

Marco Ercoles\*

## Invocazione al “signore dell’anima che sempre vive”: Melanipp. *PMG* 762

<https://doi.org/10.1515/phil-2020-0102>

**Abstract:** In Melanipp. *PMG* 762 the reading βροτῶν (v. 1) of the MSS can be retained. The god invoked as “lord of the everlasting soul” (v. 2), generally identified with Dionysus-Zagreus, can be rather recognized as the Orphic Zeus.

**Keywords:** Melanippide, Nuova Musica, Dioniso, Zeus, orfismo, Clemente di Alessandria

Tra i frammenti *incertae sedis* di Melanippide di Melo merita particolare attenzione la breve allocuzione trasmessa da Clemente Alessandrino nel quinto libro degli *Stromati* (14.112 = *PMG* 762), nel quadro di una discussione che mira a mostrare il plagio (κλοπή) di varie dottrine esposte nelle Sacre Scritture compiuto da parte di filosofi e poeti greci.<sup>1</sup> A tale scopo, l’Alessandrino adduce una serie di passi che parlano della divinità in termini compatibili con la teologia cristiana: vari di questi passi ricorrono anche nel *Protrettico* (cap. 2; 6–8) e in altri testi apologetici del II secolo (in part. nella *Cohortatio ad Graecos* e nel *De monarchia* pseudo-giustinei), e risalgono con ogni probabilità ad una fonte comune, la cosiddetta ‘antologia del plagio’,<sup>2</sup> ma ciò non vale per il brano melanippideo. Quest’ultimo è noto al solo Clemente, che lo ha inserito tra gli esempi perché il frammento presenta l’invocazione ad un imprecisato dio definito “padre” e “signore dell’anima che sempre vive”, due caratteristiche comuni con il Dio cristiano, padre ed eterno. Benché sia impossibile, allo stato attuale, individuare la fonte della citazione, non vi sono validi motivi per screditare l’esplicita testimonianza di Clemente e sospettare dell’at-

---

1 Sul passo e sulla strategia messa in atto da Clemente si veda, da ultimo, Pérez (2011) con bibliografia. Da Clemente dipende il secondo testimone del frammento, Eusebio di Cesarea (*PE* 13.13.39, riportato *infra*), che riprende *ad verbum* il passo degli *Stromati*.

2 Cf. Zeegers-Vander Vorst (1972) 187–228; 205–210, sulle tracce dell’antologia in Clemente Alessandrino.

---

\*Corresponding author: Dr. Marco Ercoles, Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica, Università di Bologna, Bologna, Italy, E-Mail: marco.ercoles@unibo.it

tribUZIONE al ditirambografo, come hanno fatto Page (*ad PMG 762: vereor ut recte Melanippidae adscribatur*) e, soprattutto, Hansen (1986).<sup>3</sup>

Questo il testo del frammento, secondo la colometria stabilita da Lectius (1614),<sup>4</sup> corredato da un apparato delle fonti e da un apparato critico essenziale:<sup>5</sup>

κλυθί μοι, ὦ πάτερ, θαῦμα βροτῶν,  
τᾶς ἀειζώου ψυχᾶς μεδέων.

Clem. Al. *Strom.* 5.14.111s. (II 401s. Stählin) ταυτὶ μὲν οὖν παρείσθω ταῖς τῶν θεάτρων ἀνοίαις· ἄντικρυς δὲ ὁ μὲν Ἡράκλειτος (*VS 22 B 1*) “τοῦ λόγου τοῦδ’ ἐόντος αἰεὶ” φησὶν “ἄξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον”. ὁ μελοποιὸς δὲ Μελανιπίδης ἄδων φησὶν “κλυθί μοι—μεδέων”. Euseb. *Praep. evang.* 13.13.39 (II 214 Mras) ταυτὶ μὲν οὖν παρείσθω ταῖς τῶν θεάτρων ἀνοίαις. ἄντικρυς δὲ ὁ μὲν Ἡράκλειτος (*L.c.*) “τοῦ λόγου τοῦ δέοντος αἰεὶ”, φησὶν, “ἄξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον”. ὁ μελοποιὸς δὲ Μελανιπίδης ἄδων φησὶ “κλυθί μοι—βροτῶν”.

1 κλυθί μοι testt. : κλυθί μου Stephanus, Lectius | βροτῶν testt. : βροτοῖς Hordern || 2 ψυχᾶς (e ψυχῆς corr. L) μεδέων Clem. : μεδέων ψυχᾶς Euseb.

In un breve quanto informato contributo sul frammento, Hordern (1998) ha osservato quanto segue:

[I]n line 1 the phrase θαῦμα βροτῶν strikes a false note. The singular θαῦμα, and the plural θαύματα, are found in a number of different constructions: (1) followed by a dative, as at Hes. *Th.* 500 θαῦμα θνητοῖσι βροτοῖσι, *Od.* 11.287 θαῦμα βροτοῖσι, *h. Hom.* 2.403 θαῦμα θνητοῖς τ’ ἀνθρώποις, 4.219, *E. I. A.* 202 θαῦμα βροτοῖσιν (in lyric); (2) with an infinitive, as at *h. Hom.* 5.202 θαῦμα ἰδεῖν (*E. Ion* 1142 θαύματ’ ἀνθρώποις ὄραν appears to be a conflation of these two constructions); (3) more rarely with a preposition, as at *h. Hom.* 4. 270 μέγα θαῦμα μετ’ ἀθανάτοισι. However, there are no examples of a construction with the genitive

<sup>3</sup> Secondo lo studioso, l’autore dei versi sarebbe in realtà Euripide. Gli argomenti addotti a sostegno della tesi si rivelano però, ad un’attenta analisi, piuttosto fragili: si vedano le convincenti osservazioni di Hordern (1998) 290. Si può semmai sospettare che Clemente non abbia riprodotto fedelmente gli *ipsissima verba* di Melanippide, come talora fa (cf. van den Hoek 1996, in part. 236: “at times, he subtly turns the words of his source to serve his own purposes”), ma ciò resta al di là di ogni possibilità di verifica.

<sup>4</sup> Cf. Lectius (1614) 133. Nel primo verso è riconoscibile un emiasclepiadeo II seguito da coriambo (o, in alternativa, un aristofanio e un cretico), mentre nel secondo si ravvisa la successione di un ditrocheo e un emiasclepiadeo I, oppure di un cretico, un baccheo ed un secondo cretico. Di diverso avviso è Hordern (1998) 289s., che interpreta il secondo verso come la combinazione di un epitrìtro trocaico e di un *hemiepes* maschile di forma – – – **vv** – ed ascrive il frammento alla tipologia metrica dei dattilo-epitrìtro o *kat’ enoplion*-epitrìtro. Benché non si possa escludere questa seconda interpretazione, si può nondimeno osservare che la posizione non clausolare dell’aristofanio e la sua combinazione con un cretico non sembra trovare paralleli tra i *kat’ enoplion*-epitrìtro.

<sup>5</sup> Seguo l’edizione di Stählin/Früchtel (1960), da cui non differisce la recente edizione di Merino Rodríguez (2003). Ho controllato il testo del codice **L** di Clemente su una riproduzione digitale.

with this sense: at E. *Ba.* 693, for instance, we find θαῦμ’ ἰδεῖν εὐκοσμίας ‘a strange sight for its ordered calm’ (Dodds), where εὐκοσμίας is a genitive of the cause. In view of the parallels, and the probability of assimilation to the following genitive and the participle ending in -ων, we should here read βροτοῖς, despite the fact that βροτῶν is given by both sources.<sup>6</sup>

A ben vedere, il fatto che i due testimoni del frammento rechino entrambi la stessa lezione non è significativo, in questo caso, dal momento che Eusebio dipende da Clemente,<sup>7</sup> una circostanza che potrebbe deporre a favore dell’intervento di Hordern. Nondimeno, occorre rilevare che l’uso del genitivo attestato nel v. 1 non è invero privo di paralleli, se si prende in considerazione un sostantivo semanticamente affine a θαῦμα, qual è τέρας; in *Il.* 11.28 l’arcobaleno è definito τέρας μερόπων ἀνθρώπων, “oggetto di meraviglia per gli uomini”. Qui, come in *PMG* 762.1, il genitivo sembra assumere un valore ablativale,<sup>8</sup> esprimendo il punto di vista a partire dal quale il fulmine e il dio sono considerati. Pur inusuale, il costrutto non è quindi inattestato e, com’è generalmente accolto nel passo iliadico, andrà mantenuto anche in Melanippide, che potrebbe averlo impiegato come un arcaismo o, quanto meno, come un preziosismo:<sup>9</sup> in ogni caso, uno stilema non inappropriato ad una sezione cletica.

In merito all’identità del dio invocato, Hordern propende per Dioniso sulla base di *Ion.* fr. eleg. 23.13 W.<sup>2</sup> (τῷ σὺ πάτερ Διόνυσε, φιλοστεφάνοισιν ἀρέσκων) e del fatto che “Melanippides was primarily known for his dithyrambs”; lo studioso sospetta, inoltre, che nel v. 2 “we might see an allusion to Orphic-Dionysiac mysteries”.<sup>10</sup> In realtà, l’identificazione risale già a Rohde,<sup>11</sup> che interpretava l’invocazione alla luce della propria tesi secondo cui la fede nell’immortalità dell’anima sarebbe sorta in seno al culto estatico di Dioniso: in questa chiave, il dio invocato come “signore dell’anima che sempre vive” non poteva che essere Dio-

**6** Hordern (1998) 289.

**7** Per il rapporto tra i due autori, cf. Coman (1981). Lo studioso mostra come *Praep. evang.* 13.13 riproduca pressoché integralmente *Strom.* 5.14.

**8** Così Leaf (1900) 469, a proposito del passo iliadico. Non del tutto analogo appare il caso di *Il.* 4.84 = 19.224, addotto dallo studioso come parallelo: qui Zeus è detto ἀνθρώπων ταμίης πολέμοιο, generalmente inteso nel senso di “dispensatore di guerra tra gli uomini”, ma si potrebbe anche intendere “dispensatore di guerra agli uomini”, con un “Gen. für echten Dat.” (Schwyzer, *GG* II 121.β; cf. *Pind. Ol.* 13.7 Εἰρήνα, τάμι’ ἀνδράσι πλούτου). Ancora meno pertinente è il secondo parallelo segnalato da Leaf, ovvero l’esametro οὔτος μὲν Φόβος ἐστὶ βροτῶν, ὁ δ’ ἔχων Ἀγαμέμνων, iscritto – teste Pausania (5.19.4) – nell’arca di Cipselo, al di sopra della raffigurazione dello scudo di Agamennone: in questo caso, βροτῶν è un genitivo soggettivo (cf. Schwyzer, *GG* II 121.α e vd. e.g. *Xen. An.* 1.2.18 βαρβάρων φόβος).

**9** Sugli arcaismi nello stile degli esponenti del Nuovo Ditirambo, cf. in part. Zimmermann (1989) e Zimmermann (1992) 133–136.

**10** Hordern (1998) 289.

**11** Cf. Rohde (1898) II, 204.

niso (“Der Anruf galt jedenfalls dem Dionysos”). Oltre a ciò, lo studioso poneva a confronto l’epiteto θαῦμα βροτῶν del v. 1 con *Il.* 14.325, dove il dio è detto χάρμα βροτοῖσιν, e aggiungeva che “auch denkt man bei einem Dithyrambendichter am liebsten an diesen Gott”.<sup>12</sup>

Quest’ultimo argomento, comune a Rohde e a Hordern, appare in verità poco cogente: non è assicurato che il carne in questione fosse un ditirambo, e, anche in questo caso, non si può escludere che nella sezione mitica fosse invocata da un personaggio una divinità diversa da Dioniso (si pensi, ad esempio, all’invocazione di Minosse a Zeus in *Bacch.* 17.52s.). Ora, se si passano in rassegna le occorrenze dell’epiteto πατήρ non accompagnato da un teònimmo né precisato da un aggettivo o da un genitivo,<sup>13</sup> si incontrano i paralleli più stretti nell’invocazione rivolta da Apollo a Zeus in *Hym. Hom. Merc.* 334 (ὦ πάτερ, ἧ τάχα μῦθον ἀκούσσαι οὐκ ἀλαπαδνόν) e,<sup>14</sup> al di fuori di un contesto narrativo, nella preghiera che chiude l’*Inno a Zeus* di Cleante (*SVF* I 537.30 ἦν [scil. ἀπειροσύνην] σὺ, πάτερ, σκέδασον ψυχῆς ἄπο), nella conclusione del proemio dei *Fenomeni* di Arato (vv. 15s. χαῖρε, πάτερ, μέγα θαῦμα, μέγ’ ἀνθρώποισιν ὄνειρα, / αὐτὸς καὶ προτέρη γενεή), nel congedo dell’*Inno a Zeus* di Callimaco (v. 94 χαῖρε, πάτερ, χαῖρ’ αὔθι διδου δ’ ἀρετὴν τ’ ἀφενός τε), ed ancora nell’esordio di [Orph.] *H.* 48, che celebra Zeus-Sabazio (v. 1 Κλυθί, πάτερ, Κρόνου υἱέ, κύδιμε δαίμιον). Tutte queste occorrenze, di provenienza e cronologia disparate, sono accomunate dal riferimento a Zeus, per altro invocato nello stoicheggiante proemio di Arato proprio con l’appellativo μέγα θαῦμα (cf. *PMG* 762.1 θαῦμα βροτῶν):<sup>15</sup> ciò mostra, quanto meno, che una diversa ipotesi di identificazione non può essere esclusa.<sup>16</sup> Non è invece

**12** Rohde (1898) II, 204 n. 1. Sulla stessa linea di Rohde, cf. Smyth (1900) 456 e Pettazzoni (1921) 241.

**13** Tralascio, pertanto, un caso come ὦ πάτερ ἡμέτερε Κρονίδη ὕπατε κρειόντων, allocuzione che più volte ricorre in bocca alla dea Atena (cf. e.g. *Il.* 8.31; *Od.* 1.45 e 81; 24.473).

**14** Si tratta della ‘trasposizione’ al mondo divino dell’allocuzione con cui un figlio si rivolge al padre tra gli uomini: nell’*Odissea*, essa ricorre frequentemente in bocca a Telemaco (cf. e.g. 16.241 e 309; 19.36; 22.101).

**15** Come osserva Kidd (1997) 171, in Arato l’espressione (già omerica: cf. e.g. *Il.* 13.99 e *Od.* 19.36) μέγα θαῦμα è usata soprattutto in riferimento all’aspetto delle stelle (vv. 46 e 473) ed è probabile che anche quando viene riferita al dio “there is a suggestion of the visual effect of Zeus, the sky-god, and his signs”. Nel caso di Melanippide è difficile precisare in quale senso sia impiegato θαῦμα, data l’assenza di un più ampio contesto, ma si veda *infra*. Sull’invocazione aratea, cf. anche Des Places (1964) 140, che vi riscontra “une reconnaissance déjà filiale pour la divinité”.

**16** L’ipotesi di un riferimento a Zeus è stata prospettata da Claus (1981) 66, ancorché senza argomentazione: “a positive sense of the ‘life with which or by which we live’ is also required in a fragment of the comic [!] poet Melanippides that hails Zeus as ἀειζώου μεδέων ψυχᾶς, a phrase for which the meaning ‘immortal life’ is necessary to provide the line a comic point [?]” (non è chiaro per quale motivo lo studioso tratti Melanippide come un poeta comico: nessuna delle due edizioni a

possibile desumere alcuna indicazione in merito al punto del componimento melanippideo in cui l’*Anrede* compariva.<sup>17</sup>

A favore dell’identificazione del dio invocato con Zeus si possono addurre ulteriori elementi, che riconducono comunque ad un ambito orfico o, quanto meno, influenzato dall’orfismo. Anzitutto, merita di essere richiamato [Orph.] fr. 426 Bern., forse proveniente da un poema teogonico orfico,<sup>18</sup> in cui si afferma che ψυχή δ’ ἀθάνατος καὶ ἀγήρωσ ἐκ Διός ἐστιν.<sup>19</sup> Non solo Zeus è posto in connessione con l’anima immortale, ma è presentato come principio e origine di quella.<sup>20</sup> A ciò si aggiunga che nell’*Ol.* 2 di Pindaro, intrisa di riferimenti a credenze orfiche, la via percorsa dall’anima che si è ormai liberata dal ciclo delle reincarnazioni è definita Διός ὁδός (v. 70). Qui, come ha rilevato Lavecchia, “Zeus è rapportato alla condizione più elevata attingibile dalle anime: una condizione che, superato il ciclo delle rinascite, doveva consistere nel ricongiungimento dell’αἰῶνος εἶδωλον [= ψυχῆ, Pind. fr. 131b Sn.-M.] con il proprio fondamento, con il θεός = τὸ πᾶν (Pind. frg. 140d Sn.-M.), lo Zeus visto come fondamento divino dell’anima”.<sup>21</sup> È lo stesso Pindaro, del resto, che in un *threnos* (fr. 137 Sn.-M.) definisce ὄλβιος colui che “viste quelle cose va sotterra: / conosce la meta ultima della vita, / conosce il principio donato da Zeus (διόδοτον ἀρχάν)”. Come chiarisce il testimone del frammento, Clemente Alessandrino (*Strom.*

---

cui Claus fa riferimento – Page, *PMG* ed Edmonds, *Lyra Graeca*, da cui dipende l’*ordo verborum* μεδέων ψυχᾶς – ipotizzano che il Melanippide autore del frammento possa essere un comico, distinto dal ditirambografo). L’identificazione con Zeus è prospettata anche da Hordern (1998) 289, soprattutto alla luce degli epiteti πάτερ e μεδέων (+ gen.), ma subito esclusa, a favore di Dioniso, con l’argomento che quegli epiteti non sono esclusivi di Zeus. Invero, il semplice vocativo πάτερ, senza teonimo e senza alcuna specificazione, non appare mai utilizzato per Dioniso: si vedano, oltre al citato Ion. fr. eleg. 23.13 W.<sup>2</sup> (1.13s. Gent.-Pr.<sup>2</sup>, dove, forse non a torto, è mantenuto il tràdito τοῦ all’inizio del verso; cf. anche Valerio 2013, 80), Aesch. fr. 382 R.<sup>2</sup> (πάτερ θεόινε, μαινάδων ζευκτήριε), Ion fr. eleg. 2.1 Gent.-Pr.<sup>2</sup> = 27.1 W.<sup>2</sup> (χαίρετω ἡμέτερος βασιλεὺς σωτήρ τε πατήρ τε [dove ad essere salutato è Dioniso o il vino stesso, come manifestazione del dio]), Leon. Tar. *API* 306.9 (*HE* 2159) (ἀλλά, πάτερ Διόνυσε, φύλασσε μιν), [Orph.] *H.* 52.6 (Πρωτόγον’, Ἡρικεπαῖε, θεῶν πάτερ ἦδὲ καὶ υἱέ [dove Dioniso è celebrato come Protogono]).

17 Alla luce dei passi appena elencati, almeno tre sono le possibilità da prendere in considerazione: 1) la sezione cletica iniziale del componimento (ditirambo o inno che fosse), con l’invocazione al dio celebrato nell’occasione della *performance*; 2) la sezione narrativa, in cui un personaggio mitico invocava una divinità; 3) la sezione conclusiva del componimento, con il congedo dal dio celebrato nell’occasione della *performance*.

18 Cf. West (1983) 223, 267; Bernabé (2003) 227.

19 Cf. anche Pind. fr. 131b M. (fr. 59 Cannatà Fera = [Orph.] fr. 442 Bern.), dove l’anima, distinta dal corpo per la sua immortalità, è fatta derivare più genericamente dagli dèi. Sul frammento, cf. Cannatà Fera (1990) 183–194, 185–187, 190–192; Degani (2001) 12 n. 3.

20 Si noti che Zeus compare già come ἀρχὰ πάντων in Terp. *PMG* 698 = fr. 3 Gostoli, con il commento della Gostoli ad loc. (in part. pp. 132s.).

21 Lavecchia (2000) 190.

3.3.17), la persona “beata” altri non è che l’iniziato ai misteri eleusini (v. 1 κείνα), il quale, grazie alla conoscenza che questi gli assicurano, sa in che cosa consista la morte e in che cosa il principio divino della vita, presente nell’uomo e capace di sopravvivere alla morte del corpo.<sup>22</sup> Questa coscienza di un’origine divina dell’anima è esibita da diverse laminette orfiche (cf. I A2.7; B7.6; II A1.3; A2.3; B1.3 Pugliese Carratelli), in cui l’anima dichiara di avere un γένος οὐράνιον.<sup>23</sup> In questa prospettiva, ha suggerito Lavecchia, la “via di Zeus” poteva rappresentare non solo la via percorsa da Zeus e che porta l’anima all’Isola dei Beati, ma forse anche “la via *che conduce a Zeus* [...]”; l’Isola dei Beati poteva rispecchiare la dimensione urania in cui le anime sono ricongiunte al proprio fondamento divino” (si ricordi [Orph.] fr. 426 Bern. ψυχὴ δ’ ἀθάνατος καὶ ἀγήρωσ ἐκ Διὸς ἔστιν).<sup>24</sup>

Oltre che come principio divino dell’anima, Zeus era considerato dagli Orfici anche come sovrano e ordinatore del cosmo, già a partire dall’*Inno a Zeus* noto al commento trasmesso da *P. Derv.*: ivi il dio è definito βασιλεύς e ἀρχὸς ἀπάντων (col. 17.2 = [Orph.] fr. 14.4 Bern.), come pure in vari altri frammenti orfici (4; 31.7; 243.6; 300; 852 Bern.).<sup>25</sup> Una menzione a parte meritano Eur. fr. inc. sed. 912 K. (= [Orph.] fr. 458 Bern.),<sup>26</sup> dov’è invocato come μεδέων πάντων un dio che riunisce le caratteristiche di Zeus e Hades (Zeus ctonio?),<sup>27</sup> e lo *Hieros logos* rivolto a Museo ([Orph.] fr. 377 Bern.), in cui il dio supremo è definito semplicemente ὁ μεδέων (v. 16): nel primo caso, il carattere orfico non può considerarsi sicuro,<sup>28</sup>

**22** Per questa interpretazione del frammento, cf. Des Places (1964) 27–29; Lavecchia (2000) 212–214; Ferrari (2015) 49. Per il rapporto tra misteri eleusini e orfismo, cf. anzitutto Graf (1974) e, da ultimo, Prauscello (2013) 77 n. 8 con bibl.

**23** Un riferimento a tale principio divino sembra rintracciabile anche nella piastra ossea da Olbia: cf. Ferrari (2015) 48s.

**24** Lavecchia (2000) 191.

**25** Cf. West (1983) 88–93; Lavecchia (2000) 178–180; Bernabé (2009) 58–65; Ricciardelli (2009). Si tratta di una concezione non confinata al solo orfismo: cf. e.g. Corinn. *PMG* 654 a c. III, Soph. *Trach.* 275, Criti. fr. 1.7 Sn.-K. (se si mantiene la lezione τράδιτα θεοῦ: cf. Alvoni 2008, 43), Aristid. *Or.* 43.39 K.

**26** Il frammento è stato attribuito dagli studiosi moderni a tre tragedie euripidee: *Cretesi*, *Piritoo* ed *Edipo*. Per lo *status quaestionis*, con una discussione critica in merito, cf. Cozzoli (2001) 27s. (che dubita dell’ascrizione ai *Cretesi*, ma non propende per le altre opzioni) e Macías Otero (2008) 399–401 (favorevole all’attribuzione ai *Cretesi*).

**27** Cf. Kannicht (2004), ad loc. (con bibl.).

**28** Per una rassegna delle diverse linee interpretative del frammento euripideo, cf. Méhat (1991) 117–120 e Macías Otero (2008) 348–424, con ampia bibliografia. In generale, due sono le possibilità prospettate dagli studiosi per il rito desumibile dal brano: o una necromanzia (ipotesi cui aderisce Méhat) o un sacrificio non-cruento di tipo orfico (ipotesi difesa dalla Macías Otero). Conseguentemente, anche l’individuazione e l’identificazione delle divinità invocate varia: chi sostiene l’interpretazione ‘orfica’ pensa a due divinità, Zeus-Hades (vv. 1–5) e Dioniso-Zagreio (vv. 6–13); chi sos-

mentre nel secondo occorre tenere presente che il componimento è stato prodotto in un contesto giudeo-ellenistico e tradisce pertanto chiare influenze della cultura ebraica (a partire dall’affermazione dell’esistenza di un unico dio, corrispondente allo Zeus orfico).<sup>29</sup> Queste due testimonianze richiedono pertanto di essere considerate con grande cautela.

Alla luce dei tratti sopra evidenziati, non appare fuori luogo proporre che il dio invocato in *PMG* 702 come τᾶς ἀειζῶου ψυχᾶς μεδέων possa essere lo Zeus orfico: ἀρχή divina dell’anima e signore di tutto il cosmo, questa figura merita di essere presa in considerazione non meno che Dioniso Λύσειος ο Λυσεύς, ‘Liberatore’ dell’anima dal ciclo delle reincarnazioni (cf. e.g. [Orph.] fr. 350.4s. Bern. σὺ δὲ τοῖσιν ἔχων κράτος, οὓς κ’ ἐθέλησθα, / λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπειρονοῦς οἴστρου).<sup>30</sup> Il fatto che il padre per eccellenza sia Zeus anche nella tradizione orfica (cf. e.g. [Orph.] fr. 300 Bern. κραῖνε μὲν οὖν Ζεὺς πάντα πατήρ, Βάκχος δ’ ἐπέκραινε) sembrerebbe peraltro favorire la prima ipotesi sulla seconda. Giusta questa identificazione, l’epiteto θαῦμα βροτῶν potrebbe riferirsi alla natura prodigiosa del dio orfico, πρῶτος ε ὕστατος, come recita il v. 1 del citato *Inno a Zeus*: ultimo nato, da lui tutto rinasce nel momento in cui inghiotte Phanes o il pene di Urano (cf. *P. Derv.* col. 16.1 = [Orph.] fr. 12 Bern.).<sup>31</sup> Si ricordi, del resto, che μέγα θαῦμα è una delle “espressioni proprie del lessico misterico”:<sup>32</sup> a questo lessico il

---

tiene l’interpretazione ‘necromantica’ ritiene in genere che si tratti di un solo dio, Zeus Ctonio o Hermes, ma non è mancato chi (Méhat 1991) ha pensato a due divinità, Zeus Ctonio (vv. 1–3 στέργεις) e Hermes (vv. 3 σὺ δέ μοι –13). Analoghi problemi di identificazione della divinità pone un altro frammento citato da Clemente Alessandrino (e già prima dal biografo Satiro) unitamente al fr. 912, ovvero Criti. fr. 4 Sn.-K. (dal *Piritoo*, ritenuto euripideo dai due testimoni: cf. Alvoni 2017, 467–471): per una discussione in merito, cf. Alvoni (2013) in part. 484s. e Boschi (2018) 71–76.

**29** Cf. Bernabé (2003) 219 e 221s., con bibl.

**30** Cf. anche [Orph.] fr. 348s. (dalle *Rapsodie orfiche*, come il citato fr. 350) e 443 (Pind. fr. 133 M. = 65 Cannatà Fera), nonché le tavolette ossee di Olbia ([Orph.] fr. 463–465 Bern.) e le lamine d’oro di Pelinna (Orph. 485s. Bern. = II B 3s. Pugliese Carratelli). Su Dioniso ‘Liberatore’, vd. almeno Cannatà Fera (1990) 188–190; Pugliese Carratelli (2001) 117s.; Bernabé (2011) 203s.

**31** Sulla dibattuta questione relativa all’inghiottimento di Phanes o dell’αἰδοῖον di Urano si rinvia a Bernabé, *PEG* II/1 19, con ampia bibliografia e, da ultimo, a Burkert (2008) 580–585. A questo contributo di Burkert si rinvia anche per un’importante discussione di [Orph.] fr. 12 Bern. e, in generale, della figura dello Zeus orfico; secondo lo studioso, “el extraño mensaje de *OF* 12 se acomoda a la situación de finales del siglo VI, que puede describirse como una crisis del politeísmo dentro del Imperio aqueménida entre la especulación egipcia, el dominio persa y el nacimiento de Grecia” (p. 589). Cf. inoltre Ricciardelli (2009), la quale pone in evidenza come, tra la fine del VI e il V sec. a.C., “le più sentite celebrazioni di Zeus si accompagnino alla sua negazione quale figura divina tradizionale. Zeus è l’etere, il cielo, la terra, tutto, quindi non è più Zeus, o almeno non più quello che il mito ci ha fatto conoscere” (p. 435).

**32** Pugliese Carratelli (2001) 91. Lo studioso fa riferimento, in particolare, a [Orph.] fr. 568.1 Bern. θαῦμα μέγ’ ἀνθρώποις πάντων Μάτηρ πρ<ο>δίκνυτι (si tratta dell’epigramma su pietra del II sec. a.

semplice θαῦμα potrebbe qui alludere, caricandosi pertanto di una connotazione misterica.

Merita, infine, di essere richiamato un ulteriore elemento a conforto del carattere orfico dei versi melanippidei. La *iunctura* ἀείζωος ψυχή, per cui non esistono altre attestazioni in età classica, trova il parallelo più stretto in un anonimo epigramma sepolcrale del II sec. d.C., proveniente dalla località sabina di Scandriglia (IG XIV 2241.3s. = Peek, GVI 1763.3s.) e riconducibile ad un ambiente orfico o pitagorico.<sup>33</sup> Ivi si legge: ψυχή γὰρ ἀείζ[ως,]/ἥ τὸ ζῆν παρέχει καὶ θεοφῖν κατέβη.<sup>34</sup>

Non si dovrà poi trascurare che negli scarni resti dell'opera di Melanippide vi è anche un'altra convergenza con l'orfismo: si tratta dell'identificazione di Demetra con la Madre degli dèi (PMG 764), un'assimilazione che trova riscontro in altre fonti poetiche d'età classica (cf. Pind. *Isthm.* 7.3, fr. 70b.8s.; Eur. *Hel.* 1301s.; Telest. PMG 809; vd. inoltre *Mel. adesp.* PMG 935), spesso in connessione con le “τελεταὶ mistiche, in cui questa συνοικείωσις appare come elemento tipico”.<sup>35</sup> In ambito orfico, in particolare, essa è attestata già in età classica: il commentario trasmesso da *P. Derv.* mostra che l'assimilazione tra Demetra e altre divinità femminili analoghe (Gea, Estia, Madre degli dèi, Rea) era presente nella teogonia orfica commentata (col. XXII 7 = [Orph.] fr. 398 Bern.).<sup>36</sup> Come altri poeti del suo tempo, Melanippide partecipa pienamente di una temperie religiosa in cui i culti misterici acquisiscono sempre maggiore rilevanza, più che mai all'indomani della pestilenza del 430 a.C., con l'allentamento dei vincoli della religione civica tradizionale e la diffusione di culti stranieri e di pratiche magiche.<sup>37</sup> In quella fase di

---

C. rinvenuto a Festo e pertinente ad un santuario della Magna Mater). Sul componimento, cf. Pugliese Carratelli (2001) 86–93, nonché la bibl. citata ad loc. da Bernabé.

**33** Per un ambiente orfico cf. Bernabé, *PEG II/2* 393s.: [Orph.] fr. 469V. Per un ambiente pitagorico cf. Zuntz (1971) 405s. Ad un ambito cristiano rinvia invece l'unica altra occorrenza della *iunctura*, ovvero [Athanasius] *Lib. def. PG* 28.548 τοῦ δὲ ἀνθρώπου ἡ ψυχή ἀείζωος ὑπάρχει καὶ ἀτελεύτητος.

**34** Altri aggettivi esprimenti la nozione dell'immortalità dell'anima si riscontrano, nella poesia ‘orfica’, in [Orph.] *Hymn.* 57.9–11, σοὶ (*scil.* Ἑρμῆ) γὰρ ἔδωκε / τιμὴν Φερσεφόνηια θεὰ κατὰ Τάρταρον εὐρὸν / ψυχᾶς ἀενάοις θνητῶν ὁδὸν ἡγεμονεύειν, e nel fr. 339.7s. Bern. (= B 64.7s. Collii), ψυχᾶς ἀθανάτας κατάγει Κυλλήνιος Ἑρμῆς / γαίης ἐς κευθμῶνα πελώριον.

**35** Lavecchia (2000) 140. Su questa συνοικείωσις nell'Atene classica, cf. Graf (1974) 155 n. 24; Cerri (1983); West (1983) 81s.; Burkert (1987) 81; Obbink (1994) 121–125; Lavecchia (2000) 117s., 140s. e n. 144; Allan (2004) 142–146; Burkert (2011) 274s. Per la connessione di questa συνοικείωσις con tradizioni orfiche anche al di fuori di Atene, cf. Ferrari/Prauscello (2007) 196–201.

**36** Sul passo, cf. Obbink (1994) 122–125; Graf (2008) 279 e n. 39. Si noti che anche l'attidografo Filocoro conosceva inni orfici in cui Gea, Demetra ed Hestia erano assimilate (cf. Phld. *Piet.* pp. 114s. Obbink 1994 κἀν] τοῖς Ὑμνοῖς δ' Ὀρφ[εὺς π]αρά Φιλοχόρου [FGrHist 328 F 185] Γῆν [κ]αὶ Δήμητρα τὴν αὐτὴν Ἑστῖα).

**37** Sulla questione cf. Dodds (1951) 192–195. Sui culti stranieri introdotti in Attica sul finire del V secolo, cf. da ultimo Delneri (2006).

crisi, la promessa di una vita beata nell’Aldilà doveva esercitare un’attrattiva vieppiù forte: l’invocazione al “signore dell’anima che sempre vive” andrà inquadrata in questo contesto.

**Ringraziamenti:** Mi sia consentito ringraziare per i preziosi consigli e le indicazioni che mi hanno elargito Giovanna Alvoni, Alberto Bernabé, Franco Ferrari e Camillo Neri.

## Bibliografia

Clemens Alexandrinus, *Stromata. Buch I–VI*, tom. II, ed. O. Stählin/L. Früchtel, Berlin <sup>3</sup>1960 (ristampato con *Nachtrag* di U. Treu, Berlin 1985).

*Tragicorum Graecorum Fragmenta*, V. Euripides, I–II, ed R. Kannich, Göttingen 2004.

Eusebius, *Die Praeparatio evangelica. Die Bücher XI bis XV*, tom. II, ed. K. Mras, Berlin 1956.

Poetae epici Graeci, *Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta*, tom. II/1–3, ed. A. Bernabé, Monachii/Lipsiae 2004/2017.

Poetae melici Graeci, ed. D.L. Page, Oxonii 1962.

W. Allan, “Religious Syncretism. The New Gods of Greek Tragedy”, *HSPH* 102, 2004, 113–155.

G. Alvoni, “Eracle ed Eaco alle porte dell’Ade (Critias fr. 1 Sn.-K.)”, *Philologus* 152, 2008, 40–48.

G. Alvoni, “Autogenerazione della divinità: Da Crizia (frammenti 3 e 4 Snell-Kannicht) al dio cristiano”, *ZAC* 16, 2013, 477–486.

G. Alvoni, “Die Rhesis des Sisyphos über den Ursprung der Religion (Kritias, fr. 19 Sn.-K.)”, *Paideia* 72, 2017, 467–481.

A. Bernabé, *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid 2003.

A. Bernabé, “L’inno a Zeus orfico. Vicissitudini letterarie, ideologiche e religiose”, *RFIC* 137, 2009, 56–85.

A. Bernabé, “The Gods in Later Orphism”, in: J. N. Bremmer/A. Erskine (eds.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, Edinburgh 2010, 422–441.

A. Bernabé, “La transmigración entre los órficos”, in: A. B. Pajares/M. Kahle/M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, Madrid 2011, 179–210.

A. Boschi, “Visions célestes dans la parodos du Pirithoos: deux notes à Critias fr. 3 et 4 Snell”, in: J. Yvonneau (ed.), *La Muse au long couteau: Critias, de la création littéraire au terrorisme d’État. Actes du colloque international de Bordeaux, les 23 et 24 octobre 2009*, Bordeaux, 2018, 61–79.

W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Harvard 1987.

W. Burkert, “El dios solitario. Orfeo, fr. 12 Bernabé, en contexto”, in: A. Bernabé/F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, vol. I, Madrid 2008, 579–589.

W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart <sup>2</sup>2011.

M. Cannatà Fera, *Pindarus. Threnorum fragmenta*, Roma 1990.

G. Casadio, “I Cretesi di Euripide e l’ascesi orfica”, in: V.F. Cicerone (ed.), *Didattica del classico. Nuovi orientamenti fra continuità ed innovazione*, vol. II, Foggia 1990, 278–310.

- G. Cerri, "La Madre degli Dei nell'Elena di Euripide: tragedia e rituale", *QS* 18, 1983, 155–195.
- D. B. Claus, *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, New Haven/London 1981.
- J. Coman, "Utilisation des Stromates de Clément d'Alexandrie par Eusèbe de Césarée", in: F. Paschke (ed.), *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, Berlin 1981, 115–134.
- A.-T. Cozzoli, *Euripide. Cretesi*. Introduzione, testimonianze, testo critico, traduzione e commento, Pisa/Roma 2001.
- E. Degani, *Αἶών*, Bologna 2001.
- F. Delneri, *I culti misterici stranieri nei frammenti della commedia attica antica*, Bologna 2006.
- É. Des Places, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris 1964.
- E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles 1951.
- F. Ferrari, "Dioniso, Orfeo e le piastre ossee di Olbia", in F. Castelli/S. M. Barillari/A. Scibilia (eds.), *Il canto di Orfeo. Poesia – rito – magia. Atti del XVI convegno internazionale (Rocca Grimalda, 22–23 settembre 2012)*, Roma 2015, 35–56.
- F. Ferrari/L. Prauscello, "Demeter Chthonia and the Mountain Mother in a New Gold Tablet from Magoula Mati", *ZPE* 162, 2007, 193–202.
- A. Gostoli, *Terpander*, Roma 1990.
- F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin 1974.
- F. Graf, "Orfeo, Eleusis y Atenas", in A. Bernabé/F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, vol. I, Madrid 2008, 671–696.
- O. Hansen, "Melanippides fr. 762 PMG written by Euripides?", *ZAnt* 36, 1986, 32.
- A. van den Hoek, "Techniques of Quotation in Clement of Alexandria. A View of Ancient Literary Working Methods", *VChr* 50, 1996, 223–243.
- J. Hordern, "Two Notes on Greek Dithyrambic Poetry", *CQ* n.s. 48, 1998, 289–291.
- D. Kidd, *Aratus. Phaenomena*, ed. with Intr., Transl. and Comm., Cambridge 1997.
- M. J. Lagrange, *Les mystères. L'orphisme*, Paris 1937.
- S. Lavecchia, *Pindari dithyramborum fragmenta*, Roma/Pisis 2000.
- W. Leaf, *The Iliad*, vol. I–II, London 1900<sup>2</sup>.
- I. Lectius, *Poetae Graeci veteres, tragici, lyrici, comici, epigrammatici*, Coloniae Allobrogum 1614.
- S. Macías Otero, *Orfeo y el orfismo en Eurípides*, Diss. Madrid 2008.
- A. Méhat, "Sur un fragment d'Euripide cité par Clement d'Alexandrie (fragment 912 N<sup>2</sup>)", in: P. Goukowsky/C. Brixe (eds.), *Hellenika Symmikta. Histoire, archeologie, epigraphie*, Nancy 1991, 115–126.
- D. Obbink, "A Quotation of the Derveni Papyrus in Philodemus' On Piety", *CErc* 24, 1994, 111–135.
- L. Pérez, "Orfeo y el plagio de la filosofía hebrea: citas órficas en Stromata 5.14 de Clemente de Alejandría", *Circe* 5, 2011, 113–131.
- R. Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Bologna 1921.
- L. Prauscello, "Demeter and Dionysos in the Sixth-Century Argolid: Lasos of Hermione, the Cult of Demeter Chthonia, and the Origins of Dithyramb", in: B. Kowalzig/P. J. Wilson (eds.), *Dithyramb in Context*, Oxford 2013, 76–92.
- G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche*, Milano <sup>2</sup>2001.
- G. Ricciardelli, "Zeus, primo e ultimo", *Paideia* 69, 2009, 423–435.
- M. M. Rodríguez, *Clemente de Alejandría. Stromata IV–V*, Madrid 2003.
- E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg <sup>2</sup>1898.
- H. W. Smyth, *Greek Lyric Poets*, London 1900.

F. Valerio, *Ione di Chio. Frammenti elegiaci e melici*, Bologna 2013.

M. L. West, *The Orphic Poems*, London 1983.

N. Zeegers-Vander Vorst, *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du II<sup>e</sup> siècle*, Louvain 1972.

B. Zimmermann, “Gattungsmischung, Manierismus, Archaismus. Tendenzen des griechischen Dramas und Dithyrambos am Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr.,” *Lexis* 3, 1989, 25–36.

B. Zimmermann, *Dithyrambos. Geschichte einer Gattung*, Göttingen 1992.

G. Zuntz, *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971.