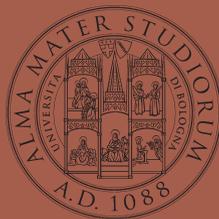


EIKASMOS

Quaderni Bolognasi di Filologia Classica
Rivista fondata da Enzo Degani

XXXIII/2022

Pàtron Editore



Alma Mater Studiorum

Sofocle o Δεξίωv? Una nota a Soph. testt. 70s. R.²

Gli otto testi che compongono la sezione *Sophocles et Aesculapius dei Testimonia vitae atque artis* di *TrGF IV* (pp. 57s.) rappresentano tutto ciò che è sopravvissuto nelle fonti antiche in merito al rapporto che legò Sofocle alla divinità medica più importante della tarda classicità¹. In base ad essi si è sviluppata, nel corso dei secoli, quella che si potrebbe definire la complessa ‘tradizione asclepiea’ all’interno della biografia di (e della mitologia su) Sofocle. Le informazioni in merito a tale argomento, contenute in questi testi, possono essere riassunte nei seguenti punti:

1. Sofocle ospitò (o ricevette la visita di) Asclepio nella propria casa in un momento imprecisato della propria vita (testt. 67, 68, 69, 174,12-15);

2. Sofocle venne fatto oggetto di un culto eroico *post mortem* da parte degli Ateniesi, in segno di gratitudine per l’accoglienza da lui riservata ad Asclepio; più specificamente, gli venne dedicato un *heroon* e gli fu assegnata l’epiclesi Δεξίωv (con il significato di ‘ricevitore’, in riferimento alla δέξις da lui riservata al dio) (test. 69);

3. Sofocle costruì un altare per Asclepio (test. 69);

4. Il nome di Sofocle era legato, per qualche motivo non meglio specificato, al tempio di Asclepio collocato nei pressi del teatro di Dioniso (test. 72);

5. Sofocle fu autore di un peana dedicato ad Asclepio, conosciuto ed eseguito almeno fino all’età imperiale (testt. 73a-b, 174,12-15);

6. Sofocle fu sacerdote di Ἄλων, un eroe non altrimenti noto, connesso in qualche modo (non del tutto chiaro) ad Asclepio (test. 1,39s.).

Sulla base di queste informazioni si è dunque costruita la narrazione secondo cui Sofocle sarebbe stato sacerdote di Asclepio, o avrebbe comunque dimostrato durante la sua vita una speciale devozione per tale divinità, che gli venne in séguito riconosciuta pubblicamente dalla comunità ateniese; in particolare, la notizia dell’accoglienza (δέξις) da lui riservata al dio di Epidaurò è stata letta come una versione mitologizzata di un suo ruolo attivo nell’introduzione del culto di Asclepio

¹ Si tratta della sezione M, che raccoglie i testt. 67-73b R.² (nel séguito del contributo, si ometterà il riferimento all’editore). A queste testimonianze Radt affianca, nell’introduzione alla rubrica, porzioni di altri due testi (testt. 1,39s. e 174,12-15) in qualità di riferimenti ulteriori sul tema. Di tutti questi passi una traduzione italiana si trova in Ugolini 2000, 231-246 (sezione *Religiosità di Sofocle*); per una traduzione inglese con commento, cf. Tyrrell 2006, 93-101 (sezione *Piety*).

ad Atene, avvenuta nel 420 a.C. e testimoniata da un'iscrizione rinvenuta nel 1888².

Come accade di consueto in materia di biografie e tradizioni riguardanti autori antichi, le informazioni riassunte in ciascuno dei punti qui elencati si sono offerte ad una nutrita e legittima schiera di dubbi interpretativi, a partire da quello, basilare, concernente la loro veridicità e attendibilità storica³.

Per la maggioranza dei punti individuati la discussione è giunta ad un'accettazione dell'informazione (punto 5), ad un suo ridimensionamento (punto 1) o ad una sospensione del giudizio per mancanza di elementi ulteriori (punti 3, 4 e 6).

Che Sofocle abbia composto un peana per Asclepio (punto 5) è del tutto verosimile. Una sua produzione di peani è menzionata dalla *Suda* (σ 815 A. = test. 2,6s. ἔγραψεν ἐλεγείαν τε καὶ παιᾶνας), e sono ben tre i *testimonia* (Philostr. VA 3,17 = test. 73a; Philostr. Iun. Im. 13 = test. 174; [Luc.] *Dem. Enc.* 27 = test. 73b) che alludono ad un componimento sofocleo di questo tipo dedicato specificamente ad Asclepio. In particolare, Philostr. Iun. Im. 13 cita testualmente un epiteto dedicato al dio in tale sede (test. 174,12s. Ἀσκληπιὸς δὲ οἶμαι οὗτος ἐγγυὸς παιᾶνά που παρεγγυῶν γράφειν καὶ “κλυτομήτης” οὐκ ἀπαξιῶν παρὰ σοῦ [*scil.* Σοφοκλέους] ἀκοῦσαι)⁴. In aggiunta a ciò, è ancora possibile leggere i resti di un ΣΟΦΟΚΛΕΟΥΣ [ΠΑΙ]ΑΝ (*IG* II² 4510 = *PMG* 737b) sul rilievo del lato sinistro del Monumento di Sarapion; tale monumento, risalente alla fine del I sec. d.C. (ma recante iscrizioni provenienti da epoche differenti, comprese tra il I e il III sec.) e situato originariamente nei pressi dell'*Asklepieion* dell'Acropoli, riporta sugli altri lati un peana composto da Sarapion di Chollidae (ricco ateniese che vinse come corego nel contesto della celebrazione degli *Asklepieia* cittadini del 174/175 d.C.) e la lista dei *παιανισταί* che componevano il Coro da lui finanziato⁵. Dal poco che rimane del testo è difficile stabilire se si tratti effettivamente del componimento per Asclepio o se sia piuttosto un

² Tale iscrizione corrisponde ad una cronaca riportata su un pilastro del cosiddetto 'Monumento di Telemachos', oggi conservato presso il Museo dell'Acropoli di Atene (*IG* II² 4960; cf. Beschi 1967/1968 e 1982). L'interpretazione maggiormente diffusa è quella proposta da Körte 1896 (e ripresa successivamente in Ferguson 1944, 85-91), secondo cui Asclepio venne introdotto ufficialmente nella città di Atene nel 420/419 a.C. sotto le mentite spoglie di un serpente sacro inviato da Epidauro come simbolo del dio; la presunta ospitalità di Sofocle si collocerebbe, secondo tale lettura, nella fase transitoria che intercorse tra l'arrivo del feticcio divino ad Atene e l'ultimazione del tempio sul versante sud-occidentale dell'Acropoli, e sarebbe consistita nella custodia temporanea del serpente sacro nella propria abitazione.

³ La prima obiezione generale mossa a questo tipo di narrazioni risale a Lefkowitz (1981); evidente – e dichiarato – è il debito di questo lavoro nei confronti di Fairweather (1974), che pone in questione l'autenticità dell'intera tradizione biografica antica, ivi compresa quella riguardante Sofocle.

⁴ L'autenticità dell'informazione è stata accettata dallo stesso Page, che riporta l'epiteto della testimonianza di Filostrato tra i frammenti sofoclei (*Soph. PMG* 737a).

⁵ La prima ricostruzione e interpretazione completa del monumento e delle relative iscrizioni risale a Oliver (1936); ad essa hanno fatto séguito numerosi interventi sulla datazione, l'identità del dedicatario e il testo delle iscrizioni: cf. e.g. Macleod 1967, 147, 237; Aleshire 1991, 49-74; Jones 1993, 41s.; Kapetanopoulos 1994.

peana differente, dedicato a Coronide, madre del dio⁶; ad ogni modo, pur non costituendo una prova dirimente in tal senso, la sopravvivenza materiale di un peana di Sofocle in età imperiale rende credibile l'esistenza e l'impiego, a distanza di secoli, di un testo analogo, e avvalora dunque le testimonianze coeve sul suo peana per Asclepio⁷.

La notizia dell'ospitalità riservata da Sofocle ad Asclepio (punto 1) conta invece, fra tutte, il più alto numero di testimonianze. Nonostante gli evemeristici tentativi moderni di leggere questa ospitalità in chiave storica, in connessione con l'introduzione del culto di Asclepio ad Atene (vd. *supra* n. 2), le fonti letterarie che riportano questa informazione (tutte di età imperiale) sono concordi nell'impiego del campo semantico della ξενία o, alternativamente, dell'ἐπιφάνεια, mentre non compare mai, significativamente, un'allusione al tema della δέξις⁸: esse parlano dunque chiaramente di una visita o apparizione da parte del dio, cioè di un evento di tipo mistico-sovrannaturale che vede Sofocle come attore passivo, e non di un fatto di tipo pratico-culturale (come l'accoglienza o, a maggior ragione, l'istituzione di un nuovo culto) compiuto attivamente da Sofocle (vd. *infra*). A prescindere dagli sviluppi di tale notizia, si può comunque osservare come un simile racconto appaia in tutto e per tutto uno dei tipici autoschediasmi che caratterizzano le tradizioni biografiche antiche⁹: l'invenzione di un aneddoto circa una gratificazione resa al poeta da parte del dio (concretizzatasi sotto forma di visita o apparizione) corrisponderebbe all'esigenza, sentita dai biografi di età ellenistica (per lo più di ambiente peripatetico), di giustificare l'esistenza del peana composto dal poeta per la divinità in questione (vd. *supra*). I racconti di visite di divinità agli uomini sono numerosi nell'antichità, e un meccanismo biografico-eziologico analogo appare in maniera evidente dal confronto con la *Vita Pindari Ambrosiana* (I 2,6-10 Dr.), in cui il biografo racconta di come Pindaro abbia dedicato un inno a Demetra (oltre ad aver innalzato un altare in suo onore, altra singolare coincidenza) dopo averne ricevuto la visione in sogno. Non si può escludere, d'altro canto, che lo stesso componimento di Sofocle potesse contenere un riferimento ad un simile evento, o addirittura che il poeta si augurasse (ad esempio, nella chiusa del peana) una visita del dio nella propria dimora; in tal caso, sarebbe ancora più semplice immaginare la ricezione, in epoca successiva, di tale

⁶ Vd. rr. 1s. (ᾧ) Φλεγύα κόρυα περιώνυμε, μάτερ ἀλεξιπό[ν]ο[ι]ο θεοῦ / (. . . .)ς ἀκλειροκόμασ .[.]ενάρξομαι [ύμ]νον ἐγεροσιβόαν. Per una rapida rassegna della letteratura sulla questione, vd. Furley-Bremer 2001, I 261s., II 219-221; ampiamente condivisibile risulta la posizione ivi difesa, e cioè che sia plausibile che il destinatario dell'inno sia Asclepio, e che la citazione della sua genealogia in apertura non rappresenti un reale ostacolo. Una discussione a parte andrebbe fatta invece per il cosiddetto Peana di Erythrae (*IG* II² 4509 = *PMG* 934), dedicato parimenti ad Asclepio e recante in apertura il medesimo epiteto κλυτόμητις menzionato da Filostrato (ma in questo caso indirizzato ad Apollo): si veda, a tal proposito, Oliver 1936, 114-122.

⁷ Risultano quindi non necessari (se non addirittura capziosi) tentativi come quelli di Haldane (1963), che mirano invece a scovare, nascosti fra le pieghe dei drammi sofoclei, indizi e richiami a testimonianza di questo aspetto della sua produzione.

⁸ Plut. *Suav. viv.* 1103a (test. 67) Σοφοκλεῖ ... ζῶντι τὸν Ἀσκληπιὸν ἐπιξενωθῆναι λόγος ἐστί, *Num.* 4,8 (test. 68) ἢ [*scil.* μετρώως ἐχαιρεν] τὸν Ἀσκληπιὸν Σοφοκλῆς ξενίζειν αὐτός τε πειθόμενος ... διὰ τὴν γενομένην ἐπιφάνειαν, Philostr. *Iun. Im.* 13 (test. 174,14s.) βλέμμα τε αὐτοῦ [*scil.* Ἀσκληπιοῦ] πρὸς σέ [*scil.* Σοφοκλέα] ... παρὰ μικρὸν ὕστερον ἐπιξενώσεις αἰνίττεται.

⁹ Così ha fatto, ad esempio, Lefkowitz (1981, 83s.).

leggenda. La versione contenuta nell'*Etymologicum Genuinum* (**AB** s.v. Δεξίων = *Et. Sym.* 129 B. = *Et. M.* 256,6 G. = test. 69), secondo cui Sofocle venne elevato alla dignità eroica con il nome di Δεξίων per aver accolto attivamente (ὑπεδέξατο) il dio nella propria casa, appare invece un'elaborazione ulteriore del mito biografico appena esposto; tale evoluzione, formatasi in un momento non precisabile (e non necessariamente più tardo rispetto alla diffusione del mito corrispettivo), si sarà sviluppata verosimilmente a partire dall'associazione di questa narrazione leggendaria con l'esistenza di un altro culto eroico legato ad Asclepio, il cui nome venne ricondotto paretimologicamente al verbo δέχομαι. Ad ogni modo, anch'essa rientra chiaramente nell'ambito di elaborazioni biografiche posteriori: vd. *infra*.

Per quanto concerne la dedica di un altare ad Asclepio da parte di Sofocle (punto 3), è giusto sottolineare l'esistenza di un epigramma 'anacreonteo' della *Palatina* (*AP* VI 145 = test. 182 βωμὸς τούσδε θεοῖς Σοφοκλῆς ἰδρύσατο πρῶτος / ὃς πλεῖστον Μούσης εἴλε κλέος τραγικῆς), che potrebbe valere come testimonianza dell'esistenza di diversi altari fatti costruire dal tragico ateniese; è inevitabile, però, ammettere anche che tale indicazione, oltre ad essere sospettosamente affine nei contenuti al già menzionato episodio della *Vita Pindari* (vd. *supra*), risulta comunque troppo generica e non può confermare in nessun modo l'informazione riportata unicamente da test. 69 (sulla cui attendibilità storica esistono, del resto, seri dubbi, come si è visto e come ci sarà modo di vedere). Analogamente, anche la notizia che vuole che il nome di Sofocle fosse legato all'*Asklepieion* dell'Acropoli (punto 4), già di per sé molto vaga, non trova né sufficienti prove, né decise smentite: Edelstein-Edelstein (1945, 120s., 245s.) non menzionano nessun legame tra il poeta ateniese e tale tempio; analogamente, Aleshire (1989, 9-11), pur riportando l'esistenza della tradizione che, già in tempi antichi, connetteva Sofocle alla fondazione e alla tutela di tale tempio, illustra poi chiaramente come esso venne in realtà costruito nel 420/419 a.C. su iniziativa privata di Telemachos, e come la sua gestione rimase appannaggio privato della sua famiglia almeno per i primi settantacinque anni, cosa che riduce ampiamente le probabilità di un coinvolgimento attivo di Sofocle¹⁰. La medesima valutazione, infine, vale anche per la notazione circa il sacerdozio dell'eroe Halon da lui detenuto (punto 6), che non trova altra testimonianza al di fuori della *Vita Sophoclis* (11 = test. 1,39); secondo quanto lì riportato, la figura di Halon (non attestata altrove) sembra essere connessa a quella di Asclepio in un qualche modo non chiarito (il testo, in tale punto, è corrotto), ed è per questo unico motivo che Radt segnala il riferimento tra i *testimonia* aggiuntivi della sezione; ciò nondimeno, sulla scorta dei ritrovamenti epigrafici corrispondenti a test. 70s., si è tentato di leggere (un po' forzatamente) insieme questi due elementi (sacerdozio di Halon da un lato, connessione con il tempio di Asclepio dall'altro) nel contesto della generale tendenza ad accreditare come vera la notizia del ruolo di Sofocle nell'introduzione del dio-medico ad Atene: su questo sviluppo, vd. *infra* n. 21.

Diverso e meno definito è invece lo *status quaestionis* circa il punto 2, inerente al culto eroico tributato a Sofocle e testimoniato unicamente da test. 69 (con

¹⁰ Anche l'analisi di Mitchell-Boyask (2008, 105-182), sulle possibili ripercussioni dell'introduzione del culto di Asclepio ad Atene (con la conseguente costruzione dell'*Asklepieion* a ridosso del Teatro di Dioniso) sulla produzione teatrale di quegli anni e in particolare sulle tragedie di Sofocle, per quanto degna di nota, non basta a spiegare l'ipotetica origine di tale nomea. Sull'argomento, si veda anche Allan 2004, 137s.

l'appoggio indiretto e, come si vedrà, problematico dei testt. 70s.). La singolarità di questa notizia, che rende il suo caso differente (e decisamente più complesso) rispetto ai precedenti, è data dal fatto che in essa sono raccolte diverse informazioni, ciascuna di diversa natura e dotata di diversi gradi di verosimiglianza e dimostrabilità; l'*Etimologico* bizantino, infatti, non si limita a testimoniare l'esistenza di un culto eroico dedicato a Sofocle, ma aggiunge anche le motivazioni che avrebbero portato ad esso (cioè l'accoglienza da lui riservata al dio Asclepio) e il dettaglio specifico dell'epiclesi Δεξίῳν (direttamente connessa alla questione dell'accoglienza) con cui il poeta eroizzato sarebbe stato venerato.

A meno di vent'anni dalla pubblicazione dello studio di Lefkowitz (1981), Connolly (1998, 14-20) ha raccolto lo spunto offerto dal suo scetticismo sulle tradizioni biografiche antiche e ha mosso l'obiezione più decisa (e, allo stesso tempo, più convincente) ad oggi proposta contro l'autenticità della notizia nel suo insieme, le cui argomentazioni possono essere condensate nei seguenti punti¹¹:

a) Non esistono casi paralleli, tra VIII e IV secolo, di individui ai quali venne tributato un culto eroico per meriti religiosi o devozionali di sorta; inoltre, ad esclusione di Omero ed Archiloco (le tradizioni su Esiodo ed Eschilo sono invece più vaghe e del tutto inaffidabili), non si riscontrano altri casi di poeti o intellettuali in genere che abbiano mai ricevuto con certezza tali onori prima dell'età ellenistica.

b) Nessuno tra gli autori che riferiscono l'aneddoto dell'accoglienza di Asclepio da parte di Sofocle fa menzione di un culto eroico a lui tributato per questo, né ricorre in nessun altro passo il nome Δεξίῳν in connessione al poeta.

c) Nessuno degli uomini che vennero storicamente elevati al rango eroico (se si esclude il caso di alcuni sovrani ellenistici) ha mai ricevuto un nuovo nome che lo designasse in qualità di eroe, bensì tutti hanno mantenuto il proprio nome 'mortale' anche nelle pratiche cultuali loro dedicate¹².

¹¹ Oltre che per questo specifico punto, l'intero articolo rappresenta in generale la migliore trattazione d'insieme sui vari aspetti della 'tradizione asclepiea'.

¹² A supporto di questo argomento Connolly (1998, 21) riporta in appendice al suo articolo una tabella (che riprende, con esclusioni ed integrazioni, un'analoga rassegna presente in Farnell 1921, 420-426) contenente un elenco di tutti i personaggi storici ai quali venne tributato un culto eroico *post mortem* fino al 336 a.C. Clay (2004), a partire dal caso di Archiloco, mira a riconsiderare l'importanza dei culti eroici dedicati ai poeti defunti (incluso quello di Sofocle/Δεξίῳν) nel mondo greco, e si propone di dimostrarne la capillare diffusione. Le sue argomentazioni, tuttavia, si basano unicamente su fonti di carattere letterario o lessicografico di epoca tarda, sulla cui attendibilità storica, pur non escludibile *a priori*, è lecito avanzare più di un sospetto; inoltre, per sua stessa ammissione, la maggior parte dei culti da lui individuati risalgono all'età arcaica (come quelli di Omero e Archiloco) o ellenistica e imperiale, mentre per il periodo compreso tra il VI e il IV secolo non si hanno notizie certe. Per questo motivo, più recentemente, Kimmel-Clauzet (2013, 187-200, 276-281) sottolinea l'eterogeneità e l'ambiguità di tali tradizioni (soprattutto in relazione alla problematica nozione di 'culto eroico') e decide di concentrarsi su singoli casi di alcuni poeti (tra cui Sofocle, del cui culto, peraltro, esclude l'autenticità) piuttosto che parlare di un trasversale 'culto dei poeti'.

d) La derivazione del nome Δεξίων dal tema dell'aoristo di δέχομαι (e, con essa, l'intera teoria dell'epiclesi di Sofocle in qualità di 'ricevitore' di Asclepio) proposta dall'*Etimologico* appare dubbia; più calzante sembrerebbe un'etimologia connessa a δεξιός e alla sua forma femminile δεξιά, intesa come 'mano destra', tradizionalmente legata ai poteri guaritivi di divinità ed eroi. È dunque probabile che esistesse un culto indipendente di natura terapeutica dedicato ad un eroe di nome Δεξίων, e che solo in un secondo momento questo suo nome sia stato rietimologizzato (inteso non più come 'benigno' o 'guaritore', bensì come 'ricevitore')¹³ e, in virtù di questa nuova interpretazione, associato a Sofocle in qualità di 'ricevitore' di Asclepio.

e) L'accoglienza del dio, riportata come motivo alla base dell'eroizzazione, è con ogni probabilità un'elaborazione biografica di natura autoschediastica, simile ad altre coniate per altri poeti antichi e nata come racconto mitologico-eziologico sulla base del peana che Sofocle dedicò ad Asclepio.

Tutti gli argomenti addotti da Connolly appaiono più che sensati, ma i vari punti raggiungono gradi di efficacia tra loro differenti, a seconda di quale fra le tre informazioni (culto eroico, accoglienza o epiclesi) affrontino. L'ultimo punto (e) è certamente il più condivisibile¹⁴; per di più, accanto al peana per Asclepio lì menzionato, è forse possibile individuare un altro potenziale spunto per l'autoschediasma dell'accoglienza del dio all'interno della produzione sofoclea, ossia il finale dell'*Edipo a Colono*: il tema dell'accoglienza di Edipo (più volte indicata con il verbo δέχομαι: cf. vv. 4, 44, 92, 487, 627, 945) e del culto *post mortem* che gli viene tributato potrebbe aver condotto, in età ellenistica, all'elaborazione di una tradizione che contemplasse per Sofocle una sorte per certi versi analoga a quella del suo eroe¹⁵. Quale che sia l'ipotesi più accreditabile, appare comunque ragionevole condividere lo scetticismo di Connolly sulle motivazioni addotte dall'*Etimologico* per il culto eroico di Sofocle. Su quest'ultimo, invece, gli argomenti portati (a, b) risultano più fragili. Il secondo, pur non essendo privo di valore, costituisce un argomento *ex silentio* e in quanto tale non può avere forza confutativa; analogamente, l'assenza di casi precedenti di poeti eroizzati non impedisce che ciò possa essersi verificato per Sofocle. Se a ciò si aggiunge il fatto che un frammento di Istro (*FGrHist* 334 F 38)¹⁶ testimonia l'esistenza di

¹³ Del resto, esempi di questo tipo di paretimologia non sono rari: cf. e.g. Ar. *Pl.* 800 Δεξίνικος.

¹⁴ Si è già avuto modo di discutere più dettagliatamente la possibile genesi di tale leggenda: vd. *supra*.

¹⁵ Cf. Lefkowitz 1981, 84; Edmunds 1996, 164-166; Markantonatos 2007, 15-19.

¹⁶ Ἴστρος δὲ φησιν Ἀθηναίους διὰ τὴν τοῦ ἀνδρὸς ἀρετὴν ψῆφισμα πεποιημέναι καθ' ἕκαστον ἔτος αὐτῶ [scil. Σοφοκλεῖ] θύειν. Tale frammento è riportato dalla *Vita Sophoclis* (test. 1,74s.) e menzionato da Radt in apparato come riferimento ulteriore per test. 69. Connolly (1998, 19s.), determinato a confutare nel suo complesso la notizia dell'eroizzazione di Sofocle, suggerisce di leggere in questa notizia un'allusione al decreto di Licurgo che disponeva di eri-

sacrifici annualmente offerti a Sofocle dalla comunità ateniese, appare ancora più difficile escludere con certezza assoluta la possibilità che Sofocle sia stato reso oggetto di un culto eroico *post mortem*. Molto più convincenti, piuttosto, sono le obiezioni rivolte contro la notizia dell'epiclesi eroica del tragediografo (c, d); se poi, oltre ad esse, si accetta il ridimensionamento, qui proposto, della δέξις del dio a elaborazione autoschediastica del racconto di un'ἐπιφάνεια, di fatto viene a mancare anche la motivazione (par)etimologica supposta alla base della scelta del nome Δεξίων da parte della comunità ateniese, e dunque la credibilità dell'epiclesi risulta fortemente compromessa.

Alla luce di queste riflessioni, si può allora concludere che, se da un lato non è da escludere che Sofocle sia stato fatto oggetto di un culto eroico, dall'altro è improbabile che questo abbia avuto come motivazione l'accoglienza di Asclepio; parimenti, e con una maggior sicurezza, è da rigettare l'idea che egli venisse venerato con il nome di Δεξίων: quest'ultimo era verosimilmente il nome riservato ad un altro eroe, e la sua associazione con Sofocle sarà stata suggerita sulla scorta della paretimologia con il verbo δέχομαι, incrociata a sua volta con la tradizione mitica dell'accoglienza del dio.

Restano oscuri (e tali sembrano destinati a rimanere) i tempi e i modi precisi che possono aver condotto all'associazione tra Sofocle e questo ignoto Δεξίων venerato sulle pendici dell'Acropoli. Certamente, come si è appena delineato, e come lo stesso *Etimologico* bizantino suggerisce, un peso non indifferente sarà stato giocato dalla già menzionata paretimologia del nome proprio con il verbo δέχομαι e dal motivo autoschediastico della δέξις di Edipo nell'ultima tragedia sofoclea, combinato con quello mitologico-biografico dell'ἐπιφάνεια di Asclepio al poeta. Si possono inoltre aggiungere, come possibili motivi di convergenza, la ricorrente designazione di Sofocle, nelle fonti antiche, come δεξιός (Ion *FGrHist* 392 F 6 = test. 75; Phryn. fr. 32 K.-A. = test. 105)¹⁷ e, non da ultimo, il fatto che nel I sec. a.C. fu effettivamente attiva nel contesto dei santuari di Amino e di Asclepio (attorno ai quali gravitò, almeno per un certo periodo di tempo, anche un culto privato di Δεξίων) un'influente famiglia ateniese facente capo a un certo Σοφοκλῆς Σουνιεύς¹⁸. Ad ogni modo, tale associazione, riportata come assodata nell'*Etymologicum Genuinum* (e quindi anteriore al IX secolo di un numero imprecisato di secoli, considerata la natura stratificata delle informazioni ivi riportate), sarà avvenuta verosimilmente in un'epoca successiva al II secolo, a cui risalgono tutte le fonti che alludono in vario grado a Sofocle o al suo legame con Asclepio senza menzionarne l'epiclesi eroica.

gere statue bronzee ai tre tragici e di mettere in scena i loro drammi secondo il testo ufficiale appositamente stabilito ([Plut.] *Vit. dec. or.* 841f = test. 156), ma va ammesso che la menzione di sacrifici è particolarmente specifica e, per di più, non è testimoniata per gli altri due poeti.

¹⁷ Sulle diverse valenze di δεξιός (inteso di volta in volta come 'abile', 'benevolo' o 'astuto') in relazione a Sofocle e, più in generale, nel linguaggio della critica letteraria, cf. Dover 1992, 7-9; Stama 2014, 203s.

¹⁸ Per la storia di questa *gens* sacerdotale, vd. Aleshire 1991, 223-234.

Nonostante tutto ciò, l'ipotesi dell'epiclesi di Sofocle proposta da test. 69 è stata accolta in maniera pressoché generalizzata (e ancora faticosa ad essere superata)¹⁹, soprattutto grazie alle due testimonianze epigrafiche (*IG II² 1252s.*) riportate da Radt come testt. 70s. Si tratta di due iscrizioni risalenti alla fine del IV sec. a.C. e rinvenute durante la campagna di scavi condotta dal Deutsches Archäologisches Institut sulle pendici occidentali dell'acropoli ateniese alla fine del XIX secolo, in quello che venne identificato come il sito di un antico *Amyneion* (cioè un tempio dedicato ad un culto eroico locale di natura terapeutica), collocato immediatamente ad ovest del più noto e più recente *Asklepieion*. Entrambi i testi riportano due decreti onorifici molto simili tra loro, emanati da una comunità religiosa privata di Atene, e la loro presenza fra i *testimonia* sofoclei rappresenta un caso molto singolare, che vale la pena esaminare. Tali iscrizioni, infatti, non menzionano mai il nome di Sofocle, né riportano notizie circa la sua considerazione coeva o postuma, e nemmeno alludono ad alcuno dei suoi scritti o ad altri poeti o personaggi a lui riconducibili (in breve, non presentano nessuna delle caratteristiche richieste ad un *testimonium*); tuttavia, il gruppo devozionale che le ha commissionate risponde, in entrambi i casi, al nome di τὰ κοινὰ τῶν ὀργεῶνων τοῦ Ἀμύνου καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ καὶ τοῦ Δεξίου²⁰: il motivo per cui vengono inserite fra i *testimonia* sofoclei risiede dunque nel fatto che esse riportano, accanto ad Asclepio, il nome di Δεξίων, cioè la presunta epiclesi di Sofocle eroizzato. Il rinvenimento di questi testi venne infatti accolto fin da subito come la sorprendente conferma della notizia riportata dall'*Etymologicum Genuinum*, ed è sulla scorta di questa interpretazione che si spiega la decisione di Radt di includerli tra i *testimonia* della sua edizione²¹.

¹⁹ Essa viene data per superata in molti interventi recenti (cf. e.g. Scodel 2012, 36; Kimmel-Clauzet 2013, 244-249; Magnelli 2017, 2); tuttavia, accanto ad alcune posizioni più moderate, come quelle di Gelli (2007, 30-34) e Mitchell-Boyask (2008, 112s.), che sostengono un'effettiva devozione particolare di Sofocle per il 'giovane' dio della medicina pur senza dare credito alla storicità dell'accoglienza e del culto eroico derivatone, esistono comunque numerosi interventi successivi agli studi di Lefkowitz e Connolly che, pur con accenti differenti, continuano a riportare come verosimile la notizia del ruolo del tragico ateniese nella promozione del culto di Asclepio o quella della sua conseguente eroizzazione: cf. e.g. Kearns 1989, 154; Clinton 1994, 17-34; Parker 1996, 175-185; Ugolini 2000, 30s.; Clay 2004, 78-80; Markantonatos 2007, 15-19; Jouanna 2007, 73-90; Tyrrell 2012, 33-36.

²⁰ Sulla natura di queste comunità private, peculiari della storia religiosa e sociale dell'Attica, oltre al già citato Ferguson 1944, si vedano Foucart 1873, 5-53; Poland 1909, 8-16; Guarducci 1935; Ustinova 1996, 227-242.

²¹ L'associazione tra le due iscrizioni e la voce dell'*Etimologico* bizantino venne suggerita originariamente da Körte (1896); particolarmente degna di nota, in tale operazione, fu la sua ulteriore proposta di intervenire sul testo del già menzionato passo della *Vita Sophoclis* (11 ἔσχε δὲ καὶ τὴν τοῦ Ἄλωνος ἱερωσύνην) per sostituire il genitivo di Ἄλων, eroe di cui non si ha altra notizia, con Ἀμύνου. Un intervento simile, anche se privo di un'effettiva giustificazione paleografica, servì a Körte per teorizzare che l'ospitalità riservata da Sofocle ad Asclepio ἐν τῇ αὐτοῦ οἰκίᾳ (T 69) fosse avvenuta in realtà nel recinto sacro di Amino, di cui il poeta sarebbe

Tuttavia, dopo gli studi di Lefkowitz (1981) e Connolly (1998), e alla luce di tutti gli argomenti qui raccolti, appare fortemente difficile poter considerare testt. 70 e 71 come una valida conferma della storicità della notizia riportata da testt. 69²². Le due iscrizioni, infatti, testimoniano unicamente l'esistenza, sul finire del IV sec. a.C., di un piccolo culto privato che venerava, tra gli altri, anche un eroe (o dio) di nome Δεξίων, ma appaiono invece inaffidabili in merito all'associazione di esso con il poeta ateniese; come osserva opportunamente Le Guen (2008), «the Byzantine note and the inscription only illuminate each other if one accepts the identification of Sophocles with *Dexion*»²³, ma proprio tale identificazione è apparsa ragionevolmente infondata sul piano storico.

Se dunque l'associazione tra le due iscrizioni e l'*Etimologico* bizantino appare difficilmente probabile, allora anche la presenza stessa dei testt. 70 e 71 all'interno

stato, secondo questa lettura, sacerdote (pp. 311-313). Inutile dire che si tratta di una proposta tanto affascinante, quanto altamente speculativa e difficilmente dimostrabile; così la pensava anche Wilamowitz (1932, 225: «das kostet einmal die Verwerfung der Überlieferung [...] und die gewaltsame Änderung von Ἄλωνος in Ἀμόνου»), ma nonostante un tanto autorevole stigma, tale interpretazione si impose in maniera generalizzata (e trovò eco anche nell'unico studio che si occupa con una certa ampiezza della figura di Amino: vd. Kustch 1913, 12-16), e viene accreditata fino a tempi relativamente recenti: cf. Ferguson 1944, 86; Walter 1953, 469-479; Aleshire 1989, 9.

²² Accanto alle obiezioni finora sollevate, è possibile aggiungere una considerazione di tipo linguistico. Si può infatti osservare come il nome Δεξίων riportato dall'*Etimologico* si declini regolarmente, mantenendo cioè la quantità lunga di ω del nominativo anche nei casi flessi (ricorre, infatti, l'accusativo Δεξίωνα), mentre nelle due iscrizioni tale nome si presenta unicamente con vocalismo breve (Δεξίονος), in un contesto epigrafico in cui non si segnala nessun altro caso di oscillazione vocalica tra ω e o. Questo dettaglio (osservato, *en passant*, anche da Connolly 1998, 6 n. 28) non risulta ovviamente determinante, soprattutto se si considera il progressivo indebolimento della sensibilità quantitativa a quest'altezza cronologica; oltre a ciò, va notato che, nella voce del *Genuinum*, la forma Δεξίων figura anche nell'*interpretamentum* al posto dell'accusativo Δεξίωνα, che potrebbe dunque essere il frutto di un adeguamento sintattico operato negli altri *Etimologici* (*Et. Sym.* e *Et. M.*) e non rappresentare necessariamente l'autentica flessione del nome. Ad ogni modo, questo fatto aggiunge, quanto meno, un ulteriore elemento di sospetto nei confronti dell'ipotesi che il nome menzionato dalle due iscrizioni sia lo stesso degli *Etimologici* bizantini. Si segnala infine, a tal proposito, un'altra iscrizione coeva e molto affine in forma e contenuto alle due in questione (*IG II² 1256*, ampiamente commentata in Schwenk 1985, 252-259), in cui uno dei destinatari del decreto emanato dagli *orgeones* (di Bendis, in questo caso) risponde al nome di Δέξιος.

²³ Jouanna (2007), recensito da Le Guen (2008), dedica un intero capitolo alla religiosità di Sofocle ricordata dalle fonti antiche (*Sophocle, l'homme religieux*, pp. 73-90); all'interno di tale capitolo, la veridicità della tradizione asclepiea viene sostenuta con fervore (e con una dichiarata insofferenza nei confronti dello scetticismo degli ultimi decenni: «malgré l'apport de documents épigraphiques sur *Dexion* [...] le scepticisme devient à la mode, un siècle plus tard», p. 756 n. 25), anche a costo di affermazioni fuorvianti (il titolo del paragrafo dedicato alle iscrizioni in questione è, anacronisticamente, *Confirmations et nouvelles données de l'archéologie et de l'épigraphie*, p. 80), dalle quali Le Guen, pur riconoscendo l'indiscusso merito della monografia, mette giustamente in guardia il lettore.

della sezione dei *testimonia* di *TrGF* IV è da porre in discussione: non esistono infatti prove certe che dimostrino che questi due testi contengano riferimenti, seppure indiretti, al poeta ateniese, ed è dunque lecito chiedersi, alla luce di questo, se e in quali termini essi debbano figurare assieme alle altre testimonianze. In effetti, sebbene anche la maggior parte degli altri testi contenuti nella sezione M si sia rivelata in vario grado storicamente inesatta, essi rientrano comunque a pieno titolo fra le testimonianze antiche sul tragico ateniese e il suo *Nachleben*; le due iscrizioni, invece, non solo suffragano una tradizione potenzialmente non corretta, ma mancano addirittura dell'elemento basilare comune agli altri testi: esse infatti, con ogni probabilità (cioè, salvo il difficile caso in cui si dia per certa la storicità della sua epiclesi eroica), non alludono in nessun modo a Sofocle o alla sua considerazione postuma.

Se fosse possibile dimostrare con assoluta certezza ciò che qui si è suggerito sulla base di argomenti storici, linguistici e letterari, e cioè che la narrazione dell'accoglienza del dio è in realtà un'elaborazione autoschediastica e che le due iscrizioni non menzionano in nessun modo il poeta, sarebbe allora corretto, da un punto di vista strettamente metodologico, estromettere testt. 70 e 71 dalla raccolta. Tuttavia, va riconosciuto che una dimostrazione definitiva è, ad oggi, in tal senso impossibile; inoltre, nella valutazione della questione, subentrano altre motivazioni di un ordine differente, che indurrebbero invece a preservare le due testimonianze, per quanto verosimilmente non pertinenti. Infatti, in nome della conservazione della storia della tradizione, sarebbe opportuno mantenere traccia di questo capitolo della storia degli studi sofoclei, a prescindere dalla sua veridicità o meno. Si pone dunque il problema di soddisfare questa duplice esigenza. Da un lato, mantenere questi testi insieme agli altri *testimonia* sofoclei, senza corredarli di una adeguata spiegazione, significherebbe avallare tacitamente l'idea che Sofocle sia stato realmente venerato come Δεξίωv, e perpetuare così la *vulgata* sopra illustrata, contro la quale sono stati portati argomenti numerosi e difficilmente contestabili. Dall'altro, la loro espunzione comporterebbe invece la rimozione forzata di un elemento che, nei fatti, ha alimentato una parte considerevole della storia della ricezione di Sofocle in età bizantina e moderna: quand'anche si riuscisse a dimostrare in via definitiva l'inesattezza di tale narrazione, rimuoverli vorrebbe pur sempre dire rimuovere un 'pezzo di vita' dall'edizione di Radt²⁴.

Di fronte a questa duplice *impasse*, le possibili soluzioni appaiono essere, quasi inevitabilmente, a loro volta due. La prima opzione, più radicale, consisterebbe nella rimozione di testt. 70s. dai *testimonia*, fintanto che non emergano prove concrete a dimostrazione del fatto che tali testi menzionino, seppure indirettamente, Sofocle;

²⁴ L'allusione è ovviamente rivolta alla celebre riflessione di Maas circa la povertà, nelle edizioni critiche, di informazioni non immediatamente necessarie ai fini della *consitutio textus* ma ugualmente utili per comprendere altri aspetti della storia della trasmissione di un testo: «es herrscht zu wenig Leben in unseren kritischen Apparaten» (Maas 1960, 16).

in tal caso rimarrebbe comunque opportuno segnalare, nell'apparato introduttivo della sezione M, l'esistenza delle due iscrizioni, così da non perdere traccia di questo aspetto della storia della tradizione sofoclea. In alternativa, in linea con un approccio più conservativo, si potrebbero mantenere i due *testimonia*, a patto però di incorporare, nell'apparato delle notazioni, una chiara avvertenza al lettore circa la natura eccezionale della loro presenza accanto agli altri testi, in qualità di *testimonia dubia*. Considerato lo stato della questione, ancorato ad una dimensione inevitabilmente speculativa, questa seconda opzione appare meno invasiva e più rispettosa della tradizione precedente, e risulta dunque, in ultima analisi, preferibile.

A tal proposito, un'ultima considerazione marginale riguarda la nota introduttiva della sezione M dei *testimonia*, dedicata ai riferimenti a testi e studi inerenti al tema (*TrGF* IV 57). In tale sede, oltre ai testimoni aggiuntivi pertinenti alla tradizione asclepiea già segnalati da Radt (testt. 1,39s., relativo al discusso sacerdozio di Ἄλων, e 174,12-15, che allude all'ἐπιφάνεια di Asclepio a Sofocle e al peana da lui composto), meriterebbero di essere citati anche Ath. XIII 603e (test. 75) e Phryn. fr. 32 K.-A. (test. 105), nei quali Sofocle è designato come δεξιός (fatto che, come si è visto, potrebbe aver contribuito all'associazione del tragico con l'eroe locale ateniese Δεξιῶν), e 'Anacr.' *AP* VI 145 (test. 182), che cita la costruzione di altari da parte di Sofocle (che potrebbe essere connessa alla sua devozione per Asclepio)²⁵. Infatti, pur non rappresentando vere e proprie allusioni al tema, questi testi hanno contribuito, al pari delle due iscrizioni tanto dibattute, alla formazione e alla diffusione della tradizione asclepiea, e meritano perciò un trattamento analogo, al fine di fornire al fruitore il maggior numero possibile di tasselli per ricostruire e valutare il complesso mosaico del rapporto che intercorse tra Sofocle e Asclepio secondo le fonti antiche²⁶.

Dip. di Studi Umanistici
Dorsoduro 3484/D, I – 30123 Venezia

LUCA BELTRAMINI
luca.beltramini@unive.it

²⁵ In alternativa, questi riferimenti potrebbero essere segnalati *ad locum* nell'apparato che Radt dedica appositamente ai rimandi interni ad altri *testimonia*. Come già suggerito, infine, va da sé che, a tutti quelli ora indicati, andrebbe aggiunto anche il riferimento alle due iscrizioni (*IG* II² 1252s., ora testt. 70s.), nel caso in cui si decidesse di espungerle effettivamente dal numero dei *testimonia*.

²⁶ Sempre in merito all'apparato introduttivo, un discorso a parte andrebbe fatto sull'aggiornamento dei riferimenti bibliografici ivi indicati (Stark 1851, 318s.; Dodds 1951, 193; Kirkwood 1958, 25s.; Lloyd-Jones 1971, 192 n. 13). Si tratta infatti, in tutti i casi, di brevi osservazioni su singoli aspetti della questione, mentre mancano rimandi ad una panoramica della 'tradizione asclepiea' nel suo insieme; negli stessi *Addenda* della riedizione di *TrGF* IV del 1999 (p. 735) è stato aggiunto un solo riferimento (Henrichs 1985, 298-301), in cui vengono riassunte le posizioni di Wilamowitz sul tema dell'accoglienza. Ciò significa che i rimandi a disposizione del lettore forniscono solo un quadro parziale della questione: mancano, in particolare, i contributi di Lefkowitz (1981, 75-87) e Connolly (1998), che, come si è visto, hanno riaperto la discussione sul tema.

Abbreviazioni bibliografiche

- Aleshire 1989 = S.B. A., *The Athenian Asklepieion. The People, Their Dedications, and the Inventories*, Amsterdam 1989.
- Aleshire 1991 = S.B. A., *Asklepios at Athens. Epigraphic and Prosopographic Essays on the Athenian Healing Cults*, Amsterdam 1991.
- Allan 2004 = W. A., *Religious syncretism. The new gods of Greek tragedy*, «HSPh» CII (2004) 113-155.
- Beschi 1967/1968 = L. B., *Il monumento di Telemachos, fondatore dell'Asklepieion ateniese*, «ASAA» XXIX/XXX (1967/1968) 381-436.
- Beschi 1982 = L. B., *Il rilievo di Telemachos ricompletato*, «Αρχαιολογικά Ανάλεκτα εξ Αθηνών» XV (1982) 31-43.
- Clay 2004 = D. C., *Archilochos Heros. The Cult of Poets in the Greek Polis*, Washington 2004.
- Clinton 1994 = K. C., *The Epidauria and the arrival of Asclepius in Athens*, in R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*, «OAth» XIII (1994) 17-34.
- Connolly 1998 = A. C., *Was Sophocles heroised as Dexion?*, «JHS» CXVIII (1998) 1-21.
- Dodds 1951 = E. D., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951 (trad. it. Firenze 1979¹, Milano 2003³).
- Dover 1992 = K.J. D., *The language of criticism in Aristophanes' Frogs*, in B. Zimmermann (ed.), *Antike Dramentheorien und ihre Rezeption*, Stuttgart 1992, 1-13.
- Edelstein-Edelstein 1945 = E.J. E.-L. E., *Asclepius. Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore 1945.
- Edmunds 1996 = L. E., *Theatrical Space and Historical Place in Sophocles' Oedipus at Colonus*, Lanham 1996.
- Fairweather 1974 = J. F., *Fiction in the biographies of ancient writers*, «AncSoc» V (1974) 231-275.
- Farnell 1921 = L.R. F., *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford 1921.
- Ferguson 1944 = W.S. F., *The Attic orgeones and the cult of heroes*, «HThR» XXXVII/2 (1944) 61-174.
- Foucart 1873 = P.F. F., *Des associations religieuses chez les Grecs. Thiasés, éranes, orgéons*, Paris 1873.
- Furley-Bremer 2001 = W.D. F.-J.D. B., *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period*, I-II, Tübingen 2001.
- Gelli 2007 = E. G., *Ippolito e Asclepio. Una nuova ipotesi per la datazione della Fedra di Sofocle*, in R. Degl'Innocenti Pierini-N. Rambaldi-E. Magnelli (edd.), *Fedra. Versioni e riscritture di un mito classico*. «Atti del convegno AICC. Firenze, 2-3 aprile 2003», Firenze 2007, 23-37.
- Guarducci 1935 = M. G., *Orgeoni e tiasoti*, «RFIC» LXVIII (1935) 332-340.
- Haldane 1963 = J.A. H., *A paean in the Philoctetes*, «CQ» n.s. XIII (1963) 53-56.
- Henrichs 1985 = A. H., *“Der Glaube der Hellenen”*. *Religionsgeschichte als Glaubensbekenntnis und Kulturkritik*, in W.M. Calder-H. Flashar-T. Lindken (edd.), *Wilamowitz nach 50 Jahren*, Darmstadt 1985, 263-305.
- Jones 1993 = C.P. J., *Greek drama in the Roman empire*, in R. Scodel (ed.), *Theater and Society in the Classical World*, Ann Arbor 1993, 39-52.

- Jouanna 2007 = J. J., *Sophocle*, Paris 2007.
- Kapetanopoulos 1994 = E. K., *The Sarapion Monument at Athens*, «Prometheus» XX (1994) 234-242.
- Kearns 1989 = E. K., *The Heroes of Attica*, London 1989.
- Kimmel-Clauzet 2013 = F. K.-C., *Morts, tombeaux et cultes des poètes grecs. Étude de la survie des grands poètes des époques archaïque et classique en Grèce ancienne*, Bordeaux 2013.
- Kirkwood 1958 = G.M. K., *A Study of Sophoclean Drama*, Ithaca 1958.
- Körte 1896 = A. K., *Die Ausgrabungen am Westabhange der Akropolis, IV. Das Heiligtum des Amynos*, «MDAI(A)» XXI (1896) 287-332.
- Kutsch 1913 = F. K., *Attische Heilgötter und Heilheroen*, Giessen 1913.
- Le Guen 2008 = B. L.G., rec. Jouanna 2007 [q.v.], «BMCR» (2008.10.22) <<https://bmcr.brynmawr.edu/2008/2008.10.22/>>.
- Lefkowitz 1981 = M. L., *The Lives of the Greek Poets*, Baltimore 1981¹ (2012²).
- Lloyd-Jones 1971 = H. L.-J., *The Justice of Zeus*, Berkeley-Los Angeles 1971.
- Maas 1960 = P. M., *Textkritik*, Leipzig 1960⁴ (1927¹) (trad. it. 1952², 2021³).
- Macleod 1967 = M.D. M., *Lucian*, VIII, Cambridge, Mass.-London 1967.
- Magnelli 2017 = E. M., *Introduction. Ancient (and Byzantine) perspectives on Sophocles' life and poetry*, in R. Lauriola-K.N. Demetriou (edd.), *Brill's Companion to the Reception of Sophocles*, Leiden-Boston 2017, 1-24.
- Markantonatos 2007 = A. M., *Oedipus at Colonus. Sophocles, Athens, and the World*, Berlin-New York 2007.
- Mitchell-Boyask 2008 = R. M.B., *Plague and the Athenian Imagination. Drama, History and the Cult of Asclepius*, New York 2008.
- Oliver 1936 = J.H. O., *The Sarapion monument and the paeon of Sophocles*, «Hesperia» V/1 (1936) 91-122.
- Parker 1996 = R. P., *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996.
- Poland 1909 = F. P., *Geschichte des Griechischen Vereinswesens*, Leipzig 1909.
- Scodel 2012 = R. S., *Sophocles' biography*, in K. Ormand (ed.), *A Companion to Sophocles*, Chichester 2012, 25-37.
- Schwenk 1985 = C.J. S., *Athens in the Age of Alexander. The Dated Laws and Decrees of 'The Lykourgan Era' (338-322 B.C.)*, Chicago 1985.
- Stama 2014 = F. S., *Frinico*, intr., trad. e comm., Heidelberg 2014.
- Stark 1851 = B. S., *Epiphaniien des Asklepios und ihre Darstellung durch die Kunst*, «Archäologische Zeitung» IX (1851) 314-320.
- Tyrrell 2006 = W.B. T., *The Suda's Life of Sophocles (Σ 815). Translation and commentary with sources*, «Electronic Antiquity» IX/1 (2006) 3-231 <<https://scholar.lib.vt.edu/ejournals/EIant/V9N1>>.
- Tyrrell 2012 = W.B. T., *Biography*, in A. Markantonatos (ed.), *Brill's Companion to Sophocles*, Leiden-Boston 2012, 19-37.
- Ugolini 2000 = G. U., *Sofocle e Atene*, Roma 2000.
- Ustinova 1996 = Y. U., *Orgeones in phratries: a mechanism of social integration in Attica*, «Kernos» IX (1996) 227-242.
- Walter 1953 = O. W., *Das Priestertum des Sophokles*, in AA.VV., «Geras Antoniou Keramopoullou», Athenai 1953, 469-479.
- Wilamowitz 1932 = U. von W.-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, II, Berlin 1932.

Abstract

This article provides an analysis of the texts collected in section M of the *testimonia* of *TrGF* IV. The historical authenticity of the heroic cult dedicated to Sophocles and, in particular, his identification with the hero Δεξιόν is questioned. In the light of these observations, the proposal is made to label testt. 70s. as *testimonia dubia* or, alternatively, to exclude them from any future edition.

SOMMARIO

I. Esegesi e critica testuale

- 9 L. RAGGIUNTI, *Note sui dativi plurali tematici nei poemi omerici*
 23 E. PAVAN, *La vestizione di Pandora in Esiodo: un'analisi comparativa*
 37 C. NERI, *Di Saffo 'ercolanese' e di altri «addenda» (prime integrazioni e correzioni a «Saffo: testimonianze e frammenti», Berlin-Boston 2021)*
 53 A. NICOLOSI, *Il ricordo in riva al mare (Sapph. fr. 96,18-20 N.): l'ambiguo volere di Afrodite tra vecchia e nuova Saffo*
 63 M. ERCOLES, «An authentic Stesichorean curiosity»: la clausola dell'epodo nello Stesicoro di Lille
 77 M. DE POLI, *Questione di vita o di morte (Theogn. 343s.)*
 83 B. GIUBILO, *Una congettura a Ipponatte (fr. 78,14 Dg.²)*
 93 F. BERARDI, *Un frammento 'quasi eschileo' (Aesch. fr. **61a R.² = Com. adesp. fr. *831 K.-A.)*
 113 L. BELTRAMINI, *Sofocle o Δεξιόν? Una nota a Soph. testt. 70s. R.²*
 127 G.F. NIEDDU, *Discorsi riportati e 'intreccio di voci': nota ad Ar. Pax 54-77*
 147 A. LORENZONI, *Fra vini e poeti: πρᾶμνιος e ἀνθοσύιας, Aristofane e gli altri (Ar. inc. fab. fr. 688 e Th. alt. fr. 351 K.-A.)*
 187 M. PELLEGRINO, *Ancora su Ar. fr. 508 K.-A.*
 191 S. CACIAGLI, *Il lessico erotico di Aristofane e «The Maculate Muse» di Henderson*
 215 M. MONGIOVI, *Lettere, figure, formule, oggetti: strategie comunicative multimediali nella geometria euclidea*
 237 V. GARULLI, *Su δῆιος/δαίιος*
 245 R. BERNINI, *Adesp. SH 993: un frammento di Filico di Corcira?*
 253 R. BATISTI, *Che cosa bolle in pentola? (Theodorid. SH 742 ap. Ath. VI 229b)*
 269 M. HARDY, *Claud. Cons. Stil. II 224: a special case of coordination?*
 273 M. COMUNETTI, *Gli scholl. II. XXIV 45 ed Eur. Hipp. 386: la comparazione letteraria come strumento critico ed esegetico nell'erudizione antica*
 291 N. ADKIN, *A note on a poem of Henry of Avranches to Emperor Frederick II (R 12,22)*
 295 F. ROSCALLA, *Lingua, dialetti e teologia nell'opera di Pacomio Rusano*

II. Storia della filologia classica

- 325 E. MAGNELLI, *Tra due mondi: Dino Pieraccioni e lo studio dei classici nell'Italia del dopo-Pasquali*
 347 H.-G. NESSELRATH, *Erinnerungen an Rudolf Kassel*
 355 R. TOSI, *Klaus Alpers (1935-2022): lessicografia e cultura*

III. Recensioni e schede**IV. Segnalazioni bibliografiche**