

Indo-vino: enigma e simposio rituale nei culti femminili

TULLIA SPINEDI

Università degli studi di Bergamo
tullia.spinedi@unibg.it

doi: <https://doi.org/10.62336/unibg.eac.34.547>

Parole chiave

Enigma
Indovinello
Culti femminili
Simposio
Banchetto rituale

Keywords

Riddle
Wordplay
Female cults
Symposium
Ritual banquet

Abstract

L'atto di porsi reciprocamente indovinelli, nell'ambito della tradizione culturale greca, è abitualmente associato al contesto del simposio, che si connota come istituzione tipicamente maschile. D'altra parte, alcuni autori antichi (Plutarco, nelle *Questioni conviviali*, e Ateneo, nei *Sapienti a banchetto*) offrono testimonianza di pratica enigmistica in contesti di simposio rituale femminile: lo studio propone una raccolta delle fonti e alcune osservazioni su forme e funzioni di enigmi e indovinelli nel contesto dei culti in cui sono inseriti (Adonia di Samo e Agrionia di Cheronea), per approdare ad alcune considerazioni di carattere generale.

The act of posing riddles, within the Greek cultural tradition, is usually associated with the context of the symposium, which is a typical male institution. On the other hand, some ancient authors (Plutarch, in his *Quaestiones Conviviales*, and Athaeneus, in his *Deipnosophistai*) provide evidence of riddling practice in female ritual sympotic contexts: this study offers a collection of the ancient sources and some observations about the forms and functions of riddles within the context of the cults in which they are framed (the Adonia of Samos and the Agrionia of Chaeronea), to arrive at some general considerations.

Il concetto di enigma, inteso come enunciato linguistico ambiguo costruito secondo determinate regole, in greco è espresso dalle parole *ἀίνιγμα*, *γρίφος* e *πρόβλημα*. I termini sono analizzati, nei trattati retorici antichi, come dotati di specificità, ma nell'uso comune parrebbero adoperati come sinonimi: raccolgono nella loro sfera di competenza indovinelli, enigmi, giochi di parole, enunciati ambigui, doppi sensi.¹ La loro formulazione, nella civiltà greca così come in altre culture, sembrerebbe in origine connessa alla sfera divina e sapienziale: secondo la definizione data da Huizinga in *Homo ludens*, la competizione in arguzia è un vero e proprio "gioco" sacro, che consente di approdare a un livello di conoscenza superiore.² Se, da una parte, in ambito greco, tracce di questa primitiva funzione possono rintracciarsi in leggendari *Neck-Riddles* legati alla vita o alla morte (si pensi a Edipo, alla contesa tra Calcante e Mopso, o a Omero, morto di dolore per non aver risolto l'indovinello dei bambini/pescatori),³ d'altro canto la pratica sembrerebbe poi evolversi in ambiti che con il tempo si specializzano in dottrina/filosofia o semplice divertimento.⁴ L'indovinello, nato e praticato in contesto orale, e pertanto parte di quella "letteratura sommersa" nota attraverso le occasionali infiltrazioni nei testi della letteratura alta,⁵ parrebbe, in base alle fonti, prevalentemente connesso all'occasione del simposio: la prima attestazione del termine *γρίφος* si trova nelle *Vespe* di Aristofane (20-23), in cui i servi Xantia e Sosia alludono a un indovinello tra *συμπόται*, e la pratica sembra perdurare dall'epoca tardoarcaica fino all'età greco-romana.⁶ È stato osservato che enigmi e indovinelli erano parte anche dei simposi inseriti in feste religiose (Della Bona 2013: 173): Plutarco (*Quaest. conv.* VIII 717a) e Difilo (fr. 49 K.A.) li collocano nel contesto di culti femminili, gli Agrionia e gli Adonia, mentre Gellio (*Noct. Att.* 18, 1-2) narra dell'organizzatore della cena che poneva quesiti ai convitati durante i *Saturnalia* ateniesi. Gellio, seppur all'interno di una cornice festiva, sembra restituire il quadro di un evento privato, con ospite e invitati, simile al simposio usualmente organizzato dalle eterie; le prime due testimonianze, invece, descrivono un rito pubblico in cui sono coinvolte le donne della comunità cittadina. Nel presentare queste fonti, Della Bona osserva che "sarebbe interessante poter reperire altre informazioni sull'uso di gare di tal genere in contesti religiosi,

per ampliare le nostre conoscenze sul rapporto tra il gioco, la gara e la sfera del divino": scopo del presente contributo è indagare forme e funzioni della pratica enigmistica in simposi rituali femminili.

1. Fonti

Gli autori che testimoniano la pratica dell'enigmistica da parte delle donne sono Plutarco, nell'ambito di opere a tema simposiale (*Quaest. conv.* VIII 717a; Plut., *Conv.* X 154b-c), e Ateneo, che, nel decimo libro dei *Sapienti a banchetto*, offre un discreto numero di citazioni dal teatro comico, soprattutto di autori della commedia "di mezzo" (Alessi, Antifane e Difilo). Per quel che riguarda Plutarco, sarà necessario tenere presente che le sue descrizioni del convivio, seppur connotate da un certo grado di letterarietà che può rimandare a epoche anteriori, lasciano di fatto trasparire la realtà a lui contemporanea:⁷ bisognerà, pertanto, considerare la sua testimonianza, di caso in caso, come descrizione di una prassi a lui coeva non rilevabile in circostanze anteriori, o come possibile permanenza di una tradizione più antica (laddove altre fonti consentano una ricostruzione di un quadro coerente), oppure ancora come proiezione a posteriori di un'idea delineatasi in epoche successive.

Nelle *Questiones Conviviales*, rivolte alla discussione di convenzioni e buone pratiche simposiali, Plutarco mostra, come in molte delle sue opere, una benevola propensione al miglioramento dell'uomo, facendo leva su alcune sue specifiche caratteristiche.⁸ In tale contesto, l'uso di porsi reciprocamente indovinelli è descritto anzitutto come esempio dell'inclinazione allo stimolo intellettuale comune a tutti gli esseri umani (*Quaest. conv.* V 673a-b): persino i meno colti (*οἱ φορτικοὶ καὶ ἀφιλόλογοι*), dopo pranzo (*μετὰ τὸ δεῖπνον*), si propongono *mental contests* quali detti oscuri, indovinelli (*ἀίνιγματα καὶ γρίφους*) e giochi di parole in codice numerico. Più avanti (673f), finanche i bambini sono menzionati tra gli appassionati di enigmi: in questo caso, l'indovinello è attraente, secondo Plutarco, in quanto *λογικῶς καὶ τεχνικῶς πραπτόμενον* (673d). I fanciulli rispondono a un istinto naturale, alla stregua delle api che ricercano il *μελιτώδες*.⁹ Nel libro VIII, quando Plutarco invita Sossio Senecione a non allontanare la filosofia dal simposio (716c), adduce come buon esempio il costume delle donne di Chero-

nea durante il festival degli Agrionia (717a):¹⁰

Non è senza ragione, pertanto, il rituale che anche presso di noi seguono le donne durante le Agrionie: prima danno la caccia a Dioniso come a un fuggiasco, ma poi sospendono la ricerca, dicendo che è andato a rifugiarsi dalle Muse e si nasconde presso di loro; più tardi, quando il banchetto è al termine (τοῦ δείπνου τέλος ἔχοντος), pongono le une alle altre indovinelli ed enigmi (αἰνίγματα καὶ γρίφους). (Trad. Montalbano 2017: 1373)

In questo caso, l'uso di porre indovinelli, associato a una consuetudine rituale elevata a modello di comportamento, si connota per la sua funzione contenitiva e culturale: consente infatti che, mentre si beve, non si sfoci in volgarità e follia ma si mantenga una certa grazia e dignità dei contenuti (717a: λόγῳ τε δεῖ χρῆσθαι παρὰ πότον θεωρίαν τινὰ καὶ μοῦσαν ἔχοντι). Il contesto richiamato, gli Agrionia, è un festival femminile diffuso in diverse città della Beozia e in Argolide. Le fonti che descrivono il rito nelle diverse località sono di età greco-romana o posteriore (Plutarco, Pausania e Esichio),¹¹ tuttavia la formulazione dell'αἴτιον violento (con variazioni locali, ma che prevede una linea narrativa comune: iniziale rifiuto del culto; punizione e affermazione del dio, dispiegata nella follia delle donne che uccidono i loro figli e cominciano a vagare in preda alla mania divina; conclusiva ricomposizione), può essere ricondotta a tempi più antichi, se si considera che, per la versione beotica, la fonte di Antonino Liberale, che narra la vicenda (10, p. 17 Papatomopoulos) sembra essere stata Corinna,¹² mentre per la versione argiva si risale fino a Esiodo.¹³ Il nucleo rituale, legato alla rottura dell'ordine e alla riconciliazione, sembra essere antico,¹⁴ e trovava declinazioni specifiche nelle diverse località. I riti descritti da Plutarco per le città beotiche sono di tipo mimetico e prevedevano una fuga e un inseguimento: a Cheronea, Dioniso fugge ed è ricercato dalle donne; a Orcomeno, i sacerdoti inseguivano le donne.¹⁵ Questo genere di rituali, seppur descritti in base alla prassi dell'epoca dell'autore, possono essere accostati all'eziologia argiva: durante l'inseguimento da parte di Melampo, incaricato di risolvere la situazione, insieme a giovani reclutati (Apollod. *Bibl.* II 2.2), una fanciulla muore, ma, alla fine, le donne sono date in sposa a lui e al fratello Biante. Sembra, dunque, che i rituali prevedessero elementi comuni, ad esempio

la "caccia" rituale. Tuttavia, in assenza di altre fonti specifiche, l'uso di porsi indovinelli non può essere testimoniato per altre epoche e località se non nella Cheronea di Plutarco.

Lo stesso autore menziona la prassi dell'enigmistica del gruppo di donne anche nel *Convivio dei Sette Sapienti*, in cui introduce la figura di Cleobulina,¹⁶ figlia di Cleobulo di Lindo, ospite al banchetto. La fanciulla, lodata per le sue doti da Talete e Nilosseno (III 148d-e: saggia, rinomata, provvista di spirito politico, mirabile sapienza e animo benevolo), viene da subito connotata come specialista degli αἰνίγματα: è solita porli (παίζουσα) a chiunque incontri. Un suo indovinello¹⁷ è citato da Esopo per demolire la *deminutio* che Cleobulina subisce da parte del medico Cleodoro (X 154a-c): l'uomo di scienza ritiene consoni il porre enigmi *alle donne* (προβάλλειν [*scil.* αἰνίγματα] ταῖς γυναίξιν), in quanto formulati scherzosamente, intrecciati come un passatempo manuale, e non adatti a uomini assennati. Se, da un lato, la posizione di Cleodoro sembra esprimere l'evoluzione (semmai messa alla berlina per eccesso di severità) della critica espressa già da Platone e da Clearco circa l'adeguatezza dei quesiti proposti a simposio (cfr. n. 4), al contempo rivela una pertinenza femminile della pratica dell'enigmistica: porre indovinelli non è, dunque, prerogativa esclusiva del gruppo di uomini a simposio o in altro contesto folkloristico, ma è anche una consuetudine del gruppo di donne, e probabilmente ben diffusa, se si considera che non è indicato un singolo contesto specifico; forse, anche in questo caso, è da ritenersi altrettanto associata a circostanze di banchetto comunitario. Anche se la testimonianza di Plutarco non può garantire l'effettiva prassi in tempi a lui anteriori, è pur vero che proietta in un'epoca assai precedente (il VI secolo a.C.) l'associazione paradigmatica di donne, indovinelli e convivio. A completamento del quadro, si aggiunga che Cleobulina, nelle fonti da Plutarco in poi,¹⁸ è descritta come figura esemplare e piuttosto stabilmente associata alla pratica enigmistica ma, negli scarsi frammenti desunti dalle commedie di Cratino (frr.92-101 K.A.) e Alessi (109 K.A.) che sembrerebbero riguardarla, questa connotazione non emerge, e, invece, può forse essere rintracciato un contenuto licenzioso.¹⁹

Anche Ateneo offre fonti che testimoniano la prassi conviviale degli indovinelli femminili, nel decimo libro dei *Sapienti a banchetto*, in cui ha inizio

una conversazione περί γρίφων con la definizione di Clearco di Soli (448c): "l'enigma è un problema scherzoso (γρίφος πρόβλημά ἐστι παισικόν), che impone di cercare e trovare la soluzione di ciò che viene proposto facendo uso dell'acume" (trad. Beta 2012: 70). L'aggettivo παισικόν, accostabile al verbo utilizzato per Cleobulina da Plutarco, non connota la pratica in senso deteriore, se addirittura Pindaro (448d=fr. 70b M.) era ritenuto autore di un canto enigmistico "asigmatico": indica, piuttosto, un piacevole cimento. Ha inizio, poi, un elenco di passi comici che contengono indovinelli;²⁰ in alcuni, sono coinvolte figure femminili.

Il primo fra di essi è un passo tratto da una commedia di Alessi, il *Sonno*, fr. 242 K.A. (449d-e), in cui è offerto un quadretto in cui una donna più grande si rivolge a una fanciulla con un indovinello, adatto a essere compreso (e appreso) dai più giovani. Esso è costituito sul modello dell'analogia: descrive l'oggetto con termini desunti da un'altra sfera semantica.²¹

α. οὐ θνητὸς οὐδ' ἀθάνατος, ἀλλ' ἔχων τινὰ σύγκρασιν, ὥστε μήτ' ἐν ἀνθρώπου μέρει μήτ' ἐν θεοῦ ζῆν, ἀλλὰ φύεσθαι τ' αἰεὶ καινῶς φθίνειν τε τὴν παρουσίαν πάλιν, ἀόρατος ὄψιν, γνώριμος δ' ἄπασιν ὦν.
β. αἰεὶ σὺ χαίρεις, ὦ γύναι, μ' αἰνίγμασι
α. καὶ μὴν ἀπλᾶ γε καὶ σαφῆ λέγω μαθεῖν.
β. τίς οὖν τοιαύτην παῖς ἔχων ἔσται φύσιν;
α. ὕπνος, βροτείων, ὦ κόρη, παυστήρ πόνων.

A. Non mortale né immortale, ma un misto di entrambi, cosicché non possiede né sorte di umano né vita da dio, ma sempre si riproduce in nuova foggia, e poi daccapo consuma la sua esistenza, invisibile alla vista, pur essendo a tutti ben noto.

B. Donna, ti diletta sempre con gli enigmi.

A. Eppure dico cose chiare e facili da capire.

B. Qual è dunque il fanciullo che possiede siffatta natura?

A. Il sonno, bambina, che pone fine alle fatiche dei mortali.

(Trad. Monda 2012b: 108)

Il medesimo commediografo era citato poco prima a proposito dell'amore delle donne per il vino (dalla *Danzatrice*, fr. 172 K.A.=441d).

α. γυναῖξί δ' ἄρκεϊ πάντ', ἐὰν οἶνος παρῆ
πίνειν διαρκῆς. β. ἀλλὰ μὴν, νῆ τῷ θεῷ,
ἔσται γ' ὅσον ἂν βουλώμεθ', ἔσται καὶ μάλα
ἡδύς γ', ὀδόντας οὐκ ἔχων, ἤδη σαπρός,

πέπων, γέρων γε δαιμονίως. Α. ἀσπάζομαι
γραῦν σφίγγα. πρὸς ἐμὲ † ὡς αἰνίγματα
λέγε καὶ τὰ λοιπά.²²

A. Per le donne basta che vi sia vino da bere a sufficienza. B. Ma veramente, per le due dee, ve ne sarà quanto vogliamo, e sarà assai dolce, senza denti, già stagionato, maturo, straordinariamente vecchio. A. Salute a te, vecchia sfinge. Ma che enigmi mi (vai ponendo)! Dimmi il resto.

(Trad. Monda 2012b: 109)

Dal testo emerge un legame tra donne, espressioni ambigue, bevute: una donna più matura si esprime in maniera enigmatica, al punto da meritare l'appellativo di "vecchia sfinge"; il tema è il vino invecchiato, anche qui descritto per analogia.

In seguito, Ateneo cita un lungo brano desunto dalla *Saffo* di Antifane (194 K.A.=450e-451b), in cui la poetessa pone un indovinello, del medesimo genere dei precedenti.²³

ἔστι φύσις θήλεια βρέφη σώζουσ' ὑπὸ κόλποις
αὐτῆς, ὄντα δ' ἄφωνα βοῆν ἴσθησι γεγυῶν
καὶ διὰ πόντιον οἶδμα καὶ ἠπείρου διὰ πάσης
οἷς ἐθέλει θνητῶν, τοῖς δ' οὐδὲ παροῦσιν ἀκούειν
ἔξεστιν κωφῆν δ' ἀκοῆς αἴσθησιν ἔχουσιν.
C'è un essere, una femmina, che ha figli nel grembo
che, pur muti, danno voce,
attraverso il mare e terre lontane,
a chi vuole; chi è presente non può sentire,
ma percepisce un lieve senso di suono.²⁴

L'interlocutore tenta una soluzione, "la città"; infine, Saffo restituisce la risposta corretta, "l'epistola".

Questi tre casi paiono evidenziare una consuetudine con l'enigmistica (fr. 242 K.A.: "ti diletta sempre con gli enigmi"), praticata da donne mature (fr. 242 K.A.: "donna"; fr. 172 K.A.: "vecchia sfinge") o intellettualmente autorevoli (Saffo).

Infine, Infine, Ateneo termina la propria rassegna parafrasando un passo dal *Teseo* di Difilo, 49 K.A. (451b-c):

[T]re fanciulle di Samo, durante le feste di Adone, si divertivano a porre indovinelli (γριφεύειν) tra un bicchiere e l'altro (παρὰ πότον); ne fu posto uno a loro: cos'è in assoluto che ha la forza più grande (τί πάντων ἰσχυρότατον)? «Il ferro», ri-

spose una, e addusse questa dimostrazione, che col ferro si scava e si taglia tutto e lo si impiega per qualsiasi uso. Mentre la sua risposta veniva lodata, intervenne la seconda e disse che il fabbro possiede una forza molto maggiore: nel suo lavoro piega la resistenza del ferro, lo rende mansueto, ne fa quel che vuole. Ma la terza dichiarò che il pene è il più forte di tutti e spiegò che con esso si può sodomizzare anche un fabbro fino a ridurlo in gemiti.

(Trad. Cherubina 2001: 1111)

Il brano, che rimarca in maniera comica l'aspetto licenzioso, restituisce alcuni elementi interessanti: le donne, durante un simposio, in contesto rituale, si scambiano quesiti simili ai προβλήματα che gli uomini sembrano rivolgersi. Infatti, si domandano τί πάντων ἰσχυρότατον: si confrontano i quesiti posti ai convitati del simposio di Senofonte, che si chiedono quale sia la cosa migliore per un uomo (*Symp.* III 3), o di Platone stesso, in cui ci si interroga su cosa sia l'amore (Beta 2012: 75-76). Questo tipo di προβλήματα paiono riflettersi nelle domande del faraone Amasi di cui discutono i sette sapienti, ossia quale sia la cosa più vecchia, grande, saggia, bella, comune, utile, dannosa, forte, facile (*Conv. sept. sap.* VIII).²⁵ Nel passo del *Teseo* di Difilo, la cornice di riferimento è la celebrazione degli Adonia. Il nucleo del festival, ossia il lamento per il giovane dio morente, amato e pianto dalla dea, rappresenta una cerimonia diffusa nel mediterraneo antico e nel mondo orientale;²⁶ in contesto greco era sicuramente celebrata a Lesbo (*Sapph. fr.* 117b, 140, 168 Neri), a Sicione (*Praxill. 747 PMG*), e naturalmente, ad Atene, da cui provengono la maggior parte delle testimonianze di V e IV secolo. La testimonianza di Difilo, contemporaneo e collega di Menandro, suggerisce di aggiungere Samo alla lista delle località. Considerata l'esiguità delle fonti, sarà necessario fondarsi su qualche ragionevole comparazione delle pratiche tra le diverse città. Come testimonia Aristofane (*Lys.* 387-398), ad Atene le donne salivano sui tetti, intonavano lamenti per Adone, danzavano e bevevano. Nella *Samia* (39-49), Menandro descrive una situazione in cui si mescolano cittadine a pieno titolo ed etere di diverse età, per svolgere un rituale che prevede danze, festeggiamenti notturni e παιδιὰ πολλή (41-42). Questo genere di *entertainment*, così descritto da una voce maschile, può forse essere messo in relazione con i γρίφοι di cui parla Difilo, che impegnavano e divertivano le donne a Samo nel IV secolo.

2. Contesti

Le fonti che contestualizzano l'attività di porsi indovinelli tra donne (Plut., *Quaest. Conv.* VIII 717a e *Diphil.* 49 K.A.), collocano la pratica nell'ambito di convivi rituali allestiti in occasione di festività femminili. Per le altre occorrenze in Ateneo, il contesto non è specificato; Plutarco colloca Cleobulina in un simposio frequentato da uomini. L'esistenza effettiva di simposi femminili speculari a quelli maschili, frequentati da donne aristocratiche, resta nel campo delle ipotesi;²⁷ inoltre, se anche alcune donne avevano accesso all'evento del convivio maschile, comunque lo spazio ad esse dedicato restava marginale: se avessero partecipato, sarebbe stato in qualità di mogli o figlie dei convitati.²⁸ Il principale spazio per il simposio femminile, dunque, pare essere stato quello legato alla sfera religiosa, in cui le donne di tutta la Grecia, fin dalle epoche più antiche, hanno goduto di una certa autonomia e in cui si sono fatte creatrici di una tradizione culturale che, se talvolta è riuscita a penetrare nelle forme artistiche o letterarie maschili, per la maggior parte è da ritenersi sommersa.²⁹ In generale, le fonti maschili tendono a restituire disappunto verso le attività praticate durante le celebrazioni dai gruppi di donne, di cui rimarcano la sconveniente libertà e licenziosità,³⁰ ma la diffidenza può essere dovuta, oltre che al pregiudizio, alla segretezza di molti riti e alla separazione rispetto alle consuete attività della *polis*.³¹ Ad esempio, l'associazione donne-vino, luogo comune in Ateneo (X 440e: φίλοινον τὸ τῶν γυναικῶν γένος), era già nell'Atene classica un *cliché* che gli uomini adoperavano per biasimare i gruppi di donne (si pensi alla celebre scena della bambina-oltre nelle *Tesmoforiazuse* 735-36, in cui il Parente apostrofa severamente le astanti come ποίσιται e disposte a tutto pur di bere).³² Sembrerebbe, dunque, legittimo tentare di operare qualche considerazione circa le forme e le ragioni dell'uso di porsi indovinelli tra donne nell'ambito in cui tale pratica sembra più realisticamente radicata, ossia le festività religiose a partecipazione femminile.

3. Caratteristiche e funzioni

Se, come si è avuto modo di osservare, per gli Agrionia l'uso di porsi indovinelli è testimoniato solo per Cheronea al tempo di Plutarco, e può al limite essere

suggerito, per analogia, in altre località e in epoche anteriori, la descrizione degli Adonia che emerge dalle fonti ateniesi di IV secolo sembra restituire un contesto in cui l'uso di porsi indovinelli può essere ritenuto plausibile. Erano, difatti, coinvolte donne di diverse età ed estrazione sociale, che possono aver svolto la funzione di interroganti o interrogate.

La testimonianza di Difilo sulle donne di Samo, infatti, sembra riferirsi alla dimensione iniziatica e agnostica della sfera rituale: la gara di enigmi, connessa al sacrificio e alla conoscenza misterica (Huizinga 2002³: 124-128), poteva servire a determinare i ruoli di maestra e allieva, in base a chi poneva i quesiti (ivi: 133), e dunque a stabilire una sorta di gerarchia sapienziale. Si potrebbe immaginare che la ripetitività del rito consentisse un certo grado di mobilità all'interno della gerarchia, poiché la partecipazione garantiva una progressiva acquisizione del patrimonio di conoscenze e *skills* necessarie alla soluzione prima, e alla formulazione poi, di nuovi indovinelli. A livello formale, l'indovinello si presenta come domanda filosofico-sapienziale; tuttavia, poiché nelle altre fonti si pone come arguta analogia, e, in entrambi i casi, la tipologia trova riscontro nelle forme enigmatiche degli uomini, non è di fatto possibile stabilire quanto vi sia di originariamente femminile e quanto sia una sovrascrittura di pratiche maschili.

Domanda filosofico-sapienziale, pur tuttavia con esito licenzioso: se Difilo aveva certamente un intento comico, non è da escludere che alcuni indovinelli si caratterizzassero per il contenuto scabroso. L'*Aischrologia*, infatti, era un elemento tipico dei rituali femminili, a partire, sembrerebbe, dalle feste demetriache, in cui scambi di scherzi e insulti a sfondo sessuale accompagnavano la celebrazione delle cerimonie. La mitica inventrice del giambo, la serva lambe, nell'*Inno omerico a Demetra* (202-205) riesce a far ridere la dea disperata per il rapimento di Persefone: poiché altre fonti (Orph., fr. 52 K.; Clem. Alex., *Protr.* II 20.1-21.2) riconducono il divertimento della dea all'esposizione dei genitali da parte di Baubo, si può immaginare che le battute delle donne avessero un carattere scurrile.³³ Nelle *Rane* aristofanee (384-392), il coro intona un inno a Demetra, connotato in senso liberatorio e beffardo: si chiede di poter παῖσαι τε καὶ χορεύσαι, di poter dire cose γέλοια e σπουδαία, giocando e beffando (παῖσαντα καὶ σκώψαντα). Il verbo παίζω, come si è avuto modo di notare, ricorre

nella descrizione dell'attività enigmistica, e pertanto sembra lecito ipotizzare che questo tipo di scambi avvenisse anche nei riti demetriaci, così come durante gli Adonia ateniesi (Men. *Sam.* 41-42); esso poteva servire a regolare lo spazio relazionale (ad es., in merito alla perizia erotica, nubili-sposate). Anche la connotazione spregiudicata che sembra emergere dalle testimonianze dei comici su Cleobulina, può forse essere compresa nel contesto di questo tipo di espressioni. L'associazione con il vino (Alessi fr. 172 K.A.), o con il ciceone inventato da Demetra stessa (*HH* 2, 206-211), con il δειπνον (Plut., *Quaest. conv.* VIII 717a) e con il πότος (Diphil. fr. 49 K.A.), pare inquadrare questa attività all'interno di un simposio rituale femminile.

Allargando lo sguardo alla comparazione, la gara di indovinelli, oltre alla fissazione delle gerarchie interne, potrebbe aver rivestito un'ulteriore funzione: Huizinga (2002³: 128) offre l'esempio dei Toraja indonesiani, che connettono la soluzione degli indovinelli alla buona fecondazione del riso.³⁴ Risolvere gli enigmi, pertanto, poteva anche garantire il successo rituale. Non si può neppure escludere che vi fosse una funzione apotropaica, in relazione alla pericolosità dei mitologici *Neck-Riddles* come quello della Sfinge, e forse per questo potevano incontrarsi appellativi dissacranti, come quello che si legge in Alessi (fr. 172 K.A.).

La funzione iniziatica può essere messa in relazione con un altro aspetto tipico dell'enigmistica, che pare accordarsi anche con la funzione regolativa rintracciata. Infatti, il porre indovinelli sembra collocarsi, oltre che nell'ambito della sfida intellettuale, nel contesto della trasmissione di conoscenze: è da intendersi, secondo la definizione di Costa (2012: 49), uno "strumento didattico e cognitivo con cui si insegnava prima e si verificava poi l'apprendimento e la competenza della cultura alta", e in quanto formulato in modo enigmatico, regolava l'accesso alla conoscenza (ivi: 60). Difatti, le donne che pongono indovinelli sono spesso descritte come dotate di una maggiore autorevolezza, che può essere dovuta all'età anagrafica: nel caso del fr. 242 K.A. di Alessi, la distanza è marcata dal fatto di essere una γυνή e una κόρη, la prima dotata di un'evidente funzione pedagogica nei confronti della seconda, che è chiamata a comprendere e dunque apprendere (μαθεῖν) cose perfettamente alla sua portata. Anche nel fr. 172 K.A.,

la "vecchia sfinge" rimanda a una figura di età matura, adusa a un linguaggio oscuro e sapienziale (e, perché no, pericoloso: il richiamo comico potrebbe sottolineare i risvolti nefasti dell'ubriachezza, o il rischio conseguente all'insuccesso). Anche la descrizione di leggendarie sapienti che pongono indovinelli, se da un lato si può ipotizzare che abbia subito l'influenza del riuo nei simposi maschili (cfr. n. 22), può, d'altra parte, conservare traccia di questa funzione didattica: Saffo, in Antifane (194 K.A.), si rivolge a un uomo che si illude di aver compreso la soluzione, ma la sua autorità intellettuale le consente di collocarsi su un gradino più elevato rispetto al suo interlocutore; anche gli attributi di Cleobulina sembrano connotarla quale figura di donna intellettualmente valida.

In conclusione, è possibile osservare come i pochi casi di indovinelli femminili che la letteratura tramanda, che rimandano a pratiche diffuse in diverse località del mondo greco a partire dal IV secolo a.C. e che possono con buone probabilità risalire anche a epoche precedenti, costituiscano un tipico caso di letteratura sommersa, forse addirittura *sub-sommersa*: se già l'indovinello non rappresenta in origine un genere letterario autonomo, i casi esaminati ne costituiscono un ulteriore sottogenere, se si considera che la tradizione femminile, anche elevata, solo di rado conobbe canali di trasmissione e conservazione ufficiale.³⁵ Nonostante ciò, dalle pur poche fonti, paiono emergere alcuni esempi di indovinelli tra donne con caratteristiche coerenti, quali la collocazione simposiale, spesso inserita in una cornice rituale, l'impiego di termini e allusioni di carattere licenzioso, riconducibili alla sfera dell'*aischrologia*, la connotazione apotropaica e educativa, caratteristiche della tradizione sapienziale. Il contenuto di queste espressioni culturali era giudicato, dalla cultura aristocratica maschile, alla stregua di un gioco infantile, o al limite al livello delle classi subalterne; eppure, la definizione terminologica, che pur sembra descrivere una materia ludica, mostra espliciti legami con la sfera del sacro, della sapienza e della capacità intellettuale. Le testimonianze sembrano rivelarne la portata educativa e culturale: generazioni di fanciulle e donne, come pare, possono aver adoperato lo strumento della gara in sapienza per trasmettere conoscenza, stabilire gerarchie, garantire il successo rituale e preservare, pertanto, l'integrità della comunità cittadina.

Note

¹ L'enigma è una delle forme più artificiali del linguaggio, che volutamente occulta il contesto: esso si fonda, essenzialmente, sull'allegoria e sulla metafora; nelle fonti antiche, Arist., *Rhet.* 1405b e *Poet.* 1458a, Demetr., *Rhet.*, *Eloc.* 102, Tryph., III 193, 14-31 Spengel, Philodem., *Rhet.* I p. 181 Sudhaus. Secondo Della Bona 2013: 171-172, il γρίφος sarebbe un quesito scherzoso che non prevede un'unica risposta (ad esempio, una pianta che inizi per α: cfr. Athen. X 448c), mentre l'αἴνιγμα impone una soluzione obbligatoria; il progressivo avvicinamento dei due termini avrebbe generato la necessità dei grammatici di operare più chiare classificazioni. Diversa la posizione di Monda 2012a: 10, secondo cui la *libido ordinandi* sarebbe una necessità tutta contemporanea. Si veda anche Calboli 2012: 30-45.

² Huizinga 2002³: 124-131. Nel capitolo "Gioco e gara" (55-89), è definita la funzione culturale della competizione ludica: bisogna compiere qualcosa entro un tempo stabilito e secondo date regole, e la tensione tipica del gioco costituisce la spinta a originare e a elevare la cultura. In tal senso, nel capitolo "Gioco e sapere" (124-139) Huizinga elenca esempi desunti da diverse letterature, oltre a quella greca (*Rigveda*, *Atharvaveda*, testi bramanici, *Edda*, Bibbia), e anche dal folklore. Gli studi sull'indovinello nella letteratura greca si caratterizzano per l'apertura verso la comparazione con altre culture, a cui si affianca la ricerca morfologica e strutturale e l'analisi performativa: per una rassegna degli studi, Monda 2012a: 16-18. Costa 2012 (con rimando a Costa 2008) assume che la letteratura di enigmi sia parte di una tradizione etnolinguistica indoeuropea di tipo esoterico-iniziativo risalente a tempi preistorici.

³ Il contenuto dell'enigma della Sfinge è noto grazie a un frammento dell'*Edipo* di Euripide (*P.Oxy.* 2459=TrGrF 540a Kannicht), alla *hypothesis* alle *Fenicie*, a *schol. Eur. Phoen.* 50 p. 243-244 Schwartz, a *Anth. Pal.* XIV 64, a Athen. X 456b, a Apollod. *Bibl.* III 5,8, a *schol. in Lycophr.* 7; l'episodio di Calcante e Mopso è in fr. 278 M.W. (=Strabo XIV 1.27) e Apollod. *Epit.* VI 4; l'indovinello che sancisce la morte di Omero si legge in *Anth. Pal.* XIV 65 e Suda o 251 Adler.

⁴ Huizinga 2002³: 131. La percezione della differenza tra προβλήματα filosofici appropriati al convivio e giochi di parole ritenuti infantili e inadeguati emerge in Platone (*Resp.* V 479b-c) e in Clearco, che lamenta l'abbassamento di livello culturale (παιδεία) dei γρίφοι dei suoi contemporanei rispetto agli antichi (Athen. X 457c-d). L'esame di Beta 2012: 72-80 rileva l'inconsistenza di una netta contrapposizione tra le due categorie. Colli 1977: 47, 437, insieme a Guidorizzi-Bettini 2004: 148-149 e da ultimo Maurizio 2013, evidenziano, in tal senso, la relazione originaria tra enigma e oracolo; *contra*, Naerebout-Beerden 2013 ritengono che i *riddling oracles* siano un espediente letterario. L'affermazione di Pausania (VIII 8.3), secondo cui gli antichi saggi si esprimevano in maniera enigmatica, citata da Naerebout-Beerden in nota (ivi: 122 n. 4) come speculazione antica sulla derivazione degli enigmi dagli oracoli, è forse da mettere in relazione proprio con elementi sapienziali, più che divinatori (Monda 2016: 134).

⁵ Il γρίφος trova successivo spazio editoriale in *Anth. Pal.* XIV (Monda 2012a: 14-15; 2016: 133). Sul concetto di "letteratura sommersa", Colesanti-Giordano 2014; Ercolani 2014.

⁶ Sugli indovinelli a simposio, Bergamin 2005; Bowie 2013; Calboli 2012: 32, 35; Beta 2012: 72-73; Monda 2012b: 103, 106-107 e 2016: 137-138; Della Bona 2013: 172-175. Sul linguaggio ambiguo e sui doppi sensi di cui resta traccia negli *skolia* attici e in Teognide, Collins 2004: 188-201.

⁷ Sul simposio in Plutarco si vedano Scarcella 1998: 117-33, Pardo-

mingo Pardo 1999 e Vetta 2000.

⁸ Molte delle opere di Plutarco sono caratterizzate da quella che D'Ippolito 2005: 898-899 definisce "antropologia etica". Si vedano anche i contributi nel volume di Ferreira - Leão - Tröster - Dias 2009.

⁹ La non ancora piena razionalità dei bambini, talvolta associati agli animali, è tema presente in Aristotele (su cui Vegetti 1994: 126 ss.) e negli stoici (*SVF* III 537). Il tema è anche in Seneca, *Ep.* 124 (Licausi 2019: 8-18, 40-41, 47-54).

¹⁰ Il festival descritto è quello di Cheronea (παρ' ἡμῖν), e non quello di Orcomeno (come intende Della Bona 2013: 173), che prevedeva un rituale piuttosto violento, descritto da Plutarco in *Quaest. Gr.* 299e-f.

¹¹ A Orcomeno, Plut., *Quaest. Gr.* 299e-f; a Cheronea, Plut., *Quest. conv.* 717a; probabilmente a Tanagra, associato ai *Nyktelia*, cfr. Plut., *Quaest. Rom.* 291a e Paus. IX 20.4. Secondo Schachter 1981 sono ipotizzabili anche per Aliarto e per Tebe (ivi: 176, 196-197). Per Argo, dove si lega al culto di Era e di Dioniso, Hesych. s.v. Ἀργιάνια; sul rituale argivo Burkert 1981: 129-132 con fonti; in particolare sull'oscillazione Era-Dioniso Dorati 2004: 298-299.

¹² Una composizione di Corinna sulle figlie di Minia (protagoniste della vicenda orcomenia) è testimoniata dalle note marginali conservate nel manoscritto *Palatinus Heidelbergensis* 398 che riporta la *Metamorphoseon Synagogé* di Antonino Liberale. L'attribuzione delle note ad Antonino è discussa (si veda Cameron 2004: 106-116) ma, ad ogni modo, testimonia l'esistenza di un componimento corinniaco che menzionava l'episodio. La vicenda è narrata anche in Plut., *Quest. Gr.* 299e-f, Ael. *HV* 3.42, Ov., *Met.*, IV 1-415.

¹³ Hes., fr. 37, 130-133 M.W.; cfr. Apollod., *Bibl.* II 2.2; in Paus. II 18.4 sono figlie di Anassagora: si veda Dorati 2004. In Bacchilide 11 non è ricordato l'infanticidio.

¹⁴ Così, sul significato del rito, Burkert 1981: 131-132.

¹⁵ Sul sacro inseguimento di Dioniso, Massetti 2023: 213-215.

¹⁶ Sono stati sollevati dubbi circa la storicità della figura di Cleobulina da Crusius 1896 e Wilamowitz 1899 (ancora in Plant 2004: 29); un riesame delle fonti in Matelli 1997, che con elementi storici e archeologici di contesto avvalorava la plausibile esistenza di una figura di donna intellettuale nella Lindo di VI secolo. Di Cleobulina sopravvivono tre indovinelli (Plut., *Conv.* 5 150d-f e 154b-c; Δισσοί λόγοι 10-12). Costa 2012: 58 avanza l'ipotesi che il legame padre-figlia possa costituire un indizio utile a ricostruire una tradizione familiare accostabile ad alcune tradizioni indiane.

¹⁷ Famoso indovinello delle "coppette mediche", citato in via anonima da altre fonti: Arist., *Rhet.* III 2, 1405a e *Poet.* 1458a, Athen. X 452b, Demetr., *De eloc.* 102.

¹⁸ Athaen. X 448b; Diog. Laert. I 89; Clem. Alex., *Strom.* IV 123.1; Euseb., *Chronicon* ap. Hieron. *Chronicon* LXXXIII Olymp. 112, 14-17 Helm; *Syncelli Ecloga Chronographica* 470; Hieron., *Adv. Iovin.* I 49; Suda κ 1718 Adler.

¹⁹ Matelli 1997: 26, 30-33.

²⁰ Monda 2012b: 105-114 rileva che, nei testi teatrali, a differenza di quella che doveva essere la situazione concreta, era fornita la risposta all'enigma, e ciò costituiva una convenzione, probabilmente parodiata nel Πρόβλημα di Antifane (192 K.A.).

²¹ Luz 2013: 85-87 su enigmi di questo tipo in *Anth. Pal.* XIV.

²² Il testo è lacunoso e così ricostruito dall'editore Kaibel. Meineke (*FCG* III 459) e Kock (*CAF* fr. 167) escludono dal frammento di Alessi il testo a partire da $\pi\rho\acute{o}\varsigma \epsilon\mu\acute{\epsilon}$; tuttavia, appare plausibile la posizione di Arnott 1996: 505-508, che preserva la formulazione dell'enunciato. Sull'interpretazione del "vino senza denti", Arnott 1970.

²³ La connotazione enigmistica di Saffo può forse spiegarsi se osservata insieme ad altri elementi che ne promuovono aspetti utili al riuso simposiale: si veda Neri 2021: 900-901. Simile deve essere stato il caso di Prassilla, che grazie alla sua *nuance* gnomica e spiritosa conobbe circolazione nei convivii: un *carmen conviviale* ricordato da Ateneo (903 *PMG*) è attribuito alla poetessa da uno scolio ad *Ar. The-sm.* 528 (750 *PMG*); sulla pertinenza del verso con i temi simposiali, Collins 2004: 192-193. Sui contesti originali e il possibile successivo riuso in ambito simposiale dei carmi di Prassilla si vedano Cazzato 2016 e Nobili 2023.

²⁴ Trad. Neri 2021: 503 (1-2) e mia (3-5).

²⁵ Sugli indovinelli dei Sette Sapianti si veda Konstantakos 2005.

²⁶ La coppia Afrodite-Adone trova riscontro nelle divinità sumeriche Inanna e Dumuzi, e nelle semitiche Astarte e Tammuz; sulle origini orientali si veda Reitzammer 2016: 27-29. Sull'impianto funebre del rituale, Dillon 2002: 162-169 e Reitzammer 2016: 22-26.

²⁷ In effetti, alcune fonti iconografiche a figure rosse di fine VI secolo restituiscono scene di donne nude che si scambiano coppe e giocano al cottabo (Lissarague 1990: nr. 38, 41, 69, 70), ma seppure Dentzer (1982: 123, n. 411, 415, 416) le interpreta come donne di alto rango dotate di una certa libertà, d'altra parte il contesto fortemente erotizzato induce a pensare che si tratti di cortigiane (Fehr 1971: 105, 175). Cfr. anche Parker 1993: 342-343 e Caciagli 2011: 6.

²⁸ La partecipazione a titolo individuale di donne nobili al convivio maschile non è da escludere, anche in questo caso in base a fonti iconografiche: in uno psicere a figure nere (Tarquinia, Mus. Naz. RC6823, datato alla fine del VI sec.) tre donne con in mano una coppa sono sedute ai piedi dei letti di tre uomini, e alcune terracotte ioniche (Fehr 1971: 107-113) rappresentano donne sedute su un seggio a fianco del letto maschile. Matelli 1997: 40-41 adopera queste fonti per avvalorare la plausibile presenza di Cleobulina in contesto simposiale.

²⁹ Numerosi i contributi sul ruolo delle donne nella sfera rituale: si vedano, per una panoramica, i volumi di Dillon 2002 e Dillon-Eidinow-Maurizio 2017. Un altro genere di letteratura femminile sommersa, legata alla tradizione domestica, è costituito dalle *ninnenanne*, indagate da Colesanti 2014.

³⁰ Men. *Sam.* 41-46; *Diphil.* 42 K.A.

³¹ Segretezza e separazione connotavano i rituali che prevedevano il menadismo, e anche gli Adonia: si veda Dillon 2002, 139-152 e 162-169.

³² Il passo ha, peraltro, una connotazione enigmistica, come evidenziato da Capra 2013. Su donne e vino nella commedia nuova e in contesto latino, Monda 2010: 59-59.

³³ Su gioco e scherzi nei culti femminili, O'Higgins 2001.

³⁴ Adriani-Kruyt 1914: 371; più di recente, Stokhof 1980: 56 e Wijana 2014: 8.

³⁵ Una registrazione scritta ufficiale è da ipotizzarsi per le poche potesche di cui si conserva il nome e l'opera (Saffo, Corinna), e probabilmente anche per Telesilla, Prassilla e altre, i cui componimenti potevano ancora essere letti in età imperiale.

Bibliografia

- ADRIANI, N. e KRUYT, A. C. (1914), *De barée-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*, Batavia.
- ARNOTT, W. G. (1970), "Studies in Comedy. II: Toothless Wine", in *GRBS* 11:1, pp. 43-47.
- ARNOTT, W.G. (1996), *Alexis: the Fragments*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BERGAMIN, M. (2005), *Aenigmata Symposii. La fondazione dell'enigmistica come genere poetico*, Sismel, Firenze.
- BETA, S. (2012), "Gli enigmi simposiali. Dagli indovinelli scherzosi ai problemi filosofici", in MONDA S. (a cura di), *Ainigma e griphos. Gli antichi e l'oscurità della parola*, Edizioni ETS, Pisa, pp. 69-80.
- BOWIE, E. (2013), "The Sympotic Tease", in KWAPISZ J., PETRAIN D. E SZYMAŃSKI M. (a cura di), *The Muse at Play. Riddles and Word-play in Greek and Latin Poetry*, De Gruyter, Berlin-Boston, pp. 33-43.
- BURKERT, W. (1981), *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Boringhieri, Torino.
- CACIAGLI, S. (2011), *Poeti e società. Comunicazione poetica e formazioni sociali nella Lesbo del VII/VI secolo a.C.*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam 2011.
- CALBOLI, G. (2012), "Enigma, dalla metafora alla macchina per criptare", in MONDA S. (a cura di), *Ainigma e griphos. Gli antichi e l'oscurità della parola*, Edizioni ETS, Pisa, pp. 21-45.
- CAMERON, A. (2004), *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford University Press, Oxford.
- CAPRA, A. (2013), "La bimba senza bambola e l'enigma bizantino dell'otre. (Aristofane, *Tesmoforiazuse* 689ss. e *Appendix Graeca* 7.57 Cougny)", in LAMBRUGO A. e TORRE C. (a cura di), *Il gioco e i giochi nel mondo antico, tra cultura materiale e immateriale*, Edipuglia, Bari, pp. 83-91.
- CAZZATO, V. (2016), "'Glancing Seductively through Windows': The Look of Praxilla fr. 8 (*PMG* 754)", in CAZZATO V. e LARDINOIS A. (a cura di), *The Look of Lyric: Greek Song and the Visual*, Brill, Leiden-Boston, pp. 185-203.
- CHERUBINA, R. (2001), traduzione del libro X di Ateneo, *Deipnosophisti. Prima traduzione italiana commentata su progetto di Luciano Canfora*, CANFORA L. (a cura di), Salerno editrice, Roma.
- CITELLI, L. (2017), traduzione del libro V di Plutarco, *Quaestiones conviviales*, in Plutarco, *Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, LELLI E. e PISANI G. (a cura di), Bompiani, Milano.
- COLESANTI, G. (2014), "Two Cases of Submerged Monodic Lyric: Sympotic Poetry and Lullabies", in COLESANTI, G. e GIORDANO M. (2014), pp. 90-106.
- COLESANTI, G. e GIORDANO M. (2014), *Submerged Literature in Ancient Greek Culture*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- COLLI, G. (1977), *La sapienza greca*, Adelphi, Milano.
- COLLINS, D. (2004), *Master of the Game. Competition and Performance in Greek Poetry*, Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University, Cambridge (Mass.).
- COSTA, G. (2008), *La sirena di Archimede. Etnolinguistica comparata e tradizione prelatonica*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.
- COSTA, G. (2012), "Sugli enigmi indoeuropei, ovvero: prodromi di etnolinguistica della metacognizione nell'Eurasia protostorica e nella Grecità arcaica", in MONDA S. (a cura di), *Ainigma e griphos. Gli antichi e l'oscurità della parola*, Edizioni ETS, Pisa, pp. 47-68.

- CRUSIUS, O. (1896), "Litterargeschichtliche Parerga. III. Kleobuline, Kleobulos und Aisopos", in *Philologus* 55, pp. 2-3.
- DELLA BONA, M. E. (2013), "Gare simposiali di enigmi e indovinelli", in *QUCC* 104:2, pp. 169-182.
- DILLON, M. (2002), *Girls and Women in Classical Greek Religion*, Routledge, London-New York.
- DILLON, M., EIDINOW, E., MAURIZIO, L. (2017), *Women's Ritual Competence in the Greco-Roman Mediterranean*, Routledge, London-New York.
- D'IPPOLITO, G. (2005), "Plutarco e l'antropologia", in M. C. RUTA (a cura di), *Le parole dei giorni. Scritti per Nino Buttitta*, Sellerio, Palermo, pp. 890-899.
- DORATI, M. (2004), "Pausania, le Pretidi e la triarchia argiva", in ANGELI BERNARDINI, P. (a cura di), *La città di Argo. Mito, storia, tradizioni poetiche. Atti del Convegno internazionale (Urbino, 13-15 giugno 2002)*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, pp. 295-320.
- ERCOLANI, A. (2014), "Defining the Indefinable: Greek Submerged Literature and Some Problems of Terminology", in COLESANTI G. e GIORDANO M. (2014), pp. 7-18.
- FERREIRA, J. R., LEÃO, D., TRÖSTER, M., DIAS, P. B. (2009), *Symposium and Philanthropia in Plutarch*, Classica Digitalia (CECH), Coimbra.
- GUIDORIZZI, G. e BETTINI, M. (2004), *Il mito di Edipo. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Einaudi, Torino.
- HUIZINGA, J. (2002³), *Homo ludens*, ediz. originale Amsterdam 1939, traduzione di Corinna van Schendel, Einaudi, Torino.
- KATZ, J. T. (2013), "The Muse at Play: An Introduction", in KWAPISZ J., PETRAIN D. E SZYMAŃSKI M. (a cura di), *The Muse at Play. Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry*, De Gruyter, Berlin-Boston, pp. 1-30.
- KONSTANTAKOS, I. M. (2005), "Amasis, Bias, and the Seven Sages as Riddlers", in *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 29, pp. 11-46.
- LICAUSI, P. (2019), *Seneca, Epistula ad Lucilium 124 (a cura di Pietro Li Causi, traduzione e commento cooperativi della classe V L del Liceo Scientifico "S. Cannizzaro" di Palermo)*, Palumbo, Palermo.
- LUZ, C. (2013), "What Has It Got in Its Pockets? Or, What Makes a Riddle a Riddle?", in KWAPISZ J., PETRAIN D. E SZYMAŃSKI M. (a cura di), *The Muse at Play. Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry*, De Gruyter, Berlin-Boston, pp. 83-99.
- MASSETTI, L. (2023), "In the Bosom of the Goddess: Thetis and Dionysus in *Il. 6.130-140*", in PAPROCKI, M., VOS, G. P. e WRIGHT, D. J. (a cura di), *The Staying Power of Thetis. Allusion, Interaction, and Reception from Homer to the 21st Century*, De Gruyter, Berlin-Boston, pp. 207-224.
- MATELLI, E. (1997), "Sulle tracce di Cleobulina", in *Aevum*, 71:1, pp. 11-61.
- MAURIZIO, L. (2013), "Technopaegnia in Heraclitus and the Delphic Oracles: Shared Compositional Techniques", in KWAPISZ J., PETRAIN D. E SZYMAŃSKI M. (a cura di), *The Muse at Play. Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry*, De Gruyter, Berlin-Boston, pp. 100-120.
- MONDA, S. (2010), "Callidamate e i suoi amici: scene di ubriachi nella commedia nuova e nella palliata", in RAFFAELLI R. e TONTINI A., *Lecturae Plautinae Sarsinates XIII. Mostellaria (Sarsina, 29 settembre 2009)*, Urbino, pp. 59-95.
- MONDA, S. (2012a), introduzione a MONDA, S. (a cura di), *Ainigma e griphos. Gli antichi e l'oscurità della parola*, ETS Edizioni, Pisa, pp. 7-20.
- MONDA, S. (2012b), "Enigmi e indovinelli nella poesia scenica greca e latina", in MONDA, S. (a cura di), *Ainigma e griphos. Gli antichi e l'oscurità della parola*, ETS Edizioni, Pisa, pp. 99-124.
- MONDA, S. (2016), "Beyond the Boundary of the Poetic Language: Enigmas and Riddles in Greek and Roman Culture", in A. ERCOLANI e M. GIORDANO (a cura di), *Submerged Literature in Ancient Greek Culture: The Comparative Perspective*, De Gruyter, Berlin-Boston, pp. 131-54.
- MONTALBANO, A. (2017), traduzione del libro VIII di Plutarco, *Quaestiones conviviales*, in Plutarco, *Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, LELLI E. e PISANI G. (a cura di), Bompiani, Milano.
- NAEREBOUT, F. G. e BEERDEN, K. (2013), "'Gods Cannot Tell Lies': Riddling and Ancient Greek Divination", in KWAPISZ J., PETRAIN D. E SZYMAŃSKI M. (a cura di), *The Muse at Play. Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry*, De Gruyter, Berlin-Boston, pp. 121-147.
- NERI, C. (2021), *Saffo, testimonianze e frammenti*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- NOBILI, C. (2023), "L'Inno ad Adone di Prassilla di Sicione (PMG 747)", in *Maia* 75:2/3, pp. 423-435.
- O'HIGGINS, D. M. (2001), "Women's Cultic Joking and Mockery. Some perspectives", in A. LARDINOIS, e L. MCCLURE (a cura di), *Making Silence Speak: Women's Voices in Greek literature and Society*, Princeton University Press, Princeton, pp. 137-160.
- PARKER, H.N. (1993), "Sappho schoolmistress", in *TAPhA* 123, pp. 309-351.
- PLANT, I. (2004), *Women Writers of Ancient Greece and Rome. An Anthology*, University of Oklahoma Press, Norman (OK).
- PORDOMINGO PARDO, F. (1999), "El Banquete de Plutarco: ¿Ficción Literaria o Realidad Histórica?", in J. G. Montes Cala, M. Sánchez Ortiz de Landaluce e R. J. Gallé Cejudo (a cura di), *Plutarco, Dioniso y el vino, Actas del VI Simposio Español sobre Plutarco (Cádiz, 14-16 de Mayo, 1998)*, Ediciones Clásicas, Madrid, pp. 379-392.
- REITZAMMER, L. (2016), *The Athenian Adonia in Context: The Adonis Festival as Cultural Practice. Wisconsin studies in classics*, University of Wisconsin Press, London.
- SCARCELLA, A. M. (1998), *Plutarco. Conversazioni a tavola. Libro primo* (introduzione, testo critico, traduzione e commento a c. di A. M. S.), D'Auria, Napoli.
- SCHACHTER, A. (1981), *Cults of Boiotia I*, Institute of Classical Studies, London.
- STOKHOF, W. A. L. (1980), "100 Woisika Riddles", in *Majalah Ilmu-Ilmu Sastra Indonesia* IX 1, pp. 53-101.
- VEGETTI, M. (1994), "Figure dell'animale in Aristotele", in S. CASTIGNONE e G. LANATA (a cura di), *Filosofi e animali nel mondo antico*, Edizioni ETS, Pisa, pp. 123-138.
- VETTA, M. (2000), "Plutarco e il genere simposio", in I. GALLO e C. MORESCHINI (a cura di), *I generi letterari in Plutarco. Atti dell'VIII Convegno plutarco (Pisa, 2-4 Giugno, 1999)*, D'Auria, Napoli, pp. 217-229.
- WIJANA, I DEWA PUTU (2014) *Wacana Teka-teki*, A Com. Press, Yogyakarta.
- WILAMOWITZ, U. (1899), "Lesefrüchte", in *Hermes* 34, pp. 219-222.