



www.otium.unipg.it

OTIVM.
Archeologia e Cultura del Mondo Antico
ISSN 2532-0335 -DOI 10.5281/zenodo.5512425



No. 2, Anno 2017 – Article 11

Dinamiche di purificazione e abilitazione rituale nell'*Inno omerico a Apollo*

Eleonora Colangelo[✉]

Centre AnHiMA, Université Paris Diderot – Università di Pisa

Abstract: Considering *synesthesia* as a key factor in the Greek experience of *miasma*, the performance appears to be subject to the *hagnizein* process. Therefore, even for the construction of a scenic and performative space there would exist a 'regulation of pure', based to *hagneia* canons. In turn, the same regulation is directed to validate the rhapsodic practice itself. This had to be the case of the *Homeric Hymn to Apollo* (HHA). The purpose of this paper is to enlighten exactly the micro-history of the HHA monumental unification, signed by cathartic prescription and mimetic representation. In fact, a direct connection binds the prescriptive sections in HHA (vv. 532-43) to some hexametrical cathartic *programmata* (including LLS 108, 115, 191). In particular, the analysis of some purificatory oracles from Didyma and Tralleis (e.g. SGO 1.01.19.01) will allow us to reconsider *Certamen Homeri et Hesiodi*, ll. 319-22 and the *schol.* Pind., N. 2.1c, as primary sources for HHA *paradosis*.

Keywords: archaic hymnody; territorial *katharsis*; performance; metrical sacred regulations; epigraphical hymns

HAGNOS, MIASMA E KATHARSIS. VIAGGIO TRA LE CATEGORIE DEL PURO E DELL'IMPURO
NELL'IMMAGINARIO DEL MONDO ANTICO

Atti del Convegno Internazionale di Studi in onore di Simonetta Angiolillo
(Cagliari, 4-6 maggio 2016)

a cura di Marco Giuman, Maria Paola Castiglioni, Romina Carboni

[✉] Address: Université Paris Diderot-Paris 7, ANHIMA UMR8210, Faculté de Géographie, Histoire, Economie et Sociétés (GHES), 5 rue Thomas Mann, 75205 – Paris Cedex 13, France (Email: eleonora.colangelo@univ-paris-diderot.fr).

1. PRINCIPI DI ΕΥΚΟΣΜΙΑ PER LA PERFORMANCE: UNA PREMESSA

Ascoltare parole e discorsi puri ed impuri, con il rischio, come l'esperienza di Ippolito ci insegna, che dallo stato di purità o di impurità della bocca di chi parla si generino degli stati di εύφημία e di δυσφημία¹, è qualcosa di ampiamente attestato nella produzione greca, soprattutto epigrafica, giunta sino a noi. Ciò, infatti, è quel che si può dedurre leggendo una norma catartica del II secolo a.C. proveniente dal tempio di *Mater* in Festo, quando si stabilisce che «πάντες δ'εύσεβίες τε καὶ εὐγλωθῖοι παρίθ' ἄγνοί», che tutti – ovvero – 'avessero congiunta la dote dell'εύγλωσσία a quelle altrettanto necessarie dell'εύσέβεια e della ἄγνεϊά' per potere accedere agli spazi sacri del luogo².

Questa e molte altre iscrizioni hanno permesso di riscoprire e gradualmente riesplorare la dimensione sinestesica delle nozioni di puro e di impuro nell'antichità, già implicite nel fatto di poter esser contaminati stando in prossimità fisica di un'entità – cibo, parte di corpo animale, sangue o sperma³ – potenziale fonte di μιάσμα. Limitando il nostro sguardo al solo contesto religioso e performativo, scopriamo che l'esperienza del puro e dell'impuro era, ad Atene come altrove, fortemente segnata dall'impatto sensoriale – visivo, tattile, uditivo⁴ – sul singolo e sulla

¹ E. *Hipp.* 653-55, in cui il protagonista si chiede come poter purificare le sue orecchie per aver ascoltato delle parole contaminanti: «πῶς ἂν οὖν εἶην κακός / ὃς οὐδ' ἀκούσας τοιάδ' ἄγνεύειν δοκῶ;». Cfr. GÖDDE 2011, pp. 1-27, 37-47; PETROVIC, PETROVIC 2014, p. 31.

² *I.Cret.* I XXIII 3; *EBGR* 93-94 47; 1997 375; 2000 198; 2007 23. Cfr. CHANIOTIS 1997; PETROVIC, PETROVIC 2014, pp. 31-32.

³ PARKER 1983, pp. 357-66. Cfr. BURKERT 1985, pp. 75-76.

⁴ Per l'aspetto tattile della contaminazione, generata soprattutto da animali e materiale organico, PARKER 1983, pp. 33-143. Per l'aspetto olfattivo, donde la necessità di fumigazioni che eliminassero gli odori impuri e prevenissero le infezioni da inalazione di materiale impuro, BURKERT 1985, pp. 75-6. Quanto, poi, all'aspetto visivo (si pensi al divieto di «μύεσθαι κύενσαν θηλαζομένην» in *LSCG* 68 = *IG V*, 2 514, 11-3) si tenga a mente quanto scritto in PETROVIC, PETROVIC 2014, p. 31: «Pollutions by hearing and seeing are then pollutions that are to some extent, but not entirely, metaphysical (...)», sulla scia di PARKER 1983, pp. 144-52, da cui sono tratte le definizioni di *metaphysical purity* e *metaphysical pollution* (p. 145 in particolare).

collettività: si poteva restare contaminati toccando o ingerendo, ma anche vedendo o ascoltando qualcosa di impuro, e, dunque, assistendo e partecipando in uno stato di impurità a rituali e contesti contaminati o, in tal senso, non regolamentati⁵. Offrire e recepire un canto rituale e ritualizzato, secondo scandite dinamiche di purificazione e di abilitazione sacrale, erano, in altri termini, atti soggetti ad una delineazione spazio-temporale tale da renderli qualcosa di distinto, di policontestuale, rispetto al restante bagaglio esperienziale⁶: parte integrante dei giochi in onore di Patroclo, la piramide di spettatori stilizzata nel *dinos* di Sophilos ne dà una chiara immagine⁷.

Non potendo dunque la performance sottrarsi alla logica dello ἀγνίζειν, e ammettendo che anche per la costruzione di uno spazio sacro e performativo – scenico, talvolta⁸ – vigesse una ‘regolamentazione del puro’⁹ in grado di legittimare il canto e l’ascolto nel segno della ἀγνεῖα e della εὐκοσμία¹⁰, è lecito chiedersi quale ortoprassia prevedere per la ricezione

⁵ Caso discusso da PETROVIC, PETROVIC 2014, pp. 32-3, è quello in cui il vedere equivale all’essere contaminati e al contaminare, come in *I. Lindos* II 487, 1-3, contenente delle restrizioni in merito al guardare un oggetto fonte di contaminazione (cfr. «φειδομένους ὀράσεως»), molto probabilmente debitrice dei pregiudizi catartici egizi di cui si ha memoria – e la fraseologia in questo ci aiuta – in Hdt. 2, 37, 5 (cfr. «ὀρέοντες ἀνέχοντι»). Sul passo di Erodoto, si pensi alla massima pitagorica *ap. Iuv.* 15, 174, *ventri indulsit non omne legumen*, parafrasata e chiosata in D. L. 7, 24, 34.

⁶ Si parla, in tal senso, di ‘teoria del *frame*’, per cui si rimanda a GOFFMANN 1974, HANDELMAN 2004, STAVRIANOPOULOU 2006, pp. 7-8. Per la policontestualità del rituale, si veda *in primis* MUNN 1973.

⁷ Athens, National Museum 15499, 600-550 a.C., BAPD: 305075.

⁸ Si pensi alla comunicazione paraverbale della ὀρχησις, per cui NAEREBOUT 2006.

⁹ Sulla *doctrine of pollution*, si vedano, partendo da PARKER 1983, p. 2, GAGNÉ 2013, pp. 138-140, e PETROVIC, PETROVIC 2014, p. 29.

¹⁰ Cfr. STAVRIANOPOULOU 2006, p. 139.

istantanea di un componimento, quale l'inno, nella sua duplice funzione di εὐχή¹¹ e di προοίμιον¹².

L'*Inno omerico ad Apollo*, il testo che prenderò qui in esame, permette insieme a quello di Callimaco (già oggetto di analisi negli ultimi anni secondo una prospettiva storico-religiosa sensibile al problema della κάθαρσις sacrale) di aprire nuove ed interessanti piste di riflessione, che incrociano le diverse sfere dell'abilitazione rituale dell'ἄγαλμα scritto e della *mise en système* di uno spazio sacro e puro¹³. Ciò detto, nel presente articolo cercherò di sondare le linee micro e macrostoriche della conflazione dell'*Inno omerico ad Apollo* tra catarsi prescrittiva, rappresentata dagli ἱεροὶ νόμοι¹⁴, e rappresentazione mimetica, celata essa dietro la complessa impalcatura della σφραγίς omeride e nelle oscure parole del χρησμός finale di Apollo.

2. ESECUZIONI PAN-IONICHE E PAN-ATENAICHE: LA ΚΑΘΑΡΣΙΣ MACROSTORICA DELL'INNO OMERICO AD APOLLO

Da Policrate a Samo sino ad Ipparco ad Atene, una parte della storia testuale dell'*Inno omerico ad Apollo* è stata fortemente determinata, nelle sue esecuzione e fruizione, dall'impatto delle nozioni di puro e di impuro sulla pratica performativa estemporanea. Di ciò sembrerebbe restare memoria nel curioso ricorrere di una formula tecnica unica, «//ἄγνῳς καὶ καθαρῳς//», al verso 121 dell'*Inno*, all'interno di una strofetta relativa al

¹¹ Per la totale dipendenza della preghiera da una comunicazione performante, cfr. VAN STRATEN 1974 e HENRICHs 1998.

¹² Sulla nozione di ortoprassia in riferimento alle dinamiche di purificazione, rimando a PETROVIC 2014, p. 30, con precedenti già in CHANIOTIS 1997 e 2012, ROBERTSON 2013, pp. 195-244, e GÜNTHER 2013, pp. 245-260.

¹³ Cfr. CALAME 2011.

¹⁴ Sulle regolamentazioni sacrali, cfr. GUARDUCCI 1978, IV, pp. 3-45, e LUPU 2005, pp. 3-112. Sulla vessata nomenclatura di *lex sacra*, *leges sacrae*, cfr. CARBON, PIRENNE-DELFORGE 2012; PARKER 2004; PETROVIC, PETROVIC 2006, pp. 151-154; PETROVIC 2014, p. 30 n. 6.

lavacro dell'appena nato Apollo da parte di un corteo femminile, e che non risulta avere altri paralleli nella produzione esametrica arcaica se non in una sezione gnomico-prescrittiva delle *Opere e i giorni*, v. 337, e in due oracoli delfici (*Or. P.-W.* 220.3, 374.14)¹⁵.

Partendo da un livello macrostorico, il processo di regolamentazione panatenaica dell'*Inno* nella sua forma monumentale, e dunque in una veste simile a quella in cui è ad oggi possibile leggerlo, andò di pari passo con l'appropriazione pisistratea di Delo, sancita dalla grande καθαρισ territorialmente dell'isola e dal concomitante incatenamento ad essa della vicina Renea. Cercando di riordinare i dati seguiti alle varie ricostruzioni storiche degli ultimi cinquant'anni, è possibile affermare che l'occasione per la quale sarebbe stato operato un primo assemblaggio delle due *suites* dell'*Inno* dovette essere la festa delio-pitica organizzata in area cicladica da Policrate, tiranno di Samo, nel 523 a.C., al fine di rafforzare l'autorità di Delo come grande centro, secondo solo a Delfi, del culto apollineo. Nelle Panatenee del 504 a.C., promosse da Ipparco a distanza di venti anni e in memoria della grande πανήγυρις policratea, sarebbe poi da collocare la grande esecuzione ateniese dell'*Inno* da parte dell'omeride chiota Cineto, il *regulator* storico della versione per l'appunto panatenaica del *prooimion*¹⁶. Fu, allora, per la restaurazione delle feste delio-pitiche, di cui resta simbolica reminiscenza

¹⁵ Sulla formula «ἀγνῶς καὶ καθαρῶς», WEST 1988 e ERCOLANI 2010 *ad loc.* Già STENGEL nel 1892, seguito da GENTILI 1966, p. 40 nota 12, e GENTILI 1995, p. 287 nota 12, si era pronunciato a sfavore dell'autenticità del passo, in base ad una visione tuttavia tarda e tendenzialmente orfica dal sacrificio (cfr. Pl. *Lg.* 782c e Poll. 1, 26) e in virtù dell'opposizione tra sacrifici animali e non animali sottintesa negli ἱερά θύεα ai vv. 336-8. Ugualmente infondata è l'atetesi del Paley, che adduce a motivo la mancata presenza del verso in X. *Mem.* 1, 3, 3. Quanto all'atipicità della formula, che sembrerebbe a mio avviso rafforzata dal secondo emistichio del verso («ἀγλὰ μῆρία καίειν») non omerico e presente solo in Thgn. 1145, un *locus* che potrebbe, sotto diversa forma, riecheggiarne il senso è *h.Dem.* (II) 274, 369, «εὐαγέως ἔρδοντες». Sul senso di ἀγνός e καθαρός, cf. BOCK CANO 1982, pp. 121-130.

¹⁶ Sul processo della *Panathenaic regulation*, e sul ruolo degli Omeridi come *regulators* degli ἔπεα omerici ad Atene, si rimanda a NAGY 2009; NAGY 2010, pp. 69-75; NAGY 2011.

nella pericope delia dello stesso *Inno omerico* (vv. 148-170) e nel proverbio «ταῦτά σοι καὶ Πύθια καὶ Δήλια» vaticinato dalla Pizia a Policrate¹⁷, che si avvertì la necessità di καθαρεῖν, di purificare quindi, il territorio che sarebbe stato lo scenario della grande performance. Questo è ciò che le fonti primarie, Tucidide e Elio Aristide *in primis*¹⁸, ci tramandano a livello macrostorico sulla preistoria della *paradosis* del testo¹⁹, nonostante l'anatomia ibrida e goffa di molte formazioni di compromesso parlerebbe a favore di una cucitura discontinua nel tempo dell'*Inno*, irriducibile ad una cronologizzazione tanto relativa quanto assoluta dell'operazione finale²⁰, e quindi da indagare piuttosto ad un livello microstorico.

3. LA STORIA NASCOSTA DI UN ἄγαλμα CANTATO PER APOLLO

3.1 ὧ ξεῖνοι, τίνες ἐστέ; : uno sguardo sui προγράμματα catartici

Ora ci volgeremo alla microstoria di questo ὕφησμα cantato, segnata in modo più o meno diretto da testimonianze non sistematicamente coinvolte nella trasmissione e nella creazione della fortuna del testo.

Premettendo che l'allogenia dell'*Inno omerico ad Apollo* ha da sempre reso difficile un suo raffronto con documenti e fonti di diversa natura, due linee divergenti sembrano legare la sezione prescrittiva dei versi 532-44 ad alcuni προγράμματα catartici in esametri²¹ – testi 'prescrittivi' e 'descrittivi' del

¹⁷ Suid. s.v. Πύθια καὶ Δήλια.

¹⁸ Th. III 104 con i suoi *recentiores*; Aristid. *Or.* 50 Dindorff = II 159. Cf. *sch.* Pi. N. 2, 1c (III 29,9-18 Dr.); Pi. fr. 264 M. *ap.* [Plu.] *Vit. Hom.* II 2, p. 244; Ar. *Av.* 575. La variantistica tucididea non è fedelmente riprodotta negli apparati di ALLEN, HALLIDAY, SIKES 1936 e di CÀSSOLA 1975. Sul problema della conoscenza diretta e indiretta dell'*Inno* da parte di Tucidide e Elio Aristide, si veda DE MARTINO 1982, p. 26.

¹⁹ Dopo BURKERT 1979 e JANKO 1982, p. 112 sgg., ALONI 1989, pp. 17-68, per un'ampia ricostruzione del quadro storico; WEST 1999, p. 369 nota 17. Per una sintesi della *querelle*, CÀSSOLA 1975, pp. 97-102; FÖRSTEL 1979, pp. 20-62; MILLER 1986, pp. 111-117.

²⁰ Sulla teoria della cucitura rapsodica, e dell'*h.Ap.* come un *patchwork* compositivo, cfr. CONDELLO 2007, SBARDELLA 2012, COLANGELO 2016.

²¹ Cfr. PETROVIC 2012 per una prima indagine sistematica sui richiami alle norme sacrali presenti nella poesia innodica di Callimaco, e in particolare nel suo *Inno ad Apollo*.

rituale greco – e a degli inni epigrafici – testi che del rituale sono d’altro canto ‘performativi’, giacché di esso ne riproducono mimeticamente le dinamiche e ne narrano l’eziologia²². La familiarità tra i due generi spiegherebbe, d’altro canto, il fatto che nell’arco del IV secolo a.C. tanto l’innografia e la letteratura epicletica, quanto la produzione programmatica rituale siano state interessate da variazioni comuni nella pratica dell’iscrizione oracolare delle parole del dio, nella raccolta di aneddoti epifanici (con la pubblicazione incrementata delle aretalogie divine)²³, e nell’aumento delle richieste di prescrizioni rituali in forma scritta²⁴.

Nelle norme sacrali esametriche il contenuto sembra giocoforza determinare la forma. La maggior parte di esse, come SGO 1.04.01.01, sono responsi oracolari, che condividono con il «χρησμός κίβδελος» di Apollo ai vv. 532-544 dell’*Inno omerico* espressioni gnomiche, appelli diretti in seconda persona, imperativi e il sigillo dell’autorità divina²⁵. L’apostrofe di Apollo ai Cretesi per l’amministrazione del culto delfico ricorda, in particolare, l’*incipit* di un πρόγραμμα catartico da Euromos (SEG 43.710 = SGO 1.01.17.01) iscritto su un pilastro all’entrata del tempio di Zeus Lepsynos e straordinariamente vicino, quanto a stile, alle προρρήσεις sacerdotali pre-cerimoniali²⁶: ξένοι sono i naviganti da responsabilizzare in vista della gestione futura dei rituali delfici nell’*Inno omerico* («ὦ ξεῖνοι, τίνες ἐστέ; πόθεν πλεῖθ’ ὕγρὰ κέλευθα», v. 452; «ξεῖνοι, τοὶ Κνωσὸν πολυδένδρεον

²² Già in PETROVIC 2012, p. 283. Per una discussione del concetto di ‘eziologico’ in relazione ai riti, KIRK 1972.

²³ Cfr. BELAYCHE 2015, pp. 167-170. Per la produzione delle epifania narrativa nel caso specifico dell’*h.Herm.*, JAILLARD 2007, pp. 21-29.

²⁴ Sulla moda ellenistica di iscrivere le parole del dio e sviluppare una letteratura votata esclusivamente all’epifania divina, PETROVIC 2007, pp. 152-170.

²⁵ Secondo le statistiche di FONTENROSE 1978, pp. 11-57, i tre quarti dei 74 responsi storici delfici perterrebbero al dominio delle *res divinae*. Sul concetto di autorità, di qualunque grado, che interviene sul rituale, HENRICHS 2002.

²⁶ Datato da ERINGTON 1993, pp. 29-30, al II a.C., da VOUTIRAS 1998, p. 148, al II d.C. Sulla vicinanza delle prescrizioni catartiche alle προρρήσεις pre-rituali, si pensi alla discussione di LSAM 20, 36-41 in CHANIOTIS 2006.

ἀμφενεμεσθε», v. 475), così come ξῆνος è l'officiante, o il pellegrino, in procinto d'entrare nel τέμενος sacro di Zeus («ὦ ξῆνε, φέρεις φρένα καὶ τὸ δίκαιον», v. 1)²⁷.

La natura prescrittiva dei vv. 532-43 dell'*Inno omerico* è ricalcata inoltre nell'omonimo inno callimacheo, influenzato trasversalmente dal dettato delle norme metriche sacrali su stele. Nell'*Inno omerico*, Apollo, nel sancire le modalità rituali che i sacerdoti avrebbero dovuto seguire per il benessere futuro (vv. 532-541), profetizza in caso di negligenza il dominio di σημάντορες stranieri a Delfi (vv. 542-544); così, a varie riprese nell'*Inno callimacheo* sono contenute delle prescrizioni riguardanti la giusta condotta e l'idoneità fisica necessarie alla partecipazione al rito, a partire dall'ingiunzione che si legge al verso 5: «ἐκὰς ἐκὰς ὅστις ἀλιτρός», «lontano, lontano vada chiunque sia impuro»²⁸, parole che fuoriescono da una voce non identificata ma che, poiché concomitanti con l'epifania del dio, proverrebbero verosimilmente dalla massima autorità invocabile in un simile contesto, Apollo stesso²⁹. Il lessico e la fraseologia di allontanamento dell'impuro, rafforzata ai versi 9-11 dell'*Inno callimacheo*, riecheggia quelli dei προγράμματα (si pensi al più antico, iscritto sul portale del tempio di Asclepio a Epidauro, che recita: «ἀγνὸν χρὴ ναοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα ἔμμεναι / ἀγνεία δ' ἐστὶ φρονεῖν ὅσια», «È necessario che colui che entri nel

²⁷ Sugli ξῆνοι negli oracoli alla luce delle iscrizioni restrittive e l'influenza delle strutture politiche della *polis* arcaica, BUTZ 1994.

²⁸ Su ἀλιτρός come aggettivo fortemente connotato dalla ὕbris, WILLIAMS 1978 *ad loc.* Il verso potrebbe essere stato recitato da un officiante presente all'evento epifanico, che leggendo ad alta voce l'iscrizione posta all'entrata del tempio riproduceva la voce stessa del dio. Per l'interpretazione delle parole dell'*Inno* come di una πρόρρησις, DICKIE 2002, pp. 115-116.

²⁹ *Contra* VAMVOURI RUFFY 2005, che interpreta gli *Inni* come legati piuttosto alla poesia cultuale su stele, nonché PETROVIC 2007 sui riverberi della religione coeva in Callimaco e in Teocrito. Per la presenza di un'autorità suprema a sancire lo *status quo* di un rito: LSAM 6; LSCG 5.4, 8.17, 15.8, 135.76, 161.2. Quanto invece all'innovazione di una norma sacrale rispetto al νομιζόμενον, cfr. GARLAND 1992, p. 23; BREMMER 1994, p. 8; HUMPHREYS 2004, p. 222.

tempio odoroso sia puro: la purità sta nell'avere una mente pia»³⁰), e non è da escludere che, date le sue vicissitudini biografiche, Callimaco avesse in mente l'esempio della norma catartica di Cirene³¹.

Ebbene, sia l'*Inno omerico* che l'*Inno* di Callimaco ad Apollo contengono dei riferimenti, più o meno espliciti, a dei rituali, costituenti la cosiddetta microstoria del testo, dalla forte presenza umana, che risulta coinvolta direttamente in miti di fondazione o di perpetuazione culturale quali l'amministrazione del culto delfico e la presentificazione del dio in un contesto festivo, probabilmente cirenaico³². E ancora, in entrambi gli inni, come avviene in molte iscrizioni sacre e negli inni cultuali su epigrafe, si intersecano i domini del prescrittivo e del performativo in materia di idoneità fisica e mentale del singolo, e di regolamentazione dell'esperienza sensoriale della persona in funzione del suo contatto con gli spazi sacri.

3.2 «Non acqua da ogni dove portano le api a Deò»: χρησμοί per degli inni puri

Diverse sono le strade percorribili per indagare il retroterra sociale e psicologico della purificazione e abilitazione rituale e sacrale dell'*Inno omerico ad Apollo*.

³⁰ EDELSTEIN T 318. Il testo non è trasmesso epigraficamente, ma citato in Porph. *Abst.* 2, 19 = Clem. Al. *Strom.* 5, 13, 3, p. 334, 24 St. Per una riconsiderazione della cronologia dell'iscrizione, PARKER 1983, pp. 322-25. Sulla possibilità che il santuario di Asclepio seguisse la pratica delfica di iscrivere le massime morali, NOCK 1958, p. 418.

³¹ SEG 9.72 = LSS 115. Sulla legge di Cirene, cfr. PARKER 1983, pp. 332-351; CHANIOTIS 1997, pp. 145-148; PARKER 2004, pp. 63-64; RHODES, OSBORNE 2003, pp. 494-505; SALVO 2013, pp. 144-150.

³² A favore della contestualizzazione dell'*Inno* callimacheo a Cirene giocherebbero le varie informazioni che possediamo sul ruolo politico di Delfi e del suo oracolo nella colonizzazione della città libica, su cui si vedano PARKE, WORMELL 1956, I, pp. 73-78 e CALAME 1988 alla luce dell'Or. 39 P.-W., che tramanda la versione leggendaria, cirenaica, della fondazione della città. Cfr. Pi. P. IV 4-20, 53-57, 59-63, 259-62; V 60-2, 72-95; Hdt. IV 145. Sull'influenza di Delfi negli affari interni di Cirene, PARKER 2000, pp. 91-3. Sul trattamento della leggenda di fondazione di Cirene in Callimaco, CALAME 1993 e NICOLAI 1992. *Contra*, D'ALESSIO 2007 *ad loc.* e la proposta del quadro spartano delle Carnee.

Nella sezione finale del secondo *Inno* di Callimaco (vv. 105-13), chiaramente forgiata sull'episodio del χρησμός pseudo-omerico di cui sopra, vediamo il dio in persona proclamare una norma catartica riguardante i doni, tra cui l'inno stesso, da rendere al dio, attraverso un'immagine imperniata sull'*agency*³³ del *deus ex machina* che, stabilendo quali siano le sue preferenze, si esprime con dettato e vocaboli tipicamente oracolari in allusione ai diversi tipi di acqua classificati secondo specifici canoni di purezza³⁴, rappresentazione allegorica dei γένη poetici sensibili essi stessi alla classificazione per gradi di purezza³⁵:

(vv. 105-112):

τὸν Φθόνον ὠπόλλων ποδί τ' ἤλασεν ὥδέ τ' εἶπεν:
Ἀσσυρίου ποταμοῖο μέγας ῥόος, ἀλλὰ τὰ πολλὰ
λύματα γῆς καὶ πολλὸν ἐφ' ὕδατι συρφετὸν ἔλκει.
Δηοῖ δ' οὐκ ἀπὸ παντὸς ὕδωρ φορέουσι Μέλισσαι,
ἀλλ' ἥτις καθαρὴ τε καὶ ἀχράαντος ἀνέρπει
πίδακος ἐξ ἱερῆς ὀλίγη λιβάς ἄκρον ἄωτον.'

Apollo respinse col piede Phtonos, e così disse:
"Del fiume assiro grande è la corrente, ma molte
le scorie della terra, e molto fango trascina nell'acqua.
Non acqua da ogni dove portano le api a Deò,
ma la goccia che, pura e incontaminata da una sacra fonte,
piccola sgorga, suprema limpidezza"³⁶.

³³ Per il concetto di *agency* nella legittimazione dell'intervento normativo nei rituali greci, si veda STAVRIANOPOULOU 2006, p. 132, sulla scia della teorizzazione della nozione in GIDDENS 1979, p. 55. Cfr. KRÜGER, NIJHAWAN, STAVRIANOPOULOU 2005. Per l'*agency* divina negli oracoli, cfr. PARKER 1985; BOWDEN 2003; JOHNSTON 2005.

³⁴ Si tratterebbe di un passaggio denso di metafore e allusioni letterarie secondo ASPER 1997, pp. 109-20. Una diversa lettura è in WILLIAMS 1978, pp. 90-99, e in CAMERON 1995, pp. 403-407. Per quanto non sia verosimile che dietro la figura allegorica di *Phtonos* si celi l'autorialità di Apollonio Rodio, è possibile che questi versi contengano una difesa dell'attività poetica di Callimaco, se non addirittura una giustificazione retorica della breve estensione dell'*Inno* stesso: cfr. D'ALESSIO 2007 *ad loc.*

³⁵ D'altronde, l'identificazione della poesia con l'acqua pura è diffusa nella lirica arcaica: Pi. *Parth.* II S.-M. 76-7, anche se in tono polemico, e fr. 274 S.-M. L'assimilazione della poesia innodica all'offerta votiva, una chiara dichiarazione di uguaglianza dell'inno all'ἄγαλμα scultoreo, enfatizza il carattere di purezza presente anche nel *Prologo dei Telchini*, in cui il poeta privilegia ancora una volta l'aspetto religioso-rituale della sua attività compositiva.

³⁶ Sembra che la norma cirenaica (LSS A 26-31) sia letteralmente entrata nel testo di Callimaco. Inoltre, in questa parte finale di testo si fa schietto riferimento al rituale dell'offerta votiva di acqua a Deò da parte delle Μέλισσαι, 'api' letteralmente, *terminus*

Come da *Ringkomposition*, Apollo ritorna, in chiusura di inno, alla radice della purezza, rappresentata in questo caso dalle gocce d'acqua incontaminata per Deò (Demetra?). Essa funge da argomento per allontanare *Phthonos*³⁷, personificazione dell'invidia e della ὕβρις ostacolanti la consacrazione dell'inno stesso ad Apollo (dice *Phthonos* al dio al v. 106: «οὐκ ἄγαμαι τὸν αἰοιδὸν ὃς οὐδ' ὅσα πόντος αἰίδει», «Non approvo il poeta che non canta quanto il mare»), e per sottolineare la validità retroattiva dei precetti iniziali, rimasti evidentemente inascoltati, sull'allontanamento fisico dal τέμενος dell'άλιτρός, l'impuro di mente e di corpo.

Attraverso un linguaggio più tecnico, da giustificare alla luce di una specializzazione del genere programmatico nel corso del IV secolo, Callimaco tenta qui di riprodurre l'interazione tra Apollo e i suoi sacerdoti nell'*Inno omerico*, basata su delle modalità di domanda/risposta conformi ad uno specifico registro comunicativo tra il dio e gli uomini negli inni e negli oracoli: ad una richiesta aperta degli uomini com'è quella al v. 528 dell'*Inno omerico* («πῶς καὶ νῦν βιώμεσθα;» = «come potremo ora vivere?») corrisponde un consiglio divino complesso, di carattere rituale e da cui dipende la promessa di successo o, al contrario, la minaccia di allontanamento e soggiogamento (si pensi alle parole «ἔπος ὑμῶν ἐρέω», v.

technicus indicante le sacerdotesse di Demetra: cfr. CHAMOUX 1953, p. 267 con WILLIAMS 1978 *ad loc.* e ASPER 1997, p. 115, nota 7, alla luce dello *sch.* Pi. P. 106c Drachmann. Cfr. Arist. *h.Ap.* VIII 596b 18: «(le api) non si accostano a nulla che sia immondo, e non si cibano di nutrimento privo di succhi dolci: con altrettanto piacere attingono all'acqua, là dove essa zampilli pura». Suggestiva è, inoltre, la similitudine dell'ape-immagine dell'attività poetica in Pi., P. X 54.

³⁷ Sull'oscillazione tra Φθόνος e φθόρος al v. 113 nella tradizione indiretta e nei codici callimachei, D'ALESSIO 2007 *ad loc.* con ulteriore bibliografia.

534; «ἔπειθ' ὑμῖν σημαντορες», v. 542³⁸; «σὺ δὲ φρεσὶ σῆσι», v. 544, parole piene dei segni oracolari di *familiarity and contempt* ³⁹).

D'altronde, la familiarità con il linguaggio oracolare delle parole prescrittive di Apollo, orientate in Callimaco verso un'abilitazione fisica dello stesso inno nel segno dell'integrità e della purezza, si eplicita ancor di più nei due epigrammi del XIV libro dell'*Antologia Palatina*, rubricati come «χρησμός τῆς Πυθίας», e che dell'ὔδωρ e dell'essere καθάρως fanno un simile impiego⁴⁰, come l'ingiunzione all'allontanamento (AP 14, 74: «ὄστις δ'οὐλοὺς ἦτορ, ἀπόστιχε...») o, in alternativa, al lavacro purificatorio della propria anima nell'acqua o nelle acque dell'Oceano mostrano inequivocabilmente (AP 14, 74: «...οὔποτε γὰρ σὴν / ψυχὴν ἐκνίψει σῶμα διαινόμενον»; AP 14, 71: «...ἄνδρα δὲ φαῦλον οὐδ' ἂν ὁ πᾶς νίψαι νάμασιν Ὠκεανός»).

4. «ῥηθέντος δὲ τοῦ ὕμνου...αὐτὸν κοινὸν ἐποιήσαντο»: L'INNO OMERICO AD APOLLO CONSACRATO

Nella chiusa dell'*Inno* callimacheo, abbiamo potuto leggere una vera e propria approvazione divina simil-oracolare dell'inno, giudicato in base ai criteri di purità allegoricamente applicati alla qualità dell'acqua offerta votivamente a Deò, e per questo degno di essere abilitato nello spazio sacro, alla stregua di altri doni votivi. Un simile processo di consacrazione,

³⁸ Su σημαντορες (già in *Il.* IV, 431; VIII, 127; XV 325; *h. Dem.* 131) nell'accezione di 'segnalatori' in CHANTRAINE 1968, *s.v.*, p. 998. Per l'amministrazione anfizionica sul santuario segnalata dal σημαντορες, si veda in generale CASSOLA 1975, pp. 515-516. Per l'identificazione dei σημαντορες negli Ὅσιοι (*Plu. Mor.* 292b), cfr. STRAUSS CLAY 2009, pp. 5-16, e STRAUSS CLAY 1989, pp. 88-89.

³⁹ COLANGELO 2016, pp. 7-8. Si veda PARKE, WORMELL 1956, II, xxv per la frequenza di σύ/ὑμεῖς, e, per il τοι del v. 544, (assai frequente negli oracoli come indice di colloquialità nei discorsi diretti), DENNISTON², p. 537.

⁴⁰ AP 17.74 = Or. 591 P.-W.; AP 14. 71 = Or. 592 P.-W. Cfr. PARKE, WORMELL 1956, II, xvii; PETROVIC, PETROVIC 2006, pp. 176-177. Per quanto riguarda il *topos* dell'impurità terrena: λῦμα (*LSS* 115.28) ~ λύματα (*H.* II 109); per lo stato di purezza: καθαρή (*H.* II 111) ~ καθαρὸν (*LSS* 115.29) ~ καθάρας (*LSS* 115.30).

diventato da una dimensione pragmatica un momento narrativizzato in Callimaco, è da supporre che fosse stato messo in atto, come le sue fonti indirette ed altri inni epigrafici ci permettono di ipotizzare, anche per l'*Inno omerico ad Apollo*: dispositivo, dunque, attraversato bidirezionalmente da macro- e micropratiche di purificazione.

Diverse iscrizioni metrico-sacrali in esametri, che partecipano della duplice natura di oracolo e di inno, testimoniano d'altronde la preferenza accordata da Apollo all'offerta di inni piuttosto che di ecatombi o di statue metalliche⁴¹. Così si legge, infatti, in un oracolo di Didima datato al III d.C.⁴², in cui Apollo afferma, ai vv. 8-10, la sua predilezione per l'inno, e in special modo per quello antico offertogli da giovani cori («[αἰὲν δ' εὖσεβ]ῆς ὕμνον ἑμοῖς μέλπειν//», v. 6), attraverso una formula omerica che ritroviamo anche in *Il.* I 169 e in *Od.* XII 109. «χαίρω δ' ἐπὶ πάσῃ ἀοιδῇ / [εἴτε νέη τε]λέθῃ...ἀρχαίῃ δε τε μᾶλλον ἑμοὶ πολὺ φέρτερόν ἐστιν»⁴³: questa l'affermazione che segue alla domanda retorica indirizzata ad umani dalla limitata conoscenza («ὦ μέλει», v. 144). In essa Apollo chiede quale possa essere il vantaggio per lui («τί μοι») nel ricevere ecatombi di buoi ben pasciuti («εἰλιπόδων ζατρεφεῖς ἐκατόμβαι», v. 1), statue brillanti di oro accecante («[λαμπροὶ τε χρυ]σοῖο βαθυπλούτοιο κολοσσοὶ», v. 2), e sculture realizzate in bronzo e in argento («[καὶ χαλκῷ δει]κῆλα καὶ ἀργύρῳ ἀσκηθέντα», v. 3), giacché è in cambio di inni che egli sarebbe disposto a stornare malattie dai-molti-pensieri («[ὕμνοις πρῶτον] ἐγὼ πολυκηδέας ἦλασα νούσους», v. 12).

⁴¹ Sulla versione di Apollo inventore dell'esametro in Eraclide, PRETAGOSTINI 1992. Cfr. AUBRIOT 2006, pp. 3-4.

⁴² SGO 1.01.19.01 = *I.Didyma* 217. Cfr. PEEK 1971 e FONTENROSE 1988, p. 238, n. B1.

⁴³ Cfr. HARDER 1956, p. 90.

⁴⁴ Che confronta il «νήπιοι ἄνθρωποι» al v. 532 del χρησμός apollineo dell'*Inno omerico*, già *varia specie* in Orac. 55.1 P.-W. Cfr. Hes. *Op.* 286, 633. Si veda SBARDELLA 1995, pp. 121-133 per la trattazione della questione negli vv. 383-828 degli *Erga*.

Di analogo contenuto è un'iscrizione coeva proveniente da Tralleis⁴⁵, in cui Apollo, autorità preposta a fornire gli elementi necessari per comporre degli inni consacrabili, indica ai cittadini quali epiteti usare («καλείσθω / εἰνάλιος, τεμενοῦχος, ἀπότροπος, ἵππιος, ἀργής», v. 2) per inneggiare Poseidone («ὦδε, πόλις, δὲ ὑμνεῖτε //...», v. 3)⁴⁶, secondo un modulo prescrittivo che si riscontra anche nel cosiddetto *Inno a Seleukos*⁴⁷. Proveniente da Eritre e datato al 281 a.C., l'*Inno a Seleukos* tramanda, a seguito di una regolazione sacrale in prosa relativa al culto di Asclepio e a due peani per Apollo e Asclepio, delle istruzioni per cantare «il figlio di Apollo dalla nera chioma, egli che nacque dal possessore dell'aurea lira». Gli esempi potrebbero a riguardo moltiplicarsi, estendendosi anche ai casi in cui la prescrizione divina prevedeva che si sacrificasse e si inneggiasse non direttamente al dio o alla dea, bensì all'oggetto che ne certificava l'avvenuta presentificazione, come allo *xoanon* di Zeus Ourios⁴⁸ o alla μορφή, immagine aurea, di Artemide di Efeso⁴⁹.

Questo tipo di prescrizione oracolare, diretta a sancire attraverso le parole stesse del dio la validità rituale di un componimento metrico epicletico, spiega la consacrazione di inni come quello di Isillo, risalente al 300-280 a.C. e scandito dal lapicida in sette sezioni in prosa e in poesia⁵⁰. La

⁴⁵ SGO 1.02.02.01 = *I.Tralleis* I, 1 = SEG 48, 2114. Cfr. PARKE, WORMELL 1956, n. 471; FONTENROSE 1978, pp. 190-1; MYLONOPOULOS 1998, pp. 82-5. Alla domanda in prosa formulata dal sacerdote di Zeus, Apollo risponde in esametri che la comunità dovrà, tra l'altro, sacrificare a Poseidone radici, frutti, grano «con mano pura» («φοιβῇ χειρὶ», 8).

⁴⁶ Cfr. SGO 1.01.19.02 = *I.Didyma* 132, in cui Apollo incita a sacrificare a Poseidone *Asphaleios* a seguito della costruzione di un apposito altare. Cfr. SGO 1.01.19.08 = *I.Didyma* 504, del 300 d.C., proveniente dal lato sud-orientale del tempio d'Apollo a Didima, in cui il dio, stabilendo di dover ergere un altare a Soteira-Kore («Σοτήρης Κούρης τιμὴν περιβωμίδα ῥέζει»), illustra gli epiteti e i contenuti per cantarle degli inni.

⁴⁷ SGO 1.03.07.01 = SGDI IV, p. 883, n. 62 = LSAM 24; *I.Erythrai* 2, n. 205. Cfr. *l'editio princeps* di WILAMOWITZ-MÖLLENDORF 1909.

⁴⁸ In SGO 2.09.07.01 = CIG 3797 = *I.Kalchedon* 14 = FGE LXX 375-7, 1372-9. Cfr. SEG 43, 1313.

⁴⁹ In SGO 1.03.02.01, Cfr. MERKELBACH 1991, pp. 70-72; GRAF 1992, p. 267.

⁵⁰ IG IV 950 = IG IV 12 128 = POWELL, CA p. 132-6. Cfr. FURLEY, BREMER 2001, (I) pp. 227-30; (II) pp. 180-83.

parte ad interessarci è l'approvazione oracolare in στίχοι inglobata nel peana vero e proprio, e che, del peana, doveva permettere la consacrazione. «Ἰσυλλος Ἀστυλαΐδαι ἐπέθηκε μαντεύσασθα[ι] οἱ περὶ / τοῦ παιᾶνος ἐν Δελφοῖς»: a seguito della consultazione richiesta a Delfi da un tale Astylaidas per l'eventuale incisione del peana, il responso, favorevole, dette il via alla composizione da parte di Isillo di un peana ad Apollo e ad Asclepio («Ἰσυλλος...ὃν ἔποίησε εἰς τὸν Ἀπόλλωνα / καὶ τὸν Ἀσκληπιόν», vv. 1-3)⁵¹, che sarebbe poi stato messo in forma scritta («λώϊόν οἱ κα εἴμεν ἀγγράφοντι», v. 4) per il momento stesso del canto e per l'avvenire («καὶ αὐτίκα καὶ εἰς τὸν ὕστερον χρόνον», v. 5). Consentendo ad Isillo di incidere l'inno per l'attimo esatto del canto e per le occasioni a venire, Apollo sembra qui impiegare una fraseologia di molto analoga a quella che troviamo in due delle fonti indirette della *paradosis* del nostro *Inno omerico*: i versi 319-322 del *Certamen Homeri et Hesiodi* e lo scolio 1c alla seconda *Nemea* di Pindaro. In Isillo, il riempiego dello stilema innografico «ἄλλης μνήσομαι αἰδῆς», «mi ricorderò di un altro canto ancora», presente in diversi inni della silloge omerica, avviene sotto la diversa forma del motivo dello «εἰς τὸν ὕστερον χρόνον», «(perpetuerò il canto) nel tempo a venire»; con una stessa costruzione per cellule spondaiche e cretiche, nel *Certamen* si riferisce degli Ἴωνες che resero pubblico l'*Inno ad Apollo* a seguito della sua esecuzione («ῥηθέντος δὲ τοῦ ὕμνου...αὐτὸν κοινὸν ἐποιήσαντο», vv. 319-321). Gli stessi si incaricarono della sua messa per iscritto su un λεύκωμα⁵² in vista della finale consacrazione dell'ἄγαλμα nel tempio sacro ad Artemide («Δήλιοι δὲ γράψαντες...ἀνέθηκαν ἐν τῷ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερῷ», v.

⁵¹ Sulla domanda di Astylaidas all'oracolo: Or. 279 P.-W. = FURLEY, BREMER 2001, 6.4, 32-6. Per la festività ad Apollo Meleatas e ad Asclepio, cfr. T 6.4 in FURLEY, BREMER 2001, II, 180-192, con relativa bibliografia; KOLDE 2003; VAMVOURI RUFFY 2004, pp. 101-103, 168-171; FANTUZZI 2010.

⁵² Sulla tradizione del λεύκωμα delio e del suo legame col *Certamen Homeri et Hesiodi*, si veda JACOBY 1933, pp. 153-155; SBARDELLA 1999, p. 170 nota 47.

322) secondo delle modalità di pubblicazione coincidenti con quelle espresse da Apollo *Clarios* in un oracolo pergameno del II d.C.⁵³. In modo non difforme, nello scolio pindarico⁵⁴ incontriamo la figura storica dell'Omeride Cineto, che, dopo aver composto l'*Inno* ad Apollo⁵⁵, lo consacrò in onore della divinità («ἀνατέθεικεν αὐτῷ» - o piuttosto *in vece* del suo illustre predecessore, Omero, αὐτῷ?)⁵⁶. Ancora nel *Certamen*, al verso 272 e seguenti, si parla, inoltre, della consacrazione di una fiala d'argento incisa da Omero per Apollo, pegno per l'auspicata vittoria («σὺ δέ μοι κλέος αἰὲν ὀπάξεις», v. 273), e a più riprese ci si imbatte in riferimenti ad oracoli precedenti ad una grande esecuzione rapsodica, come possono essere stati quello per Isillo, e l'altro, non posseduto ma sicuramente esistito, per Cineto, esecutore a Delo e ad Atene dell'*Inno omerico*, o ancora quello per Filodamo, autore del peana per Dioniso nel 340/39 a.C.⁵⁷. Le suddette prescrizioni oracolari, quelle per Isillo, Cineto e Filodamo, aiutano a spiegare la validità rituale e performativa delle parole divine, codificate sotto forma di norme sacrali che interessavano anche il campo della purità corporea e spaziale, e il cui unico scopo era di abilitare un componimento, in termini di efficacia esecutiva e secondo una performatività del rituale⁵⁸, all'interno di uno spazio, come sappiamo da fonti indirette, catartizzato in fase preliminare.

⁵³ SGO 1.06.02.01 = CIG II, 3538 = *I.Pergamon* 324 = IGR IV 360 = SEG 31 1098. Cfr. ROBERT 1980, pp. 359-360.

⁵⁴ *sch. Pi. N. 2.1c*, pap. 29 Drachmann = Hippostratus *FGrHist* 568 F 5 Jac.

⁵⁵ Nell'ambiguo senso di 'scritto' e 'performato' cui lascia intendere il γράφειν. Cfr. LISSARRAGUE 1992 sull'ambiguità di γράφειν in quanto *scrivere* e *disegnare* in campo figurativo.

⁵⁶ Gli studi fondamentali su Cineto e sulla sua gilda omeride, comprendono, prima di SBARDELLA 2012, ALONI 1998, pp. 65-76. Contro la correzione di αὐτῷ in αὐτῷ nel testo dello scolio, si vedano CERRI 2000, p. 46 ss. e nota 42; SBARDELLA 1999, p. 173 ss.; WEST 1999, pp. 369-371; BURKERT 2001, pp. 214-216.

⁵⁷ SEG XXXII 552.

⁵⁸ STAVRIANOPOULOU 2006, p. 7.

Soffermandoci su Filodamo, a costui si concede, come si legge nella prescrizione oracolare confluita nel testo, di presentarsi al cospetto della famiglia degli dèi come testimone della natura divina di Dioniso: «δε[ῖξαι] δ' ἐγ ξενίοις ἐτεί/οις θεῶν ἱέρῳι γένει συναίμωι / τόνδ' ὕμνον», vv. 110-111⁵⁹. Negli stessi versi, si danno dei comandi relativi alle altre attività con cui completare la resa degli onori per Dioniso: ricevere l'inno, ma anche compiere pubblici sacrifici («θυσίαν τε φαίνειν», v. 112), ultimare la costruzione del tempio (v. 115 e seguenti, andati perduti) e stabilire delle competizioni per il dio («πενθετήροις δέ [π]ροπό[λοις]», vv. 131-132). Ebbene, il peana di Filodamo costituisce un interessante luogo parallelo per le parole di Apollo ai Cretesi, non ancora sacerdoti, ai vv. 486-502 dell'*Inno omerico*. Tra le varie prescrizioni, tra cui la costruzione di un'ara e delle libagioni per il dio, Apollo vi dà il consenso a cantare il peana al culmine di un processo rituale: il peana, ovvero, intonato dai Cretesi nella scena di movimento verso Delfi (vv. 515-520), immagine-*aition* della nascita del genere e, al contempo, esempio di peana mimetizzatosi nel tessuto narrativo dell'*Inno*. Alla luce di ciò, potremmo dunque leggere nelle parole prescrittive di Apollo Delfinio un riferimento interno alla pratica del consenso oracolare preliminare alla consacrazione del canto rituale in un contesto caratterizzato da ἀγνεία.

5. CONSACRARE ἀγνῶς καὶ καθαρῶς PER 'THE PUREST OF GODS': ALCUNE CONCLUSIONI

Sulla categoria empirica della ἀγνεία in riferimento alla performance, alle logiche performative e agli spazi performativi, poco ci si è soffermati, e, considerando il *corpus* omerico degli inni, rari sono i riferimenti ad essi nel

⁵⁹ Cfr. RUTHERFORD 2001, pp. 131-136.

capitale contributo di Parker⁶⁰. Per quanto Apollo, ‘*the purest of gods*’, dio tutelare nella norma catartica di Cirene, figuri come il dio maggiormente coinvolto nei processi di purificazione spaziale e corporea⁶¹, l’*Inno* in suo onore mai vi viene ricordato in relazione ad episodi di purificazione quale quello eclatante che interessò l’isola di Delo prima della grande πανήγυρις ionica. Nel presente contributo, dunque, sono state tentate delle prime riflessioni sulla storia ‘nascosta’ dell’abilitazione sacrale del ‘più performativo’ degli *Inni omerici*.

Grazie ad Isillo e a Filodamo, alle norme catartiche in esametri prim’ancora, e considerando le prescrizioni gnomiche di Apollo ai vv. 483-502 e 532-544, è stato possibile ricostruire sommariamente il tracciato dei processi di consacrazione del *prooimion* ad Apollo come dono rituale su un piano sia diacronico che sincronico, sia interno che esterno alla sua attuale forma testualizzata. Sia in questo *Inno omerico* che nel peana a Dioniso di Filodamo⁶², infatti, il dio compare per dare dei comandi indispensabili alla resa di un clima ideale per accogliere il canto (rituale e ritualizzato) in uno spazio performativo sacralizzato, ricreato mimeticamente negli *Inni* attraverso la cornice di feste religiose reali, *Theoxenia*⁶³, *Carneia* o *Delia* che fossero. Gli inni di Filodamo, di Isillo, del supposto Cineto sono esempi di composizioni letterarie performative e performanti, investite dalla categoria del catartico, onnipresente nelle norme culturali metriche più volte menzionate. Quanto all’*Inno omerico*, che pur si colloca ad un’altezza temporale lontana ancora dalla nascita di una produzione programmatica definita e settoriale, non è peregrina l’ipotesi che la sua prima registrazione

⁶⁰ PARKER 1983, in particolare pp. 192-196, in cui l’*Inno a Demetra* è menzionato in relazione al rito purificatorio della torcia che avrebbe dovuto iniziare l’individuo ad un nuovo stato di integrità.

⁶¹ *Id.*, pp. 332-356.

⁶² KAEPPPEL 39 = FURLEY, BREMER 2001, 2.5

⁶³ Cfr. JAMESON 1994; EKROTH 2002, pp. 276-86; BRUIT, LISSARRAGUE 2004.

scritta sul λεύκωμα delio, con la conseguente deposizione-pubblicazione della stele votiva nell'*Artemision* locale, dovette accompagnarsi ad un'abilitazione esecutiva e rituale del *prooimion*. Il quadro di riferimento è quello panellenico prima delio poi ateniese – così come panellenici, d'altronde, erano i santuari recanti alla loro entrata i vari προγράμματα catartici -; la cornice, quella di uno spazio ἄγνός e καθαρός adatto a rievocare il dio, perché sempre la grazia del canto «sia priva di onta», «ἔσται χάρις αἰὲν ἀμεμφής»⁶⁴.

ABBREVIAZIONI

EDELSTEIN= E.J. Edelstein, L. Edelstein (eds.) *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore 1945.

I.Lindos= C. Blinkenberg, *Lindos. Fouilles et Recherches, II. Fouilles de l'Acropole. Inscriptions*, Berlin 1941.

EGBR= *Epigraphic Bulletin for Greek Religion*.

LSAM= F. Sokolowski, *Lois Sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1955.

LSCG= id., *Lois Sacrées des Cités Grecques*, Paris 1969.

LSS= id., *Lois Sacrées des Cités Grecques. Supplément*. Paris 1962.

NGSL= E. Lupu, *Greek Sacred Laws. A Collection of New Documents*, Leiden - Boston 2005.

P.-W.= H. W. Parke, D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle* (2 voll.), Oxford 1956.

⁶⁴ SGO 1.01.19.01, 11: v. 11.

SEG= *Supplementum Epigraphicum Graecum*.

SGO= R. Merkelbach, J. Stauber (eds.), *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten* (5 voll), Munich-Leipzig 1998-2004.

BIBLIOGRAFIA

ALLEN, HALLIDAY, SIKES 1936 (1963²): T.W. Allen, W.R. Halliday, E.E. Sikes (edd.), *The Homeric Hymns*, Clarendon Press, Oxford 1936 (1963²).

ALONI 1989: A. Aloni, *L'aedo e i tiranni. Ricerche sull'Inno omerico ad Apollo*, Edizioni Dell'Ateneo, Roma 1989.

ALONI 1998: A. Aloni, *Cantare glorie di eroi. Comunicazione e performance poetica nella Grecia arcaica*, Paravia/Scriptorium, Torino 1998.

ALONI 2009: A. Aloni, *The Politics of Composition and Performance of the Homeric Hymn to Apollo*, in L. Athanassaki, R.P. Martin, J. Miller (edd.), *Apolline Politics and Poetics*, European Cultural Centre of Delphi, Athens 2009, pp. 55-63.

ASPER 1997: M. Asper, *Onomata allotria. Zur Genese, Struktur und Funktion poetologischer Metaphern bei Kallimachos*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1997.

AUBRIOT-SEVIN 1992: D. Aubriot-Sévin, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du Ve siècle av. J.-C.*, Maison de l'Orient Méditerranéen (Diffusion De Boccard), Lyon 1992.

BELAYCHE 2015 : N. Belayche, *Les performances hymniques, un 'lieu' de fabrique de la représentation du divin?*, in N. Belayche, V. Pirenne-Delforge (edd.) *Fabriquer du divin. Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l'Antiquité*, Presses Universitaires de Liège, Liège 2015, pp. 167-182.

BOCK CANO 1982: L. Bock Cano, καθάρως, ἄγνός, ἀεικής: *algunas correcciones a los lexicos desde el punto de vista de la semantica estructural*, in «Emerita» 50, 1982, pp. 121-137.

BOWDEN 2003: H. Bowden, *Oracles for Sale*, in P. Derow, R. Parker (edd.), *Herodotus and His World. Essays for a Conference in Memory of G. Forrest*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 256-274.

BREMMER 1994: J.N. Bremmer, *Greek Religion*, Oxford University Press, Oxford 1994.

BRUIT, LISSARRAGUE 2004 : L. Bruit, F. Lissarrague, s.v. «Le banquet en Grèce I. Banquets des dieux C. Les Théoxenies», *ThesCRA II*, 2004, pp. 225-229.

BURKERT 1979: W. Burkert, *Kynaithos, Polykrates and the Homeric Hymn to Apollo*, in G.W. Bowersock, W. Burkert, M.C.J. Putnam (edd.), *Arktouros: Hellenic Studies presented to B. M. W. Knox*, De Gruyter, Berlin-New York 1979, pp. 53-62.

BURKERT 1985: W. Burkert, *Greek Religion, Archaic and Classical*, Routledge, Malden, MA 1985.

BURKERT 2001: W. Burkert, *The Making of Homer in the Sixth Century B.C.: Rhapsodes versus Stesichoros*, in C. Riedweg (ed.), *Kleine Schriften I. Homerica*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, pp. 198-217.

BUTZ 1994: P.A. Butz, *Prohibitionary Inscriptions, Ἐέvoi, and the Influence of the Early Greek Polis*, in R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings of the 2nd Intern. Seminar of Ancient Greek Cult, Organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 November 1991*, Jonsered: Paul Aström, Stockholm 1994, pp. 75-95.

CALAME 1988: C. Calame, *Mythe récit épique et histoire : le récit hérodotéen de la fondation de Cyrène*, in C. Calame (ed.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Labor et Fides, Genève 1988, pp. 105-125.

CALAME 2009: C. Calame, *Apollo in Delphi and in Delos: Poetic Performances between Paeon and Dithyramb*, in L. Athanassaki, R.P. Martin, J. Miller (edd.), *Apolline Politics and Poetics*, European Cultural Centre of Delphi, Athens 2009, pp. 169-197.

CALAME 2011: C. Calame, *The Homeric Hymns as Poetic Offerings. Musical and Ritual Relationships with the Gods*, in A. Faulkner (ed.), *The Homeric Hymns: Interpretative Essays*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 334-357.

CAMERON 1995: A. Cameron, *Callimachus and His Critics*, Princeton University Press, Princeton 1995.

CARBON, PIRENNE-DELFORGE 2012: M. Carbon, V. Pirenne-Delforge, «Beyond Greek “Sacred Laws”», «Kernos» 25, 2012, pp. 163-182.

CÀSSOLA 1975: F. Càssola, *Inni omerici*, Mondadori: Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1975.

CHAMOUX 1953: F. Chamoux, *Cyrène sous la Monarchie des Battiades*, E. de Boccard, Paris 1953.

CHANIOTIS 1997: A. Chaniotis, *Reinheit des Körpers – Reinheit der Seele in den griechischen Kultgesetzen*, in J. Assmann, Th. Sundermeier (eds.), *Schuld, Gewissen und Person*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997, pp. 142-179.

CHANIOTIS 2012: A. Chaniotis, *Greek Ritual Purity: From Automatism to Moral Distinctions*, in P. Roesch, U. Simon (edd.), *How Purity is Made*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2012, pp. 123-139.

COLANGELO 2016: E. Colangelo, *Unità e struttura dell’Inno omerico ad Apollo*, in R. Di Donato (ed.), *Comincio a cantare. Contributi per lo studio degli Inni omerici*, ETS, Pisa 2016: 2-13.

CONDELLO 2007: F. Condello, *In dialogo con le Deliadi: testo e struttura tematica di H. Hom. Ap. 165-76*, «Eikasmos» 18, 2007, pp. 33-57.

D’ALESSIO 2007: G.B. D’Alessio, *Callimaco: Inni, Epigrammi, Ecale, Aitia, Giambi e altri frammenti*, 2 voll., BUR, Milano 2007⁴.

DE MARTINO 1982: F. De Martino, *Omero agonista in Delo*, Paideia Editrice, Brescia 1982.

DENNISTON 1954²: J.D. Denniston, *The Greek Particles*, Clarendon Press, Oxford 1954².

DICKIE 2002: M.W. Dickie, *Who Were Privileged to see the Gods?*, «Eranos» 100, 2002, pp. 109-27.

EKROTH 2002: G. Ekroth, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*, Kernos Supplément 12, Liège 2002.

ERCOLANI 2010: A. Ercolani, *Esiodo: Opere e giorni, introduzione, traduzione e commento*, Carocci, Roma 2010.

ERRINGTON 1993: M. Errington, *Inschriften von Euromos*, «ES» 21, 1993, pp. 15-31.

FANTUZZI 2010: M. Fantuzzi, "New Songs for "New" Gods", in M. Cuypers, J. Clauss (edd.), *Blackwell Companion to Hellenistic Poetry*, Wiley-Blackwell, Malden, MA and Oxford 2010, pp. 181-96.

FONTENROSE 1978: J. Fontenrose, *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1978.

FONTENROSE 1988: J. Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult, and Companions*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1988.

FÖRSTEL 1979: K. Förstel, *Untersuchungen zum homerischen Apollonhymnos*, Brockmeyer, Bochum 1979.

FURLEY, BREMER 2003: W.F. Furley, J.M. Bremer, *Greek Hymns*, 2 voll., Mohr Siebeck, Tübingen 2003.

GAGNÉ 2013: R. Gagné, *Ancestral Fault in Ancient Greece*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2013.

GARLAND 1992: R. Garland, *Introducing New Gods. The Politics of Athenian Religion*, Duckworth, London 1992.

GENTILI 1966: B. Gentili, *La veneranda Saffo*, «QUCC» 2, 1966, pp. 37-62.

GENTILI 1995: B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Laterza, Bari, 1984 (=1995³).

GIDDENS 1979: A. Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, University of California Press, Berkeley 1979.

GÖDDE 2011: S. Gödde, *Euphemia. Die gute Rede in Kult und Literatur der griechischen Antike*, Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg, Heidelberg 2011.

GOFFMANN 1974: E. Goffmann, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Northeastern University Press, Boston, 1974.

GRAF 1992: F. Graf, *An Oracle against Pestilence from a Western Anatolian Town*, «ZPE» 92, 1992, pp. 267-92.

GUARDUCCI 1978: M. Guarducci, *Epigrafia Graeca*, 4 voll., Libreria dello Stato, Roma 1978.

GÜNTHER 2013: L. M. Günther, *Concepts of Purity in Ancient Greece, with Particular Emphasis on Sacred Sites*, in Ch. Frevel, Ch. Nihan (edd.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean and Ancient Judaism*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 245-260.

HANDELMAN 2004: D. Handelman, *Re-Framing Ritual*, in J. Kreinath et al. (edd.), *The Dynamics of Changing Rituals*, (Toronto Studies in Religion, 20), Peter Lang, New York 2004, pp. 9-20.

HENRICHS 1998: A. Henrichs, *Dromena und Legomena. Zum rituellen Selbstverständnis der Griechen*, in F. Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Festschrift Walter Burkert*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1998, pp. 33-71.

HUMPRHEYS 2004: S.C. Humphreys, *The Strangeness of Gods: Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*, Oxford University Press, Oxford 2004.

JACOBY 1933: F. Jacoby, *Der Homerische Apollonhymnos*, Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1933.

JAILLARD 2007: D. Jaillard, *Configurations d'Hermès. Une théogonie hermaïque*, «Kernos Supplément» 17, Presses Universitaires Liège, Liège 2007.

JAMESON 1994: M.H. Jameson, *Theoxenia*, in R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings of the 2nd Intern. Seminar of Ancient Greek Cult, Organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 November 1991*, Jonsered: Paul Aström, Stockholm 1994, pp. 35-57.

JANKO 1982: R. Janko, *Homer, Hesiod and the Hymns: Diachronic Development in Diction*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

JOHNSTON 2005: S.I. Johnston, *Introduction*, in S.I. Johnston, P.T. Struck (edd.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, (Religions in the Graeco-Roman World, 155), Brill, Leiden-Boston 2005, pp. 1-28.

KAEPPEL 1992: L. Kaeppel, *Paian. Studien zur Geschichte einer Gattung* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 37), Berlin-New York 1992.

KIRK 1972: G.S. Kirk, *Aetiology, Ritual, Charter: Three Equivocal Terms in the Study of Myths*, «YCIS» 22, 1972, pp. 83-102.

KOLDE 2003 : A. Kolde, *Politique et religion chez Isyllos d'Épidaure*, Schwabe & CO AG Verlag, Basel, 2003.

KOWALZIG 2007: B. Kowalzig, *Singing for the Gods: Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford University Press, Oxford 2007.

KRÜGER, NIJHAWAN, STAVRIANOPOULOU 2005: O. Krüger, M. Nijhawan, E. Stavrianopoulou, "Ritual" und "agency": *Legitimation und Reflexivität ritueller Handlungsmacht*, (Forum Ritualdynamik, 14), Vandenhoeck & Ruprecht, Heidelberg 2005.

LISSARRAGUE 1992: F. Lissarrague, *Graphein: écrire et dessiner*, in Ch. Bron, E. Kassapoglou (edd.), *L'image en jeu de l'Antiquité à Paul Klee*, Yens-sur-Morges, Cabédita, Lausanne 1992, pp. 189-203.

LUPU 2005 (= NGSL): E. Lupu, *Greek Sacred Laws. A Collection of New Documents*, Brill, Leiden-Boston 2005.

MERKELBACH 1991: R. Merkelbach, *Ein Orakel des Apollon für Artemis von Koloe*, «ZPE» 88, 1991, pp. 70-72.

MINEUR 1984: W. Mineur, *Commentary on Callimachus' Hymn 4 to Delos*, Mnemosyne Supplément 83, Brill, Leiden 1984.

MOULINIER 1952 : L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs, d'Homère à Aristote*, Librairie C. Klincksieck, Paris 1952.

MUNN 1973: N.D. Munn, *Symbolism in a Ritual Context*, in J.J. Honigmann (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Rand McNally, Chicago 1973, pp. 579-612.

NAEREBOUT 2006: F.G. Naerebout, *Moving Events. Dance at Public Events in the Ancient Greek World. Thinking through its Implications*, in E. Stavrianopoulou (ed.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, «Kernos Supplément» 16, Presses Universitaires Liège, Liège 2006, pp. 37-67.

NAGY 2009: G. Nagy, *Perfecting the Hymn in the Homeric Hymn to Apollo*, in L. Athanassaki, R.P. Martin, J. Miller, *Apolline Politics and Poetics*, European Cultural Centre of Delphi, Athens 2009, pp. 16-29.

NAGY 2010: G. Nagy, *Homer the Preclassic*, University of California Press, Washington, DC, Cambridge 2012.

NAGY 2011: G. Nagy, *The Earliest Phases in the Reception of the Homeric Hymns*, in A. Faulkner (ed.), *The Homeric Hymns: Interpretative Essays*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 280-333.

NICOLAI 1992: R. Nicolai, *La fondazione di Cirene e i Karneia cirenaici nell'Inno ad Apollo di Callimaco*, «MD» 28, 1992, pp. 153-173.

NOCK 1958: A.D. Nock, *A Cult Ordinance in Verse*, «HSCP» 63, 1958, pp. 415-421.

PARKE, WORMELL 1956: H.W. Parke, D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*, voll. 2, Blackwell, Oxford 1956.

PARKER 1983: R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Clarendon Press, Oxford 1983.

PARKER 2000: R. Parker, *Greek States and Greek Oracles*, in R. Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 57-70.

PARKER 2004: R. Parker, *What are Sacred Laws?*, in E.M. Harris, L. Rubinstein (edd.), *The Law and the Courts in Ancient Greece*, Duckworth, London 2004, pp. 57-70.

PEEK 1971: W. Peek, *Milesische Versinschriften*, «ZPE» 7, 1971, pp. 193-226.

PETROVIC 2007: I. Petrovic, *Von den Toren des Hades zu den Hallen des Olymp. Artemiskult bei Theokrit und Kallimachos*, Brill, Leiden-Boston 2007.

PETROVIC 2012: I. Petrovic, *Callimachus' Hymn to Apollo and Greek metrical Sacred regulations*, in M.A. Harder, R.F. Regtuit, G.C. Wakker, *Hellenistica Groningana. Gods and Religion in Hellenistic Poetry. Proceedings of the Ninth Groningen Workshop on Hellenistic Poetry*, Peeters, Leuven 2012, pp. 281-306.

PETROVIC, PETROVIC 2006: A. Petrovic, I. Petrovic, "Look who is talking now!". *Speaker and Communication in Greek Metrical Sacred Regulations*, in E. Stavrianopoulou (ed.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, «Kernos Supplément» 16, Presses Universitaires Liège, Liège 2006, pp. 151-179.

PETROVIC, PETROVIC 2014: A. Petrovic, I. Petrovic, *On Ritual Pollution by Seeing: I.Lindos II 487.1-3 and Hdt. 2.37.5*, «Gephyra» 11, 2014, pp. 29-35.

PFEIFFER 1949: R. Pfeiffer, *Callimachus. Volumen II Hymni et epigrammata*, Clarendon Press, Oxford 1949.

PRETAGOSTINI 1992: R. Pretagostini, *La teoria metrico-musicali degli antichi. Metrica e ritmo musicale*, in AA.VV. *Lo spazio letterario della Grecia antica I 2. La produzione e la circolazione del testo. L'Ellenismo*, Salerno Editrice, Roma 1992, pp. 369-393.

RHODES, OSBORNE 2003: P.J. Rhodes, R. Osborne, *Greek Historical Inscriptions 404-323 BC*, Oxford University Press, Oxford 2003.

ROBERT 1980: L. Robert, *Documents d'Asie Mineure*, «BCH» 105, 1980, pp. 331-360.

ROBERTSON 2013: N. Robertson, *The Concept of Purity in Greek Sacred Laws*, in Ch. Frevel, Ch. Nihan (edd.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean and Ancient Judaism*, Brill, Leiden - Boston 2013, pp. 195-244.

RUTHERFORD 2001: I.C. Rutherford, *Pindar's Paians: A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*, Clarendon Press, Oxford 2001.

SALVO 2012: I. Salvo, *A Note on the Ritual Norms of Purification after Homicide ad Selinous and Cyrene*, «Dike» 15, 2012, pp. 125-157.

SBARDELLA 1995: L. Sbardella, *La struttura degli esametri in Esiodo, Erga 383-828*, in M. Fantuzzi, R. Pretagostini (edd.), *Struttura e storia dell'esametro*, 2 voll., Gruppo Editoriale Internazionale, Roma 1995, I, pp. 121-133.

SBARDELLA 1999: L. Sbardella, *Tra Delo e Delfi. Varianti rapsodiche nell'Inno omerico ad Apollo*, «SemRom» 2, 1999, pp. 157-176.

SBARDELLA 2012: L. Sbardella, *Cucitori di canti. Studi sulla tradizione epico-rapsodica greca e i suoi itinerari nel VI secolo a.C.*, Edizioni Quasar, Roma 2012.

SINEUX 1999 : P. Sineux, *Le péan d'Isyllos : forme et finalités d'un chant religieux dans le culte d'Asklépios à Epidaure*, «Kernos» 12, 1999, pp. 153-166.

STAVRIANOPOULOU 2006: E. Stavrianopoulou (ed.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, «Kernos Supplément» 16, Presses Universitaires Liège, Liège 2006.

STENGEL 1892: P. Stengel, *Zu den griechischen Sacralalterthümern*, «Hermes» 27, 1892, pp. 161-169.

STRAUSS CLAY 1989 (= 2006²): J. Strauss Clay, *The Politics of Olympus: form and meaning in the major Homeric Hymns*, Princeton University Press, Princeton 1989.

STRAUSS CLAY 2009: J. Strauss Clay, *The silence of the Pythia*, in L. Athanassaki, R.P. Martin, J. Miller (edd.), *Apolline Politics and Poetics*, European Cultural Centre of Delphi, Athens 2009, pp. 5-16.

VAMVOURI RUFFY 2004: M. Vamvouri Ruffy, *La fabrique du divin: Les "Hymnes" de Callimaque à la lumière des "Hymnes homériques" et des "Hymnes" épigraphiques*, «Kernos Supplément» 14, Presses Universitaires Liège, Liège 2004.

VAN STRATEN 1974: F.T. Van Straten, *Did the Greeks Kneel Before Their Gods?*, «BABesch» 49, 1974, pp. 159-189.

WEST 1975: M. L. West, *Cynaithus' Hymn to Apollon*, «CIQ» 25, 1975, pp. 40-170.

WEST 1988: M.L. West, *Hesiod: Theogony and Works and Days (A New Translation)*, Oxford University Press, Oxford-New York 1988.

WILLIAMS 1978: F. Williams, *Callimachus' Hymn to Apollo: A Commentary*, Oxford University Press, Oxford 1978.