tre dediche votive che testimoniano che Dioniso *kathegemon* era indissolubilmente legato al re e al teatro e aveva quindi una dimensione al contempo pubblica e privata:

I.Pergamon 221

> [βασιλεὺς Ἄτ]τ̣αλο[ς βασιλέως Ἀττάλου]
> [- – – ἱ]ε̣ρέα Δ[ιονύ]σ[ου Καθηγε]-
> [μόνος, δι'] ἀ̣ρετὴν καὶ φ[ιλανθρωπίαν]
> [Διονύσ]ωι Καθ[ηγεμόνι].
> 5 [- – – Μηνοφά̣[νου]
> [Περγα]μηνὸς ἐπό[ησεν].

I.Pergamon 222

> Διον̣ύσ[ωι Καθηγεμόνι]
> καὶ τοῖς [- – -]
> Ἀρ[ί]σταρχο[ς – – -].
> τ[ὸ σ]τιβάδε[ιον – – -]

I.Pergamon 236

> Ἀπολλόδωρος Ἀρτέμωνος γενόμενος γραμματεὺς δήμου τὸν πυλῶνα καὶ τὸ ἐν αὐτῶι ἐμπέτασμα
> Διονύσωι Καθηγεμόνι καὶ τῶι δήμωι.

Non stupisce dunque che questo tipo di raffigurazione dionisiaca fosse assai diffusa nel Regno di Pergamo, con fine esplicitamente propagandistico, a cominciare dai rilievi del tempio per Apollonide di Cizico, moglie di Attalo I, di cui siamo informati dal terzo libro *dell'Anthologia Palatina*. Infine, occorre richiamare alla mente il fregio del tempio di Pergamo, in cui Dioniso è protagonista indiscusso: raffigurato in maniera tradizionale, nella sua veste di civilizzatore trionfante contro i Giganti, è identificabile proprio con Dioniso *kathegemon*, anche grazie ad una complessa rete di rimandi simbolici.

È sicuro che a presiedere il culto dinastico attalide fossero proprio gli Attalistai, i protagonisti del decreto di Teo in onore del fondatore Kraton [Appendix epigraphica 2.3]. Non è chiaro se tale corporazione fosse connessa ai *technitai* dionisiaci e avesse una matrice artistica, [53] ma senza dubbio si può ammettere un ruolo centrale di Kraton che, da *technites*, aveva avuto modo di realizzare una scalata sociale di primo livello, arrivando ad essere una figura di rappresentanza assoluta e di mediazione presso gli Attalidi. Fu lui stesso a creare questo κοινόν, che aveva il compito di curare il culto regale: l'elenco dei σώματα lasciati in eredità da Kraton, come nota Le Guen, [54] rimanda al contesto dionisiaco e serviva a perpetuarne il culto, [55] mentre il νόμος ἱερός consisteva, con ogni probabilità, in una serie di regole del culto stesso. Vale dunque la pena soffermarsi sugli oggetti di Kraton, riportati sul verso del decreto degli *Attalistai*.

Rigsby 1996, 137:

> [– – – ?λογισ]μοῦ καὶ <π>αραδόσεως [– – –]
> [– – – ἐπιτρ]οπεύων? ΤΑΙ[. .]ΔΟΝΩΣ ἐπίτροπον ὑ[π]ὸ τ[οῖς]
> Ἀτταλισταῖς, ὥστε ὑπάρχειν αὐτοῖς καὶ τὰ στρώμ-
> ατα καὶ τὰ σκ[ε]υή, ο<ἷ>ς καὶ ἐπ' ἐμοῦ [ἐχρ]ῶν<τ>ο, ἀμφιτά[πους]
> 5 ἐννέα ψιλάς, ἐν<ν>έα ὑπαγκώνια καὶ τὰ λίνα μαλακώτατα (vel τριάκοντα?)
> τραπέζας δύο, τριπόδια δύο, κάδον διμέτρητον,
> χαλκίον τε τραγοϊαῖον καὶ ἄμβικον, λεκάνην ἐς πο-
> τήρια, καὶ ἄλλην ποδανιπτῆρα, λυχνίαν χαλκῆν σαλ-
> πιγγωτήν, λύχνον χαλκοῦν δίμυξον, δίφρον ἐβένιν-
> 10 ον, ἀσπίδα καὶ δόρυ. [56]

Per capire qualcosa di questo insolito e ricco corredo può essere utile analizzare ogni sua singola componente, iniziando da un passo di Ateneo (4.74, 11 Kaibel):

> Ἀριστοτέλης δ' ἢ Θεόφραστος ἐν τοῖς ὑπομνήμασι περὶ Μαγνήτων λέγων τῶν ἐπὶ τοῦ Μαιάνδρου ποταμοῦ ὅτι Δελφῶν εἰσιν ἄποικοι τὰς αὐτὰς ἐπιτελοῦντας αὐτοὺς ποιεῖ χρείας τοῖς παραγιγνομένοις τῶν ξένων, λέγων οὕτως· 'Μάγνητες οἱ ἐπὶ τῷ Μαιάνδρῳ ποταμῷ κατοικοῦντες ἱεροὶ τοῦ θεοῦ, Δελφῶν ἄποικοι, παρέχουσι τοῖς ἐπιδημοῦσι στέγην, ἅλας, ἔλαιον, ὄξος, ἔτιλύχνον, κλίνας, στρώματα, τραπέζας.

Il brano riferisce alcune prese in giro nei confronti dei Delfi da parte dei satiri, perché passano troppo tempo a far feste e sacrifici: qui leggiamo una testimonianza relativa ai Magnesi, coloni di Delfi, e alla loro generosità nei confronti degli stranieri, che ricevono una serie di oggetti, in buona parte utilizzati per l'appunto in contesti rituali. Alcuni di essi si ritrovano nel lascito di Kraton. Evidentemente, tutti questi oggetti avevano una funzione in primo luogo simposiale, e non è da escludere, come si vedrà, anche una funzione rituale di matrice dionisiaca, visto il contesto dell'iscrizione degli *Attalistai*.

Sorvolando sulla τράπεζα e sui cuscini di lino (ὑπαγκώνια), che richiamano già di per sé stessi il contesto simposiale, possiamo parlare degli oggetti che seguono.

Il tripode (τριπόδιον) e la giara (κάδος) ricorrono spesso in un contesto di libagione assieme al vino, quindi si conferma il loro carattere, più o meno intrinsecamente, dionisiaco. Si leggano i passi seguenti, uno strettamente lirico, un altro parodico:

Anacr. fr. 28 Page = fr. 93 Gentili.

> ἠρίστησα μὲν ἰτρίου λεπτοῦ μικρὸν ἀποκλάς,
> οἴνου δ' ἐξέπιον κάδον· νῦν δ' ἁβρῶς ἐρόεσσαν
> ψάλλω πηκτίδα τῆι φίληι κωμάζων †παιδὶ ἁβρῆι†.

Antifane fr. 112 K.-A. (dalle *Donne di Caria*)

> τρίποδα καὶ κάδον
> παραθέμενος ψυκτῆρά τ' οἴνου […]
> μεθύσκεται.

Questi due passi sono citati da Ateneo (11. 45. 25, e 109. 15 Kaibel) che parla di tre oggetti preposti alla cura del vino, una giara che lo conteneva, un'anfora per rinfrescarlo e il tripode su cui poggiava. Il contesto, come si dirà poi, è un ampio catalogo di oggetti da simposio, elencati proprio durante un banchetto. Un'epigrafe attica sembra confermare l'utilizzo dionisiaco del κάδος in questione. [57]

L'ἄμβιξ è un *hapax* epigrafico, mentre siamo più fortunati sul versante letterario: oltre a poche menzioni in testi medici (Dioscoride Pedanio, Oribasio) e in testi di alchimia, [58] ce ne parla sempre Ateneo (11.60, 15 Kaibel) durante la discussione dei banchettanti in merito ai diversi tipi di coppe da simposio, descritte per forma e dimensione, presentate in ordine alfabetico. Le coppe di Argo somigliano agli ἄμβικες (e a titolo di esempio si cita Semonide di Amorgo, fr. 27 West) per via della forma comune ai due manufatti, dall'estremità appuntita. Su di essa, non è possibile dire se avesse natura eminentemente dionisiaca, ma è comunque innegabile il suo ruolo simposiale.

Per quanto riguarda la bacinella per il lavaggio dei piedi (λεκάνη), le attestazioni epigrafiche non sono moltissime, mentre sembra che solo il testamento di Kraton ne prevedesse anche una esplicitamente dedicata alle coppe (ἐς ποτήρια). Ci soccorre tuttavia uno scolio alla *Pace* di Aristofane, verso 1244a, 5, [59] in cui si fa riferimento a questo tipo di coppa utilizzata per giocare al cottabo. Come apprendiamo da Ateneo (2. 86, 12 Kaibel), evidentemente il suo uso era piuttosto diffuso durante il simposio: egli, citando Antifane (fr. 243 K.-A.), annovera la coppa nella mobilia della sala da pranzo.

Passiamo adesso al candelabro (λυχνία) e alla lucerna (λύχνος). Entrambi gli oggetti sono attestati numerose volte in vari testi epigrafici, soprattutto in inventari e leggi sacre. Erano generalmente d'argento o di bronzo e svolgevano anche una funzione rituale, oltre che semplicemente pratica, come attesta Ateneo (15.699d). L'uso rituale del candelabro è chiaramente attestato da un'iscrizione milesia nella quale il re Seleuco I invia e dedica una serie di oggetti presso il santuario di Apollo a Didima, tra cui un candelabro (λυχνία) e alcune coppe d'oro, e prescrive, tramite una lettera, che vengano utilizzati in ambito cultuale per fare libagioni e durante la consultazione oracolare. [60] Riguardo al λύχνος, merita di essere menzionata un'epigrafe di Locri in cui la lucerna appare strettamente legata al contesto cultuale dionisiaco: la legge del tiaso impone di pagare una quota di 14 oboli e di dedicare alla menade, probabilmente in occasione di una celebrazione specifica, tre lucerne a nome dell'intero κοινόν. [61] Si legga anche la legge sacra datata al I sec. a.C., rinvenuta a Capo Sunio, e riguardante il culto di Men Tyrannos, il dio della luna, venerato in particolar modo in Frigia. In questo culto, che fu importato in Attica da Xanthos, un immigrato proveniente dalla Licia, sembra potersi riconoscere l'uso rituale della lucerna durante il sacrificio. [62] Altrettanto interessante, infine, quanto attestato da un'epigrafe del Fayuum, una lettera dei sacerdoti di Pnepheros alla regina Berenice IV (78–55 a.C.), in cui si legge che le lucerne venivano accese durante alcuni sacrifici e libagioni: tali azioni, assieme ad altre non specificate (τἆλλα [τὰ] ν̣ομιζόμενα) facevano parte di un rito eseguito 'incessantemente', per una divinità locale, il dio coccodrillo Pnepheros. [63]

La conferma definitiva della ritualità della torcia, indicata col termine δαΐς, ovvero un tizzone di pino resinoso, ci viene data dal più antico esempio testuale di rito dionisiaco, una τελετά archetipica, il frammento 70b Sn.-Maeh. di Pindaro (8–18):

> Σεμνᾷ μὲν κατάρχει
> Ματέρι πάρ μεγᾴλα ῥόμβοι τυπάνων,
> 10 ἐν δὲ κέχλαδ[εν] κρόταλ' αἰθόμενα τε
> δαΐς ὑπὸ ξαγτᾳ ῖ σιν πεύκαις·
> ἐν δὲ Ναΐδων ἐ̣ρίγδουποι στοναχαί

μανίαι τ' ἀλαλ̣αί̣ τ' ὀρίνεται ριψαύνει
σὺν κλόνῳ.
15 ἐν δ' ὁ παγκρατὴς κεραυνὸς ἀμπνέων
πῦρ κεκίν̣η̣[ται το τ'] Ἐ̣ν̣υαλί̣ου
ἔγκος, ἀλκάεσσά [τ]ε̣ Παλλάδο[ς] αἰγίς
μυρίων φθογγάζεται κλαγγαῖς δρακόντων

Nel passo emerge chiaramente anche il legame con la lancia: probabilmente è un'allusione ad una sorta di danza rituale, in cui si facevano battere le lance sugli scudi. A questo tipo di rito non era estranea la religiosità greca, si pensi soltanto ai versi 52–54 dell'*Inno a Zeus* di Callimaco.

Le attestazioni epigrafiche degli ultimi tre oggetti sono molte, e sono frutto per lo più di attività di rendiconto. Se consideriamo però il modo in cui lancia, scudo e carro compaiono insieme nei testi epigrafici a nostra disposizione, ci accorgiamo che la loro combinazione è insolita.

Va notato, infatti, che lo scudo si trova assieme al carro in dodici testi, [64] mentre è assieme alla lancia in altri nove testi. [65] Infine, in IG I3 422 è presente l'unica occorrenza in cui troviamo lancia e carro. Se ne conclude che la nostra iscrizione è l'unica in cui i tre oggetti compaiono assieme. Ma non solo: è sinonimo di rarità anche il materiale con cui è fatto il carro. L'ebano è un materiale attestato in maniera assolutamente minima da un punto di vista epigrafico. [66]

È utile ricordare che nel mondo greco non era assolutamente comune che un privato dedicasse oggetti di tale portata, espressione di uno *status symbol* e provenienti da un grande accumulo di ricchezze. Ciò deve essere necessariamente frutto della grande ascesa sociale di Kraton.

L'*Attaleion* dunque doveva essere il luogo dove il culto dinastico veniva officiato dagli *Attalistai* raccolti in riunione. Un ragionevole termine di paragone potrebbe essere rappresentato da un'iscrizione rinvenuta a Teo, dove si regolamentava il culto per la moglie del re, la regina Apollonide di Cizico: figurano preghiere, libagioni, una processione, un inno e infine un altare a lei dedicato con l'epiteto di θεά. [67]

Tuttavia ad oggi lo schema costruttivo dell'*Attaleion* e la sua precisa localizzazione sembrano inattingibili, infatti si potrebbe pensare ad esso come un vero e proprio tempio, oppure un semplice edificio adiacente al teatro che comprendeva il τέμενος di cui si parla nel testo dell'iscrizione, se non addirittura identificarlo con il τέμενος stesso [Appendix epigraphica 2.3, 30]. [68] Gli unici due punti su cui potrebbe esserci accordo sono la localizzazione geografica, ma non topografica, e lo statuto del recinto sacro. Che l'*Attaleion* si trovasse a Pergamo, capitale del regno, e non a Teo sembra infatti l'ipotesi più verosimile, [69] tenendo conto anche del fatto che a Teo (dove il testo è stato rinvenuto) venivano pubblicate le copie dei decreti dell'assemblea. Il recinto sacro era invece il luogo dove venivano probabilmente effettuati le libagioni e i sacrifici di carattere dionisiaco per il sovrano (celebrazioni pagate tramite le dracme e i σώματα di Kraton), forse a costituire un'estensione dell'*Attaleion*. Non è possibile dire con sicurezza se il τέμενος contenesse anche l'altare sacrificale per il re: gli altari di Pergamo che conosciamo erano consacrati a diverse divinità, e anche ai sovrani, ma resta ignoto se questi ultimi fossero associati alle divinità con l'epiteto θεός solamente *post mortem*. Appare questa comunque l'ipotesi più probabile e seducente. [70]

Ciò che è degno di nota è però l'*ensemble* di questi edifici, in particolar modo la stretta correlazione fra teatro e recinto sacro. Essa è espressione schietta del legame fra culto dinastico di matrice dionisiaca e artisti itineranti, riuniti nella corporazione degli *Attalistai*. Evidentemente erano gli attori principali della propaganda attalide in tutto il Regno di Pergamo.

Al netto delle numerose incertezze e dei problemi aperti che il decreto degli *Attalistai* lascia, i caratteri dionisiaci del culto regale degli Attalidi e il ruolo degli *Attalistai* di Kraton sembrano emergere con sufficiente chiarezza. E appare altrettanto evidente che Eumene II prima, e Attalo II poi, si fossero avvalsi di associazioni dionisiache e dei *technitai* (che avevano in un dio tanto importante quanto complesso come Dioniso il nume tutelare) per propagandare il proprio culto familiare di matrice dionisiaca.

– Riccardo Biagiucci

La *synoikia*

Nel decreto degli Attalistai, tra i beni lasciati da Kraton, viene menzionato il termine *synoikia*, [Appendix epigraphica 2.3 21–22]. La struttura viene localizzata nelle vicinanze delle residenze reali e affidata da Kraton alla corporazione da lui fondata, al modo dell'Attaleion presso il teatro. Oltre a quest'ultimo, il *technites* possedeva un edificio che aveva in vita acquistato da un certo Mikkrios o Mikkrias. Ma cos'è realmente la *synoikia* e perché supporre la presenza certa di un contratto di vendita e o di possesso per tale edificio? Il termine è composto dal suffisso *syn* ("con") e dal sostantivo *oikia* ("casa") e presuppone una coabitazione, in una accezione semantica che esula dalla forme espressive architettoniche delle strutture indicate con questo nome. Al termine vengono attribuiti i seguenti significati: abitazione, albergo, dimora, dove sono più famiglie, o anche magazzino e infine coabitazione, casamento. [71] In Eschine (1. 124. 2), il termine è usato per indicare grandi caseggiati abitati da più persone che se ne dividevano l'affitto. *Synoikia* può indicare luoghi deputati alla produzione o alla vendita di materie prime o merci: nella stessa orazione, sono menzionati *ergasteria* che si affacciano sulle strade. Lo Pseudo Senofonte (*Athenaion Politeia* 1. 17) menziona con questo termine l'affitto di alloggi (*synoikiai*), collegandolo all'ambito commerciale. Tra le fonti epigrafiche, degna di menzione è *IG* XII 5, 872 da Thasos, dove *synoikia* è riferito alla lavorazione di merci o metalli (un tale Theodektes fa dono alla *polis* di *ergasteria* vari e di una *synoikia*). L'iscrizione si data alla seconda metà del II sec. a.C., dunque qualche decennio dopo l'iscrizione degli Attalistai [Appendix epigraphica 2.3]. Si tratta di un architrave riutilizzato come materiale di reimpiego che probabilmente apparteneva a un *ergasterion* non distante dall'altro edificio dedicato, la *synoikia*. Nel panorama epigrafico non vi sono altre attestazioni di un diretto collegamento tra la *synoikia* e la vendita o la produzione di merci. Il termine comunque compare in almeno altre trenta iscrizioni, quasi tutte mutile, la cui più alta frequenza di attestazione è localizzata in Attica e nelle isole; più sporadiche sono le attestazioni del termine in iscrizioni provenienti dalla Ionia o dal Peloponneso. [72]

Tornando alla *synoikia* dell'iscrizione di Kraton, si potrebbe tentare di risalire alla funzione dell'edificio ereditato dagli Attalistai. Data la vicinanza ai *Basileia* di Pergamo e il silenzio dell'epigrafe su ogni altra attività svolta nella struttura, si potrebbe forse affermare che essa servisse da dimora privata prima dell'acquisto da parte di Kraton. Riguardo poi all'utilizzo di essa da parte degli Attalistai, si può ipotizzare che la *synoikia* fosse un edificio con funzioni aggregative. In alternativa, potrebbe essere stato utilizzato come magazzino per i beni lasciati in eredità da Kraton. A livello ipotetico, Kraton potrebbe aver tenuto in affitto un alloggio in questa dimora e poi avere acquistato l'intero complesso, che alla sua morte destinò agli Attalistai: che sia stato utilizzato come luogo di residenza per i *technitai* provenienti da Teo nei soggiorni pergameni?

– Rossano Ricciutelli

Una coniazione della gilda di Dioniso

Il decreto onorario del *koinon* degli Attalistai per Kraton di Calcedonia [Appendix epigraphica 2.3] fornisce una testimonianza del ruolo centrale che Kraton rivestì presso la corte pergamena. Il suo stretto legame con la dinastia attalide, testimoniato dal fatto che è proprio attraverso il re Attalo che si conoscono le volontà di Kraton, l'ingente patrimonio lasciato alla gilda di artisti da lui creata e le cariche rivestite costituiscono tutti interessanti indizi della rilevanza di questa figura.

Indice della spiccata rilevanza del personaggio è senz'altro il privilegio conferito al *koinon* degli Attalistai di battere monete recanti il nome della gilda. Queste emissioni monetali recano al *recto* la testa di Dioniso che indossa una mitra e una corona d'edera e al verso un tirso entro una corona d'edera con la legenda ΤΩΝ ΠΕΡΙ ΤΟΝ ΔΙΟΝΥΣΟΝ ΤΕΧΝΙΤΩΝ. Si tratta di tetradrammi d'argento del peso di 16,85 g databili al 155–145 a.C., emessi presumibilmente da una zecca con sede a Teos. I motivi impressi sul dritto e sul rovescio di questi tetradrammi (rispettivamente la testa di Dioniso e il tirso) fanno riferimento al carattere dionisiaco del *koinon*.

C. Lorber e O.D. Hoover hanno evidenziato come questi tipi monetali rientrino nel gruppo di tetradrammi con una caratteristica corona al rovescio, emessi dalle zecche della Grecia continentale, delle isole dell'Egeo e delle città della Ionia e dell'Eolide nel II secolo a.C. [73] In particolare le monete coniate da queste ultime sono quelle che trovano un più diretto confronto con i tetradrammi della gilda dionisiaca, i quali vengono ricollegati alle emissioni della città di Myrina e per tale motivo datati nell'intervallo 155–145 a.C.

Sono state messe in evidenza alcune particolarità emerse dall'analisi dei tetradrammi degli artisti di Dioniso. Innanzitutto si è notato come i tipi vengano impressi su tondelli di secondo impiego, i quali avevano in precedenza ospitato altre rappresentazioni che non si è però in grado di riconoscere. Si è poi rilevata l'assenza su questi tetradrammi di marchi di controllo.

Al fine di individuare le motivazioni di questa coniazione ad opera dei *technitai* di Dioniso, i due studiosi si sono concentrati sulla cronologia di queste emissioni. Si è escluso che si trattasse di monete utilizzate per i pagamenti o per le attività della gilda. Infatti, a ben vedere, la somma lasciata in eredità da Kraton agli Attalistai, di cui si fa menzione nel decreto del *koinon*, non è in tetradrammi bensì in dramme alessandrine [Appendix epigraphica 2.3, 23–24: ἀργυρίου Ἀλεξανδρείου δραχμὰς]. Così anche la multa comminata, per decreto della gilda, agli artisti che, dovendo esibirsi alle Dionisie di Iasos, avessero defezionato senza un valido motivo, doveva essere pagata in "dramme di Antioco": ancora una volta dunque un nominale diverso dai tetradrammi emessi dall'associazione di artisti.

Alla luce di quanto considerato, escludendo l'utilizzo abituale di questi tetradrammi per le operazioni della gilda, si può ipotizzare che la loro coniazione fosse legata a un'occasione specifica, a un particolare evento da celebrare. Il periodo in cui questi tipi vengono datati (155–145 a.C.) coincide con la fase in cui l'associazione degli artisti di Dioniso della Ionia e dell'Ellesponto, unitasi a quella degli artisti di Dioniso *kathegemon*, è sotto il controllo della dinastia Attalide. Probabilmente questi tetradrammi vennero battuti proprio in occasione della formazione del *koinon* degli Attalistai ad opera di Kraton che viene datata tra il 159 e il 153/152 a.C. L'intento doveva essere quindi quello di celebrare la costituzione della gilda e anche di pubblicizzare tale avvenimento presso un pubblico assai vasto, come testimonia la scelta di coniare tetradrammi e non cistofori. Questi ultimi, infatti, venivano battuti per volere della dinastia Attalide per coprire la circolazione esclusivamente nel regno pergameno. I tetradrammi, invece, potevano circolare al di fuori di esso ed abbracciare di conseguenza un areale più ampio. In effetti, queste emissioni sembra abbiano raggiunto la Siria e potrebbero essere state utilizzate, alla stregua degli altri tetradrammi con la caratteristica corona emessi da altre città dell'Asia Minore, di cui si diceva in precedenza, per finanziare la successione al trono seleucide di Alessandro I Balas, la cui ascesa era sostenuta dagli Attalidi.

In conclusione, l'analisi di queste coniazioni ci consente di ricostruire la rilevanza politica di cui godeva la gilda degli Attalistai alla quale fu conferita l'autorità—di solito riservata alle città o ai sovrani—di poter coniare monete e di imprimere su di esse il nome dell'associazione e—altro dato non trascurabile—l'agiatezza dell'associazione degli artisti di Dioniso, la quale poteva contare sulla disponibilità economica necessaria per sovvenzionare una coniazione monetale.

– Sophia De Gaetano

The role of the music in the city of Teos in the 2nd century BCE

One of the most remarkable pieces of evidence provided by the decree of the Attalistai [Appendix epigraphica 2.3] in honor of the *auletes* Kraton is the very high cultural and socio-economic status achieved by the musician in the Kingdom of Pergamon and in the Ionian cities.

If, on one hand, it is still debated whether the honorary decree is an engraved copy of a decree describing honors to be tributed to Kraton in Pergamon and subsequently published in the cities where the *aulos*-player was also active, or, on the other hand, it is a genuinely Tean promulgation, [74] a more general investigation is deserved to understand the role played by musicians in the political context of the Asia Minor cities, under the influence of Attalids, in the first half of the second century BCE.

In this respect, a certain number of inscriptions related to music in Teos (200–160 BCE) shows that musical practices formed part of the cultural policy of the Ionian community, similarly to the activities promoted by the Attalids after the Apamea treatise (188 BCE). A recent study investigated this aspect analyzing an inscription concerning the education of children in the *polis* of Teos. [75]

The so-called Polythrous's foundation [Appendix epigraphica 2.4] contains a law regulating educational activities for Tean boys and girls, who were sons of free men. The date of this inscription is uncertain, even if several arguments place it during the first half of the second century BCE. This inscription attests to the high level of music lessons and the socio-economic status of music teachers, who may have belonged to the *technitai* settled in Teos.

Polythrous, son of Onesimos, who must have been a citizen belonging to the civic *élite* of the Hellenistic Teos, is otherwise unknown. He brought a total amount of 34,000 drachms for the foundation of a school, where three categories of teachers were hired: *grammatodidaskaloi*, a *kitharistes* or a *psaltes*, and an ὁπλομάχος along with a teacher for archery and javelin. These teachers were selected once a year by a *paidonomos*.

The first ones were in charge of teaching literature, including Homeric poems and more recent works, as well as calligraphy and painting techniques, as can be deduced from the contests of young boys, [76] which also included reading and general knowledge. There were three stages of education, according to pupils' age: *paides*, *neoteroi*, and *epheboi*. Each level had its own *grammatodidaskalos*, who earned between 600 and 500 annual drachms, according to the level of the pupils.

It is interesting that lessons of literature were open to both boys (παῖδες) and girls (παρθένοι): this clearly indicates that literary tradition should be taught to both sexes, reducing the difference between them. Young girls were not excluded from the civic institutions, at least in this Ionian *polis*. However, we lack parallels in other contexts to judge if it was a peculiarity of Teos.

The *hoplomachos* acted as a master of arms, carrying out the training of the young pupils (*neoteroi* and *epheboi*) only during two months for each year, receiving 300 drachms, whereas the teacher for archery and javelin earned 250 drachms during the same period.

Then, the *kitharistes*, or *psaltes*, was in charge of teaching both theoretical and instrumental aspects of music. Indeed, *neoteroi* should learn the μουσικά, a neutral plural substantivized adjective that is used for referring to the theory of music [Appendix epigraphica 2.4, 34], [77] as well as κιθαρίζειν ἢ ψάλλειν [Appendix epigraphica 2.4, 18], that are infinitives indicating technical terms for playing a chordophone with or without a plectrum. The latter expression should refer to the instrumental practice. Conversely, music teachers taught only μουσικά (indicating the music theory) to *epheboi* and this complies with music teaching also in the last years of education.

The use of chordophones had a long-standing tradition in Teos, homeland of Anacreon, who is considered the inventor of the *barbitos*, a stringed instrument of the same family of the lyre, in which strings were extended over a tortoise shell used as a sound-box. Curiously, wind instruments are not mentioned in Polythrous's foundation nor are there technical terms related to them.

The *kitharistes*, or *psaltes*, earned 700 drachms per year, which is a higher salary than that of the *grammatodidaskalos*. Using information from other inscriptions of the Hellenistic period, we can compare this salary to others, observing that these teachers had a middle-class status. For example, the *aulos*-players and the choristers for the Delian *Apollonia* received a salary of 1500 drachms, whereas the maidens of a sanctuary received about 120 drachms.

The criteria for the selection of the *kitharistes*/*psaltes* are not fully understood. It is likely that technical skills were considered but popularity should also play a role in their choice. The fact that the assignment of the music teaching had at least the duration of one year has suggested that the recruitment should take place among musicians already present in the *polis*. This has naturally led to considering the possibility that the teachers could be selected among the *technitai* settled in Teos, either belonging to the *koinon* of the Dionysian *technitai* of Ionia and the Hellespont, or to that of the *technitai* of Dionysos *kathegemon*, or finally to the Attalistai (if we admit for them an artistic commitment), depending on the chronology. In this case, the salary earned through music lessons would represent an extra-income for the financial resources of the artists, given that board and lodging were already provided by the *koinon*.

The Polythrous's foundation recognizes that music also had a political role in the education of children. The teaching of the three disciplines—literature, music, and arms—should forge the perfect citizens, educated to defend both the city walls and to preserve the culture of Teos. This cultural direction looks like that pursued by the Attalids in different contexts, like Delphi.

An attestation that music had a political as well as diplomatic function in Teos is provided by another inscription, [78] which presents a law establishing a civic cult for the late queen Apollonis of Pergamon. This decree instituting religious ceremonies in honor of Apollonis, which must be dated to 166/159 BCE, is a further attestation of the civic cults set up by Greek *poleis* in honor of the Hellenistic monarchs. As far as musical practices are concerned, this honorary decree for Apollonis provides evidence that musical performance, involving both boys and girls, formed part of the ceremonies. In fact, at lines 8–10, we read: ἆισαι τοὺς ἐλευθέρους παῖδας παραβώμιον, / [χορ]εῦσαι δὲ καὶ τὰς παρθένους τὰς ἐπιλεγείσας ὑπὸ τοῦ παιδονόμου / [καὶ] ἆισαι ὕμνον· ["(*scil.* it is decreed that) young free boys will sing a παραβώμιον, while the young girls those selected by the *paidonomos* will dance and sing a hymn"].

It is reasonable to think that the young boys and girls acting in this performance would be the same pupils of the Polythrous's foundation. It remains an open question if the school was actually founded to assure that the annual performance of this festival in honor of the divinized queen would have been carried out.

In any case, the institution of these cults is tied up to the political events in which the *polis* was involved and shows the will of Teos gaining favor with the Attalids. In this context, music had a fundamental place in the framework of the official cult. The Polythrous's foundation could represent a means to fill a previous gap and to reinforce local dynamics.

In this perspective, the very high socio-economic status reached by Kraton should be understood situating his story of preeminent *aulos*-player in such a vibrant cultural background.

– Salvatore Luigi Guglielmino

Bibliografia

Allen, R. E. 1983. *The Attalid Kingdom: A Constitutional History*. Oxford.

Aneziri, S. 2003. *Die Vereine der dionysischen Techniten im Kontext der hellenistischen Gesellschaft*. Stoccarda.

Bultrighini, U., and M. Torelli, eds. 2017. *Pausania, Guida della Grecia. Libro X. Delfi e la Focide*. Milano.

Bussieres, D. 2010. *Les Associations de Technites Dionysiaques et l'organisation des concours à l'époque Hellénistique*. Master's thesis, Université Laval. https://corpus.ulaval.ca/jspui/handle/20.500.11794/22236.

Chaniotis, A. 2003. "The Divinity of Hellenistic Rulers." In *A Companion to the Hellenistic World*, ed. A. Erskine, 431–445. Malden, MA.

Cinalli, A. 2017. "Storie di "poeti vaganti" a Delfi: quando il viaggio nasconde un imprevisto." In *Poeti in agone. Competizioni poetiche e musicali nella Grecia Antica*, ed. A. Gostoli et al., 385–408. Turnhout.

Di Napoli, V. 2017. "*στᾶ[ν]αιδὲαὐτοῦκαὶκατὰφυλὴνἀνδριάνταςἐντῷπροσκηνίῳ": Honorary Statues in the Theatres of Roman Greece*." In *The Politics of Honour in the Greek Cities of the Roman Empire*, ed. A. Heller and O. M. Van Nijf, 397–431. Leida e Boston.

Dodds, E. 1960. *Bacchae*. Oxford.

Fontenrose, J. E. 1978. *The Delphic oracle: its responses and operations, with a catalogue of responses*. Berkeley.

Cardinali, G. 1968. *Il Regno di Pergamo. Ricerche di storia e diritto pubblico*. Roma.

Gauthier, Ph. 1972. *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cites grecques*. Nancy.

Gazzano F. 2016. "Celebrity diplomacy? Poeti e attori nelle ambascerie delle città greche." *Ktema* 41:123–143.

Guarducci, M. 1987. *L'epigrafia greca dalle origini al tardo impero*. Roma.

Hansen, E. V. 1972. *Attalids of Pergamon*. Ithaca, New York e Londra.

D. Holwerda. 1982. *Scholia in Vespas, Pacem, Aves, et Lysistratam*. Fasc. 2, *Scholia vetera et recentiora in Aristophanis Pacem*. Scholia in Aristophanem. Groningen.

Kadioğlu, M. 2018. *Teos: Seferihisar/siğacik, Guide Book II*. Ankara.

Keesling, C. M. 2017. *Early Greek portraiture: monuments and histories*. Cambridge.

Lazzarini, M. L. 1984. "Epigrafia e statua ritratto. Alcuni problemi." In *Accademia patavina di scienze, lettere ed arti: Atti e memorie* 97:80–103.

Le Guen, B. 2001. *Les associations de Technites dionysiaques à l'époque hellénistique*, 2 vols. Parigi.

———. 2007. "Kraton, Son of Zotichos: Artists' Associations and Monarchic Power in the Hellenistic Period." In *The Greek Theatre and Festivals, Documentary Studies*, ed. P. Wilson, 246–278. New York.

Lorber, C., and O. Hoover. 2003. "An unpublished tetradrachm issued by the Artists of Dionysus." *Numismatic Chronicle* 163:59–68.

Musti, D. 2017. *Storia Greca: Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*. Bari.[12]

Perrot, S. 2019. "La place de la musique dans la politique culturelle de Téos dans la première moitié du IIe siècle avant notre ère." *Ktema* 44:179–195.

Rigsby, K. 1996. "Craton's Legacy." *Epigraphica Anatolica* 26:137–139.

Robert, L. 1937. *Études anatoliennes*. Parigi.

Scott, M. 2013. "Asylia." In *The Encyclopedia of Ancient History*, ed. R. Bagnall et al. Malden, MA.

Appendix epigraphica 2

1. Teos. Tre decreti onorari dei technitai per Kraton di Calcedonia

Le Guen 2001 1:n° 33, 44, 48.

180–170 BCE

A Ἐπὶ ἱερέως Σατύρου, καὶ ἀγωνοθέτου καὶ
ἱερέως βασιλέως Εὐμένου Νικοτέλους,
ἔδοξεν τῷ κοινῷ τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνι-
τῶν τῶν ἐπ' Ἰωνίας καὶ Ἑλλησπόντου καὶ τῶν πε[ρὶ]
5 τὸν καθηγεμόνα Διόνυσον· ἐπειδὴ Κράτων Ζωτίχου
αὐλητὴς εὐεργέτης ἔν τε τῷ πρότερον χρόνῳ τὴ[ν]
πᾶσαν σπουδὴν καὶ πρόνοιαν εἶχεν τῶν κοινῇ συμφε-
ρόντων τῇ συνόδῳ, καὶ τιμηθεὶς ἀξίως ὧν εὐεργέτη-
κεν ὑπερτίθεται τῇ εὐνοίᾳ καὶ φιλοτιμίᾳ τῇ εἰς τοὺς
10 τεχνίτας, πάντα πράττων τὰ συμφέροντα· δεδόχθαι

τῷ κοινῷ τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν ἐπαινέσαι
μὲν Κράτωνα Ζωτίχου αὐλητὴν εὐεργέτην ἐπὶ τῷ τὴν
αὐτὴν ἔχειν αἰεὶ προαίρεσιν τῆς εὐεργεσίας τῆς εἰς
ἅπαντας τοὺς τεχνίτας, προσδοῦναι δὲ αὐτῷ πρὸς
15 ταῖς προϋπαρχούσαις τιμαῖς ἀνακήρυξίν τε στεφά-
νου τοῦ ἐκ τοῦ νόμου, ἣμ ποιήσεται αἰεὶ ἐν τῷ θεάτρῳ ὁ
ἑκάστοτε γινόμενος ἀγωνοθέτης καὶ ἱερεὺς βασιλέως
Εὐμένου ἐν τῇ βασιλέως Εὐμένου ἡμέρᾳ ὅταν ἥ τε πομπὴ
διέλθῃ καὶ αἱ στεφανώσεις συντελῶνται· ὁμοίως δὲ
20 καὶ παρὰ τὸν πότον γινέσθω τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ μετὰ τὰς
σπονδὰς ὑπὸ τῶν ἀρχόντων ἡ ἀναγγελία τοῦ στεφάνου.
παρατίθεσθαι δὲ καὶ ἐν ταῖς θέαις καὶ ἐν ταῖς πομπαῖς πα-
ρὰ τὸν ἀνδριάντα τὸν Κράτωνος τὸν ἐν τῷ θεάτρῳ τρίπο-
δά τε καὶ θυμιατήριον, καὶ τῆς ἐπιθυμιάσεως τὴν ἐπιμέλει-
25 αν καθ' ἕκαστον ἔτος αἰεὶ ποιεῖσθαι τὸν ἀγωνοθέτην καὶ
ἱερέα βασιλέως Εὐμένου γινόμενον.B Ἔδοξεν τῷ κοινῷ τῶν
συναγωνιστῶν· Ἐπειδὴ Κράτων
Ζωτίχου Καλχηδόνιος αὐλητὴς εὔνους ὢν διατε-
λεῖ τῷ κοινῷ τῶν συναγωνιστῶν, καὶ λέγων καὶ
πράττων αἰεὶ τὰ συμφέροντα τοῖς συναγωνισταῖς,
5 ἱερεύς τε αἱρεθεὶς πρότερον τὴν πᾶσαν ἐπιμέλειαν
ἐποιήσατο, τάς τε θυσίας συνετέλεσεν πάσας, ὁσί-
ως μὲν τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ τοὺς βασιλεῖς, καλῶς
δὲ καὶ ἐνδόξως τὰ πρὸς πάντας τοὺς συναγωνιστάς,
οὔτε δαπάνης οὔτε φιλοτιμίας οὐθὲν ἐλλείπων, καὶ
10 νῦν δὲ ἀγωνοθέτης γενόμενος καλῶς τῶν ἀγώνων
προστὰς καὶ τοῖς νόμοις ἀκολουθήσας αἰείμνηστον
τοῖς ἐπιγινομένοις κατέλιπεν τὴν ἀρχήν· ἵνα οὖν καὶ
οἱ συναγωνισταὶ ἐμ παντὶ καιρῶι φαίνωνται τιμῶντες
τοὺς ἐξ ἑαυτῶν, δεδόχθαι τῶι κοινῶι τῶν συναγωνισ-
15 τῶν στεφανοῦν Κράτωνα Ζωτίχου Καλχηδόνιον διὰ
βίου ἔν τε τῶι κοινῶι δείπνωι τῶν συναγωνιστῶν καὶ ἐν
τῶι θεάτρωι, ποιουμένους τὴν ἀναγόρευσιν τήνδε·
"τὸ κοινὸν τῶν συναγωνιστῶν στεφανοῖ Κράτωνα Ζωτίχου
Καλχηδόνιον στεφάνωι τῶι ἐκ τοῦ νόμου ἀρετῆς ἕνεκεν
20 καὶ εὐνοίας, ἧς ἔχων διατελεῖ εἰς τοὺς συναγωνισ-
τάς." τῆς δὲ ἀναγγελίας τῆς τοῦ στεφάνου ἐπιμε-
λεῖσθαι τοὺς ἄρχοντας τοὺς κατ' ἐνιαυτὸν αἱρου-
μένους. ἵνα δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν φανεφὰ ἦι εἰς
τὸν ἅπαντα χρόνον ἡ τῶν συναγωνιστῶν εὐχαρισ-
25 τία, ἀναγράψαι τὸ ψήφισμα τόδε εἰς στήλην λιθίνην,
καὶ στῆσαι πρὸς τῶι Διονυσίωι ἐν τῶι ἐπιφανεστά-
τωι τόπωι· ἀναθεῖναι δὲ αὐτοῦ καὶ εἰκόνα ἐν τῶι Διονυ-
σίωι γραπτὴν τελείαν ἐπιγράψαντας· "τὸ κοινὸν τῶν
συναγωνιστῶν στεφανοῖ Κράτωνα Ζωτίχου Καλ-
30 χηδόνιον ἀρετῆς ἕνεκεν καὶ εὐνοίας τῆς εἰς αὐ-
τούς."

C Τῶν ἐν Ἰσθμῶι καὶ Νεμέαι τεχνιτῶν.
ἐπειδὴ Κράτων Ζωτίχου Περγαμηνὸς αὐλητὴς κύ-
κλιος πρότερόν τε πολλὰς καὶ μεγάλας παρέσ-
χηται χρείας κατ' ἰδίαν τε τοῖς ἐντυγχάνουσιν
5 [αὐτῶι τῶν ἐν Ἰσθμῶι καὶ Νεμέαι τεχνιτῶν, καὶ]
[κοινῆι – – –]vvv

2. Delo. Decreto onorario dei technitai per Kraton di Calcedonia

Le Guen 2001 1, n° 45.

Ca. 171 BCE

Τὸ κ[ο]ινὸν τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν τῶν ἐπ' Ἰ[ωνίας]
καὶ Ἑλλησπόντου καὶ τῶν περὶ τὸν καθηγεμόνα Διό̣[νυσον]
Κράτωνα Ζωτίχου εὐεργέτην ἀρετῆς ἕνεκα καὶ ε[ὐνοίας]
ἣν ἔχων διατελεῖ εἰς τὸ κοινὸν τῶν περὶ τὸν Διόνυσον [τεχνιτῶν].
5 Ἔδ[οξε]ν τῶι κοινῶι τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν τῶν ἐπ' Ἰωνίας καὶ
Ἑλλησ̣[π]ό[ντου καὶ τῶν περὶ τὸν]
[καθη]γ[ε]μόνα Διόνυσον· ἐπειδὴ Κράτων Ζωτίχου αὐλητὴς πρότερόν τε γε̣νόμενο[ς
ἱερεὺς τοῦ Διονύσου]
[κ]αὶ ἀ[γω]νοθέτης καλῶς καὶ ἐνδόξως προέστη τῆς τε ἱερεωσύνης καὶ τῆς ἀγων̣[οθεσίας καὶ νῦν δὲ κρι]-
[θε]ὶς ἄξιος εἶναι ταύτης τῆς τιμῆς ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν τεχνιτῶν καὶ αἱρ̣εθε[ὶς τὸ δεύτερον ἱερεὺς]
[τ]οῦ Διονύσου καὶ ἀγωνοθέτης ἐν τῶι αὐτῶι ἔτει, ὑπερθέμενος
τοὺς π[ρὸ αὐτοῦ γενομένους ἱερέας]
10 [κ]αὶ ἀγωνοθέτας τῆι τε χορηγίαι καὶ τῆι δαπάνηι καὶ τῆι αὐτοῦ μεγαλοψ[υχίαι καὶ ἀναστραφεὶς πρεπόν]-
τως καὶ ἀξίως τῆς συνόδου πάντα τὰ πρὸς τιμὴν καὶ δόξαν ἀνήκοντα [ἐπετέλεσεν τῶι τε Διονύ]-
σωι καὶ ταῖς Μούσαις καὶ τῶι Ἀπόλλωνι τῶι Πυθίωι καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πᾶ[σι, ὁμοίως δὲ καὶ τοῖς τε βασι]-
λεῦσι καὶ ταῖς βασιλίσσαις καὶ τοῖς ἀδελφοῖς βασιλέως Εὐμένου καὶ τῶι [κοινῶι τῶν περὶ τὸν Διόνυ]-
σον τεχνιτῶν, ἀποδεικνύμενος τὴν αὐτοῦ καλοκαγαθίαν καὶ εὐσέβε[ιαν καὶ
φιλοτιμίαν ἐν παντὶ και]-
15 ρῶι καὶ ἰδίαι καὶ κοινῆι ἀεί τινος ἀγαθοῦ παραίτιος γινόμενος· ὅπως δ`ἂ[ν
φανερὰ γίνηται εἰς τὸν ἀεὶ]
χρόνον ἡ παρὰ τῶν τεχνιτῶν ἀθάνατος δόξα, οὓς καὶ θεοὶ καὶ βασιλεῖς [κ]α[ὶ πάντες οἱ ἄλλοι Ἕλ]-
ληνες τιμῶσιν, δεδωκότες τήν τε ἀσυλίαν καὶ ἀσφάλειαν πᾶσι τ[οῖ]ς τεχν[ί]ται[ς
καὶ πολέμου καὶ εἰ]-
ρήνης, κατακολουθοῦντες τοῖς τοῦ Ἀπόλλωνος χρησμοῖς δι' οὓς [κ]αὶ ἀ[γωνίζονται τοὺς ἀγῶνας τοῦ]
Ἀπόλλωνος τοῦ Πυθίου καὶ τῶν Μουσῶν τῶν Ἑλικωνιάδων καὶ τοῦ Διον[ύσου,
ἐν Δελφοῖς μὲν τοῖς]
20 Πυθίοις καὶ Σωτηρίοις, ἐν Θεσπιαῖς δὲ τοῖς Μουσείοις, ἐν Θήβαις δὲ τοῖς Ἀγρ[ιανίοις.
εἶναι δοκοῦντες]
ἐκ πάντων τῶν Ἑλλήνων εὐσεβέστατοι· ἀγαθῆι τύχηι· δεδόχθαι·
ὅπως [οὖν ἡ σύνοδος φαίνηται τιμῶ]-
σα τοὺς αὑτῆς εὐεργέτας καταξίως τῶν εὐεργετημάτων, στεφαν[ο]ῦ[ν μὲν
Κράτωνα Ζωτίχου αὐλη]-
[τ]ὴν εὐεργέτην καθ' ἕκαστον ἔτος εἰς ἀεὶ ἐν τῶι θεάτρωι ἐν ἧι ἡμέραι ἡ̣ π[ανήγυρις τοῦ κοινοῦ συντε]-
[λ]εῖται μετὰ τὴν στεφάνωσιν τῶν δήμων στεφάνωι τῶι ἐκ τοῦ νόμο[υ ἀρετῆς
ἕνεκεν καὶ εὐ]-
25 [ν]ο̣ίας ἣ̣ν ἔχων διατελεῖ εἰς τὸ κοινὸν τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶ[ν·
τῆς δὲ ἀναγγελίας τοῦ στη]-
[φ]άνου ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι τὸν ἑκάστοτε γινόμενον ἀγωνοθέτην·
[ἀναθεῖναι δὲ αὐτοῦ εἰκόνας]
[τ]ρεῖς· τὴν μὲν μίαν ἐν Τέωι ἐν τῶι θεάτρωι. ὅπως οἱ καθ' ἕκαστον ἔτος ἀ̣[γωνοθέται ἐν τῆι τοῦ κοινοῦ]
[π]ανηγύρει καὶ ὅταν ἡ Τηΐων πόλις συντελῇ Διονύσια ἢ ἄλλον τιν[ὰ ἀ]γῶν[α
στεφανῶσι τὴν εἰκόνα]
τὴν Κράτωνος στεφάνωι τῶι ἐκ τοῦ νόμου ὧι πάτριόν ἐστι τοῖς τεχν[ίταις
στεφανοῦν τοὺς αὐ]-
30 τῶν εὐεργέτας· τὴν δὲ ἄλλην ἐν Δήλωι ὅπως καὶ ἐκεῖ στεφανῶται ὑ[πὸ τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τε]-
χνιτῶν· τὴν δὲ τρίτην οὗ ἂν ἀναθῇ Κράτων ἵνα εἰς ἅπαντα τὸ(ν) χρό[νον ὑπάρχῃ τῆς τε πρὸς]
τὸ θεῖον εὐσεβείας καὶ τῆς εἰς τοὺς βασιλέας καὶ βασιλίσσας φιλοδο[ξίας
καὶ τῆς εἰς (τοὺς) ἀδελφοὺς]
βασιλέως Εὐμένου καὶ τὸ κοινὸν τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν [εὐνοίας
ὑπόμνημα, ἔτι δὲ]
καὶ τῆι συνόδωι τῆς εὐχαριστίας διότι τὸν αὐτῆς εὐεργέτην [Κράτωνα Ζωτίχου ἐτίμησεν ἀπο]-
35 διδοῦσα χάριτας τὰς δικαίας τῶν εὐεργετημάτων· ἀναγράψαι [δὲ τὰ δεδομένα τίμια]
εἰς στήλην λιθίνην καὶ στῆσαι παρὰ ταῖς εἰκόσι ταῖς Κράτων[ος·
ἀποστεῖλαι δὲ πρεσβευτὰς]
δύο πρὸς τὸν δῆμον τὸν Τηΐων οἵτινες αἰτήσονται τόπον ἐν τῶι [θεάτρωι ἐν ὧι σταθήσεται]
ἡ εἰκὼν Κράτωνος καὶ ἄλλους πρὸς τὸν δῆμον τὸν Δηλίων οἵτ[ινες ἀφικόμενοι εἰς Δῆλον καὶ]
ἐπελθόντες ἐπὶ τὸν δῆμον καὶ τὴν βουλὴν ἀξιώσουσιν Δ[ηλίους φίλους ὄντας καὶ συγγε-]
40 νεῖς δοῦναι τῆι συνόδωι τῶν τεχνιτῶν τὸν τόπον ἐν ὧι [σταθήσεται ἡεἰκώνΚράτωνος].

3. Teos. Decreto onorario del koinon degli Attalistai per Kraton di Calcedonia

Le Guen 2001 1:n° 52

Post 146 – ante 138 or 133 BCE

^{vacat}Ψήφισμα Ἀτταλιστῶν^{vacat}
γνώμη τοῦ κοινοῦ τῶν Ἀτταλιστῶν· ἐπειδὴ ὁ <ἱ>ε<ρεὺ>ς
τῆς συνόδου Κράτων Ζωτίχου ἔν τε τῶι ζῆν
πολλὰς καὶ μεγάλας ἀποδείξεις ἐποιεῖτο τῆς πρὸς
5 τοὺς Ἀτταλιστὰς εὐνοίας καὶ κατ' ἰδίαν ὑπὲρ ἑκάσ-
του καὶ κατὰ κοινὸν τῶν ὑφ' ἑαυτοῦ συνηγμένων καὶ κει-
μένων, τὴν πλείστην ποιούμενος πρόνοιαν, σπου-
δῆς καὶ φιλοτιμίας οὐθὲν ἐλλείπων, καὶ πολλὰ μὲ{ι}ν
[καλ]ὰ καὶ φιλάνθρωπα τῆι συνόδωι παρὰ τῶν βασιλέων
10 ἐποίησεν, ἀποδεχομένων αὐτῶν τήν τε ἐκείνου
ἅπαντα τρόπον πρὸς ἑαυτοὺς εὔνοιαν καὶ τὴν ἡμετ-
έραν αἵρεσιν καὶ συναγωγὴν ἀξίαν οὖσαν τῆς ἑαυτ-
ῶν ἐπωνυμίας, οὐκ ὀλ<ίγα> δὲ καὶ τῶν ἰδίων ἐπιδιδοὺς καὶ
χορηγῶν διετέλει, βουλόμενός τε τοῖς προϋπηργμένο-
15 ις ἀκόλουθα πράσσειν καὶ μεταλλάσσων τὸν βίον ἐν Πε-
ργάμωι, προενοήθη τῆς συνόδου καὶ γράψας ἐπιστολὴν
πρὸς τοὺς Ἀτταλιστὰς καὶ νόμον ἱερὸν ἀπολιπών,
ὃν ἐξαπέστειλεν ἡμῖν βασιλεὺς Ἄτταλος, ἐπισημο-
τέραν ἐποίησεν τὴν ὑπάρχουσαν ἐς τὴν σύνοδον εὔνοια-
20 ν, δι' ὃν τό τε Ἀττάλειον τὸ πρὸς τῶι θεάτρωι, ὃ καὶ
ζῶν καθιερώκει τοῖς Ἀτταλισταῖς, ἀνατίθησιν καὶ τὴν συν-
οικίαν τὴν πρὸς τῶι βασιλείωι τὴν πρότερον οὖσαν Μικ-
ρ<ί>ου, ἀνατίθησιν δὲ καὶ καθιεροῖ τῆι συνόδωι καὶ ἀργυρίου
Ἀλεξανδρείου δραχμὰς μυρίας καὶ πεντακοσίας,
25 ἀφ' ὧν ἐκ τῆς προσόδου θυσίας τε καὶ συνόδους [πε]ποιή-
μεθα, καθὼς αὐτὸς ἐν τῆι νομοθεσίαι περὶ ἑκάστων
δια<τέ>ταχεν, ἀνατίθησιν δὲ καὶ σώματα τοῖς Ἀτταλισταῖς
<τὰ> περιόντα· ἃ κατὰ μέρος ὑπὲρ ἁπάντων ἐν τῶι καθιερωμέ-
νωι ὑφ' ἑαυτοῦ νόμωι δεδήλω<κ>εν· ἀ<πέ>λιπεν δὲ καὶ τὰ
30 πρὸς <σ>υσ<κ>ή<νω>σιν ἐν τῶι τεμένει χρηστήρια ἱκανά, παρ-
αλῦσαι βουλόμενος καὶ τῆς εἰς ταῦτα δαπάνης καὶ χορη-
γίας τοὺς Ἀτταλιστάς· ἵνα οὖν καὶ ἡ σύνοδος τῶν Ἀττα-
λιστῶν ἀξίας φαίνηται τοῖς εὐεργέταις ἀπονέμουσα
χάριτας, δεδόχθαι τοῖς Ἀτταλισταῖς κυρῶσαι μὲν τὸν
35 ἱερὸν νόμον τὸν ἀπολελειμμένον ὑπὸ Κράτωνος, συν[τε]-
[λεῖσθαι δ]ὲ ἐπωνύμους ἡμέρας Κράτωνός τε καὶ [– – –]
– –

4. Teos. Legge sull'educazione dei fanciulli

CIG 3059 + p. 1125

Prima metà II sec. BCE

[— ἀπο]δείκνυσθαι δὲ [καὶ μετὰ τὴν]
[τοῦ γυ]μνασιάρχου αἵρεσιν παιδονόμον μὴ νεώτερ[ον]
[ἐτῶ]ν τεσσαράκοντα· ἵνα δὲ πάντες οἱ ἐλεύθεροι παῖδες πα[ι]-
[δε]ύωνται καθότι Πολύθρους Ὀνησίμου προνοήσας ἐπηγγείλ[α]-
5 το τῶι δήμωι κάλλιστον ὑπόμνημα τῆς ἑαυτοῦ φιλοδοξίας
κατατιθέμενος, ἐπέδωκεν εἰς ταῦτα δραχμὰς τρισμυρίας
τετράκις χιλίας, ἀποδείκνυσθαι καθ' ἕκαστον ἔτος ἐν ἀρχ[αι]-
ρεσίαις μετὰ τὴν τῶν γραμματέων αἵρεσιν γραμματοδιδασκ[ά]-
λους τρεῖς οἵτινες διδάξουσιν τοὺς παῖδας καὶ τὰς παρθέ-
10 νους· δίδοσθαι δὲ [τ]ῶι μὲν ἐπὶ τὸ πρῶτον ἔργον χειροτονηθέντ[ι]
τοῦ ἐνιαυτοῦ δραχμὰς ἑξακοσίας, τῶι δὲ ἐπὶ τὸ δεύτερον δραχμὰ[ς]
πεντακοσίας πεντήκοντα, τῶι δὲ ἐπὶ τὸ τρίτον δραχμὰς πεντακο-
σίας· ἀπο<δεί>κνυσθ<α>ι δὲ καὶ παιδοτρίβας δύο, μισθὸν δ' αὐτῶν ἑκα-
τέρωι δίδοσθαι τοῦ ἐνιαυτοῦ δραχμὰς πεντακοσίας. ἀπο-
15 δείκνυσθ<α>ι δὲ κιθαριστὴν ἢ ψάλτην, μισθὸν δὲ δίδοσθαι τῶι
χειροτονηθέντι τοῦ ἐνιαυτοῦ δραχμὰς ἑπτακοσίας· οὗτος δὲ
διδάξει τούς τε παῖδας οὓς ἂν καθήκηι εἰς τοὐπιὸν ἐκκ[ρ]ίνεσθαι [καὶ]
τοὺς τούτων ἐνιαυτῶι νεωτέρους τά τε μουσικὰ καὶ κιθαρίζειν ἢ ψάλλειν,
τοὺς δὲ ἐφήβους τὰ μουσικά· περὶ δὲ τῆς ἡλικίας τῶν παίδων τούτων ἐπι-
20 κρινέτω ὁ παιδονόμος· προ̣σδίδοσθαι δὲ καὶ ἐὰν ἐμβόλιμον μῆνα ἄγωμεν τὸ
ἐπιβάλλον τοῦ μισθοῦ τῶι μηνί. ὁπλομάχον δὲ καὶ τὸν διδάξοντα
τοξεύειν καὶ ἀκοντίζειν μισθού<σ>θωσαν ὅ τε παιδονόμος καὶ ὁ γυμνασί-
αρχος ἐπ' ἀναφορᾶι τῆι πρὸς τὸν δῆμον· οὗτοι δὲ διδασκέτωσαν τούς
τε ἐφήβους καὶ τοὺς παῖδας οὓς καὶ τὰ μουσικὰ μανθάνειν γέγραπται,
25 διδόσθω δὲ μισθὸς τῶι μὲν τοξεύειν καὶ ἀκοντίζειν διδάσκοντι δρα-
χμαὶ διακόσιαι καὶ πεντήκοντα, τῶι δὲ ὁπλομάχωι δραχμαὶ τριακόσιαι·
ὁ δὲ ὁπλομάχος διδάξε<ι> χρόνον οὐκ ἐλάσσονα μηνῶν δύο· ὅπως δὲ ἐπι-
μελῶς ἐν τοῖς μαθήμασιν γυμνάζωνται οἵ τε παῖδες καὶ οἱ ἔφηβοι
τὸν παιδονόμον καὶ τὸν γυμνασίαρχον ἐπιμελεῖσθαι καθότι ἑκατέρωι
30 αὐτῶν προστέτακται κατὰ τοὺς νόμους· ἐὰν δὲ οἱ γραμματοδιδάσκα-
λοι ἀντιλέγωσιν πρὸς αὑτοὺς περὶ τοῦ πλήθους τῶν παίδων, ἐπικρινά-
τω ὁ παιδονόμος, καὶ ὡς ἂν οὗτος διατάξηι πειθαρχείτωσαν· τὰς δὲ ἀπο-
δείξεις ἃς ἔδει γίνεσθαι ἐν τῶι γυμνασίωι ποιεῖσθαι τοὺς γραμματοδι-
δασκάλους καὶ τὸν τὰ μουσικὰ διδάσκοντα ἐν τῶι βουλευ[τηρίωι. —]
35 [—]
[—]ημερ[—]
[....9....]οντα[..6...] τὴν ζημίην ἐὰν μὴ καταβάλωσι, ἀν[αγκά]-
[ζειν ἐξέσ]τω αὐτούς. περὶ δὲ τοῦ ὁπλομάχου καὶ τοῦ τοξεύειν
καὶ ἀκοντίζειν διδάσκοντος συντελείσθω καθάπερ ἐπάνω
40 γέγραπται. ἢν δὲ οἱ ἐνεστηκότες ταμίαι ἢ οἱ ἑκάστοτε γινόμενοι
μὴ παραδῶσιν τὸ ἀργύριον τοῦτο κατὰ τὰ γεγραμμένα, ἢ ἄλλος τις ἄρχων
ἢ ἰδιώτης εἴπηι ἢ πρήξηται ἢ προθῆι ἢ ἐπιψηφίσηι ἢ νόμον προθῆι ἐναντίον τού-
τωι ἢ τοῦτον τὸν νόμον ἄρηι τρόπωι τινὶ ἢ παρευρέσει ἡιοῦν ὡς δεῖ τὸ ἀργύρι-
ον κινηθῆναι ἢ μὴ ἀναλίσκεσθαι ἀπ' αὐτοῦ εἰς ἃ ὁ νόμος συντάσσει, ἢ ἀλλ[ηι που]
45 καταχωρισθῆναι καὶ μὴ εἰς ἃ ἐν τῶιδε τῶι νόμωι διατέτακται, τά τε πραχθέν-
τα ἄκυρα ἔστω, καὶ οἱ μετὰ ταῦτα ταμίαι καταχωριζέτωσαν εἰς τὸν λόγον κατὰ
τὸν νόμον τό<ν>δε τὸ πλῆθος τῶν χρημάτων τὸ ἴσον ἐ[κ τῶ]ν τῆς πό[λεως πρ]οσό-
δων καὶ τἆλλα πάντα συντελείτωσαν κατὰ τὸν νόμον τόνδε, [ὁ δὲ εἴ]πας ἢ [πρή]-
[ξ]ας τι παρὰ τόνδε τὸν νόμον ἢ μὴ ποιήσας τι τῶν προστεταγμένων ἐν τῶι
50 νόμωι τῶιδε ἐξώλης εἴηι καὐτὸς καὶ γένος τὸ ἐκείνου καὶ ἔστω ἱερόσυλος, καὶ συν-
τελείσθω πάντα κατ' αὐτοῦ ἅπερ ἐν τοῖς νόμοις τοῖς περὶ ἱεροσύλου γεγραμμ[έναἐστί,]
ὀφειλέτω δὲ καὶ τῆι πόλει ἕκαστος τῶν πρηξάντων τι παρὰ τόνδε τὸν νόμον
περὶ τοῦ ἀργυρίου τούτου ἢ μὴ ποιούντων τὰ προστεταγμένα δραχμὰς μυρί[ας,]
δικασάσθω δὲ αὐτῶι ὁ βουλόμενος καὶ ἐν ἰδίαις δίκαις καὶ ἐν δημοσίαις καὶ μετὰ
55 τοῦ λόγου τοῦ ἐπιμηνίου τὴν ἀπήγησιν καὶ ἐγ καιρῶι ὧι ἂν βούληται, προθεσμίαι
δὲ μηδὲ ἄλλωι τρόπωι μηθενὶ ἐξέστω τῶν δικῶν τούτων μηδεμίαν ἐγβαλεῖν,
ὁ δὲ ἁλισκόμενος ἐκτινέτω διπλάσιον καὶ τὸ μὲν ἥμισυ ἔστω τῆς πόλεως, ἱερὸν
Ἑρμοῦ καὶ Ἡρακλέους καὶ Μουσῶν, καὶ καταχωριζέσθω εἰς τὸν λόγον τὸν προγε-
γραμμένον, τὸ δὲ ἥμισυ τοῦ καταλαβόντος ἔστω, τὰς δὲ πράξεις τῶν δικῶν τού-
60 των ἐπιτελείτωσαν οἱ εὔθυνοι καθάπερ καὶ τῶν ἄλλων τῶν δημοσίων δικῶν,
ἀναγγελλέτωσαν δὲ οἱ ἑκάστοτε γινόμενοι τιμοῦχοι πρὸς τῆι ἀρᾶι, ὅστις τὸ
ἀργύριον τὸ ἐπιδοθὲν ὑπὸ Πολυθροῦ τοῦ Ὀνησίμου εἰς τὴν παιδείαν τῶν ἐλευθέ-
ρων παίδων <κ>ι<ν>ήσειεν τρόπωι τινὶ ἢ παρευρέσει ἡιοῦν ἢ ἄλληι που καταχωρίσειεν
καὶ μὴ εἰς ἃ ἐν τῶι νόμωι διατέτακτα<ι> ἢ μὴ συντελοίη τὰ συντεταγμένα ἐν τῶι
65 νόμωι, ἐξώλης εἴηι καὶ αὐτὸς καὶ γένος τὸ ἐκείνου.
ἐὰν δὲ οἱ τα[μίαι μ]ὴ δανείσωνται τὸ ἀργύριον κατὰ τὰ γεγραμμένα ἢ μὴἀποδῶσιν τὸ
[κατὰ τόνδε τὸν] νόμον τοῖς καθισταμένοις ἐπὶ τῶν μαθημάτων ὀφειλέτω ἕκασ[τος τ]-
ούτων τῆ[ι πόλει δρα]χμὰς δισχιλίας, δικασάσθω δὲ αὐτῶι [ὁ βου]λόμενος [—]

[— ἁλισκ]όμεν[ος] ἐκτινέτω διπλάσιον, καὶ τὸ μὲν [ἥμισυ —]

Footnotes

[back] **1.** Essa si sviluppò in particolar modo nel frangente delle vittorie sui Galati: possiamo pensare al grande donario che celebra le gesta di Attalo II presso il fiume Caico (241–238 a.C.) e che è andato perduto, ma di cui ci restano delle copie originali bronzee; il grande altare, commissionato da Eumene II, raffigura la Gigantomachia per alludere alle vittorie ottenute e la saga dell'eroe fondatore Telefo sul fregio.

[back] **2.** Gazzano 2016:128.

[back] **3.** Il dossier delle fonti epigrafiche è reperibile in Le Guen 2001 I:n° 33, 44–45, 48–49, 50, 52; Le Guen 2007.

[back] **4.** Polibio 18.41.8; Strabone 13.623.

[back] **5.** Livio 42.11.6.

[back] **6.** Polibio 39.22.

[back] **7.** La prima testimonianza certa di questa associazione si ha in un'epigrafe di Delfi datata 236/235 a.C., nella quale la confederazione Etolica decise di confermare l'ἀσφάλεια e ἀσυλία ai *technitai* membri dell'associazione della Ionia e dell'Ellesponto *FD* III 3, 218. La fondazione del *koinon* asiatico potrebbe risalire all'inizio del III secolo a.C. e la sua sede era a Teo (*SEG* II 580).

[back] **8.** Bussieres 2010:21–22.

[back] **9.** Le Guen 2001 1:49.

[back] **10.** In Aneziri 2003:385–386, si propongono argomenti per restringere la datazione, ma la loro validità rimane incerta. Cfr. Le Guen 2001 1:234–235 (n° 45), per un riferimento alla riorganizzazione dei Mouseia di Tespie.

[back] **11.** Cfr. Scott 2013.

[back] **12.** Cfr. Gauthier 1972:219–221.

[back] **13.** In generale, sui privilegi concessi ai *technitai* vd. Le Guen 2001 2:69–71; Aneziri 2003:243–265.

[back] **14.** *IG* II^2 1133 (= Le Guen 2001 1:n° 2), 8–19: ὅπως ἦι εἰ]ς πάντ[α χρόνον ἀσυ]λία καὶ ἀτέ[λεια τοῖς τεχνίτα]ις τ[οῖς ἐν Ἀθήναις] καὶ μὴ ἦι ἀ[γ]ώγι[μος μηθεὶς μηθαμόθεν μήτε πολέ]μου μήτε εἰρήνης μήτε [τὰ χρήματα αὐτῶν, ἀλλ' ἦι] αὐτοῖς ἀτέλεια καὶ ἀσφάλε[ια εἰς πάντα χρόνον ἡ συν]κεχωρημένη ὑπὸ πάντων τῶν Ἑλλ[ήνων βεβαία, εἶναι] δὲ τοῦς τεχνίτας ἀτελεῖς στρατε[ίας πεζικᾶς] καὶ ναυτικᾶς.

[back] **15.** *IG* II^2 1330 = Le Guen 2001 1:n° 5.

[back] **16.** Le Guen 2001 1:n° 12E.

[back] **17.** Le Guen 2001 1:n° 6.

[back] **18.** Le Guen 2001 1:n° 20.

[back] **19.** *FD* III, 2, 48 (= Le Guen 2001 1:n° 14).

[back] **20.** *IG* IX I^2,175 (= Le Guen 2001 1:n° 38): ἐπὶ Λυκώ[που στρατα]γ̣έοντος τὸ τέταρτον ἔδοξε [τοῖς Αἰτωλοῖς ·ἀπο]δόμεν τοῖς τεχνίταις τάν̣ [τε ἀσφάλεια]ν καὶ τὰν ἀσυλίαν τοῖς ἐπ' Ἰ[ωνίας καὶ Ἑλλησπό]ντου τοῖς ἐνγεγραμ<μ>ένοις κα[θὼς καὶ τοῖ]ς εἰς Ἰθμὸν καὶ Νεμέαν συνπ[ορευομένοις].

[back] **21.** Vd. Aneziri 2003:246.

[back] **22.** Aneziri 2003, D. 4–6.

[back] **23.** *SEG* II, 580 (= Le Guen 2001 1:n° 39), ca. 210 a.C.

[back] **24.** Le Guen 2001 1:n° 47.

[back] **25.** *IG* VII 2413 (= Le Guen 2001 1:n° 34); *IG* IV 2414 (= Le Guen 2001 1:n° 51).

[back] **26.** Le Guen 2001 1:258–259 (n° 51).

[back] **27.** Keesling 2017:22, riflette su un dettaglio fondamentale e ormai evidentemente mature nel II secolo a.C. quando Kraton vive: "In order for the honor of a portrait to be effective, the identity of the honor and needed to be displayed clearly for all to see."

[back] **28.** Si evita infatti il nominativo affinché non ci sia identificazione tra il defunto e la statua funeraria. Cambiamenti di tendenza in tal senso avverranno, in rari casi, solo a partire dalla metà del V secolo a.C. Lazzarini 1984:84–86.

[back] **29.** Il termine deriva infatti dal verbo ἀγάλλομαι che significa "rallegrarsi" e indica pertanto il senso di compiacimento provato dalla divinità nel ricevere offerte. Lazzarini 1984:86.

[back] **30.** Lazzarini 1984:90.

[back] **31.** È da tenere presente che nella realtà queste rappresentazioni non avevano le caratteristiche fisiognomiche dei singoli atleti; esse puntavano piuttosto a identificarli con gli oggetti della loro disciplina atletica. Lazzarini 1984:88–89.

[back] **32.** Lazzarini 1984:86.

[back] **33.** Lazzarini 1984:89–90.

[back] **34.** Lazzarini 1984:91.

[back] **35.** Plinio 34. 14–36.

[back] **36.** Lazzarini 1984:92–98.

[back] **37.** Keesling 2017:22–23; Lazzarini 1984:94–95; Keesling 2017:23.

[back] **38.** Guarducci 1987:119.

[back] **39.** Lazzarini 1984:94.

[back] **40.** Di Napoli 2017:403.

[back] **41.** Kadioğlu 2018:11; durante gli scavi del teatro è stata rinvenuta una base di statua in onore di Philistes.

[back] **42.** Kadioğlu 2018:11; sono venuti alla luce anche pannelli con volti di satiri.

[back] **43.** Di Napoli 2017:404, 409. Anche in età romana, a parte rari casi (es. benefattori che si erano fatti carico della ricostruzione del teatro), le statue di onorati trovavano posto nell'orchestra e nelle *parodoi*, non nella *scaenae frons*, che era generalmente riservata agli imperatori.

[back] **44.** Kadioğlu 2018:6.

[back] **45.** Di Napoli 2017:409.

[back] **46.** *IG* XI 4, 1079

[back] **47.** Cinalli 2017.

[back] **48.** Un Satyros, sacerdote del *koinon* di Ionia e di Ellesponto e di Dioniso *kathegemon*, compare nel decreto di Teo in onore di Kraton [Appendix epigraphica 2.1, A, 1].

[back] **49.** Musti 1989 (=XII edizione 2017, da cui si cita), 774–777, ma anche Dodds 1960:23.

[back] **50.** Cfr., e.g. Erodoto 5.92 ε, su Cipselo e i Cipselidi.

[back] **51.** Bultrighini, Torelli 2017:340–341: non sembra si esprimano sull'autenticità dell'oracolo, limitandosi a constatare una generale positività di Pausania verso i benevoli Attalidi. Nel mondo greco era ampiamente diffuso questo uso degli oracoli, ma gli esempi sarebbero fin troppi, e le implicazioni troppo complesse, per riportarli in questa sede; l'opera erodotea in generale rappresenta l'esempio più ricco; tra i numerosi studi, si veda Fontenrose 1978.

[back] **52.** Dodds 1960:xviii.

[back] **53.** Cf. Cardinali 1968:151n1, Hansen 1971:462, e Le Guen 2001 1:265 (n° 52).

[back] **54.** Le Guen 2007, 274.

[back] **55.** Cardinali 1968:151n1.

[back] **56.** "[…] Cosicché appartengano agli *Attalistai* i drappi e il mobilio, che usavano anche al mio tempo, nove tappeti lanosi rasi [5], nove cuscini poggiagomiti in lino, i più soffici (ovvero trenta?), due mense e due tripodi, una giara di due piedi, un caldaio contenente quattro congi (ovvero 12 litri n.d.r.), un vaso per filtrare, un catino per le coppe e un catino per il pediluvio, un candelabro di bronzo a forma di *salpinx*, una lucerna di bronzo due lucignoli, [10] un cocchio di ebano, uno scudo e una lancia."

[back] **57.** *IG* II^2 1172, 37–39.

[back] **58.** Si vedano i *Fragmenta alchemica de quattuor elementis*, editi da M. Berthelot e C. E. Rouelle col titolo di *Collection des anciens alchimistes grecs* (CAAG), Paris 1887–1888 (4 voll.).

[back] **59.** Holwerda 1982:175.

[back] **60.** *CIG* 2852 (= *OGIS* 214), 10–21.

[back] **61.** *IG* IX 1^2 3, 670, 1–9.

[back] **62.** *IG* II^2 1365, 15–18.

[back] **63.** *SB* I, 1161, 12–16.

[back] **64.** *IG* I^3 343–345, 349–351, 353–357 (facevano parte del Tesoro di Atena).

[back] **65.** *IG* II^2 957, 958, 960, 962, 1126, 1424, 1424a, 1425, 1429.

[back] **66.** Ricorre, oltre che nella nostra iscrizione, solamente in *ID* 1403, 1412, 1417, 1423.

[back] **67.** *Syll.* ^{3} 309.

[back] **68.** Le Guen 2007, 254.

[back] **69.** Ne è sicuro Cardinali 1968:151n1. Cfr. Hansen 1971:460–463, Allen 1983:153, Le Guen 2001 1:263–365 (n° 52).

[back] **70.** Chaniotis 2003:433.

[back] **71.** Vd. *LSJ*, s.v. *synoikia.*

[back] **72.** *IG* XI 2, 135; *ID* 372 (Delo, fine IV sec. a.C.; 200 a.C.); *I.Eleusis* 176 (Eleusi, fine IV sec. a.C.).

[back] **73.** Lorber, Hoover 2003:59–68.

[back] **74.** See Le Guen 2001 1:254–264, 262–265; Le Guen 2007:254–256.

[back] **75.** Perrot 2019.

[back] **76.** See *CIG* 3088 and p. 1125, which reports the *palmarès* of a contest for young boys with competitions in different disciplines.

[back] **77.** A detailed list of music disciplines recurs in *CIG* 3088.

[back] **78.** Robert 1937:9–20.

VOLUME 19

Issue 1

Section 2. Introduction

Edited by Francesco Camia and Angela Cinalli

Section 2 stems from a group effort of the students of the Doctoral Course in History and Philology of the Ancient World at "La Sapienza" University of Rome together with some external willing doctoral and postdoctoral students [1] who attended the cycle of lessons held by Dr. Angela Cinalli for the II Term Lessons of the Sapienza Doctoral Course, A.Y. 2020/2021.

As for Section 1, the lessons cycle revolved around the theme of the *poeti vaganti* and authorship, in particular the odes and new compositions meant to be performed and/or left to epigraphic memory, whose authors are specified. Despite the rich evidence attesting to the cultural phenomenon of the itinerant artists of the Hellenistic period, only a limited set of testimonies concretely documents the professionalism of some *poeti vaganti* through their own artistic work incised on stone and bearing their name. Delphi and Delos are two favorite *loci* for the signed odes. Due to a heterogeneous environment receptive to peripheral influences and featuring the territory especially from the mid-2nd century until the island's decadence, Delos shows a variety of sparks in composition spanning from the hymnography for newcoming divinities to celebratory/auto-celebratory epigrams. Conversely, Delphi follows the *fil rouge* of tradition and sacred institution for the magnificent hymns for the city gods chosen to be preserved on stone.

The abundance of hints for detailed studies has inspired the majority of our doctoral students to address their interests to Delos's historical and cultural context and explore some of the most interesting topics hovering around the starting point of the *poeti vaganti* epigraphic products. In her historical and topographical analysis of the Hellenistic Delos, C. Borganzone (*Paper 1*) explores the city development between the 2nd and the 1st centuries BCE and the cosmopolitan spaces where foreigner groups established their business and focused their power. Particularly, the Agora of the Italikoi was a place for cultural and economic exchange and for influential individuals to show off. Philostratos, a banker and businessman from Askalona in Palestine who financed the northern portico of the *agora*, was one of them: two skilled epigrammatists, Antipatros from Sidon and Anthistenes from Paphos, celebrated him and his family in their new compositions inscribed on a stone found in the area of the Sacred Lake in front of the *agora*. The Cypriot poet Anthistenes is again at the very center of a double exchange of gifts between two most powerful men who left in Delos trace of their friendship: the Athenian Stolos, high officer at the court of Ptolemy XI Soter II king of Cyprus, dedicated a verse celebration to Simalos from Salamina, a very powerful man connected to the community of the Italikoi and to the gotha of the Athenians and Romans ruling over Delos since the mid-2nd century BCE. In return for his benevolence, Simalos dedicated to Stolos a statue in the Agora of Theophrastos.

Hellenistic Delos was also the theatre of many other efforts of literature on which authors did not lay their claim and yet they are valuable instruments to reflect on poetic authorship and see through the island's life and its people. M. Marucci (*Paper 2*) took into consideration the anonymous verse inscriptions, examining the dedicatory epigrams to the gods offered by magistrates or private individuals, the honorific epigrams for prominent personalities, and the choregic verse inscriptions. In each of these groups, some of the most relevant texts, as the famous monument of Karystios and the epigram of Philetairos, have been analyzed under a linguistic and structural point of view.

By means of the rich production of inscribed literature, the sacred, public, and cultural life flourishing throughout Hellenism in the most prominent places of the island can be narrated. In it, the story of communities residing together and acting at the most strategic point of the Mediterranean converges. The Delian cultural context finds its uniqueness in the foreign communities of eastern Mediterranean and Italic peoples leaving signs of their presence. The archaeological and epigraphic testimonies can support the reconstruction of a Jewish presence that, from the 2nd century BCE, found its foundation in the favorable economic situation and in Roman support. The literary sources confirm that the Jews were active on the isle and some even possessed Roman citizenship. C. Di Cave (*Paper 3*) conducts the reconstruction of this context and proposes recognizing the vestige of a synagogue in Building GD80 as identified during the French excavations about a century ago. The epigraphic sources found in the building and in the neighborhood not only lead towards recognizing a community of Jews but also of Samaritans who might have shared a cult place at the time of their presence in Delos.

Another foreign element significantly impacting the Delian milieu and generating a religious and cultural osmosis was the Egyptian community. Archaeology and epigraphy offer several *testimonia* for the Egyptian cults in Delos allowing the localization of three sacred places (Sarapieia A–C), the reconstruction of the characteristic features of the Egyptian divinities, and an insight on their devotees. L. Cuppi's study (*Paper 4*) focuses on these concepts, particularly for the period of the second Athenian domination. The placement of the Egyptian cults on the island in the last decades of the 3rd century BCE is documented by a long and detailed inscription including an arethalogy of Sarapis in verses by Maiistas, a poet otherwise unknown, which follows a prose section composed by the priest Apollonios II at the behest of the god. This text, which gravitates around the challenging settlement of the cult in the existent sacred environment of Delos through the typical elements of the dream and the direct intervention of the god positively resolving the matter, has been taken into consideration by A. Palombi and J. Khalil (*Papers 5–6*). Their studies respectively focus on the features of the cult (the priests and other ministers, cultural furniture, Sarapis characteristics, narrative keys) and on philological and literary aspects of the verse inscription (commentary notes focused on the main textual cruces were included) that allow shedding some light on the authorship of the mysterious Maiistas, a poet acknowledging the heritage of Greek literature (Homer in particular) and erudite linguistic uses.

The panorama of the Delphian hymns whose authorship is declared is food for thought on the ways one of the leading cities of Hellenism handled its local literature and reflections on its own cultural heritage. The garland of the Delphian epigraphic hymnology spans the last decades of the 4th and of the 2nd centuries BCE: the hymns to Apollo and Hestia signed by Aristonoos from Corinth; the paean to Dionysus in which Philodamos of Skarphea and his brothers conceivably played the role of authors or of sponsors; the most renowned hymns composed by the Dionysiac artists Athenaios(?) and Limenios.

S. Fiori (*Paper 7*) has looked over these odes spotting a thus far neglected angle of interpretation: the elements that allow connecting the Delphian epigraphic hymns to the Athenian drama by means of possible parallels with the mythic versions adopted by tragedy and of stylistic choices. Such conflation leads D. Fiori to speculate on a twofold possibility, to recognize in the epigraphic hymns of Delphi the powerful shadow of Attic tragedy or the ancient lyric tradition as a source for both tragedy and the Hellenistic odes.

The investigations of our doctoral and postdoctoral students, pivoting on the literature produced by the *poeti vaganti* in the course of their artistic trips in the most vital centers of the Hellenistic Greece, close with a panorama of the hymns composed by the *technitai* Limenios and Athenaios(?) for the event of the Athenian Pythaïs led to Delphi, whose epigraphic texts are provided also with musical notation. These compositions—differently from the other Delphian ones—can be both associated to performative occasions. D. Massimo (*Paper 8*) has approached his study as a tool, useful to both scholars and students, that brings together the history of studies conducted on the texts (linguistic and content characteristics, translation, structure, musical notation), on their finding, and modern performances.

– Francesco Camia and Angela Cinalli

Footnotes

[back] **1.** The authors are doctoral students at "La Sapienza" University, apart from Marta Marucci (doctoral student at the University of Basilicata) and Davide Massimo (DPhil Candidate in Classical Languages and Literature, Magdalen College – University of Oxford.

VOLUME 19

YOU MAY ALSO LIKE

Introduction

This volume of Classics@ aims to explore and analyze how the present digital turn enables a…

Introduction: The CHS Workshop on Technology and the Classics

Article Contents Introduction Purposes Goals Results Introduction [top] The first ever CHS Summer Workshop…

Introduction

Papyrological finds, no matter how momentous for papyrologists and other specialists studying the ancient world,…

Stay up to date

Get the latest updates from the CHS regarding programs, fellowships, and more!

JOIN THE COMMUNITY

CONNECT

Luoghi di incontro a Delo: l'importanza delle *agorai* nel traffico commerciale del II secolo a.C.

Cecilia Bongarzone

YOU MAY ALSO LIKE

Alcuni aspetti cultuali dell'aretalogia di Sarapide del poeta Maiistas

1. Introduzione L'iscrizione su colonna (CE 1 = IG XI 4, 1299) rinvenuta nel corso…

Kraton di Calcedonia e gli Attalidi

Filomena Angellotti, Riccardo Biagiucci, Jorge Cocquyt, Sophia De Gaetano, Giada Di Giuseppe, Salvatore Luigi Guglielmino,…

I culti di origine egiziana a Delo: Installazione, permanenza durante la dominazione ateniese (166–69 a.C.) e caratteri peculiari

Il pubblico colto non specializzato può rimanere sorpreso nell'osservare come spesso le più antiche chiese…

Stay up to date

Get the latest updates from the CHS regarding programs, fellowships, and more!

JOIN THE COMMUNITY

CONNECT

Principali avvenimenti della storia politica

La storia commerciale dell'isola di Delo ebbe inizio nel quarto secolo a.C., quando Delo divenne, sotto l'autorità di Atene, uno dei più importanti mercati commerciali greci del Mediterraneo. La città godette poi, dal 314 al 166 a.C., di una sua autonomia democratica, divenendo sede di una "confederazione degli isolani" (κοινὸν τῶν νησιωτῶν). Gli studiosi attribuirono a questo periodo della storia di Delo il nome convenzionale di Indipendenza, stimando la sua durata in circa centocinquanta anni. [1]

Dal 166 a.C. il senato romano consegnò Delo agli ateniesi: questi ultimi istituirono il porto franco, conferendo all'isola il regime di immunità noto come *ateleia*. L'avvenimento si collocò dopo la guerra tra Roma e il re macedone Perseo, che portò alla riduzione della Macedonia in provincia romana (168 a.C.). Assegnando l'*epimeleia* dell'isola agli Ateniesi e varando così una rotta commerciale alternativa e antagonistica, [2] i Romani avevano intenzione di rovinare economicamente un altro avversario potente, Rodi, colpevole di eccessiva condiscendenza nei confronti dei nemici durante la Terza guerra macedonica. Nei decenni successivi, la distruzione di Cartagine e di Corinto nel 146 a.C. e la creazione della provincia d'Asia nel 133 a.C. contribuirono a fare di Delo una delle città commerciali più importanti del mondo antico. [3] L'isola prosperò fino all'88 a.C., anno in cui iniziò la prima guerra Mitridatica e Delo fu saccheggiata dal generale di Mitridate, Archelao. Una nuova ondata di *mercatores* italici si stabilì sull'isola durante la prima metà del primo secolo a.C. fino al 69 a.C., anno in cui avvenne un secondo saccheggio dell'isola ad opera della flotta di pirati di Athenodoros, alleato di Mitridate. [4] Le ragioni dell'abbandono dell'isola sono comunque da ricercare anche nella concorrenza del porto di Pozzuoli e nello stabilirsi di relazioni commerciali dirette tra l'Oriente e l'Italia, nelle quali Delo cessa di essere uno snodo fondamentale per i traffici del Mediterraneo. [5]

Lo sviluppo della città tra II e I secolo a.C.

Alla metà del II secolo, Delo era un piccolo agglomerato urbano denso e compatto, sviluppatosi nella parte occidentale dell'isola, a sud del santuario di Apollo. [6] La città aveva un impianto irregolare, concentrato attorno al c.d. quartiere del Teatro (costruito attorno al III secolo a.C.) e si ampliava sul versante nord-occidentale del monte Cinto. [7] Il bacino del Porto Sacro, delimitato a nord dal tempio di Apollo e dal Dodekatheon, aveva assunto in questa fase un'importante funzione commerciale e alcuni settori della *polis* già possedevano una certa specializzazione. [8] L'Agora tetragona aveva funzione di piazza commerciale e civica, mentre a nord, vi era un grande edificio rettangolare munito di colonne (c.d. Sala ipostila). [9] Questo piccolo centro urbano, non difeso da mura, era poi circondato dalla campagna adiacente, dove si erano installate alcune fattorie.

Con l'istituzione del porto franco nel 167 a.C., Delo si trasformò in un centro cosmopolita e subì un forte incremento urbano. Furono costruiti nuovi quartieri a sud del Teatro, a est e a nord verso la baia di Skardana e lungo il litorale verso Fourni. Alla città si aggiunsero altre installazioni portuali: la costruzione di due piccoli imbarcaderi presso la costa orientale e presso la baia di Skardana e l'ampliamento del porto principale che—in questo periodo—comprendeva sei bacini ed un molo, su parte del quale si affacciavano delle *tabernae*. Tra il III e il I secolo a.C. furono, inoltre, edificati circa una ventina di santuari dedicati a divinità straniere, egizie e orientali, concentrati soprattutto sui declivi del monte Cinto. Nuovi spazi pubblici nacquero in prossimità del Porto Sacro, come l'Agora dei Competaliasti a sud e l'Agora di Teofrasto a nord. Questi nuovi spazi avevano la funzione di cerniera tra il Santuario di Apollo, l'area del porto e delle attività commerciali e i quartieri abitativi. [10]

L'ultima costruzione chiaramente riconoscibile, dopo l'attacco del 69 a.C. è un *diateichisma*, una struttura eretta in modo da rinforzare la cinta muraria e renderla così più difendibile. Promossa da M. Valerio Triario, la costruzione, parzialmente rinvenuta nella zona ad est del quartiere del Lago e dell'Agora degli Italici, fu realizzata in fretta per proteggere i quartieri centrali della città antica. [11]

Spazi pubblici e cosmopolitismo a Delo nel II secolo a.C.

Con l'introduzione del porto franco nel 167 a.C. e la cacciata dei Delii dall'isola, la popolazione di Delo poteva essere riassunta in tre gruppi principali: gli Ateniesi—detentori dell'*epimeleia*, la magistratura annuale, reclutata tra le famiglie più in vista—gli Orientali e gli Italici. [12] La presenza di *Italiotai* e *Italikoi* sul suolo delio, testimoniata nei documenti epigrafici, copre un arco cronologico che va dal IV secolo a.C. al I a.C.; tra di essi cospicuo fu anche il gruppo di genti provenienti dalla Magna Graecia [13] e dalla Sicilia. [14]

La comunità italica era composta prevalentemente di mercanti, armatori e banchieri, riuniti in *conventus* commerciali (Ermaisti, Apolloniasti, Posidoniasti e Competaliasti) posti sotto la protezione delle divinità da cui prendevano il nome. L'appartenenza a questi *collegia* rivela anche lo status sociale degli affiliati: è certo che i Competaliasti fossero quasi esclusivamente schiavi. [15]

Luogo di fondamentale importanza politico-economica e simbolo della comunità degli Italici a Delo è certamente la cosiddetta Agora degli Italici (Plate 1), situata tra il santuario di Apollo e il porto principale.

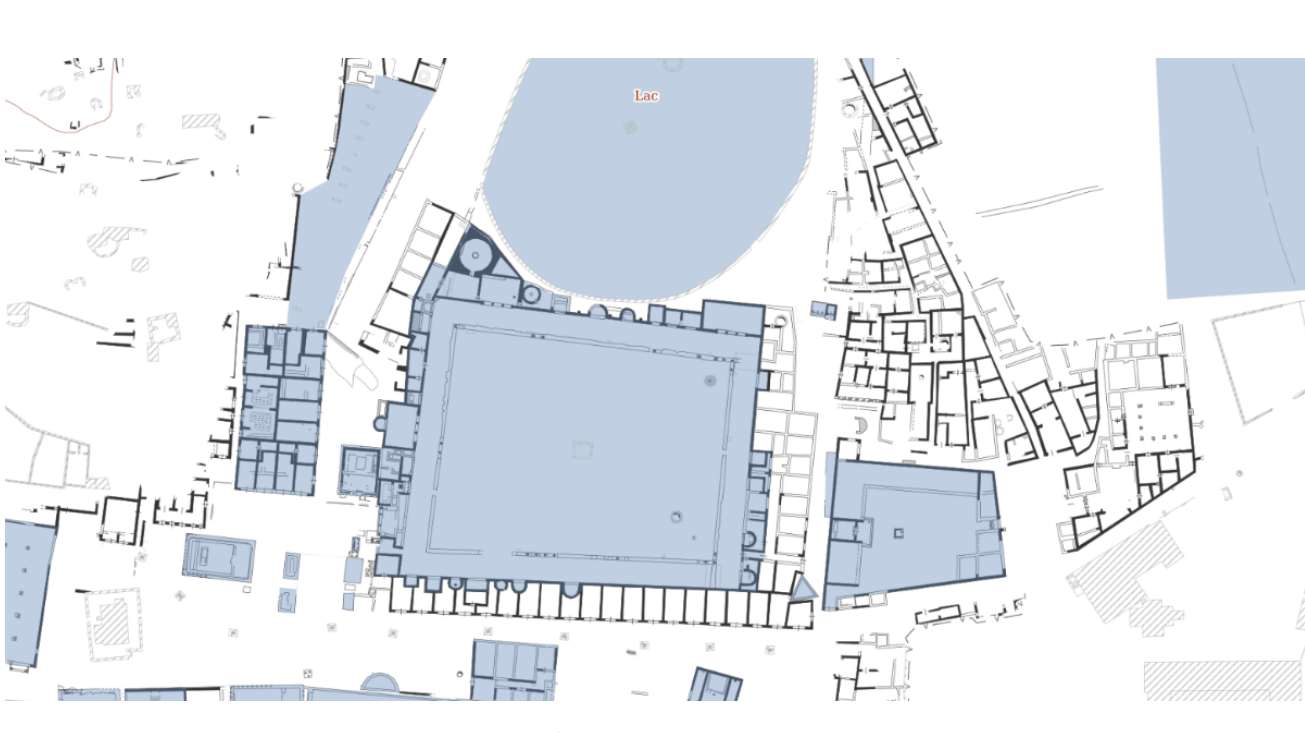


Plate 1. Delo, Agora degli Italici (da https://sig-delos.efa.gr/index.php?SIG=Delos). École française d'Athènes.

Nelle testimonianze epigrafiche, la struttura è nota come στοά o *porticus*, [16] in relazione ai porticati che la circondano, come Ἰταλικὴ παστάς [17] o Ἰταλὸν τέμενος, [18] in riferimento non ad uno spazio con valore cultuale, ma riservato ad un gruppo di persone socialmente connotate.

Si trattava di un ampio spiazzo di forma trapezoidale, in terra battuta, circondato da portici colonnati su due livelli: quello inferiore di ordine dorico, il superiore formato da pilastri rettangolari con fregio ionico. Sul muro di fondo dei portici si aprivano sette esedre e circa ventinove nicchie destinate a contenere statue; [19] dei vani per delle piccole terme sul lato nord-occidentale, un gruppo di camere sul lato occidentale e due latrine ad ovest e a est. Un cosiddetto *propylon* e due ingressi secondari davano accesso al complesso da ovest. Botteghe circondavano l'*agora* su tre lati (occidentale, orientale e meridionale), separate dalla corte e aperte sull'esterno della strada. La funzione dell'Agora degli Italici è stata a lungo dibattuta, a partire dall'interpretazione che ne diede M.G. Cocco, identificandola con lo *statarion*, il mercato di schiavi dell'isola. [20] Interpretazione ripresa e sostenuta poi da Coarelli [21] che, in un suo recente studio—analizzando accuratamente le fonti archeologiche e prosopografiche—prevede una prima fase intorno al 130 a.C., un semplice spazio quadrangolare, legando così la necessità della costruzione della piazza proprio alla rivolta servile accaduta durante quegli anni. L'*agora* sarebbe stata poi monumentalizzata durante il secondo mandato dell'epimelato di Teofrasto: un ampio spazio difficilmente penetrabile dall'esterno e circondato sui lati da un portico, nel quale il piano superiore era destinato al soggiorno di un gran numero di persone e il piano inferiore adibito a spazio di rappresentanza con la costruzione di esedre e nicchie. [22] Questa tesi non ha colto il favore unanime degli studiosi; N. Rauh ha infatti supposto che la struttura potesse funzionare come una palestra connessa con il piccolo complesso termale sul lato nord-occidentale: gli Italici—appartenenti agli strati più umili della popolazione—sarebbero stati esclusi dai luoghi di tradizione greca e, dunque, tramite l'intervento dei *collegia* si sarebbe reso necessario costruire un luogo deputato ad accogliere la vita sociale dei *mercatores* italici. [23] Lettura più neutra è quella di Ph. Bruneau, [24] ripresa in parte poi da M. Trümper, [25] che vede nell'Agora degli Italici uno spazio deputato alle attività degli Italici sull'isola, un luogo di aggregazione tra persone che condividevano lo stesso orizzonte culturale.

Nel vasto numero di iscrizioni provenienti dalla piazza, [26] un personaggio di spicco della seconda metà del II secolo a.C.—le cui vicende sono narrate in ben diciassette iscrizioni—è sicuramente Philostratos di Ascalona, mercante e banchiere originario della Palestina. Egli fu finanziatore del portico settentrionale dell'Agora degli Italici [27] e proprio questi ultimi onorarono lui e la sua famiglia commissionando due epigrammi iscritti (*ID* 2549, I e II) su pietra [28] ad Antipatros di Sidone e Antisthenes di Paphos, rivenuti nel Lago Sacro antistante la piazza. Dai due epigrammi si evince che Philostratos aveva commissionato cinque doni: un incensiere a Zeus; un vaso in argento a forma di Scilla, a Diana; due *rhyta* d'oro ad Apollo; ai Romani un doppio portico sostenuto da colonne (riferimento ben preciso al portico settentrionale, di cui si possiede anche l'iscrizione dedicatoria dello stesso Philostratos ad Apollo e agli *Italikoi* [29]). Coarelli vede in quest'ultima donazione un riferimento netto alla ricostruzione dell'Agora nel 130 a.C., in seguito alla rivolta schiavile e—in particolare—una misura di sicurezza per evitare altre ribellioni. Philostratos potrebbe essere stato coinvolto nel traffico e nel commercio di schiavi (seppur non sia espresso in maniera esplicita) e—dunque—aver avuto l'interesse a farsi promotore di una tale opera. In cambio, i Romani avevano dedicato al banchiere e ai suoi figli un Ἰταλὸν τέμενος all'interno della piazza (ricordato solo nell'epigramma di Antistene di Paphos), che Coarelli riconosce non con l'esedra costruita da Philostratos [30] ma con la nicchia 41, collocata ad ovest di essa e ora in rovina. [31] Numerose sono le epigrafi che ci permettono di capire la disponibilità economica di Philostratos, oltre alla sua devozione verso le divinità della sua città natale, come le dediche di altari e di un'esedra agli dèi siriaci sul monte Cinto. [32] Egli compare anche come sottoscrittore per la costruzione del teatro accanto al santuario siro con un'offerta di 50 dracme. [33] Nonostante il banchiere operasse con la comunità italica e risultasse legato a quest'ultima da tempo a Delo, egli sembra ricevere un riconoscimento effettivo solamente nel 98/97 a.C. quando, in una dedica onoraria da parte dei romani *Poplios, Gaios e Gnaios Egnatii Kointou*, egli è appellato come *Neapolites*, [34] avendo ricevuto—dunque—anche la cittadinanza della colonia greca. [35]

Come Philostratos di Ascalona, anche un altro evergete, Midas, aggiunge alla sua cittadinanza orientale, quella della *polis* magnogreca: egli dedica—a sue spese—la costruzione di un banco nell'Agora degli Italici, di un'esedra e della sua pavimentazione tra il 104 e il 106 a.C. [36] Inoltre, è ricordato anche su una base destinata a sostenere una statua di un Billienius (conosciuto come *presbeutes* dei Romani a Delo), [37] posta al limite nord—orientale della *porticus* di Antigono.

Tarantinos è definito anche Simalos figlio di Timarchos di Salamina di Cipro in una dedica delia datata tra il 105 e il 100 a.C.: egli è conosciuto soprattutto per l'epigramma, opera di Anthistenes di Paphos, iscritto sul monumento dedicatorio che fu offerto dall'ateniese Stolos ad Apollo, comprendente anche una statua all'amico Simalos. [38] Egli, originario di Salamina di Cipro, fu in ottimi rapporti sia con i Romani, sia con Delii e Ateniesi; fu ginnasiarca tra il 107 e il 105 a.C., presidente a Delo dell'associazione Ermaisti, Apolloniasti e Poseidoniasti nel 100 a.C. e ricevette la cittadinanza tarantina. All'epigramma firmato da Anthistenes Paphios, Simalos rispose con una dedica in prosa [39] incisa su una base di marmo blu ritrovata nell'Agorà di Teofrasto e destinata a sorreggere una statua di Stolos [40] —navarca della flotta di Tolemeo IX *Soter* II.

L'Agora di Teofrasto prende il nome dall'epimeleta che ne curò la costruzione nel 126/125 a.C. [**41**] e occupa uno spazio a nord del porto sacro, di fronte alla facciata della Sala Ipostila, e a ovest del lato occidentale del tempio di Apollo. La fronte colonnata della Sala Ipostila sul versante settentrionale creava una corte per monumenti onorari precedenti e edifici religiosi, tra cui il Poseidon. I lati meridionale e occidentale erano delimitati dalla banchina del porto, mentre il lato orientale, demarcato dall'Apollonion, aveva un secondo ingresso sulla piazza ed era costituito da una *porticus* in cui si ergevano strutture a vocazione onorifica [**42**] (Plate 2).

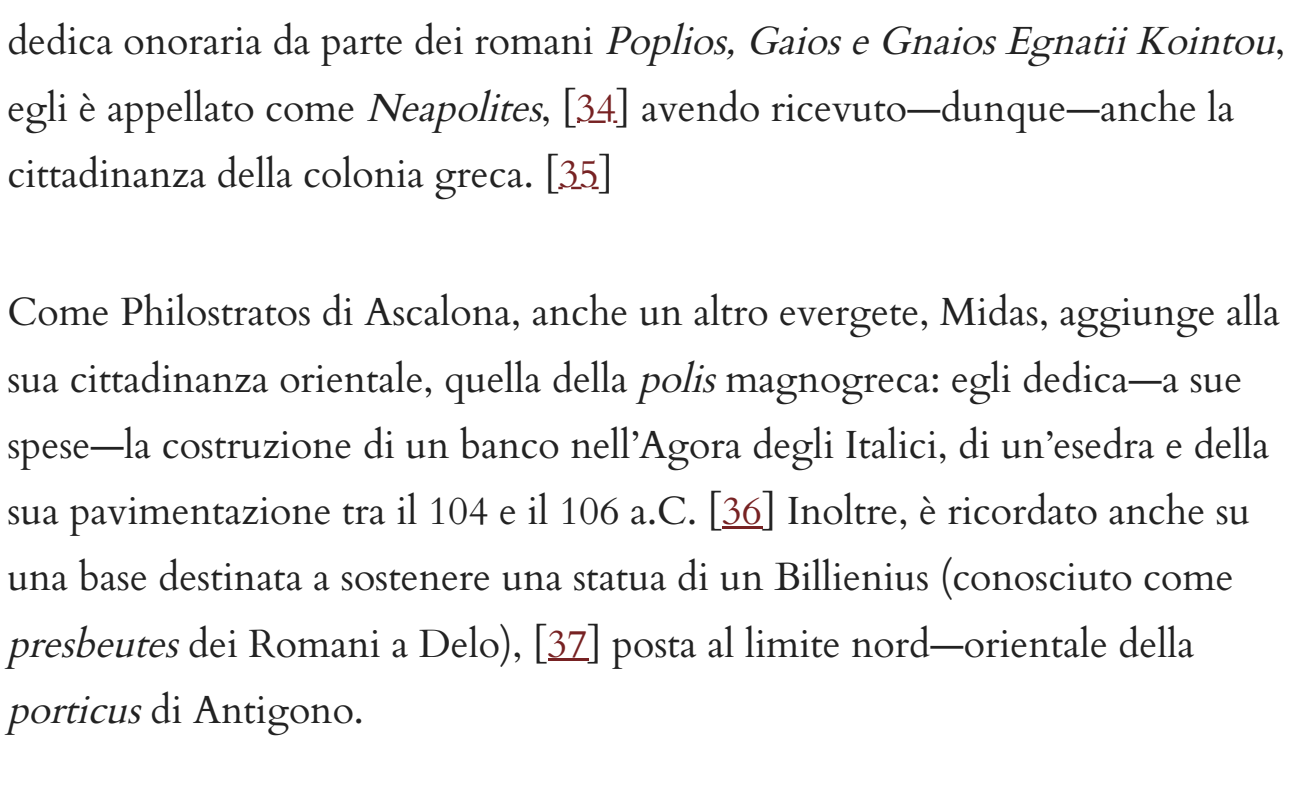


Plate 2. Delo, Agora di Teofrasto (da https://sig-delos.efa.gr/index.php?SIG=Delos). École française d'Athènes.

Un vecchio studio di Coarelli, [43] ripreso poi in una recente disamina da L. Mercuri, [44] ipotizzava che l'Agora di Teofrasto e l'Agora degli Italici fossero, in realtà, collegate oltre che topograficamente sullo stesso asse est—ovest, anche idealmente come facenti parte di uno stesso sistema funzionale, costituito dal mercato degli schiavi (nell'Agora degli Italici) connesso alle strutture portuali (vicine all'Agora di Teofrasto). Quest'ultima Agora, infatti, aveva forti connotazioni orientali che mostrano come l'infrastruttura fosse il luogo deputato allo svolgimento di relazioni di tipo commerciale tra Roma e Alessandria e, tramite quest'ultima, collegato all'Oriente e alla tratta degli schiavi. Dall'Agora provengono delle iscrizioni che attestano la presenza fenicia (come la dedica dei Poseidonasti di Berytos ad Apollo in onore del *demos* degli Ateniesi [45] e la dedica della città di Laodicea di Fenicia ad Antioco Grypos [46]), la presenza di divinità di origine orientale, come Zeus *Ourios*, oltre ad un numero consistente di iscrizioni relative al culto di divinità egizie. La piazza, inoltre, accoglieva al suo interno numerose dediche onorarie di magistrati di origine ateniese (*epimeletai* e *agoranomoi* [47]), di magistrati romani, [48] e di evergeti stranieri. Se si effettua un confronto con le altre agorai di Delo, quella di Teofrasto risulta essere, inoltre, il luogo deputato alle dediche onorifiche, sia per coloro che detenevano il potere politico, sia per coloro che—pur essendo stranieri—possedevano un ruolo politico rilevante nell'isola. Anche l'Agora di Teofrasto appare inserita, dunque, all'interno di un sistema più complesso e più ampio, strettamente connessa all'Agora degli Italici, al suo ruolo nel commercio degli schiavi e in cui la presenza tolemaica e orientale sembra farsi preponderante rispetto a quella romana, comunque ampiamente testimoniata.

La presenza italica e romana è, invece, ulteriormente predominante nella seconda Agora posta tra i limiti del Porto Sacro e i magazzini che delimitavano il Quartiere del Teatro: l'Agora degli Ermaisti o Competaliasti (Plate 3).

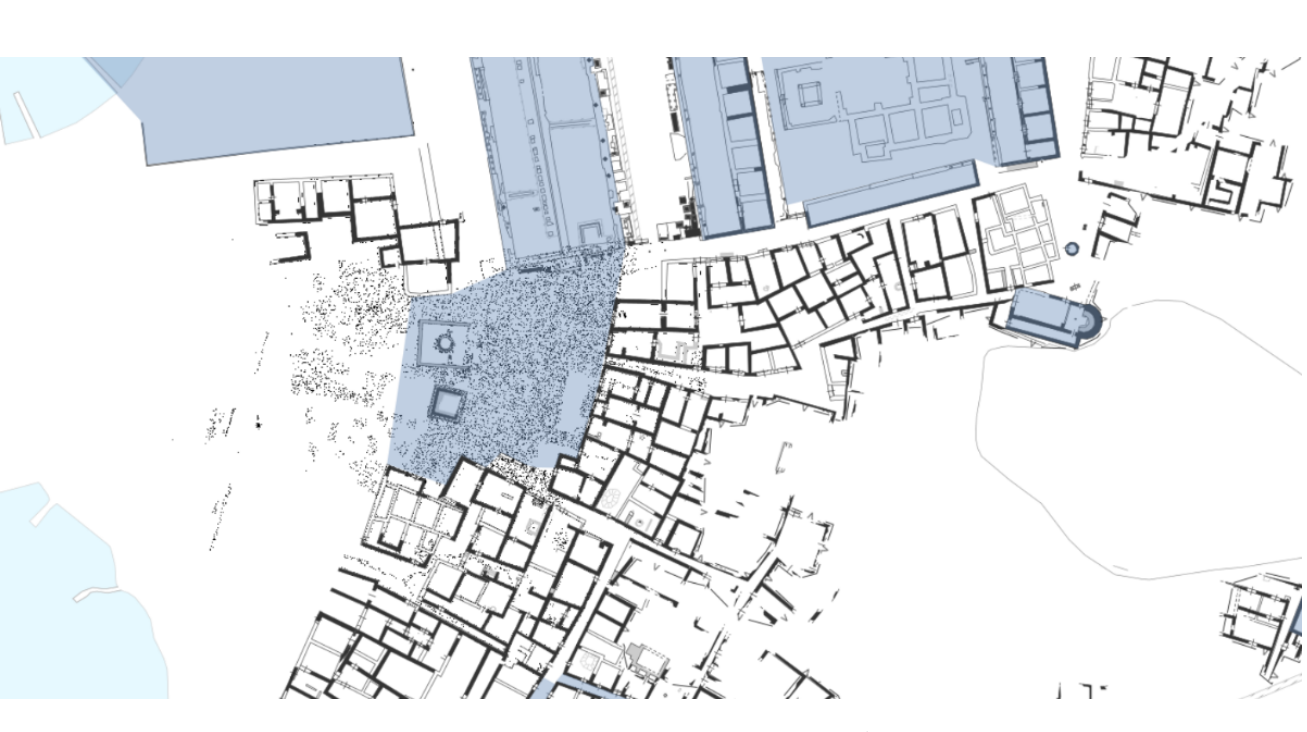


Plate 3. Delo, Agora degli Ermaisti o Competaliasti (da https://sig-delos.efa.gr/index.php?SIG=Delos). École française d'Athènes.

Essa costituiva una sorta di cerniera tra il quartiere commerciale, il quartiere residenziale e il quartiere sacro, delimitata sul lato meridionale dal Portico di Filippo e dalla quale aveva inizio la strada verso l'Agora Tetragona e il *temenos* apollineo. Una via costeggiava il bacino portuale, mettendo in comunicazione l'Agora dei Competaliasti con l'Agora di Teofrasto. Nonostante la quantità ingente di documenti epigrafici rinvenuti, la situazione risulta molto più omogenea rispetto ai due spazi che sono stati descritti sopra; le iscrizioni sono, infatti, quasi tutte afferenti alle corporazioni che danno il nome alla struttura, le quali effettuarono le consacrazioni di statue, basi votive, altari e soprattutto dei tre edifici monumentali presenti nella piazza. L'interpretazione di queste strutture religiose è ancora oggetto di vivace dibattito, soprattutto circa le divinità venerate e i loro committenti. Sull'edificio quadrangolare al centro della piazza, si basa l'unica attribuzione sicura ossia un monumento dedicato dagli Ermaisti a Hermes e Maia; [49] per quanto riguarda la *tholos* monoptera, Rauh riconosce una consacrazione ad Ercole da parte dei Competaliasti, [50] mentre Mavrogiannis, pur concordando sulla divinità, ipotizza che i dedicanti siano gli *elaiopolai*. [51] Entrambi ricercano—comunque—un parallelismo con il Foro Boario. Hasenohr vi ha riconosciuto, invece, una dedica sempre dei Competaliasti pur non pronunciandosi sulla divinità tutelare del monumento. [52] La studiosa, inoltre, riconosce nel *naiskos* ionico vicino al portico di Filippo—in aperta opposizione con Mavroiannis che vi vedeva un tempio dei *Lares Compitales* [53] —un secondo luogo di culto per Hermes e Maia promosso dagli Ermaisti. [54] Indipendentemente, comunque, dallo *status quaestionis*, i documenti epigrafici rinvenuti nella piazza testimoniano una netta e assoluta prevalenza di Ermaisti e Competaliasti.

La piazza era delimitata a Est da botteghe e sul lato meridionale da magazzini che indicano chiaramente la vocazione commerciale della struttura, legata alla vendita di derrate alimentari; [55] i dati archeologici ed epigrafici, inoltre, rimandano ad uno spazio pubblico strettamente collegato ai *magistri* italici (in particolare Ermaisti e Competaliasti), con funzione di vendita di merce alimentare, anche al dettaglio. [56]

La vicinanza dell'Agora Tetragona con l'Agora dei Competaliasti ha permesso di ipotizzare una correlazione tra le due strutture, oltre che topografica anche funzionale, come è avvenuto per l'Agora degli Italici con quella di Teofrasto. [**57**] L'Agora Tetragona o Agora dei Delii è l'unica delle piazze monumentali databile all'epoca dell'Indipendenza, quando fu costruita sul lato settentrionale l'esedra con la dedica dei Delii. Successivamente, con la costruzione dei nuovi spazi pubblici, ad essa fu aggiunta una *porticus* a L su cui si aprivano botteghe per la vendita di merci (Plate 4).

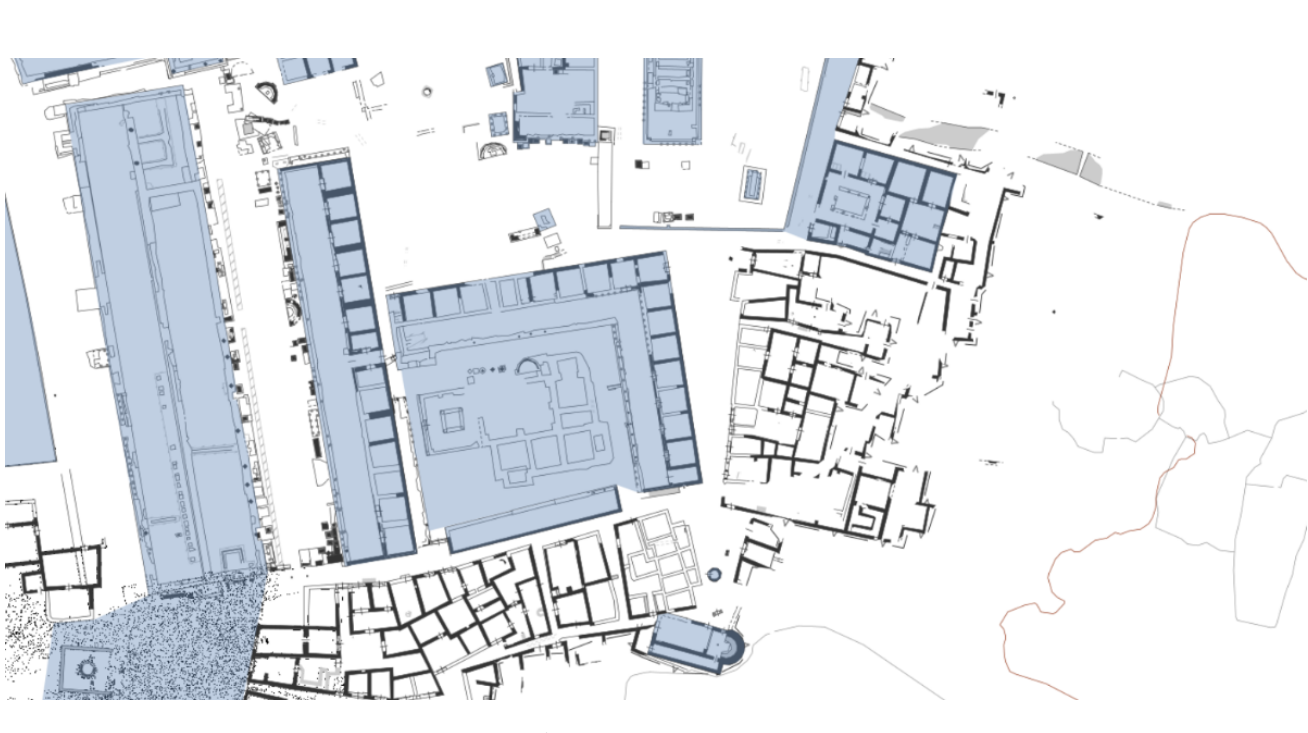


Plate 4. Delo, Agora Tetragona (da https://sig-delos.efa.gr/index.php?SIG=Delos). École française d'Athènes.

Nell'area sono state rinvenute, inoltre, iscrizioni—seppur in misura minore rispetto alle altre *agorai*—che sembrano far riferimento ancora alla presenza preponderante di *magistri* italici. In base a questi elementi si è giunti a pensare, dunque, che anche queste due piazze, quella dei Competaliasti e dei Delii, fossero caratterizzate da un lato dalla vendita di beni al dettaglio, dall'altro dalla presenza commerciale, religiosa e monumentale degli Italici. [58]

Come già notato da L. Mercuri, i due sistemi Agora degli Italici—Agora di Teofrasto e Agora degli Ermaisti—Agora Tetragona erano costruite su percorsi permeabili e avevano tra loro assonanze; la piazza di Teofrasto e quella degli Ermaisti, ad esempio, cronologicamente contemporanee, facevano parte dello stesso progetto di risistemazione urbanistica che le vedeva come ampi spazi cerniera tra il Santuario di Apollo, il Porto sacro con i quartieri commerciali e i quartieri abitativi. Allo stesso tempo, i documenti epigrafici e archeologici testimoniano come entrambe le strutture racchiudessero in sé la presenza di associazioni, spazi cultuali e spazi legati all'autorappresentazione privata. [59] Seppur non cronologicamente vicine e non facenti parte del programma di rinnovamento di II secolo, alcune similitudini possono essere riscontrate anche tra l'Agora degli Italici e l'Agorà Tetragona. Secondo un'ipotesi di Coarelli, l'Agora Tetragona costituirebbe lo spazio adibito al commercio degli schiavi almeno fino all'ultimo terzo del II secolo a.C., successivamente sostituito dall'Agorà degli Italici e rifunzionalizzato a luogo di mercato. [60]

Conclusioni

L'isola di Delo divenne dunque—con l'istituzione del porto franco nel 167 a.C.—il principale centro di scambi commerciali del Mediterraneo orientale. In essa approdarono, soprattutto, genti provenienti dall'Oriente, dall'Egitto, da Roma e dalle *poleis* dell'Italia meridionale. La città, in questo periodo, conobbe il suo massimo sviluppo, trasformandosi in un centro cosmopolita e florido che vide un aumento vertiginoso della sua popolazione, con la costruzione di luoghi di culto e spazi per i mercanti stranieri.

Considerando i principali spazi pubblici presenti sull'isola tra II e I secolo a.C. si evidenzia come le architetture realizzate dalle associazioni di *mercatores* romani e italici presentino caratteristiche proprie. L'Agora degli Italici, costruita nella zona tra il porto e il tempio di Apollo, si costituì, almeno nella sua prima fase (circa 130 a.C.), di uno spazio trapezoidale chiuso da un muro continuo, assimilabile—secondo l'ipotesi convincente di Coarelli—ad "un recinto per animali" costruito per la necessità di concentrare in un luogo unico e sorvegliabile gli schiavi sfuggiti alla rivolta accaduta durante quegli anni. [61] Il completamento dell'edificio si ebbe durante il secondo mandato dell'epimelato di Teofrasto, in cui si decise di edificare una vera e propria piazza monumentale con la costruzione di due piani indipendenti tra loro. Il piano sopraelevato (assimilabile quasi ad un criptoportico) aveva la primaria funzione di accogliere un ingente numero di persone, il piano inferiore (con l'inserimento di nicchie ed esedre contenenti le statue onorarie) aveva anche la funzione di spazio deputato alla volontà di autorappresentazione dei singoli personaggi. Figura di spicco, delineata dall'evidenza epigrafica nell'Agora, fu quella del banchiere Philostratos di Ascalona che finanziò la costruzione del portico settentrionale e che potrebbe essere stato coinvolto direttamente nel commercio schiavile, traffico diretto in Italia e che riguardava anche *Italikoi* e *Italiotai* di Delo. Una conferma che l'Agora fosse uno *statarion* arriva anche da un'indagine di Mavrogiannis che sottolinea come la presenza di dediche non solo di Italici ma anche di personaggi appartenenti all'alto ammiragliato tolemaico, coinvolti nel traffico di schiavi, si concentri proprio presso l'Agora degli Italici. [62]

Nell'ultimo terzo del II secolo a.C., con la risistemazione e ristrutturazione del porto sacro, venne creata l'Agora di Teofrasto. Lo spazio pubblico, dove svettava al centro della piazza la statua consacrata all'epimeleta Teofrasto da Ateniesi, Romani e stranieri che soggiornavano a Delo, risulta essere un luogo solo formalmente sotto il patrocinio degli Ateniesi, detentori dell'*epimeleia*. La natura delle testimonianze archeologiche ed epigrafiche mostra però come questa *agora* fosse, invero, l'effettivo luogo cosmopolita dell'isola, affacciandosi a oriente e a tutti coloro che frequentavano il porto, navigatori e commercianti. L'agorà di Teofrasto sembra affermarsi nel panorama degli spazi pubblici, come luogo di ampia rappresentanza ufficiale, accogliendo in sé statue e dediche onorarie sia per i magistrati ateniesi che per Romani e stranieri. Al tempo stesso svolse anche una funzione religiosa ospitando i luoghi di culto sia per i *magistri* italici, (dedicati a divinità quali Poseidon, Eracle e Hermes), che per genti orientali.

La contestualizzazione topografica dell'Agora degli Italici e dell'Agora di Teofrasto ha permesso, inoltre, di ipotizzare una stretta connessione tra questi due spazi pubblici, in cui si riconosce nella prima, il luogo deputato al commercio degli schiavi e nella seconda un prolungamento delle vicine strutture portuali. [63]

Diversa invece è la situazione per l'Agora dei Competaliasti. Costruita nei pressi del porto e sulla strada verso il santuario di Apollo e l'Agora Tetragona, essa si configura come uno spazio a totale vocazione italica, dove un gruppo culturalmente omogeneo poté edificare i suoi luoghi di culto e realizzare il proprio spazio di rappresentanza. Essa appare meno aperta all'elemento straniero rispetto alle due *agorai* finora citate, perché i personaggi onorati all'interno della piazza sono quasi esclusivamente *magistri* italici. La presenza di botteghe e magazzini a bordo dell'*agora*, inoltre, indica che la vendita al dettaglio di derrate fosse la funzione primaria di questo spazio. La vicinanza con l'Agora dei Delii ha portato a ipotizzare che queste due piazze pubbliche fossero anch'esse correlate e inserite in un percorso funzionale, incentrato sul commercio alimentare e sull'elemento italico.

Bibliografia

Bruneau, P. 1968. "Contribution à l'histoire urbaine de Délos." *Bulletin de Correspondence Hellénique* 92:633–709.

Bruneau P., and Ducat J. 2005. *Guide de Délos*. 4th ed. Athens.

Caliò, L.M. 2012. "Dalla polis alla città murata: l'immagine delle fortificazioni nella società ellenistica." *Archeologia Classica* 63:169–221.

Coarelli, F. 1982. “L’ “Agora des Italiens” a Delo: il mercato degli schiavi?.” In Coarelli, Musti e Solin 1982:119–145.

———. 2005. “L’ “Agora des Italiens”: lo statarion di Delo?.” *Journal of Roman Archaeology* 18:196–212.

———. 2016. *I mercanti nel tempio Delo: culto, politica, commercio*. Tripodes 16. Athens.

Coarelli F., Musti D. and Solin H. 1982. *Delo e l’Italia. Raccolta di Studi.* Opuscolae Instituti Romani Finlandiae 2. Rome.

Cocco, M. 1970. “Sulla funzione dell’“Agora degli Italici a Delo.” *La parola del passato* 15:446–449.

Dumont, J.C., Ferrary, J.L., Nicolet, and Moreau, P. 1980. “*Insula sacra: la loi Gabinia-Calpurnia de Délos (58 av. J. C.)*.” Collection de l’École française de Rome 45. Rome.

Dübarrach, F. 1902. “Fouilles de Délos. Le portique tétragone.” *Bulletin de Correspondence Hellénique* 26:480–553.

Fraisse, P. 1983. “Analyse d’espaces urbains. Les places à Délos.” *Bulletin de Correspondence Hellénique* 107:301–313.

Garulli, V. 2012. “Da Cipro a Delo: gli epigrammi di Antistene di Pafo.” *Segno e Testo* 10:75–102.

Hasenohr, C. 2001. “Les monuments des collèges italiens sur “L’Agora des Compétaliastes” à Délos.” *Bulletin de Correspondence Hellénique*. Supplementum 39:329–348.

———. 2002. “L’Agora des Compétaliastes et ses abords à Délos: topographie et histoire d’un secteur occupé de l’époque archaïque aux temps byzantins.” *Revue des Études Anciennes* 104:85–110.

Hatzfeld, J. 1912. Les Italiens résidant à Délos. *Bulletin de Correspondence Hellénique* 36:1–128.

———. 1921. “Les dédicaces des portiques de l’Agora des Italiens à Délos.” B*ulletin de Correspondence Hellénique* 45:471–476.

Lapalus, E. 1929. *L’Agora des Italiens*. Paris.

Le Roy, Chr. 1993. “Encore l’agora des Italiens à Delos.” *Mélanges Pierre Lévêque* 7:183–207.

Malacrino, C.G. 2007. “Cosmopolitismo e architettura a Delo in età ellenistica.” *Città e Storia* 2:11–33.

Mancinetti Santamaria, G. 1982. “Filostrato di Ascalona banchiere in Delo.” In Coarelli, Musti e Solin 1982:79–89.

Mastino, A. 2008. “Il dibattito sull’Agora degli Italici a Delo: un bilancio retrospettivo fra ideologia e urbanistica.” In *Le perle e il filo. A Mario Torelli per i suoi settanta anni*, ed. AA.VV., 233–242. Venosa.

Mavrogiannis, T. 1995. “L’aedicula dei Lares Compitales nel compitum degli Hermaistai a Delo.” *Bulletin de Correspondence Hellénique* 119:89–123.

———. 2002. “L’Italiens et Orientaux à Délos: considérations sur l’“absences’ des negotiators romains dans la Méditerranée orientale.” In *Les Italiens dans le monde grec*, eds. Ch. Muller and C. Hasenohr, 163–179. Paris.

Mercuri, L. 2008. “Contributi allo studio degli spazi pubblici delii: l’Agora di Teofrasto.” *Annuario della scuola archeologica italiana di Atene e delle missioni in Oriente* 86:193–214.

Musti, D. 1982. “Un aspetto della storia degli studi su Delo ellenistico-romana.” In Coarelli, Musti e Solin 1982:5–17.

Nocita, M. 2012. *Italiotai e Italikoi. Le testimonianze greche nel Mediterraneo orientale*. Hesperìa 28. Rome.

———. 2014. “Scontri di Civiltà per il mercato di Delo.” *Hormos. Ricerche di Storia Antica* 6:71–89.

Peek, W. 1941. “Delische Weihepigramme.” *Hermes* 76:408–416.

———. 1957. “Antipater von Sidon und Antisthenes von Paphos.” *Philologus* 101:101–112.

Rauh, N. K. 1992. “Was the Agora des Italiens an Établissement de Sport?.” *Bulletin de Correspondence Hellénique* 116:293–333.

———. 1993. *The Sacred Bonds of Commerce: Religion, Economy, and Trade society at Hellenistic Roman Delos*. Amsterdam.

Roussel, P. 1931. “La population de Délos à la fin du IIe siècle avant J.-C.” *Bulletin de Correspondence Hellénique* 55:438–449.

Roussel P., and Launey M. 1937. *Inscriptions de Délos* (n. 1497–2219). Paris.

Sieppel, D.V. 1985. “A reward for Athens, a punishment for Rhodes?.” *The Ancient World* 12:97–104.

Tréheux, J. 1948. “Les dernières années de Délos sous le protectorat des amphictions.” *Revue Archéologique* T 31/32:1008-1032.

Trümper, M. 2008. “Die “Agora des Italiens” in Delos. Baugeschichte, Architektur, Ausstattung und Funktion einer späthellenistischen Porticus-Anlage.” *Internationale Archäologie* 104. Rahden/Westfalen.

———. 2009. *Graeco-Roman slave markets: fact or fiction?*. Oxford.

Vial, C. 1984. “Délos independent, 314 – 167 av. J.-C. Étude d’une communauté civique et de ses institutions.” *Bulletin de Correspondence Hellénique*. Supplementum 10.

Footnotes

[back] **1.** Treheux 1948:1008–1032.

[back] **2.** Sieppel 1985:97–104.

[back] **3.** Bruneau-Ducat 2005:36–43.

[back] **4.** Bruneau 1968:671–691.

[back] **5.** Dumont-Ferrary-Moreau-Nicolet 1980.

[back] **6.** Vial 1984:20.

[back] **7.** Sul quartiere del Teatro: Bruneau-Ducat 2005:291–310.

[back] **8.** Bruneau-Ducat 2005:119–165.

[back] **9.** Sull’Agora Tetragona: Dürrbach 1902:480–553.

[back] **10.** Fraisse 1983:301–313; Malacrino 2007:11–13.

[back] **11.** Caliò 2012:201–202.

[back] **12.** Roussel 1931:438–449.

[back] **13.** Dalle testimonianze raccolte da Michela Nocita, i gruppi etnici più numerosi sull’isola di Delo sono *Neapolitai*, gli *Eleatai*, gli *Herakleioi* e i *Tarantinoi*; Nocita 2014:72.

[back] **14.** Nelle testimonianze epigrafiche sono genericamente chiamati *Rhomaioi* o *Italikoi*; la denominazione esprime semplicemente un’unità geografica che comprende Greci, *cives Romani*, Italici e Latini.

[back] **15.** Sullo *status quaestionis*, si veda: Hasenohr-Muller 2002:13–16; Hasenohr 2008:27–38.

[back] **16.** *ID* 1686; 1697; 1734.

[back] **17.** *ID* 2612.

[back] **18.** *ID* 1249.

[back] **19.** Sul lato orientale della piazza, vi era la nicchia con dedica musiva a *L. Orbius M(arci) filius* (*ID* 1742); seguita dall’esedra in cui si ergeva la statua onoraria di *C. Clivius*, proconsole d’Asia tra il 110 e il 101 a.C, eseguita da *Agias* di Efeso (*ID* 2494); la nicchia di *C. Ofellius M. filius Ferus* con la statua firmata Διονύσιος figlio di Τιμαρχίδης e Τιμαρχίδης figlio di Πολυκλῆς. Sul fondo del portico settentrionale era la dedica a *Poplius Satricanus Popli filius*. Le dediche *A.* e *P. Gabinii* sono le più tarde (*ID* 2002); infine l’esedra legata a Philostratos di Ascalona.

[back] **20.** Cocco 1970:446–449.

[back] **21.** Coarelli 1982:119–145; Coarelli 2005:196–212.

[back] **22.** Coarelli 2016:265–481.

[back] **23.** Rauh 1992:293–333; Rauh 1993.

[back] **24.** Bruneau 2005:219–223.

[back] **25.** Trumper 2008.

[back] **26.** Sui documenti epigrafici provenienti dall’Agora degli Italici, si veda: Hatzfeld 1921; Coarelli 2016; Nocita 2014.

[back] **27.** Di cui abbiamo l’iscrizione incisa sull’ampio fregio: *ID* 2454.

[back] **28.** Basamenti della statua in onore di Philostratos posta nell’esedra settentrionale da lui costruita; Peek 1941; Peek 1957; Mancinetti Santamaria 1982:82.

[back] **29.** *ID* 1717.

[back] **30.** Costruita sul lato nord dell’Agora senza griglia di chiusura, con colonne ioniche e pilastri, che—presumibilmente doveva contenere le statue dei figli e di Philostratos; Mancinetti Santamaria 1982:82.

[back] **31.** Coarelli 2016:356.

[back] **32.** *ID* 1719; 1720; 1721; 2253; 2254; 2628.

[back] **33.** *ID* 2628.

[back] **34.** *ID* 1724; [Φιλ]όστρατον [Φ]ιλοστρά[του]/ Νεαπολίτην/ [τ]ὸν πρότερον [χ]ρηματί[ζ]ον [τα] /[Ἀ]σ[κα]λωνίτην, τραπεζιτε[ύοντα]/ ἐν Δήλωι,/ [Π]ό[π]λιος καὶ Γάιος καὶ Γναῖος ’Εγνά/[τι]οι Κοίντοὐ Ρωμαῖοι τὸν ἑαυτ[ῶν] /εὐεργέτην Ἀπόλλωνι./ Λύσιππος Λυσίππου/ Ἡράκλειος ἐποίει.

[back] **35.** A causa della lacunosità delle informazioni in nostro possesso, si può solo congetturare come mai Philostratos abbia ricevuto la cittadinanza di Napoli. Presumibilmente grazie alla collaborazione con gli Italici nell’Agora, ai suoi affari sull’isola di Delo e alle sue azioni da evergete, la città campana aveva ricevuto da lui benefici che non sono noti (vd. Mancinetti Santamaria 1982:84).

[back] **36.** *ID* 1689; *ID* 2253; *ID* 2254; *ID* 2288.

[back] **37.** *ID* 1854.

[back] **38.** *ID* 1533; Garulli 2012:76 con relativa bibliografia.

[back] **39.** *ID* 1534.

[back] **40.** Sulla carriera di Stolos vedere Garulli 2013:78 con relativa bibliografia.

[back] **41.** Come riporta l’iscrizione dedicatoria sulla base dove si collocava la statua di Teofrasto; *ID* 1645.

[back] **42.** Mercuri 2008:193–201.

[back] **43.** Coarelli 1982:133–139.

[back] **44.** Mercuri 2008:207.

[back] **45.** *ID* 1777.

[back] **46.** *ID* 1551.

[back] **47.** Vedere Mercuri 2008:202.

[back] **48.** *ID* 1845, 1850, 1621.

[back] **49.** Hasenohr 2001:337.

[back] **50.** Rauh 1993:113–121.

[back] **51.** Mavrogiannis 1995:98.

[back] **52.** Hasenohr 2001:339–340.

[back] **53.** Mavrogiannis 1995:99–119.

[back] **54.** Hasenohr 2001:333–337.

[back] **55.** Confermata anche da testimonianze epigrafiche come *ID* 1711, 1712, 1847.

[back] **56.** Mercuri 2008:208.

[back] **57.** Su questa correlazione ancora Coarelli 1982:132; Mercuri 2008:209.

[back] **58.** Mercuri 2008:210.

[back] **59.** Mercuri 2008:210.

[back] **60.** Coarelli 1982:132.

[back] **61.** Coarelli 2005:209.

[back] **62.** Mavrogiannis 2002:175–177; ma anche Mercuri 2008:207.

[back] **63.** Coarelli 1982:133; Mercuri 2008:207.

VOLUME 19

Celebratory epigrams from Hellenistic Delos: A first survey of the epigraphic testimonies

Marta Marucci

YOU MAY ALSO LIKE

Text of the Posidippus Epigrams

New Poems Attributed to Posidippus: An Electronic Text-in progress Revised and periodically updated by Benjamin…

The Expression of Identities in Hellenistic Victor Epigrams

The many identities of agonistic victors "The 120th Olympiad. Pythagoras the Magnesian, stadion. Wrestling, Keras…

The Epigraphic Database for Athenian Democracy (EDAD)

Article Contents Summary Article Bibliography Summary [top] The on-line Epigraphic Database for Athenian Democracy (EDAD) …

Stay up to date

Get the latest updates from the CHS regarding programs, fellowships, and more!

JOIN THE COMMUNITY

CONNECT

Introduction

Delos, part of the Cyclades archipelago, [1] is one of the main archaeological sites in Greece. In ancient times this sacred island stood out in the southern Aegean, in terms of myth, religion, geography, and politics. In the *Homeric Hymn to Apollo* (dated around the sixth century BCE) Delos is presented as a sacred place, chosen by Leto to be the birthplace of the twin gods Apollo and Artemis. According to Bruneau and Ducat, [2] the first shrine of Apollo (and also of Artemis and Leto) on Delos—the so-called *Porinos Naos*—was built in the second half of the sixth century BCE. This sanctuary, dedicated to the Delian triad, soon established itself as a regional and inter-regional center. In 314 BCE Delos gained its independence from Athenian control and a period of great change began. The isle underwent major developments, such as intense construction work, population growth, and increasing commercial prosperity. The period of Delian independence lasted until 166 BCE, when the Romans converted the isle into a free port and, despite its decline, it continued to be an important religious and economic center for many years to come. [3]

Archaeological excavations have yielded many inscriptions, mainly published in *Inscriptiones Graecae. Inscriptiones Deli*, fasc. 2 and 4 (*IG* XI.2, *IG* XI.4) and *Inscriptions de Délos* (*ID*). As pointed out by Constantakopoulou, [4] "the epigraphic habit of the Delians allows us to glimpse at the opportunities, associations, and context that a small island constructed in order to survive in the constantly changing political, diplomatic and economic landscape of the Hellenistic world." For example, the inventories—found in the shrines—of the objects dedicated to the Delian gods record the name, patronymic, and ethnonym of the dedicator, as well as the occasion for the dedication. As Jacquemin noted, [5] despite the number of inscriptions that have come to light, only a handful in verse have been retrieved. This number becomes even smaller if we look only at celebratory inscriptions, [6] dated between the seventh and the mid-second century BCE: out of 109 celebratory inscriptions, only 22 are epigrams (just over 20%). The number of verse-inscriptions slightly increases, to 31 epigrams, if we also extend our analysis to the period ranging from the second half of the second century BCE to the end of the first century BCE. [7] These texts represent an interesting field of investigation, as they provide real information about the patron who commissioned the verses, the occasion for the dedication, and the historical events or people mentioned. Verse-inscriptions are mostly anonymous, and the presence of the poet's name is exceptional. Some epigrams found in Delos bear the poet's signature or mention the poet's name within the text: [8] the names are Apollonios of Karystos (*ID* 2551), Antipater of Sidon (*ID* 2549 I), Antisthenes of Paphos (*ID* 1533; *ID* 2549 II), Zenobios (*SEG* XIX 532 = *ID* 2552), Poplios (*ID* 1658). [9] In most epigraphic epigrams the author's name is not stated. However, these are poems commissioned by a patron for a particular occasion, so they were conceivably written by paid authors who moved from court to court, composing public epigrams. [10]

In this paper, my goal is to analyze the anonymous celebratory verse-inscriptions from Hellenistic Delos. While the signed epigrams have received much scholarly attention, the anonymous ones have hardly been studied at all, with a few exceptions. A first survey of the characteristics of these compositions allows us to better understand the epigraphic poetry produced in Delos and to observe what celebratory types were most widely practiced there. Moreover, the study of these epigraphic texts composed by paid poets allows us to reflect on the concept of poetic authorship.

The epigrams

This research explores epigraphic epigrams with the following characteristics: [11]

- found in Delos and dated between the third and the first century BCE;
- indirect evidence of authorship (an author is implied);
- hetero-referential compositions celebrating local deities or prominent personalities;
- epigrams in elegiac couplets or hexameters (at least two lines);

A total of 16 epigrams satisfies these criteria. These texts belong to three different types: the largest group is that of dedications to the Delian deities (eight texts); another group of epigrams concerns the dedication of statues celebrating notable individuals (four texts); the third and last group consists of agonistic dedications represented by choregic dedications (four texts).

1) Dedicatory epigrams to the gods

The largest group of celebratory epigrams is the one with dedications to deities. These texts can be divided into two sub-groups: public dedications made by magistrates at the end of their term of office and dedications by private individuals.

1. Dedicatory public epigrams to the gods from magistrates:

- inscription 1 = *IG* XI.4 1137 (dated ca. 300–250 BCE; found in the Prytaneum);
- inscription 2 = *IG* XI.4 1139 (dated to the mid-third century BCE; found in the thermal baths);
- inscription 3 = *SEG* XIX 522 = *IG* XI.4 1142 (dated to the mid-third century BCE; n.s.);
- inscription 4 (prose + epigram) = *IG* XI.4 1143 (dated to the mid-third century BCE; found in the Forum Area).

Even at a cursory inspection, it is possible to reflect on the historical value of this type of public verse-inscriptions of this type, as they provide information on public offices and who held them. In addition, inscriptions 1 and 2 are crucial from a religious point of view because they attest to the cult of Hestia in Delos. By contrast to the subsequent texts, which were commissioned by private individuals, dedications of this sort present a number of intriguing features. They can all be dated to the same period and are formulaic in their structure as much as in their language. They present: 1) the magistrate's name and/or his patronymic (1 = l. 1 Τιμόθεμις … ὁ Δέξιδος; 2 = l. 1 Πολύβοιο [name]; 3 = l. 2 -ΛΟΣ κυδίμου Αὐτοκλέους; 4 = l. 1 Ἀθά[μβ]η̣τος παῖς Λυσιφάνους, l. 2 Πανταγόρας τ' Εὐδίκου υἱός, l. 3 Ἀρχέπολις Λυσιξένου); 2) the use of a verb that indicates his specific office (1 = l. 2 ὅτ' ἦρχεν; 2 = l. 3 στεφανηφόρος ἡνίκ' ἐτάχθη; 3 = l. 1 [θ]ε̣ῶν στεφαναφορίαν; 4 = an implicit reference to the office of ἀγορανόμος); 3) the dedication to a god (1 = l. 1 Ἑστίαι; 2 = Ἑστίη; 3 = not specified; 4 = l. 1–2 Ἀγοραίωι | Ἑρμεῖ). All these epigrams are four verses long, except epigram 1, which has only three verses (two hexameters and one pentameter). These poems are not particularly interesting for their style or vocabulary, but they are useful from a historical point of view because they list magistrates' names. It is clear that these epigrams are intended to give greater prestige to monuments dedicated to the gods. The poet, like the stone-cutter, is a simple craftsman and produces a poem devoid of originality, using an existing word pattern.

2. Dedicatory epigrams to the gods from different people: [12]

- inscription 5 = *IG* XI.4 1289 (dated to the third century BCE; found in the Serapeion);
- inscription 6 = *SEG* XIX 525 = *IG* XI.4 1289 (dated to the third century BCE; found in the sacred area dedicated to Inopus);
- inscription 7 = *ID* 2388 (dated after 166 BCE; n.s.);
- inscription 8 = *ID* 2548 (dated to the first century BCE; found in the shrine of the Dioscuri).

These poems in elegiacs were commissioned by private individuals for different occasions. The first, inscription 5, is a fragmentary prayer to Dionysus and Poseidon and we can only detect a reference to a storm (l. 2 οἶδμα ἅλιο[ν]). Inscription 7 is also a prayer, this time addressed by a man (l. 2 ὁ Βάλης) to the god Asclepius to ask for the healing of his wife. The text, damaged from verse 5, is engraved on a marble base together with a bas-relief depicting a reclining woman and a man sprinkling incense on an altar. Inscriptions 6 and 8 are of a different type: these are texts related to the offering of a statue—respectively, to Heracles and the Dioscuri. Within this group of dedicatory epigrams for deities, a lengthy epigram for the Dioscuri deserves special attention. It was engraved on a marble base at the beginning of the first century BCE, and is perfectly preserved:

> τίς τὰ πάλαι πιναρᾶι κεκαλυμμένα θήκατο <λ>άθαι φαιδρὰ Διοσκούρων ἐν προδόμοις ξόανα; τίς δ' ἐνὶ μακραίωνι χρόνωι πομποστόλον ἆμαρ σιγαθὲν πινυταῖς αὖθις ἄγει πραπίσι; 5 ἦ ῥα θυηπολίας ὁ λαχὼν γέρας ὃς δίχα μώμου ἰθύνει βιοτὰν πᾶσαν Ἀθηνόβιος. τοίαδε χρὴ μακάρεσσι τελεῖν γέρα, καὶ τάχα τιμὰς ἀθανάτων εὐρὼς οὔποτ' ἐπισκιάσει. ὧν χάριν εὐσεβίας ὄλβωι βρίθοντι γεγηθώς, 10 σὺν τέκνοις λιπαροῦ γήραος ἀντιάσαις.
>
> Who, in the temple, has restored the idols of the Dioscuri, / long covered in the filth of oblivion, to their splendor? / And who, after the long period when no one spoke of the day of the procession, / has had the pious inspiration to restore it? / Yes, it is he who has obtained from destiny the honor of the priesthood, / he who throughout his life has stood beyond the reach of guilt, Athenobios. / Such are the tributes that must be paid to the blessed, and soon, / mold will forever cease to obscure the statues of the immortals. / And as a reward for this pious conduct, may you reach / an opulent old age, full of wealth and joy, surrounded by your children.

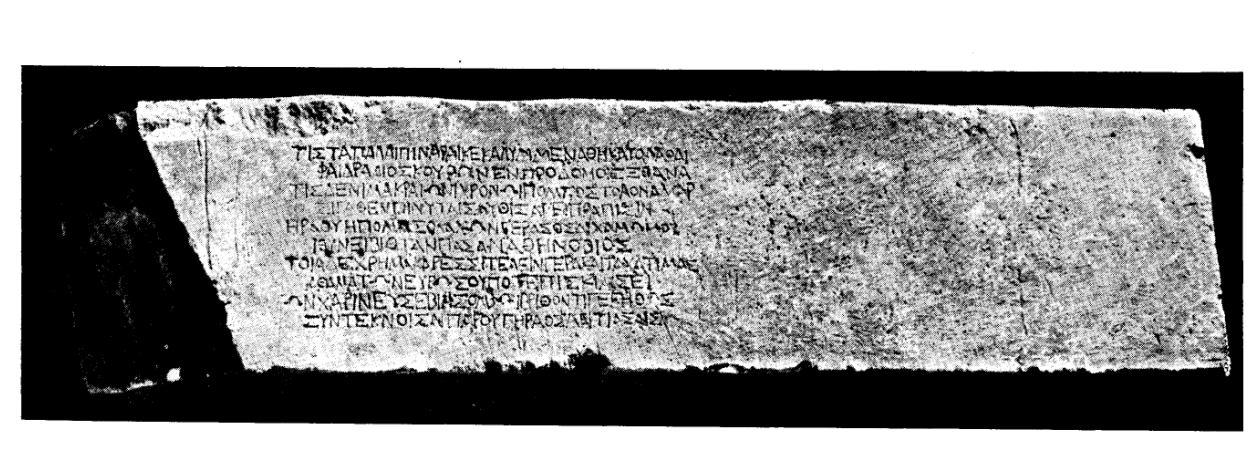


Figure 1. Marble-basis *ID* 2548 (from https://www.persee.fr/doc/bch_0007-4217_1934_num_58_1_2799#bch_0007-4217_1934_num_58_1_T1_0188_0000).

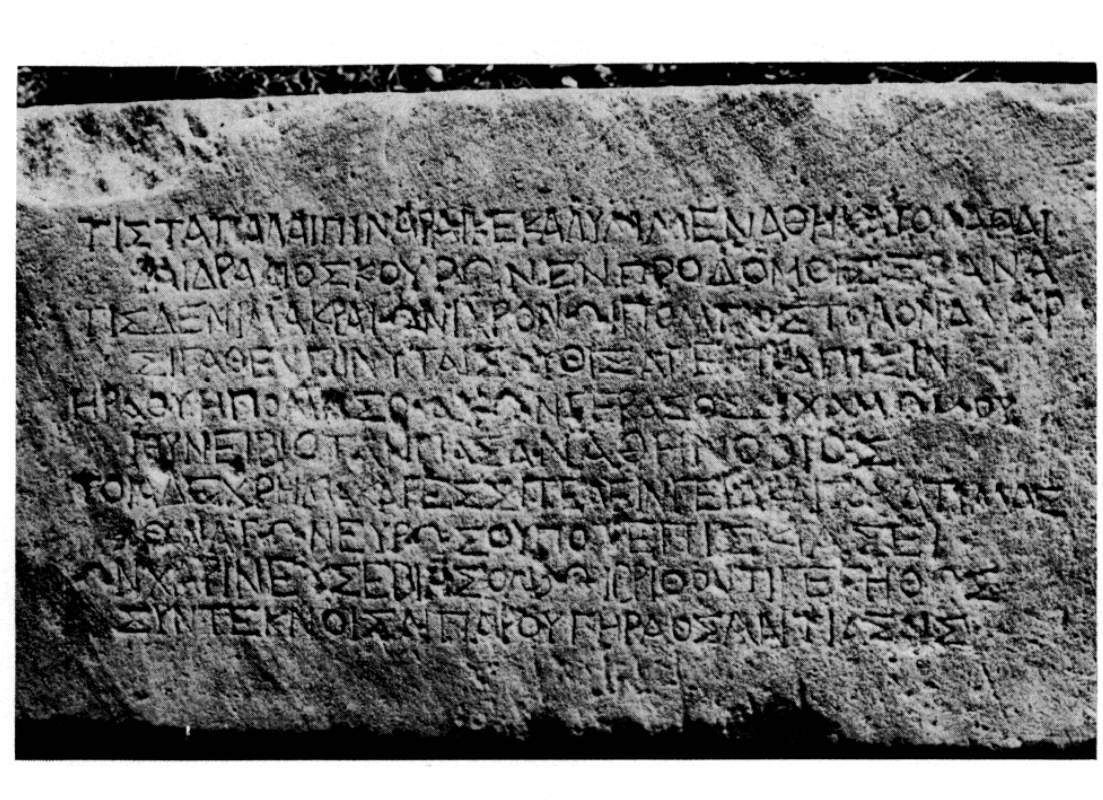


Figure 2. Epigram for the Dioscuri (from https://www.persee.fr/doc/bch_0007-4217_1981_num_105_1_1930#bch_0007-4217_1981_num_105_1_T1_0046_0000).

More generally, even in the case of this group of epigrams, it is evident that each poem is linked to the monument which is being dedicated. The poet was paid by a private citizen to compose a poem and not a simple dedication, so as to give greater value to the monument dedicated to the gods.

2) Honorific epigrams for prominent personalities

The island of Delos—particularly the sanctuary of Apollo—has yielded a large number of honorific statues and bases that supported them. Hundreds of statues must have piled up over time, commissioned by public and private citizens, for more or less famous people. These monuments served to celebrate diverse occasions such as military victories, royal friendships, and family ties. On the other hand, in Delos, as in the rest of ancient Greece, celebrations of citizens were usually carried out through specific decrees that awarded honors, the offering of crowns and—just as often—the dedication of statues.

Some of these bases bear encomiastic verse-inscriptions instead of a simple dedication. According to Constantakopoulou, [14] "the great number of epigraphically attested honorific epigrams that survive from the island is not simply the result of good excavation records." Only four of these epigrams are anonymous: [15]

- inscription 1 = *IG* XI.4 1088 (dated to the third century BCE; found in the south Portico);
- inscription 2 = *IG* XI.4 1094 (dated to the third century BCE; inscribed on the Exedra of Soteles);
- inscription 3 = *IG* XI.4 1105 (dated to the third century BCE; found in the Sanctuary of Apollo);
- inscription 4 = *ID* 1853 (dated between 86 and 83 BCE; found in the southern part of the Portico of Philip).

All of these are remarkable poems, dedicated to people who played an important role in Delos between the third and the first centuries BCE. In all of them, we can observe that the layout is well planned, as each line of writing corresponds to a verse, with a minimum length of four lines (inscriptions 1 and 4) and a maximum one of ten (inscription 3). The study of the texts does not always make it possible to identify the person being celebrated or who commissioned the poem. Inscription 1 is quite damaged, and it is impossible to make out the name of the honorand but, according to Dillon and Palmer Baltes, [16] it may refer to a statue that the Delians commissioned for a queen. On the other hand, based on a comparison with other epigraphic sources, the Aichmokritos celebrated in inscription 2, should probably be identified with a son of Agatharchos, who was president of the Delian assembly, *choregos* of the Apollonia in 268 BCE, and *epimeletes* in 246 BCE. [17] In inscription 3, which I will discuss in a moment, Philetaerus is celebrated to commemorate his victory over the Gauls. Inscription 4, dated between 87 and 83 BCE, celebrates the Roman Sulla (l. 4 Σύλλου … ἀνθυπάτοιο) for taking care of the orphans of the civilians killed by Mithridates VI of Pontus during a bloody siege on the island in 88 BCE.

Within this group of honorific epigrams for prominent personalities, special attention ought to be paid to the long encomiastic verse-inscription for Philetaerus, engraved on a block, found in the Sanctuary of Apollo. This block comes from the base of a marble monument that originally bore a bronze statue-group by the Athenian sculptor Niceratus. It was dedicated by a certain Sosicrates to commemorate the victory over the Gauls (ca. 275–274 BCE) by Philetaerus, founder of the Attalid dynasty at Pergamon.

> ὦ μάκαρ ὦ Φιλέταιρε, σὺ καὶ θείοισιν ἀοιδοῖς καὶ πλάστηισιν, ἄναξ, εὐπαλάμοισι μέλεις· οἵ τὸ σὸν ἐξενέπουσι μέγα κράτος, οἱ μὲν ἐν ὕμνοις, οἱ δὲ χερῶν τέχνας δεικνύμενοι σφετέρων, 5 ὥς ποτε δυσπολέμοις Γαλάταις θοὸν Ἄρεα μείξας ἤλασας οἰκείων πολλὸν ὕπερθεν ὅρων· ὧν ἕνεκεν τάδε σοι Νικηράτου ἔκκριτα ἔργα Σωσικράτης Δήλωι θῆκεν ἐν ἀμφιρύτηι μνῆμα καὶ ἐσσομένοισιν ἀοίδιμον· οὐδέ κεν αὐτὸς 10 Ἥφαιστος τέχνην τῶν γε ὀνόσαιτ' ἐσιδών.
>
> O blessed Philetaerus, you captivate both divine singers / and dexterous sculptors, lord. / These proclaim you mighty power, the ones in hymns, / the others by showing the skill of their hands, / how once joining in swift combat with those ill-omened warriors, the Gauls, / you drove them far beyond your own borders, / on account of which, these choice works by Niceratus / Sosicrates dedicated to you in sea-girt Delos, / a monument to be the subject of song for men of the future. Not even Hephaestus himself would disdain the art upon seeing you.

Transl. Bing-Bruss.

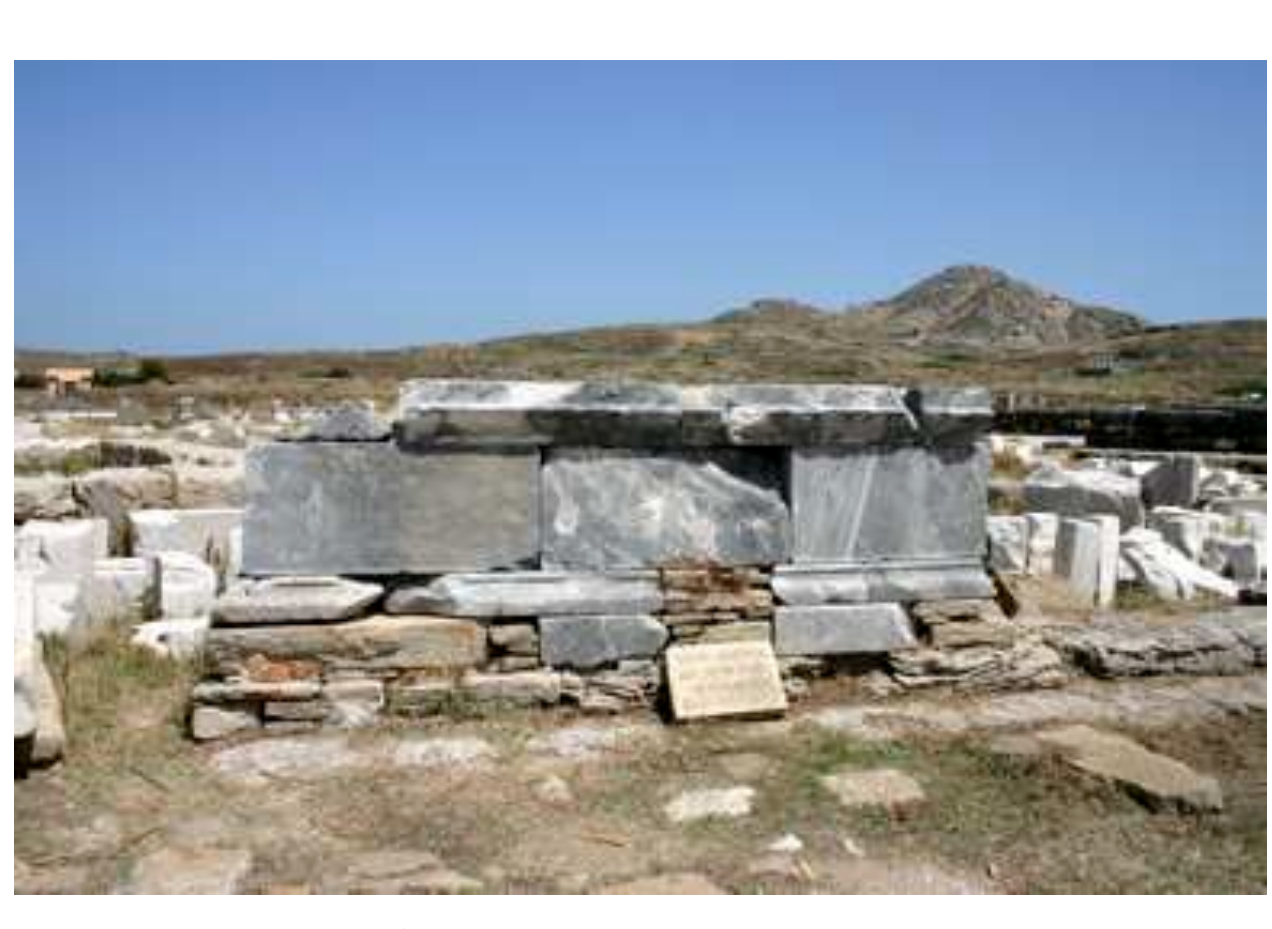


Figure 3. Front view of the marble-base *IG* XI.4 1105 (from http://lespierresquiparlent.free.fr/Delos-23.html).

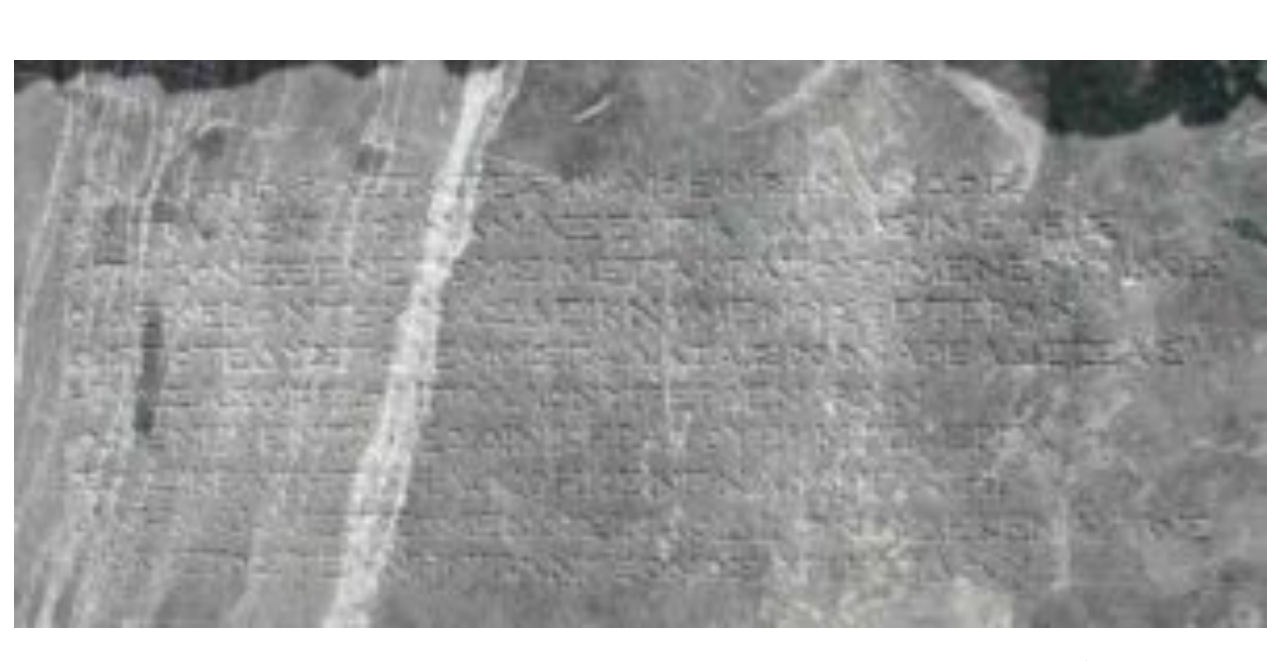


Figure 4. Epigram for Philetaerus, inscribed on the marble-base (from http://lespierresquiparlent.free.fr/Delos-23.html).

To conclude this section, it can be observed that the encomiastic epigrams attempt to achieve a degree of poetic refinement, unlike the dedications of magistrates and the choregic ones. In these honorific epigrams we find the essential elements of the dedication: the dedicator's name, the mention of the statue that is being donated, the reference to the sculptor. Even if we do not know the poet's name, generally speaking, we can observe an adherence to the canons of the celebratory genre through the use of epithets of praise, invocations of the *laudatus*, rhetorical questions, and fairly sophisticated vocabulary.

3) Choregic verse-inscriptions

A particular type of public votive dedication is the one made by winners of public *agones*, especially of the *choregos*. [22] The χορηγία, one of the most popular institutions in ancient Greece, was first established in Athens at the time of Clisthenes (508 BCE) and spread to many regions of the Greek world, including the Aegean islands. The *choregia* was one of the λειτουργίαι of ancient Greek cities: a rich citizen would be appointed by the *polis*—in the role of χορηγός—to assume the responsibility and the expenses of staging a lyrical or tragic chorus. His duty was to compose the choir, find a practice, and financially supporting both the choir and the *maestro* (διδάσκαλος) and, in case of a lyrical competition, also the αὐλητής. The competitions took place mainly during the Dionysian and Targelian festivals. On the day of the festival, the *choregos* would lead his choir to the competition and, if he won against the other *choregos*, his name would be included in the official list of winners of the poetic *agon*. A large number of inscriptions of this sort have survived. In lyrical *agones*, the *choregos* would receive a bronze tripod as a prize from the *polis*, which would then be dedicated by the *choregos* himself to Dionysus or Apollo and placed on rich monumental bases (choregic monuments). In dramatic contests, [23] a prize was not always given to the winning *choregos*, but the latter would offer the god a relief, a painting or a *pinax*. There are many public monuments with dedications by the winning *choregos* thanking the gods, especially Dionysus. The island of Delos has also yielded a fair number of choregic dedications of this sort. In particular, we have four examples in verse:

- inscription 1 = *CEG* II 838 = *IG* XI.4 1148 (dated to the late fourth / early third century BCE; found on the eastern side of the Portico of Antigonos);
- inscription 2 = *IG* XI.4 1163 (dated to the early third century BCE; found in the Forum Area) [24] ;
- inscription 3 = *IG* XI.4 1149 (dated ca. 300–250 BCE; inscribed on the Exedra of Inopus);
- inscription 4 = *SEG* XIX 523 = *IG* XI.4 1150 (dated to the second century BCE; found in the Theater).

To better understand what kind of texts we are dealing with, let us briefly examine the verse-inscription *CEG* II 838 = *IG* XI.4 1148: [25]

> πᾶσι χορηγήσας καὶ νικήσας, Διονύσωι εὐξάμενός με ἀνέθηκε Καρύστιος Ἀσβήλου παῖς.
>
> After having borne the costs of everything and won, to Dionysus / Karystios, son of Asbelos, having prayed, dedicated me as a gift.

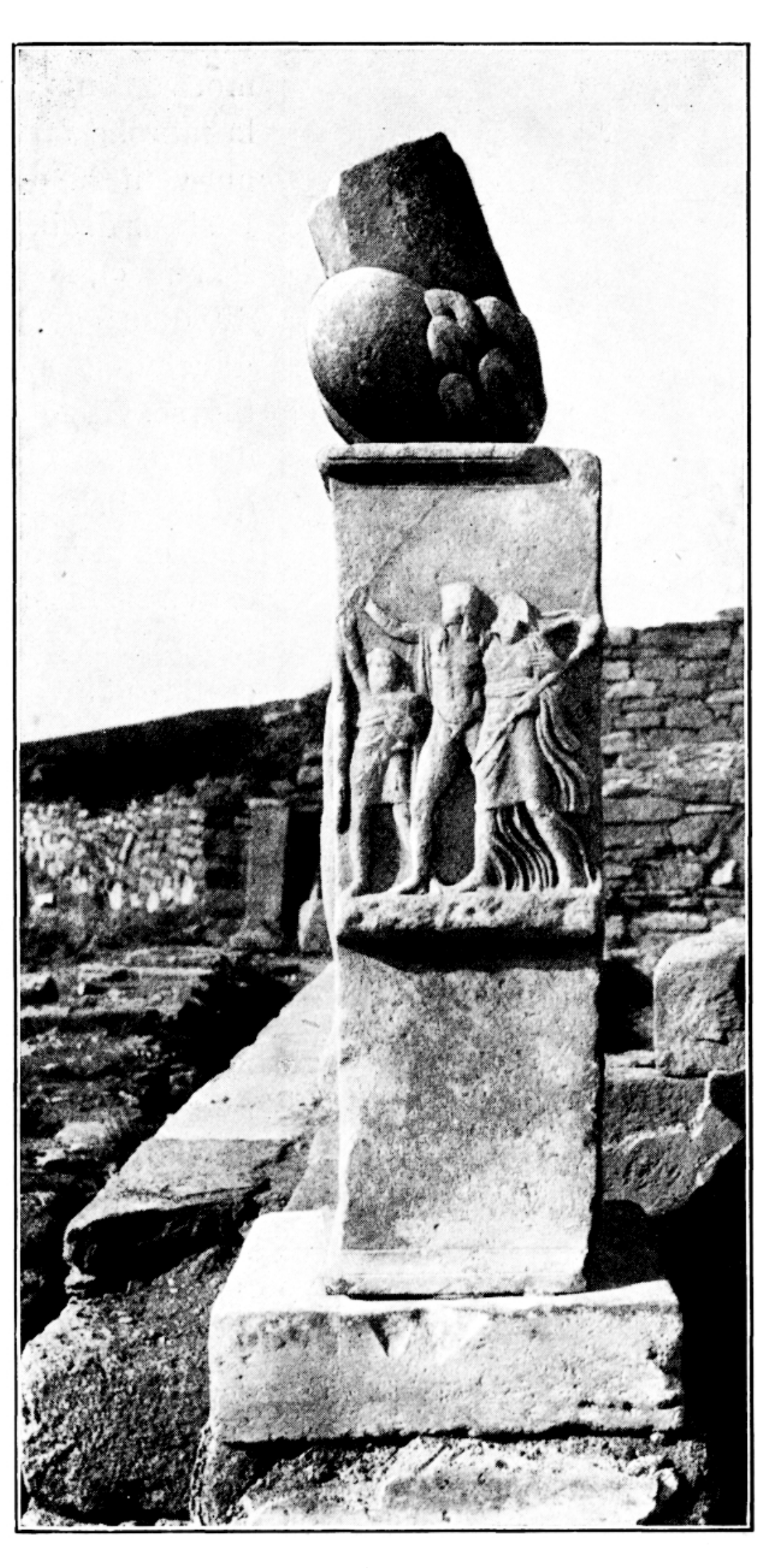


Figure 5. Monument of Karystios (from https://www.persee.fr/doc/bch_0007-4217_1907_num_31_1_3269).

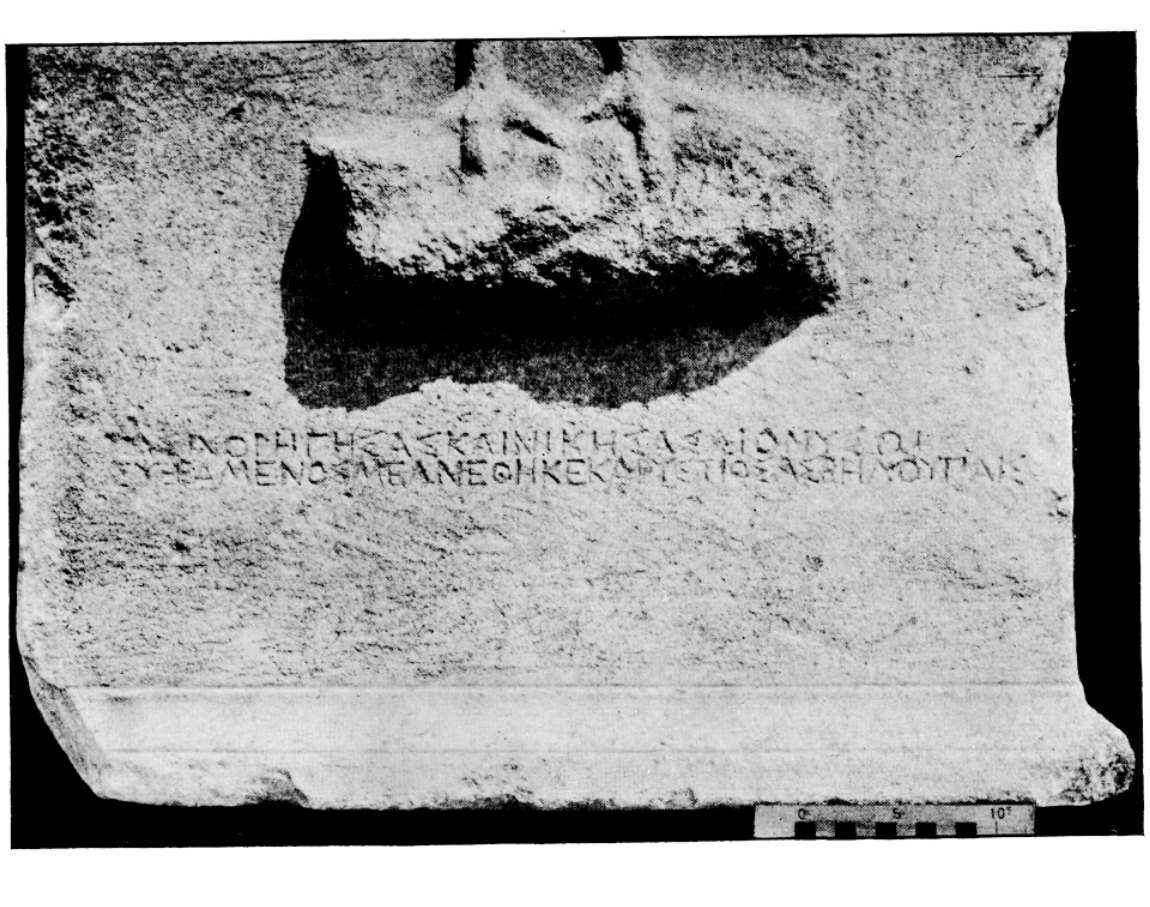


Figure 6. Choregic dedication: *IG* XI.4 1148 (from https://www.persee.fr/doc/bch_0007-4217_1907_num_31_1_3266#bch_0007-4217_1907_num_31_1_T1_0430_0001).

If we consider the overall features of these inscriptions, we note the very same formulaic structure and language: 1) the name of the choregic winner and his patronymic (1 = l. 2 Καρύστιος Ἀσβήλου παῖς; 2 = l. 2 —Σ : ὑὸν Γνωσ[ιδίκου; 3 = l. 1 Πρε̣πεφύ[λ]ου π̣[α]ῖς Κριτόδ̣ημ[ος]; 4 = l. 3 υἱὸς Φανοδίκοιο Θεαῖος]; 2) the use of the verb χορηγέω indicating the office of a *choregos* (1= l. 1 πᾶσι χορηγήσας; 3 = l. 3 πάντα χορηγήσας; 4 = l. 3 ἀγω̣νοθετήσας); 3) the verb νικάω, which indicates the *choregos*'s victory (1 = l. 1 νικήσας; 2 = l. 4 νικήσ[αντα]; 3 = l. 2 π[ά]ν[τ]α [δ]ὲ ν̣[ικ]ή̣σας; 4 = l. 4 ὧνπερ ἔην ἔροτις); 4) the use of the dedicatory verb ἀνατίθημι and the mention of the donated object (1= l. 2 με ἀνέθηκε; 3 = l. 2 τό[νδ]ε ἀν̣[έ]θ[η]κ[εν]; 4 = l. 4 τόνδε ἀνέθηκε); 5) the dedication to deities, especially Dionysus (1 = l. 1 Διονύσωι; 2 = l. 3–4 Φοί[βωι] … / … [Ἀ]ρ̣τέμιδι; 3 = l. 2 Δ̣ι[ο]ν[ύσωι]; 4 = l. 1 Φ̣οί[β]ωι Β̣ρ̣ομ̣ίωι τε). In addition, all these choregic verse-inscriptions are only two verses long, except for 2, which is extremely fragmentary, but must have been at least six verses long.

To sum up, it is evident that choregic dedications have an extremely formal structure, marked by certain essential elements, but not the use of poetic language. Such characteristics are typical of this genre and can be appreciated in the choregic inscriptions retrieved not only in Delos, but also in the rest of Greece. As in the case of magistrates' dedications to the gods, it is evident that the choregic dedications are of low metric and stylistic quality and have few poetic ambitions. These verse-inscriptions have more value than common prose ones and give greater prestige to the monument on which they are engraved.

Final Remarks

To conclude, Hellenistic Delos has yielded sixteen anonymous inscribed dedicatory epigrams, of which four are for prominent personalities, eight are for gods (four commissioned by private people and four commissioned by magistrates), and four are choregic dedications. It may be noted that these are mainly public dedications, engraved on monuments in notable Delian locations. This succinct survey suggests a few observations. The first is that epigraphic poetry always implies a concrete epigraphic context. It may be argued that the poem and its monument form a single whole, [27] since the former is always composed in view of the latter. For this reason, the epigrams analyzed are of little significance without the monument on which they are engraved. The verse-inscriptions for prominent personalities and for celebrating deities appear to be more accurate in the *mise en page*, more elaborate in content, and richer in encomiastic motifs than the dedications by magistrates and *choregoi*, which instead show less care in the layout and a low presence of topoi and encomiastic formulas. The study of these compositions with their related monuments allows us not only to identify the man celebrated and his role in the society of the time, but also to imagine who may have commissioned the poems and why they did so. The other point concerns the poets responsible for the composition of these celebratory epigrams. The different types of celebratory epigrams analyzed allow us to observe some relevant features in terms of poetic authorship. The public dedications to gods by magistrates and the choregic dedications are extremely formulaic in their language and syntax: it is evident that these are modest compositions, devoid of any distinct poetic identity. We can assume that the poet who composed them was a real craftsman working on commission, with little wit or poetic creativity. The situation is slightly different when it comes to honorific epigrams by prominent personalities and dedicatory epigrams for gods. These verse-inscriptions differ from the previous ones because they are not formulaic in their style and poetic diction. Some of these compositions reach the extraordinary length of ten lines (*epigrammata longa*) and most of them contain a sophisticated lexicon and *topoi* typical of literary poetry (invocations of the *laudatus*, epithets of praise, rhetorical questions). Even though these texts are more original, the absence of the poet's signature does not allow us to hypothesize that any real form of poetic authorship is at work here. Beyond these differences, which evidently reflect the importance of the person celebrated, the occasion for the dedication to the gods, and the client's status, what clearly emerges is the central role and the hegemony of the political élites, who could thereby exercise and, at the same time, display their power.

I expect that further studies of these monuments and of the anonymous inscribed epigrams will improve our knowledge of Hellenistic Delos.

Bibliography

Agelidis, S. 2009. *Choregische Weihgeschenke in Griechenland*. Bonn.

Bing, P. e Bruss, J.S. 2009. "Introduction." *Brill's Companion to Hellenistic Epigram down to Philip*, eds. P. Bing and J.S. Bruss, 1–28. Leiden.

Bruneau, P. 1970. *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*. Paris.

Cinalli, A. 2015. *Τὰ ξένια: la cerimonia di ospitalità cittadina*. Rome.

Constantakopoulou, C. 2017. *Aegean Interaction. Delos and its Networks in the Third Century*. Oxford.

———. 2019. "Networks of Honour in Third-Century Delos." *La cité interconnectée dans le monde gréco-romain (IVe siècle a.C.-IVe siècle p.C.). Transferts et réseaux institutionnels, religieux et culturels aux époques hellénistique et impériale*. Ausonius Scripta Antiqua 118, eds. M. Dana and I. Savalli-Lestrade, 83–98. Bordeaux.

Della Bona, M.E. 2015. "Riconsiderazioni sull'agone di Delfi: istituzione e premi." *Rudiae* 24:105–132.

Dillon, S. and Palmer Baltes, E. 2013 "Honorific Practices and the Politics of Space on Hellenistic Delos: Portrait Statue Monuments Along the Dromos." *American Journal of Archaeology* 117/2:207–246.

Durrbach, F. 1902. "Fouilles de Délos. Le portique Tétragone." *Bulletin de correspondance héllenique* 26:480–553.

Garulli, V. 2012. "Da Cipro a Delo: gli epigrammi di Antistene di Pafo." *Segno e testo* 10:75–102.

———. 2014. "Stones as Books: the layout of Hellenistic inscribed poems." *Hellenistic poetry in context*. Hellenistica Groningana 20, eds. M.A. Harder, R.F. Regtuit and G.C. Wakker, 125–170. Leuven.

GD = Bruneau, P. and Ducat, L. 2005. *Guide de Délos. Quatrième édition*. Paris.

Geffcken, J. 1916. *Griechische Epigramme*. Heidelberg.

Guarducci, M. 1969. *Epigrafia greca, volume II. Epigrafi di carattere pubblico*. Rome.

Homolle, T. 1903. "Inscription métrique de Délos." *Bulletin de correspondance hellénique* 27:61.

Jacquemin, A. 1995. "Ordre des termes des dédicaces delphiques." *Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli*, nuova serie 2:141–157.

Manieri, A. 2009. *Agoni poetico-musicali nella Grecia Antica. Beozia, vol. 1*. Pisa.

Marcadé, J. 1957. *Recueil des signatures de sculpteurs grecs. Vol. 2*. Paris.

Peek, W. 1941. "Delische Weihepigramme." *Hermes* 76:408–416.

———. 1956–1957. "Delische Gedichte." *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luter-Univ. Halle-Wittenberg* 6:561–580.

Petrovic, A. 2009. "Epigrammatic Contests, Poeti Vaganti and Local History." *Wandering poets in ancient Greek culture: travel, locality and pan Hellenism*, eds. R. Hunter and I. Rutherford, 195–216. Cambridge.

Robert, L. 1934. "Inscription métrique trouvée au Dioscourion délien." *Bulletin de correspondance hellénique* 58:184–202.

———. 1973. "Sur les inscriptions de Délos." *Bulletin de correspondance hellénique*, suppl. 1:472–478.

Roux, G. 1981. "Problèmes déliens." *Bulletin de correspondance hellénique* 105:41–78.

Santin, E. 2009. *Autori di epigrammi sepolcrali greci su pietra. Firme di poeti occasionali e professionisti*. Rome.

Stewart, A. 1990. *Greek Sculpture: An Exploration*. New Haven.

Vial, C. 2008. *Inscriptions de Délos: Index. vol. 2. Le Délians*. Paris.

Footnotes

[back] **1.** According to Strabo 10.5,1, the Cyclades islands took this name because they 'encircled' Delos; according to Callimachus, *Hymn to Delos* 16–22, because they 'danced around' Delos.

[back] **2.** Bruneau – Ducat 2005:182.

[back] **3.** For the history of Delos, see Constantakopoulou 2017.

[back] **4.** Constantakopoulou 2019:97.

[back] **5.** Jacquemin 1995:155–157. With regard only to dedications, the author also discusses the percentage of verse-inscriptions in relation to the overall number of inscriptions found at Delphi and Athens.

[back] **6.** Guarducci 1969:121 uses the adjective 'celebratory' with a general meaning, to refer to different types of dedications that include an offering. Following Guarducci, I will consider properly celebratory dedications to divinities (votive inscriptions) and dedications to living public figures (honorary inscriptions).

[back] **7.** See Peek 1941; Peek 1956–1957.

[back] **8.** Concerning signed epigrams, see Santin 2009.

[back] **9.** On these poets, see Robert 1973:472–478 (Apollonios of Karystos); Garulli 2012 (Antipater of Sidon and Antisthenes of Paphos); Manieri 2009:154–156 (Zenobios); Geffcken 1916:82 (Poplios).

[back] **10.** See Petrovic 2009:209; Cinalli 2015.

[back] **11.** In this paper, I do not consider the following epigrams because of their poor state of preservation: *IG* XI.4 1294, *ID* 60 (third century BCE); *ID* 2553, *ID* 2646 (between the third and the first century BCE); *ID* 2662 (first century BCE).

[back] **12.** For these epigrams, see Peek 1956–1957:567–568; for *ID* 2548, see note 19.

[back] **14.** Constantakopoulou 2019:97.

[back] **15.** Concerning signed honorific epigrams, see note 9.

[back] **16.** Dillon – Palmer Baltes 2013:234.

[back] **17.** Vial 2008:15.

[back] **22.** On the history of choregic dedications, see Guarducci 1969:177–189. For a focus on Delos, see Agelidis 2009:21–22.

[back] **23.** There were two types of *agones*: the *agones chrematitai*, for which prizes were offered to the winners, and the *agones stephanitai*, where the prize was a *stephanos*. See Della Bona 2015.

[back] **24.** This verse-inscription is fragmentary but, nevertheless, it is possible to find some information about this choregic dedication.

[back] **25.** See Agelidis 2009:109–110.

[back] **27.** Garulli 2014:125.

VOLUME 19

La presenza giudaica e samaritana a Delo: i documenti e il dibattito storico

Claudia Di Cave

YOU MAY ALSO LIKE

Gli inni epigrafici delfici e il teatro classico: un'interazione complessa

0. Introduzione Sorprendente, quasi disarmante è la vastità della bibliografia relativa ai cinque inni epigrafici…

I culti di origine egiziana a Delo: Installazione, permanenza durante la dominazione ateniese (166–69 a.C.) e caratteri peculiari

Il pubblico colto non specializzato può rimanere sorpreso nell'osservare come spesso le più antiche chiese…

Prytanis di Caristo

Eleonora Berti, Alessandro Di Marzio, Dorina Lustri, Chiara Martina Papa, Antonio Romano Il decreto con…

Stay up to date

Get the latest updates from the CHS regarding programs, fellowships, and more!

JOIN THE COMMUNITY

CONNECT

Introduzione

Risalgono al periodo di massimo splendore di Delo le testimonianze lasciate da diversi gruppi di stranieri che si insediarono nell'isola. Tra le comunità orientali, i Fenici, per la loro intraprendenza economica, lasciarono, senza dubbio, le tracce più evidenti. Accanto alla loro presenza, è documentata anche quella di Giudei e di Samaritani: l'esistenza di un insediamento giudaico del I sec. a.C., testimoniata da Giuseppe Flavio, sembrò ricevere conferma quando nel 1913 venne alla luce un edificio (GD80) nel Quartiere dello Stadio, identificato come sinagoga dalla maggior parte degli studiosi; la presenza dei Samaritani risultò invece provata da due epigrafi rinvenute nel 1979, non lontano dall'edificio GD80.

Le dispute nate nella comunità scientifica su quale fosse l'identificazione di questo edificio e, nel caso fosse una sinagoga, se appartenesse ai Giudei, ai Samaritani o a entrambe le comunità, sono continuate fino ai tempi molto recenti. Il presente studio, muovendo dalle fonti letterarie che consentono la ricostruzione del contesto storico dell'isola tra il II e il I sec. a.C., si propone di focalizzare lo sguardo sui dati emersi dagli scavi dell'edificio GD80 e sulla loro interpretazione, con l'obiettivo di dare un contributo in merito a una questione controversa.

1. Contesto storico culturale e religioso di Delo nel II secolo.

Strabone nella Geografia delinea con poche e chiare note la storia di Delo nell'epoca romana, quando, dopo la distruzione di Corinto, l'isola accrebbe il suo ruolo d'attrazione di commerci e traffici che qui facevano tappa nella rotta che portava dall'Italia o dall'Ellade verso l'Oriente. Il geografo, inoltre, precisa che l'isola già prima della distruzione di Corinto era frequentata dai Romani, poiché il tempio di Apollo e le feste in suo onore ne facevano una sorta di 'fiera'; [1] l'excursus sull'isola si chiude ricordando come al processo di arricchimento era seguito un rapido declino, originato dalla guerra contro Mitridate: infatti l'isola, occupata dai generali del re del Ponto, [2] quando il re si ritirò nei suoi domini, tornò libera, ma ridotta a un cumulo di macerie.

A voler rendere esplicito ciò che Strabone dice quando precisa che l'isola era frequentata dai Romani prima della distruzione di Corinto, occorre dire che l'ascesa economica di Delo era iniziata già nel 166 a.C., quando i Romani avevano posto fine all'indipendenza dell'isola che durava dal 314 a.C. e, restituendola al controllo di Atene, ne avevano fatto un porto franco. [3] Sebbene non manchino nel periodo dell'indipendenza dell'isola documenti che attestino la presenza di Italici, in particolare della Magna Graecia, [4] e di altre comunità straniere, è dalla metà del II sec. a.C. che le testimonianze architettoniche ed epigrafiche dell'isola documentano l'afflusso della popolazione straniera subentrata ai Delii, deportati in Acaia. Italici, [5] Orientali—soprattutto Fenici—ed Egizi, rendevano visibile la propria presenza nell'isola attraverso associazioni poste sotto la protezione di qualche divinità o attraverso luoghi di culto: gli Eraclisti di Tiro e i Posidoniasti di Berito erano le potenti associazioni dei Fenici, mentre le confraternite degli Ermaisti, degli Apolloniasti e dei Posidoniasti erano il punto di riferimento degli Italici. Più antichi, poiché edificati quando la Delo indipendente ricadeva nella sfera di influenza del regno tolemaico, i templi delle divinità egizie sorgevano sulla terrazza degli dei stranieri, a mezza costa del monte Cinto; il più grandioso di questi, il Sarapeion C (che si era aggiunto a quelli A e B, senza sostituirli), raccoglieva la devozione non solo degli Egizi, ma di fedeli che giungevano dalla Siria, dall'Italia meridionale e da altri luoghi del Mediterraneo. [6]

Pur conservando tratti identitari che si potevano rivelare nell'onomastica e nei culti religiosi, gli stranieri residenti nell'isola condividevano l'uso del greco come veicolo della comunicazione interetnica e probabilmente anche un'educazione di tipo greco. Già nel III secolo, con notevole anticipo rispetto al periodo preso in esame, i Fenici partecipavano alle competizioni sportive, come documenta l'iscrizione in cui Sillis di Sidone e Timocrate di Biblo compaiono quali vincitori in una gara di pugilato. [7] Inoltre ex voto di Ascaloniti a divinità indicate sia con il nome greco che con quello fenicio [8] documentano diversi casi di *interpretatio Graeca*; non mancano infine epigrafi in cui erano destinatarie di preghiere di ringraziamento le divinità siriache Adad e Atargatis (quest'ultima talvolta identificata con Afrodite) accanto al dio greco Asclepio. [9] Si tratta, nel complesso, di documenti che provano come l'incontro di diverse etnie nell'isola aprisse la strada a fenomeni di acculturazione e sincretismo religioso.

Esempio evidente della posizione sociale conquistata dagli Orientali tra la fine del II sec. e l'inizio del I sec. a.C. risulta la figura di Filostrato di Ascalona, la cui vicenda, documentata da molte epigrafi e due epigrammi, [10] mette bene in luce i legami multipli che la permanenza nell'isola in questo periodo consentiva di stabilire: non si esclude che le benemerenze che egli acquisì con donazioni agli Italici e la cittadinanza napoletana, di cui un'epigrafe documenta il possesso, fossero la premessa per ottenere la cittadinanza romana; [11] quand'anche il traguardo della cittadinanza fosse risultato troppo lontano per essere raggiunto nell'arco della propria vita, il banchiere Filostrato poteva pur sempre sperare che la copiosa memoria di sé lasciata incisa sulla pietra tramite brevi iscrizioni o piccoli componimenti letterari [12] potesse almeno permettere ai propri figli di entrarne in possesso.

Tra le comunità degli Orientali che costituivano la maggioranza nell'isola, [13] la presenza di una comunità giudaica e samaritana va sicuramente inquadrata nella favorevole congiuntura economica in cui Delo si trovò nel II sec. a.C., ma anche collegata all' ascesa politica e militare di Roma, pronta ad appoggiare richieste di alleanza da parte di piccoli regni, come quello degli Asmonei, per creare un nuovo ordine in Asia e nel Mediterraneo Orientale.

2. Presenza giudaica e samaritana a Delo: fonti letterarie e fonti archeologiche

2.1 Le fonti letterarie:

In *I Maccabei* 15, 23 si racconta che, quando Simone Maccabeo inviò a Roma un'ambasceria per chiedere una conferma dell'alleanza stabilita in precedenza dal fratello Giuda, [14] il console romano Lucio [15] accettò la richiesta e indirizzò una lettera ad alcuni re e ad una ventina di città, per chiedere il rispetto del piccolo regno della Giudea, affinché nessuno gli muovesse guerra o si alleasse con chi intendesse farlo; invitava, inoltre, i destinatari della lettera a consegnare alla giustizia del sommo sacerdote Simone 'uomini pestiferi', che eventualmente si fossero rifugiati in quelle terre. La menzione di Delo tra i destinatari della lettera è certamente un indizio della presenza giudaica nell'isola nella metà del II sec. a.C., per l'elevata probabilità che quanti fossero fuggiti dalla Giudea si dirigessero là dove speravano di trovare accoglienza ed ospitalità. Inoltre, nel quattordicesimo libro delle *Antichità Giudaiche*, [16] tra i decreti di Giulio Cesare a favore dei Giudei, Giuseppe Flavio ricorda un provvedimento di un magistrato rivolto ai cittadini di Paro, [17] che a seguito delle rimostranze dei Giudei di Delo, privati della possibilità di rispettare i propri usi, confermava a loro vantaggio una serie di privilegi sulla base di quanto già legiferato in precedenza da Giulio Cesare. Infine, sempre Giuseppe (*Antichità Giudaiche* 14. 231–232), riferisce di una decisione del popolo di Delo, in base alla quale i Giudei con la cittadinanza romana presenti nell'isola erano esentati dagli obblighi militari, come in precedenza era stato disposto dal console Lucio Cornelio Lentulo.

Le fonti letterarie citate, oltre a documentare la politica di Roma a favore del piccolo regno degli Asmonei, indicano che, in un periodo compreso tra la metà del II sec. e la metà del I sec. a.C., a Delo era presente una comunità di Giudei e che alcuni di questi, forse presenti nell'isola da tempo o forse Giudei solo temporaneamente residenti, erano in possesso della cittadinanza romana.

2.2 Le fonti archeologiche

Le notizie riportate da Giuseppe Flavio costituiscono la ragione principe per cui gli archeologi della École Française d'Athènes che scavarono a Delo nel 1912–1913 si aspettavano di trovare un luogo di riunione o di culto per la comunità dei Giudei dell'isola. Dato che la presenza giudaica—come si è visto da *I Maccabei* 15, 23—era documentata già dal II sec. a.C., si ipotizzava un luogo di culto e di riunione analogo a quello di altre associazioni della composita popolazione dell'isola. Del resto, la sinagoga, il cui sviluppo era stato graduale dall'età persiana all'età ellenistica, [18] appariva un'istituzione ormai consolidata nel I sec. d.C., come documentato da Filone, da Giuseppe Flavio, dai Vangeli [19] e dalla letteratura rabbinica. [20]

Pertanto, quando nella campagna di scavo della École Française d'Athènes condotta a Delo nel 1912–1913 sotto la direzione di André Plassart [21] vennero alla luce sul lato orientale della costa, nel quartiere dello stadio e del ginnasio, i resti di un edificio (GD80), costituito da una grande aula (A/B) che si affacciava su un colonnato eretto su uno stilobate (C) e un ambiente frazionato in più unità a Sud (D), Plassart fu il primo a identificare i resti con una sinagoga. La presenza di alcune caratteristiche comuni con edifici sinagogali dell'area palestinese [22] e il ritrovamento *in situ* di alcune iscrizioni che potevano essere interpretate come connesse alla comunità giudaica, costituirono la base su cui venne formulata l'ipotesi che si trattasse di una sinagoga. Tuttavia, nei decenni successivi alla prima campagna di scavo, si aprì un dibattito in cui la comunità degli studiosi si divise in merito alla proposta di Plassart, poiché venne osservato che le analogie con altre sinagoghe erano dubbie e non tutti gli elementi dell'edificio e del materiale in esso trovato, [23] comprese le epigrafi, potevano essere considerati coerenti con tale identificazione. Un'altra importante campagna di scavo fu condotta da Bruneau, nel 1962: lo studioso, riconsiderato dettagliatamente lo scavo, intervenne sulla identificazione dell'edificio GD80 con una pubblicazione nel 1970 e vi ritornò di nuovo nel 1982 per aggiornare lo studio, alla luce della scoperta di due iscrizioni samaritane rinvenute nel 1979, ma anche per rispondere alle obiezioni di quanti erano contrari a riconoscere nell'edificio una sinagoga. [24]

A giudizio dell'archeologo francese [25] quattro sono gli elementi che depongono a favore dell'identificazione con una sinagoga: l'orientamento a Est; l'accesso alla sala delle riunioni (A/B) mediante tre porte; il seggio posto tra i sedili della sala A; la cisterna che si trova nella stanza Ovest dell'ambiente D (lato Sud dell'edificio), parzialmente scoperta e, all'epoca, accessibile alle persone forse mediante una scala di legno.

L'ingresso nella sala riunioni tramite tre porte nel muro che affacciava sul portico (C), riproposto—a seguito di una ristrutturazione—con le tre porte nel muro con cui la sala A era stata divisa dalla sala B, secondo Bruneau, era prova di una scelta non casuale, che rimaneva fedele al modulo del triplice accesso alla sala delle riunioni, riscontrato in altre sinagoghe; [26] inoltre il seggio di marmo posto tra i sedili, elemento distintivo rispetto alle sedi di altri edifici cultuali provviste solo di sedili (ad es. il Sarapeion A e B), era interpretato come la cosiddetta 'cattedra di Mosé'. [27] Per quanto riguarda la cisterna, lo studioso la interpretò come un 'bagno rituale' (*miqveh*) per le abluzioni prescritte dalla Legge ebraica, [28] basandosi sulle sue dimensioni, più ampie rispetto ad altre cisterne trovate nei cortili delle case di Delo, sì da lasciar pensare che fosse accessibile alle persone, come sembrava anche indicare l'ingresso al bacino che, nella stanza più a sud, era contrassegnato da un arco; infine il rinvenimento di una struttura analoga nella casa privata Maison II A [29] non lontana da GD80 e correlata anch'essa con una possibile presenza giudaica per via di una iscrizione, aggiungeva un ulteriore indizio a favore di questa interpretazione. [30] Pur avendo il dubbio sulla destinazione originaria, casa privata o sinagoga, Bruneau riteneva che l'edificio fosse stato costruito nel II sec. a.C. e ristrutturato a seguito delle distruzioni avvenute durante l'incursione mitridatica dell'88 a.C., per via di quattro iscrizioni murate nella facciata ad est, provenienti dallo spoglio del ginnasio [31] (GD 76); alla stessa epoca egli attribuiva anche la divisione in due della sala delle riunioni. Infine l'archeologo francese, proprio alla luce della scoperta delle iscrizioni samaritane, ipotizzò che ci dovesse essere anche una sinagoga samaritana, che andava cercata a circa 100 metri più a Nord dell'edificio GD80, nel punto in cui le due iscrizioni samaritane erano state trovate nel 1979.

Dopo Bruneau, diversi studiosi tornarono ad occuparsi dell'edificio GD80 di Delo, tra i quali citiamo L. M. White, [32] D. Binder [33] e, più recentemente, M. Trümper: [34] quest'ultima, facendo anche il punto sulle ipotesi precedentemente formulate da altri studiosi, sulla base dei materiali utilizzati per le mura, dimostrò che l'edificio presenta cinque o sei ristrutturazioni, due precedenti all'88 a.C. e le altre quattro che si susseguirono dall'88 a.C. al II sec. d. C., quando venne installata una fornace nella sala A prima che l'edificio venisse definitivamente abbandonato.

Riguardo al 'bagno rituale' (*miqveh*), uno degli elementi su cui Bruneau aveva fondato il riconoscimento che GD80 fosse una sinagoga, la Trümper si mostrò meno convinta di questo utilizzo, [35] anche perché la vicinanza dell'edificio al mare—nel quale secondo la consuetudine potevano essere fatte le abluzioni rituali—avrebbe potuto anche escludere che la sinagoga avesse la necessità di un bagno rituale [36] che peraltro, nella diaspora di quell'epoca, sarebbe stato un *unicum*. [37]

Le argomentazioni su cui la studiosa fondò l'interpretazione dell'edificio come sinagoga si basavano sulle ampie dimensioni dell'aula A/B, nucleo originario dell'edificio, non compatibili con una dimora privata, e sulle evidenti differenze rispetto agli edifici destinati alle associazioni cultuali pagane (assenza di altari, edicole, immagini di statue di culto); tali elementi—a suo giudizio—mettevano in luce una originalità rispetto alle altre costruzioni pubbliche o private di Delo e autorizzavano a ritenere che l'edificio sin dall'inizio fosse stato una sinagoga, anche se, tenendo conto degli studi di White e Binder, la Trümper ammise la possibilità che GD80 potesse essere anche una sinagoga samaritana. Ipotesi che nel frattempo era stata anche ripresa da Reinhard Pummer, in uno studio dettagliato sulle sinagoghe samaritane portate alla luce in Israele, [38] che forniva un confronto utile e interessante, in cui tuttavia occorre tener conto che gli esempi presi in considerazione documentano sinagoghe samaritane di epoca tardo-romana e bizantina. Pertanto, per la sinagoga di Delo le ipotesi formulate—a giudizio degli stessi studiosi—attendevano riscontri da ulteriori dati che una nuova campagna di scavo avrebbe potuto fornire.

2.3 Le epigrafi

Le cinque iscrizioni [39] trovate all'interno dell'edificio GD80, vicino alle pareti, ebbero sin dalla loro scoperta nella prima campagna di scavo un ruolo importante per l'identificazione dell'edificio come sinagoga. [40] Si tratta di iscrizioni che presentano un nucleo identico: il nome del dedicante, la gratitudine o la preghiera, espresse in accusativo, in dipendenza da un verbo sottinteso, [41] la divinità cui è rivolta la dedica (Θεῷ Ὑψίστῳ). Anche se l'ordine dei singoli elementi può variare, non muta il messaggio, in due casi arricchito da ulteriori informazioni: in *ID* 2331, infatti, il nome del dedicante è accompagnato dal luogo d'origine; in *ID* 2330 un nome femminile, Laodice, risulta accompagnato da un participio congiunto (σωθεῖσα) seguito da due complementi (ταῖς ὑφ αὐτοῦ θεραπήαις), da cui si apprende la ragione della gratitudine verso la divinità; in *ID* 2328 il dedicante Lisimaco aggiunge al ringraziamento (χαριστήριον) il complemento ὑπὲρ ἑαυτοῦ ('a titolo personale'/'a proprio favore'). [42] La quinta iscrizione (*ID* 2333) risulta mutila e composta da sole due parole (γενόμενος ἐλεύθερος), con cui si allude alla liberazione di qualcuno di cui si è perso il nome. Tuttavia, anche quel poco che rimane di quest'ultima iscrizione potrebbe costituire proprio un ulteriore indizio del fatto che l'edificio GD80 fosse una sinagoga, poiché gli atti di manomissione sono documentati per le sinagoghe da numerose epigrafi del I sec. d. C. scoperte in alcuni centri dell'antico Regno del Bosforo Cimmerio. [43]

Bruneau, seguendo Plassart, considerò queste iscrizioni trovate in GD80 funzionali ad identificare l'edificio come sinagoga [44] per due ragioni: la prima si basava sul fatto che Θεὸς Ὕψιστος nella *Septuaginta* è la traduzione di El 'Elyion, (ad es. *Genesi* 14,18–19, 14, 20–22) e Ὕψιστος di 'Elyion (ad es. Salmi 17,14 e 49,14); [45] la seconda derivava dal fatto che l'epiteto Ὕψιστος ricorre anche in due iscrizioni scoperte nel 1834 nel luogo di sepoltura di Delo, l'isoletta di Rheneia, il cui testo, come Deissmann mise in luce, presenta molte affinità stilistiche con la Septuaginta. [46]

Se è vero che nell'isola esisteva un santuario sul monte Cinto dedicato a Ζεὺς Ὕψιστος e che sono state trovate epigrafi in suo onore, occorre sottolineare che in una di queste iscrizioni Zeus non risulta unico destinatario delle offerte di ringraziamento, ma compare assieme ad altre divinità. [47]

Le epigrafi trovate in GD80 sembrano da inquadrare in un contesto diverso: infatti, non solo non compare il nome di Zeus, ma il Θεὸς Ὕψιστος è anche unico destinatario delle dediche e, come Bruneau osservò, [48] il termine di confronto più appropriato è con le quattro tavolette votive provenienti da Golgoi, a Cipro, pubblicate da O. Masson e da quest'ultimo messe in relazione con la sinagoga ebraica di Cipro. [49] Sottolineando tali differenze, Bruneau replicò a H. Shanks che aveva ricondotto il culto per il Θεὸς Ὕψιστος a quello di Ζεὺς Ὕψιστος. [50] In tempi più recenti S. Mitchell, [51] riprendendo un precedente studio di E. Schürer, [52] analizzò il culto per il Θεὸς Ὕψιστος nelle tante iscrizioni che dal I sec. a.C. al V sec. d.C. compaiono in una vasta area che si estende dall'Asia Minore e dal Mar Nero alle isole del Mar Egeo e a Cipro, alcune delle quali chiaramente riconoscibili come giudaiche, altre di identificazione incerta; lo studioso non esclude che sotto la denominazione di tale culto, che sopravvisse a sé stante e separato dal giudaismo fino al IV–V sec., [53] in alcuni contesti potessero incontrarsi nello stesso luogo Giudei e pagani e che, tra questi ultimi, alcuni si accostassero al giudaismo. [54] Giuseppe Flavio in effetti documenta tale fenomeno come ampiamente diffuso per la fine del I sec. d.C. [55]

A queste cinque epigrafi si aggiunge *ID* 2329, trovata anch'essa nella prima campagna di scavo nella casa II A dell'*insula* GD79, che Plassart pensava fosse stata portata in quella abitazione da GD80, tanto più che uno dei due nomi dei dedicanti, Lisimaco, coincideva con il nome attestato nell'epigrafe *ID* 2328, trovata appunto in quell'edificio. A differenza della posizione di Plassart, Bruneau si dichiarava invece convinto che *ID* 2329 fosse originariamente ubicata in quella dimora la cui peculiarità, discordante da tutte le case dell'isola, era di essere fornita di una cisterna sotterranea accessibile alle persone, [56] esattamente come GD80, dove Bruneau aveva appunto individuato un 'bagno rituale' nella sottostante cisterna.

Tale iscrizione, scolpita su una base di marmo con un foro rotondo sulla parte superiore, consiste in un testo molto breve: Ἀγαθοκλῆς καὶ Λυσίμαχος ἐπὶ προσευχῇ. Il punto più problematico dell'epigrafe risiede nell'espressione ἐπὶ προσευχῇ. Plassart, [57] seguito da White, [58] interpretò l'espressione in riferimento alla sinagoga; [59] Mazur, [60] osservando l'assenza dell'articolo determinativo, considerò più probabile il significato di "in adempimento di una preghiera." [61] Anche Bruneau in questo contesto preferì considerare προσευχή come sinonimo di εὐχή 'preghiera', [62] sottolineando che la parola era comunque frequente in contesti giudaici e samaritani.

Infine le due epigrafi, venute alla luce nel 1979 a circa 90 metri a Nord dell'edificio GD80, ci riportano più indietro nel tempo: Bruneau che ne ha curato l'edizione, [63] sulla base di criteri paleografici ha datato la più antica delle due iscrizioni (Bruneau 1982 no. 2) ad un periodo che è compreso tra la metà del III sec. e il primo quarto del II sec. a.C., e la più recente (Bruneau 1982 no. 1) ad un periodo compreso tra la seconda metà del II sec. e la prima metà del I sec. a.C. [64] Le due iscrizioni appaiono simili nella struttura del messaggio: i dedicanti, che chiamano se stessi "Gli Israeliti (di Delo) [65] che fanno offerte al sacro (e santo) Monte Garizin," per gratitudine verso due benefattori tributano gli onori in un caso a Menippo, figlio di Artemidoro e ai suoi discendenti (Bruneau 1982 no. 2), nell'altro caso a Serapione (Bruneau 1982 no. 1). Su questi benefattori le epigrafi non si limitano al nome, ma precisano anche il luogo d'origine: Menippo era cittadino di Eraclea [66] e il suo beneficio verso gli Israeliti consisteva in una costruzione o restauro a proprie spese, ἐπὶ προσευχῇ τοῦ θε[οῦ], cioè 'in adempimento di una preghiera' o—secondo altre interpretazioni—'nella sinagoga/per la sinagoga', di qualcosa (un bene mobile o immobile), che non è possibile determinare, essendo l'iscrizione mutila nella parte inferiore; [67] invece Serapione, cittadino di Cnosso, veniva ringraziato per un beneficio indicato in modo più generico (εὐεργεσίας ἕνεκεν τῆς εἰς ἑαυτούς). Menippo e Serapione, forse anche loro Samaritani, [68] ricevevano per i loro atti di munificenza una corona d'oro. L'espressione ἐπὶ προσευχῇ, presente nella più antica delle due iscrizioni, risulta controversa come già si è visto per *ID* 3229: se infatti Bruneau l'ha interpretata 'en *ex voto*', [69] White ha tradotto 'to the *proseuché* of God' [70] e Binder 'for the prayer hall [*proseuchè*]'. [71]

Senza soffermarci su tutti i particolari divergenti delle due iscrizioni, per i quali si rinvia allo studio di Bruneau e a quello più recente di David Noy e Alexander Panayotov, è importante soffermarsi sulla espressione "Gli Israeliti (di Delo) che inviano le offerte al sacro (e santo) Garizin." [72] Per ciò che riguarda la prima espressione, "Gli Israeliti di Delo" Bruneau ritiene che, sulla base del I e del II *Libro dei Re*, dove i monarchi del regno di Israele assumevano il nome di Re di Israele e Samaria, [73] i Samaritani, definendosi Israeliti, si collegavano all'antenato Giacobbe-Israele (cfr. *Genesi* 32, 29) per indicare la loro appartenenza religiosa, e al contempo, lontano dalla patria, non volevano essere confusi con i Giudei, presenti nell'isola, dai quali erano divisi per una rivalità di lungo corso, come testimoniano Giuseppe Flavio, [74] alcuni passi biblici (ad es. *Ecclesiastico* 50, 25–27) e i Vangeli (ad es. Matteo 10, 5 e Luca 9, 52–53).

Conferma tale identificazione l'espressione "Che inviano le offerte al sacro (e santo) Garizin." Non vi è dubbio che il toponimo greco del monte Ἀργαριζείν sia la traslitterazione dall'ebraico *Har Garizim*: il nome comune *har*, 'monte', entrato in composizione con il nome proprio, a formare un'unica parola, trova riscontro in una parte della tradizione manoscritta. [75] Su questo monte, già noto per la sua sacralità nel testo biblico (*Deuteronomio* 11, 29), in età ellenistica, secondo il racconto di Giuseppe Flavio, era sorto un Tempio per iniziativa di Sanballate, satrapo dei Samaritani, con il consenso di Alessandro Magno; [76] tuttavia l'edificio dopo duecento anni era stato distrutto da Giovanni Ircano, figlio di Simone Maccabeo. [77]

In un altro passo delle *Antichità Giudaiche* Giuseppe Flavio, a proposito di Giudei e Samaritani che erano stati portati come prigionieri da Tolomeo Sotèr in Egitto, racconta che i discendenti di questi "si combattevano l'un l'altro: quelli di Gerusalemme affermavano che il loro santuario era l'unico sacro e i sacrifici si dovevano mandare lì, mentre i Sichemiti giudicavano necessario che andassero sul monte Garizin." [78] Questo passo appare assai utile per comprendere le epigrafi di Delo scoperte nel 1979, poiché la frase riferita al dedicante "Gli Israeliti di Delo che fanno le offerte al Monte Garizin" riceve non solo una conferma storica che questi Israeliti erano i Samaritani di Sichem, ma autorizza a ritenere che la formula con cui essi si definivano manifestasse l'intento di non volere essere confusi con i Giudei.

Nella medesima espressione con cui i dedicanti si presentano, due sono gli elementi significativi ai fini della datazione che concorrono a integrare il criterio paleografico già utilizzato da Bruneau: οἱ ἐν Δήλῳ, e οἱ ἀπαρχόμενοι εἰς ἱερὸν (ἅγιον) Ἀργαριζείν. [79] La prima espressione, presente solo in Bruneau 1982 no. 1, orienta la datazione di questa epigrafe al periodo in cui l'isola ritornò sotto il controllo ateniese poiché, come dimostrato da Baslez, [80] solo dal 166 a.C. il governo cominciò ad usare tale formula per conferire una sorta di riconoscimento ufficiale ai gruppi stranieri residenti nell'isola; poiché l'epigrafe Bruneau 1982 no. 2, per ragioni paleografiche, risulta anteriore al 166 a.C., secondo White non necessita di essere integrata con la medesima formula, [81] come invece aveva proposto Bruneau. Per quanto riguarda l'espressione οἱ ἀπαρχόμενοι εἰς ἱερὸν Ἀργαριζείν che si legge nella più recente delle due iscrizioni, l'archeologo francese si oppose all'idea che l'aggettivo ἱερόν (che, come aggettivo sostantivato, potrebbe significare 'santuario') fosse un indizio cogente per datare l'iscrizione a prima del 129 a.C., anno in cui il tempio fu distrutto da Giovanni Ircano; infatti la sacralità del Monte Garizim non cessò nel 129 a.C. e la formula avrebbe potuto essere un'espressione cristallizzata per indicare l'identità dei dedicanti, a prescindere dal fatto che il tempio esistesse ancora o fosse stato distrutto. [82]

Come ultimo aspetto collegato a queste due iscrizioni, Bruneau richiama l'attenzione sul participio κατασκευάσαντα (*SEG* 32, 810) riferito al benefattore Menippo, seguito dalla espressione ἐπὶ προσευχῇ τοῦ θε[οῦ]. Riguardo l'espressione ἐπὶ προσευχῇ τοῦ θε[οῦ], Bruneau traduce 'in adempimento di un voto', accogliendo le obiezioni che la Mazur aveva fatto a proposito della medesima espressione di *ID* 2329, nella quale riteneva poco probabile che la parola potesse significare 'aula di preghiera'; riteneva inoltre che l'oggetto di κατασκευάσαντα, non più leggibile perché originariamente scritto nella parte dell'epigrafe andata perduta, dovesse essere un intero edificio o una sua parte [83] e che questo fosse ubicato non lontano dal luogo di ritrovamento delle epigrafi, come indicava il loro buono stato di conservazione con tracce di colore ancora presenti. Bruneau poteva dunque ipotizzare con un buon grado di attendibilità che a circa 90 metri a Nord della sinagoga dei giudei (GD80) ci fosse anche una sinagoga dei samaritani [84] che, insieme con la casa GD79 b, andava a costituire una piccola "juiverie délienne."

Considerazioni conclusive

A seguito dell'analisi condotta, nell'avviarci a concludere, proviamo a fornire delle risposte alle questioni emerse.

Per quanto riguarda l'identificazione dell'edificio GD80 con una sinagoga, si ritiene che a) le caratteristiche strutturali e di arredo dell'edificio, b) l'assenza delle immagini e di edicole votive, c) il materiale epigrafico ivi trovato siano indizi che rendono altamente probabile che si trattasse proprio di una sinagoga.

Per rispondere al secondo interrogativo, quale fosse la comunità che qui si riuniva, quella dei Giudei o quella dei Samaritani, si ritiene che non possano essere ignorate le testimonianze di Giuseppe Flavio relative alla presenza dei Giudei a Delo tra il II e il I sec. a.C., né si possa trascurare il fatto che, mentre molte testimonianze letterarie, archeologiche e papirologiche [85] documentano l'esistenza della sinagoga giudaica a partire dall'età tolemaica, i documentano l'esistenza della sinagoga giudaica a partire dall'età tolemaica, i primi edifici di culto samaritani sono invece attestati dalle fonti letterarie e da quelle archeologiche non prima dell'epoca tardo-romana e bizantina. [86]

Il confronto di GD80 con i modelli delle sinagoghe giudaiche più antiche, già effettuato da molti studiosi, [87] potrebbe essere approfondito per quanto riguarda i dettagli tecnici dei due bacini idrici sotterranei che si trovano in GD80 e nella Maison A di GD79b, interpretati come 'bagni rituali' proprio sulla base del fatto che erano accessibili alle persone. [88] In genere, è proprio questo ambiente che nelle sinagoghe giudaiche risulta più semplice da identificare, poiché la sua struttura è disciplinata sulla base di caratteristiche e misure fissate nella *Mishnà*, [89] testo giuridico che nel II d.C. codificò norme rabbiniche già in uso dal II–I sec. a.C. Recenti indagini archeologiche condotte in Israele, in aggiunta ai già noti *mikva'ot* delle sinagoghe del I sec. a.C.–I d.C., [90] hanno portato alla luce nei dintorni di Gerusalemme ed in Galilea bacini idrici risalenti al I a.C., posti nelle dimore private, come ad es. a Migdal dove sono stati scoperti tre bacini attigui. [91] L'uso crescente del 'bagno rituale', legato probabilmente all'affermarsi del giudaismo rabbinico nel II e I sec. a.C., [92] potrebbe spiegare la vicinanza del bacino della Maison A II (Trümper: GD79b) a quello GD80. Già Tcherikover, a proposito di un papiro egizio dell'inizio del II sec. d.C. [93] in cui si menziona l'uso delle acque da parte dei Giudei di Arsinoe, aveva richiamato per analogia l'iscrizione di Teodoto, in cui la fondazione della sinagoga era anche accompagnata da "l'ospizio e le stanze e le installazioni idrauliche per alloggio a chi ne abbia bisogno venendo dall'estero." [94]

Altre considerazioni possono essere condotte sui termini προσευχή e Θεὸς ῞Υψιστος. Muovendo dalla parola προσευχή, giova osservare che nei *corpora* epigrafici della Grecia e dei paesi ellenizzati [95] il termine si incontra cinquantadue volte, [96] in particolar modo nelle città dell'Egitto e in quelle del regno bosporano, [97] e che in circa venti epigrafi ricorre senza alcun dubbio associato al culto giudaico.

Se προσευχή [98] risulta attestato in fonti epigrafiche, letterarie [99] e papirologiche [100] con il significato di 'aula di preghiera', nulla di più probabile che la parola abbia lo stesso significato anche nell'espressione ἐπὶ προσευχῇ che si trova nelle epigrafi *ID* 2329 e Bruneau 1982 no. 2. La traduzione 'in adempimento di un voto' con cui Mazur e poi Bruneau avevano spiegato tale espressione, risponde piuttosto alle formule ὑπὲρ εὐχῆς [101] o κατ'εὐχήν. [102] L'utilizzo consecutivo delle due parole (<ἐν> τῇ προσευχῆι κατ'εὐχήν) in un'epigrafe di Gorgippia sembra appunto mettere in luce tale differenza di significato. [103] L'espressione, come già proposto da White e Binder, [104] potrebbe essere tradotta 'per (l') aula della preghiera', senza considerare l'articolo come un ostacolo insormontabile per l'attribuzione di tale significato. [105] Poiché l'espressione ricorre in epigrafi trovate in luoghi diversi, ciò sarebbe la prova dell'esistenza di una o di due 'aule di preghiera'.

Il secondo argomento che rende più che probabile l'identificazione come sinagoga, è il culto per il Θεὸς ῞Υψιστος, a proposito del quale alcuni studiosi si sono invece dichiarati contrari a riconoscere nelle epigrafi un indizio dell'appartenenza giudaica, data la diffusione di questo culto anche in ambito pagano. Anche qui è la comparazione con le epigrafi dei vari *corpora* che può suggerirci qualche dato: [106] centotrentasei sono le iscrizioni in cui il Θεὸς ῞Υψιστος compare come destinatario di un'offerta di ringraziamento, e in più di cento epigrafi è l'unico dio a cui l'offerta è dedicata; tra queste ultime si registrano pochi casi in cui al Θεὸς ῞Υψιστος sono associati epiteti come Παντοκράτωρ e εὐλογητός, [107] usati anche nella *Septuaginta*. Nei poco più di trenta casi rimanenti il nome compare con altre entità divine o divinizzate: più spesso in compagnia di Ἀγαθὴ Τύχη, o in casi isolati insieme alla Μήτηρ ᾿Ορεία e agli altri dèi (*TAM* II 737), a Ζεύς e ῞Οσιος (Drew-Bear 1978: 41, no. 8) o insieme a Θεῖος ῎Αγγελος (*I. Stratonikeia* 1117). Interessante il caso di Cipro (già notato da Bruneau) in cui la quasi totalità delle iscrizioni presenta il Θεὸς ῞Υψιστος come unico destinatario di dediche molto brevi dove, tra i nomi degli offerenti, sono presenti anche quelli adottati frequentemente da Giudei. [108] Tuttavia, non è da escludere che potessero essere comunità giudaiche anche quelle testimoniate da iscrizioni dove accanto al Θεὸς ῞Υψιστος si legge il nome di altre divinità, la cui menzione poteva essere imposta da formule di rito che avessero valore anche nella società circostante. [109]

Se infine consideriamo l'occorrenza congiunta di προσευχή e Θεὸς ῞Υψιστος in relazione esplicita ai Giudei, una iscrizione, che proviene da Athribis in Egitto, [110] fornisce una piccola ma importante prova che tutte e tre le parole sono legate all'identità giudaica.

Dai dati esposti, si può dedurre che tra i devoti al Θεὸς ῞Υψιστος, erano sicuramente comprese anche comunità giudaiche ellenizzate.

I molti indizi concomitanti ci portano dunque a credere che le fonti archeologiche ed epigrafiche supportino le fonti letterarie, che documentano nell'isola di Delo la presenza di una comunità giudaica a partire dall'inizio del II sec. a.C., e a ritenere che l'edificio GD80 fosse una sinagoga. Per quanto riguarda la presenza dei Samaritani, documentata senza dubbio dalle due epigrafi, al momento attuale è impossibile dire se ci fosse un luogo in cui i Samaritani si riunissero su base etnica o per il culto. Se così fosse, la nascita della sinagoga samaritana sarebbe anteriore di più di tre secoli rispetto alle sinagoghe che in Israele sono state identificate come samaritane. In attesa che gli scavi possano far luce definitivamente su questo aspetto, non rimane da ammettere un'ultima ipotesi: che nella diaspora Giudei e Samaritani, pur confermando la loro identità nella devozione a due luoghi diversi—il Tempio di Gerusalemme e il Santuario del monte Garizim—mettessero da parte un po' di quella ostilità reciproca che nella comune patria e in Egitto li aveva visti spesso contrapposti e frequentassero la stessa sinagoga per leggere nel giorno di Sabato la Torah tradotta in greco, in nome della comune devozione al Θεὸς ῞Υψιστος.

Bibliografia

Aviam, M. 2018. *Ancient Synagogues in the Land of Israel.* Eretz Magazine. Jerusalem.

Baslez, M. F. 1976. "Déliens et étrangers domiciliés a Delos (166-155)." *Revue des Études Grecques* 89:343–360.

Berlin, A. 2013. "Manifest Identity: from Ioudaios to Jew. Household Judaism as anti-Hellenization in the late Hasmonean era." *Between Cooperation and Hostility: Multiple Identities in Ancient Judaism and the Interaction with Foreign Powers*, eds. R. Albertz e J. Wöhrle, 151–175. Göttingen.

Binder, Donald D. 1999. *Into the Temple Courts. The Place of the Synagogue in the Second Temple Period (SBL Dissertation Series 169).* Atlanta.

Bruneau, P. 1965. *Les lampes*. Exploration archéologique de Délos XXVI. Paris.

———. 1982. "Les Israélites de Délos et la juiverie délienne." *Bulletin de correspondance hellénique*, volume 106, livraison 1:465–504.

———. 1994. in Enciclopedia dell'arte antica *sub voce* Delos.

Deissmann, G. A. 1927. *Light from the Ancient East, The New Testament illustrated by recently discovered texts of the Graeco-Roman World.* London.

Drew-Bear, Th. 1978. "Nouvelles Inscriptions de Phyrgie." *Studia Amstelodamensia* 16. Zutphen.

Garulli, V. 2012. "Da Cipro a Delo: Gli epigrammi di Antistene di Pafo." In Segno e Testo, Univ. Di Cassino, 75–99.

Greeven H. 1992. in Kittel, G. & Friendrich, G. Grande lessico del Nuovo Testamento. Vol III, Paideia. Brescia.

Hengel, M. 2001. *Judentum und Hellenismus.Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2 Jh.sv. Chr., J.C.B.* Mohr (Paul Siebeck), III ed. Tübingen 1988 (trad. it. a cura di Sergio Monaco, Giudaismo ed Ellenismo, Paideia). Brescia.

Horbury, William e David Noy. 1992. *Jewish Inscription of Graeco-Roman Egypt*. Cambridge.

Knoepfler, D. 1973. "La base de Sôsilos à la synagogue de Délos." In *Bulletin de correspondance hellénique*, Supplément 1:233–237.

Kraabel A. T. 1979. "The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphic Evidence since Sukenik." *ANRW* 2.

Lévêque, P. 1969. *Le monde Hellénistique*. Librairie Armand Colin, trad. *Il mondo ellenistico*, 1980. Paris.

Levine, Lee I. 2005. *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*. New Haven, CT e London.

Masson, O. 1971. "Kypriaka. IX. Recherches sur les antiquités de Golgoi." In *Bulletin de correspondance hellénique*, Volume 95, livraison 1:305–334.

Mazur, B. 1935. *Studies of Jewry in Ancient Greece*. Athens.

Mitchell, S. 1999. "The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians." In *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, eds. P. Athanassiadi e M. Frede. Oxford.

Nocita, M. 2014. "«Scontri di civiltà» per il mercato a Delo." ὅρμος, Ricerche di Storia Antica, n.s. 6:71–89.

Plassart, A. 1913. "Mél." Holleaux, 201–215.

———. 1914. Rev. Bibl 11:523–534.

Pucci Ben Zeev, M. 1996. "Who Wrote A Letter Concerning Delian Jews?." *Revue Biblique*, AVRIL, Vol. 103, No. 2:237–243.

Pummer, R. 1999. "Samaritan Synagogues and Jewish Synagogues, Similarities and Differences." In *Ancient Synagogue*, ed. S. Fine, 118–160. London.

Runesson, Anders, Donald D Binder e Birger Olsson. 2008. *The Ancient Synagogue from Its Origin, to 200 C.E.* Leiden.

Reich, Ronny e Marcela Zapata Meza. 2014. "A Preliminary Report on the "Miqwa'ot" of Migdal Israel." *Exploration Journal*, Vol. 64, No. 1:63–71.

Schürer, E. 1897. "Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaft der σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον ebendaselbst." *SPAW* 12/13:200–225.

———. 1987. "Storia del popolo ebraico al tempo di Gesù Cristo." Vol. II, Ediz. Italiana, ed. Bruno Chiesa. Brescia. Originalmente pubblicato come *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*. Edinburgh.

———. 1997. "Storia del popolo ebraico al tempo di Gesù Cristo." Vol. III, tomo I, Ediz. Italiana, ed. C. Gianotto, Brescia. Originalmente pubblicato come *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.·A.D. 135)*. Edinburgh.

Sukenik, E. L. 1934. *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*. London.

Tcherikover, V. A. 1957–1964. *Corpus Papyrorum Judaicarum*. Voll. I–III. London.

Trümper, M. 2004. "The Oldest Original Synagogue Building in the Diaspora: The Delos Synagogue Reconsidered." *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, Oct.-Dec. Vol. 73, No. 4:513–598.

White, L. M. 1987. "The Delos Synagogue Revisited." *Harvard Theological Review* 80, no. 2:133–160.

Sitografia

https://epigraphy.packhum.org/

Excavated Ancient Synagogues Archives – The Bornblum Eretz Israel Synagogues Website (kinneret.ac.il)

Footnotes

[back] **1.** Strabone 10.5 4: ἥ τε πανήγυρις ἐμπορικόν τι πρᾶγμά ἐστι.

[back] **2.** Secondo Appiano (*Antichità Romane* 12. 5. 28) Delo venne occupata dal generale di Mitridate, Archelao, il quale restituì l'isola ad Atene, governata dal tiranno Aristione vicino al re del Ponto; nell'occupazione dell'isola il generale uccise 20.000 residenti, in maggior parte italici (κτείνας δ' ἐν αὐτοῖς δισμυρίους ἄνδρας, ὧν οἱ πλέονες ἦσαν ᾿Ιταλοί). Secondo Pausania (3.23.3–5), a occupare l'isola fu il generale Menophanes, che rase al suolo il centro abitato dopo aver messo a morte i cittadini dell'isola con gli stranieri residenti e dopo aver preso donne e bambini da vendere sul mercato degli schiavi.

[back] **3.** Il volume degli affari in effetti era cresciuto già a partire dal 166 a.C. quando i Romani avevano posto fine all'indipendenza dell'isola (durata dal 314 al 166) e l'avevano restituita ad Atene. La scelta di Atene di dichiarare l'isola cleruchia e di farne un porto franco, a causa della ostilità verso Rodi, ne aveva favorito la grande ascesa economica.

[back] **4.** Cfr. Nocita 2014:73–74.

[back] **5.** Secondo Lévêque 1980:33, sotto questo nome andavano compresi cittadini romani, liberti, alleati e addirittura schiavi.

[back] **6.** Cfr. Leveque 1980:165–166.

[back] **7.** *IG* XI 2, 20.

[back] **8.** Si tratta dell'iscrizione *ID* 2305 in cui un certo Damone, figlio di Demetrio, cittadino di Ascalona, salvato dalla cattura dei pirati, dedica un ringraziamento a Ἀστάρτηι Παλαιστινῆι Ἀφροδίτηι Οὐρανίαι e di *ID* 1719, dove la dedica è a nome di Filostrato di Ascalona. Sono note anche le iscrizioni a Poseidone Ascalonita (*ID* 1720, 1721).

[back] **9.** Cfr., ad es., *ID* 2261 e 2264.

[back] **10.** Cfr. il gruppo di epigrafi *ID* 1717–1724: nell'epigrafe *ID* 1722 gli Italici ricordano la δικαιοσύνη e la φιλαγαθία di Filostrato e nell' epigrafe *ID* 1724 egli risulta in possesso della cittadinanza napoletana.

[back] **11.** Cfr. Garulli 2012:89, n. 47.

[back] **12.** *ID* 2549 riporta i due epigrammi a nome di Antipatro di Sidone e Antistene di Pafo.

[back] **13.** Bruneau 1994, s.v. *Delos* riporta la percentuale dei sepolcri della Rheneia, l'isoletta dove erano seppelliti i residenti a Delo: Orientali 45%, Italici 27%, la percentuale rimanente costituita da Greci, il 10% dei quali erano Ateniesi.

[back] **14.** Cfr. *I Maccabei*, 8.17.

[back] **15.** Identificato con Lucio Calpurnio Pisone, console nel 140/139 a.C. Cfr. White 1987:137, n. 14.

[back] **16.** *Antichità Giudaiche* 14.213.

[back] **17.** L'identità di questo magistrato, Giulio Gaio—secondo la testimonianza di Giuseppe—è alla base della datazione dell'episodio, sicuramente successivo all'editto con cui Giulio Cesare aveva permesso solo ai Giudei, tra tutte le società religiose presenti a Roma, di riunirsi 'per raccogliere la colletta di contributi in denaro' e per i 'pasti in comune'. Pucci Ben Zeev 1996:237–243, ipotizza che questo Giulio Gaio sia da identificare con Ottaviano, che nel 43 a.C., prima di divenire triumviro, figurava tra i *consules suffecti* di quell'anno.

[back] **18.** Cfr. Tcherikover 1957–1964 I:8 sulla attestazione della sinagoga, chiamata προσευχή o εὐχεῖον, nell'Egitto tolemaico. Per lo sviluppo della sinagoga, cfr. Levine 2005:52 e White 1987:133–136.

[back] **19.** Per la testimonianza di Filone si consideri *Legatio ad Gaium* 155–157, in cui si descrivono le προσευχαί dove gli ebrei di Roma si riunivano nel settimo giorno per essere istruiti nella 'filosofia dei padri' e per raccogliere le offerte da inviare a Gerusalemme; per quella di Giuseppe Flavio, si veda *Antichità Giudaiche* 16. 164, dove, riguardo ad un decreto di Augusto che ribadiva tutela e protezione verso i Giudei e verso le loro usanze, viene detto che si comminavano pene a chi avesse sottratto i libri sacri o le sacre monete ἔκ τε σαββατείου ἔκ τε ἀνδρῶνος (forse un' endiadi per 'luoghi di riunione del sabato') e *Vita*, 277 dove viene usato il termine προσευχή a proposito della sinagoga di Tiberiade; per i Vangeli tra i tanti esempi in cui si trova la parola συναγωγή, si veda Luca 4, 16; Matteo 4, 23; Marco 1, 21; Giovanni 18, 20. La parola συναγωγή trova riscontro archeologico nella celebre iscrizione, datata a cavallo tra il I a.C. e il I d.C. e scoperta nel 1913 a Gerusalemme, in cui veniva ricordata la costruzione di una sinagoga da parte di Teodoto, figlio di Vetteno, per la lettura della Legge e l'insegnamento dei precetti (*CIJ* II 1404, in Schürer, Vol. II, 1987:512).

[back] **20.** Il passo più significativo è forse quello in cui si descrive la sinagoga di Alessandria in Tb, *Sukkà*, 51, che viene chiamata *dyplostoon*, e viene descritta come caratterizzata dalla forma allungata propria della basilica, con due colonnati che si fronteggiavano (da cui, appunto, *dyplostoon*) e settantuno 'cattedre'. Un altro passo è Tb *Ta'anit*, 27 b, dove il termine ebraico impiegato per sinagoga è *beth hakheneset*, 'casa dell'assemblea', di cui 'sinagoga' è l'equivalente greco.

[back] **21.** Plassart 1914:523–534.

[back] **22.** Levine 2005:68–82 sulle sinagoghe della Giudea e della Galilea; su Delo:121–126.

[back] **23.** Furono rinvenute anche lucerne con immagini di divinità. Levine 2005:124.

[back] **24.** Sukenik 1934 si espresse a favore della identificazione come sinagoga, ma dopo le obiezioni di Mazur, contraria a tale proposta, ritrattò in parte la sua posizione. Successivamente, dalla fine degli anni '70 con l'eccezione di Shanks 1979, il numero degli studiosi che sostennero l'idea che si trattasse di una sinagoga fu preponderante, anche se alcuni sostennero che la sinagoga fosse samaritana: Kraabel 1979; Bruneau 1970 e 1982; White 1987; Binder 1999 e, più recentemente, *IJO* I e Trümper 2004, che si sofferma sulle diverse fasi di costruzione dell'edificio e riprende a confronto le posizioni degli studiosi a lei precedenti.

[back] **25.** Bruneau 1982:489–490.

[back] **26.** Si può prendere come confronto la monumentale sinagoga di Sardi nella quale da un cortile si accedeva alla lunga aula interna mediante tre porte (vedi Levine 2005:105) e le sinagoghe di Bar'am, Cafarnao e Chorazim in Galilea, che sono però di epoca più tarda (Aviam 2018:8–15).

[back] **27.** Il termine 'cattedra di Mosè' è sia nei Vangeli (cfr. Matteo 23. 2) che nella tradizione rabbinica (cfr. Pesiqta deRab Kahana, ed. Buber, p. 12). Seggi di questo tipo sono stati trovati a Chorazin e a Hammath, vicino a Tiberiade (cfr. Sukenik 1934:57–61); era forse il seggio di onore riservato ad una personalità autorevole della comunità nel ruolo di maestro della Legge.

[back] **28.** *Levitico* 14, 9 e *Levitico* 15.

[back] **29.** La Maison II A di cui parla Bruneau,1982:502 viene denominata da Trümper 2004:576, n. 34 come dimora privata in Quartier du Stade, Îlot II, Maison A, GD79b.

[back] **30.** Bruneau 1982:499–502.

[back] **31.** Tre delle quattro iscrizioni recano i nomi dei ginnasiarchi, Oineus, Theodosius e Poses, che permettono di datarle rispettivamente al 170, 126–125 e al 111–110 e ne documentano la provenienza dal ginnasio. La quarta iscrizione intestata a Sosilo figlio di Dorieo, del periodo dell'indipendenza, sembra provenire anch'essa dal ginnasio, come è stato dimostrato da Knoepfler 1973:233–237.

[back] **32.** White 1987:151–152 ritiene che l'edificio originariamente fosse una dimora privata, successivamente trasformata in sinagoga e che esso sia stato oggetto di due distinti interventi di ristrutturazione, uno prima dell'88 a.C., che comportò l'abbellimento del portico e forse la bipartizione della sala A/B, l'altro dopo le incursioni della guerra mitridatica.

[back] **33.** Binder 1999:297–317 sostiene che le dimensioni dell'edificio non lo rendevano compatibile con una originaria destinazione privata; nato come edificio pubblico, forse occupato inizialmente da un'altra associazione cultuale, dopo l'88 a.C. sarebbe stato ristrutturato ed utilizzato come sinagoga da ebrei o da samaritani; analoghe argomentazioni si trovano in Runesson-Binder-Olsson 2008:131–132.

[back] **34.** Trümper 2004:513–598.

[back] **35.** Trümper 2004:577. Anche *IJO* I:214.

[back] **36.** Si potrebbe obiettare che il trattato della Mishnà, *Mikwa'ot*, oltre ai vari casi che riguardano le impurità delle persone, prevede che siano sottoposti a immersione rituale anche utensili e stoviglie *Mikwa'ot*, 2, 7–10.

[back] **37.** Trümper 2004:575. In Israele e nei territori palestinesi—osserva la studiosa—non mancano esempi di bagni rituali nelle sinagoghe di Gamla, Masada, Herodion e Jericho.

[back] **38.** Pummer 1999:118–160. A p. 121 sui samaritani di Delo.

[back] **39.** *ID* 2328, un piccolo tamburo di colonna trovato ai piedi della parete occidentale della stanza D; *ID* 2330, base di marmo trovata su un sedile della parete ovest dell'aula A, datata al I sec. a.C.; *ID* 2331, a forma piramidale, trovata sempre su un banco della parete ovest dell'aula A, del I o II sec. d. C.; *ID* 2332, più tarda di *ID* 2330 e trovata anch'essa su un sedile della parete ovest dell'aula A, dedicata a ῞Υψιστος; *ID* 2333, del I o II sec. d. C., trovata nell'angolo sud-est della stanza B, l'unica su cui non compaia la dedica al Θεὸς ῞Υψιστος.

[back] **40.** Plassart 1914:526–530.

[back] **41.** In tre casi εὐχήν e in uno χαριστήριον. Sulla base del confronto con altre iscrizioni dell'Asia Minore, si può sottintendere un verbo come τελέω, πληρόω, ἀποδίδωμι (cfr. *IJO* I 68, 87, 93 e 97).

[back] **42.** L'espressione ὑπὲρ ἑαυτοῦ è tradotta in *IJO* I:223 con 'on his own behalf ', in Levine 2005:122 'a proprio favore'.

[back] **43.** Runesson-Binder-Olsson 2008, no. 98 (= *ID* 2333) per l'iscrizione di Delo; per le iscrizioni del regno del Bosforo cfr. no. 121 (=*CIRB* 1123), no. 124 (=*CIRB* 70) e no. 125 (=*CIRB* 73). Le cerimonie di manomissione documentate dalle iscrizioni del regno bosporano, alcune delle quali del I sec. d. C., hanno analogie con quelle documentate dalle iscrizioni del tempio di Apollo Pitico a Delfi, in cui avveniva un atto di vendita fittizia al dio, con la testimonianza dei sacerdoti e la clausola della παραμονή, con cui lo schiavo si impegnava con una serie di servigi non precisati verso il suo ex-padrone. Nelle iscrizioni del regno del Bosforo si ritrova una procedura simile, senza la vendita fittizia: il proprietario dedicava il suo schiavo nella sinagoga (προσευχή) alla presenza di testimoni e questi si impegnava alla θωπεία e alla προσκαρτέρησις verso la sinagoga.

[back] **44.** Bruneau 1970:484 e 1982:490.

[back] **45.** Agli es. forniti da Bruneau (1982:489) si possono aggiungere i seguenti: Salmi 9, 3; 46, 3; 56, 3; 77, 35 e 56, 3; inoltre White1987:139, n. 26 osserva che l'uso dell'epiteto risulta attestato anche in Filone (*Contro Flacco* 46 e *Sull'Ambasceria a Gaio* 278) e Giuseppe Flavio (*Antichità Giudaiche* 16.163).

[back] **46.** Cfr. Deissmann 1927:416–418; *IJO* I:235–242.

[back] **47.** Si tratta di *ID* 2306 e SEG 23, 515 b (integrata in Bruneau 1965:98 no. 4380).

[back] **48.** Bruneau 1982:490, n. 56.

[back] **49.** Masson 1971. Su questi *ex voto* (11, 12, 12 bis e 13) cfr. pp. 331–332 e sulla colonna che commemorava il restauro della sinagoga, definita 'ebraica', cfr. pp. 332–334.

[back] **50.** Bruneau 1982:494.

[back] **51.** Mitchell 1999.

[back] **52.** Schürer 1897.

[back] **53.** Gregorio Nazianzeno, *Funebris oratio in laudem Basilii* 18.5 e Gregorio di Nissa, *Refutatio Confessionis Eunomii* 38.

[back] **54.** *IJO* I:218–219.

[back] **55.** Giuseppe Flavio, *Contro Apione* 2.282–283.

[back] **56.** Bruneau 1982:502.

[back] **57.** Plassart 1914:530–531.

[back] **58.** White 1987:140.

[back] **59.** Come abbiamo già avuto modo di osservare (cfr. n. 19), il termine προσευχή era stato usato da Filone Alessandrino nell'opera *Sull'Ambasceria a Gaio* 155–157, nel significato di sinagoga; in Giuseppe Flavio ricorre due volte con il significato di sinagoga (*Vita* 277 e *Contro Apione* 2.10) e una volta con il significato di 'preghiera' (*Guerra Giudaica* 5.388); il significato di sinagoga ricorre anche in Giovenale, *Satire* 3.296 (Ede ubi consistas, in qua te quaero *proseucha*?) e testimonia come la parola nel I–II secolo d.C. era utilizzata persino a Roma, dove invece, dal III sec. nelle testimonianze delle catacombe, ricorre più frequentemente il termine συναγωγή. Il termine προσευχή, in particolare, era utilizzato in Egitto, dove compare dieci volte nelle iscrizioni e quattro nei papiri, a fronte di una sola volta in cui compare il termine συναγωγή (cfr. Horbury-Noy 1992, no. 20=*CIJ* II 1447; Levine 2005:97).

[back] **60.** Mazur 1935:21.

[back] **61.** Si osserva che per la formula "in adempimento di una preghiera" nelle epigrafi si trova più frequentemente ὑπὲρ εὐχῆς (cfr. *IJO* II 60 e 90).

[back] **62.** Bruneau 1982:474–475 e 499–502. Cfr. Greeven 1992 III:1299, προσευχή, *sub voce* εὔχομαι: la parola nella *Septuaginta* ha sempre questa accezione di 'preghiera'; in 3 Maccabei 7, 20 e in Isaia 56, 7 e 60, 7, il genitivo di προσευχή, retto rispettivamente da τόπος e da οἶκος documenta probabilmente il passaggio di significato da 'preghiera' a 'luogo di preghiera'.

[back] **63.** Bruneau 1982 no. 2 = *SEG* 32, 810; Bruneau 1982 no. 1=*SEG* 32, 809. Una rassegna di quanti hanno studiato le due iscrizioni si trova in *IJO* I, con nuova edizione.

[back] **64.** Cfr. Bruneau 1982:483–485.

[back] **65.** Nella iscrizione Bruneau 1982 no. 2 (*SEG* 32, 810) οἱ ἐν Δήλῳ è stato ricostruito da Bruneau sulla base della epigrafe Bruneau 1982 no. 1 (*SEG* 32, 809), ma non accolto da White 1987:145.

[back] **66.** Il testo dice Μένιππον Ἀρτεμιδώρου Ἡράκλειον; Bruneau 1982:481 intende che l'aggettivo Ἡράκλειον sia riferito a Eraclea di Lucania; White 1987:144 considera Menippo dell'isola di Creta, *IJO* I 231 osserva che diverse sono le città con il nome di Eraclea oltre Heraklion di Creta, ad es. Eraclea in Caria o Eraclea sul Monte Oeta, ma il fatto che nell'iscrizione Bruneau 1982 no. 1 (*SEG* 32, 809) Serapione sia di Cnosso rende probabile che l'aggettivo sia riferito a Heraklion di Creta.

[back] **67.** Il testo dice: κατασκευάσαντα καὶ ἀναθέντα ἐκ τῶν ἰδίων ἐπὶ προσευχῇ τοῦ θε[οῦ]; il complemento oggetto non si può leggere perché era scritto nella parte mutila dell'epigrafe.

[back] **68.** Bruneau 1982:481.

[back] **69.** Lo studioso esclude che la parola προσευχή in questo contesto possa significare 'nella sinagoga', per il fatto che ci sarebbe aspettati la preposizione ἐπί con il genitivo e l'articolo davanti a προσευχή (Bruneau 1982:475).

[back] **70.** White 1987:142–144.

[back] **71.** Runesson-Binder-Olsson 2008 no. 99.

[back] **72.** Si riporta la parte di testo relativa ai dedicanti nelle due versioni di entrambe le epigrafi: nella più antica dedicata a Menippo (Bruneau 1982 no. 2 =*SEG* 32, 810) si legge: Ἰσραηλῖται οἱ ἀπαρχόμενοι εἰς ἱερὸν ἅγιον Ἀργαριζείν; nella più recente dedicata a Serapione (Bruneau 1982 no. 1=*SEG* 32, 809) si legge: οἱ ἐν Δήλῳ Ἰσραελεῖται οἱ ἀπαρχόμενοι εἰς ἱερὸν Ἀργαριζείν.

[back] **73.** In *I Re* 16, 29–30 di Achab si dice che 'regnò su Israele e Samaria; in *II Re* 3, 1 e 8, 25, Ioram, figlio di Achab, viene definito una volta re di Samaria e una volta re di Israele.

[back] **74.** In *Antichità Giudaiche* 9.291 Giuseppe spiega che, distrutto il regno di Israele, gli Assiri avevano deportato i Cuthei, originari della regione della Persia chiamata Cuthia, in Samaria, dove i Cuthei avevano assunto il nome di Samaritani, prendendo dagli sconfitti abitanti del regno di Israele (gli Israeliti, appunto) il culto del 'Dio Altissimo'. Nonostante il loro insediamento in Samaria risalisse piuttosto indietro nel tempo, Giuseppe precisa che essi non si erano mai fusi con i Giudei e che, se la situazione era propizia per i Giudei, li chiamavano parenti, se i Giudei erano colpiti da qualche disgrazia, dichiaravano di non aver nulla a che fare con loro. Ad esempio—racconta Giuseppe—quando Alessandro Magno si era dimostrato benevolo verso i Giudei e il loro Tempio (*Antichità Giudaiche* 11.336–345), i Samaritani avevano detto al condottiero di essere ebrei, chiamati però Sidoni di Sichem; quando invece Antioco IV aveva scatenato la persecuzione religiosa contro gli Ebrei, i Samaritani avevano scritto al re prendendo le distanze dai Giudei e, dichiarando di essere Sidoni, avevano chiesto che "il tempio senza nome" fondato sul monte Garizim dai loro progenitori fosse conosciuto come "Zeus Ellenio" (*Antichità Giudaiche* 12.257–264).

[back] **75.** Bruneau 1982:477.

[back] **76.** Cfr. *Antichità Giudaiche* 11.324. In *Antichità Giudaiche* 11.310 Giuseppe spiega che l'iniziativa di Sanballate di costruire un Tempio sul monte Garizim era dovuta al desiderio di evitare che il genero Manasse, fratello del sommo sacerdote di Gerusalemme Jaddo, divorziasse dalla figlia Nicaso.

[back] **77.** *Antichità Giudaiche* 13.256: la conquista della Palestina da parte di Alessandro Magno era stata successiva alla battaglia di Isso nel 333 e nel 332 a.C. avvenne la conquista di Tiro. Seguendo l'indicazione dei duecento anni, il Tempio del monte Garizim sarebbe stato distrutto nel 132 a.C. Bruneau 1982 colloca tale distruzione al 129 a.C.

[back] **78.** *Antichità Giudaiche* 12.10 (trad. a cura di Luigi Moraldi, Utet, 1998).

[back] **79.** Cfr. sopra, n. 72 per l'assenza dell'aggettivo ἅγιον nella epigrafe *SEG* 32, 809.

[back] **80.** Baslez 1976:343–360.

[back] **81.** White 1987:145 sulla base dello studio di Baslez 1976.

[back] **82.** Bruneau 1982:481–482, a dimostrazione che la sacralità del Monte Garizim non venne meno dopo il 129 a.C., cita Giuseppe Flavio che, in *Antichità Giudaiche* 18. 85 e in *Guerra Giudaica* 3.307, usa rispettivamente il superlativo ἁγνότατον e l'aggettivo ἅγιον in relazione al monte Garizim, a proposito di eventi successivi al 129 a.C.; cfr. anche *IJO* I:230.

[back] **83.** Cfr. Bruneau 1982:474; l'autore ricorda come tale verbo nell'epigrafia di Delo regga ἀγορά, τέμενος e ναός.

[back] **84.** Bruneau 1982:487.

[back] **85.** Per le fonti letterarie, cfr. n. 19 e n. 59; per gli autori che hanno discusso le fonti archeologiche, vd. n. 24; per le fonti papirologiche cfr. Tcherikover 1957–1964, I.129, I.134, I.138; II.432.

[back] **86.** Pummer 1999:118–160, per le fonti e letterarie e archeologiche sulle sinagoghe samaritane. Le medioevali *Cronache Samaritane* attestano le prime sinagoghe nell'età di Commodo: in alcune fonti si parla di edificazione, in altre di riaperture (pp. 122–123). L'autore analizza poi gli scavi di sinagoghe samaritane in Israele, venute alla luce a partire dal 1948, a Sha'alvim, Qasile, Nablus, Ẓur Natan, Khirbet Samara. Si tratta appunto di edifici che risalgono all'età tardo-romana e bizantina, che forse in qualche caso presuppongono strati più antichi; in alcuni di questi edifici sono presenti *mikwa'ot*. L'iscrizione greca di Sha'alvim definisce l'edificio *eukterion*. Il sito *Excavated Ancient Synagogues Archives – The Bornblum Eretz Israel Synagogues Website (kinneret.ac.il)* permette di visualizzare le testimonianze archeologiche.

[back] **87.** Si rinvia all'opera di Levine 2005 (cit. in n. 24).

[back] **88.** Bruneau 1982:49, a proposito della cisterna di GD80 e a p. 502 quella della *Maison* A 579 b; Trümper 2004:575, indica la lunghezza del corridoio che dava accesso alla cisterna di GD80 (6 m. complessivi di cui 4 m. circa sotto la stanza B, i restanti 2 m. visibili dalla stanza D); a p.576 fornisce le misure della cisterna di GD79a, con 4 m. di diametro e 6 m. di altezza, a cui si accedeva mediante una scalinata di pietra di ventidue gradini.

[back] **89.** Si tratta del trattato *Mikwa'ot*. Le misure indicate sono almeno un cubito (48 cm.ca.) di larghezza, uno di lunghezza e tre cubiti di profondità per una capacità idrica di 40 *seah* (Cfr. Cyrus Adler, Julius H. Greenstone, in Jewish Encyclopedia, *s.v. MIKWE*: https://jewishencyclopedia.com/directory/M/10739?page=4).

[back] **90.** Levine 2005 sui *mikva'ot* delle sinagoghe di Gamla, Herodium, e Masada: 71 e 78–79.

[back] **91.** Cfr. Reich-Meza 2014:63–71.

[back] **92.** Cfr. Berlin 2013:167.

[back] **93.** Tcherikover 1957–1964, II, n. 432 del 113 d.C.

[back] **94.** *SEG* 8, 170=*CIJ* II 1404, del I sec. d.C.

[back] **95.** Sono stati considerati i *corpora* epigrafici raccolti nel sito https://epigraphy.packhum.org/: che si riferiscono alle seguenti regioni: Grecia, isole dell'Egeo, Creta e Cipro, Rodi e Dodecanneso, Tracia e Basso Danubio, Costa Settentrionale del Mar Nero, Asia Minore, Siria e Oriente, Egitto, Nubia e Cirenaica, Nord Africa, Sicilia, Italia e Occidente, Alto Danubio.

[back] **96.** Cfr. προσευχη [52] – PHI Greek Inscriptions (packhum.org), in cui vengono indicate 52 occorrenze in 44 testi: 15 occorrenze nell'area del Mar Nero, 3 nelle isole dell'Egeo e a Creta, 3 in Asia Minore, 1 in Palestina ed 1 in Arabia, 27 nell'Egitto, Nubia e Cirenaica, 2 in Sicilia, Italia e Occidente.

[back] **97.** In venti epigrafi su cinquantadue il termine προσευχή è inserito in un contesto giudaico, dal III sec. a.C. al I d.C.: *CIRB* 70, 71, 73 (I sec. d.C.); *SEG* 43, 510 (I sec. d.C.), *I.Fay(o)um* I 1 (III sec. a.C.), *OGIS* 96 (III–II sec. a.C.) e 726 (III sec. a.C.), *CIJ* II 1432 (I sec. a.C.), 1440, 1532a, 1433, 1441, 1442, 1443, 1444, 1449 (II sec. a.C.), 1539b (I–II d.C.); *I. Delta*: 414, nr. 3 (III sec. a.C.), 928, nr. 2 e 960, nr. 1 (II sec. a.C.).

[back] **98.** Il termine προσευχή indica il luogo di preghiera e il termine συναγωγή la comunità, come si evince anche dalle epigrafi in cui entrambi i termini vengono utilizzati: cfr. *IJO* I 7=*CIRB* 71; sulla stessa epigrafe, Levine 2005:136; per la stessa differenza di significato tra προσευχή e συναγωγή attestata da fonti papiracee, cfr. Runesson, Binder, Olsson 2008, n. 170 (Tcherikover 1957–1964, I.138, 1 rigo).

[back] **99.** Cfr. n. 19 e n. 59.

[back] **100.** Tcherikover 1957–1964 I.129, 134, 138; II.432.

[back] **101.** Cfr. *IJO* II 60 e 90, rispettivamente iscrizione di dedica del mosaico dell'abside di Sardi e una delle iscrizioni di dedica delle decorazioni parietali della stessa sinagoga.

[back] **102.** *IJO* I 20=*CIRB* 1123.

[back] **103.** *IJO* I 20=*CIRB* 1123. Secondo alcuni studiosi davanti al dativo andava supposta l'integrazione della preposizione ἐν. Sul confronto di questa epigrafe con Delo, cfr. White, 1987:142, n. 40.

[back] **104.** Cfr. n. 70 e 71.

[back] **105.** Potrebbe trattarsi di un errore del lapicida o di un *usus scribendi* locale.

[back] **106.** θεω υψιστω [137] – PHI Greek Inscriptions (packhum.org): vengono indicate 137 occorrenze, così dislocate: 3 in Attica, 12 in Tracia e nel Basso Danubio, 14 nella costa settentrionale del Mar Nero, 16 nelle Isole dell'Egeo e Creta, 63 in Asia Minore, 24 a Cipro, 1 in Siria e Oriente, 3 in Egitto, Nubia e Cirenaica, 1 in Sicilia.

[back] **107.** Παντοκράτωρ e εὐλογητός compaiono associati al Θεὸς Ὕψιστος in quattro iscrizioni: *SEG* 32, 790 (1–40 d.C.), *CIRB* 1123 (41 d.C.), 1125 (93–124 d.C.), 1126 (68 d.C.) dalla località di Gorgippia (Anapa). Παντοκράτωρ nella *Septuaginta* ricorre più volte in 2 Samuele 5, 10; 7, 8 e 7, 25, come anche εὐλογητός (ad es. Genesi 12, 2 e 14, 19–20); tuttavia *IJO* I:306 osserva che mentre Παντοκράτωρ non ricorre solo in un contesto legato al giudaismo, εὐλογητός non compare in iscrizioni pagane del I sec. d.C., mentre si trova in un'epigrafe giudaica della Tracia (*IGBulg* III, 1 1432).

[back] **108.** Ad es. Tryphon, Nikodemos, Didymos, Theon, Sambon, che trovano riscontro nell'elenco dei nomi in Tcherikover 1957–1964 I e II.

[back] **109.** Cfr. *IJO* I 20 (=*CIRB* 1123) che si apre con un'invocazione al Θεὸς Ὕψιστος e si chiude chiamando a testimoni Zeus, Terra ed Helios.

[back] **110.** *CIJ* II 1443 (=*OGIS* 96).

I culti di origine egiziana a Delo: Installazione, permanenza durante la dominazione ateniese (166–69 a.C.) e caratteri peculiari

Lorenzo Cuppi

YOU MAY ALSO LIKE

Gli inni epigrafici delfici e il teatro classico: un'interazione complessa

0. Introduzione Sorprendente, quasi disarmante è la vastità della bibliografia relativa ai cinque inni epigrafici…

Alcuni aspetti cultuali dell'aretalogia di Sarapide del poeta Maiistas

1. Introduzione L'iscrizione su colonna (CE 1 = IG XI 4, 1299) rinvenuta nel corso…

The Aretalogy of Sarapis by Maiistas: Some Literary Remarks

The aim of this paper is to retake into consideration some philological and literary aspects…

Stay up to date

Get the latest updates from the CHS regarding programs, fellowships, and more!

JOIN THE COMMUNITY

CONNECT

Il pubblico colto non specializzato può rimanere sorpreso nell'osservare come spesso le più antiche chiese cristiane siano state fondate, in epoca tardo-antica, su precedenti templi di Iside, l'antica divinità egiziana, estranea però alla religione olimpica greco-romana. Il culto di Serapide, una divinità che ereditava i tratti di Osiride ma anche quelli di Ade e di Zeus, era stato introdotto da Tolemeo I in Alessandria per favorire l'integrazione della classe dirigente macedone con la popolazione epicoria. Il culto, subito associato a quello di Iside, si era presto stabilito anche a Delo e poi in altre aree della Grecia e d'Italia.

Lo studio del patrimonio epigrafico delio permette di apprezzare sotto numerosi punti di vista le ragioni di questo successo così rilevante dal punto di vista della storia religiosa del mondo greco-romano.

L'installazione (III sec.–180 c. a.C.)

Sull'arrivo dei culti di origine egiziana a Delo possediamo qualche informazione di età antica grazie alla lunga iscrizione (*IG* XI 4 1299) pervenutaci su di una stele rinvenuta nell'area presso il serbatoio inferiore del fiume Inopo, afferente al più antico dei tre Sarapieia delî (A). [1] Il testo dell'iscrizione [2] si suddivide in due parti che narrano—la prima in prosa ad opera del sacerdote fondatore del tempio, la seconda in poesia ad opera del poeta Maiistas—la medesima vicenda dell'edificazione del tempio.

Dall'iscrizione, veniamo a sapere che un certo Apollonio (I), sacerdote menfita, era immigrato a Delo con una statua di Serapide. A lui era succeduto il figlio Demetrio (I) cui, a sua volta, era succeduto il nipote Apollonio (II) che aveva acquistato il terreno ed edificato in sei mesi il Serapeo. L'azione, ispirata da numerose apparizioni in sogno di Serapide, era stata denunziata e una corte aveva decretato, grazie all'intervento prodigioso dello stesso Serapide che aveva ammutolito gli avversari, la legittimità dell'operazione condotta da Apollonio II (si veda il contributo di Palombi in questa *Issue*). In effetti, il luogo prescelto—"pieno di sudiciume" (κοπροῦ μεστός *IG* XI 4 1299, 19)—si trovava in una delle aree più prestigiose di Delo [3] e questo poteva aver suscitato malumori da parte di alcuni. [4]

L'iscrizione è datata, unicamente su base paleografica, all'ultimo quarto del III sec. a.C., il che permette di far risalire l'arrivo di Apollonio I e l'installazione del culto di Serapide a Delo alla prima metà di quel secolo. [5] In tale periodo Delo era ancora protettorato egiziano, il culto perciò avrebbe potuto essere supportato dalla propaganda religiosa tolemaica. Non si potrà tuttavia parlare di una diretta iniziativa lagide. In effetti, Engelmann [6] giustamente osserva che se tale supporto ci fosse stato Serapide non avrebbe atteso così a lungo un tempio a lui dedicato. Anche Bruneau [7] notava che nessuno dei Lagidi aveva compiuto a Delo un'oblazione agli dèi egiziani; osservava, inoltre, che se i Lagidi avessero preteso il patronato sul culto di Serapide, Callimaco vi avrebbe fatto qualche allusione nell'*Inno a Delo*, che pare essere stato recitato sull'isola e in cui il poeta non esita ad inserire uno sviluppo propagandistico sui meriti di Tolemeo II.

Dunque, come sintetizza Roussel, [8] dopo che Serapide fu venerato per più di mezzo secolo presso la privata abitazione di una famiglia di origine egiziana di sedicente stirpe sacerdotale, a cavallo fra III e II secolo si volle edificare un santuario a occidente del serbatoio inferiore dell'Inopo. Poco tempo dopo, non lontano da questo primo Serapeo (A), sulla riva destra del fiume, fu fondato un secondo santuario (B). [9] Nello stesso periodo, un terzo Serapeo (C) [10] fu edificato su una terrazza a nord-ovest del Monte Cinto ove il culto guadagnò carattere ufficiale. [11] È possibile che i Delî, non avendo potuto impedire il culto privato in mano ad una famiglia di origine straniera che si svolgeva nel Serapeo A, abbiano inteso fargli concorrenza [12] con un culto ufficiale in un luogo diverso e molto più ampio, [13] comprensivo di portici e di un *dromos*, dove le divinità principali (Serapide, Iside ed Anubi) goderono ciascuna di un proprio edificio. [14]

La dominazione ateniese (166–69 a.C.)

L'epoca della dominazione ateniese, come argomentato da Bruneau, [15] è caratterizzata da un aumento dell'immigrazione straniera con importanti riflessi dal punto di vista religioso. I Delî, nel periodo della loro indipendenza (314–166 a.C.), avevano accettato con molte riserve, come documentato dall'iscrizione voluta da Apollonio II, solamente i culti di origine egiziana e probabilmente quelli siriani. [16] Nel periodo ateniese fiorirono invece culti fenici, palestinesi, ebraici, arabi e italici, benché spesso di natura privata. Si verifica anche una forma di sincretismo per cui alcune divinità elleniche (Apollo, Zeus, Poseidone, Afrodite, Asclepio, Eracle) tesero ad identificarsi con gli dèi stranieri con cui erano permanentemente in contatto. Per comprendere i processi religiosi in atto è rilevante sottolineare come già dall'epoca dell'indipendenza delia alcune divinità quali Latona ed Era, pur ricevendo un culto pubblico, fossero ormai prive della devozione dei singoli individui; la venerazione verso altre divinità fu invece supportata dal parziale mutamento delle loro personalità agevolato dal sincretismo con gli dèi orientali.

Anche in questo periodo il Serapeo A continuò la sua attività sotto la gestione della famiglia sacerdotale di origine egiziana. Ai tempi di un Demetrio (II), probabilmente figlio di Apollonio II, gli Ateniesi, appena giunti, cercarono di fermare la concorrenza del santuario privato; la famiglia sacerdotale di Demetrio II godeva però in Roma di appoggi sufficienti ad ottenerle, già nel 164, un senatoconsulto favorevole che le permise di continuare l'ufficiatura. [17]

Dal Serapeo B non provengono iscrizioni di epoca ateniese ma il fatto che la sua struttura non sembra aver subito rimaneggiamenti pare indicare che il santuario fosse rimasto sede di qualche associazione connessa al culto degli dèi egiziani. [18]

Il terzo Serapeo godé invece di un'eccezionale popolarità: oltre al culto ufficiale reso dagli Ateniesi raccolse la devozione tanto dei Romani quanto dei mercanti alessandrini, microasiatici e fenici. [19] Un sacerdote ateniese ufficiale fu istituito immediatamente nel 166 e vi fu poi un cleiduco designato annualmente fra gli Ateniesi di alto rango. Se non ci fu propriamente una sacerdotessa di Iside, ogni anno però una giovane ateniese, scelta anch'ella fra le famiglie notabili, era nominata canefora. Inoltre, come si vedrà meglio più sotto, il santuario godeva anche degli uffici di un ὀνειροκρίτης "interprete dei sogni." [20]

Le principali divinità egiziane venerate a Delo furono Serapide, la sposa Iside, Anubi e Arpocrate, figlio di Iside. Baslez [21] ha cercato di spiegare la presenza di dediche votive offerte ad altre divinità egiziane sostenendo che anche a Delo la devozione lagide di Serapide, diffusasi rapidamente in ambito alessandrino, fosse in qualche misura frammista a quella dell'antico *pantheon* faraonico, dominato da Osiride, Iside ed Horo, cui la popolazione di origine epicoria era rimasta legata. Verso la metà del II secolo troviamo in effetti, caso unico, un epicorio, Horo figlio di Horo, originario di Casio nei dintorni di Pelusio, offrire una dedica a Zeus Casio, a Theos megas e a Tachnepsis. [22] Secondo Baslez [23] l'offerente invoca la famiglia divina tradizionale—Osiride, Iside, Horo—sotto nomi volontariamente "barbari": in effetti una dedica ateniese attesta l'assimilazione di Zeus Casio a Horo, allorché "Theos megas" è spesso impiegato come epiteto di Serapide, mentre Tachnepsis è un epiteto locale di Iside.

In questo quadro si collocherebbero anche le tre dediche ad Osiride [24] le quali offrono forse un contesto alla menzione di Iside taposiria, [25] un titolo che si rifà al luogo in cui Osiride fu sepolto. L'appellativo è attestato anche ad Atene, Cheronea e Fiesole ma solamente nel III sec. d.C. [26] Troviamo inoltre due dediche ad Ammone. [27]

Le principali divinità venerate, comunque, sono Serapide ed Iside; Arpocrate è venerato normalmente in testi più tardi. [28] Come spiega Bruneau, [29] Serapide mantiene la posizione principale: il Serapeo A è fondato grazie all'intervento di lui solo ed è il primo nominato nelle dediche. L'importanza di Iside è però pressoché uguale: l'aretalogia di Maiistas la dice "compagna, sposa" di Serapide (ἄλοχος, *IG* XI 4 1299, 85; si veda il contributo di Kahlil in questa *Issue*); ella possiede un proprio tempio nel santuario ufficiale ed è spesso la sola invocata nelle dediche. Il suo nome, come quello di Serapide, non manca mai nelle dediche collettive a Serapide, Iside, Anubi, Arpocrate.

I caratteri peculiari delle divinità egiziane

Vediamo ora più in dettaglio, anche attraverso la diretta lettura epigrafica, i caratteri peculiari delle divinità egiziane che paiono avere in qualche modo suscitato il favore dei devoti. Gli dèi egiziani sono essenzialmente σωτῆροι "salvatori" ed ἐπήκοοι "esauditori" delle preghiere: [30]

> Ἀρίστων Ἀρχελά/ου Τ[ύρι]ος ὑπὲρ ἑαυ/το[ῦ] κ[αὶ] τῆς γυναι/[κ]ὸς Σ[ω]σίδος, Σα/[ρ]ά̣πιδι, Ἴσιδι, Ἀνού[βι]/δι, Ἁρφοκράτει, θεοῖς ἐπηκόοις̣, [χα]/ριστήριον.
>
> Aristone figlio di Archelao, tirio, per sé e la moglie Soside, a Serapide, Iside, Anubi, Arpocrate, dèi esauditori, in ringraziamento. (*ID* 2130; data indeterminata).

Iside ἐπήκοος riceve orecchie come *ex-voto*:

> Διογένης / Διογένου Ἀντιο/χεὺς Ἴσιδι ἐπη/κόωι εὐχήν.
>
> Diogene figlio di Diogene, antiocheno, a Iside esauditrice in voto. (*ID* 2173, data indeterminata [31]).

Una seconda epigrafe [32] in cui Iside è invocata come ἐπήκοος è anche testimonianza di un aspetto del culto di queste divinità su cui altrimenti siamo assai poco informati, [33] il banchetto.

> Ἴσιδι χρηστῆι ἐπηκόωι Σέλευκος Σωκράτου/ εὐχήν, κτλ.
>
> A Iside propizia esauditrice, Seleuco figlio di Socrate, in voto, … (*ID* 2149, 1–2; 122/1 a.C.).

La stele su cui il testo è iscritto rappresenta una donna, probabilmente Iside stessa, ed un uomo distesi su un triclinio. Sotto la mensa, un personaggio più piccolo reca un recipiente. Bruneau spiega come questo motivo iconografico, così comune per i banchetti funebri nel mondo greco-romano, rivesta qui una funzione nel contesto liturgico egiziano.

Un'altra testimonianza più antica della rilevanza dei banchetti nel culto degli dèi egiziani ci viene dalla stessa aretalogia di Maiistas dove sono menzionati "i banchetti convocati dal dio" (*IG* XI 4 1299, 65: θεοκλήτους ἐπὶ δαῖτας) [34] che saranno possibili con la costruzione del santuario, il Serapeo A.

È un punto centrale per la diffusione di questi nuovi culti il fatto che le divinità egiziane intervengano abitualmente nelle vite degli esseri umani. Forniscono le loro indicazioni (προστάγματα) tramite visioni (καθ' ὅραμα) nel sonno, come succede ad Apollonio II cui Serapide ordina in sogno di costruirgli un santuario. [35] L'interpretazione dei sogni è svolta talora da un ὀνειροκρίτης "discernitore di sogni" specializzato:

> Σαράπιδ[ι, Ἴσιδι], / Ἀνούβ[ιδι], / Κόιντος Γαί[ου] / [κ]ατὰ πρόσταγ[μα], /
> διὰ ὀνειροκρίτου / Μηνοδώρου / τοῦ Ἀγίου / [Ν]ικομηδέως, κτλ.
>
> A Serapide, Iside, Anubi, Quinto figlio di Gaio, secondo l'indicazione, tramite il discernitore di sogni Menodoro figlio di Agio, nicomedio, … (*ID* 2106, 1–8; 98/7 a.C.?). [36]

Questa figura professionale sembra tipica dei culti egiziani delî. [37] In effetti, l'intera vicenda del culto di Serapide a Delo è fondata su numerosi sogni rivelatori ricevuti dai suoi sacerdoti, in particolare Apollonio II. [38]

Tali interventi degli dei egiziani nelle vite degli esseri umani si traducono talora in protezioni miracolose: [39] come relazionato dall'aretalogia di Maiistas, Apollonio II è salvato da un'accusa capitale:

> θανάτου δὲ κακὰς ἀπὸ κῆρας ἐρῦξαι
>
> [ti pregava] di trattenere le maligne Chere della morte (*IG* XI 4 1299, 74).

In questa occasione è il miracoloso intervento di Serapide che rende "incapace di proferir motto la lingua" (linea 87: γλῶσσαν ἀναύδητον) dei suoi nemici.

Anche il dedicatario Proto figlio di Pizione, da Kos,

> σωθεὶς̣ / ἐκ πολλῶν καὶ μεγάλων κινδύνων κτλ.
>
> … salvato da molti e grandi pericoli… (*ID* 2119, 1–2; data indeterminata)

è probabilmente un navigante scampato coi due figlioli, Filomena e Pizione, dalla furia del mare. Troviamo infatti le divinità egiziane associate una volta ai Dioscuri, secondo la tradizione ellenica protettori dei naviganti:

> Σαράπ[ιδι], / Ἴσιδι, Ἀνούβιδι, Ἁρπ[ο]/χράτει, Διοσκούροις κτλ.
>
> … a Serapide, a Iside, ad Anubi, ad Arpocrate, ai Dioscuri… (*ID* 2123, 4–6; 118/7 a.C.).

In modo simile, le troviamo associate a Zeus Urios:

> ὑπὲρ τῶν πλοϊζομένων πάντων, / Διὶ Οὐρίωι, Σαράπιδι, Ἴσιδι, Ἀνούβιδι, Ἁρ- / φοκράτει θεοῖς συννάοις καὶ συμ/βώμοις κτλ.
>
> per i naviganti tutti, a Zeus Urios, Serapide, Iside, Anubi, Arpocrate, agli <altri> dèi che condividono il tempio e gli altari… (*ID* 2128, 3–6; 105–103 a.C.). [40]

Iside in particolare è chiamata εὔπλοια "Euplea, che concede buona navigazione":

> Ἴσιδι Σωτείραι Ἀστάρτει Ἀφροδίτηι Εὐπλοίαι ἐπ[ηκόωι] κτλ.
>
> A Iside Salvatrice Astarte Afrodite Euplea es[auditrice]… (*ID* 2132, 1; data indeterminata). [41]

> Ἰσίδωρος Ἰσι/δώρου Ἀθηναῖ/ος Ἴσιδι Εὐπλοίᾳ, κτλ.
>
> Isidoro figlio di Isidoro, ateniese, a Iside Euplea, … (*ID* 2153, 1–3; 107–103 a.C.).

Bruneau [42] ha dedicato numerosi studi all'individuazione delle rappresentazioni di Iside Pelagia; fra di esse una lucerna corinzia del II sec. d.C., rinvenuta proprio nel Serapeo C, attesterebbe una permanenza del culto di Iside in questo santuario in età imperiale inoltrata.

Nelle dediche votive di Delo dunque, Iside appare come ἐπήκοος, χρηστή ed εὔπλοια; la troviamo ancora come Iside Eufrosine:

> κατὰ πρό̣σ[τα]/[γ]μα ἀνέ[θη]/[κ]εν Ἴσιδι Ε[ὐ]/φροσύνη[ι], κτλ.
>
> secondo l'indicazione, offrì a Iside Eufrosine, … (*ID* 2107, 7–10; poco avanti l'88 a.C.).

L'enfasi sulla benevolenza isiaca appare tipicamente delia. Baslez [43] osserva come sottolineare la natura benefattrice della dea sia molto raro nel mondo greco-romano: nel *Corpus* isiaco, si conterebbero solamente nove dediche di questo tipo di cui ben cinque delie.

Iside è anche invocata come Igea, [44] in un'iscrizione del 112/1:

> Σέλευκος Ἀνδρονίκου Ῥαμνούσιος, ἱερεὺς
> γενόμενος, ὑπὲρ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων καὶ
> τοῦ δήμου τοῦ Ῥωμαίων Ἴσιδι Ὑγιε̣ί̣α̣ι.
>
> Seleuco figlio di Andronico, ramnusio, essendo divenuto sacerdote, a favore del popolo degli Ateniesi e del popolo dei Romani <dedica> a Iside Igea. (*ID* 2060)

È difficile giudicare se si trattasse di una semplice associazione o di un'identificazione vera e propria. [45] Igea è venerata nel Serapeo C anche assieme ad Asclepio, che, al più tardi nel II sec. d.C., troveremo identificato con Serapide ad Epidauro, congiuntamente ad Iside-Igea: [46]

> Ἀσκληπι/οῦ καὶ Ὑγιείας / .α̣τάλογος.
>
> Di Asclepio e di Igea […] (*ID* 2386; data indeterminata)

Con Iside, anche Serapide e Anubi sono guaritori; in quanto tali ricevono degli ἰατρεῖα "onorari dovuti ai medici"; si noti ancora l'impiego del termine ἐπήκοοι:

> Ξενότιμος Ξενοτ[ίμου κ]αὶ Νικασὼ Ἱπποκράτου Δήλιοι
> ὑπὲρ τοῦ υἱοῦ Ξενοφῶντος ἰατρεῖα θεοῖς ἐπηκόοις Σαρά-
> πιδι, Ἴσιδι, Ἀνούβιδι, χαριστήριον, κτλ.
>
> Senotimo figlio di Senotimo e Nicasò figlia di Ippocrate, delî, per il figlio Senofonte, <offrono> onorari medici agli dèi esauditori Serapide, Iside, Anubi, in ringraziamento, … (*ID* 2116, 1–3; poco dopo il 166 a.C.).

Si noti che in una seconda dedica votiva presentata ancora da Nicasò di Delo, questa volta senza il consorte, gli ἰατρεῖα sono offerti anche ad Arpocrate:

> Νικασὼ Ἱπποκράτου Δηλία θεοῖς ἐπηκόοις ἰατρεῖα
> Σαράπιδι, Ἴσιδι, Ἀνούβιδι, Ἁρποχράτει, χαριστήρι-
> ον, κτλ.
>
> Nicasò figlia di Ippocrate, delia, agli dèi esauditori <offre> onorari medici a Serapide, Iside, Anubi, Arpocrate, in ringraziamento, … (*ID* 2117, 1–3; poco dopo il 166 a.C.)

Allo scopo di spiegare il loro successo tra i devoti è inoltre degno di menzione l'atteggiamento delle divinità nella protezione e cura dei bambini: più volte si incontra l'espressione ὑπὲρ τῶν παιδίων:

> Σαράπιδι, Ἴσιδι, Ἀνούβιδι Ἄκεσις Ἀρχεβίου καὶ Σωτέχνα Σωγένου
> Πάριοι ὑπὲρ τῶν παιδίων εὐχήν.
>
> A Serapide, a Iside, ad Anubi, Acesi figlio di Archebio e Sotecna figlia di Sogeno, parî, in voto per i figlioli. (*IG* XI 4, 1221; data indeterminata). [47]

Un altro tratto caratteristico di Iside e Serapide che può contribuire a spiegarne il successo tra i devoti è la loro pratica della giustizia. [48] Questa attitudine è già manifesta nel senso generale dell'aretalogia di Maiistas ed è specificata subito prima della narrazione del miracoloso intervento di Serapide di cui parlavamo sopra: [49]

> ἀλλ' ὁπότε χρόνος ἶξε δικασπόλος, ἔγρετο ναοῖς
> πᾶσα πόλις καὶ πάντα πολυμμιγέω<ν> ἅμα φῦλα
> ξείνων ὄφρα δίκης θεομήτιδος εἰσαΐοιεν.
>
> Ma quando venne il tempo giustiziere si radunò ai templi tutta la città e tutte insieme le tribù di stranieri molto mischiati per udire la giustizia divinamente saggia. (*IG* XI 4, 1299, 81–83).

Questa δίκη θεομήτις "giustizia divinamente saggia" si contrappone alla δίκη ἀνεμώλιος "accusa *ventosa*, infondata" (*IG* XI 4, 1299, 67) degli avversari di Apollonio II. [50]

Anche una dedica votiva più tarda fa riferimento alla giustizia di Iside:

> Ἀσκληπιάδης / Δικαίου / Ἀθηναῖος / Ἴσιδι Ἀφροδί/τῃ Δικαίᾳ, / ἐφ' ἱερέως Δικαίου τοῦ ἀδελφοῦ.
>
> Asclepiade figlio di Diceo, ateniese, a Iside Afrodite Dicea, quando era sacerdote il fratello Diceo. (*ID* 2158; 92/1 a.C.?).

Ritroviamo qui l'associazione di Iside ad Afrodite già notata sopra (cf. *ID* 2132) e riscontriamo la peculiare—per Afrodite—connotazione di Dicea, "la giusta." Senza dubbio, la particolare devozione a tale carattere di Iside sarà stata ispirata anche da una tradizione specifica di questa famiglia ateniese testimoniata dal nome Diceo portato da alcuni membri. [51]

Infine, fra le ragioni della popolarità degli dèi egiziani si dovrà tenere conto che l'elemento servile non era "escluso dalla partecipazione al culto ufficiale." [52] In particolare, Roussel [53] specifica che le liste dei sottoscrittori, nelle quali abbondano i contributi minimi di una o due dracme, evidenziano che gli elementi più umili della popolazione fornivano però un numero considerabile di aderenti.

Conclusioni

Le divinità egiziane dunque esaudiscono le preghiere dei loro devoti, intervengono nella loro vita quotidiana, li salvano, talvolta compiendo miracoli, curano e proteggono i loro bambini, tutelano la giustizia, si lasciano venerare anche dagli schiavi; Iside in modo particolare protegge i naviganti, è buona, benefattrice, salutare. Al contempo, osserviamo alcune divinità olimpiche, in particolare Era e Latona, ormai abbandonate dai fedeli, ricevere solamente il culto pubblico tradizionale. A Delo, dunque, nell'arco del II sec. a.C. si verifica un mutamento di sensibilità religiosa per cui l'individuo, lungi dall'essere in balìa dell'arbitrio della divinità, ottiene, tramite la devozione, protezione per sé e i suoi cari, salute, financo giustizia. La divinità viene venerata quindi in quanto il culto è mediatore di un interesse benefico da parte della divinità nei confronti del suo devoto.

Non sorprende che questa relazione tra devoto e divinità abbia conosciuto un così grande successo nei secoli successivi fino a costituire forse il più grande concorrente del cristianesimo primitivo, il quale in parte ne assunse elementi (iconografia di Iside con Horo, culto del Sole) e in misura forse maggiore ne soppresse (si pensi alla distruzione del Serapeo di Alessandria).

Bibliografia

Baslez, Marie-Françoise. 1977. *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos (IIe–Ier s. avant notre ère)*, 35–65. Collection de l'École Normale Supérieure de Jeunes Filles 9. Paris.

Bruneau, Philippe. 1961. "Isis Pélagia à Délos." *Bulletin de correspondance hellénique* 85:435–446.

———. 1963. "Isis Pélagia à Délos (Compléments)." *Bulletin de correspondance hellénique* 87:301–308.

———. 1970. *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, 457–466, 657–663. Bibliothèques de l'Ecole française d'Athènes et de Rome – Série Athènes 217. Paris.

———. 1973. "Le quartier de l'Inopos a Délos et la fondation du Sarapieion A dans un 'lieu plein d'ordure.'" *Bulletin de correspondance hellénique*, Suppl. 1:111–136.

———. 1974. "Existe-t-il des statues d'Isis Pélagia?." *Bulletin de correspondance hellénique* 98:333–381.

———. 1980. "Le dromos et le temple C du Sarapieion C de Délos." *Bulletin de correspondance hellénique* 104:161–188.

Bruneau, Philippe e Jean Ducat. 1983. *Guide de Délos*. Sites et monuments 1. Paris.

Engelmann, Helmut. 1975. *The Delian Aretalogy of Sarapis*. Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 44. Leiden.

Pucci, Giuseppe. 1976. "Iside Pelagia: a proposito di una controversia iconografica." *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Serie III, 6/4:1177–1191.

Roussel, Pierre. 1915–1916. *Les cultes égyptiens à Delos du IIIe au Ier siècle av. J.-C.* Annales de l'Est, 29–30. Paris.

Roussel, Pierre. 1987. *Délos, colonie athénienne*, 249–271, 347–350. Bibliothèques de l'Ecole française d'Athènes et de Rome – Série Athènes 111. Paris.

Siebert, Gérard. 1968. "Sur l'histoire du sanctuaire des dieux syriens à Délos." *Bulletin de correspondance hellénique* 92:359–374.

Bulletin de correspondance hellénique 92:359–374.

Turcan, Robert. 1976. “Recensione di *Le sanctuaire et le culte des divinités égyptiennes à Erétrie*, di Philippe Bruneau.” *Revue des études anciennes* 78–79:236–238.

Vatin, Claude. 1968. “La stèle funéraire de Bysance n° 41.” *B ulletin de correspondance hellénique* 92:220–225.

Footnotes

[back] **1.** Cf. Roussel 1915–1916:19–32; Bruneau 1970:459–461; Bruneau-Ducat 1983:219–221.

[back] **2.** L’iscrizione, con l’aretalogia del poeta Maiistas, è trattata diffusamente dal punto di vista cultuale e letterario in questo numero monografico da Antonella Palombi e Jacopo Khalil rispettivamente, ai cui contributi si fa riferimento per approfondimenti.

[back] **3.** Cf. Bruneau 1973:135 e Bruneau-Ducat 1983:220.

[back] **4.** Su chi fossero gli avversari di Apollonio II e da che intento fossero mossi cf. Engelmann 1975:44–47.

[back] **5.** Cf. Roussel 1915–1916:245 e Bruneau 1970:461.

[back] **6.** Cf. Engelmann 1975:1.

[back] **7.** Cf. Bruneau 1970:465–466.

[back] **8.** Cf. Roussel 1987:249.

[back] **9.** Sul Serapeo B cf. Roussel 1915–1916:33–46, Bruneau 1970:461 e Bruneau-Ducat 1983:223.

[back] **10.** Sul Serapeo C cf. Roussel 1915–16:47–67, Bruneau 1970:462–463 e Bruneau-Ducat 1983:227–229.

[back] **11.** Su questo cf. anche Bruneau 1970:462.

[back] **12.** Non conosciamo le ragioni dell’istituzione del culto ufficiale nel Serapeo C, ma secondo Roussel 1915–1916:249–250, 261–262, seguito da Bruneau 1970:461 fu certamente questa l’ottica ateniese dopo la conquista del 166.

[back] **13.** Cf. Roussel 1915–1916:47, Roussel 1987:250, Bruneau 1970:462, 466 e Bruneau-Ducat 1983:228–229. D’altro canto, sulla scarsa qualità dei materiali impiegati per il Serapeo A cf. Roussel 1915–1916:29.

[back] **14.** Cf. Roussel 1915–1916:273–274, Roussel 1987:251, Bruneau 1970:462, Baslez 1977:46 e Bruneau 1980.

[back] **15.** Cf. Bruneau 1970:661–662.

[back] **16.** Cf. Siebert 1968.

[back] **17.** Cf. *ID* 1510, Roussel 1915–1916:249–250,261–262, Bruneau 1970:461 e Bruneau-Ducat:220.

[back] **18.** Cf. Roussel 1915–1916:263, Bruneau 1970:461; diversamente Roussel 1987:250 che allude ad una parvenza d’abbandono.

[back] **19.** Sui devoti si veda in dettaglio Roussel 1915–1916:280–284.

[back] **20.** Cf. Roussel 1987:250–251 e, più dettagliatamente, Roussel 1915–1916:263–271.

[back] **21.** Cf. Baslez 1977:35–36.

[back] **22.** *ID* 2180, 2181. Cf. anche il commento di Roussel 1915–1916:94–97, 262.

[back] **23.** Baslez 1977:36.

[back] **24.** *IG* XI 4 1233, 2–3: ’Οσίρι- / δι, ῎Ισιδι κτλ. (II sec. a.C.); *IG* XI 4 1248, 1: βασιλεῖ ’Οσείριδι κτλ. (a cavallo tra III e II sec. a.C.); *ID* 2052, 4: ’Οσίριδι κτλ. (data indeterminata).

[back] **25.** *ID* 2064, 4–5: [῎Ι]σιδι Τα̣π̣οσ̣[ι]/ρ̣ιάδι̣ κτλ. (110/109 a.C.).

[back] **26.** Cf. Baslez 1977:41.

[back] **27.** *IG* XI 4 1265, 1: Ἄμμωνι κτλ. (II sec. a.C.); *ID* 2037, 5–6: Ἄμμωνι / χαριστήριον κτλ. (dopo l’88 a.C.).

[back] **28.** Cf. Roussel 1915–1916:278, Bruneau 1970:463, Baslez 1977:44.

[back] **29.** Cf. Bruneau 1970:463.

[back] **30.** Cf. Roussel 1915–1916:289 e Bruneau 1970:463.

[back] **31.** Se ne può vedere una riproduzione in Bruneau-Ducat 1983:228.

[back] **32.** Roussel 1915–1916:140 si occupa dell’iscrizione e della stele conservata a Firenze, Palazzo Medici Riccardi. La provenienza delia e la datazione sono assicurate dal nome del sacerdote, Diocle figlio di Diocle (cf. Bruneau 1970:465). Si veda anche Vatin 1968:223–225 in cui Bruneau discute la stele come *ex-voto* riportandone un’immagine.

[back] **33.** Cf. Bruneau 1970:465.

[back] **34.** Cf. Roussel 1915–1916:29, 82, 285 ed Engelmann 1975:43–44.

[back] **35.** Cf. Bruneau 1970:463–464.

[back] **36.** Cf. anche *ID* 2105 e probabilmente *ID* 2110.

[back] **37.** Cf. Engelmann 1975:3 e Roussel 1987:251. Angela Cinalli (lezioni dottorali 2021) specifica che si tratta di figure, uomini e donne, tipicamente delie di natura professionale.

[back] **38.** Cf. *IG* XI 4 1299, 13–16; 25–26; 45–46; 49–51; 55–59; 75–77 e Engelmann 1975:2–3.

[back] **39.** Cf. Roussel 1915–1916:289 e Bruneau 1970:464.

[back] **40.** Cf. anche *ID* 2179 del 112/1 a.C. Per l’espressione θεοῖς συννάοις καὶ συμβώμοις cf. Roussel 1915–1916:273–274, 279–280, Bruneau:463 e Baslez 1977:46–47.

[back] **41.** A questa iscrizione si richiama inoltre Baslez 1977:60 per supportare il carattere ormai eclettico di Iside qui associata alla greca Afrodite e alla cananaica Astarte.

[back] **42.** Cf. Bruneau 1961; 1963; 1970:462n10, 463, 464; 1974. Cf. anche Baslez 1977:62 e Bruneau-Ducat 1983:70.

[back] **43.** Cf. Baslez 1977:60–61.

[back] **44.** Cf. Roussel 1915–1916:150, 290–291.

[back] **45.** Cf. Roussel 1915–1916:150; cf. anche Baslez 1977:49–50 (su Zeus/Serapide e Apollo/Arpocrate; in particolare l’assimilazione di questi ultimi deve essere già in fase avanzata poiché a metà del II sec. a.C. “Apollo porta una volta il falcone”), 60–61 (su Iside) e Bruneau-Ducat 1983:40.

[back] **46.** Cf. Roussel 1915–1916:150, 199.

[back] **47.** Cf. anche *ID* 2119, parzialmente discussa sopra, *ID* 2121, *ID* 2126 e Roussel 1987:252.

[back] **48.** Cf. i testi citati da Engelmann 1975:52–53.

[back] **49.** Cf. Roussel 1915–1916:78, 82 e il commento di Engelmann 1975:52–53.

[back] **50.** Cf. Engelmann 1975:47.

[back] **51.** Cf. anche Baslez 1977:60.

[back] **52.** Cf. Roussel 1915–1916:284

[back] **53.** Cf. Roussel 1987:252.

VOLUME 19

Alcuni aspetti cultuali dell'aretalogia di Sarapide del poeta Maiistas

Antonella Palombi

YOU MAY ALSO LIKE

Gli inni epigrafici delfici e il teatro classico: un'interazione complessa

0. Introduzione Sorprendente, quasi disarmante è la vastità della bibliografia relativa ai cinque inni epigrafici…

The Aretalogy of Sarapis by Maiistas: Some Literary Remarks

The aim of this paper is to retake into consideration some philological and literary aspects…

Kraton di Calcedonia e gli Attalidi

Filomena Angellotti, Riccardo Biagiucci, Jorge Cocquyt, Sophia De Gaetano, Giada Di Giuseppe, Salvatore Luigi Guglielmino,…

Stay up to date

Get the latest updates from the CHS regarding programs, fellowships, and more!

JOIN THE COMMUNITY

CONNECT

1. Introduzione

L'iscrizione su colonna (*CE* 1 = *IG* XI 4, 1299) rinvenuta nel corso degli scavi del *Sarapieion A* di Delo consta di una parte in prosa, narrata in prima persona dal sacerdote Apollonio II (righe 1–29), e di un'aretalogia di Sarapide in versi, composta in terza persona dal poeta Maiistas (righe 30–94). I due testi narrano il medesimo episodio relativo all'introduzione del culto di Sarapide nell'isola: il sacerdote Apollonio, terzo in linea di discendenza da una famiglia di sacerdoti egizi, riceve in sogno l'ordine dal dio Sarapide di costruire un tempio in suo onore ed è costretto ad affrontare un'azione giudiziaria in seguito alle accuse di alcuni non precisati uomini malvagi. In un altro sogno, il dio assicura ad Apollonio la vittoria e, proprio durante il processo, Sarapide agisce bloccando la lingua degli accusatori, i quali, ormai simili a statue, non riescono a pronunciare il loro discorso.

L'iscrizione presenta alcuni aspetti del culto di Sarapide che possono essere approfonditi attraverso il confronto con altre fonti relative al culto del dio.

2. Il sacerdote e gli altri ministri del culto

Al rigo 2 del testo in prosa si precisa che l'iscrizione è stata eseguita κατὰ πρόσταγμα τοῦ θεοῦ: sono molto frequenti a Delo nei tre santuari egizi le dediche in seguito al πρόσταγμα di un dio. [1] Moyer (2008:167) ha osservato che a Delo l'espressione ricorre soprattutto in epigrafi relative a divinità egizie. Nel caso della nostra iscrizione, la stessa colonna su cui leggiamo il testo è da intendersi come esecuzione della volontà del dio. È molto probabile, inoltre, che l'ordine del dio sia stato impartito attraverso un sogno, [2] come sembrerebbe testimoniare la presenza di un ὀνειροκρίτης congiuntamente all'espressione κατὰ πρόσταγμα in un'altra iscrizione rinvenuta a Delo nel *Sarapieion* C. [3]

Nel testo in prosa, Apollonio II dichiara di discendere da una stirpe di sacerdoti egizi e sottolinea la continuità nelle forme del culto secondo il costume patrio (righe 2–11): il nonno di Apollonio II, Apollonio I, ha introdotto il culto nell'isola giungendo a Delo dall'Egitto [4] con un'immagine del dio; dopo la morte di Apollonio I, il figlio Demetrio ha ereditato il sacerdozio e, per la sua εὐσέβεια, è stato onorato (riga 9: ἐστεφανώθη) da Sarapide con una statua di bronzo. La trasmissione della carica sacerdotale all'interno della stessa famiglia in linea diretta di discendenza si configura come uso tipicamente egizio. Non si conoscono paralleli significativi in ambito prettamente greco: quando, infatti, il sacerdozio è riservato a una determinata famiglia, [5] è da intendersi come prerogativa di un γένος determinato e non come trasmissione della carica di padre in figlio. L'ereditarietà del sacerdozio garantisce una trasmissione ininterrotta nella modalità del rito: nel caso di Apollonio, l'insistenza sulle tre generazioni di sacerdoti è volta a sottolineare l'identità del culto introdotto a Delo con le pratiche cultuali egizie. Il racconto di Apollonio II sembra trovare riscontro nelle ricorrenze epigrafiche: analizzando le iscrizioni provenienti dai tre *Sarapieia*, si evince che l'ereditarietà della carica fosse prerogativa del sacerdozio di Sarapide nel *Sarapieion* A: in *CE* 14:5 il sacerdote Demetrio è molto probabilmente un discendente del fondatore del santuario; il medesimo sacerdote compare anche in altre due iscrizioni (*CE* 15; *CE* 15bis) e potrebbe essere il padre di un altro sacerdote di nome Demetrio in un'altra epigrafe (*CE* 18:4–5 ἐπὶ ἱερέως Δημητρίου τοῦ Δημητρίου).

Anche la dedica di una statua del sacerdote Demetrio all'interno del tempio è da intendersi come uso egizio: Erodoto (2:143:1) testimonia la consuetudine dei sacerdoti di erigere la propria statua colossale in legno quando sono ancora in vita e afferma di aver visto più di trecentoquaranta statue. Nel caso dell'iscrizione di Delo, la dedica della statua è voluta dal dio stesso perché il sacerdote ha servito il dio ἀκολούθως (riga 8), osservando i riti in modo conforme. Bisogna notare tuttavia che, sebbene il rituale descritto sia tipicamente egizio, il linguaggio utilizzato rispecchia quello dei decreti onorari greci [6] sia per il motivo della dedica (riga 9: διὰ δὲ τὴν εὐσέβειαν) sia per l'uso del verbo στεφανοῦν seguito dal dativo dell'oggetto con cui si viene onorati. [7]

Oltre al sacerdote, al rigo 43 sono nominati i θέραπες: molto probabilmente si tratta dei θεραπεύοντες che compaiono in un'altra iscrizione proveniente dal *Sarapieion* A (*CE* 2b). I θεραπευταί compaiono anche in una dedica a Nike che, secondo Roussel, sarebbe collegata alla vittoria di Apollonio nel processo di cui si parla nella nostra iscrizione (*CE* 3 = *IG* XI 4, 1290):

> ὁ ἱερεὺς
> Ἀπολλώνιος
> καὶ οἱ συμβαλόμενοι
> τῶν θεραπευτῶν
> Νίκει.

Nel *Sarapieion* B di Delo, nel secondo secolo a.C., è attestato un κοινὸν τῶν θεραπευτῶν; [8] molto più numerose sono le ricorrenze di θεραπευταί nel *Sarapieion* C. [9] Il termine indica i fedeli riuniti in un'associazione di natura privata e non ha alcun tipo di legame con il fenomeno delle guarigioni, come invece nel culto di Asclepio: nelle iscrizioni citate, essi offrono doni e contribuiscono a sacrifici e libagioni. Inoltre, quando viene utilizzato il termine κοινόν, esso non indica necessariamente un gruppo organizzato con uno statuto ben preciso. [10] Le associazioni di θεραπευταί nel culto di Sarapide sono attestate anche a Maronea (*RICIS* 114/0203; *RICIS* 114/0201; *RICISSup* I 114/0210), a Cizico (*RICIS* 301/0401; *RICIS* 301/0402) e a Magnesia sul Sipilo (*RICIS* 303/0301–0302). I θεραπευταί sono conosciuti anche nel *Sarapieion* di Menfi nel secondo secolo a.C. (*UPZ* 1:8).

3. Il sogno oracolare e l'origine del culto

Una delle caratteristiche peculiari di Sarapide è la comunicazione attraverso il sogno oracolare. Quanto alla nostra iscrizione, sia nel testo in prosa (righe 13–14 ὁ θεός μοι ἐχρημάτισεν κατὰ τὸν ὕπνον) sia nell'aretalogia in versi del poeta Maiistas (dalla riga 55), Sarapide appare in sogno ad Apollonio II per ordinare la costruzione del tempio a lui dedicato. Il sogno oracolare appare legato a Sarapide fin dalle origini: ben conosciuto dalle fonti letterarie è l'episodio in cui Tolomeo I fa trasportare una statua del dio da Sinope in Egitto in seguito a un sogno. [11] Un parallelo significativo con la nostra iscrizione può essere riscontrato, inoltre, in un papiro (*P.CairZen* 1:59034) il cui episodio è datato al 257 a.C.: un individuo non altrimenti noto, Zoilo di Aspendo, riceve in sogno l'ordine dal dio Sarapide di informare Apollonio, ministro delle finanze di Tolomeo II, della volontà che sia costruito un *Sarapieion* nel quartiere greco della città. Il sogno è presente anche nell'introduzione del culto di Sarapide a Opunte, nella Locride (*IG* X 2, 1 255). Negli episodi citati, dunque, il sogno riveste un ruolo fondamentale nell'insediamento del culto del dio in un determinato sito.

Nell'iscrizione, Sarapide appare in sogno ad Apollonio II anche per indicargli il luogo in cui costruire il tempio (riga 55) e per annunciargli la vittoria nel processo (righe 76–77). Il legame di Sarapide con il sogno oracolare è attestato anche nei papiri magici: in *Papyri Graecae Magicae* 5:447–458 si danno istruzioni per la preparazione di un amuleto raffigurante Sarapide da mettere sotto l'orecchio sinistro quando si va a dormire. Nel *Sarapieion* di Menfi, in un papiro del secondo secolo a.C. (*UPZ* 1:84), è attestata la presenza di un ἐνυπνιοκίτης mentre in diverse iscrizioni del *Sarapieion* C [12] di Delo è attestato un ὀνειροκρίτης. Il ruolo ufficiale di interprete dei sogni non è attestato, però, nelle iscrizioni provenienti dal *Sarapieion* A; così, nella nostra iscrizione, è il sacerdote stesso a riferire i sogni senza alcun intermediario.

Non sembra che si possa evincere dall'iscrizione un legame con le pratiche incubatorie né una identificazione di Sarapide con Asclepio. [13]

4. Gli epiteti di Sarapide

Al rigo 30 il dio viene invocato come πολύαινος: le ricorrenze di tale aggettivo dimostrano che esso è attribuito in modo esclusivo a Odisseo nei poemi omerici e non si hanno attestazioni in altri autori. [14] La glossa corrispondente di Esichio spiega: πολύαινε· πολλοῦ ἐπαίνου ἄξιε ἤ πολύμυθε. Al rigo 94 il poeta invoca il dio come πολύυμνε Σάραπι: questo epiteto, con significato analogo a πολύαινος, è ben attestato negli *Inni omerici* e nei tragici. [15] Nei *Papiri Magici*, Sarapide viene invocato come πολύυμνητε (*Papyri Graecae Magicae* 13:618). Gli aggettivi formati con πολυ- sono molto frequenti negli *Inni orfici* e negli *Inni magici* ed esprimono la volontà di celebrare il dio nel modo più completo e adeguato possibile.

Al rigo 33 Sarapide e Iside sono definiti σαώτορες. Le attestazioni di questo epiteto in riferimento a Sarapide e Iside sono abbastanza frequenti: [16] a Delo l'aggettivo ricorre in un'altra iscrizione proveniente dal *Sarapieion* C (*CE* 49 = *IG* XI, 4:1253): Ἀνούβι Ἡγεμόνι, Σαράπι/ Σωτῆρι, Ἴσι Σωτε[ί]ραι/ Ἀπολλώνιος Χαρμίδου/ σινδονοφόρος, /κατὰ πρόσταγμα τοῦ θεοῦ. A Menfi, luogo d'origine di Apollonio I, il dio è invocato come unico soccorritore nelle difficoltà (*UPZ* 52:8–9 οὐθένα ἔχωμεν βοηθὸν ἀλλ' ἢ σὲ καὶ τὸν Σάραπιν). In una iscrizione di Roma (*RICIS*: 501/0145) un *neokoros* effettua una dedica al dio ἐκ μεγάλων κινδύνων πολλάκις σωθείς. L'aspetto della salvezza, nella nostra iscrizione, non è legato a quello della salute fisica: l'epiteto si può spiegare in relazione all'episodio finale in cui Sarapide salva Apollonio II durante il processo. In altre iscrizioni si chiede al dio di concedere la vittoria. [17]

Sarapide è invocato come μάκαρ al rigo 93: l'epiteto è riferito al dio anche in altri due testi provenienti dall'Egitto. [18]

5. Gli arredi cultuali

Nell'inno del poeta Maiistas alle righe 63–65 sono menzionati gli edifici e gli arredi sacri:

> νειὸς ἀέξετο καὶ θυόεντες
> βωμοὶ καὶ τέμενος, τετέλεστο δὲ πάντα μελάθρωι
> ἕδρανά τε κλισμοί τε θεοκλήτους ἐπὶ δαῖτας.

Stando a Englemann (1975:42), i θυόεντες βωμοί farebbero riferimento all'uso di bruciare profumi, molto comune nei culti delle divinità egizie. Hellmann (1992:78), sottolineando che la distinzione tra βωμός e θυμιατήριον spesso non sia così netta, ritiene che possa trattarsi di θυμιατήρια con l'aspetto di piccoli altari, come quelli rinvenuti nel *Sarapieion* B di Delo.

Gli ἕδρανά κλισμοί τε θεοκλήτους ἐπὶ δαῖτας sembrano essere connessi ai banchetti cultuali ben attestati nel culto di Sarapide. In un'iscrizione rinvenuta nei pressi del *Sarapieion* B (*IG* XI 4, 1223) e datata al 196 a.C. gli ἐρανισταὶ dedicano alcuni κλῖναι a Sarapide, Iside, Anubi e συννά[οις] καὶ συμβώμοις. L'esistenza di κλῖναι di Sarapide, intese come banchetti, è ben attestata nei papiri egizi nei primi secoli d.C.: l'ipotesi più attendibile, avanzata da Youtie (1948:13–14), è che si tratti di banchetti in cui Sarapide è presente nei due significati fondamentali di ospite, poiché il dio contemporaneamente invita al banchetto e partecipa magicamente allo stesso attraverso la propria immagine. L'aspetto duplice dell'ospitalità di Sarapide trova conferma in un passo di Elio Aristide (Εἰς τὸν Σάραπιν 27 II p. 360 Keil), in cui il dio compare come δαιτύμων e come ἑστιάτωρ e come ὁμόσπονδός τε καὶ ὁ τὰς σπονδὰς δεχόμενος.

Le attestazioni dei banchetti di Sarapide diventano molto frequenti nella tarda età ellenistica e in epoca romana. In un'iscrizione datata al 180–193 d.C., il banchetto di Sarapide viene ordinato attraverso dei sogni (*SEG* 51:2132 righe 1–7):

> [Οὐέττ]ις Κρισπῖνος στρα-
> [τιώτ]ης χώρτης α' Λυ<σι>τα-
> [νῶν] (ἑκατονταρχίας) Σερήνου ἐν ὀνίροις
> [τοῦ κ]υρίου Σεράπιδος
> [καὶ ε]ὐχαριστήσας ἐποίησα
> [. . . . .] ἐπ' ἀγαθῷ.

6. Il prodigio di Serapide e le *tabellae defixionum*

Alcuni non precisati uomini malvagi (righe 23–25 e 64–72) intentano un processo ad Apollonio: la motivazione dell'accusa non è specificata né da Apollonio II né da Maiistas poiché entrambi i testi sono incentrati sul prodigio di Sarapide che concede la vittoria al sacerdote, il quale ha prestato servizio e compiuto i riti in modo degno. Il fatto che non venga dichiarato in modo esplicito il motivo della contesa pone il conflitto su un livello superiore di lotta tra il bene e il male, di cui sono testimonianza gli aggettivi utilizzati per le due parti. Nel testo in versi, infatti, Iside e Sarapide sono salvatori (σαώτορες) degli uomini ἐσθλοί (riga 33), i quali κατὰ πάντα νόωι ὅσια φρονέουσιν (riga 34). Al contrario, il motivo per cui questi uomini κακοί accusano il sacerdote viene individuato nel κακὸς φθόνος [19] che li induce alla follia (riga 66).

Durante il processo, avviene il prodigio di Sarapide. Il dio paralizza le lingue degli accusatori in modo che non possano pronunciare il loro discorso, rendendoli simili a statue (righe 85–90):

> φῶτας γὰρ ἀλιτρο<νό>ους ἐπέδησας
> οἵ ρα δίκην πόρσυνον, ἐνὶ γναθμοῖς ὑπανύσσας
> γλῶσσαν ἀναύδητον τῆς οὔτ' ὄπιν ἔκλεεν οὐθεὶς
> οὔτε γ<ρ>άμμα δίκης ἐπιτάρροθον· ἀλλ' ἄρα θείως
> στεῦντο θεοπληγέσσιν ἐοικότας εἰδώλοισιν
> ἔμμεναι ἢ λάεσσιν

L'uso del verbo ἐπιδεῖν richiama il linguaggio delle *tabellae defixionum*, in cui il verbo καταδεῖν è frequentemente utilizzato per esprimere l'intenzione di immobilizzare la parte del corpo in questione e, di conseguenza, impedire all'avversario di compiere una determinata azione. Spesso nelle *tabellae* di ambito giudiziario si chiede alle divinità ctonie di bloccare la mente, la lingua e l'anima della parte avversa, in quanto ritenute necessarie per poter pronunciare il discorso in tribunale.

Un esempio tra molti è una tabella rinvenuta in Attica (*IG* III *Appendix* 66), appartenente all'inizio del IV secolo a.C. (lato A), in cui il verbo καταδεῖν è utilizzato per legare la lingua e le facoltà dell'avversario e dei suoi σύνδικοι:

> καταδῶ Εὐάρατον·
> καὶ ὅσοι σύνδικοι κ-
> αὶ Τελεσῖνο<ν> τ[ὸ]ν Ἰδιώτο(υ) καὶ τὴν ψυχὴν κατ-
> αδῶ Ἰδι<ώ>το(υ), γλῶτταν κα[ὶ] αὐτόν : μετ' Ε-
> ὐαράτο(υ) σ<υ>νπράττωσι καὶ ὅσοι ἂν σ-
> <ύ>νδικος μετ' Εὐαράτο(υ) καὶ το(ὺ)ς Εὐ-
> αράτο(υ) καὶ τὴν ψυχὴν καὶ γλῶτ-
> ταν.

È ormai opinione comune che le *defixiones iudiciariae* siano state compilate anteriormente al processo con l'intenzione di impedire al teste di effettuare la propria deposizione. Le circostanze dei processi in questi testi spesso non sono chiare ma sembra abbastanza evidente che la *defixio* sia commissionata da chi si sente minacciato dall'esito del procedimento giudiziario e ricorra pertanto a mezzi sovrannaturali per ottenere una conclusione favorevole. [20]

Anche l'effetto di rendere gli avversari simili a statue, dunque oggetti inanimati, trova riscontro nelle *tabellae*, in cui spesso si chiede che la lingua diventi μόλυβδος così come il materiale su cui è inciso il testo. [21]

Le analogie tra l'episodio narrato dal poeta Maiistas e il linguaggio delle *defixiones* sono abbastanza evidenti; le differenze, tuttavia, sono di non poco conto. Se il miracolo di Sarapide realizza le richieste comuni a molte *defixiones*, del tutto diverso è l'atteggiamento di Apollonio II rispetto a coloro che hanno commissionato le *tabellae*. Apollonio II non cerca infatti di costringere la divinità ma chiede aiuto al dio, tramite la preghiera, dopo aver subito un'ingiustizia. L'atteggiamento di Apollonio rifletterebbe la concezione di Sarapide come garante di giustizia, connaturata al dio fin dall'introduzione del culto in Egitto, come conseguenza della stretta correlazione tra il dio e la dinastia tolemaica. Sarebbe pertanto più giusto confrontare l'aretalogia di Sarapide con quelle che sono state definite da Vernesl *judicial payers* o *prayers for legal help*, [22] che mostrano notevoli punti di contatto con le ἐντεύξεις del periodo tolemaico.

Non bisogna dimenticare, inoltre, che la situazione dell'imputato o del teste che non riesce a pronunciare il proprio discorso in tribunale è ben conosciuta anche dalle fonti letterarie: a questo proposito appare abbastanza significativo un passo di Aristofane *Vespe* 946–948:

> οὔκ, ἀλλ' ἐκεῖνό μοι δοκεῖ πεπονθέναι,
> ὅπερ ποτὲ φεύγων ἔπαθε καὶ Θουκυδίδης·
> ἀπόπληκτος ἐξαίφνης ἐγένετο τὰς γνάθους.

Gli *scholia vetera* ad Aristofane (p. 151 Koster) spiegano che il riferimento sarebbe a un processo subito da Tucidide di Melesia, il quale non riuscì a pronunciare il suo discorso di difesa come se avesse la lingua legata.

Il confronto tra la nostra iscrizione e il passo di Aristofane citato è interessante per la terminologia utilizzata: in entrambi i testi si menzionano le mascelle (Aristofane *Vespe* 948: γνάθους; *IG* XI 4, 1299 riga 86 γναθμοῖς) e si utilizza un composto del verbo πλήσσω (Aristofane *Vespe* 948: ἀπόπληκτος; *IG* XI 4, 1299 riga 89 θεοπληγέσσιν). La nozione di "colpire" non è comune nelle *tabellae defixionum* mentre abbiamo visto che in esse è codificata l'idea di "immobilizzare." Il passo del poeta Maiistas, come l'intera aretalogia del poeta, riflette un linguaggio letterario: l'aggettivo ἀναύδητος [23] è attestato soprattutto in tragedia, così come γναθμός [24] è forma epica e tragica.

7. Conclusioni

Dai passi dell'iscrizione analizzati emerge che il culto introdotto a Delo da Apollonio I conserva molti aspetti di continuità con il culto egizio attestato a Menfi nei papiri. In questa città, Sarapide, dio antropomorfo e legato alla dinastia tolemaica, si era da tempo distinto da quello del teriocefalo Osiride-Api; proprio il Sarapide ellenizzato viaggia verso Delo insieme ad Apollonio I in forma di statua.

Il sacerdote Apollonio II, nel testo in prosa, sottolinea la discendenza diretta da Apollonio I e, pertanto, da un'antica stirpe sacerdotale di Menfi per affermare una linea di continuità tra il culto di Sarapide della città di provenienza e i riti introdotti nel *Sarapieion* A di Delo. L'ereditarietà della carica e la dedica della statua del sacerdote sono considerati tipicamente egizi; anche i banchetti rituali citati nell'epigrafe sono ben attestati nei papiri provenienti dall'Egitto, sebbene in epoca posteriore.

La descrizione dei riti sembra però essere filtrata attraverso un linguaggio tipicamente greco: la dedica della statua richiama i decreti onorari mentre l'intera aretalogia di Maiistas esprime, attraverso la lingua epica e tragica, motivi tradizionali del culto nell'Egitto ellenizzato. Gli epiteti con cui Sarapide viene invocato trovano riscontro nei papiri egizi ma πολύαινος è espressione tipicamente omerica; l'atteggiamento di Apollonio II nei confronti del dio ricorda le ἐντεύξεις del periodo tolemaico e sembra abbastanza lontano dalla logica della costrizione propria dei testi magici. Il prodigio di Sarapide richiama i contenuti delle *defixiones* ma il poeta Maiistas narra il miracolo attraverso un linguaggio che cerca di riecheggiare i testi letterari più che le *tabellae*. Maiistas sembra dunque dimostrare una conoscenza non superficiale, sebbene circoscritta, della tradizione letteraria greca.

Quanto alla concezione del dio che emerge dal testo, Sarapide non è ancora il dio guaritore assimilato con Asclepio ma un dio che garantisce la giustizia a coloro che nutrono pensieri santi mentre punisce coloro che sono presi da un'invidia cattiva. L'aspetto della salvezza nell'epigrafe è legato al soccorso nelle difficoltà e non alla salute fisica.

Attraverso la lunga narrazione del prodigio di Sarapide, dunque, il sacerdote Apollonio II e il poeta Maiistas ribadiscono la solidità della propria cultura d'origine e l'autenticità dei riti importati a Delo nel *Sarapieion A*, probabilmente in contrapposizione agli altri due *Sarapieia* presenti sull'isola. La conformità del culto di Sarapide del *Sarapieion* A con quello di Menfi non vuol dire però estraneità al mondo ellenico: il dialogo con le realtà locali di Apollonio II e di Maiistas avviene, infatti, attraverso le espressioni linguistiche e la poesia dei Greci.

Bibliografia

Bricault, L. 1996. *Myrionymi. Les épiclèses grecques et latines d'Isis, de Sarapis et d'Anubis*. Stuttgart-Leipzig.

———. 2005. *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques [= RICIS]*. Paris.

Faraone C. A e D. Obbink. 1997. *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*. Oxford.

Feaver, D.D. 1957. "Historical development in the priesthoods of Athens." *Yale Classical Studies* 15:121–158.

Hellmann, M. C. 1992. *Recherches sur le vocabulaire de l'architecture grecque, d'après les inscriptions de Délos*. Paris.

Engelmann, H. 1975. *The Delian Aretalogy of Sarapis*. Leiden.

Gasparini V. e R. Veymiers. 2018. *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis*. Leiden/Boston.

Milne, J.G. 1925. "The Kline of Sarapis." *The Journal of Egyptian Archaeology* 11:6–9.

Moyer, Ian S. 2011. *Egypt and the Limits of Hellenism*. Cambridge.

Ottone, G. 1992. "Tre note sulle 'defixiones iudiciariae' greche di età arcaica e classica." *Sandalion. Quaderni di cultura classica, cristiana e medievale* 15:39–51.

Preisendanz, K. 1928. *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*. Bd I. Leipzig.

———. 1931. *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*. Bd II. Leipzig.

Renberg, G. H. 2017. *Where Dreams May Come: Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*. Leiden/Boston.

Roussell, P. 1916. *Les Cultes Égyptiens à Délos du IIIe au Ier Siècle av. J.C.* [= CE] Paris.

Versnel, H. S. 1997. "Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers." In Faraone-Obbink 1997, 60–104.

Youtie, H. C. 1948. "The Kline of Sarapis." *The Harvard Theological Review* 41:9–29.

Footnotes

[back] **1.** Nel *Sarapieion* A: *CE* 4; 6; 11; 16; 16 bis.

[back] **2.** Nell'iscrizione il dio Sarapide ordina in sogno ad Apollonio di consacrare un *Sarapieion* (righe 13–14). Per il sogno nel culto di Sarapide si veda il paragrafo 3.

[back] **3.** *CE* 169 = *ID* 2105–2106 Σαράπιδι, Ἴσιδι, / Ἀνούβιδι, / [Κόι]ντος Γαίου/ [κατ]ὰ πρόσταγμα, / διὰ ὀνειροκρίτου/ Μηνοδώρου/ τοῦ Ἁγίου/ Νικομηδέως, /ἐπὶ ἱερέως /Λέοντος / τοῦ Ἀγαθάρχου / Μαραθωνίου.

[back] **4.** Nell'aretalogia in versi del poeta Maiistas si specifica che il culto introdotto a Delo da Apollonio I proviene da Menfi (riga 38). L'unione del culto di Sarapide con quello di Iside è testimoniata a Menfi dal terzo secolo a.C. (*OGIS* 64).

[back] **5.** A tal proposito si veda lo studio di Feaver 1957:121–158.

[back] **6.** Tra i numerosi esempi, possiamo citare il decreto per i sacerdoti e gli *hieropoioi* in *IG* II^{3}1, 416 (righe 20–23): φιλοτιμίας ἕνεκα τῆς πρὸς τὴν βουλὴν καὶ εὐσεβείας τῆ/ς πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ στεφανῶσαι [ἕκ]αστον αὐτῶν χρυσῶι / στεφάνωι.

[back] **7.** La formula στεφανῶσαι εἰκόνι presuppone il passaggio di στεφανοῦν al valore generico di "onorare."

[back] **8.** *CE* 3 = *IG* XI 4, 1226

[back] **9.** *CE* 41 = *IG* XI 4, 1215; *CE* 42 = *IG* XI 4, 1062; *ID* 1403; *ID* 1416; *CE*: 213–228 = *ID* 1417; *CE*: 229–230 = *ID* 1434; *CE* 175d = *ID* 2620

[back] **10.** Gasparini e Veymiers 2018:259.

[back] **11.** Tacito *Storie* 4:83–84; Plutarco *Su Iside e Osiride* 28 (361F–362A).

[back] **12.** *CE* 64= *ID* 2071; *CE* 119= *ID* 2072; *CE* 120= *ID* 2073; *CE* 201= *ID* 2110.

[back] **13.** L'identificazione di alcuni aspetti di Sarapide con quelli di Asclepio non avviene prima del primo secolo a.C. Sull'argomento si veda Renberg 2017:329–392.

[back] **14.** *Iliade* 9:673; 10:544; 11:430; *Odissea* 12:184.

[back] **15.** *Inni omerici* 26:7; Euripide *Ione* 1074. Si veda il contributo di J. Khalil in questa *Issue*.

[back] **16.** A tal proposito si veda l'elenco in Bricault 1996:119–120.

[back] **17.** *SEG* 35:1051; 15:619.

[back] **18.** In Bricault 1996:113.

[back] **19.** Nelle iscrizioni magiche e augurali il dio Sarapide sconfigge φθόνος, inteso spesso in questi testi come malocchio (*IG* XIV 2413, 4): νικᾷ / ὁ Σέρ/απις / τὸν φ/<θ>όνο/ν.

[back] **20.** Ottone 1992:40.

[back] **21.** Si veda, ad esempio, *IG* III *Appendix* 97 righe 15–24: [ἔ]λαβον καὶ ἔδησα τὰς / [χε]ῖρας καὶ τοὺς πόδας καὶ / [τὴ]ν γλῶσσαν καὶ τὴν ψυχ/ὴν καὶ εἴ τι μέλλουσιν / ὑπὲρ Φίλωνος᾿ ῥῆμα μοχθ/ηρὸν ἢ πονηρὸν φθένγεσθαι / ἢ κακόν τι ποῆσαι, ἡ γ[λ]ῶσ/σα αὐτῶν καὶ ἡ ψυχὴ μόλυ/βδος γένοιτο καὶ μὴ δύναιντο /φθένγεσθα[ι] μηδὲ ποῆσαι.

[back] **22.** Versnel 1997:60–104.

[back] **23.** Euripide *Ione* 783.

[back] **24.** Omero *Iliade* 17:617, *Odissea* 18:29; Euripide *Medea* 1201.

VOLUME 19

The Aretalogy of Sarapis by Maiistas: Some Literary Remarks

Jacopo Khalil

YOU MAY ALSO LIKE

Gli inni epigrafici delfici e il teatro classico: un'interazione complessa

0. Introduzione Sorprendente, quasi disarmante è la vastità della bibliografia relativa ai cinque inni epigrafici…

English Translations

Posidippus, Epigrams, Pap. Mil. Vogl. VIII 309 AnathematikaAndriantopoiikaEpitymbiaHippikaIamatika LithikaNauagikaNew, UnidentifiedOionoskopikaTropoi top Anathematika AB 36 (VI…

French Translations

Posidippus, Epigrams, Pap. Mil. Vogl. VIII 309 HippikaIamatikaLithika NauagikaTropoi top Hippika AB 71 Mon cheval…

Stay up to date

Get the latest updates from the CHS regarding programs, fellowships, and more!

JOIN THE COMMUNITY

CONNECT

The aim of this paper is to retake into consideration some philological and literary aspects of the aretalogy of Sarapis by Maiistas.* After a brief introduction of the poem and its author, I will add commentary notes, focusing especially on its main textual problems. These notes are meant to complement Engelmann's commentary, with the addition of a more recent bibliography. Since Maiistas's aretalogy is not always easy to find in libraries, I have included the text of Engelmann's edition before the commentary notes. [1]

What is the Delian Aretalogy of Sarapis and Who is Its Author?

The aretalogy of Sarapis by Maiistas is a poem consisting of 65 dactylic hexameters composed between the end of the 3rd century BCE and the first part of the 2nd century BCE. It was inscribed in a little column (125 cm = 49 in.) which was placed in one of the sanctuaries of Sarapis (the Sarapieion A) on the island of Delos. The inscription is the unique testimony of the poem. [2]

The poem tells the story of the foundation of the temple in Delos by the priest Apollonios II, who was part of a lineage of priests of Sarapis. His grandfather was Apollonios I, who had imported the cult of Sarapis from Egypt, his native land. The father of Apollonios II was Demetrios, who in turn had inherited the profession from his father, handing it then down to his son. The inheritance of the priesthood was customary in Egyptian religion.

In the little column, the poem is preceded by a prose section, in which the *persona loquens* is Apollonios II. This prose section gives some information about the grandfather and the father of the speaker and tells the story of the foundation of the sanctuary. There is, then, some overlap between the prose account and the poetic one.

Besides this inscription, there is no other occurrence of the name Maiistas (Μαιίστας). The comparison with Saistes (Σαΐστης), a presumably Egyptian priest attested in a Rhodian (?) inscription (*IG* XII 1.33; around 200 BCE), has led Hiller (*SIG* 663, n. 8) to think that Maiistas is an Egyptian-born poet. [3] On the other hand, Powell (1929:42) proposed a comparison with Persian names such as Masistes/-as (Herodotus 7.82, 9.107.1 *et passim*; *v.l.* Aeschylus's *Persians* 30; 971). [4] Either way, the name is supposedly non-Greek. This fact had led scholars to overestimate Maiistas's linguistic misuses and to conclude that he was not well enough trained in writing Greek. But, as Moyer (2011:183–184) has shown, this is not entirely true. Real linguistic flaws are actually few. What scholars have found to be incorrect has been proved by Moyer to be paralleled in other Hellenistic writers. However, some eccentricities remain: the line division at ll. 23–24 ἀλλοδαπῶι ἐν | οὔδει, the unclear οὗ at l. 33, the expression πᾶσαν | ἠῶ τε νύκτας τε at ll. 41–42, the use of περιώσιον at l. 50. [5]

The trend followed by the most recent scholars who have analyzed Maiistas's poem is to consider it in full correspondence with the Hellenistic cultural environment. This trend is clear especially in Moyer's 2011 study of the inscription, in which the scholar traces a series of allusions to the story of the *Odyssey* and some Egyptian traditional myths. [6] Moreover, as Furley (2012) notes, some faults could be due to the stonecutter or to the copyist(s) who prepared the fair copy for the stonecutter and not to Maiistas himself. As will be clear in the commentary on the individual passages, the present contribution complies with this recent trend.

Maiistas is a poet who proves to handle a large part of Greek literature. Engelmann (1975:25) notes that Maiistas "had read Homer and, of the tragedians, especially Euripides, and, of the Alexandrians, Theocritus and perhaps Lycophron." Moyer (2011:184n141), building on Engelmann's commentary, adds Hesiod, Pindar, Aristophanes and Apollonios of Rhodes to the authors whom Maiistas knows or with whom he apparently shares terms or expressions. [7] In fact, the connections with Hesiod and Aristophanes (see Engelmann (1975:48, 54) do not seem strong enough to support some influence of their works on Maiistas's poem. Regarding the influence of previous literature, we may add that, at least in one case (l. 43), Maiistas seems to contaminate a passage from the *Odyssey* with another one from Apollonius's *Argonautica*, thus adopting a typically Hellenistic technique.

As for the metrics, Moyer (2011:184) observes that Maiistas's "verses make allowances in metrical quantity that were also permissible in Homer or in other Hellenistic poets" and that Maiistas exhibits a tendency to place syntactical breaks at the bucolic diaeresis which is comparable to that of other Hellenistic poets. [8] As for the infractions of metrical laws, there does not seem to be anything particularly relevant in comparison to other early Hellenistic poetry. [9] However, a thorough study of Maiistas's metric and prosodic features remains a *desideratum.*

Maiistas uses the Homeric *Kuntsprache* but with elements deriving from different kinds of texts: see the Dorisms θυηπολέεν (l. 13) and συνάορος (l. 64), the Atticisms τἀπολλωνίου (7) and δίκη in the meaning of "accusation" (l. 38). About the latter, Furley (2012:121) speaks of "'atticizing' epic diction" and is willing to introduce new Attic elements in the text (see the comment on ll. 8 and 16). The presence of Attic elements may depend both on the influence of literary texts and on that of documentary texts (given the political influence that Athens had on Delos), while the presence of Dorisms should be accounted as an influence of the lyric poetry (from tragedy or Pindar) and/or Theocritus.

On a different level, the possible use of the Attic alphabet at ll. 6, 42, and 52 could be due as much to the poet as to the stonecutter or the copyist(s) who prepared the fair copy. In any case, it shows the influence of the Attic writing system in the Delian culture. The same can be said for the Attic elements in the prose account (see Engelmann's comments on ll. 10 and 25 of that part of the inscription).

Other kinds of innovations of the Homeric diction in the aretalogy may concern the lexicon (e.g. τύρσιας at l. 2, ὅμευνος and the use of the middle form ηὔδηται at l. 3, the singular δέμνιον at l. 17) or the metrical-formulaic system (words that are attested in Homer but in different metrical sedes, such as e.g. Αἰγύπτοιο at l. 2; modified Homeric formula, such as the ones at l. 21 and 45; see also at l. 42).

As in the case of the metrical and prosodic features, also Maiistas's language deserves a more in-depth analysis than what I have been able to do in these short introductory lines.

The text of the poem (Engelmann's edition)

μυρία καὶ θαμβητὰ σέθεν, πολύαινε Σάραπι,
ἔργα, τὰ μὲν θείας ἀνὰ τύρσιας Αἰγύπτοιο
ηὔδηται, τὰ δὲ πᾶσαν ἀν' Ἑλλάδα, σεῖό θ' ὁμεύνου
Ἴσιδος· ἐσθλοῖσιν δὲ σαώτερες αἰὲν ἔπεσθε
ἀνδράσιν οἱ κατὰ πάντα νόωι ὅσια φρονέουσιν. (5)
καὶ γάρ τ' ἀμφιάλει Δήλωι ἀρίσημα τέλεσσας
τἀπολλωνίου ἱρὰ καὶ εἰς μέγαν ἤγαγες αἶνον.
<πα>τ<ρ>ὸς δ' οἱ δηναιὰ πατὴρ ἐκόμισσεν ἀπ' αὐτῆς
Μέμφιδος, ὁππότε νηὶ πολυζύγωι ἤλυθεν ἄστυ
Φοίβου· ἔνδον ἑιῶι δ' ἀέκων ἵδρυσε μελάθρωι (10)
καί σε φίλως θυέ<ε>σσιν ἀρέσσατο· τὸμ μὲν ἄρ' αἰών
γηραιὸν κατέπεφνε, λίπεν δ' ἐν σεῖο τεράμνωι
υἷα θυηπολέεν Δημήτριον, ὧι ἐπίπαγχυ
γήθησαν θέραπες. τοῦ μὲγ κλύες εὐξαμένοιο
εἰκὼ χαλκείην νειῶι θέμεν εὖ δὲ τελέσσαι, (15)
ἔννυχος ἀντιπάτ<ρωι δὲ> καθυπνώοντι φαανθείς
δεμνίωι ἤνωγες τελέσαι χρέος. ἀλλ' ὅτε καὶ τὸν
γηραλέον λίπε μοῖρα, πάϊς γε μὲν ἐσθλὰ διδαχθείς
ἐκ πατρὸς μεγάλως σέβεν ἱερά, πᾶν δὲ κατ' ἦμαρ
σὰς ἀρετὰς ἤειδεν, ἀεὶ δ' ἐλλίσ<σ>ετο νειόν (20)
ὅππηι σοι δείμειεν ἀριφραδέως καταλέξαι
ἔννυχο<ν> ὑπνώοντι, διηνεκὲς ὄφρα κε μίμνοις
σηκῶι ἐνιδρυθεὶς μηδ' ἄλλυδις ἀλλοδαπῶι ἐν
οὔδει ἐνιχρίμπτοιο. σὺ δ' ἔφρασας ἀκλέα χῶρον
ὄντα πάρος καὶ ἄσημον, ἀεὶ πεπληθότα λύθρωι (25)
παντοίωι μετὰ πολλὸν ἔτι χρόνον· ἐννύχιος γάρ
εὐνῆι ἐπιπρομολὼν λέγες· "ἔγρεο· βαῖνε δὲ μέσσα
παστάδος ἀμφὶ θύρεθρα καὶ εἴσιδε γράμμα τυπωθέν
τυτθῆς ἐκ βύβλοιο τό σε φρονέοντα διδάξει
ὅππηι μοι τέμενος τεύχηις καὶ ἐπικλέα νειόν." (30)
αὐτὰρ ὁ θαμβήσας ἀναέγρετο, βὰς δὲ μάλ' ὠκύς
ἀσπ<α>σίως ἴδε γράμμα, καὶ ὤπασεν ἀργυραμοιβόν
τιμὴν οὗ κτέαρ ἔσκε· σέθεν θ' ἅμα βουλομένοιο
ῥηϊδίως καὶ νειὸς ἀέξετο καὶ θυόεντες
βωμοὶ καὶ τέμενος, τετέλεστο δὲ πάντα μελάθρωι (35)
ἕδρανά τε κλισμοί τε θεοκλήτους ἐπὶ δαῖτας.
καὶ τότε δή ῥα κακοῖσι κακὸς Φθόνος ἔνβαλε λύσσαν
ἀνδράσιν οἵ ῥα δίκηι ἀνεμωλίωι ἐκλήϊσσαν
δοιὼ σὸν θεράποντα, κακὸν δ' ἐπὶ θεσμὸν ἔτευχον
«ἢ τί χρὴ παθέειν ἢ ἐκ τίνα τῖσαι ἀμοιβήν (40)
θωῆς» ἐνγράψαντα. κακῶι θ' ὑπὸ δείματι πᾶσαν
ἠῶ τε {ιν} νύκτας τε περὶ κραδίην ἐλέλιζεν
τάρβος θειοπόλοιο· σὲ δὲ σταλάων ἅμα δάκρυ
λίσσετ' ἀλεξῆσαι μηδ' ἀκλέα τεῦξαι ἀμοιβήν
σῶι ἱκέτει, θανάτου δὲ κακὰς ἀπὸ κῆρας ἐρῦξαι. (45)
οὐδὲ σύ, παμνήστοισιν ἐφεσπόμενος πραπίδεσσι,
λήσαο τοῦ, νύχιος δὲ μολὼν ἐπὶ δέμνια φωτός
ηὔδησας· "μέθες ἄλγος ἀπὸ φρενός· οὔ σέ τις ἀνδρός
ψῆφος ἀϊστώσει, ἐπεὶ εἰς ἐμὲ τείνεται αὐτὸν
ἥδε δίκη, τὴν οὔτις ἐμεῦ περιώσιον ἄλλος (50)
ἀνὴρ αὐδήσει· σὺ δὲ μηκέτι δάμναο θυμόν."
ἀλλ' ὁπότε χρόνος ἷξε δικασπόλος, ἔγρετο ναοῖς
πᾶσα πόλις καὶ πάντα πολυμιγέω<ν> ἅμα φῦλα
ξείνων ὄφρα δίκης θεομήτιδος εἰσαΐοιεν.
ἔνθα {σα} σὺ κεῖνο πέλωρον ἐν ἀνδράσι θάνβος ἔτευξας (55)
σή τ' {ε} ἄλοχος· φῶτας γὰρ ἀλιτρο<νό>ους ἐπέδησας
οἵ ῥα δίκην πόρσυνον, ἐνὶ γναθμοῖς ὑπανύσσας
γλῶσσαν ἀναύδητον τῆς οὔτ' ὄπιν ἔκλεεν οὐθείς
οὔτε γ<ρ>άμμα δίκης ἐπιτάρροθον· ἀλλ' ἄρα θείως
στεῦντο θεοπληγέσσιν ἐοικότας εἰδώλοισιν (60)
ἔμμεναι ἢ λάεσσιν· ἅπας δ' ἄρα λαὸς ἐκείνωι
σὴν ἀρετὴν θάμβησεν ἐν ἤματι, κα<ὶ>μέγα κῦδος
σῶι τεῦξας θεράποντι θεόδμητον κατὰ Δῆλον.
χαῖρε, μάκαρ, καὶ σεῖο συνάορος οἵ τ' ἐνὶ νειῶι
ἡμετέρωι γεγάασι θεοί, πολύυμνε Σάραπι. (65)

Commentary Notes on Maiistas's Poem

1–7. Proemium. The god is addressed in the second person (*du-Stil*) from the beginning, as typical of the aretalogies. The proemium briefly presents some characteristics of Sarapis: the many miracles which he performed both in Egypt and in Greece and therefore the spread of his cult in these regions; the company of Isis; the help which Sarapis and Isis give to honest people. Lines 6–7 connect the general presentation to the specific occasion in which these characteristics have been shown, that is the *pars epica* of the poem.

1–3. The first lines insist on the idea of abundance (μυρία, πολύαινε) and the spread of the cult of Serapis. The hymn itself is proof of this abundance.

1. θαμβητὰ: this verbal adjective is attested elsewhere only in Lycophron (552). On the other hand, θαμβέω is a very common verb and it occurs elsewhere in Maiistas's poem (cf. ll. 31, 62). πολύαινε Σάραπι: the god is invoked with attribute + name. As Moyer (2011:185) observes, the epithet πολύαινος ("much-praised") is not surprising at the beginning of a hymn: see at ll. 1–3. Moyer (2011:185–186) further notes that πολύαινος is used, before late antiquity—and especially in Homer—exclusively for Odysseus (*Iliad* 9.673 = 10.544 ≈ *Odyssey* 12.184; *Iliad* 11.430; Lyrica Adespota fr. 7e.1.10 *PMG*). Therefore, the association between Serapis and Odysseus, which is the central point of Moyer's pages, is clearly established from the very beginning of the poem.

2. τύρσιας: the term is frequent in Lycophron (717, 834, 1209, 1273). Αἰγύπτοιο is not attested at the end of the hexameter before Maiistas.

3a. ηὔδηται: cf. l. 48. In Homer, only the active form is attested. The middle and passive forms are attested from Pindar onwards.

3b–5. The consort Isis is associated with the god, as at the end of the poem (ll. 55–56, 64–65), in a sort of ring composition. For the association of other deities with the one whom the hymn is dedicated to, see de Hoz (2017:8–10) (in particular, p. 8 for our aretalogy).

3b. ὁμεύνου: the term is rare. In Hellenistic poetry, it is attested in Callimachus (fr. 228.12 Pf.), Damagetus (III BCE; *Anthologia Palatina* 7.735.3*) and Nicander (*Theriaka* 131*).

4–5. The first attestation, in this hymn, of the παρουσία of Serapis (and Isis) among their worshippers, which will then be confirmed by the apparition of the god in the dreams and by the miracle on the day of the trial, as well as—outside the narrative section—by the greeting addressed to the god at the closing of the poem. For the παρουσία in the accounts of Hellenistic cultic foundations, see de Hoz (2017:5). It is possible that ll. 4–5 are not to be understood in a generic sense (Serapis and Isis help the honest people) but in a more precise sense (Serapis and Isis help those who respect their religious precepts): see at l. 5, and de Hoz (2017:12–13). For the idea of Sarapis as a helper god see, in this issue, the contributions by Cuppi and Palombi.

5. ὅσια φρονέουσιν: the *iunctura*, in a sacred context, is found in a couplet inscribed in the sanctuary of Asclepius in Epidaurus, of uncertain dating (*IGM* 207 Preger): ἁγνὸν χρὴ ναοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα | ἔμμεναι· ἁγνεία δ' ἐστὶ φρονεῖν ὅσια. [10] Cf. *LSCG* suppl. 82 ἁγνὸν πρὸς τέμενος στείχειν ὅσια φρονέοντα, which belongs probably to the late Hellenistic period and may be influenced by the previous inscription (see Petrovic (2016:408)). Even more interesting is *LSCG* suppl. 108.4–7 (1st century BCE), which repeats, almost word by word, the couplet of Epidaurus's sanctuary, but it is linked to the celebrations for Sarapis (see Robertson (2013:231)). For the idea of purity of thoughts, cf. also Totti (1985), no. 61. The *iunctura*, but in a different context, in Euripides's *Electra* 1203, Plutarch's *de Iside et Osiride* 378d1 (on the Delphic oracle of Apollo), and in Euripides's *Hypsipyle* fr. 752k. 2 *TGrF* ὅσια φ̣[ρονοῦσ' ἢ (integration by Grenfell and Hunt in the *editio princeps*).

6. ἀμφιάλει may be a rendering in the Attic alphabet of the dative ἀμφιάλῃ, feminine form not otherwise attested of the adjective ἀμφίαλος, or—more likely—the dative of the adjective ἀμφιαλής, -ές. Moyer (2011:190–192) thinks that ἀμφιάλει Δήλωι is a reference to the *Odyssey* formula ἐν ἀμφιάλωι Ἰθάκηι, which also falls on either side of the masculine caesura. With this allusion, Maiistas would be establishing a parallel between the foundation of the cult of Serapis in Delos, after the arrival of Apollonios I and the victory of Apollonios II against his accusers, and Odysseus's return to Ithaca, followed by the killing of the suitors. ἀρίσημα: the adjective is quite rare: before the Byzantine era, it occurs in *Homeric Hymn* 4.12, Tyrtaeus fr. 12.29 *IEG*, in the *corpus Hippocraticum* (*Epistulae* 10.29, 44, 17.198), Theocritus 25.158 (with the meaning "visible"), *GVCyren* 5.1 (2nd century CE?), and, in the same position, in the *Getty Hexameters* col. 1 l. 2 (ed. Jordan-Kotansky) ὅστις τῶνδ' ἱερῶν ἐπέων ἀρίσημα [*sc.* γράμματα] κολάψας.

7. αἶνον: in the sense of "praise" already at *Iliad* 23.795 and *Odyssey* 21.110. Here the semantic transition is perhaps further advanced: from "praise" to "fame," "celebrity." Cf. also Pindar's *Nemean* 1.5–6 ὕμνος ὁρμᾶται θέμεν | αἶνον ἀελλοπόδων μέγαν ἵππων.

8–17. Apollonios II's genealogy and the Delian cult of Sarapis. For the importance of genealogical succession and the maintenance of traditional customs, see Moyer (2011:161–164) and de Hoz (2017:10–11).

8. <πα>τ<ρ>ὸς is Wilhelm's correction, accepted by Engelmann. The other editors, following the text of the stone, print αὐτός. The problem arises from the fact that the Apollonios of the previous verse must be the second, grandson of Apollonios I (see Wilhelm (1934:2–3)). If we read here αὐτός… πατήρ, then we must reconstruct a reference to Demetrios. But the cult of Sarapis was brought to Delos by Apollonios I. On the other hand, the correction <πα>τ<ρ>ός… πατήρ restores the meaning but requires a strong intervention on the text. In addition to the abovementioned solutions, i.e. (a) to accept the text transmitted on the epigraph, interpreting πατήρ of the epigraph in a broader sense (Roussel (1916:81)), or (b) to accept Wilhelm's correction, other solutions have been proposed by Furley (2012:119–120): (c) to correct in αὐτόσε ("towards that place," i.e., towards Delos), an adverb which would be "more at home in Attic prose" than in Homer, but not impossible given the presence of Atticisms in the poem; (d) to keep αὐτός and correct πατήρ in προπάτωρ ("ancestor"), changing the order of the words (Furley proposes e.g., αὐτὸς δ' οἱ προπάτωρ δηναί' ἐκόμισσεν ἀπ' ἀυτῆς). A final hypothesis, rejected by Furley himself, is (e) to interpret οἷ as an adverb of place with a switch from "in the place where" to "in that place," "there." Furley (2012:120) eventually comes down in favor of Wilhelm's <πα>τ<ρ>ὸς. As things stand, none of the proposed solutions seems entirely convincing.

9. νηὶ πολυζύγωι occurs elsewhere only in *Iliad* 2.293* (words of Odysseus). See Moyer (2011:187).

10. ἑιῶι = ἑῶι, as metrics and sense demonstrate. The *iota* on the stone is explained by Engelmann as a "consonantal glide." μελάθρωι: cf. 35.

11a. θυέ<ε>σσιν ἀρέσσατο: cf. ἀρεσσ- θυέεσσιν | Apollonius of Rhodes 1.353, 3.846, 4.246.

11b–12. Already in the German edition of his commentary, Engelmann had found in the expression αἰών… κατέπεφνε a sign of Maiistas's unfamiliarity with Homeric Greek. αἰών, in fact, indicates the period of life or life in general; therefore, αἰών could hardly kill anyone. In Homer, if anything, it is μοῖρα that takes life: cf. e.g., *Iliad* 16.849 με μοῖρ' ὀλοὴ καὶ Λητοῦς ἔκτανεν υἱός. αἰών abandons, leaves someone: cf. e.g., *Iliad* 5.685. To demonstrate that this difficulty is not insurmountable, Vidal-Naquet (1966:144) quotes Euripides's *Children of Heracles* 898–900 πολλὰ γὰρ τίκτει Μοῖρα τελεσσιδώτειρ' Αἰών τε Χρόνου παῖς. In the updated English edition of the commentary, Engelmann reiterates his doubts about the use of Maiistas. Moyer (2011:183–184n138) proposes to explain the difficulty of the Greek expression in the light of the Egyptian concept of *Shaï*, which includes both the idea of the duration of life and that of its end and, therefore, the idea of death. Cf. ll. 17–18 τὸν | γηραλέον λίπε μοῖρα, whose *iunctura* μοῖρα λείπειν is not attested in Homer.

12. τεράμνωι: the term is quite rare; it can be found in Euripides (7 instances) and Lycophron (350, 361).

13. θυηπολέεν: according to Englemann, it is possible that Maiistas is using here the Doric ending (-εν) of the thematic infinitive because of Theocritus's influence (for whose use of -εν, -ην, -ειν as infinitive endings, see Gow (1950:lxxiv–lxxv). But, on the basis of the literary and epigraphical documentation, we would expect the form θυηπολέν. [11] Therefore, we can conclude that we are probably dealing with an eccentric treatment of the infinitive Doric ending -εν by Maiistas. The verb θυηπολέω has its first attestations in tragedy. ὧι ἐπιπάγχυ: there is no difference between the adverb's single-word form and the separated one (ἐπὶ πάγχυ). There is no epigraphic justification for one of the two forms. Gow (1950:342) on Theocritus 17.104 defends the single-word form. It would also be possible to read (a) ὧι ἔπι πάγχυ, with anastrophe, or (b) ὧι ἐπί… γήθησαν, with tmesis (ἐπιγηθέω, however, is attested only from the Imperial Age onwards).

14–17. These lines are among the most problematic of the poem. If we accept the text of the epigraph, the two main verbs κλύες (14) and ἤνωγες (17) are linked without any coordination. Some problems also arise from the reading of ΑΝΤΙΠΑΤΡΟΙΟ on the stone, which may be interpreted as the genitive of the proper name Ἀντίπατρος or of a common name ἀντίπατρος, not attested elsewhere. The solutions proposed so far are the following: (1) Wilamowitz, *ap. IG* 12.4.299, proposed to keep Ἀντιπάτροιο of the stone and to correct the following text in καὶ ὑπνώοντι. The proper name Ἀντιπάτροιο would be in grammatical agreement with τοῦ… εὐξαμένοιο of l. 14. But who is Antipatros? He is never mentioned elsewhere in the poem and appears here completely unexpected, since in the immediately preceding verses Maiistas is speaking about Demetrios. Furthermore, connecting the participle at l. 14 with the name at l. 16 would require a strong—though not impossible—hyperbaton. (2) Wilhelm proposes to correct in ἀντὶ πατρὸς δὲ καθυπνώοντι at l. 16. The possible interpretations of ἀντὶ πατρὸς are exposed by Engelmann (1975:33): (a) "in front of the father [*sc.* of Demetrios]": therefore Sarapis would appear together with Apollonios I to Demetrios. (b) "In the place of the father" > "in the features of the father": therefore Sarapis would appear to Demetrios in the features of Apollonios I. (c) ἀντὶ πατρὸς is to be connected to εἰκὼ χαλκείην … θέμεν: Demetrios should fulfill the commitment made by his father to raise a statue (of himself: see Engelmann (1975:34–36)). (3) Van Groningen proposes to interpret ἀντίπατρος as a noun referring to Demetrios with the meaning of "*viva effigies patris mortui*." However, the syntactic value of the genitive in our passage is hard to understand (see J. and L. Robert (1953:154–155)). (4) Merkelbach, *ap.* Engelmann (1975:33) proposes to read ἀντιπάτρωι. The dative would be in agreement with the participle καθυπνώοντι; the noun would have the meaning "performing the service of his father." (5) Vidal-Naquet suggests instead to keep Wilhelm's ἔννυχος ἀντὶ πατρ <ός δέ> and modify εὖ δὲ τελέσσαι in εὖ δὲ τέλεσσας. Thus, we would have a clear construction at ll. 14–15, in which it is said that the deity has listened to his worshipper's prayer and has fulfilled his request. The period would be followed by the explanation of what has just been said (ll. 16–17). (6) Longo (1969:112–115) proposes to punctuate at the end of l. 15, maintaining τελέσσαι. For the following period (ll. 16–17), Longo accepts Wilamowitz's Ἀντιπάτροιο, which he refers to as a person who acts as a mediator for the practice of incubation: it is at his bed that Serapis appears at night to give instructions as to what Demetrios should do. [12] Antipater would be a worshipper of Sarapis who, perhaps for a grace received, would have expressed the will to raise a statue to the priest of the god (according to a custom attested in the Egyptian cult: see Engelmann (1975:27)). The statue would have been raised only with the consent of the god. (7) Moyer (2008:103–105) accepts the reading of the stone, ἀντιπάτροιο, and the connection of this genitive with the τοῦ of l. 14. He interprets ἀντίπατρος as a common noun, following Van Groningen. In a slightly different way from that of Vidal-Naquet, Moyer overcomes the problem of the asyndeton through the punctuation after ἔννυχος ἀντιπάτροιο. (8) Furley (2012:120–121) sees in the solution proposed by Moyer the problem of dividing, through punctuation, ἔννυχος from the nocturnal apparition described at ll. 16–17. He accepts the correction πατρὸς δέ and proposes to read κᾆθ' ὑπνώοντι (κᾆθ' = καὶ εἶτα, with an "Attizicing" krasis). The phrase ἀντὶ πατρὸς would indicate that Sarapis appears to Demetrios with the features of Apollonios I, his father (see above at point 2b). After all, the appearance of a deity with the features of a mortal is "standard Homeric theology" (Furley (2012:121)). Another solution could be the following: to adopt the slight correction τέλεσσας at l. 15 and punctuate after ἔννυχος in the following line (see the text below). The punctuation seems necessary if we admit that ΑΝΤΙΠΑΤΡΟΙΟ in the same line is hard to accept (connecting it with the genitive which occurs two lines before does not seem convincing). [13] If we read ἀντὶ πατρὸς δέ or ἀντιπάτρωι δέ at l. 16, then the sentence would be an explanation (connected with an explanatory δέ in its common second position) of what was said previously. ἔννυχος would belong formally to the period of ll. 15–16, but, at the level of the content, it would refer to what is said in the following verses. As for ἀντὶ πατρὸς δέ or ἀντιπάτρωι δέ, both readings are possible. With the first one, as Furley correctly observes, a narrative development is reconstructed that is in line with many Homeric episodes—and the Homeric subtext (the *Odyssey*, in particular) is evident in Maiistas's poem. The second reading, on the other hand, would fit in the context of genealogical succession of the previous lines. The text would be the following:

> μὲν κλύες εὐξαμένοιο
> 15εἰκὼ χαλκείην νειῶι θέμεν, εὐ δὲ τέλεσσας
> ἔννυχος· ἀντὶ πατρὸς δὲ καθυπνώοντι φααnθεὶς
> δεμνίωι ἤνωγες τελέσαι χρέος.

The translation: "you heard his prayers to set a brazen image in the temple and you answered them (his prayers) at night: with the features of his father you appeared to him when he was sleeping on his bed (or: you appeared to his sleeping bed) and you ordered him to accomplish his duty." Engelmann opposes the emendation in τέλεσσας because—he writes—it would imply that the temple (νειῶι, l. 15) [14] is already present under Demetrios, while we know that its construction took place only thanks to Apollonios II. Nevertheless, the objection does not seem so convincing. The small anachronism can be explained by the chronological flattening from the point of view of Maiistas (which is that of Apollonios II): Demetrios would have prayed to have a statue of himself—a statue which, at the temple of Apollonios II, was placed in the temple of Serapis (cf. ll. 10–11 of the prose account). Thence comes the word "temple." A different explanation is also possible: i.e., that the private room that contained the statue of Sarapis is defined νάος. However, since both the poem and the prose account give great importance to the construction of the temple, even in opposition to the previous arrangement of the statue of Sarapis, this second option seems less convincing.

14. κλύες εὐξαμένοιο: cf. *Iliad* 1.453 ≈ 16.236, but also 9.509.

15. εἰκώ is a rare poetic accusative, recurring especially in tragedy (Aeschylus's *Seven against Thebes* 559, Euripides's *Medea* 1162, *Iphigenia in Tauris* 223,

816, *Helena* 73, fr. 125.2 *TGrF*).

17. δεμνίωι: in Homer, only the plural is attested; in later poetry, also the singular but rarely: cf. especially Pindar's *Nemean* 1.2–4 Ὀρτυγία | δέμνιον Ἀρτέμιδος | Δάλου κασιγνήτα.

18–36. The construction of Sarapis temple. For the importance of specifying the cultural context within which the inscription is located, see de Hoz (2017:7).

20. ἀρετὰς ἤειδεν: cf. ll. 61–62. Singing praises is what Maiistas is doing with his aretalogy.

21. ἀριφραδέως κατάλεξαι: cf. Theocritus 25.175 ἀριφραδέως ἀγορεύει |. In the Homeric epics the καταλεξ- forms at the end of the verse are preceded by ἀτρεκέως or by ἀληθείην.

23–24. μηδ' ἄλλυδις ἀλλοδαπῶι ἐν | οὔδει: Moyer (2011:188–189) interprets this expression as a mix of the formula ἄλλυδις ἄλλ- | (9 instances in Homer) with expressions indicating foreign territories and populations, such as ἀλλοδαπῶι ἐνὶ δήμωι (*Iliad* 19.324), δήμωι ἐν ἀλλοδαπῶι (*Odyssey* 8.211), γαίηι ἐν ἀλλοδαπῆι (*Odyssey* 9.36), ἄνδρας ἐς ἀλλοδαπούς (*Iliad* 24.382, *Odyssey* 14.231, 20.220). With this sentence, Maiistas "turns this unsettled time in the history of the cult on Delos into a period of Odyssean wanderings" (Moyer (2011:188)).

25. πεπληθότα λύθρωι: cf. Callimachus's *Hecale* fr. 328 Pf. (= 62 Hollis) ἦχι κονίστραι | ἄξεινοι λύθρωι τε καὶ εἴαρι πεπλήθασι.

26. ἐννύχιος: cf. 16, 22.

27. ἐπιπρομολών: the verb occurs also in Apollonius of Rhodes (1.320 *v.l.*, 3.665).

29. φρονέοντα διδάξει: cf. Theocritus 24.71 μάλα τοι φρονέοντα διδάσκω, but also 121.

30. ἐπικλέα: the exact opposite of ἀκλέα (l. 24). A neglected place becomes, unexpectedly and thanks to the intervention of the god, a place known and honored by all: see de Hoz (2017:5).

31. θαμβήσας: the reaction of amazement and/or fear is recurrent in mortals who witness forms of theophany: see e.g., Richardson (1974:208–209).

32. ἀργυραμοιβόν: for the use of the term as an adjective, cf. Manetho 3.99. Roussel (1916:82) recalls χρόνος… δικασπόλος at l. 52.

33–36. The easy growth of the sanctuary is due to the will of the god. In other similar narratives, an aggrandizement may be that of the deity her-/himself. This growth coincides sometimes with the transition from a situation of a god's incomplete recognition, manifested by the absence of a temple for her/his veneration, to a situation of full recognition, with the dedication of a popular and/or rich temple.

33. οὗ: Engelmann interprets this genitive as *genitivum pretii.* Paarman and Dillon *ap.* Furley (2012:121) interprets οὗ as referring to the owner of the property, who would not have been previously indicated. The difficulty that arises from the lack of an explicit antecedent of the relative pronoun could be overcome by the emendation of the accusative ἀργυραμοιβόν to the dative ἀργυραμοιβῶι (already conjectured, but only hypothetically, by Engelmann). However, the problem of the very referent would remain: the ἀργυραμοιβός, in fact, would not be the owner of the property but the intermediary of the transaction. According to Furley, it would be easier to correct the genitive of the pronoun to ὧι and to assume an attraction of the relative, which would have been either a genitive (τούτωι οὗ> ὧι), or a dative of possession (τούτωι ὧι> ὧι). Furley's conclusion, however, is to keep the text of the inscription and to imagine an implicit antecedent. This would be "one of his [Maiistas'] less elegant constructions" (Furley 2012:121).

34–35. θυόεντες| βωμοί: for the *iunctura*, cf. Pindar's fr. 52c.8–9 (= *Paean* 3.8–9) Maehler, Euripides's *Trojan Women* 1061 and the Homeric formula τέμενος βωμός τε θυήεις | (*Iliad* 8.48, 23.148, *Odyssey* 8.363). For the practice of fumigation see, in this issue, the contribution by Palombi.

36. For the practice of cultic feast, see Palombi.

37–63. The trial. For a discussion of the possible motives and intentions of the prosecutors, see Engelmann (1975:44–47) and Moyer (2011:194–207) (with further bibliography). According to Moyer (2011:175–179) the trial brought against Apollonios would have been identified with the mythical struggle between Horus and Seth, that is between good, on the one hand (Apollonios, Horus), and evil, on the other (the prosecutors, Seth).

37. καὶ τότε δή: the collocation at the beginning of the hexameter is common in the archaic epic (e.g., *Iliad* 1.92, *Odyssey* 11.99), sometimes followed by ῥ(α) (*Iliad* 16.780, 23.822, *Odyssey* 7.143, 24.149). κακοῖσι κακός: polyptoton. Φθόνος: whatever the reason for the charge against Apollonios II, the poet presents envy as its cause. For the association of envy with Seth/prosecutors, see Moyer (2011:176–177). The construction of κακοῖσι… Φθόνος ἔμβαλε λύσσαν | ἄνδρασι is Homeric: see *LfgrE* s.v. βάλλω BIB6aγ. The fact that the one who inspires the feeling in these epic occurrences is almost always a deity leads us to believe that in our line envy is personified.

38. ἀνεμωλίωι: the adjective is quite common in Homer (6 instances) but occurs also at Theocritus 25.239. It does not seem necessary to see in the use of ἀνεμώλιος an allusion to the assimilation between Seth and Typhon as the entity that governs the winds (Moyer (2011:177)). Since the Homeric occurrences, only the translated meaning of ἀνεμώλιος is attested ("groundless," "fanciful"), not the original one ("windy"). ἐκλήϊσσαν is interpreted by Engelmann, on the basis of the Roussel's note at *IG* 12.4.299, as aorist of κλήιζω, with the meaning of "issue a summons to." Furley (2012:121–122) argues, quite convincingly, that we should read a form of κλείω < κλήιω, with the meaning of "lock up, imprison" (see his note for parallels). Then, Apollonios II would have been locked up for a certain period, waiting for the trial.

39. Does δοιώ refer to δίκηι or to οἵ? If we accept that it refers to δίκηι (the prosecutors brought two different accusations against Apollonios II), then we should interpret ἐγγράψαντα at l. 41 as referring to θεσμόν at l. 39. We would therefore have an hypallage similar to that of ll. 16–17 καθυπνώοντι… δεμνίωι. This is the position of Roussel (1916:82), Powell (1925:71), Engelmann and (cautiously) Longo (1969, II:19). Wilhelm (1934:14–15) believes instead that δοιώ refers to οἵ. Therefore, he would emend ἐγγράψαντα at l. 41 to the dual ἐγγράψαντε. The error (of the stonecutter?) would be due to the influence of the accusative θεράποντα at l. 39. This interpretation is accepted by Furley. Longo (1969, I:115) connects δοιώ to οἵ but does not consider it necessary to correct ἐγγράψαντα.

40. ἐκ-τῖσαι (= -τεῖσαι) ἀμοίβήν: the *iunctura*, attested already in Homer (*Odyssey* 12.382) is common especially in Apollonius of Rhodes (4 instances, always at the end of the line).

41–51. Apollonios's turmoil and his second dream. It is probable that here Maiistas had in mind the tale of Odysseus's nocturnal turmoil, after his incognito return to his palace, in *Odyssey* 20. This would strengthen the association between Odysseus and the faction of Sarapis in Delos, which has been amply illustrated by Moyer. The similarities of the story of *Odyssey* 20 with that narrated by Maiistas, in fact, are many. In both cases, the protagonist's rest is troubled by the threats of an adverse party: the worry for the suitors disturbs Odysseus's sleep, the worry for the trial disturbs Apollonios II's. Another point in common between the two stories is the nocturnal aid of the patron deity. Athena comes to the aid of Odysseus (*Odyssey* 20.30–55), Sarapis to the aid of Apollonios. Both deities encourage their assistants and foretell them the victory over their opponents. A further association can thus be proposed: that between Athena and Sarapis. This association seems far more convincing than that between Ino-Leucothea and Sarapis proposed by Moyer (2011:189), based on the help that the sea goddess gives to Odysseus at *Odyssey* 5.333–355. [15]

41. ὑπὸ δείματι: cf. Apollonius of Rhodes 4.53 τρομερῶι ὑπὸ δείματι πάλλετο θυμός.

42. For the difficulty in the expression (πᾶσαν) ἠῶ τε νύκτας τε, see the introduction. τε {ιν}: the expunction of ιν was proposed by Wilamowitz *ap. IG* 12.4.299. Moyer (2008:105) interprets the presence of two *ny* as *metri causa*: they would signal the lengthening of the *epsilon* in τε, required by the meter—a phenomenon attested in some Ptolemaic papyri of Homer. The *iota*, on the other hand, could be an unconventional graphic representation of the same lengthening, due to the scribe or the stonecutter. Furley (2012:122) proposes instead to read τε͂ι, i.e., the rendering of τῆι ("in that place") in the Attic alphabet and to remove only the *ny*, which would be an error of duplication. The place indicated by τῆι would be the one where Apollonios II is detained before the day of the trial (for which, see at l. 38). περὶ κραδίην ἐλέλιξεν: Engelmann interprets the phrase as a possible contamination of the following Homeric places: *Odyssey* 5.314 (κῦμα) δεινὸν ἐπεσσύμενον, περὶ δὲ σχεδίην ἐλέλιξεν |, *Iliad* 2.171 ἄχος κραδίην καὶ θυμὸν ἵκανεν | and 23.47 ἵξετ' ἄχος κραδίην. Moyer (2011:189) limits himself to the first of the abovementioned passages and observes that the allusion not only gives epic breath to the events, but also heralds divine intervention (in the passage from *Odyssey* 5, the protagonist is rescued by Ino-Leucothea). Nevertheless, I would argue that the main influence on Maiistas's text is primarily—if not exclusively—that of *Odyssey* 20. In fact, the verb used to indicate the physical and mental restlessness of Odysseus, who cannot sleep, is ἑλίσσω (*Odyssey* 20.24 and, in a simile, 28)—that is, a verb whose forms were soon mixed with those of ἐλελίζω (see Chantraine (1942:132)). For the possibility of tmesis, but with ἑλίσσω, cf. Theocritus 25.242 περὶ δ' ἰγνύησιν ἕλιξε |; for κραδίην ἐλέλιξεν, cf. Apollonius of Rhodes 4.351 δή ῥά μιν ὀξεῖαι κραδίην ἐλέλιξαν ἀνῖαι.

43. σταλάων… δάκρυ: Engelmann rightly refers to Apollonius of Rhodes 4.1064 σταλάει δ' ὑπὸ δάκρυ παρειάς. The situation of the *Argonautica* passage is similar to ours: Medea, worried about ending up in the hands of the Colchians who are chasing her, cannot sleep and sheds tears, while her heart spins in her chest (ἀλλά οἱ ἐν στέρνοις ἀχέων εἱλίσσετο θυμός, 1061). *Odyssey* 20.25–30 has been identified as a model of the passage of the *Argonautica*: see Hunter (2015:227) on Apollonius of Rhodes 4.1062–1065. The possibility that Apollonios II's anguish is implicitly compared to that of Medea is strengthened by the fact that the *loci* from the *Argonautica* quoted on ll. 41 and 42 come from the description of Medea's feelings in two different situations. Is Maiistas contaminating the *Odyssey* passage with that of the *Argonautica* (an example of "window reference")? It would be a choice worthy of a well-read Hellenistic poet.

44. ἀκλέα: as Engelmann notes, the final short *alpha* is not explained by abbreviation in hiatus, as in *Odyssey* 4.728 | ἀκλέα ἐκ μεγάρων (for which ἀκλεέ' ἐκ has been proposed).

45. κακὰς ἀπὸ κῆρας ἐρῦξαι: cf. *Iliad* 12.113 κακὰς ὑπὸ κῆρας ἀλύξας |, *Odyssey* 23.332 κακὰς ὑπὸ κῆρας ἄλυξεν; cf. also *Odyssey* 2.316, 19.558.

46: cf. l. 4. παμνήστοισιν: the form is attested elsewhere only in a 4th century BCE tablet from Thurii (Orphica fr. 491 Bernabé = 4 Graf-Johnston, p. 10), in which it is an attribute of the Μοῖραι.

47–48: cf. ll. 26–27.

50. περιώσιον ἄλλος: cf. περιώσιον ἄλλων | *Homeric Hymn* 2.362, Apollonius of Rhodes 1.466, but also Pindar's *Isthmian* 5.3. The attempts to clarify the passage made by Engelmann, *ad loc.*, and Longo's (1969:115–116), are not totally convincing. Following the other instances of περιώσιον, the translation of Maiistas's wording would be "no other man will speak (far) beyond me," which does not give a good sense. It seems as if Maiistas writes περιώσιον ἄλλος under the influence of one or more of the abovementioned passages.

52. ἔγρετο: the expected meaning here would be that of ἀγείρω, not that of ἐγείρω. In two Iliadic passages (7.434 ≈ 24.789), most manuscripts give the lection ἔγρετο although we would expect a form of ἀγείρω. ἔγρετο (instead of ἤγρετο) could be the incorrect transcription of an ΕΓΡΕΤΟ in a writing code that did not graphically distinguish between long or short e sound: see Brügger (2017) on *Iliad* 24.789, with further bibliography. Cf. also *Iliad* 23.287 ἔγερθεν / ἄγερθεν. The ΕΓΡΕΤΟ of our inscription would therefore represent an ἤγρετο in the Attic writing system. Otherwise, we have to imagine that the ἔγρετο-transcription was common in the Homeric manuscripts already in the 3rd century BCE.

53. Alliteration of the sound *p* (πᾶσα πόλις καὶ πάντα πολυμιγέω<ν>). [16] The presence of the entire city and various populations increases the importance of the event and underlines the internationalism of the Delian cult of Sarapis. Vidal-Naquet (1966:145) wonders whether the miracle which shut the prosecutor's mouth was not, first of all, the presence of a huge crowd. πολυμιγέων: the double *my* on the epigraph is *metri causa* (see the comment on l. 42).

55. {σα} of the stone gives no sense and has been deleted since the *editio princeps*. κεῖνο: here it could have the specific meaning of "that famous" *vel sim.* (see *LSJ* ἐκεῖνος 2). The miracle that occurred at the trial must have been famous in Delos: cf. ll. 62–63. πέλωρον could be both a noun and an adjective in agreement with θάμβος. This ambiguity is also in the Homeric occurrences: *Iliad* 12.202 = 220, *Odyssey* 9.257, 15.161.

56. ἀλιτρο<νό>ους: the adjective is rare and not attested before Maiistas. It occurs in an oracle, difficult to date, quoted by Porphyry (fr. 329.21 Smith, *ap.* Euseubius's *Praeparatio evangelica* 14.20).

58. ὄπιν ἔκλεεν: from Wilamowitz, *ap.* IG 12.4.299, onwards, Maiistas is believed to confuse ὄπις ("divine vengeance") with ὄψ ("voice"). ἔκλεεν may be an aorist form of κλύω (see Strunk (1967:83–86), and for our passage, p. 84). Furley (2012:122–123) proposes to correct the text of the stone to ὄπ' ἐνέκλαεν or ἐνίκλαεν; therefore, the sentence should be translated: "whose [i.e. the prosecutor's] voice no person thwarted nor helping writ of law." Maiistas would be underlining the fact that it was enough for the god to silence the prosecutors, without any other intervention. The prosecutors simply failed to speak and lost the case. The correction proposed by Furley would solve the following problems: that of postulating an error in Maiistas's interpretation of ὄπις; that of postulating a zeugma of the verb "to listen" in reference to something written; that of having to connect a positive adjective such as ἐπιτάρροθον to the evil side of the prosecutors; that of postulating the presence of a form of κλύω which, although theoretically possible, has no other attestation. As an alternative to the correction to ἐνέ/ίκλαεν, Furley also provides the possibility of correcting in ἔκλυεν—but this would solve only the last of the aforementioned problems.

60. στεῦντο: most scholars interpret the verb as meaning "to declare." The unspecified subject would be the witnesses of the affair. Wilhelm (1934:16–17) prefers to interpret the verb as meaning "standing still" *vel sim.* and to change ἐοικότας to ἐοικότες. In favor of the first interpretation, in addition to Engelmann's observation that witnesses are important in aretalogies, it may be observed that one can easily deduce a subject from a verb of statement (especially if in the third person plural) and furthermore that, if we accept the second interpretation (στεῦντο = ἵσταντο, on the base of the much-debated στεῦτο in *Odyssey* 11.584), it would be difficult to explain ἔμμεναι. Interpreted with the meaning "to declare," the verb constitutes an aside in the present tense within the past narrative. This establishes a link to the present of the performance or, more concretely, of the reading of the inscription. θεοπληγέσσιν: Engelmann derives the dative from θεοπλήξ (which would be *hapax*; cf. e.g., κυματοπλήξ in Sophocles's *Oedipus at Colonus* 1241, ἁλιπλήξ in Callimachus's *Hymn to Delos* 11), but it could also derive from θεοπληγής (attested only from the Late Antiquity). εἰδώλοισιν: Engelmann, following Roussel's translation, interprets the noun in the sense of "statues." Longo (1969, II:19–20) objects that this would not be the normal meaning of εἴδωλον. This is not true, because the meaning of "statue" is well attested: see *DGE* εἴδωλον II.1. Furthermore, statues or temples struck by the god, that is, by lightning (cf. e.g., κεραυνοπλήξ, κεραυνόπληκτος; Διὸς πληγεῖσα κεραυνῶι in *Odyssey* 12.416), are not rare in classical antiquity: cf. Aristophanes's *Clouds* 401–402, Lucretius 6.417–420, Cicero's *de divinatione* 1.12.19, and Seneca's *Naturales quaestiones* 2.42.1. Otherwise—as Wilhelm (1934:16–17) and Longo (1969, II:19–20), note—these εἴδωλα could be understood as "ghosts," "images." However—as Longo himself admits—"ghosts struck by the god" is an expression with little sense.

63. τεῦξας: Moyer (2008:105–106) notes that on the stone it is not written ΤΕΥΞΑΣ, as printed by all previous publishers, but ΖΕΥΞΑΣ. He therefore prefers to keep the text of the stone and interprets ζεύγνυμι in a wide sense. To the observations of Moyer, Furley (2012:123) correctly objects that there are no occurrences of ζεύγνυμι in the positive sense of "to allow" and, moreover, that Maiistas often uses the verb τεύχω (cf. ll. 30, 39, 44, 55). Therefore, ΖΕΥΞΑΣ may be an error of the stonecutter or the copyist(s) who prepared the fair copy for the stonecutter. θεόδμητον is an adjective that is particularly frequent in Pindar, who uses it for Delos in *Olympian* 6.59 and fr. 33c. 1 Maheler. The adjective, in the same sedes as in our passage, also in *Iliad* 8.519 θεοδήτων ἐπὶ πύργων | (of Troy).

64–65. For the association of one or more deities with the one whom the hymn is dedicated to, see the comment to 3b–5.

64. χαῖρε: the traditional greeting in Greek hymns. In the case of Maiistas's poem, which has come down to us inscribed in a column, the deity is invited to rejoice not only over the poem but also over the installation of the artifact. Through the dedication of a poem and/or an artifact, the poet and, together with him, the worshippers' community entwine a relationship of mutuality with the god. συνάορος is a Doric form recurring especially in Pindar and Euripides. The term has only one attestation in Homer (συνήορος, *Odyssey* 8.99), but with a more general meaning. For the association of Isis with Sarapis in this poem, cf. ll. 3–4, 55–56.

65. ἡμετέρωι: Moyer (2008:106) brought to the attention that on the epigraph is written ὑμετέρωι and not ἡμετέρωι, as printed by all publishers. This second-person plural could be understood as a reference to both Sarapis and Isis, or even as a *pluralis maiestatis* for Sarapis. πολύυμνε Σάραπι: the closing of the aretalogy recalls the opening verse (πολύαινε Σάραπι): the two compounds are similar both phonically and semantically. πολύυμνος: the adjective is not common; it is used for deity also in Euripides's *Ion* 1074.

Conclusions

The aretalogy of Sarapis by Maiistas is a poem with many interesting aspects. First of all, it is a clear case of a cultural melting pot: the language of the poem is (more or less) Homeric Greek; it has been composed on a Greek island; the deity who is praised in the poem is of Egyptian origin; the author of the poem is mostly likely non-Greek, possibly Egyptian; the priest who commissioned the poem is the grandson of an Egyptian priest of Sarapis who moved from Memphis to Delos. Moreover, I. S. Moyer argues for the presence in the poem itself of some elements of Egyptian culture and myth (see at ll. 11b–12, 37–63, 37, 38).

Other interesting aspects are those that pertain to the philological and literary analysis of the poem, on which my contribution is focused. As we have already said in the introductory lines, Maiistas has been considered by some scholars an amateur poet; some difficulties of the poem have been easily explained as errors due to the author's poor linguistic and poetic ability. Thanks especially to Moyer's and Furley's contributions, although, Maiistas's reputation among scholars has changed. In fact, on the one hand, some linguistical eccentricities of the poem which cannot be easily attributed to the stonecutter, or the copyist(s) of the fair copy remain (see on ll. 33, 42, 50, and the introduction). On the other hand, Maiistas not only proves to know a large part of Greek literature, from Homer to poets almost contemporary to him, but he also contaminates the various influences in a way that, albeit certainly not the same of that of the most refined Hellenistic poets, nevertheless seems to follow the same trend. The poet's use of Atticisms and Dorisms within the Homeric *Kuntsprache* is not unparalleled among the early Hellenistic poets. We can just quote the famous passage of Callimachus's *Iambus* 13, in which the poet remembers having composed his *Iambi* in Ionic, in Doric and a mixed dialect. [17] Furthermore, the allusions to the *Odyssey*, both from the point of view of the text and that of the plot, and the possible window reference to the *Odyssey* and Apollonius's *Argonautica* (see on ll. 41, 42, and especially 43) make Maiistas's aretalogy a clear enough example of Hellenistic poetics. To this must be added that, if Moyer is right in seeing allusions to the Egyptian culture and myth, then "Maiistas' appeal to both Greek and Egyptian cultural tradition is reminiscent of certain works by the Alexandrian poets Callimachus and Theocritus." [18]

What has been said so far does not tell us something only about the (obscure) author of the aretalogy: in fact, if Maiistas's knowledge of the works of poets such as Theocritus or Apollonius of Rhodes is confirmed, then his aretalogy is a document of the early reception of these poets. This topic, however, would take us away from the purpose of my contribution.

Bibliography

Bremmer, J. N. 2002. "How Old is the Ideal of Holiness (of Mind) in the Epidaurian Temple Inscription and the Hippocratic Oath?." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 141:106–108.

Brügger, C. 2017. *Homer's Iliad*. The Basel Commentary: Book XXIV. Trans. W. Millis, and S. Strack, ed. S. D. Olson. Boston. Orig. pub. 2009 in German.

Chantraine, P. 1942. *Grammaire homérique. Tome I: Phonétique et morphologie*. Paris.

de Hoz, M.-P. 2017. "Religious Discourse in Hellenistic and Roman Times: Content Topoi in Greek Epigraphic Cult Foundations and Sacred Norms." *Kernos* 30:1–31.

Engelmann, H. 1975. *The Delian Aretalogy of Sarapis*. Trans. E. Osers. Leiden. Orig. pub. as *Die delische Sarapisaretalogie*, 1964. Meisenheim.

Furley, W. D. 2012. "Revisiting Some Textual Problems in the Delian Sarapis Aretalogy by Maiistas (*IG* XI 4 No. 1299), *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 180:117–125.

Gow, A. S. F. 1950. *Theocritus*. Vol. II: Commentary, Appendix, Indexes and Plates. Cambridge.

van Groningen, B. A. 1951. ΑΝΤΙΠΑΤΡΟΣ. *Mnemosyne* (3rd series) 4.3–4:302–303.

Hiller von Gaertringen, F. 1917. *SIG* 663, in W. Dittenberger's *Sylloge inscriptionum Graecarum* (3rd edition). Vol. 2.

Hunter, R. 2015. *Apollonius of Rhodes. Argonautica: Book IV*. Cambridge Greek and Latin Classics. Cambridge.

Longo, V. 1969. *Aretalogie di età ellenistica. Parte I: Epigrafi e papiri; Parte II: Traduzioni e commento*. Genoa.

Magnelli, E. 1995. "Le norme del secondo piede dell'esametro nei poeti ellenistici e il comportamento della 'parola metrica'." *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 35:135–164.

———. 2002. *Studi su Euforione*. Seminari Romani di cultura greca. Quaderni. N. 4. Rome.

Marek, C. and E. Zingg, E. 2018. *Die Versinschrift des Hyssaldomos und die Inschriften von Uzunyuva (Milas/Mylasa)*. Asia Minor Studien Band 90. Bonn.

Moyer, I. S. 2008. "Notes on Re-Reading the Delian Aretalogy of Sarapis (*IG* XI.4 1299)." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 166:101–107.

———. 2011. *Egypt and the Limits of Hellenism*. Oxford.

Palmieri, V. (forthcoming). "Teocrito e [Teocrito]: problematiche di paternità e di genere letterario nello *Herakles Leontophonos*." *Seminari Romani di cultura greca*.

Palumbo Stracca, B. M. 1987. "Gli infiniti tematici brevi in Alcmane." *Studi italiani di filologia classica* 5:37–50; now in ΣΥΜΦΩΝΙΑ. *Studi di dialettologia e metrica greca*, ed. L. Bettarini, 17–32.

Petrovic, I. 2016. "The Style and Language of Epigrammatic *Programmata*." In *Dialect, Diction, and Style in Greek Literary and Inscribed Epigram*. Trends in Classics: Supplementary Volumes 43, ed. E. Sistakou, and A. Rengakou, 391–413. Berlin.

Powell, J. U. 1925. *Collectanea Alexandrina*. Oxford.

———. 1929. "Later Epic Poetry in the Greek World." In *New Chapters in the History of Greek Literature. Second Series*, eds. J. U. Powell and E. A. Barber, 35–46. Oxford.

Richardson, N. J. 1974. *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford.

Robert, J., and L. Robert. 1953. Review of B. A. van Groningen 1951. *Revue des études grecques* 66:154–155.

Robertson, N. 2013. “The Concept of Purity in Greek Sacred Laws.” In *Purity and the Forming of Religious Tradition in the Ancient Mediterranean and Ancient Judaism*, eds. C. Frevel, and C. Nihan, 195–244. Leiden.

Roussel, P. 1914. *IG* XI 4. 1299. In *Inscriptiones Graecae XI. Inscriptiones Deli. Fasc. 4.* Berlin.

———. 1916. *Les cultes égyptiens à Délos du IIIe au Ier siècle av. J.-C.* Nancy.

Strunk, K. 1967. *Nasalpräsentien und Aoriste*. Heidelberg.

Totti, M. 1985. *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion*. Subsidia Epigraphica XII. Hildesheim.

Turkeltaub, D. W. 2003. *The Gods’ Radiance Manifest: An Examination of the Narrative Pattern Underlying the Homeric Divine Epiphany Scenes.* PhD diss., Cornell University.

Vidal-Naquet, P. 1966. Review of *Die delische Sarapisaretalogie* by H. Engelmann. *Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes* 40 (3rd series):143–145.

West, M. L. 1982. *Greek Metre*. Oxford.

Wilhelm, A. 1934. “Zu dem Gedichte des Maiistas. IG *XI 1299.*” *Symbolae Osloenses*, 13:1–18.

Footnotes

[back] * I wish to thank L. Bettarini, F. Camia and A. Cinalli, for reading the draft of my paper.

[back] **1.** In the commentary entries, I will follow Engelmann’s text. My numbering differs from that of Engelmann: I only consider the number of the poem’s lines, while Engelmann combines the lines of the prose account with those of the poem. With “line” or “l.,” I will refer to the text of the poem, not to the whole inscription. Whenever the reference will be to the prose account, that will be made explicit.

[back] **2.** The inscription was discovered in 1912 and edited as *IG* XI 4. 1299 by Roussel. As to the date of the inscription, see Moyer (2008), 101–102. An interesting parallel for our text is the verse-inscription of Hyssaldomos, discovered in the Uzunyuva district of Carian Mylasa and published by Marek and Zingg (2018). Among the points of similarity between the two texts we have to mention the date (around 200 BCE), the narration of a story involving historical figures who receive divine aid, and the fact that the author of the poem is not the protagonist of the narration. For other parallels, see Marek and Zingg (2018), 105–107, and their commentary on ll. 103, 109 and 119. Another major point of similarity between the two poems would be their dedication to the same god, Sarapis, but while this is certain for Maiistas’s aretalogy, it remains only a probable hypothesis for Hyssaldomos’s poem: on the identity of the divinity to whom the latter is dedicated, see at least Marek and Zingg (2018), 85–136 (for Sarapis, 91–107).

[back] **3.** If the name is Egyptian, then its first part can be interpreted either 1) as coming from demotic *mr* < middle Egyptian *mri* (“to love”) or 2) as coming from middle Egyptian *mꜣʿ* (“to be truthful, just”). The second part of the name can be interpreted either a) as the common suffix -ιστης/-ιστας (compare, e.g., the abovementioned Saistes) or b) as an aberrant form of the demotic *is(.t)* < middle Egyptian *ꜣś.t* (“Isis,” the goddess). The same aberrant form could be at the basis of the second part of the names Σαΐστης (which could be analyzed as *sa-aset*, “the man of Isis”) and Ἁρτυσαείστης (*O. Deiss.* 72, III c. CE; the first part of the name could be a Greek rendering of demotic *hr* < middle Egyptian *hr.w*, “Horus,” son of Isis). The interpretation 1b would be comparable to Greek names such as Φιλιστῆς, Φιλίστας, etc. According to the interpretation 1b, Maiistas’s name would be translatable as “beloved of Isis” and it would be comparable to Meriamun (“beloved of Ammon”), translated in Greek with Φιλάμμων. In this regard, we can remember that *mr is(.t)* (“beloved of Isis”) is one of the royal titles of Ptolemy IV. Following the interpretation 2b, the name Maiistas would be translatable as “truthful, just Isis”: compare Μαιεῦρις (“truthful, just Horus”; e.g., in *O. Strasb.* 1.50). The interpretations 1a and 1b are the most convincing. I thank Marta Addessi and Alessandro Piccolo for their fundamental help in analyzing the name of Maiistas.

[back] **4.** The comparison can be extended to the name Masistios (Herodotus 7.79, 9.20 etc.).

[back] **5.** For the division between ll. 23 and 24, see West (1982:153), who calls it an “unusual line division.” For details on οὗ at l. 33 and on the wording at l. 50, see *ad loc.* As to πᾶσαν | ἠῶ τε νύκτας τε, see Furley (2012:122), who admits that his reading τῆι (instead of τε {ιν}) only “alleviates the difficulty” in the expression. I would be tempted to add to the eccentricities the repetition of the verb τεύχω throughout the poem (ll. 30, 39, 44, 55, 63), with a great variety of referents—but this could be due to my modern aesthetic perception.

[back] **6.** For an early example of this trend, see Vidal-Naquet (1966:144).

[back] **7.** Particularly present to Maiistas’s mind may have been Apollonius’s *Argonautica* 4 (see below, the comment on ll. 41, 42, 43); perhaps also Pindar’s first *Nemean Ode*, whose introductory lines are on Ortigia, which is called “sister of Delos” (see the comment on ll. 7 and 17), and Theocritus’s (?) *Idyll* 25 (see especially the comment on ll. 21 and 42). *Idyll* 25 is usually considered, if not authentic, at least contemporary to Theocritus. For a discussion on its authorship and its relationship with other Hellenistic poetry, see Palmieri (forthcoming), with further bibliography.

[back] **8.** See Moyer (2011:184n140) for the data on the bucolic diaeresis and the predominance of feminine caesura (64%) over the masculine.

[back] **9.** Magnelli (1995:151) lists the following infractions of metrical laws: infraction of Meyer’s first law at l. 37 (due to *Wortbild*), of Meyer’s second law at l. 10, of both Meyer’s first (due to *Wortbild*) and second law at l. 59, of Giseke’s law at l. 7 and at l. 52 (due to *Wortbild*). We may add an infraction of Tiedke-Meyer’s law at l. 5 and two cases of ephtemimeral caesura after spondaic 3rd foot. These kinds of metrical laws are strictly avoided only by Callimachus and his followers; the infractions are more common in other Hellenistic poets. The percentage of Maiistas’s infraction of Meyer’s first law is 3.077%, whereas that of Callimachus is 0.9% and that of other early-Hellenistic poets oscillates between the 6.1–5.7% of Theocritus and the 2.5% of Apollonius. The percentage of Maiistas’s infraction of Meyers’s second law is 3.077% and is comparable to that of Theocritus’s bucolic poetry (3.14%). The percentage of Maiistas’s infraction of Giseke’s law is 3.077%, which is considerably higher than that of other early Hellenistic poets (from Callimachus, hymns’ 0.21% to Euphorion’s 1.97%). The percentage of Maiistas’s infraction of Tiedke-Meyer’s law is 1.54%, which stands between the very law ones of Callimachus, Apollonius of Rhodes, bucolic Theocritus and Euphorion (all smaller than 1%) and the high ones of epic Theocritus (3.89%) and Aratus (3.73%). The percentage of ephtemimeral caesura after spondaic 3rd foot is 1.54% in Maiistas, which is higher than Callimachus, hymns’ 0.64% and bucolic Theoritus’s 0.50%, but smaller than the percentages of the other poets (epic Theocritus 2.40%, Apollonius of Rhodes and Euphorion 2.80%, Aratus 10.90%). For the statistic criteria and the data of the other Hellenistic poets, see Magnelli (1995) and (2002).

[back] **10.** The couplet is mentioned by Porphyry (*de abstinentia* 2.19), who perhaps derives it from Theophrastus (*de pietate* fr. 9 Pötscher), and by Clement of Alexandria (*Stromateis* 5.1.13; cf. 4.22.142). Cyril of Alexandria (*contra Iulianum* 9.28.14) and Bessarion, who however cites only the first verse, derive it from Porphyry. If the source of Porphyry is really Theophrastus, then the inscription must be earlier than the mid-4th century CE. Bremmer (2002:106–108) expresses doubt about Porphyry’s dependence on Theophrastus in that passage from the *de abstinentia* and proposes for the Epidaurus’s inscription a date around the turn of the Common Era.

[back] **11.** For a survey of the documentation, see Palumbo Stracca (1987).

[back] **12.** For the hypallage Ἀντιπάτροιο καθυπνώοντι… δεμνίωι Longo compares ll. 46–48.

[back] **13.** Longo (1969:113) rightly analyses τοῦ at l. 14 as a “pronome con normale valore anaforico nei confronti di Δημήτριον del verso che precede.”

[back] **14.** For the iota as a glide, see on l. 10.

[back] **15.** See also on l. 42.

[back] **16.** I do not include φῦλα, since it is doubtful whether in Hellenistic times φ was still pronounced /ph/ or already /f/, not to mention the fact that certain sounds could vary considerably from region to region.

[back] **17.** Callimachus *Iambus* 13 fr. 203.17–18 Pfeiffer τοῦτ᾽ ἐμπ[έ]πλεκται καὶ λαλευς[..]..[| Ἰαστὶ καὶ Δωριστὶ καὶ τὸ σύμμικτ̣ο̣ν. I owe the reference to Davide Massimo. The interpretation of Callimachus’s verses is far from being certain; nevertheless, whether Callimachus refers to his own work or to the work of some other contemporary poets, the fact remains that these verses testify to the existence of poems composed in a mix of dialects in the early Hellenistic period.

[back] **18.** See Moyer (2011:184–185); the quote is from p. 184.

VOLUME 19

Gli inni epigrafici delfici e il teatro classico: un'interazione complessa

Simone Fiori

YOU MAY ALSO LIKE

Prytanis di Caristo

Eleonora Berti, Alessandro Di Marzio, Dorina Lustri, Chiara Martina Papa, Antonio Romano Il decreto con…

Kraton di Calcedonia e gli Attalidi

Filomena Angellotti, Riccardo Biagiucci, Jorge Cocquyt, Sophia De Gaetano, Giada Di Giuseppe, Salvatore Luigi Guglielmino,…

Stay up to date

Get the latest updates from the CHS regarding programs, fellowships, and more!

JOIN THE COMMUNITY

CONNECT

0. Introduzione

Sorprendente, quasi disarmante è la vastità della bibliografia relativa ai cinque inni epigrafici (tre peani ad Apollo, un peana [*sic*] a Dioniso e un inno a Vesta) rinvenuti a Delfi nel periodo a cavaliere tra l'ultimo decennio del diciannovesimo secolo e il primo del ventesimo. [1] Differenti per datazione (tre di essi risalgono alla metà del quarto secolo a.C., mentre i restanti due si collocano nell'ultimo terzo del secondo secolo a.C.) e per provenienza geografica dei relativi autori (Aristonoo è di Corinto, Filodamo di Scarfea in Locride Epicnemidia, Ateneo e Limenio, verosimilmente, di Atene), questi componimenti sono perlopiù accomunati da una dizione elevata e colta, ma anche da un'adesione non supina alla vulgata mitica. Le principali deviazioni dalla versione tradizionale del mito, seppur accuratamente studiate nei commenti relativi ai singoli inni, sembrerebbero riconducibili ad un denominatore comune finora non esplicitamente rilevato dalla critica: ciascuna di esse presenta paralleli (quantomeno parziali) con varianti mitiche attestate per la prima volta in testi tragici. Il *Peana* di Filodamo presenta, come le *Fenicie* di Euripide (649–656), una versione edulcorata della nascita di Dioniso e dell'instaurazione del suo culto, del tutto improntata alla serenità e alla gioia: il *Peana* di Aristonoo, con movenze simili a quelle del prologo delle *Eumenidi* (1–29), racconta di un insediamento pacifico di Apollo a Delfi; il *Peana* di Limenio, oltre a descrivere un itinerario del dio simile a quello delineato nelle *Eumenidi* (1–29), cita il ramo d'ulivo di Delo caro a Latona che già Euripide aveva menzionato nell' *Ifigenia in Tauride* (1094–1105). Questa rete di affinità appare potenzialmente molto significativa, in quanto l'età ellenistica e la prima età imperiale sono ritenute le epoche della fioritura panellenica del teatro; forse anche (ma non solo) in virtù dell'accresciuta popolarità del culto di Dioniso, tradizionalmente considerato patrono delle manifestazioni teatrali, tragedia e commedia si diffusero prepotentemente in tutto il mondo grecofono, comprese le terre remote conquistate da Alessandro. [2] Già Strauss Clay, peraltro, ha sostenuto che il *Peana a Dioniso* di Filodamo potrebbe essere il frutto di una ben ponderata strategia del clero delfico, che, per evitare un appannamento del prestigio apollineo dinanzi all'ondata dionisiaca del teatro, avrebbe promosso un'assimilazione di Dioniso ad Apollo come Peana, avviando anche la costruzione di un edificio teatrale nel santuario. [3]

In ragione di tali premesse, questo contributo si propone di studiare i punti di contatto fra testi teatrali (*in primis* tragici) e gli inni epigrafici di Delfi che presentano varianti mitiche confrontabili con quelle note a partire dai grandi tragediografi ateniesi, ossia i peani di Aristonoo, Filodamo e Limenio, che saranno esaminati nel dettaglio sia sul piano contenutistico sia sul piano stilistico-formale. Siamo di fronte ad effettive riprese di opere teatrali, oppure le (innegabili) somiglianze devono piuttosto essere ricondotte (almeno in parte) all'alveo dell'antica tradizione lirica rifluita nelle sezioni corali della tragedia? [4] A questa domanda, a mio avviso affatto importante per un corretto inquadramento storico-letterario degli inni epigrafici delfici, si cercherà di rispondere nei prossimi paragrafi.

1. Un peana a Dioniso, tra lirica corale e tragedia

1.1 Il Dioniso apollineo di Filodamo

Dalla pavimentazione della Via Sacra, in prossimità dell'altare di Chio, proviene la stele che ha restituito un celebre quanto controverso *Peana a Dioniso*, composto, come riportato dal decreto onorario collocato al fondo dell'iscrizione, dall'altrimenti (quasi) ignoto Filodamo di Scarfea. L'esteso inno, del quale si conservano 156 versi, prende le mosse da un'evocazione della nascita di Dioniso e del progressivo consolidamento della sua identità (strofe 1–4); quindi, dopo una vasta lacuna alle strofe 6–8, il *Peana* prosegue con la voce di Apollo, che esorta i fedeli a tributare al fratello Dioniso gli onori che prima spettavano solo a lui. In particolare, Apollo chiede di istituire agoni ditirambici in occasione delle Feste Pitiche, nonché di completare la ricostruzione del suo tempio, nel quale dovrà essere venerato anche Dioniso.

Dall' *editio princeps* di quest'inno, approntata da Weil nel 1895 e poi perfezionata nel 1897, [5] davvero molto è stato scritto, tanto da portare Käppel a osservare che "[t]rotz der relativ geringen Beachtung, die der Paian des Philodamos in modernen Literaturgeschichten findet, gibt es wohl kaum ein Gedicht des 4. Jhs. v. Ch., über das mehr geschrieben worden ist als über dieses." [6] Particolarmente dibattute sono state la datazione dell'inno e la sua contestualizzazione storico-religiosa. Tuttavia, mentre la prima questione è stata risolta dal collocamento dell'arcontato del magistrato citato nel decreto onorario, Etimonda, al 340/339 a.C., [7] l'interpretazione complessiva del poema rappresenta ancora una *vexata quaestio*.

A scatenare l'interesse degli studiosi è stata, in particolare, la scelta di dedicare un peana, che, come noto, è il genere lirico più tipicamente (seppur non esclusivamente) apollineo, a Dioniso, cui per tradizione spettava la *Gattung* del ditirambo. In effetti, l'incompatibilità di peana e ditirambo, differenti per armonia, ritmo ed ἦθος, è segnalata da Pindaro (fr. 128c Snell-Maehler), che contrappone i due generi e le relative descrizioni con la correlazione μέν… δέ, e soprattutto da Filocoro (328 F 172 Jacoby), che spiega come non sempre gli antichi, in occasione delle libagioni, intonassero ditirambi, ma lo facessero soltanto quando tali libagioni prevedessero vino e ubriachezza: in caso di un contesto più disteso e ordinato, invece, era Apollo ad essere oggetto di canti. [8]

In verità, la prima strofe dell'inno di Filodamo si apre con una serie di invocazioni a Dioniso, chiamato con gli appellativi di Διθύραμβε, Βάκχ', ε[ὔιε, ταῦρε, κ]ι̣σ̣σ̣ο̣χαῖ- / τα, Βρόμι' (1–4); in questo modo, dunque, gli orizzonti di attesa dei fruitori vengono orientati in direzione del ditirambo, ma subito queste aspettative vengono confuse dal mesimnio Εὐοῖ ὦ ἰὸ [βακχ' ὦ ἰὲ Παιά]ν, costituito da una prima parte dai connotati ditirambici (ὦ ἰὸ [βακχ') e da una seconda che invece è propria del peana (ὦ ἰὲ Παιά]ν). L'ambiguità prosegue fino all'efimnio (Ἰὲ Παιάν, ἴθι σωτή[ρ, / εὔφρων τάνδε] πόλιν φύλασσ' / εὐαίωνι σὺν [ὄλβῳ.]), che presenta tutte le caratteristiche proprie del peana, rese particolarmente evidenti dalle scelte lessicali e dalla richiesta di intervento benefico nei confronti della comunità. Nelle strofe successive mesimnio ed efimnio si ripetono inalterati, provvedendo così a sciogliere il dubbio in modo evidente quanto probabilmente inatteso: il componimento è un peana. [9]

La progressiva 'apollinizzazione' di Dioniso non si concretizza soltanto tramite la graduale immissione di elementi propri del genere del peana, ma anche attraverso particolari scelte nel trattamento della materia mitica. Colpisce, in particolare, la narrazione relativa alla nascita del dio Dioniso e al riconoscimento del suo *status* divino: Filodamo, infatti, omette scientemente tutti gli aspetti più scabrosi e dolorosi del mito. [10]

> ὃ̣ν Θήβαις ποτ' ἐν εὐίαις
> Ζη[νὶ] γείνατο καλλίπαις Θυώνα·
> πάντες δ' [ἀθά]νατοι χόρευ-
> σαν, πάντες δὲ βροτοὶ χ[άρεν
> [σαῖσ', ὦ Β]άκχιε, γένναις.
> ……………………
> ……………………
> ……………………
> Ἆ̣ν, τότε βακχίαζε μὲν
> χθὼ[ν……….] τε Κάδ-
> μου Μινυᾶν τε κόλπ[ος Εὔ-
> βο]ιά τε καλλίκαρπος,
> Εὐοῖ ὦ ἰὸ [βακχ' ὦ ἰὲ Παιά]ν·
> πᾶσα δ' ὑμνοβρύης χόρευ-
> εν̣ [Δελφῶ]ν ἱερὰ μάκαιρα χώρα·
> αὐτὸς δ' ἀστερόεν δέμας
> φαίνων Δελφίσι σὺν κόραι[ς
> [Παρν]ασσοῦ πτύχας ἔστας.

> […] Lui, [Dioniso], che un tempo nella fervente Tebe Tiona generò a Zeus, divenendo madre di un nobile figlio. Tutti gli dèi presero a danzare, tutti i mortali, o Bacco, gioirono della tua nascita. […] In quel giorno, una frenesia dionisiaca prese la terra di Cadmo, la valle dei Mini e la ferace Eubea, evoè, o Bacco, o Peana! Tutta quanta la sacra e beata regione di Delfi, in un rigoglio di inni, si mise a danzare. E tu stesso, rivelando il tuo aspetto celeste, prendesti posizione sulle balze del Parnaso in compagnia delle fanciulle di Delfi. [11]

Filodamo *Peana a Dioniso* 6–10, 14–23

Se si confrontano i versi di Filodamo con le *Baccanti* di Euripide, si nota subito l'assenza di riferimenti espliciti all'infelice sorte della madre di Dioniso, incenerita dalla folgore di Zeus, alla quale invece la celebre tragedia allude già nel prologo (2–3), per poi dedicarle uno spazio ancor più ampio nella parodo (88–103). Una differenza ancor più marcata è segnata dalla calorosissima manifestazione di gioia che Filodamo attribuisce agli abitanti di Tebe e delle regioni vicine: siamo agli antipodi del Dioniso delle *Baccanti*, che, tornato nella terra natia appositamente per punire i Tebani, scettici sulla sua origine divina e non ancora iniziati ai suoi riti (26–54), suscita nelle donne della città una fosca frenesia che, invece di limitarsi alle ben più serene forme di invasamento descritte da Filodamo, culmina nell'uccisione del principale oppositore del dio, il re Penteo (1030). [12]

L'atmosfera che caratterizza la nascita di Dioniso in questo *P eana*, dunque, ha ben poco a che spartire con la 'vulgata': manca l'elemento dell'affermazione violenta del dio, che non si riscontra solo nell'episodio tebano del contrasto con Penteo, ma anche in tutti gli altri momenti più significativi del suo mito, ovvero gli scontri con Licurgo, le Miniadi e le Proitidi. [13] In Filodamo, piuttosto, si ravvisa nitidamente la penetrazione di elementi di matrice apollinea, come il nome di καλλίπαις Θυώνα che viene attribuito, in luogo del ben più frequente Semele, alla madre di Dioniso. Stando a fonti erudite come Pseudo-Apollodoro (3.5.3) e Diodoro Siculo (4.25.4), [14] Θυώνα sarebbe il nome che Semele avrebbe assunto dopo che il figlio Dioniso la condusse fuori dall'Ade e la fece salire sull'Olimpo. La scelta di questa variante onomastica, dunque, permette a Filodamo di scavalcare completamente l'episodio che aveva coinvolto Semele, comprimendo la successione diacronica degli eventi e concentrando tutta l'attenzione sul mero esito della vicenda, ovvero l'assunzione di Θυώνα fra gli dèi, la quale, in questo modo, viene implicitamente posta sullo stesso piano delle altre dee che a loro volta furono madri di dèi. Questa equiparazione viene completata dall'attribuito καλλίπαις, altrove mai attribuito a Semele: anzi, se l'aggettivo (come in Filodamo) viene impiegato con valore di composto essocentrico ed è riferito ad una dea, la divinità qualificata come καλλίπαις è sempre Latona, ovvero proprio la madre di Apollo. [15]

In sintesi, dunque, Filodamo, ha istituito un'analogia tra Latona e Semele con l'intento di evidenziare l'affinità dei rispettivi figli: per istituire questo rapporto, ha fatto ricorso all'aggettivo καλλίπαις, che, sia come composto essocentrico ('dai bei figli') sia come composto determinativo ('bel figlio'), trova le sue prime attestazioni note nella tragedia attica, che nel primo caso corrispondono ad Eschilo *Agamennone* 762 e al fr. adespoto 178 Snell-Kannicht (dove, peraltro, l'attributo è riferito proprio a Latona), nel secondo ad Euripide *Oreste* 964.

L'uso dell'aggettivo καλλίπαις, pertanto, è indizio di una possibile relazione tra il *P eana* di Filodamo e la tragedia. Questo sospetto diventa più fondato se si considera la narrazione della nascita di Dioniso nel suo complesso. Essa, infatti, presenta un parallelo tanto significativo quanto purtroppo scarsamente considerato e indagato, [16] che ci viene offerto dal primo stasimo delle *Fenicie* di Euripide.

> Βρόμιον ἔνθα τέκετο †μάτηρ
> Διὸς γάμοισι†,
> κισσὸς ὃν περιστεφὴς
> ἑλικτὸς εὐθὺς ἔτι βρέφος
> χλοηφόροισιν ἔρνεσιν
> κατασκίοισιν ὀλβίσας ἐνώτισεν,
> βάκχιον χόρευμα παρθέ-
> νοισι Θηβαΐαισι
> καὶ γυναιξὶν εὐίοις.

> Lì [= a Tebe], dall'unione della madre con Zeus, venne alla luce Bromio. Subito, fin da quando lui era un infante, l'edera in guisa di corona, con i suoi verdeggianti, ombrosi virgulti, rivestì e benedisse lui, Bacco, che una danza dionisiaca ispirò tra le ferventi fanciulle e donne di Tebe.

Euripide *Fenicie* 649–656 (ed. Diggle)

Come in Filodamo, anche nelle *Fenicie* Dioniso viene alla luce in una situazione contrassegnata da gioia e armonia: il riferimento alla madre non implica alcun cenno alla sua incinerazione, né alla venuta al mondo del dio seguono manifestazioni di ostilità o di violenza. Tutto si risolve nel tripudio di una danza entusiasta, ispirata da un piccolo Dioniso già coronato del verde dell'edera. Ciò che appare ancor più significativo, questa caratterizzazione di Dioniso non può essere ritenuta una trovata estemporanea, ma pare profondamente radicata nel sistema di valori che informa tutta quanta la componente corale di questa tragedia.

Il Coro delle *Fenicie*, come spiegato nella parodo (202–260), si compone di donne provenienti dalla zona di Tiro, la città fenicia della quale era originario Cadmo, il fondatore di Tebe. La loro destinazione ultima, tuttavia, non è Tebe, che comunque è la città dove si trovano al momento, ma Delfi, dove sono attese come offerta ad Apollo. Come ha ben sottolineato Arthur, le parole delle donne fenicie presentano una Delfi caratterizzata dalla compresenza di elementi apollinei e dionisiaci: [17] il Coro, infatti, non menziona soltanto le acque della fonte Castalia, ma anche i duplici bagliori di fuoco sulle vette sacre a Dioniso (226–228: πυρὸς / δικορύφων σέλας ὑπὲρ ἄκρων / βακχεῖον Διονύσου) e la vite che ogni giorno fa cadere il grappolo rigoglioso di infiorescenze (229–231: οἴνα θ' ἃ καθαμέριον / στάζεις, τὸν πολύκαρπον / οἰνάνθας ἱεῖσα βότρυν). Delfi si configura, quindi, come il luogo della conciliazione di Apollo con Dioniso, il quale perde gli aspetti più selvaggi propri del suo culto per divenire "a god of peace and civilization." [18] La pacifica nascita di Apollo a Tebe, dunque, è funzionale a creare l'immagine serena di un passato perduto, minacciato e vanificato da un presente nel quale divampa una conflittualità selvaggia. Ciò risulta molto chiaro nella strofe del secondo stasimo (784–800), che presenta una netta contrapposizione tra Dioniso e Ares, cui il coro, con una dura apostrofe, rimprovera l'insensibilità per la bellezza delle feste di Dioniso, dove le fanciulle danzano coronate di edera: Ares, invece, si appresta a guidare processioni senza guida, animate dallo stridio metallico delle armi. Le odi corali delle *Fenicie*, dunque, sembrano organizzate secondo una tripartizione temporale: [19] un passato positivo ma ormai inattingibile, incarnato dalla madrepatria fenicia e dalla presenza di figure benefiche come Dioniso, un presente che, nella città di Tebe, è segnato dalla forza distruttrice di Ares, e soprattutto un futuro incarnato da Delfi (non a caso la meta delle fanciulle fenicie), dove la congiunzione di istanze diverse ma complementari, rappresentate da Apollo e Dioniso, potrà offrire una riconciliazione.

L'avvicinamento di Apollo e Dioniso che si lascia agevolmente intuire nelle *Fenicie*, peraltro, non è affatto un *unicum* nella tragedia: anzi, la tragedia è il genere dal quale provengono le testimonianze più antiche di un tale *rapprochement*. Oltre ai canti corali delle *Fenicie* appena considerati, esse consistono in due frammenti tramandati da Macrobio (*Saturnalia* 1.101.19 Willis), che, a sostegno della tesi per cui il Parnaso sarebbe stato sacro sia ad Apollo sia a Dioniso, cita un passo di Euripide (fr. 477 Kannicht: δέσποτα φιλόδαφνε Βάκχε παιὰν Ἄπολλον εὔλυρε) e un passo di Eschilo (fr. 341 Radt: ὁ κισσεὺς Ἀπόλλων, ὁ βακχειόμαντις). Entrambi i frammenti presentano un palese scambio di attributi tra le divinità, in quanto il Bacco euripideo è presentato come 'amante del lauro' (φιλόδαφνε) piuttosto che dell'edera, mentre l'Apollo eschileo si orna di edera (κισσεὺς) e vaticina in preda al delirio bacchico (βακχειόμαντις). [20]

Aspetti della religione dionisiaca dai connotati latamente apollinei si incontrano, peraltro, persino nel primo stasimo delle *Baccanti* di Euripide (370–432), dove il Coro di Baccanti asiatiche enuncia i principi della σωφροσύνη, orientati al rispetto dei valori civili consolidati. Nel commento allo stasimo, Guidorizzi afferma che "il Coro descrive […] un secondo aspetto della religione dionisiaca, quello che era più familiare alla cultura ateniese," presso la quale Dioniso era considerato "il sereno signore del vino e dei banchetti," il dio che "rende uguali poveri e ricchi, accomunati dalla gioia e dall'oblio che il vino offre." [21]

In effetti, questo stretto legame tra Apollo e Dioniso che vediamo ad Atene e a Delfi potrebbe avere a che fare con la storia religiosa di queste due comunità. Secondo Rohde, l'avvicinamento dei due fratelli divini avrebbe avuto luogo a Delfi, dove il culto di entrambi doveva essere molto vivace fin dall'antichità, tanto che Plutarco (*De E apud Delphos* 388e) affermava che a Delfi Dioniso era oggetto di una venerazione non inferiore di quella tributata ad Apollo. Rohde ritiene che la classe sacerdotale delfica inglobò il culto dionisiaco nell'ottica delle proprie aspirazioni universalistiche, privandolo però dei suoi aspetti più eversivi e violenti; in seguito, questa versione edulcorata del dionisismo sarebbe penetrata ad Atene tramite l'oracolo di Delfi, come d'altronde sembra confermare Pausania (*Periegesi* 1.2.5), secondo il quale Pegaso di Eleutere avrebbe introdotto il dio ad Atene proprio con l'aiuto dell'oracolo. [22]

1.2 Espedienti e stilemi tragici in Filodamo

Il possibile collegamento che Rohde individua tra il dionisismo delfico e il dionisismo ateniese solleva ulteriori questioni. Se si ammette, infatti, che il *Peana* di Filodamo e le odi corali delle *Fenicie* possano aver risentito di un retroterra condiviso, diventa più arduo appurare se le somiglianze fra tali testi debbano essere semplicemente ricondotte a queste origini comuni oppure se si debba postulare un influsso diretto della tragedia euripidea sull'inno delfico. Per questa ragione, a mio avviso, occorre estendere l'indagine anche ad altri aspetti, considerando in particolare se il *Peana* di Filodamo contenga elementi strutturali e formali propri della tragedia.

Uno degli aspetti che maggiormente caratterizza il teatro tragico è la commistione di generi corali differenti. In molti casi risulta complesso attribuire ad un'ode un'etichetta ben precisa, in quanto l'autore teatrale aveva massima libertà nel combinare generi differenti a seconda delle esigenze sceniche di ciascuna rappresentazione e di ciascuna fase della rappresentazione. [23] Si prenda il caso del peana. Come è stato dimostrato da Rutherford, questo genere veniva impiegato in contesti del tutto alieni rispetto allo standard della vera e propria lirica corale: nella tragedia, il peana era spesso associato alla sfera ctonia della lamentazione funebre, altrettanto sovente serviva meramente a sollevare false aspettative poi smentite da un seguito degli eventi disastroso, addirittura poteva essere oggetto di un'esecuzione in assolo, come nel caso dello *Ione* euripideo (125–127 = 141–143), oppure poteva persino favorire la perpetrazione di un inganno ai danni del protagonista, come nel *Filottete* sofocleo (827–838).

Di fronte a una così vasta possibilità di reinterpretare i generi lirici (e, segnatamente, quello del peana), non stupisce che potessero esservi accostamenti o ibridazioni anche fra peana e ditirambo. L'esempio più significativo [24] è offerto dal primo stasimo delle *Trachinie* di Sofocle (205–224), qualificabile come "dithyrambic *paian* " [25] per via dell'alternanza di elementi dionisiaci, come il grido rituale εὐοῖ (218), l'edera (219: κισσὸς) e gli agoni ditirambici (219–220: Βακχίαν […] ἅμιλλαν), ed elementi propri del peana, come il tipico *refrain* ἰὼ ἰὼ Παιάν (221), che, come in Filodamo, risolve i dubbi sul genere dell'ode.

La polifonia del primo stasimo delle *Trachinie* intende ritrarre la gioia disordinata del Coro di fronte alla notizia dell'imminente arrivo di Eracle; gioia che, tuttavia, sarà successivamente delusa e sconvolta dall'ingresso in scena di un Eracle già morente (1004). La combinazione di elementi lirici differenti, dunque, non è scelta meramente esornativa, ma intende sollecitare e spesso anche ingannare gli orizzonti delle attese del pubblico, che, nel contesto di una *song culture* quale quella della Grecia classica, doveva essere in grado di riconoscere generi lirici diversi e conoscerne le caratteristiche. [26] Ebbene, questo gioco con le aspettative del fruitore è, come si è visto, un tratto caratteristico del *Peana* di Filodamo, che mantiene per parecchi versi un'ambiguità sul proprio genere; e questa ambiguità, a sua volta, è proprio il 'marchio di fabbrica' delle odi corali in tragedia, capaci di superare la tradizionale dicotomia tra peana e ditirambo. A questo proposito, va detto che è senz'altro possibile che anche nella vera e propria lirica corale vi fosse stata già in età classica una maggiore sovrapposizione di generi rispetto a quanto la critica pensasse in passato. Un caso molto discusso, ad esempio, è quello del *Ditirambo* 17 di Bacchilide, classificato per l'appunto come ditirambo nell'edizione alessandrina nonostante contenga un'invocazione ad Apollo e un finale confacente ad un peana. [27] In linea di massima, tuttavia, è da ritenersi che la contaminazione di generi sia avvenuta in massimo grado solo a partire dal teatro tragico; inoltre, la determinazione del genere del *Peana* di Filodamo si configura, in ragione della fusione delle due essenze divine, quasi come una sfida/inganno al fruitore, cosa che, a mio parere, sembra presupporre l'avanzato stadio della manipolazione dei generi lirici che si riscontra negli autori teatrali.

Un altro elemento che sembra avvicinare Filodamo alla tragedia, e in particolare alle citate *Fenicie* di Euripide, è la *mise en abyme* della stessa attività poetica. Come ben messo in luce da Prodi, il Coro di fanciulle fenicie si presenta esso stesso come un coro, desideroso di poter entrare in servizio presso il tempio di Delfi ed esercitare il proprio compito senza paura (235–236: ἀθανάτας θεοῦ / χορὸς γενοίμαν ἄφοβος). Le Fenicie, però, non formano un coro qualsiasi: a ben vedere, esso ha numerose caratteristiche dei cori che venivano inviati dalle città greche in occasioni di θεωρίαι, ovvero rappresentanze politico-sacrali presso un'altra città. [28] In tali contesti, il coro era incaricato di realizzare componimenti che presentassero in buona luce la propria città e rinsaldassero i legami con la terra ospitante; tali *performances* corali, forse suddivise lungo tutto l'arco della missione (alla partenza, *en route*, e soprattutto all'arrivo), avevano dunque un ruolo molto delicato, in quanto da esse passava la promozione della comunità e la possibilità di sviluppare maggiore affiatamento al suo interno, nonché tra essa e i suoi alleati. [29] Il coro euripideo di donne fenicie, quindi, è rappresentato per certi versi come un coro imperfetto, in quanto non ha ancora potuto completare la sua missione con l'arrivo a Delfi: la tragedia, tuttavia, riscatta questa condizione, offrendo al coro la possibilità di realizzarsi come vero e proprio Coro, che si dimostra capace di illuminare e dare profondità storica alle dinamiche che collegano la loro madrepatria, la loro tappa intermedia e la loro destinazione.

Secondo un procedimento simile, Filodamo presenta il 'Dioniso-Peana' cui è dedicato il suo *Peana* come frutto del suo stesso peana. L'autore traccia un cammino per cui il Dioniso gioiosamente nato a Tebe diventa Dioniso-Iacco, assumendo così i tratti del salvatore, e quindi un Dioniso-Peana. Quest'ultimo passaggio avviene ai versi 58–62, dove Dioniso, giunto in Pieria, viene denominato Peana dalle Muse (Μοῦσαι δ' αὐτίκα παρθένοι / κ[ισσῷ] στεψάμεναι κύκλῳ σε πᾶσαι / μ[έλψαν] ἀθάνα[το]ν ἐς ἀεὶ / Παιᾶν' εὐκλέα τ' ὀ[πὶ κλέο]υ-/ σαι). In altre parole: Dioniso diventa oggetto del canto del Muse, e cioè della poesia, ed è grazie alle Muse e alla poesia, e in particolare grazie a questo specifico *Peana*, che Dioniso diventa Peana (per dirla con Käppel: " *Dionysos ist Paian durch den vorliegenden Paian, und als Paian kann er mit einem Paian geehrt werden* " [30]). In buona sostanza, dunque, come le odi corali delle *Fenicie* permettevano ad un coro 'incompiuto' di divenire a tutti gli effetti Coro, così il genere del peana permette a Dioniso di sviluppare una caratteristica di cui è dotato in potenza e diventare Peana. Il procedimento è davvero simile, e difficilmente si può ritenere un caso che, tra il *Peana* di Filodamo e le *Fenicie*, sussista anche questa analogia oltre a quelle già evidenziate.

Se già questi espedienti tecnici, dunque, sembrano dimostrare un influsso tragico sull'inno di Filodamo, è comunque possibile, per fugare ogni possibile dubbio, aggiungere ancora la conferma dell'analisi stilistica e linguistica. Già Rainer notò che molte delle scelte lessicali che caratterizzano quest'inno presentano notevolissimi punti di contatto con la parodo e con il secondo stasimo delle *Baccanti* di Euripide: [31] da una tabella approntata dallo stesso Rainer si evince che, nell'arco dei 149 versi euripidei, ben 47 parole hanno corrispondenza nel *Peana* (circa una parola ogni tre versi, dunque!). Esistono poi analogie significative anche a livello di sintagmi e di frasi: per i primi si consideri, ad esempio, il κισσῷ […] στεφανωθεὶς di *Baccanti* 81, molto simile al κ[ισσῷ] στεψάμεναι del verso 59 del *Peana*, per le seconde, invece, si può citare la proposizione γᾶ πᾶσα χορεύσει (*Baccanti* 114), da confrontare con il πᾶσα […] χόρευ- / εν̣ […] χώρα dei versi 19–20 del *Peana* (tanto che Furley e Bremer dicono che la frase euripidea "was clearly the model" [32] di quella di Filodamo).

Le *Baccanti*, peraltro, non sono l'unico testo teatrale a presentare ragguardevoli punti di contatto con Filodamo. Molto significativo è il caso del fr. 3 Snell-Kannicht di Pratina, nel quale figurano ben quattro degli epiteti impiegati da Filodamo per designare Dioniso nell' *incipit* dell'inno: Βρόμιος (2), θριαμβοδιθύραμβε (16), corrispondente al Διθύραμβε del verso 1 del *Peana*, κισσόχαιτ' ἄναξ (16).

In verità, non si può escludere che queste analogie, per quanto significative, possano dipendere almeno in parte da modelli comuni, e che quindi non provino un'influenza del teatro su Filodamo. Tuttavia, i dubbi vengono eliminati dalla presenza di alcune marezzature attiche, che screziano la superficie della pur dominante *facies* dorica del *Peana*. In particolare, si segnalano: [33]

- La forma attica dell'avverbio temporale ἀεί (60), che si distingue dallo ionico αἰεί e dal dorico αἰές. Va detto che ἀεί, se ci si può fidare della tradizione manoscritta, non è del tutto assente nella lirica corale, ma è sicuramente più raro di αἰεί (4 occorrenze a 26 nei tre grandi lirici Pindaro, Simonide e Bacchilide).
- Il sostantivo ἱκετεία (114: ἱκετείαις), le cui prime occorrenze rimontano al V secolo a.C. e che, in verità, non risulta attestato nel teatro, ma molto frequente in prosa. Il suo uso in luogo del meno attico ἱκεσία è raccomandato da Frinico *Ecloga* 3.
- L'indicativo contratto 'γκυκλοῦ[νται (124), notevole anche per il fatto che

il verbo ἐγκυκλόω non risulta attestato prima del teatro attico (Euripide, Aristofane). Una contrazione analoga potrebbe trovarsi in ἰκ[οῦ] (3), ma qui la lacuna cade proprio in corrispondenza delle lettere interessate, per cui non si può del tutto escludere che qui vi fosse, piuttosto, una forma non contratta del tipo ἰκέο, come in Pindaro *Pitica* 9.51 e *Nemea* 3.3.

Inoltre, si possono aggiungere alcune forme più genericamente ionico-attiche:

- La voce verbale χόρευ-/ εν̣ (19), che presenta il cosiddetto 'ν efelcistico', tratto tipico della morfologia ionico-attica. [34]
- Il vocalismo [ɛː] in πα[νδ]ήμοις (114). Dell'aggettivo πάνδημος non sono note occorrenze prima di Sofocle e di Euripide.
- L'accusativo contratto ἀγή- / ρων (119), che compare già in *Iliade* 2.447, ma diventa particolarmente frequente nella tragedia (tre occorrenze in Euripide) e negli autori attici.
- L'infinito στῆσαι (139), attestato quattro volte in Euripide e una in Sofocle, e ben diverso dalla forma στᾶμεν, che invece compare in Pindaro *Pitica* 4.2.

Che in Filodamo figuri una componente attica, e tragica in particolare, risulta dunque oltremodo evidente.

1.3 Il *Peana* di Filodamo e la politica ateniese di quarto secolo a.C.

L'aver stabilito un'effettiva connessione contenutistica e formale tra il *Peana* di Filodamo e il mondo del teatro ateniese comporta necessariamente un riverbero sull'interpretazione complessiva dell'opera, da sempre molto dibattuta. In particolare, appare doveroso valutare se e in che modo questo risultato possa corroborare le tesi di chi, come Croissant e Vamvouri Ruffy, ha sostenuto un influsso di Atene nella composizione dell'inno. [35]

A differenza di Strauss Clay (vd. *supra*, 0), l'interpretazione di Vamvouri non chiama in causa l'edificazione di un ipotetico teatro delfico di quarto secolo a.C., al quale, peraltro, il testo del *Peana* non sembra fare riferimento. La studiosa sottolinea invece il contributo ateniese alla ricostruzione del tempio di Apollo a Delfi, che, dopo la distruzione del 373 a.C., fu completata soltanto intorno al 320 a.C. In particolare, viene evidenziato l'apporto iconografico fornito dagli artisti ateniesi Prassia e Androstene, che Pausania (*Periegesi* 10.19.3) presenta come incaricati della decorazione frontonale del nuovo tempio. Notevole è che, mentre il frontone Est di tale edificio rappresentava un Apollo citaredo circondato da Latona, Artemide e dalle Muse, il frontone Ovest raffigurava Dioniso, attorniato dalle Tiadi, dal Sole e dalla Luna: una realizzazione molto fedele, dunque, della richiesta fatta da Apollo nel *Peana* di Filodamo, dove il dio chiede ai fedeli di includere nel nuovo tempio una statua in oro (molto probabilmente quella del fratello Dioniso) attorniata da dee danzanti.

Assai simile al programma scultoreo del frontone Ovest di Delfi, peraltro, è anche il complesso monumentale dell'isola di Taso, anch'esso assemblato nel IV secolo a.C. dagli Ateniesi; alla loro guida, per di più, dovette esservi uno degli artisti attivi a Delfi, Prassia, la cui firma è stata rinvenuta anche a Taso. In questo caso, a dominare il gruppo scultoreo è una statua di Dioniso citaredo, modellato sulla figura canonica dell'Apollo citaredo circondato dalle personificazioni della Tragedia, della Commedia e del Ditirambo. Sembra dunque lecito affermare che la promozione della figura di Dioniso, adeguatamente rivestito di connotati apollinei e inserito in un contesto teatrale, sia stato un elemento centrale dei programmi iconografici ateniesi del quarto secolo a.C.: proprio in quegli anni, del resto, la città di Atene si stava indirizzando ad una sempre più intensa valorizzazione dell'istituzione teatrale, sostenuta con particolare fervore dalla figura di Licurgo, che avviò anche la costruzione di un teatro in pietra in onore di Dioniso.

È del tutto plausibile che Filodamo di Scarfea fosse a conoscenza di questo orientamento culturale e politico, tanto più se si considera che un'epigrafe attica risalente proprio alla metà del quarto secolo a.C. (*IG* II ^{2} 3045) sembra parlare proprio di uno Σκ]αρφ[αῖ]ος che fu impegnato nella rappresentazione di spettacoli (ἐδίδα[σκε]). Al limite, una piccola difficoltà potrebbe essere data dal fatto che, a Delfi, la festività drammatica più importante dovette essere quella dei Σωτήρια, che, a quanto pare, non aveva nulla a che fare con Dioniso, ma semmai con Apollo, Zeus e Nike. [36] Va però sottolineato come i Σωτήρια siano stati istituiti soltanto nel terzo secolo a.C., in seguito al respingimento di un assalto dei Galli al santuario di Delfi: [37] il merito di questa vittoria, la cui portata fu addirittura paragonata a quella delle Guerre Persiane, fu attribuito all'epifania del dio Apollo, secondo alcune versioni accompagnato da altre divinità, ma non da Dioniso. [38] L'assenza di quest'ultimo, dunque, potrebbe senz'altro giustificare la scelta di dedicare ad altre divinità gli spettacoli inscenati in occasione della commemorazione di tale battaglia. Si tenga anche conto del fatto che, negli anni intercorsi tra il *Peana* di Filodamo e la sconfitta dei Galli, il prestigio politico di Atene era molto scemato, mentre nel mondo greco si erano vistosamente moltiplicate le feste accompagnate da spettacoli teatrali, che, anche per via del loro sempre più scarso collegamento con il culto dionisiaco, potevano essere celebrate sotto l'insegna di qualunque altro dio. [39] La dedica dei Σωτήρια ad Apollo, Zeus e Nike, dunque, non è in alcun modo contradditoria con la contestualizzazione del *Peana* di Filodamo qui prospettata.

2. Il *Peana* di Aristonoo tra Delfi e lo 'spettro' di Atene

2.1 Aristonoo e l'arrivo di Apollo a Delfi

L'interpretazione e la ricezione critica del *Peana* di Aristonoo è segnata da vivaci controversie e *vexatae quaestiones* che permangono almeno parzialmente insolute. Databile con buona sicurezza intorno al 334/3 a.C. grazie alla menzione dell'arconte Damocare presente nel decreto di prossenia emanato a beneficio dell'autore, [40] l'inno risulta strutturato secondo lo schema tripartito più consueto nell'innografia greca (e rispettato anche da Filodamo nel suo *Peana*): *invocatio* (la parte introduttiva nella quale la divinità viene invocata *nominatim*, anche tramite gli epiteti a lui spettanti), *pars epica* (la sezione descrittivo-narrativa nella quale l'orante lascia intendere perché ritiene di poter ricevere aiuto dalla divinità) e *precatio* (dove finalmente si esplicita la richiesta). [41]

Alla canonicità dell'impianto, tuttavia, corrisponde una narrazione mitica non congruente con la versione più diffusa del mito, ovvero quella già adottata nel più noto e illustre esponente del genere innografico, l' *Inno omerico* ad Apollo. Lo scarto più significativo è rappresentato dal racconto relativo all'arrivo di Apollo a Delfi e all'instaurazione del suo potere.

> Ἁγνισθεὶς ἐνὶ Τέμπεσιν
> βουλαῖς Ζηνὸς ὑπειρόχου,
> ἐπεὶ Παλλὰς ἔπεμψε Πυ-
> θῶδ', [ἰὴ] ἰὲ Παιάν,
> πείσας Γαῖαν ἀνθοτρόφον
> Θέμιν τ' εὐπλόκαμον θεὰν
> [αἰ]ὲν εὐλιβάνους ἕδρας
> ἔχεις, ὢ ἰὲ Παιάν.
>
> Dopo che fosti purificato a Tempe per volere del sommo Zeus e che Pallade ti ebbe scortato sulla via verso Pito, o Apollo, persuadesti Gaia nutrice di fiori e Themis dai bei riccioli, e da allora occupi per l'eternità, o Apollo, il tuo seggio odoroso d'incenso.
>
> Aristonoo *Peana ad Apollo* 17–24

Il *Peana* di Aristonoo, dunque, non fa alcuna menzione del mostruoso essere anguiforme che Apollo avrebbe ucciso in prossimità del futuro santuario delfico. Tale episodio è invece narrato da un numero assai cospicuo di testimonianze antiche, tra loro anche vistosamente non concordi nei dettagli della narrazione. Fontenrose suddivide questa messe di fonti in cinque sottoinsiemi: [42]

- Versione A (*Inno omerico* 3): narra che il mostro era un essere femminile, ucciso da Apollo al momento dell'instaurazione del proprio culto.
- Versione B (Simonide fr. 26a Bergk (= 117 Poltera); [43] Pseudo-Apollodoro 1.4.1; Pausania *Periegesi* 10.6.5, 10.6.6; Eliano *Varia Historia* 3.1; Ovidio *Metamorfosi* 1.321, 1.438–451; etc.): narra che Apollo, venuto a Delfi, fu attaccato da un δράκων di nome Πύθων, che sorvegliava il preesistente santuario a nome di Gaia o Themis. Apollo lo uccise e assunse il controllo dell'area sacra.
- Versione C (Euripide *Ifigenia in Tauride* 1242–1282; Clearco di Soli fr. 64 Wehrli; etc.): narra che Latona, dopo aver partorito Apollo sull'isola di Delo, lo portò fra le sue braccia a Delfi, dove fu attaccata dal mostruoso Πύθων. A quel punto interveniva proprio il piccolo Apollo, che con le sue frecce uccideva il δράκων.
- Versione D (Lucano *Farsaglia* 5.79–81, Luciano *Dialoghi marini* 9 Macleod; Igino *Favole* 140; Macrobio 1–17.52; etc.): narra che il Pitone, su ordine di Era, aveva dato la caccia a Latona, incinta di Apollo. Lo stesso Apollo, desideroso di vendetta, si sarebbe poi recato a Delfi per uccidere il drago, riuscendo nel suo intento.
- Versione E (Eforo di Cuma fr. 31a–b Jacoby; Pausania il Periegeta 10.6.6–10.6.7): seguendo un'ispirazione di tipo razionalistico, quasi evemeristica, narra che gli abitanti di Delfi avrebbero richiesto ad Apollo di intervenire contro un pericoloso brigante (quindi un essere umano a tutti gli effetti!) chiamato Πύθων o Δράκων, che venne così ucciso dal dio.

Indubbiamente, le fonti che più si avvicinano alla narrazione del *Peana* di Aristonoo sono quelle del gruppo B: molte di queste, infatti, raccontano che, prima dell'arrivo di Apollo, l'oracolo delfico era già stato occupato da almeno un'altra divinità, Gaia e/o Themis, che sono proprio le dee citate dal poeta corinzio. In verità, il mito dei precedenti possessori (i "Previous Owners" [44]) dell'oracolo compare in un insieme ancor più vasto di fonti, risalenti fino al V secolo a.C. Euripide, nell' *Ifigenia in Tauride* (gruppo C) presenta Πύθων come guardiano del santuario per conto di Gaia, mentre in un'altra tragedia, l' *Oreste* (163–164), qualifica il tripode di Delfi come τρίποδι Θέμιδος: Lucano (gruppo D) ambienta la vendetta di Apollo sul mostro al tempo di Themis (5.80: *cum regna Themis tripodasque teneret*); Eforo, pur nella sua rilettura del mito in chiave storicista, non rinuncia alla figura di Themis, ma la qualifica come donna mortale che avrebbe collaborato con Apollo alla fondazione dell'oracolo delfico. Inoltre, al di fuori dei gruppi e degli autori citati, va menzionato il fr. 261 di Pindaro (ed. Bowra), dove non si fa alcun riferimento ad un δράκων (né ad una δράκαινα), ma si accenna comunque ad una violenta lotta per il possesso di Delfi, nella quale si sarebbero scontrati Apollo (uscitone vittorioso) e Gaia. [45] Infine, merita un cenno una delle versioni raccontate da Pausania (*Periegesi* 10.5.5), [46] nella quale Gaia è presentata come l'antica signora dell'oracolo delfico: come in Pindaro, anche qui non compare il mostro anguiforme, ma nondimeno ha luogo una (tentata) violenza, quella di Apollo ai danni di Dafnida, figlia di Gaia, che finisce per trasformarsi in alloro.

È evidente che nessuna di queste fonti rimanda ad uno scenario di successione pacifica analogo a quello delineato da Aristonoo. In effetti, lo scenario dell'arrivo di Apollo a Delfi è contrassegnato dalla violenza nella quasi totalità delle fonti a noi pervenute. Oltre al *Peana* qui considerato, sono solamente tre i testi che presentano un arrivo di Apollo a Delfi all'insegna della serenità: il *Peana* ad Apollo di Alceo (fr. 307c Voigt), del quale si conserva una estesa parafrasi di Imerio (*Orazione* 48.105–131), il prologo delle *Eumenidi* (1–29) e una delle numerose varianti mitiche sull'origine di Delfi raccontate da Pausania (*Periegesi* 10.5.6).

Nell'inno di Alceo, Apollo viene inviato a Delfi da Zeus con l'indicazione di instaurarvi il proprio oracolo; tuttavia, disattendendo consapevolmente le raccomandazioni del padre, si reca presso gli Iperborei, dove resta per un anno. A quel punto, sollecitato dalle preghiere e dai canti della comunità di Delfi, decide finalmente di andare nella sede che gli era stata assegnata da Zeus, dove viene accolto festosamente. Come si può facilmente constatare, la versione narrata da Alceo è senza dubbio improntata alla serenità e all'assenza di conflittualità: tuttavia, al di là di questa affinità generale, il racconto non ha niente in comune con quello delineato da Aristonoo. Molto più significative, invece, sono le consonanze tra quest'ultimo e i citati passi di Eschilo e Pausania.

2.2 Aristonoo e le *Eumenidi* : affinità e divergenze

> ΠΡΟΦΗΤΙΣ πρῶτον μὲν εὐχῇ τῇδε πρεσβεύω θεῶν
> τὴν πρωτόμαντιν Γαῖαν· ἐκ δὲ τῆς Θέμιν,
> ἣ δὴ τὸ μητρὸς δευτέρα τόδ' ἕζετο
> μαντεῖον, ὡς λόγος τις· ἐν δὲ τῷ τρίτῳ
> λάχει, θελούσης, οὐδὲ πρὸς βίαν τινός,
> Τιτανὶς ἄλλη παῖς Χθονὸς καθέζετο
> Φοίβη, δίδωσιν δ' ἣ γενέθλιον δόσιν
> Φοίβῳ· τὸ Φοίβης δ' ὄνομ' ἔχει παρώνυμον.
> λιπὼν δὲ λίμνην Δηλίαν τε χοιράδα,
> κέλσας ἐπ' ἀκτὰς ναυπόρους τὰς Παλλάδος,
> ἐς τήνδε γαῖαν ἦλθε Παρνησοῦ θ' ἕδρας.
> πέμπουσι δ' αὐτὸν καὶ σεβίζουσιν μέγα
> κελευθοποιοὶ παῖδες Ἡφαίστου, χθόνα
> ἀνήμερον τιθέντες ἡμερωμένην.
> μολόντα δ' αὐτὸν κάρτα τιμαλφεῖ λεὼς
> Δελφός τε χώρας τῆσδε πρυμνήτης ἄναξ·
> τέχνης δέ νιν Ζεὺς ἔνθεον κτίσας φρένα
> ἵζει τέταρτον τοῖσδε μάντιν ἐν θρόνοις·
> Διὸς προφήτης δ' ἐστὶ Λοξίας πατρός.
> τούτους ἐν εὐχαῖς φροιμιάζομαι θεούς.
> Παλλὰς προναία δ' ἐν λόγοις πρεσβεύεται.
> σέβω δὲ νύμφας, ἔνθα Κωρυκὶς πέτρα
> κοίλη, φίλορνις, δαιμόνων ἀναστροφή.
> Βρόμιος ἔχει τὸν χῶρον, οὐδ' ἀμνημονῶ,
> ἐξ οὗτε Βάκχαις ἐστρατήγησεν θεὸς
> λαγὼ δίκην Πενθεῖ καταρράψας μόρον.
> Πλειστοῦ δὲ πηγὰς καὶ Ποσειδῶνος κράτος
> καλοῦσα καὶ τέλειον ὕψιστον Δία,
> ἔπειτα μάντις εἰς θρόνους καθιζάνω.
>
> PIZIA: Con questa preghiera onoro, innanzi a tutti gli dèi, Gaia, la prima veggente; dopo di lei, Themis, che — così il mito racconta — sedette per seconda sul profetico seggio che fu della madre. Terza in ordine di successione, lo occupò un'altra Titanide, Febe; Themis non si oppose, e nessuna violenza fu commessa. Febe quindi lo dona — regalo di compleanno! — a Febo, che porta un nome modellato su quello di Febe. Partì dal lago, da Delo petrosa, e approdò sulle spiagge di Pallade, crocevia di navi; quindi giunse in questa terra, la sua sede sul Parnaso. Lo scortano e sommamente lo adorano i figli di Efesto; gli aprono il cammino, e così facendo civilizzano una regione ancora selvaggia. All'arrivo infiniti onori gli rende la folla, e con essa Delfo, il sovrano, il timoniere di questa terra. Quindi Zeus, instillata in Apollo una mente ispirata dall'arte profetica, lo fa sedere su questo trono in qualità di vate, il quarto: e così il Lossia rivela la parola del padre Zeus.
>
> Gli dèi che invoco iniziando le mie preghiere sono questi. Onore rituale viene reso a Pallade Pronaia. Anche alle Ninfe sono devota, là, dove ha sede l'antro coricio, ritrovo d'uccelli e rifugio dei numi. Il dio Bromio controlla la zona — no, non me ne dimentico! — da quando, comandante dell'esercito delle Baccanti, strinse Penteo nella rete della morte, quasi fosse un leprotto. Nomino anche le sorgenti del Plisto, la maestà di Poseidone, e Zeus, sommo e onnipotente; e così io, la profetessa, posso finalmente salire sul seggio.
>
> Eschilo *Eumenidi* 1–29 (ed. Page)

Già Weil, nella sua *editio princeps* del *Peana* di Aristonoo, sottolineava l'innegabile affinità dell'opera con il prologo delle *Eumenidi*. [47] In effetti, anche nella tragedia eschilea Apollo arriva nel santuario di Delfi quando esso è già esistente e il suo oracolo funzionante, ma senza che si faccia alcun riferimento esplicito ad un δράκων: anzi, la *Machtergreifung* di Apollo avviene in modo del tutto pacifico, in seguito ad un pacifico avvicendamento di divinità. Le dee, peraltro, sono le stesse (Gaia e Themis) citate da Aristonoo, quantunque in Eschilo ne compaia anche una terza, Febe. Le somiglianze, inoltre, si estendono anche alla preghiera che, nel prologo delle *Eumenidi* (20–29), segue alla cronistoria delle origini, integrandola con l'enumerazione degli altri dèi titolari di un culto a Delfi (seppur chiaramente in posizione subordinata ad Apollo). Molte delle divinità citate dalla Pizia, infatti, si ritrovano anche nelle due strofi del *Peana* di Aristonoo successive alla narrazione delle origini, nelle quali viene presentato un edificante resoconto dei doni e benefici che gli altri dèi concedono ad Apollo, lieto di contraccambiare.

> Ὅθεν Τριτογενῆ προναί-
> αν ἐμ μαντείοις ἁ[γί]οις
> σέβων ἀθανάτοις ἀμοι-
> [β]αῖς, ἰὴ ἰὲ Παιάν,
> χάριν παλαιᾶν χαρίτων
> τᾶν τότ' ἀϊδίους ἔχων
> μνήμαις, ὑψίστα<ι>ς ἐφέπεις
> τιμαῖς, ὢ ἰὲ Παιάν.
>
> Δωροῦντ[αι] δέ σ' ἀθάνατοι,
> Ποσειδῶν ἁγνοῖς δαπέδοις,
> Νύμφαι Κωρυκίοισιν ἄν-
> τροις, ἰὴ ἰὲ Παιάν,
> τριετέσιν φαναῖς Βρόμιος,
> σεμνὰ δ' Ἄρτεμις εὐπόνοις
> κυνῶν ἐμ φυλακαῖς ἔχει
> τόπους, ὢν ἰὲ Παιάν.
>
> Ed è per questo [*scilicet* 'perché Atena ti scortò a Delfi'] che nel tuo santuario, o Apollo, offri un contraccambio che vale per l'eternità; tu, o Apollo, omaggi Atena Pronaia con gli onori più ragguardevoli, sempre memore e grato dei favori che ti concesse in quella circostanza. E gli dèi immortali ti elargiscono doni, o Apollo; Posidone ti offre una sacra distesa, le Ninfe gli antri corici, Bromio le fiaccolate biennali, mentre l'augusta Artemide, o Apollo, sorveglia la regione con le guarnigioni dei suoi infaticabili cani.
>
> Aristonoo *Peana ad Apollo* 25–40

Atena, Posidone, le Ninfe dell'antro coricio, Dioniso e Artemide: ben quattro di queste cinque divinità (ovvero tutte tranne Artemide) figurano anche nella preghiera della Pizia. Inoltre, sia in Eschilo che in Aristonoo, Atena occupa la prima posizione nell'enumerazione, così come in entrambi i poeti Dioniso viene denominato con l'appellativo di Βρόμιος, che, peraltro, non risulta attestato prima dei tragediografi attici (Tespi fr. 4 Snell-Kannicht; Pratina fr. 3 Snell-Kannicht). Non stupisce dunque che un ampio numero di studiosi abbia individuato in Eschilo il modello dei versi 19–40 del *Peana* di Aristonoo. Questo orientamento critico è ben presente fin dai primi studi sull'inno: già ravvisabile, come detto, nell' *editio princeps* di Weil, esso trova una formulazione ancor più compiuta nel quasi coevo commento di Crusius, secondo il quale questo *Peana*, a suo dire, opera dello stesso Aristonoo che Plutarco (*Lisandro* 18.5) ricorda come un citarodo adulatore di Lisandro, sarebbe "attisch nach Sprache und Verstechnik, nach Inhalt und Tendenz." [48] Anche Furley e Bremer parlano di "many points of similarity with the Pythia's devotional words to Delphi at the beginning of Aeschylus' *Eumenides* " [49] e suggeriscono l'equivalenza tra l'Atena che in Aristonoo apre la strada ad Apollo e gli Ateniesi κελευθοποιοί di Eschilo. [50]

Tuttavia, l'interpretazione della relazione tra Eschilo ed Aristonoo e il rapporto tra quest'ultimo e Atene non è affatto pacifica. Sino al 1932, gli studiosi degli inni di Aristonoo avevano perlopiù dato per scontato il carattere filoateniese dell' *Inno ad Apollo* in virtù del suo contesto di ritrovamento: il cippo che ne reca il testo, infatti, era stato reperito presso il Tesoro degli Ateniesi. La situazione fu però scompaginata da un cruciale articolo di Audiat, che, in seguito ad un riesame autoptico dei cippi di marmo e calcare fino ad allora ricollegati alla terrazza orientale del Tesoro degli Ateniesi, ne escluse categoricamente la pertinenza a tale struttura architettonica. [51] Non stupisce dunque che, a quel punto, studiosi come Georges Daux si siano chiesti: "L'inspiration attique apparaît-elle si évidente, maintenant que nous savons que le cippe ne se rattache aucunement aux offrandes athéniennes?" [52] Lo stesso Daux risponde negativamente alla domanda, sostenendo che le differenze tra il prologo delle *Eumenidi* e l'inno di Aristonoo siano almeno altrettanto significative delle somiglianze: il *Peana* nomina Tempe, mentre non fa mai un cenno ad Atene, alla quale certo non rimanda l'Atena Pronaia che tanto spazio ha nell'inno, in quanto questa non era venerata solo ad Atene, ma proprio a Delfi era oggetto di un culto importante, come del resto attesta l'esistenza di un suo τέμενος indipendente rispetto a quello di Apollo e delle altre divinità secondarie del santuario. Daux conclude quindi che Eschilo non sia fonte di Aristonoo, ma che piuttosto sia esistita una fonte comune ai due autori, riconducibile all'alveo dell'ortodossia delfica.

Le tesi di Daux sono state successivamente riprese da Defradas, il quale, a proposito della fonte comune, specifica che probabilmente essa dovette essere riprodotta più fedelmente da Aristonoo che da Eschilo, più propenso ad attuare modifiche per compiacere il suo pubblico ateniese. [53] Un riverbero di queste argomentazioni si percepisce nitidamente anche nel recente lavoro di Vamvouri Ruffy, che, pur non negando l'esistenza di un "écho intertextuel," [54] sottolinea l'assenza del riferimento del passaggio di Apollo ad Atene nel *Peana* di Aristonoo e propone una diversa interpretazione dell'inno: esso sarebbe stato composto in occasione della costruzione dell'oploteca di Marmarià, nel santuario di Atena Pronaia, che fu edificata per decisione dell'Anfizionia delfico-pilaica nella stessa epoca della redazione dell'inno. Un tale contesto, evidentemente, spiegherebbe l'ampio risalto conferito da Aristonoo alla figura di Atena senza la necessità di chiamare in causa un influsso ateniese. [55]

2.3 La testimonianza di Pausania

In definitiva, dunque, rimangono in sospeso almeno tre questioni: 1) l'originalità o non originalità della versione mitica presentata nel prologo delle *Eumenidi* ; 2) la natura del rapporto che intercorre tra Eschilo e Aristonoo; 3) la committenza ateniese o delfica del *Peana* di Aristonoo. Quantunque non sia possibile approdare ad una risposta che soddisfi completamente ciascuno degli interrogativi, esiste una testimonianza che permette di fare luce almeno su alcuni aspetti: si tratta di un passo di Pausania (10.5.6), sorprendentemente quasi ignorato da una buona parte della critica, in particolare—ciò che è ancor più sorprendente—da quegli studiosi come Daux e Defradas che hanno espresso scetticismo sull'originalità della narrazione eschilea. [56]

> ἔστι δὲ ἐν Ἕλλησι ποίησις, ὄνομα μὲν τοῖς ἔπεσίν ἐστιν Εὐμολπία, Μουσαίῳ δὲ τῷ Ἀντιοφήμου προσποιοῦσι τὰ ἔπη· πεποιημένον οὖν ἐστιν ἐν τούτοις Ποσειδῶνος ἐν κοινῷ καὶ Γῆς εἶναι τὸ μαντεῖον, καὶ τὴν μὲν χρᾶν αὐτήν, Ποσειδῶνι δὲ ὑπηρέτην ἐς τὰ μαντεύματα εἶναι Πύρκωνα. καὶ οὕτως ἔχει τὰ ἔπη·
>
> αὐτίκα δὲ Χθονίης φωνὴ πινυτὸν φάτο μῦθον,
>
> σὺν δέ τε Πύρκων ἀμφίπολος κλυτοῦ Ἐννοσιγαίου.
>
> χρόνῳ δὲ ὕστερον, ὅσον τῇ Γῇ μετῆν, δοθῆναι Θέμιδι ὑπ' αὐτῆς λέγουσιν, Ἀπόλλωνα δὲ παρὰ Θέμιδος λαβεῖν δωρεάν· Ποσειδῶνι δὲ ἀντὶ τοῦ μαντείου Καλαύρειαν ἀντιδοῦναί φασιν αὐτὸν τὴν πρὸ Τροιζῆνος.
>
> Ma circola tra i Greci un poema, il cui nome è *Eumolpia*, i cui versi sono attribuiti a Museo figlio di Antiofemo. In quest'opera, l'oracolo è presentato come proprietà comune di Posidone e di Gaia: questa vaticinava di persona, mentre Posidone aveva un ministro addetto agli oracoli, Pircone. Così dicono i versi: "subito la voce della Terra proferì parola sapiente, e allo stesso tempo parlò anche Pircone, officiante dell'inclito Scuotiterra." In seguito, la parte spettante a Gaia sarebbe stata assegnata da lei stessa a Themis, e quindi Apollo l'avrebbe ricevuta in dono da Themis. In seguito, Apollo avrebbe consegnato a Poseidone Calauria, di fronte a Trezene, in cambio della sua parte di proprietà presso l'oracolo.
>
> Pausania *Periegesi* 10.5.6 (ed. Spiro)

Particolarmente significativa è la seconda parte del passo, ovvero quella successiva ai due esametri dell' *Eumolpia*. La versione mitica che vi viene esposta è notevolmente vicina a quelle adottate da Eschilo e Aristonoo, ma in particolare a quella di quest'ultimo: sia nel *Peana* sia in Pausania, Apollo assume il controllo dell'oracolo di Delfi senza violenza, prendendo il posto prima ricoperto da due divinità (e non tre, come in Eschilo). Una piccola differenza consiste nel fatto che, in Aristonoo, Gaia e Themis sono rappresentate su un piano sincronico, mentre in Pausania, così come in Eschilo, si parla chiaramente di una successione di Themis a Gaia; resta però innegabile la forte affinità strutturale data dalla natura pacifica della dinamica di avvicendamento e dall'identico ricorrere degli attori.

Il passo di Pausania potrebbe indurre la tentazione di considerare l' *Eumolpia* come la più antica opera che presenti la versione dell'arrivo pacifico di Apollo a Delfi. Tuttavia, non vi sono elementi concreti per trarre una simile conclusione: questo perché non solo è impossibile datare precisamente l' *Eumolpia*, peraltro attribuita ad una figura spiccatamente evanescente quale quella di Museo, ma anche perché la parte successiva ai due esametri non può essere fondatamente attribuita a tale opera. Infatti, benché la narrazione si presenti piuttosto unitaria da un punto di vista contenutistico e sia resa coesa da connettivi temporali come χρόνῳ δὲ ὕστερον, il passaggio dallo specifico οὕτως ἔχει τὰ ἔπη ai più generici *verba dicendi* λέγουσιν e φασιν sembrerebbe denunciare un cambio di fonte, purtroppo non meglio specificato da Pausania. Quantomeno, non si può avere alcuna certezza del fatto che questa sezione rispecchi i contenuti dell' *Eumolpia* : è infatti ben possibile che tale opera isolasse solo un segmento della versione mitica tramandata da Pausania, il quale potrebbe averne appreso una forma *plenior* da altre opere, dalla tradizione orale o anche tramite codici comunicativi non verbali. Non stupisce, dunque, che nessuno dei tre principali editori dei frammenti di Museo (Diels-Kranz, Colli, Bernabé) includa la seconda parte del brano di Pausania nella propria edizione: tutti si fermano agli esametri. [57]

Ciò detto, l'impossibilità di ricondurre questa sezione all' *Eumolpia* non significa che essa non debba risalire ad un'epoca ben più antica di quella di Pausania. Anzi, sussistono due indizi che, a mio avviso, depongono in favore di una datazione alta. In primo luogo, la notizia dello scambio di Delfi e Calauria tra Poseidone ed Apollo non è isolata. Lo stesso Pausania riporta questa medesima informazione anche nella trattazione relativa alla regione di Corinto e all'Argolide (2.33.2); in questo passo il Periegeta aggiunge che questa leggenda era ancora viva ai suoi tempi, e riporta anche un oracolo in esametri che nomina Calauria e Pito (Delfi) tra le dimore di Apollo (ἶσόν τοι Δῆλόν τε Καλαύρειάν τε νέμεσθαι / Πυθώ τ' ἠγαθέην καὶ Ταίναρον ἠνεμόεσσαν). Da ciò sembra lecito inferire che questa variante mitica non fosse il frutto di qualche estemporanea creazione poetico-artistica, ma avesse un significativo radicamento e appartenesse saldamente al patrimonio tradizionale.

In secondo luogo—ciò che è ancor più rilevante—lo stesso prologo delle *Eumenidi* segnala che la pacifica successione di Themis a Gaia era narrata e/o rappresentata anche da altri, come indica inconfutabilmente la parentetica ὡς λόγος τις (4). Postulare che ciascun elemento riportato nel monologo della Pizia (come, ad esempio, il passaggio di Apollo in Attica e il suo successivo arrivo a Delfi scortato dagli Ateniesi) rimonti a tale λόγος sarebbe sbagliato, mentre è assolutamente ragionevole ipotizzare che quest'ultimo mostrasse molti punti di contatto con la variante presentata da Pausania, accomunata dall'assenza di riferimenti al δράκων e dalla dinamica di successione pacifica che vi viene delineata.

A questi due elementi, peraltro, si potrebbe forse aggiungere la decorazione scultorea del frontone Est del tempio degli Alcmeonidi (fine del VI secolo a.C.), della quale si conservano resti sparuti ma non insignificanti: due leoni, rappresentati rispettivamente nell'atto di divorare un cervo e di abbattere un toro, tre cavalli facenti parte di una quadriga, due figure femminili, una figura maschile nuda, una Νίκη con funzione di acroterio. Sulla base di questi ritrovamenti, Plassart ha sostenuto che il frontone Est doveva rappresentare la scena dell'arrivo di Apollo a Delfi, presentato in una foggia molto simile a quella presupposta dalle *Eumenidi* di Eschilo: al centro della composizione avrebbe figurato il corteo civilizzatore di Apollo, scortato da fanciulli e fanciulle ateniesi, mentre ai lati le figure animalesche avrebbero denunciato il carattere selvaggio della terra delfica prima dell'arrivo del dio. [58] Partendo da questa base, Dörig si è spinto oltre, interpretando le figure femminili del corteo non più come fanciulle, ma come Gaia, Themis, Febe (cioè le divinità citate da Eschilo). [59] Le restituzioni del frontone Est proposte da Plassart e, soprattutto, da Dörig hanno riscosso ampio successo, [60] ma sono anche state oggetto di varie critiche e contestazioni: sicuramente sono possibili letture iconografiche alternative, in quanto nulla vieta, ad esempio, di vedere nei giovani semplicemente un corteggio di fanciulle e fanciulli intenti ad acclamare il dio in occasione della sua ἐπιδημία. [61]

La documentazione archeologica, dunque, non fornisce prove davvero dirimenti sull'antichità della versione tramandata da Pausania. Tuttavia, l'informazione relativa a Calauria e il rimando presente nelle *Eumenidi* sembrano senz'altro sufficienti per inferire che la pacifica ascesa al potere di Apollo non sia un'invenzione di Eschilo. Piuttosto, è plausibile che questa variante mitica sia nata nel contesto delfico, per spiegare per quale ragione anche altre divinità come Gaia, Themis e Poseidone fossero oggetto di venerazione nei cerimoniali e nei rituali locali: una diacronia narrativa volta a spiegare elementi presenti sincronicamente nel culto apollineo a Delfi. [62]

In alternativa, esiste anche la possibilità di ipotizzarne un'origine ateniese (senza che ciò implichi necessariamente una paternità eschilea). Il rimando a Gaia, divinità per la quale non è documentata un'attività oracolare precedente al VI secolo a.C., potrebbe spiegarsi come un richiamo all'ideale ateniese dell'autoctonia, volto ad istituire un solido punto di contatto fra le due comunità. La caratterizzazione oracolare di Gaia sarebbe però secondaria, e andrebbe ricondotta alla volontà ateniese di mostrare il superamento, o quantomeno l'affinamento, di quella stessa dimensione ctonia originaria: Gaia viene sì presentata come divinità oracolare, ma ormai non ha più nulla da dire, in quanto ha ceduto il posto all'illuminata guida di Apollo, dio delle leggi e delle istituzioni cittadine. [63]

Entrambe le interpretazioni sono affascinanti, anche se la prima a mio parere risulta preferibile: la seconda, infatti, ha il difetto di non spiegare agevolmente in che modo siano penetrate nel racconto le figure di Poseidone, Themis e Febe. È dunque plausibile che una parte della versione eschilea contenga elementi di origine delfica, intessuti però con materiale di chiara matrice ateniese. Quest'ultima componente si ravvisa distintamente, ad esempio, nei giovani ateniesi κελευθοποιοί, che, come confermato anche dal relativo scolio, alludono alle processioni che, in svariate occasioni, gli Ateniesi inviavano a Delfi.

> κελευθοποιοὶ] οἱ Ἀθηναῖοι. Θησεὺς γὰρ τὴν ὁδὸν ἐκάθηρε τῶν ληιστῶν. καὶ ὅταν πέμπωσιν εἰς Δελφοὺς θεωρίδα, προέρχονταί τινες ἔχοντες πελέκεις ὡς διημερώσοντες τὴν γῆν.
>
> κελευθοποιοί: [ovvero] gli Ateniesi. Teseo, infatti, ripulì la strada dai briganti. E ogni qual volta [gli Ateniesi] inviano una delegazione a Delfi, alcuni avanzano tenendo in mano delle asce, come se volessero domare la terra.

Scholium vetus in Aeschyli Eumenides 13 (ed. Smith)

In effetti, le fonti attestano una pluralità di circostanze nelle quali gli Ateniesi erano soliti inviare ambascerie (θεωρίαι) a Delfi: per le riunioni del concilio anfizionico, per le festività delfiche (Πύθια e Θεοξένια su tutte), e, soprattutto, la Pitaide, celebrata a intervalli di tempo discontinui a partire dal V secolo a.C., in seguito alla battaglia di Platea. [64] È molto probabile che Eschilo alludesse proprio a quest'ultima festività, in occasione della quale, stando alla documentazione epigrafica, Atene doveva inviare una ambasceria particolarmente nutrita, comprendente anche canefore, efebi ed esponenti di importanti γένη religiosi.

Ovviamente, come si è detto (vd. *supra*, 1.2), le composizioni poetiche corali connesse a θεωρίαι come la Pitaide avranno operato scelte tematiche e narrative non casuali, ma volte ad esplicitare i legami di affinità e parentela tra le due comunità, che in questo modo avevano modo di conoscere meglio cultura, miti e riti della controparte. È dunque verosimile che una buona parte dell'eterogeneo materiale presente nel prologo delle *Eumenidi* possa risalire, magari anche indirettamente, a quell'insieme di poemi, racconti e leggende che si erano sviluppate con l'intensificarsi delle relazioni tra Atene e Delfi a partire dal sesto/quinto secolo a.C. [65] Non bisogna dimenticare, peraltro, che Atene, in età classica, mandava ambascerie anche presso l'altro polo della topografia mitica testimoniata da Eschilo, ovvero Delo: al riguardo, testimonianza particolarmente significativa è il *Peana* 5 di Pindaro, probabilmente eseguito nel contesto di una θεωρία a Delo per celebrare la colonizzazione ateniese dell'Eubea e delle altre isole. [66]

È ben plausibile, dunque, che nel V secolo a.C. esistesse già un vasto e ben conosciuto patrimonio di miti, tradizioni e componimenti che esaltavano la centralità di Atene e ne intrecciavano la storia con quella dei principali santuari panellenici. Ciò non significa, ovviamente, che Eschilo, rispetto a una siffatta eredità, non possa avere apportato in prima persona alcune innovazioni funzionali all'architettura e al messaggio complessivo delle *Eumenidi*. L'omissione della figura di Poseidone, ad esempio, potrebbe essere legata all'esigenza di retroproiettare un modello rigorosamente matrilineare, mentre la figura di Febe, per la quale—a meno di non seguire Dörig—non sono note altre associazioni al contesto delfico, potrebbe essere stata inserita per creare una triade grossomodo simmetrica alla ben nota serie Urano-Crono-Zeus, [67] oppure si potrebbe proporre che sia stata scelta semplicemente in quanto, diversamente da Themis, Febe era parente stretta (nonna) di Apollo: in questo modo si sarebbe potuto offrire, in modo del tutto consonante all'intento comunicativo delle *Eumenidi*, un modello di transizione positiva dal legame di sangue matriarcale al regime apollineo delle leggi.

2.4 Eschilo, Aristonoo, la tragedia: un bilancio complessivo

Stabilito che, probabilmente, il prologo delle *Eumenidi* è almeno in buona parte inserito in una o più tradizioni di antica data, non è semplice stabilire se Aristonoo si sia ispirato maggiormente (o esclusivamente) a queste ultime oppure, al contrario, alla tragedia eschilea. Al di là delle significative convergenze segnalate (*supra*, 2.2), bisogna sottolineare che il *Peana* di Aristonoo presenta alcuni elementi effettivamente non conciliabili con il prologo delle *Eumenidi* : la purificazione di Apollo a Tempe, l'assenza di Febe e la soppressione di ogni riferimento esplicito ad Atene. Mentre gli ultimi due elementi si conciliano senza problemi con la tradizione cui fanno capo Eschilo e Pausania, il primo appare piuttosto enigmatico e avulso dal contesto: tuttavia, se è corretta l'interpretazione di questa variante mitica come narrativizzazione di culti e riti delfici, è possibile che anche questo episodio rientrasse al suo interno. Infatti, in occasione della festa del Σεπτήριον, si celebrava a Delfi un rituale molto particolare: un fanciullo, accompagnato da alcuni esponenti della fratria dei Labiadi, dava alle fiamme un capanno innalzato in prossimità del tempio di Apollo, per poi fuggire insieme agli altri fino alla città tessala di Tempe, dove venivano celebrati sacrifici e riti purificatori. [68] Siccome le autorità delfiche intendevano questo rito come una rappresentazione della lotta tra Apollo e Πύθων, [69] non è forse impossibile che l'episodio dell'uccisione dell'essere anguiforme fosse stato in qualche modo integrato anche all'interno della versione della successione pacifica. In ogni caso, Eschilo non menziona affatto né Tempe né il Πύθων, il che segna una distinzione netta fra il tragediografo ateniese e Aristonoo.

Sarebbe però sbagliato, a mio avviso, escludere che il modello eschileo possa comunque aver esercitato una qualche influenza su Aristonoo, che, d'altronde, sembra condividere col tragediografo ateniese anche la distintiva peculiarità del ruolo secondario attribuito a Poseidone. Peraltro, diversi indizi stilistici e linguistici sembrano indicare una spiccata familiarità dell'autore con i testi tragici. I casi più significativi sono:

- L' *exordium* dell' *Inno a Vesta*, nel quale la dea dedicataria del componimento danza presso l'ombelico della Terra accanto al tripode oracolare (2–6: Ἑστίαν ὑμνήσομεν, ἃ καὶ Ὄλυμπον / καὶ μυχὸν γαίας μεσόμφαλον ἀεὶ / Πυθίαν τε δάφναν κατέχουσα / ναὸν ἀν' ὑψίπυλον Φοίβου χορεύεις / τερπομένα τριπόδων θεσπίσμασι), appare molto vicino a due passi dello *Ione* di Euripide: nel primo (461–464) Apollo viene presentato con gli stessi identici attributi, ovvero l'occupazione del centro della Terra, la danza e il tripode oracolare (Φοιβήιος ἔνθα γᾶς / μεσόμφαλος ἑστία / παρὰ χορευομένωι τρίποδι / μαντεύματα κραίνει), nel secondo (223) compare il verbo κατέχω (impiegato nella medesima accezione del κατέχουσα di Aristonoo), nuovamente associato con Apollo e il centro della terra (ἆρ' ὄντως μέσον ὀμφαλὸν / γᾶς Φοίβου κατέχει δόμος;). La prossimità dei due passi è notevole, in particolare quella del primo, che Furley e Bremer ritengono antecedente diretto dei versi di Aristonoo. [70]
- Sempre nell' *Inno a Vesta*, il poeta chiede alla dea che la comunità possa danzare, felice, attorno al suo altare (16–17: λιπαρόθρονον / ἀμφὶ σὰν θυμέλαν). Come sottolineato anche da Furley e Bremer, [71] l'espressione sembra ricalcare *Eumenidi* 806 (λιπαροθρόνοισιν ἡμένας ἐπ' ἐσχάραις), che è peraltro l'unico *locus* di età classica nel quale compare con certezza il rarissimo aggettivo λιπαρόθρονος, per poi tornare solo in Teocrito (*Idillio* 2.192) e in un frammento lirico adespoto citato da Stobeo (*Anthologium* 1.5.12).

Si potrebbe obiettare che, come si è sostenuto nel caso del prologo delle *Eumenidi*, anche dietro a questi paralleli possano celarsi fonti comuni. In effetti, questa eventualità non può essere del tutto ignorata. Tuttavia, che la tragedia attica abbia influenzato gli inni di Aristonoo è garantito da un altro elemento, ovvero la presenza di forme ionico-attiche o tipicamente attiche ben attestate nei tragici:

- Nell' *Inno a Vesta* (8) la congiunzione [ὁπ]ηνίκα è foneticamente ionico-attica; l'esito atteso in dorico, infatti, sarebbe ὁπανίκα come in Teocrito *Idillio* 23.33, Cercida fr. 5 Powell e *Anthologia Graeca* 9.584.5. Le prime attestazioni di [ὁπ]ηνίκα, peraltro, compaiono in Tucidide (*Storie* 4.125.1) e, soprattutto, proprio nel teatro classico (Sofocle *Filottete* 464, *Edipo a Colono* 434; Aristofane fr. 618 Kassel-Austin).
- Nell' *Inno a Vesta* (15) e nel *Peana ad Apollo* (48) compare, come accusativo del pronome di prima persona plurale, la forma ionico-attica ἡμᾶς, invece del dorico ἁμέ.
- Nel *Peana ad Apollo* (31) si ha la forma ionico-attica μνήμαις in luogo dell'atteso μνάμαις.
- Nel *Peana ad Apollo* (33), la forma Δωροῦντ[αι] mostra la contrazione -έονται > -οῦνται, che non è attestata nei grandi lirici corali [72] ed è invece tipicamente attica. Per di più, il verbo δωρέω, pur attestato già in Omero e nei lirici, sembra diventare particolarmente frequente nei tragici, e proprio in Sofocle *Elettra* 1383 si legge il sintagma δωροῦνται θεοί, davvero molto vicino al Δωροῦντ[αι] δέ σ' ἀθάνατοι di Aristonoo. [73]

Si può dunque concludere che Aristonoo, autore di area locrese, adottava consapevolmente una κοινή lirica che, per via del sempre più riconosciuto prestigio del teatro ateniese, inglobava anche elementi attici. Di conseguenza, sorge forte la tentazione di postulare che Aristonoo abbia tenuto conto del prologo delle *Eumenidi*, tanto più se, come d'altronde l'assenza di ogni connotazione filoateniese nel *Peana* di Aristonoo sembra indicare, è corretta l'interpretazione di Vamvouri Ruffy per la quale l'inno sarebbe stato commissionato proprio in occasione della costruzione dell'oploteca di Atena Pronaia. Siccome le *Eumenidi* attribuivano primaria importanza a tale divinità e molto probabilmente erano ben note ad Aristonoo, non sarebbe assurdo ipotizzare che il poeta di Corinto abbia assunto il prologo dell'opera come modello, preoccupandosi però di riallinearlo all'ortodossia delfica con la rimozione degli elementi innovativi introdotti da Eschilo e dei tratti più smaccatamente filoateniesi.

Tuttavia, sarà meglio evitare di avventurarsi in ricostruzioni troppo speculative e limitarsi a sottolineare il semplice dato per cui, negli inni di Aristonoo, un influsso della tragedia è effettivamente documentabile. Sembra perciò possibile intravvedere, in questa produzione poetica, i lineamenti di un'interazione complessa tra lirica e teatro. Da una parte, i componimenti cantati in occasione delle θεωρίαι ateniesi a Delfi, rammentate dallo stesso Eschilo, offrirono probabilmente il terreno ideale per lo sviluppo di nuove versioni mitiche, ancora almeno parzialmente preservate dai più tardi inni epigrafici; d'altra parte, però, in questi stessi *carmina* delfici si percepisce nitidamente anche l'influsso dal teatro attico, che a sua volta aveva rielaborato e canonizzato le varianti connesse alle θεωρίαι. Il *Peana* di Aristonoo, dunque, sembra recare le tracce di impulsi bidirezionali, dai quali si evince l'impressione di un *continuum* all'interno della tradizione che va dalla lirica corale alla tragedia. [74]

3. Il *Peana* di Limenio e l'esaltazione di Atene al tempo dei τεχνῖται

3.1 Atene, ancora una volta tra Delo e Delfi

Ritrovato nel 1893 presso il Tesoro degli Ateniesi su un blocco recante anche decreti sulla Pitaide e il molto affine *Peana* di Ateneo, [75] il *Peana* [76] di Limenio, datato con sicurezza al 128 a.C., è accomunato a quest'ultimo da numerosi aspetti e, in particolare, "invocation of the Muses to assist the poet in hymning the god; the advent of Apollo to Delphi; a feature of sacred topography (the twin peaks of Parnassos); the role of the guild of Athenian singers in hymning Apollo; Apollo's slaying of the dragon Python; the defeat of an invading Gallic force, caught in freezing wintry conditions." [77] Potremmo anche aggiungere che, seppur non vi siano certezze sulla contemporaneità dei due peani, gli autori dei due inni provenivano sicuramente dal medesimo contesto professionale, quello dei περὶ τὸν Διόνυσον τεχνῖται di Atene, un'importante associazione itinerante di artisti (attori, poeti, musicisti) e tecnici (costumisti, scenografi) che si spostavano per il mondo ellenofono per offrire spettacoli e intrattenimento in occasione delle festività. [78]

Rispetto all'altro *Peana*, tuttavia, l'inno di Limenio presenta anche alcune differenze: in particolare, spicca una più marcata coloritura filoateniese che, seppur ben rilevabile anche in Ateneo, appare vistosamente corroborata dall'inserimento di alcuni elementi assenti nell'altro inno. Essi si concentrano prevalentemente nell' *invocatio*, dove vengono evocati alcuni dettagli relativi alla nascita del dio a Delo, e nella *pars epica*, nella quale Limenio si sofferma non tanto sul momento dell'arrivo di Apollo a Delfi quanto piuttosto sul percorso compiuto dal dio per arrivarci.

> Ἴτ' ἐπὶ τηλέσκοπον τάνδ̣ε Παρ̣[νασί]αν [φιλόχορον]
> δικόρυφον κλειτύν, ὕμνων κα̣[τάρ]χ[ετε δ' ἐμῶν,]
> Πιερίδες αἳ νιφοβόλους πέτρας ναίεθ̣' [Ἑλι]κωνίδ̣[ας·]
> μέλπετε δὲ Πύθιον χ[ρ]υ̣σεοχαίταν ἕ[κα]τ̣ον εὐλύραν
> Φοῖβον, ὃν ἔτικτε Λα̣τὼ μάκαιρα πα[ρὰ λίμναι] κ̣λυτᾶι
> χερσὶ γλαυκᾶς ἐλαίας θιγοῦσ̣' [ὄζον ἐν ἀγωνίαι]ς ἐριθα[λῆ.]
> Πᾶ[ς δὲ γ]άθησε πόλος οὐράνιος [ἀννέφελος ἀγλαός·]
> ν̣ηνέμους δ' ἔσχεν αἰθὴρ ἀε̣[λλῶν ταχυπετ]εῖς [δρ]ό̣μους, λῆξε δὲ βα-
> ρύβρομον Νη[ρέως ζαμενὲς ο]ἶδμ' ἠδὲ μέγας Ὠκεανός,
> ὃς πέριξ γ[ᾶν ὑγραῖς ἀγ]κάλαις ἀμπέχει.
> Τότε λιπὼν Κυνθίαν νᾶσον ἐπ̣[έβα θεὸ]ς πρω[τό]καρ-
> πον κλυτὰν Ἀτθίδ' ἐπὶ γα[λόφωι πρῶνι] Τριτωνίδος· […].
>
> Venite qui, sul famoso Parnaso, che con la sua duplice cima si vede di lontano e le danze accoglie, e guidate i miei inni, o Muse di Pieria, che le rupi nevose dell'Elicona abitate. Cantate l'Apollo pitico dalla bionda chioma, lui, Febo lungisaettante dalla lira armoniosa; lo partorì la beata Latona presso il lago famoso, stringendo tra le mani un rigoglioso ramo di glauco ulivo durante il travaglio. L'intera volta celeste se ne allietò, rifulgendo sgombra da nubi, l'etere trattenne nella bonaccia le rapide corse delle procelle, Nereo placò le impetuose onde mugghianti e così fece anche Oceano, che tutt'intorno cinge la Terra con le sue umide braccia. Allora il dio, lasciata l'isola su cui s'erge il Cinto, giunse nella terra rinomata per i primi frutti, l'Attica, che sorge sullo scosceso promontorio della dea Tritonide.

Limenio *Peana ad Apollo* 1–14

Lo scalo ateniese di Apollo ricordato alla fine della seconda strofa impone, come nel caso di Aristonoo, un confronto con il prologo delle *Eumenidi* di Eschilo. In effetti l'itinerario tracciato dai due poeti è identico (Delo-Atene-Delfi); piuttosto simili, poi, risultano le movenze del verso 11 dell'inno (Τότε λιπὼν Κυνθίαν νᾶσον) rispetto al verso 9 della tragedia eschilea (λιπὼν δὲ λίμνην Δηλίαν τε χοιράδα), così come un altro punto di contatto è rappresentato dal fatto che entrambi i poeti, per designare l'Attica, ricorrono a perifrasi imperniate su Atena (ἐπὶ γα[λόφωι πρῶνι] Τριτωνίδος in Limenio [14], ἐπ' ἀκτὰς ναυπόρους τὰς Παλλάδος in Eschilo [12]). [79] Per quanto, come si è detto per Aristonoo, il passaggio ateniese di Apollo non sia necessariamente una innovazione eschilea (vd. *supra*, 2.3), è sicuramente possibile che qui si assista ad una ripresa consapevole delle *Eumenidi*. Va comunque sottolineato che, in questo *Peana*, il racconto del seguito del viaggio di Apollo verso Delfi, particolarmente significativo nell'architettura compositiva del prologo eschileo, è sostanzialmente omesso, rimpiazzato da un αἴτιον a sfondo musicale che riconduce l'origine del peana all'armonia che risuonò per la terra attica all'arrivo del dio (13–18). La vivida e dinamica immagine dei κελευθοποιοί ateniesi che domano una terra finora selvaggia, non scevra di connessioni con l'ideologia imperialistica, sembra cedere il passo ad una più distesa esaltazione della primazia culturale della città, sicuramente più confacente al mutato contesto politico dell'età ellenistica.

3.2 Il ramo d'ulivo: un simbolo complesso

Una celebrazione di Atene, nonché possibile traccia dell'influsso di un passo teatrale, si riscontra anche in un più minuto dettaglio che nell'inno figura ancor prima dell'arrivo di Apollo: il ramo d'ulivo che Latona avrebbe stretto durante le doglie sull'isola di Delo. L'unico vegetale contemplato dalla tradizione più antica relativa alla nascita di Apollo, tramandata dall' *Inno omerico* 3, è una palma: la partoriente Latona si sarebbe appoggiata ad essa al momento del parto (117), oppure, secondo un'altra versione riportata all'inizio dello stesso inno, si sarebbe aggrappata al Cinto, ma comunque in stretta prossimità con l'albero di palma (17–18). Successivamente, le fonti letterarie sembrano mostrare che il primato della palma sia stato insidiato dall'alloro (probabile influsso delfico [80]) e dall'ulivo, simbolo di Atena e di Atene. [81] Quest'ultimo compare per la prima volta nel secondo stasimo dell' *Ifigenia in Tauride*, allorché il Coro di schiave greche rammenta con commozione la patria lontana. Tra i ricordi vissuti con maggior trasporto, l'isola di Delo e la sua vegetazione, qui caratterizzata da tutte e tre le piante associate alla nascita di Apollo.

> ἐγώ σοι παραβάλλομαι,
> θρήνους, ἄπτερος ὄρνις,
> ποθοῦσ' Ἑλλάνων ἀγόρους,
> ποθοῦσ' Ἄρτεμιν λοχίαν,
> ἃ παρὰ Κύνθιον ὄχθον οἰ-
> κεῖ φοίνικά θ' ἁβροκόμαν
> δάφναν τ' εὐερνέα καὶ
> γλαυκᾶς θαλλὸν ἱερὸν ἐλαί-
> ας, Λατοῦς ὠδῖνι φίλον,
> λίμναν θ' εἱλίσσουσαν ὕδωρ
> κύκλιον, ἔνθα κύκνος μελωι-
> δὸς Μούσας θεραπεύει.
>
> Ai tuoi mali i miei vo comparando, [o alcione], io che, come uccello senz'ali, rimpiango senza posa le piazze affollate da Greci, rimpiango Artemide dea della nascita, che presso il colle del Cinto dimora, rimpiango la palma dalla chioma delicata, il lauro fiorente, il sacro ramoscello di glauco ulivo, caro al figlio di Latona, il lago dove le acque si spandono sinuosamente e il cigno melodioso serve le Muse.

Euripide *Ifigenia in Tauride* 1094–1105 (ed. Diggle)

Anche in questo caso, risulta opportuno soffermarsi sulla questione dell'originalità di Euripide. Al riguardo, diverse sono state le posizioni degli studiosi: si va da chi, come Vallois, afferma che "[a]pparemment, en introduisant l'olivier dans l'épisode de la Nativité et en lui donnant le principal rôle, Euripide innovait," [82] a chi, come Kyriakou, più prudentemente non si sbilancia ("[w]hether it originated with Euripides or not" [83]). A favore di un'origine non molto antica e quindi verosimilmente euripidea potrebbe forse deporre, come lascia intendere Vallois, il silenzio di Erodoto (4.33–4.34). [84] Lo storico di Alicarnasso, nella sua estesa digressione sugli Iperborei, menziona due vergini che, venute a Delo dall'estremo Nord, sarebbero successivamente morte sull'isola. La loro tomba, racconta Erodoto, si trovava all'interno del recinto sacro ad Artemide, sulla sinistra di chi entra, dove era pure spuntato un ulivo (τὸ δὲ σῆμά ἐστι ἔσω ἐς τὸ Ἀρτεμίσιον ἐσιόντι ἀριστερῆς χειρός, ἐπιπέφυκε δέ οἱ ἐλαίη). Vallois osserva che, se Erodoto avesse conosciuto la tradizione che fa capo ad Euripide, l'avrebbe molto probabilmente menzionata; quest'omissione, dunque, porterebbe a concludere che questa versione del mito ha buone probabilità di essere recenziore.

In verità, questo *argumentum e silentio* mi sembra alquanto debole, se non addirittura contraddittorio. Erodoto, infatti, non menziona neppure un rito verosimilmente molto antico e non collegato al parto di Latona, [85] ovvero, come racconta Callimaco *Inno* 4.321–323, quello di mordere l'ulivo sacro di Delo. Tale ulivo, peraltro, secondo lo stesso Vallois, era proprio il medesimo albero descritto da Erodoto. [86] Non è dunque affatto improbabile che Erodoto possa semplicemente non aver conosciuto alcuna delle tradizioni antiche relative all'ulivo, oppure, ancor più banalmente, abbia ritenuto non opportuno dilungarsi su di esse nell'ambito dell' *excursus* sugli Iperborei, che, come ammette anche Vallois, "est déja très longue." [87]

Al contrario, esistono invece elementi che inducono a postulare che l'ulivo di Delo possa aver suscitato le attenzioni degli Ateniesi in epoca precedente alla messa in scena dell' *Ifigenia in Tauride*. In particolare, esistono due leggende relative alla figura di Teseo nelle quali compare un ramo d'olivo sacro in associazione con Delo e/o con Apollo.

> Γενομένου δὲ τοῦ κλήρου, παραλαβὼν τοὺς λαχόντας ὁ Θησεὺς ἐκ τοῦ πρυτανείου καὶ παρελθὼν εἰς Δελφίνιον, ἔθηκεν ὑπὲρ αὐτῶν τῷ Ἀπόλλωνι τὴν ἱκετηρίαν. ἦν δὲ κλάδος ἀπὸ τῆς ἱερᾶς ἐλαίας ἐρίῳ λευκῷ κατεστεμμένος.
>
> Concluso il sorteggio, Teseo prese con sé dal Pritaneo i giovanetti designati e, recatosi al tempio di Apollo Delfinio, dedicò ad Apollo in loro nome l'offerta dei supplici. Si trattava di un ramo dell'ulivo sacro, cinto di lana bianca.

Plutarco *Teseo* 18.1–2 (ed. Ziegler)

> λέγεται γάρ, φησί, Θησέα, ὅτε εἰς Κρήτην ἔπλει, προσσχόντα Δήλῳ τῇ νήσῳ διὰ χειμῶνα εὔξασθαι Ἀπόλλωνι καταστέψασθαι κλάδοις ἐλαίας, εἰ τὸν Μινώταυρον κτείνας σωθῇ, καὶ θυσιάσειν.
>
> Si dice infatti, racconta [Pausania], che [Teseo], quando navigava verso Creta, dovette approdare sull'isola di Delo per via di una tempesta; si mise allora a pregare Apollo, formulando il voto di coronarlo con rami di ulivo e di offrirgli sacrifici se fosse riuscito ad uccidere il Minotauro e salvarsi.

Eustazio *in Iliadem* 4.666 van der Valk (= Pausania Atticista ε 17 Erbse)

Entrambe le narrazioni, per quanto non perfettamente collimanti, accordano ai rami di ulivo un ruolo particolarmente significativo. Mi sembra alquanto improbabile che l'assurgere dei κλάδοι ἐλαίας a componente integrante del mito di Teseo possa essere meramente ricondotta al citato *locus* dell' *Ifigenia in Tauride*, dove l'ulivo compare, peraltro come buon ultimo, insieme a palma ed alloro. Il passo euripideo, per di più, è modulato sui toni del rimpianto e della nostalgia; l'invenzione, dunque, sembra aliena alla logica e agli intenti comunicativi di questo corale, che anzi, per poter essere efficace nel veicolare un sentimento di dolorosa *Sehnsucht*, avrà piuttosto fatto leva sul patrimonio mitico tradizionale. Si consideri poi che, mentre da una parte Euripide non può certo essere considerato il più fervente cantore dell'imperialismo ateniese, dall'altra è nota una tradizione, volta a legittimare la dominazione ateniese sulle isole egee, che collegava Atena, Latona e l'isola di Delo. A tramandarla è un frammento del *Deliaco* di Iperide, un'orazione perduta nella quale, di fronte alla corte di Delfi, si intendeva mostrare la fondatezza del controllo ateniese dinanzi alle rivendicazioni autonomistiche dei Deli. [88]

> Λητώ τε γὰρ λυσαμένη τὴν ζώνην ἐν Ζωστῆρι τῆς Ἀττικῆς καὶ λιποῦσα τὴν ἐπωνυμίαν τῷ τόπῳ, βαδίζουσα ἀεὶ εἰς τὸ πρὸς ἕω, τῆς Προνοίας

> Ἀθηνᾶς ἡγουμένης, ἀπ᾽ ἄκρας τῆς Ἀττικῆς ἐπιβᾶσα τῶν νήσων εἰς Δῆλον καταίρει καὶ τίκτει δὴ τοὺς θεούς, τήν τε Ἄρτεμιν καὶ τὸν πατρῷον Ἀπόλλω τῇ πόλει.
>
> Latona, dopo aver sciolto la cintura (ζώνη) a Zostere (Ζωστήρ), in Attica, e aver così conferito il proprio nome a quel luogo, muovendosi sempre verso oriente sotto la guida di Atena Pronoia, salì sulla punta dell'Attica e da lì discese nelle isole, a Delo; lì diede alla luce gli dèi Artemide e Apollo patrio.
>
> Iperide fr. 67 Jensen

In definitiva, dunque, credo che esistano fondati motivi per dubitare che Euripide, nell' *Ifigenia in Tauride*, abbia inventato l'associazione dell'ulivo con Delo e il parto di Latona. Anche in questo caso, è senz'altro plausibile che un ruolo significativo sia stato giocato dalle θεωρίαι ateniesi a Delo (vd. *supra*, 2.3), nel contesto delle quali potrebbe essere avvenuta un'appropriazione simbolica dell'ulivo collocato nei pressi del σῆμα delle vergini iperboree, probabilmente già oggetto di più antiche attenzioni cultuali. Un indizio significativo in questo senso viene fornito da Platone (*Fedone* 58a–b), dal quale apprendiamo che gli Ateniesi mandavano ogni anno una ambasceria a Delo per adempiere al voto fatto da Teseo e dai quattordici ragazzi mandati a Creta insieme a lui (τῷ οὖν Ἀπόλλωνι ηὔξαντο ὡς λέγεται τότε, εἰ σωθεῖεν, ἑκάστου ἔτους θεωρίαν ἀπάξειν εἰς Δῆλον· ἣν δὴ ἀεὶ καὶ νῦν ἔτι ἐξ ἐκείνου κατ᾽ ἐνιαυτὸν τῷ θεῷ πέμπουσιν). Come si è visto, le tradizioni ateniesi relative al ramo d'ulivo si ricollegavano proprio alla figura del giovane Teseo inviato a Creta; la versione ricordata da Eustazio, per di più, presentava il ramo d'ulivo proprio come un dono votivo che Teseo avrebbe reso ad Apollo in caso di esito favorevole della spedizione. L'analogia tra ramo d'ulivo e missione ateniese in terra straniera, dunque, appare oltremodo patente, nonché profondamente radicata nella tradizione civica ateniese.

Significativamente, la variante mitica del κλάδος ἐλαίας continuò ad avere un successo non irrisorio sia nella letteratura greca ellenistica sia nella letteratura latina. Callimaco mostra una particolare predilezione per l'ulivo di Delo, che figura sia nell' *Inno* 4, dove la pianta, ricoperta di foglie d'oro, spunta dal terreno in occasione del parto di Latona (262), sia nei *Giambi* (frr. 194.84, 203.62), dove si ricorda come il tronco dell'albero avesse fornito sostegno e ristoro a Latona al momento delle doglie. Anche Catullo, nel *Carme* 34, menziona l'ulivo di Delo: in questo caso, tuttavia, Apollo non viene nominato, sostituito dalla sorella Artemide. Esiste poi un eterogeneo insieme di fonti (Ovidio *Metamorfosi* 6.335–336; Eliano *Varia Historia* 5.4; Nonno *Dionisiache* 36.124–125;) nelle quali l'ulivo viene affiancato alla canonica palma. Pur nelle loro differenze, tutti questi autori, da Callimaco a Nonno, ben difficilmente possono essere ritenuti intenzionati a fare propaganda filoateniese. L'impressione è che la valenza simbolica dell'ulivo di Delo potesse essere duplice, e cioè sia politica (esaltazione del potere ateniese) sia letteraria (riconoscimento del valore della tradizione che aveva cantato tale ulivo). Se questa lettura è corretta, il ramo d'ulivo di Limenio potrebbe essere inteso non solo nel senso di un'allusione al potere politico di Atene, ma anche (e soprattutto) come richiamo a ciò che Atene, nella storia della poesia e della letteratura, aveva rappresentato. In questo modo, peraltro, esso si porrebbe sulla stessa linea dell'altro riferimento mitico qui considerato, ovvero l'Apollo ateniese (preteso) iniziatore del peana. Una volta che autori non 'sospetti' come Callimaco ne avevano depotenziato la caratterizzazione militante, l'ulivo di Delo poteva indubbiamente costituire un simbolo confacente alla temperie storica del *Peana* di Limenio, nella quale, come mostrano la deferenza nei confronti di Delfi (39–42) e, soprattutto, dei Romani (44–47), non è più possibile l'esaltazione incondizionata della propria πόλις, che per il cittadino (e per il τεχνίτης in particolare) non può più essere un orizzonte totalizzante. Da questo punto di vista, dunque, l'inno di Limenio rivela uno scarto non indifferente rispetto alla realtà nella quale il teatro ateniese si trovava ad operare.

3.3 Nuovi modelli organizzativi, nuove (e antiche) tendenze

Se l'analisi delle varianti mitologiche ha fatto emergere significative analogie ma anche significative differenze rispetto ad alcuni *loci* teatrali potenzialmente imparentati, anche l'analisi stilistico-linguistica offre indicazioni contrastanti, che diventano ancor più rilevanti se si considera anche il *Peana* di Ateneo. In entrambi gli inni non mancano punti di contatto con la dizione dei tragici, in particolare per quanto attiene al sostantivo λωτός, che nel *Peana* di Ateneo è accostato a λιγύς (12: λιγὺ δὲ λωτὸς) così come nell'unica altra occorrenza nota di questa *iunctura*, ovvero gli *Eraclidi* di Euripide (892–893: λίγεια λω- / τοῦ χάρις); nel *Peana* di Limenio, invece, lo stesso λωτός accompagna il toponimo Λίβυς (13: Λίβυς […] λωτὸς), in modo del tutto affine a quanto avviene più volte in Euripide (*Troiane* 544; *Elena* 170–171a; *Ifigenia in Aulide* 1036; fr. 370 Kannicht), che è l'unico altro autore per il quale tale nesso sia attestato. Ancor più evidente sembra una possibile "quasi-citation" [89] di Sofocle *Trachinie* 11–12 (αἰόλος / δράκων ἑλικτός) all'interno del *Peana* di Ateneo (20–21: αἰ- / όλον ἑλικτάν [φυάν).

A fronte di queste affinità, tuttavia, bisogna rilevare che, diversamente dagli altri inni finora considerati, il dorico dei due peani non sembra concedere alcuno spazio a patenti interferenze attiche. Un piccolo sospetto, al limite, potrebbe sorgere relativamente al (peraltro quasi interamente integrato) τ̣[ημελεῖθ' del *Peana* di Limenio (40), in quanto il verbo τημελέω non ha attestazioni sicure prima della produzione teatrale attica ed è ritenuto valido anche dagli atticisti più rigidi come Frinico (*Praeparatio sophistica* 114.11–13). Ad ogni modo, l'uniformità linguistica è notevole, soprattutto per quanto attiene la fonologia: colpisce che questi due peani, a differenza di quelli di Filodamo e Aristonoo, non contengano alcun esempio di [ɛː] < [aː].

Questo tramonto della κοινή lirica, soppiantata da un più spiccato purismo dorico, potrebbe dipendere da diversi fattori. Da una parte, è possibile che abbia giocato un qualche ruolo l'esperienza poetica in dialetto dorico di poeti come Callimaco e Teocrito. È accertato che da questo tipo di componimenti si sviluppò col tempo un "nuovo dorico letterario," ancora attestato persino in età imperiale grazie ad un *Inno* esametrico a Iside (*IG* XII 5, 739). [90] Inciso su una stele rinvenuta ad Andro, questo componimento rivela una *facies* dorica molto più pervasiva (sia foneticamente, sia morfologicamente) di quello che si rinviene ancora, ad esempio, nei poemi epigrafici di Isillo (circa 300 a.C.): una buona prova, dunque, della resistenza del dorico letterario fino alla piena età della κοινή.

D'altro canto, non si può neanche escludere che l'adozione di un dorico fonologicamente più puro possa pure dipendere dall'affermazione del modello delle parti corali della tragedia, nelle quali, come noto, il passaggio dall'attico [ɛː] al dorico [aː] era sistematico. [91] In effetti, già Crusius affermava che nella lingua del *Peana* di Ateneo si riscontrano numerosi punti di contatto con quella del *Peana* di Aristonoo, a sua volta alquanto vicina a quella delle parti corali tragiche, mentre nel *Peana* di Limenio "[d]er Wotschatz trägt dasselbe, an die Chorlieder des attischen Dramas erinnernde Gepräge." [92] Peraltro, bisogna considerare che, nel peculiare contesto dell'associazione dei περὶ τὸν Διόνυσον τεχνῖται, i lirici come Ateneo e Limenio non potevano eludere un confronto con la poesia drammatica, la quale, in virtù del suo crescente successo in età ellenistica, doveva essere una delle voci più significative (se non la più significativa) nel bilancio delle gilde artistiche dell'epoca. La scelta di ricalcare la patina dorica delle odi corali tragiche, dunque, avrebbe potuto sortire un duplice effetto: da una parte, assecondare i gusti del pubblico, sempre più avvezzo alle *Wiederaufführungen* di opere teatrali classiche, [93] dall'altra, tramite l'eliminazione dei tratti attici propri della precedente κοινή lirica, caratterizzare fortemente il genere lirico, conferendogli una veste linguistica ben individuata e nitidamente riconoscibile.

In definitiva, dunque, l'influsso del teatro sui peani di Ateneo e Limenio appare meno facilmente individuabile che negli altri inni epigrafici sinora considerati, ma ciò non significa che non vi si sia stato. Con ogni probabilità, il diverso contesto storico in cui questi due inni vennero alla luce richiedeva scelte comunicative diverse da quelle adottate in precedenza, ma ciò non comporta che la produzione teatrale non rimanesse un termine di confronto obbligato, sia in termini di avvicinamento, sia in termini di distanziamento.

4. Conclusioni

Καὶ γὰρ ἐν μὲν Κιθαιρῶνι καὶ Ἑλικῶνι, καθ᾽ ἃ Δελφοὶ ὑποκάθηνται, ὁ δράκων ὑπὸ Ἀπόλλωνος τοξευθεὶς τραγῳδίας ὑπῆρξεν πατήρ: "e infatti sul Citerone e sull'Elicona, ai piedi dei quali si trova Delfi, il serpente trafitto divenne padre della tragedia." [94] Con queste enigmatiche parole lo scoliaste commenta un passo del *Protrettico* di Clemente Alessandrino (1.3), nel quale l'autore dichiara il suo disappunto dinanzi al fatto che le sventure narrate dai miti greci, comprese quelle relative al Citerone e all'Elicona, siano divenute l'oggetto di spettacoli che dovrebbero allietare l'animo, come le tragedie. Lo scolio potrebbe riferirsi al fatto che la lotta tra Apollo e Πύθων era il tema fondamentale delle rappresentazioni tragiche che, in una data non meglio precisata, furono inserite all'interno degli Agoni Pitici; tuttavia, come suggerito da Marina Cavalli, l'enfasi dello scoliaste sul nesso genetico potrebbe indicare che, a suo avviso, vi fosse stata un'influenza di Delfi sull'origine stessa della tragedia. [95] Questa seconda possibilità, peraltro, viene supportata da diversi elementi, come la struttura del νόμος pitico, rigidamente scandito per episodi, la sua stessa funzione catartica, i connotati mimetici di tre feste novennali delfiche, nonché la notizia dell'esistenza di oracoli delfici relativi all'istituzione di cori ad Atene.

In effetti, questa possibile connessione primordiale tra Delfi e la tragedia ateniese sembra emergere in controluce anche dall'analisi degli inni epigrafici delfici qui presi in considerazione. Come si è visto, nessuna delle principali varianti mitiche riportate in questi inni, anche se attestate per la prima volta in testi teatrali, è effettivamente risultata con certezza un'innovazione dei tragediografi, e anzi, nella maggioranza dei casi, lo studio degli inni epigrafici ha permesso di individuare fondati argomenti a sostegno della tesi contraria. L'arrivo di Apollo a Delfi tramite Atene, il suo pacifico insediamento presso la sede oracolare, il ramoscello d'ulivo di Delo, e, probabilmente, anche la possibilità di una caratterizzazione serena e quasi apollinea di Dioniso sono tutti elementi che sembrano implicare situazioni e contesti più complessi della singola rappresentazione teatrale. Piuttosto, ciò che sembra accomunare tutte queste varianti è una verosimile connessione con la realtà delle θεωρίαι: la placida nascita di Dioniso è cantata da un coro inviato in missione a Delfi, il percorso di Apollo verso la sua acclamazione a Delfi è aperto da una schiera di κελευθοποιοί ateniesi, il racconto relativo al passaggio di Teseo da Delo, con conseguente consacrazione del ramo d'ulivo, sembra essere saldamente connesso alla prassi ateniese di inviare ambascerie sull'isola. In molti di questi casi, dunque, è plausibile che all'origine vi fossero componimenti di respiro più estemporaneo e contingente, magari privi di particolari raffinatezze tecniche e formali, che venivano composti ed eseguiti in occasione dei momenti più significativi delle θεωρίαι. In seguito, almeno alcune delle particolari versioni mitiche adottate ed eventualmente create per le finalità politiche intrinseche a questi inni saranno state rielaborate e consolidate, finendo per espandersi anche in generi letterari diversi (come la tragedia) e codici comunicativi diversi (come la ceramografia). Se, dunque, anche le ambascerie verso i principali santuari panellenici (e Delfi in particolare) potrebbero aver giocato un ruolo significativo nello sviluppo del patrimonio mitico a disposizione dei tragediografi, a maggior ragione il serpente cui alludono Clemente e il suo scoliaste potrebbe essere stato, almeno in una qualche misura, 'padre della tragedia'.

Al tempo degli inni epigrafici delfici, come sembra mostrare con alta probabilità il caso di Aristonoo e Pausania, questo insieme di tradizioni 'alternative' verosimilmente connesse alle θεωρίαι non doveva ancora essere stato completamente obliterato dalle più popolari rielaborazioni tragiche, ma manteneva ancora una sua vitalità. Tuttavia, ciò non significa affatto che gli inni epigrafici delfici non rivelino a loro volta un influsso da parte della tragedia. Questo risulta particolarmente evidente negli inni di Filodamo e di Aristonoo: la loro superficie dorica mostra più di una increspatura attica, così come la loro tecnica compositiva sembra risentire dei modelli tragici, come appare chiaro soprattutto nel caso di Filodamo, capace di sfruttare la contaminazione di generi corali e la tendenza alla riflessione metapoetica propria di autori tragici come Euripide. I peani di Ateneo e Limenio, dal canto loro, pur contenendo diversi possibili riferimenti al teatro ateniese, non mostrano particolari sfumature attiche: ciò potrebbe essere una conseguenza del successo dei componimenti in dialetto dorico di Callimaco e Teocrito, ma potrebbe anche essere ricondotto all'affermazione del modello lirico delle parti corali della tragedia, un genere sempre più rappresentato nel contesto dell'associazione professionale dei τεχνῖται ateniesi, della quale anche Ateneo e Limenio facevano parte. Anche in questi ultimi due inni, dunque, è plausibile che l'influenza teatrale, quantunque in modo più indiretto, abbia giocato un ruolo non insignificante.

In definitiva, possiamo concludere dicendo che la relazione tra teatro e inni epigrafici delfici mostra un'elevata complessità, determinata da un retroterra comune che ha fornito materiale a entrambe le famiglie di componimenti ma anche da un successivo, nitido riverbero della tragedia sugli inni stessi. Credo, inoltre, che sia possibile arrischiare anche alcune considerazioni più generali. A mio avviso, infatti, questo studio mostra come sia opportuno evitare di etichettare troppo facilmente come invenzioni le versioni mitiche che figurano per la prima volta in un dato testo; piuttosto, sarà sempre preferibile cercare quanto più possibile di inquadrare queste innovazioni nel contesto globale della loro epoca, considerando le molteplici possibilità di creazione, elaborazione e fissazione del patrimonio mitico (tra cui, soprattutto nel caso della tragedia, le *performances* corali connesse alle θεωρίαι). Questo, a mio avviso, è il lascito più profondo del serpente di Delfi, che, nell'intrico delle sue spire, ha rivelato una molteplicità di influssi e di piani temporali: una stratificazione complessa, ma potenzialmente foriera di una migliore comprensione degli inni epigrafici, delle relazioni tra teatro e lirica corale e, in generale, dei meccanismi di ripresa e innovazione propri della poesia greca.

5. Bibliografia

Andújar, R., T. R. P. Coward, and T. A. Hadjimichael, eds. 2018. *Paths of Song: the Lyric Dimension of Greek Tragedy*. Berlin-Boston.

Aneziri, S. 2003. *Die Vereine der dionysischen Techniten im Kontext der hellenistischen Gesellschaft: Untersuchungen zur Geschichte, Organisation und Wirkung der hellenistischen Technitenvereine*. München.

Arthur, M. B. 1977. "The Curse of Civilization: The Choral Odes of the Phoenissae." *Harvard Studies in Classical Philology* 81:163–185.

Audiat, J. 1932. "L'hymne d'Aristonoos à Hestia." *Bulletin de Correspondance Hellénique* 56:299–312.

Ausfeld, K. 1903. "De Graecorum precationibus quaestiones." *Jahrbücher für classische Philologie* 28:502–547.

Beekes, R. 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden-Boston.

Bélis, A. 1992. *Les deux hymnes delphiques à Apollon. Étude épigraphique et musicale*. Corpus des inscriptions de Delphes 3. Paris.

Bonanno, M. G. 1990. *L'allusione necessaria. Ricerche intertestuali sulla poesia greca e latina*. Roma.

Buck, C. D. 1955. *The Greek Dialects: Grammar, Selected Inscriptions, Glossary*. Chicago.

Burkert, W. 1983. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Trans. P. Bing. Berkeley.

———. 1985. *Greek Religion*. Trans. J. Raffan. Cambridge, MA.

Cassio, A. C. 2016. *Storia delle lingue letterarie greche*. 2nd ed. Firenze.

Cavalli, M. 1994. "Uno strano 'padre della tragedia': il drago di Delfi." *Dioniso* 64: 9–31.

Champion, C. 1995. "The Soteria at Delphi: Aetolian Propaganda in the Epigraphical Record." *The American Journal of Philology* 116.2:213–220.

Croissant, F. 1996. "Les Athéniens à Delphes avant et après Chéronée." In *Le IV^e siècle av. J.-C. Approches historiographiques*, ed. P. Carlier, 127–139. Nancy.

Crusius, O. 1894. *Die delphischen Hymnen: Untersuchungen über Texte und Melodien*. Götttingen.

Daux, G. 1942. "En marge des inscriptions de Delphes." *Bulletin de Correspondance Hellénique* 66–67:137–149.

———. 1945. "Le poète Aristonoos de Corinthe." *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 71:5-10.

Defradas, J. 1972. *Les thèmes de la propagande delphique*. Paris.

Dörig, J. 1967. "Lesefrüchte III. Der Ostgiebel des Apollontempels in Delphi." In *Gestalt und Geschichte. Festschrift Karl Schefold zu seinem 60. Geburtstag am 26. Januar 1965*, ed. M. Rohde-Liegle, H. A. Cahn, and H. Chr. Ackermann, 106–109. Bern.

Fontenrose, J. 1980. *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins*. 2nd ed. Berkeley.

Furley, W. D., and J. M. Bremer. 2001. *Greek Hymns: Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period*. 2 vols. Tübingen.

Guidorizzi, G. 2020. *Euripide. Baccanti*. Milan.

Horvath, L. 1997. *The `Nachleben' of Hyperides*. PhD Diss., University College London.

Käppel, L. 1992. *Paian: Studien zur Geschichte einer Gattung*. Berlin-New York.

Kaczko, S. 2016. "La tragedia." In Cassio 2016:307–319.

Kyriakou, P. 2006. *A Commentary on Euripides' Iphigenia in Tauris*. Berlin-New York.

La Coste-Messelière, P. de. 1949. "Listes amphictioniques du IV ^e siècle." *Bulletin de Correspondance Hellénique* 73:201–247.

Lamari, A. A. 2017. *Reperforming Greek Tragedy: Theater, Politics, and Cultural Mobility in the Fifth and Fourth Centuries BC*. Berlin-Boston.

Le Guen, B. 1995. "Théâtre et cites à l'époque hellénistique." *Revue des Études Grecques* 108.1:55–90.

———. 2001. *Les associations de Technites dionysiaques à l'époque hellénistique*. 2 vols. Nancy.

Marchetti, P. 1977. "À propos de l'archonte delphien de 344/3." *Bulletin de Correspondance Hellénique* Suppl. 4:67–89.

Marconi, C. 1996–1997. "L'arrivo di Apollo. Sul frontone orientale del quinto tempio a Delfi." *Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e di Storia dell'Arte* 19–20:5–20.

Mastronarde, D. J. 2002. *Euripides. Medea*. Cambridge.

Mette, H.-J. 1977. *Urkunden dramatischer Aufführungen in Griechenland*. Berlin-New York.

Mineur, W. H. 1984. *Callimachus. Hymn to Delos: Introduction and Commentary*. Leiden.

Nervegna, S. 2014. "Performing Classics: The Tragic Canon in the Fourth Century and Beyond." In *Greek Theatre in the Fourth Century B.C.*, eds. E. Csapo, H. R. Goette, J. R. Green, and P. Wilson, 157–187. Berlin-Boston.

Pavlou, M. 2012. "Bacchylides 17: Singing and Usurping the Paean." *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 52:510–539.

Pickard-Cambridge, A. 1968. *The Dramatic Festival of Athens*. 2nd ed. Oxford.

Plassart, A. 1940. "Eschyle et le fronton est du temple delphique des Alcméonides." *Revue des Études Anciennes* 42.1–4:293–299.

Poland, F. 1934. "Technitai." In *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. 5A/10, 2473–2557. Stuttgart.

Prodi, E. E. 2018. "Dancing in Delphi, Dancing in Thebes: The Lyric Chorus in Euripides' Phoenician Women." In Andújar & Coward & Hadjimichael 2018, 291–313.

Quantin, F. 1992. "Gaia oraculaire: tradition et réalités." *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens* 7.1.2:177–199.

Rainer, B. L. 1975. *Philodamus' Paean to Dionysos*. PhD Diss., University of Illinois.

Robertson, D. S. 1941. "The Delphian Succession in the Opening of the Eumenides." *The Classical Review* 55.2:69–70.

Rodighiero, A. 2018. "How Sophocles Begins: Reshaping Lyric Genres in Tragic Choruses." In Andújar & Coward & Hadjimichael 2018, 137–162.

Rohde, E. 1898. *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 2nd ed. Tübingen.

Rutherford, I. 1994–1995. "Apollo in Ivy: The Tragic Paean." *Arion: A Journal of Humanities and the Classics* 3.1:112–135.

———. 2004. "Χορὸς εἷς ἐκ τῆσδε τῆς πόλεως (Xen. Mem. 3.3.12): Song-Dance and State Pilgrimages at Athens." In *Music and the Muses: The Culture of Mousike in the Classical Athenian City*, eds. P. Murray and P. Wilson, 67–90. Oxford.

Scullion, S. 2002. "'Nothing to Do with Dionysus': Tragedy Misconceived as Ritual." *The Classical Quarterly* 52.1:102–137.

Sourvinou-Inwood, C. 1987. "Myth as History: The Previous Owners of the Delphic Oracle." In *Interpretations of Greek Mythology*, ed. J. Bremmer, 215–241. London.

Stewart, A. 1982. "Dionysos at Delphi: The Pediments of the Sixth Temple of Apollo and Religious Reform in the Age of Alexander." In *Macedonia and Greece in Late Classical and Early Hellenistic Times*, eds. B. Barr-Sharrar and E. N. Borza, 205–227. Washington, DC.

Strauss Clay, J. 1996. "Fusing the Boundaries: Apollo and Dionysos at Delphi." *Mètis: Anthropologie des mondes grecs anciens* 11:83–100.

Tribulato, O. 2016. "La lirica corale." In Cassio 2016, 230–259.

Vallois, R. 1924. "Topographie délienne. I. L'Artémision, le Monument des Hyperboréennes, l'Olivier sacré et le Kératon." *Bulletin de Correspondance Hellénique* 48:411–445.

Vessella, C. 2016a. "Callimaco e la poesia alessandrina." In Cassio 2016, 434–441.

———. 2016b. "Teocrito." In Cassio 2016, 451–468.

Vamvouri Ruffy, M. 1998. "Fiction poétique et réalité historique à propos du Péan de Liménios." *Gaia* 3:37–57.

———. 2013. *La fabrique du divin*. https://books.openedition.org/pulg/1497.

Weil, H. 1893. "Inscriptions de Delphes: un péan delphique." *Bulletin de Correspondance Hellénique* 17:561–568.

Weiss, N. 2020. "Generic Hybridity in Athenian Tragedy." In *Genre in Archaic and Classical Greek Poetry: Theories and Models*, eds. M. Foster, L. Kurke, and N. Weiss, 167–190. Leiden-Boston.

Footnotes

[back] **1.** La più recente edizione complessiva di questi inni epigrafici è stata messa a punto da Furley & Bremer 2001:2.38 (*Inno a Vesta* di Aristonoo), 2.45–47 (*Peana ad Apollo* di Aristonoo), 2.52–57 (*Peana a Dioniso* di Filodamo), 2.85–86 (*Peana ad Apollo* di Ateneo), 2.92–94 (*Peana ad Apollo* di Limenio). Per ciascuno di questi inni Furley & Bremer 2001 indicano esaustivamente edizioni e studi precedenti.

[back] **2.** Cf. Le Guen 1995; Strauss Clay 1996; Vamvouri Ruffy 2013 §§

8.116, 8.124. Una immagine complessiva della vitalità del teatro nel mondo ellenizzato dopo le conquiste di Alessandro è restituita anche dalle numerose epigrafi presentate da Mette 1977:46–72.

[back] **3.** Cf. Strauss Clay 1996. Come affermato dalla stessa Strauss Clay 1996:98n63, l'edificio teatrale tuttora conservato a Delfi non è anteriore al II secolo a.C., ma dovette essere preceduto da un'altra struttura che la maggioranza degli studiosi (ma non la totalità) retrodata al IV secolo a.C. Furley & Bremer 2001:126n95 sembrano attribuire a Strauss Clay 1996 l'ipotesi per cui il *Peana* di Filodamo potrebbe essere stato commissionato per compensare l'impossibilità di innalzare a Dioniso un teatro, troppo oneroso in quella temperie storica. In verità Strauss Clay 1996 non propone mai questa (non inverosimile ma difficilmente dimostrabile) ricostruzione dei fatti. Forse è possibile che Furley & Bremer 2001 abbiano fatto riferimento ad una delle precedenti redazioni dell'articolo, che viene peraltro da loro citato con il titolo "The Philodamos Paian in relation to Dionysiac developments in the 4th century," diverso da quello del contributo di Strauss Clay effettivamente dato alle stampe nel 1996.

[back] **4.** In tema di riprese e allusioni, sempre utile è la lettura di Bonanno 1990 (sia in generale, sia, per quanto più specificamente concerne il rapporto tra lirica e teatro, 105–117).

[back] **5.** Cf. Furley & Bremer 2001:1.123–124, 2.52.

[back] **6.** Käppel 1992:211.

[back] **7.** Cf. Marchetti 1977.

[back] **8.** Cf. Burkert 1985:437n83.

[back] **9.** Cf. Käppel 1992:222–236.

[back] **10.** Cf. Furley & Bremer 2001:2.61–62.

[back] **11.** Il testo, come tutte le successive citazioni di inni delfici, è quello stabilito da Furley & Bremer 2001. La traduzione, come tutte le altre presenti in questo capitolo, è mia.

[back] **12.** Per il confronto tra Filodamo e *Baccanti*, cf. Furley & Bremer 2001:2.61–64.

[back] **13.** Cf. Käppel 1992:229.

[back] **14.** Per un elenco completo di tali fonti, cf. Käppel 1992:227.

[back] **15.** Cf. Käppel 1992:228–229; Furley & Bremer 2001:2.61–62.

[back] **16.** Per la segnalazione di questo confronto va reso merito a Furley & Bremer 2001:2.64n22.

[back] **17.** Cf. Arthur 1977.

[back] **18.** Arthur 1977:167.

[back] **19.** Cf. Arthur 1977:169.

[back] **20.** Esistono anche diverse testimonianze, in buona parte tragiche, di associazioni tra Dioniso e le Muse, oppure di Dioniso sul Parnaso. Per la lista completa, cf. Stewart 1982:223n34.

[back] **21.** Guidorizzi 2020:187, 193.

[back] **22.** Cf. Rohde 1898:52–55; Burkert 1985:224–225. Interessante è anche la testimonianza (sulla quale cf. Cavalli 1994:30–31) di un cratere del pittore di Cadmo, databile intorno al 430 a.C., nel quale è rappresentato Dioniso che, nelle vesti di attore tragico, accoglie Apollo di ritorno dagli Iperborei, mentre al centro figura l'ὀμφαλός pitico, segnale incontrovertibile di ambientazione delfica.

[back] **23.** Cf. almeno Rutherford 1994–1995:1; Furley & Bremer 2001:1.273–279; Andújar & Coward & Hadjimichael 2018:1–7; Weiss 2020.

[back] **24.** Per altri esempi rilevanti cf. Weiss 2020:177–179.

[back] **25.** Così Rodighiero 2018:144n31. Cf. anche Weiss 2020:172–174.

[back] **26.** Cf. Weiss 2020:180. Per il concetto di *song culture* e il suo influsso sugli studi tragici, cf. Andújar & Coward & Hadjimichael 2018:7–8.

[back] **27.** Sulla questione, con inquadramento della precedente bibliografia, cf. Pavlou 2012.

[back] **28.** Cf. Prodi 2018.

[back] **29.** Cf. Rutherford 2004.

[back] **30.** Käppel 1992:247.

[back] **31.** Cf. Rainer 1975:211–215.

[back] **32.** Furley & Bremer 2001:2.65.

[back] **33.** Liste non complete di atticismi nel *Peana* di Filodamo si trovano in Rainer 1975:210–211; Käppel 1992:275n246 (secondo il quale l'uso di forme ionico-attiche presenti da parte di Filodamo avviene "zweifelsohne unter dem Einfluß der Chorlieder der Tragödie"); Furley & Bremer 2001:2.60, 78. Ad un'analisi attenta non tutti gli atticismi segnalati da Rainer si confermano del tutto come tali. Egli cita, ad esempio, anche le forme ξενίοις (110) e ἁλιοφεγγέσιν (136), ma nel primo caso, benché l'assenza di allungamento di compenso sia un tratto formalmente attico e non dorico, dobbiamo considerare che anche in Pindaro, Simonide e Bacchilide abbiamo regolarmente forme in ξεν- (che, anzi, sono più frequenti di quelle in ξειν-); nel secondo caso, il cosiddetto 'ν efelcistico', nel caso dei dativi plurali, non è tipico soltanto dello ionico-attico ma anche di altri dialetti (come il locrese). Cf. Cassio 2016:27.

[back] **34.** Cf. Buck 1955:84.

[back] **35.** Cf. Croissant 1996; Vamvouri Ruffy 2013 §§ 8.115–129.

[back] **36.** Cf. Scullion 2002:113.

[back] **37.** Cf. Pickard-Cambridge 1968:283.

[back] **38.** Cf. Furley & Bremer 2001:2.91–92; Champion 1995.

[back] **39.** Cf. Scullion 2002:112–114.

[back] **40.** Cf. Furley & Bremer 2001:117n77 e Vamvouri Ruffy 2013 §§ 8.148–150, che fanno giustamente affidamento sulla cronologia ricostruita da Daux 1942:137–140 (e poi perfezionata da La Coste-Messelière 1949:234–235) per smentire la collocazione del *Peana* nel III secolo a.C. proposta un tempo dalla critica ed anticiparla al terzo quarto del IV secolo.

[back] **41.** Cf. Ausfeld 1903. Cf. anche Bremer 1981:193–196, che propone una tripartizione alternativa in "invocation," "argument" e "petition"; in effetti, esiste un numero non indifferente di inni la cui parte centrale non ha carattere propriamente narrativo, ma si configura piuttosto come spazio di mediazione nel quale l'orante chiarisce al dio invocato che è proprio lui a dover intervenire. Tuttavia, siccome i peani qui trattati presentano estese sezioni di tipo narrativo, manterrò per essi la più perspicua denominazione di *pars epica*.

[back] **42.** Cf. Fontenrose 1980:13–21 (note comprese, nelle quali sono citati anche altri *loci classici* omessi nell'elenco qui di seguito).

[back] **43.** In verità questo frammento potrebbe essere più vicino alla versione C, come sembra mostrare la testimonianza di Tzetzes *Exegesis in Homeri Iliadem* 1.75.1–6 (κατὰ δὲ Σιμωνίδην μυθικῶς ἑκατὸς καὶ ἑκατηβόλος ὁ Ἀπόλλων, ὅτι δι' ἑκατὸν βελῶν ἀνεῖλε τὸν Δελφύνην δράκοντα τὴν Λητὼ βιαζόμενον).

[back] **44.** Per questa denominazione, cf. Sourvinou-Inwood 1987.

[back] **45.** Che tale δράκων/δράκαινα figurasse nell'originario testo di Pindaro, tuttavia, non può essere del tutto escluso, vista l'estrema concisione del fr. 261 (Πίνδαρός φησι πρὸς βίαν κρατῆσαι Πυθοῦς τὸν Ἀπόλλωνα, διὸ καὶ ταρταρῶσαι ἐζήτει αὐτὸν ἡ Γῆ).

[back] **46.** Cf. anche Palefato *De incredibilibus* 49 e lo *scholium in Lycophronem* (Tzetzes) 6.

[back] **47.** Weil 1893:562.

[back] **48.** Crusius 1894:26.

[back] **49.** Furley & Bremer 2001:1.121.

[back] **50.** Cf. Furley & Bremer 2001:2.49.

[back] **51.** Cf. Audiat 1932:299.

[back] **52.** Daux 1945:10.

[back] **53.** Cf. Defradas 1972:91–95.

[back] **54.** Vamvouri Ruffy 2013 §§ 8.142.

[back] **55.** Cf. Vamvouri Ruffy §§ 8.148–8.161.

[back] **56.** Tra i pochi a ricollegare Pausania ed Eschilo si segnalano Furley & Bremer 2001:1.95–96, che, dopo aver esposto la narrazione di Pausania, affermano che "[t]he fullest extant account of this succession myth from the classical [back] period is found in Aeschylus' *Eumenides*."

[back] **57.** Cf. DK 2 B 11; 5 [A 5] Colli; 72 T, 74 F Bernabé.

[back] **58.** Cf. Plassart 1940.

[back] **59.** Cf. Dörig 1967.

[back] **60.** Cf. Marconi 1996–1997:11n24.

[back] **61.** Cf. Marconi 1996–1997.

[back] **62.** Per questa interpretazione della variante mitica, cf. Furley & Bremer 2001:1.97, che rimandano a Sourvinou-Inwood 1987 (la quale, in verità, sostiene che, originariamente, la successione di Apollo a Gaia doveva essere presentata come violenta, mentre la versione 'pacifista' dovrebbe essere successiva, forse inventata *ad hoc* da Eschilo).

[back] **63.** Per questa seconda interpretazione, cf. Quantin 1992.

[back] **64.** Cf. Rutherford 2004:76; sulla Pitaide, cf. anche Furley & Bremer 2001:1.132 (con rimando in nota a precedenti contribuiti relativi alla Pitaide).

[back] **65.** Le prime attestazioni sicure di carmi eseguiti in occasione di θεωρίαι ateniesi a Delfi sono proprio i citati peani ellenistici di Ateneo e Limenio (vd. anche *infra*, 3), ma qualche evidenza, per quanto molto meno sicura, potrebbe esistere anche per l'età classica. In ogni caso, è del tutto verosimile che tali attestazioni manchino soltanto per via della natura prettamente orale (e non scritta) della cultura musicale e poetica dell'età classica, che oggi non ci permette più di apprezzare fino in fondo la vitalità della produzione corale di allora. Cf. Rutherford 2004:76–81.

[back] **66.** Cf. Rutherford 2004:82–90.

[back] **67.** Cf. Robertson 1941, che evidenzia come Gaia fosse moglie di Urano e Themis sorella di Crono, mentre Febe sarebbe una figura di ripiego, scelta per l'impossibilità di collocare direttamente Apollo a quella altezza cronologica.

[back] **68.** Cf. Fontenrose 1980:453–456; Burkert 1983:127–130.

[back] **69.** Sulla concreta possibilità che in realtà il rito fosse più antico e solo successivamente sia stato collegato ad Apollo e Πύθων, cf. Fontenrose 1980:455–456.

[back] **70.** Cf. Furley & Bremer 2001:2.40.

[back] **71.** Cf. Furley & Bremer 2001:2.45.

[back] **72.** Cf. Pindaro *Pitica* 9.48 (κλονέονται), *Pitica* 10.39 (δονέονται), fr. 133** Maehler (καλέονται).

[back] **73.** Si potrebbe forse avere la tentazione di aggiungere all'elenco anche la forma [ὑ]μνησομεν, nella quale troviamo la desinenza -μεν in luogo della desinenza -μες, tipica dei dialetti dorici. Nella lirica corale, tuttavia, essa è mantenuta soltanto fino ad Alcmane, per cui non rappresenta un elemento probante. Cf. Tribulato 2016:234.

[back] **74.** Tale impressione, peraltro, è amplificata da alcune peculiarità dello stile di Aristonoo: in particolare, nel *Peana ad Apollo*, si segnala la pressoché totale assenza dell'articolo, un espediente tipico delle sezioni corali della tragedia e della lirica corale. Cf. Crusius 1894:20.

[back] **75.** Sulla controversa identità di 'Ateneo', cf. il contributo di Davide Massimo in questa stessa *Issue*.

[back] **76.** Per la precisione, stando al titolo del componimento, si tratterebbe di un peana combinato, nella sua parte finale, con un prosodio. Cf. Furley & Bremer 2001:1.129; Vamvouri Ruffy 2013 § 8.18.

[back] **77.** Cf. Furley & Bremer 2001:1.134.

[back] **78.** Cf. almeno Poland 1934; Pickard-Cambridge 1968; Le Guen 2001; Aneziri 2003. Per rimandi ad ulteriore bibliografia, cf. Furley & Bremer 2001:2.90.

[back] **79.** Peraltro, se possiamo fidarci dell'integrazione γα[λόφωι πρῶνι], un ulteriore elemento in comune tra le due perifrasi è il riferimento alla costa attica.

[back] **80.** Cf. Mineur 1984:188, dove si trovano anche rimandi ad ulteriore bibliografia. L'alloro accompagna la palma nelle descrizioni del parto di Latona presenti in Euripide *Ecuba* 458–460 e *Ione* 919–922.

[back] **81.** Cf. Vamvouri Ruffy 1998:51; Vamvouri Ruffy 2013 § 8.31.

[back] **82.** Vallois 1924:438.

[back] **83.** Kyriakou 2006:355.

[back] **84.** Cf. Vallois 1924:436–437.

[back] **85.** Cf. Mineur 1984:248–249.

[back] **86.** Cf. Vallois 1924:436.

[back] **87.** Vallois 1924:437.

[back] **88.** Cf. Horvath 1997:274–295.

[back] **89.** Cf. Bélis 1992:77.

[back] **90.** Cf. Vessella 2016a:436, 438–439; Vessella 2016b:463.

[back] **91.** Cf. almeno Mastronarde 2002:83; Kaczko 2016:313–314.

[back] **92.** Crusius 1894:50, 80.

[back] **93.** Sull'argomento delle *reperfomances* tragiche, cf. Nervegna 2014; Lamari 2017.

[back] **94.** *Scholium in Protrepticum* 296.35–297.1.

[back] **95.** Cf. Cavalli 1994.

VOLUME 19

The Hellenistic hymns to Apollo with musical notation from Delphi

Davide Massimo

YOU MAY ALSO LIKE

Further Resources

The list of Further Resources on this page is broken down into the following sections.…

The New Sappho in a Hellenistic Poetry Book

While most of the interest in the “New Sappho” (Köln. Inv. Nr. 21351 + 21376)…

The Expression of Identities in Hellenistic Victor Epigrams

The many identities of agonistic victors “The 120th Olympiad. Pythagoras the Magnesian, stadion. Wrestling, Keras…

Stay up to date

Get the latest updates from the CHS regarding programs, fellowships, and more!

JOIN THE COMMUNITY

CONNECT

0. Introduction

In 1893, the French archaeological team working on the site of ancient Delphi uncovered two outstanding inscriptions, which bear the text of two cult songs for Apollo provided with musical notation. The inscriptions have been extensively studied from different angles, first and foremost their musical notation, which has also led to modern performances aiming at a reconstruction of their original execution. The present paper will give a comprehensive introduction to readers approaching them for the first time, by conveniently gathering in the same, online venue the basic data, a survey of existing scholarship, a text and a translation of the hymns, as well as images of the inscriptions and links to modern performances. The aim is to produce a convenient introduction that might prove useful to both scholars and students, and to make these fascinating texts more widely known by gathering in one place the fruit of different studies.

1. Finding and study of the texts

Like many iconic sites of the ancient world, Delphi was also long forgotten after the end of antiquity. The Pythia had already fallen somewhat silent and her prophecies became rarer and rarer in Imperial times (one only needs to think of Plutarch’s work *De defectu oraculorum*) before the oracular seat stopped operating and the sanctuary fell into ruin. [1] It took more than a thousand years to start the rediscovery of the site. The humanist and antiquarian Ciriaco of Ancona (1391–1453/55), while traveling extensively in Greece, went through the site of ancient Delphi where he saw ‘broken statues lying around’ and ‘marvelous inscriptions in Greek and Latin’ and lamented that the modern inhabitants of the site barely know what lay there in the past. [2] It is only at the end of the nineteenth century, however, that the first attempts at excavating the site were made, though that was complicated by the presence of the modern village of Kastri already mentioned by Cyriacus (Figure 1).

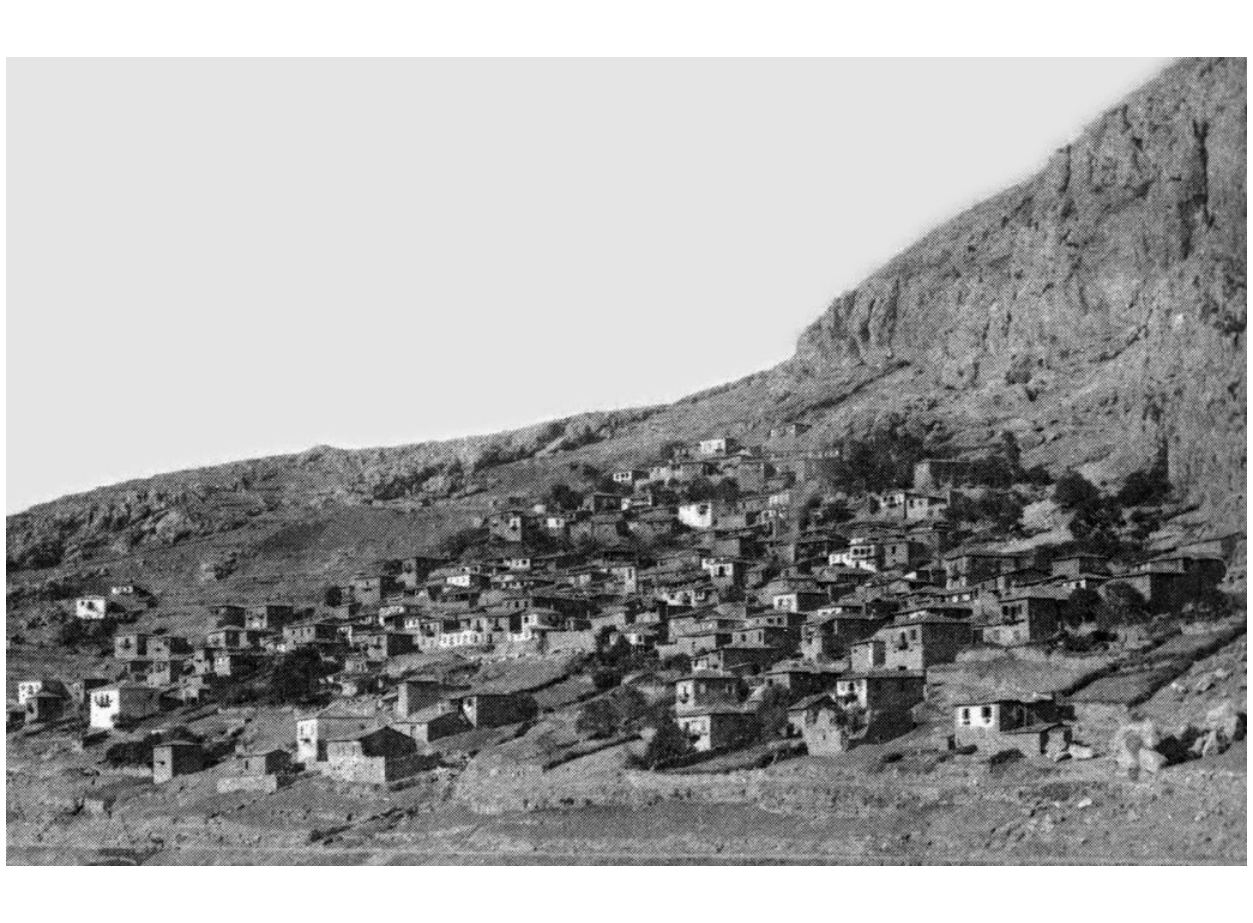


Figure 1. Village of Kastri before Delphi excavations. Photo dated 31.12.1893 by the École française d’Athènes (from https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ancient_Village_of_Kastri.jpg).

After long negotiations with the Greek state, in 1891, the École française d’Athènes offered to cover the costs for the relocation of the village in exchange for a concession to excavate the site of Delphi. That was the beginning of the excavation season which came to be known as *La Grande Fouille* (‘the Great Excavation’) and which lasted ca. 10 years.

Among the many archaeological findings, in the surroundings of the Athenian treasury, there were fragments of extensive inscriptions accompanied with musical notation. Especially thanks to their musical notation (which showed two different kinds of musical notation: cf. *infra*, section 5), scholars were able to piece together two fragmentary inscriptions bearing cult songs for Apollo. Their original titles are partially lost, and scholars do not agree on their reconstruction, but these texts are usually referred to as paeans or hymns. [3] The *editio princeps* of the text and the music of the hymns was published almost immediately by H. Weil and T. Reinach. [4] The hymns were then included in *Fouilles de Delphes* and subsequently edited again several times and included in collections such as Powell’s *Collectanea Alexandrina* (1925). In the following decades, then, several studies focused on specific aspects of the hymns such as their music, performance, historical context, of which we will now try to give an overview.

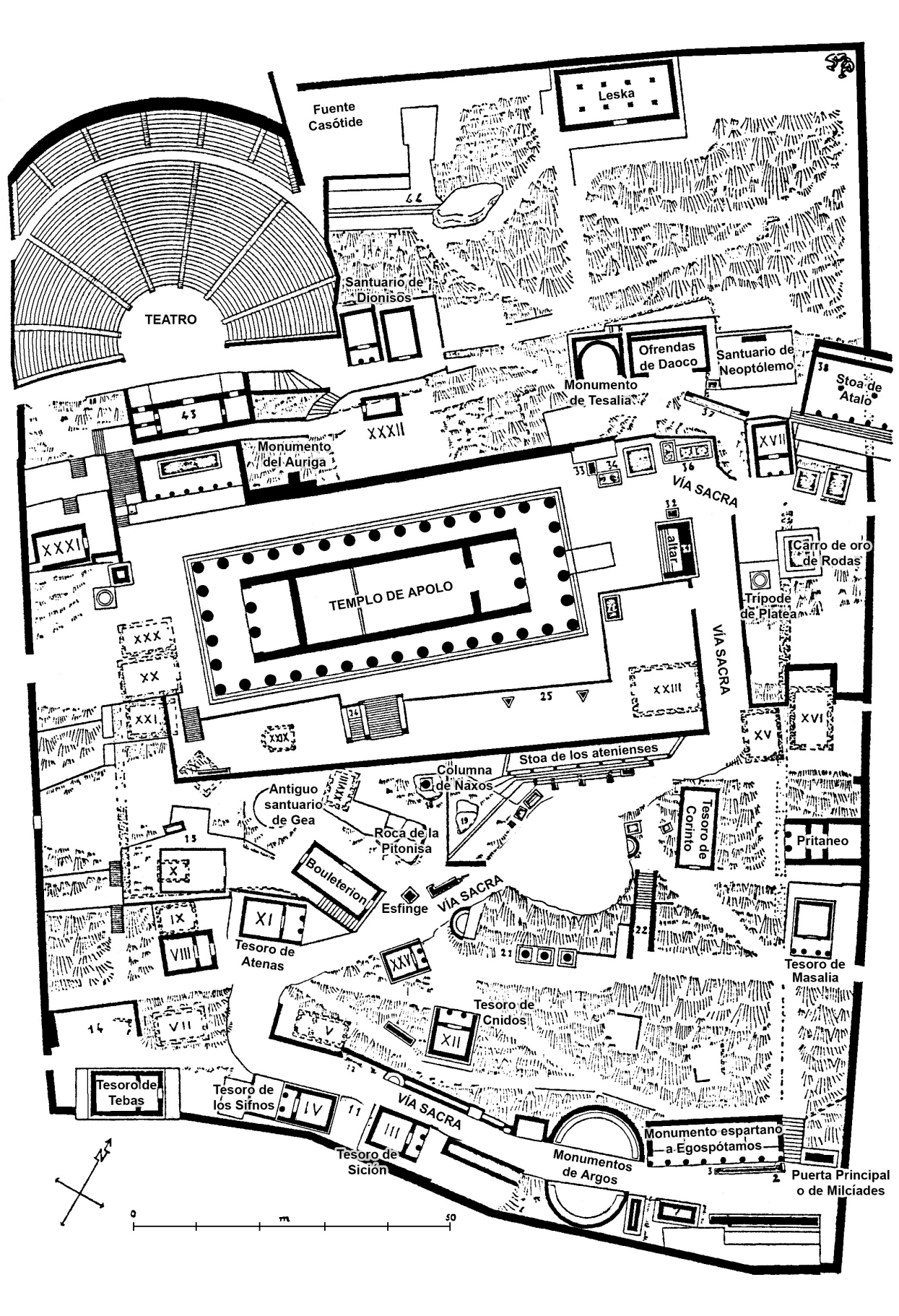


Figure 2. Plan of Delphi. N. XI is the Treasury of the Athenians (source: graphic elaboration based on P. de la Coste-Messelière, 1936, *Au Musée de Delphes. Recherches sur quelques monuments archaiques et leur décor sculpté*, Paris; from https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Santuario_de_Apolo_Pitio.gif).

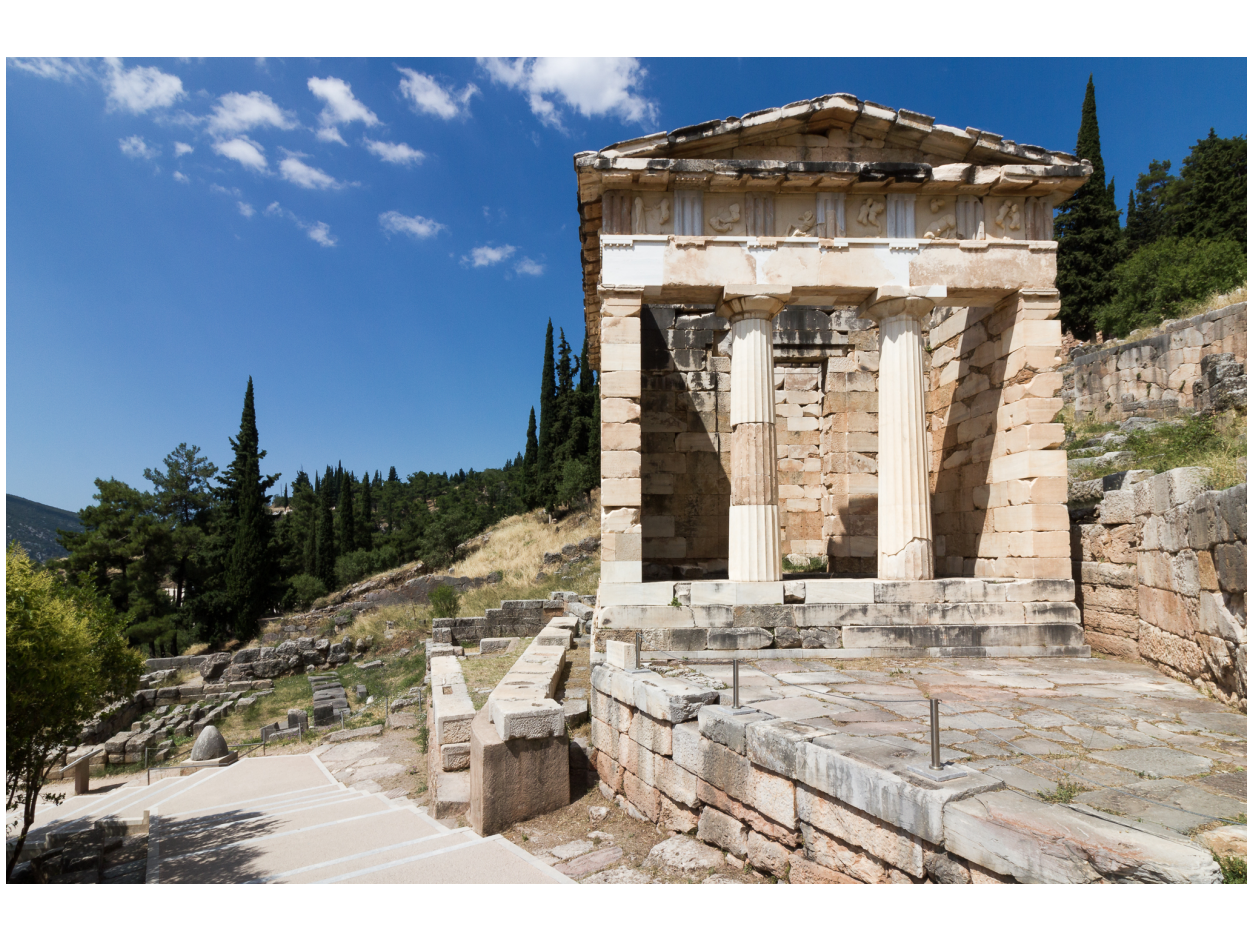


Figure 3. Front view (= from East) of the treasury of the Athenians. From here, the wall on the left side (the South-facing one) is the one that originally hosted the decrees on the Pythaides (cf. *infra*) and the hymns. Photo by Szymon Kobalczyk, https://en.wikipedia.org/wiki/File:Treasury_house_of_Athens_in_Delphi_(July_2018).jp

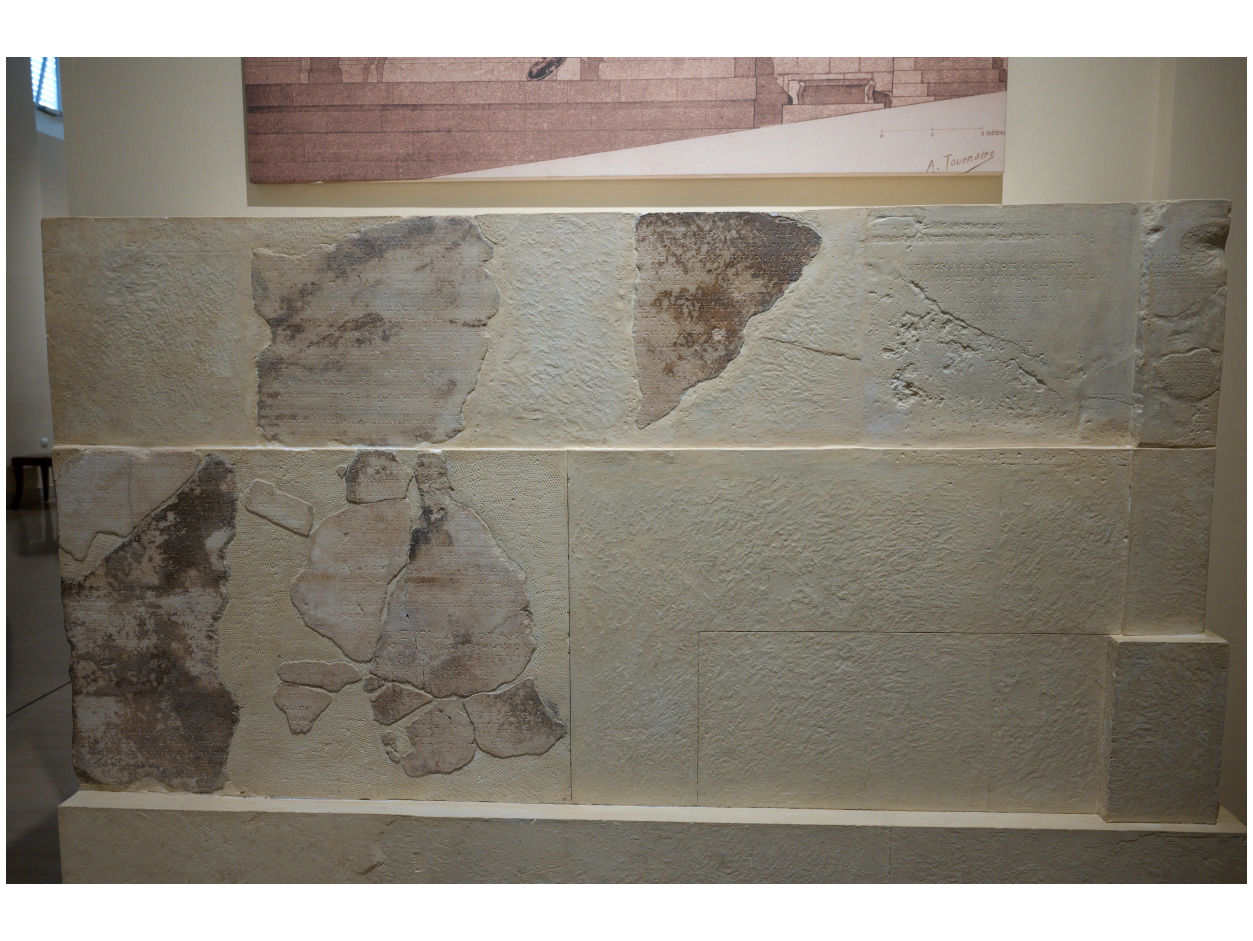


Figure 4. Fragments of the inscribed paeans (Delphi, Archaeological Museum). Originally placed on the Southern wall of the Treasury of the Athenians. Photo from https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Delphic_hymns_to_Apollo,_128_BC,_inscrip

2. Text and Translation of the hymns

Even though there are significant gaps in the stones, it is possible to read to a good extent the surviving fragments. Here follow the texts and translations of the two poems: [5]

[Παιὰν καὶ προσόδιον] εἰς τὸν θεὸν ὃ ἐ[πόησεν Ἀθ]ήναιος. [6]

[Κέκλυθ’ Ἑλικ]ῶνα βαθύδενδρον αἳ λάχετε Διὸ]ς
ἐ[ρι]βρόμου θύγατρες εὐώλ[ενοι,] μόλετε, συνόμ-
αιμον ἵνα Φοῖβον ὠιδα[ῖ]σι μέλψητε χρυσεοκόμαν,
ὃς ἀνὰ δικόρυνβα Παρνασσίδος τᾶσδε πετέρας ἕδραν’ ἅμ’
5 [ἀ]γακλυταῖς Δελφίσιν Κασταλίδος εὐύδρου
νάματ’ ἐπινίσεται, Δελφὸν ἀνὰ [πρ]ῶνα μαν-
τεῖον ἐφέπων πάγον·
[Ἣν] κλυτὰ μεγαλόπολις Ἀθθὶς εὐχα[ῖ]σι φερό-
πλοιο ναίουσα Τριτωνίδος δά[πε]δον ἄθραυστον· ἁγί-
οις δὲ βωμοῖσιν Ἅφαιστος αἴθε[ι] νέων μῆρα ταύ-
10 ρων· ὁμοῦ δέ νιν Ἄραψ ἀτμὸς ἐς [Ὄ]λ[υ]μπον ἀνα-
κίδν[α]ται· λιγὺ δὲ λωτὸς βρέμων αἰόλοις
μ̣[έ]λεσιν ὠιδὰν κρέκει· χρυσέα δ’ ἁδύθρου̣[ς
κί]θαρις ὕμνοισιν ἀναμέλπεται·
15 ὁ δὲ [Τεχνι]τ̣ῶν πρόπας ἑσμὸς Ἀθθίδα λαχὼ̣[ν
τὸν κιθαρί]σει κλυτὸν παῖδα μεγάλου [Διὸς ἀ-
είδομεν πα]ρ’ ἀκρονιφῆ τόνδε πάγον, ἄμ[βροτ’ ἀ-
ψευδέ’ ὃ]ς πᾶσι θνατοῖς προφαίν[εις λόγια,]
[τρ]ίποδα μαντεῖον ὡς εἷ [λες, ἐχθρὸς ὃν ἐφρ]ού-
20 ρει δράκων, ὅτε τε[οῖσι βέλεσιν ἔτρ]ησας αἰ-
όλον ἑλικτὰν [φυάν, ἔσθ’ ὁ θήρ, συχν]ὰ̣ συ-
ρίγμαθ’ ἱεὶς ἀθώπε[υτ’, ἀπέπνευσ’ ὁμῶς· ὣς] δ̣ὲ Γαλα-
τᾶν Ἄρης [βάρβαρος, τάνδ’ ὃς ἐπὶ γαῖα]ν ἐπέ-
ρας ἀσέπτ[ως, χιόνος ὤλεθ’ ὑγραῖς βολαῖ]ς.
Ἀλλ’ ἰὼ γένναν [. . . . . .]ν θάλος φιλόμ̣[αχον
[. .]ε δάμοιο λοι̣ [
[. .]ρων ἐφορ.[
. . .

Title: [The paian and prosodion] to the God [written by Ath]enaios

Listen, fair-armed daughters of loud-thundering
Zeus whose appointed place is deep-wooded Mt. Helikon,
come here to praise in song your brother Phoibos
of the golden hair, who ascends the twin-peaked abode
5 of this Parnassian rock and with the famous Delphic women
visits the abundant waters of Kastalia’s spring,
he who frequents the oracular seat on the Delphic hill.
Behold the famous, mighty city of Athens, dwelling
in worship of warrior Athena on unshaken ground.
10 On holy altars Hephaistos burns the thighs of bulls;
As the smoke of Arabia [7] goes up to Olympus;
high and clear the reed pours forth lively melodies
and the sweet-voiced golden lyre resounds to our hymns.
15 We, the whole swarm of singers who have come from Athens,
celebrate the famous kitharode, son of mighty Zeus,
beside this snow-capped peak,
who declares infallible oracles to all humans.
You seized the prophetic tripod, which the hateful snake guarded,
20 when you shot the wriggling, coiled shape with arrows
until the beast, emitting many hideous hisses, breathed its last breath.
Likewise the foreign army of Gauls which brutally
attacked this land perished in the wintry snowstorms.
Hail, noble Son of (Zeus)…

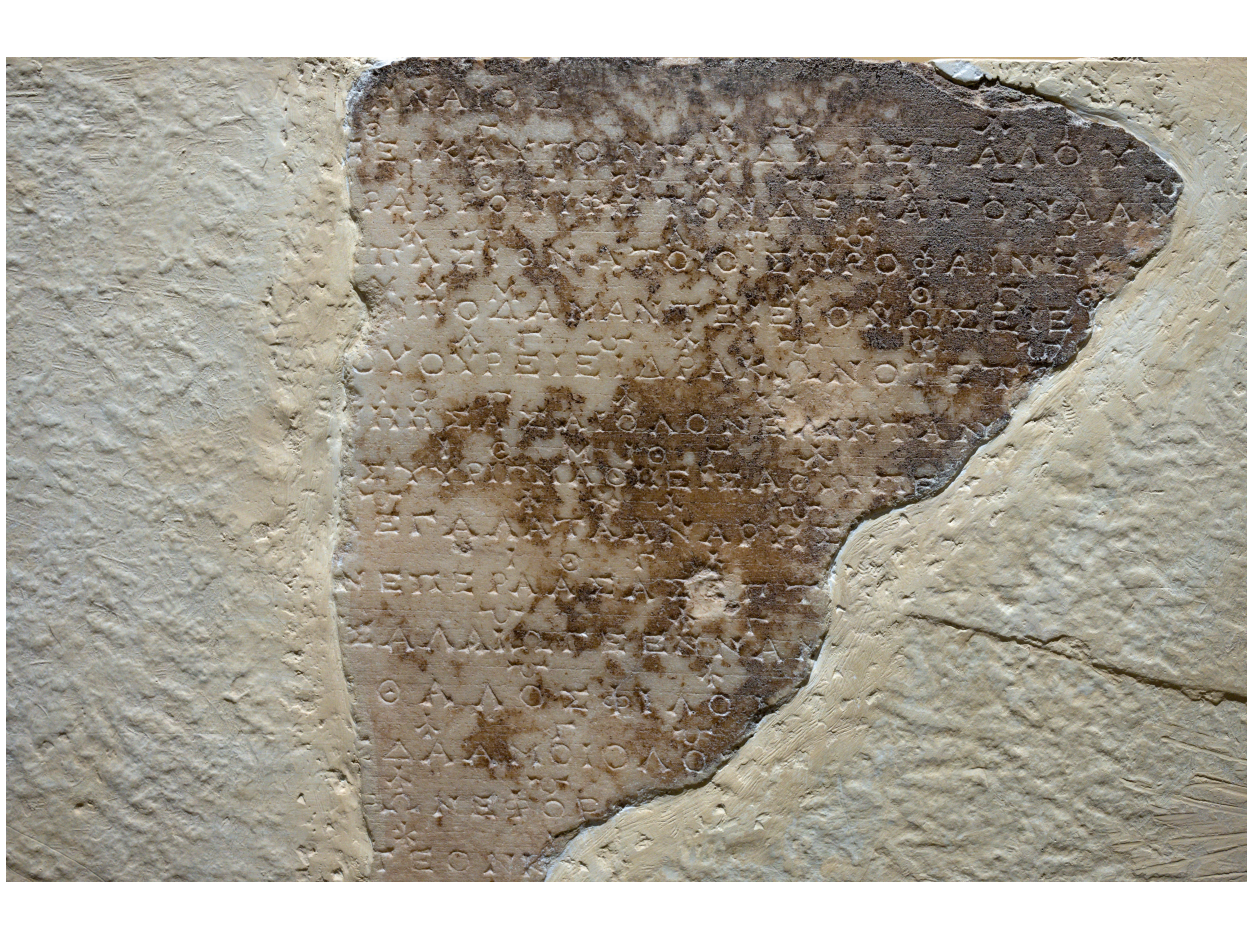


Figure 5. Fragment of Athenaeus’s Paean (Delphi, Archaeological Museum). Photo from https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Delphic_hymns_to_Apollo,_128_BC,_inscrip

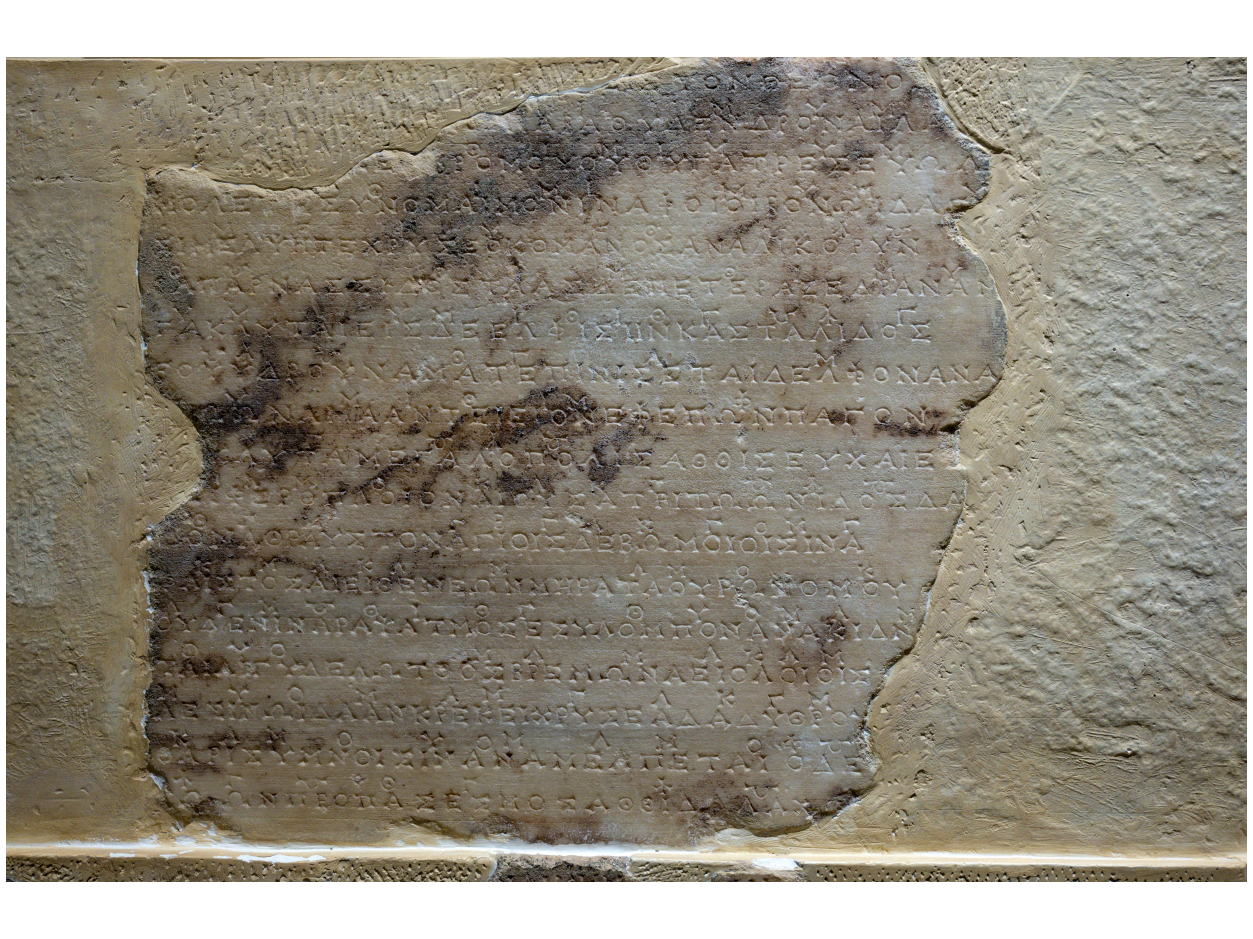


Figure 6. Fragment of Athenaeus’s Paean, (Delphi, Archaeological Museum). Photo from https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Delphic_hymns_to_Apollo,_128_BC,_inscrip

[πα]ιὰ̣ν δὲ καὶ π[ροσό]δ̣ιον εἰς τ[ὸν θεὸν ὃ ἐπό]η̣σε[ν
καὶ προσεκιθάρισε]ν Λιμήνι[ος Θ]ο̣ίνο[υ Ἀθηναῖος]

Ἴτ̣’ ἐπὶ τηλέσκοπον τάνδ̣ε Παρ̣[νασί]αν [φιλόχορον]
δικόρυφον κλειτύν, ὕμνων κα̣[τάρ]χ[ετε δ’ ἐμῶν,]
Πιερίδες, αἳ νιφοβόλους πέτρας ναίεθ̣’ [Ἑλι]κωνίδ̣[ας·]
μέλπετε δὲ Πύθιον χ[ρ]υ̣σεοχαίταν ἕ[κα]τ̣ον εὐλύραν
5 Φοῖβον, ὃν ἔτικτε Λα̣τὼ μάκαιρα πα[ρὰ λίμναι] κ̣λυτᾶι,
χερσὶ γλαυκᾶς ἐλαίας θιγοῦσ̣’ [ὄζον ἐν ἀγωνίαι]ς ἐριθα[λῆ.]

Πᾶ[ς δὲ γ]άθησε πόλος οὐράνιος [ἀννέφελος ἀγλαός·]
10 ν̣ηνέμους δ’ ἔσχεν αἰθὴρ ἀε̣[λλῶν ταχυπετ]εῖς [δρ]ό̣μους, λῆξε δὲ βα-
ρύβρομον Νη[ρέως ζαμενὲς ο]ἶδμ’ ἠδὲ μέγας Ὠκεανός,
ὃς πέριξ γ[ᾶν ὑγραῖς ἀγ]κάλαις ἀμπέχει.
Τότε λιπὼν Κυνθίαν νᾶσον ἐπ̣[έβα θεὸ]ς πρω[τό]καρ-
πον κλυτὰν Ἀτθίδ’ ἐπὶ γα[λόφωι πρῶνι] Τριτωνίδος·
15 μελίπνοον δὲ Λίβυς αὐδὰν χέω[ν λωτὸς ἀνέ-
μελ]πεν [ἁ]δεῖαν ὄπα μειγνύμενος αἰόλ[οις κιθάρι]ο̣[ς
μέλεσιν· ἅ]μα δ’ ἴαχεν πετροκατοίκητος ἀχ[ώ.]
[ὁ] δ̣ὲ̣ γέγαθ’ ὅτι νόωι δεξάμενος ἀμβρόταν
Δι̣[ὸς ἐπέγνω φρέ]ν̣’· ἀνθ’ ὧν ἐκείνας ἀπ’ ἀρ-
20 χᾶς Παιήονα κικλήισκ[ομεν ἅπας] λ̣α̣ὸς αὐτ̣[ο]χθόνων
ἠδὲ Βάκχου μέγας θυρσοπλὴ[ξ ἑσμὸς ἱ]ε-
ρὸς Τεχνιτῶν ἔνοικος πόλει Κεκροπίαι.

Ἀλ̣[λὰ χρησμ]ωιδὸν ὃς ἔχεις τρίποδα, βαῖν’ ἐπὶ θεοστιβ[έα
τάνδε Π]αρναα̣[σ]σίαν δειράδα φιλένθεον.
25 Ἀμφὶ πλόκ[αμον σὺ δ’ οἰ]νῶ[πα] δάφνας κλάδον
πλεξάμενος ἀπ[λέτους θεμελίους] ἀμβρόται χειρὶ σύ-
ρων, ἄναξ, Γ[ᾶς πελώρωι συναντᾶις τ]έ̣ραι.
Ἀλλὰ, Λατοῦς ἐρατογ[λέφαρον ἔρνος, ἄγριο]ν παῖδα Γᾶ[ς]
τ’ ἔπεφνες ἰοῖς ὁ[μοίως τε Τιτυὸν ὅτε] π̣όθον ἔσχε μα̣-
τ̣ρὸς [. . . . . .]
. . . θῆρα κατέκτ[α]ς, οσ[. . .
30 . . . σ]ύριγμ’ ἀπ’ ε[ὐν]ῶν . . .
Εἶτ’] ε̣φρούρε[ις] δὲ Γᾶ[ς ἱερόν, ὦναξ, παρ’ ὀμφαλόν, ὁ βάρ-
βαρος ἄρης ὅτε [τε]ὸν μαντόσυ̣[νον οὐ σεβίζων ἕδος
πολυκυ]θὲς λη<ι>ζόμενος, ὤλεθ’ ὑγρᾶι χι̣[όνος ἐν ζάλαι.

35 Ἀλλ̣, ὦ Φοῖβε,] σῶιζε θεό-
κτισ̣τον Παλλάδος [ἄστυ καὶ
λαὸν κλεινόν, σύν] τε θεά,
τόξων δεσπότι Κρησίω[ν
40 κυνῶν τ’ Ἄρτεμις, ἠδὲ Λα-
τὼ] κυδίστα̣· [κ]αὶ ναέτας
Δελφῶν τ̣[ημελεῖθ’ ἅμα τέ-
κνοις συμ]βίοις δώμα̣σ̣ιν ἀ-
45 πταίστους Βάκχου [θ’ ἱερονί-
καισιν εὐμε]νεῖς μόλ[ε]τ̣ε
προσπόλοισ<ι>, τάν τε δορί-
σ̣[τεπτον κάρτει] Ρωμαίω[ν]
ἀρχὰν αὔξετ’ ἀγηράτωι
θάλλ̣[ουσαν φερε]νίκαν.

Title: The paian and p[roso]dion to [the God which] Limeni[os, son of Th]oinos,
composed [and accompanied on the lyre]:

Come here to jutting twin-peaked Mt. Parnassos,
famed for dancing, and conduct my hymns, Muses
of Pieria, who inhabit Helikon’s snow-covered crags.
Sing of Pythian Phoebus, golden hair, far-darting,
5 skilled in the lyre, how blessed Leto bore him by the famous lake,
clutching a thriving shoot of grey-green olive during labour.
The whole heavenly dome rejoiced in cloudless glory
and the air restrained the swift squalls of wind;
Nereus’s powerful breakers stilled their thunder
10 and wide Ocean who encloses earth in a watery embrace.
Leaving the isle of Kynthia the god arrived in Attica,
famous for the first corn, on Tritonis’s craggy slope;
the melodious Libyan flute sang out delightfully
mingling with the lively melodies of the kithara
15 while an echo, latent in the rock, resounded.
And he was pleased because he comprehended
this was Zeus’s divine design. So, from that time on
we, the whole native Athenian population, call on Paieon
as do the great thyrsos-stricken holy company
20 of Bakchos’s Singers living in the city of Kekrops.
So you who hold the seat of divination, come
to this Parnassian ridge trodden by the god, filled with his divinity.
Having crowned your glossy hair with laurel,
while hauling massive stones with godly hand
25 you challenged, Lord, the enormous, earth-born monster.
But, child of Leto with lovely eyes, you shot the savage child
of Earth with arrows, and likewise Tityos when he lusted
for your mother…
… you killed the beast…
30 … a hissing from its den.
Then, Apollo, you protected Earth’s sacred navel, when
a foreign army brought sacrilegious plunder to your wealthy
seat of prophecy but perished in a storm of freezing rain.
O Phoebus, save Athena’s city
35 which was founded by the gods,
its famous people, with the help
of Artemis, Mistress of archery
and Cretan hounds and world-famous
40 Leto. And keep the citizens
of Delphi and the children in their houses
safe from trouble, come kindly
to the victorious servants of Bakchos’s,
increase the spear-crowned power of the Romans,
45 prosperous with victory, through ageless strength.

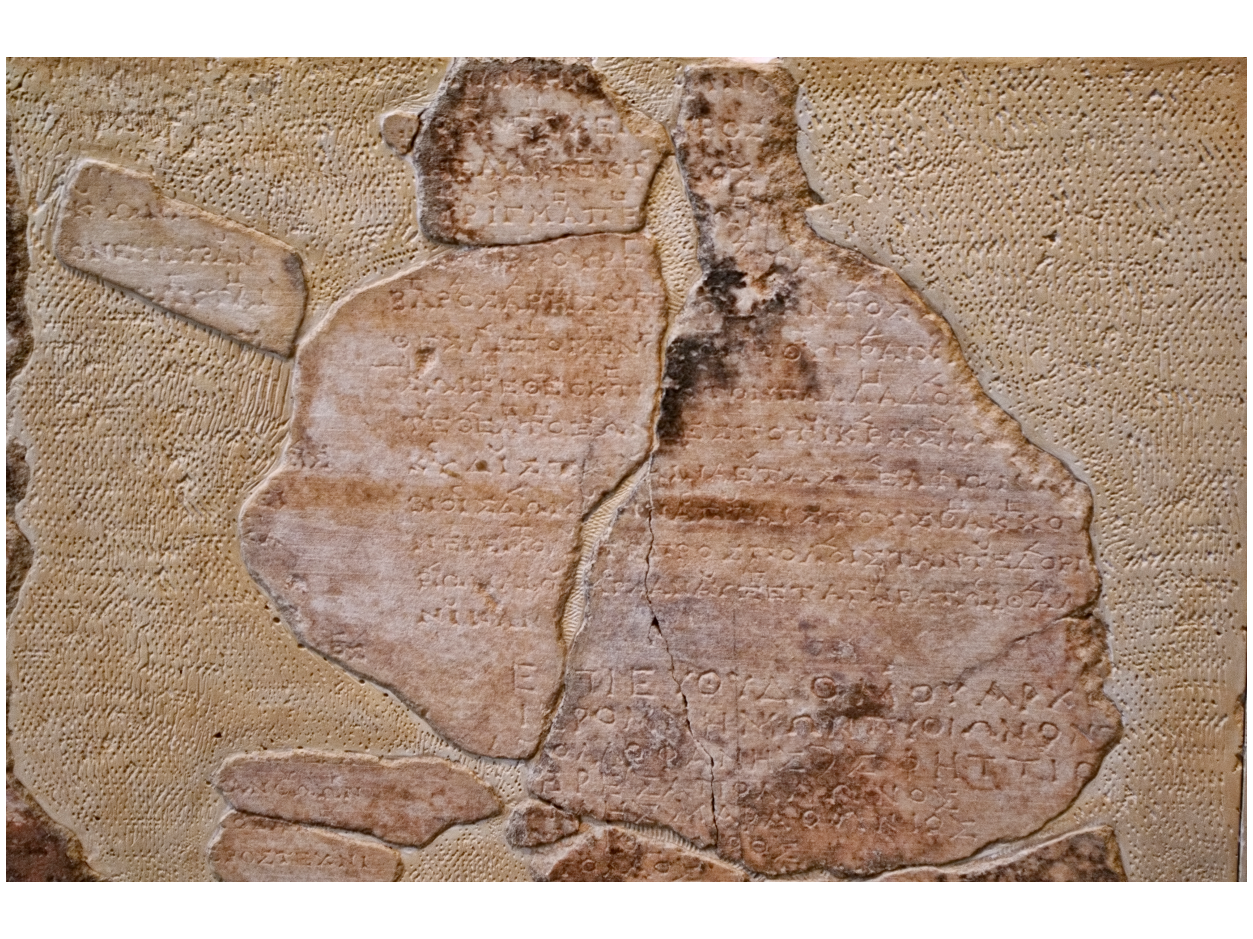


Figure 7. Fragments of Limenius’s Paean (Delphi, Archaeological Museum). Photo by Michael Nicht, from https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Delphic_hymns_to_Apollo#/media/File:

3. Historical context

We are now reasonably certain of the performative context of the hymns. [8] Since the stones seem to have been originally placed on the Southern wall of the Athenian treasury below some decrees concerning the *Pythais* procession of different years (138, 128, 106, 97 BCE), it is very likely that they were performed and inscribed for such occasions. The *Pythais* was an official procession (*theoria*) sent by a *polis* to the Delphic sanctuary to demonstrate its devotion to the god with sacrifices, music, and dancing. The procession was supposed to commemorate the mythical itinerary of Apollo, who stopped in Athens on his way to Delphi before establishing his control over the sanctuary (the episode recalled in lines 11–20 of the paean of Limenius, but cf. section 5 *infra* for this detail of the myth). It seems that in Classical times the *Pythais* took place at irregular intervals, and precisely when lightning was spotted on Mt. Parnes from the Cave of Zeus Astrapaios in certain time periods; [9] later, specific decrees aimed at making it more regular and after the *Pythais* of 97 BCE, a decree established that it should occur every nine years, [10] even though the processions actually stopped after the sack of Delphi by Silla during the Mithridatic wars. As Rutherford summarised, ‘[a]t its high point, the Pūthaïs was a travelling image of the Athenian state. Elements representing the city as whole (the magistrates, the Pūthaïstai paides and Pthastai Elected by Lot) are balanced by others that represent different subdivisions of it, such as the delegates from the *genē* and the tribes. There was also a balance between religion (the Pthastai, the kanēphoroi, and the delegates from the *genē*) and politics (the archons and officials, perhaps also the *theōroi* of the tribes in Pūth 3 and 4), and between two types of human activity represented in the competitions: the cutting-edge military power implied in the equestrian displays, and avant-garde musical culture of the Dionysiac Artists’. [11]

The inscription pertaining the *Pythais* of 128 BCE mentions a certain Limenius as one of the *technitai Dionysou* who took part in the procession (who are also mentioned in lines 19–21 of Limenius’s composition): [12] therefore, scholars reasonably assumed that we are dealing with the same Limenius and generally agree on dating his hymn to 128 BCE. As for the other poem, there is no agreement. A. Bélis argued that the word ΑΘΗΝΑΙΟΣ in the title should be interpreted as Ἀθήναιος, i.e., a proper name, and not as an ethnonym (Ἀθηναῖος, *Athenian*) and she identified this person with the ‘Athenaeus son of Athenaeus’ mentioned in the same inscription mentioned above at l. 19 among the choristers of the *Pythais* of 128 BCE. Bélis, then, believes that both songs were performed in the same year. This hypothesis rests on a reading of the text and music of the hymns that stresses their differences. However, other scholars who underlined the textual and musical similarities between the two hymns pointed out that it is hard to understand why they would be performed on the same occasion; [13] it has also been noted that l. 9 of the above-mentioned inscription talks about ‘the paean’ in the singular (ἀισόμενοι τὸν παιᾶνα εἰς τὸν θεό[ν]). It must be said that an epigraphical analysis showed that the two hymns were inscribed by the same person and that the connecting particle in the title of Limenius’s poem ([πα]ι̣ ὰν δὲ καὶ π[ροσό]δ̣ιον…) establishes a link between them (and so, for some, it is a further proof that the hymns were performed consecutively at the *Pythais* of 128 BCE). Furley and Bremer, however, who believe in a dating of Athenaeus’s song in 138 BCE and Limenius’s song in 128 BCE, explain this by hypothesizing that Athenaeus’s song was not originally recorded on the stone in 138 BCE, and when the Athenians were to inscribe Limenius’s song in 128 BCE they thought of updating the inscription and recorded both compositions. [14]

Political considerations were also brought into the discussion. A series of sources tell us that the guild of the *technitai Dionysou* entered a conflict with the rival guild of the *technitai* of the Isthmus sometime in 138/134 BCE, a conflict which was not resolved before 112 BCE (when a *senatus consultus* definitely ruled in favor of the Athenian guild). Their litigation lasted for quite some time and also involved more than one appeal to the Roman authorities, who acted as arbiters of the quarrel. A decree of the Delphic Amphictyony from 125 BCE, which seems to swing in favor of the Athenian guild, led A. Bélis to connect this decision with the *Pythais* in which Athenaius's Paean was (according to her) performed in 128 BCE. This point was further developed by Vamvouri Ruffy, [15] who believes that the magnificent display of the *Pythais*, the skill of the *technitai*, as well as the splendor of Athenaeus's song, influenced the favor of the Amphictyony; this would also explain the desire to flatten the Roman authorities that emerges here and there from the texts. [16]

Whether we think that the songs were performed in the same year or not, their historical context is reasonably clear both from their texts and the rest of the above-quoted evidence: the political display of the *theoria*, the connection with Athens, the flattering mentions of the Roman power, the insistence on the excellence of the *technitai*. [17]

4. The content of the Hymns: myth, cult, propaganda

Let us now turn to some matters of form and content of the two texts. From a formal point of view, as scholars have noted, it is clear that both hymns follow some traditional patterns of Greek hymns, i.e. (i) invocation to the deity, (ii) narrative part (mythical episodes linked to the deity and historical events), (iii) final request. [18] The structures of the two hymns also present strong similarities, as outlined below.

Athenaeus's Paean		Limenius's Paean	
lines	Theme	lines	Theme
1–7	Invocation to the Muses and Apollo	1–3	Invocation to the Muses and Apollo
		4–10	Birth of the god
8–18	Celebration of Athens and the sacred procession with the *Technitai*	11–17	Apollo leaves Delos and arrives in Attica
		17–20	First celebration of Apollo (invention of the Paean) by the *Technitai*
19–23	Narrative section on the victory of Apollo over Python and the Gauls	21–33	Address to Apollo and narrative section on the victory of Apollo over Python, Tityos and the Gauls
24	New address to Apollo (the fragment is interrupted)	34–46	Closing prayer and address to Leto, Artemis, and Apollo to protect Delphi, Athens, the *Technitai*, and the Romans

Table 1. Summary of the contents of the hymns. [19]

It is quite evident that both texts show a strong political connotation in so far as they stress the role and the glory of Attica. Mentions such as the following are quite explicit: Athenaeus's Paean lines 8–9 [Ἢν] κλυτὰ μεγαλόπολις Ἀθθὶς εὐχα[ῖ]σι φερόπλοιο ναίουσα Τριτωνίδος δά[πε]δον ἄθραυστον, 'Behold the famous, mighty city of Athens, dwelling in worship of warrior Athena on unshaken ground', l. 15 ὁ δὲ [Τεχνι]ṭῶν πρόπας ἑσμὸς Ἀθθίδα λαχὼ[ν, 'We, the whole swarm of singers who have come from Athens'; Limenius's Paean l. 13–14 Τότε λιπὼν Κυνθίαν νᾶσον ἐπ̣[έβα θεὸ]ς πρω[τό]καρπον κλυτὰν Ἀτθίδ' ἐπὶ γα[λόφωι πρῶνι] Τριτωνίδος, 'Leaving the isle of Kynthia the god arrived in Attica, famous for the first corn, on Tritonis's craggy slope', l. 19–22 ἀνθ' ὧν ἐκείνας ἀπ' ἀρχᾶς Παιήονα κικλήισκ[ομεν ἅπας] λ̣α̣ὸς αὐṭ[ο]χθόνων ἠδὲ Βάκχου μέγας θυρσοπλὴ[ξ ἑσμὸς ἱ]ερὸς Τεχνιτῶν ἔνοικος πόλει Κεκροπίαι, 'we, the whole native Athenian population, call on Paieon as do the great thyrsos-stricken holy company of Bakchos's Singers living in the town of Kekrops'.

As often observed in Greek culture, the manipulation of the mythical matter also plays a prominent role in this operation: the fact that in Limenius's hymn Apollo stops in Attica on his way to Delphi finds a parallel only in Aeschylus's *Eumenides* lines 9–11, which some ancient sources interpreted as an act of flattery towards Athens; [20] lines 13–18 seem to imply that the Athenians invented the Paean; and more subtly, in l. 6 Leto is said to clutch a 'thriving shoot of grey-green olive during labour', which in the version of the *Homeric Hymn to Apollo* was a palm tree and which is aimed again at stressing an Athenian connection. [21]

At the same time, the Athenian identity is qualified in contrast with that of the Gauls. The defeat of the Gauls in 278 BCE was soon appropriated by Delphic propaganda immediately after the event, which stressed the role of Apollo in the victory, allegedly shown by the earthquake that caused a crag of the Parnassus to fall during the battle as well as the adverse weather conditions; later, the victory was appropriated by propaganda of the Aetolian league upon seizing control of the Delphic sanctuary in the mid-third century BCE, who was interested in minimizing the role of the god and the sanctuary to the advantage of their military power. Callimachus's version in the *Hymn to Delos* (lines 170–187), then, exploits the episode in a complex encomiastic strategy aimed at glorifying Ptolemy Philadelphus and presenting him as a panhellenic savior. [22] With regards to this, our hymns seem to aptly present Athens as a country of pacific, indigenous farmers to be contrasted with the violent and foreign invaders. As Vamvouri Ruffy noted, this is due to the mutated political conditions: if there is any place for the mention of some military power, that is the one of the new masters, 'the spear-crowned power of the Romans' that Apollo is asked to increase. [23]

5. Musical notation and modern performances

As anticipated above, these hymns are an outstanding document because they are a rare example of musical notation for extensive texts. It is actually their musical notation that helped in distinguishing the fragments of the two paeans (16 in total), since the texts employ two different types of musical notation, i.e., vocal notation for Athenaeus's paean and instrumental notation for Limenius's. [24] The music has been studied extensively and exhaustively by Pohlmann, West and Bélis, though their interpretations differ on some points. [25]

Interestingly, right from the discovery of the texts, attempts were made to perform reconstructed versions of their music. One of the *editores principes*, T. Reinach, planned a performance of the Hymn of Athenaeus at the plenary meeting of the 'Association pour l'Encouragement des Études Grecques en France' in the Spring of 1894. He justified the decision of accompanying the singing with the harp and the harmonium, which would stand for the *kithara* and the *aulos* respectively mentioned by the Hymns themselves. [26] He worked with G. Fauré to produce the arrangement, which was later published, and there were several performances in Paris and, apparently, also abroad; a prominent occasion was the first Olympic congress on June 16th, in the framework of the project of revival of the Olympics animated by Pierre De Coubertin. When remains of the Limenius's Paean were also published, Reinach started working on a musical accompaniment for this too, though working with another composer. There is also evidence that the hymns travelled quickly to the English-speaking world, and, in the Summer of 1894, they were performed in England and the United States. There was, then, a short and intense time period when these Hymns were extremely popular, certainly due to a series of concurrent factors and events, i.e. the archaeological excavations of the Athenian Theatre of Dionysus, the excavations at Delphi and the ones at Olympia, which all sparkled a desire to perform modern reconstructions of Greek drama, musical performances and the revival of Olympic Games; 'but soon thereafter, modern ears for the most part once again became deaf to ancient Greek music' (Solomon 2010:125). [27]

This was destined to change due to the incredible advancement of our knowledge of ancient Greek music which produced many a landmark study; [28] this happened alongside detailed studies on the remnants of ancient instruments which prompted attempts in the wake of 'experimental archaeology' aimed at reconstructing instruments resembling the ancient ones (in the extant specimens) as much as possible, and therefore reproducing melodies which are supposed to be closer to the original ones. [29] The result is a series of performances whose scientific accuracy, despite all the inevitable limits, is much higher than before, and whose recordings are available for everyone to listen to. [30]

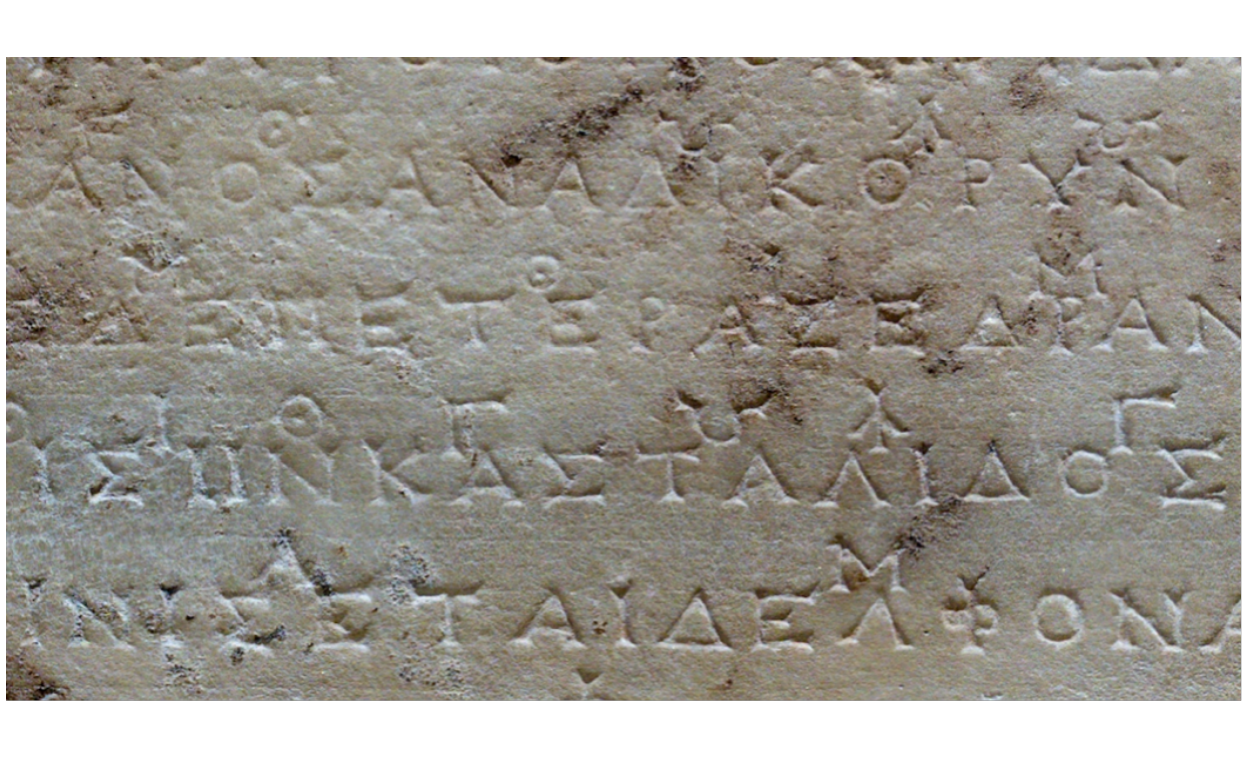


Figure 8. Detail of the musical notation in Athenaeus's Paean (detail of figure 6 *supra*).

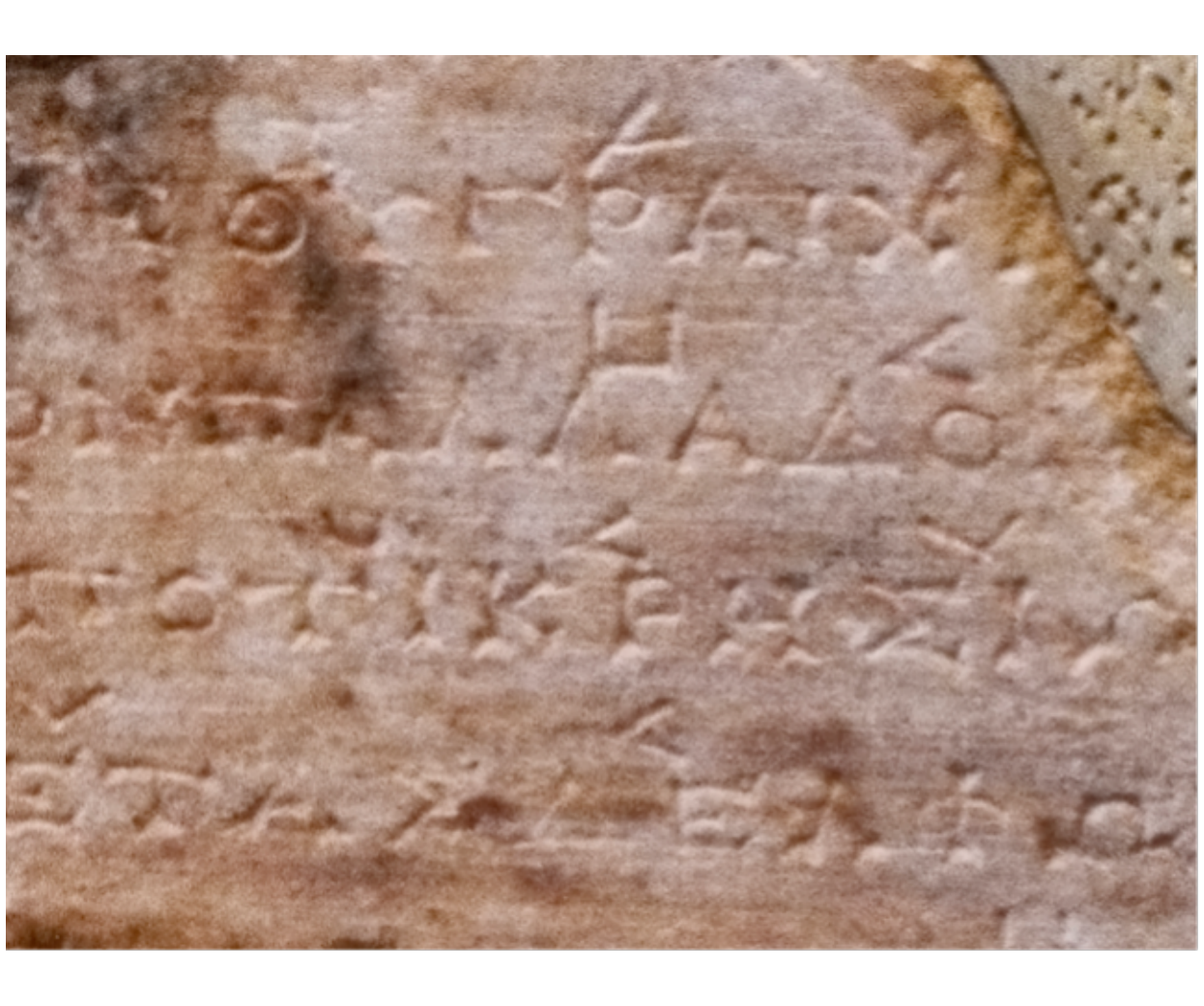


Figure 9. Detail of the instrumental notation in Athenaeus's Paean (detail of figure 7 *supra*).

6. Conclusion

The analysis we have carried out shows how unique these texts are. Despite their fragmentary state and some irresolvable problems of interpretation on different aspects, they constitute two original Greek cult songs of which we know the context of performance, the political and historical context, as well as the musical accompaniment, which is so rare for our other textual evidence from the ancient world. At the same time, they are an example of how the interpretation of a complex document can be shaped over more than one century as a consequence of the advancement of different areas as diverse as political history, musicology and experimental archaeology. Yet, they feature rarely—compared to others—both in general academic treatments and in mainstream media. Our hope is that the synthetic treatment we have offered will prove useful to scholars, students, and even non-specialists by collecting scholarly work and multimedia material pertaining to these unique texts.

Bibliography

Aneziri, S. 2003. *Die Vereine der dionysischen Techniten im Kontext der hellenistischen Gesellschaft: Untersuchungen zur Geschichte, Organisation und Wirkung der hellenistischen Technitenvereine*. Stuttgart.

Barker, A. 1984. *Greek musical writings*. Cambridge.

Bélis, A. 1992. *Corpus des inscriptions de Delphes. Tome III, Les hymnes à Apollon*. Paris.

Clauss, J.J., and M. Cuypers. 2010. *A companion to Hellenistic literature*. Blackwell companions to the ancient world. Chichester.

De Angeli, S. et al. 2018. *Music and Sound in Ancient Europe: Contributions from the European Music Archaeology Project*. Rome. http://www.emaproject.eu/exhibition/introduction.html

Furley, W.D. 2001. *Greek hymns: selected cult songs from the Archaic to the Hellenistic period*. Studien und Texte zu Antike und Christentum. Tübingen.

Giuseppetti, M. 2013. *L'isola esile. Studi sull'inno a Delo di Callimaco*. Rome.

Hagel, S., and C. Harrauer. 2005. *Ancient Greek music in performance: Symposion, Wien, 29. Sept. – 1. Okt. 2003*. Wien.

Hagel, S. 2009. *Ancient Greek Music. A new technical history*. Cambridge.

———. 2020. 'Notation', in *A Companion to Ancient Greek and Roman Music*, T. Lynch and E. Rocconi, 297–310.

Le Guen, B. 2001. *Les associations des technites dionysiaques à l'époque hellénistique*, Paris.

Lightfoot, J.L. 2001. "Nothing to do with the τεχνῖται of Dionysus?" In *Greek and Roman actors: aspects of an ancient profession*, eds. P. Easterling and E. Hall. Cambridge.

Lynch, T., and E. Rocconi, eds. 2020. *A Companion to Ancient Greek and Roman Music*. Chichester.

Parke, H.W. 1956. *The Delphic oracle*. Oxford.

Pizzicolli, C. 1664. *Epigrammata reperta per Illyricum a Cyriaco Anconitano apud Liburniam*. Rome.

Pöhlmann, E. 1970. *Denkmäler altgriechischer Musik; Sammlung, Übertragung und Erläuterung aller Fragmente und Fälschungen*. Nürnberg.

Pöhlmann, E., and M.L. West. 2001. *Documents of ancient Greek music: the extant melodies and fragments*. Oxford.

Reinach, T. 1893. "La Musique des hymnes de Delphes." *Bulletin de correspondence Hellénique* 17: 584–610.

Rutherford, I. 2013. *State pilgrims and sacred observers in Ancient Greece: a study of theōriā and theōroi*. Cambridge.

Schröder, S. 1999. "Zwei Oberlegungen zu den Liedern vom Athenerschatzhaus in Delphi." *ZPE* 128:65–75.

Solomon, J. 2010. "The Reception of Ancient Greek Music in the Late Nineteenth Century." *International Journal of the Classical Tradition* 17, No. 4:497–525.

Vamvouri Ruffy, M. 2004. *La fabrique du divin: les Hymnes de Callimaque à la lumière des Hymnes homériques et des Hymnes épigraphiques*. Kernos Supplément 14. Liège. https://books.openedition.org/pulg/1497.

Weil, H. 1893. "Nouveaux fragments d'hymnes accompagnés de notes de musique." *Bulletin de correspondence Hellénique* 17:569–583.

———. 1894. "Un Nouvel Hymn à Apollon." *Bulletin de correspondence Hellénique* 18:345–362.

West, M.L. 1992. *Ancient Greek music*. Oxford.

Footnotes

[back] **1.** On the last phase of the oracle, cf. Parke-Wormell (1956.1:285–291).

[back] **2.** 'Delphos adveni. Ubi nam primum diruta magna ex parte vetusta, atque nobilissima moenia conspexi diversaque architectorum ope conspicua. Exinde collapsum undique rotundum Apollinis Templum, et Amphitheatrum iuxta admirandum magnorum lapidum gradibus XXXIII. Et in sublimi Civitatis arce altissimis sub ripibus ornatissimum gradibus marmoreis hippodrom DC p. longitudinis. Vidique confractas hinc inde statuas. Epigrammataque tam Graecis quam Latinis litteris nobilissima, ac intus, et extra per agros marmorea ingentia, atque ornatissima sepulchra, rupesque incisas arte mirabili (…). Haec omnia apud Delphos vidi, quae hodie Castri ab inepto Graecorum vulgo nuncupatur, et ubinam Delphi fuissent, penitus ignorant', Ciriaco of Ancona, *Epigrammata reperta per Illyricum a Cyriaco Anconitano apud Liburniam* (Rome 1764:27; 31).

[back] **3.** Cf. the title of the text in section 2 with notes.

[back] **4.** Weil (1893), (1894), and Reinach (1893).

[back] **5.** I reproduce the text of Furley-Bremer (2001) and their translation (adapted). Many of the supplements that they provide are *exempli gratia* and others far from certain; readers interested in alternative supplements will find plenty of information in the apparatus of their edition as well as in Bélis (1992). Unfortunately, the fragments today are more damaged than they were at the moment of the finding, which makes the old drawings, squeezes, and transcriptions still valuable: they can be found in Bélis (1992).

[back] **6.** The integration of the title is based on the title of Limenius's composition; alternative supplements have been ἇισμα μετὰ κιθάρας or Παιὰν καὶ ὑπόρχημα (cf. Furley-Bremer 2001.1:129, and the discussion in Bélis 1992:53–54). For Athenaeus, cf. *infra*, section 3.

[back] **7.** Scil. 'Incense'.

[back] **8.** The *editores principes* thought that the Hymns should be dated to ca. 245/44 BCE, after the victory over the Gauls (for which cf. section 5 *infra*), for the confutation of which cf. Furley-Bremer (2001.1:132–133n116).

[back] **9.** Strabo 9.2.11: 'Here [*scil.* Harma in Attica] originated the proverb, "when the lightning flashes through Harma"; 'for those who are called the Pythaistae look in the general direction of Harma, in accordance with an oracle, and note any flash of lightning in that direction, and then, when they see the lightning flash, take the offering to Delphi. They would keep watch for three months, for three days and nights each month, from the altar of Zeus Astrapaeus; this altar is within the walls between the Pythium and the Olympium' (transl. Jones).

[back] **10.** FD 3.2.48, l. 8: τὰν ἱερὰν νομιζομέναν Πυθαΐδα δι' ἐννεετηρίδος.

[back] **11.** Rutherford 2013:230 (he refers to the *Pythais* of 138, 128, 106, 97 BCE with Pyth 1, 2, 3, and 4 respectively). On the *Pythais*, cf. his whole section at pp. 222–230.

[back] **12.** FD 3.2.47, l. 22. On the *technitai*, cf. Le Gein (2001), Lightfoot (2002), Aneziri (2003).

[back] **13.** Pöhlmann 1970.

[back] **14.** Furley-Bremer (2001.1:129–131). Cf. also Fantuzzi (2010:194): 'Regardless of whether the two paeans were performed on the same occasion, it seems plausible that they were inscribed on the Treasury together because they complement each other as propaganda for the city and *technitai* of Athens. What is more, it cannot be ruled out that the particle δέ in the preface to Limenius's paean (Παιὰν δὲ καὶ π[ροσό]διον, κτλ.) points to a placement close to Athenaeus's (earlier) text, inviting a complementary reading of the two inscriptions'.

[back] **15.** Bélis (1992:140), Vamvouri Ruffy (2004:8.3.1.2. Ambitions professionnelles des technites dionysiaques).

[back] **16.** Vamvouri Ruffy (2004:8.3.1.2) quotes as an example *FD* III, 2,70a, l. 46: κοινοῖς εὐεργέταις Ρωμαΐοις; cf. Limenius's Paean, lines 47–50.

[back] **17.** Somewhat isolated is the theory of Schröder (1999), who wants to date Limenius's paean to the *Pythais* of 108 BCE: for the problems posed by this hypothesis, cf. Furley-Bremer (2001.1:130–131 with nn. 103 and 108).

[back] **18.** On formal aspects of Greek Hymns, cf. Furley-Bremer (2001.1:50–64).

[back] **19.** Cf. also the table in Bélis (1992:135).

[back] **20.** *Schol.* Aeschylus *Eumenides* 11 χαριζόμενος Ἀθηναίοις καταχθῆναί φησι ἐκεῖσε Ἀπόλλωνα κἀκεῖθεν τὴν παραπομπὴν αὐτῷ εἶναι (cf. Vamvouri Ruffy 2004:8.2.2); on this aspect, cf. the contribution by S. Fiori in this same issue, section 2.3.

[back] **21.** Vamvouri Ruffy (2004:8.2.2.1), 'Qui dit olivier dit Athéna et donc Athènes, la cité protégée de la déesse'; cf. Fiori, section 3.2 and in general his whole section 3.

[back] **22.** On the propaganda linked to the victory over the Gauls, cf. Giuseppetti (2013:156–164).

[back] **23.** Vamvouri Ruffy (2004:8.2.2.2).

[back] **24.** On ancient musical notation, cf. now Hagel (2020) and earlier West (1992), Pöhlmann-West (2001), Hagel (2009).

[back] **25.** On metrical aspects of the Hymns, cf. Pöhlmann-West (2001:85).

[back] **26.** Cf. Furley-Bremer (2001.1:135): i 12 λωτός, ii 13 Λίβυς [λωτός], i 14 κί]θαρις, ii 14 κιθάρι]ọ[ς.

[back] **27.** For information on the first performances of the Hymns, cf. the exhaustive and meticulous account of Solomon (2010) who also comments on the musical choices of Reinach and gathers all the available documentary evidence as well as placing the phenomenon within the wider *Zeitgeist* of late-Nineteenth century Paris.

[back] **28.** I.e., the seminal work of West (1992) and Pöhlmann (1970) which was then re-edited collected as West-Pöhlmann (2001), which collects all the available evidence to that date with extensive musical commentary; cf. also Barker (1984–1989). A landmark moment was also the foundation by A. Barker of Moisa (International Society for the Study of Greek and Roman Music and its Cultural Heritage) in 1993, which to this day organizes Symposia and academic events, the output of which have been several volumes on Greek and Roman Music. Readers will now find extensive information on all the aspects of ancient music in Lynch-Rocconi (2020).

[back] **29.** Such work has been advancing for many years and has been recently further stimulated by the institution of EMAP (European Music Archaeology Project) funded by the European Union (http://www.emaproject.eu/).

[back] **30.** A Symposium organized by the Österreichische Akademie der Wissenschaften included performances which were recorded and published together with its proceedings (Hagel-Harrauer 2003) and can be accessed online (https://www.oeaw.ac.at/kal/agm/). A. Bélis, author of the 1992 edition of the Hymns, is also the founder of the Ensemble Kérylos (http://www.kerylos.fr) which aims to produce scientifically-based reconstructions of ancient Greek and Roman Music: in 2016, the Ensemble released a video with many of such performances introduced by explanatory remarks (https://www.youtube.com/watch?v=JWZ6WMw4aas&ab_channel=EnsembleK%C3%A9rylos). An analogous operation was recently undertaken by A. D'Angour at Oxford, which culminated in a performance held in July 2017 at the Ashmolean Museum and in the release of a video explaining the process of reconstruction of the music and including a recording of parts of the performance (https://www.youtube.com/watch?v=4hOK7bU0S1Y).