



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

---

**DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI**

**DOTTORATO DI RICERCA IN**

**Ricerche e studi sull'Antichità, il Medioevo e  
l'Umanesimo**

*Curriculum in*

**Scienze filologiche e storiche dell'Antichità e del  
Medioevo XXXV ciclo**

## **Lo zoo di Ipponatte**

**Coordinatore**

**Ch.mo Prof. Giulio D'Onofrio**

**Tutor**

**Ch.mo Prof. Massimo Lazzeri**

**Candidata**

**Barbara Giubilo**

**ANNO ACCADEMICO 2022/2023**

## Sommario

Premessa	4
Introduzione	5
1. Gli animali nelle credenze popolari, nelle superstizioni e nei riti magici	
1.1. <i>Sacrifici ittici e scarabei: l'identikit di un derelitto (fr. 78)</i>	8
1.2. <i>Eros e presagi alati. L'airone e il picchio muratore (frr. 23 e *192)</i>	17
1.3. <i>Sorseggiare filtri all'arrivo della rondine (fr. 147)</i>	22
1.4. <i>Il canto funebre della civetta (fr. 57)</i>	32
1.5. <i>Il caradrio o della cura dell'ittero (fr. 55)</i>	36
2. Comportamenti bestiali	
2.1. <i>Il cane</i>	39
2.1a. <i>La similitudine canina del primo 'Epodo di Strasburgo' (fr. *194,11)</i>	40
2.1b. <i>Ipocrisia 'canaglia' (fr. 32)</i>	48
2.1c. <i>Una fame da... cani (fr. 141)</i>	50
2.2. <i>Parassiti e volatili (fr. 129)</i>	55
2.3. <i>Uno (s)porco malfattore (fr. *191)</i>	65
2.4. <i>Animali al bagno</i>	
2.4a. <i>Latrine e gufi (fr. 63)</i>	71
2.4b. <i>Latrine e lucertole (fr. 40)</i>	75
2.5. <i>Il ladro del cane, il sibilo della vipera, la nullità della mosca (fr. 79)</i>	79
3. Gli animali nelle metafore erotiche	
3.1. <i>Il riccio e l'incesto (fr. 69)</i>	88
3.2. <i>Un erotico becchettare (fr. 34)</i>	94
3.3. <i>Il maiale</i>	
3.3a. <i>Suini efesini (fr. 136)</i>	99
3.3b. <i>Suini e altri pudenda muliebria (fr. 183)</i>	102
4. Lemmi zoologici	
Animali terrestri	
4.1. <i>Lucertola o scimmia (fr. 135)</i>	105
4.2. <i>Millepiedi (fr. 181)</i>	108
4.3. <i>Leone/tarlo (fr. 166)</i>	110
Animali marini	
4.4. <i>Lepre di mare (fr. 169)</i>	110
4.5. <i>Labro (fr. *205)</i>	114
4.6. <i>Calamaro (fr. 162)</i>	116

APPENDICI.

I. <i>Riferimenti ad animali mitici (frr. 105-106)</i>	118
II. <i>Gli animali nella gastronomia (frr. 36-37)</i>	124
III. <i>Nomi del maiale in Ipponatte (frr. 105, 9; 106, 11; 134; 136; 183)</i>	128
Tavole	132
Bibliografia	136

## PREMESSA

Il presente lavoro ha per argomento l'analisi dei frammenti di Ipponatte in cui compare il mondo animale.

I frammenti del poeta efesino sono citati secondo l'edizione di E. Degani, *Hipponax. Testimonia et fragmenta*. Iterum edidit H. Degani, Stutgardiae et Lipsiae 1991, mentre le traduzioni, salvo diversa indicazione, sono tratte da E. Degani, *Ipponatte. Frammenti*. Introduzione, traduzione e note di E. D. (1995). Premessa di G. Burzacchini. Aggiornamenti di A. Nicolosi, Bologna 2007.

Per altre traduzioni più frequenti (anche in questo caso salvo diverse indicazioni), questi i testi di riferimento:

G. Cerri, *Omero. Iliade*. Con un saggio di W. Schadewaldt. Introduzione e traduzione di G. Cerri, commento di A. Gostoli, I-II, Milano 1999

G. Aurelio Privitera, in AAVV., *Omero, Odissea*, voll. I-VI, Milano 1981-1986

G. Mastromarco, *Commedie di Aristofane*, I, Torino 1983

G. Mastromarco–P. Totaro, *Commedie di Aristofane*, II, Torino 2006

L. Canfora *et alii*, *Ateneo. I Deipnosofisti. I dotti a banchetto. Prima traduzione italiana commentata su progetto di Luciano Canfora, introduzione di Christian Jacob*, voll. I-IV, Roma 2001<sup>1</sup>.

Alcune sezioni di questo lavoro sono già state pubblicate sotto forma di contributi autonomi, ma si è scelto di riproporle, o perché soggette ad alcune significative variazioni, o perché rilevanti ai fini dell'organicità del discorso.

A me è da ascrivere ogni refuso, svista o errore.

---

<sup>1</sup> Cui si è fatto ricorso anche per gli autori citati da Ateneo.

## INTRODUZIONE

Questo studio trae le sue radici da un progetto, in cui ci si proponeva di indagare la funzione e il significato delle immagini zoologiche in Aristofane. Lavoro che fu interrotto quasi sul nascere, per via dell'uscita della ricca monografia di Cécile Corbel-Morana, dal titolo *Le Bestiaire d'Aristophane*<sup>2</sup>, dedicata alla funzione rivestita dal mondo animale in Aristofane, dentro e fuor di metafora.

Nel corso di quelle, pur brevi, ricerche sull'argomento, si è tuttavia avuto modo di constatare come larga parte del 'bestiario' di Aristofane – ossia il genere di animali prescelto, la loro dimensione simbolica, la tipologia e la funzione di metafore e similitudini zoologiche – potrebbe trarre origine dal 'bestiario' di Ipponatte. Per citare un solo esempio, la scelta di un insetto quale lo scarabeo stercorario, cavalcato da Trigeo nella *Pace*, risente verosimilmente della predilezione di Ipponatte per il κύνθαρος, più volte chiamato in causa nei suoi frammenti<sup>3</sup>. Nella ripresa di animali di infima categoria, quali appunto gli scarabei stercorari, va certamente ravvisata da parte di Aristofane la volontà di replicare un tipo di comicità triviale, basata su scatology e aiscrologia – elementi, questi, di *trait d'union* tra il giambo arcaico e la commedia antica<sup>4</sup>. Anche lo studio del mondo animale può dunque arricchire la nostra conoscenza sul rapporto tra generi letterari e loro funzioni, nonché sull'intertestualità e sulle relazioni tra autori. Ma se, riguardo ad Aristofane, esistono ormai diversi studi dedicati a questo tema, una simile indagine su Ipponatte non è ancora stata svolta, a dispetto della ricchezza dei riferimenti al mondo animale rintracciabile in questo autore<sup>5</sup>.

\*

All'interno del *corpus* ipponatteo, sono presenti diversi frammenti che fanno riferimento a pratiche magiche, superstizioni e credenze popolari, perlopiù (ma non solo) legate al mondo degli uccelli. A causa della loro estrema brevità, non è sempre possibile ricostruirne il contesto d'origine, né stabilire con certezza quale esatto ruolo svolgesse, nei giambi di Ipponatte, il rimando a suggestioni e superstizioni relative ai volatili. Forse, alludendo a determinate credenze, il giambografo intendeva ridicolizzare le attitudini e la

---

<sup>2</sup> Vd. Corbel-Morana 2012.

<sup>3</sup> Cf. i fr. 78 e 95; sui rapporti tra il prologo della *Pace* e il fr. 95, vd. Rosen 1988, pp. 33-34; Henderson 1991, pp. 22-23.

<sup>4</sup> Sui rapporti tra giambo e commedia, vd. ad es. Degani 1987; 1988; 1993.

<sup>5</sup> Così infatti si esprimeva Bettarini 2018, p. 50, n. 2: «la presenza di animali in Ipponatte meriterebbe uno studio specifico».

*forma mentis* delle classi più basse<sup>6</sup>, ma non si può escludere che la loro menzione fosse piegata anche ad altri fini. In ogni caso, dall'analisi di questo gruppo di frammenti, si evince con chiarezza come le credenze popolari rivestissero un indubbio motivo di attrattiva per il poeta efesino.

Vi è poi un buon numero di versi, in cui le bestie compaiono all'interno di metafore e similitudini. Sebbene, in tal caso, il genere di animali chiamati in causa sia più vario, questi frammenti sono percorsi da un filo conduttore che li collega tutti, o quasi: il fine denigratorio sotteso alle immagini zoologiche. Che si tratti di mammiferi, volatili, o di rettili, l'obiettivo costante del giambografo appare quello di svilire o schernire gli individui associati a tali creature, in armonia col genere letterario di riferimento<sup>7</sup>. Tuttavia, se la funzione oltraggiosa insita nel paragone con alcuni animali, quali il cane, è ben nota e riconoscibile, giacché attestata fin da Omero, nella scelta di altre creature, come ad esempio la lucertola (fr. 40 e 135), Ipponatte sembrerebbe essere un pioniere nell'ambito della letteratura greca. In alcuni casi, poi, l'originalità del poeta si manifesta nel rovesciamento della simbologia di animali presenti nella tradizione epica; simbologia che da positiva si fa negativa, tramite parodica *detorsio*.

Un ruolo ancora diverso è giocato dalle bestie nei frammenti più marcatamente aiscrologici: quelli in cui figurano all'interno di metafore sessuali. Per ragioni diverse, che vanno dalla morfologia all'etologia delle specie prescelte, ad alcune creature è attribuita da Ipponatte un'esplicita quanto inequivocabile simbologia erotica. Anche da questo punto di vista, l'efesino sembrerebbe essere un precursore dei comici, giacché molte delle immagini licenziose che ricorrono nel suo *corpus* verranno in seguito quasi puntualmente riadottate – e riadattate – da Aristofane e da altri poeti della commedia attica<sup>8</sup>.

Ulteriore, alquanto eterogenea, sezione è poi quella dei 'lemmi zoologici', frammenti, cioè, che consistono in una singola voce, coincidente col nome di animali, traditi perlopiù dai lessicografi per ragioni linguistico-grammaticali. In casi di tal genere, non si è cercato solo di scoprire perché gli antichi eruditi ci abbiano tramandato questo o quello specifico lemma, bensì anche di individuare che tipo di implicazioni potessero essere sottese a un determinato animale, e dunque in che rapporto potrebbero porsi questi frammenti con altri di matrice zoologica.

Da quanto sin qui delineato, si intuisce come l'impiego dell'*imagery* animale, in Ipponatte, si muova lungo delle direttrici ben precise. Le bestie sono un mezzo per

---

<sup>6</sup> Sulla satira del ceto plebeo in Ipponatte, vd. Degani 1984, pp. 204-205; 2007, p. 10.

<sup>7</sup> Sulla funzione dei paragoni uomo-bestia nel giambo arcaico, vd. ad es. Pellizer 1991, pp. 24-26; Nicolosi 2007, p. 73.

<sup>8</sup> Per le relazioni tra il lessico e l'*imagery* erotici di Ipponatte e dei poeti della commedia attica, vd. Henderson 1991.

alludere a credenze e superstizioni popolari; per riversare ψόγος e sarcasmo sugli avversari di turno; per evocare argomenti scabrosi e licenziosi; per veicolare la parodia omerica; per arricchire il lessico con voci rare e insolite.

*A latere*, si pone poi un piccolo gruppo di frammenti ‘zoologici’, che non risultano incasellabili in alcuna delle sezioni menzionate, e che pertanto sono stati analizzati in tre diverse appendici. La prima, in cui si esaminano i riferimenti ad alcuni animali fantasiosi e leggendari, è utile a meglio inquadrare le modalità – segnatamente comico-parodiche – con cui l’efesino si relaziona al mito. La seconda, invece, concerne la funzione svolta dagli animali nella gastronomia. La terza, infine, si focalizza su alcune scelte stilistiche e lessicali, operate dal poeta in merito all’impiego degli zoonimi del maiale, che rivelano del suo modo di fare parodia attraverso lo strumento linguistico.

In sintesi, l’indagine sulla rappresentazione del mondo animale in Ipponatte costituisce una chiave per penetrare un po’ più a fondo nella poetica di un autore che suscita ancora molti interrogativi, per il naufragio di parte della tradizione, e per le difficoltà che questo comporta. Se infatti, per un poeta come Aristofane, l’esistenza del contesto e la conoscenza della tradizione precedente rappresentano degli importanti grimaldelli per affrontare un simile tipo di ricerca, per Ipponatte è possibile contare su molti meno punti di riferimento: ma questo non è motivo per non continuare a indagare.

## 1. Gli animali nelle credenze popolari, nelle superstizioni e nei riti magici

### 1.1. Sacrifici ittici e scarabei: l'identikit di un derelitto

Fr. 78

... (.)]σδετ[  
...]τι το[  
...]ομβρ[  
.]εινος γι[  
ώσπερ τραγω[ 5  
ὕ]έατι καί μιν[  
ώσπερ Κίκωνα[  
. ] . [ . . ] ἐδυσφήμει τε κα . [  
. . ] . ας μαρίλην ἀνθρ[άκων  
...]ς δὲ κ[α]ῖ πῦρ οὐκ ἐσέρχ . [ ]υρρ[ 10  
... . . . ἀ]θερίνην ἐς Καβείρ[ων] φοίτε[σκε  
τὸν Λ[αυ]ριῶνα μῆνα κα[ν]θαρο . [  
ἐ]λθῶν δ' ἐς οἶκον, συκάμυνα δ[ει]π[νήσας,  
καὶ τῶι κιμαίωι τόν[δε] ῥῖνα φοινίξια[ς,  
ἐπιπύσας τρις καὶ τ[ 15  
ἀ]π' ὧν ἐδέψατ' ὡς . [  
... ]ν δ' ἐ . . [  
] . [

«... con una lesina e lo ... come Cicone ... profferiva parole di malaugurio e ... brace di carboni ma non (entrava dove c'era rosso bagliore di) fuoco (e offrendo in sacrificio) un'aterina solleva recarsi dai Cabiri nel mese di Latrinone, (rendendo onore agli) scarabei. Giunto a casa, pranzò con delle more e col succo tinse di rosso costui nel naso, vi sputò sopra tre volte e ... quindi se lo menò come...».

Con ogni verosimiglianza, il fr. 78, tramandatoci da *P. Oxy.* 2174, fr. 9 + 10, riproduce un rito magico, eseguito dal protagonista per curare la propria impotenza sessuale<sup>9</sup>. L'ipotesi è suggerita dal confronto con un passo di Petronio (131), in cui Encolpio, al fine di recuperare la virilità perduta, si sottopone a delle pratiche analoghe a quelle descritte nel frammento ipponatteo<sup>10</sup>.

Lo stato estremamente lacunoso della parte iniziale del papiro non rende del tutto chiara la funzione di alcuni elementi del rituale, descritti nei primi versi. Al v. 6, viene menzionata una lesina (ὕ]πέατι), «l'ago ricurvo del calzolaio», che, come osserva Degani,

<sup>9</sup> Vd. West 1974, p. 142; Degani 1984a, p. 264; 1991, p. 91; 2007, pp. 117-118; Miralles-Pòrtulas 1988, pp. 9-21. Sulla datazione del papiro, risalente al II secolo d. C., cf. Lobel, in Lobel-Roberts-Wegener 1941, p. 68.

<sup>10</sup> Vd. *infra*. Sebbene tra il frammento di Ipponatte e il passo petroniano intercorra una notevole distanza temporale, essi presentano delle indubbie consonanze, messe in luce da West 1974, p. 142, e ribadite con convinzione da Miralles 1983, pp. 12-16 e Miralles-Pòrtulas 1988, pp. 15-21. I rapporti intertestuali tra Ipponatte e Petronio sono indagati più estesamente da Pòrtulas 1985 e Miralles-Pòrtulas 1988, pp. 71-119.

doveva avere «un qualche ruolo in riti magici»<sup>11</sup>: quale specifico uso ne faccia il nostro protagonista non è tuttavia possibile inferire<sup>12</sup>. Viene poi fatto il nome del sacerdote Cicone (v. 7), figura ricorrente nei giambi di Ipponatte nei panni dell'«indovino-ciarlatano»<sup>13</sup>. Stando all'indicazione di Hesych. κ 2669 Latte–Cunningham, “Cicone era figlio di Amitaone, e non prediceva nulla di propizio” (Κίκων Ἀμιθάωνος ἦν, οὐδὲν αἴσιον προθεσπίζων). Col nome di Amitaone, la tradizione indica anche il padre del più noto indovino Melampo, artefice della guarigione di Ificlo dall'impotenza<sup>14</sup>. Cicone potrebbe essere qui rappresentato come un sedicente guaritore, in qualche modo connesso al culto dei Cabiri<sup>15</sup>, menzionati poco oltre. Al v. 8, l'autore del rito pronuncia delle imprecazioni (ἐδυσφήμει), forse a scopo apotropaico<sup>16</sup>. Viene poi registrata la presenza di una brace di carboni (v. 9); il personaggio del frammento evita tuttavia di appressarsi al fuoco (v. 10)<sup>17</sup>. Al v. 11, compare la menzione dell'offerta di un pesciolino ai Cabiri, la cui funzione non è ancora stata spiegata in modo soddisfacente, e su cui si tornerà tra poco. Segue poi l'indicazione dell'ambientazione del rito in un mese dal nome

<sup>11</sup> Vd. Degani 2007, p. 117, che si rifà alla testimonianza di Hdt. 4, 70, 1, secondo cui gli Sciti usavano colpire con ὄπτεας coloro che prestavano giuramento solenne; sull'equivalenza ὑπέατι/ὄπτεατι vd. Hawkins 2013, p. 44.

<sup>12</sup> Forse l'ago ricurvo era impiegato nell'ambito di un rituale analogo a quello delle *defixiones*, le quali venivano incise su lamine metalliche, poi forate per mezzo di un lungo chiodo; su questo rito, vd. ad es. Paoli 1980, 249-250. Secondo West 1974, p. 142, ὄπτεας sarebbe un simbolo sessuale; secondo Miralles 1983, 7-9, lo strumento sarebbe da mettere in relazione con la pratica rituale dell'ἄσκολιασμός. Con questo termine, le fonti – quali Poll. 9, 121 o Su(i)d. α 4177 Adler – si riferiscono perlopiù a una gara che si svolgeva nell'ambito di alcune feste in onore di Dioniso, nella quale i partecipanti avevano il compito di saltellare su otri scivolosi, cosparsi d'olio, mantenendo l'equilibrio. Poiché l'otre in questione veniva ricavato da una pelle di capro scorticata, Miralles suppone che, nel frammento ipponatteo, il dativo strumentale ὑπέατι potesse trovarsi in associazione al verbo ῥάπτω, a formare un'espressione idiomatica, dotata del significato di 'scorticare'. Egli ritiene inoltre che, al v. 5, il vocabolo τραγω[ ] vada inteso come un genitivo plurale di τράγος, 'capro'. In tal modo, il protagonista del frammento si appresterebbe a scorticare una pelle di capro per fabbricare un otre, in previsione di un rito, forse finalizzato a scongiurare contemporaneamente la siccità (v. 3, ...]ομβρ[ ]) e l'impotenza. Tale ipotesi è riproposta dallo studioso anche in Miralles–Pòrtulas 1988, pp. 9-11. Sul rituale dell'ἄσκολιασμός, cf. da ultimo Costanza 2019, pp. 155-159; 259-262.

<sup>13</sup> La definizione è di Degani 2007, p. 80. Nel fr. 3, 1 Cicone viene definito καύης, 'stregone': Κίκων δ' ὁ πανδάλητος ἄμμορος καύης, «Cicone, quell'eversore (?), sciagurato (?) stregone». Il personaggio compare inoltre nei fr. 105, 17 e 129e.

<sup>14</sup> Su questa guarigione, cf., ad es., [Apoll.] 1, 9, 11-12, su cui si veda Scarpi 1996, pp. 469-470. Sul mito di Melampo e Ificlo, vd. ad es. Costanza 2010; Marzari 2012.

<sup>15</sup> Vd. Miralles 1983, p. 8; Miralles–Pòrtulas 1988, pp. 12-13.

<sup>16</sup> Come osserva West 1974, p. 142, δυσφημέω «suggests the kind of obscene language traditional in Greek and other fertility rites». Nei riti greci finalizzati a propiziare la fertilità, l'aiscologia rivestiva essenzialmente una funzione apotropaica, cosicché si può supporre che, nel frammento ipponatteo, al verbo δυσφημέω sia sottesa una valenza analoga. Sull'impiego del linguaggio osceno nei riti greci, vd. ad es. Richardson 1979, pp. 214-217; Harder 2012, 2, pp. 142-143, con ulteriore bibliografia.

<sup>17</sup> Va notato che anche in Petr. 135 Enotea, dando inizio all'incantesimo per guarire l'impotenza di Encolpio, predispone su un altare dei carboni ardenti: *Oenothēa mensam veterem posuit in medio altari, quam vivis implevit carbonibus*, «Enotea piazzò una vecchia tavola in mezzo all'altare, ci sistemò sopra dei carboni ardenti» (trad. di Reverdito 1995, p. 257). Per quanto riguarda la distanza dalla fiamma viva, essa era imposta nell'ambito di alcuni riti di purificazione, cosicché la precauzione del protagonista si può forse spiegare in tal senso; vd. ad es. West 1974, pp. 142-143. Cf. inoltre Hes. *Op.* 733-734; Hippon. fr. 107, 20.

parodicamente deformato (v. 12). Bossi ha rilevato che, in luogo di Ταυριῶνα, mese ionico, le tracce del papiro portano a leggere Ἀ[αυ]ριῶνα<sup>18</sup>: il nome di questo fantomatico mese è da mettersi in relazione col termine λάυρη, “latrina”, a cui andrà associata anche la presenza degli scarabei, menzionati nello stesso verso (κα[ν]θαρο . []).

A partire dal v. 13, il papiro diventa più intelligibile: il protagonista entra in casa (ἐ]λθὼν δ' ἐς οἶκον), mangia delle more (συκᾶμυγα δ[ει]π[νή]σας), usa il loro succo purpureo come tintura per il naso (v. 14 καὶ τῶι κιμαίωι τόν[δε] ῥῖνα φοινίξα[ς]), sputa tre volte (v. 15 ἐπιπύσας τρίς) e infine cerca conferma della ritrovata virilità (v. 16, ἀ]π' ὄν ἐδέψατ' ὡς . []).

Sebbene questi versi siano complessivamente perspicui, il v. 14 presenta un'aporia, giacché non risulta chiaro a chi dovrebbe appartenere il naso dipinto col succo di more. Il termine ῥίς è di genere femminile, cosicché non può concordare col τόν[δε] che precede<sup>19</sup>. Degani traduce ῥῖνα con un accusativo di relazione («nel naso»); West attribuisce a ῥίς il significato metaforico di «penis», osservando però che «the only problem is to account for τον[.], presumably τόν[δε], where one would expect τήν». Lo studioso tenta di risolvere l'aporia supponendo che «ὄδε can stand for 'his phallus' as the speaker indicates his own, and ῥῖνα then specifies the part»<sup>20</sup>. L'esegesi proposta da West lascia tuttavia perplessi, giacché, come osserva Degani, il significato traslato di ‘membro virile’ per ῥίς è «del tutto inattestato»<sup>21</sup>. Löffler propone per il v. 14 la lettura: καὶ τῶι κιμαίωι τὸν [π]ερῖνα φοινίξα[ς] (“si tinse di rosso i genitali col succo di more”)<sup>22</sup>. A mio avviso, invece, il dimostrativo τόν[δε] potrebbe essere corretto con τῶν[δε], genitivo plurale da riferire ai συκᾶμυγα menzionati nel verso precedente<sup>23</sup>. La confusione di *omicron* e *omega* è infatti un tipo di errore che «occurs very frequently in all phonetic conditions throughout the Roman and Byzantine periods», e che si riscontra anche nello scambio grafico dell'articolo τον per των, in alcuni papiri di I e II secolo d.C.<sup>24</sup>. In tal modo, la traduzione del v. 14 sarebbe la seguente: “e si tinse di rosso il naso col succo di queste (col loro succo)”.

Per quanto non si abbiano notizie certe in proposito, è possibile che le more fossero considerate un frutto in grado di restituire vigore sessuale e fertilità<sup>25</sup>. Quanto al colore

---

<sup>18</sup> Vd. Bossi 1976.

<sup>19</sup> L'integrazione τόν[δε] è di Adrados 1959, 2, p. 46, ed è accolta da Masson 1962; Degani 1991; West 1998; Gerber 1999.

<sup>20</sup> Vd. West 1974, p. 143; l'interpretazione di West è condivisa da Aloni 1995, 79-81, che pure ritiene ῥίς «una metafora che vale per ‘membro virile’», il quale sarebbe indicato per mezzo del deittico, a sottintendere «un gesto da parte del poeta, o comunque del protagonista della *performance*».

<sup>21</sup> Vd. Degani 2007, p. 90; 1998, pp. 13-15.

<sup>22</sup> Vd. Löffler 1999, la cui lettura è condivisa da Tsantsanoglou 2010, pp. 20-21, e Hawkins 2013, p. 99; 2023, p. 74.

<sup>23</sup> Sebbene il dimostrativo ὄδε, ἦδε, τόδε possieda principalmente una funzione prolettica, esso assume talora anche un valore anaforico, come si desume, ad esempio, da *Il.* 24, 594-595: ‘... οὐ μοι ἀεικέα δῶκεν ἄποινα. / σοὶ δ' αὖ ἐγὼ καὶ τῶνδ' ἀποδάσσομαι ὅσσ' ἐπέοικεν’ («... non m'ha dato un riscatto da poco. / Anche di questo, in giusta misura, a te farò parte»; cf. inoltre *Hdt.* I, 137, 1; Poltera 2008, p. 540, in merito a Simon. fr. 298, 3.

<sup>24</sup> Vd. Gignac 1976, I, pp. 275-277; 325. Per un'analisi più dettagliata di questi versi, vd. Giubilo 2022a.

<sup>25</sup> Sul rapporto tra il frutto delle more e la sessualità, vd. Miralles 1983, pp. 13-15 e Miralles-Pòrtulas 1988, pp. 16-17, che si rifanno a Verg. *Buc.* 6, 20-22, *addit se sociam timidisque supervenit Aegle, / Aegle*

rosso ottenuto dal loro succo, è noto il suo valore apotropaico. Da *schol. Ap. Rh. 1, 916-918b* (p. 77 Wendel), sappiamo che gli iniziati al culto dei Cabiri si cingevano il ventre con delle fasce rosse (περι γὰρ τὴν κοιλίαν οἱ μεμνημένοι ταινίας ἄπτουσι πορφυρᾶς, “gli iniziati annodano intorno al ventre una fascia color porpora”). Inoltre, in Petr. 131, 4, la vecchia sacerdotessa di Priapo ordina a Encolpio di sputare tre volte (*ter me iussit expuere*) e poi di gettarsi in petto delle pietre magiche, avvolte in un panno di porpora (*terque lapillos conicere in sinum quos ipsa praecantatos purpura involverat*)<sup>26</sup>. Anche lo sputo ripetuto tre volte aveva valore apotropaico (v. 15: ἐπιπτύσας τρίς), come si evince anche dal passo petroniano appena citato, e come conferma ad es. Theocr. 6, 39: ὥς μὴ βασκανθῶ δέ, τρίς εἰς ἐμὸν ἔπτυσσα κόλπων («per evitare il malocchio, tre volte ho sputato nel mio petto»)<sup>27</sup>. Terminato il rituale, il protagonista «celebra ... la fine dell'impotenza» (v. 16, ἀ]π' ὧν ἐδέψατ' ὥς .[.)<sup>28</sup>.

Vorrei ora soffermarmi sulla funzione svolta dagli animali citati in questi versi.

Al v. 11 viene fatta menzione di un piccolo pesciolino, un'aterina<sup>29</sup>. Secondo la proposta di integrazione di West, a mio avviso plausibile, essa sarebbe offerta in dono ai Cabiri (θύων δ' ἀ]θερίνην ἐς Καβεῖρ[ων] φοίτε[σκε]<sup>30</sup>, divinità preelleniche itifalliche, legate alla sfera della sessualità e della fertilità<sup>31</sup>. Ciò spiega forse la ragione per cui il protagonista del frammento si rivolga a queste divinità, ma non è del tutto chiaro perché sarebbe loro offerta una ἀθερίνη. West ritiene che il pesciolino in questione vada

---

*Naiadum pulcherrima, iamque videnti / sanguineis frontem moris et tempora pingit*, «arriva Egle, la Nàiade più bella: si aggiunge a loro, gli dà man forte, e al vecchio, che già riapre gli occhi, Pittura il viso di sanguigne more»; e v. 26: *huic aliud mercedis erit*, «per lei, ho in mente un altro premio» (trad. Barchiesi-Cavalli 1994, p. 32). Poiché Serv. *Buc. 6, 26, III/1, 68 Th.-H.* interpreta la risposta di Sileno nel modo che segue, *nymphae minatur stuprum latenter quod verecunde dixit Vergilius*, “minaccia velatamente la ninfa di stupro, cosa che Virgilio ha espresso con ritegno”, Miralles 1983, p. 13 suppone che «questa promessa di Sileno non è arbitraria: deriva da quanto la ninfa gli ha fatto, nel v. 22, dipingendogli la fronte e le tempie con succo di more».

<sup>26</sup> Cf. anche Theocr. 2, 2, in cui Simeta, dando inizio al rito magico finalizzato a riconquistarle l'amore di Delfi, avvolge con bende di lana purpurea la coppa per i filtri magici: στέψον τὰν κελέβαν φοινικέω οἰὸς ἄωτῶ, «con la benda di lana purpurea inghirlanda la coppa» (trad. di Palumbo Stracca 1993, p. 81). I tessuti rossi venivano usati anche nella medicina: vd. Fausti 2015, pp. 39-40. Sul valore apotropaico e catartico del colore rosso e sulla sua funzione nei riti magici, vd. ad es. Degani 1980, p. 514; 1991, p. 92; Luzzatto-Pompas 1988, pp. 224-234.

<sup>27</sup> Trad. di Palumbo Stracca 1993, p. 149. Per altri passi della letteratura greca e latina che testimoniano il valore apotropaico dello sputo (tra cui, ad es., Ath. 9, 394b), vd. Parker 1983, p. 219; Diggle 2004, pp. 374-375.

<sup>28</sup> Vd. Degani 2007, p. 118. Anche per la conclusione del rito si può tracciare un parallelo con Petr. 131, 4, in cui la vecchia sacerdotessa cerca immediata verifica del buon esito delle sue operazioni, palpando Encolpio: *admotisque manibus temptare coepit inguinum vires*.

<sup>29</sup> Su questo pesce, vd. ad es. Thompson 1947, pp. 3-4.

<sup>30</sup> La proposta d'integrazione θύων δ' ἀ]θ. per la parte iniziale del verso è di West 1974, p. 143. Tsantsanoglou 2010, pp. 18-19 propone invece l'integrazione κῶρη] θερίνην, che traduce «and in summertime».

<sup>31</sup> Sul loro carattere itifallico, cf. Hdt. 2, 51; Hipp. *Haer.* 5, 8, 10; Serv. *Aen.* 3, 12, I, p. 68 Th.-H. Sul loro legame con la sfera della fertilità e della sessualità, vd. ad es. Musti 2001, pp. 150-154.

interpretato come un «sexual symbol». Questa ipotesi è condivisa anche da Miralles e Pòrtulas, secondo cui «it is likely that ... the fish is used euphemistically to refer to the penis»<sup>32</sup>. Di diverso parere è Degani, che, sulla scia di Adrados, osserva come il sacrificio dell'aterina potrebbe essere in relazione col fatto che i Cabiri «erano anche dèi della navigazione»<sup>33</sup>. Come Adrados e Degani, sarei anch'io più propensa a scartare spiegazioni di carattere metaforico e a interpretare realisticamente il dato.

Oltre ad essere connessi con la «genitalità»<sup>34</sup>, i Cabiri, il cui santuario più importante si trovava infatti sull'isola di Samotracia<sup>35</sup>, erano considerati divinità θαλάσσιοι. In virtù della loro identità isolana, l'elemento marino era profondamente connaturato a questi dèi, tanto che Pherec. *FGrHist* 3F48, li considera discendenti di Proteo (ἐκ δὲ Καβείρης τῆς Πρωτέως, καὶ Ἡφαίστου, Καβείρους τρεῖς)<sup>36</sup>.

Ora, l'aspetto geofisico di Samotracia «deve sicuramente aver giocato un ruolo importante nell'attribuzione del potere sui venti, sui mari e sulle tempeste» alle divinità di quest'isola<sup>37</sup>. Per questa ragione, i Cabiri erano venerati anche come protettori dei marinai<sup>38</sup>, ed era loro sacro il πομπίλος, il 'pesce pilota'<sup>39</sup>. È peraltro assai probabile che queste divinità venissero onorate con l'offerta di vari tipi di pesce. Di questa opinione è già Cruccas, il quale mette in luce la presenza «in alcune fonti di un animale inusuale come il pesce in relazione alle offerte votive per i Grandi Dèi»<sup>40</sup>.

In realtà, da quanto attestano sia i dati letterari che quelli archeologici, il sacrificio ittico era una prassi tutt'altro che «inusuale» nel mondo greco e riguardava diverse divinità, non solo quelle marine<sup>41</sup>. Anche nel santuario dei Grandi Dèi, a Troia, durante la campagna di scavi del

---

<sup>32</sup> Vd. West 1974, p. 143; Miralles–Pòrtulas 1988, pp. 14-15 e 92.

<sup>33</sup> Vd. Degani 2007, pp. 117-118; Adrados 1959, 2, p. 45, n. 2; vd. inoltre Masson 1962, p. 145.

<sup>34</sup> Il termine è di Musti 2001.

<sup>35</sup> L'identificazione tra Cabiri e Grandi Dèi di Samotracia è attestata nelle fonti letterarie a partire da Hdt. 2. 51. Il culto di queste divinità era tuttavia notevolmente diffuso anche a Lemno, Imbro, Tebe e in varie località dell'Asia Minore; in merito, vd. ad es. Cruccas 2014.

<sup>36</sup> Interessante è anche la testimonianza di Hesych. κ 14 Latte–Cunningham, che li definisce καρκίνοι, “granchi” (Κάβειροι· καρκίνοι· πάνυ δὲ τιμῶνται οὗτοι ἐν Λήμνῳ ὡς θεοί· λέγονται δὲ εἶναι Ἡφαίστου παῖδες, “Cabiri: granchi; sono tenuti in grande onore a Lemno come divinità: dicono che siano figli di Efesto”). Secondo Scarpi 2002, p. 425, «la fama di granchi assunta dai Cabiri sembra coerente con il fatto che essi, secondo Ferecide ... discendono da Proteo, il vecchio del mare»; vd. anche Cruccas 2014, p. 21.

<sup>37</sup> Vd. Cruccas 2014, p. 103.

<sup>38</sup> Le testimonianze a riguardo sono molteplici; cf. ad es. Alex. fr. 183, 5-7 K.–A. (= Ath. 10, 421e); Callimaco, in *AP* 6, 301; Diod. Sic. 4, 43, 1-2; 4, 48, 5-7; schol. Aristoph. *Pac.* 278 (p. 48 Holwerda); schol. Ap. Rh. 1, 916-918b (p. 77 Wendel); Cic. *Nat. deor.* 3, 37, 89. Sul legame tra i Cabiri e il mare, vd. ad es. Cruccas 2014, pp. 25-27.

<sup>39</sup> Ath. 7, 283a rileva peraltro che il *pompilos* era sacro anche a Poseidone, il dio θαλάσσιος per eccellenza; cf. anche Aelian. *NA* 15, 23.

<sup>40</sup> Vd. Cruccas 2014, p. 48; vd. anche Burkert 1981, p. 156.

<sup>41</sup> Sulle offerte di pesce, e in particolare di tonno, a Poseidone, cf. Polyæn. *Strat.* 6, 24 e Ath. 7, 297e (vd. inoltre Durand 1982, pp. 148-149); sul sacrificio di menole e triglie a Ecate, cf. Antiph. Com. fr. 69, 14-15 K.–A. (= Ath. 7, 313c); Ath. 7, 325b-f; sull'offerta di anguille agli dèi, da parte dei Beoti, cf. Ath. 7,

1994, sono venute alla luce le ossa di un pesce non identificato, vestigia di antiche offerte ai numi<sup>42</sup>. Il sacrificio ittico doveva essere quindi una prassi diffusa anche fra i devoti dei Cabiri, così come lo fu fra i devoti di altre divinità<sup>43</sup>.

Ora, il culto dei Κάβειροι doveva essere tutt'altro che elitario, dal momento che «l'evidenza epigrafica rivela ... un ampio accesso ai rituali cabirici, dal punto di vista dello *status* sociale, dell'età e del sesso dei fedeli»<sup>44</sup>. Fedeli nella cui cerchia rientravano per l'appunto anche pescatori e marinai, nonché gli schiavi<sup>45</sup>. Non si può escludere, dunque, che i devoti offrissero a queste divinità anche pesci di infime dimensioni, quale appunto il latterino<sup>46</sup>. In tal modo, Ipponatte, riferendo del sacrificio di un minuscolo pesciolino, potrebbe aver voluto ironizzare sullo *status* sociale del personaggio, qualificandolo come uno dei tanti pezzenti che popolano i suoi giambi<sup>47</sup>.

Resta tuttavia da chiarire perché il protagonista di questo frammento offrirebbe ai Cabiri un pesciolino per recuperare la virilità. I sacrifici ittici si accompagnavano per lo più a preghiere per ottenere una pesca abbondante o la salvezza dai pericoli del mare. In alcuni casi, tuttavia, i fedeli dovevano formulare anche richieste d'altra natura, se il pescatore di Quinto, *AP* 6, 230, offre ad Apollo un mollusco per invocare il dono di una morte priva di sofferenze<sup>48</sup>. In quest'ultimo caso, è indubbio che la richiesta dell'immunità da malattie vada giustificata alla luce delle specifiche competenze di Apollo, dio guaritore. È tuttavia possibile che pure per i Cabiri (così come per altre divinità marine, o particolarmente benevole nei confronti degli uomini)<sup>49</sup>, il sacrificio

---

297d; per i sacrifici ittici a Priapo, cf. ad es. *AP* 10, 9, 3-6 (Anonimo); per le offerte di pesce in onore di altre divinità, vd. Rose 2000, pp. 521-528; Spanoudakis 2002, p. 200.

<sup>42</sup> Vd. Rose 2000, pp. 528-533.

<sup>43</sup> D'altra parte, come osserva Rose 2000, p. 534, «deities who received fish or fishing-related offerings included those with a special association with fishermen or the sea, those well disposed toward appeals for help from humans, and those who had sanctuaries near the sea that were, therefore, patronized by fishermen». Si può dire che i Cabiri rientrassero in tutte e tre queste categorie.

<sup>44</sup> Vd. Cruccas 2015, p. 33; vd. anche Dimitrova 2008, p. 245; Cruccas 2014, p. 127.

<sup>45</sup> Vd. Cole 1984, p. 38.

<sup>46</sup> I pesci di piccola taglia o poco pregiati, offerti anche ad altre divinità, erano in effetti «i soli» a cui potevano «aspirare anche i poveri»: vd. Marchiori, in Canfora *et alii* 2001, 2, p. 758, n. 2.

<sup>47</sup> Che i Cabiri venissero onorati anche con doni di scarso valore sembra essere attestato dal fatto che, tra le offerte votive del santuario di Samotraccia, sono stati rinvenuti anche minuscoli oggetti, quali ami da pesca e conchiglie; vd. Lehmann 1955, p. 83.

<sup>48</sup> Questo il testo: Ἀκρείτα Φοῖβω, Βιθυνίδος ὃς τόδε χάρις / κράσπεδον αἰγιαλοῖς γειτονέον συνέχεις, / Δᾶμις ὁ κυρτευτής, ψάμμω κέρασ αἰὲν ἐρείδων, / φρουρητὸν κήρυκ' αὐτοθυεῖ σκόλοπι / θῆκε γέρασ, λιτὸν μὲν, ἐπ' εὐσεβίῃ δ', ὁ γεραιός, / εὐχόμενος νούσων ἐκτὸς ἰδεῖν Αἴδην, «Dona a Febo Acrita, che l'orlo del lido protegge della terra bitinica, una buccina Dami, che fissa sul fondo sabbioso l'ormeggio di corno: munita è intorno da native punte. Tenue l'offerta, ma pia. Ponendola s'augura, il vecchio, che giunga senza malattie la morte» (trad. di Pontani 1978, p. 405).

<sup>49</sup> Rose 2000, p. 534, inserisce in questa categoria Hermes, Pan e Priapo, che, pur avendo un legame meno diretto col mare rispetto ad altre divinità, ricevevano offerte di pesce e oggetti dell'attrezzatura da pesca, in virtù della loro benevolenza verso gli uomini.

ittico veicolasse non solo la richiesta di salvezza dalle tempeste, bensì di favore e aiuto anche fuori del mare.

Questa ipotesi sembra venir confermata dagli scholl. Par. Ap. Rh. 1, 915-921 (p. 73 Schäfer), secondo cui «gli iniziati ai misteri di Samotraccia potevano aspirare non solo a essere salvati dai pericoli del mare, ma anche ottenere tutto ciò che invocassero»<sup>50</sup>. Questa testimonianza trova eco in *EGud*, κ 289, 33-35 Sturz, che riferisce dell'aiuto prestato dai Cabiri agli iniziati in generico caso di necessità: Κάβιροι δέ εἰσι δαίμονες περὶ τὴν Ῥέαν οἰκήσαντες τὴν Σαμοθράκην ὄντων οἱ μεμνημένοι τὰ μυστήρια ἐν καιρῷ ἀνάγκης εἰσακούονται, “i Cabiri sono divinità del seguito di Rea con sede a Samotraccia, i cui iniziati vengono ascoltati nel momento del bisogno”<sup>51</sup>.

Non si può quindi escludere che il sacrificio ittico in onore dei Cabiri, pur primariamente mirato ad ottenere la salvezza in mare, fosse associato ad altri tipi di preghiere<sup>52</sup>. È inoltre possibile che il duplice aspetto di divinità itifalliche e marine dei Κάβειροι<sup>53</sup> fosse percepito dai fedeli come un tutt'uno indistinto, cosicché, come sembra potersi interpretare in Ipponatte, attraverso l'offerta di pesce era lecito chiedere loro anche il dono della fertilità e del vigore sessuale<sup>54</sup>.

Il secondo animale menzionato nel frammento sono i κάνθαροι (v. 12: τὸν Ἀ[αυ]ριῶνα μῆνα κα[v]θαρο . []). Gli insetti vengono accostati al nome di un mese inesistente, Λαυρεών, creato dalla fantasia del poeta sulla base del termine λαύρη, “latrina”. Il nome originale del mese su cui è modellato il conio ipponatteo è Ταυρεών: secondo i calcoli di Samuel, il mese di Taurione coinciderebbe con aprile-maggio<sup>55</sup>. Come testimoniano le fonti epigrafiche, aprile era il mese in cui cominciavano i riti sacri in onore dei Cabiri, i quali si protraevano fino a novembre, in concomitanza con la stagione della navigazione<sup>56</sup>. Inoltre, una delle offerte votive più comuni ai Grandi Dèi erano i κάνθαροι, vasi che sono stati ritrovati in molti santuari dei Cabiri<sup>57</sup>. Ora, secondo Miralles e Pòrtulas, la parola κάνθαρος potrebbe qui avere un doppio senso. I due studiosi ritengono infatti che i κάνθαροι di Ipponatte possano corrispondere agli *embasioetae*

---

<sup>50</sup> Vd. Scarpi 2002, pp. 453-454; questa la testimonianza dello scolio: οὐ μόνον δ' ἐν τοῖς κατὰ θάλατταν κινδύνοις οἱ μνηθέντες διασώζονται, ἀλλὰ καὶ {εἰ} τύχοι ἂν παντὸς οὗ {ἂν} τύχειν εὖξαιτο ὁ μνηθεὶς.

<sup>51</sup> Cf. Aristoph. *Pax* 277-279; Diod. Sic. 5, 49, 5; schol. Aristoph. *Pac.* 278 (p. 48 Holwerda).

<sup>52</sup> Di questo parere è Hemberg 1950, p. 101, secondo cui «die in die samothrakischen Mysterien Eingeweihten glaubten indessen, auf ihre besondere Hilfe in aller Not rechnen zu können»; vd. anche Cole 1984, pp. 61-63.

<sup>53</sup> Attributi simili li possiede anche Afrodite in un inno di età ellenistica, tradito da *P.Lit. Goodspeed 2, I-IV*, in cui la dea viene celebrata «come signora allo stesso tempo del mare e dell'unione coniugale»; vd. Cruccas 2014, p. 53; del testo del papiro, verosimilmente proveniente dall'antica Hermupolis Magna, in Egitto, si è occupata estesamente Barbantani 2005.

<sup>54</sup> Vd. Cruccas 2014, p. 48, n. 321; p. 53.

<sup>55</sup> Vd. Samuel 1972, pp. 122-124. Lo studioso afferma tuttavia che non vi è certezza assoluta a riguardo, se non a partire dall'età imperiale, quando il calendario di Efeso venne allineato a quello dell'Asia.

<sup>56</sup> Vd. Cruccas 2014, p. 123.

<sup>57</sup> Vd. Cruccas 2015, p. 33; sul vaso denominato κάνθαρος, cf. Ath. 11, 473d-474e.

petroniani. Con questo termine, in Petr. 24, 3, vengono indicati sia delle coppe da vino che i cinedi<sup>58</sup>. Si tratta del passo in cui Encolpio, esasperato dalle molestie di un invertito, chiede a Quartilla di procurargli la coppa di vino promessagli, un *embasicoetas* per l'appunto. Per tutta risposta, la donna esclama: *tu non intellexeras cinaedum embasicoetam vocari?*, «non avevi capito che qui i culattoni li chiamiamo vasini?»<sup>59</sup>. Sulla base dell'anfibologia presente nel passo petroniano, Miralles e Pòrtulas deducono che «the word *κάνθαρος* which we find in Hipponax both in fr. 78 Dg. ... and in fr. 95 Dg. ... had ... the same double sense of 'vessel' and 'homosexual'». A loro parere, dunque, nei frammenti ipponattei il *κάνθαρος* sarebbe emblema di omosessualità. I due studiosi osservano ancora che «the notion of the *κάνθαρος* as homosexual was probably confirmed in strange tales, such as Apostolius IX 26», secondo cui lo scarabeo è una specie composta esclusivamente da individui maschi (*ἄθηλυ ζῷον ἐστὶ*), che si riproduce fecondando palle di sterco: *σπείρει δὲ εἰς τὴν σφαῖραν ἦν κυλίει* («insemina le palle di sterco che fa rotolare»)<sup>60</sup>. Miralles e Pòrtulas fanno inoltre riferimento ad Aristoph. *Pax* 11-12, ove il commediografo dichiara la predilezione dell'ipposcarabeo per le deiezioni dei cinedi: *ἐτέραν ἐτέραν δός, παιδὸς ἡταιρηκότος / τετριμμένης γάρ φησιν ἐπιθυμεῖν*, «un'altra, dammene un'altra (*scil.*: focaccia di sterco), di ragazzo che si faccia sbattere: dice che la vuole ben tritata»<sup>61</sup>.

Ora, a mio avviso, che Ipponatte abbia voluto giocare sull'ambivalenza del termine *κάνθαρος* è ipotesi verosimile. In tal caso, il giambografo potrebbe aver deformato *Ταυριῶνα* in *Λαυριῶνα* per rendere più incisivo il doppio senso. Ci troveremmo così di fronte a uno dei tipici *aprosdoketa* ipponattei: il protagonista non omaggia i Cabiri con un vaso nel mese di Taurione, bensì ha a che fare con gli scarabei nel mese in cui 'le fogne puzzano'<sup>62</sup>.

Non so invece se la proposta di un'identificazione tra scarabeo e 'homosexual' sia pienamente condivisibile. È però innegabile che, nei frammenti del poeta efesino, il *κάνθαρος* sia per lo più legato ad ambienti sudici e alla sfera del sesso.

Questi animali compaiono anche nel fr. 95, 10-11, in cui un'orda di scarabei si avventa in una latrina ad assalire le parti intime e maleodoranti del protagonista, ridotto all'incontinenza: *ῶζεν δὲ λαύρη· κἀνθαροὶ δὲ ροιζέοντες / ἦλθον κατ' ὀδμήν πλέον ες ἢ πεντήκοντα*, «Olezzava il cesso (?): scarabei ronzanti vennero, a quell'olezzo, più di cinquanta». Ora, è interessante notare che, nell'*incipit* del fr. 95 (vv. 1-4), una donna flagella con un ramo di fico i testicoli del protagonista, dopo aver ordinato a qualcuno (probabilmente un'altra donna) di occuparsi del deretano dello

<sup>58</sup> Vd. Pòrtulas 1985, pp. 135-136; Miralles-Pòrtulas 1988, pp. 90-93. Sull'ambivalenza della parola, cf. Ath. 11, 469a; Cherubina, in Canfora *et alii* 2001, 2, p. 1158, n. 5; Schmeling 2011, p. 71.

<sup>59</sup> Trad. di Reverdito 1995, p. 31

<sup>60</sup> Cf. anche Aelian. *NA* 10, 15.

<sup>61</sup> In generale, sui rapporti tra il prologo della *Pace* di Aristofane e il fr. 95 di Ipponatte, vd. Rosen 1988, pp. 33-34; Henderson 1991, pp. 22-23.

<sup>62</sup> Vd. Steiner 2008, p. 93; e Miralles-Pòrtulas 1988, p. 15.

sventurato. Poiché una scena analoga ricorre in un passo di Petronio (138, 1-3), ove due donne sodomizzano Encolpio con un fallo di cuoio e gli fustigano i testicoli con l'ortica al fine di curarlo dall'impotenza, si può supporre che lo scrittore latino si sia rifatto a Ipponatte, e che pertanto anche le attività descritte nel fr. 95 vadano interpretate come un rimedio contro l'impotenza. È verisimile, in sostanza, che, tanto nel fr. 78 quanto nel fr. 95, protagonista sia un uomo che ha perduta la virilità, ritratto nel tentativo di recuperarla, attraverso pratiche di diversa natura. In entrambi i frammenti, poi, compaiono i κάθαρτοι. Quale sia il loro ruolo nel fr. 95 è stato detto.

Molto meno chiara, invece, è la funzione che essi svolgono nel fr. 78, e dunque la caratterizzazione che Ipponatte intendeva offrire del suo personaggio tramite la loro menzione. L'allusione alle latrine racchiusa nel termine Λαυρεών giustifica la presenza degli scarabei nel fr. 78, per via della «insect's characteristic attraction to its food of choice»<sup>63</sup>. Si può tuttavia avanzare un'ulteriore osservazione. In Aristoph. *Pax* 169-172, Trigeo, alla guida dell'ipposcarabeo, afferma che in caso di sua caduta e morte, i Chii avrebbero dovuto pagare una multa di cinque talenti (... ὡς ἦν τι πεσὼν / ἐνθένδε πάθω, τοῦμοῦ θανάτου / πέντε τάλανθ' ἢ πόλις ἢ Χίων / διὰ τὸν σὸν προκτὸν ὀφλήσει, «... se cado di qui e mi capita un accidente, la città dei Chii dovrà pagare, per la mia morte, un'ammenda di cinque talenti: per colpa del tuo culo»). A proposito del v. 171, in cui viene chiamata in causa Chio, lo schol. Aristoph. *Pac.* 171a (p. 35 Holwerda) annota che Aristofane κωμῶδει δὲ Χίους ὡς εὐρύπρωκτους ὄντας καὶ ἐτοιμούς εἰς τὸ ἀποπατεῖν (“sbeffeggia i Chii in quanto cinedi e dunque predisposti ad evacuare”)<sup>64</sup>. Secondo lo scoliasta, gli εὐρύπρωκτοι eserciterebbero quindi una speciale attrazione sugli scarabei, giacché individui sempre pronti a defecare<sup>65</sup>. È lecito chiedersi allora se la caratterizzazione che Ipponatte intendeva offrire del protagonista del fr. 78, tramite la menzione di latrine e scarabei, non fosse proprio quella di un εὐρύπρωκτος<sup>66</sup>.

Se le ipotesi formulate sono corrette, l'*identikit* del *main character* del fr. 78 verrebbe a coincidere con quello di uno spiantato, impotente, sodomita (attraente richiamo per luridi insetti), esperto di riti magici, compare di impostori e *habitué* di latrine<sup>67</sup>. Un

---

<sup>63</sup> Vd. Steiner 2008, p. 93.

<sup>64</sup> Alla dissolutezza dei Chii Aristofane allude anche nel fr. 556, 3 K.-A., su cui si veda Pellegrino 2015, pp. 316-317; 478.

<sup>65</sup> Secondo Henderson 1991, p. 192, anche l'espressione ἀνήρ Κόπρειος, riferita a Cleone in Aristoph. *Eq.* 899, sarebbe «a reference to pederasty» (cf. anche Aristoph. *Eq.* 638-639). Sulla viziosità dei Chii, e sulla loro notorietà per il 'comportamento passivo', vd. ad es. Adams 1996, p. 248.

<sup>66</sup> Per il tema dell'εὐρύπρωκτία, cf. anche il fr. 83 (su cui vd. Degani 2007, p. 120).

<sup>67</sup> Miralles-Pòrtulas 1988, pp. 20; 75, ritengono che Ipponatte intendesse raffigurare il suo personaggio come un φαρμακός, in quanto «one of the *pharmakos*' roles was to impersonate the sterility which has to be overcome». A confortare questa ipotesi, ancor più dell'impotenza del protagonista, potrebbe essere a mio avviso la sua caratterizzazione socio-antropologica. Come è noto, infatti, il φαρμακός era un individuo di infima estrazione sociale, definito dalle fonti come il soggetto più miserabile e ignobile della città. Un ritratto che coincide con quello del nostro personaggio, a giudicare dalla (seppur ipotetica) ricostruzione dei suoi costumi. Sulla condizione sociale dei *pharmakoi*, cf. schol. ad Aristoph. *Eq.* 1136c (p. 243 Koster); schol. ad Aristoph. *Plut.* b 454f (p. 122 Holwerda); Degani 2007, p. 81.

personaggio, cioè, del tutto congeniale agli ambienti equivoci e sordidi che fanno da sfondo ai giambi di Ipponatte.

## 1.2. Eros e presagi alati. L'airone e il picchio muratore

Fr. 23

ἐγὼ δὲ δεξιῶι παρ' Ἀρήτην  
κνεφαῖος ἐλθὼν ῥωιδιῶι κατηυλίσθη

«Ed io, l'airone a destra, mi recai da Arete col favor delle tenebre, e vi piantai la tenda».

Nel fr. 23, tradito da Erodiano<sup>68</sup>, Ipponatte vanta il buon esito della sua spedizione notturna in casa di Arete, sede di un *rencontre érotique*. Il successo dell'impresa è suggellato da un presagio favorevole: il volo di un airone proveniente da destra<sup>69</sup>. Il frammento contiene una «sottile, burlesca parodia» di *Il.* 10, 274-276, in cui Odisseo e Diomede, inoltrandosi di notte nel campo troiano, intuiscono la riuscita della loro spedizione dall'arrivo di un ἐρωδιός sulla destra, inviato dalla dea Atena<sup>70</sup>:

τοῖσι δὲ δεξιὸν ἦκεν ἐρωδιὸν ἐγγὺς ὁδοῖο / Παλλὰς Ἀθηναίη· τοὶ δ' οὐκ ἴδον ὀφθαλμοῖσι /  
νύκτα δι' ὀρφναίην, ἀλλὰ κλάγξαντος ἄκουσαν.

«Pallade Atena, lungo la strada, mandò loro da destra / un airone: quelli non lo videro certo con gli occhi / nella notte buia, ma ne sentirono il grido acuto».

Atteggiandosi a novello Odisseo (o novello Diomede), il poeta paragona così la propria *valentia* in campo erotico a quella degli eroi omerici in campo militare<sup>71</sup>.

Nella *Dolonia* l'epifania dell'airone è ricondotta alla volontà di Atena, da cui è patrocinata la missione dei due eroi greci nel campo nemico. L' ἐρωδιός doveva essere infatti uno degli animali emblema di questa dea, giacché, oltre ad esserle associato nei

<sup>68</sup> Cf. Hdn. π. μον. λέξ. 2, 924. 14-19 Lentz; π. παθῶν 2, 171, 7-8 Lentz *ap.* EM 380, 40-41 Gaisf.

<sup>69</sup> Sull'airone come intermediario divino e uccello di buon auspicio, cf. ad es. Call. fr. 43, 62 Pf.; Plut. *Pyth. or.*, 405d; Thompson 1895, p. 58; sul volo da destra degli uccelli, come presagio favorevole, vd. ad es. Cuillandre 1944, pp. 129-133; 338-339; Sokolowski 1955, pp. 84-86; Pollard 1977, pp. 120-121.

<sup>70</sup> Vd. Degani 2007, p. 89.

<sup>71</sup> Il raccordo tra i due passi è reso peraltro evidente dall'uso del verbo καταυλίζομαι, "mi accampo", appartenente al lessico bellico, ma qui usato metaforicamente in senso erotico. Per un'immagine analoga a questa, cf. Aristoph. *Pax* 879; cf. inoltre Hippon. fr. 69, 8, su cui si veda *infra*, cap. 3.1.

poemi omerici<sup>72</sup>, ne rappresentava un simbolo sulle monete di Ambracia e Corinto<sup>73</sup>. Tuttavia, da quanto attesta *EM*, 380, 24-30 Gaisf., l'έρφιδίος doveva essere un uccello sacro anche ad Afrodite<sup>74</sup>:

καὶ γὰρ (ὡς φασιν) ἀφροδίσιόν ἐστι τὸ ὄρνεον. Ἄλλ' οὐκ ἔστιν ἀφροδίσιον, ἀντιλέγει ὁ Κλαύδιος, ἀλλὰ τοῦναντίον τῆς Ἀθηνᾶς, ὡς φησιν ὁ ποιητής (*Il.* 10, 274-275). Ἔστι δὲ εἰπεῖν πρὸς αὐτὸν, ὡς φησιν Ἀριστοτέλης, ὅτι πολλὰ εἰσιν ἐρωδιοῦ εἶδη. Δύναται οὖν τὰ μὲν αὐτῶν τῇ Ἀθηνᾷ ἀνακεῖσθαι· τὰ δὲ, τῇ Ἀφροδίτῃ.

“Dicono che questo uccello sia sacro ad Afrodite. Claudio controbatte che non è sacro ad Afrodite, bensì ad Atena, come attesta il poeta (*Il.* 10, 274-275). E però bisogna rilevare che, come sostiene Aristotele, esistono molte specie di airone. È possibile quindi che alcune specie siano sacre ad Atena, altre invece ad Afrodite”.

Secondo la testimonianza del lessico, sull'identità sacrale dell'airone esistevano opinioni divergenti: alcuni eruditi<sup>75</sup>, in ossequio all'autorità omerica, ritenevano indiscusso il legame tra l'έρφιδίος e la dea Atena, altri invece riconducevano il volatile alla sfera di Afrodite. L'*EM* supera la diatriba ricorrendo alla classificazione zoologica di Aristotele (*HA* 609b), che suddivide gli aironi in tre γένη: il πελλός, il λευκός e l'άστερίας. Viene così ipotizzato che alle due divinità, Atena e Afrodite, fossero associate subspecie diverse dell'έρφιδίος, di cui recano notizia anche Porph. *QH* 274 Schr., ed Eusth. ad *Il.* X 274: 804, 54-65 (III p. 68 van der Valk), con ornitonimi parzialmente diversi rispetto a quelli indicati dallo Stagirita: πέλλος, πύγαργος e ἀφροδίσιος. A detta di Porfirio, la subspecie di airone denominato *aphrodisios* sarebbe “adatta all'accoppiamento” (ἐν μὲν τῇ συνουσίᾳ ἀρμόζει), e pertanto “di ottimo auspicio per il matrimonio e l'armonia

<sup>72</sup> L'associazione tra Atena e l'έρφιδίος sembra trovare conferma anche nell'iconografia; vd. Cirio 1998, p. 50.

<sup>73</sup> Vd. Thompson 1895, p. 56; Hainsworth 1993, p. 182.

<sup>74</sup> Cf. anche *EGud.* ε 533, 10 Sturz.

<sup>75</sup> Sull'identità del Κλαύδιος menzionato nel passo, e definito in precedenza ὁ φιλόσοφος, così si esprime Gaisford: *non spernendam esse arbitror Sylburgii sententiam, qui in Indice Latino Claudium Aelianum intelligi suspicatur. Quae enim Claudius philosophus tradidisse hoc loco narratur ea patet non aliena esse a persona Claudii Aeliani, cuius de natura animalium opus omnibus notum est.* (“credo che non vada sottovalutata l'opinione di Sylburg, che, nell'*Indice Latino*, suppone che si tratti di Claudio Eliano. Infatti, le notizie che si dice abbia riportato in questo passo il filosofo Claudio, è evidente che non sono incompatibili con la personalità di Claudio Eliano, la cui opera sulla natura degli animali è nota a tutti”). Il suggerimento di Gaisford sembra condivisibile: il passo chiamato in causa dal lessicografo potrebbe coincidere con Aelian. *NA* 10, 37, ove, facendo riferimento a *Il.* 274-276, Eliano afferma che Atena inviò a Odisseo e Diomede un airone, e non una civetta, poiché quest'ultima avrebbe potuto essere interpretata come un *omen infaustum*: ἐνθεν μοι δοκεῖ καὶ Ὅμηρος εἰδὼς καλῶς τῆς ὄρνιθος (*scil.*: la civetta) τὸ οὐδαμῆ εὐσύμβολον ἐρωδιὸν μὲν τὸν ἐκ τῶν ποταμῶν ἀνεῖναι τοῖς ἀμφὶ τὸν Διομήδην τὴν Ἀθηνᾶν φάναι, ὅτε ἀπήεσαν κατασκευόμενοι τὰ τῶν Τρώων, μὴ μέντοι τὴν γλαῦκα, εἰ καὶ δοκεῖ φίλη εἶναι αὐτῇ, «è per tale motivo, io credo, che anche Omero, a quanto si racconta, ben conoscendo il significato del tutto infausto di questo uccello, dice che Atena mandò a Diomede e ai suoi compagni, che si erano mossi per spiare il campo troiano, un airone, uccello fluviale, e non una civetta, sebbene, a quanto si dice, essa le sia cara» (trad. di Maspero 1998, 2, pp. 621-623).

coniugale” (πρὸς δὲ γάμον καὶ συμφωνίαν βίου αἰσιώτατος)<sup>76</sup>. L’ornitotimo ἀφροδίσιος potrebbe dunque derivare dall’osservazione di un dato empirico, ossia la naturale inclinazione all’accoppiamento tipica di questa subspecie; di qui probabilmente la fama di uccello propizio alla concordia coniugale di cui parla Porfirio.

Ulteriori informazioni sulla simbologia dell’airone provengono dai dati archeologici, che ne sanciscono lo *status* di uccello legato alla sfera dell’eros, e, in particolare, delle relazioni eterosessuali. La raffigurazione di questo volatile sui vasi greci dei secoli VI-IV a.C. è molto ben documentata<sup>77</sup>. Sarebbe sufficiente osservare che l’airone compare al fianco di Afrodite su diversi di questi vasi, e che, per questa ragione, alcuni studiosi lo considerano un emblema della dea dell’amore<sup>78</sup>. Ma l’iconografia rivela anche come l’airone fosse spesso inserito in scene che ritraggono una coppia, formata da un uomo in piedi e da una donna seduta al suo cospetto. Tali immagini vengono interpretate «as scenes of amorous conversation, of seduction». Peraltro, l’airone compare anche in raffigurazioni ben più esplicite; come afferma Siron «the heron even appears in the midst of an erotic scene on a cup medallion» (ivi il volatile è dipinto in primo piano, davanti a due amanti seminudi, avvinti in uno stretto abbraccio: vd. tav. 1). Similmente, nella matrice di un sigillo dell’età classica, l’airone è impresso al centro di una scena erotica<sup>79</sup>: col suo lungo becco, esso recinge il collo di una donna, impegnata in un amplesso con un uomo (vd. tav. 2).

C’è dunque una convergenza tra fonti iconografiche e letterarie nel presentare l’ἐρῳδιός come un uccello connesso con la sfera amorosa. Ciò rende plausibile l’ipotesi di alcuni studiosi<sup>80</sup>, secondo cui l’ambivalenza simbolica dell’airone coopererebbe ad alimentare l’autoironia del poeta sul proprio statuto eroico. In altre parole, Ipponatte potrebbe aver sottinteso, più o meno velatamente, che la sua licenziosa impresa sia andata a buon fine, poiché favorita non solo (e non tanto) da un emissario di Atena, la dea degli eroi, bensì di Afrodite, la dea dell’eros.

Che il poeta efesino conoscesse gli uccelli-talismano in ambito erotico potrebbe peraltro venir confermato dal fr. \*192: ἐγὼ μὲν, ὃ Λεύκιππε, δεξιῆι σίττηι, «io, o Leucippo, col picchio a destra». Il frammento è inserito da Degani tra i *dubia*, giacché tramandatoci anonimo da schol. Aristoph. *Av.* 704 (p. 111 Holwerda). Diversi studiosi, tuttavia, suppongono che vada attribuito a Ipponatte proprio in virtù dell’analogia con il fr. 23<sup>81</sup>.

---

<sup>76</sup> Sul legame tra gli uccelli e la sfera nuziale, cf. Aristoph. *Av.* 717-718.

<sup>77</sup> Vd. Siron 2015, p. 215.

<sup>78</sup> Vd. ad es. Beazley 1920, pp. 60-61.

<sup>79</sup> Vd. Siron 2015, rispettivamente alle pp. 227-229 e 232-233.

<sup>80</sup> Vd. Medeiros 1961, p. 42; Tedeschi 1979, p. 120; Allan 2019, p. 203.

<sup>81</sup> L’attribuzione del frammento a Ipponatte risale a Hemsterhuys 1761, p. 507; vd. inoltre Meineke 1845, pp. 122-123; Dübner 1883, p. 486; Medeiros 1969, pp. 97-98; Degani 1984a, p. 236; 1991, p. 167; 2007, p. 153. L’ipotesi della paternità ipponattea del frammento sembra inoltre trovare conforto nell’espressione callimachea αἰσίῳ σίττηι, che, come osserva Degani 2007, p. 153, «nel primo *giambo* ... è messa in bocca allo stesso Ipponatte (fr. 191, 56 Pf.)»; vd. anche Ardizzoni 1960, p. 8.

Questo il testo di Aristoph. *Av.* 703-704: ὡς δ' ἐσμὲν Ἔρωτος / πολλοῖς δῆλον· πετόμεσθ' αὖτε γὰρ καὶ τοῖσιν ἐρῶσι σύνεσμεν, «che siamo figli di Eros appare chiaro da molti indizi: voliamo e stiamo insieme agli innamorati», versi in cui il coro degli uccelli proclama la propria discendenza da Eros<sup>82</sup>, per poi rimarcare lo speciale vincolo che li lega agli ἐρῶντες. La locuzione τοῖσιν ἐρῶσι σύνεσμεν non risulta tuttavia del tutto chiara, tanto che lo scolio prima indicato ne fornisce una duplice spiegazione: Σύμμαχος· διὰ τὸ τοὺς ἐραστὰς ὄρνιθας εὐγενεῖς χαρίζεσθαι τοῖς ἐρωμένοις. Δίδυμος δὲ, ἐπεὶ ἡ σίττη καὶ εἴ τι τοιοῦτον ὄρνειον δεξιὰ πρὸς ἔρωτας φαίνεται. ἔγὼ μὲν, ὦ Λεύκιππε, δεξιῆι σίττηι', «Simmaco: poiché gli amanti donano uccelli pregiati agli amati; Didimo invece: poiché, a quanto sembra, la *sitta*, e qualunque altro uccello simile, è beneaugurante per gli innamorati (fr. \*192)». L'ipotesi riconducibile a Simmaco fa riferimento alla consuetudine, piuttosto diffusa nel mondo greco, di offrire in dono uccelli alla persona amata<sup>83</sup>. La seconda, invece, avanzata da Didimo, fa leva sul «significato beneaugurante attribuito a certi uccelli dagli innamorati»<sup>84</sup>. Per avvalorare la propria tesi, Didimo cita poi l'espressione ἐγὼ μὲν, ὦ Λεύκιππε, δεξιῆι σίττηι. È evidente, quindi, che essa facesse riferimento ad un contesto erotico.

Sebbene un gran numero di uccelli rientrasse nell'immaginario erotico dei Greci – giacché percepiti, per alcune caratteristiche, come «esseri lascivi»<sup>85</sup> – non disponiamo di ulteriori fonti sulla σίττη, che ne confermino la fama di *omen faustum* per gli amanti. In Call. fr. 191, 56-57 Pf., la σίττη è un animale beneaugurante, poiché il suo favore consente all'arcade Amphalkes di trovare Talete, destinatario della coppa di Baticle<sup>86</sup>. Secondo Arist. *HA* 616b, questo uccello possiede virtù magiche, che derivano da una profonda sapienza<sup>87</sup>; la σίττη è inoltre descritta come un animale prolifico (πολύγονος) e dalle spiccate doti parentali (εὐτεκνος). Questi ultimi dati, la fecondità<sup>88</sup> e l'amorevolezza con i piccoli, potrebbero forse chiarire in parte il suo ruolo talismanico nell'eros<sup>89</sup>.

<sup>82</sup> D'altra parte, Eros, al pari degli uccelli, è una creatura alata.

<sup>83</sup> Secondo Zanetto, in Del Corno–Zanetto 1987, p. 240, l'ipotesi di Simmaco sarebbe tuttavia da scartare, poiché «all'usanza degli amanti di donare uccelli agli amati» Aristofane fa riferimento «espressamente nei versi successivi»: cf. *Av.* 705-707.

<sup>84</sup> Vd. Zanetto, in Del Corno–Zanetto 1987, p. 240.

<sup>85</sup> Vd. Marzari 2012, p. 23, n. 54. Le ragioni sono molteplici, ma trovano perlopiù fondamento nell'etologia delle varie specie ornitologiche. Ad esempio, secondo Aelian. *NA* 17, 22, l'indole spiccatamente erotica dell'uccello indiano denominato “orione” (σφόδρα ἐρωτικόν ... ὠρίωνα) sarebbe riconducibile al suo canto ammaliatore. Ach. Tat. 1, 16, 2, 3, invece, definisce ἐρωτικός il pavone per il suo modo di sfoggiare le piume variopinte, posa che gli consente di attirare la *partner* prescelta. Altri volatili ancora, quali il gallo, venivano considerati emblema del vigore sessuale per il loro atteggiamento aggressivo. Per ulteriori esempi, vd. McMahon 1998, pp. 131-132.

<sup>86</sup> Questo il testo: εὐρεν δ' ὁ Προυσέληνο[ς] γαῖσιω σίττη / ἐν τοῦ Διδυμέου τὸν γέρ[ο]ντα, «Il Prelunare trovò con buon auspicio / nel Didimeo il vecchio ...», trad. di D'Alessio 2007, p. 585. La σίττη viene nominata da Callimaco anche nel fr. 528 Pf. (*inc. sed.*).

<sup>87</sup> ἡ δὲ καλουμένη σίττη ... λέγεται φαρμάκεια εἶναι διὰ τὸ πολυίδρις εἶναι, «la cosiddetta sitte ... si dice che sia una maga, perché sa molte cose» (trad. di Vegetti, in Lanza–Vegetti 2018, p. 803).

<sup>88</sup> Anche al passero era attribuita una simbologia erotica per la sua prolificità: cf. Ath. 9, 391e-f; Neri, in Neri–Cinti 2017, p. 282; è possibile che nel mondo romano il passero fosse uno dei doni che gli innamorati offrivano agli amati, come sembra attestare Catul. *cc.* 2-3.

<sup>89</sup> Come si è visto, Aristoph. *Av.* 705-707 attesta che alcuni uccelli – tra cui, secondo Siron 2015, p. 229, l'airone – erano abituali doni d'amore. Böhr 1999, p. 78, giustifica questa usanza in virtù della «well-known erotic activity» di determinati volatili. Con ogni verosimiglianza, si riteneva cioè che le attitudini di alcuni

Tuttavia, riguardo alla fama beneaugurante della σίττη in campo amoroso, possono esistere anche altre spiegazioni. Va in primo luogo osservato che il termine σίττη non indicava esattamente il picchio, denominato dai Greci δρυοκολάπτης, bensì una specie affine, oggi classificata come *Sitta europaea*, o picchio muratore. Da quanto attesta Hesych. σ 773 Hansen, le due specie tendevano tuttavia a venir assimilate: σίττη· ὄρνις ποιός. οἱ δὲ δρυοκολάπτης. La somiglianza tra il picchio e la *Sitta europaea* è in effetti molto stretta, giacché i due uccelli condividono la morfologia del cranio e del becco (vd. tav. 3), nonché l'attitudine a martellare e scavare incessantemente le cortecce<sup>90</sup>. Delle loro affinità era consapevole anche Aristotele, che, pur distinguendo i due generi, attribuisce alla σίττη una caratteristica molto simile a quella del picchio<sup>91</sup>, ossia quella per cui la creatura ζῆ ὕλοκοποῦσα, trascorre cioè la vita a becchettare i tronchi d'albero, alla stregua del δρυοκολάπτης<sup>92</sup>. È possibile, a mio parere, che il martellare cadenzato col becco nelle fessure delle cortecce, tipico di queste specie, fosse percepito come una metafora dell'atto sessuale<sup>93</sup>. D'altra parte, «nell'iconografia greca l'uccello è spesso simbolo fallico»<sup>94</sup>: non a caso, Aristofane designa talora gli organi sessuali maschili e femminili per mezzo di ornitonimi<sup>95</sup>.

Interessante, a tal proposito, sembra l'uso ipponatteo del verbo κολάπτω nel fr. 34, ἡμίεκτον αἰτεῖ τοῦ φάλεω †κολάψαιε† (sempre che, nel testo tradito in modo corrotto, si possa individuare una forma di questo verbo)<sup>96</sup>. Il giambografo menziona il salario richiesto da una prostituta per il servizio della *fellatio*, e la prestazione viene metaforicamente descritta attraverso un verbo che è «tipico di uccelli»<sup>97</sup>. Il termine

---

uccelli potessero influenzare la persona con cui entravano in contatto, così da renderla più conciliante, più disponibile all'amore. È possibile quindi che l'epifania della σίττη fosse considerata un buon auspicio per gli amanti, poiché anch'essa nota per la sua intensa «erotic activity» (a prescindere dal suo *status* di dono).

<sup>90</sup> Vd. Matthysen 1998, pp. 4-7; Arnott 2007, p. 216.

<sup>91</sup> Per la descrizione della σίττη, cf. Arist. *HA* 609b e 616b; per la descrizione del δρυοκολάπτης, Arist. *HA* 593a; 614b.

<sup>92</sup> L'atto di becchettare incessantemente i tronchi d'albero è implicito già nell'ornitonimo δρυοκολάπτης. Come osserva Arist. *HA* 614b, infatti, il picchio κόπτει δὲ τὰς δρυς; inoltre, in *HA* 593a il filosofo attribuisce a due subspecie di δρυοκολάπτης, il κελεός e il κνιπολόγος, l'epiteto ξυλοκόπος.

<sup>93</sup> L'idea mi è suggerita da Franklin 2002, p. 181, la quale, riguardo al martellamento del picchio col becco nelle cavità degli alberi, nota che, nell'immaginario collettivo, esso è spesso interpretato «as an erotic metaphor». D'altra parte, il termine inglese *pecker*, che in zoologia indica il «picchio», è usato anche come *slang word* per alludere al membro maschile.

<sup>94</sup> Vd. Zanetto, in Del Corno-Zanetto 1987, p. 240; sulla simbologia fallica degli uccelli, vd. anche Dover 1978, p. 133; Boardman 1992; vd. inoltre *infra*, fr. 34, cap. 3.2.

<sup>95</sup> Cf. Aristoph. *Lys.* 723-725, ove, col termine στρουθός, «passero», il commediografo allude probabilmente al membro maschile: vd. Henderson 1987, p. 165; 1991, p. 129. L'organo sessuale femminile è invece indicato da Aristofane tanto con il termine χελιδών (cf. *Lys.* 770-775; Su(i)d. χ 185 Adler; Perusino 2020, p. 265), quanto con ἀηδών (cf. *Av.* 206-208; Hesych. α 1503 Latte-Cunningham; Henderson 1991, p. 147).

<sup>96</sup> Vd. Degani 2007, p. 93; Bettarini 2017a, pp. 54-55. Per l'analisi di questo frammento, si veda *infra*, cap. 3.2.

<sup>97</sup> Vd. Degani 2007, p. 94.

κολάπτω significa infatti “beccare”, e, pur non essendo specifico del picchio, marca onomasticamente questo volatile. Il movimento cadenzato col becco, caratteristico di molti uccelli, e in modo particolare dei picidi, doveva quindi evocare un’immagine erotica<sup>98</sup>. È possibile allora pensare che le attitudini della σίττη, paragonabili a quelle del δρυοκολάπτης, nonché la sua prolificità congiunta alle presunte virtù magiche, le avessero procurato la fama di *omen faustum* per gli amanti.

Se queste osservazioni sono corrette, e si accetta l’ipotesi della paternità ipponattea, il fr. \*192 andrà interpretato come una sorta di riformulazione, o variazione sul tema, del fr. 23, presumibilmente adattata a un contesto altrettanto licenzioso e burlesco.

### 1.3. Sorvegliare filtri all’arrivo della rondine

Fr. 147

χελιδόνων φάρμακον

«farmaco contro le rondini».

Questo frammento è tramandato da Su(i)d. χ 188 Adler<sup>99</sup>, che ne fornisce la seguente spiegazione: χελιδόνων φάρμακον· παρὰ Ἰππώνακτι τὸ φίλτρον τὸ διαγινόμενον, ἐπειδὴν χελιδόνα πρῶτόν τις ἴδῃ. A proposito del participio διαγινόμενον, riferito al termine φίλτρον, Degani propone l’emendamento διαπινόμενον, constatando che il verbo διαγίγνομαι risulta «incomprensibile», in quanto «non può in nessun caso venir riferito ad un filtro»<sup>100</sup>. Se si accetta la correzione di Degani, la testimonianza del lessico bizantino andrà tradotta nel modo che segue: “*chelidonon pharmakon*: in Ipponatte, filtro bevuto ogniqualvolta si avvisti la prima rondine”.

---

<sup>98</sup> A conclusioni analoghe giunge McMahon 1998, p. 132, in merito all’impiego nella magia erotica della ἕγξ, o torcicollo, volatile della famiglia dei picidi, in grado di ruotare il collo in tutte le direzioni. Lo studioso osserva che «it is not hard to imagine how the rhythmic sinuosity of the bird’s movement prompted sexual associations in general and phallic associations in particular. These associations derive from the sinuous movements of its neck». Secondo Faraone 1999, p. 65, anche il κίγκλος, uccello affine alla ἕγξ, veniva impiegato nei riti magici per i movimenti sensuali del collo e della coda; vd. anche Faraone 1992, p. 326. Sui poteri magici attribuiti alla ἕγξ, vd., da ultimo, Mynott 2018, pp. 269-271.

<sup>99</sup> Cf. Hesych. χ 326 Hansen.

<sup>100</sup> Vd. Degani 1984a, p. 287, che analizza il significato esatto del verbo διαπίνω, a p. 304, n. 119. Di parere diverso è Immerwahr 2010, pp. 580-584, che accetta il verbo διαγίγνομαι, ipotizza per il termine φίλτρον il significato generico di “incantesimo”, e propone la seguente traduzione: «the swallow’s magic charm: in Hipponax the spell that comes to pass when one first sees a swallow».

A parere di Adrados e Medeiros, il farmaco di cui parla Ipponatte doveva essere un medicinale, dal momento che la rondine era nota per le sue molteplici proprietà curative<sup>101</sup>. Secondo altri studiosi, invece, il *χελιδόνων φάρμακον* sarebbe un filtro amoroso, poiché la *χελιδών* era sacra ad Afrodite<sup>102</sup> e poiché l'appellativo "rondinella/o" (*Χελιδόνιον*) veniva attribuito alle cortigiane e ai prostituti<sup>103</sup>; oppure poiché col termine *χελιδών* Aristofane indica i genitali femminili<sup>104</sup>. Di opinione diversa è Degani, secondo cui «l'espressione di Ipponatte alluderà invece ad un *φάρμακον* che veniva bevuto all'avvento della primavera»<sup>105</sup>. Secondo lo studioso, il filtro di cui parla il poeta efesino non sarebbe tuttavia una pozione ingerita per celebrare l'arrivo della bella stagione<sup>106</sup>. Basandosi sull'analisi di espressioni del poeta in cui compare il sostantivo *φάρμακον* seguito da genitivo oggettivo, quali *φάρμακον ρίγεις* (fr. 43, 2), o *φάρμακον πονηρίας* (fr. 48, 4), Degani ritiene che *χελιδόνων φάρμακον* «dovrebbe significare 'filtro contro le rondini'», ossia una pozione con il potere di allontanare la sfortuna legata all'avvistamento della prima rondine. A sostegno della sua teoria, lo studioso cita alcune fonti relative alla cattiva fama della rondine, quali Artemid. 2, 66: *φασὶ γὰρ τὸ ζῷον θάνατόν τε σημαίνειν ἄωρων σωμάτων καὶ πένθος καὶ λύπην μεγάλην· ἀπὸ τοιούτων γὰρ κακῶν καὶ τὴν ὄρνιν ταύτην λόγος ἔχει γενέσθαι*, «dicono che quest'uccello preannunci morti immature, sofferenza e dolore, poiché il mito narra che da tali sciagure esso abbia avuto origine»<sup>107</sup>; o Porph. *VP* 42 che riporta la prescrizione pitagorica di "non accogliere rondini in casa" (*μηδὲ χελιδόνας ἐν οἰκίᾳ δεχέσθαι*). Lo studioso si rifà inoltre al cupo mito di Procne e Filomela, cui allude anche Artemidoro (*λόγος ἔχει*), e al folklore moderno. Per alcuni popoli del Caucaso, infatti, presso cui la rondine è considerata foriera di malanni «the antidote for seeing the first swallow is a glass of wine or a nip of brandy»<sup>108</sup>.

Ora, nell'antichità, la fama della rondine appare ambivalente. A seconda dei contesti, infatti, alla *χελιδών* potevano venir associate connotazioni negative, ma anche fauste.

<sup>101</sup> Vd. Adrados 1959, 2, p. 67, n. 1; Medeiros 1961, p. 208; sulle virtù terapeutiche della rondine, vd. *infra*.

<sup>102</sup> Che la rondine fosse sacra ad Afrodite è testimoniato da Aelian. *NA* 10, 34.

<sup>103</sup> Vd. ad es. Gossen 1921, col. 776; 1937, p. 124; in Luc. *D. Meretr.* 10, *Χελιδόνιον* è nome di cortigiana (cf. Aristaen. 2, 13; Cic. *Verr.* 2, 1, 104; 2, 1, 137-140). Su questo appellativo, vd. Lambrugo-Slavazzi 2015, p. 61.

<sup>104</sup> Cf. Aristoph. *Lys.* 770, su cui vd. ad es. Henderson 1991, p. 147; vd. inoltre Medeiros 1961, p. 208.

<sup>105</sup> Vd. Degani 1984a, p. 288.

<sup>106</sup> Per la verità, Degani 1962, pp. 628-629, in un primo momento aveva proposto proprio questa interpretazione, poi modificata in studi successivi.

<sup>107</sup> Trad. di Del Corno 1975, p. 162. Si deve però osservare che, poco oltre, Artemidoro prende la distanza dalla credenza secondo cui la rondine sarebbe un uccello infausto, affermando che, a dispetto dell'immagine che ne tramanda il mito, essa non è nociva: vedi *infra*.

<sup>108</sup> Vd. Frazer 1891, p. 2.

Secondo alcune fonti, la rondine era latrice di disgrazie, nonché un animale ostico e di difficile domesticazione. Uno degli elementi che più dovevano inquietare di questo volatile è il suo canto «stridulo e quasi assillante nella sua fissità ripetitiva ... in larga parte inteso come lamento di dolore»<sup>109</sup>.

Questa caratteristica assurge a statuto mitico nel racconto delle vicende di Filomela. Già Esiodo (*Op.* 568) getta un'ombra inquietante su questo uccello, ricordando la sua origine mitica di Pandionide (Πανδιονίς) e associando il suo canto ad un pianto (ὀρθογόη)<sup>110</sup>. Il verso emesso da Filomela dopo la metamorfosi in rondine esprimerebbe così la pena per la sua sventura e per la sua condizione di vittima. A sancirlo è Plat. *Phaed.* 85a: ἢ τε ἀηδῶν καὶ χελιδῶν καὶ ὁ ἔποψ, ἃ δὴ φασι διὰ λύπην θρηνοῦντα ἄδειν, «l'usignolo, la rondine e l'urupa, il canto dei quali, dicono, è un lamento di dolore»<sup>111</sup>. A questo mito fa inoltre da corollario la testimonianza di Artemidoro, che, come si è visto, riferisce la credenza secondo cui sognare la χελιδῶν sarebbe presagio di morte e afflizione<sup>112</sup>. Vi è poi la testimonianza di Plutarco in *Is. et Os.* 15-16 (357c): l'erudito di Cheronea narra che Iside, alla ricerca della bara di Osiride, giunse un giorno a Byblos, dove il re, inconsapevolmente, aveva tramutato la tomba del giovane nella colonna portante del tetto della sua dimora. Iside, entrata in relazione con la regina di Byblos, ricevette da questa l'incarico di nutrirne il piccolo erede. Ma Iside, che fingeva soltanto di allevare il bambino, «una notte bruciò la parte mortale del suo corpo. Poi, trasformatasi in rondine (αὐτὴν δὲ γενομένην χελιδόνα), cominciò a volare intorno alla colonna, gemendo (τῆ κίονι περιπέτεσθαι καὶ θρηνεῖν)»<sup>113</sup>. Anche in questo caso, «alla rondine è affidato un ruolo specificamente luttuoso»<sup>114</sup>, e il suo canto si caratterizza come un *threnos*<sup>115</sup>. Evidentemente, in alcuni contesti, il verso della rondine poteva essere associato alla sfera della lamentazione funebre, poiché questo uccello era ipostasi dell'infelice Filomela<sup>116</sup>. Non solo il verso della rondine doveva tuttavia turbare l'immaginario collettivo. Da quanto attesta Plut. *quaest. conv.* VIII, 7, 2-3 (727c-728b), anche l'incapacità del volatile di interagire con gli uomini generava diffidenza nei Greci. L'erudito osserva che la rondine, pur coabitando con l'uomo e ricevendo protezione dai tetti delle sue case, non manifesta alcun interesse ad entrare in relazione con lui<sup>117</sup>. In linea con la sua natura selvatica<sup>118</sup>, essa si cura

<sup>109</sup> Vd. Di Pilla 2002, p. 424.

<sup>110</sup> Ma vedi anche *infra*. L'appellativo 'Pandionide', in relazione alla rondine, compare anche in Sapph. fr. 135 V.: τί με Πανδιονίς, ὦ Ἐΐρανα, χελιδῶν ...; cf. Pamfilo, *AP* 9, 57. Sul significato del lamento della rondine, in cui è trasformata la figlia di Pandione, vd. Monella 2005, pp. 35-36.

<sup>111</sup> Trad. di Cambiano 1970, p. 557. Alla trasformazione di Procne in usignolo allude già Aeschyl. *Ag.* 1140-1149 (su cui vd. Medda 2017, 3, pp. 187-194), mentre le rispettive metamorfosi di Tereo, Procne e Filomela in upupa, usignolo e rondine erano descritte da Sofocle nel *Tereo* (vd. Monella 2005, pp. 120-125; Milo 2008). A questo mito fa riferimento anche Dante, *Purg.* IX, 13-15: *nell'ora che comincia i tristi lai / la rondinella presso alla mattina, / forse a memoria de' suo' primi guai*.

<sup>112</sup> La credenza attestata da Artemidoro si incontra per la verità già in Aristoph. *Ra.* 680-685, ove il coro associa la fine imminente del politico Cleofonte al canto di una rondine; in merito, vd. ad es. Totaro, in Mastromarco-Totaro 2006, p. 626, n. 103.

<sup>113</sup> Trad. di Cavalli 1985, p. 73.

<sup>114</sup> Vd. Bettini 1988, p. 15.

<sup>115</sup> Cf. Mosch. 3, 38-39 e 46-48; Men. Rh. 436, 31. Sull'associazione del canto della rondine a un lamento, vd. anche Mynott 2018, pp. 55-57.

<sup>116</sup> Come nota Cavalli 1985, p. 163, n. 68, è plausibile che anche nel citato passo plutarco «giochi soprattutto la suggestione del mito greco di Procne e Filomela, in cui la rondine e l'usignolo sono simboli famosi del dolore e del lamento». Della stessa opinione già Griffiths 1970, pp. 328-329; vd. inoltre Nardelli 2017, pp. 262-266.

<sup>117</sup> Cf. anche Plut. *soll. anim.* 36 (984c).

<sup>118</sup> Cf. Plin. *NH* 10, 128: *e volucris hirundines indociles esse*.

solo dei suoi piccoli e scansa gli esseri umani, a cui peraltro non reca alcuna utilità. In altre parole, Plutarco considera la rondine una sorta di emblema dell'opportunità e dell'ingratitude, incarnando il prototipo delle persone da cui occorre guardarsi, e giustifica così il già citato monito pitagorico (Porph. *VP* 42), che prescrive di “non accogliere rondini in casa” (μηδὲ χελιδόνας ἐν οἰκίᾳ δέχεσθαι). La diffidenza nei confronti della rondine ha attestazioni significative ancora in Aelian. *NA* 10, 34, per il quale la costruzione di un nido da parte di una χελιδών nella tenda di Alessandro II, figlio di Pirro, e in quella di Antioco VII di Siria, ne avrebbe preannunciato l'insuccesso e la morte; e in Dion. Cass. 50, 15, 2, secondo il quale l'uccello venne considerato un cattivo presagio da Cleopatra, che rimase inorridita quando ne scoprì i nidi intorno alla sua tenda e sulla nave ammiraglia. Anche nel mondo latino, questo volatile, sebbene associato all'avvento della primavera<sup>119</sup>, presenta un 'lato oscuro'. In Verg. *Aen.* 12, 473-478, l'agitazione di Giuturna, introdotta nella mischia tra Rutuli e Troiani nel tentativo di aiutare Turno, viene paragonata a quella di una *nigra hirundo*, che volteggia all'interno di una casa e dei suoi portici, garrendo: *nigra velut magnas domini cum divitis aedes / pervolat et pennis alta atria perlustrat hirundo / pabula parva legens nidisque loquacibus escam, / et nunc porticibus vacuis, nunc umida circum / stagna sonat: similis medios Iuturna per hostis / fertur equis...*, «come una nera rondine trasvola il grande palazzo d'un ricco signore, e con le ali perlustra gli alti atrii, ghermendo piccole prede, alimento ai garruli nidi; / e stride ora nei vuoti portici, ora intorno agli umidi stagni / così Giuturna va sui cavalli in mezzo ai nemici»<sup>120</sup>. Secondo Bettini, la similitudine virgiliana non è affatto casuale; al contrario, l'immagine della rondine che si aggira stridendo fra i portici vuoti di una casa prefigurerebbe il destino tragico di Turno<sup>121</sup>.

Dal quadro sin qui delineato emerge come la χελιδών fosse un animale giudicato ominoso, e ne trae sostegno l'ipotesi di Degani – secondo cui il χελιδόνων φάρμακον sarebbe una bevanda dalle virtù apotropaiche – la quale non può dunque essere esclusa.

Tuttavia, si possono proporre interpretazioni di segno diverso, anche riesaminando alcuni dei passi citati, in cui la rondine assume una connotazione negativa. Dalla maggior parte delle testimonianze prese in considerazione emerge con chiarezza un dato, relativo alla dimensione spaziale in cui la χελιδών rivela il suo aspetto minaccioso. Secondo Bettini, infatti, «oltre al precetto pitagorico ... possediamo una serie di testimonianze (relative a prodigi negativi manifestati dalla rondine) che ce la mostrano regolarmente attiva in uno 'spazio interno'»<sup>122</sup>. Lo conferma anche un passo omerico che vale la pena di esaminare.

In *Od.* 22, 211-240, Atena, sotto le spoglie di Mentore, viene minacciata da Agelao, uno dei Proci, che le rivolge aspre parole. Presa da terribile sdegno, la dea redarguisce Odisseo, incitandolo a infierire nella strage (è noto che nel seguito del racconto i Proci

<sup>119</sup> Cf. Hor. *Epist.* I, 7, 13: *cum Zephyris ... et hirundine prima*; Ov. *Fast.* 2, 853: *veris praenuntia ... hirundo*, sebbene poco oltre (v. 855) l'uccello sia identificato da Ovidio con la figura di Procne; il mito di Tereo, Procne e Filomela è narrato estesamente da Ovidio, in *Met.* 6, 426-674. Sulla simbologia della rondine nel mondo latino, vd. Cattabiani 2000, p. 338.

<sup>120</sup> Trad. di Canali, in Paratore 1983, p. 103.

<sup>121</sup> Vd. Bettini 1988. Lyne 1987, pp. 139-144, ipotizza che, con questa similitudine, Virgilio potesse alludere al mito di Procne e Filomela; sull'immagine virgiliana, vd. anche Tarrant 2012, pp. 213-214.

<sup>122</sup> Vd. Bettini 1988, p. 18.

moriranno tutti). Subito dopo (vv. 239-240), αὐτὴ δ' αἰθαλόεντος ἀνὰ μεγάροιο μέλαθρον / ἔζετ' ἀναΐξασσα, χελιδόνι εἰκέλη ἄντην, «lei d'un balzo sedette sulla trave / della sala fumosa, simile in faccia a una rondine»<sup>123</sup>. Anche in questo caso, la simbologia luttuosa della rondine prende forma in uno spazio interno, uno spazio claustrofobico, dal momento che gli usci della sala, su cui domina la dea-rondine, sono serrati, e la reggia non presenta vie di fuga.

Ricapitolando, il 'lato oscuro' della χελιδών si estrinseca nella οἰκία del precetto pitagorico, nella dimora dei sovrani di Byblos, nel μέγαρον del palazzo di Odisseo, nella σκηνή di Alessandro II e Antioco VII, all'interno della ναῦς στρατηγίς di Cleopatra, nelle *aedes* di virgiliana memoria.

Anche nel folklore moderno, trovarsi con una rondine in uno spazio chiuso è un *omen infaustum*. In diverse località dell'Italia meridionale, il monito pitagorico che esorta a 'non accogliere una rondine in casa' è ancora vitale<sup>124</sup>. Inoltre, nello Yorkshire fino a tempi recenti, si riteneva che «if a swallow comes down the chimney, it is an omen of death», e nel Norfolk, il raduno di uno stormo di rondini nei pressi di un'abitazione segnalava la morte imminente di uno degli inquilini, la cui anima sarebbe volata via insieme a questi uccelli<sup>125</sup>. È come se, presso alcune culture, condividere un luogo chiuso con le rondini fosse considerato innaturale. Un passo plutarco visto in precedenza (*quaest. conv.* VIII, 7, 2-3 = 727c-728b) insiste sulla selvatichezza e l'opportunità della rondine, inadatta a condividere spazi e familiarizzare con l'uomo. Si può aggiungere ancora l'osservazione che le rondini vivono praticamente in volo, durante il quale riescono a nutrirsi<sup>126</sup>, mentre si posano in terra malvolentieri e solo di rado<sup>127</sup>. In altre parole, il loro unico *habitat* è lo spazio aperto, tanto che i Belgi credevano che se una rondine si posa al suolo non potrà più volare, in quanto è un «uccello del cielo e la terra non fa per lei». D'altro canto, la loro presenza in un luogo chiuso, come quella di altri uccelli, si palesa attraverso un volteggio frenetico, che doveva comprensibilmente generare inquietudine. Non a caso, gli abitanti della Linguadoca giustificano l'irregolarità del suo volo con la credenza che la rondine sarebbe costantemente inseguita da «un essere invisibile»<sup>128</sup>.

Nulla, tra le testimonianze antiche in nostro possesso, lascia tuttavia intendere che l'avvistamento di una rondine a cielo aperto fosse giudicato malaugurante. Anzi,

---

<sup>123</sup> Nei poemi omerici, la rondine compare solo in un'altra occorrenza, ancora in una similitudine dai caratteri sinistri, in *Od.* 21, 410-411: Odisseo δεξιτερῇ ἄρα χειρὶ λαβὼν πειρήσατο νευρῆς· / ἢ δ' ὑπὸ καλὸν ἄεισε, χελιδόνι εἰκέλη αὐδῆν, «prese e saggio con la destra la corda: essa cantò pienamente, con voce simile a rondine».

<sup>124</sup> Vd. Lelli 2014, p. 225; 2016, pp. 54 e 329.

<sup>125</sup> Vd. Frazer 1891, p. 2. Esistono tuttavia molte testimonianze di segno opposto. Frazer ha raccolto un'ampia documentazione che attesta come presso molti popoli le rondini in casa fossero benvenute; per quanto riguarda il mondo greco, cf. ad es. Aelian. *NA* 10, 34: τιμᾶται δὲ ἡ χελιδὼν θεοῖς μυχίοις καὶ Ἀφροδίτῃ, μυχία μέντοι καὶ ταύτῃ («la rondine è sacra agli dèi protettori della casa e per questo motivo anche ad Afrodite»), trad. di Maspero 1998, 2, p. 619).

<sup>126</sup> Questa abitudine era già stata notata dagli antichi: cf. Plin. *NH* 10, 73: *sola avium non nisi in volatu pascitur*.

<sup>127</sup> Arist. *HA* 487b, inserisce la rondine nella categoria degli animali definiti ἄποδες, non poiché effettivamente priva di arti, ma poiché κακόπους, cioè provvista di zampe molto deboli.

<sup>128</sup> Sulle credenze dei Belgi e degli abitanti della Linguadoca, vd. Pitre 1941, p. 137.

Aristoph. *Thesm.* 1, sembra attestare il contrario. Nella battuta che apre la commedia, il Parente, spazientito dal lungo vagabondaggio in cui Euripide lo ha trascinato, lamenta il suo disagio rivolgendosi a Zeus e invocando l'epifania di una rondine: ὦ Ζεῦ χελιδῶν ἄρά ποτε φανήσεται; «O Zeus, apparirà mai una rondine?». L'espressione, dal sapore proverbiale, sembra indicare per antonomasia l'auspicio dell'avvento di tempi migliori, di circostanze meno gravose<sup>129</sup>. È noto, infatti, che la comparsa della prima rondine era associata al ritorno della primavera<sup>130</sup>, tanto che a Rodi furono istituiti riti per celebrarlo. Ogni anno, i fanciulli dell'isola salutavano l'esordio della bella stagione, andando a questuare cibi nelle case e intonando una melodia chiamata χελιδονισμός, il 'canto delle rondini'<sup>131</sup>.

Il calore con cui veniva accolto l'arrivo di questi uccelli è attestato anche da una *pelike* attica a figure rosse del VI-V sec. a.C. (vd. tav. 4), su cui è raffigurato un gruppo di tre uomini che puntano lo sguardo e gli indici verso l'alto, a segnalare la presenza di una rondine sopra le loro teste. Fra i tre si consuma uno scambio di battute, le cui parole si trovano iscritte accanto ai personaggi. Il primo esclama "Guarda, una rondine! (ΙΔΟ ΧΕΛΙΔΟΝ)"; il secondo ribatte "Sì, per Eracle (ΝΕ ΤΟΝ ΗΕΡΑΚΛΕΑ)"; il terzo replica "Eccola là" (ΗΑΥΤΕΙ). Più in basso, tra il secondo e il terzo uomo, compare un'ulteriore battuta, variamente attribuita<sup>132</sup>: "È già primavera (ΕΑΡ ΕΔΕ)". Come osserva Immerwahr, verosimilmente i personaggi della *pelike* mirano con entusiasmo la prima rondine della stagione<sup>133</sup>.

Come si è accennato in precedenza, proprio Artemidoro (2, 66), che ne segnala il 'lato oscuro', non considera la rondine malaugurante, così argomentando:

περὶ χελιδόνος λέγω ὅτι οὐκ ἔστι πονηρά ... ἔστι γὰρ αὐτῆς ἡ φωνὴ οὐ θρήνος ἀλλ' ἄσμα ἐνδόσιμον καὶ κελευστικὸν πρὸς ἔργα ... ὅταν δὲ τὸ ἔαρ παραβάλη, πρώτη πρόεισιν, ὡς ἂν εἴποι τις, δεικνύουσα τῶν ἔργων ἕκαστα.

<sup>129</sup> Come osserva Totaro, in Mastromarco–Totaro 2006, p. 438, n. 1, «la rondine ... è qui simbolo di speranza in una sorte migliore». Sul significato di questa espressione, cf. anche schol. Aristoph. *Thesm.* 1 (p. 18 Holwerda); Prato 2001, p. 138; Austin–Olson 2004, pp. 51-52. Una valenza analoga sembra inoltre essere sottesa a Aristoph. fr. 617 K.–A.: πυθοῦ χελιδῶν πηνίκ' ἄττα φαίνεται, «informati su quando press'a poco appare la rondine» (trad. di Pellegrino 2015, p. 370).

<sup>130</sup> Il *topos* è ben attestato nella letteratura greca, e ricorre già a partire da Hes. *Op.* 568-569; cf. inoltre Simon. fr. 307 Polt.; Stes. fr. 174 D.–F.; Aristoph. *Eq.* 419; *Av.* 714-715; *Pax* 799-801; Leonida, *AP* 10, 1, 1-2; Antipatro di Sidone, *AP* 10, 2, 3; Marco Argentario, *AP* 10, 4; Teeteto Scolastico, *AP* 10, 16, 5-6; Nonn. *D.* 2, 132-133; 3, 10-14; 38, 270-272. Su questo ed altri aspetti positivi attribuiti alla rondine, vd. ad es. Mynott 2018, pp. 14-19. Per la sua ricezione nel folklore moderno, vd. Cattabiani 2000, p. 337.

<sup>131</sup> Cf. fr. 848, 1-5 *PMG* (= Ath. 8, 360c), di cui si riporta l'*incipit*: ἦλθ', ἦλθε χελιδῶν / καλὰς ὥρας ἄγουσα, / καλοὺς ἐνιαυτούς / ἐπὶ γαστέρα λευκά / ἐπὶ νῶτα μέλαινα, «viene, viene la rondine che porta il buon tempo e la buona stagione, sul ventre bianca e sul dorso nera». Si tratta di un rito rimasto vitale fino a tempi recenti, in Grecia e non solo: vd. ad es. Marchiori, in Canfora *et alii* 2001, 2, p. 896, n. 2.

<sup>132</sup> Per le diverse attribuzioni della battuta, vd. la bibliografia citata da Immerwahr 2010, p. 574, n. 8; p. 576, n. 9.

<sup>133</sup> Vd. Immerwahr 2010, p. 576; vd. inoltre Pirovano 1987, p. 101.

«afferma che la rondine non è nociva ... infatti la sua voce non è un lamento, bensì un canto che dà il segnale del lavoro e invita a esso ...; quando sopraggiunge la primavera, essa per prima esce in pubblico, per così dire, a mostrare a uno a uno i lavori da fare»<sup>134</sup>.

Alla *χελιδόν* venivano peraltro attribuite anche altre qualità positive, giacché considerata un uccello-medico. Secondo Eliano, le rondini sono in grado di curare la cecità dei loro piccoli, applicando sui loro occhi un'erba terapeutica, chiamata *chelidonia*<sup>135</sup>. Si riteneva inoltre che utilizzando un impasto di miele, misto a cenere derivata da teste di rondine bruciate, la vista migliorasse<sup>136</sup>. Secondo Plinio, anche il cervello della rondine, se ingerito, guarirebbe le malattie degli occhi<sup>137</sup>. Diffusa era inoltre la credenza secondo cui nello stomaco della rondine si trovava una pietruzza, impiegata sia nella magia, sia come farmaco contro l'epilessia<sup>138</sup>.

Tornando dunque al frammento ipponatteo, sembra singolare che all'apparire della prima *χελιδόν* si bevessero filtri per allontanare la sfortuna. Inversamente, in questa occasione, ci si aspetterebbero rituali mirati ad ottenere un beneficio. Questa asserzione assumerà maggiore verosimiglianza, qualora si esplori il folklore antico e moderno.

Abbiamo visto che Degani cita l'esempio dei Chewsurs del Caucaso, i quali, all'avvistamento della prima rondine, bevevano vino o brandy per difendersi dai suoi influssi maligni<sup>139</sup>. In Italia, tuttavia, le cose stanno diversamente. Nel nostro paese, almeno fino al secolo scorso, i rituali legati all'epifania della prima rondine avevano tutti lo scopo di attirare la buona salute o la buona sorte. Come nota Crepaldi, il giorno di San Benedetto (21 Marzo) «all'arrivo della prima rondine, i contadini gettavano una manciata di terra nel pollaio, così credendo che le galline avrebbero fatto sempre le uova»<sup>140</sup>. Un proverbio di matrice popolare recita 'Annunciazione di Maria – le rondini sono per via': l'adagio era rivolto alle donne nubili, che si diceva avrebbero trovato marito entro l'anno, qualora avessero scorto la prima rondine<sup>141</sup>. Inoltre, all'apparire del volatile, vigeva l'usanza di scavare nel luogo calcato dal piede sinistro, poiché si credeva che il terreno avrebbe restituito una pepita di carbone col potere di curare la febbre<sup>142</sup>. Ancor più interessante, però, mi sembra ciò che ricorda Pazzini sul metodo adottato dai contadini umbri e romagnoli per curare le lombaggini<sup>143</sup>. All'avvistamento della prima

---

<sup>134</sup> Trad. di Del Corno 1975, p. 162.

<sup>135</sup> Cf. Aelian. *NA* 3, 25; e Plin. *NH* 8, 98; 25, 89. Sulle molteplici proprietà curative dell'erba *chelidonia*, cf. Gal. 12, 156 K.; Plin. *NH* 26, 24 e 141.

<sup>136</sup> Cfr. Plin. *NH* 29, 128; Marcell. *med.* 8, 48; Diosc. 2, 56; Gal. 12, 359-360 K.

<sup>137</sup> Cfr. Plin. *NH* 29, 118.

<sup>138</sup> Contro l'epilessia, si usava inoltre sangue di rondine con incenso, o cuore di rondine; cf. Plin. *NH* 30, 91 e 11, 203; *Cyran.* 1, 24, 32 Kaimakis.

<sup>139</sup> Degani 1984a, p. 304, n. 118, cita anche un motto tedesco del XIV secolo, che si usava recitare all'avvistamento della prima rondine per stornare mali di natura fisica.

<sup>140</sup> Vd. Crepaldi 2011, p. 328.

<sup>141</sup> Vd. Villiers 1989, p. 68. Una credenza simile è attestata anche per i ragazzi celibi intenzionati a sposarsi: al comparire della prima rondine, essi dovevano chinarsi a raccogliere il capello che avrebbero trovato sotto le scarpe, poiché questo avrebbe rivelato il colore della chioma della loro futura moglie (vd. Pitre 1941, p. 138).

<sup>142</sup> Vd. Pitre 1941, p. 139, secondo cui la stessa usanza era diffusa anche in Danimarca e nel Tirolo tedesco.

<sup>143</sup> Vd. Pazzini 1948, s. v. *Lombaggini*.

rondine, essi usavano «gettarsi supini a terra», sicuri che questo avrebbe evitato loro il mal di schiena per tutto l'anno. Il gesto di gettarsi a terra, rotolando, ricorre anche nella tradizione folkloristica della Germania, dove tale rituale era associato all'epifania del cuculo, e in quella siciliana, in cui il rito era legato alla migrazione delle gru. Secondo Bettini, simili manifestazioni implicano «la credenza in qualche forma di protezione che il volatile può garantire»; in particolare la tutela dalle malattie o la fortuna economica<sup>144</sup>. Anche nell'antica Grecia, quando si scorgeva il primo nibbio o il primo airone, vigeva l'usanza di rotolarsi a terra<sup>145</sup>. Sappiamo che, almeno nel caso del nibbio, il προκυλίνδεσθαι si identificava con un rito celebrativo per la fine dell'inverno<sup>146</sup>. Si credeva infatti che l'ἵκτινος, alla pari della χελιδών, riportasse la buona stagione, di cui precedeva di poco l'arrivo<sup>147</sup>. In sostanza, il folklore antico e moderno ci informano inequivocabilmente sul fatto che «il momento in cui si vedeva un uccello 'potente' per la prima volta era sentito come particolarmente significativo, un passaggio cruciale»<sup>148</sup>. Per questa ragione, le pratiche rituali con cui i volatili venivano salutati al loro avvento avevano perlopiù uno scopo propiziatorio o celebrativo.

Alla luce di questi dati, ci si può chiedere se l'atto di sorseggiare una pozione all'apparire della prima rondine non implicasse il riconoscimento del potere di questo volatile, e non mirasse ad ottenere una forma di beneficio. A questa ipotesi osta principalmente l'osservazione di Degani, il quale rileva come, in Ipponatte, il termine φάρμακον seguito da genitivo indichi un 'rimedio contro qualcosa'. È innegabile che, nei frammenti dell'efesino presi in esame dallo studioso, le cose stiano così<sup>149</sup>. Tuttavia, esistono molteplici attestazioni di un uso affatto diverso di questo sintagma. Ad esempio, nel μνήμης καὶ σοφίας φάρμακον di Plat. *Phaedr.* 274e, si deve intendere un rimedio atto a stimolare la memoria e la saggezza. Valore analogo ha l'espressione di Antiph. Com. fr. 86, 6 K.–A.: ἀθανασίας φάρμακον, "farmaco per ottenere l'immortalità". Interessante è inoltre la locuzione presente in Pind. *Pyth.* 4, 185: φάρμακον κάλλιστον ἕως ἀρετᾶς, verosimilmente da interpretare come "il miglior mezzo per conquistare il valore"<sup>150</sup>.

<sup>144</sup> Vd. Bettini 2018, p. 138, con ampia bibliografia a p. 248, n. 57; vd. inoltre Zanetto, in Del Corno–Zanetto 1987, p. 225.

<sup>145</sup> Per il προκυλίνδεσθαι al cospetto del nibbio, cf. Aristoph. *Av.* 501-502: ... ἐγὼ γοῦν ἐκυλινδούμην ἱκτῖνον ἰδών... «anch'io, alla vista nibbio, mi rotolai per terra»; per lo stesso gesto al cospetto dell'airone, cf. Philostr. *Epist.* 8, p. 229 Kayser, τὸν δὲ πελαργὸν οἱ πρῶτον θεασάμενοι καὶ προσκυνοῦσι, "coloro che vedono il primo airone si prostrano a terra".

<sup>146</sup> Cf. Su(i)d. 1 283 Adler. Come osserva Dunbar 1998, p. 344, solo la prima apparizione del nibbio doveva venir celebrata, mentre, in generale, la ben nota attitudine al furto di questo uccello «must often have provoked vigorous counter-measures, not pious rolling».

<sup>147</sup> Cf. Aristoph. *Av.* 713-715, ove, il volatile è accomunato proprio alla rondine, per la sua peculiarità di segnalare il cambiamento di clima e di stagione.

<sup>148</sup> Vd. Bettini 2018, p. 138.

<sup>149</sup> Cf. il fr. 43, 1-2, ἐμοὶ γὰρ οὐκ ἔδωκας οὔτε κω χλαῖναν / δασεῖαν ἐν χειμῶνι φάρμακον ῥίγεος, «a me infatti non hai ancora dato un mantello bello spesso, farmaco invernale contro il freddo»; e il fr. 48, κακοῖσι δώσω τὴν πολύστονον ψυχὴν, / ἦν μὴ ἀποπέμνης ὡς τάχιστα μοι κριθέων / μέδιμνον, ὡς ἂν ἀλφίτων ποιήσωμαι / κυκεῶνα †πίνων† φάρμακον πονηρίας, «ai mali cederò la mia anima tutta gemiti se non mi invii al più presto d'orzo un medimno, sì che con la farina possa farmene un ciceone (da bere), farmaco contro la miseria».

<sup>150</sup> Vd. Braswell 1988, pp. 271-272. Per l'interpretazione di questo sintagma, vd. anche Giannini, in Gentili *et alii* 1995, p. 478.

In sostanza, l'accezione sottesa al vocabolo φάρμακον è determinata dal genitivo oggettivo che vi è associato: se questo designa qualcosa di spiacevole, φάρμακον andrà inteso come «a 'remedy against' it». Se invece il genitivo designa qualcosa di desiderabile, allora φάρμακον indica «a 'means of producing' it»<sup>151</sup>.

È possibile, a mio avviso, che il sintagma χελιδόνων φάρμακον vada letto in questa seconda ottica. In tal caso, si dovrà postulare che esso fosse un 'mezzo per propiziare il potere delle rondini', e che la sua assunzione, in concomitanza con l'avvistamento del volatile, mirasse al conseguimento di qualche beneficio o forma di protezione – sebbene risulti problematico stabilire in quale campo.

Bettini ricorda che, nella tradizione tedesca, riguardo all'epifania del cuculo, «circolavano credenze secondo cui non bisognava farsi trovare a stomaco vuoto»<sup>152</sup>. Forse, tanto nel folklore antico che in quello moderno, anche l'ingestione di cibi o bevande era considerato un mezzo attraverso cui si sperava di propiziare il beneficio: questo potrebbe spiegare perché, all'arrivo della prima rondine, si sorseggiava una pozione. Il χελιδόνων φάρμακον potrebbe quindi essere un elisir, di cui ignoriamo la composizione, reso efficace dall'influsso della prima rondine visibile in cielo. Quanto al fine della pozione, risulta molto rischioso pronunciarsi. In modo puramente teorico, si può fare appello ad un ventaglio di ipotesi. La più scontata è quella relativa alle sue eventuali doti terapeutiche, cui si è accennato in precedenza.

La rondine era considerata un uccello-medico<sup>153</sup>, cosicché è possibile che la sua associazione alla buona salute fosse sentita come un fatto naturale. In questo caso è perfino possibile che per confezionare il filtro in questione fossero usati estratti del volatile. Sappiamo da Plinio che contro l'angina si bruciavano i piccoli della rondine, le cui ceneri venivano poi sciolte in bevande o mischiate col pane; in alternativa, veniva somministrata una pozione ricavata dalle rondini conservate nel sale, o dal loro nido<sup>154</sup>. Secondo Celso, quando la malattia era più aggressiva, occorreva bruciare le rondini conservate sotto sale e stemperarne la cenere ottenuta nell'idromele<sup>155</sup>. Chissà se da specifiche parti del volatile non si ottenesse una speciale bevanda curativa, una sorta di 'essenza di rondini', che, simpateticamente, traeva la sua efficacia dall'apparizione del volatile<sup>156</sup>.

Ma poiché Su(i)da parla di un φίλτρον, non si può escludere nemmeno che il χελιδόνων φάρμακον fosse un filtro d'amore. Lo stesso Degani constata che «il termine φίλτρον spesso designa un ἐρωτικὸν φάρμακον»<sup>157</sup>. L'etimologia del termine è

---

<sup>151</sup> Vd. Braswell 1988, p. 271.

<sup>152</sup> Vd. Bettini 2018, p. 138; per la relativa bibliografia, vd. p. 250, n. 57.

<sup>153</sup> Vd. Mynott 2018, pp. 213-215.

<sup>154</sup> Cf. Plin. *NH* 30, 33-34; cf. inoltre Anon. *Med. Morb. acut.* 6, 12 Garofalo.

<sup>155</sup> Cf. Cels. 4, 7.5.

<sup>156</sup> In questo caso il valore di χελιδόνων si farebbe ambiguo, in quanto potrebbe interpretarsi anche come un genitivo di materia.

<sup>157</sup> Vd. Degani 1984a, p. 304, n. 116.

riconducibile al verbo φιλέω, come suggerisce schol. Theocr. II, 1b (p. 270 Wendel): <φίλτρα·> τὰ πρὸς φιλίαν ὀτρύνοντα φάρμακα (“<filtri:> farmaci che suscitano l’amore”). Sebbene non manchino attestazioni del termine φίλτρον con un significato neutro o figurato, nel maggior numero delle occorrenze la sua accezione è proprio quella di ἐρωτικὸν φάρμακον<sup>158</sup>. Ipotizziamo dunque che il χελιδόνων φάρμακον fosse una pozione di tal genere<sup>159</sup>: quali connessioni aveva la rondine con l’eros? Del legame di questo uccello con Afrodite e con la sfera della sessualità si è già detto. Ma, oltre a quanto già osservato, importanti sembrano alcune testimonianze provenienti dai testi magici. *Suppl.Mag.* 83, 1-4 (*PLit. Lond.* 171), ad esempio, propone una singolare ricetta, che consiste nell’ungersi con escrementi di rondine e miele, al fine di ‘trovare diletto’: .. λ [.] . κ ... ἦδεσθαι / [.....] μετὰ κόπρ[ο]ν / χ[ε]λιδό[ν]ος σὺν μέλειτι / π[ε]ρίχ[ρ]εισαι, “... trovare piacere (?): ... ungersi con escrementi di rondine misti a miele”. Come osservano Daniel e Maltomini, è probabile che tale ricetta fosse connessa «with sexual intercourse»<sup>160</sup>.

Poteri afrodisiaci sono attribuiti alla χελιδόν anche da *Cyran.* 3, 50 Kaimakis, secondo cui, dai piccoli di rondine bruciati e trituriati con un estratto di rose si ottiene un unguento, che, spalmato su una donna, suscita in lei un’attrazione improvvisa<sup>161</sup>. Qualora, invece, le si offra da bere la cenere dei rondinini, depositata nella pentola in cui si sono fatti arrostiti (πιεῖν ἐκ τῆς τέφρας), la donna “impazzirà dal desiderio” (μανήσεται ἀπὸ τοῦ ἔρωτος). Alcuni testi magici rivelano dunque che le rondini venivano impiegate anche per balsami afrodisiaci e filtri erotici da bere. Forse, bevande analoghe venivano assunte in occasione dell’arrivo della prima rondine, al fine di propiziarne simpateticamente gli influssi positivi<sup>162</sup>.

<sup>158</sup> Vd. *LSJ*, s.v., I. Per un significato del termine diverso da ‘pozione d’amore’, vd. Degani 1984a, p. 304, n. 116; Immerwahr 2010, p. 584.

<sup>159</sup> Questa ipotesi viene adombrata anche da Faraone 1999, p. 19, n. 82.

<sup>160</sup> Vd. Daniel–Maltomini 1990-1992, p. 170.

<sup>161</sup> La ricetta delle *Cyranides* è piuttosto originale: ἐάν τις τοὺς νεοσσούς αὐτῆς (*scil.*: della rondine) βάλη εἰς χύτραν, καὶ προπηλώσας ὀπτῆση, ἔπειτα δὲ ἀνοίξας τὴν χύτραν κατανοήση, εὕρῃσει τοὺς μὲν δύο νεοσσούς καταφιλοῦντας, τοὺς δὲ δύο ἀποστρεφόμενους ἀλλήλων ἐὰν οὖν λάβῃς τοὺς φιλοῦντας καὶ λειώσης μετὰ ῥοδίνου καὶ ἀλείψῃς γυναῖκα, παραχρήμα ἀκολουθήσει σοι. εἰ δὲ καὶ δώῃς πιεῖν ἐκ τῆς τέφρας, μανήσεται ἀπὸ τοῦ ἔρωτος, “getta in pentola i suoi pulcini, ricoprili di argilla e cuocili; poi scoperchia la pentola e guarda dentro: troverai due piccoli nell’atto di baciarsi e altri due rivolti in opposte direzioni. Prendi i pulcini che si baciano, triturali insieme con estratto di rose e cospargi di questo unguento la donna: subito verrà con te. Se poi la farai bere direttamente dalla pentola impazzirà dal desiderio”.

<sup>162</sup> D’altra parte, nel secondo *Idillio*, col termine φίλτρα (o φάρμακα), Teocrito allude a una magica pozione d’amore, creata da Simeta con lo scopo di riconquistare l’amore di Delfi. Durante la preparazione, Simeta invoca a più riprese la ἰυγξ, uccello utilizzato nella magia erotica. La cantilena intonata (ἰυγξ, ἔλκε τὸ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα), sorta di *refrain* che è parte del rituale, ha verosimilmente lo scopo di conferire maggiore efficacia ai filtri confezionati. Ciò sembra indicare che la presenza di un uccello ‘potente’, anche solo evocata tramite incantesimo, potesse in qualche modo trasmettere potere alla *materia magica*.

In conclusione, è a mio avviso verosimile che il *χελιδόνων φάρμακον* di Ipponatte, più che un antidoto contro le rondini, come suppone Degani, fosse un elisir finalizzato ad attrarre l'influsso benigno del volatile. Non solo perché, nel mondo greco, l'avvistamento della prima rondine in cielo, lungi dall'essere demonizzato, veniva celebrato e festeggiato; bensì anche perché il sintagma formato da *φάρμακον* + genitivo oggettivo può assumere accezioni diverse, a seconda del significato sotteso al sostantivo in *iunctura* con *φάρμακον*.

#### 1.4. Il canto funebre della civetta

Fr. 57

κρίγη δὲ νεκρῶν ἄγγελός τε καὶ κήρυξ

«Civetta, di morti nunzio e araldo».

Il frammento in questione, citato da diversi testimoni<sup>163</sup>, rappresenta forse la prima testimonianza, nell'ambito della letteratura greca, sulla nomea infausta della civetta<sup>164</sup>.

Il significato di “civetta”, per il termine raro *κρίγη*, è attestato da Hesych. κ 4094 Latte–Cunningham: *κρίγη· ἢ γλαῦξ. οἱ δὲ δαίμονες, εἶδωλα*. Esichio, al pari delle altre fonti, tramanda il lessema con accentazione ossitona, emendata da Riess in parossitona<sup>165</sup>, sulla base della distinzione «*κρίγη* = *τρισμός* e *κρίγη* = *γλαῦξ*»<sup>166</sup>. La correzione di Riess è accolta dalla maggior parte degli editori, tra cui Degani<sup>167</sup>, che ne ribadisce la validità, rifacendosi a coppie di omografi, quali *ἀρπάγη* / *ἀρπαγή*; *κάμπη* / *καμπή*.

Va notato che il verbo *κρίζω*, corradicale di *κρίγη*, indica sempre un suono sinistro o conturbante. In Aelian. *NA* 5, 50, esso è riferito all'urlo stridulo della donnola (*ἀλεκτρούνες ... κρίζασαν δὲ ἄρα μόνον πεφρίκασι τὴν προειρημένην; scil.: γαλῆ, «i galli ... come sentono lo squittio della donnola tremano di paura»*<sup>168</sup>); in *Il.* 16, 470, il verbo indica il cigolio del giogo (*κρίκε δὲ ζυγόν*); Aristoph. *Av.* 1521 lo associa invece agli Illiri

<sup>163</sup> Cf. Hdn. π. ῥημ. II 803, 5-12 L. *ap. EGen. ABJ s. v. κρίκε* (p. 195 Miller; 112 Cal.) = *Epim. Hom. λ. 45* (II pp. 476-477, 71-73 Dyck); *EGud.* 347, 21-29 Sturz; *EM* 538, 51; 539, 2 Gaisf.; Zon. 1258 T.; vd. Degani 2007, p. 109.

<sup>164</sup> Sull'intonazione sentenziosa del frammento, vd. Bettarini 2018, pp. 48-49.

<sup>165</sup> Vd. Riess 1947, pp. 60-61; la correzione era stata già proposta da Meineke 1845, p. 122 e ten Brink 1851, p. 74.

<sup>166</sup> Vd. Degani 1984a, p. 257; 2007, p. 109.

<sup>167</sup> Vd. Masson 1962, p. 137; Medeiros 1969, p. 35; Degani 1984a, pp. 257-258; 1991, pp. 77-78; West 1998, p. 125; Gerber 1999, p. 396.

<sup>168</sup> Trad. di Maspero 1998, I, p. 333.

«per la violenza selvaggia del loro grido di guerra»<sup>169</sup> (ὥσπερ Ἰλλυριοὶ κεκριγότες). Analogamente, il composto ὑποκρίζω viene adottato da Aelian. *NA* 6, 19 per il verso acuto emesso dalla locusta (πάρνοπα ὑποκρίζοντα); mentre Soph. *Ichn.* 177, impiega ὑποκρίζω come sinonimo di ὑποκλάζω per significare strepiti e grida (τί μάτην ὑπέκλαγες, ὑπέκριγες...);). Chantraine non esclude peraltro che il verbo κρίζω possa avere un rapporto di parentela con κράζω, verbo talora usato (seppur nella forma composta ἀνακράζω) per alludere al verso della civetta<sup>170</sup>. In merito, invece, alla forma ossitona κριγή, uno scolio a Aristoph. *Av.* 1521d (p. 218 Holwerda) indica con questa voce lo stridore prodotto dal digrignamento dei denti dei moribondi (κριγή γὰρ ὁ τῶν ἀποθνησκόντων τρισμὸς τοῖς ὁδοῦσι γινόμενος)<sup>171</sup>: si tratta dunque di un suono aspro, ed evocatore di morte.

Nel mondo greco, la fama della civetta è ambigua<sup>172</sup>. Ad Atene, questo volatile era considerato di buon auspicio, in quanto simbolo della dea poliade<sup>173</sup>: dalla fine del VI secolo a.C. la civetta, spesso associata ad Atena nell'iconografia<sup>174</sup> (vd. tav. 5), divenne emblema ufficiale di Atene, giacché iniziò a venir effigiata sulle monete della città<sup>175</sup> (vd. tav. 6). Da quanto attesta Aristoph., *Vesp.* 1085-1086, l'improvvisa apparizione di una γλαῦξ sopra l'esercito greco, nell'imminenza dello scontro di Maratona, fu interpretata come un presagio della vittoria (ἀλλ' ὅμως ἐωσάμεσθα ξὺν θεοῖς πρὸς ἐσπέραν / γλαῦξ γὰρ ἡμῶν πρὶν μάχεσθαι τὸν στρατὸν διέπτετο, «e tuttavia, con l'aiuto divino, verso sera li cacciammo: prima della battaglia, una civetta passò in volo sul nostro esercito»)<sup>176</sup>.

Nonostante la simbologia propizia di cui il volatile godeva ad Atene, dopo Ipponatte, la fama luttuosa della γλαῦξ trova riscontro in diversi autori greci<sup>177</sup>, e risulta fortemente radicata anche nel folklore moderno. In Thphr. *Char.* 16, 8, ad esempio, a proposito del

<sup>169</sup> Vd. Paduano 1990, p. 307, n. 209. In Men. 472 K.–A., invece, κρίζω contrassegna le urla (stridule?) di una sguadrina (ἀλλὰ καὶ χαμαιτύπη / κρίζει τις).

<sup>170</sup> Vd. *DELG*, s. v. κρίζω; vd. inoltre *EDG*, s. v. κρίζω; nonché *infra*.

<sup>171</sup> Cf. inoltre Su(i)d. κ 2415 Adler.

<sup>172</sup> Sull'ambivalenza della civetta, vd. ad es. Mynott 2018, pp. 257-259.

<sup>173</sup> Sul legame tra la dea Atena, la città di Atene e la civetta, cf. ad es. Aristoph. *Eq.* 1092-1093; Meillier 1970, pp. 5-30; Biles–Olson 2015, pp. 405-406.

<sup>174</sup> Secondo schol. Aristoph. *Av.* 515b (p. 87 Holwerda), ad es., la statua di Atena Archegetis portava nella mano una civetta; vd. Totaro, in Matromarco–Totaro 2006, pp. 172-172, n. 111.

<sup>175</sup> Cf. ad es. Aristoph. *Av.* 1106, che definisce ironicamente le monete di Atene γλαῦκες Λαυρειωτικαί, “civette del Laurion”, poiché dal monte Laurion si estraeva l'argento con cui venivano coniate; cf. anche Plut. *Lys.* 16.

<sup>176</sup> L'episodio è presente anche in Plut. *Them.* 12, 1, che lo riferisce alla battaglia di Salamina. Un episodio analogo viene raccontato anche da Diod. Sic. 20, 11, 3-4, secondo cui Agatocle, per rianimare i soldati impegnati nella dura lotta contro i Cartaginesi, fece volare sul campo delle civette.

<sup>177</sup> Nel mondo romano, il rapace notturno più temuto è il *bubo*, il gufo (cf. Plin. *NH* 10, 34-35; Ov. *Met.* 5, 549-550; Apul. *Met.* 3, 23), ma gli strigiformi dovevano godere tutti di una fama analoga, giacché l'ominosità del loro canto veniva equiparata. Lo attesta, ad es. Columella (10, 348-350), secondo cui, come profilassi contro i *feralia carmina* delle *nocturnae volucres*, si usava crocifiggere questi uccelli alle porte delle case; cf. anche Apul. *Met.* 3, 23; Amm. Marc. (31, 1, 2). Nel vernacolo romano, ancora oggi, col termine ‘gufare’ si allude a chi mira a portare sciagura, incarnando così le peculiarità del gufo.

superstizioso leggiamo κἄν γλαῦκες βαδίζοντος αὐτοῦ <ἀνακράγωσι>, ταραττεσθαι καὶ εἶπας ‘Ἀθηνᾶ κρείττων’, παρελθεῖν οὕτω, “e se sulla sua strada ci sono civette <che gridano?> entra in agitazione e non prosegue prima di aver esclamato ‘Atena è più forte’”<sup>178</sup>. Anche Men. fr. 844, 11 K.–A., riferisce dell’apprensione suscitata dallo strido di questo uccello (ἄν γλαῦξ ἀνακράγηι, δεδοίκαμεν). Secondo Aelian. *NA* 10, 37, la comparsa della civetta al fianco di un uomo impegnato in qualche impresa porta sciagura<sup>179</sup>.

Diversi aspetti possono aver contribuito a generare la (parziale) cattiva fama di questo volatile: la sua natura di animale notturno e predatore; il suo sguardo fisso e inespressivo, quasi ipnotico; la sua tendenza a nidificare in luoghi tetri e desolati<sup>180</sup>. Tuttavia, da quanto sembrano indicare alcune testimonianze antiche, ciò che doveva maggiormente inquietare di questo strigiforme è il suo verso lugubre, percepito come una sorta di lamento funebre, di macabro monito. In effetti, a proposito del citato passo di Teofrasto, Diggle osserva che a suscitare angoscia non era tanto l’apparizione della civetta – giacché essa, soprattutto in ambiente attico, poteva essere interpretata come «good omen» –, bensì «its cry», considerato invece un «ill omen»<sup>181</sup>.

Fino a tempi recenti, in diverse regioni dell’Italia meridionale, il grido della civetta è rimasto sinonimo di lutto. Calvia, studioso di tradizioni popolari, riferisce che «la civetta che canta sul tetto di una casa o in qualche sito dirimpetto è segno di morte per qualche membro della famiglia. In Gallura il grido di questo uccello maledetto ... incute forte spavento, poiché deve accadere o morte naturale o assassinio o altra disgrazia». Analogamente, Finamore, ci informa che, quando il verso del rapace risuona in una casa dove alberga un malato, «questo è spacciato»<sup>182</sup>.

---

<sup>178</sup> L’integrazione <ἀνακράγωσι> compare in Edmonds 1967, p. 80. Per una rassegna esauriente dei tentativi di integrazione del testo, vd. Diggle 2004, p. 362, il quale preferisce invece astenersi dal tentare di colmare la lacuna (κἄν γλαῦκες βαδίζοντος αὐτοῦ < >, ταραττεσθαι καὶ εἶπας ‘Ἀθηνᾶ κρείττων’, παρελθεῖν οὕτω).

<sup>179</sup> Cf. Aelian. *NA* 10, 37, ἡ γλαῦξ ἐπὶ τινα σπουδῆν ὀρμημένῳ ἀνδρὶ συνοῦσα καὶ ἐπιστᾶσα οὐκ ἀγαθὸν σύμβολόν φασι («dicono che se la civetta accompagna e frequenta un uomo tutto intento a realizzare un suo scopo, gli porta cattivo augurio», trad. di Maspero, 1998, 2, p. 621).

<sup>180</sup> Cf. Ath. 13, 592b, ὅσπερ αἱ γλαῦκες ἐπὶ τάφον κάθηται, (“come le civette, sta accovacciata su una tomba”); cf. anche Dionisio di Rodi, *AP* 7, 716, 3–4.

<sup>181</sup> Vd. Diggle 2004, p. 362. Come si è visto, secondo Aelian. *NA* 10, 37, non solo la voce, ma l’epifania stessa della civetta porterebbe sciagura. Tuttavia, se si esclude proprio questa testimonianza, le altre fonti tendono a convergere nell’associare l’ominosità del rapace alla sua voce.

<sup>182</sup> Vd. Calvia 1926, pp. 191–192; Finamore 1894, p. 99. Le superstizioni legate alla civetta non sono appannaggio solo del mondo occidentale, ma si riscontrano presso diverse culture, dal Vicino Oriente all’America precolombiana, fino all’Africa nera. Ancora oggi, in Paraguay, «quando risuona il canto di un gufo o di una civetta, si deve produrre un gran rumore battendo contro le pareti qualunque oggetto a portata di mano» (vd. Cattabiani 2000, p. 487). Sulla cattiva fama della civetta in altri paesi del mondo, vd. Altobella Galasso 1987, pp. 197–199.

È possibile, pertanto, che il poeta efesino abbia scelto il vocabolo onomatopeico κρίγη<sup>183</sup>, in luogo del più comune γλαῦξ<sup>184</sup>, per alludere alla fama nefasta della civetta, o meglio al suo canto evocatore di lutti. A questo proposito, non si può peraltro escludere che il termine κρίγη vada letto come una sorta di *kenning*, o meglio di *heiti*.

Come è noto, per *kenning*, «si intende quel procedimento espressivo in virtù del quale un composto o una perifrasi svolgono una funzione sostitutiva di un nome o di una formulazione di uso comune». Quando invece la funzione sostitutiva è svolta non da composto, ma da un nome semplice, «la definizione di ambito germanico e norreno è *heiti*»<sup>185</sup>.

In virtù della spiccata predilezione di Ipponatte per le *kenningar*, messa di recente in luce da Bettarini<sup>186</sup>, è possibile che la civetta, nel suo aspetto ferale di νεκρῶν ἄγγελός τε καὶ κῆρυξ, fosse designata dal poeta efesino per mezzo di un vocabolo espressivo, sostitutivo di γλαῦξ (*heiti*). In altre parole, il vocabolo κρίγη, qualora inteso come “(uccello) che stride”, o meglio, “che emette stridore analogo a quello dei moribondi (κριγή)”, potrebbe svolgere funzione di *kenning*, allusiva al ruolo di messaggero funebre, veicolato dalla voce del volatile.

Questa ipotesi avrebbe il merito di sanare l'apparente aporia tra la funzione beneaugurante rivestita dal volatile, quale simbolo di Atena, e quella luttuosa, ravvisabile in altri contesti. Inoltre, il fr. 57 potrebbe rappresentare la prima testimonianza letteraria (a noi giunta) di una superstizione che trova riscontro anche fuori del mondo occidentale: quella secondo cui la voce della civetta annuncia la morte imminente<sup>187</sup>.

---

<sup>183</sup> Vd. DELG, s.v.; e Medeiros 1961, p. 98. Il termine κρίγη non sarebbe l'unico caso di ‘variante onomatopeica’ di γλαῦξ. Secondo schol. Aristoph. Av. 261b (p. 46 Holwerda), infatti, la civetta veniva designata anche per mezzo del vocabolo κικκάβη, coniato sulla base del suo verso: κικκαβαῦ, κικκαβάζω, (cf. Aristoph. Av. 261; Lys. 761). Per altri ornitonimi di origine onomatopeica in Ipponatte, vd. Hawkins 2013, pp. 67 e 69.

<sup>184</sup> La prima attestazione del termine γλαῦξ, assente in Omero e in Esiodo, si incontra in Alcman. fr. 1, 85-87 Davies (= 3 Cal.): ...[ἐ]γὼν μὲν αὐτὰ / παρσένος μάταν ἀπὸ θράνω λέλακα / γλαῦξ ..., «io, quanto a me, (sono) una fanciulla (che), quale civetta, ciancia invano dalla trave»: il coro si paragona qui a una civetta stridula, dichiarando la propria inferiorità nel canto rispetto ad Agesicora – assimilata a un cigno ai vv. 100-101 (φθέγγεται δ' [ἄρ'] ὦ[τ' ἐπι] Ξάνθω ροαῖσι / κύκνος [...]), «la sua voce come di cigno risona nei flutti dello Xanto»; trad. di Garzya 1954, p. 75). Ma in questo caso, nel contesto celebrativo e gioioso dell'ode, difficilmente si potrà ravvisare un qualche aspetto ominoso del volatile; sul possibile significato della metafora della civetta nel testo di Alcmane, vd. Garzya 1954, p. 65; Tsantsanoglou 2012, pp. 83-84.

<sup>185</sup> Vd. Bettarini 2017a, p. 13, che, riporta l'esempio di Hes. Op. 778, ove la formica è designata per mezzo del termine ἴδρις, “la saggia”, un *heiti* con chiara funzione di *kenning*.

<sup>186</sup> Vd. Bettarini 2017a, pp. 13-39.

<sup>187</sup> Vd. Lelli 2016, p. 73, n. 21.

## 1.5. Il caradrio o della cura dell'ittero

Fr. 55

καὶ μιν καλύπτει, μῶν χαραδριὸν περνάς;

«e lo nasconde: forse sta vendendo un piviere?».

In questo frammento, tramandato da schol. Plat. *Gorg.* 494b (p. 157 Greene), e da schol. Aristoph. *Av.* 266c (p. 47 Holwerda)<sup>188</sup>, qualcuno nasconde qualcosa (o qualcun altro), un gesto che la *persona loquens* associa alla vendita di un prezioso χαραδριός. Il caradrio, o piviere<sup>189</sup>, è un uccello cui si attribuiva la capacità di guarire l'ittero con lo sguardo<sup>190</sup>. Chi ne faceva commercio necessitava dunque di tenerlo celato alla vista dei potenziali acquirenti<sup>191</sup>. Per quanto ne sappiamo, Ipponatte sembrerebbe essere il primo testimone nella letteratura greca sulle prodigiose virtù di questo uccello, decantate da diversi autori successivi, tra cui Eliano (*NA* 17,13):

χαραδριοῦ δὲ ἦν ἄρα δῶρον τοῦτο, ὃ οὐ μὰ Δία ἀτιμάζειν ἄξιον. ἦν γοῦν ὑπαναπλησθεὶς τὸ σῶμα ἰκτέρου τις, εἴτ' αἱ οἱ δριμύ ἐνορῶν, ὃ δὲ ἀντιβλέπει καὶ μάλα γε ἀτρέπτως, ὥσπερ οὖν ἀντιθυμούμενος, καὶ ἡ τοιάδε ἀνάβλεψις ἰᾶται τὸ προειρημένον πάθος τῶ ἀνθρώπῳ

«il piviere possiede questa prerogativa naturale veramente degna di essere apprezzata sotto ogni rispetto. Se un uomo colpito dall'itterizia lo osserva fissamente e se il piviere lo guarda a sua volta con intensità, come se provasse per lui un sentimento di gelosia, quello sguardo libererà il malato dai suoi disturbi»<sup>192</sup>.

Plutarco riferisce la stessa notizia, osservando che questo uccello possiede la prerogativa di attirare a sé i mali del corpo, che si dileguano attraverso gli occhi, quasi fossero degli effluvi<sup>193</sup>.

---

<sup>188</sup> Cf. anche Su(i)d. χ 90 Adler.

<sup>189</sup> L'identificazione tra i due uccelli risale ai moderni, sebbene con qualche incertezza: vd. Charbonneau-Lassay 1994, p. 609; Ciccarese 2001, p. 92.

<sup>190</sup> Per quanto riguarda l'origine di questa credenza, a parere di Frazer 1925, pp. 30-31, tutto si spiega con il colore giallo. Proprio come è giallastra la pelle dei malati di ittero, così sono gialli gli occhi del caradrio che assorbono il morbo.

<sup>191</sup> Queste informazioni sono riportate da tutti i testimoni del frammento. Così, ad esempio, schol. Plat. *Gorg.* 494b (p. 157 Greene): ... εἰς ὃν ἀποβλέψαντες, ὡς λόγος, οἱ ἰκτεριῶντες ῥᾶον ἀπαλλάττονται· ὅθεν καὶ ἐγκρύπτουσιν αὐτὸν οἱ πιπράσκοντες, ἵνα μὴ προῖκα ὠφελῶνται οἱ κάμνοντες 'καὶ μιν καλύπτει, μῶν χαραδριὸν περνάς;', ὡς φησὶν Ἰππῶναξ, "se coloro che hanno l'ittero lo guardano, guariscono più facilmente, come si racconta. Pertanto, coloro che ne fanno commercio lo tengono nascosto, affinché i malati non se ne giovino gratuitamente (fr. 55 Dg.), come attesta Ipponatte".

<sup>192</sup> Trad. di Maspero 1998, 2, p. 955.

<sup>193</sup> Cf. Plut. *quaest. conv.* 5, 7 (681c-d); cf. anche Plin. *NH* 30, 94.

Queste doti non erano certo ignote ai medici antichi, se Ippocrate propina a coloro che sono affetti da ittero un brodo di carne di caradrio, tritata nel vino<sup>194</sup>. Informazioni su questo uccello sono riportate anche dal *Fisiologo* greco, che moltiplica le doti terapeutiche del volatile, i cui escrementi sarebbero in grado di risanare una vista fiaccata. Inoltre, lo sguardo di questo uccello non si limiterebbe a curare l'itterizia, bensì sarebbe in grado di estirpare genericamente i mali, purché non inguaribili<sup>195</sup>.

La consuetudine degli ὀρνιθοπῶλαι di tenere nascosto il piviere per non vanificare il guadagno, cui allude Ipponatte, divenne proverbiale. L'*App. Prov.* (V 23 = *CPG* I 462, 13-16), e *Apost.* (XVIII 2 = *CPG* II 720, 1-11) riportano l'adagio χαραδριός ἔτερος ἐπὶ τῶν ἀποκρυπτομένων, cui Apostolio fa seguire una chiosa, relativa alle doti taumaturgiche del volatile (... ἐπεὶ γὰρ οὗτος τοὺς ἰκτεριῶντας ὠφελεῖ ὀφθείας, τοῦτο οἱ πωλοῦντες κρύπτουσιν, ἵνα μὴ τις πρὸ τοῦ ὀνήσασθαι ἰαθῆ, "poiché questo uccello risana gli itterici con la vista, i venditori lo nascondono, affinché nessuno guarisca prima di averlo comprato"). Come una massima, inoltre, sembra potersi interpretare la locuzione χαραδριὸν μιμούμενος, presente in *Aristoph. Av.* 266, che Degani ritiene debba essere messa in relazione proprio col fr. 55 di Ipponatte.

Si tratta del passo in cui «l'Ἵρῦρα, imboscata nella selva, si è sforzata ... di chiamare a raduno gli altri uccelli, ma senza apparente successo»<sup>196</sup>. La scena è ironicamente commentata da Pistetero come segue (vv. 265-266): ἄλλως ἄρ' οὔποψ, ὡς ἔοικ', ἐς τὴν λόχμην / ἐσβὰς ἐπῶξε χαραδριὸν μιμούμενος, «invano, a quanto pare, l'Ἵρῦρα, imitando il piviere, entrato nella macchia, gridava 'popoi'». Ora, a detta di schol. *Aristoph. Av.* 266c (p. 47 Holwerda), il grammatico alessandrino Eufronio attribuiva all'espressione χαραδριὸν μιμούμενος il significato di ἀποκεκρυμμένος<sup>197</sup>. In altre parole, la condizione dell'Ἵρῦρα, inoltrata nei recessi del bosco, e dunque non più visibile allo sguardo, sarebbe paragonabile a quella del caradrio, tenuto nascosto dagli ὀρνιθοπῶλαι. L'esegesi di Eufronio è recepita da Su(i)d. χ 90 Adler, che attribuisce al sintagma aristofaneo la valenza di proverbio (καὶ παροιμία ἐντεῦθεν χαραδριὸν μιμούμενος, ἐπὶ τῶν ἀποκρυπτομένων), ed è condivisa da Degani<sup>198</sup>.

---

<sup>194</sup> Cf. Hippocr. *Aff. inter.* 37.

<sup>195</sup> Secondo *Phys.* 1, 3, il caradrio volge il capo di fronte a chi è spacciato, negandogli il contatto visivo. In questo modo, il volatile sarebbe anche in grado di riconoscere chi ha *chances* di sopravvivere e chi invece ha il destino segnato. Sulla simbologia del caradrio nel *Fisiologo*, vd. Ciccarese 2001, pp. 98-104.

<sup>196</sup> Vd. Degani 1982a, p. 94.

<sup>197</sup> Così lo scolio: Εὐφρόνιος ἐκ τοῦ χαραδριὸν μιμούμενος ἀξιῶ δέχεσθαι ἀποκεκρυμμένος.

<sup>198</sup> Secondo Degani 1982a, p. 95, la spiegazione del grammatico alessandrino sarebbe tuttavia parziale, giacché l'equiparazione tra l'Ἵρῦρα aristofanea e il caradrio, oltre che dall'invisibilità, sarebbe giustificata anche dalla scarsa percettibilità delle rispettive voci. Il χαραδριός infatti, veniva «verosimilmente celato in ceste coperte o in gabbie impagliate, di dove, invisibile, faceva sentire la sua flebile voce ...: non diversamente, dunque, dall'Ἵρῦρα aristofanea che se ne sta a 'chiocciare' nel folto del macchione». Di diverso parere Sommerstein 1987 p. 213 e Dunbar 1998, p. 166, secondo cui la locuzione χαραδριὸν μιμούμενος rimanderebbe all'indole timorosa del volatile, il quale, stando ad *Aristot. HA* 614b35-615a3, φαίνεται δὲ νύκτωρ, ἡμέρας δ' ἀποδιδράσκει. Sulla *iunctura* aristofanea, vd. anche Totaro, in *Mastromarco-Totaro* 2006, pp. 141-142, n. 52.

Non sappiamo se il proverbio *χαραδριός ἔτερος* fosse già diffuso all'epoca di Ipponatte. In questo caso, è tuttavia possibile, come ritiene Bettarini, che «l'espressione 'vendere un piviere' potesse essere una variante» della massima in questione. Se l'ipotesi dello studioso fosse corretta, il fr. 55, oltre ad essere ulteriore riprova dell'interesse del giambografo nei confronti delle credenze popolari, testimonierebbe di una sua certa originalità nella riproposizione di espressioni proverbiali e sentenziose<sup>199</sup>.

---

<sup>199</sup> Vd. Bettarini 2018, part. pp. 49-50.

## 2. *Comportamenti bestiali*

### 2.1 Il cane

Nella poesia di Ipponatte, il paragone uomo-cane sembra ricorrere più volte. Esso compare nei fr. \*194 e 32, e, forse, anche nel fr. 141. Occorre tuttavia premettere che il fr. \*194, ossia il primo ‘Epodo di Strasburgo’, è di dubbia autenticità: è ancora viva, infatti, la *querelle* tra coloro che sostengono la paternità archilochea e coloro che lo attribuiscono invece a Ipponatte. Nella trattazione che qui sarà svolta, il frammento, un icastico esempio di poesia giambica arcaica o tardoarcaica, viene considerato come importante attestazione intorno alla simbologia del cane e ai valori che a questa, nel testo, si possano attribuire: restano naturalmente, sullo sfondo, le figure di Archiloco e Ipponatte come riferimenti privilegiati.

Come è noto, i tre ‘Epodi di Strasburgo’ ci sono stati tramandati da due frustuli di papiro risalenti al II sec. d.C. (*P.Argentor.* 3a-b), pubblicati per la prima volta da Reitzenstein nel 1899 e conservati nella Bibliothèque Nationale et Universitaire di Strasburgo. Se il secondo di questi frammenti è quasi illeggibile, nel terzo – di cui è possibile ricostruire parzialmente il *plot* - compare il nome di Ipponatte (fr. 196, 4: Ἰππῶνα[ξ]). Per questa ragione, e per motivi di lingua, stile e metrica, diversi studiosi, sulla scia di Blass e Perrotta, ascrivono al giambografo di Efeso l’intera triade dei componimenti<sup>200</sup>. Altri tuttavia, a cominciare da Reitzenstein, propendono per l’attribuzione ad Archiloco<sup>201</sup>, soprattutto per via della forma epodica – considerata erroneamente dall’*editor princeps* esclusiva del poeta di Paro<sup>202</sup> – e dello ζῆλος ὀμηρικὸς del primo componimento<sup>203</sup>. Esiste poi un certo numero di critici che abbraccia l’ipotesi di Jurenka, secondo cui i due frustuli papiracei costituirebbero un’antologia; di questa, il primo componimento sarebbe di Archiloco, il terzo di Ipponatte<sup>204</sup>.

---

<sup>200</sup> Vd. Blass 1900; Perrotta 1938. La posizione dei due studiosi è condivisa da quasi tutti gli editori moderni, che includono gli ‘Epodi di Strasburgo’ tra i frammenti di Ipponatte; vd. Adrados 1959; Masson 1962, part. pp. 158-159; Farina 1963; Gerber 1999; Suárez de La Torre 2002; Nicolosi 2007, part. pp. 129-133; 2019, pp. 281-285; Allan 2019.

<sup>201</sup> L’ipotesi di Reitzenstein fu accolta da diversi studiosi, quali Wilamowitz 1900, p. 30, n. 1; Bowra 1933, pp. 58-60; Fränkel 1957, pp. 31-32, n. 2; i tre ‘Epodi di Strasburgo’, inoltre, sono inclusi tra i frammenti archilochei nelle edizioni di Edmonds 1931; Diehl 1952<sup>3</sup>; Treu 1959, pp. 224-228.

<sup>202</sup> La produzione epodica appartiene in realtà anche a Ipponatte: come nota Nicolosi 2007, p. 22, essa è «ora definitivamente confermata da un’ulteriore scoperta papiracea *P. Oxy.* 2176 (= Hippon. fr. 129-131 Dg.)», ma la sua presenza nel *corpus* ipponatteo era già stata ipotizzata sulla base del fr. *dubium* \*206 (su cui vd. Blass 1900, p. 341).

<sup>203</sup> Reitzenstein 1899, p. 861 sosteneva la paternità archilochea anche sulla base dell’affinità tra il primo ‘Epodo di Strasburgo’ e il decimo *Epodo* di Orazio, in cui il poeta di Venosa augura il naufragio all’odioso Mevio. A parere dello studioso, il modello di Orazio non poteva che essere Archiloco.

<sup>204</sup> Vd. Jurenka 1900, pp. 10-12. Tale ipotesi è condivisa da diversi studiosi, tra cui Cantarella 1944, Kirkwood 1961, e Marzullo 1967<sup>2</sup>, pp. 23-27, ed è considerata plausibile da Swift 2019, pp. 424-425, la quale inserisce il primo ‘Epodo di Strasburgo’ tra i *fragmenta dubia* di Archiloco, ma considera sicuramente ipponatteo il terzo Epodo. Per una panoramica completa delle posizioni degli studiosi che si sono occupati del primo ‘Epodo di Strasburgo’, e delle argomentazioni addotte a favore dell’attribuzione all’uno o all’altro poeta, vd. Degani 1991, p. 168; 2007, pp. 153-155; Degani, in Degani-Burzacchini 2005, pp. 34-36; Nicolosi 2007, pp. 17-27.

Si tratta di una questione ancora aperta, e di non facile soluzione. Ho scelto quindi di allinearli alla posizione cauta di Degani, il quale inserisce il primo ‘Epodo di Strasburgo’ tra i *fragmenta dubia* di Ipponatte<sup>205</sup>.

## 2.1a La similitudine canina del primo ‘Epodo di Strasburgo’

Fr. \*194

. [   
 η[   
 π . [ ]ν[...]....[   
 κύμ[ατι] πλα[ζόμ]ενος   
 κὰν Σαλμυδ[ησσ]ῶι γυμνὸν εὐφρονέστ[ατα] 5   
 Θρήϊκες ἀκρό[κ]ομοι   
 λάβοιεν – ἔνθ<α πόλλ’> ἀναπλήσαι κακὰ   
 δούλιον ἄρτον ἔδων –   
 ῥίγει πεπηγὸτ’ αὐτόν· ἐκ δὲ τοῦ χν<ό>ου   
 φυκία πόλλ’ ἐπιχ<έ>οι, 10   
 κροτέοι δ’ ὀδόντας, ὡς [κ]ύων ἐπὶ στόμα   
 κείμενος ἀκρασίηι   
 ἄκρον παρὰ ῥηγμῖνα κυμα[.....]·   
 ταῦτ’ ἐθέλοισι’ ἄν ιδεῖν,   
 ὅς μ’ ἠδίκησε, λ[ά]ξ δ’ ἐπ’ ὀρκίοις ἔβη, 15   
 τὸ πρὶν ἑταῖρος [έ]ών.

«... Sbattuto dall’onda; e a Salmidesso, nudo, nel più benevolo dei modi i Traci alto chiamati lo accolgano – colà di molti mali colmerà la misura, mangiando il pane della schiavitù! – lui, tutto irrigidito per il gelo; e fuori dalla schiuma alghe in quantità riversi, e batta i denti, come cane bocconi giacendo per lo sfinimento, sull’estrema battigia (ondeggiando dello stretto)! Queste cose vorrei vedesse chi mi offese! Sotto il tallone si mise i giuramenti, lui che prima era un compagno!»

Secondo la definizione di Perrotta, il fr. \*194 è un «*propemptikon* a rovescio»<sup>206</sup>. La *persona loquens* augura infatti ad un ἑταῖρος spergiuro e fedifrago (vv. 15-16) di concludere la sua traversata marina nel più infelice dei modi: un naufragio. Ciò che il poeta auspica non è però che il compagno di un tempo vada incontro alla morte per mare, bensì a un male assai peggiore: una vita da schiavo presso i Traci, a Salmidesso (vv. 4-8).

Le condizioni del naufrago, al suo arrivo in Tracia, vengono immaginate e descritte con dovizia di particolari: la *persona loquens* spera che il nemico giunga nudo (v. 5,

<sup>205</sup> Vd. Degani 1991; 2007. Gli ‘Epodi di Strasburgo’ vengono inseriti tra i *fragmenta dubia* del poeta efesino anche da Medeiros 1961 e West 1998.

<sup>206</sup> Vd. Perrotta, in Perrotta–Gentili 1965<sup>2</sup>, p. 109; vd. anche Nicolosi 2007, pp. 14-15.

γυμνόν), così rattappito dal freddo (v. 9, ῥίγει πεπηγότε' αὐτόν) da battere i denti (v. 11, κροτέοι δ' ὀδόντας), grondante alghe (v. 10, φυκία πόλλ' ἐπέχει) <sup>207</sup>, e simile a un cane che giace prono ed esausto sulla battigia (vv. 11-13, ... ὡς [κ]ύων ἐπὶ στόμα / κείμενος ἀκρασίη / ἄκρον παρὰ ῥηγμῖνα κυμα[.]). In sintesi, il poeta esprime il desiderio che il traditore cada nell'estremo degrado fisico e morale, prefigurandolo come un relitto umano <sup>208</sup> e come uno schiavo.

Ora, che i vv. 1-13 di questo frammento abbiano come ipotesto il naufragio di Odisseo a Scheria «è quasi scontato», giacché il racconto omerico è «archetipo ineludibile di qualunque naufragio» <sup>209</sup>. In modo particolare, essi sembrano riecheggiare *Od.* 5, 455-457, ove è descritta la condizione di abbruttimento di Odisseo, il quale, dopo l'approdo presso la foce di un fiume (*Od.* 5, 452-453), giace a terra stremato, mentre rigurgita acqua marina:

ῥῳδεε δὲ χροῖα πάντα, δὲ κήκιε πολλή / ἄν στόμα τε ῥίνας θ' ὁ δ' ἄρ' ἄπνευστος καὶ ἄναυδος / κεῖτ' ὀλιγηπελέων, κάματος δέ μιν αἰνὸς ἴκανεν.

«in tutto il corpo era gonfio, dalla bocca e dal naso gli sgorgava molta acqua di mare: giaceva senza fiato né voce, sfinito, lo colse un'atroce stanchezza» <sup>210</sup>.

L'imitazione del modello si esaurisce tuttavia nella descrizione delle (immaginarie) condizioni fisiche del ναυαγός. Quanto all'esito del naufragio, l'autore dell'epodo invoca per il suo rivale conseguenze ben diverse da quelle sperimentate da Odisseo – accolto e riverito a Scheria dai civilissimi Feaci φιλόξενοι. Al contrario, il destino che il poeta augura all'ἑταῖρος traditore è quello di cadere schiavo presso un popolo rozzo e ostile, precipitando in una miseria e in un'ignominia abissali <sup>211</sup>. A tale auspicio è sotteso uno ψόγος così violento, da assumere, secondo alcuni, il carattere di una vera e propria ἀρά. Come ha messo in luce Giordano, infatti, nella lirica greca le ἀραί si configurano come un mezzo con cui «si risponde alla violazione della parola efficace di giuramento, in modo

---

<sup>207</sup> Sul possibile significato del verbo ἐπιχέω in questo passo, vd. Andrisano 1990-1993, pp. 23-29; Degani 2007, p. 156; Nicolosi 2007, pp. 68-70.

<sup>208</sup> Vd. Degani 2007, p. 157.

<sup>209</sup> Vd. Nicolosi 2007, p. 62.

<sup>210</sup> Molti altri, tuttavia, sono i passi dell'*Odissea* che si potrebbero citare. Per il motivo della nudità del naufrago, ad esempio, cf. *Od.* 5, 321, 343, 372; 6, 136 e 222 (vd. inoltre Degani, in Degani-Burzacchini 2005, p. 37); per il motivo del freddo di cui è vittima il naufrago, cf. *Od.* 5, 472.

<sup>211</sup> La natura selvaggia delle coste di Salmidesso e l'ospitalità dei suoi abitanti erano già famose, e saranno un *topos* letterario: cf. ad es. Aeschyl. *Prom.* 726-727; vd. anche Degani, in Degani-Burzacchini 2005, pp. 36-37; Nicolosi 2007, pp. 44-47.

particolare nel contesto dell'eteria»<sup>212</sup>. Non si può dunque escludere che al componimento fosse sottesa una matrice politica.

In questo epodo, l'anatema trova sfogo nel cumulo degli ottativi, atti a segnalare l'intensità dei biechi desideri del poeta (v. 7, λάβοιεν; v. 10, ἐπέχοι; v. 11, κροτέοι; v. 14, ἐθέλοιμ'); si esplicita in un'espressione parentetica che illustra quale concreta accoglienza venga di fatto prefigurata per il naufrago (vv. 7-8, – ἔνθα πόλλ' ἀναπλήσαι κακὰ / δούλιον ἄρτον ἔδων –); si rintraccia nel riuso di stilemi omerici in chiave ironica, ossia «nella sarcastica trasgressione rispetto all'aulico modello»<sup>213</sup>. Tra gli strumenti retorico-stilistici funzionali ad esprimere l'astio del poeta, va inoltre annoverato il paragone del v. 11, tramite il quale l'ἑταῖρος traditore viene assimilato a un cane. Su tale similitudine, inserita nell'icastico ritratto dell'abiezione del nemico, occorre ora soffermarsi più attentamente.

Ai vv. 11-12, il poeta raffigura un uomo che giace col volto immerso nella sabbia, esanime (... ἐπὶ στόμα / κείμενος ἀκρασίη). Si tratta di un'immagine potente, in grado di evocare efficacemente, già di per sé, l'idea di umiliazione e prostrazione. Come nota Nicolosi, infatti, la posa del naufrago disteso bocconi nella rena, oltre a rimandare immediatamente all'«archetipico Odisseo», richiama «l'atteggiamento ... avvilito del guerriero caduto a terra tra la polvere»; una posa che risulta ancor più umiliante, se riferita a «un codice di guerra che prevede che il guerriero cada morente supino»<sup>214</sup>. Perché, allora, aggiungere l'associazione del nemico a un cane (v. 11: ὡς [κ]ύων)?

La prima, immediata risposta è che la *persona loquens* mirava a declassare il suo avversario al rango di bestia<sup>215</sup>. Evidentemente, nell'ottica del poeta, la condizione di abbruttimento di chi giace bocconi, prostrato, non si addice a un uomo. Ma perché, tra tanti animali, proprio il cane? Sulla base di consonanze lessicali, Degani ha ravvisato un legame tra i vv. 11-12 di questo frammento e alcuni passi dell'*Odissea*, in cui il cane Argo

---

<sup>212</sup> Vd. Giordano 1999, p. 52; vd. inoltre Nicolosi 2007, pp. 15 e 82-83. Sulla ἀρά come clausola del giuramento, per cui chi giurava chiamava su di sé una maledizione in caso di violazione dei patti, vd. Sommerstein, in Sommerstein–Bayliss 2013, pp. 3-4.

<sup>213</sup> Vd. Andrisano 1990-1993, p. 29. Per citare un unico esempio, al v. 7 il poeta adotta l'ottativo di λαμβάνω – λάβοιεν –, verbo usato anche da Omero, *Od.* 7, 255-256, a proposito dell'ospitalità riservata a Odisseo da Calipso; (Καλυψώ) ... ἢ με λαβοῦσα / ἐνδυκέως ἐφίλει τε καὶ ἔτρεφεν ... «...Gentilmente / ella mi accolse, si prese cura di me, mi nutrì...»). Tale eco letteraria andrà verosimilmente intesa in senso ironico, giacché, come osserva Degani, in Degani–Burzacchini 2005, p. 37, l'autore dell'epodo allude a ben altro tipo di accoglienza da parte dei Traci.

<sup>214</sup> Vd. Nicolosi 2007, p. 70 e 74, la quale cita alcuni passi iliadici in cui l'eroe sconfitto giace prono o ἐπὶ στόμα; cf. *Il.* 6, 43; 16, 410; 23, 25-26. Vd. anche Degani, in Degani–Burzacchini 2005, p. 39.

<sup>215</sup> Una similitudine analoga si trova in Aeschyl. *Ag.* 1-3, in cui la sentinella che veglia sulla casa degli Atridi descrive la sua condizione di solitudine e logoramento, paragonandosi a un cane che giace acquattato sulle zampe anteriori: θεοὺς μὲν αἰτῶ τῶνδ' ἀπαλλαγὴν πόνων / φρουρᾶς ἐτείας μῆκος, ἦν κοιμώμενος / στέγαις Ἀτρεϊδῶν ἄγκαθεν, κυνὸς δίκην, «Agli dèi chiedo di liberarmi da queste pene, da questa guardia che dura da un anno; l'ho trascorsa sdraiato presso il tetto degli Atridi, poggiato sui gomiti alla maniera di un cane» (trad. di Medda 2017, 1, p. 239, di cui si veda il commento in 2, pp. 14-15).

viene rappresentato morente, «κείμενος sul letame, incapace di muoversi, testa ed orecchie abbassate»<sup>216</sup>. Si tratta della scena in cui Odisseo, tornato a Itaca, ritrova Argo ormai vecchissimo e in condizioni di estremo degrado. Perduto il suo ruolo naturale di cane da guardia e segugio, l'animale vive ignorato da tutti, vittima dell'incuria e privo di ogni vigore<sup>217</sup>: uno *status* che potrebbe richiamare quello che il poeta augura all'ἐταῖρος, non solo per le pessime condizioni fisiche in cui versa Argo, bensì anche per la sua perdita di ruolo all'interno del consorzio umano. Da cane da caccia e custode dell'*oikos*, alla partenza di Odisseo Argo diventa una sorta di randagio, sradicato dalla funzione rivestita nel suo contesto d'origine; una condizione, questa, paragonabile a quella di uno straniero asservito. Ammettiamo dunque che la *persona loquens* intendesse associare allusivamente il destino dell'ex compagno a quello di Argo. In questo caso, avremmo individuato a quale specifico cane il poeta mirasse ad associare il suo nemico, ma non avremmo risposto alla domanda di fondo. Perché istituire un paragone tra un uomo e un cane?

Sappiamo che epiteti ingiuriosi, quali 'cane' (κύων) o 'faccia di cane' (κυνώπις / κυνῶπις) sono molto frequenti nella letteratura greca, fin da Omero<sup>218</sup>. Tuttavia, affermare che un insulto è ricorrente in una lingua non equivale a spiegarne la causa. Per tentare di formulare una risposta, può essere utile rifarsi all'indagine di Franco sui rapporti tra l'uomo e il cane nel mondo greco<sup>219</sup>.

La studiosa ha messo in luce come, rispetto ad altri animali domestici, il cane godesse di una posizione privilegiata nella comunità umana. Grazie alla sua capacità di fare la guardia o di aiutare l'uomo nella caccia, il cane veniva percepito dai Greci come un alleato. In virtù dei suoi servigi, era l'unico animale ricompensato con lo stesso vitto mangiato dagli uomini, sebbene sotto forma di avanzi. Nondimeno, un simile trattamento faceva sì che tra l'uomo e il cane vigesse il 'patto del cibo', in base al quale l'animale prestava il suo aiuto al padrone, arrivando a stabilire con lui un rapporto affettivo, e forse perfino a venire incluso nella schiera dei *philoï*. In altre parole, questo animale veniva considerato una sorta di 'membro' della comunità umana, pur mantenendo una condizione di asservimento, per via della sua dipendenza dall'uomo rispetto al cibo<sup>220</sup>. Nonostante il suo statuto privilegiato, i Greci provavano tuttavia verso il cane una diffidenza spontanea, dettata dalla consapevolezza che «solo chi ha da rispettare un patto può tradire». In sintesi, secondo Franco, «il cane non fu scelto come insulto nonostante il rapporto di familiarità e consuetudine che lo legava all'uomo, ma proprio in virtù di questa straordinaria vicinanza e solidarietà»<sup>221</sup>.

---

<sup>216</sup> Degani 2007, p. 156 fa riferimento a *Od.* 17, 291; 296; 300; 306.

<sup>217</sup> Cf. *Od.* 17, 294-319.

<sup>218</sup> Vd. Mainoldi 1984, pp. 107-109; Franco 2003, pp. 19-33.

<sup>219</sup> Vd. Franco 2003.

<sup>220</sup> La condizione di membri era invece preclusa ad altri animali domestici, come i buoi o gli asini, poiché per lavorare hanno bisogno della coercizione (il giogo), mentre il cane gode, per la natura stessa delle sue mansioni, di una più ampia libertà d'azione; vd. Franco 2003, pp. 50-51; 72-91; sull'ambivalenza del rapporto uomo-cane nel mondo greco, vd. inoltre Lonsdale 1979, pp. 149-152.

<sup>221</sup> Vd. Franco 2003, pp. 88; 153.

Torniamo ora all'associazione denigratoria uomo-cane. Come si è detto, nel mondo ellenico, il cane era una sorta di 'ultimo membro' del consorzio umano, giacché, pur essendone incluso, manteneva rispetto all'uomo una condizione di subalternità. Pertanto, nella mentalità greca, definire un individuo κύων, o paragonarlo a un κύων per mezzo di una similitudine, equivaleva a relegarlo al rango più basso fra gli esseri che compongono la comunità, ossia a sancirne un'inferiorità irredimibile. Non solo: assimilare una persona a un cane significava anche tacciarla di uno o più comportamenti devianti tipici di questo animale. È possibile, cioè, che paragonando qualcuno a un cane si intendesse bollarne l'eccessiva audacia, o la violenza cieca, o il parassitismo, ovvero più comportamenti negativi contemporaneamente<sup>222</sup>.

Per quanto riguarda il fr. \*194, si può supporre che, associando il nemico a un κύων, la *persona loquens* non intendesse solo declassare il suo rivale a un piano subumano, bensì anche condannarne la malafede. Di questa opinione è Allan, secondo cui «the dog's reputation for deceit ... helps prepare for the revelation of the man's treachery»<sup>223</sup>. Il tradimento e l'inganno rientravano infatti tra i comportamenti scorretti attribuiti al cane, giacché, come si è visto, su questo animale ricadeva il timore che potesse venir meno ai suoi doveri di alleato<sup>224</sup>. È possibile, pertanto, che la maschera del cane traditore si adattasse assai bene ai voltagabbana della politica, come sembra attestare già a suo modo Omero. In *Od.* 22, 35, ad esempio, Odisseo apostrofa i pretendenti con l'epiteto ingiurioso κύνες, all'inizio di una dura reprimenda in cui vengono elencate tutte le loro azioni proditorie (ὦ κύνες, οὐ μ' ἔτ' ἐφάσκεθ' ὑπότροπον οἴκαδ' ἰκέσθαι, «cani, non pensavate che sarei mai venuto reduce a casa»). Analogamente, in *Od.* 17, 248, il vile capraio

---

<sup>222</sup> Franco 2003, pp. 162-222, ha esaminato gli atteggiamenti canini che più dovevano essere percepiti come 'infrazioni'. Il termine che in greco li riassume tutti è ἀναίδεια, ossia la mancanza di αἰδώς, che poteva manifestarsi in più modi: tendenza ad accoppiarsi in pubblico, anche incestuosamente; disobbedienza per mancanza di timore; invadenza che si esplica, ad esempio, nell'arraffare cibi dalla tavola senza permesso; aggressività verso lo ξένος, connessa all'incapacità di distinguere l'amico dal nemico del padrone; la ferocia eccessiva che spinge i cani da caccia ad attaccare l'uomo invece che la preda animale; il tradimento e l'inganno ai danni del padrone.

<sup>223</sup> Vd. Allan 2019, p. 215; di parere analogo è Swift 2019, p. 427, secondo cui il cane incarnerebbe qui «deceitfulness and treachery», cosicché il paragone rivelerebbe «what the man has done to deserve his fate».

<sup>224</sup> La denigrazione del nemico tramite l'epiteto 'cane', così come l'opinione che questo animale fosse incline all'infedeltà e al tradimento, appartengono già al mondo mesopotamico: vd. Milano 2005, pp. 56-57. Nell'ottica greca, il tradimento del cane nei confronti del padrone consisteva perlopiù in un'inottemperanza al dovere e dunque nel mancato riconoscimento dei reciproci ruoli. Quando un cane arrivava a rivoltarsi contro il padrone, come avviene nel mito di Atteone, il giovane figlio di Autonoe sbranato dalla sua muta, questo non era considerato solo come un atto di tradimento, bensì come un gesto di follia, dovuto a un *raptus* ispirato da quella entità che i Greci chiamavano λύσσα; vd. Mainoldi 1984, pp. 64 e 175-176; Franco 2003, pp. 56-60; 202. Per il mito di Atteone, cf. ad es. Eur. *Bacch.* 337-340; Call. *Hymn.* 5, 107-118; [Apollod.] 3, 4, 4; sulle fonti papirologiche ed iconografiche di questo mito, vd. Cirio 1977.

Melanzio, passato ai proci, definisce Eumeo ‘furbissimo cane’ (κύων ὀλοφώϊα εἰδώς), per via della sua lealtà verso Odisseo, che è altresì infedeltà al partito dei pretendenti. Come notano Fernández-Galiano e Heubeck, in questo passo, l’uso di κύων come epitetico ingiurioso «ha per precedenti il κύων di *Il.* XI 362 e XX 449 (un guerriero a un altro) e *Il.* XXII 345 (Achille a Ettore)»<sup>225</sup>; ancora, in *Il.* 1, 159, Achille vituperava Agamennone, che ha minacciato di sottrargli il γέρας, attribuendogli uno ‘sguardo di cane’ (κυνῶπα)<sup>226</sup>. In questo passo iliadico, all’origine dell’insulto potrebbe esservi la trasgressione di un patto non scritto.

Che il cane potesse incarnare la maschera del fedifrago in campo politico sembra potersi dedurre anche da Solone. Nel fr. 30, 26-27 G.–P<sup>2</sup>., il poeta definisce κύνες i concittadini ateniesi da cui si sente tradito e attaccato per le critiche subite in merito alla sua azione di governo, e rispetto ai quali dichiara la sua alterità di lupo<sup>227</sup>: τῶν οὐνεκ’ ἀλκὴν πάντοθεν ποιούμενος / ὡς ἐν κυσὶν πολλῆσιν ἐστράφην λύκος («perciò, facendomi riparo da ogni parte, / presi a rigirarmi come un lupo tra molte cagne») <sup>228</sup>. Come nota Noussia, «s’intende che i cani che lo circondano sono gli esponenti delle due opposte fazioni politiche, descritte ai vv. 23s.»<sup>229</sup>. Analogamente, Pind. *Pyth.* 2, 81-85, contrappone l’ipocrisia di quei cittadini che, per il proprio utile, ‘scodinzolano’ intorno ai nemici alla maniera dei cani, a coloro che si comportano da lupi, aborrendo vili compromessi:

ἀδύνατα δ’ ἔπος ἐκβαλεῖν κραταιὸν ἐν ἀγαθοῖς / δόλιον ἀστόν· ὅμως μὲν σαίνων ποτὶ πάντας  
/ ἄγαν πάγχυ διαπλέκει. / οὐ οἱ μετέχω θράσεος. φίλον εἶη φιλεῖν· / ποτὶ δ’ ἐχθρὸν ἄτ’ ἐχθρὸς  
ἐὼν λύκοιο / δίκαν ὑποθέσομαι / ἄλλ’ ἄλλοτε πατέων ὁδοῖς σκολιαῖς.

«un cittadino che inganni non può tra i valenti lanciare parola efficace; eppure tesse interamente il suo tempo nell’adulare tutti a dismisura. Al suo ardire non partecipo. Amico

<sup>225</sup> Vd. Fernández-Galiano e Heubeck 1986, p. 209.

<sup>226</sup> Cf. anche *Il.* 1, 225, ove, all’apice dello sdegno, Achille accusa Agamennone di avere “occhi di cane” (κυνὸς ὄμματ’ ἔχων).

<sup>227</sup> Occorre ricordare che nelle similitudini omeriche il lupo possiede una valenza positiva, in quanto emblema del guerriero intrepido; cf. ad es. *Il.* 4, 471-472; 11, 72-73; vd. inoltre Detienne–Svenbro 1982, p. 176; Mainoldi 1984, pp. 98-101; Pisano 2011, p. 88. In Plat. *Resp.* 8, 565d-566a, invece, il lupo diviene emblema del tiranno; una simbologia, questa, che a parere di Vox 1984, p. 130, e Irwin 2005, pp. 245-261, sarebbe già ravvisabile nell’immagine soloniana.

<sup>228</sup> Trad. di Fantuzzi, in Maehler *et alii* 2001, p. 169.

<sup>229</sup> Vd. Noussia, in Maehler *et alii* 2001, p. 364, e, sull’identità delle fazioni menzionate ai vv. 23-25, p. 362. Sull’immagine soloniana, vd. anche Mainoldi 1984, pp. 127-128; Franco 2003, p. 270; 2008, p. 83. Col frammento di Solone presenta dei punti di contatto Heracl. 22 B 97 D.–K.: κύνες γὰρ βαῦζουσι δὲ ἄν μὴ γινώσκωσι, “i cani abbaiano contro chi non conoscono”. Come ha messo in luce Conché 1986, pp. 60-62, il frammento eracliteo doveva riferirsi alla massa, che, incapace di comprendere il «discours du philosophe», manifesta la stessa reazione rabbiosa e aggressiva dei cani in presenza di un estraneo (in proposito, vd. anche Amendola 2008, p. 73). L’immagine del branco di cani che aggredisce chi tenta di introdurre novità sgradite – o avvertite come tali – doveva dunque essere diffusa. È interessante notare che la massima eraclitea è citata da Plut. *an sen. ger.* 7 (787 c), che la adatta proprio a un contesto politico (vd. Fronterotta 2013, pp. 330-332).

agli amici; nemico assalterò di soppiatto il nemico come lupo avanzando qua e là per obliqui sentieri»<sup>230</sup>.

Nel passo, Pindaro prospetta l'assimilazione 'cittadino infido-κύων' tramite il verbo σαίνω (v. 82), lett. "scodinzolare" (di cani), ma usato spesso in senso figurato col significato di "blandire", "adulare"<sup>231</sup>. In sintesi, sia nell'immagine soloniana che in quella pindarica, il lupo sembra assumere una connotazione positiva, in virtù della sua opposizione polare al cane<sup>232</sup>.

Di questo parere è Noussia, secondo cui l'identificazione di Solone con un λύκος non implica solo «l'idea di violenza, ma anche quella di abilità nel difendersi e nello stesso tempo di rifiuto della doppiezza e di coerenza nel rispettare il principio di reciprocità»<sup>233</sup>. Un'opinione analoga è espressa anche da Cingano a proposito dell'immagine pindarica. Secondo lo studioso, dall'implicito raffronto con il κύων, emergerebbe una superiorità 'morale' del λύκος, giacché, se è vero che questo animale si caratterizza per l'astuzia – che può condurlo anche «per obliqui sentieri» (ὀδοῖς σκολιαῖς) –, è altrettanto vero che vi ricorre a esclusivo detrimento dei nemici. Il lupo, infatti, «al contrario del cane, non conosce lusinghe, non è in grado di σαίνειν»<sup>234</sup>.

Per quanto feroce e scaltro, dunque, il λύκος è esente dalla perfidia tipica di chi si piega a ingannare e tradire i φίλοι, la quale compete invece al κύων<sup>235</sup>.

È possibile allora che, nella terminologia etico-politica dell'epoca arcaica<sup>236</sup>, il vocabolo κύων, o altri della stessa sfera semantica<sup>237</sup>, designassero quei cittadini che deviavano da un codice condiviso, assumendo atteggiamenti ambigui e meschini.

---

<sup>230</sup> Trad. di Gentili, in Gentili *et alii* 1995, p. 71.

<sup>231</sup> Sull'uso metaforico di σαίνω in questo e altri luoghi, vd. Cingano, in Gentili *et alii* 1995, p. 399.

<sup>232</sup> Sull'interpretazione in chiave politica del passo pindarico, vd. Mainoldi 1984, p. 129. Che nell'immagine pindarica il lupo assuma una valenza positiva è opinione condivisa da Most 1985, pp. 115-116, e Irwin 2005, p. 251.

<sup>233</sup> Vd. Noussia, in Maehler *et alii* 2001, p. 363. Al contrario, a parere di Vox 1984, pp. 129-130, attraverso l'immagine del lupo, Solone mirerebbe soprattutto a rimarcare la sua ambigua astuzia. A mio avviso, tuttavia, nel passo soloniano la caratterizzazione del lupo si definisce più che altro in virtù della sua antinomia col cane.

<sup>234</sup> Vd. Cingano, in Gentili *et alii* 1995, p. 401. Un lessico analogo si incontra anche in Aeschyl. *Choeph.* 418-422, ove Elettra, per esprimere la violenza indomita della sua ira verso Clitemestra, si paragona a un lupo che non si lascia blandire dalle lusinghe di un cane (sua madre); cf. inoltre l'espressione proverbiale di Aeschyl. *Supp.* 760, ἄλλ' ἔστι φήμη τοῦς λύκους κρείσσους κυνῶν, su cui vd. Citti, in Miralles *et alii* 2019, p. 379.

<sup>235</sup> Anche il termine λυκοφιλία, che, come nota Isnardi Parente 2002, pp. 203-204, in [Plat.] *Ep.* 3, 318e indica «la condizione di amicizia-inimicizia esistente tra Platone e Dionisio», più che a una φιλία ipocrita sembra alludere a un rapporto di ostilità generato dai dissensi, in grado di volgere un'amicizia in inimicizia; vd. anche Detienne–Svenbro 1982, p. 186.

<sup>236</sup> A partire dall'età classica, nel lessico politico, il termine κύων passa ad indicare perlopiù il 'cane del popolo', ossia il demagogo di professione; su questa figura, vd. Taillardat 1965, pp. 403-406; Mainoldi 1984, pp. 156-160; Corbel-Morana 2012, pp. 118-136.

<sup>237</sup> Come ha messo in luce Amendola 2008, anche il verbo β α ὕ ζ ω, letteralmente "abbaiare", "latrare", appartiene di diritto al lessico politico, ove è spesso adottato in senso metaforico per significare ostilità. Inoltre, Eup. fr. 220 K.–A. adotta il verbo ὑλακτέω per alludere al suono sgradevole della voce del politico Siracoso, paragonato a un cagnetto molesto.

Per tornare al fr. \*194, non sappiamo con precisione a quali giuramenti facesse riferimento il poeta con l'espressione ὅς μ' ἠδίκησε, λ[ὰ]ξ δ' ἐπ' ὀρκίοις ἔβη (v. 16), né quale esatto significato attribuisse al termine ἑταῖρος (v. 17). La maggior parte degli studiosi ritiene tuttavia che la *persona loquens* si rivolgesse a un membro della stessa consorteria politica, reo di un inatteso voltafaccia<sup>238</sup>. A ciò si sarebbe indotti a pensare non tanto, o non solo, dalla presenza del verbo ἀδικέω, che è termine afferente anche alla sfera erotica<sup>239</sup>, quanto dal fatto che l'ἀδικία dello ἑταῖρος sembra consistere nell'infrazione di ὄρκια. Come nota Giordano, «le eterie che si prefiggevano un obiettivo politico si legavano con un giuramento comune ... che più di ogni altra cosa legava gli ἑταῖροι tra loro: il giuramento è il simbolo stesso dell'eteria»<sup>240</sup>. Quello della violazione degli ὄρκια è in effetti tema centrale anche in Alceo, fr. 129 V., ove il poeta formula un'implacabile condanna contro il 'pancione' Pittaco, reo di aver tradito gli ἑταῖροι, calpestando i giuramenti<sup>241</sup>.

vv. 14-16: ... ὡς ποῖτ' ἀπώμνυμεν / τόμοντες ἄ .. [ . . . ]ν. υ. / μηδάμα μηδ' ἔνα τῶν ἑταίρων

vv. 21-24: ... κήνων ὁ φύσκων οὐ διελέξατο / πρὸς θῦμον, ἀλλὰ βραϊδίως πόσιν / ἔ]μβαις ἐπ' ὀρκίοισι δάπτει / τὰν πόλιν ἄμμι δέδ[.] . . [.] . ί . αις

«... Ché giurammo un giorno, fatti i sacrifici di non tradire compagno alcuno ... Fra di loro il pancione non s'esprime secondo il cuor, ma subito coi piedi salito sopra i giuramenti divora la città...»<sup>242</sup>.

La somiglianza tra la chiusa del fr. \*194 e Alcae. fr. 129, 21-24 V. è in effetti così stringente che diversi studiosi ipotizzano l'influenza di un componimento sull'altro<sup>243</sup> – sebbene, per via della dubbia autenticità del frammento, resti *sub iudice* la questione della priorità<sup>244</sup>. In ogni caso, l'affinità con il frammento alcaico consolida l'ipotesi che, in questo epodo, il termine ἑταῖρος possieda una valenza politica, sì da indicare il membro di un gruppo legato da un'alleanza giurata<sup>245</sup>. Se questa ipotesi è corretta, il poeta

<sup>238</sup> Vd. ad es. Nicolosi 2007, pp. 87-92, con la relativa bibliografia; Swift 2019, p. 428.

<sup>239</sup> Vd. Gentili 1972; Bonanno 1973.

<sup>240</sup> Vd. Giordano 1999, pp. 52-53; vd. anche Caciagli 2018, pp. 96-102.

<sup>241</sup> Un'accusa analoga viene inoltre rivolta da Archiloco a Licambe (fr. 173 W.), reo di aver disatteso il μέγας ὄρκος che sanciva l'accordo di matrimonio con Neobule (matrimonio verosimilmente atto a sigillare un'alleanza politica, come ritengono Pellizer 1991, pp. 22-24; Gagné 2009, in part. pp. 265-270; Caciagli 2018, pp. 101-102).

<sup>242</sup> Trad. di Porro 1996, pp. 147-149.

<sup>243</sup> Vd. ad es. Kirkwood 1961, in part. pp. 280-281.

<sup>244</sup> In altre parole, se il frammento è di Archiloco, si dovrà concludere che Alceo ne sia stato influenzato. Nel caso in cui invece sia di Ipponatte, il poeta efesino potrebbe aver attinto da Alceo.

<sup>245</sup> Vd. Degani 2007, p. 157, il quale osserva che il termine ἑταῖρος potrebbe avere significato politico, giacché «le eterie erano consorterie aristocratiche (diverse per caratteri e funzioni nelle varie epoche e località), i cui membri erano appunto legati da un giuramento ... Che esistessero già al tempo di Archiloco

lamenterebbe un odioso dolo, poiché perpetrato da qualcuno da cui ci si aspetta lealtà. Né stupirebbe che una simile infrazione, agli occhi dei Greci, potesse presentare delle consonanze con l'infedeltà di un κύων. «Il cane che inganna», infatti, «è un infame traditore», giacché «quelle del cane ... sono trame interne, domestiche, tessute negli spazi in cui non ci si aspetta ostilità, ma solo solidarietà e vera amicizia»<sup>246</sup>.

## 2.1b. Ipocrisia 'canaglia'

Fr. 32

κούκ ὡς κύων λαίθαργος ὕστερον τρώγει

«E non, come cane sornione, in un secondo momento sbrana (?)»<sup>247</sup>.

Come si è visto, sul cane ricadeva il sospetto che fosse in grado di circuire e ingannare, ricorrendo a comportamenti meschini. Ne offre conferma questo frammento, in cui viene stigmatizzata l'ipocrisia di chi finge benevolenza mentre trama nell'ombra, tenendosi pronto ad 'azzannare' al momento opportuno<sup>248</sup>. Che cosa intendessero i Greci per cane λαίθαργος si può evincere da passi quali Soph. fr. 885 R.: σαίνεις δάκνουσα καὶ κύων λαίθαργος εἶ, "mordi mentre scodinzoli e sei una cagna insidiosa"<sup>249</sup>. Qui una donna viene accusata di blandire, affettando un atteggiamento amichevole e benevolo, per ledere chi non ne ha sentore né sospetto: per via della sua doppiezza, costei altro non è che una cagna λαίθαργος<sup>250</sup>.

Ma si può vedere anche Aristoph. *Eq.* 1067-1068:

---

non si può escludere»; vd. anche Nicolosi 2007, pp. 91-92. Sulle eterie del periodo arcaico, vd., da ultimo, Caciagli 2018.

<sup>246</sup> Vd. Franco 2003, p. 269; vd. anche Perrotta, in Perrotta–Gentili 1965, p. 112, il quale, a proposito del v. 16 (τὸ πρὶν ἑταῖρος [ἐ]ών) osserva: «il poeta si scaglia contro un amico spergiuro, che ha tradita l'amicizia. Questo spiega il suo rancore, assai più grande che se si fosse trattato di un nemico sempre nemico».

<sup>247</sup> Il frammento è tramandato da Tzetzes, *Exeg. Il. A*, 363 [C] (p. 102 Lolos).

<sup>248</sup> Sul valore proverbiale di questa locuzione, vd. Bettarini 2018, pp. 42-43.

<sup>249</sup> Cf. inoltre in *Trag. adesp.* fr. 227 Kann.–Sn.: λαίθαργω π ο δ ί, così chiosato da Hesych. λ 129 Latte–Cunningham: λαίθαργω π ο δ ί · λαθραῖω (cf. anche Hesych. λ 93 Latte–Cunningham).

<sup>250</sup> Vd. Pearson in Jebb–Headlam–Pearson 1917, III, p. 79, per cui l'aggettivo λαίθαργος era riferito «to a dog which bites before you are aware of his intention. λαθροδήκτης is a later coinage ... to express the same idea». Che le azioni del δάκνειν e del σαίνειν fossero percepite come antitetiche è testimoniato anche da Babr. 1, 87, 5, ove una lepre, rivolgendosi a un cane che l'ha catturata, e che ora la morde, ora le carezza il muso, esclama: φίλος εἶ; τί δάκνει; ἐχθρὸς εἶ; τί οὖν σαίνεις; "se sei un amico perché mordi? Se invece sei un nemico perché scodinzoli?". Nell'ottica greca dunque, l'amico non morde, il nemico non lusinga.

ΑΛ. ‘Αἰγεῖδη φράσσαι κυναλώπεκα, μή σε δολώση, / λαίθαργον ταχύπουν, δολίαν κερδὰ πολυίδριν’

«Salsicciaio: Figlio di Egeo, sta’ in guardia dalla volpe canina: che non ti inganni, infida, veloce, maliziosa, astuta»<sup>251</sup>.

In questo caso l’aggettivo λαίθαργος viene riferito alla κυναλώπηξ<sup>252</sup>, il cane-volpe incarnato dal demagogo Cleone, da cui è bene che il popolo si guardi se non vuole essere turlupinato per mezzo di furbissimi e agili raggiri.

Sebbene l’esatta etimologia di λαίθαργος sia dubbia<sup>253</sup>, il termine doveva indicare un comportamento molto negativo attribuito al cane, ossia la sua tendenza a celare intenzioni malevole o proditorie, simulando bonarietà. Secondo i commentatori antichi, λαίθαργος avrebbe perlopiù significato analogo a λαθοροδέκτης, indicando “chi morde di nascosto”. Zenob. 4, 90, 2 (CPG 1, 109-110, 2), ad esempio, che attesta il valore proverbiale dell’espressione, prospetta la seguente spiegazione: Λήθαργος κύων· ὁ προσσαίνων μὲν, λάθρα δὲ δάκνων («il cane che fa le feste, ma che di nascosto morde») <sup>254</sup>.

Secondo Degani, la maggiore difficoltà di questo frammento consiste nella presenza di τρώγω. Poiché questo verbo «non equivale mai a δάκνειν», lo studioso ritiene che il suo uso sarebbe in contrasto con le testimonianze degli antichi – secondo cui il cane λαίθαργος “morde (δάκνει) di nascosto”. Degani traduce τρώγω con ‘sbranare’, sulla base di Sotad. fr. 15, 15 Pow., che riferisce della morte di Euripide, «‘sbranato’ ... in Tracia<sup>255</sup> da una muta di cani» (κύνες οἱ κατὰ Θράκην Εὐριπίδην ἔτρωγων). In tal modo, secondo lo studioso, il verbo τρώγω andrebbe inteso come «un ampliamento iperbolico dell’atteso δάκνειν»<sup>256</sup>. Questa interpretazione è condivisa anche da Bettarini, secondo cui, poiché il cane λαίθαργος si caratterizzava per l’attitudine a mordere, non a sbranare, tramite il verbo τρώγω Ipponatte intendeva tacciare il suo personaggio di un comportamento ancor più deprecabile di quello del proverbiale cane cui è associato. Per via della sua «posizione enfatica, clausolare», τρώγω sarebbe «quasi un ἀπροσδόκητον»<sup>257</sup>.

---

<sup>251</sup> Trad. di Mastromarco 1983, p. 297, lievemente modificata.

<sup>252</sup> Sulla formazione e la valenza del vocabolo κυναλώπηξ, vd. ad es. Bodson 2005, pp. 467-468; Corbel-Morana 2012, pp. 121-122.

<sup>253</sup> Secondo *GEW*, e *DELG*, s. vv., λαίθαργος potrebbe avere un rapporto di parentela con λήθαργος, di cui sarebbe una forma popolare; l’ipotesi è tuttavia contestata da Beekes, *EDG*, s. v. Va peraltro osservato che un’eventuale relazione col termine λήθαργος non aiuterebbe a chiarire il significato di λαίθαργος; vd. anche Bettarini 2018, p. 42, e n. 2. Λήθαργος è nome di cane in Pisandro di Rodi, *AP* 7, 304.

<sup>254</sup> Trad. di Bettarini 2018, p. 42; ulteriori fonti in Degani 1991, p. 47.

<sup>255</sup> Per la verità, Euripide non morì in Tracia, ma in Macedonia, in una località nota come ‘villaggio dei Traci’: cf. ad. es. l’anonima *Vita* di Euripide 49-51 Méridier.

<sup>256</sup> Vd. Degani 1984a, p. 260; 1991, p. 46; 2007, p. 92.

<sup>257</sup> Vd. Bettarini 2018, pp. 42-43. Per un tentativo di emendamento del testo, vd. Gärtner 2008, p. 55.

La sostituzione del verbo solitamente attestato dalle fonti in relazione al cane *λαίθαργος* (δάκνω), con uno insolito (τρώγω), potrebbe avere, in effetti, il fine di colorire l'espressione, dotando l'immagine di un significato nuovo. Si può tuttavia indagare ulteriormente se, nel frammento in questione, τρώγω significhi necessariamente 'sbranare'.

In riferimento ai cani, il verbo ricorre anche in D. L. 6, 61, ove sembra assumere la medesima valenza di ἐσθίω<sup>258</sup>.

Una volta Diogene di Sinope, rivolgendosi a due effeminati (δύο μαλακῶν) che tentavano di evitarlo, avrebbe esclamato che «un cane non mangia bietole»<sup>259</sup> (κύων τευτλία οὐ τρώγει). Ora, questo passo è doppiato da D. L. 6, 45, ove viene raccontato il medesimo aneddoto, con parole diverse: πρὸς τὰ περιστάνα μειράκια καὶ εἰπόντα, 'βλέπωμεν μὴ δάκη ἡμᾶς', 'θαρρεῖτε', ἔφη, 'παιδία: κύων τευτλία οὐκ ἐσθίει', «ai ragazzini che una volta gli stavano intorno e che dissero: 'Stiamo attenti che non ci morda!', ribatté: 'Coraggio, ragazzi, un cane non mangia le bietole'»<sup>260</sup>. Dalla comparazione di questi due passi, emerge come Diogene Laerzio, in relazione ai cani, ponga i verbi δάκνω, ἐσθίω e τρώγω quasi su uno stesso piano, in una relazione di *variatio* sinonimica.

Sebbene nel frammento sotadeo citato da Degani (κύνες οἱ κατὰ Θράκην Εὐριπίδην ἔτρωγον), a τρώγω ben si adatti il significato di 'sbranare', questo non esclude che, in contesti diversi, in associazione al κύων il verbo potesse indicare l'atto di mangiare o divorare cibi. Di questo avviso è Marzullo, secondo cui il cane *λαίθαργος* del frammento ipponatteo «non 'morde perfidamente', ma solo 'divora in un secondo tempo'. Ruba dunque, nasconde, finalmente consuma»<sup>261</sup>. Una conferma indiretta all'esegesi dello studioso potrebbe provenire da Aristoph. *Eq.* 1030-1034, che attesta come comportamenti ingannevoli e fuorvianti fossero attribuiti anche ai cani che scodinzolavano intorno a chi era intento a mangiare, col fine di carpire cibo. Così viene descritto Cleone, il cane del popolo, dopo essere stato paragonato a Cerbero, il cane infernale<sup>262</sup>:

---

<sup>258</sup> Vd. Olson 2002, p. 273: «in contrast with the general vb. ἐσθίω, τρώγω is most often used of human beings and refers to consuming dainties». Lo spettro semantico coperto da τρώγω è tuttavia piuttosto ampio, giacché il verbo indica una vasta gamma di azioni, che vanno da "brucare" a "rosicchiare"; da "nutrirsi" a "sgranocchiare"; da "piluccare" a "divorare".

<sup>259</sup> Trad. di Reale, in Reale *et alii* 2005, p. 669; come osserva lo studioso (p. 1427, n. 239), p. 1427, n. 239, l'espressione contiene un chiaro doppio senso, giacché «le bietole indicavano metaforicamente gli effeminati».

<sup>260</sup> Trad. di Reale, in Reale *et alii* 2005, p. 653.

<sup>261</sup> Vd. Marzullo 1975-1977, p. 332. Franco 2003, p. 306, n. 48, ritiene invece che «l'avverbio ὕστερον nel passo ipponatteo potrebbe non significare non 'poi' ma 'da dietro' (e.g. Senofonte, *Cinegetico*, 5. 3. 42): in tal caso il cane *laithargos* di Ipponatte attaccherebbe proditoriamente 'da dietro', alle spalle».

<sup>262</sup> Così si autodefinisce Cleone in Aristoph. *Eq.* 1023-1024: ἐγὼ μὲν εἰμι ὁ κύων· πρὸ σοῦ γὰρ ἀπύω «Io sono il cane: abbaio in tua difesa». Su Cleone 'cane del popolo', nonché sulle prerogative di Cerbero-Cleone, vd. ad es. Lauriola 2004, p. 93-94, e n. 34, con la relativa bibliografia.

φράζεν Ἐρεχθεΐδη κύνα Κέρβερον ἀνδραποδιστήν, / ὃς κέρκῳ σαίνων σ' ὀπόταν δειπνῆς ἐπιτηρῶν / ἐξέδεταί σου τοῦψον, ὅταν σύ ποι ἄλλοσε χάσκης· / ἐσφοιτῶν τ' ἐς τοῦπτάνιον λήσει σε κυνηδὸν / νύκτωρ τὰς λοπάδας καὶ τὰς νήσους διαλείχων.

«Mira, figlio di Eretteo, Cerbero cane schiavista: quando mangi ti scodinzola; ma è in guardia, e, quando tu guardi altrove a bocca aperta, si divora la tua pietanza. E, di notte, si intrufola di sopriatto nella tua cucina, e, da quel cane che è, si lecca i piatti e le ... isole».

Paladini (1958, p. 60) ritiene che nel passo Aristofane rappresenti Cleone come un cane che «mentre lusinga il popolo ateniese ne divora il cibo»<sup>263</sup>. In tal modo, non sembra essere un caso che Cleone, cui viene imputato di agire caninamente (v. 1033: κυνηδόν), per via della sua tendenza a circuire per carpire vivande, e a muoversi furtivo col favore della notte, poco oltre venga definito una κυναλώπηξ λαίθαργος (vv. 1067-1068)<sup>264</sup>. In altre parole, se è vero che, da quanto sembra attestare Aristofane, la malizia del cane λαίθαργος si palesa anche sottraendo cibi – o altri beni – col raggio, l'esegesi di Marzullo risulta senz'altro plausibile.

A ciò occorre aggiungere che, nella tradizione comica, τρώγω e i suoi composti «sont synonymes de κλέπτειν ou ont une acception voisine»<sup>265</sup>.

In riferimento alla sottrazione indebita di beni, Aristofane adotta tanto περιτρώγω, quanto παρατρώγω e ἀποτρώγω<sup>266</sup>. La forma semplice, τρώγω, si incontra in *Eq.* 1076-1077, riferita ai marinai ateniesi, inviati da Cleone a rapinare, come volpi, 'l'uva' (le ricchezze) dalle terre degli alleati (ἄλωπεκίοισι τοὺς στρατιώτας ἤκασεν, / ὅτι βότρυς τρώγουσιν ἐν τοῖς χωρίοις, «ha paragonato i soldati ai volpacchiotti: mangiano l'uva nelle campagne»). L'impiego di τρώγω e i suoi composti, nell'accezione di 'fagocitare' beni sottratti indebitamente, pertanto, «devait être familier»<sup>267</sup>.

---

<sup>263</sup> Vd. anche Sommerstein 1981, p. 199, che, in relazione al v. 1032, osserva «to eat up Demos' food is, being interpreted, to embezzle public funds».

<sup>264</sup> La relazione tra questi versi dei *Cavalieri* e il proverbiale frammento sofocleo (fr. 885 R.) è prospettata anche da schol. Aristoph. *Eq.* 1031a (p. 229 Koster): ὃς κέρκῳ σαίνων· τῇ οὐρᾷ σαίνων, οἶον ὑποτρέχων καὶ κολακεύων. ἔπαιξε δὲ παρὰ τὴν παροιμίαν 'σαίνεις δάκνουσα <καὶ> κύων λαίθαργος εἶ' ἐπὶ τῶν ὑποκρινομένων δῆθεν εὐνοεῖν, ἐπιβουλευόντων δὲ λάθρα («scodinzola come un cane che fa le feste e blandisce. (scil.: Aristofane) scherza sulla base del proverbio 'scodinzoli mentre mordi e sei una cagna insidiosa', riferito a coloro che fingono benevolenza, mentre tramano nell'ombra»).

<sup>265</sup> Vd. Taillardat 1965, p. 310.

<sup>266</sup> In *Vesp.* 596, ad esempio, Aristofane associa a Cleone il verbo περιτρώγω, per denunciarne l'avidità (αὐτὸς δὲ Κλέων ὁ κεκραξιδάμας μόνον ἡμᾶς οὐ περιτρώγει, «e lo stesso Cleone, il potente Signor di urlì, solo noi non morde»). Questo verso, il cui significato, secondo Taillardat 1965, p. 311, è «qui ne nous réduise pas notre salaire», è recitato da Filocleone, secondo cui la categoria dei giudici sarebbe l'unica salva (μόνον ἡμᾶς) dalla rapacità del demagogo, il quale taglieggia tutti gli altri Ateniesi, 'rosicchiandone' le sostanze (περιτρώγει). Per l'uso di περιτρώγω in questa accezione, cf. anche Aristoph. *Ach.* 258; *Vesp.* 596; per παρατρώγω, cf. Aristoph. *Pax.* 414-415; per ἀποτρώγω, cf. Aristoph. *Ra.* 367. In generale, sull'uso di questi verbi in Aristofane e in altri comici, oltre Taillardat (1965, pp. 310-311), vd. Hoekstra 1984, p. 221; Biles–Olson 2015, p. 273.

<sup>267</sup> Vd. Taillardat 1965, p. 311.

Se anche Ipponatte attribuiva un significato analogo al verbo, il fr. 32 potrebbe essere riferito a un individuo che, simulando benevolenza con la stessa ipocrisia di un cane λαίθαργος, rapina e divora cibi o sostanze altrui. Anche una simile valenza del verbo produrrebbe l'effetto di ἀπροσδόκητον ravvisato da Bettarini, accrescendo la (possibile) intonazione comica del frammento. In tal caso, per il fr. 32 si potrebbe prospettare la seguente traduzione: “e non, come cane sornione, in un secondo momento divora” – *scil.:* ‘il maltolto’.

### 2.1.c. Una fame da ... cani

Fr. 141

† σαρκοκύων λιμόν †

«(Digri gnando i denti come cane per fame)»

Che questo breve frammento contenesse un altro paragone uomo-cane è ipotesi di West, il quale, sulla base della correzione di Schneider (σαρκῶν κύων λιμῶ)<sup>268</sup>, propone l'integrazione σαρκῶν <ὡς> κύων λιμῶ<sup>269</sup>. Il fr. 141, cui sono legate forti incertezze testuali, è tramandato da schol. Aristoph. *Pac.* 482d (p. 79 Holwerda):

†δι' ὄν ειρήκαμεν† τρόπον. καλῶς δ' ἂν ἔχοι τοῦτο (*scil.* τὸ σαρκάζειν) τηρῆσαι πρὸς τὸ ἰππωνάκτειον οὕτως ἔχον: † σαρκοκύων † λιμόν. οὐ γὰρ ἐστὶ τῶν σαρκῶν, ὥσπερ ἀξιοῦσι τῶν ἐξηγησαμένων τινές· παντάπασι γὰρ ἂν εἴη αὐτὸ ὑπεναντίον ἑαυτῶ. ἔργον γὰρ τοῦ λιμοῦ οὐ σάρκας ἐμποιεῖν, ἀλλὰ τοῦναντίον ἀπισχοῦν τὰ σώματα καὶ τῶν σαρκῶν παραιεῖσθαι τὸν ὄγκον.

“Nel modo †che abbiamo detto†. Sarebbe bene considerare questo verbo (*scil.* τὸ σαρκάζειν) in relazione al seguente verso ipponatteo (fr. 141). Infatti non è riferito alle carni, come ritengono alcuni interpreti: ciò sarebbe del tutto contraddittorio, poiché effetto della fame non è rimpolpare le membra, ma al contrario assottigliare il corpo e scavare le carni”.

Il passo della *Pace* (vv. 481-483) cui fa riferimento lo scoliasta contiene una similitudine tra i Megaresi e dei cagnolini σαρκάζοντες per la fame:

EP: οὐδ' οἱ Μεγαρήs δρῶσ' οὐδέν· ἔλκουσιν δ' ὄμως / γλισχρότατα σαρκάζοντες ὥσπερ κυνίδια, / TP: ὑπὸ τοῦ γε λιμοῦ νῆ Δί' ἐξολωλότες.

<sup>268</sup> Vd. Schneider 1819<sup>3</sup>, s. v. σαρκάζω. la correzione è accolta anche da Dindorf 1838, IV/3, p. 65, secondo cui «fortasse autem transponendum σαρκῶν κύων λιμῶ».

<sup>269</sup> Vd. West 1998, 1, p. 167 (già in West 1971, 1, fr. 165).

«*Hermes*: ‘Nemmeno i Megaresi concludono niente; tirano, digrignando i denti come cuccioli’. *Trigeo*: ‘Sì, per Zeus, sono morti di fame’».

L’antico commentatore cita dunque il fr. 141 di Ipponatte «per illustrare la voce aristofanea σαρκάζω»<sup>270</sup>, cui fanno riferimento anche gli scholl. ad Aristoph. *Pac.* 482b-e-f (p. 79 Holwerda):

Tale voce è così chiosata da schol. Aristoph. *Pac.* 482b : σαρκάζοντες· ἤτοι ἐξιχνούμενοι καὶ ἠτονηκότες καὶ διὰ τὸν λιμὸν ἔλκοντες μόλις, (“σαρκάζοντες: ossia rinsecchiti e sfibrati e che tirano<sup>271</sup> a fatica per la fame”); schol. Aristoph. *Pac.* 482e : σαρκάζοντες· οἷον ὑποσεσηρότες καὶ διανοίγοντες, ὥσπερ τὰ κυνίδια ὅταν προσλιπαρῆ τινα καὶ ἀφέλκη τοῖς ὀδοῦσιν (“σαρκάζοντες: con i denti in mostra e la bocca schiusa, come i cani quando si accaniscono su qualcosa e lo tirano via a morsi”); schol. Aristoph. *Pac.* 482f: σαρκάζειν ἐστὶ κυρίως τὸ τὸν κύνα πεινῶντα τὰ λεπτὰ τῶν σαρκῶν τοῦ ὀστέου ἀπογλύφειν, “σαρκάζειν è proprio del cane affamato che rosicchia dall’osso sottili brandelli di carne”.

Il frammento ipponatteo, tuttavia, sembra essere corrotto, giacché il lemma †σαρκοκύων†, oltre ad essere una *vox nihili*, costituisce una cellula coriambica, e genera una difficoltà metrica ed esegetica (rispetto, ad es., alla redazione proposta da West, vista poc’anzi). È verosimile, quindi, che lo scoliasta leggesse un testo diverso da quello che ci è stato tramandato. Appare certo, però, che dal confronto col fr. 141 lo schol. Aristoph. *Pac.* 482d doveva evincere per l’aristofaneo σαρκάζω un valore antitetico a quello di σαρκώω, “ricopro di carne”: valore che, stando a Erot., *Voc. Hp. coll.*, p. 80, 40 Nachmanson, alcuni attribuivano a σαρκάζω: σαρκάζειν· οἱ μὲν σαρκοῦν, οἱ δὲ περιτείνειν τὴν ἄνω γνάθον, “a parere di alcuni significa ‘ricoprire di carne’; a parere di altri ‘contrarre la mascella superiore’”. Secondo lo scoliasta, infatti, la fame non “rimπορα” (οὐ σάρκας ἐμποιεῖν), bensì assottiglia e scava le membra (ἀπισχνοῦν τὰ σώματα καὶ τῶν σαρκῶν παραιρεῖσθαι τὸν ὄγκον). Inoltre, secondo schol. Aristoph. *Pac.* 482b, l’aristofaneo σαρκάζω indicherebbe mancanza di carne e nerbo, generata dalla fame (σαρκάζοντες· ἤτοι ἐξιχνούμενοι καὶ ἠτονηκότες ...). Gli scholl. ad Aristoph. *Pac.* 482b e 482d ricorrono dunque a una terminologia analoga (ἐξιχνούμενοι / ἀπισχνοῦν). Ci si potrebbe aspettare pertanto che il fr. 141 contenesse un vocabolo atto a descrivere il

---

<sup>270</sup> Vd. Degani 2007, p. 139. Occorre rilevare che σαρκάζω è un verbo raro e dal significato incerto: vd. *EDG*, s. v. Olson 1998, p. 178, osserva che nella letteratura medica σαρκάζω viene impiegato per indicare «various contortions of the mouth and lips (Hp. *Art.* 4. 96. 13; Gal. 18a. 356-9; 19. 136)», significato da cui si sarà poi derivato quello di “ridere amaramente”, “ghignare”, attestato da Hesych. σ 214 Hansen (σ α ρ κ ἄ ζ ε ι · μειδιᾷ, εἰρωνεύεται, καταγελά, ἀπὸ τοῦ σεσηρέναι “sorride, si fa beffe, deride ghignando”); cf. anche σ 215 Hansen. Nel passo aristofaneo, il verbo viene perlopiù interpretato nel senso di “digrignare i denti”, “fare una smorfia”: i Megaresi, insomma, per effetto del λιμός, mostrerebbero i denti come fanno i cani quando sono affamati. In Aristofane, il significato del verbo resta tuttavia dubbio (vd. *infra*).

<sup>271</sup> Come nota Hawkins 2013, p. 120, n. 383, il participio ἔλκοντες si riferisce all’ἔλκουσιν del v. 482 della *Pace*, e pertanto «it is not part of a definition of σαρκάζοντες».

deperimento fisico causato dal λιμός, quale ad esempio ἀσαρκέω, “sono magro, privo di carne”<sup>272</sup>.

Come si è detto, Schneider propone di correggere †σαρκοκύων†, ricorrendo all’hapax σαρκάω, che Hesych. σ 220 Hansen considera equivalente a σαίρω, “digrigno i denti” (σαρκῶν· σεσηρώς)<sup>273</sup>. Di qui la proposta dello studioso: σαρκῶν κύων λιμῶ, modificata poi da West (1971=1998), che suggerisce l’integrazione di un ὡς comparativo<sup>274</sup>: σαρκῶν <ὡς> κύων λιμῶ<sup>275</sup>. Sulla stessa linea di West è Gerber, il quale rileva che «it seems from the scholiast that Hipponax used a form of σαρκάω (not σαρκώ ‘to make fleshy’), but it is unlikely that it could mean ‘waste away’»<sup>276</sup>. Lo studioso ripiega quindi sul significato di “digrignare i denti”, attestato da Esichio (σαρκῶν· σεσηρώς), che trova un riscontro nella chiosa dello schol. Aristoph. Pac. 482e (σαρκάζοντες· οἶον ὑποσεσηρότες καὶ διανοίγοντες, ὥσπερ τὰ κυνίδια ...). Resta questa, a mio avviso, l’interpretazione più plausibile: essa è suffragata dalla glossa esichiana, e sembra confermata anche da Erotiano (vd. *supra*), che, in merito a σαρκάζω, attesta due soli possibili significati contrapposti: σαρκοῦν (“ricoprire di carne”), recisamente scartato da schol. Aristoph. Pac. 482d; e περιτείνειν τὴν ἄνω γνάθον (“contrarre la mascella superiore”).

Occorre tuttavia ribadire che al fr. 141 restano legate gravi incertezze, soprattutto perché il testo ci è stato «tramandato in modo assai scorretto»<sup>277</sup>: ne consegue che l’accezione dell’aristofaneo σαρκάζω, per cui il fr. 141 è termine di confronto, rimane dubbia, giacché gli scolii ricorrono a spiegazioni diverse e contrastanti<sup>278</sup>.

Sulla base della testimonianza di schol. Aristoph. Pac. 482d, non si può dunque nemmeno escludere a priori (sebbene questa ipotesi appaia forse meno probabile) che il termine usato da Ipponatte alludesse alla consunzione generata dalla fame, in accordo con

---

<sup>272</sup> Questo è il significato proposto da Montanari per ἀσαρκέω, in *GI*, sulla base di Hippocr. *Vict.* 1, 35, 10; mentre *LSJ* fornisce il significato causativo di “rendere magro”.

<sup>273</sup> Dello stesso parere è Degani 2007, p. 139.

<sup>274</sup> Un’integrazione simile, *metri causa*, viene proposta da Degani 1991, p. 81, a proposito del fr. 63 (ἔκρωζεν <ὥσπερ ἦ> κύμινδς ἐν λαύρη).

<sup>275</sup> Adrados 1959, 2, p. 67, propone una diversa lettura del testo, ossia σαρκοκύων λιμός, espressione che traduce con «un hambre que desgarra a los perros».

<sup>276</sup> Vd. Gerber 1999, p. 487, n. 1.

<sup>277</sup> Vd. Degani 2007, p. 139.

<sup>278</sup> Le incertezze degli antichi commentatori potrebbero derivare dal fatto che, come nota Paduano 2009, p. 103, n. 139, in questi versi Aristofane propone una «traduzione simbolica della condizione di Megara sottoposta a embargo da Pericle». Pertanto, il verbo σαρκάζω poteva essere plausibilmente interpretato tanto come allusivo a uno stato di deperimento dei Megaresi, quanto a una loro reazione rabbiosa. L’immagine di Atene e Megara che si ringhiano come cagnacci per via della loro ostilità ricorre al v. 620 della *Pace*: ἡγρωμένους ἐπ’ ἀλλήλοισι καὶ σεσηρότας, «digrignavate i denti irritati gli uni contro gli altri», su cui si veda Taillardat 1965, p. 209.

schol. Aristoph. *Pac.* 482b, che chiosa σαρκάζοντες con ἐξισχνούμενοι, “rinsecchiti”, “pelle e ossa”, “deperiti”<sup>279</sup>.

## 2.2. Parassiti e volatili

Fr. 129

- a** ὦ Σάνν', ἐπειδὴ ῥίνα θεό[συλιν ]εις  
καὶ γαστρὸς οὐ κατακρα[τεῖς,  
τοῦς μοι παράσχες, ὦ[ ] . ν·  
σύν τοί τι βουλεῦσαι θέ[λω
- b** λαιμᾶ δέ σοι τὸ χεῖλος ὡς ἔρωι, διοῦ
- c** τούς] βρα[χίονας  
καὶ τὸν τράχ[ηλον  
κα[ ] μὴ σε γαστήρη[
- d** πρῶτον μὲν ἐκδύς νεῖμ[ον]<sup>280</sup>
- e** ]αὐλήσει δέ σοι  
Κίκων τὸ Κωδάλον [μέλος]<sup>281</sup>.

«**a** O Sanno, dacché (la natura ti ha dato) un naso sacrilego / e la pancia non la domini, / porgimi l'orecchio, o (malanno esecrabile): / un consiglio voglio darti / **b** avido è il tuo labbro come il becco di un airone / **c** ... le braccia / ed il collo (hai consunti) / (seppur ti abboffi)! Affinché non (ti prenda) una colica / **d** per prima cosa spogliati e gesticola a ritmo / **e** ... suonerà per te coll'aulo, / Cicone, la melodia di Codalo»<sup>282</sup>.

Bersaglio di questo frammento epodico, ricostruito grazie a un commentario anonimo ai versi di Ipponatte (*P. Oxy.* 2176; fr. **A B C Dg.**)<sup>283</sup>, sembra essere un

<sup>279</sup> In tal caso, il fr. 141 potrebbe forse essere accostato, per il tema, al fr. 30, 1, in cui si immagina che la fame sia in grado di “rinsecchire” un oscuro individuo: λιμῶι γένηται ξηρός: ... («... che divenga secco per fame»). Sull'aggettivo ξηρός nell'accezione di “rinsecchito”, “prosciugato”, “sfiorito”, cf. Eur. *El.* 239 (ξηρὸν δέμας), su cui si vedano Schiassi 1958, p. 73; Roisman–Luschnig 2011, p. 131.

<sup>280</sup> Degani 2007, p. 50, riporta, come unica differenza rispetto all'edizione del 1991, pp. 132-134, l'integrazione νεῖμ[ον] nel fr. **d**.

<sup>281</sup> Per le proposte di integrazione, vd. Slings 1987, pp. 73-80; Degani 1991, pp. 132-137; Nicolosi 2019, pp. 247-251 e 262-271. Per il fr. **b** vd. anche *infra*.

<sup>282</sup> Per un'analisi di questo frammento, vd. ora Giubilo 2022b.

<sup>283</sup> L'*hypomnema* in questione risale al II sec. d.C., e fu pubblicato per la prima volta da Lobel 1941, pp. 87-96 (add. p. 184). Il *P. Oxy.* 2176 (su cui vd., da ultimo, Nicolosi 2019) consta di vari frammenti, afferenti a componimenti diversi. I primi tre frammenti del papiro, indicati con lettere maiuscole (**A B C**), restituiscono i resti dell'epodo in questione (fr. 129a-e Dg.). Con le lettere minuscole (**a b c d e**), è invece

ghiottone bulimico di nome Sanno<sup>284</sup>, cui il poeta rivolge i suoi beffardi consigli. Per curare la colica<sup>285</sup> da cui è afflitto, Sanno dovrà denudarsi, muoversi al ritmo dell’aulo di Cicone, «indovino-ciarlatano»<sup>286</sup>, esecutore della musica di un certo Codalo, e poi bere un farmaco. Quest’ultima informazione ci è nota grazie all’anonimo commentatore (fr. C, 11-14 Dg.), il quale attesta che Ipponatte: *παραι-|νεῖ αὐτῷ πρῶτον χειρονομήσαντι τὸ | φάρμακον πιεῖν· ῥαδίως γὰρ οὔτως τὸ | φάρμακον ποιεῖν καὶ ἀναδοθ[* (“lo esorta in primo luogo a muoversi a ritmo e a bere un farmaco: così esso agisce efficacemente e si diffonde nel corpo”)<sup>287</sup>.

Come ha intuito West, Sanno è vittima di una fame atavica, un λιμός insaziabile (fr. b, *λαιμάι*)<sup>288</sup> molto simile a quello di Erisittone, che lo rende smunto<sup>289</sup> a dispetto del suo incessante rimpinzarsi (fr. a 2, *γαστρὸς οὐ κατακρα[τεῖς*)<sup>290</sup>. Questa ingordigia patologica viene illustrata da Ipponatte attraverso una dettagliata descrizione della fisionomia del suo bersaglio, a partire dal naso (ῥῖνα). Secondo l’integrazione di Lobel, proposta «sulla base dell’*interpretamentum* del commentatore», che chiosa θεός[ con *ἱερόσυλις* – «e poi comunemente accettata»<sup>291</sup>, la ῥίς di Sanno è θεός[συλις (fr. a 1)<sup>292</sup>. Ora, il lessema θεόςυλις è un *hapax* da intendersi con valore analogo a θεοσύλης, vocabolo con cui

---

designato l’ordine dei lemmi che costituiscono il testo dell’epodo, secondo la ricostruzione di Degani 1991, pp. 132-134; vd. anche Degani 1984a, pp. 271-272; 2007, pp. 50; 134.

<sup>284</sup> Sull’etimologia e il significato del nome “Sanno”, vd. Masson 1962, pp. 163; 165-166; Slings 1987, pp. 74-75; 84; Degani 1991, pp. 132; 135; Nicolosi 2019, pp. 262; 264.

<sup>285</sup> Il termine *γαστήρ*, che il commentatore (fr. C, 4-5 Dg.) chiosa con *στροφής*, è attestato in seguito solo da Hesych. γ 195 Latte–Cunningham (*γαστήριον· στροφήν ἢ διάρροϊαν*). Secondo Degani 1991, p. 133; 2007, p. 135, sarà verosimilmente da intendersi come il latino *tormina*, “colica”; vd. anche Nicolosi 2019, p. 269.

<sup>286</sup> Vd. Degani 2007, p. 80; Bettarini 2017b, p. 227 (nonché *infra*).

<sup>287</sup> L’ultima parola del fr. C, 14 Dg. (*ἀναδοθ[*) viene integrata con forme diverse dell’aoristo passivo o del futuro passivo di *ἀναδίδωμι*: come rileva Degani 1991, p. 137, il verbo appartiene al lessico medico e indica la circolazione degli alimenti nel corpo; sulle proposte di integrazione della forma vd. anche Slings 1987, p. 78; Nicolosi 2019, pp. 270-271.

<sup>288</sup> Il fr. b è trådito anche da schol. Nic. *Th.* 470a, p. 191, 9-12 Crugnola, in cui, a proposito di *μαϊμώσων* (un *hapax*) si legge: *γράφεται καὶ λαιμώσων ἀντὶ τοῦ πεινῶν, ὡς Ἰππῶναξ· λαιμάι... ἐρωιδιοῦ*, “*maimōssōn*: si trova scritto anche *laimōssōn* in luogo di ‘essendo affamato’, come in Ipponatte (fr. 129b)”; il verbo *λαιμάω* è così glossato da Hesych. λ 140 Latte–Cunningham: *λαιμᾶν· ἐσθίειν ἄμετρως* (“*laimān*: mangiare smodatamente”; cf. λ 137).

<sup>289</sup> Secondo l’antico commentatore (fr. C, 8-9 Dg.), il collo e le braccia di Sanno sarebbero consunti (*τοὺς β[ραχίονας | καὶ τὸν τράχηλον ὅτι ἐφθίν[*). Per la forma del verbo *φθίνω* da integrare, vd. Slings 1987, pp. 77 e 86; Degani 1991, p. 137; Nicolosi 2019, pp. 268-270.

<sup>290</sup> Vd. West 1974, p. 147; della stessa opinione Slings 1987, p. 86. Per un confronto tra il Sanno ipponatteo e l’Erisittone callimacheo (*Call. Hymn.* 6, 88-93), vd. ad es. Faraone 2004, pp. 230-231.

<sup>291</sup> Vd. Neri 1995, p. 11.

<sup>292</sup> Cf. fr. A, 14 Dg. Sull’integrazione *θεόςυλις*, proposta da Lobel *ap.* Maas 1942, p. 133, n. 1, vd. Slings 1987, p. 73; Degani 1991, p. 132; Nicolosi 2019, pp. 262-263. Secondo West 1974, p. 143, ῥίς sarebbe una metafora per «phallus». Tuttavia, come osserva Degani 2007, p. 135 «nulla induce a supporre che l’incontinenza di Sanno sia anche sessuale»; vd. anche Slings 1987, p. 85.

venivano designati gli empi, rei della violazione dei templi e i ladri sacrileghi<sup>293</sup>. Nel contesto ipponatteo, θεόσυλις viene generalmente interpretato come sinonimo di βωμολόχος, inteso nel senso etimologico di ‘accattone di avanzi sacrificali’<sup>294</sup>. In tal modo, come nota Degani, è assai probabile che Sanno venga caratterizzato come un «avido ghiottone, dal naso quanto mai portato ad apprezzare certe fragranze, non escluse quelle provenienti dai sacri altari»<sup>295</sup>. Tale ricostruzione rende il profilo del personaggio non dissimile, e anzi coerente con quello di un *akletos*, il commensale che si presentava senza invito a feste pubbliche e private, che è figura antesignana del *parasitos* della commedia successiva.

Come è noto, il termine παράσιτος verrà adottato per indicare lo *stock character* del parassita solo a partire dal IV secolo a.C., per opera dei poeti della *mese*<sup>296</sup>, che gli conferirono, per *detorsio* comica, l’accezione spregiativa di ‘sbfatore’ delle mense altrui<sup>297</sup>. Tuttavia, a prescindere da come venisse designato prima della *mese*, è noto come la figura del parassita sia vitale nella commedia greca già a partire da Epicarmo, che nei fr. 32-34 K.–A. ne delinea efficacemente i tratti<sup>298</sup>. Per la verità, i precedenti letterari di questa figura si possono far risalire fino a Omero, giacché il prototipo del parassita è incarnato da Odisseo mendico alla mensa dei Proci, nonché dallo πτωχός itaceo Iro<sup>299</sup>. Dopo Omero, tracce di questa figura, che coincide spesso con quella

<sup>293</sup> Il lessema ricorre ad esempio in Alc. fr. 298, 18 V., ove è riferito ad Aiace, reo di aver usato violenza a Cassandra nel tempio di Atena: un crimine, come nota Neri 1995, p. 12, n. 8, «connesso con gli altari»; cf. anche *Adesp. ia.* fr. 35, 9-11 W.; Ael. *VH* 5, 16, 6.

<sup>294</sup> Cf. Hesych. β 1389 Latte–Cunningham: βωμολόχος: ... ιερόσυλος· παρὰ τὸ λοχεῖν εἰς τοὺς βωμούς; cf. anche schol. Aristoph. *Nub.* 910a-b, p. 130 Koster; schol. Aristoph. *Eq.* 901b, p. 212 Jones–Wilson; *Et.Gud.* p. 293 De Stefani; Su(i)d. β 490 Adler; Slings 1987, p. 84; Degani 1991, p. 132. Secondo Harp. *Lex.* β 27, p. 60 Keaney, il termine βωμολόχος era usato in senso etimologico da Pherecr. fr. 150 K.–A. (su cui vd. Franchini 2020, pp. 228-230). Sulla figura del parassita-*bomolochos*, vd. Wilkins 2000, pp. 88-90.

<sup>295</sup> Vd. Degani 2007, p. 135. Che per via del suo naso θεόσυλις Sanno sia caratterizzato come un βωμολόχος è ipotesi che risale a Latte 1948, p. 45, n. 1; vd. anche Degani 1980, p. 514; Miralles–Pòrtulas 1988, p. 62; Neri 1995. Per l’importanza dell’olfatto nel captare gli aromi dei cibi, cf. Ephipp. fr. 3, 3 K.–A. (su cui si veda Papachrysostomou 2021, p. 54); Luc. *Tim.* 9.

<sup>296</sup> Come attesta Ateneo (6, 234c-235e), in origine il termine παράσιτος aveva una connotazione neutra, ed era anzi ὄνομα σεμνὸν καὶ ἱερὸν, in quanto designava chi prestava servizio all’interno di un tempio, e partecipava per questo ai banchetti comuni in onore delle divinità. Per un inquadramento storico-sociale della figura del funzionario denominato παράσιτος, vd. Schmitt-Pantel 1992, pp. 100-104.

<sup>297</sup> È *sub iudice* se ad adottare per primo il vocabolo παράσιτος, per designare lo *stock character* del parassita, sia stato Alessi (fr. 183-185 K.–A.), oppure Ararote (fr. 16 K.–A.); sulla questione, vd. ad es. Nesselrath 1985, pp. 102-103, n. 314; Arnott 1996, pp. 542-545; Olson 2007, p. 55.

<sup>298</sup> Cf. Ath. 6, 235e; secondo Poll. 6, 35, πρῶτος Ἐπίχαρμος τὸν παράσιτον ὀνόμασεν (cf. anche schol. *T II.* 17, 577b, IV, 410, 21-22 Erbse). Diversi studiosi, tra cui ad es. Nesselrath 1985, p. 93, ritengono tuttavia che Polluce attribuisse a Epicarmo non tanto l’impiego del vocabolo παράσιτος, quanto l’introduzione, nelle sue *pièces*, del personaggio del parassita; in generale, su questo tema, si rimanda all’ampia bibliografia citata da Olson 2007, p. 55. Comportamenti parassitici caratterizzano peraltro diversi personaggi dell’*archaia*: in merito, vd. ad es. Totaro 1999, pp. 48-52; Napolitano 2012, pp. pp. 13-14, n. 4, 127-128; 223-224.

<sup>299</sup> Per Odisseo ‘accattone’ alla mensa dei Proci, si rimanda a Fehr 1990, pp. 185-187; su Iro e Odisseo come prototipi dell’ἄκλητος, vd. anche Steiner 2009, pp. 73; 91-96; Catoni 2010, pp. 33-35.

dell'ἄκλητος<sup>300</sup> – il commensale che si presentava senza invito a feste pubbliche e private – si ravvisano in Archiloco, che nel fr. 124b W. così stigmatizza lo ‘scroccone’ Pericle: πολλὸν δὲ πίνων καὶ χαλίκρητον μέθυ, / οὔτε τῖμον εἰσενείκας <-x-x- > / οὐδὲ μὲν κληθεὶς <-x > ἦλθες οἷα δὴ φίλος, / ἀλλὰ σεο γαστήρ νόον τε καὶ φρένας παρήγαγεν / εἰς ἀναιδεῖην, «bevendo in abbondanza vino puro / non hai pagato la tua parte ... / sei venuto senza invito ... come certo un amico, / ma l'ingordigia ha spinto la tua mente e il cuore / alla sfrontatezza»<sup>301</sup>.

A questa categoria, appartiene, a mio avviso, anche il famelico Sanno. Come ha messo in luce Fehr, infatti, peculiarità precipua degli ἄκλητοι è quella di possedere un ventre insaziabile<sup>302</sup>, per soddisfare il quale «they appear wherever they hope to gain a meal» – «sacrificial feasts» inclusi<sup>303</sup>.

Interessante in questa prospettiva è la testimonianza di Asio di Samo<sup>304</sup>, che nel fr. 14 W. (= Ath. 3, 125d-e) così delinea il ritratto di un *akletos*:

χωλός, στιγματῆς, πολυγήραος, ἴσος ἀλήτη / ἦλθεν κνισοκόλαξ εὔτε Μέλῃς ἐγάμει, / ἄκλητος, ζωμοῦ κεχρημένος· ἐν δὲ μέσοισιν / ἥρωσ εἰστήκει βορβόρου ἐξαναδύς

«zoppo, marchiato a fuoco, decrepito, simile a mendico, / venne un adulatore per l'arrosto, quando si sposava Melete, / non invitato, bramoso di brodo: in mezzo / se ne stava, eroe venuto su dal fango»).

Il personaggio descritto da Asio, presentatosi a mangiare a sbafo a un banchetto nuziale, è definito al contempo ἄκλητος (v. 3), e κνισοκόλαξ (v. 2), termine che letteralmente indica il «parassita appresso al fumo» (dei sacrifici)<sup>305</sup>, e che Edwards più estesamente interpreta come segue: «presumably someone who performs the offices of *kolax* in expectation of a share of sacrificial meat, perhaps a cousin of the more violent

---

<sup>300</sup> Secondo Fehr 1990, p. 186, il *parasitos* della commedia successiva altro non sarebbe che una delle «most important variants of the *akletos*». Sulla sostanziale identità tra ἄκλητος e παράσιτος, vd. anche Avezzù 1989, pp. 235-240; Wilkins 2000, p. 71; Catoni 2010, p. 33.

<sup>301</sup> Trad. di Russello, in Gentili–Russello 1993, p. 121. Per il nome del bersaglio archilocheo cf. Ath. 1, 7f; sul frammento, vd. Swift 2019, pp. 311-313.

<sup>302</sup> Cf. ad es. *Od.* 18, 364, ove Eurimaco attribuisce a Odisseo mendico un “ventre senza fondo” (γαστέρ’ ἄναλτον). In *Od.* 18, 2, un’analoga accusa è rivolta allo πτωχός itacese Iro, il quale ἔπρεπε γαστέρι μάρρη «spiccava per il ventre mai sazio» (trad. di Privitera, in Russo 1985, p. 51).

<sup>303</sup> Vd. Fehr 1990, rispettivamente alle pp. 185 e 188.

<sup>304</sup> Poeta vissuto forse nel VI secolo a. C.; vd. West 1998, 2, p. 46.

<sup>305</sup> Vd. Greselin, in Canfora *et alii* 2001, 1, p. 28, n. 1. Il termine κνισοκόλαξ è forse accostabile a κνισοτηρητής, *hapax* che si incontra in *Com. Adesp.* fr. 622 K.–A., così chiosato da Phryn. *PS* 84, 20 de Borries: κνισοτηρητής· ὁ κνίσαν καὶ δεῖπνα ἐπιτηρῶν, “chi sorveglia il fumo e le mense” (al fine di arraffare qualcosa).

*bōmolochos*»<sup>306</sup>. In questo testo, la figura dell'ἄκλητος, dunque, mostra i tratti dello «scroccone di avanzi sacrificali»<sup>307</sup>.

Un'altra osservazione, a mio avviso, potrebbe contribuire all'identificazione di Sanno con un *akletos*. Come si è detto, caratteristica prima degli ἄκλητοι è quella di possedere un ventre insaziabile, che li induce a presentarsi ovunque vi sia la prospettiva di un pasto – proprio come Sanno, che γαστρὸς οὐ κατακρατεῖ. A questa caratteristica, Fehr ne affianca una seconda: l'accondiscendenza ad esibirsi in ridicole *performance* – umiliante forma di compensazione con cui i «non invitati» divertivano gli astanti<sup>308</sup>.

Una testimonianza esplicita, al riguardo, si incontra in Xen. *Symp.* 2, 22, ove il parassita Filippo, giunto «senza invito» al banchetto di Callia<sup>309</sup>, si comporta da buffone, dimenandosi in una danza grottesca e forsennata al suono dell'*aulos*<sup>310</sup>. Fehr osserva ancora che una proiezione della figura dell'ἄκλητος sarebbe ravvisabile nel personaggio di Ippoclido, il rampollo ateniese dei Filaidi, la cui vicenda è narrata da Hdt. 6, 129<sup>311</sup>. Erodoto racconta che il giovane, pretendente favorito alla mano della figlia di Clistene di Sicione, vide sfumare le nozze per aver improvvisato una versione troppo audace di χειρονομία, o «danza delle mani»<sup>312</sup>, nel corso di un convito. In preda all'ebbrezza, dopo aver chiesto all'auleta di suonare per lui (ἐκέλευσέ οἱ τὸν αὐλητὴν αὐλῆσαι ἐμμέλειαν), Ippoclido si mise a ballare, agitando sconciamente le gambe in aria (non le braccia), col capo all'ingiù e con una τράπεζα per poggiatesta (τὴν κεφαλὴν ἐρείσας ἐπὶ τὴν τράπεζαν τοῖσι σκέλεσι ἐχειρονόμησε). Una condotta che suscitò la recisa riprovazione del tiranno, il quale avrebbe esclamato la celebre frase: ὦ παῖ Τεισάνδρου, ἀπορχήσαό γε μὲν τὸν γάμον («O figlio di Tisandro, con la danza ti sei giocato il matrimonio») <sup>313</sup>. A parere di

---

<sup>306</sup> Vd. Edwards 2010, p. 304. Il parassita veniva talvolta indicato anche col termine κόλαξ; cf. ad es. Ath. 6, 236e: οἱ δ' ἀρχαῖοι ποιηταὶ τοὺς παρασίτους κόλακας ἐκάλουν. In merito, vd. ad es. Olson 2007, p. 55, con ampia bibliografia sul tema.

<sup>307</sup> Figura analoga al personaggio descritto da Asio è l'ingordo auleta Cheride, che, in Aristoph. *Pax* 951-955, insidia le vittime sacrificate da Trigeo, in vista del banchetto di nozze con Opora; cf. anche Epichar. fr. 32 e 34 K.–A.

<sup>308</sup> Anche in questo caso, secondo Fehr 1990, p. 186, l'archetipo sarebbe da individuare nell'*Odissea* (18, 8-107), ove Odisseo e Iro si esibiscono in un «boxing match» per accaparrarsi il pasto, dando vita a una *performance* che è fonte di grande ilarità per i Proci (vd. in merito anche Steiner 2009, p. 91; Catoni 2010, p. 36). Ancora Fehr 1990, pp. 188-191, ritiene che una rappresentazione di convitati ἄκλητοι sia rintracciabile nei cosiddetti *padded dancers*, danzatori dal ventre prominente e dall'aspetto ridicolo, raffigurati su vasi corinzi di fine VII secolo a.C., e su vasi attici, beotici e laconici di fine VI secolo a.C.; cf. Epichar. fr. 32, 1-4 K.–A., ove un ἄκλητος si descrive come γελοιοποιός.

<sup>309</sup> Cf. Xen. *Symp.* 1, 13.

<sup>310</sup> Dopo aver parodiato i passi dei due ballerini esibitisi in casa di Callia, Filippo si lancia in una danza sfrenata: κελεύσας τὴν αὐλητρίδα θάττονα ῥυθμὸν ἐπάγειν ἕξει ἅμα πάντα καὶ σκέλη καὶ χεῖρας καὶ κεφαλὴν («dopo aver chiesto alla flautista di accelerare il ritmo, muoveva tutto insieme le gambe, le mani e la testa», trad. di De Martinis 2013, pp. 879-881).

<sup>311</sup> Vd. Fehr 1990, pp. 191-192.

<sup>312</sup> Cf. Poll. 2, 153: χειρονομῆσαι δὲ τὸ ταῖν χεροῖν ἐν ῥυθμῷ κινηθῆναι («*cheironomesai* significa muovere entrambe le mani ritmicamente»).

<sup>313</sup> Trad. di Nenci 1998, p. 139.

Fehr, l'errore di Ippoclide, che alla festa era ufficialmente invitato, sarebbe stato quello di comportarsi «da buffone al banchetto, assumendo il ruolo del parassita»<sup>314</sup>, ossia di un ἄκλητος senza dignità.

Potrebbe non essere un caso che il commentatore di *P.Oxy.* 2176 ricorra al verbo χειρονομέω per chiosare l'imperativo νεῖμ[ον] (fr. C, 11-13 Dg.: παραινεί αὐτῷ πρῶτον χειρονομῆσαντι τὸ φάρμακον πιεῖν)<sup>315</sup>. Con χειρονομέω, Erodoto allude a una sorta di danza, ballata in un contesto conviviale al suono dell'*aulos* – seppur apparentemente 'anomala', poiché eseguita da Ippoclide con le gambe<sup>316</sup>. In ogni caso, Xen. *Symp.* 2, 19, adotta il verbo χειρονομέω come un sinonimo di ὀρχέομαι, allorché Carmide, nel corso di un dialogo con Socrate, ammette placidamente di non aver mai appreso a ballare propriamente, ma solo a χειρονομεῖν (ὠρχούμην μὲν οὐ, οὐ γὰρ πώποτε τοῦτ' ἔμαθον, ἐχειρονόμουν δέ· ταῦτα γὰρ ἠπιστάμην)<sup>317</sup>. Ulteriore elemento di raccordo tra il *character* ipponatteo e la figura dell'ἄκλητος – così come è stata delineata da Fehr – potrebbe essere dunque la *performance* danzante – peraltro 'priva di veli' – cui Sanno viene beffardamente sollecitato nel fr. d (πρῶτον μὲν ἐκδύς νεῖμ[ον]): forse la nudità (ἐκδύς) doveva contribuire a rendere ancor più ridicola l'esibizione di Sanno.

\*

In linea con la rappresentazione di Sanno 'accattone di avanzi' sembra essere anche la similitudine con l'ἔρωδιός. Secondo il commentatore di *P.Oxy.* 2176 (fr. B 4-5 Dg.), il paragone sarebbe motivato dal fatto che l'airone è un uccello dalla natura rapace (ἀρπ)ακτικὸν δὲ τὸ [ὄρνειον] ὁ ἔρωδιός)<sup>318</sup>. A tal proposito, le fonti letterarie non sono particolarmente prodighe di dati, ma una testimonianza si distingue decisamente dalle poche altre, e sembra confermarne la fama di ὄρνις vorace e predatore: si tratta di Sem. fr. 9 W. (= 14 Pell.–Ted.): ἔρωδιός γὰρ ἔγχελυν Μαιανδρίην / τρίορχον εὐρών ἐσθίοντ' ἀπέιλετο («un airone, trovato uno sparviero che stava divorando un'anguilla del Meandro, gliela portò via»)<sup>319</sup>. Secondo Tedeschi, Semonide riferiva la vicenda, a mo' di *exemplum*,

<sup>314</sup> Vd. Gambato, in Canfora *et alii* 2001, 1, p. 26, n. 1, che condivide l'ipotesi di Fehr 1990, pp. 191-192. Sul carattere sconveniente della χειρονομία eseguita da Ippoclide, vd. Lonsdale 1993, pp. 218-222; sulla risposta di Ippoclide a Clistene, divenuta celebre, vd. Miletta 2010, in part. le pp. 142-144.

<sup>315</sup> Secondo Degani 2007, p. 135, è probabile che l'imperativo νεῖμ[ον] del fr. d equivalga a χειρονόμησον (cf. Hesych. v 236 Latte–Cunningham: νεῖμον· ὀρχησαι). Vd. anche West 1974, p. 148.

<sup>316</sup> L'anomalia è in effetti rilevata da Poll. 2, 153: dopo aver osservato che χειρονομῆσαι δὲ τὸ ταῖν χερῶν ἐν ῥυθμῷ κινηθῆναι, aggiunge: Ἡρόδοτος (6, 129) δὲ εἶρηκεν ἐπὶ Ἰπποκλείδου τοῦ Ἀθηναίου τοῖς ποσὶν ἐχειρονόμησε: «ma Erodoto (6, 129, 3) dice dell'ateniese Ippoclide che egli 'gesticolò' con i piedi».

<sup>317</sup> Olson 2018, pp. 262-263, definisce la χειρονομία «a dance-like movement of the arms performed to the *aulos*». Pur afferendo anche al lessico della palestra (cf. ad es. Orib. 6, 30, 1), la *cheironomia* doveva in effetti risultare associabile a un ballo: vd. anche Neri 2004, pp. 57-58. Per ulteriori significati di χειρονομία e χειρονομέω, vd. Olson–Seaberg 2018, pp. 341-342.

<sup>318</sup> Cf. anche schol. T II. 10, 274 (III, 58, 1 Erbse): ὄρνειον ... ἀρπακτικόν ἐστιν.

<sup>319</sup> Trad. di Pellizer, in Pellizer–Tedeschi 1990, p. 104.

«a due commensali venuti a diverbio per un piatto particolarmente appetitoso». La deduzione dello studioso si basa proprio sul confronto con il fr. 129b di Ipponatte, messo in parallelo con il frammento seimonideo, per la presenza di un «paragone animalesco ... teso a sottolineare la voracità e l'ingordigia di un commensale»<sup>320</sup>. Con la cautela necessaria, dato il contesto che non consente ricostruzioni certe, a me pare che i due frammenti possano essere accostati per gli elementi che mostrano in comune: la rappresentazione simbolica di un medesimo uccello come figura della voracità, trasferita a un commensale, o a un avversario, nel contesto beffardo di una composizione che, con buona verisimiglianza, si può immaginare in ambito simposiale.

Occorre peraltro ricordare che la tradizione greca, già a partire da *Il.* 1, 3-5<sup>321</sup>, sceglie di caratterizzare gli uccelli per una straordinaria voracità<sup>322</sup>, tanto che questi animali saranno spesso emblemi del παράσιτος.

Esemplare, a tal proposito, è il gabbiano, cui Matrone, fr. 1, 8-9 O.–S. (= *SH* 534, 8-9 = *Ath.* 4, 134e), associa l'avidissimo *parasitos* Cherefonte (... παράσιτος / Χαιρεφόων πεινῶντι λάρῳ ὄρνιθι ἔοικώς, «il parassita Cherefonte, come un gabbiano affamato»)<sup>323</sup>. Proprio al λάρος, non a caso, Aristofane paragona più volte Cleone, il demagogo corrotto e «‘gran divoratore’ delle ‘cose pubbliche’»<sup>324</sup>.

Nella tradizione greca, dunque, diverse specie ornitologiche serviranno a simboleggiare il commensale parassita, di cui l'accattone βωμολόχος rappresenta una delle emanazioni<sup>325</sup>. Non a caso, «in greco, erano detti bōmolóchoi anche gli uccelli che insidiavano le vittime dei sacrifici»<sup>326</sup>.

Questa notizia è riportata da *Et.Gud.* p. 293, 12-14 De Stefani: βωμολόχοι καὶ οἱ ὄρνιθες οἱ τὸν βωμὸν περιϋπτάμενοι καί τι τῶν κρεῶν τῶν ἀπὸ τῶν ἐντόμων ἀρπάζοντες, οἷον οἱ κόρακες, οἱ ἰκτίνες καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄρνιθων (“*bomolochoi* sono anche gli

<sup>320</sup> Vd. Tedeschi, in Pellizer–Tedeschi 1990, p. 177; vd. inoltre Marchiori, in Canfora *et alii* 2001, p. 717, n. 4. Sulla prelibatezza delle anguille del Meandro, considerate una deliziosa ghiottoneria, cf. ad es. Clem. *Paed.* 2, 3, 1. Ulteriori testimonianze sulla voracità dell'airone provengono dall'iconografia: vd. Siron 2015, pp. 218-220.

<sup>321</sup> Sono, com'è noto, i versi in cui il poeta descrive lo scempio operato da cani e uccelli sui cadaveri degli eroi caduti per l'ira di Achille: πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαγεν / ἠρώων, αὐτοὺς δὲ ἐλώρια τεύχε κύνεσσιν / οἰωνοῖσι τε πᾶσι ...

<sup>322</sup> Vd. ad es. Mynott 2018, pp. 172-176.

<sup>323</sup> Sulla simbologia del gabbiano in questo passo, vd. Citelli, in Canfora *et alii* 2001, pp. 347-348, n. 10.

<sup>324</sup> Vd. Lauriola 2004, p. 94. Per l'immagine di Cleone-gabbiano, cf. Aristoph. *Eq.* 956, *Nub.* 591. In *Av.* 567, invece, al λάρος è associato Eracle, eroe ghiottone *par excellence* nella tradizione (non solo) comica; in *Eq.* 958, il volatile è emblema del parassita Cleonimo. Ancora, Luc., *Tim.* 12, 7, indica il gabbiano come il prototipo del commensale rapace, alla pari dell'avvoltoio (*Tim.* 8 e 46), e del nibbio (*Tim.* 54).

<sup>325</sup> Sulla stretta affinità tra *bomolochoi* e *parasitoi*, vd. Fisher 2000, p. 372; Wilkins 2000, pp. 88-90.

<sup>326</sup> Vd. Caciagli, in Caciagli *et alii* 2014, p. 90; cf. anche Aristoph. *Av.* 518-520.

uccelli che volano intorno all’altare e abbrancano pezzi di carne dalle vittime, quali corvi, nibbi e altri rapaci simili”)<sup>327</sup>.

Per tornare dunque all’έρωδιός, che esso faccia parte degli uccellacci βωμολόχοι, usi alla rapina degli altari sacri, è infine attestato anche in *Cyranides* 3, 13 Kaimakis, in cui si legge έρωδιός έστιν όρννεον έν βωμοίς ή κτίσμασιν τοίς έν πόλεσι σκηνοποιοϋν και φωλεϋδον (“l’airone è un uccello che nidifica e si rintana presso gli altari e le costruzioni cittadine”).

\*

Da quanto si evince dal frammento ipponatteo, il nostro famelico protagonista si trova in compagnia del “mago” Κίκων (fr. e: αϋλήσει δέ σοι / Κίκων). Il personaggio, qualificato come καύης, ‘stregone’, nel fr. 3<sup>328</sup>, compare anche nel fr. 78, 7, ove sembra svolgere il ruolo di un sacerdote-guaritore connesso al culto dei Cabiri; e nel fr. 105, 17, in un contesto che è però troppo lacunoso per formulare ipotesi circa la sua precisa funzione<sup>329</sup>.

Come ha notato Bettarini, «il Cicone auleta-guaritore del fr. 129e sembra non essere altro che una ‘proiezione’ del Cicone indovino-stregone del fr. 3 perché in effetti ... tali attività, nei tempi più antichi, potevano essere strettamente connesse»<sup>330</sup>.

A questo serve, forse, aggiungere che il lessema καύης, ‘stregone’, con cui Κίκων viene etichettato nel fr. 3, è talora glossato con λάρος, “gabbiano”<sup>331</sup>. Secondo Miralles e

---

<sup>327</sup> Informazioni analoghe si ricavano da passi, quali, ad es., Aeschyl. *Suppl.* 751-752: ... κόρακες ὄστε, βω-/μῶν ἀλέγοντες οὐδέν («... come corvi che non hanno rispetto degli altari», trad. di Citti, in Miralles *et alii* 2019, p. 103); cf. anche Sem. fr. 12 W. (= 16 Pell.–Ted.); Aristoph. *Av.* 891-892. Per una rassegna di luoghi in cui compaiono uccelli βωμολόχοι, vd. Johansen–Whittle 1980, 3, p. 106; Kidd 2012, pp. 248-251.

<sup>328</sup> Tzetzēs, *Exeg. II.* A 14 (p. 114, 10-14 Papathomopoulos), che tramanda il fr. 3 Dg., associa Cicone a maghi e veggenti: ήν δάφνην οί ίερείς τοϋ ήλίου, ήτοι μάντεις και μάγοι, οίος ήν και ό Χρύσης, στεφανούμενοι έπορεύοντο, καθός δηλοί και Ίππώναξ έν τῷ κατά Βουπάλου ίάμβῳ· Κίκων δ’ ό πανδάλητος άμμορος καύης· †τοιόνδε τι δάφνης κατέχων† (“l’alloro con cui procedevano incoronati i sacerdoti del sole, ovvero indovini e maghi, quale Crise, come attesta anche Ipponatte nel giambico contro Bupalò: «Cicone, quell’eversore (?), sciagurato (?) stregone / [con un siffatto ramo d’alloro]»).

<sup>329</sup> È possibile tuttavia che nel fr. 105 Cicone prendesse parte a uno strano rituale, connesso a un sacrificio. A Cicone potrebbe riferirsi anche il fr. *dubium* \*188 Dg., attribuito a Ipponatte da Schneidewin 1844, p. 103: οὐδέν αίσιον προθεσπίζων, che è parte della glossa di Hesych. κ 2669 Latte–Cunningham (Κίκων· ό Κίκων Αμυθάονος ήν, οὐδέν αίσιον προθεσπίζων, “Cicone era figlio di Amitaone, e non profetava nulla di propizio”).

<sup>330</sup> Vd. Bettarini 2017b, p. 227; vd. inoltre Degani 2007, p. 135. Come nota Strab. 7, fr. 19, infatti, anticamente gli indovini si dedicavano anche alla musica (τό παλαιόν οί μάντεις και μουσικήν είργάζοντο). Secondo Medeiros 1961, p. 172, Cicone sarebbe qui rappresentato come un «improvvisato auleta»; vd. anche West 1974, pp. 147-148; Nicolosi 2019, p. 271; e ancora, per una discussione su alcuni di questi aspetti, vd. Nicolosi 2021, pp. 29 ss.

<sup>331</sup> Cf. schol. Lyc. 741 p. 238, 28-33 Scheer: καύης ό λάρος διά τὸ άδηφάγον· καύη γάρ ή τροφή ... ό δέ Ίππώναξ καύης λέγων ούτωσί [fr. 3, 1]. καύης δέ ό λάρος κατ’ Αινιῶνάς έστιν (“*kauēx* indica il gabbiano per via della sua ingordigia. Il *kauē* infatti è il cibo ... Ipponatte lo chiama *kauēs*, dicendo così [fr. 3, 1 Dg.]. *kauēs* è il gabbiano presso gli Eniani”; cf. anche schol. Lyc. 425, p. 156, 15-17 Scheer). Su questa base, dunque, καύης sarebbe voce equivalente a καύηξ, variante di κήξ, con cui si indicava un uccello marino (cf. Hesych. κ 2525 Latte–Cunningham: κήξ· ό λάρος κατά Απίωνα. λέγεται δέ και καύηξ; schol.

Pòrtulas, tale identificazione rimanderebbe alla famigerata avidità di indovini e sacerdoti, giacché, come si è accennato, il λάρος era uno degli uccelli giudicati più voraci<sup>332</sup>. Se l'ipotesi dei due studiosi fosse corretta, Sanno e Cicone sarebbero presentati come due degni compari, ossia come individui della stessa risma<sup>333</sup>.

A questa singolare coppia si aggiunge l'autore del μέλος suonato da Cicone, Codalo<sup>334</sup>. Il nome di questo musico compare anche in uno dei *dubia* del *corpus* dell'efesino, il fr. \*198: Κωδάλου χοϊνίξ, "la chenice di Codalo". Si tratta di un'espressione proverbiale, così chiosata dalla fonte (Diogenian. 5, 69, CPG I, 264, 13 L.–Sch.): ἐπὶ τῶν μεγάλους μέτροις κεχρημένων («di coloro che si servono di misure grandi»)<sup>335</sup>. Poiché la chenice era una frazione di medimno con cui, come attesta Diog. Laer. 8, 18, si misurava la razione giornaliera di cibo (ἡ γὰρ χοϊνίξ ἡμερήσιος τροφή), per estensione essa indicava anche il pane o il pasto<sup>336</sup>. Pertanto, «Codalo doveva essere un personaggio dalle esigenze fuori dal comune, verosimilmente un ghiottone»<sup>337</sup>. Se così fosse, l'avidità sarebbe un *fil rouge* che lega i vari personaggi del frammento.

Ora, che Sanno e Cicone potessero agire in un contesto conviviale sembra potersi dedurre anche dall'espressione del fr. e 1, ἀλλήσει δέ σοι, la quale riecheggia una fraseologia topica dei contesti metasimposiali. Paralleli significativi si incontrano in Thgn. 1055-1056: ἔμοι σύ / αὔλει, e negli anonimi scolii alfabetici trāditi da *P. Oxy.* 1795, ove la formula αὔλει μοι funge da *refrain* per la chiusura di ogni strofe della silloge<sup>338</sup>.

---

ad Hom. *Od.* 15, 479, p. 619 Dindorf; Arnott 2007, p. 128). Grazie ad alcune epigrafi di Sardi, sappiamo che καύης è trascrizione del vocabolo lidio *kawēs*, "sacerdote" (vd., da ultimo, Hawkins 2013, pp. 183-187). Tuttavia, Ipponatte potrebbe aver adottato il termine καύης proprio per la contiguità fonica con καύηξ, generando così una sorta di *calembour* (ipotesi già adombrata da Felisari 2012-2013, pp. 725-727).

<sup>332</sup> Vd. Miralles-Pòrtulas 1988, pp. 11-12 e 41. Sul *topos* letterario dell'avidità degli indovini, cf. Cratin. fr. 62 K.–A.; Aristoph. *Pax.* 1046-1116; *Av.* 975-988; Soph. *Ant.* 1033-1047 e 1055; Plat. *Resp.* 2, 364b; Automedonte, *AP* 11, 324; Imperio 1998a, pp. 56-59; Flower 2008, pp. 135-136.

<sup>333</sup> Peraltro, l'ἔρωδιός viene talvolta associato dalle fonti proprio al λάρος. Lo si evince ad es. da *schol.* Lyc. 592 (p. 204, 13-14 Scheer): ἀποθανόντος γὰρ Διομήδους (*scil.*: φίλοι) ἔρωδιοὶ ἢ λάροι γεγόνασι ("dopo la morte di Diomede, i suoi compagni sono divenuti aironi o gabbiani"). È possibile che con ἔρωδιός venissero talora indicati anche uccelli marini: vd. Arnott 2007, p. 75.

<sup>334</sup> Codalo è citato da Ath. 14, 624b, che lo associa a Cicone e Babi: παρὰ δὲ Ἰππώνακτι Κίκων καὶ Κώδαλος καὶ Βάβυς. Sebbene, nei frammenti superstiti di Ipponatte, il nome di Babi non ricorra, questi era proverbialmente noto per essere un pessimo musico (la fonte riporta il detto κἀκιοῦ ἢ Βάβυς αὔλει). È pertanto possibile, come ritiene Degani 2007, p. 136, «i suoi colleghi non saranno stati da meno» (vd. n. 51). Sulle figure di Cicone, Codalo e Babi, vd. da ultimo Bettarini 2017b, pp. 225-230; e di nuovo Nicolosi 2021.

<sup>335</sup> Per ulteriori fonti del proverbio, vd. Degani 1991, p. 176; 2007, p. 159. L'attribuzione del proverbio a Ipponatte risale a Crusius 1895, p. 12, n. 2.

<sup>336</sup> Questa è l'accezione omerica; cf. *Od.* 19, 27-28 (... οὐ γὰρ ἀεργὸν ἀνέξομαι ὅς κεν ἐμῆς γε / χοϊνίκος ἄπτηται, «... non lascerò inoperoso chi attinge / al mio grano», trad. di Privitera, in Russo 1985, p. 85), su cui si veda Russo 1985, p. 238.

<sup>337</sup> Vd. Degani 2007, p. 159, vd. inoltre Masson 1949, pp. 307-308. Su Codalo 'proverbiale ghiottone', vd. Bettarini 2017b, pp. 227-230; 2018, pp. 47-48; di diversa opinione rispetto al fr. \*198 è Nicolosi 2021, pp. 37-38.

<sup>338</sup> Come nota Tedeschi 1991, p. 235, «il *P. Oxy.* 1795 ... presenta i resti di una silloge costituita da quartine intercalate dall'epifonema *extra metrum* αὔλει μοι» (cf. anche *P. Oxy.* 15, su cui vd. Tedeschi 1991,

Analoghi inviti all'auleta da parte di un invitato si incontrano spesso anche in commedia. Si pensi, ad esempio, ad Amips. fr. 21, 1-2 K.-A.: αὔλει μοι μέλος / σὺ δ' ἄδε πρὸς τήνδ'· ἐκτίομαι δ' ἐγὼ τέως («suonami qualcosa con l'aulo / e tu accompagna con il canto: intanto io mi scolerò una coppa»), in cui la *persona loquens* si rivolge prima a un'auletride (τήνδ'), e poi a un compagno, nell'ambito di una «vivace scenetta simposiale»<sup>339</sup>.

\*

Se davvero, come sembra suggerire il contesto, il poeta efesino prendeva di mira uno scroccone da convito, per il fr. 129 si potrebbe ipotizzare il seguente quadro: l'ingordo Sanno, in preda allo stimolo incontrollabile del ventre, tipico degli ἄκλητοι, si è abboffato a un banchetto, arraffando anche gli avanzi a mo' di ἐρωδιός, uccello forse come altri βωμολόχος, ed è per questo afflitto da disturbi intestinali. Per alleviare i suoi fastidi, gli toccherà dunque bere un φάρμακον – quanto risanante resta peraltro incerto. Inoltre, affinché la pozione possa diffondersi agevolmente nell'organismo, il mangione dovrà eseguire i movimenti ritmici della χειρονομία al suono dell'*aulos* – magari dimenandosi ridicolmente come l'Ippoclide erodoteo. A guidarlo nelle danze, non sarà infatti un esecutore qualunque, bensì un auleta-guaritore da strapazzo, Cicone, che interpreterà per lui il μέλος di Codalo, forse omologo di Sanno in quanto a ghiottoneria. Sembra allora lecito chiedersi se l'esortazione a muoversi ritmicamente per meglio assorbire un φάρμακον non sia da intendersi come una sorta di goliardico pretesto, una scusa, cioè, piena di ironica malizia, per dare la stura a una *performance* assai poco dignitosa. Ciò induce a dubitare che la cura raccomandata da Ipponatte al suo bersaglio, nella cornice di questo paradossale contesto conviviale, avesse qualche *chance* di arrecare giovamento. In effetti, a ben guardare, la beffa del poeta potrebbe consistere proprio in questo, ossia nell'affidare l'avidò Sanno a dei ciarlatani incapaci, o inadatti, a dispensare un trattamento terapeutico di qualche reale efficacia<sup>340</sup>. D'altra parte, come nota Bettarini, difficilmente sarà stato «il recupero della salute da parte di Sanno il vero interesse del giambografo, semmai il contrario»<sup>341</sup>.

---

p. 261). Tale esortazione, lievemente variata, ricorre inoltre in Xen. *Symp.* 2, 21, ove il buffone Filippo richiede il suono dell'*aulos* (ἐμοὶ ἀλησιάτω) per accompagnare la sua grottesca esibizione di danza, in casa di Callia; vd. *supra*.

<sup>339</sup> Per esempi analoghi di esortazione alla *performance* rivolta all'auleta in contesti comici, e per l'analisi del frammento di Amipsia, vd. Totaro 1998, pp. 181-183, di cui è la traduzione; vd. inoltre Orth 2013, pp. 299-300.

<sup>340</sup> L'ipotesi è già in West 1974, pp. 147-148.

<sup>341</sup> Vd. Bettarini 2017b, pp. 226-227.

### 2.3. Uno (s)porco malfattore

Fr. \*191

άνηρ ὄδ' < - x > ἐσπέρης κατεύδοντα  
ἀπ' ὄν ἔδυσε < - ~ - x - > χλούνην

«quest'uomo ... di notte spogliò dunque delle vesti, / mentre dormiva, ... un grassatore».

Questi versi ci sono tramandati da schol. \*B ad Hom. *Il.* 9, 539 (II p. 515 Erbse)<sup>342</sup>, che li attribuisce genericamente ad “uno fra i giambografi antichi”:

«χλούνην» (suppl. Vill.) οἱ μὲν ἀφριστὴν· χλούδειν γὰρ τὸ ἀφρίζειν τινὲς Δωριέων ἔλεγον. ἄλλοι δὲ κακοῦργον· καὶ γὰρ τῶν ἀρχαίων ἰαμβοποιῶν τινα φάναι· (fr. \*191 Dg.)· ‘άνηρ ὄδ’ ἐσπέρης κατεύδοντα / † ἀπου ἔδησε † χλούνην’. Ξενοφῶντα δὲ γένος τι Ἰνδῶν φάναι τὸν χλούνην εἶναι, καθάπερ καὶ παρ’ Αἰσχύλῳ ἐν Ἡδωνοῖς (fr. 32 R.)· ‘μακροσκελὴς μὲν· † ἄρα μὴ χλούνης τις ἦ;†’.

«Alcuni intendono ‘spumeggiante’: alcuni dei popoli di dialetto dorico, infatti, dicevano χλούδειν lo spumeggiare. Altri, invece, interpretano ‘briccone’; e infatti, uno degli antichi poeti giambici – argomentano – dice (fr. \*191 Dg.). Senofonte sostiene invece che χλούνης sia una certa razza di Indiani, come anche presso Eschilo negli *Edoni* (fr. 32 R.): Ha gambe lunghe; non sarà un χλούνης?»<sup>343</sup>.

La paternità del frammento resta dunque incerta, cosicché gli editori di Ipponatte, pur convinti della sua autenticità, lo collocano tra i *dubia*<sup>344</sup>.

Il fr. \*191 sembrerebbe avere come protagonisti due ladroni, uno caduto vittima dell’altro e derubato degli abiti nel sonno, col favore dell’oscurità<sup>345</sup>. Questa interpretazione poggia su un’indicazione della fonte, che fra i possibili significati del termine χλούνης annovera anche κακοῦργος; e su Hesych. χ 541 Hansen, che chiosa: χλοῦναι· λωποδύται, οἱ τῆι χλόηι εὐναζόμενοι, (“χλοῦναι: grassatori che dormono tra

<sup>342</sup> Lo schol. \*B è inserito da Erbse nell’apparato dei *loci*. Come viene segnalato dallo studioso nella sezione dei *Sigla librorum manuscriptorum*, lo scolio \*B appartiene a una mano recenziere *codicis eiusdem*, risalente al XII-XIII secolo.

<sup>343</sup> Trad. di Ramelli 2009, p. 223. Secondo Mureddu 1992, p. 106 (e 1994, pp. 81-88), il significato di ‘ladrone’ potrebbe adattarsi a χλούνης anche in Aeschyl. fr. 62 R. (μακροσκελὴς μὲν· ἄρα μὴ χλούνης τις ἦ;), giacché il frammento degli *Edoni* «doveva costituire parte integrante delle espressioni di insulto rivolte da Licurgo a Dioniso prigioniero».

<sup>344</sup> Vd. Medeiros 1961, p. 239; Masson 1962, p. 122; Degani 1991, p. 167; 2007, p. 152; West 1998, 2, pp. 25-26.

<sup>345</sup> Sul motivo del ladro che ruba la veste a un altro ladro sembra essere incentrato anche il fr. \*196, ossia il ‘terzo Epodo di Strasburgo’, su cui si vedano Masson 1962, pp. 161-162; West 1974, pp. 146-147; Degani 2007, pp. 157-158; Nicolosi 2007, pp. 107-128; 2019, pp. 281-285. Sul tema dell’affinità tra ladri, cf. Call. *Ep.* 43, 6 Pf.: ... φωρὸς δ’ ἴχνια φῶρ ἔμαθον, «da buon ladro riconosco le tracce di un ladro» (trad. di D’Alessio 2007, 1, p. 255).

le frasche”). Il termine χλούνης, di etimologia e significato incerti<sup>346</sup>, equivarrebbe dunque a “malfattore”, “delinquente”, o più precisamente “grassatore”, “ruba-mantelli” (λωποδύτης)<sup>347</sup>. Tale accezione sembra venir confermata da un passo di Alex. Aet., fr. 5, 5-7 Pow. (a proposito di Beoto di Siracusa, esiliato dal tiranno Agatocle)<sup>348</sup>, in cui χλούνης è associato al termine φώρ, “ladro”: ... ἔγραφε δ’ ὄνήρ / εὔ παρ’ Ὀμηρείην ἀγλαίην ἐπέων / πισσύγγους ἢ φώρας ἀναιδέας ἢ τινα χλούνην, “costui, parodiando la grandiosità della poesia omerica, scrisse di ciabattini, ladri impudenti e di un qualche χλούνης”<sup>349</sup>.

In origine, il termine χλούνης doveva tuttavia possedere un significato diverso, giacché Omero (*Il.* 9, 539) lo adotta come epiteto del cinghiale: (Artemide) ὄρσεν ἔπι χλούνην σὺν ἄγριον ἀργιόδοντα, «mandò un enorme cinghiale, feroce, zannuto».

L’uso omerico trova riscontro anche in [Hes.] *Sc.* 168, σῶν ἀγέλαι χλούνων, e 177, χλοῦναί τε σύες; Call. *Hymn. Dian.* 150-151, χλούνην / κάπρον; e Philostr. *Im.* 1, 28, χλούνην σὺν. Nella forma sostantivata, χλούνης è poi attestato quale «equivalente di σύαγρος»<sup>350</sup>, in Nic. fr. 74, 6 G.–Sch. (= Ath. 15, 683a), ἦνυσε γὰρ χλούνηνδε μετεσσύμενος σκυλάκεσσιν, («aveva egli ucciso un cinghiale, seguendone le tracce con i cani»); e in Oppian. *Hal.* 1, 12, χλούνην μὲν ὀριτροφον, “cinghiale nutrito dai monti”<sup>351</sup>.

Occorre dunque chiedersi in che modo un vocabolo atto a designare un animale selvatico sia passato ad indicare anche il ladro di strada. Alcuni lessicografi attestano che χλούνης ben si adatterebbe anche ai grassatori, giacché questi, proprio come il cinghiale, “dormono tra le frasche” (ἐν τῇ χλόῃ εὐναζόμενοι)<sup>352</sup>. Pur trattandosi di una paretimologia, secondo Mureddu, tale ipotesi «non appare infondata», in quanto, in relazione ai σύες, Omero adotta anche epiteti quali χαμαιευνάς, “che dorme in terra, disteso a terra”<sup>353</sup>.

Mi chiedo tuttavia se l’associazione cinghiale/brigante, oltre che sull’analogia tra i rispettivi giacigli, non poggi anche su ulteriori elementi. In *Il.* 9, 539, χλούνης viene usato come epiteto del cinghiale, e, nella fattispecie, del cinghiale calidonio. L’animale, inviato

<sup>346</sup> Vd. *DELG*, s. v.; *EDG*, s. v.; Hainsworth 1993, p. 133.

<sup>347</sup> Il ruba-mantelli è un personaggio menzionato con una certa frequenza nella commedia; cf. ad es. Crat. fr. 220 K.–A.; Aristoph. *Av.* 497; 712; 1490, casi in cui, in relazione alla figura del λωποδύτης, il comico usa il verbo ἀποδύω, in tmesi nel fr. \*191 (ὄν, invece, è forma ionica per οὖν).

<sup>348</sup> Su questo parodista, esiliato dal tiranno Agatocle, vd. Degani 1982b, pp. 19-20; Magnelli 1999, pp. 204-205.

<sup>349</sup> Magnelli 1999, pp. 214-216, ritiene tuttavia che il termine venga adottato da Alessandro Etolo con l’accezione di ‘cinedo’. Per l’associazione tra ciabattini, grassatori e ladri, cf. anche Aristoph. *Pl.* 162-165.

<sup>350</sup> Vd. Mureddu 1989, p. 79.

<sup>351</sup> Cf. ancora *Hal.* 5, 35: τίς δὲ τόσον χλούνης φορέει σθένος..., “quale cinghiale possiede tanta forza?”.

<sup>352</sup> Così attesta, ad es., Hesych. χ 541 Hansen (vd. *supra*); cf. anche Su(i)d. χ 349 Adler; *EM* 812, 46 Gaisf.

<sup>353</sup> Vd. Mureddu 1989, pp. 80-81, e cf. *Od.* 10, 243 (= 14, 15), σύες χαμαιευνάδες.

da Artemide a Calidone per portare rovina e morte, viene descritto da Omero come un esemplare di enorme stazza fisica e di straordinaria ferocia, in grado di devastare i campi e fare strage di uomini<sup>354</sup>. Nel contesto omerico, *χλούνης* sembrerebbe dunque designare un'indole particolarmente selvaggia e aggressiva del cinghiale, così da connotarsi come un sinonimo di *ἄγριος*, ma dalla gradazione semantica più intensa<sup>355</sup>.

L'accezione di "violento", "irruente" si attaglia all'epiteto anche nel contesto pseudo-esiodico prima menzionato. Ai vv. 168-177 dello *Scudo*, compare l'*ekphrasis* di un cruentissimo scontro tra leoni e cinghiali, in cui i *σύες χλοῦναι* vengono descritti come belve di ferocia pari ai felini, contraddistinti da un'indomita audacia e da una furia sfrenata, che si eccita alla vista del sangue<sup>356</sup>. Analogamente, nell'*ekphrasis* di una scena di caccia al cinghiale, descritta da Filostrato in *Im.* 1, 28, *χλούνης σῶς* è definita una bestia di estrema brutalità, al cui passaggio nei campi non sopravvivono né fiori né frutti, e ogni zolla rimane sconvolta. In *Call. Hymn. Dian.*, nei versi in cui è descritta l'accoglienza riservata ad Artemide al suo arrivo sull'Olimpo dopo la caccia, il poeta immagina farlesi incontro Hermes, Apollo e in prima linea Eracle, ghiottissimo dei trofei della dea (138-148). Tra le prede di Artemide, concupite dall'alcmenide, Callimaco annovera un *χλούνην κάπρον* (vv. 150-151). Subito oltre (vv. 153-156), Eracle addita i cinghiali – di cui in realtà è avido – come le migliori prede della dea, in quanto animali dannosi alle opere dell'uomo e della natura (v. 156: ... *σύες ἔργα, σύες φυτὰ λυμαίνονται*, «i cinghiali rovinano i campi, i cinghiali le piante»)<sup>357</sup>. Sebbene quello di Eracle sia un pretesto per indurre Artemide a perseverare nella caccia di animali di grossa taglia, compare anche in questo contesto l'associazione (indiretta) *χλούνης*/estrema pericolosità e aggressività del cinghiale<sup>358</sup>.

Di questa connessione, fornisce una sua spiegazione Aristotele. In *HA* 6, 578b1-5, il filosofo afferma che alcuni suini selvatici, da giovani, tendono a contrarre una malattia che provoca un tremendo prurito ai testicoli, e che li induce a sfregare i genitali contro le cortecce, fino ad autocastrarsi. Secondo lo Stagirita, una volta persa la virilità, i cinghiali però non diventano affatto più miti. Al contrario, «il castrato» sarebbe «l'esemplare più grosso e più pericoloso»<sup>359</sup>:

Τῶν δ' ἀρρένων καὶ ἀγρίων οἱ τομῖαι μείζους γίνονται καὶ χαλεπότεροι, ὥσπερ καὶ Ὅμηρος ἐποίησεν· ἠρέψεν ἔπι χλοῦνην σὺν ἄγριον· οὐδὲ ἐώκει / θηρί γε σιτοφάγω, ἀλλὰ ῥίω/ ὑλήεντι'. γίνονται δὲ τομῖαι διὰ τὸ νέοις οὖσιν ἐμπίπτειν νόσημα κνησμὸν εἰς τοὺς ὄρχεις· εἶτα ξυόμενοι πρὸς τὰ δένδρα ἐκθλίβουσι τοὺς ὄρχεις.

<sup>354</sup> Anche secondo le altre fonti, il cinghiale calidonio era smisurato e micidiale: cf. Bacchyl. 5, 104-120; Soph. fr. 401 R.; [Apollod.] 1, 8, 2; Ig. *Fab.* 172.

<sup>355</sup> Vd. Wilamowitz 1914, p. 219, secondo cui, nel contesto omerico, il significato di *χλούνης* corrisponderebbe a "gefährlich" o "kräftig". D'altra parte, Su(i)d. χ 349 Adler, tra i vari significati di *χλούνης*, riporta anche *πλήκτης*, "violento".

<sup>356</sup> Sui versi pseudoesiodici, vd. Russo 1965, pp. 11-12 e 24-25.

<sup>357</sup> Tradd. di D'Alessio 2007, 1, p. 113.

<sup>358</sup> Bornmann 1968, p. 73, ritiene che nel contesto callimacheo l'epiteto *χλούνης* valga «terribile, forte».

<sup>359</sup> Vd. Franco 2006, p. 23.

«I maschi castrati diventano più grandi e più aggressivi, come dice anche Omero: ‘allevava un cinghiale selvaggio castrato, che non somigliava a una fiera nutrita di frutti, ma a picco selvoso’. La loro castrazione proviene da un prurito morboso che da giovani li coglie ai testicoli: in seguito ad esso si strofinano contro gli alberi e così si schiacciano i testicoli»<sup>360</sup>.

A parere di Aristotele, dunque, col termine χλούνης Omero indicherebbe proprio il cinghiale castrato, ossia il più aggressivo tra i suini selvatici<sup>361</sup>.

Qualora si presti fede alla testimonianza del filosofo, sembra legittimo ipotizzare che χλούνης possa aver subito nel tempo una sorta di slittamento semantico: se dal valore di “aggressivo”, “pericoloso”, riferibile al cinghiale castrato, è derivato quello di “grassatore”, ne conseguirebbe che il λωποδύτης, o “ruba-mantelli”, fosse percepito dai Greci come un individuo temibile quanto il più selvaggio tra i cinghiali. Effettivamente, come constata Cohen, ciò che caratterizzava e distingueva il reato di *lopodusia* da altri tipi di furto era il ricorso all’aggressione e alla violenza. Diversamente dal comune ladro, che agisce furtivamente, evitando il *vis-à-vis* coi suoi bersagli, il λωποδύτης «confronts his victims and hence must use force to execute the offence»<sup>362</sup>.

Il ricorso alla brutalità da parte di questo malfattore è esplicitamente testimoniato da Aristoph. *Av.* 496-498, secondo cui il grassatore girava armato di randelli, con cui assaliva alle spalle le sue vittime:

κάγὼ νομίσας ὄρθρον ἐχώρουν Ἀλιμουντάδε, κάρτι προκύπτω / ἔξω τείχους καὶ λωποδύτης  
παίει ῥοπάλω με τὸ νῶτον / κάγὼ πίπτω μέλλω τε βοᾶν, ὁ δ’ ἀπέβλισε θοιμάτιόν μου.

«ed io, credendo che stesse per albeggiare, mi misi in cammino per Alimunte; ma non appena metto il naso fuori dalle mura della città, ecco che un bandito mi colpisce col bastone sulla schiena; io cado a terra, e non riesco nemmeno a gridare aiuto che mi ha già sfilato il mantello»<sup>363</sup>.

La pericolosità del λωποδύτης era peraltro aggravata dalla sua capacità di agire nel buio. Le fonti che riferiscono delle imprese di questo malfattore fanno costante

---

<sup>360</sup> Trad. di Vegetti, in Lanza–Vegetti 2018, p. 597, che, alla n. 112, in merito ai versi omerici, nota che «Aristotele adatta e contamina *Il.*, IX, 539 e *Od.*, IX, 190-1». Cf. Plut. *Quaest. nat.* 21 (917d).

<sup>361</sup> La nozione di “castrato”, che secondo Aristotele sarebbe sottesa a χλούνης spiega perché alcuni lessicografi e commentatori chiosino il lessema con ἀπόκοπος o con ἐντομίας; cf. Su(i)d. χ 349 Adler; Ar. Byz. fr. 198-199 Slater, *apud* Eust. ad *Il.* 9, 537-539 (II, p. 794, 50 van der Valk); schol. b ad *Il.* 9, 539 (II, 515 Erbse). Proprio da quest’ultima accezione sembrerebbe derivare quella di “eunuco”, attestata da Aelian. fr. 10 Hercher, a proposito di un depravatissimo seguace di Epicuro, definito χλούνης τε καὶ γύννης. Sull’associazione χλούνης/dissoluto, effeminato, cf. ad es. anche Su(i)d. γ 504, 3 Adler.

<sup>362</sup> Vd. Cohen 1983, pp. 79-83; Compton-Engle 2005, pp. 164-166.

<sup>363</sup> Cf. anche Aristoph. *Av.* 1482-1493; Herond. 2, 12-14. Per questa ragione, da quanto attestano alcune fonti, tra cui Plat. *Leg.* 9, 874c, chi vi si imbatteva aveva il diritto di difendersi, uccidendolo impunemente; sulla pena di morte come castigo per il λωποδύτης, vd. ad es. Montana 1996, pp. 235-241.

riferimento all'ambientazione notturna<sup>364</sup>. Anche da questo punto di vista, si può rilevare un'affinità con l'*ethos* del cinghiale. L'*habitat* naturale di questa *fera* veniva infatti individuato dai Greci nella profonda oscurità dei recessi boscosi<sup>365</sup>. Come scrive Franco, «creatura della selva impenetrabile, il suino selvatico si aggira nei valloni montani, nascosto da una vegetazione così fitta che non permette ai raggi del sole di penetrare»<sup>366</sup>. Nella buia e impervia solitudine delle balze e delle macchie, ove dimora, questo animale sa anche combattere<sup>367</sup>: lo testimonia Omero, che in *Il.* 13, 471-473 paragona lo strategico attendismo di Idomeneo, sul punto di scontrarsi con Enea e Deifobo, a quello di un cinghiale braccato sui monti:

ἀλλ' ἔμεν' ὡς ὅτε τις σῦς οὔρεσιν ἀλκὴ πεποιθώς, / ὅς τε μένει κολοσυρτὸν ἐπερχόμενον  
πολὺν ἀνδρῶν / χῶρῳ ἐν οἰπόλῳ, φρίσσει δέ τε νῶτον ὑπερθευ.

«(Idomeneo) restava a piè fermo, come un cinghiale sui monti sicuro della sua forza, che attende la folta masnada dei cacciatori all'assalto in luogo deserto: gli si drizza il pelo sul dorso»<sup>368</sup>.

Questi aspetti dell'etologia del cinghiale – *habitat* in luoghi selvatici, isolati e bui<sup>369</sup>, ferocia, audacia, agilità – ben si prestano dunque all'associazione con le peculiarità del brigante<sup>370</sup>. Non un brigante qualsiasi però, bensì l'efferato *λωποδύτης*; né un cinghiale qualsiasi, bensì il più indomito e selvaggio, un *χλούνης*.

Un ulteriore dato, credo, va tenuto in considerazione. In Omero, il suino selvatico assurge molto spesso a emblema del guerriero *aristeuon*. Come osserva Camerotto, questo animale «è paradigma ... degli eroi di maggiore grandezza nei momenti più esaltanti della loro azione in battaglia»<sup>371</sup>. Nell'*Iliade*, al cinghiale sono associati, per mezzo di frequenti metafore e similitudini, combattenti del calibro non solo di Idomeneo, bensì di Ettore e Achille<sup>372</sup>; e, nell'epica arcaica, l'animale viene caratterizzato spesso per mezzo dei tratti tipici degli eroi

<sup>364</sup> Cf. di nuovo Aristoph. *Av.* 496-498 e 1490-1492; *Ach.* 1164; *Eccl.* 668; Herond. 2, 13-14.

<sup>365</sup> Cf. *Od.* 19, 439-443: ἔνθα δ' ἄρ' ἐν λόχμῃ πυκνῆ κατέκειτο μέγας σῦς / τὴν μὲν ἄρ' οὔτ' ἀνέμων  
διάει μένος ὑγρὸν ἀέντων, / οὔτε μιν Ἥλιος φαέθων ἀκτῖσιν ἔβαλλεν, / οὔτ' ὄμβρος περάσσκε διαμπερές·  
ὡς ἄρα πυκνῆ / ἦεν, ἀτὰρ φύλλων ἐνέην χύσις ἤλιθα πολλή, «lì, nella folta macchia, era acquattato un  
grosso cinghiale; non la penetrava il vigore dei venti che spirano umidi, né mai il sole lucente la colpiva  
coi raggi, e neppure vi filtrava la pioggia: così fitta essa era, e c'era un mucchio enorme di foglie»; cf.  
inoltre *Il.* 11, 414-415; Aelian. *NA* 5, 45, secondo cui i cinghiali χαίρουσι τῷ σκότῳ.

<sup>366</sup> Vd. Franco 2006, p. 12.

<sup>367</sup> Sulla tendenza all'isolamento, tipica di questa specie, vd. Camerotto 2005, p. 120; Franco 2006, p. 24. Sulla sua capacità di combattere al buio, vd. Camerotto 2005, p. 130; Giuman 2016, p. 13.

<sup>368</sup> Cf. anche *Il.* 17, 281-283.

<sup>369</sup> Anche il *λωποδύτης* si nascondeva in luoghi simili, donde, come si è visto, traeva anche il suo giaciglio.

<sup>370</sup> Cf. anche Artemid. 4, 56, καὶ τὰ βίαια καὶ τραχέα καὶ δυσσύμβολα ὁμοίους προαγορεύει ἀνθρώπους  
ὡς σύαγρος καὶ ἄρκτος, «gli animali feroci, violenti e solitari, come il cinghiale e l'orso, corrispondono a  
uomini di tale fatta» (trad. di Del Corno 1975, p. 247).

<sup>371</sup> Vd. Camerotto 2005, p. 118.

<sup>372</sup> Per i luoghi omerici in cui compare questa associazione, vd. Camerotto 2005, part. pp. 126-133.

più valorosi, «in un articolato processo di osmosi semiotica», per cui l'animale e il guerriero diventano fundamentalmente speculari<sup>373</sup>. Oltre a condividere la minacciosità dell'aspetto, e dello sguardo<sup>374</sup>, nell'*Iliade* il cinghiale e il guerriero sono accomunati da ἀλκή, la forza nel difendersi<sup>375</sup>, σθένος, il potere fisico che si fa valere nello scontro<sup>376</sup>, e ἀγνορία, un'audacia così indomita che porta a spregiare la morte<sup>377</sup>. Secondo Omero, il suino selvatico possiede infatti un κυδάλμιον κῆρ, proprio come Achille o Agamennone<sup>378</sup>. Inoltre, cinghiale ed eroe condividono alcune tecniche marziali, quali la capacità di attendere a piè fermo l'assalto avversario, o la perizia nel contrattacco; ma soprattutto la dimensione di combattente solitario, anche a fronte di una moltitudine<sup>379</sup>. Fuori dalle similitudini, poi, il cinghiale viene descritto come un animale che arreca all'uomo distruzione e morte: «ma questa stessa potenza devastatrice lo associa ancora una volta all'*aristeuon* nei momenti più straordinari e terrificanti delle sue azioni in battaglia»<sup>380</sup>.

Se dunque nelle immagini epiche il guerriero agisce come un cinghiale, si può dire che il cinghiale possieda il temperamento dei guerrieri più valenti. In sintesi, nell'*epos* il suino selvatico viene investito di uno statuto eroico<sup>381</sup>.

Per tornare, allora, al fr. \*191 qui discusso, ci si può chiedere se vi si possa scorgere un intento parodico nei confronti di Omero. Il poeta, infatti, sembra adattare un termine piuttosto raro – che nell'epica designa la 'pericolosa potenza' di un animale selvaggio, emblema della fierezza coraggiosa degli eroi – ad un contesto basso, e nella fattispecie, ad un malfattore truculento<sup>382</sup>.

Così 'rovesciato' un tratto del mondo epico, la presunta finalità burlesca si iscriverebbe a pieno titolo in certe caratteristiche del giambo, favorendo l'ipotesi della paternità ipponattea: nei versi del poeta efesino, infatti, «l'ispirazione parodica» è «pressoché onnipresente», e si palesa anche nella scelta di «singole voci, modi di dire, moduli cletici», tutti adottati sulla base del «cosiddetto 'inatteso' (ἀπροσδόκητον)»<sup>383</sup>.

---

<sup>373</sup> Vd. Camerotto 2005, p. 118.

<sup>374</sup> Cf. ad es. *Il.* 13, 474 e *Od.* 19, 446, ove il cinghiale è caratterizzato da 'uno sguardo di fuoco', lo stesso posseduto da Ettore furente, durante l'assalto del muro acheo, in *Il.* 12, 466, e da Achille, traboccante d'ira per la morte di Patroclo, in *Il.* 19, 16-17 (cf. ancora *Il.* 15, 607-608; 19, 365-366); in generale, sulle analogie fisiche tra il cinghiale e l'eroe, vd. Camerotto 2005, pp. 122-126.

<sup>375</sup> Lo si è visto poc'anzi nella similitudine di *Il.* 13, 471, in cui Idomeneo si difende ἀλκὶ πεποιθώς; cf. inoltre *Il.* 17, 281-283, ove l'ἀλκή di Aiace Telamonio viene paragonata a quella di un cinghiale in grado di disperdere i cacciatori sui monti. Per ulteriori esempi, vd. Camerotto 2005, pp. 126-128.

<sup>376</sup> Cf. *Il.* 12, 42, in cui l'espressione σθένει βλεμεαίνων designa Ettore che avanza in prima fila; cf. anche *Il.* 9, 237-239, e Camerotto 2005, p. 128.

<sup>377</sup> Cf. *Il.* 12, 46, dove, in riferimento alla foga che spinge il cinghiale ad affrontare i cacciatori, il poeta usa la locuzione ἀγνορία δέ μιν ἔκτα, «il suo stesso coraggio lo porta a rovina», mentre, in *Il.* 22, 457, una ἀγνορία ἀλεγεινή possiede Ettore mentre si avvia allo scontro con Achille; vd. Camerotto 2005, pp. 128-129.

<sup>378</sup> Cf. *Il.* 12, 45-46; sul κυδάλμιον κῆρ di Achille ed Ettore, cf. rispettivamente *Il.* 10, 16, e 18, 33.

<sup>379</sup> Vd. Camerotto 2005, pp. 129-132.

<sup>380</sup> Vd. Camerotto 2005, p. 133.

<sup>381</sup> Vd. Franco 2006, pp. 12-14.

<sup>382</sup> Sul reimpiego in chiave umoristica degli epici paragoni uomo-animale da parte dei giambografi, vd. Nicolosi 2007, pp. 73-74.

<sup>383</sup> Vd. Degani 2007, p. 9.

## 2.4 Animali al bagno

### 2.4.a. Latrine e gufi

Fr. 63

ἔκρωζεν <-x-> κύμινδης ἐν λαύρηι  
«gracchiava (come il) gufo (?) in una latrina»

Il fr. 63 è un coliambo mutilo, tramandatoci da *EGen* [**AB** s. v. οὐδὸν ἐς λαύρην (p. 231 Miller; 138 Cal. = *EM* 615, 10-15 Gaisf.)], che informa come il termine λαύρη, attestato in Omero col significato di “stradina”, “viottolo”, rivesta qui l’accezione di κοπρῶν “latrina”<sup>384</sup>. Secondo Degani, il verso potrebbe essere integrato con «ὥσπερ ἦ», sì da potervi individuare «uno dei soliti paragoni uomo/bestia»<sup>385</sup>. L’ipotesi è senz’altro plausibile. Occorre pertanto chiedersi che tipo di connotazione potesse assumere un (ipotetico) parallelismo uomo-κύμινδης.

Anzitutto, l’identificazione di questo volatile, il cui nome ha etimo asianico, è tutt’altro che sicura<sup>386</sup>. L’uccello κύμινδης si incontra per la prima volta in un episodio di *Il.* 14, 231-291: dopo che Era, decisa a prevenire un intervento di Zeus nella guerra troiana, persuade Sonno ad assopire il suo sposo, Ὑπνος si reca sul monte Ida. Al fine di restare occulto a Zeus, che pure si trova sull’Ida, il figlio della Notte va a sistemarsi sul pino più alto, nascondendosi tra i rami e assumendo le sembianze dell’uccello chiamato tra gli uomini κύμινδης.

*Il.* 14, 286-291: ἔνθ’ Ὑπνος μὲν ἔμεινε πάρος Διὸς ὅσσε ιδέσθαι / εἰς ἐλάτην ἀναβάς περιμήκετον, ἦ τότ’ ἐν Ἴδῃ / μακροτάτῃ πεφυυῖα δι’ ἠέρος αἰθέρ’ ἵκανεν· / ἔνθ’ ἦστ’ ὄζοισιν πεπυκασμένος εἰλατίνοισιν / ὄρνιθι λιγυρῇ ἐναλίγκιος, ἦν τ’ ἐν ὄρεσσι / χαλκίδα κικλήσκουσι θεοί, ἀνδρες δὲ κύμινδιν<sup>387</sup>.

«Il Sonno si fermò qui, prima che gli occhi di Zeus lo vedessero, / salito sopra un abete di rara grandezza, che allora sull’Ida / stagliandosi altissimo in aria, andava a toccare il cielo: /

---

<sup>384</sup> Ipponatte usa il termine λαύρη con questo stesso valore anche nei fr. 95, 10-11 e 78, 12; cf. anche Aristoph. *Pax* 99 e 158.

<sup>385</sup> Vd. Degani 1991, p. 81; 2007, p. 112

<sup>386</sup> Sull’origine di questo lessema, vd. ad es. Bonati 2013, pp. 31-32; Hawkins 2013, pp. 153-154; *DELG*, s. v.; *EDG*, s. v.

<sup>387</sup> Sul fatto che Omero alluda qui a una vera e propria metamorfosi concordano gli scolii antichi (cf. schol. *Il.* 14, 289-90 [III p. 633 Erbse]), e, tendenzialmente, gli studiosi moderni; vd. Kirk 1990, p. 240; Janko 1992, p. 196; Herzhoff 2000, p. 282; Fermi 2011, p. 157; Johansson 2012, p. 133. Nelle rappresentazioni vascolari successive, il dio Sonno è rappresentato alato – sebbene, come ritiene Erbse 1986, p. 19, i pittori potrebbero essere stati influenzati dalla descrizione omerica. Altri ritengono invece che Omero introduca in questi versi una semplice similitudine; per una panoramica, vd. Krieter-Spiro 2018, p. 141.

s'appiattò lassù, coperto dai rami d'abete, / simile all'uccello canoro, che sopra i monti / gli dei chiamano càlcide e gli uomini gufo».

Omero dunque presenta il volatile quale ipostasi di Ὕπνος – il dio Sonno, fratello della Morte e figlio della Notte<sup>388</sup> – e dotato di doppio ornitonimo. Esso si aggira tra i picchi montani, raggiungendo anche altitudini eccelse, e sa mimetizzarsi tra le fronde. Per quanto concerne il suo duplice appellativo, si ritiene che la denominazione divina (χαλκίς) fosse retaggio dell'antica tradizione poetica, mentre quella umana (κύμινδης) rifletterebbe l'uso della lingua quotidiana<sup>389</sup>. A parere di Janko, il χαλκίς-κύμινδης deve essere inteso come un uccello notturno, poiché «a bird sleepy by day certainly suits Sleep best»<sup>390</sup>. Inoltre, da quanto attesta Aristoph. *Av.* 1180-1181, che annovera il volatile in una lista di uccelli da preda, si può supporre che fosse un rapace (χωρεῖ δὲ πᾶς τις ὄνουχας ἠγκυλωμένος, / κερχνῆς τριόρχης γὺψ κύμινδης αἰετός, «e si sono messi in movimento tutti gli uccelli dotati di artigli: il gheppio, la poiana, l'avvoltoio, il cimindi, l'aquila»).

Infine, pur se si tratta di una testimonianza che non consente un'identificazione sicura, va segnalato, tra altri<sup>391</sup>, un passo di Aristotele, *HA* 615b:

Ἡ δὲ κύμινδης<sup>392</sup> ὀλιγάκις μὲν φαίνεται (οἰκεῖ γὰρ ὄρη) ἔστι δὲ μέλας καὶ μέγεθος ὅσον ἰέραξ ὁ φασσοφόνος καλούμενος, καὶ τὴν ἰδέαν μακρὸς καὶ λεπτός. Κύμινδιν δὲ καλοῦσιν Ἴωνες αὐτήν. ἦς καὶ Ὅμηρος μέμνηται ἐν τῇ Ἰλιάδι εἰπὼν «χαλκίδα κικλήσκουσι θεοί, ἄνδρες δὲ κύμινδιν».

«La *cumindis* compare raramente (vive in montagna): è nera, ha le dimensioni dello sparviero detto ammazza-palombi, è allungata ed esile d'aspetto. Sono gli Ioni che la chiamano *cumindis*, e Omero la ricorda nell'*Iliade* dicendo 'gli dèi la chiamano ramino, gli uomini *cumindis*'»<sup>393</sup>.

---

<sup>388</sup> *Hypnos* e *Thanatos* vengono definiti fratelli in *Il.* 14, 231 (Ὕπνω ... κασιγνήτω Θανάτω); in *Il.* 16, 672 e 682, ove ricorre un'identica formula, i due numi sono definiti gemelli (ὕπνω καὶ θανάτῳ διδυμάοισιν). La loro discendenza da *Nyx* è invece attestata per la prima volta da Hes. *Th.* 212-213.

<sup>389</sup> Sul significato di χαλκίς, vedi *infra*. Sulla questione delle doppie denominazioni in Omero, vd. Herzhoff 2000, p. 280; West 2007, p. 161; Hawkins 2013, pp. 153-154. Secondo Janko 1992, p. 197, i poeti talora inventavano nomi alternativi che attribuivano alla divinità, oppure spiegavano l'esistenza di un secondo nome riconducendolo al linguaggio divino, di cui si presentavano come privilegiati interpreti e conoscitori.

<sup>390</sup> Vd. Janko 1992, p. 197; e Degani 1991, p. 82. Questa ipotesi sembra trovare conforto in Plin. *NH.* 10, 24, secondo cui, l'uccello *cybindis* sarebbe un *nocturnus accipiter*: su questo uccello, vd. André 1967, p. 64.

<sup>391</sup> La *kumindis* viene nominata anche da Plat. *Crat.* 392a, e da Aelian. *NA* 12, 4, che però si limitano a citare rispettivamente il passo omerico o quello di Aristofane.

<sup>392</sup> Il filosofo considera il nome di questo uccello di genere femminile (ἡ δὲ κύμινδης). Tuttavia tra gli antichi doveva esservi incertezza; lo attesta ad. es. Eust. ad *Il.* 14, 291 (III, p. 643, 7 van der Valk): ὁ κύμινδης ἢ ἡ κύμινδης, ἑκατέρως γὰρ λέγεται; vd. Mayhew 2015, p. 122, n. 54.

<sup>393</sup> Trad. di Vegetti, in Lanza-Vegetti 2018, p. 799.

Altrettanto scarse e vaghe sono le informazioni sull'uccello χαλκίς<sup>394</sup>, che Omero afferma essere altro nome della κύμινδης.

Gli scolii tendono a spiegare l'ornitonimo χαλκίς riconducendolo agli ipotetici riflessi bronzei del piumaggio del volatile (ὄτι χαλκίζει τὴν χροιάν)<sup>395</sup>. Una diversa interpretazione è proposta da Proclo, in *Plat. Crat.* 71, 35, secondo cui l'appellativo χαλκίς deriverebbe dalla voce argentina di questo uccello, simile al tintinnio del bronzo (ἢ δὲ 'χαλκίς' διὰ τὸ λιγυρὸν καὶ εὐηχὸν δίκην χαλκοῦ ἠχοῦντος τορὸν οὕτως ἐκλήθη, «la *chalkís*, dal canto suo, fu chiamata così per il suo verso sonoro e melodioso, squillante a guisa di bronzo [*chalkós*] che tinnisce»)<sup>396</sup>. L'esegesi di Proclo appare più convincente, non solo perché, come ha rilevato Handschur, in Omero al termine χαλκός non è mai connessa una notazione cromatica<sup>397</sup>, ma soprattutto poiché, nella letteratura greca, χαλκός, χάλκεος e il prefisso χάλκεο- sono usati molto spesso in associazione a suoni e voci, per indicarne il timbro metallico<sup>398</sup>. L'ipotesi che l'appellativo χαλκίς potesse riferirsi alla sonorità del verso del volatile sembra venir confermata dal fatto che nel passo omerico (*Il.* 14, 290) il χαλκίς-κύμινδης viene definito λιγυρή, “melodioso” (ὄρνιθι λιγυρή)<sup>399</sup>.

Per quanto concerne l'identità di questo uccello, gli antichi commentatori tendevano ad assimilare la χαλκίς-κύμινδης alla γλαύξ<sup>400</sup>. Su(i)d. χ 45 Adler, invece, manifesta una certa ambiguità, poiché accosta la χαλκίς alla γλαῦξ (χαλκίς· εἶδος ὀρνέου· ἢ γλαῦξ), ma attesta al contempo l'esistenza di un uccello chiamato κυμίνδιος, ο κύμινδος, da identificarsi con l'aquila (κ 2686 Adler: κυμίνδιος· ὁ ἀετός καὶ κύμινδος).

---

<sup>394</sup> Dopo Omero, la χαλκίς compare molto di rado; viene menzionata ad es. da Parth. *Erot.* 13, che però non precisa di che specie si tratti.

<sup>395</sup> Cf. schol. *Il.* 14, 291a-b (III, pp. 633-634 Erbse); schol. Aristoph. *Av.* 261b (p. 46 Holwerda); Eust. ad *Il.* 14, 291 (III, p. 643, 35 van der Valk).

<sup>396</sup> Trad. di Abbate 2017, p. 351. Heubeck 1984, pp. 107-109, e Janko 1992, p. 197, accogliendo un'indicazione dello storiografo ellenistico Prosseno (*FGrHist.* 425 F 1 Jacoby), ritengono invece che l'ornitonimo χαλκίς alluda a Kombe-Chalkis, la madre dei Cureti eponima di Calcide d'Eubea, di cui parla Nonn. *D.* 13, 135-148. I due studiosi avvalorano questa teoria constatando che sulle antiche monete di Calcide euboica era impresso un uccello simile al gufo. Tuttavia, come osserva Krieter-Spiro 2018, p. 143 «the tradition surrounding Kombe/Chalkis probably does not date back as far as the Homeric period»; vd. anche Herzhoff 2000, p. 282.

<sup>397</sup> Vd. Handschur 1970, p. 94. In età successiva, a χαλκός e derivati fu comunque associato anche un valore cromatico; cf. ad es. Aesch. fr. 192, 2-3 R.: χεῦμα θα-λάσσης χαλκοκέραυνόν, “il flutto marino dal bagliore metallico”; cf. inoltre [Aristot.] *Col.* 793a 27.

<sup>398</sup> Diversi esempi si possono rintracciare proprio nell'*Illiade*, a partire da 5, 785-786, ove l'aggettivo χαλκεόφωνος viene riferito a Stentore per la sua voce possente e dal suono metallico (Στέντορι... χαλκεοφώνω); cf. *Il.* 18, 222. Bronzea è anche la voce di Cerbero in Hes. *Th.* 311 (Κέρβερον... χαλκεόφωνον). Per ulteriori associazioni tra il bronzo e il suono, cf. Pind. *Pae.* 2, 100-101 Maehl.; *Isth.* 7, 3; Soph. *OC* 1046; Poll. 2, 117.

<sup>399</sup> Di questo parere è già Amigues, in Blanc-de Lamberterie-Perpillou 2002, p. 126, secondo cui all'ornitonimo χαλκίς sarebbe sottesa «une métaphore acoustique»; analogamente, secondo la studiosa, è possibile che nel termine κύμινδης i Greci percepissero «en rapport avec κύμβαλον»; sulla questione, vd. anche Oreshko 2013, p. 97; vd. inoltre Driscoll 2020, pp. 285-289.

<sup>400</sup> Cf. ad es. schol. *Il.* 14, 291a (III, p. 634 Erbse), in riferimento all'uccello χαλκίς· τινὲς δὲ τὴν γλαῦκα.

Incertezza si riscontra anche tra gli studiosi moderni, divisi tra chi esclude di poter giungere a un'identificazione precisa<sup>401</sup> e chi ipotizza che questo volatile fosse una specie di gufo. Tra questi ultimi, vi sono Sommerstein, Janko, Lightfoot e Oreshko, i quali ravvisano nella κύμινδις il gufo reale (*Bubo bubo*) o l'ulula (*Surnia ulula*)<sup>402</sup>, e Johansson, che la identifica con l'assiolo (*Otus scops*)<sup>403</sup>. Herzhoff invece, seguito da Amigues, Krieter-Spiro e Hawkins, ritiene che si tratti del cuculo dal ciuffo (*Clamator glandarius*)<sup>404</sup>.

In sintesi, lontani da un'individuazione certa, si può presumere che l'uccello κύμινδις fosse un rapace notturno di colore scuro, dal verso squillante, abitatore dei monti, e chiamato anche χαλκίς verosimilmente per la sua voce acuta. In Omero, questo volatile possiede una sua dignità, giacché è ipostasi di un nume, il quale, nelle sue sembianze, raggiunge picchi che si stagliano nell'etere (*Il.* 14, 288, δι' ἠέρος αἰθέρ' ἵκανεν). Inoltre, esso possiede, secondo tradizione, una doppia denominazione, una delle quali, come si legge, di origine divina.

Si potrebbe allora supporre, come già suggeriva Medeiros, che nel fr. 63 Ipponatte intendesse parodiare la scena omerica, contenuta in *Il.* 14, 286-291<sup>405</sup>. Dalla vetta più alta del monte Ida, nella limpidezza dell'αἰθήρ, l'*habitat* della κύμινδις, ipostasi divina, verrebbe infatti calata dall'efesino nei sordidi bassifondi di una latrina (ἐν λάρῃ), mentre la sua voce squillante si tramuta in un gracchiare corvino (ἔκρωζεν)<sup>406</sup>. Va inoltre notato che fra i due ornitomi proposti nell'*Iliade*, la scelta di Ipponatte ricade su κύμινδις, che *in primis* certamente risponde alla predilezione del poeta per i vocaboli rari ed esotici, ma che è anche indicato da Omero come peculiare di un linguaggio meno nobile di quello divino (cui appartiene invece χαλκίς), ossia quello umano.

Torniamo ora alla supposizione di Degani circa la possibilità che questo frammento contenesse una similitudine uomo-κύμινδις. Alla luce delle scarse testimonianze su

---

<sup>401</sup> Vd. ad es. Dunbar 1998, p. 609.

<sup>402</sup> Vd. rispettivamente Sommerstein 1987, p. 277; Janko 1992, pp. 196-197; Lightfoot 1999, p. 450; Oreshko 2013, p. 97. Pur con la dovuta cautela, prospettano una possibile associazione *kumindis*-gufo reale anche Pollard 1977, p. 82 e Arnott 2007, p. 186.

<sup>403</sup> Vd. Johansson 2012, pp. 134-135. L'ipotesi si allinea con l'indicazione di Procl. in Plat. *Crat.* 71, 35, secondo cui la *kymindis* si chiamerebbe così poiché minuta: ἡ δὲ 'κύμινδις' παρὰ τὴν σμικρότητα τοῦ ὀρνέου, «<viene chiamata> invece *kymindis* in considerazione della piccolezza di questo uccello» (trad. di Abbate 2017, p. 351).

<sup>404</sup> Vd. Herzhoff 2000, pp. 285-294; Amigues, in Blanc-de Lamberterie-Perpillou 2002, p. 126; Krieter-Spiro 2018, p. 142; Hawkins 2013, pp. 153-154.

<sup>405</sup> Già Medeiros 1961, p. 196, infatti, osserva che «A ὄρνις λιγυρή de Homero (X 290), em que o deus Hipno não hesitou transformar-se, é por Hipónax degradada à condição de um estrígida crocitante com complacências de estercorário». Il citato verso omerico fu parodiato anche da Cratin. fr. 352 K.-A., χαλκίδα κυκλήσκουσι θεοί, ἄνδρες δὲ κύβηλιν, «gli dèi la chiamano *chalkis*, gli uomini *kybelis*»: vd. in merito Quaglia 2007, p. 243; Olson-Seaberg 2018, pp. 144-145.

<sup>406</sup> Il verbo κρώζω designa il verso di tipico di corvi e cornacchie (cf. Phot. *Lex.*, s. v. κρώζει· ὡς κόραξ ἢ κορώνη κρώζει, 1127, II, p. 450 Theod.; cf. anche Aristoph. *Eq.* 1020; *Av.* 2; 23-24; Hesych. κ 4268 Latte-Cunningham), e viene metaforicamente attribuito anche agli uomini per contrassegnarne la voce sgradevole (cf. ad es. Aristoph. *Lys.* 506: τοῦτο μὲν ὄ γραῦ σαυτῆ κρώζαις· ..., «vecchia, questo gracchiale per te»). Sull'etimologia di κρώζω, vd. *DELG* s. v.; *EDG*, s. v.

questo volatile, risulta piuttosto rischioso esprimere un giudizio sull'ipotetica caratterizzazione ipponattea del personaggio assimilato<sup>407</sup>. Tuttavia, se davvero questo frammento contiene una parodia omerica, si può immaginare che il giambografo fosse animato da intenti caricaturali e canzonatori<sup>408</sup>. Come nota Bonati, infatti, i numerosi paragoni uomo-bestia, tipici della giambografia arcaica, «presentando un modulo mutuato dall'epica, assumono un intento sarcastico e di scherno». Nel contesto ipponatteo, un eventuale paragone uomo-κύμινδης non sembra implicare in effetti nulla di positivo, giacché, rispetto al passo omerico, questa ὄρνις appare quantomeno svilita.

#### 2.4.b. Latrine e lucertole

Fr. 40

κατέπιεν ὡσπερ κερκύδιλος ἐν λαύρηι

«deglutì come lucertola in una latrina»

Questo frammento è tramandato da Herodian. *περὶ καθολ. προσ.* in cod. Vindob. Hist. gr. 10 f. 5<sup>v</sup> (ed. Hunger 23-24), il quale informa come, in Ipponatte, il termine κερκύδιλος, equivalente a κροκόδειλος, avesse accentazione proparossitona e fosse riferito alla lucertola (κερκύδειλος ὄνομα προπαροξύνεται ἐπὶ τοῦ σα[ύ]ρου τίθήμενον παρὰ τοῖς Ἴωσιν, ὡσπερ παρ' Ἰππώνακτι· fr. 40 Dg.; “il nome *kerkudeilos* ha accento proparossitono e viene attribuito dagli Ioni alla lucertola, come in Ipponatte, fr. 40 Dg.”)<sup>409</sup>. Secondo Erodoto (2, 69), infatti, furono gli Ioni ad adottare il termine κροκόδειλος anche per i coccodrilli, «perché», nota Bettarini, «simili, nella forma, alle lucertole che vivono nei muri a secco»<sup>410</sup>. In tal modo, il κερκύδιλος di Ipponatte potrebbe designare una specie particolare di lucertola, ossia la *Lacerta muralis*,

---

<sup>407</sup> Degani 1991, p. 82; 2007, p. 112, ritiene che la κύμινδης, in quanto rapace notturno probabilmente della famiglia dei gufi, potesse essere additato come un *omen infaustum*. In tal caso il personaggio in questione verrebbe presentato come una sorta di ‘uccello del malaugurio’.

<sup>408</sup> Vd. Bonati 2013, p. 31, n. 11; vd. anche Pellizer 1991, pp. 24-26; Nicolosi 2007, p. 73.

<sup>409</sup> Cf. anche il fr. 135, su cui si veda *infra*, cap. 4.a. Sull'etimologia di questo termine e sulle sue implicazioni semantiche, vd. Teijeiro 1975 (con ampia bibliografia); Hawkins 2013, pp. 36-41 e 45; Bettarini 2017a, pp. 15-23; *EDG*, s. v. Secondo Eust. ad *Il.* 11, 452 (III, p. 232, 16-18 van der Valk), in Ipponatte il termine κερκύδιλος indica un μικρὸν ζῴδιον; cf. anche *EGen. ABJ* [p. 196 Miller; 113 Cal.] = *EM.* 539, 56 Gaisf.; *EGud.* 348, 16 Sturz.

<sup>410</sup> La notizia è così riportata da Hdt. 2, 69, 3: κροκοδείλους δὲ Ἴωνες ὠνόμασαν, εικάζοντες αὐτῶν τὰ εἶδεα τοῖσι παρὰ σφίσι γινόμενοισι κροκοδείλοισι τοῖσι ἐν τῆσι αἵμασιῆσι, «sono gli Ioni ad averli chiamati coccodrilli, assimilando le loro forme alle lucertole che ci sono presso di loro, nei muri a secco» (trad. di Fraschetti, in Lloyd 1989, p. 81). Come nota ancora Bettarini 2017a, p. 16, «è proprio per questa ragione dunque che tutte le fonti disponibili specificano che in Ipponatte il termine designa la lucertola».

diffusissima nei paesi del Mediterraneo, e ricordata anche da Theocr. 7, 22 con lo zoonimo di σαῦρος (ἀνίκα δὴ καὶ σαῦρος ἐν αἰμασιαῖσι καθεύδει, «quando anche la lucertola dorme nei muriccioli») <sup>411</sup>.

Quanto al verbo iniziale del frammento, la lettura κατέπιεν, proposta da West, risulta particolarmente convincente, giacché, come nota Degani, «il verbo καταπίνω sembra adattarsi bene a sauri di ogni tipo» <sup>412</sup>.

In effetti, Hdt. 2, 70, 2 impiega καταπίνω in riferimento ai coccodrilli, in grado di ‘inghiottire’ intere le schiene di maiale, poste dagli Egizi come esca di caccia lungo il Nilo (ὁ κροκόδειλος ... ἐντυχὼν δὲ τῷ νότῳ καταπίνει, «il coccodrillo ... si imbatte nella schiena e la ingoia») <sup>413</sup>. Il verbo, inoltre, è spesso associato alle lucertole del genere gecko (γαλεώτης) <sup>414</sup>, per designarne l’atto di fagocitare le proprie esuvie, ossia le spoglie eliminate a seguito della muta. Ne reca testimonianza, ad esempio, Aelian. *NA* 3, 17: ὁ γοῦν γαλεώτης, ὡς φησι Θεόφραστος, ὅταν ἀποδύσῃται τὸ γῆρας, ἐπιστραφεὶς εἶτα μέντοι καταπιὼν ἀφανίζει αὐτό, «il gecko, secondo Teofrasto, quando si spoglia della vecchia pelle, si rigira, la inghiotte e così la fa sparire» <sup>415</sup>. Sebbene l’abitudine di καταπίνειν le *exuviae* sia costantemente riferita dalle fonti al γαλεώτης, e dunque a un tipo particolare di lucertola, è possibile che i Greci la ascrivessero anche ad altri sauri <sup>416</sup>.

Ora, καταπίνω indica l’ingestione massiccia di elementi solidi o liquidi, anche senza il supporto dei denti <sup>417</sup>: il lessema si attaglia quindi molto bene ai rettili con denominazione κροκόδειλος (o κερκύδιλος), giacché, come è noto, sia il coccodrillo che la lucertola divorano le loro prede senza masticarle <sup>418</sup>.

Torniamo ora alla similitudine del fr. 40, che ritrae una lucertola nell’atto di καταπίνειν. Non è facile dedurre a cosa si riferisse esattamente il poeta con questo

---

<sup>411</sup> Trad. di Palumbo Stracca 1993, p. 157. Come nota Gow 1952, 2, p. 137, «σαῦρος or σαύρα (2.58) is used of all the numerous species of lizard found in the eastern Mediterranean, but T.’s reference shows him to mean here that commonest in Greece and the islands—*lacerta muralis*». Sulla polivalenza dei termini σαῦρος/σαύρα, vd. Amigues 2006, pp. 5-25; sulla *Lacerta muralis* e sulle sue zone di diffusione in epoca antica e moderna, vd. Kitchell 2014, p. 112.

<sup>412</sup> Vd. rispettivamente West 1974, p. 149; 1998, p. 165, e Degani 1991, p. 285; 2007, p. 98.

<sup>413</sup> Trad. di Fraschetti, in Lloyd 1989, p. 81

<sup>414</sup> Sull’identificazione γαλεώτης/gecko, vd. ad es. Hurwit 2006, p. 121, n. 2; Kitchell 2014, pp. 112-113; Braccini, in Braccini–Macri 2018, p. 265.

<sup>415</sup> Trad. di Maspero 1998, 1, p. 183; cf. anche [Arist.] *mirab. ausc.* 66 (835a27-28); Ant. *Mir.* 20; Plin. *NH* 8, 111.

<sup>416</sup> Aristot. *HA* 600b20-23 è in effetti consapevole che tutte le lucertole, alla stregua dei serpenti, si spogliano della vecchia pelle: τὰ δὲ φολιδωτὰ ... ἐκδύνει δὲ τὸ γῆρας ὅσων τὸ δέρμα μαλακὸν ... ὄζον ἀσκαλαβώτης τε καὶ σαῦρος καὶ μάλιστα πάντων οἱ ὄφεις, «quanto agli animali a squame cornee ... mutano la vecchia pelle quelli che hanno la pelle molle ... così ad esempio il gecko, la lucertola e più di tutti i serpenti» (trad. di Vegetti, in Lanza–Vegetti 2018, p. 729); in merito, vd. Andrews 2004, p. 329.

<sup>417</sup> Come rileva Tartaglia 2019, p. 149, la prima occorrenza si incontra in Hes. *Th.* 459, in cui Crono fagocita i propri figli, ingoiandoli interi (καὶ τοὺς μὲν κατέπινε μέγας Κρόνος; cf. anche Hes. *Th.* 467, 473, 497). Con la stessa valenza, il verbo occorre anche in contesti comici: cf. ad es. Aristoph. *Ach.* 484, su cui si veda Olson 2002, p. 198; *Eq.* 693; Eur. *Cyc.* 219; Alex. fr. 76, 3-4 K.–A.

<sup>418</sup> Per altri simili comportamenti animali, cf. Arist. *HA* 594b19, in riferimento ai leoni; *HA* 605 a26, per gli elefanti; *HA* 614b27, per i pellicani.

paragone<sup>419</sup>. Particolarmente oscuro, poi, risulta il riferimento alla *λαύρη*, la latrina ove sembra agire il *κερκύδιλος* in questione. Con grande cautela, tuttavia, si può tentare di formulare qualche ipotesi.

Se Ipponatte, con questa immagine, alludeva all'ingordigia di chi fagocita grossi bocconi senza neanche masticare, o tracanna smodatamente, è possibile che il fr. 40 ritraesse un individuo della stessa razza del Sanno-airone del fr. 129. Ci troveremmo così al cospetto di un altro *animal-character* di miserabile bassezza, considerata anche l'ambientazione del frammento (ἐν λαύρη). Una conferma a questa ipotesi potrebbe provenire dall'osservazione che, in seguito, la tradizione comica ha fatto di *καταπίνω* una sorta di 'verbo dell'ingordigia'<sup>420</sup>. Eufrone, fr. 1, 28-29 K.-A. (= Ath. 9, 380b), ad esempio, riferisce il vocabolo a Lico, cuoco mangione e rapace, che depreda le offerte sacrificali (ἔθυσαν ἕτερον. τοῦ δὲ δευτέρου πάλιν / τὴν καρδίαν εἶδόν σε καταπίνοντ' ἐγώ, «sgozzarono un altro capretto. E anche del secondo ti ho visto ingurgitare il cuore»)<sup>421</sup>.

In altri testi comici, invece, *καταπίνω* denota ingordigia sessuale. Filippide, fr. 5 K.-A. (= Ath. 9, 384e-f), ad esempio, racconta come l'ἐταίρα Gnatena<sup>422</sup> amasse divorare (*καταπίνειν*) pietanze d'ogni sorta, inclusi gli ὄρχεις, i testicoli!

ἔπειτ' ἐπὶ τούτοις πᾶσιν ἦκ' ὄρχεις φέρων / πολλούς. τὰ μὲν οὖν γυναῖα τᾶλλ' ἠκκίζετο, / ἢ δ' ἀνδροφόνοσ Γνάθαινα γελάσασα / 'καλοί γε', φησίν, 'οἱ νεφροί, νῆ τὴν φίλην / Δήμητρα'. καὶ δὲ ἄρπᾶσασα κατέπιεν.

«Poi, in aggiunta a tutte queste vivande, venne con una grande quantità / di testicoli (*órchēis*). Tutte le altre donnette allora fingevano vergogna, / ma quella mangiauomini di Gnatena, scoppiando a ridere / disse: 'belli questi *nephroí*, sí, per la mia cara / Demetra!'. Poi ne prese due e li ingoiò, sicché cademmo giù supini dalle risate».

Sebbene i testicoli di animale fossero un piatto presente nelle mense dei Greci<sup>423</sup>, la comicità di questo frammento sembra scaturire dal doppio senso dell'espressione ὄρχεις

---

<sup>419</sup> Secondo West 1974, p. 149 «the simile seems designed not to illustrate a particular *style* of drinking, but the act itself; in other words, it was urine that was being drunk». Il riferimento all'urina postulato da West non è però deducibile, se non surrettiziamente, dal fatto che il frammento è ambientato in una latrina. Pertanto, come nota Degani 2007, p. 98, l'interpretazione di West «lascia perplessi»; vd. anche Degani 1984a, pp. 285-286.

<sup>420</sup> Per un elenco completo di tutte le attestazioni di *καταπίνω* in ambito comico, vd. Bagordo 2013, pp. 62-63; Tartaglia 2019, p. 149.

<sup>421</sup> Interessante è anche un frammento del dramma satiresco *Onfale* di Ione di Chio (*TrGF* 19 F 29 Sn.), in cui *καταπίνω* è riferito al ghiottone Eracle, la cui insaziabile voracità lo induce a fagocitare anche legna e carbone (ὕπὸ δὲ τῆς εὐφημίας / κατέπινε καὶ τὰ κᾶλα καὶ τοὺς ἀνθρακᾶς, «circondato da religioso silenzio / anche la legna e il carbone si pappò», trad. di Zanetto 2013, p. 225).

<sup>422</sup> Su questa figura, vd. Schiassi 1951, pp. 234-237; Bruzzese 2004; Tartaglia 2019, p. 144.

<sup>423</sup> Cf. Ath. 9, 395f.

καταπίνειν, che, oltre all'immediato riferimento al cibo, potrebbe contenere un'allusione di carattere sessuale<sup>424</sup>.

All'appetito erotico, καταπίνω sembra rimandare inoltre in Archippo, fr. 19 K.–A.: καὶ τὴν μὲν ἀφύην καταπέπωκεν † ἐψητός ἐντυχῶν, «un pesciolino ha divorato una sardina essendosi imbattuto...»<sup>425</sup>. Nonostante la corruttela testuale, molti studiosi concordano nell'individuare in questo frammento un significato *osé*, suggerito dall'ambivalenza del lessema ἀφύη<sup>426</sup>, che, da quanto attesta Ath. 13, 586b, era un frequente soprannome di cortigiane (ἐταιρῶν ἐπωνυμῖαι αἱ ἀφύαι)<sup>427</sup>.

L'uso metaforico di 'divorare', per alludere ad atti sessuali di vario genere, è attestato in greco e in latino<sup>428</sup>. Per il greco, si può citare, ad esempio, Aristoph. fr. 425 K.–A., che descrive un *cunnilingus* nel modo che segue: δαρδάπτοντα, μιστύλλοντα, διαλείχοντά μου / τὸν κάτω σπατάγγην, «mentre divora, fa a pezzi, lecca / il mio basso riccio». Come nota Pellegrino, «lo σπατάγγης è propriamente un ittionimo che definisce una specie commestibile di riccio di mare..., ma è qui usato metaforicamente in riferimento ai genitali femminili»<sup>429</sup>. L'ambiguità originata dalla confusione tra la sfera semantica del cibo e quella del sesso era dunque, in commedia, un potenziale mezzo per generare comicità.

Poiché, come si è visto, καταπίνω rimanda talora alla sfera del sesso, un'altra possibilità, già adombrata da Medeiros, è che, nel fr. 40, il poeta efesino descrivesse un uomo o una donna impegnati in qualche pratica erotica<sup>430</sup>. Una simile immagine non

---

<sup>424</sup> Il nome della cortigiana, Gnatena, derivato da γνάθος, "mascella", evoca con ogni probabilità l'ingordigia «anche sessuale, del personaggio»; vd. Tartaglia 2019, p. 144, la quale afferma inoltre che dell'ingordigia sessuale di Gnatena «è testimone Philipp. fr. 5». Sull'associazione oscena 'uso delle mascelle-fellatio', vd. inoltre Henderson 1991, p. 185.

<sup>425</sup> Trad. di Farioli 1999, p. 47.

<sup>426</sup> Come osserva Pellegrino 2000, p. 146, con l'ittonimo ἀφύη «erano designate diverse varietà di pesci di piccole dimensioni ... e soprattutto le alici».

<sup>427</sup> Vd. ad. es. Marchiori, in Canfora *et alii* 2001, 2, p. 678, n. 5, con la relativa bibliografia, e p. 722, n. 7; McClure 2003, pp. 72-73; Miccolis 2017, p. 140. Per la concezione della donna come «sexual food» nell'immaginario erotico dei Greci, vd. Henry 1991, pp. 250-268; mentre sull'associazione metaforica tra la sfera semantica del cibo e quella del sesso nella tradizione comica, vd. da ultimo Mastellari 2018.

<sup>428</sup> Per la metafora erotica del 'mangiare', in ambito latino, vd. Adams 1996, pp. 180-184.

<sup>429</sup> Vd. Pellegrino 2015, p. 251, di cui è anche la traduzione. Cf. inoltre l'esilarante *sketch* di Aristoph. *Ach.* 729-817, ove il Megarese mercanteggia con Diceopoli, tentando di vendergli le sue due figlie come se fossero due maiali. La comicità del passo è tutta giocata sul *calembour* insito nel termine χοῖρος, che in greco indica tanto il giovane porco, quanto i *pudenda muliebria*; vd. in merito Dover 1972, pp. 63-65; Henderson 1991, p. 131; Corbel-Morana 2012, pp. 44-49.

<sup>430</sup> Secondo Medeiros 1969, pp. 205-206, che attribuisce al frammento un significato osceno, poiché al termine κερκύδιλος sarebbe sotteso il significato di 'membro virile', attestato talora per il vocabolo σάυρα (cf. Stratone di Sardi, *AP* 11, 21; 12, 3; 207; 242, su cui si vd. Floridi 2007, pp. 128-129), così come per i due elementi κέρκος e δρῖλος che formano il composto κερκύδιλος (cf. Aristoph. *Thesm.* 239; Lucillio, *AP* 11, 197; e vd. Henderson 1991, p. 128; Amigues 2006, pp. 14-15; Hawkins 2013, p. 41). Medeiros ritiene inoltre che il termine λαύρη, che Sotad. 2, 1 Pow. adotta nell'accezione di "ano", potrebbe qui essere inteso come *pudenda muliebria*. Tuttavia, l'esegesi dello studioso poggia su una lettura del verbo quasi certamente errata, ossia ἐνίλλεν (da ἐνίλλω, "guardo di sbieco"), proposta in un primo momento da West 1968, p. 198, e poi ritrattata. Se si accoglie invece la seconda, definitiva, lettura di West (κατέπιεν), l'analisi di Medeiros

sarebbe nuova all'ispirazione ipponattea, giacché sembra trovare un parallelo nel fr. 34: ἡμίεκτον αἰτεῖ τοῦ φάλεω †κολάψαιε†. Come si è visto, in questo frammento viene citato il compenso preteso da una prostituta per il servizio della *fellatio*<sup>431</sup>, cui si allude tramite un verbo, κολάπτω, che appartiene al lessico zoologico. I due frammenti, dunque, potrebbero rimandare a situazioni analoghe, evocate per mezzo di un medesimo codice espressivo, basato sull'uso di immagini tratte dal mondo animale<sup>432</sup>. Lo sfondo evocato per la *performance* di questa Γνάθαινα *ante litteram* sarebbe il *set* prediletto da Ipponatte per questo genere di situazioni: una latrina<sup>433</sup>.

## 2.5. Il ladro del cane, il sibilo della vipera, la nullità della mosca

Fr. 79

	].[	
	ἀ]λοιᾶσθα[ι	
	τῆς] ἀνοιῆς ταύτη[ς	
	τῆ]ν γνάθον παρα.[	
	]ι κηρίνους ἐποι[	5
	]κάνετίλησε[	
	]χρυσολαμπέτωι ράβδωι	
	]αν ἐγγύς ἐρμίνοσ·	
Ἐρμῆς δ' ἐς Ἰππών, ακτος ἀκολουθήσας		
το]ῦ κυνὸς τὸν φιλήτην	10	
]ὡς ἔχιδνα συρίζει		
]αξ δὲ νυκτὶ βου[...(.)].[		
]καὶ κατεφράσθη[		
]δευς κατεσκη.[		
ἐμερ]μήριξε· τῶι δὲ κ[η]λητ[ῆι	15	
]ς παῦνι, μυῖαν ὄ[ς		
ὁ δ' αὐτίκ' ἔλθ, ὦν σὺν τριοῖσι μ, ἄρτυσιν		
ὄκου τὸν ἔρπιν ὁ σκότος καπηλεύει,		

viene a mancare di senso (scetticismo su tale interpretazione manifestano già Gerber 1971, pp. 167-168, e Degani 1991, p. 284).

<sup>431</sup> Vedi *supra*, cap. 1.2. A tale prestazione Ipponatte allude anche nei fr. 24 e 127, e forse nel fr. 123, su cui si vedano i commenti di Degani 2007, rispettivamente alle pp. 90, 133 e 131; cf. inoltre il fr. 151.

<sup>432</sup> McMahon 1998, p. 135, trova conferma dell'analogia sensualità di uccelli e lucertole in un passo di [Arist.] *mirab. ausc.* 13, 831b, 5-6, che associa i movimenti del sauro ἀσκαλαβώτης a quelli del δρυοκολάπτης (τὸν δρυοκολάπτῃν φασὶ τὸ ὄρνεον ἐπὶ τῶν δένδρων βαδίζειν ὡσπερ τοὺς ἀσκαλαβώτας). Secondo lo studioso «Aristotle compares the movements of the woodpecker (δρυοκολάπτῃς) in ascending trees to those of the spotted lizard or gecko (*Lacerta gecko*), perhaps resembling the erotically evocative habits of the *iunx*». In effetti, la lucertola, proprio come gli uccelli, rientrava nell'immaginario licenzioso dei Greci, tanto che veniva impiegata nella magia erotica: vd. ad es. Nock 1972, pp. 275-276; cf. inoltre Apul. *Apol.* 30.

<sup>433</sup> Sulla λαύρα come contesto osceno ricorrente in Ipponatte, e sul suo legame con il vocabolo σποδησιλαύρα, “prostituta”, “battona”, vd. Cazzato 2015, p. 7. In generale, sulla funzione della λαύρη nei frammenti di Ipponatte, vd. Miralles–Pórtulas 1988, p. 137.

«... ricever percosse ... dell'insensatezza in questione ... la mascella (colpendo di sghimbescio) ... pallidi come cera (li rese) ... ed imbrattò di merda ... aureolucante caduceo ... vicino al piede del letto. Ermete, scortatolo fin da Ipponatte, ... il ladro del cane ... come vipera fischia ... di notte (consigliando) ... e considerò ... (il cucciolo di Maia si precipitò) ... escogitò: ed all'ammaliatore ... qualcosa di poco conto, come una mosca ... e quello, tosto venuto con tre testimoni dove il losco figuro smercia il suo vinaccio trovò un tizio che ramazzava la stamberga con un cespo, giacché una ramazza non c'era, di pimpinella».

Risulta assai complesso delineare la trama di questa bizzarra avventura. Nei primi versi (1-4), l'argomento sembrerebbe essere una zuffa. Il verbo ἀλοάω (v. 2), lett. "battere il grano", assume il significato di "percuotere" già in Omero<sup>434</sup>, e con tale accezione viene impiegato anche da Aristofane, in relazione a chi malmena la madre<sup>435</sup>, e da Eronda, a proposito di una rissa consumatasi in un postribolo<sup>436</sup>. Al resoconto del parapiglia doveva verosimilmente appartenere anche il riferimento, al v. 4, alla γνάθος, "mascella" (spaccata?)<sup>437</sup>. Vengono poi descritti i sintomi della paura di una o più persone, forse coinvolte nella scazzottata: qualcuno rassomiglia alla cera per la mollezza o il pallore (v. 5, κηρίνους)<sup>438</sup>, qualcun altro se la fa sotto (v. 6, κἀνετίλησε)<sup>439</sup>.

Al v. 9 entra in scena Hermes, preceduto dalla menzione di un caduceo dorato (v. 7), quasi certamente di sua appartenenza<sup>440</sup>. Il dio scorta qualcuno a casa di Ipponatte: con ogni probabilità il personaggio definito al v. 10, τοῦ κυνὸς τὸν φιλήτην. Nei versi che

---

<sup>434</sup> Cf. *Il.* 9, 568.

<sup>435</sup> Cf. Aristoph. *Ra.* 149-150: (*scil.*: εἶ που τις) ἢ μητέρ' ἠλόασεν, ἢ πατρὸς γνάθον / ἐπάταξεν, «chi ha picchiato la madre, chi ha preso a pugni il padre». È possibile che, per questo passo, Aristofane si sia rifatto al frammento di Ipponatte, in cui pure compaiono a distanza ravvicinata (vv. 2-4) il verbo ἀλοάω e il sostantivo γνάθος.

<sup>436</sup> Cf. Herod. 2, 33-34 e 51; cf. anche Babr. 1, 98, 15-16.

<sup>437</sup> Per le proposte di integrazione del v. 4, vd. ad es. Degani 1991, p. 93.

<sup>438</sup> Sulla base di Hesych. ε 1384 Latte-Cunningham: ἐκηριώθη· ἐσκοτώθη· ἐπτοήθη· ἐθανατώθη· ἄμεινον δὲ ὠχρίασεν, "ἐκηριώθη: rimase attonito; provò sgomento; si senti morire; meglio però, impallidi"; Degani 1984b, p. 150 ritiene che il termine κήρινος vada tradotto "pallido"; vd. anche Degani 2007, p. 119; Su(i)d. ε 437 Adler; Plat. *Leg.* 633d.

<sup>439</sup> Per l'uso di questo verbo, in associazione all'impeto della paura, cf. Aristoph. *Ach.* 350-351. Secondo Degani 2007, p. 116, anche in Hippon. fr. 73, 3 il verbo τιλάω sarebbe associato a un «personaggio in preda al terrore»: ὤμειξε δ' ἰαῖμα, καὶ χολὴν ἐτίλησεν, «pisciò sangue e cacò bile». Il primo sintagma del verso potrebbe tuttavia riferirsi agli effetti di un pestaggio. Nel complesso, il fr. 73 descriverebbe così una situazione analoga a quella presentata nei primi versi del fr. 79.

<sup>440</sup> Nonostante le perplessità di West 1974, pp. 143-144, ritengo, come Medeiros 1961, p. 124, Masson 1962, p. 146, Bossi 1978/1979, pp. 149-150 e n. 4, e Degani 1984a, p. 265, che il caduceo non possa che appartenere a Hermes, di cui, come nota Degani 2007, p. 119, «è normale attributo». Cf. ad es. [Hom.] *h. Merc.* 529-530, ove Apollo dichiara solennemente a suo fratello di volergli far dono della verga dorata: ὄλβου καὶ πλοῦτου δώσω περικαλλέα ῥάβδον, / χρυσεῖην ..., «ti darò lo splendido caduceo della prosperità e della ricchezza, d'oro...» (trad. di Càssola 1975, p. 221); Pind. *Pyth.* 4, 178: Ἑρμᾶς χρυσόραπις. Per altri passi in cui compare l'associazione Hermes-caduceo dorato, vd. Degani 1991, p. 93.

seguono (11-16), i più difficili da decifrare, vengono nominati altri due animali: un serpente (v. 11) e una mosca (v. 16). Poi finalmente il testo diventa più chiaro: qualcuno si reca con dei testimoni nella topaia dove un oscuro individuo<sup>441</sup> traffica vinaccio, e lo sorprende che spazza a terra con un cespo di arbusti spinosi, perché privo di una normale scopa.

Soffermiamoci sul primo animale menzionato nel frammento al v. 10, il cane. Nonostante le obiezioni di West, che propone di leggere il verso «(Hermes...had kept safe) the burglar from the dog», e non «the burglar of the dog»<sup>442</sup>, il genitivo κυνός forma a mio parere un unico sintagma con l'accusativo che segue, τὸν φιλήτην, “ladro”. In tal modo, il v. 10 andrà riferito a un personaggio qualificato come “ladro del cane”. Lobel, Koster e Degani<sup>443</sup> ipotizzano che potrebbe trattarsi di Eracle, definito κυνοκλόπος da Aristoph. *Ra.* 605 (ξυνδεῖτε ταχέως τουτονὶ τὸν κυνοκλόπον, «presto, legate questo ladro di cani»). L'epiteto κυνοκλόπος si riferisce al rapimento di Cerbero dall'Ade, l'ultima delle fatiche compiute dal figlio di Zeus e Alcmene. Tale ipotesi appare plausibile, giacché i vv. 9-10 potrebbero contenere un'allusione parodica a *Od.* 11, 623-626. Si tratta della breve sezione della *Nekyia* in cui Eracle narra a Odisseo l'impresa del ratto di Cerbero, riferendo della partecipazione di Hermes, quale sua scorta nel regno dei morti:

καί ποτέ μ' ἐνθάδ' ἔπεμψε κύν' ἄζοντ'· οὐ γὰρ ἔτ' ἄλλον / φράζετο τοῦδέ γέ μοι κρατερότερον  
εἶναι ἄεθλον. / τὸν μὲν ἐγὼν ἀνένεικα καὶ ἤγαγον ἐξ Ἄϊδαο· / Ἑρμείας δέ μ' ἔπεμπεν ἰδὲ  
γλαυκῶπις Ἀθήνη.

«e una volta fin qui mi mandò, a prendere il cane: pensava che nessun'altra fatica sarebbe stata per me più crudele. Ma su lo portai e lo trassi fuori dall'Ade: m'era di scorta Ermete e la glaucopide Atena».

Nel fr. 79, 9-10, la qualifica di Eracle quale κυνός φιλήτης, e la funzione di Hermes come sua guida (ἀκολουθήσας), potrebbero in sostanza alludere a un episodio mitico in cui le due divinità agivano rispettivamente come ‘ladro’ (del cane) e ‘aiutante del ladro’. Pertanto, è possibile che il poeta efesino ritraesse ironicamente i due numi nelle vesti di complici e furfanti, in virtù dei loro leggendari trascorsi. D'altra parte, come osserva Hawkins, spesso Ipponatte «uses allusions to evoke specific Homeric scenes. And these allusions ... offer the basic infrastructure of parody»<sup>444</sup>.

<sup>441</sup> Sul significato del termine ὁ σκότος, vd. Degani 1984a, p. 266; 2007, p. 119.

<sup>442</sup> Secondo West 1974, p. 144, la traduzione «the burglar of the dog» sarebbe «as unnatural in Greek as in English». L'ipotesi di West è stata tuttavia efficacemente contestata da Degani 1984a, pp. 265-266. Sulla questione, vd. anche Medeiros 1961, p. 124.

<sup>443</sup> Vd. rispettivamente Lobel, in Lobel–Roberts–Wegener 1941, p. 74; Koster 1963, p. 302; Degani 1984a, p. 266; vd. anche Adrados 1959, 2, p. 46.

<sup>444</sup> Vd. Hawkins 2016, p. 239.

La parodia sembra peraltro venir alimentata dal fatto che il termine φιλήτης<sup>445</sup>, “ladro, furfante”, è spesso associato proprio a Hermes.

In [Hom.] *h. Merc.* il dio è definito ladro (v. 214: φιλητήν γεγαῶτα Διὸς παῖδα Κρονίωνος «il ladro era il figlio di Zeus Cronide»; v. 446: ... φιλήτα, Διὸς καὶ Μαιάδος υἱέ, «furfante, figlio di Zeus e di Maia»), ma anche ideatore di un imbroglio degno dei ladri (vv. 66-67: ὀρμαίνων δόλον αἰπὺν ἐνὶ φρεσίν, οἷά τε φῶτες φιληταὶ διέπουσι μελαίνης νυκτὸς ἐν ὄρῃ, «macchinando nella sua mente un inganno fuori del comune, quali ne preparano i ladri nel corso dell’oscura notte») e guida e capo dei ladri (v. 175: φιλητέων ὄρχαμος; v. 292: ἀρχὸς φιλητέων)<sup>446</sup>. In [Eur.] *Rh.* 217, invece, egli è signore dei ladri (φιλητῶν ἄναξ)<sup>447</sup>. Giacché colpevole egli stesso di furto (delle vacche di Apollo), il figlio di Maia era in effetti considerato patrono dei furfanti<sup>448</sup>.

Tuttavia, in Ipponatte Hermes verrebbe presentato non come signore, ma come ‘compare di un φιλήτης’. La caratterizzazione richiama quella del fr. 2, in cui il poeta, con tono confidenzialmente ironico<sup>449</sup>, definisce il dio φωρῶν ἐταῖρε, «compagno dei ladri»<sup>450</sup>. Tale qualifica, al v. 2, si integra con quelle (v. 1) di κυνάγχης, «strozzacani», e del suo equivalente lidio Κανδαύλης, appellativo che va verosimilmente inteso come resa di κυνάγχης<sup>451</sup>. Bettarini ritiene, in merito, che possa trattarsi di una *kennning* per indicare comicamente il ladro<sup>452</sup>. I ladri infatti, per commettere le loro rapine, avevano bisogno di eludere la sorveglianza dei cani, che «nella cultura greca, ricoprono, fin da Omero ... il ruolo tradizionale di guardiani delle case». È quindi possibile che κυνάγχης vada interpretato come un termine allusivo a una delle necessarie incombenze dei furfanti,

---

<sup>445</sup> Il termine φιλήτης compare già in Archil., fr. 49, 7 W. (che cito tuttavia secondo la proposta e la redazione di Medaglia 1976, p. 24; vd. anche Medaglia 2007, p. 130, di cui è la traduzione): <- > φιλή<τη> τε νύκτωρ περὶ πόλιν πολευμένοι, «...per il ladro che di notte si aggira per la città».

<sup>446</sup> Le traduzioni sono di Càssola 1975, *passim*.

<sup>447</sup> La qualifica di φιλητῶν ἄναξ è attribuita a Hermes anche in un epigramma epigrafico di Chio (568 McCabe): Ἐρμῆν τὸν κλέπτην τις ὑφείλετο· θερμὸς ὁ κλέπτης, | ὅς τῶν φιλητέων ὄχετ’ ἄνακτ[α] φέρων, “qualcuno si è rubato il ladro Hermes: audace è il ladro che si è portato via il re dei furfanti”.

<sup>448</sup> Le abilità ladresche di Hermes si attivano in modi diversi. In *Il.* 5, 385-391 viene ricordata la liberazione, per opera del dio, di Ares, rapito e imprigionato in un vaso di bronzo dai giganti Oto ed Efialte: l’operazione è caratterizzata come un furto (v. 390: ὁ [scil. Ἐρμῆς] δ’ ἐξέκλεψεν Ἄρηα). Secondo Willcock 1976, p. 59, Hermes «is thematically the right person to ‘steal Ares away’, for he was patron of thieves and no mean exponent of their art himself»; vd. anche Brown 1969, pp. 11 e 13; Kirk 1990, p. 101. Per la caratterizzazione di Hermes come ladro, cf. anche *Od.* 19, 395-397; Aristoph. *Pax* 400-402. Su Hermes ‘protettore dei ladri’, vd. Càssola 1975, pp. 160-163.

<sup>449</sup> Per la familiarità con cui Ipponatte, nei suoi frammenti, si rivolge a Hermes o ad altre divinità, vd. ad es. Boedeker 2016, pp. 66-70; sulla funzione comica dell’espressione φωρῶν ἐταῖρε, vd. Bettarini 2017, pp. 33-34.

<sup>450</sup> Ἐρμῆ κυνάγχη, μηιονιστί Κανδαῦλα, / φωρῶν ἐταῖρε, δεῦρό μοι σκαπαρδεῦσαι, «Ermete strozzacani, in meonio Candaule, / compagno di ladri, qua, tirami la scaperda».

<sup>451</sup> Che il termine μηιονιστί (fr. 2, 1) vada interpretato come sinonimo di ‘lidio’ è opinione condivisa da Hawkins 2013, pp. 169-172 e Bettarini 2017a, pp. 27-28. Sull’equivalenza Κανδαύλης-κυνάγχης, nel significato di “strozzacani”, vd. Bettarini 2017a, p. 28, n. 1, con relativa bibliografia; per l’etimologia di Κανδαύλης, vd. anche Hawkins 2013, pp. 167-182.

<sup>452</sup> Vd. Bettarini 2017a, pp. 28-34; cf. anche Hesych. κ 4551 Latte-Cunningham: οἱ δὲ τὸ κυνάγχη ἀντὶ τοῦ κλέπτα.

«quella cioè di dover in qualche modo eliminare i cani da guardia per poter perpetrare il furto»<sup>453</sup>. Se dunque Eracle è κυνοκλόπος, in quanto ladro del cane da guardia *par excellence*, Hermes è κυνάγχης semplicemente in quanto ladro, che per agire necessita di ‘strangolare’ i cani da guardia. In ogni caso, secondo Hesych. κ 643 Latte–Cunningham, l’appellativo Κανδαύλας, che, si è detto, dovrebbe significare anch’esso ‘strozzacani’, è attribuibile sia a Eracle che a Hermes: Κανδαύλας· Ἑρμῆς ἢ Ἡρακλῆς. Non sappiamo a cosa si riferisse esattamente Esichio con questa glossa, ma non si può escludere che alludesse a un’affinità tra i due numi, in merito alla loro relazione con i cani, mitici o meno<sup>454</sup>. D’altra parte, a modo suo, anche Eracle si può considerare un κυνάγχης, giacché, stando ad Aristoph. *Ra.* 467-468, portò via Cerbero dall’Ade ἄγχων, “stringendolo per la gola”<sup>455</sup>: (*scil.* Eracle) ὅς τὸν κύν’ ἡμῶν ἐξέλάσας τὸν Κέρβερον / ἀπῆξας ἄγχων κἀποδρὰς ὄχου λαβῶν («ti sei portato via il nostro cane Cerbero ... gli sei saltato addosso, l’hai preso per il collo e, tenendotelo ben stretto, te ne sei scappato via»). Eracle ed Hermes, dunque, sembrano talora condividere la funzione di ‘strangolacani’ e/o ‘ladro’. In tal modo, etichettando Eracle come φιλήτης, Ipponatte lo tratterebbe come un degno compagno del dio<sup>456</sup>. La testimonianza di Aristofane palesa inoltre come l’episodio di Eracle e Cerbero conoscesse una sua declinazione comica<sup>457</sup>, forse già in qualche misura anticipata proprio dal poeta efesino<sup>458</sup>.

Ammettiamo dunque che, nel fr. 79, 10, con l’espressione ‘ladro del cane’, il giambografo si riferisse davvero a Eracle, e che l’alcmenide si dirigesse a casa di Ipponatte con Hermes a fargli da guida, come era accaduto in occasione della spedizione

<sup>453</sup> Bettarini 2017a, pp. 30-31.

<sup>454</sup> Una relazione tra il nome Candaule, l’attività ladresca di Hermes e l’episodio di Eracle e Cerbero viene proposta anche da Greenewalt 1978, pp. 48-50. Secondo Bettarini 2017a, p. 33, n. 1, in ambito lidio il nome Candaule era forse connesso «con qualche episodio mitico di un dio o di un eroe ... uccisore di mostri dall’aspetto canino». Sul significato del termine Κανδαύλης, vd. Hawkins 2013, pp. 167-182; Anderson 2021.

<sup>455</sup> Già Arnott 1996, p. 704, n. 1, osserva che l’appellativo Κανδαύλης si attaglia anche a Eracle, giacché l’alcmenide «slew Orthrus, the two-headed dog of Geryones, and later carried off Cerberus from the underworld with his hands squeezing the dog’s throat (ἄγχων *Ar. Ran.* 467f.)». Cf. anche [Apollod.] 2, 5, 12, secondo cui Eracle portò via Cerbero dall’Ade ἄγχων τὸ θηρίον.

<sup>456</sup> Occorre ricordare inoltre che, nella tradizione mitica, fra i molteplici tratti che caratterizzavano Eracle rientrava anche l’attitudine al furto e all’inganno. Lo si desume, ad esempio, dall’episodio della rapina dei cavalli ai danni di Ifito, di cui reca notizia *Od.* 21, 22-30; o del furto della mandria di Gerione, ricordato da Hes. *Th.* 287-294 e 979-983; Stesich. fr. 5-83 D.– F.; [Apollod.] 2, 5, 10. Sulla rappresentazione di Eracle ‘ladro’ e ‘astuto ingannatore’ nel mito greco, vd. Brelich 2010, pp. 203-206.

<sup>457</sup> Vd. Galinsky 1972, pp. 82-91. È possibile che l’episodio del ratto di Cerbero dagli inferi fosse oggetto di parodia anche in un dramma satiresco di Sofocle, intitolato *I Satiri al Tenaro* (fr. 198a-e R.), che si ritiene narrasse la discesa di Eracle nel regno dei morti attraverso il Capo Tenaro: vd. Jouanna 2018, p. 563.

<sup>458</sup> Come osserva Alexandrou 2016a, p. 226, è possibile che «Hipponax (and more generally *iambos*) exploited Heracles’ comic potential long before Comedy did». Su Eracle come personaggio comico, oltre al già citato Galinsky 1972 (part. pp. 81-100), vd. da ultimo Papachrysostomou 2021, p. 39, con ampia bibliografia. In generale, un’intonazione comica è comune a tutti quei frammenti in cui il poeta efesino interagisce con la divinità: cf. ad es. i fr. 10; 42; 44.

nell’Ade. In tal caso, si può pensare che la coppia divina prendesse parte attiva alle sgangherate avventure di Ipponatte e dei suoi comparì e/o avversari. Una trovata narrativa, questa, non inconsueta per il poeta di Efeso: come ha rilevato Hawkins, infatti, una delle tecniche usate da Ipponatte per alimentare la parodia è proprio la miscela tra «epic narrative cues and contemporary figures», tra «myth and quotidian realism»<sup>459</sup>.

In altre parole, l’intersezione tra piano mitico e ‘subumano’, così come l’interferenza tra dèi/eroi e individui di bassissima lega, spesso in Ipponatte genera un effetto comico. Questo meccanismo narrativo è particolarmente evidente nei frammenti che alludono a situazioni, personaggi ed episodi odissiaci<sup>460</sup>. È stato notato, ad esempio, che «il pittoresco pugilato» con cui Ipponatte minaccia di stendere Bupalò nei fr. 121-122 avrebbe come modello la rissa tra Odisseo e Iro, descritta in *Od.* 18, 1-107<sup>461</sup>. Ancora, il personaggio di Arete potrebbe rappresentare la controfigura comica dell’omonima regina dei Feaci, incestuosa sposa-nipote, o forse sposa-sorella, di Alcinoò<sup>462</sup>. È perfino possibile che i fr. 74-77 riproducessero una «mock mini-epic» dal titolo ‘Odissea’ (o simili), focalizzata sull’episodio dei Feaci<sup>463</sup>.

Tuttavia, oltre alla figura di Odisseo, è probabile che Ipponatte guardasse con un certo interesse anche a quella di Eracle. Le sue avventure sembrano infatti essere argomento dei fr. 105-106. Nel fr. 105, 10, ad esempio, viene nominata l’idra di Lerna (Ἰϋδρον ἐν Λέρνῃ): questo «ed altri indizi minori rivelano che in questi versi Ipponatte parlava – in chiave ovviamente parodica – delle famose ‘fatiche’ di Eracle»<sup>464</sup>. Alexandrou ha notato inoltre che nei due frammenti la rievocazione delle mitiche imprese dell’eroe doveva mescolarsi al racconto di «contemporary real life setting in Asia Minor». Lo si deduce, ad esempio, dal riferimento a Cicone (fr. 105, 17: ]Κίκων..])<sup>465</sup>, o a Mileto (fr. 106, 2: ]ν ἐς Μίλητον ἐξεκ[). D’altra parte, a parere della studiosa, la rappresentazione umoristica di Eracle, diffusissima nella tradizione comica successiva, rendeva l’alcmenide «a useful figure to fit within the Hipponactean world of grotesques, burglars, browlers, and

---

<sup>459</sup> Vd. Hawkins 2016, pp. 229-252, in part. p. 235; vd. inoltre Pòrtulas 1985, p. 125.

<sup>460</sup> Vd. ad es. Degani 1984a, pp. 188-189; Rosen 1990, pp. 11-25; Alexandrou 2016b, pp. 31-44, la quale, peraltro, ipotizza una possibile assimilazione tra il personaggio di Ipponatte e quello di Odisseo anche nel fr. 79, per via dell’intervento di Ermes, in veste di presunto patrono del poeta (pp. 34-35); Guasti 2019.

<sup>461</sup> Vd. Rosen 1990, pp. 15-17; Degani 2007, p. 130.

<sup>462</sup> Vd. Rosen 1990, p. 22; Degani 2007, p. 88. Sulla parentela tra Alcinoò e Arete cf. *Od.* 7, 54-55 (su cui vd. Hainsworth 1982, p. 232); Hes. fr. 222 M.–W. attesta che i due sovrani feaci erano fratello e sorella (Ἡσίοδος δὲ ἀδελφὴν Ἀλκινόου τὴν Ἀρήτην ὑπέλαβεν); in merito vd. anche Miralles–Pòrtulas 1988, pp. 52-53; Bettarini 2017a, pp. 107, e n. 5, pp. 107-108.

<sup>463</sup> Vd. Alexandrou 2016a, p. 219; 2016b, pp. 37-39. Sui fr. 74-77, per cui è stato ricostruito il titolo ΟΔΥ[ΣΣΕ, si vedano, ad es., Rosen 1990, pp. 22-25; Degani 2007, p. 116. Altrove, tuttavia, Ipponatte guarda anche all’*Iliade*: cf. i fr. 23 e 72.

<sup>464</sup> Vd. Degani 2007, pp. 123-124. Al v. 12 di questo frammento ricompare inoltre il termine φιλήτης, in caso accusativo (]νεσθαι φιλήτην). Lo stato estremamente lacunoso del frammento rende tuttavia impossibile pronunciarsi oltre.

<sup>465</sup> Cicone è l’indovino-ciarlatano più volte citato da Ipponatte: cf. i fr. 3; 78, 7; 129e; \*188.

gluttons»<sup>466</sup>. Non si può escludere dunque che un analogo espediente narrativo, basato sulla combinazione della dimensione mitica con quella dell'*hic et nunc*, venisse sfruttato da Ipponatte anche nel fr. 79.

L'*allure* parodica di questo frammento è stata rilevata anche da Bettarini, sulla base di considerazioni linguistiche. Anzitutto, per la presenza dell'epiteto χρυσολάμπετος al v. 7, *hapax* riferito alla ῥάβδος di Hermes (?), che «conferisce un tono epicheggiante a tutto il passo»<sup>467</sup>. Inoltre, al v. 3 (τῆς] ἀνοίης ταύτη[ς), Ipponatte adotta il termine ἀνοίη. Pur mancando «di un preciso corrispondente omerico», questa forma è riconducibile all'epica<sup>468</sup>. «Ovviamente», conclude lo studioso, «nel caso di Ipponatte c'è da credere che l'utilizzo di un termine che, almeno formalmente, allude all'epica, sia da valutare in chiave parodica»<sup>469</sup>. Infine, nel v. 15 si riscontra la forma ἐμερ]μήριξε<sup>470</sup>, che non solo è modellata sugli aoristi omerici in -ξα da presenti in -ζω, rarissimi nella poesia giambica ed elegiaca, ma che deriva da un verbo – μερμηρίζω – che «dopo Omero è usato esclusivamente a fini parodici»<sup>471</sup>.

Torniamo ora al testo del frammento. Al v. 11, è presente un nuovo riferimento al mondo animale, sotto forma di similitudine (ὡς ἔχιδνα συρίζει). Koster ritiene che anche questo verso fosse riferito a Cerbero, e che fosse presente un pronome relativo, attribuito al cane infernale «qui ... 'ut vipera sibilat'»<sup>472</sup>. L'ipotesi non si può scartare a priori, giacché Cerbero è il figlio di Tifone ed Echidna, e nelle fonti iconografiche, presenta una «interferenza tra cane e serpente»<sup>473</sup> (tav. 7).

Un'altra possibilità è che il soggetto del v. 11 sia lo stesso Hermes, il quale, come nota Degani, «nell'inno a lui dedicato ... si compiace di ἀποσυρίζειν»<sup>474</sup>. In [Hom.] *h. Merc.* 280, il figlio di Maia, dopo aver mentito ad Apollo circa la sua responsabilità nel furto

<sup>466</sup> Vd. Alexandrou 2016a, pp. 226.

<sup>467</sup> Vd. Bettarini 2017a, pp. 43-44.

<sup>468</sup> Rispetto all'atteso ἀνοίη, ἀνοίη sarebbe infatti variante generata in base a un processo di «prolungamento» per ragioni metriche, ravvisabile in lessemi omerici quali ὁμοίος e γελοίος: in merito, vd. Catenacci 1996.

<sup>469</sup> Vd. Bettarini 2017a, pp. 73-76, *passim*; e Degani 1984a, p. 183, il quale osserva che una delle peculiarità di Ipponatte è quella di «mescolare abilmente la forma aulica al contenuto 'plebeo' e viceversa, sempre allo scopo di trarne impensati effetti parodici».

<sup>470</sup> Come osserva Bettarini 2017a, p. 43, «l'integrazione di Lobel al papiro ossirinichita che tramanda il verso è pressoché sicura».

<sup>471</sup> Vd. Bettarini 2017a, p. 44, che rinvia a *DELG*, s. v. μέρμερος; sull'aoristo ἐμερ]μήριξε, inteso come epicismo, vd. anche West 1974, p. 104; Hawkins 2013, p. 136.

<sup>472</sup> Vd. Koster 1963, p. 302; vd. anche Degani 1991, p. 94.

<sup>473</sup> Vd. Mainoldi 1981, p. 14. Secondo [Apollod.] 2, 5, 12, Cerbero aveva τὴν δὲ σὺρὰν δράκοντος, κατὰ δὲ τοῦ νότου παντοίων εἶχεν ὄφειων κεφαλὰς, «la coda di serpente e sul dorso teste di serpenti di ogni tipo» (trad. di Ciani, in Scarpi 1996, p. 151). Secondo Ecateo (*FGrHist* 1 F 27 Jacoby), Cerbero non era un cane, ma uno spaventoso serpe. Ofioformi (e policefali) sono peraltro i due mostri fratelli di Cerbero, nati da Echidna e Tifone: il cane Orto e l'Idra di Lerna. Sulla discendenza di Echidna, cf. Hes. *Th.* 304-315; Baglioni 2017, pp. 47-48; Ricciardelli 2018, pp. 137-138; sull'aspetto ofioforme di Orto e Cerbero, vd. Mainoldi 1984, pp. 41-43.

<sup>474</sup> Vd. Degani 2007, p. 119.

delle vacche, distoglie lo sguardo dal fratello divino “fischiando” (ἀποσυρίζων), in attesa della replica. Secondo Richardson e Vergados, ἀποσυρίζω, come altri composti di συρίζω, può indicare disprezzo e indifferenza<sup>475</sup>. Nel contesto ipponatteo, tuttavia, l’ipotetico fischio di Hermes sembra evocare altro, giacché il verbo viene associato al sibilo della vipera. A tal proposito, occorre osservare che per i Greci il sibilo del serpente segnala perlopiù un’intenzione intimidatoria, minatoria o aggressiva<sup>476</sup>. Questo doveva senz’altro valere anche per l’ἔχιδνα, ossia il serpente più temuto e giudicato più perfido<sup>477</sup>. Lo attesta, ad esempio, [Aeschyl.] *Prom.* 355, dove Tifone, il mostro anguiforme dalle cento teste di serpe, coniuge di Echidna, sibilando ‘spira terrore’ (συρίζων φόβον) dalle spaventose mascelle (σμερδναῖσι γαμφηλαῖσι).

Il *topos* del sibilo del serpente, inteso come minaccia di aggressione, si incontra anche in ambito comico. In Aristoph. *Plut.* 688-690, Carione, al fine di inibire una vecchia che tenta di sottrarre cibo dall’altare di Pluto più rapidamente di lui, le addenta una mano, fischiando come un ὄφης (τὸ γράδιον δ’ ὡς ἦσθετο δὴ μου τὸν ψόφον, / τὴν χεῖρ’ ὑφείρει· κᾶτα συρίζας ἐγὼ / ὁδᾶξ ἐλαβόμεν ὡς παρείας ὦν ὄφης, «sentendomi muovere, la vecchia allunga una mano e io gliela addento, sibilando come un serpente»)<sup>478</sup>. È possibile dunque che, al v. 11, Hermes fosse descritto nell’atto di intimorire qualcuno con un sibilo viperino.

Troppo esiguo il testo dei vv. 12-15 per poterne tentare un’interpretazione. Degani ritiene che il soggetto sia sempre Hermes<sup>479</sup>, a cui sarebbe riferito anche l’*hapax* κλητής, “ammaliatore”<sup>480</sup>, e a cui si attaglia l’azione notturna (νυκτί, v. 12)<sup>481</sup>.

<sup>475</sup> Vd. Richardson 2010, p. 192, e Vergados 2013, p. 434.

<sup>476</sup> In taluni casi, tuttavia, il sibilo della vipera veniva identificato con un richiamo erotico; cf. ad es. Aelian. *NA* 1, 50 (su cui si veda Bettini 2018, p. 88).

<sup>477</sup> Che la vipera fosse il serpente più temuto lo dimostra il fatto che nell’immaginario greco Echidna si identificava con un mostro. Sul mito di Echidna, vd. ad es. Visintin 1997; in generale, sulla simbologia della vipera nel mondo greco, vd., da ultimo, Baglioni 2017, pp. 40-45.

<sup>478</sup> Trad. di Albini, in Albini-Barberis 2003, p. 51. Su questo passo, vd. Sommerstein 2001, p. 182. L’associazione sibilo del serpente-minaccia di violenza compare in numerosi altri passi della letteratura greca; Aelian. *NA* 6, 63, ad esempio, racconta la storia di un serpe, che, per difendere dai briganti il fanciullo che lo aveva allevato, emise un sibilo così acuto e rabbioso, da instillare terrore e tremore nei malfattori (συρίσας ὄξυ, οἶον ὄργισμένους, ἐξέπληξέ τε ἐκείνους, τρόμος τε αὐτοῦς καταλαμβάνει); in merito, vd. ad es. Sancassano 1997, pp. 101-102 e 156-159.

<sup>479</sup> Vd. Degani 1991, p. 94; 2007, p. 119.

<sup>480</sup> Vd. Bossi 1978/1979, p. 149, n. 4. Secondo schol. Pind. *Ol.* 9, 50b (p. 279 Drachmann), la ράβδος di Hermes sarebbe κλητική: ὅτι [δὲ] κλητική ἢ ράβδος καὶ κατεργάσασθαι δύναται, Ὅμηρός φησιν ἐπὶ τοῦ Ἑρμοῦ (ε 47-48): εἴλετο δὲ ράβδον, τῆ τ’ ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει, / ὦν ἐθέλει, τοὺς δ’ αὐτε καὶ ὑπνώοντας ἐγείρει, “poiché il caduceo è magico ed è in grado di compiere incantesimi, Omero dice di Hermes (*Od.* 5, 47-48): «prese la verga: incanta con essa gli occhi degli uomini / che vuole, e altri, dormienti, invece li sveglia».

<sup>481</sup> In *Il.* 24, 679-681, il dio compare intento a escogitare piani, mentre gli uomini dormono. Analogamente, in [Hom.] *h. Merc.* 66-67, Hermes macchiana inganni (ὄρμαίνων δόλον), come fanno i ladri μελαίνης νυκτὸς ἐν ὄρη; cf. anche [Hom.] *h. Merc.* 290, dove Hermes viene apostrofato da Apollo come μελαίνης νυκτὸς ἐταῖρε.

Verosimilmente, al v. 16 è presente una nuova comparazione col mondo animale: ]ς παῦνι, μυῖαν ᾧ<sup>482</sup>. L'espressione ha creato non poche perplessità, giacché non è del tutto chiaro il significato del termine παῦνι. Esichio lo spiega maldestramente, rinviando ad accezioni contrastanti, in π 1146: παυνί· μικρόν. οἱ δὲ μέγα. ἢ ἀγαθόν; π 1147: παυνίς· ἀπόχρεως; π 1148: παῦνον· μέγα (tutte le glosse secondo l'edizione di Hansen). Secondo Bossi, «tra le varie *explicationes* esichiane la più peculiare sembra ἀπόχρεως», termine che «equivarrà a 'superfluo, inutile'»<sup>483</sup>. Il valore così postulato per παῦνι si adatta sia alla glossa esichiana παυνί· μικρόν, sia all'ipotesi etimologica di Chantraine, che prospetta per παῦνι una corradicalità con παῦρος, "piccolo, poco"<sup>484</sup>. Di qui l'ipotesi del paragone con la mosca, che, osserva ancora Bossi, «per gli antichi ... indicava, per antonomasia, qualcosa di 'insignificante'»<sup>485</sup>. L'associazione mosca-nullità compare in effetti anche in Herond. 1, 15 (ἐγὼ δὲ δρᾶίνω μυῖ' ὄσσον, «io poi ho forza quanto una mosca»)<sup>486</sup> e Call. fr. 784 Pf. (οὐδ' ὄσσον μυῖης στυγερῶν ἐμπάζετο λόγων, «non si curava delle odiose parole quanto [non ci si cura] di una mosca»)<sup>487</sup>, due poeti che furono ammiratori ed emuli di Ipponatte<sup>488</sup>.

<sup>482</sup> Dopo il termine μυῖαν, Bossi 1978/1979, p. 151, ha riconosciuto nel papiro un ω, che ipotizza sia la prima lettera di ὄς. In tal modo, secondo lo studioso, al v. 16 comparirebbe un paragone, costruito per mezzo di anastrofe, come in Semon. fr. 5 W<sup>2</sup>. (= 12 Pell.–Ted.): πῶλος ὄς; o fr. 18 W<sup>2</sup>. (= 22 Pell.–Ted.): ἵππος ὄς.

<sup>483</sup> Vd. Bossi 1978/1979, p. 150: lo studioso deduce il significato dagli autori cristiani tardi, i quali testimoniano l'accezione di *suppellectilia* per il neutro plurale ἀπόχρεα.

<sup>484</sup> Vd. DELG, s. v.

<sup>485</sup> Cf. ad es. Luc. *Musc. enc.* 12: ἐλέφαντα ἐκ μυῖας ποιεῖν "fare di una mosca un elefante". In generale, sulla simbologia della mosca nel mondo greco, vd. ad es. Maiullari 2003; Franco 2003, pp. 173-178.

<sup>486</sup> Trad. di Di Gregorio 1997, p. 5. Su questo passo di Eronda, e per una raccolta di luoghi greci e latini in cui compare l'associazione mosca/debolezza o pochezza, vd. Headlam–Knox 1922, pp. 18-19.

<sup>487</sup> Il frammento callimacheo si riferiva a Eracle, incurante delle ingiurie di qualcuno quanto di una mosca; ma sull'autenticità del fr. 784 Pf. (= 142 Mass.), vd. Massimilla 1996, p. 467, di cui è anche la traduzione.

<sup>488</sup> Sulla fortuna di Ipponatte presso gli alessandrini, vd. ad es. Degani 1973;1984, pp. 34-57; 171-186.

### Capitolo 3. Gli animali nelle metafore erotiche

#### Il riccio e l'incesto

Fr. 69

ωσ[  
ημε[  
ανδ[  
ταρσ[  
φερο[  
γρύζουσ'.[ 5  
τὸν θεοῖσι<ιν> ἐχθρὸν τοῦτον, ὃς κατευδούσης  
τῆς μητρὸς ἐσκύλευε τὸν βρύσσον  
τυφλὸν π[  
καὶ χωλὸν[ 10

«... grugnando ... quest'uomo odioso agli dei, che mentre sua madre dormiva, le metteva a sacco il riccio (di giù) cieco ... e zoppo...».

Nei vv. 7-8 di questo frammento<sup>489</sup>, Ipponatte dileggia il suo avversario, accusandolo d'incesto con la propria madre<sup>490</sup>: è opinione comune, cui mi allineo, che il bersaglio del poeta sia da individuare in Bupalò<sup>491</sup>, definito μητροκοίτης nel fr. 20, 2: τούτοισι θηπέων τοὺς Ἐρυθραίων παῖδας / ὁ μητροκοίτης Βούπαλος σὺν Ἀρήτη / <x -> ὑφέλξων τὸν δυσώνυμον †ἄρτον†, «con tali vezzi smagando l'eritrea progenie / Bupalò, quel concubino di sua madre, assieme ad Arete / ... per tirar giù l'infame (prepuzio)»<sup>492</sup>.

Degani osserva che la comicità dei vv. 7-8 scaturisce dal «contrasto fra la militaresca impresa del nostro eroe ed il sonno della sua inconsapevole genitrice»<sup>493</sup>. A tale 'impresa', Ipponatte fa riferimento al v. 8, per mezzo di due metafore: una di carattere bellico e l'altra di natura zoologica. L'immagine marziale<sup>494</sup> è introdotta dal verbo

<sup>489</sup> Il frammento è tramandato da *P. Oxy.* 2174 fr. 1 col. II, in modo assai incompleto. I vv. 7-8, giuntici per intero, sono invece traditi da Tzetz. *Exeg. II.* A 118 [C] (p. 22 Lolos).

<sup>490</sup> Un'interpretazione diversa è proposta da Masson 1962, p. 141, secondo cui il sintagma κατευδούσης τῆς μητρὸς andrebbe inteso come un genitivo assoluto. In tal modo, il personaggio maschile profiterrebbe del sonno della madre della propria amante, per giacersi con lei. Tuttavia, come osserva Degani 2007, p. 114, «postulare l'esistenza di una improbabile figlia non pare il caso»; vd. anche Tedeschi 1981, pp. 44-45.

<sup>491</sup> Vd. Medeiros 1961, p. 106; Degani 1991, p. 84; 2007, p. 114; Gerber 1997, pp. 85-86.

<sup>492</sup> Sulle problematiche testuali legate al fr. 20, vd. Degani 1991, p. 39; Tsantsanoglou 2010, pp. 16-17.

<sup>493</sup> Vd. Degani 1984a, p. 262; 2007, p. 114. Per il tema dei rapporti sessuali con persone avvinte dal sonno, cf. Cratin. fr. 3 K.-A., su cui si veda Bianchi 2016, pp. 46-49; Paolo Silenziario, *AP* 5, 275. Congiungersi con una donna dormiente doveva essere percepito come un atto particolarmente disdicevole, giacché, come dichiara Zeus stesso in Pl. Com. fr. 43, 1 K.-A.: γυνὴ καθεύδουσ' ἐστὶν ἀργόν, «una donna addormentata è qualcosa che non serve a niente» (trad. di Beta 2009, p. 223, di cui vd. la n. 194).

<sup>494</sup> Ipponatte ricorre al lessico bellico per una metafora erotica anche nel fr. 23: vedi *supra*, cap. 1.2.

σκυλεύω, il cui preciso valore semantico è “depredare delle armi un nemico (morto)”<sup>495</sup>. A titolo di esempio, si possono citare passi, quali Hdt. 1, 82, 5, Λακεδαιμονίων Ὀθρυάδης σκυλεύσας τοὺς Ἀργείων νεκροὺς καὶ προσφορήσας τὰ ὄπλα ..., «lo spartano Othryades, dopo aver spogliato i cadaveri degli Argivi e trasportato le armi...»<sup>496</sup>, o Thuc. 4, 44, 3 (οἱ δὲ Ἀθηναῖοι ... τοὺς τε νεκροὺς ἐσκύλευον)<sup>497</sup>. Interessante, ancora, è la testimonianza di Plut. *quaest. conv.* 13, 2 (742d), che, per enfatizzare la viltà di Paride, imbelli al punto da accettare l’onta della spoliatura da vivo, accosta σκυλεύω a ζάω, quasi in funzione ossimorica (ἐσκυλευμένου ζῶντος). L’uso di σκυλεύω rende dunque l’immagine ipponattea assai incisiva, giacché il sarcasmo circa l’‘eroismo’ del protagonista risulta amplificato dall’associazione tra corpo inerte (della propria madre dormiente) e cadavere inerme (del nemico sconfitto).

Alla metafora bellica, Ipponatte ne lega poi una seconda. Il bottino del degenerato ‘eroe’, ossia la *vulva* della propria madre, viene definito βρύσσος, termine poco comune con cui i Greci indicavano un tipo di riccio marino<sup>498</sup>. Ne abbiamo notizia da Arist. *HA* 530b, che classifica il βρύσσος come un sottogenere di ἐχίνος:

Ἔστι δὲ γένη πλείω τῶν ἐχίνων ... δύο γένη τό τε τῶν σπατάγγων καὶ τὸ τῶν καλουμένων βρύσσων· γίνονται δ’ οὗτοι πελάγιοι καὶ σπάνιοι

«vi sono numerosi generi di ricci ... due generi sono quello degli *spatangoi* e quello dei cosiddetti *bryssoi*: sono animali pelagici e rari»<sup>499</sup>.

<sup>495</sup> Una prima attestazione si incontra in [Hes.] *Sc.* 468, che riferisce il verbo al cadavere di Cicno, depredato delle armi da Eraclio e Iolao (Κύκνον σκυλεύσαντες ἀπ’ ὤμων τεύχεα καλὰ). Il verbo è attestato anche in contesti in cui si fa riferimento a una spoliatura dei nemici ancora vivi, ma molto più di rado; cf. ad es. Lys. 12, 40.

<sup>496</sup> Trad. di Antelami in Asheri 1988, p. 95; cf. ancora Hdt. 9, 80, 3.

<sup>497</sup> Cf. anche Thuc. 4, 72, 4; 5, 74, 2; Polyb. 1, 11, 15.

<sup>498</sup> Anche nel verbo γρύζω (v. 6), letteralmente “grugnire” (dei maiali) potrebbe celarsi una metafora zoologica: cf. schol. *rec.* Aristoph. *Plut.* 17f (p. 9 Chantry). Tuttavia, lo stato oltremodo lacunoso del frammento, che, come nota Degani 2007, p. 115, non consente neanche di stabilire se γρύζουσ’ sia una terza persona plurale dell’indicativo o un participio femminile, impedisce di sbilanciarsi circa il valore semantico attribuito alla forma. Come ha messo in luce Beta 2004, pp. 88-89, in Aristofane, γρύζω talvolta viene usato «per ridicolizzare la voce di alcuni personaggi negativi», soprattutto quando designa borbottio o lamentela; in altri casi, però, il verbo assume il semplice significato di “aprir bocca”, “parlare”: cf. Hesych. γ 940 Latte–Cunningham; schol. Aristoph. *Eq.* 294c (p. 74 Jones–Wilson). Anche in Callimaco (fr. 194, 60 Pf.) ed Eronda (3, 37 e 85; 6, 34), due poeti emuli di Ipponatte, il verbo ricorre perlopiù con il significato neutro e generico di “parlare”.

<sup>499</sup> Trad. di Vegetti, in Lanza–Vegetti 2018, pp. 333-335. Cf. anche Hesych. β 1262 Latte–Cunningham: βρύττος· εἶδος ἐχίνου πελάγιου, ὡς φησιν Ἀριστοτέλης, “*bryttos*: tipo di riccio marino, come attesta Aristotele”; Poll. 6, 47. Per l’etimologia di questo termine, vd. *EDG*, s. v.; Skoda 1985; Hawkins 2013, pp. 67-68.

Nella tradizione comica, al riccio – terrestre o marino – veniva spesso attribuito un significato osceno<sup>500</sup>. Lo testimonia Aristoph. fr. 425 K.–A., che, come si è visto, descrive un *cunnilingus* nel modo che segue: *δαρδάπτοντα, μιστύλλοντα, διαλείχοντά μου / τὸν κάτω σπατάγγην* («... mentre divora, fa a pezzi, lecca il mio basso riccio»)<sup>501</sup>. Inoltre, in *Lys.* 1168-1170, il commediografo inserisce il toponimo Ἐχινούης (Echinunte), che «richiama, per assonanza, il termine ἐχῖνος»<sup>502</sup>, in una lista di nomi geografici, che, tramite un gioco di doppi sensi, alludono tutti alla sfera sessuale:

τὸ δεῖνα τοίνυν παράδοθ' ἡμῖν τουτονὶ / πρότιστα τὸν Ἐχινούητα καὶ τὸν Μηλιᾶ / κόλπον  
τὸν ὄπισθεν καὶ τὰ Μεγαρικὰ σκέλη

«E allora, per cominciare, dateci Echinunte: è qui (...) e il golfo Maliaco, che sta dietro, e le gambe di Megara»<sup>503</sup>.

Secondo Corbel-Morana, l'associazione riccio-*vulva* potrebbe dipendere da una somiglianza del loro aspetto esteriore. Il riccio infatti, nota la studiosa, è «hérissé de piquants noirs, mais aussi le corps mou et rose que renferme sa cavité justifient l'analogie»<sup>504</sup>. Ma forse, nel frammento ipponatteo, la metafora del βρύσσος potrebbe racchiudere anche ulteriori significati.

Da quanto attesta Ath. 3, 91d-e, il riccio, terrestre e marino, era considerato un animale dotato di armi – gli aculei – usati come strumento di difesa in caso di pericolo:

οἱ ἐχῖνοι, λέγω δὲ καὶ τοὺς χερσαίους καὶ τοὺς θαλαττίους, καὶ ἑαυτῶν εἰσι φυλακτικοὶ πρὸς  
τοὺς θηρῶντας, προβαλλόμενοι τὰς ἀκάνθας ὥσπερ τι χαράκωμα

«i ricci, intendo dire sia quelli di terra sia quelli di mare, si difendono dai predatori mettendo fuori le spine come una palizzata».

A maggior riprova, Ateneo cita anche un frammento di Ione di Chio (fr. 44 Leur. = *TrGF* 19 F 38 Sn.), dall'intonazione apparentemente leggera<sup>505</sup>, in cui le doti strategiche del leone sono messe a confronto con quelle dell' ἐχῖνος:

<sup>500</sup> Per il significato osceno dei termini βρύσσος, σπατάγγης, ἐχῖνος, vd. Henderson 1991, pp. 22 e 142; Corbel-Morana 2012, p. 44 e n. 105; Shaw 2014, p. 558 e n. 14; Pellegrino 2015, pp. 251-252.

<sup>501</sup> Trad. di Pellegrino 2015, p. 251; sul frammento, vd. *supra*, cap. 2.4.b.

<sup>502</sup> Vd. Mastromarco, in Mastromarco–Totaro 2006, p. 418, n. 222; vd. anche Henderson 1991, p. 142, secondo cui, il toponimo Echinunte sarebbe «a pun on ἐχῖνος».

<sup>503</sup> Vd anche Aloni 1995, p. 101; Bednarek 2017, p. 14.

<sup>504</sup> Vd. Corbel-Morana 2012, p. 44. Analogamente, Henderson 1991, p. 142, afferma che la metafora oscena del riccio «probably derives from the prickly appearance of this creature, but may possibly allude to another use of the word to mean hole, cavity, or vase». D'altra parte, il termine κόγχη, “conchiglia”, nella tradizione comica possiede spesso il significato di ‘vagina’; cf. ad es. Aristoph. *Vesp.* 589; *Ra.* 485; vd. anche Shaw 2014, p. 261; Perusino 2020, p. 305.

<sup>505</sup> Sulla possibilità che il frammento appartenesse a un dramma satiresco, vd. Lecocq 2013, p. 213.

ἀλλ' ἔν τε χέρσῳ τὰς λέοντος ἦνεσα / ἢ τὰς ἐχίνου μᾶλλον οἰζυρὰς τέχνας: / ὅς εὔτ' ἂν ἄλλων  
κρεισσόνων ὄπιμῃν μάθη, / στρόβιλος ἀμφάκανθον εἰλίξας δέμας / κείται δακεῖν τε καὶ θιγεῖν  
ἀμήχανος.

«Ma gli inganni del leone in terraferma sono solito lodare / più di quelli miserevoli del riccio;  
/ che quando d'altri più forte avverte l'assalto ostile, / in un viluppo avvolto il corpo irto  
d'aculei / giace, impossibile da mordere e da toccare».

L'immagine del βρύσσος potrebbe quindi essere stata suggerita a Ipponatte sia dall'aspetto esteriore di questa creatura marina, sia dal fatto che il riccio (di ogni specie) era considerato un animale 'armato'. In tal caso, la composita metafora espressa dal sintagma ἐσκύλευε τὸν βρύσσον giocherebbe su più livelli. All'associazione madre dormiente/nemico morto, cui sembra alludere il verbo σκυλεύω, se ne affiancherebbe una seconda, ossia quella bottino/riccio – ove il βρύσσος sarebbe da intendersi tanto come arma, quanto come *vulva*. Ipponatte sembra avvalersi dunque di un'immagine decisamente ironica per formulare contro Bupalò l'accusa, piuttosto seria, di μητρομιξία<sup>506</sup>. La possibile interpretazione ha indotto alcuni studiosi a ravvisare delle singolari affinità tra Bupalò e la figura di Edipo<sup>507</sup>. Con questo eroe, il depravato personaggio ipponatteo sembra condividere in effetti molteplici prerogative. Alla stregua del protagonista sofocleo<sup>508</sup>, incestuoso con la propria madre, artefice del proprio accecamento e portatore nel nome di un *handicap* ai piedi («non importa se con etimologia vera o falsa»)<sup>509</sup>, il μητροκοίτης Bupalò è cieco (v. 9: τυφλόν) e zoppo (v. 10: χωλόν). Ma non è tutto. L'eroe ipponatteo condivide con il personaggio sofocleo anche l'anatema dell'odio divino. Al v. 7, Bupalò è definito θεοῖσιν ἐχθρός<sup>510</sup>: la formula,

---

<sup>506</sup> Occorre osservare che i Greci accettavano alcune forme di incesto, come il matrimonio tra zio e nipote, o tra fratelli non uterini. L'endogamia 'clanica', ossia il matrimonio all'interno del γένος, era una pratica piuttosto diffusa tra le famiglie aristocratiche del periodo arcaico (cf. Hdt. 5, 39; 5, 92 β 1, su cui si veda Nenci 1994, pp. 286-287; 7, 239; Harrison 1968, pp. 21-23). La μητρομιξία, però, era considerata dai Greci un tabù e giudicata un costume aberrante e barbarico, così come il γάμος tra fratelli ὁμομήτριου: cf. ad es. Hdt. 3, 31 (su cui vd. Asheri, in Asheri–Medaglia 1990, pp. 248-249); Eur. *Andr.* 173-174; Diog. Laer. 1, 7; Degani 1991, p. 85. Sul rapporto tra endogamia e incesto in Grecia, vd. ad es. Shaw 1992, pp. 270-272; Mitchell 2012, pp. 6-7.

<sup>507</sup> Vd. Tedeschi 1981, p. 45; Citti 1984, pp. 89-90; Miralles–Pòrtulas 1988, pp. 54-59.

<sup>508</sup> Gli elementi essenziali del mito di Edipo sono già descritti in *Od.* 11, 271-280, ove si fa riferimento al parricidio, all'incesto e al suicidio di Epicasta/Giocasta. Nell'*Odissea* non sono però menzionati né la cecità, né l'esilio di Edipo, aspetti del mito, questi, a noi noti dalla versione di Sofocle, ma che erano forse già trattati nella tradizione precedente. Diversi studiosi, tra i quali Brillante 2014, pp. 22-26, ritengono in effetti che il motivo della cecità fosse presente già nella *Tebaide* ciclica, e che vi accennasse anche Aeschyl. *Sept.* 778-784 (sebbene i versi siano di lettura assai incerta). Per una rassegna delle fonti sul mito di Edipo, vd. Gantz 1993, pp. 488-506.

<sup>509</sup> Vd. Citti 1984, p. 90. Il nome Οἰδίπους, "piedi gonfi", viene giustificato in Soph. *OT* 718 e 1034, ed Eur. *Phoen.* 26, alla luce del trattamento inflitto a Edipo alla sua nascita, cui sarebbero state perforate e aggiate le caviglie; cf. anche [Apoll.] 3, 5, 7.

<sup>510</sup> Sulla definizione, vd. Citti 1984; una rassegna di passi è in Veisse 2009, pp. 171-175.

lievemente variata, in Soph. *OT* viene attribuita a Edipo ben tre volte<sup>511</sup>. Secondo Miralles e Pòrtulas, la caratterizzazione ‘edipica’ di Bupalò implicherebbe la sua assimilazione a un φαρμακός, ossia a un individuo da espellere o eliminare dalla comunità, un’ipotesi che appare plausibile<sup>512</sup>.

Nel mito greco, sono diversi gli eroi, oltre Edipo, puniti con la cecità o la zoppia a causa di un crimine sessuale<sup>513</sup>. Telefo, ad esempio, dopo aver ucciso gli zii materni, sposa sua madre Auge e, pur riuscendo *in extremis* ad evitare l’incesto, viene ferito a una gamba da Achille, divenendo claudicante<sup>514</sup>. Licurgo, il sacrilego re degli Edoni, persecutore di Dioniso, in *Il.* 6, 139 è punito da Zeus con la cecità. Secondo un’altra versione, Licurgo, ubriaco, avrebbe violentato sua madre, per poi azzopparsi nel tentativo di recidere una vite<sup>515</sup>. Nello stesso *pattern* mitologico si potrebbe inserire inoltre il mito di Orione, il gigantesco cacciatore che, in preda al vino, stupra Merope, moglie del padre putativo Enopione, e viene da questi accecato<sup>516</sup>. In seguito, secondo alcune fonti, il cacciatore sarebbe stato offeso a una gamba da uno scorpione inviato da Artemide<sup>517</sup>. Per certi aspetti analoga a quella di Orione, infine, è la vicenda di Fenice, il precettore di Achille che viene maledetto, o secondo altre fonti accecato, dal padre Amintore per averne sedotto la concubina (crimine definito da Brillante come «una forma mitigata di incesto»)<sup>518</sup>.

Cecità, zoppia, infrazione sessuale ed esecrazione divina, dunque, non sono tratti esclusivi di Edipo, ma si riscontrano in una pluralità di eroi, costituendo i tratti salienti di un *pattern* mitologico, e antropologico, assai ampio<sup>519</sup>, di cui il figlio di Laio rappresenta semmai il caso più eclatante e più celebre (almeno per noi).

In questa prospettiva, la caratterizzazione di Bupalò nel fr. 69 si può considerare latamente riferibile a un tipo di modello mitico, sebbene il tema della μητρομιξία lo avvicini in modo più peculiare al caso di Edipo<sup>520</sup>. In ogni caso, i diversi elementi dell’*identikit* di Bupalò sembrerebbero concorrere a presentarlo come la vittima designata

---

<sup>511</sup> Cf. v. 816, τίς ἐχθροδαίμων μᾶλλον ἂν γένοιτ’ ἀνήρ; «quale uomo potrebbe essere più invisibile agli dèi?»; vv. 1345-1346, ἔτι δὲ καὶ θεοῖς / ἐχθρότατον βροτῶν «fra i mortali il più odioso agli dèi»; v. 1519, ἀλλὰ θεοῖς γ’ ἔχθιστος ἦκω «ma sono divenuto l’uomo più aborrito dagli dèi» (trad. di Cantarella, in Cavalli-Del Corno 1982, *passim*).

<sup>512</sup> Sull’associazione Bupalò-φαρμακός, vd. Koenen 1959, pp. 112-115; Tedeschi 1981, p. 45; Miralles-Pòrtulas 1988, pp. 54-59; Gerber 1997, p. 86; Degani 2007, p. 115. Su Edipo-φαρμακός, vd. ad es. Vernant 1976, pp. 102-110; Bettini-Borghini 1986, pp. 220-221; Brillante 2014, pp. 38-39; in generale, sull’incesto come fonte di contaminazione per la comunità, vd. Parker 1983, pp. 97-98.

<sup>513</sup> Vd. Brelich 2010, pp. 196-199 e 226-228.

<sup>514</sup> Per le numerose fonti letterarie e iconografiche su Telefo, vd. Gantz 1993, pp. 428-431 e 576-580.

<sup>515</sup> Cf. Hygin. *Fab.* 132.

<sup>516</sup> Cf. Hes. fr. 148 M.-W., secondo cui, tuttavia, Merope era figlia, non moglie, di Enopione; cf. anche Pind. fr. 72 Sn.-M.

<sup>517</sup> Cf. Arat. *Phaen.* 637-645; Nic. *Ther.* 14-16; per ulteriori fonti sul mito di Orione, vd. Gantz 1993, pp. 271-273.

<sup>518</sup> Vd. Brillante 2014, p. 24. Per la prima versione, cf. *Il.* 9, 447-484; per quella relativa all’accecamento, cf. Aristoph. *Ach.* 421; Men. *Sam.* 498-500; Lycophr. *Alex.* 421-423; [Apollod.] 3, 75; Gantz 1993, p. 618.

<sup>519</sup> Vd. Devereux 1973, pp. 41-45.

<sup>520</sup> Oltre al già citato Citti 1984, vd. Bettini-Borghini 1986, pp. 215-225; Gentili 1986, pp. 117-123.

di una punizione divina (θεοῖσιν ἐχθρός); né manca, in tale costruzione, la consueta vena parodica. L'associazione tra zoppia e sessualità, infatti, non pertiene solo al mito, ma risulta diffusa anche a livello popolare, come attesta il proverbiale fr. 24 Gent.–Pr. di Mimnermo: ἄριστα χωλὸς οἴφει, «molto bene fotte lo zoppo»<sup>521</sup>.

Interessante, poi, sembra la testimonianza di Aristotele, che in *Probl.* 31, 880b, indaga scientificamente il nesso tra zoppia, cecità e sessualità. Secondo il filosofo, gli zoppi – proprio come gli uccelli, che pure hanno arti inferiori instabili – sarebbero estremamente lascivi, a causa di una sovrapproduzione di sperma, dovuta, in ultima istanza, alla deformità delle gambe (διὰ ταῦτὸ δὲ καὶ οἱ ὄρνιθες λάγνοι καὶ οἱ χωλοὶ: ἢ γὰρ τροφή ἀμφοτέροις κάτω μὲν ὀλίγην διὰ τὴν ἀναπηρίαν τῶν σκελῶν, εἰς δὲ τὸν ἄνω τόπον ἔρχεται καὶ εἰς σπέρμα συγκρίνεται, «gli uccelli sono lascivi per la stessa ragione per cui lo sono gli zoppi: in entrambi il nutrimento è scarso nella parte bassa del corpo per la natura difettosa dei loro arti inferiori, va invece nelle parti superiori e contribuisce alla produzione dello sperma»). Poi lo Stagirita, all'apparenza con un'associazione di idee, afferma che, negli uomini, la debolezza degli occhi sarebbe correlata all'attività erotica (διὰ τί, ἐὰν ἀφροδισιάζη ὁ ἄνθρωπος, οἱ ὀφθαλμοὶ ἀσθενοῦσι μάλιστα; «perché, se l'uomo fa l'amore, si indeboliscono soprattutto i suoi occhi?»)<sup>522</sup>.

Se meritevoli di simile vaglio, le convinzioni circa un nesso tra i difetti della vista, quelli delle gambe e la sessualità dovevano essere alquanto radicate, in quanto, si può pensare, parte di un sapere condiviso e tradizionale, diffuso anche a livello popolare – come si evince dal fr. 24 Gent.–Pr. di Mimnermo. Presentando Bupalò nelle vesti di un dissoluto, licenzioso, novello Edipo, Ipponatte genererebbe così un'originalissima parodia, imperniata sulla sapiente mistione di elementi folklorici ed allusioni mitiche.

Infine, un'ultima osservazione. Oltre che nel fr. 20, 2 (vd. *supra*), al tema dell'incesto Ipponatte quasi certamente alludeva anche tramite la figura di Arete, la promiscua eroina, amante al contempo del poeta e di Bupalò<sup>523</sup>. Come si è accennato, Ἀρήτη è anche il nome della sposa di Alcinoò, re dei Feaci<sup>524</sup>. Ora, che il matrimonio tra i regnanti di Scheria fosse endogamico è testimoniato da *Od.* 7, 54-55, ove i due sposi vengono designati come progenie degli stessi τοκῆες:

Ἀρήτη δ' ὄνομ' ἐστὶν ἐπώνυμον, ἐκ δὲ τοκῆων / τῶν αὐτῶν οἱ περ τέκον Ἀλκίνοον βασιλῆα  
«si chiama Arete di nome e discende dagli stessi antenati, che generarono anche il re Alcinoò».

<sup>521</sup> Trad. di Gentili 1986, p. 119, n. 8. Sul verbo οἴφω, vd. Bain 1991, pp. 72-74.

<sup>522</sup> Tradd. di Ferrini 2002, p. 95.

<sup>523</sup> Sui rapporti tra Bupalò e Arete e Ipponatte, vd. Degani 1984a, p. 87, n. 19; 1993, p. 29 e n. 71; 2007, p. 88.

<sup>524</sup> Vd. *supra*, a proposito del fr. 79, cap. 2.5.

Sebbene poco oltre la regina venga indicata come nipote del marito, in quanto figlia di Rexenore, fratello di Alcinoο (vv. 66-67)<sup>525</sup>, Hes. fr. 222 M.–W. attesta che i sovrani erano fratello e sorella (Ἡσίοδος δὲ ἀδελφὴν Ἀλκινόου τὴν Ἀρήτην ὑπέλαβεν)<sup>526</sup>. In altre parole, a prescindere dall'ambigua genealogia omerica, l'odissiaca Arete era tradizionalmente nota per il suo «incestuoso matrimonio endogamico». È pertanto plausibile che Ipponatte, assegnando lo stesso nome alla sua eroina, intendesse attribuirle «un'impudica condiscendenza a ogni tipo di rapporto, forse anche con uno stretto consanguineo»<sup>527</sup>. Di qui, la suggestione che il giambografo, parodiando l'omerica regina dei Feaci, potesse additare Bupalο e Arete come fratelli, cosicché Bupalο «sarebbe stato a un tempo amante della madre e della sorella»<sup>528</sup>.

### 3.2. Un erotico becchettare

Fr. 34

ἡμίεκτον αἰτεῖ τοῦ φάλξω †κολάψαιε†

«otto oboli chiede (per beccargli) il cazzo».

Il fr. 34, tramandato da Choerob., ad Hephaest. 1, 7 p. 199, 12-20 Consbruch per ragioni prosodiche<sup>529</sup>, presenta alcuni problemi esegetici. Il verbo in clausola, κολάψαιε, è infatti tràdito in una forma errata. Stando alle testimonianze in nostro possesso, κολάπτω non è mai attestato con il genitivo, come sembra invece essere il caso di questo

<sup>525</sup> Cf. *Od.* 7, vv. 63-66: Ναυσίθοος δ' ἔτεκεν Ῥηξήνορά τ' Ἀλκινόον τε / τὸν μὲν ἄκουρον ἔοντα βάλ' ἀργυρότοξος Ἀπόλλων / νυμφίον ἐν μεγάρω, μίαν οἴην παῖδα λιπόντα / Ἀρήτην· τὴν δ' Ἀλκίνοος ποιήσατ' ἄκοιτιν, «Nausitoo generò Rexenore e Alcinoο. Il primo lo uccise Apollo dall'arco d'argento, privo d'erede, appena sposato, e in casa lasciò soltanto una figlia, Arete: Alcinoο la fece sua sposa».

<sup>526</sup> Sulla parentela tra Alcinoο e Arete, vd. Hainswort 1982, p. 232; Miralles–Pòrtulas 1988, p. 52; Degani 1993, p. 29, n. 71; Bettarini 2017a, p. 107.

<sup>527</sup> Vd. Bettarini 2017a, pp. 107-109, il quale, alla n. 5 (pp. 107-108) rileva che, sebbene la genealogia omerica non sia del tutto chiara, Ipponatte potrebbe aver fatto riferimento alla versione esiodea «per fini crudamente scoptici».

<sup>528</sup> Vd. Degani 2007, p. 88; vd. inoltre Koenen 1959, p. 113; Degani 1984a, p. 87, n. 19; 1993, p. 29. Amante della madre e della sorella è pure il Gellio dei cc. 88-91 di Catullo (su cui si veda Watson 2006). Al tema dell'incesto, tra personaggi sia mitici che storici, fa spesso riferimento Partenio di Nicea (cf. *Erot.* 2, 2; 5, 2-4; 11; 13; 17; 28, 1; 31; 33; *SH* 646 = fr. 33 Lightfoot); cf. anche Sotad. fr. 1 Pow.

<sup>529</sup> Secondo Cherobosco, il nesso -κτ in ἡμίεκτον non determina la chiusura della sillaba precedente. Per la stessa ragione, il grammatico bizantino cita anche il fr. 8 Dg., a proposito del termine βακτηρή (δοκέων ἐκείνον τῆι βακτηρήι κόψαι).

frammento<sup>530</sup>: una difficoltà tuttavia superabile se si ipotizza per τοῦ φάλεω il valore di partitivo, indicante la zona anatomica interessata dall'azione del verbo<sup>531</sup>.

Per quanto riguarda l'inesistente κολάψαιε, che Degani sceglie di lasciare tra *crucis*<sup>532</sup>, sono state avanzate diverse proposte interpretative. Sitzler tenta di risolvere l'aporia, emendando la forma trådita con κολάψαιε<ν> e interpungendo il verso dopo il primo predicato, αἰτεῖ;. Condivide questa esegesi Adrados, che prospetta per il frammento una lettura analoga: ἡμίεκτον αἰτεῖ· τοῦ φάλεω κολάψαιε («pide una moneda de ocho óbolos: que la acuñe de su miembro viril»)<sup>533</sup>. Knox suggerisce invece di correggere κολάψαιε con il participio κολάψασα («exsucta mentula»); o, in alternativa, di interpungere il verso (αἰτεῖ;) ed emendare κολάψαιε con il sintagma κολάψαι <μ>ε<sup>534</sup>. Infine, West propone la lettura κολάψαι ἐ, e traduce il frammento: «he asks eight obols for pecking him on the φάλης»<sup>535</sup>. Tale ipotesi, pur consentendo di conservare il testo trådito, presta il fianco a qualche riserva, giacché «il pronome ἐ [= αὐτόν] risulta estraneo ai giambografi»<sup>536</sup>.

Sebbene la forma κολάψαιε resti problematica, essa non inficia la comprensione del frammento, che, come si è già rilevato<sup>537</sup>, aveva come oggetto i termini di una transazione economica, verosimilmente stabiliti da una *meretrix* per il servizio della *fellatio*<sup>538</sup>. A tale

---

<sup>530</sup> Se si eccettua la testimonianza di Hippocr. *Nat. puer.* 30 (= VII, p. 536, 11 Littré): ὁκόταν γὰρ κολάψῃ τὸ ὄρνειον ἐπὶ τοῖσι λεπυρίοισι τοῦ ὠοῦ, “quando l'uccello becca il guscio dell'uovo”, in cui κολάπτω è costruito con un complemento di luogo, il verbo è sempre attestato con l'accusativo. Sulla peculiarità della forma φάλεω, genitivo di φάλης, usato in luogo dell'atteso di φάλετος, vd. Hawkins 2013, p. 104.

<sup>531</sup> Cf. ad es. Aristoph. *Vesp.* 1428: κατεάγῃ τῆς κεφαλῆς, su cui vd. Biles–Olson 2015, p. 491; per una lista di verbi con una costruzione analoga in Aristofane, vd. Poultney 1936, pp. 77-80.

<sup>532</sup> Vd. Degani 1991, p. 48.

<sup>533</sup> Vd. rispettivamente Sitzler 1926, col. 1043; Adrados 1959, 2, p. 32, la cui proposta d'interpunzione (αἰτεῖ·) è già prospettata da Hiller 1890, p. 64. La lettura di Adrados è condivisa da Masson 1962, p. 60 e 117; un'esegesi analoga è inoltre in Medeiros 1961, pp. 82-83, che legge il verso come segue: ἡμίεκτον αἰτεῖ τοῦ φάλεω· κολάψαιε («pede oto óbolos – de...! Ah, quem lhos stampasse...»).

<sup>534</sup> Vd. Knox 1929, p. 14, n. 2; 1938, p. 195. L'emendamento κολάψασα è accolto da Medeiros 1969, pp. 199-200; la correzione κολάψαι <μ>ε è invece approvata da Koster 1963, p. 301. Entrambe le proposte sono considerate valide da Hawkins 2013, p. 110.

<sup>535</sup> Vd. West 1974, pp. 100 e 141; 1998, p. 116. Lo studioso sembra dunque ritenere che il protagonista sia di sesso maschile («he»). Gerber 1999, p. 369 adotta testo e traduzione di West. Per quanto riguarda la sintassi della frase, il genitivo τοῦ φάλεω assumerebbe valore di oggetto a seguito di verbo di contatto, analogamente, ad es., a Xenoph. *An.* 1, 6, 10, ἔλαβον τῆς ζώνης τὸν Ὀρόνταν, «toccarono Oronta alla cintura» (trad. di Ferrari 2004, p. 75)

<sup>536</sup> Vd. Degani 2007, pp. 93-94; 1984, pp. 246-247; 1991, p. 48. Un certo scetticismo è espresso anche da Hawkins 2013, p. 110. Bettarini 2017a, pp. 54-55, ritiene invece che l'ipotesi di West vada accolta, proprio in virtù della rarità del pronome ἐ, in quanto «la ricercatezza stilistica ..., in particolare in un autore come Ipponatte, potrebbe trovare la sua specifica ragion d'essere in un intento comico».

<sup>537</sup> Vedi *supra* quanto detto intorno al fr. \*192, cap. 1. 2.

<sup>538</sup> Per quanto riguarda la somma di denaro richiesta, sappiamo da Crates Com. fr. 22 K.–A. che un ἡμίεκτον corrispondeva a otto oboli (ἡμίεκτόν ἐστι χρυσοῦ, μανθάνεις, ὀκτῶ ἄβολοί); sul valore di tale moneta, vd. Bonanno 1972, pp. 111-113. Sullo ἡμίεκτον come contropartita di prestazioni sessuali, cf. anche Pl. Com. fr. 188, 12 K.–A. (= Ath. 10, 441f).

prestazione, il poeta allude tramite un verbo afferente al lessico zoologico, κολάπτω, letteralmente “scavare a colpi di becco”.

Lo si desume, ad esempio, da Hesych. π 1309 Hansen, che riferisce κολάπτω al πελεκάν, uccello caratterizzato dalla tendenza a “beccare e traforare i tronchi d’albero” (πελεκάν· ὄρνειον τὸ κολάπτων καὶ τρυποῦν τὰ δένδρα)<sup>539</sup>. Aristot. *HA* 609b6, invece, ascrive κολάπτω al corvo, che, naturale nemico di tori e asini, li aggredisce beccando i loro occhi: καὶ κόραξ ταύρω καὶ ὄνῳ πολέμιος διὰ τὸ τύπτειν ἐπιπετόμενος αὐτούς καὶ τὰ ὄμματα κολάπτειν αὐτῶν, «il corvo è in guerra con il toro e l’asino, perché li colpisce avventandosi su di loro e li becca negli occhi»<sup>540</sup>. Da questo verbo, unito al sostantivo δρυς, deriva anche il composto δρυοκολάπτης, “picchio”, volatile la cui peculiarità è quella di scavare incessantemente le cortecce a colpi di becco cadenzati<sup>541</sup>.

Riguardo all’uso metaforico di κολάπτω, oltre al frammento ipponatteo, si conosce solo la testimonianza di Anaxil. fr. 18, 3-4 K.-A. (= Ath. 12, 548c), βολβοὺς τρώγων, τυροὺς κάπτων / ᾧὰ κολάπτων, κήρυκας ἔχων, «mastica cipollacci, affumica caciotte / trangugia uova, di búccine ha una scorta». Qui il verbo è riferito a un *rusticus* amante della τρυφή<sup>542</sup>, che si compiace di ingozzarsi, tra l’altro, bucando uova ‘a colpi di becco’, come un uccello famelico (ᾧὰ κολάπτων)<sup>543</sup>. Tramite κολάπτω, dunque, Anassila delinea icasticamente l’ingordigia del suo personaggio; Ipponatte, invece, allude all’attività sessuale. L’uso metaforico che i due poeti fanno del verbo non stupisce, giacché, lo si è già notato, l’immaginario greco percepiva voracità e sensualità come caratteristiche precipue dei volatili, e, in particolare, il loro rapporto con la sfera dell’eros, tanto che erano considerati «esseri lascivi». Lo testimonia innanzitutto l’iconografia, poiché l’immagine del fallo alato, o uccello fallico (vd. tav. 8), ricorre con estrema frequenza

<sup>539</sup> Sebbene con l’ornitonimo πελεκάν si indicasse il pellicano, Esichio sembra qui riferirsi a un altro uccello, presumibilmente un picchio; sulla questione, vd. Arnott 2007, p. 251.

<sup>540</sup> Trad. di Vegetti, in Lanza–Vegetti 2018, p. 773. Cf. anche Aristot. *HA* 609a35; Plut. *soll. anim.* 31 (980e). In Luc. *Sacr.* 6, invece, il verbo è associato all’aquila di Zeus, che becca il fegato di Prometeo (τὸν ἀετὸν ... τὸ ἦπαρ ... κολάψοντα); cf. anche Giuliano Antecessore, *AP* 11, 369.

<sup>541</sup> Esplicito un passo di Aelian. *NA* 1, 45: τὸ ζῷον ὁ δρυοκολάπτης ἐξ οὗ δρᾶ καὶ κέκληται. ἔχει μὲν γὰρ ράμφος ἐπίκυρτον, κολάπτει δὲ ἄρα τούτῳ τὰς δρυς, καὶ ἐνταυθοῖ ὡς ἐς καλιὰν τοὺς νεοττοὺς ἐντίθησιν, «il picchio ha questo nome dal verbo che indica ciò che esso fa. Questo uccello infatti ha un becco alquanto ricurvo col quale *picchia* le querce per deporre nel buco i suoi nati come se fosse un nido (trad. di Maspero 1998, 1, p. 89); cf. anche *Cyran.* 1, 4, 10-12 Kaimakis: δενδροκολάπτης ... κολάπτει δὲ τὰς δρυς. Per una descrizione dettagliata dell’etologia del δρυοκολάπτης, cf. Aristot. *HA* 614b.

<sup>542</sup> Vd. Kock, *CAF* II, p. 268.

<sup>543</sup> Tartaglia 2019, p. 90, pur ipotizzando che l’espressione ᾧὰ κολάπτων possa alludere al fatto che il protagonista «praticasse nel guscio delle uova un piccolo buco, al modo di un uccello che becca ..., per poi berle», esprime dei dubbi circa la correttezza del trådito κολάπτω, per cui propone l’emendamento ἀπολάπτω, «‘lappare, inghiottire avidamente’». Ma la studiosa nota anche che κολάπτω viene associato a uccelli che beccano uova in Hippocr. *nat. puer.* 30 (= VII, p. 536, 11 Littré): ὁκόταν γὰρ κολάψη τὸ ὄρνειον ἐπὶ τοῖσι λευροῖοισι τοῦ ὠοῦ. Si può aggiungere che il composto ἐκκολάπτω è verbo tecnico del lessico zoologico, usato per indicare l’atto, tipico dei volatili, di far schiudere le uova rompendole col becco, al fine di cavarne fuori il pulcino; cf. ad es. Arist. *HA* 618 a14. Non sembra allora necessario sollevare dubbi circa la correttezza del testo trådito, anche perché, come afferma Tartaglia «i tre codici principali di Ateneo riportano concordemente ᾧὰ κολάπτων».

nell'arte greca fin dall'età arcaica<sup>544</sup>. Non a caso, i comici si servono spesso di ornitonimi per designare gli organi sessuali<sup>545</sup>.

Termini quali *χελιδών*, “rondine”, e *ἀηδών*, “usignolo”, potevano indicare le parti intime femminili<sup>546</sup>. A questi si può aggiungere il composto *κυσθοκορώνη*, formato da *κύσθος*, “vulva”, e *κορώνη* “cornacchia”, termine che, secondo Hesych. κ 4731 Latte–Cunningham, designava la clitoride (*κυσθοκορώνη· νόμφη*)<sup>547</sup>. Il semplice *κορώνη*, invece, poteva significare il membro maschile<sup>548</sup>, cui i Greci alludevano inoltre per mezzo del termine *στρουθός*, “passero”, come attesta Paul. Fest. 411, 4-5: *strutheum membrum virile a salacitate passeris, qui Graece στρουθός dicitur*<sup>549</sup>. I medesimi ornitonimi usati per gli organi sessuali talvolta vengono adottati anche come appellativi per le cortigiane: il diminutivo *Χελιδόνιον* è nome di prostituta in Luc. *D. meretr.* 10 e Aristaen. 2, 13, mentre Alciph. 3, 2 definisce un'etèra *Ἀηδόνιον*. Da quanto attesta poi Ath. 13, 583e, *Κορώνη* era il soprannome della celebre etèra Teoclea (*Θεόκλεια, αὕτη δ' ἐπεκαλεῖτο Κορώνη*), nonché di altre sue colleghe meno illustri<sup>550</sup>.

La lascivia dei volatili è dunque una prerogativa ben radicata nell'immaginario greco, come testimoniano sia le fonti letterarie che quelle iconografiche: come si è visto, la causa di tale associazione va verosimilmente rintracciata nell'etologia di questi animali. La *σίττη*, o picchio muratore, era forse giudicata beneaugurante in campo amoroso per la sua nota e intensa «erotic activity», ma forse anche per le sue movenze, tipiche anche di altre subspecie della famiglia dei picchi. È possibile infatti che il martellare cadenzato col

---

<sup>544</sup> Vd. Dover 1978, p. 133; Boardman 1992; Kilmer 1993, pp. 193-197. Cf. inoltre Aristoph. *Av.* 565, ove, per mezzo di un *pun* comico, Pisetero associa alla dea Afrodite l'uccello *φαληρίς*, il cui nome richiama il *φαλῆς*, “il fallo” (*ἦν Ἀφροδίτη θύη, πυροῦς ὄρνιθι φαληρίδι θύειν*, «se si sacrifica ad Afrodite, si dovrà offrire dell'orzo alla folaga»).

<sup>545</sup> Talvolta gli ornitonimi, in forma di diminutivi, rivestono anche la funzione di nomignoli amorosi; cf. ad es. Aristoph. *Pl.* 1011: *νητάριον ἂν καὶ φάτιον ὑπεκορίζετο*, «mi chiamava affettuosamente ‘cucciolotta’, ‘tortorella’» (trad. di Albini, in Albini–Barberis 2003, p. 71); cf. anche Men. fr. 652 K.–A.; Phreocr. fr. 143 K.–A.

<sup>546</sup> Vedi *supra* fr. \*192, cap. 1.2. Un'accezione erotica è forse sottesa anche a *ἀηδόνις*, equivalente di *ἀηδών*, in Archil. fr. 263 W., su cui si veda West 1974, p. 138; cf. Hesych. α 1501 Latte–Cunningham: *ἡ ἀηδόνις· τόπος ἔνθα ἦδον. <κ>αὶ ἐργαστήριον <καὶ τὸ τῆς γυναικὸς αἰδοῖον, παρὰ Ἀρχιλόχῳ* (fr. 263 W.)> (per le integrazioni si veda l'apparato *ad loc.*).

<sup>547</sup> Cf. *Com. adesp.* fr. 377 K.–A.

<sup>548</sup> Cf. Artemid. 5, 65; Su(i)d. κ 2105 Adler. È possibile che un'allusione al membro maschile fosse sottesa al termine *κορώνη* anche in Archil. fr. 331 W. (= Ath. 13, 594d): *συκῆ πετραίη πολλὰς βόσκουσα κορώνας / εὐήθης ξείνων δέκτρια Πασιφίλη*, «come pianta di fico tra le rocce, che nutre molte cornacchie, così è Pasifile, benevola accoglitrice d'ospiti»: vd. Gambato 2001, in Canfora *et alii*, 3, p. 1521, n. 3; Rodríguez Alfageme 2005, p. 132; Swift 2019, pp. 431-433; cf. inoltre Phoen. fr. 2 Pow. (= Ath. 8, 359e-360 a), su cui si veda Wills 1970.

<sup>549</sup> Cf. Aristoph. *Lys.* 723-725, su cui vd. Mastromarco, in Mastromarco–Totaro 2006, pp. 378-380, n. 148; Perusino 2020, p. 259; Hesych. σ 2032 Hansen. Sul significato osceno attribuito al passero nel mondo antico, vd. Sommerstein 1990, pp. 194-195; Henderson 1991, pp. 128-129; Corbel-Morana 2012, pp. 42-43.

<sup>550</sup> *Κορώνη* è soprannome di prostitute anche in Macho, fr. 17, 33-38 Gow (= Ath. 13, 583 a); cf. inoltre Ehip. fr. 15 K.–A. (= Ath. 8, 359b), su cui si vd. Papachrysostomou 2021, p. 169. Su questi ed altri appellativi da cortigiana, vd. McClure 2003, p. 72; Kapparis 2018, pp. 385-453. Lo schol. Luc. *Cat.* 12, inoltre, inserisce l'appellativo *Στρούθιον* in una lista di nomignoli attici da cortigiane (*Ἀττικὰ ὑποκορίσματα ἐταιρικά*).

becco nelle fessure delle cortecce, caratteristico dei picidi, fosse percepito come una metafora dell'atto amoroso. Inoltre, alla ἵγξις, picide usato nella magia amorosa, era attribuito uno speciale potere, probabilmente per la sinuosità dei movimenti ritmici del collo, in grado di evocare «sexual associations»<sup>551</sup>. A questi esempi si può aggiungere anche quello del κίγκλος, o “cutrettola”, un uccello che Faraone accosta alla ἵγξις, per la sensualità dei movimenti del collo e della coda<sup>552</sup>.

Sull'erotismo del κίγκλος sono piuttosto espliciti alcuni frammenti comici. In Aristoph fr. 29 K.–A., ad esempio, è presente un invito – non sappiamo esattamente pronunciato da chi, né rivolto a chi – a scuotere i fianchi di un anziano secondo i modi della cutrettola, molto probabilmente per risvegliarne l'ardore sessuale<sup>553</sup>: ὄσφον δ' ἐξ ἄκρων διακίγκλισον ἤτε κίγκλου / ἀνδρὸς πρεσβύτου· τελέει δ' ἀγαθὴν ἐπαοιδὴν, «scuoti fin dalla loro parte estrema i fianchi del vecchio come se fosse una cutrettola; (la divinità) conduce a buon esito il rito magico»<sup>554</sup>. È verosimile che al fr. 29 K.–A. vada tematicamente accostato il fr. 147 K.–A., λορδοῦ κίγκλοβάταν ρυθμόν, «incùrvati al ritmo della cutrettola»<sup>555</sup>, che, a parere di Henderson «refers to an erotic dance»<sup>556</sup>.

La sensualità attribuita alle movenze di un gran numero di volatili, anche diversi tra loro, sembra chiarire la ragione per cui Ipponatte ricorre al lessico ornitologico per coniare una metafora licenziosa. In questa prospettiva, inoltre, il verbo κολάπτω, che indica l'atto di “beccare”, e, nel caso del δρυοκολάπτης, becchettare ritmicamente e sinuosamente, doveva evocare chiare associazioni di natura erotica. In questo uso di metafore ornitologiche piegate in senso osceno sembra peraltro potersi individuare un ulteriore elemento di *trait d'union* tra il giambo arcaico e la commedia<sup>557</sup>.

<sup>551</sup> Vd. McMahon 1998, p. 132.

<sup>552</sup> Vd. Faraone 1992, p. 326; 1999, p. 65.

<sup>553</sup> Alvoni 1995, p. 103, secondo cui il πρεσβύτης era incitato dal dio Anfiarao in persona, ritiene che all'esortazione a imitare il κίγκλος sia sotteso «un invito ad esperienze erotiche»; vd. anche Beta 2009, p. 219, n. 189. Henderson 1991, p. 179, pensa invece che fosse una donna a dimenarsi come un κίγκλος, al fine di risvegliare la passione di un πρεσβύτης.

<sup>554</sup> Trad. di Pellegrino 2015, p. 53. Faraone 1992, p. 326, secondo cui i due versi aristofanei sarebbero la chiusa di un incantesimo erotico, forse pronunciato da Afrodite, ritiene che il κίγκλος sia chiamato in causa, in quanto spesso accostato dalle fonti alla σεισοπυγίς o al κιναίδιον, «birds that are both employed in Greek erotic spells precisely because the peculiar spasmodic movements of their tails were thought to mimic the exertions of coitus». Sull'equivalenza κίγκλος/σεισοπυγίς, cf. Hesych. κ 2608 Latte–Cunningham; Theocr. 5, 117, in effetti, adotta προσκίγκλίζομαι per alludere a rapporti sessuali omoerotici; vd. Alvoni 1995, p. 99, n. 15; Arnott 2007, pp. 144 e 308-309.

<sup>555</sup> Trad. di Pellegrino 2015, p. 107.

<sup>556</sup> Vd. Henderson 1991, p. 179; Faraone 1992, p. 326; Alvoni 1995, p. 101. Ai frammenti di Aristofane, si può accostare anche Autocr. fr. 1 K.–A., ove le movenze del κίγκλος sono assimilate alle danze di un coro di fanciulle lidie; vd. Orth 2014, p. 144 e 147-148.

<sup>557</sup> Per l'uso di metafore ornitologiche in Archiloco, vd. *supra*, note 547 e 549.

### 3.3. Il maiale.

#### A) Suini efesini

Fr. 136

†ὡς† Ἐφεσίη δέλφαξ

«come efesia porcella»<sup>558</sup>

Questo frammento, citato da Ath. 9, 374e, sembra contenere «un ennesimo, poco lusinghiero paragone, verosimilmente rivolto a una donna»<sup>559</sup>. Secondo Medeiros, che pure individua nel fr. 136 una possibile associazione tra un soggetto femminile e una scrofa, la «mulher» in questione sarebbe presa di mira per la sua «obesidade, imundície (Semón. 7.2-6) ou lascívia»<sup>560</sup>. Lo studioso si rifà essenzialmente a Semonide, che nel fr. 7, 2-6 W. (= Pell.–Ted.) delinea la donna-scrofa come il prototipo della femmina sudicia e grassa<sup>561</sup>. Sulla scia di Medeiros, Guasti suppone che il frammento potrebbe avere come bersaglio «a woman who ate too much», cosicché la ‘porcella efesia’ del fr. 136 sarebbe figura speculare al ghiottone del fr. 36, assimilato a un ‘eunuco di Lampsaco’ (ὥσπερ Λαμψακηνὸς ἐννοῦχος)<sup>562</sup>. Come è noto, in età arcaica, Efeso e Lampsaco erano città opulente, crocevia di commerci, in cui circolava grande abbondanza di cibi pregiati e beni di lusso<sup>563</sup>. Pertanto, secondo lo studioso, la specificazione dell’origine dei personaggi dei fr. 36 e 136 contribuirebbe a connotarli ancor più distintamente come simboli di «immoderate voracity»<sup>564</sup>.

Sebbene l’ipotesi di Guasti possieda una sua plausibilità, ci si può chiedere se Ipponatte non intendesse attribuire alla sua δέλφαξ anche altre connotazioni. Occorre innanzitutto ricordare che, nel mondo greco, il maiale assurge spesso a emblema di stoltezza e rozzezza<sup>565</sup>: esemplare, a tal proposito, è l’adagio Βοιωτία ὕς, ‘porca beota’, attestato per la prima volta in Pind. *Ol.* 6, 87-90:

---

<sup>558</sup> Il frammento, che coincide con la clausola di un coliambo, è corrotto, in quanto metricamente difettoso; per i tentativi di emendamento del testo, vd. Degani 1991, p. 145.

<sup>559</sup> Vd. Degani 2007, p. 138. Il termine δέλφαξ, attestato anche al maschile, era usato prevalentemente al femminile, col significato di “scrofa”. Informazioni sull’uso del genere di δέλφαξ si incontrano in Ath. 9, 374d-375b; vd. anche Tartaglia 2019, pp. 67-68.

<sup>560</sup> Vd. Medeiros 1961, p. 204.

<sup>561</sup> Sulla donna-scrofa di Semonide, vd. ad es. Pellizer, in Pellizer–Tedeschi 1990, pp. 120-121.

<sup>562</sup> Vd. Guasti 2019b, p. 100. Sul fr. 36, vd. Degani 2007, pp. 94-95.

<sup>563</sup> Sul fasto e l’opulenza delle città ioniche in età arcaica, vd. ad es. Nencioni 1950, pp. 179-184.

<sup>564</sup> Vd. Guasti 2019b, p. 101. Sulla proverbiale ingordigia del maiale, cf. Ath. 12, 549c; Bettarini 1997, p. 32.

<sup>565</sup> Si pensi a espressioni proverbiali, quali ὕς διὰ ῥόδων, “un maiale tra le rose”, attestato da Cratete, fr. 6 K.–A., e così chiosato da Su(i)d. v 675 Adler (= Phot. *Lex.* v 296 Theod.): ἐπὶ τῶν σκαιῶν καὶ ἀναγῶγων. Κράτης Γείτοισιν, “in relazione alle persone rozze e ignoranti. Cratete nei *Vicini*”; o Theocr. 5,

ὄτρυνον νῦν ἑταίρους, / Αἰνέα, πρῶτον μὲν Ἦραν Παρθενίαν κελαδῆσαι, / γνῶναί τ' ἔπειτ',  
ἀρχαῖον ὄνειδος ἀλαθέσιν / λόγοις εἰ φεύγομεν, Βοιωτίαν ὕν.

«Ora, Enea, incita i compagni a celebrare prima Era Partenìa, poi a vedere se con parole veraci sfuggiamo all'antico oltraggio di 'scrofa beotica'»<sup>566</sup>.

Secondo gli scolii, l'espressione Βοιωτία ὕς trarrebbe origine dalla deformazione del nome degli Ἰωντες, antichi abitanti della Beozia, associati a maiali principalmente per la loro stolidità<sup>567</sup>, ma secondo Plutarco, *es. carn.* 1, 6 (995e), anche per la loro ingordigia. Non sappiamo se Ipponatte conoscesse la *iunctura* definita da Pindaro ἀρχαῖον ὄνειδος, e divenuta in seguito proverbiale<sup>568</sup>; non si può tuttavia escludere che il poeta efesino coniasse una locuzione analoga, formata da uno zoonimo del maiale, preceduto da un etnico, per denigrare la rozzezza di una compaesana.

Un'altra possibilità è che, con δέλφαξ, il giambografo alludesse alla lussuria. Questo vocabolo, sul cui esatto significato permangono dubbi, sembra fosse «inizialmente riservato alla giovane scrofa giunta all'età fertile»<sup>569</sup>. Dopo Ipponatte, esso ricorre soprattutto nei comici, che fanno spesso riferimento al (o alla) δέλφαξ come a un cibo succulento, citandolo all'interno di interminabili liste di vivande<sup>570</sup>. Va però notato che Cratino, nel fr. 4 K.–A. (= Ath. 375a), con ogni verosimiglianza conferisce al lessema un

---

23: ὅς ποτ' Ἀθηναίαν ἔριν ἤρισεν, «ci fu pure un maiale che una volta sfidò Atena» (trad. di Palumbo Stracca 1993, p. 127), di cui si conosce anche la forma ἡ ὕς τὴν Ἀθηναίαν, attestata da Plut. *Dem.* 11, 5 e *rei publ. ger. praec.* 7 (= 803D). Su questi aspetti della simbologia del maiale, vd. Di Marco 1983, pp. 61-63; Bettarini 1997, pp. 28-32; Franco 2008, pp. 48-50.

<sup>566</sup> Trad. di Gentili, in Gentili *et alii* 2013, p. 161. Sul passo pindarico, vd. ad es. Giannini, in Gentili *et alii* 2013, p. 469; cf. anche Pind. fr. 83 S.–M.

<sup>567</sup> Cf. schol. Pind. *Ol.* 6, 90 Drachm. (1, 189, 7-12): Ἰωντες ἔθνος Βοιωτίας, οὐστίνας ἐκ παραφθορᾶς τοῦ ὀνόματος ἀντὶ τοῦ Ἰωντας λέγειν ἐκάλουν Ἰγς· ὥστε τοῖς ὕστερον διαδοθῆναι τὴν λέξιν ἐπὶ τῶν Βοιωτῶν καὶ λοιπὸν νομισθῆναι διὰ πολλὴν ἀγροικίαν καὶ ἀλογίαν οὕτως ἐξ ἀρχαίου αὐτοὺς κεκληθῆσθαι, τοὺς τε βουλομένους τινὰς σκῶσαι ἐκάλουν Βοιωτίαν ὕν («gli Ianti erano un popolo della Beozia, che, invece di *Hyantes*, chiamavano *Hys* [maiali], alterandone il nome; poiché questo modo di denominare i Beoti fu trasmesso ai posteri, in seguito si ritenne che fossero stati chiamati così fin dall'inizio, a causa della loro rozzezza e della loro stolidità; e coloro che volevano schernirli li chiamavano 'porca beota'»); cf. anche schol. Pind. *Ol.* 6, 90 Drachm. (1, 188, 19); Su(i)d. β 583 Adler.

<sup>568</sup> Per ulteriori attestazioni di questa espressione proverbiale, vd. Burzacchini 2002; Tosi 2003, n. 417. In Cratino, fr. 77 K.–A., i Beoti sono definiti σοβοιωτοί.

<sup>569</sup> Vd. Franco 2006, p. 9. A una «scrofa pregna» fa riferimento Nicocare, fr. 22 K.–A. (κνοῦσαν δέλφακα), su cui vd. Orth 2015, pp. 107-108. Secondo *EM* 355, 3 Gaisf., δέλφαξ indicherebbe il porcellino da latte (δέλφαξ· ὁ γαλαθηνὸς χοῖρος), ma Ateneo, 9, 374d-f, afferma che Anassila, nella *Circe* (fr. 12 K.–A.), ἐπὶ τοῦ τελείου τέθεικε τοῦνομα, «attribuisce il nome all'animale adulto». Sulla stessa linea è pure Ar. Byz., fr. 170-171 Slater (= Ath. 9, 375b), secondo cui τῶν δὲ σωῶν τὰ μὲν ἤδη συμπεπηγότα δέλφακες τὰ δ' ἀπαλὰ καὶ ἔνικμα χοῖροι «tra i maiali quelli già sodi sono chiamati *délphakes*, quelli teneri e pieni di umori *choïroi*». Secondo Slater 1986, p. 58, una simile distinzione sarebbe però corretta «for early usage», mentre in seguito i due termini sarebbero entrambi passati ad indicare «a young pig»: cf. schol. Aristoph. *Ach.* 786a (p. 104 Wilson). Su questo termine, vd. *DELG* s. v.; *EDG*, s. v.; Schaps 1991; 1996; Degani, in Degani–Burzacchini 2005, p. 79; Tartaglia 2019, pp. 67-68.

<sup>570</sup> Cf. ad es. Aristoph. fr. 333 e 520 K.–A. (su cui vd. Pellegrino 2000, pp. 152-154).

significato osceno: ἤδη δέλφακες χοῖροι δὲ τοῖσιν ἄλλοις, «già porcelle fatte (*delphakes*), ma porcelline da latte (*choiroi*) agli occhi degli altri»<sup>571</sup>. Poiché al termine χοῖρος i comici attribuiscono spesso l'accezione di κύσθος (*vulva*)<sup>572</sup>, è probabile che, nel frammento di Cratino, l'accostamento oppositivo dei termini χοῖρος/δέλφαξ implicasse un *sensus obscaenus* anche per δέλφαξ<sup>573</sup>. D'altra parte, l'antitesi χοῖρος/δέλφαξ, in relazione ai *pudenda muliebria*, si incontra anche in Aristoph. *Ach.* 786-789, nella scena in cui il Megarese tenta di vendere le sue figlie a Diceopoli, spacciandole per maiali (χοῖροι)<sup>574</sup>. L'ironia dello *sketch* scaturisce dal *double entendre* della parola χοῖρος, cui Diceopoli attribuisce un significato erotico:

ME. νεαρὰ γὰρ ἔστιν· ἀλλὰ δελφακουμένα / ἐξεῖ μεγάλην τε καὶ παχεῖαν κήρυθραν / ἀλλ' αἰ τράφειν λῆς, ἄδε τοι χοῖρος καλά / ΔΙ. ὡς ζυγγενῆς ὁ κύσθος αὐτῆς θατέρρα.

«*Megarese*: è giovane; ma quando si fa più grande, ne avrà una grande, grossa e rossa. E se invece vuoi una troia da allevare, questa è proprio bella. *Diceopoli*: come somiglia all'altra la fica di questa!».

Il sostantivo χοῖρος (v. 788) e il participio δελφακουμένα (v. 786), in rapporto oppositivo, indicano, rispettivamente, l'organo sessuale femminile di una giovane fanciulla e quello di una donna uscita dalla pubertà.

L'accezione di *pudenda muliebria* (κύσθος) è inoltre attestata per il diminutivo δελφάκιον, così glossato da Hesych. δ 599 Latte–Cunningham: δελφάκιον· χοιρίδιον. οὕτως ἔλεγον καὶ τὸ γυναικεῖον (“porcellino; chiamavano così anche i genitali femminili”). La valenza si deduce con chiarezza da passi, quali Aristoph. *Thesm.* 237, in cui il Parente, mentre subisce il supplizio della depilazione intima da parte di Euripide, esprime autocommiserazione, paventando l'ipotesi di diventare liscio come un δελφάκιον, ossia come un pube femminile (οἴμοι κακοδαίμων δελφάκιον γενήσομαι, «povero me, diventerò un porcellino!»)<sup>575</sup>.

<sup>571</sup> Sul significato osceno di δέλφαξ, vd. Henderson 1991, p. 132; Dalby 2003, p. 269; Corbel-Morana 2012, p. 44, n. 109. Sul valore del termine nel frammento di Cratino, vd. ad es. Beta 1992, pp. 100-101; Bianchi 2016, pp. 49-53. Ateneo (9, 375a) cita questo frammento in riferimento all'età dei maiali (περὶ δὲ τῆς ἡλικίας τοῦ ζώου Κρατῖνός φησιν ἐν Ἀρχιλόχοις): subito dopo (9, 375b) riporta i frr. 170-171 Slater di Aristofane di Bisanzio, circa le presunte età di δέλφακες e χοῖροι.

<sup>572</sup> Come forse già Ipponatte, fr. 183, su cui vedi *infra*. Per la valenza metaforica di χοῖρος in contesti erotici, vd. ad es. Henderson 1991, pp. 21 e 131; Olson 2002, p. 261.

<sup>573</sup> Vd. Corbel-Morana 2012, p. 44, n. 109; Bianchi 2016, pp. 51-53.

<sup>574</sup> La scena si estende dal v. 729 al v. 817. Corbel-Morana 2012, p. 44, ipotizza un'allusione oscena anche per il v. 741, ove il Megarese definisce le sue figlie progenie di una ἀγαθᾶς ὕος, «di una troia di razza» (trad. di Mastromarco 1983, p. 169). Per il significato osceno di ὕς, vd. *infra*.

<sup>575</sup> Per un valore analogo di δελφάκιον, cf. anche Aristoph. *Lys.* 1061, su cui si veda Sommerstein 1990, p. 209; Antisth. fr. 16-17 Decleva, su cui si veda Prince 2015, pp. 242-244.

Sebbene il fr. 4 K.–A. di Cratino rappresenti l'unica attestazione certa circa un *sensus obscaenus* di δέλφαξ, l'accezione erotica insita in δελφάκιον, così come nel verbo δελφακóομαι, suggerisce, come ipotizza già Medeiros, che Ipponatte potesse tacciare la sua 'porcella' di lascivia. D'altra parte, oltre all'ignoranza e all'ingordigia, nel mondo greco il maiale simboleggiava anche la lussuria: lo si può dedurre da quanto si è visto, e dal significato che è spesso attribuito anche a ὕς<sup>576</sup>.

È questo, ad esempio, il caso di *Carm. conv.* 904 Page (= Ath. 15, 695d-e): ἄ ὕς τὰν βάλανον τὰν μὲν ἔχει, τὰν δ' ἔραται λαβεῖν: / κάγὼ παῖδα καλὴν τὴν μὲν ἔχω, τὴν δ' ἔραμαι λαβεῖν, «la scrofa ha una ghianda, ma un'altra ne vuole; anch'io ho una bella fanciulla, ma un'altra ne voglio», ove, come sostengono Lambin e Cannatà, ὕς equivale a κύσθος, e βάλανος a πέος<sup>577</sup>.

In conclusione, sulla base dell'etnico Ἐφεσίη, si può supporre che il poeta alludesse alla voracità di una concittadina, come ipotizza Guasti; o, in alternativa, che facesse riferimento alla sua rozzezza. Tuttavia, l'indagine che abbiamo proposto intorno al valore attribuito a δέλφαξ e ai suoi derivati, soprattutto nella tradizione comica successiva, porta a suggerire, in aggiunta, la possibilità che il poeta piegasse la locuzione in senso aiscrologico, conferendo al lessema il doppio senso erotico di κύσθος.

## B) Suini e altri *pudenda muliebria*

Fr. 183

**a** δορία(λ)ος, **b** μύρτος **c** χοῖρος **d** κύσθος

«**a** preda di lancia, **b** mirto, **c** porcella, **d** fica»

<sup>576</sup> Vd. Golden 1988; Henderson 1991, p. 132; Bettarini 1997, pp. 32-33; Corbel-Morana 2012, pp. 44-45. Anche l'appellativo *καπραίνα*, "scrofa/cinghiale", nei comici designa donne viziose o prostitute, come attesta, ad esempio, Phryn. Com. fr. 34 K.–A.: ὡ *καπραίνα* καὶ *περίπολις* καὶ *δρομάς*, «troia, passeggiatrice, donnaccia che corri qua e là per adescare i clienti» (trad. di Beta 2009, p. 151). Cf. anche Pherecr. fr. 186 K.–A; Hermip. fr. 9 K.–A. Analogamente, Aristoph. *Plut.* 1023-1024 adotta *καπράω*, lett. "sono in calore", in genere di scrofe (cf. Arist. *HA* 572b, 24-25; Artemid. 2, 12, 155), in relazione a una vecchia, preda di smanie per un giovane: vd. in merito Taillardat 1965, p. 161; Sommerstein 2001, p. 203; Corbel-Morana 2012, p. 49

<sup>577</sup> Vd. rispettivamente Lambin 1992, pp. 300-301 e Cannatà 1999, pp. 20-21. Cf. anche Aristoph. *Lys.* 683, su cui vd. Bettarini 1997, p. 33; Stratone di Sardi, *AP* 12, 197, 3-4, su cui vd. Maxwell-Stuart 1972, p. 216 e Floridi 2007, p. 245. Verosimilmente, un valore osceno va inoltre ascritto al lessema ὕσσαξ, in Aristoph. *Lys.* 1001: vd. schol. Aristoph. *Lys.* 1001b (p. 46 Hangard); Golden 1982, pp. 467-468; Mastromarco, in Mastromarco–Totaro 2006, p. 405, n. 200; Perusino 2020, p. 287. Occorre infine ricordare che Dioscoride *AP* 11, 363, 5 col vocabolo *συφόρβια* allude al bordello, e che, secondo Ath. 13, 583a, ὕς era il soprannome della prostituta Callistio (*Καλλιστίου δὲ τῆς Ὑδὸς καλουμένης*): vd. McClure 2003, p. 72.

Che Ipponatte utilizzasse il termine χοῖρος, “maiale”, in relazione ai genitali femminili sembra attestato da Tzetzes, ad Aristoph. *Ra.* 516b (p. 840 Koster), che ascrive l’uso di questa e altre voci con doppio senso erotico, sia a Sofrone che al poeta efesino:

κάρτι παρατετιλμένοι· νεοξυρεῖς τὸν δορίαλον, τὸν μύρτον, τὸν χοῖρον, τὸν κύσθον, καὶ ὅσα τοιαῦτα ὁ Σώφρων καὶ ὁ Ἰππῶναξ καὶ ἕτεροι λέγουσιν.

“Appena depilate: avendo appena rasato il *dorialon*, il *myrton*, il *choiron*, il *kysthon*, e quanti vocaboli simili adottano Sofrone, Ipponatte e altri ancora”.

Ora, nell’accezione di *pudenda muliebria*, tali voci non si incontrano altrove in Ipponatte, né tantomeno in Sofrone, cosicché non è possibile stabilire «se tutte o solo alcune ricorressero già nel nostro giambografo»<sup>578</sup>. Si è tuttavia scelto di analizzare la valenza del vocabolo χοῖρος, che in Ipponatte è adottato in senso proprio nel fr. 105, 9, e che forse lo era altrove in senso figurato, e di tralasciare invece le altre, estranee al mondo animale<sup>579</sup>.

Si è già rilevato come al maiale fosse legata una simbologia erotica. Si è visto ad esempio che, negli *Acarnesi*, Aristofane, costruisce un articolato *sketch* comico, facendo leva sul *double entendre* maialino/*vulva* sotteso a χοῖρος<sup>580</sup>. Lo stesso *pun*, giocato sull’ambivalenza del vocabolo, ricorre in numerose *pièces* del commediografo, perlopiù in relazione ai *pudenda* di ragazze in tenera età. In *Vesp.* 573, ad esempio, col diminutivo χοιρίδια Filocleone allude ai favori sessuali delle giovani figlie degli imputati, spesso offertigli alla vigilia di un processo, nel tentativo di corromperlo: εἰ δ’ αὖ τοῖς χοιριδίοις χαίρω, θυγατρὸς φωνῆ με πιθέσθαι («se invece mi piacciono le troiette debbo farmi convincere dalla voce della figlia»)<sup>581</sup>. Altrove, tuttavia, il lessema designa il pube di ‘signore’ più attempate, come avviene in *Thesm.* 537-538, ove le donne minacciano Mnesiloco, travestito con abiti femminili, di infliggergli il supplizio della depilazione intima (ταύτης ἀποψιλώσομεν τὸν χοῖρον)<sup>582</sup>. Il termine ricorre poi in alcuni arguti composti, quali χοιρόθλιψ, “puttaniere”, o più precisamente «cunt-rubber»<sup>583</sup> (*Vesp.* 1364); χοιροπωλέω, verbo attestato da *Anon. dor.* fr. 22 K.–A. (= Epich. fr. \*238 Kaibel):

<sup>578</sup> Vd. Degani 2007, p. 148.

<sup>579</sup> Cf. fr. 105, 9: σπονδῆ τε καὶ σπλάγχνοισιν ἀγρίης χοίρου («con una libagione e con viscere di selvatica porcella»). In riferimento al maiale, il poeta efesino impiega un’ampia gamma di zoonimi, sui quali vd. *infra*, Appendice III.

<sup>580</sup> Vedi *supra* quanto detto a proposito del fr. 136.

<sup>581</sup> Cf. Aristoph. *Thesm.* 289; *Vesp.* 1353; Cratin. fr. 4 K.–A.; Crates Com., fr. 1 K.–A., su cui vd. Bonanno 1972, pp. 64-65; Nicarco, *AP* 11, 329, su cui vd. Degani 1963.

<sup>582</sup> Cf. anche Aristoph. *Eccl.* 724.

<sup>583</sup> La definizione è di Biles–Olson 2015, p. 477. Su χοιρόθλιψ e altri composti analoghi, vd. Henderson 1991, p. 132 e n. 128. Un significato osceno potrebbe essere sotteso anche al composto χοιροκομείον, lett. “gabbia per porcellini”, in Aristoph. *Lys.* 1073, su cui si vedano Mastromarco, in Mastromarco–Totaro 2006, p. 410, n. 208; Bednarek 2017; Perusino 2020, p. 293.

ἀ Κορινθία, ἔοικας χοιροπωλήσειν, (“Oh Corinzia, sembra tu ti accinga a vendere il maiale”), e relativo, secondo Su(i)d. χ 601 Adler, al mestiere delle prostitute:

Χοῖρος· τὸ ζῷον. παρὰ Κορινθίοις δὲ τὸ γυναικεῖον αἰδοῖον. ἔνθεν καὶ παροιμία· Ἀκροκορινθία ἔοικας χοιροπωλήσειν ἀντὶ τοῦ ἔοικας μισθαρνήσειν ἐν Κορίνθῳ· πολλὰ γὰρ ἐκεῖ ἐτάϊραι.

“*Choiros*: (nome di) animale. Presso i Corinzi indica i genitali femminili. Di qui deriva anche il proverbio: ‘sembra tu stia per vendere il maiale sull’Acrocorinto’, che sta per ‘sembra che lavorerai per mercede a Corinto’; lì infatti ci sono molte etère”<sup>584</sup>.

Secondo Henderson, l’associazione χοῖρος/*vulva* poggerebbe sulla somiglianza tra la carne rosea e glabra dei maialini e quella dei genitali delle giovani fanciulle, nonché di donne più mature scrupolosamente depilate<sup>585</sup>. Più in generale, secondo Thornton, nella cultura greca l’assimilazione *mulier-porcus* sarebbe in una certa misura il riflesso di una demonizzazione della sessualità femminile, rappresentata talora come sfrenata, selvaggia e bestiale<sup>586</sup>. Un’interpretazione, questa, che trova riscontro nei numerosi passi in cui compare l’immagine della donna-scrofa, prima esaminati.

Per quanto riguarda Ipponatte, non sappiamo con certezza se si avvalesse di χοῖρος per i suoi versi più marcatamente aiscrologici. Tuttavia, se è lecito, pur con cautela, prestar fede a Tzetzes, tramite l’adozione di tale vocabolo *sensu obscaeno*, il poeta di Efeso potrebbe aver contribuito ad ampliare il lessico licenzioso dei Greci.

---

<sup>584</sup> Sulla notorietà delle esose etère corinzie, cf. ad es. Aristoph. fr. 370 K.–A., su cui si vedano Henderson 1991, p. 175; Pellegrino 2015, p. 226. Forse, un riferimento alla prostituzione è sotteso anche al termine χοιροπώλης in Aristoph. fr. 589 K.–A.; vd. Henderson 1991, pp. 131-132.

<sup>585</sup> Vd. Henderson 1991, pp. 131-132. L’interpretazione dello studioso è condivisa anche da Thiery 1986, pp. 105 e 331, e Corbel-Morana 2012, p. 44. Di diverso parere è invece Olson 2002, p. 261, secondo cui le fonti non offrirebbero indizi concreti a sostegno dell’equivalenza χοῖρος/*vulva* rosea e implume delle fanciulle. Tuttavia, Varrone, *RR* 2, 4, 10, riferisce che il latino *porcus*, classificato come corrispondente a χοῖρος (*Graece choeron*), veniva usato per i genitali delle bambine: vd. Adams 1996, p. 115.

<sup>586</sup> Cfr. Thornton 1997, pp. 76-77.

## Capitolo 4. Lemmi zoologici

### A) animali terrestri

#### 1. Fr. 135

ἢ κερκύδιλον ἢ πίθηκον

«o lucertola o scimmia»

Il frammento in questione è tramandato da Erodiano, *περὶ καθολ. προσ.*, in cod. Vindob. Hist. gr. 10 f. 5<sup>v</sup> (ed. Hunger, 23-24), che lo cita insieme col fr. 40, per illustrare l'accentazione proparossitona del vocabolo κερκύδιλος. La ragione precisa dell'associazione tra i due animali menzionati non è chiara. West postula tuttavia che κερκύδιλος e πίθηκος possano essere termini di confronto per uno dei consueti paragoni ipponattei uomo-bestia<sup>587</sup>. In tal caso, appare poco verosimile che un simile raffronto implicasse un pregio. Se infatti, a proposito della lucertola, le fonti offrono una caratterizzazione piuttosto neutra, e in fin dei conti poco decifrabile<sup>588</sup>, quella della scimmia è sempre estremamente negativa.

In età arcaica, il πίθηκος è emblema supremo di bruttezza fisica. Semonide, fr. 7, 71-82 W. (= Pell.–Ted.), offre della donna-scimmia un ritratto aberrante: dotata di un volto così ripugnante da suscitare il riso (73-74: αἴσχιστα μὲν πρόσωπα ... / ... πᾶσιν ἀνθρώποις γέλωτος)<sup>589</sup>, questa γυνή è goffa nei movimenti (75, κινεῖται μόγις), corta di collo (75, ἐπ' ἀρχένα βραχεῖα), priva di natiche (76, ἄπυγος), tutta ossa e pelle (76, αὐτόκωλος)<sup>590</sup>. Ma già Archiloco, nell'αἴνος della scimmia e della volpe (fr. 185-187 W.), bolla in primo luogo la stupidità del πίθηκος<sup>591</sup> e ne rimarca al contempo la deformità fisica (fr. 187 W.: τοιήνδε δ' ὃ πίθηκε τὴν πυγὴν ἔχων, «o scimmia, con un simile

---

<sup>587</sup> Vd. West 1968, p. 198.

<sup>588</sup> Sulla caratterizzazione della lucertola nel mondo greco, vedi *supra*, fr. 40, cap. 2.4.b.

<sup>589</sup> L'aspetto γελοῖος della scimmia è un tema ricorrente anche nella letteratura successiva; cf. ad es. Arist. *Top.* 117b; Ath. 14, 613d.

<sup>590</sup> Ai suoi tratti estetici corrisponde peraltro una bruttezza interiore, giacché, sempre secondo Semonide, la donna-scimmia possiede un'indole malevola (80-82): οὐδ' ἄν τιν' εὖ ἔρξειεν, ἀλλὰ τοῦτ' ὄραϊ / καὶ τοῦτο πᾶσαν ἡμέρην βουλευέται, / ὅκως τι κὼς μέγιστον ἔρξειεν κακόν, «e mai non fa del bene, anzi si guarda intorno e si studia e riflette tutto il giorno su come possa commettere i più grandi mali» (trad. di Pellizer, in Pellizer–Tedeschi 1990, p. 100).

<sup>591</sup> Sebbene dei fr. 185-187 ci restino pochi versi, l'αἴνος è ricostruibile da Aesop. 83 Hausrath: una volpe, ingelositasi di uno scimmiotto che era divenuto re degli animali per le sue doti danzerine, gli tese una trappola. Il πίθηκος vi cadde subito, palesando la sua scarsa perspicacia e la superiorità della volpe. Sulla rappresentazione della scimmia nella tradizione favolistica, vd. McDermott 1935, pp. 175-176; 1938, pp. 110-115.

deretano») <sup>592</sup>. Pindaro, *Pyth.* 2, 72-73, ascrive paradossalmente all'animale l'aggettivo καλός, per alludere all'imaturità del giudizio dei fanciulli, cui, nonostante la sua bruttezza, appare bello (καλός τοι πίθων παρὰ παισίν, αἰεὶ / καλός ...) <sup>593</sup>. Ancora, secondo Eraclito, fr. 82 D.-K., "la più bella delle scimmie è orripilante se paragonata al genere umano" (πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν) <sup>594</sup>.

In seguito, i poeti della commedia attica attribuiranno alla scimmia ulteriori tratti negativi, quali la tendenza all'adulazione, al raggiro e alla delazione, la viltà e altri ancora <sup>595</sup>. Phryn. Com. fr. 21 K.-A., ad esempio, denigra quattro individui definendoli nel complesso μεγάλοι πίθηκοι, per poi contrassegnarne uno come δειλός, un secondo come κόλαξ, un terzo come νόθος:

**A.:** μεγάλους πιθήκους οἷδ' ἑτέρους τινὰς λέγειν, / Λυκέαν, Τελέαν, Πείσανδρον, Ἐξηκεστίδην. / **B.:** ἀνωμάλους εἶπας πιθήκους... / ὁ μὲν γε δειλός, ὁ δὲ κόλαξ, ὁ δὲ νόθος

"**A.:** posso nominare certe altre grandi scimmie, Licea, Telea, Pisandro, Execestide. **B.:** hai menzionato scimmie difformi: un vile, un adulatore, un bastardo" <sup>596</sup>.

Apoll. fr. 1, 3-4 K.-A., invece, addita il πίθηκος come esempio di infamia *tout court*, affermando che "in mezzo alle fiere e alle scimmie, occorre farsi scimmia" (ἐν θηρίοις δὲ καὶ πιθήκοις ὄντα δεῖ / εἶναι πίθηκον...). Ma talvolta, soprattutto in Aristofane, questo animale resta essenzialmente paradigma di bruttezza fisica <sup>597</sup>, come in *Eccl.* 1072-1073, ove una γραῦς laida e decrepita viene definita πίθηκος ἀνάπλεως ψιμουθίου «una scimmia piena di cipria» <sup>598</sup>.

Per quanto concerne la sua affinità con altre bestie, questa si giustifica sempre sulla base di mutue proprietà negative. Talora, Aristofane accomuna la scimmia alla volpe, per

<sup>592</sup> Trad. di Russello, in Gentili-Russello 1993, p. 136, di cui si veda il commento alle pp. 227-228; su Archil. fr. 185-187 W., vd. anche Swift 2019, pp. 244-251. Il fr. 185 W. di Archiloco fu parodiato da Aristoph. *Ach.* 120 (τοιόνδε γ' ὃ πίθηκε τὸν πάγων ἔχων), su cui si veda Olson 2002, pp. 110-111.

<sup>593</sup> Per questa interpretazione del passo pindarico, vd. Cingano, in Gentili et alii 1995, pp. 393-394.

<sup>594</sup> Cf. anche Heracl., fr. 83 D.-K., ove è espresso un concetto analogo: ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφία καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν, «il più sapiente tra gli uomini si rivela come una scimmia di fronte alla divinità, per sapienza, bellezza e ogni altra caratteristica» (trad. di Fronterotta 2013, p. 215).

<sup>595</sup> La tendenza all'adulazione della scimmia è rimarcata anche da Plat. *Resp.* 9, 590b. Riguardo a queste valenze simboliche vd. ancora McDermott 1935; 1938, pp. 141-149; Hubbard 1990, pp. 75-76; Demont 1997, pp. 461-465; Totaro 1999, pp. 190-192.

<sup>596</sup> Su questo frammento, vd. Burelli Bergese 1981.

<sup>597</sup> E tale permane anche in altri autori successivi, quali Rufino, *AP* 5, 76; Lucillio, *AP* 11, 196; Pallada, *AP* 11, 353; Plut. *soll. anim.* 4 (962c).

<sup>598</sup> Trad. di Del Corno, in Vetta 1989, p. 127. Con l'epiteto πίθηκος, Aristofane allude alla bruttezza fisica anche in *Av.* 440; *Ra.* 708; e nel fr. 409 K.-A. (su cui si veda Pellegrino 2015, p. 244). Altrove, invece, il commediografo definisce 'scimmia' individui dalla natura ingannevole; cf. ad es. *Ra.* 1085, ove i politici che raggirano il popolo sono denominati δημοπίθηκοι 'scimmie del popolo'; vd. comunque Lilja 1980; Olson 2002, p. 299.

via dell'indole ingannevole che contraddistingue entrambi questi animali. In *Thesm.* 1133, ad esempio, l'arciere scita, frastornato dalle trovate di Euripide, inveisce contro il tragediografo in un attico comicamente deformato, esclamando: *μιαρὸς ἀλώπηξ, οἶον ἐπιτήκίζι μοι*, «prutta folpe, come tu fare scimmia con me». Come osserva Totaro, «in questo passo, il verbo *πιθηκίζειν*, 'fare la scimmia' ... evoca l'idea di furbizia, inganno, pertinente soprattutto alla volpe, simbolo di astuzia per eccellenza»<sup>599</sup>.

Teofrasto, *Piet.* 12 (*apud Porph. Abst.* 2, 25, 2), pone il *πίθηκος* sullo stesso piano di serpi e scorpioni in una lista di animali immondi, cui gli uomini non potrebbero mai ricorrere per i sacrifici agli dèi: *τίς γὰρ δὴ πρόποτε ἔθυσεν ὄφεις καὶ σκορπίους ἢ πιθήκους ἢ τι τῶν τοιούτων ζώων;* “chi ha mai immolato serpenti, scorpioni, scimmie, o altre bestie simili?”.

Torniamo ora al nesso scimmia-lucertola del fr. 135 di Ipponatte. Sebbene, a causa dell'assenza di contesto, le ragioni di tale associazione restino incerte, e le ipotesi al riguardo essenzialmente speculative, un'indicazione interessante sembra provenire da *Plut., aud. poet.* 3 (18 A3), che accomuna le due creature in virtù del loro aspetto esteriore, parimenti sgradevole:

ἀλλὰ πρὸς τούτῳ διδάσκωμεν αὐτὸν ὅτι γεγραμμένην σαύραν ἢ πίθηκον ἢ Θερσίτου πρόσωπον ἰδόντες ἠδόμεθα καὶ θαυμάζομεν οὐχ ὡς καλὸν ἀλλ' ὡς ὅμοιον. οὐσία μὲν γὰρ οὐ δύναται καλὸν γενέσθαι τὸ αἰσχρόν. ἢ δὲ μίμησις, ἂν τε περὶ φαῦλον ἂν τε περὶ χρηστὸν ἐφίκηται τῆς ὁμοιότητος, ἐπαινεῖται.

«ma gli dobbiamo anche insegnare che vedendo dipinta una lucertola o una scimmia o il ritratto di Tersite, non è tanto la bellezza dei soggetti a suscitare in noi compiacimento e ammirazione, quanto la fedeltà con cui sono riprodotti. Una cosa intrinsecamente brutta non può diventare bella: ciò che si apprezza, invece, è l'imitazione che sappia ritrarre fedelmente un soggetto, bello o brutto che sia»<sup>600</sup>.

In questo passo, Plutarco afferma che la maestria del pittore si valuta sulla base della sua capacità imitativa. Secondo il Cheronense, dotato di bellezza artistica va ritenuto dunque ciò che è ritratto con precisione, perfino se si tratta di soggetti classificabili come *αἰσχροί*, quali la lucertola, la scimmia, nonché Tersite, personaggio che Omero (in *Il.* 2, 216) definisce *αἰσχιστος* tra quelli partiti per Troia<sup>601</sup>. Si può allora con cautela suggerire l'ipotesi che già Ipponatte accomunasse i due animali, apparentemente poco affini, in

---

<sup>599</sup> Vd. Totaro, in *Mastromarco–Totaro* 2006, p. 541, n. 165; *Taillardat* 1965, p. 228. L'associazione tra volpe e scimmia si incontra anche in *Aristoph. Pax* 1063-1066; *Demosth.* 18, 242; *Luc. Pisc.* 46 e 47.

<sup>600</sup> Trad. di Pisani, in *Lelli–Pisani* 2017, p. 33. Sul passo plutarco, vd. *Hunter–Russell* 2011, p. 98.

<sup>601</sup> In *Plat. Resp.* 10, 620c, Tersite è associato proprio alla scimmia. Nel passo, infatti, l'anima di questo eroe sceglie di reincarnarsi in un *πίθηκος* (*τὴν τοῦ γελωτοποιοῦ Θερσίτου πίθηκον ἐνδουμένην*); *Lycophr. Al.* 1000 definisce Tersite *πιθηκόμορφος*, un neologismo che, come nota Gigante Lanzara 2000, p. 371, «sottolinea la bruttezza e la complessiva negatività del personaggio».

nome della loro ‘scarsa avvenenza’, o in quanto soggetti ‘bassi’ ma perciò adeguati al personaggio di cui farsi beffe. In questo caso, il poeta di Efeso si inserirebbe nel solco della tradizione arcaica, che faceva, almeno della scimmia, emblema di bruttezza per eccellenza<sup>602</sup>.

2. Fr. 181

χιλιάγρα

«millepiedi»

L’*hapax* χιλιάγρα è attribuito a Ipponatte dal *Lessico* di Cirillo (cod. Matrit. Univ. Z-22.116)<sup>603</sup> secondo cui il vocabolo indicherebbe sia un animaletto che una moneta: χιλιάγρα· (χιλίαγρα cod.) ζώφιον, ὡς Ἰππῶναξ, καὶ νόμισμα<sup>604</sup>. Che il composto χιλιάγρα (da χίλιοι + ἄγρα) alludesse a un insetto del genere millepiedi è ipotesi di Naoumides, che postula per il lessema il significato di «animal with a thousand ‘catches’, or claws, or feet». Giacché il significato principale di ἄγρα è “caccia”<sup>605</sup>, è in effetti plausibile che all’interno del composto in questione il vocabolo designasse lo strumento per predare, ossia l’artiglio<sup>606</sup>. L’interpretazione è condivisa da Degani, che individua in χιλιάγρα uno ζώφιον «dotato di mille piedi (o chele, o artigli)»<sup>607</sup>.

Per quanto riguarda la formazione della parola, Naoumides e Bettarini ne hanno rilevato la peculiarità, giacché, nei composti con secondo elemento –αγρα, quest’ultimo assume di norma valore verbale<sup>608</sup>, mentre il primo elemento svolge funzione di

---

<sup>602</sup> Un’altra possibilità, più remota, è che Ipponatte si riferisse alla sfera della magia. Come si è visto nel secondo capitolo, la lucertola rivestiva una funzione negli incantesimi (vd. Gow 1952, 2, p. 46; Nock 1972, pp. 275-276; Salayová 2017, p. 198). Un ruolo nei sortilegi è inoltre attestato per il πίθηκος nei papiri magici, come si evince da *PGM* I. 247-262, ove è prescritto l’uso di un occhio di scimmia, in una ricetta finalizzata a ottenere l’invisibilità (Ἀμαύρωσι<ς> δοκίμη ... λαβῶν πιθήκου ὀφθαλμὸν; sul testo di questo papiro, vd. Betz 1986, pp. 9-10). Ci si può chiedere quindi, di nuovo con cautela, se, nel fr. 135, Ipponatte non alludesse a qualche strana credenza o a qualche bizzarra malia.

<sup>603</sup> Per informazioni dettagliate su questo codice, risalente al X/XI sec., si rimanda a Naoumides 1968, pp. 267-269.

<sup>604</sup> La glossa ricorre solo in questo codice del *Lessico* di Cirillo e in Hesych. χ 461 Hansen: χιλιάγρα· ζώφιον τι. Per quanto riguarda il νόμισμα, Degani 1991, p. 160, ritiene che si trattasse di una moneta che raffigurava lo ζώφιον denominato χιλιάγρα. Sulle monete greche venivano spesso raffigurati insetti di vario genere: vd. la documentazione presente in Bodson 1983, pp. 4-5.

<sup>605</sup> Cf. ad es. *Od.* 12, 330: καὶ δὴ ἄγρην ἐφέπεσκον ἀλητεύοντες ἀνάγκη («per il bisogno vagavano a caccia di cibo»); Eur. *Suppl.* 885 (ἔς τ’ ἄγρας ἰών). Talvolta, il vocabolo assume anche il significato di “preda”, “bottino”: cf. ad es. Hes. *Th.* 442.

<sup>606</sup> Vd. Bettarini 2017a, p. 25.

<sup>607</sup> Vd. rispettivamente Naoumides 1968, p. 277; Degani 2007, p. 147.

<sup>608</sup> Come nota Bettarini 2017a, p. 24, n. 6, «il riferimento è ovviamente al verbo ἄγρῶ, il cui rapporto con ἄγρα è però problematico».

complemento<sup>609</sup>. Lo si evince chiaramente da vocaboli, quali κρεάγρᾱ, “uncino, forchetta”, ossia arnese per afferrare la carne; ὀδοντάγρᾱ, pinze per estrarre i denti; πυράγρᾱ, tenaglie da fuoco<sup>610</sup>. In χιλιάγρᾱ, invece, il secondo elemento –αγρᾱ possiede valore di sostantivo. Pertanto, come nota Bettarini, il conio ipponatteo andrà inteso quale «composto possessivo, cioè ‘dai mille artigli’», nel quale è possibile ravvisare un «nitido esempio di *kenning* descrittiva, tipica della denominazione degli animali»<sup>611</sup>.

Naoumides ritiene che Ipponatte intendesse alludere con χιλιάγρᾱ alla σκολόπενδρα – chilopode dal morso velenoso assai diffuso in Grecia<sup>612</sup> –, e che il vocabolo potesse essere riferito «to a greedy person – one with a thousand claws or venomous ‘bite’»<sup>613</sup>. L’ipotesi dello studioso appare plausibile, giacché la scolopendra è un predatore piuttosto aggressivo e pressoché onnivoro.

Nel mondo greco, gli insetti velenosi incarnano perlopiù individui avidi<sup>614</sup> e mordaci, quali delatori o parassiti. Demostene, ad esempio, associa il sicofante Aristogitone tanto a uno scorpione (25, 52), quanto a una tarantola (25, 96), per via della sua brama di denaro<sup>615</sup>. Artemid. 2, 13, 35, accosta a tarantole e scorpioni proprio le scolopendre, affermando che questi tre insetti, in sogno, simboleggiano ‘uomini malvagi’ (φαλάγγια δὲ καὶ σκορπίοι καὶ σκολόπενδραι πονηροὺς σημαίνουσιν ἀνθρώπους).

Se dunque, dietro l’*hapax* χιλιάγρᾱ, si celava davvero la scolopendra, come ipotizza Naoumides, è possibile che tale ζώοντον simboleggiasse caratteristiche assai negative, analoghe a quelle incarnate dagli aracnidi nella letteratura successiva. Forse, nel frammento dell’efesino, l’insetto metaforizzava un avido ghiottone, che arraffa cibo con la veemenza di chi possiede ‘mille artigli’; ovvero un personaggio mordace e irruente, che urta o colpisce con la violenza di ‘mille pugni’. Due tipi di *animal-characters*, questi, congeniali alla vena poetica di Ipponatte.

---

<sup>609</sup> Vd. rispettivamente Naoumides 1968, pp. 276-277; Bettarini 2017a, pp. 24-25.

<sup>610</sup> Per ulteriori composti analoghi, vd. Chantraine 1968, p. 221; *DELG*, s. v. ἄγρᾱ.

<sup>611</sup> Vd. Bettarini 2017a, p. 24; vd. anche Naoumides 1968, p. 276, secondo cui «the word χιλιάγρᾱ is clearly descriptive».

<sup>612</sup> La prima attestazione relativa alla σκολόπενδρα si incontra in Arist. *HA* 489b. Su questo insetto, vd. Beavis 1988, pp. 10-13. Nel greco moderno la scolopendra è denominata *σαρανταποδαρούσα*, ‘millepiedi’.

<sup>613</sup> Vd. Naoumides 1968, p. 277.

<sup>614</sup> Su ulteriori insetti, emblema di avidità nel mondo greco, vd. Lilja 1976, pp. 63-64; Conti Bizzarro 2009, pp. 17-19 e 51-61; Tartaglia 2019, pp. 54-55.

<sup>615</sup> Sui passi demostenici citati, vd. Spatharas 2013, pp. 83-85. Per l’associazione sicofante-scorpione, cf. anche Eupol. fr. 245 K.-A.; cf. inoltre Aristoph. *Th.* 528-530, su cui si veda Prato 2001, p. 253; e *Pl.* 885.

### 3. Fr. 166

λίς-κίς

“leone / tarlo”.

In *Lex., An. Par.* 4, 185, 30 Cramer, Cirillo attesta quanto segue: λίς· ὁ λέων καὶ λιὸς γενική, ὡς κίς κίος, ὡς Ἰππῶναξ (“*lis*: leone, il genitivo è *lios*, quale *kis-kios*, come in Ipponatte”) <sup>616</sup>. Non è chiaro tuttavia se il poeta efesino adottasse entrambi i vocaboli o solo uno di questi. La voce λίς, “leone”, forse di origine semitica <sup>617</sup>, è un epicismo: nell’*Iliade*, essa ricorre più volte, sempre all’interno di similitudini, ove è termine di confronto per la combattività e l’animosità di eroi, quali Agamennone (11, 239), Aiace Telamonio (11, 480), Ettore (15, 275), o Achille (18, 308) <sup>618</sup>. In seguito, il lessema è attestato nello *Scudo* pseudo-esiodico (v. 172), in Antimaco (fr. 65 Matth.), Euforione (fr. 35a-b Pow.) e in due epilli teocritei <sup>619</sup>. Se davvero Ipponatte faceva uso di questo vocabolo aulico, di origine esotica, si deve tenere in considerazione il suggerimento di Medeiros, secondo cui λίς «figurava, talvez, em um contexto paródico» <sup>620</sup>.

Per quanto riguarda invece il lessema κίς, “tarlo”, la prima occorrenza si riscontra in Pindaro, fr. 222 Maehl., Διὸς παῖς ὁ χρυσός· / κείνον οὐ σῆς οὐδὲ κίς δάπτει / βροτεᾶν κέντρον κράτιστον φρενῶν, «di Zeus è figlio l’oro: né muffa né tarlo lo divorano, potentissimo pungolo delle menti umane» (trad. di Sevieri 1999, p. 163). Il termine doveva comunque essere diffuso già prima di Pindaro, giacché in Hes. *Op.* 435 è attestato l’aggettivo ἄκιος, “nonroso da tarli” (ἀκιώτατοι ἰστοβοῆες). In seguito, non se ne registrano che scarsissime attestazioni <sup>621</sup>. Impossibile stabilire se, e in qual modo, lo abbia impiegato Ipponatte.

## B) animali marini

### 4. Fr. 169

λαγός

---

<sup>616</sup> Su queste forme, vd. Hawkins 2013, p. 113.

<sup>617</sup> Vd. Lee 1964, pp. 42-46; Masson 1967, pp. 85-87; Hainsworth 1993, p. 250.

<sup>618</sup> Cf. anche *Il.* 17, 109, ove Menelao, accerchiato dai Troiani, è paragonato a un λίς in fuga da cani e pastori.

<sup>619</sup> Cf. Theocr. 13, 6 e 62; 25, 202; 211; 252; cf. anche Call. fr. 75, 57 Pf.

<sup>620</sup> Vd. Medeiros 1961, p. 226.

<sup>621</sup> Cf. Aristoph. fr. 21 Demianczuk; Theophr. *CP.* 4, 15, 4.

«lepre di mare»

Testimone dell'uso di questo vocabolo da parte di Ipponatte è schol. Nic. *Alex.* 465b (p. 163 Geymonat): λαγοῖο κακοφθορέος· τοῦ θαλασσίου λαγωῦ, ὅς ἐστιν εἶδος ἰχθύος, καὶ Ἰππῶναξ μνημονεύει. ἔστι δὲ καὶ τὴν μὲν ἀσθένειαν ἀφρῶ παραπλήσιος, μέλας δὲ τὴν ἐπιφάνειαν, θανάσιμος δὲ βρωθεῖς, “lepre di mare, che è un tipo di pesce; ne fa menzione anche Ipponatte. È paragonabile all'avannotto per l'assenza di vigore, nera d'aspetto, mortale se ingerita”.

Il λαγὸς θαλάσσιος<sup>622</sup> è un mollusco dalle grosse antenne, simili a orecchie di lepre – oggi identificato con l'ittionimo di *Aplysia depilans* –, che le fonti antiche citano soprattutto per la pericolosità del suo veleno<sup>623</sup>. Una descrizione particolareggiata di questo gasteropode si incontra in Nic. *Alex.* 465-472, che ricorda appunto come se ne ricavi una pozione micidiale (vv. 465-466): εἰδείης δὲ λαγοῖο κακοφθορέος πόσιν αἰνήν / οὐλομένην, τὸν κῦμα πολυστίου τέκεν ἄλμης, «dovresti anche saper conoscere la bevanda terribile e mortale della lepre funesta, che l'onda del mare pieno di sassi genera»<sup>624</sup>. La notizia è confermata, tra gli altri, da Philostr. *Ap.* 6, 32, secondo cui gli imperatori romani usavano mescolare ai cibi la secrezione tossica del mollusco, al fine di eliminare i loro nemici nel corso di esiziali banchetti<sup>625</sup>.

La fama della letalità della lepre marina sembra comunque già attestata in ambito comico, come suggerisce Amips., fr. 17 K.–A.: λαγὸν ταραξίας πῖθι τὸν θαλάσσιον, «bevi una pozione di lepre marina»<sup>626</sup>.

---

<sup>622</sup> Secondo Hesych. λ 69 Latte–Cunningham, la forma ionica λαγός designerebbe specificamente le specie marina e acquatica dell'animale: λαγός· ὁ χειρσαῖος, λαγός δὲ ὁ θαλάσσιος καὶ ποτάμιος (la specie fluviale è da identificarsi probabilmente con un uccello, di cui si riscontra traccia in Artemid. 4, 56). La testimonianza esichiana trova eco in [Hdn.] *Philet.* 89, λαγὸς διὰ τοῦ ω μεγάλου ὁ χειρσαῖος παρὰ τοῖς Ἀττικοῖς· λαγός δὲ ὁ θαλάσσιος, “lagōs con omega è la lepre di terra presso gli Attici; lagos invece è la creatura marina”; cf. anche Tryph. fr. 19 Velsen (= Ath. 9, 400a); Phryn. *Ecl.* 156. La forma ionica λαγός è tuttavia attestata anche in relazione alla lepre di terra in autori attici, quali Soph. fr. 111 R.: γέρανοι, χελῶναι, γλαῦκες, ἰκτῖνοι, λαγοί (cf. Ath. 9, 400c-d). Si vedano, in merito, Degani 1975, pp. 114-115; Hawkins 2013, pp. 103-104; Orth 2013, p. 283; Olson–Seaberg 2018, pp. 299-300.

<sup>623</sup> In realtà, il veleno della lepre di mare non è letale per l'uomo. Questo mollusco, se insidiato da predatori, emette una secrezione purpurea urticante, di cui però le fonti antiche tacciono completamente; vd. ad esempio Thompson 1947, p. 142. Sulla lepre di mare, vd. inoltre García Soler 1994, pp. 205-206; Totaro 1998, pp. 176-177; Jacques 2007, pp. 200-202; Orth 2013, p. 285.

<sup>624</sup> Trad. di Spatafora 2007, p. 235. Sulla letalità del veleno della lepre di mare, cf. anche Plut., *soll. anim.* 35 (983F); Ath. 7, 325c.

<sup>625</sup> Filostrato attribuisce tale prassi a Nerone e Domiziano: Νέρωνα μὲν ἐσποιῆσαι τοῖς ἑαυτοῦ ὄφιοις τὸν λαγὸν τοῦτον ἐπὶ τοὺς πολεμιοτάτους, Δομετιανὸν δὲ ἐπὶ τὸν ἀδελφὸν Τίτον, «Nerone faceva servire nei suoi banchetti questo lepre ai suoi peggiori nemici, Domiziano lo imbandì al fratello Tito» (trad. di Del Corno 1978, p. 298). Anche secondo Tzetz. *Chil.* 6, 43, 272, l'imperatore Tito sarebbe morto in seguito a somministrazione di veleno di lepre marina (Τίτος δὲ θνήσκει βεβρωκῶς λαγῶν τῶν θαλασσίων). Cf. anche Plin. *NH* 32, 8 (*venenum est ...in potu aut in cibo datus*).

<sup>626</sup> Trad. di Totaro 1998, p. 176; sul frammento, vd. inoltre Orth 2013, pp. 282-286.

Non è chiaro se a recitare questo frammento fosse uno ξενικός ἰατρός *ionice loquens*<sup>627</sup>, forse parodiato per aver prescritto al suo paziente una ricetta fatale, o se l'intera espressione vada intesa come un'imprecazione, dal significato analogo al greco ἐς κόρακας, o al nostro 'crepa/schiatta'<sup>628</sup>. La prima ipotesi sarebbe suffragata dall'impiego di termini tecnici della medicina, quali πίνω e τάρασσω<sup>629</sup>; la seconda dall'analogia con la locuzione oltraggiosa πῖθ' ἐλλέβορον, ossia 'cura la tua pazzia'<sup>630</sup>, *i.e.* 'sei pazzo', forse beffardamente variata dal commediografo per augurare a qualcuno di fare una brutta fine<sup>631</sup>.

A prescindere dal suo esatto significato, il frammento di Amipsia attesta come la lepre marina facesse la sua comparsa anche in contesti dall'intonazione ironica e leggera<sup>632</sup>.

Va comunque osservato che questo mollusco non era noto solo per il suo veleno, bensì anche per le sue proprietà curative. Il λαγός θαλάσσιος era infatti utilizzato per la depilazione, nonché come rimedio contro l'ernia intestinale e la gotta<sup>633</sup>. Inoltre, la creatura marina svolgeva una funzione nei rituali magici e, nella fattispecie, nella magia erotica.

Infatti, come si evince da Apul. *Apol.* 33-34 e 40, tra gli incantamenti di cui, secondo i suoi accusatori, il retore africano si sarebbe avvalso per irretire Pudentilla, vi erano anche dei pesci: un *lepus marinus*, effettivamente dissezionato da Apuleio<sup>634</sup>, e inoltre *veretilla* e *virginal*, specie ittiche dai nomi fantasiosi, indicanti eufemisticamente i genitali maschili e femminili<sup>635</sup>. Non è chiaro quale preciso risvolto implicasse l'insinuazione di aver trinciato la venefica lepre di mare. Tuttavia, la sua menzione in un processo relativo all'uso illecito di

---

<sup>627</sup> L'ipotesi, formulata da Kock, in *CAF* I, p. 675, sembrerebbe confortata dal fatto che – come notano Colvin 1999, p. 268 e Orth 2013, p. 284 – oltre al sostantivo λαγός, anche l'aggettivo θαλάσσιος è uno ionismo (attico θαλάττιος). Sulla figura dello ξενικός ἰατρός nella commedia greca, vd. Gil-Rodríguez Alfageme 1972, pp. 46; 56-59; 63-65; Rossi 1977; Imperio 1998a, pp. 67-75; Konstantakos 2020, pp. 15-16.

<sup>628</sup> Vd. Totaro 1998, p. 177. Thompson 1947, p. 143, assimila la fraseologia usata da Amipsia all'inglese «go hang yourself»; Storey 2011, p. 77, n. 1, a «drop dead».

<sup>629</sup> Come osserva Totaro 1998, p. 177, τάρασσω è «verbo tecnico nelle prescrizioni mediche sulla preparazione di farmaci, dove spesso si accompagna a πειν». Per una rassegna di passi, oltre al già citato Totaro, vd. Orth 2013, pp. 285-286.

<sup>630</sup> Si riteneva infatti che la pianta dell'elleboro curasse le malattie psichiche. Sull'espressione, presente ad es. in Aristoph. *Vesp.* 1489, cf. schol. Aristoph. *Vesp.* 1489c (p. 230 Koster); Imperio 1998b, pp. 249-250; Biles-Olson 2015, p. 503.

<sup>631</sup> Per questa interpretazione, vd. Storey 2011, p. 77, n. 1; Orth 2013, p. 285.

<sup>632</sup> È possibile che la lepre di mare fosse menzionata anche da Cratino, fr. 466 K.-A., citato da [Hdn.] *Philet.* 89, secondo cui: ... φασὶ δὲ τοῦτον καὶ ἰὸν ἔχειν, ὅθεν καὶ τοὺς πονηροὺς ὁ Κρατῖνος λαγούς καλεῖ, «si dice che questa (*scil.*: il λαγός θαλάσσιος) sia velenosa, ragion per cui Cratino chiama i malvagi *lagous*»; vd. tuttavia Olson-Seaberg 2018, pp. 299-300.

<sup>633</sup> Cf. Diosc. 2, 18, e Plin. *NH.* 32, 70 e 135 (depilazione); Plin. *NH.* 32, 104 e 110 (ernia e gotta). La lepre di mare è citata anche in un codice papiraceo laurenziano di argomento medico del VI secolo (PL 68, A 2, rr. 15-17, su si veda Pintaudi 1976), sebbene non risulti chiaro se il mollusco sia chiamato in causa per le sue proprietà tossiche o curative.

<sup>634</sup> In *Apol.* 40, Apuleio ammette in effetti di aver trinciato una lepre di mare, ma dichiara di averlo fatto a scopo medico-scientifico.

<sup>635</sup> Vd. Masselli 2004, p. 195, nn. 4 e 5.

«love-charms and philtres» induce a postulare che il *lepus marinus* potesse essere in qualche modo associato alla sessualità. D'altra parte, come rileva Costantini, «a Mediterranean sea-slug with the mouth open can easily be likened to female genitals»<sup>636</sup>.

L'ipotesi che la lepre di mare richiamasse i genitali femminili per il suo aspetto potrebbe forse trovare indiretto riscontro in Epich., fr. 52 K.–A.: ἔτι δὲ πὸτ τούτοισι βῶκες, σμαρίδες, ἀφύαι, κάμμαροι, / βαμβραδόνες τε καὶ κίχλαι, λαγοὶ δράκοντές τ' ἄλκιμοι (“e in aggiunta a questi, boghe, zeri, avannotti, gamberi rossi, / acciughe e labri, lepri di mare e valenti tracine drago”). Sebbene il frammento in questione, tratto dalla commedia Ἦβας Γάμος, consista in una mera lista di pesci serviti alla festa nuziale di Eracle ed Ebe, dietro la menzione di un mollusco non edibile<sup>637</sup>, quale il λαγός (v. 2), potrebbe celarsi un'allusione erotica, proprio per via della sua morfologia. Come ha messo in luce Shaw, infatti, le *Nozze di Ebe* sembrano prestarsi a un duplice livello di lettura, giacché molti dei pesci ivi elencati potrebbero essere intesi come osceni *double entendres*<sup>638</sup>.

Paradigmatico, a tal proposito è il fr. 40, 1-8 K.–A. della Ἦβας Γάμος, ove, dietro una lunga lista di frutti di mare, si nascondono diversi termini allusivi alla sfera del sesso; tra questi, κτεῖς, “pettine”, e βάλανος “ghianda di mare” (v. 2), adottati per i *pudenda* maschili e femminili<sup>639</sup>. Inoltre, nel fr. 50 K.–A., appartenente alla stessa *pièce*, ricorre l'*hapax* κολύβδαινα, identificato da Ath. 3, 105c, con il “pene di mare” (κολύβδαιναν ... τὸ θαλάσσιον αἰδοῖον)<sup>640</sup>.

Per quanto riguarda Ipponatte, non è possibile individuare quale funzione svolgesse la creatura nei suoi versi. Come ipotizza Jacques<sup>641</sup>, il poeta l'avrà citata per la fama proverbiale del suo veleno, «dans le même esprit» di Amipsia; o forse, per le credenze relative alle sue virtù terapeutiche. In effetti, in più occasioni il giambografo allude alle

---

<sup>636</sup> Vd. Costantini 2019, p. 131. Di parere analogo è Kornmüller 2013, p. 67, il quale ritiene però che la lepre di mare alludesse non all'organo sessuale femminile, ma a quello maschile. Una funzione magica è attribuita al *lepus marinus* anche da Plin. *NH* 32, 8, secondo cui il semplice contatto visivo di una donna incinta con un esemplare femmina del mollusco provoca un malore istantaneo che conduce all'aborto: il rimedio consisterebbe nel portare all'interno di un braccialetto un esemplare maschio del *lepus marinus*, disidratato col sale e indurito all'uopo (*remedio est mas ob id induratus sale, ut in brachialibus habeant*). Come notano Capitani e Garofalo 1986, p. 551, n. 2, «i caratteri del rimedio magico» sono «polarità maschio/femmina e simbologia fallica».

<sup>637</sup> Anche i δράκοντες, ossia le tracine drago, sono commestibili, ed erano anzi ritenuti pesci di un certo pregio: vd. ad es. Mastellari 2019, pp. 424-425. La menzione di pesci pericolosi per l'uomo, quali appunto δράκοντες e λαγοί, potrebbe essere mirata a enfatizzare il carattere prodigioso dell'appetito di Eracle: in ogni caso, ciò non esclude che i λαγοί potessero prestarsi a un secondo, licenzioso, livello di lettura.

<sup>638</sup> Vd. Shaw 2014, pp. 559-564.

<sup>639</sup> Cf. ad es. Aristoph. *Lys.* 410; Poll. 2, 171.

<sup>640</sup> Sul θαλάσσιον αἰδοῖον, cf. Arist. *HA* 4, 532b23-25.

<sup>641</sup> Vd. Jacques 2007, p. 200.

proprietà tossiche o magico-curative degli animali nominati<sup>642</sup>. Se invece a λαγός era sotteso un doppio senso osceno, allora il vocabolo si classificherebbe come ulteriore esempio di ittionimo ‘erotico’ accanto al βρύσσος, “riccio di mare”, vocabolo con cui, nel fr. 69, 8, Ipponatte designa i genitali femminili.

5. Fr. \*205

ῥκης

«labro»

Nell’ambito di una disquisizione sul pesce ῥκης<sup>643</sup>, Ateneo 7, 327b-c attesta che il Καλλιμάχειος Ermippo di Smirne<sup>644</sup> identificava questa specie ittica con il labride ιουλίς, “donzella”, nella sua opera titolata Περὶ Ἰππώνακτος (fr. 93 Wehrli):

“Ερμιππος δὲ ὁ Σμυρναῖος ἐν τοῖς περὶ Ἰππώνακτος ῥκην ἀκούει τὴν ιουλίδα· εἶναι δ’ αὐτὴν δυσθήρατον. διὸ καὶ Φιλητᾶν φάναι “οὐδ’ ῥκης ἰχθὺς ἔσχατος ἐξέφυγε”.

«Invece Ermippo di Smirne, nell’opera *Su Ipponatte*, intende con *hýkes* la donzella e aggiunge che è difficile da catturare. Per questo Fileta avrebbe scritto ‘neppure l’*hýkes* da ultimo ebbe scampo’» (fr. 20 Pow. = fr. 18 Spanoud.).

Questa è la base sulla quale l’uso del vocabolo viene attribuito al poeta efesino. La notizia è accolta con cautela da Degani, che preferisce inserire il frammento tra i *dubia*<sup>645</sup>; è accettata invece da altri editori, tra i quali Gerber, secondo cui «it is a reasonable assumption that the word occurred in Hipponax»<sup>646</sup>.

Dopo Ipponatte – se davvero la voce si può ascrivere al giambografo – l’ῥκης viene citato da Antimaco, fr. 157 Wyss (= Ath. 7, 304e), che lo inserisce in una lista di pesci<sup>647</sup>; e poi principalmente da poeti ed eruditi dell’età ellenistica. Callimaco, fr. 394 Pf. (= Ath.

---

<sup>642</sup> Si pensi, ad esempio, al fr. 55, in cui è presente una chiara allusione alle presunte capacità taumaturgiche dello sguardo antiitterico del χαραδριός; o al fr. 147 (χελιδόνων φάρμακον), ove Ipponatte evoca gli speciali poteri delle rondini, medici ovvero malefici.

<sup>643</sup> Sul pesce ῥκης, vd. Thompson 1947, pp. 272-273; Spanoudakis 2002, pp. 198-201.

<sup>644</sup> Ateneo definisce il grammatico alessandrino Ermippo di Smirne Καλλιμάχειος in 2, 58f; 5, 213f; 15, 696f. Si ritiene pertanto che Ermippo sia vissuto tra la fine del III e l’inizio del II secolo a.C.; vd. ad es. Bollansée 1999, s.v. *Hermippos of Smyrna (1026)*, BNJ 1026 T 2c.

<sup>645</sup> Vd. Degani 1991, p. 177; 2007, p. 160. Dubbi in proposito sono espressi anche da Spanoudakis 2002, p. 201.

<sup>646</sup> Vd. Gerber 1999, p. 489, n. 1; vd. ancora Medeiros 1961, pp. 234-235; Masson 1962, p. 181; West 1998, p. 168; Bollansée 1999, s. v. *Hermippos of Smyrna (1026)*, BNJ 1026 F 55.

<sup>647</sup> L’attribuzione di questo frammento ad Antimaco non è però del tutto certa: vd. Matthews 1996, fr. dub. 192, e pp. 408-410; Spanoudakis 2002, p. 201 e n. 53.

7, 327a), ad esempio, ci informa che l'ῦκης era considerato sacro (θεὸς δὲ οἱ ἱερὸς ῦκης). Ermippo di Smirne, invece, come si è visto, definisce questo pesce δυσθήρατος, “difficile da catturare”; caratteristica, questa, evidentemente nota anche a Filita di Cos, come si evince dal fr. 20 Pow. (= Ath. 7, 327c)<sup>648</sup>. Anche Numenio di Eraclea, poeta didascalico del III secolo a.C., cita due volte l'ῦκης nei suoi *Halieutica* (SH 571 e 581 = Ath. 7, 295b; 7, 327b), in entrambi i casi in associazione ad altre creature marine.

L'identificazione di questo pesce resta tuttavia malcerta<sup>649</sup>. Se Ermippo ravvisa nell'*hýkes* la *ιουλίς*, “donzella” o “pesce arcobaleno”, «un labride dalla livrea che cambia colore a seconda delle stagioni ... dotato di denti a sega»<sup>650</sup>, cui alcune fonti attribuiscono un morso velenoso<sup>651</sup>, Ateneo 7, 327b ci informa che, secondo Zenodoto, gli abitanti di Cirene identificavano il pesce ῦκης con l'έρυθρῖνος (Ζηνόδοτος δὲ φησι Κυρηναίους τὸν ῦκην ἐρυθρῖνον καλεῖν)<sup>652</sup>. Egli poi riporta la stessa notizia in 7, 300f, ascrivendola però a Clitarco.

Per quanto riguarda l'έρυθρῖνος, è possibile che vada identificato col fragolino, ma sulla sua tassonomia permangono dubbi, giacché l'ittionimo potrebbe riferirsi a diversi pesci dalla livrea rossa o rosata<sup>653</sup>. Aristotele, che assimila l'έρυθρῖνος al pagro<sup>654</sup>, gli attribuisce la peculiarità dell'ermafroditismo<sup>655</sup>; Senocrate medico, invece, proprietà afrodisiache<sup>656</sup>.

Quale che sia l'esatta identità del pesce ῦκης, il dato più interessante circa questa voce sembra essere la frequenza con cui ricorre nella letteratura dell'età ellenistica. In questa epoca, infatti, un *poeta doctus* come Ipponatte incontrò grande fortuna<sup>657</sup>, in virtù, tra l'altro, della sua spiccata predilezione per le glosse esotiche e i termini rari – spesso reimpiegati dagli alessandrini.

Secondo Spanoudakis (2002, pp. 200-201), è possibile che Filita, oltre ad adottare il vocabolo nel fr. 20 Pow., lo abbia incluso e illustrato nelle Ἄτακτοι γλῶσσαι, per via del suo interesse nei confronti delle glosse cirenaiche. Analogamente, Callimaco avrebbe avuto interesse ad

---

<sup>648</sup> Sul frammento di Filita, vd. Sbardella 2000, pp. 151-152; Spanoudakis 2002, pp. 198-202.

<sup>649</sup> Oscura è anche la sua etimologia; vd. DELG, s. v.; EDG, s. v.

<sup>650</sup> Vd. Marchiori, in Canfora *et alii* 2001, 2, p. 734, n. 1.

<sup>651</sup> Ad es. Aelian. *NA* 2, 44, per via dell'assonanza del suo nome con il termine ἰός, “veleno”; cf. anche Ath. 304f. Sul pesce *ιουλίς*, vd. Thompson 1947, pp. 91-92.

<sup>652</sup> Cf. anche Hesych. v 139 Hansen: ῦκος· ἐρυθρῖνος. Non è chiaro se Ateneo si riferisca qui a Zenodoto di Efeso o a un grammatico omonimo più tardo: sulla questione, vd. ad es. Blum 1991, pp. 111 e n. 69, 121-122; Montana 2012, p. 31 e n. 124.

<sup>653</sup> Vd. Thompson 1947, pp. 65-67; Marchiori, in Canfora *et alii* 2001, 2, p. 721, n. 5.

<sup>654</sup> La notizia è riportata da Ath. 7, 300e.

<sup>655</sup> Cf. Arist. *HA* 538a20; 567a27; *GA* 741a36; 755b21.

<sup>656</sup> Secondo Xenocr. 6, 16, p. 122, 36 Ideler (= Orib., *Coll. med.* 2, 58, 18-19), l'έρυθρῖνος sarebbe ἐντακτικὸς πρὸς συνουσίας, εἴ τις αὐτὸν ἐν οἴνῳ πνίξας πίοι, “in grado di stimolare il desiderio sessuale, qualora lo si stufi nel vino e poi lo si beva”. Cf. anche Plin. *NH* 32, 50 (*concitant ... erythini in cibo sumpti*).

<sup>657</sup> Vd. ad es. Degani 1973; 1984, pp. 34-57; 171-186.

impiegare il lessema sia a causa della sua origine cirenaica, sia in quanto autore di un trattato *Περὶ μετονομασίας ἰχθύων* (fr. 406 Pf.).

Non stupirebbe, quindi, se il vocabolo ὕκης fosse stato adottato già dal giambografo. A parere di Bellonsée, infatti, l'opera *Περὶ Ἰππώνακτος* del callimacheo Ermippo doveva essere collegata «with that branch of Alexandrian literature devoted to Hipponax which dealt with the lexicographical aspect of the Ephesian's poems, a necessary field of study given to the highly original and archaic vocabulary ... of the satirical iambographer»<sup>658</sup>.

## 6. Fr. 162

θεῦτις

«calamaro»

Il frammento in questione ci è tramandato da Hesych. θ 434 Latte–Cunningham: θεῦτιν·†σκαράδιν. Ἰππῶναξ. La voce θεῦτις è una forma ionica per τευθίς, caratterizzata da metatesi dell'aspirazione<sup>659</sup>, mentre la *vox nihili* σκαράδιν andrà verosimilmente intesa come una glossa corrotta<sup>660</sup>.

La τευθίς/θεῦτις, che designa il *loligo vulgaris*<sup>661</sup>, ossia il comune calamaro, trova spesso quartiere nella poesia comica. Ma una prima occorrenza del vocabolo si incontra già in Semon. fr. 15 W. (= 19 Pell.–Ted.), che affianca il mollusco ad altre specie ittiche: θύννοισι τευθίς, κωβιοῖσι κωρίδες («coi tonni calamari, con i ghiozzi gli scampi») <sup>662</sup>. Secondo Tedeschi, non è da scartare l'ipotesi che il frammento semonideo appartenesse al filone edifagetico: le creature marine annoverate dal poeta amorgino rientravano infatti nella categoria delle delizie culinarie, come si deduce dalla loro frequente inclusione in analoghi elenchi gastronomici, ad opera dei comici<sup>663</sup>.

---

<sup>658</sup> Vd. Bellonsée 1999, s. v. *Hermippos of Smyrna (1026)*, BNJ 1026 F 55.

<sup>659</sup> Per altri esempi del fenomeno in Ipponatte, vd. West 1974, p. 89; Hawkins 2013, pp. 60-62; Bettarini 2017a, pp. 89-93.

<sup>660</sup> Vd. Degani 1991, p. 155; Gerber 1999, p. 475.

<sup>661</sup> Vd. Thompson 1947, pp. 260-261. Per García Soler 1994, pp. 219-221, il termine τευθίς potrebbe tuttavia riferirsi sia al calamaro che alla seppia; cf. Hesych. τ 684 Hansen: τευθίδες· σηπίαι Σ. θρίσ(σ)αι; cf. anche Su(i)d. τ 424 Adler.

<sup>662</sup> Trad. di Pellizer, in Pellizer–Tedeschi 1990, p. 105.

<sup>663</sup> Vd. Tedeschi, in Pellizer–Tedeschi 1990, pp. 183-184; Aloni 1993, p. 127, n. 45. In particolare, per quanto riguarda l'inclusione della τευθίς negli elenchi gastronomici, vd. Conti Bizzarro 1988-1989, p. 270, n. 23; Pellegrino 2000, pp. 230-231; 2015, p. 209; Olson–Sens 2000, p. 204; Orth 2014, p. 423.

Il calamaro viene infatti citato tra le prelibatezze della tavola da Aristoph. *Ach.* 1150-1160, ove, al χορηγός Antimaco – reo di aver lasciato il coro ἄδειπνος – viene maliziosamente augurato di pregustare con voluttà una τευθίς «arrostita, sfrigolante, con un pizzico di sale», giunta alla sua tavola, solo per vedersela soffiare da una cagna di passaggio<sup>664</sup>. Il mollusco, su cui esprime apprezzamento Arcestr., fr. 55 O.–S. (= *SH* 185), viene eletto a vivanda tipica dei ‘paesi di Cuccagna’ da Metag., fr. 6, 6 K.–A. e Pherecr., fr. 137, 10 K.–A.<sup>665</sup> Né mancano, da parte dei poeti dediti alla celebrazione di *Delikatessen*, indicazioni sulle modalità di cottura e preparazione della τευθίς<sup>666</sup>. Altre menzioni sono quelle di autori con interessi nel campo della zoologia, al fine di fornirne una classificazione, o di descriverne le peculiarità – morfologiche, fisiologiche ed etologiche<sup>667</sup>.

Per quanto riguarda la poesia, la menzione di questo mollusco ricorre nei giambografi e nei comici, che relegano la τευθίς a contesti di natura prettamente edificata, come faceva forse già Semonide. Si può allora provare con cautela a suggerire che anche Ipponatte abbia alluso alla τευθίς come a una prelibatezza culinaria, in linea con tutta la poesia successiva.

---

<sup>664</sup> Sul passo aristofaneo vd. Pellegrino 2000, p. 230; Olson 2002, p. 349.

<sup>665</sup> Sul calamaro come vivanda tipica dei ‘paesi di Cuccagna’, vd. Pellegrino 2000, p. 230.

<sup>666</sup> In Alex., fr. 84 K.–A., ad es., attraverso le parole di un μάγειρος (cf. Ath. 7, 326d), viene illustrata una gustosa ricetta per cucinare i calamari ripieni alle erbe (vd. Arnott 1996, pp. 224-228); cf. anche Antiph. Com. fr. 130, 3 K.–A.

<sup>667</sup> Cf. ad es. Arist. *HA* 489b35-490a2; Aelian. *NA* 5, 41. Tuttavia, neppure Aristotele, che nella *Historia animalium* ne passa scientificamente al vaglio diverse caratteristiche, si esime dall’esprimere un giudizio culinario sulla τευθίς. In *HA* 607b 6-7, il filosofo dichiara infatti che, alla pari dei crostacei, anche i molluschi, tra cui la τευθίς, sono particolarmente gustosi nel periodo della riproduzione (καὶ τὰ μαλάκια δὲ κύοντα ἄριστα, οἷον τευθίδες): vd. Lanza, in Lanza–Vegetti 2018, p. 763, n. 127.

**Appendice I. Riferimenti ad animali mitici (frr. 105-106)**

Fr. 105

	]κωτιλλη . []	
	]ν ἀποπνίξι	
	]υνηκεων	
	]ν τὸ μήνυτρον	
	ἄ]λλό τι π[ρ]ῆσσε	5
	]αύχενοπληγα	
	]ς ἀνθρ[ώ]που	
	πυ]κταλίζουσι	
σπονδῆι τε καὶ σπλάγχνοισιν ἀγρίης χοίρου	]ῦδρον ἐν Λέρνηι	10
	κ]α[ρ]κίνον συνέτριψε	
	]γεσθαι φιλήτην	
	]κατηρῆσθαι·	
	]φροναπ[	
	]τερην . [	15
	] . [τ]ν . [.] . [	
	]Κίκων . . [	
	]γετην πο . [	
	] . ναιπ[	
	]ννομ . [	20
	]η[	
	]άλ[	

«...blandisca (?) ...soffochi ... (di patti) ...la ricompensa ... qualche altra cosa faceva (5) ... colpito al collo ... dell'uomo ... fanno a pugni con una libagione e con viscere di selvatica porcella ... l'idra di Lerna (10) ... il granchio schiacciò ... (del come divenire) ladro ... aver maledetto ... (15) ... Cicone (17) ...».

Fr. 106

x-υυ]	λάσας τὸν τράχ[ηλον	
x-υ	]ν ἐς Μίλητον ἐξεκ[	
	]ν νησίδα τερματιζ[	
	] . σφιν κάγορη[ ] πεπο[	
	] . [.]ν οὐκ οἶδ' ηκ[.] . ειτ[	5
	].. ἦσαντο καὶ δ . [.]απρ[	
x-υ	ἐ]γγὺς τῆς θαλάσσης αι[	
x-υυ	] εὖς κ[α]ρκίνωι κ[.] . ]ηρα[	
x-υ	]ν ἱερεῦ [ . (.)ν κοτ[.] . ]κατ[	
	] ἀ[σ]βόλ[ου]κασιγ[νητ	10
	πασπαλιηφάγον γιρόμφιν	
	]κυνα[	
	] . σ[.]ν[	
	]ε . [	

«... (piegato) il collo (navigò) verso Mileto, (vennero esclusi) (dalla costa che delimita) l'isoletta (di Lade): (ora appunto) per essi (si tiene giudizio) e consiglio ... non so (?) ... (5) ... (dieci) ... vicino al mare ... al granchio (lanciava maledizioni) ... (sacrificando) ... (brace), di fuliggine sorella (10) ... vecchia scrofa nutrita di fior di farina ... (cane) ... ».

I fr. 105-106, tramandati da *P. Oxy.* 2175 (fr. 1-2)<sup>668</sup>, sono forse da considerarsi «parts of a single poem», giacché sembrano presentare alcune affinità linguistiche e tematiche<sup>669</sup>. Secondo alcuni studiosi, i due frammenti in questione conterrebbero una narrazione piuttosto articolata delle 'fatiche di Eracle'<sup>670</sup>. Accanto al riferimento, esplicito, all'idra di Lerna e al granchio inviato da Era (fr. 105, 10-11; 106, 8), si sono ipotizzate allusioni al leone di Nemea – secondo la tradizione strangolato dal semidio<sup>671</sup> (fr. 105, 2: ἀποπνίξει; 106, 1: ]λάσας τὸν τράχ[ηλον)<sup>672</sup>; al cinghiale di Erimanto (fr. 106, 11: πασπαλιηφάγον γιρόμφιν); al cane Cerbero (fr. 106, 12: κυνα)<sup>673</sup>. Inoltre, secondo Medeiros, il fr. 105, 9 (σπονδῆι τε καὶ σπλάγγνοισιν ἀγρίης χοίρου) rinvierebbe alla gara di voracità tra Eracle e Lepreo, correlata all' ἄθλον delle stalle di Augia<sup>674</sup>.

Un'interpretazione di segno diverso – a mio avviso più plausibile – è proposta da Alexandrou, secondo cui i fr. 105-106 descrivevano vicende attuali, intercalate da riferimenti al mito in funzione di *exemplum*<sup>675</sup>. In effetti, la prima sezione del fr. 105 (vv. 1-8) potrebbe riprodurre una rissa ambientata nel presente – tema tipicamente ipponatteo<sup>676</sup> –, come sembrano suggerire diversi termini riconducibili alla sfera semantica della lotta. Anzitutto ἀποπνίγω (v. 2: ἀποπνίξει), composto equivalente e più diffuso di πνίγω<sup>677</sup>, che, come ἄγγω, poteva designare il tentativo di soffocamento di un avversario al termine di un incontro di pancrazio<sup>678</sup>. In modo analogo potrebbe essere interpretato il composto ἀχενοπλήξ, «colpito al collo» (v. 6: ἀχενοπλήγα), il cui valore passivo si inferisce dal confronto con voci, quali νωτοπλήξ, “percosso sulla schiena”, o

<sup>668</sup> Il v. 9 del fr. 105 è inoltre tramandato completo da *Ath.* 9, 375c.

<sup>669</sup> Vd. Alexandrou 2016a, pp. 221-222.

<sup>670</sup> Vd. Diehl<sup>3</sup> 1952, 3, pp. 109-111; Adrados 1959, 2, pp. 54-55; Degani 2007, pp. 123-124.

<sup>671</sup> Cf., ad es., Theocr. 25, 266; [Apollod.] 2, 5, 1. Le prime testimonianze iconografiche che riproducono Eracle intento a strangolare il leone di Nemea risalgono alla fine del VII secolo a.C.: vd. Gantz 1993, pp. 383-384.

<sup>672</sup> Per il fr. 105, 2, vd. Diehl 1952<sup>3</sup>, 3, p. 110; per il fr. 106, 1, vd. Adrados 1959, 2, p. 55, n. 1.

<sup>673</sup> Entrambe le ipotesi sono di Adrados 1959, 2, p. 55, n. 1. Secondo Diehl 1952<sup>3</sup>, 3, pp. 111-112, invece, il fr. 106 farebbe riferimento a culti dell'Asia Minore.

<sup>674</sup> Vd. Medeiros 1961, p. 148; sulla sfida gastronomica tra Eracle e Lepreo, cf. Paus. 5, 5, 4; *Ath.* 10, 412a-b; Aelian. *VH* 1, 24; schol. Call. *Hymn.* 1, 39 (2, p. 43 Pf.).

<sup>675</sup> Vd. Alexandrou 2016a, pp. 220-227, la cui interpretazione è condivisa da Nicolosi 2021, p. 33.

<sup>676</sup> Cf. fr. 73; 79; 107; 121-122.

<sup>677</sup> Vd. Tartaglia 2019, p. 146.

<sup>678</sup> Sul valore tecnico dei verbi ἄγγω e πνίγω, vd. Campagner 2001, rispettivamente alle pp. 48-50 e 271; per un uso sinonimico, cf. ad es. Aristoph. *Vesp.* 1039.

ἡλιοπλήξ, “riarso dal sole”<sup>679</sup>. Per la formazione di questo *hapax*, Ipponatte si è certamente basato su *Il.* 11, 240, ἄορι πλήξ’ ἀχένα; e 16, 332, πλήξας ξίφει ἀχένα, in cui sono descritti duelli di spada. Tuttavia, il colpo al collo (qui inferto, si potrebbe presumere, senza un’arma) rientrava tra le mosse del *boxeur*, come si deduce, ad esempio, da *Od.* 18, 96, ove Odisseo stende Iro assestandogli un’unica percossa alla cervice, al di sotto dell’orecchio (... ὁ δ’ ἀχέν’ ἔλασεν ὑπ’ οὔατος). Al pugilato, rimanda inoltre il verbo *πυκταλίζω* (v. 8: *πυ]κταλίζουσι*), forma alternativa del più comune *πυκτεύω*, “fare a pugni”<sup>680</sup>.

Alla luce di queste spie semantiche, forse un riferimento alla zuffa potrebbe essere ravvisato anche al v. 1, ove figura la sequenza di lettere *κωτιλλη*. [, finora generalmente interpretata come una voce del verbo *κωτίλλω*<sup>681</sup>. Tuttavia, secondo Degani, la «presenza del verbo *κωτίλλω* (‘ciarlo’, ma anche ‘blandisco’)» sarebbe da considerarsi «dubbia»<sup>682</sup>. A mio avviso, in luogo di *κωτιλλη*, si potrebbe forse proporre la lettura *κω τιλλη*, interpretando una sequenza grafica in cui distinguere la particella *κω*, forma ionica per *πω*, magari preceduta da una negazione<sup>683</sup>; e una voce del verbo *τίλλω*, “strappare”, perlopiù di capelli<sup>684</sup>. Per quanto riguarda la persona, potrebbe trattarsi della terza singolare attiva del congiuntivo presente *τίλλητι* (in linea con *ἀποπνίξῃτι* al v. 2)<sup>685</sup>. Per il v. 1, si potrebbe quindi proporre la traduzione: “(non?) strappi”, cosicché il fr. 105 si aprirebbe con l’immagine di qualcuno che si accapiglia<sup>686</sup>.

Non del tutto perspicuo, invece, è il riferimento al *μήνυτρον* (v. 4), termine che designa una ricompensa, o taglia, elargita in cambio di un’informazione<sup>687</sup>.

<sup>679</sup> Vd. in merito Degani 2007, p. 124; Hawkins 2013, p. 112. Ipponatte, fr. 33, 1, adotta inoltre l’*hapax* *διοπλήξ*, «intronato da Zeus», su cui si veda Degani 2007, p. 93.

<sup>680</sup> La forma *πυκταλεύω* ricorre anche in Sophr., fr. 4, 16 K.-A.; per *πυκτεύω*, cf. invece Anacr. fr. 38, 4 e 65, 1 Gent.

<sup>681</sup> Diehl 1952<sup>3</sup>, 3, p. 109, propone la lettura *κωτίλλητι*; vd. anche Adrados 1959, 2, p. 54; Masson 1962, p. 77.

<sup>682</sup> Vd. Degani 2007, p. 124.

<sup>683</sup> Come avviene di norma (vd. *EDG*, s. v. *πω*). Anche in Ipponatte, la particella *κω* ricorre preceduta da negazione: cf. fr. 43, 1 (*ἐμοὶ γὰρ οὐκ ἔδωκας οὔτε κω χλαῖναν*, «a me infatti non hai ancora dato un mantello»); fr. \*196, 7 (*μηδαμά κώ σ’ ἔϊδε*, «giammai ti vide»); per l’uso di *κω* nel giambografo di Efeso, vd. West 1974, p. 90; Lillo 1991, p. 4; Hawkins 2013, pp. 63-65.

<sup>684</sup> Il verbo *τίλλω* è impiegato da Ipponatte anche nel fr. 133 (*†ἔξ† τίλλοι τις αὐτοῦ τὴν τράμιν †ὑποργάσαι†*).

<sup>685</sup> Meno probabili, mi sembrano, le possibilità di interpretare la forma *τιλλη* come seconda persona singolare di un congiuntivo medio (*τίλλητι*), o come una seconda persona singolare del congiuntivo attivo (*τίλλης*), caso in cui si dovrebbe pensare a un dialogo, forse poco adatto alla (verisimile) esegesi del frammento in chiave narrativa.

<sup>686</sup> In senso ostile, il verbo è usato, ad es., da Aristoph. *Av.* 365, ove il corifeo aizza gli uccelli che compongono il coro ad avventarsi su Pisetero ed Evelpide, al grido di *ἔλκε τίλλε πάτε δεῖρε ...*, «tira, spennna, batti, scuoi!»; cf. anche Aristoph. *Av.* 352.

<sup>687</sup> Secondo Diehl 1952<sup>3</sup>, 3, p. 110, il *μήνυτρον* del v. 4 sarebbe da identificarsi con una ricompensa elargita da Euristeo a Copreo, per i suoi servizi di messaggero e intermediario con Eracle (cf. ad es. *Il.* 15,

Se queste ipotesi sono corrette, è possibile che la zuffa si svolgesse in un'occasione legata a un sacrificio (v. 9: σπονδῆι τε καὶ σπλάγχνοισιν ἀγρίας χοίρου)<sup>688</sup>.

Una scena che richiama alla mente quella di Aristoph. *Pax* 1100-1126, ove Trigeo, dopo aver ingiunto al suo servo di versare le libagioni e portare le viscere della pecora sgozzata per le nozze con Opora (v. 1102: ἔγχει δὴ σπονδὴν καὶ τῶν σπλάγχνων φέρε δευρί)<sup>689</sup>, viene alle mani con l'indovino Ierocle, reo di aver tentato di sottrarre indebitamente parti della vittima.

Segue poi il riferimento mitico all' ἄθλον dell'idra di Lerna (fr. 105, 10-11: ἵδρον ἐν Λέρνῃ / κ[α]ρ[κ]ίνον συνέτριψε), forse rievocato da Ipponatte quale paradigma di lotta strenua e serrata<sup>690</sup>. Come è noto, infatti, nel corso della sua seconda 'fatica', Eracle, insieme a un groviglio di teste di serpe<sup>691</sup>, aveva dovuto fronteggiare anche l'attacco di καρκίνος, l'immane granchio<sup>692</sup> inviato da Era per inasprire la difficoltà dell'impresa<sup>693</sup>. La menzione della 'fatica' dell'idra, un celebre Ἡράκλειον ἄθλον, poteva fungere da *exemplum* per una rissa da strada, in perfetta sintonia con la vena poetica di Ipponatte, incline a generare «impensati effetti parodici» tramite l'arguta mescolanza di 'sacro e profano', aulico e plebeo, divino e subumano<sup>694</sup>.

Dopo i vv. 10-11, il fr. 105 sembrerebbe tornare a descrivere vicende attuali. Al contesto della θυσία e/o della zuffa – ossia dell'*hic et nunc* – potrebbero infatti essere

---

639-640; Pind. *Ol.* 3, 28; [Apollod.] 2, 5, 1). L'ipotesi è condivisa da Adrados 1959, 2, p. 54, n. 4, e Medeiros 1961, p. 148, e ritenuta plausibile da Masson 1962, p. 153. Più cauto è Degani 2007, p. 124.

<sup>688</sup> Alexandrou 2016a, p. 224 non esclude che il v. 9 possa alludere a un «sacrifice by Heracles within the myth», ma ipotizza al contempo che la scena del sacrificio possa intendersi anche come «part of the contemporary situation, referring to something happening in the immediate vicinity».

<sup>689</sup> Per una fraseologia analoga, cf. anche Men. fr. 1, 1 Arnott.

<sup>690</sup> La durezza di quell'impresa era proverbiale, tanto che Platone (*Phaed.* 89c) cita il motto πρὸς δύο λέγεται οὐδ' ὁ Ἡρακλῆς οἷός τε εἶναι, “contro due neppure Eracle può” (se ne veda l'interpretazione in schol. Plat. *Phd.* 89c, pp. 13-14 Greene). Da quanto attesta Hes. *Th.* 317, per riuscire nell'uccisione del mostro, il semidio dovette ricorrere all'aiuto di Iolao; cf. anche Eur. *Ion* 191-200; Hellenic. *FGrH* 4 F 103 Jacoby.

<sup>691</sup> La policefalia dell'idra è un dato diffuso nella tradizione fin dall'età arcaica, sebbene vi sia discordanza sul numero delle teste del mostro (vd. Gantz 1993, p. 385). Alcune fonti, la prima delle quali è Eur. *HF* 1274-1275, attestano inoltre che le teste del mostro si rigeneravano appena mozzate. Questo dato si rileva già in alcuni documenti iconografici del VI secolo a.C.: vd. Kokkorou-Alewrass, in *LIMC* V. 1, parr. 1998; 2002; 2004; 2009-10; 2014-18; 2022.

<sup>692</sup> [Apollod.] 2, 5, 2 definisce il granchio ὑπερμεγέθης. È possibile che all'episodio di καρκίνος alludesse anche il fr. 106, 8, in cui pure è menzionato un granchio (κ[α]ρκίνωι), verosimilmente in prossimità del mare (fr. 106, 7: ἐ]γγὺς τῆς θαλάσσης); che καρκίνος fosse giunto a coadiuvare l'idra dalla θάλασσα è esplicitamente attestato da Plat. *Euthd.* 297 (καρκίνω ... ἐκ θαλάττης ἀφιγμένω).

<sup>693</sup> Se dell'impresa dell'idra di Lerna parla già Esiodo (*Th.* 313-318), καρκίνος compare nelle fonti letterarie solo alla fine del V secolo a.C. La prima notizia al riguardo, per quanto ne sappiamo, risale a Panyas. fr. 6 Bernabé, che attesta come καρκίνος fu schiacciato da Eracle, mentre tentava di mordere un piede dell'eroe (ὁ Ἡρακλῆς δοκεῖ τῷ ποδὶ συνθλάσαι αὐτόν); cf. anche [Apollod.] 2, 5, 2. La presenza di un granchio, nel contesto di questo ἄθλον, è tuttavia documentata nell'iconografia già a partire da VIII-VII secolo a.C. (vd. tav. 9); sulle fonti letterarie e iconografiche relative alla 'fatica' dell'idra di Lerna, vd. Matthews 1974, pp. 46-47; Gantz 1993, pp. 384-386; Fowler 2013, 2, pp. 276-277.

<sup>694</sup> Vd. Degani 1984a, p. 183.

correlati diversi elementi: il riferimento a un ladro (fr. 105, 12: φιλήτην); la presenza di qualcuno che pronuncia imprecazioni (fr. 105, 13: κατηγοῖσθαι); la menzione di Cicone (fr. 105, 17: Κίκων), «l'indovino-ciarlatano» che è figura ricorrente nei giambi di Ipponatte<sup>695</sup>. Alcuni di questi spunti narrativi sembrano trovare rispondenza nel fr. 106, se davvero, al v. 8, si può cogliere un accenno a delle maledizioni (κ[. .]ηρα[<sup>696</sup>], e, al v. 9, a un ulteriore sacrificio (ἱερεῦ)<sup>697</sup>, forse ancora di un suino (v. 11: πασιπαλιφάγον γυρόμφιν)<sup>698</sup>. A sancire il legame con la realtà contemporanea potrebbe essere inoltre l'ambientazione della vicenda a Mileto, nominata in apertura del fr. 106 (v. 2: ἐς Μίλητον). La partecipazione di Cicone a una θυσία<sup>699</sup>, o ad altre vicende dell'attualità, rappresenterebbe un'ulteriore riprova della presunta mistione di spunti realistici e suggestioni mitiche, sottesa al componimento. In tal modo, per i fr. 105-106, si potrebbe postulare una strategia narrativa analoga a quella del fr. 79, ove la comparsa di Hermes – e forse anche di Eracle<sup>700</sup> – si lega al resoconto di una zuffa e di altre truculente e grottesche avventure della quotidianità.

Se davvero una situazione triviale come una rissa assumeva i contorni di un'impresa eroica, al mito – ancora una volta dissacrato e parodiato – doveva essere conferita dal poeta la consueta funzione straniante. La tendenza ipponattea «to vulgarise the epic and/or epicise the vulgar»<sup>701</sup>, cui consegue un abbassamento del divino e dell'eroico al livello di una realtà abietta, è particolarmente evidente nei frammenti che alludono a situazioni, personaggi ed episodi odissiaci<sup>702</sup>. Tuttavia, da quanto sembra emergere dai fr. 105-106 (e forse anche dal fr. 79), la figura di Eracle doveva risultare altrettanto congeniale alla vena poetica del giambografo, per via delle potenzialità buffonesche insite in un eroe caratterizzato da sproporzione e dismisura<sup>703</sup>. Non a caso, la tradizione comica

<sup>695</sup> Cf. fr. 3; 78, 7; 129e; \*188 Dg.

<sup>696</sup> Adrados 1959, 2, p. 55, propone l'integrazione κ[ατ]ηρα[το].

<sup>697</sup> In proposito, Diehl 1952<sup>3</sup>, 3, p. 112, propone come possibili integrazioni ἱερεῦ[σε]ν, o ἱερεῦ[σα]ν; West 1998, 2, p. 143, invece, postula la lettura ἱερεῦ[ω]ν, o in alternativa ἱερεῦ[ς ὄ]ν.

<sup>698</sup> Sulla *iunctura*, vd. *infra*, appendice III.

<sup>699</sup> È possibile che i sacrifici, le libagioni e le imprecazioni, cui Ipponatte sembra fare più volte riferimento nei fr. 105-106, vadano intesi come ingredienti di un qualche arcano rito: se ad officiarlo era Cicone, l'indovino potrebbe forse essere soggetto anche del fr. 106, 9 (ἱερεῦ). Ma la forte lacunosità del testo non consente di ricostruire con certezza se, e a quale genere di rituale alludesse il giambografo. Da [Apollod.] 2, 5, 11, ad esempio, sappiamo che la cerimonia in onore di Eracle, che si svolgeva ogni anno a Lindo, sull'isola di Rodi, prevedeva che la θυσία fosse accompagnata da una sequela di impropri, rivolti contro l'eroe (ἐπειδὴν θύωσιν Ἡρακλεῖ, μετὰ καταρῶν τοῦτο πράττουσι), verosimilmente a scopo apotropaico. Su questo rituale, cf. anche Call. fr. 7, 20-21 e 22-23 Pf. (su cui vd. Massimilla 1996, pp. 255-258 e 285-292; Harder 2012, 2, pp. 147-150 e 209-231); Conon *FGrH* 26 F 1, 11 Jacoby; Zenob. 4, 95; Philostr. *Im.* 2, 24; sulla sua funzione, vd. ad es. Ressel 1998, pp. 250-251. Sull'uso dell'*aiscologia* nei riti greci, vd. ad es. Richardson 1979, pp. 214-217.

<sup>700</sup> Vd. *supra*, fr. 79, cap. 2.5.

<sup>701</sup> Vd. Alexandrou 2016a, p. 224.

<sup>702</sup> Vd. *supra*, fr. 79, cap. 2.5.

<sup>703</sup> Vd. Alexandrou 2016a, p. 226.

posteriore, fin già da Epicarmo, farà proprio di Odisseo ed Eracle<sup>704</sup> figure parodiche d'eccezione.

---

<sup>704</sup> Sulla figura 'comica' di Odisseo, vd. ad es. Copani 2009, pp. 70-80; su quella di Eracle, Galinsky 1972, pp. 81-100; García Soler 2015.

## Appendice II. *Gli animali nella gastronomia: fr. 36-37*

Fr. 36

ὁ μὲν γὰρ αὐτῶν ἡσυχῆι τε καὶ ῥύδην  
θύνναν τε καὶ μυσσωτὸν ἡμέρας πάσας  
δαινύμενος ὥσπερ Λαμψακηνὸς εὐνοῦχος  
κατέφαγε δὴ τὸν κληῖρον ὥστε χρὴ σκάπτειν  
πέτρας {τ'} ὄρειας, σῦκα μέτρια τρώγων  
καὶ κρίθινον κόλλικα, δούλιον χόρτον

«di loro infatti, l'uno, placidamente e copiosamente tutti i santi giorni con tonnina al pesto banchettando come un eunuco di Lampsaco, finì proprio col divorare il patrimonio: così da dover zappare pietre montane, rosicchiando fichi scadenti e pagnotta d'orzo, foraggio da schiavi».

Fr. 37

οὐκ ἀτταγέας τε καὶ λαγούς καταβρύκων,  
οὐ τηγανίτας σησάμοισι φαρμάσσων  
οὐδ' ἀττανίτας κηρίοισιν ἐμβάπτων

«senza azzannare francolini e lepri, né temprando nel sesamo frittelle, né intingendo nel miele maritozzi».

È *communis opinio* che i fr. 36-37 – entrambi citati da Ateneo<sup>705</sup> – facessero parte di un medesimo componimento<sup>706</sup>. Oggetto del primo frammento è lo ψόγος contro un ghiottone, reo di aver dilapidato l'eredità a suon di lautissimi banchetti: con disincantata ironia, Ipponatte ne descrive la mesta parabola. Dopo aver scialacquato i propri averi, indulgendo a una dieta da nababbo, all'incauto *gourmand* non resta altro che zappare terre incolte, sostentandosi con un vitto da schiavo<sup>707</sup>.

Non è chiaro a cosa alluda esattamente Ipponatte con la similitudine del v. 3, ὥσπερ Λαμψακηνὸς εὐνοῦχος. Secondo Tedeschi, poiché l'istituto dell'eunuchia è di origine orientale – e all'influenza orientale, prima lidia e poi persiana, Lampsaco fu a lungo soggetta – il poeta si riferirebbe ai costumi rilassati, tipici dei barbari. Secondo Lèveque, invece, l'eunuco sarebbe paradigma di ghiottoneria, dedito ai piaceri della gola, in quanto

<sup>705</sup> Fr. 36 = Ath. 7, 304b; fr. 37 = Ath. 14, 645c; il v. 1 del fr. 37 è citato anche in Ath. 9, 388b.

<sup>706</sup> Vd. ad es. Degani 1984a, p. 249; 2007, p. 95.

<sup>707</sup> Secondo alcuni studiosi, è possibile che al componimento fosse sottesa una vena moralistica, non dissimile da quella che si ravvisa in Thgn. 920-926, ove è stigmatizzato il comportamento di chi sperpera i beni assecondando il ventre, per poi franare nella penosa δουλοσύνη. Vd. Tedeschi 1981, pp. 43-44; Neri 2004, p. 180; Degani 2007, p. 95. Di diverso parere Lèveque 1997, p. 21, secondo cui l'intonazione del fr. 36 sarebbe «plus cynique que moralisante».

portato a compensare col cibo «l'absence d'autres plaisirs»<sup>708</sup>. Se davvero il fr. 37 costituiva la continuazione del fr. 36, il protagonista «potrebbe essere il nostro neo-zappatore», cui, per via dell'attuale condizione, sarebbero precluse le *Delikatessen* di un tempo, elencate dal poeta «con feroce ridondanza»<sup>709</sup> – come si evince dalla triplice anafora della negazione (οὐκ...οὐ...οὐδ').

In questa sede, interessa primariamente riflettere sulla funzione svolta dagli animali nei due frammenti, ossia quella di pietanza. Come è noto, al tema gastronomico, toccato solo di scorcio da Omero<sup>710</sup>, iniziano a riservare un certo spazio i giambografi<sup>711</sup>.

Già Semonide, mostrando una discreta cultura culinaria, sciorina nomi di pesci pregiati (fr. 19 Pell.–Ted. = 15 W.)<sup>712</sup>; decanta raffinati formaggi (fr. 29 Pell.–Ted. = 23 W.); descrive, attraverso le parole di un vanaglorioso μάγειρος<sup>713</sup>, operazioni tecniche relative alla preparazione di carni da banchetto (fr. 25 Pell.–Ted. = 24 W.)<sup>714</sup>. La menzione di deliziosi manicaretti figura inoltre in alcuni frammenti della produzione giambica di Solone (fr. 32-34 e 36 G.–P.)<sup>715</sup>. Ma l'esempio più significativo, in tal senso, è il fr. 5 W. di Ananio, vero e proprio 'calendario gastronomico', che inaugura per noi il filone edifagetico. Con piglio didascalico, il poeta vi fornisce puntuali indicazioni circa le pietanze di origine animale, più adatte da consumare secondo le stagioni<sup>716</sup>.

Anche Ipponatte si inserisce a pieno titolo tra i poeti antesignani dei 'gastronomi', giacché, nei suoi giambi, i riferimenti a cibi di vario genere sono piuttosto diffusi<sup>717</sup>. In tal senso, i fr. 36-37 risultano di particolare interesse, in quanto segnatamente focalizzati sul tema culinario.

---

<sup>708</sup> Vd. rispettivamente Tedeschi 1981, p. 44 e n. 29 e Léveque 1997, p. 21; vd. inoltre Degani 1991, p. 50; 2007, p. 95; Guasti 2019b, p. 101.

<sup>709</sup> Vd. Degani 2007, p. 96. Secondo lo studioso, un'ipotesi alternativa è che il protagonista del fr. 37 sia «un virtuoso» che dai manicaretti si è «sempre astenuto».

<sup>710</sup> Ateneo (1, 25d) constatava che Omero omise di parlare di verdure, pesci e uccelli (παρέλιπε δὲ τὴν χρῆσιν τῶν λαχάνων καὶ ἰχθύων καὶ τῶν ὀρνίθων), poiché il tema era indegno di essere accostato al resoconto di gesta eroiche e divine (ἐλάττω κεκρικῶς ἠρωικῶν καὶ θεῶν ἔργων). Sull'esclusione, nei poemi omerici, di argomenti di tenore troppo basso, quali il cibo e il sesso, vd. Degani 1982c, pp. 32-33; 1990, p. 33; Pellegrino 2000, pp. 8-9.

<sup>711</sup> Per un esame delle linee evolutive della poesia gastronomica greca, dalle origini fino al suo specializzarsi come genere autonomo, vd. Degani 1982c; 1990; Pellegrino 2000, pp. 8-36.

<sup>712</sup> Secondo Aloni 1993, p. 127, n. 45, il fr. 19 Pell.–Ted. (= 15 W., θύννοισι τευθίς, κωβιοῖσι κωρίδες) sarebbe «tratto da un elenco di leccornie e prelibatezze marine»; vd. anche Tedeschi, in Pellizer–Tedeschi 1990, pp. 183-184; García Soler 1997, p. 134.

<sup>713</sup> Che la *persona loquens* di questo frammento semonideo fosse un μάγειρος è attestato da Ath. 14, 659e-f.

<sup>714</sup> A questo frammento vanno forse legati anche i fr. 26-27 Pell.–Ted. (= 28 e 30 W.), su cui si veda Tedeschi, in Pellizer–Tedeschi 1990, p. 193.

<sup>715</sup> Per un'analisi dei frammenti soloniani citati, vd. Noussia 2001; García Soler 2002; Noussia-Fantuzzi 2010, pp. 497-509. Cf. inoltre Stesich. fr. 3 D.–F. (=Ath. 4, 172d-e).

<sup>716</sup> Sul fr. 5 W. di Ananio, vd. ad es. Degani, in Degani–Burzacchini 2005, pp. 78-79.

<sup>717</sup> In merito, vd. West 1974, p. 31; García Soler 1997.

Alla beffarda contrapposizione tra gli ingredienti della cucina ricca e della dieta povera<sup>718</sup>, presente nel fr. 36, si avvicenda l'enumerazione di leccornie del fr. 37, che, insieme col fr. 5 W. di Ananio, prelude alle interminabili e pantagrueliche liste di vivande, tanto care ai comici<sup>719</sup>. In effetti, le prelibate pietanze citate dal poeta efesino, «per la prima volta alla ribalta nella letteratura greca»<sup>720</sup>, diverranno parte di un repertorio culinario assai comune. A partire dal tonno, che – maschio (θύννος) o femmina (θύννα/θυννίς); condito o meno con μυσσωτός<sup>721</sup> – figurerà spesso tra le squisitezze per il palato inneggiate in commedia<sup>722</sup>, oltreché nelle gustosissime ricette di Arcestrato<sup>723</sup>. Altrettanto rinomati come manicaretti risultano, nella tradizione successiva, i francolini e le lepri, menzionati da Ipponatte in apertura del fr. 37 (v. 1, ἀτταγέας τε καὶ λαγούς). Della carne sopraffina dell' ἀτταγᾶς, «uccello dell'ordine dei gallinacei, dal piumaggio variegato ... poco più grande della pernice e con ali tozze e pesanti»<sup>724</sup>, Aristofane tesse le lodi nel fr. 448 K.–A.<sup>725</sup>, mentre in *Ach.* 875 include il volatile nella sfilza delle mirabolanti leccornie importate dalla Beozia<sup>726</sup>. In seguito, il francolino diverrà specialità assai apprezzata anche nel mondo latino<sup>727</sup>. Non meno celebre la lepre (fr. 36, 1), assiduamente citata in commedia quale piatto *gourmet* tra i più appetibili. Fra gli innumerevoli esempi che si potrebbero riportare<sup>728</sup>, degna di nota è l'espressione aristofanea ἐν πᾶσι λαγῶις (*Vesp.* 709), che, secondo Napolitano, indicherebbe quasi per antonomasia «qualcosa come 'circondati da ogni ben di Dio'»<sup>729</sup>. Come si è accennato, dunque, i precedenti di una letteratura d'argomento culinario (γένος autonomo solo nella

<sup>718</sup> Sui fichi e sulla pagnotta d'orzo (κρίθνος κόλλιξ), quali esempi di cibi plebei, vd. Degani, in Degani–Burzacchini 2005, p. 51.

<sup>719</sup> Riguardo la rilevanza e la frequenza degli elenchi di vivande in Epicarmo e nella commedia attica, vd. Pellegrino 2000, pp. 18-21. In generale, per un'analisi dettagliata del fr. 37, vd. Degani 1975.

<sup>720</sup> Vd. Degani 1975, p. 117.

<sup>721</sup> Salsa a base di aglio, formaggio e aceto, su cui vd. ad es. Olson 1998, pp. 117-119. La ricetta del tonno con μυσσωτός è decantata anche da Anan. fr. 5, 7-8 W.

<sup>722</sup> Sulla celebrazione delle prelibate carni del tonno da parte dei comici, vd. Pellegrino 2000, pp. 247-249; García Soler 2010, p. 354.

<sup>723</sup> Cf. Arcestr. fr. 38, e il commento di Olson–Sens 2000, pp. 159-162.

<sup>724</sup> Vd. Pretagostini 2011, p. 166.

<sup>725</sup> Questo il testo: ἀτταγᾶς ἥδιστον ἔχειν ἐν ἐπινικίοις κρέας, «il francolino è la migliore carne da cuocere nelle feste per la vittoria» (trad. di Pellegrino 2015, p. 260).

<sup>726</sup> Sulla prelibatezza dell' ἀτταγᾶς, cf. anche Phoenicid. fr. 2, 4-5 K.–A.

<sup>727</sup> Mart. 13, 61, ad es., esalta in particolare i francolini di Ionia: *inter saporis fertur alitum primus / Ionicarum gustus attagenarum*; cf. inoltre Mart. 2, 37, 3; Hor. *Ep.* 2, 54-55; Plin. *NH* 10, 133. Per ulteriori attestazioni, vd. Torchio 2021, p. 174.

<sup>728</sup> Cf. ad es. Aristoph. *Ach.* 1006; *Eq.* 1192; *Eup.* fr. 174, 2 K.–A.

<sup>729</sup> Vd. Napolitano 2012, p. 159. In Aristoph. *Ach.* 875-878, francolini e lepri sono accostati nello stesso elenco di squisitezze importate dalla Beozia; per una rassegna dei poeti comici in cui la lepre è esaltata come delizia del palato, vd. ad es. Olson–Sens 2000, pp. 208-209. Anche i *desserts* menzionati dal poeta efesino nel fr. 37, 2-3 rientreranno talora nei comici noverbi di sfiziose *gourmandises*, in modo particolare, il τηγανίτης, o ταγανίας; cf. Magn., fr. 2 K.–A.; Cratin., fr. 130 K.–A.; Nicoph. fr. 6, 3 K.–A.; Metag., fr. 6, 8 K.–A.

seconda metà del V sec. a.C.)<sup>730</sup>, si individuano nelle fantasiose e utopiche digressioni dedicate al tema edifagetico da Epicarmo e dai poeti dell'*archaia*<sup>731</sup>: a loro volta anticipati (principalmente) dai giambografi<sup>732</sup>.

---

<sup>730</sup> Quando iniziò a specializzarsi nei sottogeneri della manualistica e della poesia parodico-gastronomica, i cui massimi esponenti, Matrone di Pitane e Archetrato di Gela, appartengono però alla seconda metà del IV sec. a.C. Per una panoramica sulle peculiarità e sugli autori della manualistica edifagetica e della poesia parodico-gastronomica, vd. Pellegrino 2000, pp. 14-18.

<sup>731</sup> Per citare un unico esempio, si pensi all' Ἡβας Γάμος, i cui frammenti superstiti hanno come tema centrale il pantagruelico banchetto per le nozze di Eracle ed Ebe. Per il tema dell'utopia gastronomica nei frammenti dell'*archaia*, vd. ad es. Pellegrino 2000.

<sup>732</sup> L'intermediario più diretto tra il giambo e la commedia, in questo ambito, andrà verosimilmente individuato in Ananio, al cui calendario gastronomico Epicarmo deliberatamente si richiama nel fr. 51 K.–A. Sui rapporti intertestuali tra Epicarmo e Ananio, vd. Carey 2016, p. 136.

### Appendice III. *Nomi del maiale in Ipponatte*

Uno degli animali più spesso menzionati nel *corpus* ipponatteo è il maiale, designato, come si è visto sin qui, attraverso l'uso di tre diverse voci: χοῖρος (fr. 105, 9; 183); δέλφαξ (fr. 136); γρόμφις (fr. 106, 11). A queste, va aggiunto l'*hapax* μολοβρίτης, adottato in relazione al σῦς nel fr. 134: κρέας ἐκ μολοβρίτεω σῦός, «carne da giovane porco selvatico»<sup>733</sup>.

Si è già accennato al fatto che i lessemi χοῖρος e δέλφαξ potrebbero alludere a due diverse età dell'animale<sup>734</sup>. Fino al periodo classico, infatti, con χοῖρος viene perlopiù indicato il maialino da latte, mentre con δέλφαξ sembra venir designato un maiale ancora giovane, ma dalle carni già sode, nonché la scrofa abbastanza adulta da procreare<sup>735</sup>. Non sappiamo se tale distinzione, che in epoca ellenistica non è più vitale, fosse sottesa a tali vocaboli nei frammenti di Ipponatte. A una specifica età del σῦς, però, il giambografo alludeva probabilmente per mezzo di γρόμφις. Ar. Byz., fr. 169 Slater (*apud* Eust. *ad Od.* 14, 81, p. 1752, 14-15 Stallbaum) attesta infatti che questo *hapax* – voce onomatopeica, imparentata con γρύζω, “grugnisco”<sup>736</sup> – indicava una ὄς παλαιά (Ἰππώναξ δὲ γρόμφιν λέγει, εἴτε καθόλου πᾶσαν ὄν δηλῶν, εἴτε τὴν παλαιὰν τῆ ἡλικία, “Ipponatte dice *gromphis*, sia per riferirsi, in generale, a ogni tipo di scrofa, sia per indicare quella di età avanzata”)<sup>737</sup>. Nel fr. 106, 11, tale vocabolo, dalla coloritura espressiva, è associato a un altro unicismo altrettanto espressivo: l'altisonante aggettivo πασπαληφάγος, «nutrito a fior di farina», composto da πασπάλη (o παιπάλη), «una farina finissima, ben macinata e quasi impalpabile»<sup>738</sup>, e φαγεῖν. Tale accostamento di vocaboli non può che rispondere a un intento comico.

Una *iunctura* analoga a πασπαληφάγος γρόμφις si incontra precedentemente in Archil. fr. 43, 2-3 W.: ὄνου ... ὀτρυγηφάγου. Secondo Swift, in Archiloco l'aggettivo ὀτρυγηφάγος, “ben pasciuto di biada”, riferito a un asino, «is a parody of the epithet ὠμοφάγος», che nell'epica contrassegna animali ‘eroici’, quali leoni, lupi e cinghiali, feroci al punto da divorare crude le prede<sup>739</sup>. Lo *hapax* archilocheo allude invece «to the donkey's delight in bodily pleasures», cosicché l'attribuzione di questo composto epicheggiante a un animale umile come l'ὄνος tradisce un fine burlesco<sup>740</sup>.

<sup>733</sup> Il fr. 134 è tradito da Ar. Byz. fr. 197 A-E Slater (*apud* Eust. *ad Od.* 17, 219, p. 1817, 18-21 Stallbaum); vd. in merito Degani 1991, p. 144; 2007, p. 138.

<sup>734</sup> Vd. *supra*, cap. 3.3, fr. 136.

<sup>735</sup> Come nota Slater 1986, p. 58, una simile distinzione sarebbe corretta «for early usage», mentre in seguito i due termini divengono entrambi riferibili al maiale giovane.

<sup>736</sup> Vd. *DELG*, s. v.

<sup>737</sup> Cf. anche Hesych. γ 931 Latte–Cunningham: γρομφάς: ὄς παλαιά, σκρόφα. ὁμοίως καὶ ἡ γ ρ ό μ φ ι ς .

<sup>738</sup> Vd. Guidorizzi, in Del Corno–Guidorizzi 1996, p. 226.

<sup>739</sup> Cf. ad es. *Il.* 5, 782; 7, 256; 16, 157.

<sup>740</sup> Vd. Swift 2019, p. 268.

Si può presumere che Ipponatte coniasse la *iunctura* in esame col medesimo intento. Nulla di certo, invece, sembra potersi dire circa il contesto in cui agiva questa ‘scrofa ingrassata a πασπάλη’ – sebbene si sia postulato che l’animale fosse designato come vittima di un sacrificio<sup>741</sup>.

Ad un «pantagruélico e quicá imaginário festim» potrebbe afferire invece, secondo Medeiros (1961, p. 202), il fr. 134. La brevità del frammento non consente di pronunciarsi oltre. Tuttavia, circa il sintagma μολοβρίτης σῦς, è forse possibile avanzare qualche osservazione di carattere linguistico.

L’aggettivo μολοβρίτης è un *hapax* modellato sulla voce omerica μολοβρός. Il significato generalmente attribuito a questi vocaboli è quello di “suino selvatico”, “cinghiale”, sulla base di Aelian. *NA* 7, 47:

τῶν δὲ ἀγρίων ὑῶν τὰ τέκνα μολόβρια ὀνομάζουσιν· ἀκούσαις δ’ ἂν τοῦ Ἰππώνακτος καὶ αὐτὸν τὸν ὕν μολοβρίτην που λέγοντος.

«i cuccioli dei cinghiali hanno nome μολόβρια e voi potete trovare in un passo di Ipponatte il vocabolo μολοβρίτης per indicare il cinghiale adulto»<sup>742</sup>.

Sebbene la testimonianza di Eliano sia piuttosto chiara, l’esatto significato e l’etimo di μολοβρός sono discussi<sup>743</sup>. Il termine ricorre per la prima volta in *Od.* 17, 219, in funzione di ingiuria, nell’ambito di una violenta invettiva pronunciata da Melanzio contro il porcaro Eumeo e il finto mendico Odisseo (vv. 219-220):

πῆ δὴ τόνδε μολοβρὸν ἄγεις, ἀμέγαρτε συβῶτα, / πτωχὸν ἀνηρόν δαιτῶν ἀπολυμαντήρα;

«Dove porti questo ingozzone, sciagurato porcaro, questo accattone molesto, pulitore di mense?»<sup>744</sup>.

Riguardo a μολοβρός, gli antichi commentatori riportano false etimologie, quali μολίσκων ἐπὶ τὴν βοράν, ο μολῶν εἰς βοράν, “che va a caccia di cibo”, convergendo nell’attribuire al termine il valore di “ghiottone”, γαστρίμαργος<sup>745</sup>. Gli studiosi moderni,

<sup>741</sup> Vd. *supra*, Appendice I, fr. 106,11.

<sup>742</sup> Trad. di Maspero 1998, I, p. 477; cf. anche Ar. Byz. fr. 197 Slater (*apud* Eust. *ad Od.* 17, 219, p. 1817, 18-21 Stallbaum), τῶν ἀγρίων ὑῶν τὰ νέα οἱ μὲν κολόβρια, οἱ δὲ μολόβρια καλοῦσιν.

<sup>743</sup> Secondo Chantraine 1968, p. 222, «μολοβρός ‘goinfre’ (ρ 219, σ 26) à coté de μολοβρίτης ‘marcassin’ (Hipponax) est une formation singulière et suspecte»; vd. anche *DELG*, s. v. μολοβρός.

<sup>744</sup> Col termine μολοβρός Odisseo è inoltre insultato da Iro in *Od.* 18, 26; cf. anche Lyc. 775 (e lo scolio inerente, p. 246 Scheer). Per altre attestazioni del termine, vd. Hawkins 2013, pp. 113-114, n. 361.

<sup>745</sup> Cf. ad es. Hesych. μ 1569 Latte–Cunningham: μολίσκων ἐπὶ τὴν βοράν, τουτέστι παράσιτος, γαστρίμαργος ..., “che va alla ricerca di cibo ovvero parassita, ghiottone”; Zon. μ 1366 T.: ὁ πτωχός. παρὰ τὸ μολεῖν εἰς βοράν καὶ τροφήν, “mendico; dall’andare alla ricerca del pasto e del cibo”; schol. *Od.* 17, 219, p. 640, 2, Dindorf): τὸν ἐπαίτην, τὸν γαστρίμαργον, τὸν μολίσκοντα ἐπὶ τὴν βοράν, τὸν ἀκόρεστον

invece, ricorrono a spiegazioni diverse, tra le quali appare degna di nota quella proposta da Neumann e accolta da Hawkins<sup>746</sup>. Sulla scia di Ameis<sup>747</sup>, che ipotizza per *μολοβρός* il significato di «Schmutzfresser, Unratverschlinger», ‘mangiatore di sudiciume’, ‘divora-immondizia’, Neumann suppone che il lessema sia un composto a rezione verbale, il cui secondo membro *-βρος*, sarebbe riconducibile all’indoeuropeo \**g<sup>w</sup>er-* “divorare”<sup>748</sup>, e il primo membro *μολο-* a *μολύνω*, “macchiare, insudiciare”, e *μέλας* “nero”<sup>749</sup>, Ved. *mála-*, “sporcizia, impurità” < \**melom*<sup>750</sup>. In tal modo, secondo lo studioso, l’accezione di *μολοβρός* sarebbe quella di “mangia-lerciume”, o, secondo la definizione di Hawkins, «shit-eater»<sup>751</sup>.

Se l’ipotesi di Neumann è corretta, *μολοβρός* andrà interpretato come un termine descrittivo, ossia come una sorta di *kenning* per indicare volgarmente l’onnivoro maiale. Alla luce della predilezione di Ipponatte per l’aiscrologia e la scatologia, nonché della spiccata propensione per le *kenningar* – evidenziata di recente da Bettarini – la ripresa di un siffatto vocabolo da parte del giambografo non stupisce<sup>752</sup>.

Tuttavia, nel fr. 134, il poeta efesino non si limita semplicemente ad adottare un composto descrittivo dall’accezione triviale, bensì ne riplasma la forma in un aggettivo in *-ίτης* (*μολοβρίτης*). Ora, come rileva Redard, gli aggettivi in *-ίτης*, *-ίτις*, molto rari e quasi tutti poetici, sono perlopiù «artificiels», e dunque in qualche modo classificabili come preziosismi<sup>753</sup>. Ci si può chiedere allora se, per mezzo dell’*hapax* *μολοβρίτης*, Ipponatte non intendesse elevare in antifrasi l’espressione, coniando una forma aggettivale stilisticamente ricercata, ma dal significato scurrile, in funzione di comico

---

τροφής, “mendico, ghiottone, che si avventa sul cibo, ingordo”. Alla conclusione che il termine *μολοβρός* possa significare “ghiottone” giunge anche Chantraine 1972, pp. 203-205.

<sup>746</sup> Vd. rispettivamente Neumann 1992 e Hawkins 2013, pp. 114-115.

<sup>747</sup> Vd. Ameis 1895, p. 114, la cui ipotesi è accolta anche da *LfgreE*, s. v.

<sup>748</sup> Radice cui vanno rapportati il verbo *βιβρώσκω*, “divorare”, il sostantivo *βορά*, “pasto, cibo”, e i composti con secondo elemento *-βρος*, quali *δημοβόρος*, “divoratore del popolo”, o *θυμοβόρος*, “che consuma l’animo”, e con secondo elemento *-βρως*, quali *ὠμοβρώς*, “crudivoro”.

<sup>749</sup> Circa la comune origine indoeuropea di *μέλας* e *μολύνω* < \**melom*, “sporcizia, impurità”, vd. Curtius 1879, p. 370; Pokorny, *IEW*, 2, p. 720.

<sup>750</sup> Riguardo al primo elemento *μολο-*, Neumann 1992, pp. 78-79, si rifà al nome di due fiumi: *Μολόεις*, presso Platea, in Beozia, per cui lo studioso postula il significato di “pieno di \**μόλος*” (ossia fango, detriti); e *Μολός*, fiume di Cheronea (vd. *DELG*, s. v. *μολύνω*). Il vocabolo sarebbe dunque un composto con l’elemento verbale reggente come secondo membro. Per la derivazione del primo elemento *μολο-* da *μολύνω*, vd. anche Curtius 1879, p. 370, che però riconduce il secondo elemento del composto a *ὄβρια*, *ὄβρίκαλα*, “cuccioli di animale”, ipotizzando per il vocabolo il significato di «Schmutzferkel».

<sup>751</sup> Vd. Hawkins 2013, p. 114. Una diversa ipotesi etimologica è proposta da Coughanowr 1979, secondo cui *μολοβρός* equivarrebbe a “calvo” o “malato”, giacché riconducibile a *μαλάβρα*, termine con cui in greco moderno si indica una malattia che provoca la caduta dei capelli. Secondo lo studioso, l’associazione dell’aggettivo a Odisseo sarebbe giustificata dal fatto che, allorché viene ingiuriato con questo epiteto da Eumeo e da Iro, l’eroe si trova sotto le mentite spoglie di un vecchio mendico, cui si attagliano sia l’infermità che la calvizie. Semplicemente come «pig», interpreta invece il lessema Jacobson 1999; per una rassegna di ulteriori ipotesi, vd. Neumann 1992, pp. 77-78.

<sup>752</sup> Sull’uso di *kenningar* in Ipponatte, vd. Bettarini 2017a, pp. 13-39.

<sup>753</sup> Non a caso, la maggior parte di questi aggettivi risale all’età ellenistica: vd. Redard 1949, p. 110.

‘epiteto esornativo’ del maiale. Se questa ipotesi è corretta, la *iunctura* μολοβρίτης σῦς potrebbe possedere la stessa intonazione parodica rilevata a proposito di πασπαληφάγος γρόμφις, nel fr. 106, 11.

Infine, un’ultima osservazione. Come nota Bettarini, «le *kenningar* sono particolarmente diffuse proprio nella denominazione degli animali, e talora persino il nome comune dell’animale risulta essere un’originaria *kenning* sbiadita dall’uso»<sup>754</sup>. È possibile, a mio avviso, che un processo analogo si sia verificato nel caso di μολοβρός, del quale, col tempo, potrebbe essersi persa la cognizione del primigenio valore semantico («shit-eater»). Il graduale oblio della *Urbedeutung* del lessema spiegherebbe peraltro la germinazione delle false etimologie, proposte da antichi commentatori e lessicografi.

---

<sup>754</sup> Vd. Bettarini 2017a, p. 20, che ne riporta una casistica, tra cui, ad es., πολύπους, denominato per mezzo della *kenning* ἀνόστεος da Hes. *Op.* 524.

## TAVOLE



**Tav. 1:** Medaglione di una coppa a figure rosse, risalente al 525-475 a.C. circa, raffigurante un uomo e una donna avvinti in un abbraccio. Di fronte a loro è ritratto un airone (Fonte: Siron 2015, n. 20)



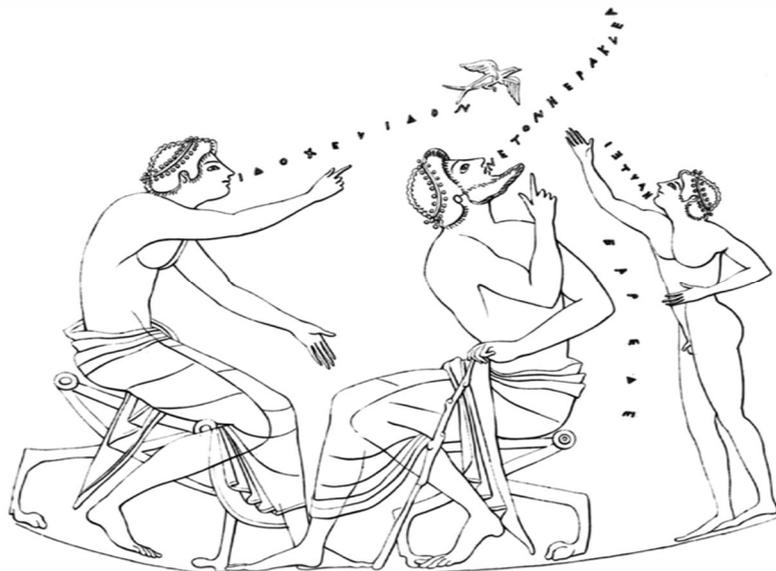
**Tav. 2:** Sigillo. Scaraboide in calcedonio, del V sec. a.C. circa, raffigurante un uomo e una donna impegnati in un amplesso. Nella scena è ritratto anche un airone che recinge col becco il collo della donna (Fonte: Siron 2015, n. 25)



**Tav. 3:** Picchio rosso maggiore e Picchio muratore

*Stimmen. dell' Inet. 1835.*

Tav. XXI



**Tav. 4:** *Pelike* attica a figure rosse del VI-V secolo a.C., raffigurante tre uomini intenti ad osservare una rondine sopra le loro teste. Accanto alle figure sono incise delle battute: ΙΔΟ ΧΕΛΙΔΙΟΝ “Guarda, una rondine!”; ΝΕ ΤΟΝ ΗΕΡΑΚΛΕΑ “Sì per Eracle”; ΗΑΥΤΕΙ “Eccola là”; ΕΑΡ ΕΔΕ “è già primavera” (State Hermitage Museum di San Pietroburgo: Inv. 615; *ARV*<sup>2</sup>1594.48)



**Tav. 5:** *Lekythos* a figure rosse dell'inizio del V secolo a.C., raffigurante la dea Atena e una civetta. (Metropolitan Museum of Art, New York, n. 09. 221. 43)



**Tav. 6:** rovescio di tetradramma ateniese in argento, raffigurante una civetta, risalente alla metà del V secolo a.C. Alla sua destra sono incise le prime tre lettere del nome della dea Atena (Collezione dell'Università di Bologna, n. 47932)



**Tav. 7:** *Hydria* ceretana a figure nere del 530 a.C., raffigurante Eracle, Hermes e Cerbero nell’Ade. Sulle tre teste di Cerbero sono disseminate delle serpi (Museo del Louvre, Parigi, Catalogue No. Louvre E701)



**Tav. 8:** donna con uccello fallico, 490 a.C. circa. Paris, Petit Palais 307. *ARV*<sup>2</sup> 279, 2. Pittore dell’angelo volante, no. 2 (fonte: Boardman 1992, fig. 4).



**Tav. 9:** *Hydria* ceretana a figure nere del VI sec. a.C., raffigurante Eracle che combatte con l’idra di Lerna, mentre carcino tenta di mordergli un piede. Forse attribuibile al pittore dell’aquila. (Paul Getty Museum, Malibu; Catalogue No: Malibu 83. AE. 346).

## Bibliografia

### *Opere citate in forma abbreviata*

- BNJ*: Brill's New Jacoby (*Brill Jacoby Online*). Editors: I. Worthington–F. K. Maier–S. Schorn–H. J. Gehrke
- CAF*: *Comicorum Atticorum Fragmenta*, I-III. Edidit T. Kock, Lipsiae 1880-1888
- DELG*: *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*, par P. Chantraine. Nouvelle édition avec un Supplément, Paris 1999
- EDG*: *Etymological Dictionary of Greek*. By R. Beekes, with the assistance of Lucien van Beek, Leiden–Boston 2010
- GEW*: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, von H. Frisk, Heidelberg 1960-1972
- IEW*: *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, I-II, hrsg. von J. Pokorny, Bern–München 1951-1959
- LfgrE*: *Lexicon des frühgriechischen Epos*, begründet von B. Snell, Göttingen 1955-2010
- LIMC*: J. Boardmann, Ph. Bruneau, F. Canciani, L. Kahil, N. Kontoleon, E. Simon, N. Yalouris (edd.), *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich 1981-1999
- McCabe: D. McCabe–J. V. Brownson, *Chios Inscriptions. Texts and List*. Princeton 1986
- RE*: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, hrsg. von A. F. Pauly–G. Wissowa, Stuttgart 1893-1978
- Suppl. Mag.*: R. W. Daniel–F. Maltomini, *Supplementum Magicum*, I-II (*Papyrologica Coloniensia*), 16. 1-2, Opladen 1990-1992

### *Edizioni e Studi*

- Abbate 2017: M. Abbate, *Proclo. Commento al Cratilo di Platone*, Milano 2017
- Adams 1996: J. N. Adams, *Il vocabolario del sesso a Roma. Analisi del linguaggio sessuale nella latinità*, trad. di M. L. Riccio Coletti–E. Riccio, Lecce 1996
- Adrados 1959: F. Rodriguez Adrados, *Líricos griegos elegiacos y yambógrafos arcaicos* (siglos 7-5 a. C.), I-II, Barcelona 1959
- Albini–Barberis 2003: U. Albini–F. Barberis, *Aristofane. Pluto*, Milano 2003
- Alexandrou 2016a: M. Alexandrou, *Mythological Narratives in Hipponax*, in C. Carey–L. Swift (eds.), *Iambus and Elegy: New Approaches*, Oxford 2016, pp. 210-228
- Alexandrou 2016b: M. Alexandrou, *Hipponax and the Odyssey: Subverting Text and Intertext*, in A. Efstathiou–I. Karamanou, *Homeric Receptions Across Generic and Cultural Contexts*, Berlin–Boston 2016, pp. 31-44
- Allan 2019: W. Allan, *Greek Elegy and Iambus. A Selection*, Cambridge 2019
- Aloni 1993: A. Aloni, *Lirici greci. Poeti giambici*, Milano 1993
- Aloni 1995: A. Aloni, *Strategie del comico nella Lisistrata di Aristofane*, in E. Banfi (a cura di), *Sei lezioni sul linguaggio comico*, Trento 1995, pp. 73-102
- Altobella Galasso 1987: M. Altobella Galasso, *La civetta dagli altari agli scongiuri*, «La Capitanata» anno XXIV, 1987, parte II, pp. 191-206
- Alvoni 1995: G. Alvoni, *Ar. Geras fr. 137 e 147; Amphiaros fr. 29 K.-A.*, «Eikasmós» 6, 1995, pp. 97-107
- Ameis 1895: K. F. Ameis, *Anhang zu Homers Odyssee*, III Heft. *Erläuterungen zu Gesang XIII–XVI*, Leipzig 1895
- Amendola 2008: S. Amendola, *Ad Aesch. Pers. 13: sul significato del verbo βαῦζειν*, «QUCC» 119, 2008, pp. 65-75
- Amigues 2002: S. Amigues, κῦμνδς, in A. Blanc–C. de Lamberterie–J. L. Perpillou (éd.), «CEG» 7, 2002, p. 126

- Amigues 2006: S. Amigues, *Le nom grec du lézard et ses développements sémantiques*, «RevPhil» 80, 2006, pp. 5-25
- Anderson 2021: D. Anderson, *Un Unnoticed Pun in Hipponax fr. 3a W. = 2D.*, «Philologus» 165, 2021, pp. 147-152
- André 1967: J. André, *Les Noms d'Oiseaux en Latin*, Paris 1967
- Andrews 2004: T. Andrews, *Segni e presagi del mondo animale. I poteri magici di piccole e grandi creature*, trad. di M. Faccia, Roma 2004
- Andrisano 1990-1993: A. Andrisano, *Sul primo epodo di Strasburgo (Arch. [fr. 79a], 7ss. D<sup>3</sup>. = Hipp. fr. dub. 115, 9 ss. W<sup>2</sup>)*, «MCR» 25-28 (1990-1993), pp. 23-29
- Ardizzoni 1960: A. Ardizzoni, *Callimaco Ipponatteo*, «AnnCagliari», 28, 1960, pp. 3-16
- Arnott 1996: W. G. Arnott, *Alexis, The Fragments. A Commentary*, Cambridge 1996
- Arnott 2007: W. G. Arnott, *Birds in the Ancient World from A-Z*, London–New York 2007
- Asheri 1988: D. Asheri, *Erodoto. Le Storie, Libro I. La Lidia e la Persia*, trad. di V. Antelami, Milano 1988
- Asheri–Medaglia 1990: D. Asheri–S. M. Medaglia, *Erodoto. Le Storie, Libro III. La Persia*, trad. di A. Fraschetti, Milano 1990
- Austin–Olson 2004: C. Austin–D. Olson, *Aristophanes. Thesmophoriazusa*, Oxford 2004
- Avezzù 1989: E. Avezzù, *Il ventre del parassita: identità, spazio e tempo discontinuo*, in O. Longo–P. Scarpi (curr.), *Homo Edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, Verona 1989, pp. 235-240
- Baglioni 2017: I. Baglioni, *Echidna e i suoi discendenti. Studio sulle entità mostruose della Teogonia esiodea*, Roma 2017
- Bagordo 2013: A. Bagordo, *Telekleides. Einleitung, Übersetzung, Kommentar (FrC4)*, Heidelberg 2013
- Bain 1991: D. Bain, *Six Greek Verbs of Sexual Congress (βινῶ, κινῶ, πυγίζω, ληκῶ, οἴφω, λαικάζω)*, «CQ» 41, 1991, pp. 51-77
- Barbantani 2005: S. Barbantani, *Goddess of Love and Mistress of the Sea. Notes on a Hellenistic Hymn to Arsinoe-Aphrodite (P.Lit. Goodsp. 2, I-IV)*, «Anc.Soc.» 35, 2005, pp. 135-165
- Barchiesi–Cavalli 1994: A. Barchiesi–M. Cavalli, *Virgilio. Bucoliche, Georgiche*, Milano 1994
- Beazley 1920: J. D. Beazley, *The Lewes House Collection of Ancient Gems*, Oxford 1920
- Beavis 1988: I. C. Beavis, *Insects and other Invertebrates in Classical Antiquity*, Exeter 1988
- Bednarek 2017: B. Bednarek, *The Herme-Neutics of Xoipokoμειῶν in Aristophanes' Lysistrata*, «SymbOslo» 91/1, 2017, pp. 1-15
- Beta 1992: S. Beta, *Il linguaggio erotico di Cratino*, «QUCC» 40, 1992, pp. 95-108
- Beta 2004: S. Beta, *Il linguaggio nelle commedie di Aristofane*, «BollClass», Supplemento 21/22, Roma 2004
- Beta 2009: S. Beta, *I comici Greci*, Milano 2009
- Bettarini 1997: L. Bettarini, *Alceo fr. 393 Voigt: il 'maiale' nei proverbi greci*, «RCCM» 39, 1997, pp. 19-38
- Bettarini 2017a: L. Bettarini, *Lingua e testo di Ipponatte*, Pisa–Roma 2017
- Bettarini 2017b: L. Bettarini, *Testimonianze di auletica in Ipponatte*, in A. Gostoli (ed.), *Poeti in agone. Competizioni poetiche e musicali nella Grecia antica*, «GIF-Bibliotheca» 18, 2017, pp. 225-236
- Bettarini 2018: L. Bettarini, *Proverbi in Ipponatte*, «QUCC» 119/2, 2018, pp. 41-52
- Bettini–Borghini 1986: M. Bettini–A. Borghini, *Edipo lo zoppo*, in B. Gentili–R. Pretagostini (curr.), *Edipo. Il teatro greco e la cultura europea*, «Atti del Convegno internazionale (Urbino 15-19 novembre 1982)», Roma 1986, pp. 215-225
- Bettini 1988: M. Bettini, *Turno e la rondine nera*, «QUCC» 30, 1988, pp. 7-24
- Bettini 2018: M. Bettini, *Voci. Antropologia sonora del mondo antico*, Roma 2018
- Betz 1986: H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic spells*, Chicago 1986

- Bianchi 2016: F. P. Bianchi, *Cratino, Archilochoi-Empipramenoi (fr. 1-68). Introduzione, traduzione, commento, (FrC 3.2)*, Heidelberg 2016
- Biles–Olson 2015: Z. P. Biles–S. D. Olson, *Aristophanes. Wasps*, Oxford 2015
- Blass 1900: F. Blass, *Die neuen Fragmente griechischer Epoden*, «RhM» 55, 1900, pp. 341-347
- Blum 1991: R. Blum, *Kallimachos. The Alexandrian Library and the Origin of Bibliography*, translated from the German by Hans H. Wellisch, Madison 1991
- Boardman 1992: J. Boardman, *The Phallos-Bird in Archaic and Classical Greek Art*, «RA» 2, 1992, pp. 227-242
- Bodson 1983: L. Bodson, *The Beginnings of Entomology in Ancient Greece*, «CO» 61, 1983, pp. 3-6
- Bodson 2005: L. Bodson, *Naming the exotic animals in ancient Greek and Latin*, in A. Minelli–G. Ortalli–G. Sanga (curr.), *Animal Names*, Venezia 2005, pp. 453-480
- Boedeker 2016: D. Boedeker, *Coarse Poetics: Listening to Hipponax*, in C. Carey–L. Swift (eds.), *Elegy and Iambus: New Approaches*, Oxford 2016, pp. 57-73
- Böhr 1999: E. Böhr, *Catching and caging birds in Greek vase painting*, «Proceedings of the XVth International Congress of Classical Archaeology 12, Amsterdam, July 12-17 1998», Amsterdam 1999, pp. 78-79
- Bonanno 1972: M. G. Bonanno, *Studi su Cratete comico*, Padova 1972
- Bonanno 1973: M. G. Bonanno, *Osservazioni sul tema della 'giusta' reciprocità amorosa da Saffo ai comici*, «QUCC» 16, 1973, pp. 110-120
- Bonati 2013: I. Bonati, *Glosse esotiche nei frammenti di Ipponatte di Efeso*, in V. Gheller (cur.), *Ricerche a confronto, dialoghi di Antichità classiche e del Vicino Oriente* (Bologna-Trento 2011), Milano 2013, pp. 29-46
- Bornmann 1968: F. Bornmann, *Callimachi Hymnus in Dianam. Introduzione, testo critico e commento*, Firenze 1968
- Bossi 1976: F. Bossi, *Nota a Hippon. fr. 78, 12 W.*, «QUCC» 21, 1976, pp. 27-28
- Bossi 1978/1979: F. Bossi, *Hippon. fr. 79, 16 W.*, «MCR» 13/14, 1978/1979, pp. 149-151
- Bowra 1933: C. M. Bowra, *Early Lyric and Elegiac Poetry*, in J. U. Powell (ed.), *New Chapters in the History of Greek Literature*, III, Oxford 1933, pp. 1-67
- Braccini–Macri 2018: T. Braccini–S. Macri, *Antonino Liberale, Le metamorfosi*, Milano 2018
- Braswell 1988: B. K. Braswell, *A Commentary on the Fourth Pythian Ode of Pindar*, Berlin–New York 1988
- Brelich 2010: A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Milano 2010
- Brillante 2014: C. Brillante, *Edipo e le Erinni: dall' 'Odissea' all' 'Edipo re'*, «QUCC» 108/3, 2014, pp. 11-45
- Brown 1969: N. O. Brown, *Hermes the Thief. The Evolution of a Myth*, New York 1969
- Bruzzese 2004: L. Bruzzese, *Difilo e Gnatena: attendibilità di una notizia biografica*, in R. Burri–A. Delacrétaz–J. Monnier–M. Nobili (edd.), *Ad limina II. Incontri di studio tra i dottorandi e i giovani studiosi di Roma, Istituto svizzero di Roma, Villa Maraini, febbraio-aprile 2003*, Roma 2004, pp. 41-57
- Burelli Bergese 1981: L. Burelli Bergese, *Frinico, fr. 20 Kock*, «ASNP» 11, 1981, pp. 605-611
- Burkert 1981: W. Burkert, *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, trad. it. di F. Bartolini, Torino 1981
- Burzacchini 2002: G. Burzacchini, *Temistio e la 'porca beota' (Corinn. testim. 3 Crönert)*, in L. Torraca (cur.), *Scritti in onore di Italo Gallo*, Napoli 2002, pp. 115-122
- Caciagli et alii 2014: S. Caciagli, *Bomolochos nell' erudizione antica*, in S. Caciagli–M. Corradi–M. Giovannelli–M. Regali (curr.), *Un lessico per il teatro comico. Buffoni e 'bomolochoi'*, «Stratagemmi» 29-30, 2014, pp. 88-90
- Caciagli 2018: S. Caciagli, *L' eteria arcaica e classica*, «Eikasmós», Studi 31, Bologna 2018
- Calvia 1926: G. Calvia, *Animali e piante nella tradizione popolare sarda e specialmente del Logudoro*, in «Il Folklore Italiano», fasc. II, 1926, pp. 187-206
- Cambiano 1970: G. Cambiano, *Platone. Dialoghi filosofici*, volume primo, Torino 1970

- Camerotto 2005: A. Camerotto, *Cinghiali eroici*, in E. Cingano–A. Gherseti–L. Milano (curr.), *Animali tra zoologia, mito e letteratura nella cultura classica e orientale*. «Atti del Convegno, Venezia 22-23 maggio 2002», Padova 2005, pp. 117-138
- Campagner 2001: R. Campagner, *Lessico agonistico di Aristofane*, Roma–Pisa 2001
- Canfora et alii 2001: L. Canfora et alii, *Ateneo. I Deipnosofisti. I dotti a banchetto. Prima traduzione italiana commentata su progetto di Luciano Canfora, introduzione di Christian Jacob*, Voll. I-IV, Roma 2001
- Cannatà 1999: F. Cannatà, *Problemi di mistione dialettale nei Carmina convivalia: a proposito dei carmi 903, 904, 905 Page*, «SemRom» 2, 1999, pp. 1-27
- Cantarella 1944: R. Cantarella, *Gli epodi di Strasburgo*, «Aegyptus» 24, 1944, pp. 1-112
- Capitani–Garofalo 1986: U. Capitani–I. Garofalo, *Gaio Plinio Secondo, Storia naturale*, IV, libri 28-32. *Medicina e farmacologia*, Torino 1986
- Carey 2016: C. Carey, *Mapping Iambos: Mining the Minor Talents*, in C. Carey–L. Swift (eds.), *Iambus and Elegy: New Approaches*, Oxford 2016, pp. 122-139
- Càssola 1975: F. Càssola, *Inni Omerici*, Milano 1975
- Catenacci 1996: C. Catenacci, *Ὅμοιος (γελοῖος, ὀλοῖος): evidenti aggiustamenti metrici nell'esametro*, «QUCC» 52, 1996, pp. 133-144
- Catoni 2010: M. L. Catoni, *Bere vino puro. Immagini del simposio*, Milano 2010
- Cattabiani 2000: A. Cattabiani, *Volario. Simboli miti e misteri degli esseri alati: uccelli, insetti e creature fantastiche*, Milano 2000
- Cavalli–Del Corno 1982: M. Cavalli–D. Del Corno, *Sofocle. Edipo re, Edipo a Colono, Antigone*, trad. di R. Cantarella, Milano 1982
- Cavalli 1985: M. Cavalli, *Plutarco. Iside e Osiride*. Introduzione di D. Del Corno, Milano 1985
- Cazzato 2015: V. Cazzato, *Hipponax Poetic Initiation and Herodas' dream*, «CCJ» 61, 2015, pp. 1-14
- Cerri 1999: G. Cerri, *Omero. Iliade*, con un saggio di W. Schadewaldt. Introduzione e traduzione di G. Cerri, commento di A. Gostoli, I-II, Milano 1999
- Chantraine 1968: P. Chantraine, *La formation de noms en grec ancien*, Paris 1968
- Chantraine 1972: P. Chantraine, *Le témoignage du mycénien pour l'étymologie grecque: δαί, Κοπρέυς, Κυκλεύς, μολοβρός, μόλοβδος*, «Minos» 12, 1972, pp. 197-206
- Charbonneau–Lassay 1994: L. Charbonneau–Lassay, *Il Bestiario di Cristo. La misteriosa emblematica di Gesù Cristo*, I-II, trad. it. L. Palamidessi–L. Marinese, Roma 1994
- Ciccarese 2001: M. P. Ciccarese, *Lo sguardo del caradrio: medicina animale e polemica anti giudaica*, in S. Isetta (cur.), *Io sono il Signore, colui che ti guarisce*, Bologna 2001, pp. 89-105
- Cirio 1977: A. M. Cirio, *Fonti letterarie ed iconografiche del mito di Atteone*, «BPEC» 25, 1977, pp. 44-60
- Cirio 1998: A. M. Cirio, *Lettura di Omero: Canto X dell'Iliade*, Palermo 1998
- Citti 1984: V. Citti, *Edipo e Bupalò*, in R. Uglione (cur.), «Atti delle giornate di Studio su Edipo (Torino 11-12-13 aprile 1983)», Torino 1984, pp. 85-92
- Cohen 1983: D. Cohen, *Theft in Athenian Law*, München 1983
- Cole 1984: S. G. Cole, *Theoi Megaloi: the Cult of the Great Gods of Samothrace*, Leiden 1984
- Colvin 1999: S. Colvin, *Dialects in Aristophanes and the Politics of Language in Ancient Greek Literature*, Oxford 1999
- Compton-Engle 2005: G. Compton-Engle, *Stolen Cloaks in Aristophanes' Ecclesiazusae*, «TAPhA» 135, 2005, pp. 163-176
- Conché 1986: M. Conché, *Héraclit., Fragments*, Paris 1986
- Conti Bizzarro 1988-1989: F. Conti Bizzarro, *Note a Ferecrate*, «MCr» 23-24, 1988-1989, pp. 259-292
- Conti Bizzarro 2009: F. Conti Bizzarro, *Comici entomologi*, Alessandria 2009
- Copani 2009: F. Copani, *La figura di Odisseo da Omero ai drammaturghi del quinto secolo a. C.*, in «Stratagemmi» 10, 2009, pp. 57-82

- Corbel-Morana 2012: C. Corbel-Morana, *Le Bestiaire d'Aristophane*, Paris 2012
- Costantini 2019: L. Costantini, *Magic in Apuleius' Apologia. Understanding the charges and the forensic strategies in Apuleius' speech*, Berlin 2019
- Costanza 2010: S. Costanza, *Melampo, Ificlo e la cura dell'impotenza*, «Maia» 62, 2010, pp. 204-219
- Costanza 2019: S. Costanza, *Giulio Polluce. Onomasticon: excerpta de ludis. Materiali per la storia del gioco nel mondo greco-romano*, Alessandria 2019
- Coughanowr 1979: E. Coughanowr, *The Meaning of ΜΟΛΟΒΡΟΣ in Homer*, «CQ» 29/2, 1979, pp. 229-230
- Crepaldi 2011: S. Crepaldi, *Geografia dell'immaginario. Credenze e tradizioni in area novarese*, Cologno Monzese 2011
- Cruccas 2014: E. Cruccas, *Gli dèi senza nome: sincretismi, ritualità e iconografia dei Cabiri e dei grandi Dei tra Grecia e Asia Minore*, Rahden 2014
- Cruccas 2015: E. Cruccas, *Hestiatoria nei santuari dei Grandi Dei e dei Cabiri. Forme, modelli e ritualità*, «Thiasos» 4, 2015, pp. 23-36
- Crusius 1895: O. Crusius, *Ad Plutarchi de proverbii Alexandrinorum libellum commentarius*, Tübingen 1895 (= CPG Suppl. III b)
- Cuillandre 1944: J. Cuillandre, *La droite et la gauche dans les poèmes homériques*, Paris 1944
- Curtius 1879: G. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, Leipzig 1879
- Dalby 2003: A. Dalby, *Food in the Ancient World from A to Z*, London–New York 2003
- D'Alessio 2007: G. B. D'Alessio, *Callimaco. Inni, Epigrammi, Ecclie*, vol. I. *Aitia, Giambi e altri frammenti*, vol. II. Quarta edizione ampliata e rivista, Milano 2007
- Degani 1962: E. Degani, *Hipponactea*, «Helikon» 2, 1962, pp. 624-629
- Degani 1963: E. Degani, *Anth. Pal. XI 329*, «Philologus» 107/1, 1963, pp. 151-153
- Degani 1973: E. Degani, *Note sulla fortuna di Archiloco e di Ipponatte in epoca ellenistica*, «QUCC» 16, 1973, pp. 79-104
- Degani 1975: E. Degani, *Hippon. fr. 40 Med. (= 39, 7-9 D.<sup>3</sup>)*, in AA.VV., *Scritti in onore di Carlo Diano*, Bologna 1975, pp. 113-120
- Degani 1980: E. Degani, Review of M. West's *Studies in Greek Elegy and Iambus*, «Gnomon» 52, 1980, pp. 512-516
- Degani 1982a: E. Degani, *Hippon. fr. 52 W.*, in *Studi in onore di Aristide Colonna*, Perugia 1982, pp. 93-97
- Degani 1982b: E. Degani, *Poesia parodica greca*, Bologna 1982
- Degani 1982c: E. Degani, *Appunti di poesia gastronomica greca*, in *Prosimetrum e spoudogeloion, F. Della Corte oblatum*, Genova 1982, pp. 29-54
- Degani 1984a: E. Degani, *Studi su Ipponatte*, Bari 1984
- Degani 1984b: E. Degani, *Per una traduzione di Ipponatte*, in AA.VV., *Lirica greca da Archiloco a Elitis. Studi in onore di Filippo Maria Pontani*, Padova 1984, pp. 143-154
- Degani 1987: E. Degani, *Insulto ed escrologia in Aristofane*, «Dioniso» 57, 1987, pp. 31-47
- Degani 1988: E. Degani, *Giambo e commedia*, in E. Corsini (cur.), *La polis e il suo teatro/2*, Padova 1988, pp. 157-179
- Degani 1990: E. Degani, *La poesia gastronomica greca (I)*, «Alma Mater Studiorum» 3/2, 1990, pp. 33-50
- Degani 1991: E. Degani, *Hipponax. Testimonia et fragmenta. Iterum edidit H. Degani*, Stuttgartiae et Lipsiae 1991
- Degani 1993: E. Degani, *Aristofane e la tradizione dell'invettiva personale in Grecia*, in J. M. Bremer–E. W. Handley (eds.), *Aristophane*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique» 38, Fondation Hardt, Vandœuvres–Genève 1993, pp. 1-49
- Degani 2007: E. Degani, *Ipponatte. Frammenti*. Introduzione, traduzione e note di E. D. (1995). Premessa di G. Burzacchini. Aggiornamenti di A. Nicolosi, Bologna 2007
- Degani–Burzacchini 2005: E. Degani–G. Burzacchini, *Lirici greci. Antologia*, Aggiornamento bibliografico a cura di M. Magnani, «Eikasmós», Studi 11, Bologna 2005

- Del Corno 1975: D. Del Corno, *Artemidoro. Il libro dei Sogni*, Milano 1975
- Del Corno 1978: D. Del Corno, *Vita di Apollonio di Tiana*, Milano 1978
- Del Corno–Guidorizzi 1996: D. Del Corno–G. Guidorizzi, *Aristofane. Le Nuvole*, Milano 1996
- Del Corno–Zanetto 1987: D. Del Corno–G. Zanetto, *Aristofane. Gli Uccelli*, Milano 1987
- De Martinis 2013: L. De Martinis, *Senofonte. Tutti gli scritti socratici. Apologia di Socrate, Memorabili, Economico, Simposio*, Milano 2013
- Demont 1997: P. Demont, *Aristophane, le citoyen tranquille et les singeries*, in P. Thiery–M. Menu (edd.), *Aristophane: la langue, la scene, la cité*. Actes du colloque de Toulouse, 17-19 mars 1994, Bari 1997, pp. 457-479
- Detienne–Svenbro 1982: M. Detienne–J. Svenbro, *I lupi a banchetto o la città impossibile*, in M. Detienne–J. P. Vernant (curr.), *La cucina del sacrificio in terra greca*, trad. it. di C. Casagrande e G. Sissa, Torino 1982, pp. 175-192
- Devereux 1973: G. Devereux, *The Self-Blinding of Oedipus in Sophokles: Oedipus Tyrannos*, «JHS» 93, 1973, pp. 36-49
- Diehl 1952<sup>3</sup>: E. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca*. Edidit E. Diehl. Fasc. 3. *Iamborum scriptores*. Editio tertia. Cur. R. Beutler, Lipsiae 1952<sup>3</sup>
- Diggle 2004: J. Diggle, *Theophrastus. Characters*, Cambridge 2004
- Di Gregorio 1997: L. Di Gregorio, *Eronda, Mimiambi (I-IV)*, Milano 1997
- Di Marco 1983: M. Di Marco, *Riflessi della polemica anti epicurea nei Silli di Timone. 2: Epicuro, il porco e l'insaziabile ventre*, «Elenchos» 4, 1983, pp. 59-91
- Dimitrova 2008: N. Dimitrova, *Theoroi and Initiates in Samothracia. The Epigraphical Evidence* «Hesperia» Supplement 37, Princeton 2008
- Di Pilla 2002: A. Di Pilla, *La rondine nella letteratura cristiana greca e latina di epoca patristica*, in A. Isola–E. Menestò–A. Di Pilla (curr.), *Curiositas. Studi di cultura classica e medievale in onore di Ubaldo Pizzani*, Napoli 2002, pp. 423-459
- Dindorf 1838: G. Dindorf, *Aristophanis Comoediae IV/3*, Oxonii 1838
- Dover 1972: K. J. Dover, *Aristophanic Comedy*, London 1972
- Dover 1978: K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, London 1978
- Driscoll 2020: S. D. Driscoll, *Linguistic Correctness in the Cratylus: From the Literary Tradition to Philosophy*, Dissertation, Boston College 2020
- Dübner 1883: F. Dübner, *Scholia Graeca in Aristophanem, cum prolegomenis grammaticorum*, Parisiis 1883
- Dunbar 1998: N. Dunbar, *Aristophanes' Birds*, Oxford 1998
- Durand 1982: J. L. Durand, *Rituale e strumentale*, in M. Detienne–J. P. Vernant (curr.), *La cucina del sacrificio in terra greca*, trad. it. di C. Casagrande e G. Sissa, Torino 1982, pp. 136-150
- Edmonds 1931: J. M. Edmonds, *Elegy and Iambus. Being the Remains of All the Greek Elegiac and Iambic Poets from Callinus to Crates excepting the Choliambic Writers with the Anacreontea*, I-II, Cambridge (Ma.)–London 1931
- Edmonds 1967: J. M. Edmonds, *The Characters of Theophrastus*, Cambridge 1967
- Edwards 2010: A. T. Edwards, *Tyrants and Flatterers: Kolakeia in Aristophanes' Knights and Wasps*, in P. Mitsis–C. Tsagalis (edd.), *Allusion, Authority, and Truth. Critical Perspectives on Greek Poetic and Rhetorical Praxis*, Berlin–New York 2010, pp. 303-338
- Erbse 1986: H. Erbse, *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*, Berlin–New York 1986
- Ernesti 1761: J. A. Ernesti, *Callimachus, I*, Lugduni Batavorum 1761
- Faraone 1992: C. A. Faraone, *Aristophanes, Amphiarus, Fr. 29 (Kassel-Austin): Oracular Response or Erotic Incantation?*, «CQ» 42/2, 1992, pp. 320-327
- Faraone 1999: C. A. Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge (Ma.)–London 1999
- Faraone 2004: C. A. Faraone, *Hipponax Fragment 128W: Epic Parody or Expulsive Incantation?*, «ClAnt» 23/2, 2004, pp. 209-245
- Farina 1963: A. Farina, *Ipponatte. Introduzione, testo critico, testimonianze, traduzione, commento, con appendice e lessico*, Napoli 1963

- Farioli 1999: M. Farioli, *Due zoocrazie comiche: le Bestie di Cratete e i Pesci di Archippo*, «AevAnt» 12, 1999, pp. 17-59
- Fausti 2015: D. Fausti, *Farmaci ed amuleti: ai confini del razionale nella medicina antica*, «I quaderni del Ramo d'oro online» 7, 2015, pp. 30-51
- Fehr 1990: B. Fehr, *Entertainers at the Sympson: The Akletoi in the Archaic Period*, in O. Murray (ed.), *Symptotica. A Symposium on the Symposion*, Oxford 1990, pp. 185-195
- Felisari 2012-2013: C. Felisari, *Cicone καύης. Hippon. 3, 1 D. e i suoi interpreti antichi*, «AevAnt» 12-13, 2012-2013, pp. 721-729
- Fermi 2011: D. Fermi, *Gli avvoltoi di Omero e le cornacchie di Callimaco: uccelli a colloquio nell'epica*, «Eikasmós» 22, 2011, pp. 151-170
- Ferrari 2004: F. Ferrari, *Senofonte. Anabasi*. Introduzione di Italo Calvino, Milano 2004
- Ferrini 2002: M. F. Ferrini, *Aristotele. Problemi*, Milano 2002
- Fernández-Galiano–Heubeck 1986: M. Fernández Galiano–A. Heubeck, *Omero. Odissea*, VI, Libri XXI-XXIV, trad. di G. A. Privitera, Milano 1986
- Finamore 1894: G. Finamore, *Tradizioni popolari abruzzesi*, Torino–Palermo 1894
- Fisher 2000: N. Fisher, *Symposiasts, Fish-Eaters and Flatterers. Social Mobility and Moral Concerns in Old Comedy*, in D. Harvey–J. Wilkins (edd.), *The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy*, London 2000, pp. 335-396
- Floridi 2007: L. Floridi, *Stratone di Sardi. Epigrammi*, Alessandria 2007
- Flower 2008: M. A. Flower, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley–Los Angeles–London 2008
- Fowler 2013: R. L. Fowler, *Early Greek Mythography, 2: Commentary*, Oxford 2013
- Franchini 2020: E. Franchini, *Ferecrate. Krapataloi-Pseudherakles (frr. 85-163). Introduzione, traduzione e commento*, Göttingen 2020 (FrC 5.3)
- Franco 2003: C. Franco, *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, Bologna 2003
- Franco 2006: C. Franco, *Il verro e il cinghiale. Immagini di caccia e di virilità nel mondo greco*, «SIFC» 4/1, 2006, pp. 5-31
- Franco 2008: C. Franco, *Cani e porci. Temi etnozoologici dal mondo antico*, in C. Franco (cur.), *Gli animali e i loro uomini*, Siena 2008, pp. 45-51
- Fränkel 1957: E. Fränkel, *Horace*, Oxford 1957
- Franklin 2002: A. Franklin, *Midsummer: Magical Celebrations of the Summer Solstice*, St. Paul 2002
- Frazer 1891: J. G. Frazer, *Swallows in the House*, «CIRev» 5, 1891, pp. 1-3
- Frazer 1925: J. G. Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, trad. it. di L. De Bosis, Roma 1925
- Fronterotta 2013: F. Fronterotta, *Eraclito. Frammenti*, Milano 2013
- Gagné 2009: R. Gagné, *A Wolf at the Table: Symptotic Perjury in Archilocus*, «TAPhA» 139/2, 2009, pp. 251-274
- Galinsky 1972: G. C. Galinsky, *The Herakles Theme: The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*, Oxford 1972
- Gantz 1993: T. Gantz, *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore–London 1993
- García Soler 1994: M. J. García Soler, *Nombres de moluscos en la obra de Ateneo de Náucratis*, «Veleia» 11, 1994, pp. 197-235
- García Soler 1997: M. J. García Soler, *La alimentación en la época arcaica según la elegía y el yambo*, «Veleia» 14, 1997, pp. 131-143
- García Soler 2002: M. J. García Soler, *Un posible reflejo de la utopía gastronómica en los yambos de Solón*, in M. J. García Soler (cur.), TIMHΣ XAPIN. *Homenaje al Profesor Pedro A. Gainzarain*, «Veleia» 17, 2002, pp. 19-26
- García Soler 2010: M. J. García Soler, *Gastronomia e pubblicità nella Grecia antica*, in F. De Martino (cur.), *Antichità e Pubblicità*, Bari 2010

- García Soler 2015: M. J. García Soler, *La figura de Heracles en la comedia y el drama satírico*, «Ianua Classicorum» 11, 2015, pp. 139-145
- Gärtner 2008: T. Gärtner, *Kritische Bemerkungen zu den Fragmenten des Hipponax*, «WS» 121, 2008, pp. 53-66
- Garzya 1954: A. Garzya, *Alcmane. I frammenti*, Napoli 1954
- Gentili 1972: B. Gentili, *Il 'letto insaziato' di Medea e il tema dell'adikia a livello amoroso nei lirici (Saffo, Teognide) e nella Medea di Euripide*, «SCO» 21, 1972, pp. 60-72
- Gentili 1986: B. Gentili, *Il tiranno, l'eroe e la dimensione tragica*, in B. Gentili–R. Pretagostini (curr.), *Edipo. Il teatro greco e la cultura europea. Atti del Convegno internazionale (Urbino 15-19 novembre 1982)*, Roma 1986, pp. 117-123
- Gentili et alii 1995: B. Gentili–P. Angeli Bernardini–E. Cingano–P. Giannini, *Pindaro. Le Pitiche*, Milano 1995
- Gentili et alii 2013: B. Gentili–C. Catenacci–P. Giannini–L. Lomiento, *Pindaro. Le Olimpiche*, Milano 2013
- Gentili–Russello 1993: B. Gentili–N. Russello, *Archiloco. Frammenti*, Milano 1993
- Gerber 1971: D. E. Gerber, rec. Medeiros 1969, «Phoenix» 25/2, 1971, pp. 166-168
- Gerber 1997: D. E. Gerber, *A Companion to the Greek Lyric Poets*, Leiden–New York–Köln 1997
- Gerber 1999: D. E. Gerber, *Greek Iambic Poetry. From the Seventh to the Fifth Century BC*, Cambridge (Ma)–London 1999
- Gigante Lanzara 2000: V. Gigante Lanzara, *Licofrone, Alessandra*, Milano 2000
- Gil–Rodríguez Alfageme 1972: L. Gil–I. Rodríguez Alfageme, *La figura del Médico en la comedia ática*, «CFC» 3, 1972, pp. 35-92
- Giordano 1999: M. Giordano, *La parola efficace. Maledizioni, giuramenti e benedizioni nella Grecia arcaica*, Pisa–Roma 1999
- Giubilo 2021: B. Giubilo, *Cani e ladri in Hippon. fr. 79. 9-10 Degani: un'allusione parodica a Od. 11, 623-626?*, in M. Lazzeri (cur.), *Philotesia. Scritti in ricordo di Silvio M. Medaglia*, Roma 2021, pp. 61-75
- Giubilo 2022a: B. Giubilo, *Una congettura a Ipponatte (fr. 78, 14 Dg.<sup>2</sup>)*, «Eikasmós» 33, 2022, pp. 83-91
- Giubilo 2022b: B. Giubilo, *Uno sgradevole personaggio. Appunti sul ritratto di Sanno in Hippon. fr. 129 Dg.*, «Classica Vox» 4, 2022, pp. 9-22
- Giuman 2016: M. Giuman, *Il cacciatore e la preda. Perseo, Medusa e la metafora della caccia alla luce di un passo delle Forcidi di Eschilo*, «Otium» 1, pp. 1-20
- Golden 1982: M. Golden, *A Double Pun in Aritophanes' Lysistrata 1001*, «CQ» 32/2, 1982, pp. 467-468
- Golden 1988: M. Golden, *Male Chauvinists and Pigs*, «EMC» 7/1, 1988, pp. 1-12
- Gossen 1921: H. Gossen, *Schwalben und Segler*, in *RE II A.1*, 1921, coll. 768-777
- Gossen 1937: H. Gossen, *Die zoologischen Glossen im Lexicon des Hesych*, Berlin 1937
- Gow 1952: A. F. S. Gow, *Theocritus, I-II*, Cambridge 1952
- Greenewalt 1978: C. Greenewalt, *Ritual Dinners in Early Historic Sardis*, Berkeley 1978
- Griffiths 1970: J. G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*. Edited with an Introduction, Translation and Commentary, Cardiff 1970
- Guasti 2019: D. Guasti, *Hipponax' Odyssey*, «Hermes» 147/2, 2019, pp. 135-142
- Guasti 2019b: D. Guasti, *The Stylistic Function of Neologisms in Cercidas*, «Philologus» 163/1, 2019, pp. 95-109
- Hainsworth 1982: J. B. Hainsworth, *Omero. Odissea, II, Libri V-VIII*, trad. di G. A. Privitera, Milano 1982
- Hainsworth 1993: J. B. Hainsworth, *The Iliad. A Commentary, Volume III. Books 9-12*, Cambridge 1993
- Handschur 1970: E. Handschur, *Die Farb- und Glanzwörter bei Homer und Hesiod, in den homerischen Hymnen und den Fragmenten des epischen Kyklos*, Wien 1970

- Harder 2012: A. Harder, *Callimachus: Aetia*, 1-2, Oxford 2012
- Harrison 1968: A. R. W. Harrison, *The Law of Athens*. 1, *The Family and Property*, Oxford 1968
- Hawkins 2013: S. Hawkins, *Studies in the Language of Hipponax*, Bremen 2013
- Hawkins 2023: S. Hawkins, *Aristophanes, Clouds 344 and some Prominent Noses*, «QUCC» 133/1, 2023, pp. 67-86
- Hawkins 2016: T. Hawkins, *Bupalus in Scheria: Hipponax's Odyssean Transcontextualizations*, in C. Carey–L. Swift (edd.), *Iambus and Elegy: New Approaches*, Oxford 2016, pp. 229-252
- Headlam–Knox 1922: W. Headlam–A. D. Knox, *Herodas. The Mimes and Fragments*, Cambridge 1922
- Hemberg 1950: B. Hemberg, *Die Kabiren*, Uppsala 1950
- Henderson 1987: J. Henderson, *Aristophanes, Lysistrata*, Oxford 1987
- Henderson 1991: J. Henderson, *The Maculate Muse*, London 1991
- Henry 1991: M. Henry, *The Edible Woman: Athenaeus' Concept of the Pornographic*, in A. Richlin (ed.), *Pornography and Representation in Greece and Rome*, Oxford 1991, pp. 250-268
- Herzhoff 2000: B. Herzhoff, *Homers' Vogel Kymindis*, «Hermes» 128, 2000, pp. 275-294
- Hoekstra 1984: A. Hoekstra, *Omero. Odissea, IV*, Libri XIII-XVI, traduzione di G. A. Privitera, Milano 1984
- Heubeck 1983: A. Heubeck, *Omero. Odissea, III*, Libri IX-XII, traduzione di G. A. Privitera, Milano 1983
- Heubeck 1984: A. Heubeck, *Kleine Schriften zur griechischen Sprache und Literatur*, Erlanger–Nürnberg 1984
- Hiller 1890: E. Hiller, *Anthologia Lyrica sive Lyricorum Graecorum veterum praeter Pindarum reliquae potiores*. Edidit Eduardus Hiller, Lipsiae 1890
- Hubbard 1990: T. K. Hubbard, *Hieron and the Ape in Pindar, Pythian 2.72-73*, «TAPhA» 120, 1990, pp. 73-83
- Hunter–Russell 2011: R. Hunter–D. A. Russell, *Plutarch. How to study Poetry (De audiendis poetis)*, Cambridge 2011
- Hurwit 2006: J. M. Hurwit, *Lizards, Lions and the Uncanny in Early Greek Art*, «Hesperia» 75, 2006, pp. 121-136
- Immerwahr 2010: H. R. Immerwahr, *Hipponax and the Swallow Vase*, «AJP», 131/4, 2010, pp. 573-587
- Imperio 1998a: O. Imperio, *La figura dell'intellettuale nella commedia greca*, in A. M. Belardinelli–O. Imperio–G. Mastromarco–M. Pellegrino–P. Totaro (curr.), *Tessere. Frammenti della commedia greca: studi e commenti*, Bari 1998, pp. 43-130
- Imperio 1998b: O. Imperio, *Callia*, in A. M. Belardinelli–O. Imperio–G. Mastromarco–M. Pellegrino–P. Totaro (curr.), *Tessere. Frammenti della commedia greca: studi e commenti*, Bari 1998, pp. 195-254
- Irwin 2005: E. Irwin, *Solon and Early Greek Poetry. The Politics of Exhortation*, Cambridge 2005
- Isnardi Parente 2002: M. Isnardi Parente, *Platone. Lettere*, trad. di M. G. Ciani, Milano 2002
- Jacques 2007: J. M. Jacques, *Nicandre. Œuvres*, Tome III. *Les Alexipharmques, Lieux Paralleles du Livre XIII des Iatrica d'Aétius*, Paris 2007
- Jacobson 1999: H. Jacobson, *Homer, Odyssey 17. 221*, «CQ» 49/1, 1999, p. 315
- Janko 1992: R. Janko, *The Iliad: A Commentary*. Volume IV: *Books 13-16*, Cambridge 1992
- Jebb–Headlam–Pearson 1917: R. C. Jebb–W. G. Headlam–A. C. Pearson, *The Fragments of Sophocles*, 3, Cambridge 1917
- Johansen–Whittle 1980: H. Johansen–E. Whittle, *Aeschylus. The Suppliants*, 1-3, Copenhagen 1980
- Johansson 2012: K. Johansson, *The birds in the Iliad. Identities, Interactions and Functions*, Göteborg 2012
- Jouanna 2018: J. Jouanna, *Sophocles: A Study of His Theater in Its Political and Social Context*, Oxford 2018

- Jurenka 1900: H. Jurenka, *Archilochos von Paros*, Wien 1900
- Kapparis 2018: K. Kapparis, *Prostitution in the Ancient Greek World*, Berlin–Boston 2018
- Kidd 2012: S. Kidd, *The Meaning of Bōmolochos in Classical Attic*, «TAPhA» 142/2, 2012, pp. 239-255
- Kilmer 1993: M. F. Kilmer, *Greek Erotica on Attic Red-Figure Vases*, London 1993
- Kirk 1990: G. S. Kirk, *The Iliad: A Commentary*. Volume II: *Books 5-8*, Cambridge 1990
- Kirkwood 1961: G. M. Kirkwood, *The Authorship of the Strasbourg Epodes*, «TAPhA» 92, 1961, pp. 267-282
- Kitchell 2014: K. F. Kitchell, *Animals in the Ancient World from A to Z*, London–New York 2014
- Knox 1929: A. D. Knox, *Herodes, Cercidas and the Greek Choliambic Poets, (except Callimachus and Babrius)*, London–Cambridge (Ma.), 1929
- Knox 1938: A. D. Knox, *On editing Hipponax: A Palinode?*, «SIFC» 15/3, 1938, pp. 193-196
- Koenen 1959: L. Koenen, ΘΕΟΙΣΙΝ ΕΧΘΡΟΣ. *Ein einheimischer Gegenkönig in Ägypten*, «CE» 34, 1959, pp. 103-119
- Konstantakos 2020: I. Konstantakos, *The Characters of Doric Comedy*, in A. Fries–D. Kanellakis (edd.), *Ancient Greek Comedy. Genre, Text, Reception. Essays in Honour of Angus M. Bowie*, Berlin 2020, pp. 7-27
- M. Kornmüller: M. Kornmüller, *Magica Incantamenta: Manuale teorico-pratico di magia romana*, Roma 2013
- Koster 1963: W. J. W. Koster, *W. DE SOUSA MEDEIROS, Hippónax de Éfeso. I. Fragmentos dos Iambos*. Coimbra, Imprensa de Coimbra, 1961, LXXXI + 279 p., «Mnemosyne» 16, 1963, pp. 299-302
- Krieter-Spiro: M. Krieter-Spiro, *Homers' Iliad. The Basel Commentary, Book 14*, Berlin–Boston 2018
- Lambin 1992: G. Lambin, *La Chanson grecque dans l'antiquité*, Paris 1992
- Lambrugo–Slavazzi 2015: C. Lambrugo–F. Slavazzi (curr.), *I materiali della Collezione Archeologica "Giulio Sambon" di Milano I. Tra alea e agòn: giochi di abilità e di azzardo*, Firenze 2015
- Lanza–Vegetti 2018: D. Lanza–M. Vegetti, *Aristotele. La vita*, Firenze 2018
- Latte 1948: K. Latte, *De nonnullis papyris Oxyrrhynchiis. I. De Hipponactis Epodo*, «Philologus» 97, 1948, pp. 37-47
- Lauriola 2004: R. Lauriola, *Aristofane, Eracle e Cleone: sulla duplicità di un'immagine aristofanea*, «Eikasmós» 15, 2004, pp. 85-99
- Lecocq 2013: F. Lecocq, *Caeneus 'avis unica' (Ovide, Mét. 12, 532) est-il le phénix?*, in L. Gosserez (éd.), *Le phénix et son Autre: poétique d'un mythe. Des origines au XVIe siècle*, Rennes 2013, pp. 211-220
- Lee 1964: D. J. N. Lee, *The Similes of the Iliad and the Odyssey compared*, Melbourne 1964
- Lehmann 1955: K. Lehmann, *Samothrace. A Guide to the Excavations and the Museum*, New York 1955
- Lelli 2014: E. Lelli, *Folklore antico e moderno. Una proposta di ricerca sulla cultura popolare greca e romana*, Pisa–Roma 2014
- Lelli 2016: E. Lelli, *Sud antico. Diario di una ricerca tra filologia ed etnologia*, Milano 2016
- Lelli–Pisani et alii 2017: E. Lelli–G. Pisani et alii, *Plutarco. Tutti i Moralia*, Milano 2017
- Léveque 1997: P. Léveque, *Hipponactea ou de quelques esclaves d'Ephèse*, in P. Brulé–J. Ouhlen (éd.), *Esclavage, guerre, économie en Grèce ancienne. Hommages à Yvon Garlan*, Rennes 1997, pp. 19-24
- Lightfoot 1999: J. L. Lightfoot, *Parthenius of Nicaea. The poetical Fragments and The Erotica Pathemata*, Oxford 1999
- Lilja 1976: S. Lilja, *Vermin in Ancient Greece*, «Arctos» 10, 1976, pp. 59-67
- Lilja 1980: S. Lilja, *The Ape in Ancient Comedy*, «Arctos» 14, 1980, pp. 31-38
- Lillo 1991: A. Lillo, *Ionic κώς ὄκως ὄπως. Thessalian κίς: a Phonetic Problem of Analyzable Compounds*, «Glotta» 69, 1991, pp. 1-13

- Lloyd 1989: A. B. Lloyd, *Erodoto. Le Storie. Libro II. L'Egitto*, trad. di A. Fraschetti, Milano 1989
- Lobel 1941: E. Lobel, *Hipponax. Iamboi*, in E. Lobel–C. H. Roberts–E. P. Wegener (edd.), *The Oxyrhynchus Papyri. Part XVIII*, London 1941, pp. 67-96
- Löffler 1999: D. Löffler, *Zu Hipponax Fragment 78.14 Degani (78.14 West)*, «Prometheus» 25/1, 1999, pp. 35-36
- Lonsdale 1979: S. H. Lonsdale, *Attitudes towards Animals in Ancient Greece*, «G&R» 26/2, 1979, pp. 146-159
- Lonsdale 1993: S. H. Lonsdale, *Dance and Ritual Play in Greek Religion*, Baltimore–London 1993
- Luzzatto–Pompas 1988: L. Luzzatto–R. Pompas, *Il significato dei colori nelle civiltà antiche*, Milano 1988
- Lyne 1987: R. O. A. M. Lyne, *Further Voices in Vergil's Aeneid*, Oxford 1987
- Maas 1942: P. Maas, *Commentarii in Hipponactem P. OXY. 2176 fragm. 6*, «QC» 36, 1942, p. 133
- Maehler *et alii* 2001: H. Maehler–M. Noussia–M. Fantuzzi, *Solone. Frammenti dall'opera poetica*, Milano 2001
- Magnelli 1999: E. Magnelli, *Alexandri Aetoli Testimonia et Fragmenta*, Firenze 1999
- Mainoldi 1981: C. Mainoldi, *Cani mitici e rituali tra il regno dei morti e il mondo dei viventi*, «QUCC» 8, 1981, pp. 7-41
- Mainoldi 1984: C. Mainoldi, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Paris 1984
- Maiullari 2003: F. Maiullari, *La mosca, un parodistico simbolo del doppio in Omero (ovvero, la mosca e Tersite)* «QUCC» 74/2, 2003, pp. 33-68
- Marzari 2012: F. Marzari, *Melampo. Breve biografia di un indovino guaritore*, «I quaderni del Ramo d'oro online» 2012, pp. 15-47
- Marzullo 1967<sup>2</sup>: B. Marzullo, *Frammenti della lirica greca*, Firenze 1967<sup>2</sup>
- Marzullo 1975/77: B. Marzullo, *Note all'Etymologicum Genuinum*, «MCR» 10/12, 1975/77, pp. 327-359
- Maspero 1998: F. Maspero, *Claudio Eliano, La natura degli animali, 1-2*, Milano 1998
- Masselli 2004: M. G. Masselli, *Apuleio, apol. 30-35 e le 'trappole' dell'eufemismo*, «MD» 53/2, 2004, pp. 195-213
- Massimilla 1996: G. Massimilla, *Callimaco. Aitia, libri primo e secondo*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento, Pisa 1996
- Masson 1949: O. Masson, *Sur un papyrus contenant des fragments d'Hipponax (P. Oxy XVIII.2176)*, «REG» 62, 1949, pp. 300-319
- Masson 1962: O. Masson, *Les fragments du poète Hipponax*. Édition critique et commentée, Paris 1962
- Masson 1967: E. Masson, *Recherches sur les plus anciens emprunts sémitiques en grec*, Paris 1967
- Mastellari 2018: V. Mastellari, *Food and Parties: Seduction, Erotic and Sexual Metaphors in Greek Comic Fragments*, in C. Soares–C. da Silva Gomes Ribeiro (edd.), *Mesas lusobrasileiras: alimentação, saúde & cultura*, 2, Coimbra 2018, pp. 23-34
- Mastellari 2019: V. Mastellari, *Eubulides-Mnesimachos. Introduzione, traduzione, commento (FrC 16.5)*, Göttingen 2019
- Mastromarco 1983: G. Mastromarco, *Commedie di Aristofane, I*, Torino 1983
- Mastromarco–Totaro 2006: G. Mastromarco–P. Totaro, *Commedie di Aristofane, II*, Torino 2006
- Matthews 1974: V. J. Matthews, *Panyassis of Halikarnassos. Text and Commentary*, «Mnemosyne» Suppl. 33, Leiden 1974
- Matthews 1996: V. J. Matthews, *Antimachus of Colophon. Text and Commentary*, Leiden–New York–Köln 1996
- Matthysen 1998: E. Matthysen, *The Nuthatches*, London 1998

- Mayhew 2015: R. Mayhew, *Aristotle's Biology and his lost Homeric Puzzles*, «CQ» 65, 2015, pp. 109-133
- Maxwell-Stuart 1972: P. G. Maxwell-Stuart, *Strato and the Musa Puerilis*, «Hermes» 100, 1972, pp. 215-240
- McClure 2003: L. K. McClure, *Courtesans at Table. Gender and Greek Literary Culture in Athenaeus*, London–New York 2003
- McDermott 1935: W. C. McDermott, *The Ape in Greek Literature*, «TAPhA» 66, 1935, pp. 165-176
- McDermott 1938: W. C. McDermott, *The Ape in Antiquity*, Baltimore 1938
- McMahon 1998: J. McMahon, *Paralysin Cave. Impotence, Perception and Text in the Satyrica of Petronius*, Leiden–New York–Köln 1998
- Medaglia 1976: S. M. Medaglia, *Archiloco, fr. 36 D.<sup>2</sup>*, «BPEC» n.s. XXIV, 1976, pp. 21-24
- Medaglia 2007: S. M. Medaglia, *Ecdotica ed Eseggesi*, Napoli 2007
- Medda 2017: E. Medda, *Eschilo, Agamennone*, «BollClass» Supplementi 31, 1-3, Roma 2017
- Medeiros 1961: W. De Sousa Medeiros, *Hipónax de Éfeso, I, Fragmentos dos Iambos*, Coimbra 1961
- Medeiros 1969: W. De Sousa Medeiros, *Hipponactea. Subsídios para uma nova edição crítica do Iambógrafo de Éfeso*, Coimbra 1969
- Meillier 1970: C. Meillier, *La chouette et Athéna*, «REA» 72, 1970, pp. 5-30
- Meineke 1845: A. Meineke, *Choliambica Poesis Graecorum. Babrii Fabulae Aesopeae. Carolus Lachmannus et amici emendarunt. Ceterorum Poetarum Choliambi ab Augusto Meineckio collecti et emendati*, Berolini 1845
- Miccolis 2017: E. Miccolis, *Archippos: Einleitung, Übersetzung, Kommentar (FrC 12)*, Heidelberg 2017
- Milano 2005: L. Milano, *Il nemico bestiale. Su alcune connotazioni animalesche del nemico nella letteratura sumero-accadica*, in E. Cingano–A. Gheretti–L. Milano (curr.), *Animali tra zoologia, mito e letteratura nella cultura classica e orientale*, Atti del Convegno di Venezia, 22-23 maggio 2002, Padova 2005, pp. 47-67
- Miletti 2010: L. Miletti, «*Ippoclide non se ne cura!*»: *Erodoto storico delle forme brevi*, in E. Lelli (cur.), ΠΑΡΟΜΙΑΚΩΣ. *Il proverbio in Grecia e a Roma*, introduzione di R. Tosi, postfazione di R. Di Donato, I, Pisa–Roma 2010, pp. 137-144
- Milo 2008: D. Milo, *Il Tereo di Sofocle*, Napoli 2008
- Miralles 1983: C. Miralles, *Il fr. 78 W. di Ipponatte*, «QUCC» 14, 1983, pp. 7-16
- Miralles–Pörtulas 1988: C. Miralles–J. Pörtulas, *The poetry of Hipponax*, Roma 1988
- Miralles et alii 2019: C. Miralles–V. Citti–L. Lomiento, *Eschilo. Supplici*, «BollClass», Supplementi 33, Roma 2019
- Mitchell 2012: L. G. Mitchell, *The Women of Ruling Families in Archaic and Classical Greece*, «CQ» 62/1, 2012, pp. 1-21
- Monella 2005: P. Monella, *Procne e Filomela. Dal mito al simbolo letterario*, Bologna 2005
- Montana 1996: F. Montana, *L'Athenanion Politeia di Aristotele negli scholia vetera ad Aristofane*, Pisa–Roma 1996
- Montana 2012: F. Montana, *La filologia ellenistica. Lineamenti di una storia culturale*, Pavia 2012
- Most 1985: G. Most, *The Measures of Praise. Structure and Function in Pindar's Second Pythian and Seventh Nemean Odes*, Göttingen 1985
- Mureddu 1989: P. Mureddu, *Rileggendo un brano delle Eumenidi (vv. 185-190)*, «GFF» 12, 1989, pp. 75-87
- Mureddu 1992: P. Mureddu, *Senofonte di Lampsaco e gli Edoni di Eschilo*, «Eikasmós» 3, 1992, pp. 105-108
- Mureddu 1994: P. Mureddu, *Le 'lunghe gambe' di Dioniso (Aesch. fr. 62 R.)*, «Eikasmós» 5, 1994, pp. 81-88

- Musti 2001: D. Musti, *Aspetti della religione dei Cabiri*, in S. Ribichini–M. Rocchi–P. Xella (curr.), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca*. Atti del Colloquio internazionale, Roma, 20-22 maggio 1999, Roma 2001, pp. 141-154
- Mynott 2018: J. Mynott, *Birds in the Ancient World. Winged Words*, Oxford 2018
- Naoumides 1968: M. Naoumides, *New Fragments of Ancient Greek Poetry*, «GRBS» 9, 1968, pp. 267-290
- Napolitano 2012: M. Napolitano, *I Kolakes di Eupoli*. Introduzione, traduzione, commento, Mainz 2012
- Nardelli 2017: J. F. Nardelli, *L'Osiris de Plutarque. Un Commentaire de De Iside et Osiride, chaptes 12-19*, «Exemplaria Classica. Anejo 9», Huelva 2017
- Nenci 1994: G. Nenci, *Erodoto. Le Storie, Libro V. La rivolta della Ionia*, Milano 1994
- Nenci 1998: G. Nenci, *Erodoto. Le Storie, Libro VI. La battaglia di Maratona*, Milano 1998
- Nencioni 1950: G. Nencioni, *Ipponatte nell'ambiente culturale e linguistico dell'Anatolia occidentale*, Bari 1950
- Neri 1995: C. Neri, *L'empietà del naso (Hippon. fr. 129a, 1 Dg.)*, «Eikasmós» 6, 1995, pp. 11-14
- Neri 2004: C. Neri, *La lirica greca. Temi e testi*, Roma 2004
- Neri–Cinti 2017: C. Neri–F. Cinti, *Saffo. Poesie, frammenti e testimonianze*, Santarcangelo 2017
- Nesselrath 1985: H. G. Nesselrath, *Lukians Parasitendialog. Untersuchungen und Kommentar*, Berlin–New York 1985
- Neumann 1992: G. Neumann, *Griechisch μολοβρός*, «Historische Sprachforschung» 105, 1992, pp. 75-80
- Nicolosi 2007: A. Nicolosi, *Ipponatte, Epodi di Strasburgo. Archiloco, Epodi di Colonia (con un'appendice su P. Oxy. LXIX 4708)*, «Eikasmós» Studi 14, Bologna 2007
- Nicolosi 2019: A. Nicolosi, *Hipponax*, in *Commentaria et lexica graeca in papyris reperta. Pars I: Commentaria et lexica in auctores*, vol. II, *Callimachus-Hipponax*, fasc. 6: *Galenus-Hipponax*, Berlin 2019, pp. 233-304
- Nicolosi 2021: A. Nicolosi, *Suonatori di aulos, eccessi nel cibo e musicoterapia: a proposito di Hippon. fr. 4, \*4A, 78, 102, 118, \*151A W.<sup>2</sup> e fr. 153 Dg.*, «ExClass» 25, 2021, pp. 25-39
- Nock 1972: A. D. Nock, *The Lizard in Magic and Religion*, in A. D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford 1972, pp. 271-276
- Noussia 2001: M. Noussia, *Solon's Symposium (Frs. 32-4 and 36 Gentili–Prato<sup>2</sup> = 38-40 and 41 West<sup>2</sup>)*, «CQ» 51/2, 2001, pp. 353-359
- Noussia-Fantuzzi 2010: M. Noussia-Fantuzzi, *Solon the Athenian. The Poetic Fragments «Mnemosyne» Supplementum 326*, Leiden–Boston 2010
- Olson 1998: S. D. Olson, *Aristophanes. Peace*, Oxford 1998
- Olson 2002: S. D. Olson, *Aristophanes. Acharnians*, Oxford 2002
- Olson 2007: S. D. Olson, *Broken Laughter. Select Fragments of Greek Comedy*, Oxford 2007
- Olson 2018: S. D. Olson, *χειρονομία and the aulos: how Hippokleides “danced away” his marriage*, «Glotta» 94, 2018, pp. 259-263
- Olson–Seaberg 2018: S. D. Olson–R. Seaberg, *Kratinos fr. 299-514. Translation and Commentary (FrC 3.6)*, Göttingen 2018
- Olson–Sens 2000: D. Olson–A. Sens, *Archestratos of Gela. Greek Culture and Cuisine in the Fourth Century BCE. Text, Translation and Commentary*, Oxford 2000
- Oreshko 2013: R. Oreshko, *Hipponax and the linguistic, ethnic and cultural milieu of western Anatolia. Some further notes on: Shane Hawkins, The Language of Hipponax*, Bremen 2013, «Ephaistos» 30, 2013, pp. 79-104
- Orth 2013: C. Orth, *Alkaios-Apollophanes. Einleitung, Übersetzung, Kommentar (FrC 9.1)*, Heidelberg 2013
- Orth 2014: C. Orth, *Aristomenes-Metagenes. Einleitung, Übersetzung, Kommentar (FrC 9.2)*, Heidelberg 2014

- Orth 2015: C. Orth, *Nikochares-Xenophon. Einleitung, Übersetzung, Kommentar (FrC 9.3)*, Heidelberg 2015
- Paduano 1990: G. Paduano, *Aristofane. Le Vespe. Gli Uccelli*, Milano 1990
- Paduano 2009: G. Paduano, *Aristofane. I Cavalieri*, Milano 2009
- Paladini 1958: M. L. Paladini, *Considerazioni sulle fonti della storia di Cleone*, «Historia» 7, 1958, pp. 48-73
- Palumbo Stracca: B. M. Palumbo Stracca, *Teocrito. Idilli e Epigrammi*, Milano 1993
- Paoli 1980: U. E. Paoli, *Vita romana. Usi, costumi, istituzioni, tradizioni*, Milano 1980
- Papachrysostomou 2021: A. Papachrysostomou, *Ephippus. Introduction, Translation, Commentary (FrC 16.3)*, Göttingen 2021
- Paratore 1983: E. Paratore, *Virgilio. Eneide*, vol. VI (Libri XI-XII), trad. di L. Canali, Milano 1983
- Parker 1983: R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983
- Pazzini 1948: A. Pazzini, *La medicina popolare in Italia. Storia, tradizioni, leggende*, Trieste 1948
- Pellegrino 2000: M. Pellegrino, *Utopie e immagini gastronomiche nei frammenti dell'Archaia*, Bologna 2000
- Pellegrino 2015: M. Pellegrino, *Aristofane. Frammenti*, Lecce 2015
- Pellizer-Tedeschi: E. Pellizer-G. Tedeschi, *Semonides. Testimonia et Fragmenta*, Roma 1990
- Pellizer 1991: E. Pellizer, *Per una morfologia della poesia giambica arcaica*, in K. Fabian-E. Pellizer-G. Tedeschi (curr.), *OINHPA TEYXH. Studi triestini di poesia conviviale*, Alessandria 1991, pp. 15-29
- Perrotta 1938: G. Perrotta, *Il poeta degli epodi di Strasburgo*, «SIFC» 15, 1938, pp. 3-41
- Perrotta-Gentili 1965<sup>2</sup>: G. Perrotta-B. Gentili, *Polinnia. Poesia greca arcaica*, Messina-Firenze 1965<sup>2</sup>
- Perusino 2020: F. Perusino, *Aristofane, Lisistrata*, trad. di S. Beta, Milano 2020
- Pintaudi 1976: R. Pintaudi, *Frammento di un trattato di Materia medica in un papiro Laurenziano (PL 68)*, «ZPE» 23, 1976, pp. 203-207
- Pirovano 1987: F. Pirovano, *La «cantata della rondine» a Rodi*, «NAC» 16, 1987, pp. 101-109
- Pisano 2011: C. Pisano, *Hermes, il lupo, il silenzio*, «QUCC» 98/2, 2011, pp. 87-98
- Pitrè 1941: G. Pitrè, *La rondinella nelle tradizioni popolari*, Roma 1941
- Pollard 1977: J. Pollard, *Birds in Greek Life and Myth*, London 1977
- Poltera 2008: O. Poltera, *Simonides lyricus. Testimonia und Fragmente. Einleitung, kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar*, Basel 2008
- Pontani 1978: F. M. Pontani, *Antologia Palatina, I, Libri 1-6*, Torino 1978
- Porro 1996: A. Porro, *Alceo. Frammenti*. Prefazione di G. Tarditi, Firenze 1996
- Pòrtulas 1985: J. Pòrtulas, *Ipponatte e Petronio*, «QUCC» 19, 1985, pp. 121-139
- Poultney 1936: J. W. Poutney, *The Syntax of the Genitive Case in Aristophanes*, Baltimore 1936
- Prato 2001: C. Prato, *Aristofane. Le donne alle Tesmoforie*, trad. di D. Del Corno, Milano 2001
- Pretagostini 2001: R. Pretagostini, *Scritti di metrica*, a cura di M. S. Celentano, Roma 2011
- Prince 2015: S. Prince, *Antisthenes of Athens. Texts, Translations and Commentary*, Ann Arbor 2015
- Quaglia 2007: R. Quaglia, *Presenza di Omero nei frammenti della commedia antica*, «Maia» 59/2, 2007, pp. 239-262
- Ramelli 2009: I. Ramelli, *Eschilo. Tutti i frammenti, con la prima traduzione degli scolii antichi*, Milano 2009
- Reale et alii 2005: G. Reale et alii, *Diogene Laerzio. Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Milano 2005
- Redard 1949: G. Redard, *Les noms grecs en -της, -τις, et principalement en -ιτης, -ιτις*, Paris 1949
- Reitzenstein 1899: R. Reitzenstein, *Zwei neue Fragmente der Epoden des Archilochos*, «SPAW» 45, 1899, pp. 857-864

- Ressel 1998: M. Ressel, *Il tema dell'aischrologia in Conone*, «Lexis» 16, 1998, pp. 239-252
- Reverdito 1995: G. Reverdito, *Petronio Arbitro. Satyricon*, Milano 1995
- Ricciardelli 2018: G. Ricciardelli, *Esiodo. Teogonia*, Milano 2018
- Richardson 1979: N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1979
- Richardson 2010: N. J. Richardson, *Three Homeric Hymns. To Apollo, Hermes and Aphrodite*, Cambridge 2010
- Riess 1947: E. Riess, *On some Passages from the Greek Lyrics*, «CIW» 41, 1947, pp. 59-61
- Rodríguez Alfageme 2005: I. Rodríguez Alfageme, *La hetera en la Comedia ática*, in R. Grisolia–G. Rispoli (curr.), *Il personaggio e la maschera*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Napoli, Santa Maria Capua Vetere, Ercolano, 19-21 giugno 2003, Napoli 2005, pp. 131-154
- Roisman–Luschnig 2011: H. M. Roisman–C. A. E. Luschnig, *Euripides' Electra: A Commentary*, University of Oklahoma Press 2011
- Rose 2000: M. J. Rose, *The Fish Remains*, in J. W. Shaw–M. C. Shaw (ed.), *Kommos: The Greek Sanctuary*, vol. 4, part I, Princeton 2000, pp. 495-560
- Rosen 1988: R. M. Rosen, *Old Comedy and the Iambographic Tradition*, Atlanta 1988
- Rosen 1990: R. M. Rosen, *Hipponax and the Homeric Odysseus*, «Eikasmós» 1, 1990, pp. 11-25
- Rossi 1977: L. E. Rossi, *Un nuovo papiro epicarneo e il tipo del medico in commedia*, «A&R» 22, 1977, pp. 81-84
- Russo 1965: C. F. Russo, *Hesiodi Scutum*. Introduzione, testo critico e commento con traduzione e indici, Firenze 1965
- Russo 1985: J. Russo, *Omero. Odissea*, vol. V, libri XVII-XX, trad. di A. Privitera, Milano 1985
- Salayová 2017: A. Salayová, *Animals as Magical Ingredients in Greek Magical Papyri: Preliminary Statistical Analysis of Animal Species*, «GLB» 22/1, 2017, pp. 191-206
- Samuel 1972: A. E. Samuel, *Greek and Roman Chronology: Calendar and Years in Classical Antiquity*, Munich 1972
- Sancassano 1997: M. L. Sancassano, *Il serpente e le sue immagini. Il motivo del serpente nella poesia greca dall'Iliade all'Oresteia*, «Biblioteca di Athenaeum» 36, Como 1997
- Sbardella 2000: L. Sbardella, *Filite. Testimonianze e frammenti poetici*. Introduzione, edizione e commento, Roma 2000
- Scarpi 1996: P. Scarpi, *Apollodoro. I miti greci*, trad. di M. G. Ciani, Milano 1996
- Scarpi 2002: P. Scarpi, *Le religioni dei misteri 2: Samotraccia, Andania, Iside, Cibele e Attis, Mitraismo*, Milano 2002
- Schaps 1991: D. Schaps, *When is a Piglet not a Piglet?*, «JHS» 111, 1991, pp. 208-209
- Schaps 1996: D. Schaps, *Piglets again*, «JHS» 116, 1996, pp. 169-171
- Schiassi 1951: G. Schiassi, *De temporum quaestionibus ad Atticas IV saeculi meretrices et eiusdem comicas fabulas pertinentibus*, «RFIC» 79, 1951, pp. 217-245
- Schiassi 1958: G. Schiassi, *Euripide. Elettra*, Bologna 1958
- Schmeling 2011: G. Schmeling, *A Commentary on the Satyricon of Petronius*. With the collaboration of A. Setaioli, Oxford 2011
- Schmitt-Pantel 1992: P. Schmitt-Pantel, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome 1992
- Schneider 1819<sup>3</sup>: J. G. Schneider, *Kritisches Griechisch-Deutsches Handwörterbuch*, 1/2, Leipzig 1819<sup>3</sup>
- Schneidewin 1844: F. W. Schneidewin, *Beiträge zur Kritik der Poetae Lyrici Graeci*. Edidit Theodorus Bergk, Göttingen 1844
- Sevieri 1999: R. Sevieri, *Pindaro, Frammenti*, Milano 1999
- Shaw 1992: B. D. Shaw, *Explaining Incest: Brother-Sister Marriage in Graeco-Roman Egypt*, «MAN» 27/2, 1992, pp. 267-299
- Shaw 2014: C. Shaw, *Genitalia of the Sea: Seafood and Sexuality in Greek Comedy*, «Mnemosyne», Series IV, 67, 2014, pp. 554-576
- Siron 2015: N. Siron, *Girl with a Heron: Gender and the Erotic in Greek Iconography (Sixth-Fourth Centuries BCE)*, «Clio» 42, pp. 213-239

- Sitzler 1926: J. Sitzler, *Rec. E. Diehl, Anthologia Lyrica Graeca*, «PhW» 39, 1926, coll. 1041-1043
- Skoda 1985: F. Skoda, *Σπατάγης, un emprunt ou un mot grec?*, «RevPhil» 59, 1985, pp. 77-85
- Slater 1986: W. J. Slater, *Aristophanis Byzantii Fragmenta*, Berlin–New York 1986
- Slings 1987: S. R. Slings, *D. Anonymus. Commentary on poem(s) of Hipponax*, in J. M. Bremer–A. M. van Erp Taalman Kip–S. R. Slings, *Some Recently Found Greek Poems: Text and commentary*, Leiden–New York–København–Köln 1987, pp. 70-94
- Sokolowski 1955: F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1955
- Sommerstein 1981: A. H. Sommerstein, *Aristophanes, Knights*, Warminster 1981
- Sommerstein 1987: A. H. Sommerstein, *Aristophanes, Birds*, Warminster 1988
- Sommerstein 1990: A. H. Sommerstein, *Aristophanes, Lysistrata*, Warminster 1990
- Sommerstein 2001: A. H. Sommerstein, *Aristophanes, Wealth*, Warminster 2001
- Sommerstein–Bayliss 2013: A. H. Sommerstein–A. J. Bayliss, *Oath and State in Ancient Greece*, with contributions by L. A. Kozak and I. C. Torrance, Berlin–Boston 2013
- Spanoudakis 2002: K. Spanoudakis, *Philitas of Cos*, Leiden–Boston–Köln 2002
- Spatafora 2007: G. Spatafora, *Nicandro. Theriaká e Alexiphármaka*, Roma 2007
- Spatharas 2013: D. Spatharas, *The sycophant's farm: Animals and rhetoric in Against Aristogeiton I*, «Αριάδνη» 19, 2013, pp. 77-95
- Steiner 2008: D. Steiner, *Beetle Tracks: Entomology, Scatology and the Discourse of Abuse*, in I. Sluiter–R. M. Rosen (edd.), *Kakos: Badness and Anti-Value in Classical Antiquity*, Leiden 2008, pp. 83-118
- Steiner 2009: D. Steiner, *Diverting Demons: Ritual, Poetic Mockery and the Odysseus-Iros Encounter*, «ClAnt» 28, 2009, pp. 71-100
- Storey 2011: I. C. Storey, *Fragments of Old Comedy. Volume I: Alcaeus to Diocles*, Cambridge (MA) 2011
- Suárez de La Torre 2002: E. Suárez de La Torre, *Yambógrafos Griegos*, Madrid 2002
- Swift 2019: L. Swift, *Archilochus. The Poems*. Introduction, Text, Translation, and Commentary, Oxford 2019
- Taillardat 1965: J. Taillardat, *Les Images d'Aristophane. Études de langue et de style*, Paris 1965
- Tarrant 2012: R. Tarrant, *Vergil. Aeneid. Book 12*, Cambridge 2012
- Tartaglia 2019: G. M. Tartaglia, *Alkenor - [Asklepiodo]ros. Introduzione, traduzione, commento (FrC 16.1)*, Göttingen 2019
- Tedeschi 1979: G. Tedeschi, *Ricerche ipponattee*, «Atti e Memorie dell'Arcadia. Accademia Letteraria italiana», S. III 7/3, 1979, pp. 117-141
- Tedeschi 1981: G. Tedeschi, *I prestiti linguistici nei frammenti ipponattee e il problema dell'interferenza culturale a Efeso*, «QFCT» 3, 1981, pp. 37-48
- Tedeschi 1991: G. Tedeschi, *ΣΚΩΛΙΑ alfabetici. Edizione commentata*, in K. Fabian–E. Pellizer–G. Tedeschi (edd.), *OINHPA TEYXH. Studi triestini di poesia conviviale*, Alessandria 1991, pp. 235-269
- Teijeiro 1975: M. G. Teijeiro, *Origen y etimología del nombre «cocodrilo»*, «Archivum» 25, 1975, pp. 427-444
- ten Brink 1851: B. ten Brink, *Hipponactea*, «Philologus» 6, 1851, pp. 35-80
- Thiercy 1986: P. Thiercy, *Aristophane: Fiction et Dramaturgie*, Paris 1986
- Thompson 1895: D. W. Thompson, *A Glossary of Greek Birds*, London 1895
- Thompson 1947: D. W. Thompson, *A Glossary of Greek Fishes*, London 1947
- Thornton 1997: B. S. Thornton, *Eros. The Myth of Ancient Greek Sexuality*, Boulder (CO) 1997
- Torchio 2021: M. C. Torchio, *Aristofane, Nephelai protai–Proagon (fr. 392-486)*. Traduzione e commento («FrC 10.7»), Göttingen 2021
- Tosi 2003: R. Tosi, *Dizionario delle sentenze greche e latine*, Milano 2003
- Totaro 1998: P. Totaro, *Amipsia*, in A. M. Belardinelli–O. Imperio–G. Mastromarco–M. Pellegrino–P. Totaro (curr.), *Tessere. Frammenti della commedia greca: studi e commenti*, Bari 1998, pp. 133-194

- Totaro 1999: P. Totaro, *Le seconde parabasi di Aristofane*, Stuttgart–Weimer 1999
- Treu 1959: M. Treu, *Archilochos*, München 1959
- Tsantsanoglou 2010: K. Tsantsanoglou, *Hipponactea*, «Eikasmós» 21, 2010, pp. 15-28
- Tsantsanoglou 2012: K. Tsantsanoglou, *Of Golden Manes and Silvery Faces. The Partheneion I of Alcman*, Berlin 2012
- Veïsse 2009: A. E. Veïsse, *L'Expression 'Ennemi des Dieux': theoisin echthros*, in P. van Nuffelen (ed.), *Faces of Hellenism. Studies in the History of the Eastern Mediterranean (4<sup>th</sup> Century B.C.-5<sup>th</sup> Century A.D.)*, Leuven 2009, pp. 169-178
- Vergados 2013: A. Vergados, *The Homeric Hymn to Hermes*. Introduction, Text and Commentary, Berlin–Boston 2013
- Vernant 1976: J. P. Vernant, *Ambiguità e rovesciamento. Sulla struttura enigmatica dell'Edipo re*, in J. P. Vernant–P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, trad. di M. Rettori, Torino 1976, pp. 88-120
- Vetta 1989: M. Vetta, *Aristofane. Le donne all'assemblea*, trad. di D. Del Corno, Milano 1989
- Villiers 1989: E. Villiers, *Amuleti, talismani e altre cose misteriose*, Milano 1989
- Visintin 1997: M. Visintin, *Di Echidna e di altre femmine anguiformi*, in «Mètis» 12, 1997, pp. 205-221
- Vox 1984: O. Vox, *Solone. Autoritratto*, Padova 1984
- Watson 2006: L. Watson, *Catullus and the Poetics of Incest*, «Antichthon» 40, 2006, pp. 35-48
- West 1968: M. L. West, *Notes on newly-discovered Fragments of Greek Authors*, «Maia» 20, 1968, pp. 195-205
- West 1974: M. L. West, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin–New York 1974
- West 1998: M. L. West, *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, I-II, Oxford 1998
- West 2007: M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford 2007
- Wilamowitz 1900: U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Textgeschichte der griechischen Lyriker*, Berlin 1900
- Wilamowitz 1914: U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Aischylos: Interpretationen*, Berlin 1914
- Wilkins 2000: J. Wilkins, *The Boastful Chef. The Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford 2000
- Willcock 1976: M. M. Willcock, *A Companion to the Iliad*, Chicago 1976
- Wills 1970: G. Wills, *Phoenix of Colophon's KOPΩΝΙΣΜΑ*, «CQ» 20/1, 1970, pp. 112-118
- Zanetto 2013: G. Zanetto, *La maschera di Eracle nell'Alceste*, in F. Malhomme–L. Miletti–G. M. Rispoli–M. A. Zagdoun (edd.), *Renaissances de la tragédie. La Poétique d'Aristote et le genre tragique, de l'Antiquité à l'époque contemporaine*, «Atti dell'Accademia Pontaniana, Napoli – Supplemento, n. s., vol. LXI», 2012, Napoli 2013, pp. 223-237

