

# Il tema della sapienza nel *Margite* pseudo-omerico

PAOLA BASSINO

Fra le numerose opere attribuite ad Omero nell'antichità, principalmente fra l'età arcaica e l'età classica, il *Margite* è una di quelle che ha suscitato il dibattito più acceso e duraturo riguardo svariate problematiche, quali attribuzione, datazione, trasmissione, e interpretazione del testo. Il *Margite* fa parte di quei poemi, la maggior parte dei quali sono andati perduti, definiti collettivamente *παίγνια* dal filosofo neoplatonico Proclo (V sec. d. C.) nella *Vita di Omero* inclusa nel primo libro della sua *Crestomazia*<sup>1</sup>. Risalente all'età arcaica e datato dagli studiosi moderni fra l'VIII e il VI sec. a. C.<sup>2</sup>, secondo la tarda e dibattuta testimonianza di Eustrazio (circa 1050-1120) il poemetto era già in circolazione e attribuito a Omero ai tempi di Archiloco<sup>3</sup>. Si caratterizza per la sua peculiare struttura metrica, che vede una rara alternanza di giambi ed esametri<sup>4</sup>, certa-

---

<sup>1</sup> Procl. *Vit. Hom.* 9 (*Margite* T10 Gostoli): οἱ μέντοι γε ἀρχαῖοι καὶ τὸν Κύκλον ἀναφέρουσιν εἰς αὐτόν. προστιθέασι δ' αὐτῷ καὶ παίγνια τινα· Μαργίτην, Βατραχομαχίαν ἢ Μυομαχίαν, ἥ ἐν τε πακτίον αἶγα†, Κέρκωπας, Κενούς. I frammenti e le testimonianze di questi testi sono raccolti da West 2003, 224-293 sotto il nome collettivo di «Homeric apocrypha». Anche il lessico Suda, s. v. Ὀμηρος 6, attribuisce ad Omero dei *παίγνια* pur senza menzionare esplicitamente il nostro *Margite*. Si veda anche Gostoli 2007, 16 per una discussione di queste attribuzioni.

<sup>2</sup> Fra gli studiosi che più in dettaglio e più di recente hanno affrontato la questione, Gostoli 2007, 11-13 propone l'VIII o inizio VII sec. a. C.; West 2003, 227 propone il tardo VI sec. a. C.; Bossi 1986, 41-43, in linea con la sua attribuzione del poemetto a Senofane, propone il V sec. a. C. È possibile, come suggerito da alcuni studiosi, che del *Margite* siano esistite diverse redazioni, di cui sarebbero attestazione P. Oxy. 2309, P. Oxy. 3963, e P. Oxy. 3964. Si veda per esempio Forderer 1960 e Gostoli 2007, 26 ss.

<sup>3</sup> Eustr. in *EN* 6,7 (*Margite* T1 Gostoli): μνημονεύει δὲ αὐτῆς οὐ μόνον αὐτὸς Ἀριστοτέλης ἐν τῷ πρώτῳ περὶ ποιητικῆς (T3), ἀλλὰ καὶ Ἀρχίλοχος καὶ Κρατῖνος (fr. 368 K.-A.) καὶ Καλλιμαχος ἐν τοῖς Ἐπιγράμμασι (fr. 397 Pf.), καὶ μαρτυροῦσιν εἶναι Ὀμήρου τὸ ποίημα. Il nome di Archiloco è tuttavia corretto da alcuni studiosi con il nome di Aristofane, o con Ἀρχίλοχοι, il titolo di una commedia di Cratino. Si veda in proposito Gostoli 2007, 11-13.

<sup>4</sup> Stando ai frammenti disponibili, si tratta di un'alternanza che non segue un *pattern* preciso ed è molto rara nella poesia greca arcaica. Si trova in uno dei più

mente da mettere in relazione con il suo carattere eroicomico. Il protagonista è infatti l'eroe eponimo *Margite*, un uomo senza qualità vittima di diverse buffe disavventure, anche in campo sessuale<sup>5</sup>. L'attribuzione ad Omero è certamente legata a doppio filo con il frammento 1:

ἦλθέ τις ἐς Κολοφῶνα γέρων καὶ θεῖος ἀοιδός,  
Μουσάων θεράπων καὶ ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος,  
φίλης ἔχων ἐν χερσὶν εὐφθογγον λύρην.

venne a Colofone un vecchio, divino aedo,  
ministro delle Muse e di Apollo saettatore,  
tenendo in mano la lira sonora<sup>6</sup>.

Questa figura di vecchio e divino aedo che giunge a Colofone rispecchia la tradizionale rappresentazione di Omero quale appare nelle biografie del poeta, cosicché la paternità omerica del *Margite* trova fra i versi stessi del poema ispirazione e durata conferma<sup>7</sup>. Questa non fu infatti messa in dubbio almeno fino ai tempi di Aristotele, il quale notoriamente vedeva nel *Margite* addirittura un precursore della commedia, e quindi in Omero l'inventore della forma del genere comico (τὸ τῆς κωμῳδίας σχῆμα)<sup>8</sup>. In epoca più tarda si cominciarono a formulare dei dubbi sull'at-

antichi esempi di iscrizione poetica in greco, la coppa di Nestore (VIII sec. a. C.), sulla quale si veda Filos 2014, e in un componimento di Senofane di Colofone (21 B 14 DK). Per ulteriori riferimenti e analisi riguardo questa struttura metrica si rimanda a West 2003, 226 e Tsantsanoglou 2011.

<sup>5</sup> Si vedano per esempio i frammenti 7 e 8 Gostoli.

<sup>6</sup> *Margite* fr. 1 Gostoli. Testo e traduzione per i frammenti del *Margite* sono tratti da Gostoli 2007.

<sup>7</sup> Graziosi 2002, 62-79 e Condello 2007 analizzano le connessioni fra il frammento 1 del *Margite*, la biografia omerica (e la tradizione colofonia in particolare), e il problema dell'attribuzione dell'opera. Giova anche, per completezza, ricordare brevemente il dibattito a proposito della posizione di questo frammento all'interno del poema. Mentre West 2003 e Morelli 2007 ritengono che questo ne vada considerato l'esordio, Gostoli 2000 e 2007, 20-25, 44, 71-74 ipotizza che sia una σφραγίς simile a quella dell'*Inno ad Apollo* (172 ss.) che poteva trovarsi in altri punti dell'opera.

<sup>8</sup> Arist. *Po.* 1448b24 (*Margite* T3 Gostoli), passo di tutt'altro che facile interpretazione su cui si veda almeno, fra gli altri, Segoloni 1999 (secondo cui Aristotele, dando credito alla tradizionale attribuzione omerica del *Margite* e facendo di Omero il rispettabile precursore non solo della tragedia ma anche della commedia, difendeva la poesia dagli attacchi platonici), insieme alla discussione di Gostoli 2007, 16.

tribuzione omerica del *Margite*, o negandola *tout court*, o sostenendo che Omero compose sì l'opera, ma quando ancora era giovane e inesperto<sup>9</sup>. Nonostante le scarse tracce rimaste di quest'opera e della sua comunque non trascurabile influenza sulla letteratura di età successive, il *Margite* sembra dunque invitarci a formulare delle domande su tematiche complesse e importanti relative al mondo dell'epica arcaica, i suoi valori e contenuti, questioni di autorialità e canonizzazione, e rapporti fra diversi metri e diversi generi poetici; ma può anche offrire indizi per trovare risposte ad almeno alcuni di questi quesiti.

Questo contributo si propone di sottolineare come, a giudicare dai frammenti rimasti, il *Margite* dedicava spazio non solo alle disavventure comiche del protagonista, ma anche alla spiegazione della loro causa, e cioè la mancanza di σοφία di Margite. Attraverso una lettura di alcuni frammenti che evidenziano la presenza di questo tema nel poema, e tramite un confronto con altri testi poetici dell'epoca arcaica, sia epici che lirici, si vorrà mettere in luce come il *Margite* rifletta l'ideale di sapienza arcaico e pre-filosofico. Il poemetto dimostra l'importanza della σοφία per contrasto e in modo comico, illustrando quali disavventure possano accadere a coloro che ne siano sprovvisti. Uno scopo quindi piuttosto importante e serio, che la forma comica può veicolare con leggerezza, e forse proprio per questo con efficacia. Questo, come verrà illustrato nella parte finale di questo contributo, può spiegare perché certe fonti sembrino suggerire che gli antichi attribuissero al *Margite* un certo valore educativo.

Il tema della sapienza e delle competenze di Margite appare esplicitamente trattato nei frammenti 2 e 3. Il frammento 3 usa espressamente il termine σοφός per definire quel che Margite non è (*Margite* fr. 3 Gostoli = Arist. *EN* 6,7 (1141a12) *et al.*):

τὸν δ' οὐτ' ἄρ σκαπτῆρα θεοὶ θέσαν οὐτ' ἀροτῆρα  
οὐτ' ἄλλως τι σοφόν· πάσης δ' ἡμάρτανε τέχνης.

---

<sup>9</sup> D. Chr. 53,4 (*Margite* T6 Gostoli): γέγραφε δὲ καὶ Ζήνων ὁ φιλόσοφος εἰς τὴν Ἰλιάδα καὶ τὴν Ὀδύσσειαν, καὶ περὶ τοῦ Μαργίτου δέ· δοκεῖ γὰρ καὶ τοῦτο τὸ ποίημα ὑπὸ Ὀμήρου γεγονέναι νεωτέρου καὶ ἀποπειρωμένου τῆς αὐτοῦ φύσεως πρὸς ποίησιν. Non sfugge alla critica come questo sia in apparente contraddizione con la figura autoriale connessa con il frammento 1 Gostoli (per esempio Pòrtulas 2016, 24-27). Si veda anche, nelle prossime pagine, la testimonianza del *Certamen Homeri et Hesiodi*. Per una negazione più convinta della paternità omerica del *Margite*, si vedano Anon. *Vit. Hom.* 3,3 e Ps.-Plu. *Vit. Hom.* 1,5.

gli dèi non lo fecero zappatore né aratore  
né esperto in qualcos'altro; era privo di qualsiasi competenza.

Che la sapienza venisse percepita come un tema importante nel poemetto è suggerito dal fatto che una delle fonti principali di questo frammento, Aristotele, lo abbia inserito nell'*Etica Nicomachea* all'interno della sua stessa discussione del concetto di σοφία (insieme alle altre facoltà intellettive da lui identificate, cioè τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, e νοῦς). Il filosofo distingue fra σοφία settoriale di tipo pratico e quella generale di tipo teoretico, sottolineando come il protagonista del poemetto omerico non sia stato fornito dagli dèi di alcuna abilità particolare<sup>10</sup>. Senza addentrarsi nelle implicazioni filosofiche della categorizzazione aristotelica<sup>11</sup>, giova qui notare come Aristotele riconosca la presenza del tema della σοφία nel *Margite*, e lo consideri uno strumento degno di essere menzionato nella sua riflessione filosofica (e non solo in quella letteraria, come nel sopracitato passo della *Poetica*). Ma più specificamente, sfruttandolo all'interno della sua distinzione fra sapienza particolare e sapienza generale, e citando il verso in cui si dice di Margite che «gli dèi non lo fecero zappatore né aratore», il filosofo mette anche in luce come alla base della concezione della σοφία delineata nel poemetto vi sia una forte componente di esperienza settoriale e una dipendenza dal volere degli dèi. Queste caratteristiche, si vedrà fra poco, si trovano in altri frammenti del *Margite* e sono un riflesso della concezione della σοφία arcaica e pre-filosofica.

Anche il dialogo pseudo-platonico *Alcibiade 2* colloca alcuni versi dal *Margite* nel contesto di una riflessione sul tema della sapienza, più precisamente nella discussione sulla possibilità di «conoscere male» (ἐπίστασθαι κακῶς). Socrate, il personaggio del dialogo a cui è affidata questa riflessione, sostiene che il conoscere male non sia possibile, e chiama in causa il divino e «sapiantissimo» (σοφώτατον) Omero citando il seguente verso dal *Margite* (*Margite* fr. 2 Gostoli = Pseudo-Platone, *Alcibiade 2* 147b):

πόλλ' ἤπιστατο ἔργα, κακῶς δ' ἤπιστατο πάντα.  
conosceva molti lavori, ma li conosceva tutti male<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Arist. *EN* 6,7: εἶναι δέ τινας σοφοὺς οἰόμεθα ὅλως, οὐ κατὰ μέρος οὐδ' ἄλλο τι σοφούς, ὥσπερ Ὀμηρός φησιν ἐν τῷ Μαργίτη.

<sup>11</sup> Per questo rimando alla breve ma esauriente analisi di Reeve 2013, 63-65.

<sup>12</sup> Ps.-Pl. *Alc.* 2 147b: οὐ γὰρ δήπου Ὀμηρόν γε τὸν θεϊοτάτον τε καὶ σοφώτατον ποιητὴν ἀγνοεῖν δοκεῖς, ὡς οὐχ οἶόν τε ἦν ἐπίστασθαι κακῶς· ἐκεῖνος γάρ

Nonostante il carattere leggero del *Margite*, alcuni suoi versi potevano dunque essere usati all'interno di discussioni su un tema importante come la sapienza; e anche il verso trasmesso dallo Pseudo-Platone, così come la citazione aristotelica, aiuta a delineare le caratteristiche principali della σοφία presentata nel poemetto. La settorialità e la specializzazione appaiono ancora fattori determinanti. Come nel frammento 3 si dice che Margite non era σοφός in nulla e non possedeva una competenza o un mestiere particolare, così anche nel frammento 2 Margite è privo della vera sapienza in quanto manca di una specializzazione: egli conosce sì molti lavori, ma tutti male!<sup>13</sup>

Ma quale posizione occupa l'idea di sapienza che emerge dal *Margite* nel suo più ampio contesto letterario e culturale? Partiamo da un confronto con i poemi omerici canonici. La parola σοφός non appare mai nell'*Iliade* o nell'*Odissea*, ma σοφία sì, in una singola ma utile occorrenza (*Iliade* 15,410-413)<sup>14</sup>:

410      ἄλλ' ὥς τε στάθμη δόρυ νήιον ἐξιθύνει  
           τέκτονος ἐν παλάμησι δαίμονος, ὅς ῥά τε πάσης

---

ἐστιν ὁ λέγων τὸν Μαργίτην [...]. Anche in questo caso, come per Aristotele, la citazione non è priva di forti implicazioni filosofiche e il testo sembra addirittura re-interpretare il senso del verso per accomodarle. Come spiegato nel commento di Gostoli 2007, 74 ss. Socrate afferma che ciò che Omero intende dire in realtà è che Margite conosce molti lavori, ma è un male per lui conoscerli tutti, cosicché il senso dei versi viene reso coerente con la teoria espressa da Socrate nel passo che li precede: «il sapere molte cose (πολυμαθία), quando non è accompagnato dalla scienza di ciò che è il meglio sempre in ogni caso (ἐπιστήμη), poche volte è utile e spesso danneggia» (146d7-148a8).

<sup>13</sup> C'è poi un altro verso che può forse essere messo in relazione ai due frammenti appena discussi, *Margite* fr. 5 Gostoli (Zenob. 5,68 *et al.*): πὸλλ' οἶδ' ἄλω-  
 πηξ, ἄλλ' ἐχίνος ἐν μέγα («la volpe conosce molti espedienti, il riccio sa una cosa sola, grande»). Attribuito dagli antichi sia ad Omero che ad Archiloco (si veda Lavigne 2016, 97), gli editori moderni lo hanno collegato al *Margite* su base metrica e contenutistica. In esso si contrappone la varietà di metodi difensivi posti in atto dalla volpe a quello conosciuto dal riccio (il chiudersi su se stesso), unico sì ma sempre efficace. Sembra plausibile che il messaggio sia simile ai frammenti 2 e 3: la competenza e la sapienza devono essere non sparpagliate su diversi fronti, ma solidamente focalizzate su uno. Si veda anche il commento di Gostoli 2007, 77.

<sup>14</sup> Aristarco notò che la parola σοφία in questo passo è un *hapax* nei poemi omerici, ed è riferito non a una conoscenza teoretica ma pratica (sch. b ad 15,412: ὅτι ἅπαξ ἐνταῦθα σοφίαν ὠνόμασε, καὶ οὐ τὴν λογικὴν ἀλλὰ τὴν τεκτονικὴν τέχνην). Si veda la discussione di Janko 1992, 271.

εὖ εἰδῆ σοφίης ὑποθημοσύνησιν Ἀθήνης,  
ὥς μὲν τῶν ἐπὶ ἴσα μάχῃ τέτατο πτόλεμός τε.

Come la livella appiana il legno della nave nelle mani di un abile artigiano, che possiede bene ogni competenza grazie ai consigli di Atena, così guerra e battaglia per loro si trascinavano eque.

A questo punto del libro quindicesimo dell'*Iliade*, gli Achei e i Troiani sono impegnati in battaglia, ma nessuna della due schiere riesce a prevalere sull'altra. Il poeta impiega una similitudine per illustrare che il combattimento sta procedendo in modo equo e piano come il legno della nave dopo che vi è passata la livella di un artigiano. È proprio quest'artigiano (τέκτων, verso 411) l'unica figura nel poema a cui viene attribuita la σοφία, per grazia di Atena. Il *Margite*, dunque, condivide la stessa visione della sapienza dell'*Iliade*, dove appare come un sapere tecnico e specializzato, che è per chi ne è in possesso un dono offerto dagli dèi<sup>15</sup>.

Questa visione, peraltro, viene condivisa dalla poesia arcaica più in generale. La parola σοφός (o altre dello stesso campo semantico) viene usata, per esempio, da Esiodo in relazione alla navigazione e da Archiloco al timoniere; da Teognide in connessione con la metallurgia; e anche da Solone e Ibico, fra gli altri, a proposito della poesia<sup>16</sup>. Essere σοφός è una

<sup>15</sup> L'importanza, per gli eroi omerici, dell'essere competenti ed anzi eccellere in un campo specifico è anche enfaticizzata dall'uso di certi epiteti che evidenziano un'abilità particolare in virtù della quale un eroe si distingue dagli altri. Yamagata 2012, 448, spiega come molti epiteti rappresentino delle caratteristiche uniche o quasi di un individuo, che verranno poi amplificate nel testo e influenzeranno dunque lo sviluppo dell'azione. Si veda anche Hainsworth 1993, 45, il quale sottolinea che «heroes ... embody one trait of character and, being supermen, embody it to excess».

<sup>16</sup> Hes. *Op.* 649: οὐτέ τι ναυτιλῆς σεσοφισμένος οὐτέ τι νηῶν; Archil. fr. 211 West: τριαιναν ἐσθλὸς καὶ κυβερνήτης σοφός; Thgn. 119-120: χρυσοῦ κιβδηλοῖο καὶ ἀργύρου ἀνσχετὸς ἄτη, / Κύρνε, καὶ ἐξευρεῖν ῥάδιον ἀνδρὶ σοφῶ; Ibyc. 151,23 Davies: Μοῖσαι σεσοφι[σ]μέναι; Sol. fr. 13,51-52 West: ἄλλος Ὀλυμπιάδων Μουσέων πάρα δῶρα διδαχθεῖς, / ἱμερτῆς σοφίης μέτρον ἐπιστάμενος. Per una lista più esauriente delle occorrenze arcaiche di σοφία e termini connessi si veda Kerferd 1976, 26, West 1978, 319, Kurke 2011, 98 n. 7. La testimonianza di Esiodo è particolarmente interessante in quanto conferma tutte le caratteristiche principali della sapienza arcaica emerse dalla presente analisi. Il poeta sottolinea la settorialità della σοφία arcaica sostenendo di non essere σεσοφισμένος nella navigazione; allo stesso tempo, Esiodo rimarca l'importanza dell'aiuto divino

dote, un dono, che si applica a diverse sfere; il discrimine non è tanto il dominio su cui si possiede o esercita la sapienza, ma l'eccellenza che vi si dimostra, e – si può aggiungere, seguendo le riflessioni di Helms – il contributo che il σοφός offre all'avanzamento della società sulla base della sua competenza, creando e trasformando oggetti o energie e imponendo ordine e civiltà sul caos<sup>17</sup>.

La sapienza nel mondo epico arcaico è dunque legata all'azione e all'effetto tangibile e positivo di questa, cosicché l'eroe deve dimostrare di essere tale non solo a parole ma anche compiendo atti eroici. Questo traspare, per esempio, dall'insegnamento che Fenice impartisce ad Achille: essere un buon oratore ma anche un buon esecutore di azioni (*Il.* 9,443: μύθων τε ῥήτηρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων)<sup>18</sup>. Anche questo aspetto della sapienza arcaica è visibile, sempre per contrasto, nel *Margite*, sul cui protagonista si dice infatti (*Margite* fr. 4 Gostoli = Teodoro Metochita, *Miscellanea* 76 p. 510 Müller Kiessling):

μηδὲν πονέων τε μηδενός τ' ἐπαῖων

non si impegna in nessun lavoro e non si intende di nulla<sup>19</sup>.

---

(delle Muse in particolare) grazie al quale acquisisce sufficiente competenza a proposito di navigazione da poter parlarne nella sua poesia – un ambito nel quale, sempre grazie alle Muse, ha invece una competenza tale da aver trionfato in un prestigioso agone poetico. La σοφία umana è dunque, per Esiodo, legata a un ambito particolare, e sono gli dèi a concederla e decidere quale ne sia l'ambito: navigazione, poesia, entrambi, o nessuno. Questo è peraltro un passo denso di significati meta-poetici con il quale Esiodo ha voluto sancire la sua σοφία poetica in modo competitivo, e che ha ispirato la leggenda dell'agone poetico con Omero. La letteratura in proposito è vasta, ma si veda almeno Bassino 2018, specialmente pp. 5-7, e la bibliografia ivi citata. Si veda anche Griffith 1990, 188-190 più generalmente per l'importanza della σοφία nella poesia arcaica come criterio nelle competizioni.

<sup>17</sup> Helms 1993, in particolare 69-87. Per altri studi sulla σοφία in età arcaica e il suo sviluppo, si vedano, fra gli altri, Lloyd 1987 e Laks 2018. Particolarmente rilevante è lo studio della sapienza pre-filosofica proposto da Kurke 2011, 95-124, che a pagina 98 definisce σοφία come «supreme skill in some domain» e osserva che «precisely because of its divine sources and fields of application, we might say simply that σοφία is always a superlative».

<sup>18</sup> Klooster 2018, 65 studia l'importanza di questo concetto per la definizione dell'ideale eroico in Omero. Più in generale sull'importanza dell'azione nel mondo epico, si vedano anche le considerazioni di Hainsworth 1993, 47.

<sup>19</sup> Il verso come proposto da Gostoli è una ricostruzione a partire dal testo di Teodoro: καὶ ξυμβαίνει πολλάκις δυσπραγῆματα, καὶ βιωτέον ἂν εἴη, εἰ καὶ ὄλω

Margite non solo non sa nulla, ma non sa nemmeno fare nulla. La conseguenza della sua mancanza di sapienza è catastrofica, ma se questo nell'epica eroica si tradurrebbe, per esempio, in una sconfitta o morte in battaglia, per Margite si traduce in qualcosa di certamente più leggero e dall'effetto comico, cioè nel non sapere come fare per unirsi sessualmente alla moglie, se l'avesse generato il padre o la madre, o contare oltre al cinque<sup>20</sup>. Si vede dunque come il *Margite*, ancora tramite un ribaltamento comico, sottolinei un altro valore fondamentale del mondo epico, e cioè la capacità di usare la propria sapienza a scopi pratici<sup>21</sup>.

Se poi consideriamo che la sapienza degli dèi, che è fonte di quella dei mortali, è infinita, il carattere di limitatezza della sapienza di tutti i mortali, e quindi anche di Margite, appare ancora più spiccato. Nel libro secondo dell'*Iliade* il poeta si trova di fronte a una grande sfida poetica, che dichiara di non poter vincere senza l'aiuto delle onniscienti Muse: il catalogo delle navi. Si veda in particolare *Iliade* 2,484-488:

485 Ἔσπετε νῦν μοι, Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι  
 ἡμεῖς γὰρ θεαὶ ἐστέ, πάρεστέ τε, ἴστέ τε πάντα,  
 ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν  
 οἳ τινες ἡγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν.

Ditemi ora, o Muse che avete dimora sull'Olimpo – infatti voi siete dee, siete presenti, e sapete tutto, mentre noi udiamo la fama ma non

---

εἶη, κατὰ τὸν Ὀμήρου Μαργίτην, μηδὲν πονοῦντα μηδενὸς ἐπαῖοντα. È anche plausibile però, come spiega la stessa Gostoli (2007, 76), che questa di Teodoro non sia una citazione di un verso (riadattato alla prosa) del *Margite*, ma un semplice riassunto del contenuto del poemetto o più in particolare dei frammenti 2 e 3. In ogni caso, ciò che interessa in questo contesto è l'enfasi che la nostra testimonianza pone sulla mancanza di azione da parte di Margite, oltre che sulla sua mancanza di sapienza.

<sup>20</sup> Frammenti 6, 7, 8 Gostoli.

<sup>21</sup> Che Margite fosse famoso in antichità per la sua mancanza d'azione, e anzi fosse il nullafacente per antonomasia, è dimostrato anche da altre fonti. Eschine, nella sua *Contro Ctesifonte* 160 (T18 Gostoli), ricorda come Alessandro Magno fu paragonato da Demostene a Margite quando si dimostrò contento di stare fermo in Macedonia invece di intraprendere azione militare. Si veda anche Plu. *Dem.* 23,1-2 (T19 Gostoli). Il paragone fra Alessandro e Margite è ancor più efficace quando si pensa che Alessandro aveva una venerazione per Achille, personaggio agli antipodi di Margite. Per una discussione rimando a Moloney 2015 e Efstathiou 2016, 118.

abbiamo visto nulla – quali fossero i comandanti e signori degli Achei.

Questa invocazione alle Muse, come le altre presenti nel poema, è situata in un punto critico della narrazione, in cui il poeta necessita di conoscenza dettagliata e specifica di un passato non vissuto in prima persona<sup>22</sup>. Le Muse sono dee presenti sempre e ovunque e per questo sanno ogni cosa, mentre il poeta non ha conoscenza diretta di nulla e ha bisogno di loro: il contrasto fra ἴστέ τε πάντα (riferito alle Muse) e οὐδέ τι ἴδμεν (riferito al poeta), posti enfaticamente nel finale di due versi successivi, non potrebbe essere più chiaro<sup>23</sup>. Vale la pena confrontare questo verso iliadico con uno dei frammenti del *Margite* discussi sopra:

<i>Iliade</i> 2,485	ὕμεις γὰρ θεαί ἐστε, πάρεστέ τε, ἴστέ τε πάντα
<i>Margite</i> fr. 2	πόλλ' ἠπίστατο ἔργα, κακῶς δ' ἠπίστατο πάντα

Entrambi gli esametri hanno lo scopo di illustrare che cosa e quanto i soggetti interessati conoscano, e usano anche parole o suoni identici o affini (si confrontino soprattutto le due parti finali, ἴστέ τε πάντα e ἠπίστατο πάντα). In entrambi i casi, poi, si parla di una conoscenza vasta, o immensa – che viene però negata in chiusa, inaspettatamente e quindi comicamente, a *Margite*. Se non è possibile provare che nel verso del *Margite* ci sia un rimando esplicito e certo al verso iliadico, e se è comunque vero che tutti i mortali (non solo *Margite*) possiedono una sapienza limitata, si può però affermare che la riflessione sulla sapienza del protagonista presentata nel nostro poemetto è sviluppata in termini noti e familiari all'audience arcaico dell'epica omerica, e chi avesse percepito un'eco seppur indiretta del verso iliadico e quindi confrontato la sapienza di *Margite* con quella delle Muse avrebbe potuto godere di un ulteriore livello di allusione intertestuale e comica.

---

<sup>22</sup> Questo viene notato da Brügger-Stoevesandt-Visser 2010, 140-141, i quali elencano anche le altre rilevanti invocazioni alle Muse nell'*Iliade*: 1,1-7, 2,761-762, 11,218-220, 14,508-510, 16,112-113.

<sup>23</sup> Su questo verso e le sue implicazioni sul lavoro del poeta si veda l'analisi di Graziosi-Haubold 2010, 1-8, e Clay 2011, 14-37. Il contrasto, presente in questi versi, fra conoscenza umana (in particolare quella aedica) e conoscenza divina viene sottolineato anche da Brügger-Stoevesandt-Visser 2010, 141. Un altro verso usato nella poesia epica per indicare l'onniscienza delle Muse, ma anche di Calcante, è il formulaico τὰ τ' ἔόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἔόντα: si veda *Il.* 1,70 e *Hes. Th.* 38 (e *Th.* 32 in forma abbreviata).

Alla luce di questa discussione, si può forse comprendere perché alcune testimonianze, benchè tarde, sembrano suggerire che in antichità l'opere venisse apprezzata non solo per la sua comicità, ma anche per il suo possibile uso e valore educativo. Rispetto alla composizione del *Margite*, il *Certamen* afferma che (*Certamen Homeri et Hesiodi* 2 = T4 Gostoli):

Κολοφώνιοι δὲ καὶ τόπον δεικνύουσιν, ἐν ᾧ φασιν αὐτὸν γράμματα διδάσκοντα τῆς ποιήσεως ἄρξασθαι καὶ ποιῆσαι πρῶτον τὸν Μαργίτην.

Gli abitanti di Colofone mostrano anche il luogo dove, dicono, cominciò a comporre poesia quando insegnava la scrittura, e compose per primo il *Margite*.

Il *Certamen* è un'opera che, nel narrare la biografia di Omero ed Esiodo e il loro agone poetico, usa materiale risalente a diversi periodi, ma la sua composizione sembra risalire al II sec. d. C.<sup>24</sup> Nel passo appena citato, raccoglie la tradizione testimoniata anche in altri testi dell'epoca (per esempio, il già menzionato D. Chr. 53,4) che colloca il *Margite* nella fase giovanile della creatività del poeta quasi a giustificarne il tono e il contenuto, ma allo stesso tempo raccogliendo e confermando la tradizione, legata proprio al *Margite*, che collega Omero a Colofone<sup>25</sup>. Ma è interessante notare anche che, secondo il *Certamen*, la composizione del poemetto viene messa in relazione con l'attività didattica di Omero, che a quel tempo era un insegnante<sup>26</sup>. Un'altra testimonianza inerente a questo tema è

<sup>24</sup> In *Cert.* 3 viene citato l'imperatore Adriano e questo è l'unico appiglio cronologico che offre un *terminus ad o post quem* per la datazione dell'opera. Lo studio più recente sul *Certamen* è quello di Bassino 2018, e si vedano in particolare p. 115 e rimandi ivi contenuti per la stratificata composizione del testo, la sua datazione, e le varie fonti usate.

<sup>25</sup> Su Colofone e il frammento 1 del *Margite* in connessione con la biografia omerica si veda sopra. Il *Margite* viene menzionato anche in un altro passo del *Certamen* (5), da dove emerge ancora una volta come esso fosse la prima opera di Omero, e più precisamente l'unica che il poeta avesse composto prima di affrontare l'agone poetico contro Esiodo (τινὲς δὲ συνακμάσαι φασὶν αὐτοὺς ὥστε καὶ ἀγωνίσασθαι ὁμοσε <γενομένους> ἐν Αὐλίδι τῆς Βοιωτίας. ποιήσαντα γὰρ τὸν Μαργίτην Ὅμηρον περιέρχεσθαι κατὰ πόλιν ῥαψφδοῦντα...). In un certo senso, sembra che il *Certamen* usi le tradizioni riguardanti la produzione giovanile di Omero per giustificare la relativa inesperienza del poeta che lo porterà a essere notoriamente sconfitto dal rivale, e questo può spiegare perché pur parlando della tradizione colofonia il testo non consideri l'autorevole figura del vecchio e divino aedo che giunge a Colofone attestata nel fr. 1.

<sup>26</sup> A questo proposito, può forse essere interessante considerare anche la testimonianza di un'altra biografia omerica di età imperiale, quella dello Pseudo-

quella della biografia omerica pseudo-erodotea<sup>27</sup>, la quale, pur non menzionando il *Margite* esplicitamente, fa riferimento al valore educativo dei *παίγνια* del poeta – e, come indicato all’inizio di questo contributo, alcune fonti annoverano fra essi il *Margite*. Secondo la biografia pseudo-erodotea, Omero viene ospitato da un uomo di Chio, il quale non tarda a riconoscere la sapienza del poeta e per questo decide di affidare a lui l’educazione dei propri figli (Pseudo-Erodoto, *Vita di Omero* 24)<sup>28</sup>:

τούτους οὖν αὐτῷ παρατίθεται παιδεύειν· ὁ δὲ ἔφηρσε ταῦτα. καὶ τοὺς Κέρκωπας καὶ Βατραχομαχίην καὶ Ψαρομαχίην καὶ Ἑπταπακτικὴν καὶ Ἐπικιχλίδας καὶ τᾶλλα πάντα ὅσα παίγνια ἐστὶν Ὀμήρου ἐνταῦθα ἐποίησε παρὰ τῷ Χίῳ ἐν Βολισσῷ· ὥστε καὶ ἐν τῇ πόλει περιβόητος ἤδη ἐγένετο τῇ ποιήσει.

...lo incaricò di educarli, e lui lo fece. Così compose i *Cercopi*, la *Batracomiomachia*, la *Psaromachia*, l’*Heptapactiche*, *Epicichlides*, e tutti quegli altri poemi giocosi che sono di Omero, lì, presso l’uomo di Chio a Bolisso, cosicché divenne già famoso per la sua poesia anche in città.

In occasione di questo incarico educativo Omero sceglie di comporre dei *παίγνια*: questi poemetti che trattano di divertenti battaglie fra animali o altri argomenti leggeri vengono considerati adatti, anzi evidentemente addirittura più adatti dell’*Iliade* o l’*Odissea*, alla sua attività didattica<sup>29</sup>.

---

Plutarco (per la datazione si veda Ramos Jurado 1986). Ps.-Plu. *Vit. Hom.* 1,5 (T8 Gostoli): ἔγραψε δὲ ποιήματα δύο, Ἰλιάδα καὶ Ὀδύσειαν, ὡς δὲ τινες, οὐκ ἀληθῶς λέγοντες, γυμνασίας καὶ παιδείας ἔνεκα Βατραχομομαχίαν προσθείς καὶ Μαργίτην. L’uso di questa testimonianza richiede però le dovute cautele in quanto la lezione *παιδείας* accettata da Kindstrand, il cui testo è qui riportato, è trasmessa da un solo manoscritto; tutti gli altri riportano la lezione *παιδιάς*, focalizzando dunque sull’aspetto ludico dei due poemetti e non su quello educativo (si veda l’apparato critico *ad loc.* in Kindstrand 1990, 5 e anche nell’edizione di Allen 1912, 244). Si può però almeno affermare che la presenza stessa della lezione *παιδείας*, che sia essa quella corretta o un banale errore, dimostra che alcuni contesti potevano effettivamente percepire il valore educativo dell’operetta.

<sup>27</sup> Essa pure, probabilmente, di epoca imperiale (si veda Kirkland 2018, 304 per il più recente riassunto del dibattito). Sul soggiorno di Omero a Chio narrato in questo passo si veda Nagy 2010, 60-66.

<sup>28</sup> Il testo riportato è quello di Vasiloudi 2013.

<sup>29</sup> La *Batracomiomachia*, di epoca imperiale (si veda da ultimo Christensen-Robinson 2018), è l’unico di questi poemi a sopravvivere nella sua interezza e racconta di una battaglia fra rane e topi; la *Psaromachia*, letteralmente *Battaglia degli Storni*, doveva essere di carattere simile; i *Cercopi* sono, nella mitologia, due gemelli briganti che causano divertenti disavventure a Eracle; gli altri due titoli

Margite, pur nella sua mancanza di sapienza, ha molto da insegnare. Il poemetto ci fa infatti riflettere, non meno di altre opere coeve, su che cosa sia la σοφία per i Greci dell'età arcaica – per i mortali è un sapere specializzato, donato dagli dèi (la cui σοφία è invece infinita), e che permette a chi ne sia in suo possesso di distinguersi dagli altri e apportare un contributo unico all'avanzamento della società. Lo fa, però, usando un veicolo diverso rispetto ad altra letteratura, più leggero ma ugualmente se non maggiormente efficace, e cioè la comicità delle disavventure di Margite, che illustrano i rischi a cui va incontro chi non può definirsi σοφός. Forse in virtù di questo, alcune fonti antiche riconoscevano al *Margite* un valore educativo oltre a delle spiccate qualità letterarie. Non vi è quindi da stupirsi che il poema, per lungo tempo, fosse considerato opera di Omero, il «vecchio, divino aedo».

### Bibliografia

- Allen 1912 = T. W. Allen, *Homeri opera*, 5, Oxford 1912.  
 Bassino 2018 = P. Bassino, *Certamen Homeri et Hesiodi: a commentary*, Berlin - New York 2018.  
 Bossi 1986 = F. Bossi, *Studi sul Margite*, Ferrara 1986.  
 Brügger-Stoevesandt-Visser 2010 = C. Brügger - M. Stoevesandt - E. Visser, *Zweiter Gesang (B), Faszikel 2 Kommentar*, in A. Bierl - J. Latacz (edd.), *Homers Ilias. Gesamtkommentar*, Berlin - New York 2010.  
 Christensen-Robinson 2018 = J. Christensen - E. Robinson, *The Homeric Battle of the Frogs and Mice*, London 2018.  
 Clay 2011 = J. S. Clay, *Homer's Trojan Theater: space, vision, and memory in the Iliad*, Cambridge 2011.  
 Condello 2007 = F. Condello, *Riordinare una biblioteca orale: Omero ciclico, Omero girovago e il problema delle "doppie attribuzioni"*, in A. M. Andrisano (ed.), *Biblioteche del mondo antico*, Roma 2007, 14-35.  
 Efstathiou 2016 = A. Efstathiou, *Argumenta homerica: Homer's reception by Aeschines*, in A. Efstathiou - I. Karamanou (edd.), *Homeric Receptions across Generic and Cultural Contexts*, Berlin 2016, 93-124.  
 Filos 2014 = P. Filos, *Nestor's cup*, in G. K. Giannakis et al., *Brill Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics*, 2, Leiden - Boston 2014, 495-497.  
 Forderer 1960 = M. Forderer, *Zum homerischen Margites*, Amsterdam 1960.  
 Gostoli 2000 = A. Gostoli, *L'attribuzione del Margite a Omero*, «AION(filol)» 22, 2000, 107-121.

---

sono più difficili da interpretare. Per tutti questi poemi, sia le testimonianze che i frammenti sono molto scarsi se non assenti. Si veda la già citata sezione «Homeric apocrypha» in West 2003, 224-293.

- Gostoli 2007 = A. Gostoli (ed.), *Margite*, Pisa - Roma 2007.
- Graziosi 2002 = B. Graziosi, *Inventing Homer: the early reception of epic*, Cambridge 2002.
- Graziosi-Haubold 2010 = B. Graziosi - J. Haubold, *Homer: Iliad book VI*, Cambridge 2010.
- Griffith 1990 = M. Griffith, *Contest and contradiction in early Greek poetry*, in M. Griffith - D. Mastronarde (edd.), *Cabinet of the Muses: essays on classical and comparative literature in honor of Thomas G. Rosenmeyer*, Atlanta 1990, 185-207.
- Hainsworth 1993 = B. Hainsworth, *The Iliad: a commentary, vol. 3: books 9-12*, Cambridge 1993.
- Helms 1993 = M. Helms, *Craft and the Kingly Ideal: art, trade, and power*, Austin 1993.
- Janko 1992 = R. Janko, *The Iliad: a commentary, vol. 4: books 13-16*, Cambridge 1992.
- Kerferd 1976 = G. B. Kerferd, *The image of the wise man in Greece in the period before Plato*, in F. Bossier et al. (edd.), *Images of Man in Ancient and Medieval Thought: studia Gerard Verbeke ab amicis et collegis dicata*, Leuven 1976, 17-28.
- Kindstrand 1990 = J. F. Kindstrand, *[Plutarchi] De Homero*, Berlin - New York 1990.
- Kirkland 2018 = B. Kirkland, *Herodotus and Pseudo-Herodotus in the Vita Herodotea*, «TAPhA» 148, 2018, 299-329.
- Klooster 2018 = J. Klooster, *A speaker of words and a doer of deeds: the reception of Phoenix' educational ideal*, in J. Klooster - B. van den Berg (edd.), *Homer and the Good Ruler in Antiquity and Beyond*, Leiden 2018, 65-85.
- Kurke 2011 = L. Kurke, *Aesopic Conversations: popular tradition, cultural dialogue, and the invention of Greek prose*, Princeton 2011.
- Laks 2018 = A. Laks, *The Concept of Presocratic Philosophy: its origin, development, and significance*, translated by G. W. Most, Princeton 2018.
- Lavigne 2016 = D. Lavigne, *Archilochus and Homer in the rhapsodic context*, in L. Swift - C. Carey (edd.), *Iambus and Elegy: new approaches*, Oxford 2016, 74-98.
- Lloyd 1987 = G. E. R. Lloyd, *The Revolutions of Wisdom: studies in the claims and practice of ancient Greek science*, Berkeley 1987.
- Moloney 2005 = E. P. Moloney, *Neither Agamemnon nor Thersites, Achilles nor Margites: The Heraclid Kings of ancient Macedon*, «Antichthon» 49, 2005, 50-72.
- Morelli 2007 = G. Morelli, *La σφραγίς del Margite pseudomerico*, «Eikasmos» 18, 2007, 59-66.
- Nagy 2010 = G. Nagy, *Homer the Preclassic*, Berkeley 2010.
- Pörtulas 2016 = J. Pörtulas, Γέρων και θεῖος ἀοιδός, «Myrtia» 31, 2016, 13-31.
- Ramos Jurado 1986 = E. Á. Ramos Jurado, *En torno a la biografía homérica del Pseudo-Plutarco*, «Habis» 17, 1986, 73-86.

- Reeve 2013 = C. D. C. Reeve, *Aristotle on Practical Wisdom: Nicomachean Ethics VI. Translated with an introduction, analysis, and commentary*, Cambridge, MA 2013.
- Segoloni 1999 = L. Segoloni, L. «AMICUS PLATO SED MAGIS AMICUS... HOMERUS»: *A proposito dell'attribuzione del Margite e dell'invenzione di tragedia e commedia a Omero da parte di Aristotele in Poetica 48b34-49a2i*, «RCCM» 41, 1999, 59-66.
- Tsantsanoglou 2011 = K. Tsantsanoglou, *EXEMBPOTOS APKAS*, «ZPE» 176, 2011, 39-44.
- Vasiloudi 2013 = M. Vasiloudi, *Vita Homeri Herodotea: Textgeschichte, Edition, Übersetzung*, Berlin - Boston 2013.
- West 1978 = M. L. West (ed.), *Works and Days: edited with prolegomena and commentary by M. L. West*, Oxford 1978.
- West 2003 = M. L. West (ed.), *Homeric Hymns. Homeric Apocrypha. Lives of Homer*, Cambridge, MA 2003.
- Yamagata 2012 = N. Yamagata, *Epithets with echoes: a study on formula narrative interaction*, in F. Montanari - A. Rengakos - C. Tsagalis (edd.), *Homeric Contexts: neoanalysis and the interpretation of oral poetry*, Berlin 2012, 445-468.

*Abstract:* The *Margites* narrates the comical misadventures of the protagonist. This paper suggests that the poem aims not only to entertain its audience, but also to encourage reflection on serious themes. The poem reflects the archaic concept of σοφία (specialised skill or knowledge gifted by the gods), and demonstrates its importance by showing, in a comical way, what happens when one does not possess it. This might explain why it was attributed to Homer, with whom the «old, divine bard» of fr. 1 was often identified, and why it enjoyed prestige and was, for a long time, thought to have educational value.

PAOLA BASSINO  
Paola.Bassino@winchester.ac.uk