

LAURA ROSSI

IL TESTAMENTO DI POSIDIPPO E LE LAMINETTE AUREE DI PELLA

aus: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 112 (1996) 59–65

© Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn

IL TESTAMENTO DI POSIDIPPO E LE LAMINETTE AUREE DI PELLA

I recenti ritrovamenti di laminette auree in tombe di varie città della Macedonia, e soprattutto a Pella, hanno nuovamente attirato l'attenzione degli studiosi sul problema della natura e della destinazione di queste e delle altre laminette già note, come risulta dall'articolo appena apparso di M. W. Dickie¹.

Di tutte le nuove laminette, senza dubbio la più interessante è quella ritrovata proprio a Pella in una tomba di fine IV secolo, che ha un'iscrizione disposta su tre righe:

ΦΕΡΣΕΦΟΝΗ
ΠΟΣΕΙΔΙΠΠΟΣ ΜΥΣΤΗΣ
ΕΥΣΕΒΗΣ

Dickie se ne serve per dimostrare l'esistenza di culti misterici a Pella, basandosi soprattutto sul dativo ΦΕΡΣΕΦΟΝΗ che vi figura: infatti tutte le altre nuove laminette recano inciso o il semplice appellativo ΜΥΣΤΗΣ, o il semplice nome del defunto o l'associazione di entrambi². Come Dickie giustamente sottolinea, il dativo ΦΕΡΣΕΦΟΝΗ della laminetta non va inteso come un generico "dativo di dedica" alla divinità titolare del culto, ma va invece messo in relazione con l'analogo dativo che compare sulle laminette di Pelinna (εἶπεῖν Φερσεφόνα σ' ὄτι Βάκχιος αὐτὸς ἔλυσε) e inteso quindi come: "di/a Persefone" o "all'attenzione di Persefone". Le forme più sintetiche delle altre laminette, cioè quelle con il solo nome o il solo appellativo ΜΥΣΤΗΣ, sarebbero forme abbreviate dello stesso messaggio. Questa interpretazione di Dickie mi sembra senza dubbio convincente, così come la sua naturale conclusione di non considerare, sempre sulla scorta delle laminette di Pelinna e degli studi di F. Graf, il culto misterico di Persefone della nuova laminetta distinto da quello di Dioniso³. Tuttavia, penso che questa linea interpretativa potrebbe essere approfondita e definita meglio.

E' chiaro che le nuove laminette di Pella sono da inquadrare nello stesso ambito religioso misterico-escatologico cui appartengono le altre laminette auree già note dai precedenti ritrovamenti sia in area greco-egea che italota⁴: identico infatti è il supporto materiale delle iscrizioni, cioè il tipo della laminetta aurea, e comune è anche la menzione di Persefone come divinità dal ruolo senza dubbio rilevante nel culto. Come già ricorda Dickie, nelle laminette di Thurii si parla infatti di "prati sacri e boschi di Persefone" (λειμῶνάς τε ἱεροὺς καὶ ἄλσεα Φερσεφονείας⁵) e della dea come prima 'tappa' del viaggio nell'aldilà (νῦν δ' ἰκέτις ἦκω παρ' ἀγνὴν Φερσεφόναεν / ὥς με πρόφρων πέμψη ἔδρας ἐς εὐαγέων⁶), situazione quest'ultima che si ritrova anche nelle due laminette di Pelinna⁷.

¹ M. W. Dickie, *The Dionysiac Mysteries in Pella*, *ZPE* 109 (1995), pp. 81–86, dove si ritrova anche la bibliografia quasi completa relativa alle scoperte delle varie laminette a Egion, Metone e Pella. Vorrei segnalare ancora che a Pella sono state ritrovate altre due laminette: una in una tomba di fine IV secolo, con l'iscrizione del nome della morta, ΗΓΗΣΙΣΚΑ (M. Lilibaki-Akamati, *Από την τοπογραφία και τα νεκροταφεία της Πέλλας*, *AEMΘ* 6, 1992, pp. 127–135), e un'altra in una tomba del II secolo, apparentemente senza iscrizione (P. Chrysostomou, *Ο μακεδονικός τάφος Β' της Πέλλας*, *AEMΘ* 6, 1992, pp. 137–143). Una terza laminetta aurea, con inciso il nome ΒΟΤΤΑΚΟΣ, è stata rinvenuta in una tomba di un'altra località macedone (Th. Savopoulou, *Ο Β' ταφικό τύμβος της τούμπας Παιονίας*, *AEMΘ* 6, 1992, pp. 425–431).

² Dickie, pp. 81 s.

³ Dickie, pp. 82 s.

⁴ Cf. G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro 'orfiche'*, Milano 1993.

⁵ *Th.* IV, v. 6 (le laminette sono citate secondo l'edizione di Pugliese Carratelli, *cit.* n. 4).

⁶ *Th.* II, vv. 6–7. Ma un riferimento a Persefone è da vedersi probabilmente (cf. G. Zuntz, *Persephone*, Oxford 1971, p. 306) anche nel vocativo χθονίων βασιλεία del v. 1 di *Th.* I–III e di *R.*, come pure nell'espressione δεσποίνας δ' ὑπὸ κόλπων ἔδον χθονίας βασιλείας di *Th.* I, v. 7 (cf. Zuntz, *op. cit.*, p. 319).

⁷ *Pa* e *Pb*, v. 2. Lo studio più recente su queste laminette di Pelinna è di M. Tortorelli Ghidini, *Dioniso e Persefone nelle lamine d'oro di Pelinna*, in *Mathesis e Philia. Studi in onore di M. Gigante*, Napoli 1995, pp. 79–85.

La maggior parte degli studiosi è oramai d'accordo nel riconoscere una connessione molto stretta tra i culti misterico-escatologici delle laminette auree e il dionisismo, connessione confermata dal *μύσται καὶ βάκχοι* della laminetta di Hipponion e dal già citato *εἰπεῖν Φερσεφόνῃ σ' ὅτι Βάκχιος αὐτὸς ἔλυσε* delle laminette di Pelinna; in questo stesso contesto possono essere senz'altro inserite anche le tavolette di osso rinvenute a Olbia, dove inequivocabile è la menzione di Dioniso. Più controversa è invece la questione dei rapporti possibili tra il mondo misterico di queste laminette e l'orfismo, come appare evidente dalle riserve e dalla cautela con cui alcuni studiosi tendono a servirsi di questa 'etichetta'⁸. Personalmente, mi sento di condividere la linea di coloro che ritengono che le laminette auree possano essere ricondotte ad un ambito misterico di tipo 'orfico', nel quale risulta pienamente giustificata tanto la presenza di Dioniso/Bacco (la cui importanza nell'orfismo è un dato acquisito ormai da tempo), quanto soprattutto quella di Persefone, che tanto frequentemente compare nelle laminette.

Persefone è una presenza decisamente rilevante tra le divinità del pantheon orfico: basti ricordare che nelle *Teogonie orfiche* la dea è considerata la madre di Dioniso.

A Φερσεφόνῃ è dedicato il XXIX° *Inno orfico*, ma della dea si parla anche in altri luoghi degli *Inni*: la forma Φερσεφόνῃ è attestata (oltre che in 29.1, 16) in 70.3 e 71.3, 5 Q.; Φερσεφόνεια in 24.11, 46.8, 57.10 Q.; Περσεφόνῃ in 43.7, 53.3, 57.5 Q.; Περσεφόνεια in 30.6, 41.5, 44.6 Q.

Linforth⁹ fa osservare come la stessa figura di Orfeo venga esplicitamente connessa dalla tradizione antica con la dea Persefone e con il suo culto. Nella letteratura orfica, infatti, a parte il già ricordato *Inno* 29, esisteva anche un poemetto sul ratto di Persefone (fr. 47–53 K.). Pausania, inoltre, dice (3.13.2) che a Sparta sorge il tempio di Kore Soteira, che secondo alcuni fu costruito da Orfeo, secondo altri da Abari. Ma la maggior parte dei legami menzionati dagli antichi riguarda il ruolo di Orfeo nell'istituzione dei culti eleusini. Già nel *Reso* si accenna che Orfeo ad Atene *μυστηρίων τε τῶν ἀπορρήτων φανὰς ἔδειξεν* (vv. 941–944) e che “la figlia di Demetra” è debitrice alla Musa di onorare i compagni di Orfeo (vv. 962–966); in [Dem.] 25.11 Orfeo è ὁ τὰς ἀγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας; Diodoro, dopo aver affermato che Orfeo portò i culti di Dioniso e Demetra dall'Egitto (1.96), dice che, quando Eracle fu iniziato ai misteri eleusini, il figlio di Orfeo Museo presiedeva al rito (4.25.1), mentre in 5.77.3 Orfeo viene visto come il fondatore dei misteri di Eleusi e Samotracia; il *Marmor Parium* (*FrGHist* 239 ep. 14) ricorda che dieci anni dopo che Demetra aveva insegnato la coltivazione dei campi agli Eleusini e che Trittolemo aveva celebrato la prima *προηροσία*, Orfeo compose un poema sul ratto di Persefone e l'anno seguente Trittolemo istituì i misteri di Eleusi: nonostante non sia stato il fondatore del culto, ad Orfeo spettò comunque un ruolo non meno importante, dal momento che fu l'autore del poema che celebrava proprio il mito (*ἱερὸς λόγος*) oggetto di quel culto; cenni tardi alla connessione Orfeo-Eleusi sono anche in Clemente Alessandrino (*Protr.* 2.20.1–21), in Proclo a proposito di Pl. *Apol.* 41.a e in Teodoro (*Graec. aff. cur.* 1.21).

Proseguendo nell'analisi del testo della laminetta, Dickie passa al nome del defunto, ΠΟΣΕΙΔΙΠ-ΠΟΣ, molto comune in Grecia e soprattutto a Pella, come dimostrato da altre recenti scoperte archeologiche dell'agorà. Come già l'editrice della laminetta, lo stesso Dickie ricorda un illustre Posidippo originario di Pella, il famoso epigrammatista alessandrino e, se pur con cautela, è tentato di stabilire un legame familiare tra il poeta (che si data tra gli ultimi anni del IV secolo e i primi decenni del III) e il Posidippo della laminetta (la cui tomba è di fine IV secolo): “I find it hard to accept that there were two persons from Pella with the same name who were alive in the same period, were initiates in the mysteries and bore no relationship to each other.”¹⁰

Pur non condividendo quest'ultima argomentazione, sono tuttavia d'accordo con l'ipotesi di Dickie che il poeta alessandrino potesse essere realmente un iniziato ai misteri, non solo alla luce degli ultimi ritrovamenti, ma soprattutto sulla base di un testo elegiaco che Dickie, seguendo Lloyd-Jones, definisce la *σφραγίς* di Posidippo (*SH* 705)¹¹. Per comodità del lettore riporto il testo del carme così come è accolto nel *Supplementum Hellenisticum*, con qualche modifica nei versi iniziali¹²:

⁸ Sul problema cf. W. Burkert, *Neue Funde zur Orphik, Informationen zum altsprachlichen Unterricht* 2 (1980), pp. 27–42; S. Cole, *New Evidence for the Mysteries of Dionysos, GRBS* 21 (1980), pp. 223–238.

⁹ I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley–Los Angeles 1941, pp. 189–197.

¹⁰ Dickie, p. 84.

¹¹ Dickie, pp. 83 s.

¹² Rispetto al testo di Parsons e Lloyd-Jones, seguo Barigazzi nell'accogliere la lettura Φοίβη / χρυσολύρη ai vv. 1 s. e Ὀλύμπη al v. 3; Friedrich per *συναείρατε* del v. 5. Per un esame dettagliato dei numerosi problemi presentati da questa

Εἴ τι καλόν, Μοῦσαι πολιήτιδες, ἢ παρὰ Φοῖβω
 χρυσολύρη καθαροῖς οὔασιν ἐκλύ[ύ]ετε
 Παρνησοῦ νιφόεντος ἀγὰ πτύχ[α]ς ἢ παρ' Ὀλύμπω
 Βάκχω τὰς τριετ(ε)ῖς ἀρχόμεναι θυμέλα[ς],
 5 νῦν δὲ Ποσε[ι]δίππω συγερὸν συναείρατε γήρας
 γραψάμεναι δέλτων ἐν χρυσέαις σελίσιν.
 λιμπάνετε σκοπιάς, Ἐλικωνίδες, εἰς δὲ τὰ Θήβης
 τείχεα Πιπ[]... ζ βαίνετε ... αλαδες
 κεί σὺ Ποσ(ε)ίδιππὸν ποτ' ἐφίλα(ο), Κύνθιε, Λητοῦς
 10 υ
 10A [] [] [] [] [] []
 ἴφημοῦτινιφιεντοικεῖατ' τοῦ Παρίου.
 τοῖην ἐκχρήσ(α)ις τε καὶ ἐξ ἀδύτων κἀναχῆσαι[ς]
 φωνὴν ἀθα(νά)την, ὦ ἄνα, καὶ κατ' ἐμοῦ,
 ὄφρα με τιμήσῃσι Μακηδόνες οἳ τ' ἐπὶ ν[ή]σων]
 15 οἳ τ' Ἀσίης πάσης γ(ε)ίτονες ἠΐόνος.
 Πελλαῖον γένος ἀμόν· ἔοιμι δὲ βίβλον ἐλίσσω
 ἴαμφοῦ λαοφόρωι κείμενος εἰν ἀγορηῖ.
 ἀλλ' ἐπὶ μὲν Παρ(ί)ηι δὸς ἀηδόνι λυγρὸν ἐφ . []
 νᾶμα κατὰ γληνέων δάκρυα κεινὰ χέω[ν]
 20 καὶ στενάχων, δι' ἐμόν δὲ φίλον στόμα []
 20A ... [] [] [] [] [] []
 20B [] [] [] [] [] []
 μηδέ τις οὖν χεύαι δάκρυον. αὐτὰρ ἐγὼ
 γήραϊ μυστικὸν οἶμον ἐπὶ Ῥαδάμανθυν ἰκοίμη
 δήμωι καὶ λαῶι παντὶ ποθεινὸς ἐών,
 ἀσκήπων ἐν ποσσὶ καὶ ὀρθοεπῆς ἀν' ὄμιλον
 25 καὶ λείπων τέκνοις δῶμα καὶ ὄλβον ἐμόν.

Si tratta di un'elegia (purtroppo molto lacunosa e pertanto di difficile comprensione) che costituisce, a mio avviso, il testamento di Posidippo prima come poeta, poi come uomo: ricordando i propri successi e meriti poetici, egli chiede una statua che eterni la sua fama rendendola immortale e si augura quindi di giungere da Radamanto nell'Isola dei Beati dopo aver lasciato ai figli tutte le sue ricchezze. Questo a grandi linee il contenuto del carne, ma credo che si possa aggiungere qualcosa di più preciso riguardo all'interpretazione degli ultimi versi rispetto alla semplice menzione che ne fa Dickie.

Riguardo ai versi finali dell'elegia (vv. 21–25), già Burkert¹³, dopo la scoperta della laminetta di Hipponion, aveva proposto un confronto tra il μυστικὸς οἶμος di cui parla Posidippo e la ἱερὰ ὁδὸς percorsa dai μύσται καὶ βάκχοι della laminetta, ma aveva ritenuto che μυστικός in Posidippo, a differenza del testo di Hipponion, fosse soltanto un *epitheton ornans*: “. . . la via che porta all'Elisio è la via che seguono i μύσται. Questa promessa, per lo meno, non fu segreta. Un contemporaneo poco più giovane di Posidippo, Egesippo, scrisse (AP 7,545): ‘Si dice che sulla via dal rogo a destra Ermete mena i buoni verso Rhadamanthys’¹⁴. Qui giungono all'Elisio i buoni, al posto dei μύσται; e già in Posidippo

elegia e delle soluzioni finora proposte, cf. H. Lloyd-Jones, *The Seal of Posidippus*, *JHS* 83 (1963), pp. 75–99 e A. Barigazzi, *Il testamento di Posidippo di Pella*, *Hermes* 96 (1968), pp. 190–216 (entrambi gli studiosi forniscono la bibliografia completa sull'elegia).

¹³ W. Burkert, *Le laminette auree da Orfeo a Lampone*, in *Atti del XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Napoli 1975, pp. 81–104.

¹⁴ Vv. 1 s., τὴν ἀπὸ πυρκαϊῆς ἐνδέξια φασι κέλευθον / Ἐρμῆν τοὺς ἀγαθοὺς εἰς Ῥαδάμανθυν ἄγειν.

l'espressione 'mistico' rimane soltanto un *epitheton ornans*; Posidippo non è un consacrato, ma un *poeta doctus* che sa il linguaggio mitico-religioso. Nel testo di Hipponion, però, la sacra via dei μύσται e βάρκοι dev'essere interpretata senza dubbio nello stretto senso rituale di quest'espressione . . ."15.

Burkert sembra quindi intendere il μυστικός del testo di Posidippo come qualcosa di molto simile al generico ἀγαθός di Egesippo, svuotando in questo modo μυστικός del suo significato proprio. Tuttavia, se si esamina la documentazione relativa all'uso di μυστικός, μύστις, μυστήριον e simili dal V al II secolo a. C.¹⁶, si può notare chiaramente come questi termini siano sempre usati in senso proprio e, per così dire, pregnante, siano cioè sempre contestualizzati in ambito specificamente misterico (molto spesso eleusinio)¹⁷. Quando l'uso di uno di questi termini è traslato, c'è sempre un segnale che sottolinea lo spostamento: come Aristofane, trasportando ὄργια dal suo ambito tecnico a quello parodico dei misteri poetici, aggiunge Μουσῶν per segnalare la nuova direzione in cui va inteso il termine (*Ran.* 356)¹⁸, allo stesso modo Meleagro, definendo se stesso e la lucerna "iniziati" ai κῶμοι¹⁹ e alle παννυχίδες²⁰ di Cipride, aggiunge la menzione della dea proprio per far capire come il termine sia stato trasportato in un ambito fino ad allora estraneo, cioè quello dei 'misteri' amorosi.

Data questa situazione, e considerato che nell'elegia di Posidippo non c'è nessun segnale che faccia pensare ad uno spostamento di μυστικός dal suo senso proprio ad uno metaforico, mi sembra che avremmo bisogno di motivazioni molto forti per affermare che il senso del termine sia indebolito o 'svuotato'. Al contrario, il contesto sembra favorire un'interpretazione 'piena' dell'aggettivo μυστικός: innanzitutto, in questi ultimi versi dell'elegia Posidippo sta parlando della propria morte, ormai prossima a venire; in secondo luogo, oltre al concetto di giustizia *post mortem*, c'è anche un'insistenza sulla propria correttezza morale in vita, come sottolineato dalla presenza dell'aggettivo ὀρθοεπής (che intendo come "colui che dice cose giuste"²¹) e dall'affermazione di lasciare i propri beni – come è ovvio e giusto – ai figli; infine, viene menzionato Radamanto, la cui presenza è attestata nell'aldilà 'orfico'. Non si vede che cosa possa dunque impedire di pensare che in questi versi Posidippo abbia voluto collegare l'affermazione della sua rettitudine morale alla menzione di una sua effettiva iniziazione misterica²².

¹⁵ Burkert, *cit.* n. 13, p. 85.

¹⁶ Il mio esame comprende per l'età classica i tragici, i comici, i principali storici e oratori; per l'età ellenistica Callimaco, Teocrito, Apollonio Rodio, gli autori contenuti in *CA* e *SH* e gli epigrammatisti dell'*Antologia Palatina*.

¹⁷ Per fare solo qualche esempio, in *Ar. Ach.* 764 μυστικός è riferito ai porcellini sacrificali (χοῖροι), in *Aesch. fr.* 387 R. al rito (τέλος), in *Hdt.* 8.65 al grido rituale Ἰακχος; in *Eu. Hf.* 613 vengono menzionati τὰ μυστῶν ὄργια e la quasi totalità delle occorrenze dei termini in *Tucidide* è nel libro VI, nella sezione relativa alla violazione delle Erme. Per l'epoca ellenistica, in Filico di Corcira troviamo τῆ χθονίᾳ μυστικά Δήμητρί τε καὶ Φερσεφόνη (*SH* 676, vv. 1 s.); in Ermocle τὰ μὲν σεμνὰ τῆς Κόρης μυστήρια (*CA* p. 174, v. 5); in Ermesianatte ἦ τε πολὺν μύστησιν Ἐλευσίνοσ παρα πέζαν / εὐασμὸν κρυφίων ἐξεφόρει λογίων (*fr.* 7.17 Powell).

¹⁸ Cf. K. J. Dover, *Aristophanes. Frogs*, Oxford 1993, p. 359.

¹⁹ *AP* 5.191.7 s., Κύπρι, σοὶ Μελέαγρος, ὁ μύστις / σῶν κῶμων, στοργῆς σκῦλα τάδ' ἐκρέμασε.

²⁰ *AP* 6.162 Ἄνθεμά σοι Μελέαγρος ἐδὸν συμπαίστορα λύχνον, / Κύπρι φίλη, μύστην σῶν θέτο παννυχίδων.

²¹ Lloyd-Jones, *cit.*, p. 95, pensa invece ad un'allusione ad una correttezza di dizione rispetto al τραυλίζειν tipico delle persone anziane.

²² Certo è da considerare anche il fatto che probabilmente nell'antichità esisteva una sorta di *topos* relativo al destino dei poeti dopo la morte, resi quasi immortali dalla loro poesia e pertanto destinati ad un 'aldilà' a parte, identificabile (o comunque molto simile) con l'Elisio/Isola dei Beati: se forse un'anticipazione del *topos* si può scorgere in Saffo fr. 55 V., esempi chiari sono *AP* 7.27.1, εἴης ἐν μακάρεσσιν, Ἀνάκρεον; *AP* 7.407.8, σύνθρηνοσ μακάρων ἱερὸν ἄλλοσ ὄρησ, a proposito di Saffo; l'anonimo epitafio di Filico di Corcira (Page, *Gr. Lit. Pap.* 106, testo tra l'altro con diversi tratti comuni all'elegia di Posidippo); il nuovo Simonide (*fr.* 22 W.²). In particolare, lo stesso Parsons, pubblicando questo nuovo testo di Simonide nel vol. LIX (1992) dei papiri di Ossirinco, avanzava l'ipotesi che il luogo vagheggiato da Simonide fosse lo stesso di Posidippo (p. 46). Secondo me è significativa in particolare la grande somiglianza tra il v. 7 del frammento simonideo (secondo la ricostruzione di West εὐαγέων δ' ἀνδρῶν ἐς] ἔδοσ πολύδενδρον ἰκοίμην) e il v. 22 del carme di Posidippo: in entrambi i casi ricorre infatti lo stesso verbo (ἰκνέομαι), nello stesso modo (ottativo) e nella stessa posizione del verso (alla fine), immediatamente preceduto dal complemento di moto a luogo (l'Isola dei Beati e Radamanto).

A questo punto vale la pena sottolineare un fatto interessante, già accennato da Dickie²³: in questo testo Posidippo non fa alcun riferimento ad Alessandria, bensì accentua i legami con la sua terra natale. Egli, infatti, si preoccupa di essere ricordato non da tutti i Greci, bensì da tutti i Macedoni (vv. 14 s.) e i versi iniziali sono pervasi di ricordi legati ai luoghi di origine: al v. 1 infatti le Muse sono orgogliosamente definite *πολιήτιδες* e ai vv. 3 s. il poeta affianca nel ricordo la propria partecipazione ad agoni poetici prestigiosi come quelli di Delfi con quella a feste trieteriche in onore di Dioniso alle falde dell'Olimpo. Ma allora la scoperta della laminetta di Pella ci fa riflettere: considerando che la presenza di iniziati a culti misterici a Pella è provata e che non c'è alcun motivo valido per svuotare il significato proprio di *μυστικός* nel carme, viene spontaneo pensare che anche la professione di adesione a culti misterici da parte di Posidippo possa rientrare in questo quadro e costituire quindi un'ulteriore affermazione dei suoi legami con la patria d'origine.

A mio parere, infatti, questi legami nell'elegia sono piuttosto forti e meriterebbero di essere esaminati un po' più approfonditamente di quanto sia stato fatto finora. Ad esempio, a proposito delle feste in onore di Dioniso alle quali si riferisce il poeta, la presenza di culti dionisiaci sull'Olimpo è stata ritenuta da alcuni studiosi inaccettabile a causa dell'assenza di attestazioni relative a feste trieteriche in onore del dio sul monte²⁴, ma è sufficiente ricordare le *Baccanti* di Euripide (vv. 410–412 e 560–566) per fugare ogni dubbio sulla presenza di un culto di Dioniso sull'Olimpo²⁵. Posidippo comunque si riferisce ad una festa dionisiaca svoltasi vicino (*παρά*) all'Olimpo: di quale località si potrebbe trattare? E' abbastanza spontaneo pensare a Dion, la città 'rilanciata' da Archelao con l'istituzione di feste in onore di Zeus e delle Muse²⁶, feste celebrate ancora ai tempi di Alessandro²⁷, anche se in verità il nome di Dioniso non figura tra le divinità dedicate delle feste finora note.

Ma non è tanto importante, secondo me, identificare una precisa località come sede di questi agoni poetici, quanto invece precisare che mentre qui Dioniso è ricordato insieme alle Muse e ad Apollo come divinità patrona dei poeti e della poesia, allo stesso tempo viene ricordato con l'epiteto di *Βάκχος*, che assume ai nostri occhi una valenza pregnante e quasi tecnica, visto il suo uso nei testi misterici riconducibili ad un'area dionisiaco-'orfica'²⁸. Del resto è assodato come il culto di Apollo abbia influenzato, insieme al dionisismo, la formazione delle dottrine 'orfiche', ma è importante anche ricordare quanto le Muse e i luoghi della Pieria e della Macedonia vicini alla patria di Posidippo siano legati alla leggenda di Orfeo.

Tuttavia, non mi sembra che l'ipotetica esistenza di questo *topos* letterario indebolisca l'interpretazione dell'elegia di Posidippo in senso strettamente religioso: negli altri testi, infatti, manca un segnale così forte come il *μυστικός* usato da Posidippo. Se anche dunque si vuole supporre che Posidippo (da bravo *poeta doctus*) si sia uniformato ad un modello letterario preesistente riguardo alla propria sorte oltremondana in quanto poeta, non si può fare a meno di notare come egli non abbia esitato a caratterizzare in maniera chiara ed evidente il modo nuovo in cui si serviva del *topos*, rifunzionalizzandolo in un contesto non più solo letterario, ma soprattutto religioso.

²³ Dickie, pp. 83 s.

²⁴ Così Lloyd-Jones, *cit.*, pp. 82 s., che risolve il problema leggendo un improbabile *παρ' Ὀλύμπου* intendendolo riferito al mitico flautista e non al monte; ma già nell'edizione del testo in SH Lloyd-Jones e Parsons contemplano l'eventualità che il riferimento possa essere al monte (*at si haec ad Olympum montem spectant haeremus*).

²⁵ Per le attestazioni della presenza di Dioniso in Macedonia, cf. W. Baege, *De Macedonum sacris*, Diss. Halensis 1918, pp. 77–109.

²⁶ Diod. Sic. 17.16.3–4.

²⁷ Arr. An. 1.11.1.

²⁸ Ricordo di nuovo l'espressione *μύσται καὶ βάκχοι* della laminetta di Hipponion e la frase *εἰπεῖν Φερσεφόνα σ' ὅτι Βάκχιος αὐτὸς ἔλυσε* delle laminette di Pelinna.

Nella tradizione antica, oltre la Tracia, anche la zona macedone dell'Olimpo e in particolare la Pieria erano considerate patria di Orfeo²⁹: non a caso si credeva che la madre di Orfeo fosse una Musa (Calliope³⁰), e ben tre città della regione (Dion, Leibethra e Pimpla) si contendevano l'onore di essere state il luogo in cui Orfeo nacque, morì o semplicemente soggiornò. A venti stadi da Dion, infatti, si mostrava la tomba di Orfeo³¹. Leibethra non solo veniva indicata già nelle *Bassaridi* di Eschilo³² come il luogo in cui le Muse seppellirono Orfeo e dove si trovava lo ξόανov di cipresso con la sua immagine, protagonista di un prodigio quando Alessandro partì per la spedizione in Asia³³, ma anche come il luogo in cui le *Argonautiche orfiche* fanno soggiornare Orfeo³⁴ e da cui lo fanno partire al seguito di Giasone³⁵, nonché quello in cui la scena della sua morte è ambientata da Conone³⁶. Pimpla³⁷, infine, era nota sia come luogo di soggiorno di Orfeo³⁸, sia come quello della sua nascita³⁹ e sepoltura⁴⁰.

Come del resto ha sostenuto M. Di Marco⁴¹, va inoltre considerato che sotto Archelao la figura di Orfeo fu sottoposta intenzionalmente dalla dinastia macedone ad un processo di 'pierizzazione', in opposizione alle tradizioni che la legavano con la Tracia: è noto infatti che il primo poeta a citare la Musa Calliope come madre di Orfeo fu Timoteo (*Pers.* 236), il quale soggiornò appunto alla corte di Archelao, e ancora più evidente è il caso di Euripide che, mentre nell'*Ipsipile*⁴² collocò Orfeo in Tracia, nelle *Baccanti*⁴³ (composte durante il periodo macedone) lo connette all'Olimpo. Mi sembra che questo processo di rivendicazione alla Macedonia delle origini del culto orfico abbia avuto successo, se è proprio il simulacro di Orfeo a dare presagi funesti alla partenza di Alessandro per la spedizione in Asia.

Nell'ambito di questa iniziativa di Archelao credo che si possa forse inquadrare anche l'istituzione a Dion di quelle feste in onore di Zeus e delle Muse celebrate ancora ai tempi di Alessandro: perché anche Orfeo non potrebbe aver avuto la sua parte in queste feste in cui alle sue 'madrine' spettava il posto di onore e che si svolgevano proprio in una di quelle città più fortemente legate alla sua leggenda?⁴⁴ E forse non è semplicemente un caso che Arriano ricordi consecutivamente sia il sacrificio fatto da Alessandro in occasione di queste feste, sia l'episodio del simulacro di Orfeo⁴⁵.

Oltre alla presenza di una parola pregnante come Βάκχος, va notato che il colore 'orfico' di questi primi versi è forse sottolineato anche dalla scelta di termini che sembrerebbero quasi tecnici. L'epiteto χρυσολύρης riferito ad Apollo (v. 2), infatti, non è così frequente come si potrebbe pensare (dato che la lira è tradizionale attributo del dio e l'oro è il materiale divino per eccellenza), visto che in tutta la letteratura greca – per quanto ho potuto verificare – ricorre solo cinque volte, tre delle quali in scritti riconducibili all'ambito orfico: si trova riferito ad Apollo in un *Inno orfico* (34.3 Q.) e allo stesso Orfeo in *AP*

²⁹ Eu. *Ba.* 560–566; Ap. Rh. 1.25; Conon, *narr.* 1. Cf. K. Ziegler, *s. v.* Orpheus, *RE* coll. 1200–1316, in particolare coll. 1230 s.; W. Baer, *op. cit.*, pp. 182–184.

³⁰ Tim. *Pers.* 234; Pl. *Resp.* 364e; Ap. Rh. 1.23–25.

³¹ Paus. 9.30.7–8, ma anche 9.30.9, dove si dice invece che la tomba si trovava nelle vicinanze di Leibethra: la duplicità di versione fornisce un ottimo esempio di come Orfeo fosse conteso dalle tradizioni locali. Indicativo nello stesso senso anche il racconto di 9.30.9–11, a proposito dell'oracolo di Dioniso riguardo la sepoltura di Orfeo e la diversa risposta degli abitanti di Leibethra e di Dion.

³² Cit. in [Eratosth.] *Catast.* 24: ἐπὶ τοῖς καλουμένοις Λειβέθροις.

³³ Plut. *Alex.* 14.5.

³⁴ V. 50.

³⁵ V. 1381: ma qui si sta parlando dell'omonima città della Tracia. Sul problema di questi toponimi 'doppioni' tra Pieria e Tracia, cf. M. Di Marco, *Thracius Orpheus*, di prossima pubblicazione. Sono grata a M. Di Marco per avermi anticipato il contenuto del suo lavoro.

³⁶ *Narr.* 45.

³⁷ In Epicarmo (fr. 41 K.) Pimpleia è vista come madre delle Muse.

³⁸ Strabo 7.330.17.

³⁹ Ap. Rh. 1.25.

⁴⁰ Strabo 7.330.18.

⁴¹ M. Di Marco, *cit.*

⁴² V. 259 e 1619 Cockle.

⁴³ Vv. 560–564.

⁴⁴ Così Ziegler, *cit.*, col. 1232; O. Gruppe, in Roscher, *Lex. Myth.*, *s. v.* Orpheus, col. 1083.

⁴⁵ Arr. *An.* 1.11.1–2. Bisogna considerare anche che Olimpiade, la madre di Alessandro, era dedita secondo la tradizione antica a culti orfici e dionisiaci (Plut. *Alex.* 2.5; cf. anche Ateneo 560f e 659f) e che Derveni, luogo di ritrovamento del famoso papiro, si trova proprio in Macedonia.

7.617 e Ps.-Aristot. *Peplos* 48.1 (= *Test.* 124 K.)⁴⁶. Anche l'aggettivo τριετής (e non τριετηρικός) del v. 4 è poco frequente ed è significativamente attestato, come già faceva notare Barigazzi⁴⁷, nell'*Inno orfico* 53.5 Q., cui io aggiungerei anche l'*Inno orfico* 30.5 Q., dove l'epiteto è riferito proprio a Dioniso e non, genericamente, al κῶμος come nel caso precedente⁴⁸.

In conclusione, dunque, visti i contenuti del carme e l'uso proprio di μυστικός, sembra che Posidippo abbia voluto infondere nella sua elegia una patina fortemente escatologica; ma se da un lato la recente (e continua⁴⁹) scoperta di laminette auree proprio a Pella conferma la possibilità che Posidippo fosse realmente un iniziato a quei culti misterici di ambito quantomeno dionisiaco, se non anche 'orfico', già attestati nella città almeno a partire dalla generazione a lui precedente⁵⁰, dall'altro i forti legami con la patria d'origine presenti nel carme fanno anche sorgere il forte sospetto che questo credo religioso fosse saldamente legato proprio a Pella. Se così fosse, questo attaccamento di Posidippo a ricordi e abitudini religiose acquisite nella terra natale sembra perfettamente in linea con tutti quegli accenni alle realtà locali tipici già del primo periodo ellenistico, accenni che non sono sempre e soltanto pura eziologia, ma anzi molto spesso vera e propria polemica epicorica contro la cultura ufficiale guidata dai grandi centri di potere: non è infatti un caso che nel III secolo ci sia una grande ripresa della storiografia locale in prosa⁵¹ o dell'epos locale, celebrativo di sovrani ellenistici o di città o confederazioni greche⁵².

Pertanto tra le due linee interpretative dell'elegia, cioè quella di Lloyd-Jones secondo cui questo testo sarebbe una σφραγίς ad un non meglio identificato libro di epigrammi sulla vecchiaia⁵³ e quella di Barigazzi, che considera invece l'elegia come il testamento poetico di Posidippo⁵⁴, mi sembra senz'altro preferibile la seconda. Anzi, secondo me ci sarebbe addirittura una sorta di doppio testamento, con un parallelismo tra il Posidippo poeta e il Posidippo uomo: come il Posidippo poeta si preoccupa della sorte della sua poesia dopo la morte e desidera che il suo nome acquisti fama immortale grazie alla benevolenza delle Muse e di Apollo e alla statua che deve eternarlo (vv. 16 ss.), così il Posidippo uomo si preoccupa della propria sorte personale e spera di arrivare a quello che era il 'Paradiso' predicato dalla sua religione.

L'alessandrino Posidippo, dunque, nonostante gli avvenimenti che lo portarono ad allontanarsi dalla sua città natale e a soggiornare in diverse parti della Grecia fino al suo arrivo in Egitto, rimase comunque quanto mai legato al suo luogo di origine, non dimenticando fino all'ultimo il mondo religioso della sua Pella*.

Roma

Laura Rossi

⁴⁶ Le altre due ricorrenze sono Ar. *Thesm.* 315 e *SEG* IV.467.20 (263 d. C.). Questo esame del termine è già in Lloyd-Jones, *cit.*, p. 81.

⁴⁷ Barigazzi, *cit.*, p. 197, n. 1.

⁴⁸ Comunque anche l'*Inno orfico* 53 Q. esalta Dioniso nella forma di Ἀμφιετής Βάκχος.

⁴⁹ Cf. n. 1.

⁵⁰ Secondo me non ha nessun peso l'identità del nome del poeta con quello del morto della laminetta: si tratta – come si diceva – di una semplice coincidenza dovuta all'enorme diffusione del nome Posidippo.

⁵¹ E. Gabba, *Storiografia greca e imperialismo romano*, *RSI* 86 (1974), pp. 625–642, in particolare pp. 628 s.

⁵² K. Ziegler, *L'epos ellenistico. Un capitolo dimenticato della poesia greca*, Bari 1988, pp. 16–25.

⁵³ Lloyd-Jones, *cit.*, p. 96.

⁵⁴ Barigazzi, *cit.*, pp. 213–216.

* Desidero ringraziare il prof. Albio Cesare Cassio e la prof.ssa Bruna Marilena Palumbo per avermi guidato nello studio del testo di Posidippo.