Università degli Studi di Roma Tre
DIPARTIMENTO DI STUDI SUL MONDO ANTICO
Dottorato di ricerca in *Civiltà e tradizione greca e romana*

XXIV ciclo

La dimensione catalogica nella *Nekyia* dell'*Odissea*

Presentata da
Sofia Carrara

Tutor
Professor
Giovanni Cerri

Coordinatore
Professor
Vittorio Ferraro

Anno Accademico 2010-2011

O Wind,
if Winter comes, can Spring be far behind?

P.B. Shelley

Sommario

Sommario *5*

Premessa *9*

Introduzione generale *11*

***Nekyia* e καταλέγειν** **16**

Catalogo e narrazione: il caso di prima e seconda *Nekyia* 24

Cataloghi e verbi contestuali **26**

Premesse metodologiche **31**

Od. XI e *récits* mitici 35

Il catalogo delle eroine *41*

Introduzione **41**

Eroine eolidi **43**

Tiro 43

Clori 49

Leda 61

Ifimedeia 68

Maira 74

Climene 77

Erifile 79

Chi erano gli eolidi? 83

Eloquenti omissioni 87

Gli eolidi e il contesto della *Nekyia* 92

Eroine beotiche **95**

Antiope 95

Alcmena 100

Megara 101

Epicasta 102

La regione beotica: riflessioni conclusive 110

Eroine cretesi **113**

Fedra 113

Procri 115

Arianna 116

Il segmento cretese: conclusioni 124

La 'forma' del catalogo **129**

I nomi propri 129

Gli epiteti delle eroine 130
Dialoghi 134
Fili rossi 137
Conclusioni 139
Assenze illustri 144
Appendice. Un problema lessicale: προμνηστῖναι 150
Il catalogo dei compagni di battaglia 157
Introduzione 157
Agamennone 161
Oreste 167
Antiloco 170
Achille 174
Aiace 186
Conclusioni 192
Il catalogo dei personaggi del passato ancestrale 197
Introduzione 197
Minosse 197
Dalla consultazione necromantica alla catabasi 201
Orione 204
Tizio 211
I puniti nell'Ade 212
Tantalo 223
Sisifo 231
Sisifo ed Efira 233
Eracle 245
Gli scoli 245
Onomacrito 'editore' di Omero 248
L'apoteosi di Eracle e la sua presunta datazione 249
Critica alla teoria di Boardman 255
Poche certezze 257
Eracle 'in azione' 261
Il balteo di Eracle 265
Il discorso di Eracle 272
Teseo e Piritoo e la chiusa del catalogo 276

La questione del v. 631 ... 280

Conclusioni ... 285

Una logica di selezione ... 286

Riflessioni conclusive ... 295

Un confronto differenziale ... 295

I gender studies: qualche esempio ... 296

Uomini e donne in parallelo ... 300

Una ragion d'essere per le eroine ... 306

Appendice: Minii e Miniade ... 311

Tavole ... 321

Indice mitologico ... 329

Indice dei passi citati ... 335

Bibliografia ... 351

Premessa

È all'interno del XXIV ciclo dottorale in *Civiltà e tradizione greca e romana* dell'Università degli Studi di Roma Tre che questa tesi ha visto la sua nascita ed il suo compimento.

Dalla curiosità nei confronti della modalità di esposizione catalogica propria dell'*epos* è scaturito, fin dall'inizio, il desiderio di indagarne meccanismi e peculiarità e, parallelamente, si è fatta strada la consapevolezza che, sia rispetto al paradigma per così dire *standard* costituito dal Catalogo delle navi, sia in rapporto al modulo del puro elenco di nomi (come è il caso, per esempio, della lista delle Nereidi), l'undicesimo canto dell'*Odissea*, con la sua rassegna di defunti, rappresentasse invece un caso di catalogo più sfuggente e meno canonico.

Il triennio di studi e di ricerca, pertanto, si è orientato all'indagine delle modalità con cui la – pur innegabile – dimensione catalogica prendeva forma all'interno della cosiddetta *Nekyia*; in un'analisi che, verso dopo verso, ha condotto alla presa di coscienza del fatto che una ben precisa ottica e un 'taglio' spesso evidente sembrano guidare la selezione e la successione degli *items*, puntando il dito in direzione di uno specifico spazio geografico, di una rete genealogica ricorrente e di un'organizzazione tripartita e funzionale della materia mitica.

Origini, motivazioni ed implicazioni di un simile orientamento sono state ipotizzate e proposte, in relazione al micro-contesto di *Od.* XI, all'interno del capitolo conclusivo. Ad altri spetterà forse – se lo riterranno opportuno – il compito di raccordare la sostanza di queste osservazioni al piano del macro-contesto rappresentato dal poema odissiaco nella sua difficile ed intricata interezza.

Il lavoro si è costruito nel corso di un cammino che è stato ad un tempo itinerario formativo e percorso geografico, e che ha toccato, alternativamente, il Dipartimento di Studi sul Mondo Antico dell'Università di Roma Tre, il Dipartimento di Filologia Classica e Medievale di Bologna e il Centre ANHIMA di Parigi.

Ebbene, in ciascuno di questi tre luoghi ho trovato un maestro di cui posso provare l'onore di sentirmi allieva: il Professor Giovanni Cerri, innanzitutto, *tutor* attento, guida esperta ed affettuosa, in definitiva il regalo più bello di questo mio dottorato romano; la Professoressa Simonetta Nannini, spalla insostituibile ben al di là delle questioni metodologiche di cui pur tanto le sono debitrice; e il Professor

Claude Calame, paziente e disponibile certezza dei proficui soggiorni parigini. A tutti loro la mia più profonda riconoscenza, filologica ma soprattutto umana.

Il tempo e l'attenzione che mi hanno dedicato, inoltre, i Professori Egbert Bakker, Federico Condello e Pierre Judet de la Combe hanno arricchito diverse sezioni di questo lavoro.

Infine, esattamente come il cammino di Odisseo nella *Nekyia*, i tre anni e mezzo che mi hanno condotto fin qui non avrebbero mai dato alla luce risultato alcuno, se non fossero stati illuminati dagli incontri con le persone, i volti e le storie più disparati. Mi sia concesso, quindi, di dedicare queste pagine a tutti coloro che hanno incrociato i loro passi con i miei e con i quali ho camminato per un pezzo più o meno lungo di strada. Quelli che ho avuto al mio fianco, silenziosi e preziosi, dalla prima all'ultima tappa; quelli con cui ho condiviso l'entusiasmo iniziale e quelli che, debole, ho trovato in appoggio vicino al traguardo. I compagni dei frizzanti mesi parigini, i colleghi della dolce quotidianità bolognese e gli amici della calda allegria romana. Quelli con cui ho discusso di Omero, e quelli con cui ho riso nel retrobottega di una pizzeria. πάντας δ᾽ οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ᾽ ὀνομήνω, «di tutti non potrei narrare né nominarli», ma a ciascuno di loro, tacitamente, va il mio più grande grazie.

Introduzione generale

Il presente studio ha come oggetto l'analisi del canto undicesimo dell'*Odissea* omerica[1] nella sua prospettiva catalogica. D'obbligo appaiono, prima di ogni altra considerazione introduttiva, un veloce inquadramento del canto stesso all'interno della trama odissiaca e un breve riassunto dei suoi contenuti essenziali.

Siamo alla corte dei Feaci. Odisseo ha svelato la propria identità e ha cominciato a raccontare, su richiesta di Alcinoo, le proprie vicende: ha narrato dei Ciclopi, di Eolo, dei Lestrigoni e infine dell'arrivo e della sosta presso Circe (*Od.* IX-X); quando Odisseo si reca a sollecitare la maga perché conceda loro di partire nuovamente alla volta della patria, Circe acconsente, ma avverte l'eroe che egli deve compiere prima un altro viaggio, questa volta nel mondo dei morti, alla casa di Ade, per interrogare l'indovino Tiresia in merito ai dettagli sul ritorno.

Incorniciato dall'avventura di Odisseo e dei suoi presso la maga, che prima invia l'Itacese all'Ade e poi lo accoglie al termine del viaggio ultraterreno, il canto XI, la cosiddetta *Nekyia*, si apre quindi con la partenza degli eroi dall'isola Eea, il loro arrivo nella terra dei Cimmeri e l'esecuzione del rituale suggerito da Circe per l'evocazione delle ψυχαί dei defunti (vv. 1-36). Allo scorrere del sangue delle bestie, sgozzate sulla fossa scavata da Odisseo con la spada, si radunano improvvisamente molte anime di morti che egli si affanna a tenere lontane, con la stessa spada, almeno finché non sia giunta quella di Tiresia.

A questo punto hanno inizio i diversi incontri del protagonista con la popolazione dell'oltretomba: innanzitutto quelli con tre figure che sono a lui più strettamente connesse e i cui interventi si giustificano in maniera diretta con le esigenze narrative della trama. Elpenore, infatti, motiva e sprona le primissime azioni che seguiranno il ritorno del gruppo di eroi alla terra di Circe; la madre Anticlea informa il figlio sulla situazione a Itaca (benché non accenni alle insidie dei Proci) e soprattutto sulla fedeltà della moglie, ponendo le basi della sezione narrativa relativa allo sbarco dell'eroe in patria; Tiresia, invece, anticipa

[1] Nel corso del lavoro si useranno in maniera intercambiabile, per ragioni di comodità nonché di *variatio*, i termini 'omerico', 'Omero', ed *epos* ad intendere lo stesso oggetto, ovvero la totalità dei *corpora* di *Iliade*, *Odissea* e *Inni*, in altre parole «the whole body of heroic tradition as embodied in hexameter verse», senza per questo implicare paternità o *autorships* precise. Simili etichette, tra l'altro, hanno il pregio di riunire in sé quello che anche i Greci di VI-V secolo a.C. sembra intendessero con 'Omero' (cf. Murray 1934, 93).

l'esperienza delle vacche del Sole[2], che seguirà il congedo da Circe, menziona i Proci installatisi a Itaca (completando così il quadro tracciato da Anticlea), prevede il trionfo del sovrano e accenna anche al prosieguo della vicenda, ingiungendo ad Odisseo di effettuare il sacrificio a Poseidone in quel luogo in cui non conosceranno l'uso del remo e annunciando addirittura la morte dell'eroe[3]. Al termine di questi tre incontri si potrebbe definire assolta la funzione principale dell'evocazione dei morti compiuta dal protagonista, così come era stata presentata dalla stessa Circe (cf. *Od.* X 490-495): egli ha ricevuto, a vario titolo, informazioni sul suo futuro, su quello più immediato e su quello più lontano, ma la narrazione non pare per questo concludersi. Al saluto della madre, infatti, fa seguito l'arrivo di una schiera di donne illustri, che si presentano ad Odisseo e che danno inizio ad una successione di tre cataloghi di ψυχαί che non paiono, contrariamente ai primi tre incontri, essere strettamente motivati a livello narrativo, ma che costituiscono un vero e proprio approfondimento catalogico: prima incontri con grandi donne capostipiti di famiglie rinomate, poi con alcuni compagni di battaglia a Troia, e infine con un gruppo di eroi prototipici e con celebri penitenti. Con questo, comunque, non si vuole certo dire che i cataloghi e gli elenchi omerici, benché spesso rappresentino parentesi all'interno della successione degli eventi, non abbiano un senso e un'utilità anche a livello di trama[4]. Il caso della *Nekyia* non fa eccezione: come si vedrà anche meglio in seguito, alla conoscenza del futuro attuatasi grazie ai primi tre personaggi, infatti, i cataloghi di anime successivi aggiungano al protagonista anche la conoscenza del passato, che per la mentalità greca arcaica tanta importanza doveva avere nell'economia della comprensione del reale[5]. Prendendo come spunto un'affermazione di G. Cerri a proposito del ruolo fondamentale che il canto diciottesimo dell'*Iliade* riveste nell'economia del poema, ovvero che «mentre il resto del poema rappresenta la vita umana attraverso la narrazione mitica, in una sequenza temporale, lo Scudo di Achille la rappresenta

[2] Il segmento narrativo delle vacche del Sole appare di decisiva importanza nell'economia dell'intero poema, tanto da essere l'unico menzionato anche nel prologo (*Od.* I 7-9), dunque non stupisce che anche la *Nekyia* vi faccia accenno.

[3] Sulla profezia di Tiresia si veda, da ultimo, il contributo interpretativo di Cerri 2002a.

[4] Sul catalogo come *device* narrativo e sui suoi possibili scopi ed effetti all'interno della trama si vedano per esempio i contributi di Edwards 1980, 101s., Finkelberg 1987 e Gaertner 2001, che parlano a vario titolo di accrescimento della *suspence*, di funzioni di sommario, di coinvolgimento emotivo peculiare.

[5] Cf. Tsagarakis 2000, 65. Sull'importanza della conoscenza delle due parti di tempo che, generalmente, sono sconosciute ai mortali, ovvero futuro e passato, cf. Vernant 1978, 43.

nella sua fissità atemporale»[6], si potrebbe, infatti, arrivare a dire, per il rapporto tra *Nekyia* e *Odissea*, qualcosa di simile. Il canto undecimo non sembra costituire soltanto un punto di svolta a livello narrativo, perché centro degli *apologoi* e perché primo momento in cui, nella catena delle avventure, compaiono riferimenti concreti a Itaca che rendono più vicina la realtà del ritorno, ma in esso vi è anche uno spazio, per così dire, di pausa, quello degli incontri con le anime del passato mitico, in cui, al posto della progressione temporale 'in avanti' che caratterizza il poema odissiaco nel suo complesso (pur nelle sue digressioni), vi è un cammino all'inverso, un balzo nel passato, un momentaneo 'riavvolgersi' del tempo che, al tempo stesso, risulta imprescindibile per l'acquisizione del futuro del protagonista[7]. Il contatto con l'oltretomba e con la sua popolazione rappresenta, per l'eroe protagonista, l'ultima e la più alta tappa del proprio percorso conoscitivo, e lo innalza al livello di illustrissimi predecessori, primo fra tutti Eracle[8].

Ebbene, questo delicato ed 'eterno' tema, ovvero quello del rapporto dell'eroe con la morte e con il tipo di conoscenza che egli attinge nell'aldilà, ha suscitato prevedibilmente l'interesse di tantissimi studiosi, i quali hanno cercato in vario modo di interpretare e leggere questo canto anche in una chiave per così dire etica. Molti sono stati i lavori volti a mettere in luce come, appunto, nella *Nekyia* si affronti la questione della gloria eroica, considerandola dal punto di vista della sua negazione e della sua fine: «for Homer the great deeds of the living are the more worth doing because the chance for them is so brief, and a great darkness awaits everyone afterwards», con le parole di Bowra (1966, 84) a conclusione della sua analisi del canto XI. Oppure altri indirizzi di studio più specifici si sono dedicati a sviscerare il contributo che questo contatto con l'aldilà apporta alla formazione della 'personalità' di Odisseo, indubitabilmente prezioso e degno di nota[9]. A

---

[6] Cerri 2010, 44.

[7] Di passato che serve a chiarire meglio il presente, grazie al tramite della genealogia, parla anche Coulobaritsis 2006, 262s.

[8] Cf. Cerri 2003, 20 e 2006a, 25-27.

[9] Northrup (1980, 150-156), che si è concentrato soltanto sul catalogo delle eroine, ha per esempio giustamente messo in luce come, oltre a offrire interessanti spunti di comparazione con la situazione di Odisseo, che è marito e padre, gli incontri con le donne del passato possano essere visti come il bisogno, per il protagonista, di reinserirsi gradualmente nel contesto della civiltà greca, e quindi delle sue grandi famiglie e dei suoi grandi centri di influenza storico-politica. Crane (1988) ha sviluppato lungo il suo libro il tentativo di ritrovare, all'interno dell'avventura di Odisseo all'Ade, tutti i tratti convenzionali della «heroic quest». La ricca monografia che Tsagarakis (2000) ha dedicato di recente al canto XI, del resto, si conclude mettendo in luce, per il poeta del canto in questione, «the opportunity to reveal the hero's awareness of a glorious past (both recent and more

questo proposito, però, mi sento di condividere alcune riflessioni con cui Riccardo Di Donato (1999, 97) commentava proprio le parole appena citate di Bowra: «mi paiono pensieri rispettabili ma chiariscono la concezione dell'interprete moderno e non quella della cultura antica (…). Affrontare la *Nekyia* come mero esempio dello sviluppo di un tema nella poesia epica, non appare molto produttivo. Mostra la varietà che agisce pur entro un genere letterario definito ma non innesca un processo di comprensione reale. Rischia di chiarire la concezione dell'interprete moderno, piuttosto che del fruitore antico. I filtri che la cultura europea ha interposto nell'esperienza di ciascuno rischiano infatti di agire in modo inconsapevole». Lo studioso italiano finalizzava poi queste affermazioni alla proposta di studiare il canto XI dal punto di vista dei rituali di evocazione e delle credenze sui morti che vi sono presupposte, cercando di immaginare cosa dovesse percepire e sottintendere un fruitore arcaico del passo. Il presente lavoro, tuttavia, esula dal campo dello studio più specificamente antropologico e religioso, ma è indubitabile che, ad ogni modo, parta da un medesimo tipo di critica, o, meglio, da una medesima presa di distanza.

Non è che i risultati a cui sono giunti questi lavori non siano condivisibili, anzi. Ma proprio perché da quel punto di vista si è già pervenuti ad osservazioni fini e soddisfacenti, si è sentito invece il bisogno di guardare a questo importante passaggio del testo odissiaco sotto un'altra luce, alla ricerca di differenti conclusioni o, quanto meno, sottoponendolo a differenti tentativi esegetici.

La *Nekyia*, inoltre, non è solo un canto cruciale a livello di svolta narrativa; non è solo il canto in cui il protagonista si confronta con la morte e con le conoscenze più profonde per l'uomo, con l'aldilà e con il passato della sua civiltà, ma è anche uno dei libri più discussi dal punto di vista filologico ed analitico. Innegabile è infatti che numerose siano in esso le incongruenze, le oscurità, i passaggi più o meno bruschi da un segmento catalogico all'altro e da un'immagine dell'oltretomba all'altra: tutto ciò ha prevedibilmente stimolato le riflessioni degli studiosi che, soprattutto nella prima metà del Novecento, hanno cercato di indagare e di discernere tutte le possibili interpolazioni e tutti i segni di 'cuciture' che il canto XI pareva mostrare. La bibliografia in proposito è molto vasta, ma a mio parere significativo è il fatto che, nonostante gli sforzi profusi da entrambe le parti, non giunga a conclusioni né univoche né concordi. Come infatti nutrita è la schiera di quanti hanno voluto vedere nella *Nekyia* un canto la cui forma attuale rappresenta l'espansione, ad opera di almeno due o tre poeti, di un segmento

---

remote)» (122) e anche la possibilità, esplicata appieno, di mostrare il composito «concept of life after death» (123). Cf. anche Fernandelli 2008.

narrativo in origine molto più breve e semplice, caratterizzato da almeno tre 'strati' temporali e tematici differenti[10], non sono comunque mancati quelli che hanno invece insistito sulle simmetrie interne, sulle affinità che essa mostra rispetto al resto del poema e che hanno quindi difeso a gran voce la sua piena 'autenticità'[11].

> La critica antica, sempre attenta ad ogni sorta di incongruenza, conteneva già in parte le perplessità moderne, ma solo per quanto riguarda l'ultima parte del canto, quella relativa agli incontri con i personaggi del passato più ancestrale e con i cosiddetti penitenti[12]. Eloquente è invece il fatto che, di contro ad una serie di obiezioni moderne e di affermazioni di «non omericità» del segmento sulle eroine, non vi sia traccia negli scoli di simili esitazioni, e che, quindi, i versi 235-327 siano considerati dalla critica alessandrina come pienamente inseriti nel contesto circostante. Ciò che ha suscitato perplessità nei critici del primo Novecento è stata la notevole consonanza contenutistica e stilistica tra il catalogo delle eroine della *Nekyia* e ciò che resta delle *Ehoiai* attribuite ad Esiodo, consonanza certo evidente ma forse anche sovrastimata per via dell'improvvisa scoperta di numerosi frammenti papiracei esiodei, che parevano svelare i dettagli di un'opera fino a quel momento dai contorni molto incerti: la conseguenza più immediata è stata pertanto quella di immaginare che i versi della *Nekyia* in questione fossero in realtà un'interpolazione più tarda perché ispirata al tipo di poesia catalogica che aveva visto il suo apice con il *Catalogo delle donne*[13]. Come si vedrà più approfonditamente nel capitolo dedicato all'analisi puntuale del segmento[14], però, anche prescindendo dalla delicata questione della datazione dell'opera pseudo esiodea[15], consonanza di

[10] Cf., *e.g.*, Wilamowitz-Möllendorff 1884, 140-162, Schwartz 1924, 137ss.,Von der Mühll 1938, Page 1955, 21-47, Merkelbach 1969, 177s. Un buon quadro bibliografico è anche in Heubeck 2003, 259-261 e Crane 1988, 87s.

[11] Cf., *e.g.*, Van der Valk 1935, 19-73, Büchner 1937, Eisenberger 1973, 186-191, Most 1992, 1016-1019, Fernandelli 2008, 20 e, seppur con una riserva in merito ai vv. 565-627, Stanford I 381, nonché lo stesso Heubeck (2003, 261). Altra bibliografia più recente in Nannini 2010, 266 n. 82.

[12] Sullo specifico delle obiezioni, antiche e moderne, si veda l'analisi puntuale, *infra* pp. 201ss.

[13] Cf., *e.g.*, Pfeiffer 1937, Page 1955, 35-38, Merkelbach 1969, 177s.

[14] Cf. *infra* pp. 47ss.

[15] La questione della paternità e della fissazione delle cosiddette *Ehoiai* esula dallo spazio del presente studio ed è stata per questo volutamente passata sotto silenzio. Il *Catalogo delle eroine*, che numerose consonanze di contenuto e forma mostra nei confronti di uno dei tre cataloghi odissiaci qui in esame, e che offre un serbatoio di miti e di genealogie molto utili a livello comparativo, è stato quindi preso in esame in qualità di poema tradizionale di epoca arcaica, sullo stesso piano di *Teogonia* (della quale era avvertito – almeno ad un certo punto – come una continuazione), *Inni omerici*, o anche delle stesse *Iliade* e *Odissea*, e con gli stessi strumenti ermeneutici con cui si è guardato ad altri testi di simile natura pragmatica e composita; esso veicola, tra l'altro, semplicemente uno dei tanti tipi di 'mappe' che si possono trovare nell'*epos* arcaico: così come

> temi e motivi non significa necessariamente stessa epoca di fissazione, specie se si parla di poemi arcaici e quindi lungamente elaborati e stratificatisi prima di raggiungere una piena stabilizzazione. Più che parlare di influenza di un'opera sull'altra, inoltre, in un contesto di fruizione orale, sarà più opportuno sottolineare semmai l'ascendenza da una tradizione comune (meglio ancora che da un'unica fonte *ab origine*, come vorrebbero invece alcuni[16]), tradizione impiegata in modo per così dire 'assoluto' e pieno nelle *Ehoiai*, e inserita e 'piegata' all'interno di un contesto narrativo nel caso della *Nekyia*.

Il fatto, ad ogni modo, che entrambe le tesi, sia quella dell'autenticità che quella dell'interpolazione della *Nekyia* o di alcune sue parti, siano state avanzate ed argomentate con acribia mostra come il problema sia stato in realtà mal posto. Chiedersi quale fosse l'*Odissea* 'originale' o quante mani abbiano lavorato all'inserimento in essa di uno o più segmenti non appare infatti metodologicamente fondato, se si pensa ad una tradizione consolidatasi in un tempo molto lungo tramite ampliamenti e contrazioni fino a formare un prodotto inestricabilmente stratificato. Altro è invece lo sguardo e altre sono le domande che, in questo lavoro, si vogliono porre al canto XI: esso sarà pertanto considerato nel suo insieme, così come oggi giunge fino a noi, e in quanto inserito in quell'*Odissea* che è risultata dal lungo processo di sedimentazione e aggiustamento, fissata poi al termine di esso in un testo più o meno stabile[17].

Una volta presa la distanza dalle tre principali correnti di ricerca – quella puramente narrativa, quella etico-poetica e quella analitica – che pure tanto hanno prodotto di stimolante a proposito del canto XI, 'delicato' sotto tutti i punti di vista citati, occorre dichiarare come si intende invece procedere in questo studio, alla ricerca di un nuovo tipo di risposte.

Nekyia e καταλέγειν

Per un tentativo di comprensione reale del passo, in riferimento a ciò che il cantore e il pubblico dovevano intendere e percepire, e pensando all'ineliminabile

---

l'*Iliade* preserva una 'mappa' di comportamenti eroici o la *Teogonia* una 'mappa' delle forze divine agenti sulla realtà, le *Ehoiai* veicolano una 'mappa' genealogica che spiega la società presente attraverso le dinastie del passato. Una buona rassegna bibliografica aggiornata dei vari indirizzi di ricerca in merito al *Catalogo delle donne* e ai problemi, tuttora irrisolti, di datazione e *autorship* si può trovare nell'introduzione al lavoro collettivo di Hunter 2005 e in Hirschberger 2001, 21-86.

[16] Cf. Heubeck 1954, 21s. e Webster 1964, 178, che parla di «common ancestor».

[17] Cf., recentissimamente, Cerri 2010, 46s., a proposito del suo commento al canto XVIII dell'*Iliade*.

caratura pragmatica e dialogica dell'*epos* arcaico, che esiste perché recitato di fronte ad un uditorio, da esso sollecitato, apprezzato e riconosciuto come patrimonio, è forse preferibile prendere le mosse proprio dalla considerazione del suo aspetto innegabilmente catalogico. La dimensione stessa di elenco genealogico e mitico della *Nekyia*, infatti, sembra uno dei motivi essenziali che provocano l'apprezzamento del pubblico dei Feaci riuniti ad ascoltare Odisseo[18], e ciò non stupisce, se si pensa alle parole che anche Nestore pronuncia in *Il.* VII 126s., a proposito di Peleo: ὅς ποτέ μ᾽ εἰρόμενος μέγ᾽ ἐγήθεεν ᾧ ἐνὶ οἴκῳ / πάντων Ἀργείων ἐρέων γενεήν τε τόκον τε, e a quelle, benché non di poco successive, dell'Ippia platonico sull'amore degli Spartani per le genealogie e gli elenchi di eroi (cf. Pl. *Hp.Ma.* 285d). Indagare i meccanismi e le logiche che sottendono al catalogo, o meglio ai singoli 'cataloghi nel catalogo' riprodotti dalla *Nekyia*, insomma, potrebbe spiegare meglio anche le ragioni dell'attrattiva che esso esercita, certo sui Feaci, ma pure, presumibilmente, sul generico pubblico reale arcaico.

Il canto XI, tra l'altro, mostra un esempio davvero peculiare di lista epica, visto che rappresenta uno dei pochi casi in cui ad un elenco di *items*, da noi moderni classificabile appunto come 'catalogo', si accompagna anche l'uso, in riferimento a chi questi elenchi li pronuncia, del problematico verbo καταλέγω. Di norma, infatti, i segmenti di *epos* che hanno ricevuto l'etichetta di 'cataloghi', (il Catalogo delle navi, quello delle Nereidi o quelli che si trovano nella produzione esiodea) non vengono mai corredati da questo verbo all'interno della narrazione stessa; nella *Nekyia*, invece, esso compare – oltre che nelle sezioni dialogiche che fanno parte degli aneddoti interni alle liste, con impieghi affini a quelli più tipici omerici – anche al v. 368, nelle parole di lode che Alcinoo rivolge ad Odisseo durante il cosiddetto 'intermezzo': μῦθον δ᾽ ὡς ὅτ᾽ ἀοιδὸς ἐπισταμένως κατέλεξας e, due versi dopo, al 370, in forma di richiesta, ἀλλ᾽ ἄγε μοι τόδε εἰπὲ καὶ ἀτρεκέως κατάλεξον[19].

Vale dunque la pena di dedicare un breve spazio di riflessione anche al verbo in questione, di difficile traduzione e di non chiara definizione, soprattutto

[18] Sull'intermezzo e i complimenti di Arete ed Alcinoo ad Odisseo, cf. *infra* pp. 158ss.

[19] La *Nekyia* non è comunque l'unico segmento in cui καταλέγω e lista appaiono insieme, benché rappresenti il caso più ampio e meglio analizzabile; si può citare, infatti, anche il breve passo in cui Telemaco, su richiesta di Odisseo, elenca i pretendenti alla mano di Penelope: le parole con cui il padre sollecita i nomi sono infatti ἀλλ᾽ ἄγε μοι μνηστῆρας ἀριθμήσας κατάλεξον (*Od.* XVI 235). Una sorta di catalogo (benché privo di una solida struttura di ripetizioni interne) può essere inoltre considerato l'elenco di doni che Agamennone offre ad Achille e che è introdotto anch'esso dal verbo καταλέγω (cf. *Il.* IX 262).

in rapporto al più tardo sostantivo κατάλογος ed alla nostra idea moderna di elenco strutturato.

καταλέγω è impiegato nell'*epos* soprattutto come verbo allocutivo, che descrive un atto di parola e che – seppur con una sua specifica sfumatura che cercheremo di definire con più esattezza in seguito – si presenta all'incirca come un sinonimo di ἀγορεύειν o dello stesso radicale λέγειν[20]; già a partire da Erodoto (II 100, 1), però, esso inizia a presentarsi nel suo significato più specifico di «elencare, enumerare»[21]; all'incirca parallelamente, inoltre, fa la sua comparsa il sostantivo derivato κατάλογος, che vale appunto «lista», ovvero elenco di nomi o di entità accomunate da una medesima caratteristica (ad Atene, nello specifico, soprattutto a proposito di elenchi di cittadini atti alla leva militare[22]), e può essere applicato anche all'ambito della genealogia (il καταλόγῳ προγόνων di Pl. *Tht.* 175a) o addirittura già per indicare il lungo brano di *Il.* II (cf. Th. I 10, 4: ἐν νεῶν καταλόγῳ, e Ar. *Po.* 1459a: οἷον νεῶν καταλόγῳ). All'uso omerico sembra invece rifarsi l'avverbio, di uso classico, καταλογάδην, che vale appunto «come in conversazione».

Il preverbio κατα- sembra conferire innanzitutto alla radice di λέγω una specificità in senso ordinativo-enumerativo, facendo slittare il significato del verbo da un semplice «narrare» ad un «narrare punto per punto», o «narrare in modo dettagliato e ordinato»[23]; l'avverbio-preposizione κατά, però, ha anche un indubbio ed originario valore di adattamento e conformità[24]. Ebbene, l'idea di un discorso che, oltre ad essere ben strutturato, si adatta e si plasma anche in una certa direzione, sembra accordarsi con l'uso che l'*epos* fa del verbo καταλέγω, che è impiegato, contrariamente a molti altri verbi di parola, quasi esclusivamente in contesti dialogici, all'interno di discorsi diretti e alla prima o alla seconda persona, con valore, appunto, essenzialmente allocutivo-performativo[25]. Gli usi più tipici sono infatti quelli all'imperativo aoristo, in cui si chiede all'interlocutore di καταλέγειν qualcosa, quelli al futuro in prima persona singolare, in cui il soggetto annuncia che «dirà in catalogo» quello che gli è stato richiesto, oppure quelli all'indicativo aoristo della seconda persona singolare, in cui, al termine di un discorso, il destinatario classifica ciò che è stato detto con il verbo καταλέγειν;

[20] Cf. *LfgrE* II 1651.
[21] Cf. Papadopoulou 2006, 85.
[22] Cf. LSJ[9] 899.
[23] Cf. LSJ[9] 897 e Krischer 1971, 132s.
[24] Cf. *DELG* 504.
[25] Per la rassegna di tutti i passi omerici in cui viene impiegato il verbo καταλέγω cf. Perceau 2002, 295-298.

pochissimi i casi in terza persona singolare, e anche questi, ad ogni modo, in gran parte all'interno di discorsi diretti[26]. Mai il verbo è inoltre associato, in terza persona, al narratore primario e mai neppure agli aedi che sono raffigurati all'interno delle vicende: l'unico caso in cui si può instaurare una certa relazione con il canto epico è quello di *Od.* VIII 496, in cui Odisseo afferma che se Demodoco saprà καταλέγειν κατὰ μοῖραν ciò che lui gli ha chiesto, ovvero lo stratagemma del cavallo di Troia, allora ciò significherà che ha davvero ricevuto in dono l'arte da un dio. Anche in questo caso, benché chi dovrà «narrare in catalogo» sia un aedo professionista, non del tutto assente risulta una sfumatura di adattamento, selezione e soggettività dello *speech*, visto che, contrariamente a quanto ha fatto prima, il cantore dei Feaci dovrà esibirsi su un argomento dettato da un ascoltatore – il quale, tra l'altro, ha direttamente preso parte alle vicende in questione, cosa che, contrariamente ai Feaci stessi, il pubblico primario della *performance* odissiaca ben sapeva – ed in una certa evidenza, immediatamente prima del verbo, si staglia anche il pronome personale μοι, che sembra indicare, appunto, una relazione stretta tra l'atto di parola dell'emittente e il suo destinatario. Se κατά pare quindi aggiungere essenzialmente due valori al verbo di base, quello dell'ordine, dell'enumerazione, del dettaglio descrittivo da una parte, e quello dell'adattamento, della conformità a qualcosa, spesso in relazione con l'esperienza diretta di un dato, dall'altra, il fatto che il καταλέγειν sia tipico della parola dei personaggi, così come essi stessi la definiscono, ben si adatterebbe alla seconda di queste sfumature, anche perché – come mette ben in luce Perceau (2002) nella sua disamina dettagliata dei passi iliadici – spesso queste parole pronunciate coinvolgono in maniera peculiare emozioni, punti di vista e focalizzazioni di parlante e ricevente. L'altra caratura del preverbio, del resto, sarebbe alla base del successivo slittamento semantico verso il valore più netto di «elencare» che assumono sia il verbo stesso sia il sostantivo κατάλογος.

Nel caso dell'impiego di καταλέγω per qualificare internamente la *Nekyia*, però, curiosamente, tutte e due le sfumature possibili del verbo debbono essere tenute in considerazione: ciò che Odisseo racconta nel corso del canto XI, infatti, è allo stesso tempo un catalogo nel senso più 'tardo' dell'espressione, cioè un vero e

[26] Cf. *Od.* IV 256 (Elena sta parlando del discorso che le fece Odisseo) e 738 (Penelope chiede a Dolio di parlare a Laerte). Le occorrenze del verbo al di fuori del discorso diretto sono invece soltanto quelle di *Il.* IX 591 (la moglie di Meleagro parla al marito delle disgrazie in cui incorre una città sconfitta), *Od.* X 250 (Euriloco narra ai compagni le sventure accadute presso Circe), XIX 464 (il giovane Odisseo racconta ai genitori della sua caccia al cinghiale) e XXIII 309 (in cui il verbo è all'infinito e si riferisce ai racconti reciproci che Odisseo e Penelope si scambiano dopo il riconoscimento).

proprio elenco, ma, come si cercherà di mettere in evidenza lungo tutto il presente studio, è anche focalizzato, è parola di un personaggio di fronte ad un pubblico, è 'tagliato' ed adattato secondo diverse linee guida, nonché frutto di un'esperienza diretta del narratore, e questo fa indubitabilmente della *Nekyia* un oggetto privilegiato di analisi per chi voglia rivolgersi agli aspetti catalogici della dizione epica. Non a caso, infatti, il verbo καταλέγειν non compare a commento del Catalogo delle navi o di altri passi similari della produzione esiodea: in quei casi a narrare è l'aedo, con l'ausilio della Musa, e, se anche un inevitabile adattamento al pubblico doveva essere in atto, esso è del tutto nascosto dietro ad una pretesa omnicomprensività e imparzialità divina delle informazioni veicolate.

> Occorre a questo punto soffermarsi un istante anche sul ricchissimo lavoro che la studiosa francese S. Perceau ha dedicato nel 2002 al verbo καταλέγειν, intendendolo come espressione di un modo di vedere e descrivere la realtà tipicamente omerico e più specificamente iliadico. L'autrice, nel suo saggio, è partita dall'indagine di tutti i passi in cui il verbo è impiegato e ne ha messo in luce le caratteristiche enunciative e contestuali, evidenziando che si tratta spessissimo di momenti di crisi, di urgenza, oppure in cui è attiva una connivenza reciproca tra parlante e ricevente, oppure ancora in cui è evidente l'intenzione di focalizzare o adattare l'informazione all'esperienza di chi racconta o di chi ascolta. Il contenuto veicolato dall'atto di parola definito come καταλέγειν è spesso un'informazione concreta e molteplice, colta appunto in questa sua connaturata varietà, e presentata senza gerarchizzazioni o tassonomie, con procedimenti di decomposizione e drammatizzazione. Simili osservazioni sono state poi estese dall'autrice a tutta una serie di altri passi in cui o compaiono veri e propri 'cataloghi' o in cui queste modalità di comunicazione sembrano attuate anche senza la presenza del verbo in questione. L'analisi condotta dalla studiosa è stimolante e non manca di notevoli aspetti di novità, ma si basa su un impianto concettuale che non è quello del presente studio: si preoccupa di definire e descrivere una modalità di comunicazione in generale, quella del καταλέγειν, appunto, e non di osservare come essa si cala nel contesto di un passo specifico, come si vorrebbe invece fare qui, per il caso della *Nekyia*: i rischi, in questo caso, sono quelli di voler ridurre a categorizzazioni assolute le scene omeriche più disparate, senza considerare la stratificazione connaturata al testo e pertanto la sostanziale impossibilità di generalizzare troppo i concetti e le classificazioni[27]. Quello che risulta maggiormente azzardato, infine, nel lavoro di Perceau, è il risultato a cui si giunge quando si arriva a parlare di καταλέγω nel contesto della *Nekyia*,

[27] Una critica di questo genere al volume si trova anche in Coulobaritsis 2006, 251 n. 11.

> e più in generale nell'*Odissea*. La studiosa rileva infatti una perdita progressiva di specificità nell'uso del verbo in questione nell'*Odissea*, un suo appiattimento semantico e di conseguenza trae la conclusione di un cambio di mentalità, di etica della comunicazione, con la progressiva perdita di importanza della modalità dialogica focalizzata, adattata e circostanziata del καταλέγειν iliadico a vantaggio di una narrazione sempre più imparziale, 'assoluta', astratta, come sarebbe appunto quella di Odisseo di fronte ai Feaci, 'nuovo aedo' che al canto sostituisce la prosa. Da questo mutamento radicale di ideali deriverebbe poi la nuova idea di 'catalogo' come di elenco ordinato di *items*: definitivo, veritiero, tassonomico, di tipo insomma «esiodeo»[28]. Non appare condivisibile in particolare ciò che l'autrice rileva nel racconto di Odisseo ai Feaci: nel corso di questo lavoro si cercherà infatti di mettere in luce come anche, e soprattutto, nelle parole dell'Itacese non solo sia in atto un adattamento 'catalogico' nei confronti del suo pubblico più immediato, ma si possano individuare in esse anche altri criteri ed altre logiche di selezione ed orientamento più generali, che rendono la *Nekyia* tutt'altro che un piatto resoconto di pura *fiction*.

La caratura catalogica di *Od.* XI è insomma indubitabile, eppure si riscontra, nella produzione scientifica sul catalogo e nello specifico sul catalogo omerico, una singolare mancanza di attenzione per la *Nekyia*: in generale, è vero quanto osserva Minchin (1996, 4s.), ovvero che nell'ambito degli studi sulle liste epiche l'unico brano omerico che è stato studiato nella sua concreta attualizzazione della modalità catalogica resta sempre *Il.* II. Tutti gli altri brani, più o meno lunghi, sono stati sì fatti oggetto di indagine, ma sempre allo scopo di enumerare caratteristiche generali della lista, sia dal punto di vista poetico e formale[29], sia da quello performativo[30], sia ancora da quello narrativo[31]. L'ultimo studio in merito, recentissimo, è quello di Sammons (2010), che, pur offrendo una ricca e stimolante analisi di numerosi passi catalogici, tra cui la stessa *Nekyia*, tende comunque ad una caratterizzazione sistematica e in un certo senso anche filosofica dei cataloghi: ne trae infatti la conclusione generale che essi siano un *device* retorico-polemico al fine di mettere in prospettiva critica altre tradizioni epiche concorrenti – sia da un punto di vista contenutistico sia sotto l'aspetto formale – in linea con la nuova tendenza di studi che vede *Iliade* e *Odissea* agonisticamente impegnate con una

[28] Sui rischi di una simile lettura evoluzionista di Omero cf. anche Papadopoulou 2006, 81 n. 12.

[29] Cf., *e.g.*, Beye 1964, Powell 1978 (in merito appunto allo specifico del catalogo delle navi).

[30] Una particolare attenzione al ruolo artistico giocato dai cataloghi ed agli effetti sul pubblico è propria di lavori come quello di Marót 1951-1952 o di Minchin 1996.

[31] Si veda la bibliografia citata *supra* a n. 4.

costellazione di epiche diverse, ben più ampia del cosiddetto *Ciclo*. Una maggior affinità con l'impostazione di questo lavoro si può invece rintracciare in quel genere di studi che ha messo in evidenza il ruolo storico e sociale delle liste, sottolineando come fosse anche attraverso i lunghi elenchi di nomi o entità che il pubblico riconosceva e codificava il proprio passato[32]; da questa consapevolezza è poi scaturita tutta una serie di indagini volte a scandagliare elenchi e cataloghi alla ricerca di informazioni storiche sui cosiddetti 'secoli bui', probabilmente rimaste 'intrappolate' nel contesto catalogico nonostante gli aggiornamenti, grazie alle costrizioni imposte dalla sua struttura maggiormente formalizzata[33]. Il problema del rapporto tra *epos* e storia è però spinoso e, ancora una volta, esula dai limiti e dagli scopi che qui ci si è proposti.

Quello che si cercherà di fare in questo studio, invece, sarà condurre un'osservazione diretta e concreta delle modalità con cui la forma e la struttura catalogica agiscono e si calano nel contesto, comunque narrativo, di *Od.* XI, con un'attenzione, appunto, ad entrambe le sfumature apportate dal κατά, ovvero sia con uno sguardo alla logica ordinativa del brano, sia cercando di comprendere quale tipo di selezione e di adattamento siano in atto nelle parole di Odisseo e, dietro di lui, dell'aedo.

Ma torniamo al significato che il termine 'catalogo' ha assunto, o meglio ai significati: cosa si intende con 'catalogo', esattamente? In cosa il catalogo si distingue dalla più pura narrazione, sia nella sua forma dialogica che in quella cronachistica? Chi si è occupato di questa forma espressiva ha fornito spesso definizioni operative di partenza, che all'incirca sono riassumibili pensando al catalogo come ad un elenco di specifiche *entries* (generalmente almeno tre), formalmente distinte le une dalle altre, disposte in una sequenza spesso anaforica e accomunate dal fatto di essere idonee alla rubrica più o meno esplicitata del catalogo stesso[34]. Il catalogo, però, non coincide esattamente con una mera lista, ma si differenzia da essa per il fatto che uno o più *items* appaiono corredati da un supplemento di informazione, spesso di carattere narrativo ma a volte anche

[32] Cf. Vernant 1978, 45s.

[33] Cf. Page 1959, 134-144, Webster 1964, o Hope Simpson-Lazenby 1970, che in un pregevole lavoro hanno ripercorso tutte le informazioni racchiuse nel catalogo delle navi con lo scopo di farle coincidere – nei limiti del possibile – con ciò che l'archeologia ci ha restituito in merito ad ogni centro cittadino menzionato. Altamente scettico sulla possibilità che il catalogo delle navi possa fornire un quadro coerente di una data epoca storica, rappresentando invece esso null'altro che una proiezione epicizzata di un passato immaginato, è invece Cook 1967.

[34] Cf. Coulobaritsis 2006, 256 e Sammons 2010, 9.

dialogico[35]. Catalogo e narrazione, quindi, si possono intersecare: il catalogo si inserisce nel flusso narrativo e, a sua volta, la narrazione può incastonarsi nell'elenco catalogico. Esistono però alcuni caratteri di base che rendono immediatamente percepibile ad un fruitore se ciò che sta leggendo o ascoltando è narrazione o catalogo[36]. Quando l'aedo narra delle vicende può – nella maggior parte dei casi – scegliere il punto di partenza o può operare alcune modifiche all'intreccio, cambiando l'ordine di esposizione di certi accadimenti od omettendone altri, ma la *fabula* resta essenzialmente quella data dalla tradizione e, una volta selezionata una versione del mito o della storia, pochissimi spazi di libertà restano a chi la narra come a chi la ascolta. Nel caso del catalogo, invece, i movimenti del narratore appaiono meno vincolati: oltre al punto di partenza, chi racconta può scegliere anche a che punto interrompersi, visto che, per natura, un catalogo è potenzialmente espandibile all'infinito, e un ruolo importante, come vedremo, giocano per questo le formule di chiusura e di passaggio dall'elenco a ciò che viene dopo (un elenco di tipo diverso o la ripresa della narrazione). Non solo: essendo la lista degli *items* spesso di lunghezza indeterminata o comunque molto estesa, è compito del cantore anche scegliere il 'taglio' stesso di essa, omettendo interi gruppi di *entries* e prediligendone altri[37], e, infine, disporre tale materia secondo un ordine, al fine di orientare l'ascoltatore, di stimolare peculiari associazioni o dissociazioni[38] o ancora di creare un filo rosso a guida dell'intero elenco[39]. Il fatto, per esempio, che molti cataloghi prendano avvio dalla descrizione della rubrica o della classificazione dalla quale dipendono, tramite uno o più versi che dichiarano quale sarà l'oggetto del successivo elenco, mostra come la coscienza di questa selezione fosse viva in chi cantava come in chi ascoltava[40]. La maggiore libertà a cui il cantore di un segmento catalogico va incontro rispetto a quando si

---

[35] Cf. Minchin 1996, 4s., Tsagalis 2010, 324s. Sulla differenza tra lista e catalogo cf. anche Calame 2006, 25.

[36] Cf. Perceau 2002, 2 n. 4, Nasta 2006, 63 e Sammons 2010, 8.

[37] A proposito delle scelte a cui è costretto chi si occupa di narrare genealogie, anche in prosa, cf. Fowler 2006, 43.

[38] Sulla grande collaborazione e interazione che si instaura, nel caso di cataloghi, tra locutore e pubblico, cf. anche Tsagalis 2010, 334-336.

[39] Cf. anche Calame 2006, 25.

[40] Diversi esempi possono essere fatti, tutti con simili procedure sintattiche, cf. *Il.* II 487, *οἵ τινες* ἡγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν, Hes. *Th.* 967s., *ὅσσαι* δὴ θνητοῖσι παρ᾽ ἀνδράσιν εὐνηθεῖσαι / ἀθάναται γείναντο θεοῖς ἐπιείκελα τέκνα (al principio di un segmento dedicato alle unioni delle dèe con mortali), il principio del *Catalogo delle donne* (fr. 1 M.-W.), al v. 3, *αἳ* τότ᾽ ἄριστα ἔσαν e al v. 15, *ὅσσ[αι]ς* δὴ παρελ[έξατ᾽ Ὀλύμπιος εὐρύοπα Ζεύς. Per queste formule introduttive all'interno delle tre parti della *Nekyia* cf. *infra* n. 46.

trova a seguire una trama narrativa si ricollega tra l'altro anche al discorso sul verbo καταλέγειν e alla focalizzazione innegabile di cui esso si fa portatore[41]. Il fatto, poi, che certi cataloghi, più di altri, si aprano maggiormente alla narrazione (come sarà il caso, all'interno della *Nekyia*, del catalogo dei compagni di battaglia rispetto agli altri due, quello delle eroine e quello dei personaggi ancestrali), li rende partecipi anche delle funzioni che quest'ultima possiede nell'economia del racconto globale, ma senza mai perdere quella strutturazione e quella focalizzazione che veicolano anche un altro genere di scopi e messaggi.

Catalogo e narrazione: il caso di prima e seconda *Nekyia*

Un bell'esempio di questa doppia funzionalità è evidente, appunto, se si guarda al catalogo degli eroi compagni a Troia di Odisseo in rapporto a quella che è stata definita la 'seconda *Nekyia*' odissiaca, ovvero l'inizio del canto XXIV, dove, in un medesimo contesto oltretombale, agiscono praticamente quasi tutti gli stessi personaggi, ma non è possibile in alcun modo applicare ai versi l'etichetta di catalogo. Mentre nel caso del canto XI tutti gli eroi che Odisseo incontra – come vedremo meglio sia nel prosieguo di questa introduzione che nel corso dell'analisi puntuale del segmento – sono introdotti dalla medesima formula, ἦλθε δ' ἐπί, e si presentano quindi al protagonista in modo ripetitivo e strutturato, in *Od.* XXIV ogni volta è impiegato un sistema espressivo differente: εὗρον δὲ ψυχήν al v. 15 per introdurre Achille, poi ἤλυθ' ἔπι ψυχή al v. 20 per Agamennone, il semplice ἦλθε nel caso dell'arrivo di Hermes (v. 99) e poi ἔγνω δὲ ψυχή quando Agamennone si accosta alle anime dei pretendenti al v. 102. Il fatto, tra l'altro, che tre di queste siano metricamente equivalenti, parrebbe indicare che la scelta non sia stata dettata da costrizioni poetiche, ma che, contrariamente a quanto accade nella prima *Nekyia*, non venga volutamente data importanza all'omogeneità delle presentazioni degli *items*. Al termine dei dialoghi ultraterreni, inoltre, non compare nessun tipo di espressione di quella che nel corso di questo lavoro si definirà – *latu sensu* – *recusatio*[42], ovvero di ammissione di impossibilità a continuare l'elenco virtualmente ben più ampio, come invece – lo si vedrà bene in sede di conclusione[43] – accade alla fine di ciascuno dei tre cataloghi della *Nekyia*: si afferma semplicemente che ὣς οἱ μὲν τοιαῦτα πρὸς ἀλλήλους ἀγόρευον, / ἑσταότ᾽ εἰν

[41] Le diverse 'vie' di libertà per chi narra un catalogo sono prese in esame anche da Tsagalis (2010, 341-347), che parla della possibilità di dare rilievo ad una *entry* rispetto alle altre e della scelta, molto importante, dell'*item* da cui cominciare e di quello con cui finire.

[42] *Recusatio* è termine impiegato da Bakker 1997, 54s.

[43] Cf. *infra* pp. 301ss.

Ἄϊδαο δόμοισ᾽, ὑπὸ κεύθεσι γαίης· / οἱ δ᾽ ἐπεὶ ἐκ πόλιος κατέβαν, τάχα δ᾽ ἀγρὸν ἵκοντο (vv. 203-205). Si passa meramente da una situazione narrativa a quella successiva, da un quadro ad un altro, esattamente come, nella prima *Nekyia*, si passava dall'incontro e dal dialogo con Anticlea, un segmento definibile come quasi del tutto narrativo, in quanto funzionale essenzialmente a livello di trama, al successivo elenco delle eroine[44]. Ora, nel catalogo dei compagni di battaglia della prima *Nekyia* vi sono sì lunghe parti dialogate che rientrano a pieno titolo nella categoria dei brani narrativi, e che, come mostreremo, hanno funzioni di compendio epico del tutto simili a quelle che si vedono in opera nei dialoghi dell'inizio del canto XXIV, ma la struttura che li contiene resta essenzialmente catalogica, e ci autorizza quindi a cercare in essa anche altre funzionalità, altre dinamiche e altre articolazioni.

Rispetto a molti altri cataloghi, inoltre, quelli della *Nekyia* non solo offrono la doppia possibilità di essere al contempo liste ordinate e di veder impiegato il verbo καταλέγειν, ma sembrano presentare anche un'ulteriore particolarità di carattere epistemologico. Mentre la grande maggioranza dei segmenti considerabili come liste epiche, infatti, elenca un gruppo di *items* accomunati da alcune caratteristiche, ma facenti parte di un insieme *finito*, nel caso di *Od.* XI sembra particolarmente sottolineata la *selezione* che il narratore (Odisseo – che all'inizio impiega allo scopo addirittura la spada – ma dietro di lui l'aedo) opera su una quantità di anime potenzialmente *infinita*. È il testo stesso a mettere in luce questa differenza: in molti altri cataloghi, come si è detto, l'elenco si apre con un'espressione che racchiude e classifica gli elementi che saranno menzionati e, al termine dell'elenco, viene ripresa la stessa classificazione, asserendo che la lista prodotta si conclude[45], mentre tutti e tre i cataloghi della *Nekyia*, pur presentando la formula introduttiva

[44] Cf. *Od.* XI 225s.: νῶϊ μὲν ὣς ἐπέεσσιν ἀμειβόμεθ᾽, / αἱ δὲ γυναῖκες ἦλυθον, ὤτρυνεν γὰρ ἀγαυὴ Περσεφόνεια: il modulo sintattico di conclusione e di passaggio è lo stesso.

[45] Cf. *Il.* II 487 (il poeta si propone di elencare οἵ τινες ἡγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν) e 760 (οὗτοι ἄρ᾽ ἡγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν), per il catalogo delle navi; *Il.* IX 262s. (ἐγὼ δέ κέ τοι καταλέξω ὅσσά τοι ἐν κλισίῃσιν ὑπέσχετο δῶρ᾽ Ἀγαμέμνων) e 299 (ταῦτά κέ τοι τελέσειε μεταλλήξαντι χόλοιο); *Od.* XVI 235s. (ἀλλ᾽ ἄγε μοι μνηστῆρας ἀριθμήσας κατάλεξον, / ὄφρ᾽ εἰδέω, ὅσσοι τε καὶ οἵ τινες ἀνέρες εἰσί), a cui fa seguito un conto esatto da parte di Telemaco; *Th.* 967 (ὅσσαι δὴ θνητοῖσι παρ᾽ ἀνδράσιν εὐνηθεῖσαι ἀθάναται γείναντο θεοῖς ἐπιείκελα τέκνα) e 1019s. (αὗται μὲν θνητοῖσι παρ᾽ ἀνδράσιν εὐνηθεῖσαι ἀθάναται γείναντο θεοῖς ἐπιείκελα τέκνα). Anche l'elenco delle Nereidi di *Il.* XVIII 38-49, pur concludendosi con un ἄλλαι θ᾽ αἳ κατὰ βένθος ἁλὸς Νηρηΐδες ἦσαν, suggerisce comunque l'idea di una totalità ben definita.

atta a catalogare le *entries*[46], terminano, anche se con sfumature differenti, con l'ammissione di un'impossibilità, con un riferimento ad una completezza che però è impossibile da raggiungere, o perché manca il tempo (cf. vv. 328-33), o perché il desiderio e l'interesse del protagonista mutano (cf. vv. 565-567) o infine perché sopraggiunge una paura improvvisa (cf. vv. 630-635). Questa osservazione, che, data anche la natura multiforme dell'*epos*, non può e non vuole essere totalizzante, stimola però una riflessione ulteriore in merito appunto alla *selezione* che Odisseo opera[47], offre uno spunto in più e un punto di partenza per provare a capire se davvero dietro all'elenco di anime possa esserci una *ratio*, un filo conduttore, una logica di scelta. La grande maggioranza degli studiosi di cataloghi o del libro XI hanno dato a questa domanda una risposta negativa: le eroine menzionate da Odisseo non hanno alcun rapporto con lui[48], gli elenchi non presentano una tassonomia interna[49]. È però difficile pensare che, dal momento che il testo stesso menziona una selezione, essa non possieda alcuna razionalità, sia puramente casuale o del tutto paratattica anche in senso contenutistico-filosofico.

È proprio per tutte queste ragioni, insomma, che non si è creduto vano un tentativo di ricerca che mirasse a mettere in luce le diverse, sfaccettate e compresenti modalità con cui la prospettiva catalogica si attua nel concreto di *Od.* XI, alla ricerca dei segnali di quella focalizzazione che sembra connaturata al catalogo come al καταλέγειν, e quindi a maggior ragione rintracciabile forse con più evidenza in quel caso così peculiare di catalogo che è rappresentato dalla *Nekyia*.

Cataloghi e verbi contestuali

A proposito del fatto che, come si è accennato poco sopra, uno dei caratteri più spiccati del catalogo è rappresentato proprio dalla stilizzazione delle formule

---

[46] Cf. il v. 227 (ὅσσαι ἀριστήων ἄλοχοι ἔσαν ἠδὲ θύγατρες), i vv. 382-384 (ἐμῶν ἑτάρων, οἳ δὴ μετόπισθεν ὄλοντο, / οἳ Τρώων μὲν ὑπεξέφυγον στονόεσσαν ἀϋτήν, / ἐν νόστῳ δ᾽ ἀπόλοντο κακῆς ἰότητι γυναικός) e 567 (τῶν ἄλλων ψυχὰς ἰδέειν κατατεθνηώτων).

[47] Tsagalis (2010, 328) asserisce in proposito che «no oral catalogue can be complete», e ritiene che anche questa caratteristica comune risieda la particolare autorevolezza dei cataloghi. L'associazione tra potenziale non-finitezza degli *item* e autorità appare in effetti stretta; non tutti i cataloghi omerici, però, sono incompleti: come si è appena visto, infatti, alcuni elencano tutti gli elementi della categoria annunciata in sede di introduzione.

[48] La bibliografia in proposito è citata *infra* n. 266.

[49] Questa è una conclusione a cui sono giunti anche diversi studiosi recenti del catalogo omerico in generale, cf. Sammons 2010, 16s.; *contra*, *e.g.*, Minchin 1996, 10ss.

introduttive[50], cominciando ad entrare nel merito di *Od.* XI e della sua articolazione generale, utile può risultare rifarsi al lavoro che Beye (1964, 345-373) ha dedicato all'analisi delle *androktasiai* in quanto specifiche manifestazioni dello stile catalogale. Lo studioso, infatti, aveva individuato, all'interno della catena delle informazioni fornite per ogni *item* catalogico, la costanza di un nucleo, composto a suo parere da «basic information, anecdote and contextual information». Ebbene, l'informazione contestuale sarebbe nella maggior parte dei casi rappresentata da uno o più verbi chiave, strettamente connessi con il contesto, che assolverebbero la funzione di legare tra loro le *entries* e di inserirle in maniera inequivocabile in quella specifica situazione narrativa[51]. Benché non univocamente presenti – mancano infatti nei cataloghi che sono costituiti da un mero elenco di nomi, come quello delle Nereidi in *Il.* XVIII 37-49 o quello dei partecipanti ai giochi dei Feaci di *Od.* VIII 110-119 – tali «contextual verbs» si ritrovano per esempio in *Il.* XIV 317-328, dove Zeus elenca le sue amanti (ἥ τέκε, anche se con qualche omissione e variante, come quella di ἣ γείνατο al v. 324), nel passo della *Teogonia* dedicato alle dèe unitesi a mortali[52] e, oltre che su grande scala tramite l'impiego della celebre espressione ἣ οἵη, anche nello specifico di una sezione del *Catalogo delle donne* pseudo esiodeo, dove, al momento di elencare i pretendenti di Elena, essi sono introdotti quasi sempre da ἐκ, seguito dalla località di provenienza e dal verbo μνάομαι (cf. frr. 197-204 M.-W.). Anche il Catalogo delle navi achee di *Il.* II, nella sua complessità, mostra una certa costanza nell'utilizzo delle radici verbali che introducono e collegano i diversi contingenti alleati: le informazioni contestuali in questo caso sono almeno di tre tipi, quelle che indicano il comando e la guida di un certo gruppo di soldati da parte di determinati eroi[53], quelle che descrivono il possesso e la residenza dei contingenti in un determinato luogo geografico[54] ed infine, più raramente, quelle che indicano il numero di navi al seguito di ciascun contingente[55]. Il successivo catalogo degli alleati dei troiani ripresenta poi i medesimi verbi.

Rispetto al panorama tracciato, comunque, il catalogo delle anime incontrate nell'Ade da Odisseo pare presentare una più ridotta gamma di radici verbali,

---

[50] In merito a queste strutture «d'agencement similaire» cf. anche Nasta 2006, 59-64.

[51] Sul valore espressivo di simili anafore verbali o semplicemente sintattiche cf. anche Perceau 2002, 94s. e Tsagalis 2010, 327.

[52] Si ritrovano esclusivamente due verbi del parto attribuiti alle divinità femminili: ἐγείνατο (969, 978, 1007, 1012, 1018) e τέκε (981, 984, 1001 e al v. 1008 nella variante ἔτικτεν).

[53] Si tratta dei verbi ἄρχω – con le varianti di ἀρχοὶ ἔσαν, ἦν ἀρχὸς – ἠγεμονεύω, ἡγέομαι, e ἄγω.

[54] Compaiono i verbi νέμω ed i suoi composti, ἔχω e ναίω.

[55] Si tratta dei verbi ἔπομαι, στιχάω e κίω.

garantendo quindi una maggiore compattezza dei singoli segmenti: l'anima di Elpenore, quella di Anticlea e quella di Tiresia prima, e, poi, le ψυχαί dei compagni d'armi sono introdotte dall'aoristo del verbo ἔρχομαι, congiunto, in tutti i casi eccetto quello di Elpenore, che è il primo della serie, all'avverbio ἐπί; le anime delle singole eroine, invece, e quelle di Minosse, Tizio, Tantalo e Sisifo, sono presentate dall'aoristo della radice verbale **id-*, mentre va segnalato, nei casi di Orione ed Eracle, l'utilizzo del passato del verbo εἰσνοέω. Viene dunque spontaneo pensare che l'impiego di tali verbi servisse, nella memoria del cantore, a saldare insieme gruppi specifici e omogenei di personaggi, e ciò sembrerebbe confermato dal fatto che le stesse forme dell'aoristo di **id-*, come per esempio i vari ἴδον, non hanno tutte la medesima posizione metrica: l'impiego dello stesso verbo, quindi, non appare dettato unicamente da esigenze metriche e formulari; uno dei motivi della sua presenza costante potrebbe pertanto essere proprio la volontà di creare un gruppo ben preciso e compatto di anime[56]. La collocazione di tali verbi all'interno del verso, inoltre, è spessissimo o a inizio o a fine *colon*, quindi in una situazione di particolare evidenza ritmica: gli ἦλθε δ' ἐπί si trovano tutti in principio di verso, mentre gli εἶδον, ἴδον ed εἰσενόησα ora seguono o precedono la pausa ritmica, ora si trovano a inizio verso, come nel caso di Ifimedea al v. 306, ora alla fine, come per Orione al v. 572. Nel segmento delle eroine fa eccezione solo la presentazione di Tiro, dove le due parole a cavallo della cesura femminile sono πρώτην (altrettanto importante rispetto ai verbi contestuali perché prezioso indice di ordinamento) e Τυρώ.

> Da un punto di vista strettamente formale, ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχή costituisce una vera e propria formula: oltre ad essere impiegata nella *Nekyia*, essa ricompare nell'*epos* omerico anche a proposito di un'altra anima che sale ad intrattenere rapporti con un vivo, ovvero l'anima di Patroclo in *Il.* XXIII 65: ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ Πατροκλῆος δειλοῖο. Verbo ed avverbio, inoltre, si presentano nella medesima posizione metrica in *Il.* IV 251, dove però il senso sembra differente, dal momento che ἐπί si unisce ad un dativo ed assume pienamente il suo valore di preposizione, in *Od.* XII 427, dove il soggetto è il vento Noto, e in *Od.* XVIII 1, che ha come soggetto il mendicante Iro. La questione essenziale che si pone in questi casi non è quella di definire in modo assoluto ed univoco se ἐπί abbia un ruolo maggiormente avverbiale, preposizionale o di preverbio[57], ma piuttosto quella di comprendere quali sfumature semantiche conferisca

[56] Cf. anche Tsagarakis 2000, 87.

[57] Cf. *GH* II 85: «la distinction entre préposition, adverbe et préverbe n'était pas essentielle pour les premiers aèdes».

l'avverbio al verbo semplice ἦλθον. Che la presenza di ἐπί possa avere un ruolo strutturale e semantico marcato[58] è suggerito dal confronto, già proposto da Webster (1964, 214), con la descrizione dello scudo di Achille in *Il.* XVIII 478-613, nel quale diversi verbi marcano le varie scene rappresentate e davanti a ciascuno di essi compare in anafora ἐν: il fatto che tale avverbio accompagni la descrizione di scene che sono scolpite, appunto, «in» uno scudo, rende plausibile l'ipotesi che anche nella *Nekyia* la presenza in anafora di ἐπί sia strettamente in relazione con il movimento e la presentazione delle anime[59].

Sia che si tratti – forse meno probabilmente – di una cosiddetta tmesi del composto ἐπέρχομαι[60], sia che il preverbio assuma pienamente il suo originario valore avverbiale, i significati veicolati dall'espressione saranno vari e compresenti[61]: nel caso in analisi, dal momento che si tratta di un elenco in successione, sembra essere presente innanzitutto il valore che Ebeling (I 443) definisce come *praeterea*[62], e che contribuirebbe anche a motivare l'assenza di ἐπί in relazione ad Elpenore, di cui, appunto, espressamente si dice che fu il «primo» a comparire[63]. Chantraine (*GH* II 106) fa poi notare come ἐπί si associ di frequente a verbi di moto, come ἔρχομαι, marcando così «l'aboutissement d'un mouvement ou d'une action»: ἐπέρχομαι, insomma, verrebbe ad indicare l'atto di sopraggiungere, di essersi presentato[64]. Se, però, si considera il fatto

---

[58] Sull'importanza dei preverbi nei cataloghi, utili per dare forma allo spazio e per mettere in scena i diversi *items*, cf. Perceau 2002, 112.

[59] A tale proposito si possono citare anche le osservazioni sulla tmesi omerica di Carullo (1990, 33-56): le motivazioni che conducono gli aedi ad inserire un verbo in tmesi, oltre che di tipo meramente metrico (nel caso in analisi, in effetti, un ipotetico ἐπῆλθε avrebbe presentato una sillaba in meno rispetto alla forma separata) possono essere anche di natura sintattica; il narratore inserisce così una particella coordinante che crea l'ossatura del discorso e contribuisce a giustapporre i diversi segmenti.

[60] LSJ[9] appaiono a questo proposito contraddittori: mentre alla voce ἐπέρχομαι traducono il verbo con «come upon» (618), sotto la voce ἐπί classificano invece il valore di tale preverbio associato ad ἔρχομαι come quello di «move to, toward» (623): il senso ostile dato in questo secondo caso al composto (sottolineato anche da Ebeling I, 440) impedirebbe di pensare ad una tmesi nel caso della *Nekyia*.

[61] Sulla possibilità che un medesimo composto con ἐπί possa assumere, a seconda del contesto, sensi anche molto distanti tra loro cf. *GH* II 106.

[62] Dall'*epos* omerico si possono agevolmente trarre esempi di una simile accezione di ἐπί, tra i quali per esempio *Il.* V 705, che presenta proprio un elenco di personaggi, VIII 507, che aggiunge ad una serie di comandi un ultimo imperativo e XVIII 529.

[63] Wilamowitz (1884, 144), in realtà, riteneva scorretto questo verso proprio in virtù del πρώτη: ai vv. 36s. era infatti già comparso un gruppo indistinto di anime; gli scolii **V** al v. 51, invece, motivano il πρώτη con il fatto che Elpenore è ancora ἄταφος: la medesima interpretazione è in Heubeck (2004, 266) e Stanford (1947, 384).

[64] Molti anche in questo caso gli esempi tratti dai poemi omerici: *Il.* I 535, IV 221, XII 200, *Od.* XIX 155.

che ἦλθε δ' ἐπί è utilizzato non solo per le anime incontrate da Odisseo, ma anche per la ψυχή di Patroclo, risalita dall'Ade per conversare con Achille[65], si presenta anche la possibilità che l'ἐπί manifesti anche un parziale senso di «su, sopra», ad indicare, appunto, il fatto che le anime salgano, evocate, dal fondo del regno degli inferi[66]. Il valore di «su» non manca in effetti tra quelli veicolati da ἐπί (cf., *e.g.*, LSJ[9] 621), anche se nella maggior parte dei casi tale accezione si lega a verbi transitivi, con i quali si esprime l'atto, per esempio, di porre, o di versare qualcosa sopra a qualcos'altro; non mancano però casi di un uso di ἐπί più simile a quello postulato per le anime dei morti. Ad indicare il termine del giorno ed il sopraggiungere delle tenebre, l'*epos* omerico utilizza di sovente la formula ἦμος δ' ἠέλιος κατέδυ καὶ ἐπὶ κνέφας ἦλθε[67], che sembrerebbe indicare due movimenti paralleli, quello di immersione del sole e, appunto, quello di risalita dell'oscurità; un movimento verso l'alto sembrerebbe in parte da evincere inoltre anche dall'espressione ἐπὶ δ' οὐρίαχος πελεμίχθη (*Il.* XVI 612 e XVII 528)[68]. Se, in effetti, ἐπί denota l'essere «upon or supported upon a surface or a point» (LSJ[9] 621), il movimento delle anime designato potrebbe essere proprio quello di salire dal fondo dell'Ade e poi fermarsi, appunto, sulla superficie terrestre per presentarsi e conversare con Odisseo. La stessa particella ritorna del resto altre due volte nel canto XI a connotare l'arrivo delle anime, prima ai vv. 36s., dove del gruppo confuso di ψυχαί si dice che ἀγέροντο ὑπὲξ Ἐρέβευς e poi al termine della *Nekyia* (v. 632), quando

[65] Sulla stretta connessione tra la *Nekyia* e l'episodio della ψυχή di Patroclo cf. Tsagarakis 2000, 15: «the appearance of the ghost (*i.e.* Patroclo) itself may be sad to be a modified form of a *nekyomanteion*».

[66] L'esatta collocazione del regno di Ade è ancora oggi oggetto di dibattito: nell'*epos* arcaico sembrano infatti essere compresenti sia una posizione alle estremità occidentali del mondo (che spesso a livello di sintassi mitica riassorbono connotativamente il nord: cf. Cerri 2002a, 161) sia un'ubicazione sotterranea; tale sovrapposizione pare inscindibile e spesso guidata da criteri di comodità e occasione, cf. Arrighetti 1966, 1-60. Non sembra però corretto affermare, con Arrighetti, che in *Od.* XI prevalga univocamente la visione occidentale e che Omero non conosca il valore ctonio dei celebri orifizi naturali che la tradizione definiva «porte dell'Ade» e attraverso i quali altri eroi celebri si erano calati nell'aldilà; la presenza, nella stessa *Nekyia*, di molti riferimenti alla "discesa" di Odisseo ed alla "risalita" delle anime, sembrerebbe infatti contraddire tali affermazioni.

[67] Questa formula ed altre ad essa molto simili si ritrovano in *Il.* I 475, II 413, XI 194, XI 209, XVII 455, *Od.* III 329, V 225, IX 168, 558, X 185, 478, XII 31, e XIX 426. Un altro verbo intransitivo di movimento unito ad ἐπί, con il medesimo significato di «sorgere», è ἐπιτέλλω, che descrive – ma solo in passi più tardi – il moto delle stelle che salgono nel cielo in Hp. *Int.* 39 ed in Arist. *Mete.* 345b, 23.

[68] Piuttosto diverse in questo caso le rese dei principali traduttori italiani: Ciani rende «oscillò nel vuoto l'estremità dell'arma», e similmente a lei Cerri «continuò a vibrare l'impugnatura»; mentre Calzecchi Onesti propone «vibrò *in alto* il pugnale della lancia», traduzione accolta anche da *GI* 1530.

nuovamente si affollano intorno ad Odisseo dei defunti non meglio identificati: ἐπὶ ἔθνε' ἀγείρετο. In verità, l'approccio all'Ade non è certo univoco nel corso nella *Nekyia*, come abbiamo accennato, poiché non mancano numerosi casi in cui il poeta sembra alludere ad una vera e propria catabasi dell'eroe nel mondo dei morti[69], ma è proprio per questo che risulta significativo l'impiego, in modo omogeneo in certi segmenti, di ἐπί, che potrebbe perciò testimoniare l'appartenenza di quei segmenti ad una originaria 'versione' che prevedeva, appunto, la consultazione da parte di Odisseo di un santuario necromantico. Va inoltre notato, a tal proposito, come, coerentemente con la prassi dei riti di evocazione degli spiriti – che riguardavano per lo più parenti o persone in stretta familiarità con il richiedente – la presenza di ἐπί sia connessa a tutti i personaggi legati ad Odisseo da rapporti di maggiore familiarità, che hanno per lui un concreto valore in relazione alla sua vita presente e futura, mentre sia del tutto assente dai cataloghi delle grandi anime del passato, che Odisseo sembra interpellare od osservare come se fosse direttamente presente sul posto.

Le due categorie di verbi contestuali della *Nekyia*, in conclusione, quelle dei verbi di percezione e quelle derivate da ἔρχομαι, non marcano solo diversi gruppi di anime, accomunati ciascuno da caratteristiche peculiari – come emergerà anche più dettagliatamente dall'analisi complessiva di essi[70] – ma sembrano anche rappresentare le vestigia di altrettante tradizioni epiche e mitiche, in origine forse autonome ma poi fuse insieme, su differenti modi di approccio e di consultazione dell'aldilà, ovvero quella dell'evocazione tramite libagione e quella della vera e propria visita nell'oltretomba.

Premesse metodologiche

Fatta chiarezza sulle domande che si vogliono porre al canto XI dell'*Odissea* e sugli scopi che si intendono raggiungere in questo lavoro, è opportuno ora dichiarare anche con quale approccio ci si volgerà all'analisi e sulla base di quali assunti metodologici. Specialmente nello studio dell'*epos* arcaico, infatti, è necessaria, come giustamente afferma Nannini (2010, 4) «una sempre più complessa dichiarazione del proprio 'credo', poiché quasi nessuna parola è ingenua per un omerista, e ogni asserzione è comprensibile solo alla luce di

[69] Cf., per un approfondimento in proposito, *infra* pp. 201ss.
[70] Si vedano le considerazioni conclusive, *infra* pp. 302s.

preliminari dichiarazioni, argomentabili in modo più o meno fondato, ma di certo quasi mai incontestabili».

Questa tesi di dottorato nasce a partire dalla consapevolezza dell'ineliminabile e connaturata stratigrafia dei poemi omerici, stratigrafia che si articola su almeno tre piani, quello episodico testuale, quello linguistico e quello delle credenze e delle istituzioni descritte[71]. La conformazione multipla dell'*epos*, unita ad una serie di altre constatazioni[72], rende a mio parere evidente il fatto che l'*Iliade* e l'*Odissea* che noi leggiamo oggi si sono formate all'interno di una cultura essenzialmente fondata sull'oralità, e quindi si sono sviluppate tramite un'elaborazione orale e con una prima fruizione orale[73]. Il contenuto di questa poesia era essenzialmente 'tradizionale'[74]: «in una cultura orale – infatti – la poesia epica rappresentava la forma e il canale di insegnamento, diffusione e trasmissione di quanto aveva rilevanza sociale» [75]; di conseguenza, proprio in quanto tradizionale, esso era anche continuamente aggiornato, riadattato e riplasmato a seconda e in accordo con i mutamenti della società stessa e anche con il tipo di uditorio[76]. L'aggiornamento, tra l'altro, non agiva solo su un piano meramente istituzionale o etico, ma coinvolgeva anche l'architettura stessa dei racconti[77], continuamente corretta e limata.

Ora, ad un certo punto, tale processo di continua revisione e questa plasmabilità della materia cantata andarono innegabilmente incontro ad un graduale irrigidimento; è possibile che ciò abbia coinciso con un importante cambiamento di mentalità, con un nuovo sguardo e con la nascita di una nuova attitudine nei confronti del passato, trattato ormai con occhi distaccati, come un mondo differente da quello della contemporaneità, preso a modello, sì, ma proprio perché altro[78]. L'interruzione dell'aggiornamento culturale e contenutistico sarà

---

[71] Cf., *e.g.*, Cerri 2006c, 16 e 24 e Nannini 2010, 5.

[72] Cf. Ercolani 2006, 67s.

[73] Cf. anche Calame 1988, 29s.

[74] L'impiego di questo aggettivo non è in verità privo di rischi di banalizzazione; per una migliore definizione dell'accezione con cui qui lo si utilizza cf. *infra* n. 85.

[75] Ercolani 2006, 69.

[76] Uno degli esempi più paradigmatici del processo di aggiornamento è ben messo in luce da Cerri 1986, tramite l'analisi del trattamento del cadavere del nemico ucciso in battaglia lungo tutta l'*Iliade*.

[77] Cf. Nannini 2010, 5.

[78] Cf. Vetta 2001, 44s. Sul ruolo chiave giocato dall'VIII secolo a.C., ad esempio, nel percorso di progressiva costituzione dell'etnicità greca si vedano le riflessioni di Hall 1997, 57s. e Finkelberg 2005, 161-176; il VI secolo a.C., d'altra parte, rappresenta ancora un altro momento cruciale, caratterizzato dal passaggio da una *self definition* della grecità di natura aggregativa (che è anche quella rispecchiata nei poemi) ad una su base oppositiva (cf. Hall 1997, 39s.). È innegabile che

stata la prima a sopraggiungere, visto che si fanno sempre più rari, nell'*epos*, i riferimenti a pratiche e *realia* successivi al VII secolo a.C.; ad essa sarà poi seguita anche una stabilizzazione progressiva della linea degli episodi, fino ad una situazione finale di VI secolo a.C., con la definitiva 'vittoria' di *Iliade* e *Odissea*, prima soltanto due linee narrative tra le tante, sul resto delle produzioni epiche, con la 'creazione' di Omero e, infine, con la consacrazione dei due poemi all'interno delle Panatenee e dei loro agoni rapsodici.

Nell'ambito di questo arco cronologico che va, presumibilmente, da un VIII secolo in cui comincia il 'congelamento' della materia ad un VI secolo che vede i due poemi ormai 'monumentali', difficile e rischioso è precisare ogni ulteriore dettaglio: ciò che si può fare, al massimo, è un elenco di osservazioni che poggiano su quel poco che di certo si sa del periodo. Il fatto, per esempio, che Teagene da Reggio, nel 530-520 a.C., sia responsabile di un'esegesi allegorica dell'*Iliade*, implica per quell'epoca un testo in qualche modo fissato[79]; all'altro capo della storia del testo, inoltre, ovvero in età ellenistica, giunge alla biblioteca di Alessandria un testo già uniformato, con pochissime e minute varianti, cosa che comporta una stabilizzazione già a monte delle edizioni κατὰ πόλεις[80]. Le tappe e le scansioni precise sono impossibili da determinare: ci sarà stato, con buona probabilità, un lento processo di passaggio da una figura di aedo-creatore all'interno di ciascuna, differente, *performance* (come quelle dipinte dai poemi stessi), ad un cantore-esecutore di un testo sempre più autorevole in se stesso[81]. Va poi ricordato, in questo contesto, il ruolo – messo in rilievo da Nagy[82] – che anche la semplice *performance* ripetuta poteva avere nel processo di fissazione: ogni composizione nell'atto della recitazione diveniva probabilmente sempre meno libera mano a mano che il 'testo' si diffondeva, e si accresceva la pan ellenicità, intesa come introduzione e contrazione al tempo stesso di dettagli epicorici. I testi, ad ogni modo, saranno andati fissandosi non attraverso una sola modalità, ma grazie ad un parallelo e reciproco interscambio di mnemotecnica da una parte e scrittura dall'altra, senza dimenticare la possibilità di parziali testi orali dettati e trascritti. All'interno di questo mutamento, uno degli ultimi anelli della catena potrebbe in effetti essere stata la cosiddetta 'redazione pisistratea', ovvero una sorta di

---

ciascuno di questi due momenti abbia potuto apportare al processo di fissazione dell'*epos* un contributo decisivo.

[79] Cf. Cassio 2002.

[80] Cf. Ferrari 2001, 40.

[81] Cf. Nannini 2010, 22.

[82] Cf., tra i tanti lavori, soprattutto Nagy 1995.

'edizione' ateniese prodottasi sotto Pisistrato o sotto i suoi figli[83]: le fonti in merito sono però tutte decisamente tarde; quella più vicina in ordine di tempo è l'accenno dell'*Ipparco* pseudo-platonico (228b-c), che però parla semplicemente dell'uso, impostosi sotto il tiranno, della recitazione panatenaica a partire dal punto di interruzione del rapsodo precedente. Se anche, ad ogni modo, alla corte pisistratide si venne costituendo uno dei tanti testi omerici di riferimento, essendo esso appunto soltanto uno degli ultimi stadi della fissazione generale dell'epica iliadica ed odissiaca, è difficile pensare – come invece spesso si sostiene – che i responsabili di una simile operazione abbiano potuto inserire mutamenti sostanziali o cospicui segni di atenocentrismo[84].

Quello che qui importa ribadire, in conclusione, è il fatto che, proprio in virtù di questa sostanziale impossibilità a definire con certezza o su solide basi filologiche il processo di formazione dell'*epos* arrivato fino a noi, appare poco proficuo indagarne ulteriormente il 'come', e non resta invece che rivolgersi al 'cosa', ovvero al prodotto finito, alla sua «poesia», per usare le parole di Cerri (2010, 24). Fermo restando il modello ermeneutico del «libro tradizionale»[85], insomma, che impedisce di pensare ad *Iliade* e *Odissea* come a prodotti di una sola mente creatrice con ben precisi intenti poetici, come sarebbe invece nel caso di

[83] La bibliografia in merito è ovviamente sterminata. Basterà pertanto, in questa sede, accennare in maniera generica ad alcuni tra gli orientamenti più diffusi tra la critica. Propensa ad immaginare una vera e propria redazione scritta ed integrale in epoca pisistratea, poi divenuta testo canonico diffusosi in breve tempo in tutto il mondo greco è per esempio West 2000 (e cf. anche Ercolani 2006, sp. 92-94, con bibliografia); Sealey 1957 pensava ad un intervento pisistrateo solo in materia di ordinamento dei canti, ma non di contenuto; Ferrari 2001, invece, basandosi sul fatto che le fonti antiche non ne fanno mai menzione, esclude la possibilità che un qualunque tipo di redazione pisistratea possa essere esistita ed ammette solamente l'istituzione di una regola panatenaica nell'ambito delle gare rapsodiche (questa, sì, testimoniata già *ab antiquo*, cf. Pl. *Hipparch.* 228b-c, Ael. *VH* 13, 14, D.L. I 57, Paus. VII 26, 13). Altrettanto polemico in proposito, con ampia bibliografia, è Condello (2007, 495s.). Cerri (per es. in Gostoli 2005), in maniera equilibrata, immagina dal canto suo un doppio canale di fissazione, sia per progressive copie per iscritto, sia per via mnemonica e orale (cf. anche Calame 1988): nel primo dei due sistemi, la redazione pisistratea potrà essere stata, tra le altre, uno degli ultimi anelli della catena; certa deve però essere mantenuta l'impossibilità dell'esistenza di un testo unico e fissato già in età arcaica.

[84] I pochi passi indiscutibilmente atenocentrici si possono ben spiegare anche con il semplice influsso delle Panateee come occasione ormai privilegiata di recitazione e prestigio.

[85] L'etichetta risale a Gilbert Murray ed è stata di recente riportata in auge da Cerri (cf., *e.g.*, 2006c, 24s.): «nel libro tradizionale una determinata cultura vede il proprio strumento pedagogico primario, un punto di riferimento canonico: per questo lo conserva attraverso i secoli ma, nel conservarlo, lo amplia e lo ristruttura senza posa, per mantenerlo sempre adeguato alle proprie esigenze, necessariamente mutevoli con il passare del tempo».

un'*Eneide* o di una *Divina Commedia*[86], ci si volgerà insomma a scandagliarne comunque significati, architetture, funzionalità e logiche interne[87].

La sfida di ogni capitolo dedicato a ciascuna lista è appunto questa: ricercare i meccanismi sottesi alla selezione catalogica ed, eventualmente, al termine delle tre analisi, riunire le osservazioni per ricostruire un'interpretazione globale del canto.

Od. XI e *récits* mitici

Un altro genere di precisazioni è poi reso necessario dalla specificità della *Nekyia*: i contenuti dei cataloghi di *Od.* XI sono infatti di tipo essenzialmente mitologico, nel senso che trattano di vicende antiche considerate come parte integrante del passato dei Greci che tali vicende ascoltavano. Claude Calame, di

[86] Questo è uno – tra i tanti – dei motivi che impediscono di condividere l'ipotesi dell'*oral dictated text* integrale come unico canale di fissazione dell'*epos* omerico (idea formulata per la prima volta da Lord 1953 e riproposta, tra gli altri, di recente da Ferrari 2001; altra bibliografia in Ercolani 2006, 101 n. 19). L'altissimo livello di elaborazione delle formule omeriche mostra del resto come non fosse necessaria ai cantori alcuna registrazione scritta; lo studio linguistico compiuto da Leumann (1950), ha inoltre mostrato come nell'*epos* coabitino fianco a fianco forme linguistiche che appartengono ad un cosiddetto «model» di uso linguistico e altre che ne rappresentano una «copy» male interpretata, rendendo impossibile l'idea che entrambe siano state elaborate dalla stessa mente. E' probabile, in effetti, che la sostanza della teoria dell'*o.d.t.* sia nata dalla convinzione, dura a morire, che in una società scrittura e oralità non possano coesistere né interferire l'una con l'altra (cf. Ercolani 2006, 90s.), convinzione, però, oggi nient'affatto condivisibile, anche sulla base di numerosi dati etnografici comparativi, raccolti in particolare da Finnegan (1977, 52-87).

[87] Una presa di distanza metodologica è necessaria però anche rispetto alla corrente di studi che si può definire narratologica e che ha visto i suoi esponenti di maggior spicco all'interno della scuola olandese (prima fra tutti Irene de Jong con i suoi due lavori del 1987 e del 2001). Benché anche in questa sede si sia dichiarato di voler indagare il prodotto ultimo della catena di elaborazione aedica, infatti, non si può ignorare ciò che è stato a monte di esso, ovvero la sua formazione su base essenzialmente collettiva e progressiva. La ricerca di stampo narratologico – è vero – aiuta ad apprezzare fenomeni retorici ad ampio spettro come quello delle cosiddette *if not situations*, ma ricercare in modo più specifico fini rispondenze di tipo lessicale o narratologico tra punti lontani di un poema o addirittura tra *Iliade* da una parte e *Odissea* dall'altra è operazione che dimentica che, molto probabilmente, chi fruiva della recitazione di un segmento sentiva solo quello o al massimo i più immediati dintorni di esso; era pertanto incapace ed impossibilitato ad instaurare relazioni di senso o di forma ad un livello che solo la lettura consentirebbe di fare. Pubblico e cantore, però, condividevano tutto il bagaglio delle storie tradizionali, e, da un certo punto dell'evoluzione epica in poi, anche il quadro narrativo dei due poemi, che era *in fieri* ma si stabilizzava progressivamente: mentre ascoltavano un segmento odissiaco, dunque, erano comunque in grado di inserirlo all'interno della trama, di comprendere omissioni ed aggiunte rispetto ad altre tradizioni mitiche, di apprezzare ampliamenti e deviazioni, di percepire enfasi o ripetizioni su larga scala.

recente, ha evidenziato i rischi dell'etichetta terminologica di 'mito', sulla base del fatto che tale denominazione comporta per noi moderni un sottofondo di implicazioni che non dovevano invece essere proprie della categoria antica: mito come opposto a λόγος, mito come 'invenzione' ai limiti del fiabesco, mito come diverso da 'storia'. Nulla di tutto ciò è valido se ci si volge invece all'idea che la Grecia arcaica e classica aveva del termine μύθος, il quale designa una categoria che, lungi dall'essere filosoficamente e ontologicamente astratta e generica, si concretizza in un insieme variegato di *récits* tradizionali, frutto dell'attività artigianale di poeti di diversa natura, relativi ad un periodo inteso appunto come παλαιός rispetto al presente della loro recitazione e descriventi sì, in molti casi, situazioni di *fiction*, ma non per questo completamente avulsi dalla realtà e dalle dinamiche del possibile[88]. Non però semplice storia condivisa, ma una storia che serve «to comunicate meaningful messages by means of which the identities and social norms of those who took these myths as their own were articulated»[89]; una storia che rappresenta l'enciclopedia di quella società, per usare una felice espressione di Havelock[90]. In questo lavoro, nonostante tutto, il termine 'mito' verrà copiosamente impiegato, soprattutto per ragioni di comodità espositiva, ma resta altamente condivisibile quanto rileva lo studioso svizzero, del quale si adotterà qui anche l'approccio di tipo pragmatico.

Ora, partendo dalla presa di coscienza che il mito, in epoca arcaica, non esiste se non è narrato in *performance*, fondamentali risultano, per l'analisi di esso, le considerazioni che di volta in volta si possono fare in merito al suo contesto, sia a quello più immediato e interno che a quello extra-discorsivo, e ad alle strette e necessarie relazioni che narratore, materia e pubblico intessono fra loro. Il caso specifico che noi abbiamo di fronte è quello dell'*epos* omerico, ovvero di una situazione comunicativa in cui si può supporre che aedo e uditorio fossero in grado di condividere un ampissimo bagaglio di storie mitiche che, per usare le parole di Malkin (2004, 55), «erano nell'aria», senza relazioni di anteriorità o posteriorità l'una con l'altra, a prescindere dal momento di fissazione di una o dell'altra in poemi poi canonizzati come *Iliade* e *Odissea* o poemi del *Ciclo*.

Il fatto che narratore e pubblico potessero contare su un bagaglio del tutto condiviso di trame, personaggi ed associazioni di idee, rende necessario ed estremamente utile il procedimento ermeneutico della comparazione differenziale:

---

[88] Cf. Calame 2000, 11-14 e 42-48.

[89] Finkelberg 2005, 15.

[90] Cf. Havelock 1973, 54, che impiegava il termine di «enciclopedia tribale» a proposito dell'intero *epos* omerico.

a partire da diverse testimonianze più o meno coeve dello stesso mito, ciò che conta e che potrà dire qualcosa sulle condizioni di quella specifica narrazione saranno le sue differenze rispetto alle altre, le omissioni, le deviazioni, le aggiunte. Una volta rilevate queste, più che attribuirle alla specifica e cosciente volontà poetica di un singolo aedo, bisognerà chiedersi quali effetti e quali idee potessero veicolare nell'uditorio[91], e, come si è già detto, guardarle in contro luce sia sullo sfondo della narrazione contestuale, sia su quello di un possibile scenario storico di prima ricezione della storia. Una piccola precisazione è necessaria però a proposito del grado di vicinanza storica, geografica e contestuale che le fonti di un medesimo mito devono possedere per essere messe in parallelo; in questo lavoro saranno impiegate come fonti diciamo di confronto 'globale' tutte quelle di epoca arcaica, ovvero i poemi del *Ciclo*, la produzione esiodea o pseudo-esiodea e gli *Inni* omerici: postulando un bagaglio comune di «miti nell'aria», infatti, è immaginabile che essi o parte di essi siano confluiti in una o nell'altra di queste tradizioni poi fissatesi. Non saranno però completamente escluse dalla comparazione anche tutte quelle forme successive di racconto del mito che vanno dalle narrazioni di Ferecide o di altri mitografi classici fino ad arrivare all'epoca alessandrina, poi a Diodoro Siculo, o addirittura a Pausania e all'erudizione mitografica della *Biblioteca* apollodorea. Questo genere di confronto sarà, ovviamente, un confronto di contenuti e non di forme, per via della notevole distanza concettuale che separa questi generi e queste manifestazioni letterarie le une dalle altre, ma lo si è ritenuto comunque un confronto lecito per via del carattere essenzialmente conservativo della «mainstream tradition» mitica[92]: esso permette comunque, al di là dei molti riadattamenti, a determinate immagini del pensiero mitico, che pure esprimono magari significati diversi per destinatari diversi, di restare costanti; anche un autore tardo e lontano dall'*epos* omerico può quindi testimoniare qualcosa che già era condiviso in epoca arcaica.

Le singole storie mitiche evocate devono poi essere calate ed interpretate sia all'interno del micro-contesto narrativo della scena in sé, sia nella catena più ampia della linea odissiaca generale e sia, infine, in rapporto all'extra-testualità, ovvero come possibili testimonianze di realtà, idee, tendenze o convinzioni attive in uno o più momenti storici. Quando si dice che anche le storie narrate nei cataloghi della *Nekyia* possono essere lette in rapporto alla situazione in cui viveva e ragionava l'uditorio, non si intende però che in questo lavoro si guarderà al mito come ad

[91] Cf. Calame stesso (2000, 83ss.) al momento di applicare le proprie nozioni sul mito all'analisi di un testo epico, ovvero il *récit* di Bellerofonte nel canto sesto dell'*Iliade*, e Malkin 2004, 56.
[92] Finkelberg 2005, 14.

una fonte che tiene incastonati in sé frammenti di storia sociale, politica o territoriale greca. Questo genere di indagine ha portato anche frutti notevoli e gettato molta luce sulle fasi storiche pre-arcaiche della storia greca[93], ma esula dagli interessi della presente impostazione, anche perché non scevro da rischi di sovra-interpretazione, data la natura stratificata dell'*epos* e dato anche il suo ineliminabile carattere di proiezione idealizzata nonché di raffinatezza poetica. Il mito sarà invece scandagliato in qualità di specchio non della società che descrive, ma di quella in cui ha raggiunto la sua forma definitiva, ovvero del momento in cui è stato recitato e fruito. I *récits* mitici, infatti, come si è detto poc'anzi, esistono proprio perché cantati, perché plasmati concretamente di fronte ad un pubblico e in una serie di occasioni: se sono 'creati', dunque, vedono essenzialmente il loro scopo nelle circostanze in cui tale creazione è avvenuta, anche se progressivamente. Certo, non va dimenticato che il processo di produzione mitica non poteva mai essere *ex novo*, ma doveva comunque, più che creare, 'aggiustare' una tradizione calandola nelle circostanze del momento: si poteva aggiungere, omettere, ma raramente ristrutturare dalle fondamenta una storia tradizionale[94]. Per questo dunque sono necessari, una volta di più, i confronti di tradizioni: per evidenziare i seppur lievi slittamenti da un *récit* ad un altro e cercarne poi le ragioni, oltre che a livello intra-testuale, anche in ambito storico-sociale.

Il mito che troviamo narrato in *Od.* XI, inoltre, è essenzialmente un mito genealogico: quasi ogni *entry* catalogica è infatti provvista di aneddoti, relazioni famigliari e informazioni di varia natura che contribuiscono a calare quel dato personaggio all'interno di una ben precisa rete dinastica. La genealogia è uno dei principali e più significativi sistemi che l'etnicità impiega per definirsi e riconoscersi, dunque è stata – soprattutto di recente – molto studiata da tutti coloro che intendevano comprendere meglio la natura della 'grecità', soprattutto nelle sue fasi più antiche, ovvero in quel delicato passaggio storico rappresentato proprio dal periodo tra l'VIII e il VI sec. a.C., fucina sostanziale dei poemi omerici così come sono giunti a noi oggi[95]. Nei casi in cui la narrazione di *Od.* XI lo consentirà, per estensione e ricchezza di paralleli – come avverrà soprattutto nel caso del catalogo delle eroine – anche nel presente lavoro si cercherà di gettare luce sui meccanismi con cui genealogie, geografia, società e politica si intrecciavano nel momento di formazione della *Nekyia*, giungendo in certi casi anche a formulare

[93] Una rassegna bibliografica che riassume i principali lavori basati su questo genere di impostazione si può trovare in Finkelberg 2005, 1s.

[94] Cf., *e.g.*, Malkin 2004, 23-26 e 40-45; Finkelberg 2005, 8-12.

[95] Cf. Hall 1997, Fowler 1998, Malkin 2004, Finkelberg 2005.

ipotesi articolate, specie in relazione ad alcune, eloquenti, omissioni etniche di marca argiva. Non sempre però la ricchezza di materiale consentirà simili interpretazioni; lo scopo ultimo di questa tesi, del resto, non è semplicemente quello di raccogliere informazioni di natura storica sul contesto di formazione del canto in questione; la tesi, come si è più volte dichiarato, mira a sviscerare tutti i possibili modi con cui la dimensione catalogica, tra selezione e adattamento, si attua in esso. Talvolta, dunque, si guarderà all'aspetto storico-sociale, cercando di comprendere come scelte ed orientamenti di natura etnica abbiano potuto guidare il καταλέγειν di *Od.* XI; altrove, invece, i sistemi di selezione saranno di natura diversa.

Il catalogo delle eroine

Introduzione

Come si è accennato in sede introduttiva, il canto XI si apre con tre incontri con personaggi – Elpenore, Tiresia, Anticlea – che mostrano evidenti addentellati con le necessità narrative più immediate e che, benché introdotti da formule 'contestuali' catalogiche, possono essere classificati come pienamente appartenenti alla categoria della narrazione. Dopo aver parlato con i personaggi più 'funzionali' dal punto di vista della trama, ovvero quelli che contribuiscono a legare saldamente l'episodio di discesa agli inferi al resto della vicenda del proprio νόστος, Odisseo si trova però di fronte ad una moltitudine di figure femminili che Persefone spinge verso di lui[96] e con le quali scambia dei brevi dialoghi.

Od. XI 225-234

νῶϊ μὲν ὣς ἐπέεσσιν ἀμειβόμεθ᾽, αἱ δὲ γυναῖκες
ἤλυθον, ὤτρυνεν γὰρ ἀγαυὴ Περσεφόνεια,
ὅσσαι ἀριστήων ἄλοχοι ἔσαν ἠδὲ θύγατρες.
αἱ δ᾽ ἀμφ᾽ αἷμα κελαινὸν ἀολλέες ἠγερέθοντο,
αὐτὰρ ἐγὼ βούλευον, ὅπως ἐρέοιμι ἑκάστην.
ἥδε δέ μοι κατὰ θυμὸν ἀρίστη φαίνετο βουλή·
σπασσάμενος τανύηκες ἄορ παχέος παρὰ μηροῦ
οὐκ εἴων πίνειν ἅμα πάσας αἷμα κελαινόν.
αἱ δὲ προμνηστῖναι ἐπήϊσαν, ἠδὲ ἑκάστη
ὃν γόνον ἐξαγόρευεν· ἐγὼ δ᾽ ἐρέεινον ἁπάσας.

Quattordici in totale le eroine incontrate e nominate: una descrizione piuttosto dettagliata sarà riservata alle prime otto, mentre le ultime sei verranno citate molto più di sfuggita e raggruppate in triadi, secondo un principio, frequente negli

[96] A proposito dell'azione di Persefone, Heubeck (2003, 279) afferma: «l'ὀτρύνειν di Persefone non è così sorprendente come si pensa: la dea incoraggia le donne (prima di tutti gli altri) a farsi avanti». Va inoltre aggiunto come nell'*epos* sia spessissimo una divinità ad incoraggiare all'azione, frenare, oppure ancora indirizzare i personaggi nei momenti cruciali (si pensi, tra i tanti esempi, ad Atena che frena Achille in *Il.* I 193-221, e spinge all'azione Diomede in *Il.* V 1-9, oppure ad Afrodite che sprona Elena in *Il.* III 413-420); in questo caso, visto il *setting* infernale, campo d'azione degli dèi ctoni, e il sesso femminile delle eroine, la scelta di Persefone appare più che ovvia.

elenchi catalogici, di «stancamento progressivo»[97]. La presentazione introduttiva del gruppo femminile che viene fornita ai vv. 227ss. si rivela quanto mai eloquente e sarà pienamente confermata dalle singole sezioni dedicate alle eroine, per poi ripresentarsi, nella chiusa del catalogo, a incorniciare l'*excursus* in una vera e propria *ringkomposition*[98]: viene preannunciato, infatti, che Odisseo incontrerà mogli e figlie di celebri personaggi e che ciascuna parlerà del proprio γένος di origine. In effetti, nei casi delle donne cui sarà riservato un più ampio spazio di versi, esso verrà per lo più dedicato proprio alla narrazione della genealogia in cui l'eroina si inserisce, con la menzione spesso di padri, mariti e luoghi geografici di provenienza, e poi, eventualmente, alla descrizione di una o più attività celebri compiute dai figli. Nei casi, invece, in cui la fanciulla sarà solo nominata (come per le prime due eroine di ogni triade conclusiva), è comunque plausibile, proprio in virtù della semplice menzione, che il pubblico fosse in grado, in modo autonomo, di collegare la figura ad una stirpe ben precisa e di inserirla all'interno di uno specifico albero genealogico. Il fatto che la figura eroica femminile citata serva spesso da pretesto per illustrare le glorie dei figli o dei discendenti di sesso maschile è evidente anche se si considera che per nessuna delle eroine di questo catalogo si narreranno le circostanze della nascita: la 'vita' dell'eroina sembra infatti avere l'inizio rilevante proprio quando prende marito e concepisce la prole[99].

Se, dunque, la famiglia di appartenenza, e, di conseguenza, il suo territorio, sembrano così importanti per il narratore del catalogo[100], anche nella presentazione dei diversi capitoli e nell'organizzazione delle singole sezioni di analisi testuale si è scelto di rispettare tale criterio, piuttosto che l'ordine di successione con cui gli *items* sono elencati dal narratore: dal momento che, genealogicamente parlando, la gran parte delle eroine della *Nekyia* appartiene alla stirpe eolide[101], il primo capitolo proporrà quindi l'analisi dei segmenti di testo dedicati a tali discendenze. Come si vedrà meglio in seguito, inoltre, l'originario territorio di appartenenza della famiglia che faceva capo a Eolo era la zona posta tra la Tessaglia e la Beozia; dopo aver nominato la prima eroina eolide, quindi, il poeta sembra interrompere il filo

---

[97] Cf. Beye 1964, 345-373 e, recentemente, anche Sammons 2010, 89.

[98] Cf. i vv. 328s.: πάσας δ᾽ οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ᾽ ὀνομήνω, / ὅσσας ἡρώων ἀλόχους ἴδον ἠδὲ θύγατρας. Sulla *ringkomposition* come *device* tipico dello *story-telling* e quindi non necessariamente legato ad una 'mente ordinatrice' e all'uso della scrittura e della lettura cf. Minchin 2001, 195-202.

[99] Cf. Lyons 1997, 63.

[100] Sull'importanza del rapporto tra eroe e territorio e sulle varie declinazioni che un simile rapporto può prendere all'interno della tradizione mitica, cf. Veneri 1997, 59.

[101] Cf. anche Pade 1983, 13, sulla base del calcolo del numero dei versi ad esse dedicati.

della consanguineità e cogliere l'occasione, data dal nome di Tiro, eroina tessalica, per proporre una sorta di parentesi di approfondimento dedicata appunto al territorio beotico, e in particolare al suo centro principale, Tebe. Tra le eroine che non sono riconducibili alla famiglia eolide, infatti, ce n'è un gruppo – posto proprio, in modo compatto, dopo la menzione di Tiro – che è accomunato dal fatto di essere strettamente legato alla città di Tebe e di costituirne l'ossatura mitologica più celebre: il secondo capitolo tratterà dunque di esse. Da ultima sarà esposta l'analisi degli esametri riguardanti le tre eroine che compongono la prima delle due triadi: né eolidi (tranne in realtà una di esse), né tebane, le tre sembrano rappresentare un *excursus* relativo alla mitologia ateniese, in parte, ma soprattutto cretese. Al termine dell'analisi puntuale, inoltre, alcune riflessioni a proposito della struttura formale e poetica del catalogo saranno proposte, insieme ad un tentativo di interpretazione conclusiva dell'intero segmento, alla ricerca di una logica espositiva e di uno o più criteri selettivi globali.

Eroine eolidi

Tiro

Od. XI 235-237

235 ἔνθ᾽ ἦ τοι πρώτην Τυρὼ ἴδον εὐπατέρειαν,
ἣ φάτο Σαλμωνῆος ἀμύμονος ἔκγονος εἶναι,
φῆ δὲ Κρηθῆος γυνὴ ἔμμεναι Αἰολίδαο·

La prima eroina con cui Odisseo ha contatto diretto è Tiro: ella è figlia di Salmoneo, a sua volta figlio di Eolo, e fa dunque parte dell'ampia famiglia degli eolidi (cf. **Tavola 1**)[102].

Tiro, secondo una tradizione mitografica che si presenta in modo sostanzialmente univoco[103], nasce nel territorio di Pisatide ma si sposta ben presto

[102] Cf. Hellanic. *FGrHist.* 4 F 125 per un inquadramento genealogico completo.

[103] Cf. Diod.Sic. IV 68, Apollod. I 9, 7-8, *schol.* **HV** *Od.* XI 290 (dove si racconta che Tiro, dopo la morte del padre, fu prima ospitata dallo zio Deione, e poi da lì inviata in sposa a Creteo). Nelle opere teatrali di Sofocle (frr. 648-669 Radt) e Menandro (*Epit.* 325-333) si inserisce il motivo dell'allevamento agreste di Neleo e Pelia, del successivo riconoscimento con la madre e della vendetta sulla crudele matrigna Sidero (cf. anche *schol.* **D** *Il.* X 334). Occorre poi segnalare la peculiare versione offerta da una favola di Igino (*Fab.* 60) in cui Sisifo, per offendere Salmoneo, si

a causa della tradizionale empietà del padre, il quale, nel tentativo di emulare Zeus e di ricreare i suoi tuoni e fulmini, viene punito con la morte e l'estinzione della sua città e del suo popolo. La figlia, unica sopravvissuta, viene così data in sposa ad un fratello del padre[104], Creteo, re di Iolco, con il quale genera i tre figli mortali, Esone, Ferete ed Amitaone, mentre dalla sua unione con il dio Poseidone – sotto le spoglie del fiume Enipeo[105] – nascono i due figli semi-divini, Neleo e Pelia. La vicenda è ben delineata nei suoi caratteri più generali già a partire dalle testimonianze più antiche, ovvero Hes. frr. 30, 31 e 33a M.-W. e la stessa *Nekyia*; inoltre, dall'allusione ai νεώτεροι presente negli scoli **Q** e **T** al verso 236[106], sembra che a questa vicenda alludesse anche un altro poema epico arcaico, che potrebbe verosimilmente essere i *Nostoi*, dal momento che risulta dalle fonti che contenessero una *Nekyia*[107], oppure la *Miniade*, che presentava anch'essa leggende genealogiche nell'ambito di una discesa agli inferi, né è del resto escluso che potesse trattarsi di un poema per noi anonimo. I poemi omerici, comunque, non citano Tiro soltanto nella *Nekyia*: essa compare infatti anche nelle parole che uno dei pretendenti rivolge a Penelope in *Od.* II 117-120, al momento della scoperta dello stratagemma della tela. Il pretendente, irato, sottolinea l'abilità manuale e di pensiero della regina, e ammette che come lei non furono nemmeno le donne *αἳ* πάρος ἦσαν ἐϋπλοκαμῖδες Ἀχαιαί, / Τυρώ τ᾽ Ἀλκμήνη τε ἐϋστέφανός τε Μυκήνη, producendo così una sorta di micro-catalogo di eroine. Ricercare la coerenza interna e il filo che accomuna queste tre eroine (le prime due molto note,

---

unisce a Tiro e ha con lei due gemelli; è plausibile che Igino abbia tratto il materiale da una rilettura teatrale del mito, ma non si hanno dati per precisarne l'opera, cf. Guidorizzi 2000, 297.

[104] Brancaccio (2005, 37) fa notare come, a conferma della sostanziale antichità del nucleo mitico sugli eolidi, la gran parte delle unioni matrimoniali dei suoi membri sia di tipo endogamico e prediliga la linea paterna (generalmente l'uomo sceglie la moglie tra le figlie dei fratelli o tra le figlie dei fratelli del padre). Come si vedrà in seguito, in effetti, molte delle eroine – non solo eolidi, a dir la verità, ma anche appartenenti ad altre stirpi – presenti nel catalogo della *Nekyia* presentano questo stesso schema matrimoniale.

[105] Anche il nome del fiume riflette l'oscillazione della vicenda di Tiro tra l'Elide e la Tessaglia, perché in entrambe le regioni vi è un corso d'acqua con questo nome, cf. Str. VIII 3, 32 e IX 5, 6.

[106] ὅτι οὐχ ὑποτίθεται ἀσεβῆ τὸν Σαλμωνέα, ὡς οἱ νεώτεροι. οὐ γὰρ εὐπατέρειαν ἂν τὴν Τυρὼ εἶπεν οὐδὲ ἀμύμονος πατρός. Lo scolio riporta, come è ovvio, un ragionamento che non tiene conto della teoria degli epiteti formulari: dal momento però che εὐπατέρειαν non è associato solo a Tiro ma anche ad un'altra donna, Elena (in *Il.* VI 292 e *Od.* XXII 227), e non esistono elementi che facciano dell'una, ad esempio, il doppio dell'altra, occorre classificarlo come epiteto generico e dunque non è possibile trarne conclusioni dal punto di vista semantico, se non il fatto che esprime un senso generale di nobiltà e di κλέος che deriva all'eroina dal fatto di far parte di una famiglia di ἄριστοι; sugli epiteti formulari femminili, cf. Parry 1928, 146-217 e *infra* pp. 131ss.

[107] Cf. Severyns 1928, 394s.

la terza di difficile collocazione) esula dagli scopi del presente lavoro[108], ma qui preme piuttosto sottolineare come – cosa che verrà rilevata spesso anche in seguito – sia frequente, nei vari cataloghi arcaici, il riuso del medesimo materiale, sia mitico – come in questo caso – sia formale.

Od. XI 238-252

ἦ ποταμοῦ ἠράσσατ᾽ Ἐνιπῆος θείοιο,
ὃς πολὺ κάλλιστος ποταμῶν ἐπὶ γαῖαν ἵησι,
καί ῥ᾽ ἐπ᾽ Ἐνιπῆος πωλέσκετο καλὰ ῥέεθρα.
τῷ δ᾽ ἄρα εἰσάμενος γαιήοχος ἐννοσίγαιος
ἐν προχοῇς ποταμοῦ παρελέξατο δινήεντος·
πορφύρεον δ᾽ ἄρα κῦμα περιστάθη οὔρεϊ ἶσον,
κυρτωθέν, κρύψεν δὲ θεὸν θνητήν τε γυναῖκα.
λῦσε δὲ παρθενίην ζώνην, κατὰ δ᾽ ὕπνον ἔχευεν.
αὐτὰρ ἐπεί ῥ᾽ ἐτέλεσσε θεὸς φιλοτήσια ἔργα,
ἔν τ᾽ ἄρα οἱ φῦ χειρὶ ἔπος τ᾽ ἔφατ᾽ ἔκ τ᾽ ὀνόμαζε·
"χαῖρε, γύναι, φιλότητι· περιπλομένου δ᾽ ἐνιαυτοῦ
τέξεαι ἀγλαὰ τέκνα, ἐπεὶ οὐκ ἀποφώλιοι εὐναὶ
ἀθανάτων· σὺ δὲ τοὺς κομέειν ἀτιταλλέμεναί τε.
νῦν δ᾽ ἔρχευ πρὸς δῶμα καὶ ἴσχεο μηδ᾽ ὀνομήνῃς·
αὐτὰρ ἐγώ τοί εἰμι Ποσειδάων ἐνοσίχθων."

Immediatamente dopo la presentazione di Tiro, che il cantore descrive come in un dialogo tra l'eroina ed Odisseo (ἦ φάτο, v. 236), segue la narrazione dell'episodio saliente della sua vita, ovvero la sua infatuazione per il fiume Enipeo e l'unione con il dio Poseidone, celatosi dietro le sembianze del corso d'acqua[109]. Al termine dell'atto sessuale, il dio si svela alla donna e le parla, e all'interno del catalogo ultraterreno si apre lo spazio per un vero e proprio *speech* diretto, che contiene in sé anche un chiaro segnale enunciativo, quale è il τοί del v. 252.

[108] Interpretazioni, anche tra loro discordanti, si possono trovare in Doherty 1991, 148, Katz 1991, 4, Steinrück 2005, e Sammons 2010, 59-63.

[109] Il verso 245 è condannato da Aristarco ad atetesi secondo gli scoli **H** per una questione di senso narrativo (come mai il dio dovrebbe far addormentare la donna se lei era innamorata del fiume e desiderava unirvisi?) e non pare fosse noto a Zenodoto; l'espressione λύειν ζώνην, fa notare Stanford *ad loc.*, non ricorre in nessun altro passo omerico. Eliminando il verso il discorso non muta in maniera sostanziale, è vero, ma in ossequio al principio metodologico espresso in sede introduttiva (cf. *supra* pp. 32ss.).

Le parole pronunciate da Poseidone sembrano dare ragione a chi, come Griffin (1986, 36-57) o De Jong (1987, 152-160), sottolinea, all'interno dei discorsi diretti, una maggiore presenza di termini emozionali, di segnali di espressività, di giudizi morali sulle cose e la tendenza ad uno scopo funzionale, spesso da identificare nella persuasione: in effetti, anche nello *speech* della *Nekyia*, si possono sottolineare, in modo piuttosto generico, il marcato desiderio di convincimento (Poseidone ordina a Tiro di non divulgare la notizia del loro incontro), con relativi verbi all'imperativo, la sentenziosità di una frase come quella dei vv. 249s., introdotta da ἐπεί, e l'espressività di una chiusa come quella del v. 252, in cui è Poseidone stesso a definirsi con una formula di nome più epiteto.

Quanto al peculiare aggettivo ἀποφώλιοι (v. 249), benché le occorrenze post-omeriche delineino un quadro poco chiaro dal punto di vista semantico ed etimologico[110], il panorama offerto invece dalle attestazioni odissiache del termine sembra piuttosto uniforme: nel poema il termine compare infatti quattro volte e sempre e soltanto all'interno di discorsi diretti, fatto che si può forse spiegare pensando ad una peculiare caratura emozionale ed espressiva dell'aggettivo, la stessa che De Jong e Griffin rintracciano in molto del lessico dei dialoghi epici. In *Od.* V 182 Calipso si indirizza ad Odisseo dicendo che è un uomo che non ha pensieri ἀποφώλια; in VIII 177 Odisseo ribatte ad Eurialo accusandolo, al contrario del passo precedente, di avere una mente ἀποφώλιος; in XIV 212 Odisseo, fingendosi cretese, racconta di aver trovato

[110] Le occorrenze successive all'*epos* omerico sono più varie e di non immediata comprensione rispetto a quelle odissiache: nel fr. euripideo 472a K., tramandato da Plu. 520c e *Thes.* 15, 2, 6, l'aggettivo è applicato al minotauro; in Philet. fr. 10, 1 P. ad un rozzo contadino che viene dai monti; in Nic. *Alex.* 524 al respiro letale del serpente; in Opp. *C.* III 447 alle parti inutili di una preda che non vengono mangiate; e, infine, in Q.S. II 327 a parole vane e presuntuose. Il significato non è dunque riconducibile ad un unico concetto, ma nei passi citati si tratta o di qualcosa di inutile e vano, o di qualcosa di rozzo e non istruito, oppure di genericamente letale o orrido. Le spiegazioni etimologiche date dall'esegesi antica sono le più varie: viene ipotizzato che il significato base sia ἀπαίδευτος, dal senso di «scuola» che veniva attribuito – secondo alcuni dagli Ioni – al termine φωλεός (cf. Apollon. *Lex. s.v.* ἀποφώλια, Orion 11, 1-2, Eust. *ad. Od.* V 182 p. 1529, 50-60, *schol.* **E** *Od.* V 182 e *Od.* VIII 177, *Suid.* α 3641 e φ 646 A., Zonar. α 254 e φ 1834, *Et.Gud.* α 178 ed *EM* 130, 48-50), che possa derivare invece da ἀπό più φάος (cf. Apollon. *Lex. s.v.* ἀπόφωλια, Orion 11, 2-4, Zonar. φ 1834 ed *Et.Gud.* α 179), oppure dal senso di «via dal nido (φωλεός)», riferito all'abitudine degli uccelli di gettare le uova sterili e quindi inutili fuori dal proprio nido (cf. Eust. *ad Od.* V 182 p. 1529, 59 e *ad Od.* XI 248, 1682, 35), oppure ancora da ἀπό e φυλή, con il valore quindi di «straniero» (Zonar. α 237 e *Suid.* α 3641, che citano un uso eschileo), mentre se si segue Hsch. α 6771 L. si può ipotizzare che derivi dal verbo ἀποφεῖν, e che abbia quindi a che fare con il campo semantico dell'inganno (così anche molti studiosi moderni, cf., *e.g.*, Bechtel 1914, 52, Frisk *GEW* 126, *DELG* 99; *contra*, per una derivazione da ὄφελος, Schulze 1892, 242s. e *LfgrE* I 1113 *s.v.* ἀποφώλιος). Sulla questione cf. anche, da ultima, Cozzoli 1998, 1-8.

una moglie nobile perché non era un uomo ἀποφώλιος. In questi tre casi il senso sembra essere univoco ed indicare qualcosa di vano, senza valore, specie nel campo delle conoscenze e della mente; nella *Nekyia*, invece, l'aggettivo appare impiegato nell'ambito delle unioni sessuali e quindi il significato di «senza valore» si specifica nel senso di «sterile».

A proposito delle parole di Poseidone, occorre fare ancora un'altra riflessione: il fr. 31 M.-W. di Esiodo, riportato da *P. Tebt*. 271 e attribuito al *Catalogo delle donne*[111], presenta un testo che coincide esattamente, per ben due interi versi, con la *Nekyia* (τέξεις δ᾽ ἀγλαὰ τέκνα, ἐπεὶ οὐκ ἀποφώλιοι εὐναὶ / ἀθανάτων· σὺ δὲ τοὺς κομέειν ἀτιταλλέμεναί τε). Al di là degli irrisolvibili problemi di priorità tra il poema 'esiodeo' e la *Nekyia*, tale identità di esametri si inserisce all'interno di un panorama omogeneo. Soprattutto per ciò che riguarda la famiglia eolide, infatti, è consistente la vicinanza tra i frammenti che restano del segmento delle *Ehoiai* e le narrazioni della *Nekyia*, vicinanza che si può verisimilmente spiegare con la condivisione di un comune patrimonio di tradizioni da parte dei cantori e soprattutto dei pubblici che li ascoltavano (come si vedrà meglio in seguito, infatti, anche la *Nekyia*, oltre alla scuola esiodea, sembra particolarmente a suo agio con il bagaglio mitico della regione tessalico-beotica)[112]. Oltre alla coincidenza delle parole pronunciate da Poseidone, un'altra peculiare affinità sembra intercorrere tra il v. 243 della *Nekyia* e il verso, tradotto in latino, che lo scolio alle *Georgiche* di Virgilio (IV 361) attribuisce all'*Hesiodi gynecon catalogo*[113], a cui bisogna aggiungere anche la somiglianza tra *Od.* XI 240 e il v. 35 del fr. 30 M.-W.[114], quella tra i vv. 288-297 della *Nekyia* e il fr. 37 M.-W. (entrambi raccontano dell'impresa di Melampo con il bestiame di Ificlo) e quella del fr. 320 M.-W. (adespoto secondo i primi

[111] Grenfell e Hunt, *editores principes* del 1907, avevano notato l'esatta coincidenza dei vv. 2s. del papiro con i vv. 249s. di *Od*. XI e avevano integrato di conseguenza; il testo era stato quindi classificato come un commentario omerico. Parallelamente, però, in seguito alla pubblicazione, sia Crusius (1907, 1377) che Schubart (1908, 190) fecero notare come anche il resto del papiro sembrasse essere costituito da esametri; Körte (1913, 532), osservando l'affinità di contenuto tra *P. Tebt.* 271 e il *Catalogo delle donne* attribuito ad Esiodo, pensò quindi che si potesse trattare di un frammento esiodeo e ne trasse ulteriore conferma del suo personale convincimento che il brano della *Nekyia* fosse opera di un interpolatore, il quale, appunto, doveva conoscere bene l'opera di Esiodo. Anche Pfeiffer (1937, 1-18) si occupò della questione, avanzando con qualche dubbio l'ipotesi che potesse trattarsi delle *Megalai Ehoiai* e ribadendo il concetto della necessaria derivazione della *Nekyia* dal passo papiraceo, sottolineata con forza anche da Bartoletti (1946, 3-10).

[112] Cf. Crane 1988, 97-100, Cohen 1989-90, 12-27, Aloni 2006a, 68-70 e Nobili 2009b 107-109.

[113] *At illum / curvata in montis faciem circumstetit unda* (Hes. fr. 32 M.-W.).

[114] Cf. Hirschberger 2004, 236.

editori, ma inserito da Hirschberger nella sezione dedicata a Tiro) con il v. 242 della *Nekyia*, rilevata da Nobili (2009a,16).

Od. XI 253-259

ὣς εἰπὼν ὑπὸ πόντον ἐδύσετο κυμαίνοντα.
ἡ δ᾽ ὑποκυσαμένη Πελίην τέκε καὶ Νηλῆα,
τὼ κρατερὼ θεράποντε Διὸς μεγάλοιο γενέσθην
ἀμφοτέρω· Πελίης μὲν ἐν εὐρυχόρῳ Ἰαολκῷ
ναῖε πολύρρηνος, ὁ δ᾽ ἄρ᾽ ἐν Πύλῳ ἠμαθόεντι.
τοὺς δ᾽ ἑτέρους Κρηθῆϊ τέκεν βασίλεια γυναικῶν,
Αἴσονά τ᾽ ἠδὲ Φέρητ᾽ Ἀμυθάονά θ᾽ ἱππιοχάρμην.

Tra i figli di Tiro, netta è nel passo omerico la separazione fra prole divina e prole umana: i due discendenti di Poseidone assumono funzioni regali, l'uno a Iolco – dove avrà luogo il conflitto con il figlio del fratello Esone, Giasone, e la conseguente missione degli Argonauti – e l'altro a Pilo, rendendosi protagonista dello spostamento etnico eolide in Peloponneso che darà vita alla rigogliosa stirpe neleide. Non chiara resta, nel testo omerico, la ragione della migrazione di Neleo, che invece è spiegata da altre fonti con un litigio intercorso dopo la morte di Creteo[115], mentre dal complesso delle informazioni mitografiche appare comunque certo che si sia trattato di una migrazione di un certo peso dal punto di vista storico: Diodoro Siculo nel passo citato tramanda che vi presero parte anche Melampo e Biante, figli di Amitaone, gli Achei della Ftiotide e gli Etoli, e Pausania (IV 2, 5) spiega che i migranti non arrivarono 'alla cieca', ma furono ospitati dal cugino Afareo, figlio di Periere, già precedentemente installatosi nella zona, il quale ricavò per loro, all'interno del suo regno, il terreno dove poi sorse la città di Pilo. Dei tre fratelli nati da Creteo, invece, Amitaone sembra seguire i figli nella migrazione verso la Messenia[116] e prendere in moglie, con il costume tipico della sua famiglia, la figlia del fratello Ferete, Idomenea; Ferete resta in Tessaglia, dove fonda la città di Fere, e mette al mondo, tra gli altri figli, Admeto; mentre Esone, protagonista insieme al figlio Giasone del conflitto con Pelia a Iolco, si unisce in matrimonio, secondo le fonti, o ad Alcimede figlia di Filaco e nipote di Deione (uno dei figli di Eolo), oppure a Polimede, una figlia di Autolico[117].

[115] Cf. Hellanic. *FGrHist.* 4 F 124, Diod.Sic. IV 68, 3 e Apollod. I 9, 9.

[116] Cf. *schol.* **b** *Il.* II 591.

[117] Cf. già, con la variante del nome Πολυμήλη, Hes. frr. 38 e, molto probabilmente, 43a, 1 M.-W. (su cui si veda il commento di Hirschberger 2004, 270s.: la storia di Autolico seguirebbe, secondo la

Clori

Od. XI 281-287

καὶ Χλῶριν εἶδον περικαλλέα, τήν ποτε Νηλεὺς
γῆμεν ἑὸν διὰ κάλλος, ἐπεὶ πόρε μυρία ἕδνα,
ὁπλοτάτην κούρην Ἀμφίονος Ἰασίδαο,
ὅς ποτ᾽ ἐν Ὀρχομενῷ Μινυηΐῳ ἶφι ἄνασσεν·
ἡ δὲ Πύλου βασίλευε, τέκεν δέ οἱ ἀγλαὰ τέκνα,
Νέστορά τε Χρομίον τε Περικλύμενόν τ᾽ ἀγέρωχον.
τοῖσι δ᾽ ἐπ᾽ ἰφθίμην Πηρὼ τέκε, θαῦμα βροτοῖσι,

Con la figura di Clori la narrazione mitica ritorna a trattare della stirpe eolide dopo una parentesi per così dire beotica: l'eroina è infatti perfettamente inserita nella famiglia minia, alla quale è legata sia per parte paterna, sia per acquisizione matrimoniale. Il padre di Clori, Anfione, è definito dalle fonti più antiche come figlio di Iaso e, stando a Ferecide (*FGrHist.* 3 F 117 = *schol.* **MV** *Od.* XI 281), di Persefone figlia di Minia, a sua volta discendente da Eolo per il tramite di Sisifo.

Che il padre di Clori sia l'Anfione Ἰασίδας e non il più noto Anfione tebano fratello di Zeto, è chiaro sia dalle menzioni dei primi testimoni della vicenda, come appunto il passo della *Nekyia* e il fr. 33a M.-W. di Esiodo, che impiega al v. 6 la stessa espressione omerica per individuare la paternità di Clori (oltre al racconto di Paus. IX 36, 8), sia dall'esplicita precisazione degli scoli **B** al verso 283 di *Od.* XI[118]. Sono soltanto alcune fonti recenti a confondere i due eroi omonimi e ad affermare che Clori sia in stretta relazione di parentela con i due gemelli tebani, ovvero Diodoro Siculo (IV 68, 6), la *Biblioteca* di Apollodoro (III 5, 6) e la *fab.* 10 di Igino; ma l'inconsistenza della notizia è provata dal conseguente e maldestro tentativo di spiegare come mai, contrariamente ai dati tradizionali sulla prole di Anfione e Niobe, l'ipotetica figlia Clori sia sopravvissuta[119]. Anche questo matrimonio fa parte della categoria delle unioni endogamiche già citate a proposito delle nozze di Tiro e Creteo. L'unica fonte a fornirci con esattezza gran parte del dispiegarsi della genealogia di Clori è Pausania, in diversi punti del libro IX: da Paus. IX 34, 10, innanzitutto, apprendiamo che uno dei figli di Sisifo era Almo; in 36, 1 si dice che da Almo nacque la figlia Crisogeneia, e, infine, a 36, 4 si arriva a parlare di Minia,

---

ricostruzione della studiosa, immediatamente quella di Tiro e della sua discendenza), Herodor. *FGrHist.* 31 F 40 (Πολυφήμη), Apollod. I 9, 16 e *schol.* Lyc. 175. Cf. anche Brancaccio 2005, 39.

[118] Ἀμφίονος Ἰασίδαο] οὐ τοῦ Ζήθου ἀδελφοῦ· ἕτερος γὰρ οὗτος.

[119] Cf. Bastianelli 2007, 33.

figlio di Crise, a sua volta figlio di Crisogeneia (cf. **Tavola 5**). Così presentata, la dinastia evidenzierebbe però un forte scarto generazionale tra Clori e il suo sposo Neleo: la prima discenderebbe da Eolo attraverso ben sette generazioni, mentre il secondo solo attraverso due (in quanto figlio di Tiro, a sua volta figlia di Salmoneo); data la distanza temporale e culturale tra il Periegeta e l'*epos* omerico è possibile, però, che almeno alcune delle generazioni inserite da Pausania nell'albero genealogico dei discendenti di Sisifo fossero aggiunte arbitrarie e che, comunque, non fosse necessariamente e precisamente questo il quadro che il cantore ed il pubblico della *Nekyia* avevano in mente. In mancanza di fonti cronologicamente più vicine all'*epos* omerico che descrivano l'intero schema famigliare eolide, quindi, è preferibile immaginare, in modo più generico e prudente, che Clori e Neleo fossero percepiti tradizionalmente dall'uditorio come membri della stessa famiglia e come l'una, almeno di qualche decennio, più giovane dell'altro. Non va, infine, dimenticata l'ipotesi di ricostruzione avanzata da West (1985, 60-65), il quale, all'interno dell'elenco dei figli di Eolo fornito dal fr. 10a M.-W.^{2} di Esiodo, che si presenta mutilo di un nome, sostiene che si possa trattare proprio di quello di Minia, e che, nel primo libro del *Catalogo delle donne*, tra gli altri discendenti dei figli di Eolo ci fosse uno spazio dedicato anche a Minia ed ai suoi figli, spazio però presumibilmente piccolo, visto che non ha lasciato traccia in nessun frammento. Se West avesse ragione, le generazioni "di troppo" tra Clori e Neleo verrebbero così a ridursi, creando una situazione decisamente più plausibile, con una sola generazione di scarto tra marito e moglie (cf. **Tavola 5b**).

> Al v. 285 gli scoli **H** registrano un antico dibattito interpretativo a proposito della resa grafica ηδε, che potrebbe rappresentare la congiunzione ἠδέ, come sembra intendesse Aristarco, e contribuire così a connettere il verbo βασιλεύω a Neleo, re sia di Orcomeno, per tramite dalla sposa, che di Pilo, oppure che potrebbe essere interpretata come due parole separate, ἡ δέ, e pertanto venir attribuita a Clori, che, in quanto sposa di Neleo, regnava a Pilo, come pare fosse l'avviso di Erodiano. Già in epoca antica questa seconda ipotesi era sostenuta da un passo parallelo omerico, *Il.* VI 425, dove si dice appunto che una regina, la madre di Andromaca, regnava su un territorio: la lingua dell'*epos* impiegava quindi il verbo βασιλεύω anche in riferimento alle regine e alle donne[120], e non sembra pertanto necessario dover immaginare il riferimento a Neleo, il quale, tra l'altro, difficilmente poteva essere definito re di Orcomeno soltanto in virtù del suo matrimonio con una figlia di Anfione. La stessa Tiro, inoltre, è detta solo pochi versi prima come βασίλεια γυναικῶν (v.

[120] Cf. LSJ^{9} 309.

258), a conferma del valore anche onorifico e celebrativo del verbo βασιλεύω e dei suoi derivati.

A proposito dei figli della coppia regale Clori-Neleo, immediato risulta il confronto tra la notizia della *Nekyia* e *Il.* XI 692, dove viene affermato che Neleo ebbe dodici figli, e con i vv. 9-12 del fr. 33a M.-W. di Esiodo, dove di questi dodici figli vengono citati i nomi uno ad uno: Εὐαγόρην τε καὶ Ἀντιμένην καὶ Ἀλάστορα δῖον / Ταῦρόν τ᾽ Ἀστέριόν τε Πυλάονά τε μεγάθυμον / Δηΐμαχόν τε καὶ Εὐρύβιον κλειτόν τ᾽ Ἐπίλαον / Νέστορά τε Χρομίον τε Περικλύμενόν τ᾽ ἀγέρωχον.

Occorre, di contro alle interpretazioni antiche, sottolineare il valore in primo luogo esornativo, e in seconda istanza genericamente elogiativo dell'epiteto ἀγέρωχον attribuito, sia dalla *Nekyia* sia da Esiodo, a Periclimeno. Il senso dispregiativo di «insolente, presuntuoso, arrogante» sembra infatti attestato solo a partire da Archiloco e Alceo[121], e risulta comunque certamente alieno dall'*epos* omerico, dove l'aggettivo, con l'eccezione del caso di Periclimeno, è sempre associato, nella medesima posizione metrica in fine di esametro, a diversi nomi di popoli, di certo non celebri per la loro arroganza[122]. Sulla base del confronto con altri impieghi arcaici in senso elogiativo e nobilitante, come Alcmane *PMG* 5b, 4 e 10b, 15, dove l'aggettivo si riferisce ad una corega[123], Pi. *O.* 10, 79: νίκας, *P.* 1, 50: στεφάνωμ(α), *N.* 6, 33: ἐργμάτων e Bacch. 5, 35 (i Dinomenidi vittoriosi), una traduzione come «nobile» o «fiero» sembra la più adatta anche al contesto di Periclimeno[124]. Di diverso parere, invece, è Kakridis (1978, 174 n.2), il quale avanza la possibilità che, sulla base della notizia fornita da *schol.* **T** *Il.* XI 690 (Eracle avrebbe attaccato Pilo a causa di una non meglio specificata ὑπερηφανίαν di Periclimeno), nel passo odissiaco il figlio di Neleo sia negativamente qualificato (così anche gli scoli **HQV** al v. 286). Il tono celebrativo che pervade l'intera narrazione delle vicende della famiglia eolide nella *Nekyia*, unito al fatto che l'epiteto, applicato anche ad altri soggetti, difficilmente avrà avuto valore puntuale e semanticamente marcato, rende però tale ipotesi poco condivisibile.

[121] Cf. la testimonianza di Eust. *ad. Il.* II 654 p. 314, 42 (= Archil. fr. 261 West² e Alc. fr. 402 V.), nonché *DELG* 10 e LSJ⁹ 8.

[122] *Contra*, per la spiegazione etimologica diffusa in gran parte dell'esegesi antica, secondo la quale questi popoli avevano ricevuto troppi onori e si vantavano in maniera eccessiva, cf. Apollon. *Lex. s.v.* ἀγέρωχοι; Eust. *ad. Il.* II 654 p. 314, 43, *schol.* **A** *Il.* III 36, *Suid.* α 202 A.; cf. lo stesso Parry (1928, 121s.).

[123] Cf. Calame 1983, 429s.

[124] La possibilità era già contemplata da Eust. *ad. Il.* II 654 p. 314, 43, Phot. α 153 Th. e *Suid.* α 202, 3 A.

Come si può ben notare, l'ultimo esametro esiodeo, che contiene i nomi di Nestore, Cromio e Periclimeno, appare identico al v. 286 della *Nekyia*: dietro ai due poemi doveva quindi esistere un *background* mitico e poetico comune e già tradizionale. All'interno di esso, però, mentre il cantore dell'undicesimo libro dell'*Iliade* sceglie di citare la cifra dei dodici figli, e quello delle *Ehoiai* di nominarli tutti, il rapsodo della *Nekyia* preferisce elencare solo tre figli maschi, tra i quali, nello specifico, i due più celebri e più utilizzati dalla tradizione, Nestore e Periclimeno, per poi passare subito alla menzione, non presente né nel passo iliadico, né in quello pseudo-esiodeo, della figlia femmina, Però[125]. Nel confronto tra questi tre passi, arcaici, profondamente legati alle ragioni della *performance* – anche interna al passo stesso, visto che in due casi è un personaggio del poema a raccontare la cosa – e quindi passibili di adattamenti e scelte *ad hoc*, si può attribuire la diversità di trattamento del medesimo argomento, più che ad una discrepanza di tradizioni – poco probabile vista l'esatta uguaglianza dei due versi tra il *Catalogo delle donne* e la *Nekyia* – ad una differenza di contesto e di interesse narrativo[126]. Nel brano iliadico Nestore sta narrando le disavventure della propria famiglia, quasi del tutto annientata da Eracle: in questo ambito, ovvia risulta la menzione dell'alto numero di figli che il povero Neleo aveva presso di sé a Pilo, perché di tanta prole, dopo la battaglia contro il figlio di Alcmena, soltanto Nestore rimase in vita, τῶν οἷος λιπόμην (v. 693). Nel passo pseudo-esiodeo, invece, evidente appare l'ottica e l'impostazione catalogica, tendente alla completezza e, inoltre, incentrata ancora una volta sull'episodio della strage dei figli di Neleo ad opera di Eracle; l'episodio vuole essere qui trattato con maggiore dovizia di particolari rispetto all'*Iliade* e con una messa in evidenza del ruolo di Periclimeno e del suo potere magico di metamorfosi, e pertanto risulta adeguata al contesto anche la citazione per intero dei dodici nomi[127]. L'interesse della *Nekyia*, al contrario, è volto tutto alla narrazione dell'episodio del corteggiamento e della

[125] Che le *Ehoiai* conoscessero la figura di Però e la considerassero figlia di Neleo è comunque provato dal fr. 37, 8 M.-W.

[126] Cf. Nobili 2009a, 18.

[127] Il testo del fr. 33a è in realtà per gran parte frutto di una ricostruzione congetturale, la quale, però, può definirsi altamente probabile. Sulla base del confronto tra il testo del fr. 33a di Esiodo rinvenuto sui papiri, con quello di Apollod. I 9, 9 e quello di Asclepiade (*FGrHist.* 12 F 21) – nonché dalla consonanza della seconda parte del v. 12 con la citazione esiodea presente in *schol.* A.R. I 156 – già Lobel, infatti, al momento della sua edizione aveva proposto in modo piuttosto sicuro le integrazioni all'inizio dei vv. 9, Εὐαγόρην τ], 10, Ταῦρόν τ' Ἄσ], 11, Δηίμαχόν τε], e 12 Νέστορά τε Χ].

gara dotale per Però: dunque il poeta cita *en passant* l'esametro più celebre contenente i nomi di tre figli maschi, e poi si concentra sulla menzione della figlia femmina e sulle conseguenze del suo matrimonio[128].

Per quanto concerne lo specifico dei nomi della prole, costante appare in tutte le fonti, anche successive, il binomio Periclimeno-Nestore, a conferma della maggiore ampiezza delle tradizioni mitologiche che li vedevano protagonisti, mentre per gli altri nomi vanno segnalate alcune discrepanze, di cui difficile, dato il carattere compilativo delle opere che le contengono, risulta ricostruire l'origine esatta o la ragione specifica: Apollodoro (I 9, 9) elenca infatti 12 nomi di figli maschi, ai quali aggiunge la figlia Però, ma cita Frasio ed Eurimene al posto di Cromio ed Antimene[129]; Asclepiade di Tragilo, invece, (*FGrHist*. 12 F 21 = *schol*. A.R. I 156) sembra far confluire e voler spiegare tutti i diversi dati e sostiene che Neleo ebbe i tre figli maschi citati dalla *Nekyia* da Clori, mentre gli altri – e li nomina tutti, assommando sia la lista offerta dalla *Biblioteca* sia quella presente nelle *Ehoiai* – da donne differenti[130]; da ultimo, gli scoli **bT** *Il*. XI 692 offrono un elenco di nomi che, eccezion fatta per Periclimeno e Nestore, differisce completamente dagli altri[131]; altre fonti, poi, citano l'esistenza dei figli di Neleo, ma senza nominarne i componenti e spesso senza quantificarne il numero[132].

---

[128] Da segnalare è anche la suggestiva ipotesi di Aloni (2003, 68-71), secondo il quale l'interruzione dell'elenco dei figli, nella *Nekyia*, proprio dopo la menzione del nome di Periclimeno configurerebbe il verso come «una sorta di incidente di percorso, all'interno di una strategia che (…) era volta a tacere, o almeno a sfumare, alcuni particolari delle genealogie neleidi» (71): nello specifico, in questo caso, il capostipite mitico della famiglia ateniese dei Medontidi, che facevano risalire la propria stirpe appunto dal figlio di Nestore Periclimeno. Lo studioso italiano inquadra però la sua lettura all'interno di una visione dell'*Odissea* come testo orale dettato e quindi come rispondente a ben precisi intenti celebrativi nei confronti di un committente, un'ottica ben diversa da quella che sorregge il presente lavoro.

[129] Secondo Lobel (1962, 30s.), seguito da Hirschberger (2004, 243), Eurimene ed Antimene sarebbero due varianti dello stesso nome.

[130] La stessa interpretazione si trova anche in *schol*. **A** *Il*. XI 692 e **H** *Od*. XI 286. L'arbitrarietà di tale ipotesi è dimostrata dal frammento del *Catalogo delle donne*, dove i dodici figli sono attribuiti all'unione tra Clori e Neleo.

[131] ἐκ Νηλέως τοῦ Τυροῦς καὶ Ποσειδῶνος τῆς Ἀμφίονος καὶ Νιόβης γίνονται παῖδες οἵδε· Περικλύμενος, Πεισίστρατος, Ἄλκιμος, Ὑψήνωρ, Νέστωρ, Πυλαιμένης, Λυσίμαχος, Ἱπποκόων, Πεισήνωρ, Ἱππόλοχος, Ἀγησίλαος, Λύσιππος.

[132] Cf. Hellanic. *FGrHist*. 4 F 125, che nomina il solo Periclimeno perché è interessato ad elencare gli antenati di Codro; Diod.Sic. IV 68, 6, il quale ricorda dodici figli dei quali il più anziano fu Periclimeno e il più giovane Nestore; Hyg. *Fab*. 10, dove si parla genericamente di dodici figli maschi.

Un altro spunto di comparazione tra versioni arcaiche della medesima vicenda è offerto dalla successiva narrazione della gara dotale indetta da Neleo e dal conseguente ratto dei buoi di Ificlo ad opera di Melampo.

Od. XI 288-297

τὴν πάντες μνώοντο περικτίται· οὐδέ τι Νηλεὺς
τῷ ἐδίδου, ὃς μὴ ἕλικας βόας εὐρυμετώπους
ἐκ Φυλάκης ἐλάσειε βίης Ἰφικληείης
ἀργαλέας. τὰς δ᾽ οἷος ὑπέσχετο μάντις ἀμύμων
ἐξελάαν· χαλεπὴ δὲ θεοῦ κατὰ μοῖρα πέδησε
δεσμοί τ᾽ ἀργαλέοι καὶ βουκόλοι ἀγροιῶται.
ἀλλ᾽ ὅτε δὴ μῆνές τε καὶ ἡμέραι ἐξετελεῦντο
ἂψ περιτελλομένου ἔτεος καὶ ἐπήλυθον ὧραι,
καὶ τότε δή μιν ἔλυσε βίη Ἰφικληείη
θέσφατα πάντ᾽ εἰπόντα· Διὸς δ᾽ ἐτελείετο βουλή.

La vicenda è narrata dalla *Nekyia* per accenni, lasciando intendere che dovesse far parte del bagaglio mitico condiviso dall'uditorio: se ne ricava quindi che, di fronte all'accorrere dei pretendenti della figlia Però, Neleo indisse la consueta gara dotale, chiedendo agli aspiranti sposi di riportare da Filaco, in Tessaglia, alcuni buoi che erano custoditi da Ificle; l'unico che si sottopose alla prova fu un μάντις ἀμύμων, evidentemente Melampo, che, nonostante l'impedimento di una non meglio specificata μοῖρα θεοῦ e della prigionia, grazie alla previsione di θέσφατα πάντα, dopo un anno, riuscì ad ottenere i preziosi armenti. La stessa storia è descritta anche da *Od.* XV 225-242: in questo passo, l'*excursus* è motivato dalla discendenza di Teoclimeno, il vate incontrato da Telemaco, che rimonta appunto al celebre Melampo; di quest'ultimo si racconta, nell'ordine, che un tempo abitava con opulenza a Pilo[133], che da lì fu costretto a fuggire a causa di Neleo μεγάθυμος e della follia che gli avevano suscitato le Erinni, che stette imprigionato per un anno in casa di Filaco a motivo di Però, periodo durante il quale lo zio gli prese con la forza molte ricchezze, e che alla fine riuscì a scampare la morte, riportò da Filaco i buoi, fece pagare l' ἔργον ἀεικές al re di Pilo e rese possibile il matrimonio del fratello Biante con Però. A ciò viene poi subito connessa la fuga di Melampo ad Argo, dove era destinato a stabilirsi e a creare una famiglia. Anche il fr. 37 M.-W. del *Catalogo delle donne* contiene accenni

[133] Cf. il resoconto di Diod.Sic. IV 68, 3: Melampo e Biante avevano accompagnato Neleo nella sua migrazione nel sud del Peloponneso.

alle avventure di Melampo, spesso con terminologia simile a quella impiegata nell'*Odissea*: lo stato frammentario del componimento non permette una ricostruzione esatta, ma si legge comunque che egli sopportò prigione e sofferenze, che intendeva ottenere la sposa per il fratello, che riportò i buoi e che dall'unione di Però e Biante nacque Talao[134]; inoltre, a seguito di ciò, entrambi i fratelli si recarono ad Argo, dove il re Preto li fece partecipi del proprio κλῆρος, grazie alla μαντοσύνη di Melampo[135].

Le avventure di Melampo erano dunque ben note e molto citate già in epoca arcaica, come testimonia anche l'esistenza stessa del poema epico della *Melampodia*, che, dato il titolo, avrà offerto ampio spazio alla narrazione della storia sia di questo, sia di altri veggenti leggendari[136]. Le testimonianze poetiche arcaiche appaiono, sotto i punti di vista più importanti, fondamentalmente concordi: Melampo deve ottenere i buoi perché Neleo conceda sua figlia al fratello Biante, l'impresa è difficile, ma grazie al dono profetico del vate egli riesce, dopo un anno, a portarla a termine. Per questo motivo appare fuorviante pensare necessariamente a due tradizioni divergenti già in epoca arcaica[137]: i particolari che differiscono tra le tre versioni non sembrano infatti costituire elementi fondanti, ma appaiono piuttosto o variazioni 'fisiologiche' all'interno di un mito, oppure differenze dovute ad una diversa prospettiva narrativa[138]. Va ribadito, infatti, come all'interno dell'*epos* arcaico e del mito funzioni una *memoria rerum*, e non una *memoria verborum*: l'aedo si ricorda e riproduce elementi costanti, che sono riconosciuti e compresi dal pubblico nonostante il tasso di variazione che probabilmente ogni

---

134 Anche le *Megalai Ehoiai* contenevano, del resto, la narrazione dell'episodio di Melampo e dei buoi di Ificlo, cf. il riassunto riportato da *schol.* A.R. I 118-121 (= fr. 261 M.-W.).

135 Un accenno alla guarigione delle figlie di Preto compare anche nel fr. 131 M.-W. (= Apollod. II 2, 2).

136 I pochi frammenti che sono giunti fino a noi permettono di affermare che nel poema venissero narrate le vicende, oltre che di Melampo, di Tiresia, di Calcante e di Anfiloco (cf. frr. 270-279 M.-W.). Per quanto riguarda Melampo, la presenza, nel fr. 272, di una scena in cui sembra descritta la guarigione dall'impotenza di Ificlo, lascia pensare che dovesse essere narrata anche la vicenda immediatamente precedente, ovvero, appunto, il tentativo di Melampo di impadronirsi dei buoi per Neleo; cf. Jacoby ad *FGrHist* 3 F 32, Suárez de la Torre 1992, 15, Cozzoli 2007, 55-75, *contra*, ma senza prove convincenti, Schwartz 1960, 227 n. 1.

137 Cf. Suárez de la Torre 1992, 13s.

138 *Contra*, Harrauer 1999, 135s.: non è però condivisibile l'opinione dello studioso secondo la quale nel *récit* della *Nekyia* Melampo aspiri alla mano di Però per sé e non per il fratello; in mancanza di altre testimonianze su un simile risvolto della vicenda, il fatto che Biante nella *Nekyia* non sia nominato non ci autorizza a pensare che non fosse noto al pubblico come unico pretendente di Però; cf. Nobili 2009a, 17.

performance comporta; la parola mitica, inoltre, è una parola viva, attiva, che – visto il suo scopo certamente pratico, educativo, paradigmatico, e anche persuasivo – viene declinata e interpretata, cercando la soluzione più opportuna, sulla base dei referenti, delle occasioni e del contesto narrativo[139]. Il fatto che il custode dei buoi sia ora Filaco[140] ora Ificlo non appare pertanto una differenza determinante[141], dal momento che essi sono l'uno il padre dell'altro già in *Il.* II 705 e in Hes. fr. 199, 5 M.-W.: quello che sembra contare, infatti, più che la precisa identità, è l'origine genealogica dei due, che rimonta a Deione e che li rende quindi parenti a tutti gli effetti sia di Neleo che di Melampo (cf. **Tavola 6**)[142].

Interessante, a proposito del legame famigliare che unisce questi tre rami genealogici, il *récit* di Ferecide in merito (*FGrHist.* 3 F 33 = *schol.* **MV** *Od.* XI 287): il mitografo, infatti, spiega il desiderio di Neleo di avere i famosi buoi raccontando che gli animali in realtà erano di proprietà della madre Tiro; a questa notizia si connette poi l'ulteriore precisazione di *schol.* **HV** *Od.* XI 290 e di Eustazio (*ad Od.* XI 292 p. 1685, 13-16), secondo i quali tali buoi erano stati donati da Deione a Tiro nel periodo in cui ella, prima di andare in sposa a Creteo, si era trattenuta in Tessaglia presso di lui. Il problema degli armenti, quindi, si configura in Ferecide più come una questione di eredità famigliare da risolvere con la forza, che come un *exploit* isolato richiesto da Neleo ai pretendenti. A ben vedere, è proprio la maggiore o minore arbitrarietà e 'ingiustizia' della prova imposta da Neleo che sembra essere in fondo l'unica caratteristica a differenziare tra loro due maniere di interpretare il mito nelle fonti: mentre infatti, da una parte, nella *Nekyia* i toni con cui la richiesta di Neleo viene descritta sembrano quelli consueti di una tradizionale prova per i pretendenti[143], e in Ferecide la domanda è addirittura giustificata nell'ambito di un'irrisolta e ingiusta divisione delle eredità, dall'altra, nel canto XV dell'*Odissea*, Neleo è presentato come un despota crudele, con termini che nella *Nekyia* sono del tutto assenti, e il desiderio di possedere i buoi di Ificlo/Filaco appare, più che una

---

[139] Cf., ad esempio, in un ambito parallelo a quello del mito, i recentissimi studi sulla «parola efficace», messa in atto nelle preghiere ad opera di Giordano 1999a e 1999b.

[140] Da sottolineare è anche la totale sovrapponibilità tra il nome del padre di Ificlo e quello del luogo in cui la vicenda si svolge: tale omonimia, che non stupisce a livello mitologico, avrà favorito ulteriormente la confusione dei nomi nelle fonti.

[141] *Contra*, Parke 1967, 168.

[142] Quando in *Od.* XV 231 si nominano i μεγάροις Φυλάκοιο, del resto, non significa necessariamente che anche in questa versione della storia non potesse essere Ificlo il detentore dei buoi: la casa restava comunque tradizionalmente quella del padre, almeno fino alla sua morte, come, nel caso di Troia, si è soliti parlare di «casa di Priamo» piuttosto che di Ettore o di altri figli.

[143] La richiesta avanzata da Neleo sembra una semplice prova dotale anche secondo il resoconto della *Biblioteca* di Apollodoro (I 9, 12).

generica gara dotale, un ordine tirannico dettato specificamente a Melampo; al termine dell'impresa tessalica, inoltre, Melampo è detto allontanarsi verso Argo[144], ed è chiaro che all'origine vi doveva essere la continuazione dei dissapori con Neleo[145]. È stato sostenuto, a tal proposito, che la variante tramandata da Ferecide testimonia una razionalizzazione successiva alla versione originale, dal momento che tenterebbe, attraverso la storia di Tiro, di giustificare una razzia di bestiame che invece doveva essere percepita come legittima e normale in una cultura guerriera come quella omerica[146]. È possibile, in effetti, che all'origine la vicenda possedesse toni più 'estremi', che descrivesse aspri conflitti all'interno del ramo famigliare insediatosi a Pilo, una razzia di bestiame ai danni del re tessalico e, infine, la rottura definitiva tra Neleo e Melampo con conseguente spostamento di quest'ultimo ad Argo; resta però altrettanto plausibile che le due maniere di narrare il medesimo mito fossero compresenti in senso sincronico e che la scelta di una o dell'altra dipendesse dagli obiettivi più o meno celebrativi del narratore della vicenda. La *Nekyia*, in tal caso, si dimostrerebbe considerevolmente elogiativa nei confronti della stirpe di Neleo: il fatto che non si accenni allo spostamento di Melampo ad Argo, in effetti, potrebbe essere dovuto proprio ad una volontà celebrativa, perché alludere a Melampo in un'altra città avrebbe significato ammettere il suo irrisolvibile conflitto con lo zio Neleo. Ferecide concorda con la *Nekyia* anche da questo punto di vista, perché pur conoscendo la vicenda della guarigione delle Pretidi, non la colloca immediatamente dopo il rientro di Melampo a Pilo, ma la tratta in una sezione differente della propria opera[147]. Rispetto ad *Od.* XI, la narrazione del XV canto presenta invece una prospettiva differente, perché è collocata all'interno di un elogio della stirpe melampide e dei veggenti suoi membri, e quindi in un simile contesto un'ottica narrativa che evidenzi i successi di Melampo nonostante gli ostacoli posti da Neleo è certo preferibile[148].

---

[144] Data la natura frammentaria del *Catalogo delle donne*, non si può dire con certezza se esso fosse portatore della versione più o meno conflittuale della storia: il fatto però che subito dopo la menzione dell'impresa dei buoi il fr. 37 parli della migrazione dei due fratelli ad Argo, come in *Od.* XV – eccezion fatta per il ruolo di Biante, che nell'*Odissea* è detto rimanere a Pilo con la sposa – farebbe propendere per la prima delle due possibilità.

[145] Eustazio (*ad Od.* XI 292 p. 1685, 45ss.) addirittura riporta l'opinione di 'alcuni', secondo i quali Neleo, pur avendo infine ricevuto i buoi da Melampo, non avrebbe voluto inizialmente concedere la figlia a Biante, e sarebbe stato convinto solo da una sconfitta in battaglia ad opera dei due fratelli.

[146] Cf. Parke 1967, 168s. e Harrauer 1999, 133-135.

[147] Cf. Harrauer 1999, 133-135.

[148] L' ἄτης βαρείης (v. 233) che le Erinni avrebbero messo nel cuore a Neleo secondo il racconto di *Od.* XV non è meglio specificata: un'ipotesi, seppur non direttamente verificabile, è che – in

Già le fonti poetiche arcaiche, quindi, sembrano delineare, se integrate l'una con l'altra, il mito di Melampo in tutti i suoi caratteri essenziali; in esse manca soltanto una specificazione esplicita dei θέσφατα che avrebbero portato Melampo all'ottenimento dei buoi, ma questi oracoli sono del resto ben descritti nella prosa di Ferecide, che narra prima la previsione, da parte del vate, del crollo della prigione e, in seguito, la guarigione ad opera di Melampo dell'impotenza che affliggeva Ificlo[149]. Il personaggio stesso di Melampo affonda del resto le sue radici in un'epoca antichissima[150], come dimostra il carattere estremamente primitivo di molte delle vicende e degli atti della sua carriera di veggente: così, ad esempio, il nome, la derivazione del potere mantico non da un dio ma dai serpenti, il sistema di guarigione prettamente 'tecnico' e non 'verbale', e il dialogo con gli animali, caratteristiche soltanto in seguito inquadrate e aggiornate fino a creare una coerente immagine di vate apollineo[151] o, secondo altre tradizioni, dionisiaco[152].

---

un'ottica maggiormente incentrata sui conflitti interni alla famiglia eolide – possa essere ricondotta alla precedente lite che avrebbe opposto, secondo alcune fonti (cf. *supra* p. 48), Neleo al fratello Pelia.

[149] Altre fonti antiche che accennano in vario modo alla storia sono A.R. I 118-121, Theoc. III 43-45 con i relativi scoli e Paus. IV 36, 2-5, che testimonia la vitalità e l'attaccamento della popolazione pilia a tale mito citando l'esistenza di una grotta, a Pilo, che la tradizione locale identificava come il luogo di permanenza dei buoi di Neleo una volta riportati da Melampo (la grotta è in effetti stata rinvenuta e al suo interno sono stati scavati materiali di epoca micenea che testimoniano un culto in essa praticato, cf. Musti-Torelli 1991, 270s.).

[150] L'origine genealogica minia sembrerebbe confermare l'antichità del personaggio. Secondo Simon (1992, 406), il fatto che Melampo sia connesso a svariati territori e ricordato in tradizioni locali molto distanti tra loro (si vedano per esempio le molteplici testimonianze in merito di Pausania, che colloca l'attività del vate ora a Megara, I 43, 5, ora ad Egostena, I 44, 5, ora ad Argo, II 18, 4, ora a Pilo messenica, IV 36, 3, ora in Elide, V 5, 10, ora in Arcadia, VIII 18, 8 e 47, 3) deve essere spiegato con lo spostamento pre-dorico della stirpe eolide e la sua antica diffusione in molte regioni anche lontane geograficamente tra loro. Difficile risulta, però, spiegare con un antico strato eolico tutte le tradizioni locali su Melampo che sono giunte fino a noi, perché per molte delle regioni citate da Pausania non è possibile ipotizzare alcuna matrice eolide; Dowden (1989, 100-113), del resto, cerca di mostrare come tutte le leggende indigene su Melampo siano creazioni successive all'epoca di prima diffusione del mito, tranne, appunto, quella di matrice minia ed eolide, dalla quale, secondo lo studioso, Melampo non sarebbe sdradicabile. Parke (1967, 167) è invece del parere che Melampo non fosse già *ab origine* legato alla stirpe eolide ma che abbia piuttosto lui stesso fondato una propria stirpe, quella dei Melampidi, appunto; il vate non avrebbe quindi un preciso territorio di provenienza.

[151] Si veda l'espressione con cui egli è designato già in Hes. fr. 261 M.-W., ovvero φίλτατος τῷ Ἀπόλλωνι, cf. Scarpi 1996, 496s.

[152] Cf. Parke 1967, 164-169, Simon 1992, 406, e Suárez de la Torre 1992, 10s. Parke, seguito da Simon, sostiene che all'origine Melampo fosse un profeta modellato sui sacerdoti di Dodona, i Selloi, e quindi legato alla sovranità di Zeus (cf. anche l'espressione Διὸς δ᾽ ἐτελείετο βουλή del v. 297 della

> Un particolare apparentemente marginale appare però costante non solo nelle tre testimonianze arcaiche della vicenda, ma anche nelle redazioni successive del mito: si tratta della durata di un anno della prigionia di Melampo presso Ificlo. Nella *Nekyia* compare infatti l'espressione ἀλλ᾽ ὅτε δὴ μῆνές τε καὶ ἡμέραι ἐξετελεῦντο / ἂψ περιτελλομένου ἔτεος καὶ ἐπήλυθον ὧραι, mentre in *Od.* XV 230 τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτόν; nel fr. 37 M.-W. del *Catalogo delle donne*, in verità, manca tale precisazione, ma lo stato del testo è molto frammentario e gli editori congetturano, *exempli gratia*, proprio un verso (il 3) che contiene εἰς ἐνιαυτόν. Ferecide e Apollodoro, dal canto loro, spiegano prosaicamente la storia e aggiungono chiarezza al particolare: Melampo sapeva già in anticipo, infatti, che avrebbe potuto impadronirsi delle preziose vacche solo dopo essere stato tenuto prigioniero appunto per la durata di un anno. Se tale permanenza del μάντις nella prigione appare quindi un dato ben radicato nella tradizione, curiosa è anche l'espressione specifica con cui la *Nekyia* descrive tale periodo temporale, ovvero i vv. 294s. I due esametri si ritrovano accoppiati nello stesso modo in altri due passi: *Od.* XIV 293s. (dove tra l'altro sono preceduti dall'espressione introduttiva τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτόν, la medesima di *Od.* XV 230[153]), dove descrivono il permanere di Odisseo presso il brigante fenicio, anche in questo caso denotando quindi un momento di prigionia conclusa, e *h. Ap.* 349s., dove invece accompagnano la narrazione della gestazione e del parto di Tifone da parte di Era (una sorta di applicazione in campo per così dire 'biologico' del concetto di imprigionamento seguito da liberazione).

Dubbia resta invece la conoscenza, da parte dell'*epos* omerico, del complesso mito della guarigione delle Pretidi ad opera di Melampo[154]: *Od* XV mostra infatti di avere nozione dello spostamento del vate ad Argo, ma visto che la guarigione delle Pretidi non è univocamente collocata solo in questa città, e che manca ogni altra specificazione in merito alle attività compiute da Melampo dopo la partenza da Pilo, non è possibile affermare con certezza che la storia delle Pretidi e la conseguente tripartizione della regalità argiva fossero già note al pubblico omerico e ben elaborate dalla prima epoca arcaica[155]. Certo è, ad ogni modo, che ad Argo è

Nekyia); *contra*, Scarpi 1980, 421-444, che preferisce individuare nel dionisismo l'originario ambito di attività di Melampo.

[153] Sull'uso accostato delle due espressioni temporali, la prima in funzione introduttiva e la seconda in forma descrittiva, cf. Heubeck 2003, 214.

[154] Per una trattazione esaustiva delle fonti che riportano questo mito si veda, da ultimo, Dorati 2004, 295-320.

[155] Cf. Parke 1967, 171, Dowden 1989, 112s., e Dorati 2004, 297.

detto emigrare il solo Melampo[156] e che Biante rimane saldamente installato a Pilo con la moglie Però; soltanto a partire dal *Catalogo delle donne* comincia a farsi strada, seppur ancora in modo confuso, anche vista la frammentarietà del passo, la nozione che entrambi i fratelli si siano spostati presso Preto e che abbiano ricevuto da quest'ultimo parte del potere sulla città. L'origine secondaria di questo mito, comunque, sembra indicata anche dal fatto che, generalmente, quando le fonti affermano che la discendenza di Biante si trovò a regnare ad Argo, tale discendenza rimonta sempre alla prole che Biante ebbe da Però[157], la moglie per eccellenza, e soltanto Acus. *FGrHist*. 2 F 28 (= Apollod. II 2, 2) parla di un matrimonio tra Biante ed una figlia di Preto[158], del quale, peraltro, non sono noti figli[159].

Non del tutto chiaro risulta il motivo per cui, anche se le sue vicende sono narrate nel catalogo a fianco di quelle delle altre eroine e Però riceve pari dignità di trattamento, dal testo non risulta che ella sia tra le anime vere e proprie incontrate da Odisseo, ed il suo medaglione è pertanto inglobato in quello della madre Clori. La prima ipotesi che si potrebbe avanzare in proposito è che Però sia ancora viva al momento della discesa agli inferi di Odisseo: essendo ella la sorella di Nestore, si potrebbe infatti ipotizzare anche per lei una longevità pari a quella del fratello. La tradizione mitica su di essa, però, sembra negarlo in modo piuttosto netto, non perché ci siano giunte concrete notizie sulla sua morte, ma piuttosto perché la collocazione genealogica e cronologica dei figli avuti da Biante (Talao, Areo/Areto, Leodoco[160]), appare in proposito decisamente eloquente. Tutto ciò che si sa su di

---

156 Dorati 2004, 297 avanza l'ipotesi che, in origine, lo spostamento di Melampo ad Argo potesse non essere dovuto necessariamente alla guarigione delle Pretidi ma rappresentasse semplicemente un mito di cambiamento di stirpe regale in seno ad Argo, dalla stirpe di Preto a quella di Melampo, per il tramite matrimoniale.

157 Cf. Crusius 1899, 383, Cingano 1989, 38 n. 37, Finkelberg 1991, 309 e Grimal 1987, 94s. e 539.

158 Sulla base del confronto con il racconto di Apollodoro, anche nel testo del fr. 37 M.-W., al v. 12, Bartoletti ha proposto di integrare δ[ῶκεν δὲ θύγατρας, con il risultato che anche nelle *Ehoiai* si avrebbe così il doppio matrimonio di Melampo e Biante con due figlie di Preto. Cingano (1989, 30 n. 15) è propenso ad accettare l'integrazione, ma se l'unico parallelo è rappresentato dalla *Biblioteca*, la quale, tra l'altro, cita uno storico argivo, che, con tutta probabilità, è solito fornire materiale rielaborato a livello locale, la ricostruzione non può essere giudicata sicura; né Merkelback e West, né Most infatti, la stampano a testo; cf. anche Hirschberger 2004, 251: «die Version (…) dürfte für den Gynaikōn Katalogos auszuschließen sein, da Bias wenige Verse zufor Pero geheiratet hat».

159 Cf. Finkelberg 1991, 310.

160 Cf. Hes. fr. 37, 8s. M.-W., A.R. I 118, Orph. *A.* 148, Apollod. I 9, 13. Un poco differente è invece la tradizione di Pherecyd. *FGrHist* 3 F 33, Eust. *ad Od.* XI 292 p. 1685, 45 e *schol.* Theoc. III 43-45, in cui ad Areto si affiancano altri due figli, Perialce ed Alcesibea, di cui però non sono pervenute altre notizie al di fuori di tali menzioni. Convincente si dimostra in proposito l'ipotesi avanzata da

essi, infatti, è che presero parte alla spedizione argonautica, missione che riguardò essenzialmente la generazione di eroi immediatamente precedente a quella dei combattenti a Troia (vi prese parte, per esempio, Peleo padre di Achille[161]): tale inquadramento impedisce dunque in modo piuttosto netto che la loro madre sia sopravvissuta all'assedio di Troia e sia viva all'epoca dei νόστοι. Se la mancata morte di Però non può essere addotta come motivazione del trattamento peculiare che tale eroina riceve nel catalogo, alcune altre ipotesi ed osservazioni possono essere fatte in proposito. In linea di principio, risulta plausibile notare come, normalmente, Odisseo incontri donne che sono appartenute a generazioni decisamente anteriori a quella del protagonista stesso della discesa agli inferi: la maggior parte di esse fa infatti parte, in modi differenti, di un mondo eroico che non mostra nessun contatto temporale con l'universo di Odisseo e che viene citato e narrato da Odisseo stesso come un passato più o meno glorioso di cui egli possiede nozione indiretta. In un simile contesto, sarebbe forse apparso strano un dialogo tra Odisseo e quella che era stata la sorella di un suo compagno di battaglia, ma forse la spiegazione cronologica – anche vista la presenza, proprio dopo Clori, di Leda, che essendo la madre di Clitemnestra ed Elena, non può esattamente essere definita un'eroina appartenente ad un lontano passato – non è la sola a chiarire le ragioni del peculiare trattamento della figlia di Neleo. L'analisi complessiva del catalogo potrà fornire, forse, una risposta più esauriente.

Leda

Od. XI 298-304

καὶ Λήδην εἶδον, τὴν Τυνδαρέου παράκοιτιν,
ἥ ῥ᾽ ὑπὸ Τυνδαρέῳ κρατερόφρονε γείνατο παῖδε,
Κάστορά θ᾽ ἱππόδαμον καὶ πὺξ ἀγαθὸν Πολυδεύκεα,
τοὺς ἄμφω ζωοὺς κατέχει φυσίζοος αἶα·
οἳ καὶ νέρθεν γῆς τιμὴν πρὸς Ζηνὸς ἔχοντες
ἄλλοτε μὲν ζώουσ᾽ ἑτερήμεροι, ἄλλοτε δ᾽ αὖτε
τεθνᾶσιν· τιμὴν δὲ λελόγχασιν ἶσα θεοῖσι.

Cingano (1989, 37), secondo la quale dietro alla testimonianza di Ferecide ci sarebbe una genealogia uguale a quella esposta in *schol.* **b** *Il.* II 565, ovvero Biante-Perialce-Talao-Mecisteo-Eurialo: in questo modo la figura di Talao, così importante per il prosieguo delle vicende argive, sarebbe semplicemente spostata in avanti, e non eliminata.

[161] Cf. *e.g.* A.R. I 94.

Anche l'eroina successiva, Leda, ha una discendenza eolide, in quanto unanimemente figlia di Testio[162], a sua volta nipote, per il tramite di diverse generazioni, della figlia di Eolo Calice (cf. **Tavola 7**)[163]; a tal proposito si può affermare che, così come Clori rappresenta la migrazione di un ramo eolico in Messenia, Leda riproduca lo spostamento eolico dalla Tessaglia, all'Etolia e infine a Sparta, città di cui Tindaro[164] è sovrano. La regione spartana, in effetti, non sembra del tutto aliena, in un'epoca considerata come pre-dorica, da contatti con il popolo eolide, e, in particolare, minio: Erodoto (IV 145) racconta infatti che un gruppo di Minii, scacciati dalle loro terre di origine ad opera dei Pelasgi, si accampò sul Taigeto e, in seguito a tensioni con la città, contribuì alla fondazione della colonia di Cirene insieme ad alcuni fuoriusciti spartani, guidati da Tera. La critica moderna si è divisa a proposito della possibilità di interpretare in chiave storica questi spostamenti etnici: Kiechle (1963, 25-29), ad esempio, è propenso a vedere in

---

[162] Le fonti antiche appaiono su questo dato sostanzialmente concordi, cf. Asius fr. 6 B. (= Paus. III 13, 8), E. *IA* 49, Str. X 2, 24, Apollod. I 7, 10 e III 10, 5, *schol.* A.R. I 146-149a. L'unica discrepanza da segnalare è quella che fa di Leda una figlia di Glauco, figlio di Sisifo, e di Pantiduia, testimoniata da Eumel. fr. 7 B. (= *schol.* A.R. I 146-149a) e da *PMG* 1012 (il frammento è censito da Page tra gli *adespota* perché il testimone presenta una corruzione nel nome dell'autore, ma l'attribuzione più probabile resta quella ad Alcmane, cf. Garzya 1954, 81 e Calame 1983, 617, i quali, ad ogni modo, la reputano probabile, vista la consonanza del soggetto mitico con le tematiche della poesia di Alcmane. Una seconda possibilità è costituita dall'integrazione Ἀλκαῖος, ma più arduo sarebbe collocare all'interno della produzione del poeta lesbio un simile dato mitografico). Questa avventura galante di Glauco a Sparta è estranea al resto della tradizione e si può spiegare, ancora una volta, con la volontà, da parte di Eumelo, di attirare la madre dei Dioscuri – personaggi di grande rilievo nel suo racconto in quanto protagonisti della spedizione argonautica – nell'orbita genealogica corinzia; cf. Bowra 1953, 61, Barigazzi 1966, 144, West 2002, 124, Debiasi 2004, 21.

[163] L'intera genealogia è fornita da Apollod. I 7, 5-10: Calice si unì ad Aetlio e generarono Endimione, da cui nacque Etolo; quest'ultimo, protagonista dello spostamento della stirpe in Etolia, fu padre di Pleurone. Da Pleurone, sempre sovrano etolo, nacque poi Agenore, e da lui da figlia Demonice, madre a sua volta di Testio.

[164] La genealogia di Tindaro è più controversa, perché le fonti (l'*epos* omerico non fornisce nessuna indicazione in proposito) attribuiscono, a lui ed al fratello Icario, come padre ora Ebalo, re di Sparta (cf. Hes. fr. 199, 8 M.-W., Paus. III 1, 4, Hyg. *Fab.* 78), ora un non meglio specificato Periere, il quale, a sua volta, è identificato ora come figlio di Cynorta – che in altre tradizioni non è che il padre di Ebalo – (cf. Stesich. *PMGF* 227) ora invece come il Periere figlio di Eolo (cf. Apollod. I 9, 5). Un tentativo di armonizzare le due differenti tradizioni locali si trova in Paus. II 21, 7, dove la madre di Tindaro, Gorgofone, è detta sposarsi prima a Periere eolide, e poi, in seconde nozze, ad Ebalo. Calame (1987, 59-61) fa giustamente notare come, all'interno del *récit* genealogico spartiate, sia evidente una costante tensione dialettica tra il desiderio di avvicinamento, da una parte, e di indipendenza, dall'altra, tra la regione messenica e il potere spartano: anche le oscillazioni nella paternità di Tindaro possono quindi essere lette in questa chiave.

questi Minii una popolazione pre-dorica effettivamente stanziatasi in Laconia[165] dalla Tessaglia e dalla Beozia[166], mentre Nafissi (1991, 324 n. 214), seguito da Corcella (1993, 336), è portavoce di un orientamento più cauto, e sottolinea come siano troppo scarse le testimonianze in nostro possesso per poter ricostruire la preistoria della Laconia pre-dorica. Innegabile resta però il fatto, da tutti condiviso, che simili racconti mitici mantengano il ricordo di legami almeno culturali che tra la regione di Sparta e la zona beotico-tessalica dovevano intercorrere in epoca tardo-micenea.

Dall'unione di Leda e di Tindaro sono detti nascere Castore e Polluce, i quali, pur trovandosi, dopo la morte, sotto la terra, dove godono di un culto «pari a quello divino», hanno ricevuto il privilegio da Zeus di alternare un giorno di vita ad un giorno di morte. La paternità dei due gemelli è un dato oscillante già nelle fonti più antiche, anche se nell'*epos* omerico si riscontra comunque una certa uniformità: di essi sembra infatti maggiormente sottolineata la paternità tindarica; Elena, in *Il.* III 237s., specifica che i due eroi hanno con lei in comune solo la madre, Leda, appunto, e visto che Elena è generalmente considerata figlia di Zeus già dall'*epos*[167], ne deriva che Castore e Polluce siano prole di Tindaro[168]. *Iliade* ed *Odissea*, da questo punto vista, rappresentano a ben vedere l'unica testimonianza esplicita di una nascita del tutto umana dei gemelli, e infatti, nell'*epos*, essi non sono mai definiti Dioscuri (nome attestato solo a partire dal tardo V sec. a.C.[169]). I due fratelli, insomma, sembrano rappresentare in età omerica due personaggi mitici spartani oggetto di un culto eroico, prima che una coppia di gemelli divini[170].

---

[165] Lo studioso aggiunge alla sua dimostrazione anche alcune somiglianze di tipo cultuale tra Laconia e regione beotico-tessalica.

[166] Cf. anche Waterhouse-Hope Simpson (1961, 174), i quali avanzano un'ipotesi di identificazione storico-archeologica tra un sito miceneo scavato sul monte Taigeto e la notizia erodotea dello stanziamento minio.

[167] Cf. *Il.* III 199, 418, 426, *Od.* IV 184, 219, 227, XXIII 218, dove Elena è definita o Διὸς ἐκγεγαυῖα, oppure κούρη Διὸς αἰγιόχοιο, o ancora Διὸς θυγάτηρ. In *Od.* IV 569, inoltre, a Menelao viene predetto un soggiorno *post mortem* nell'Isola dei Beati proprio in virtù della sua parentela acquisita con Zeus.

[168] Cf. Càssola 1975, 350.

[169] In *h. Hom.* 33 l'appellativo compare a dire il vero sia come titolo, sia al v. 9, ma l'espressione non costituisce ancora un composto, cf. Càssola 1975, 589.

[170] Cf. Hermary 1986, 567s. Nella *Nekyia*, comunque, la menzione di Tindaro in due versi uno successivo all'altro (vv. 298s.), in modo un po' ridondante, lascia forse intendere il preciso intento del cantore di ribadire la paternità umana, come per svincolarsi con evidenza da un'altra tradizione, quella della nascita da Zeus, che doveva essere già perlomeno *in nuce* nella cultura arcaica.

Se, seguendo Càssola (1975, 350), «i Tindaridi vennero identificati con i Dioscuri in un'epoca non necessariamente "postomerica", ma certo non antichissima, perché l'*Iliade* non ha ancora preso atto dell'innovazione e all'*Odissea* giunse solo un'eco molto vaga», una diversa lettura, già 'aggiornata', della questione è offerta invece dal *Catalogo delle donne*, il quale pare attribuisse ad entrambi una paternità divina (cf. fr. 24 M.-W. = *schol.* Pi. *N.* 10, 150a), così come Alc. fr. 34 V. e Alcm. *PMG* 7, mentre, sempre per restare in ambito arcaico, i *Cypria* (fr. 8 B.) assegnano all'uno un destino mortale e all'altro l'immortalità, ma non è chiaro se dietro allo sdoppiamento di destino si nasconda o meno anche una diversa paternità[171]. I due inni omerici a loro dedicati (*h. hom.* 17 e 33) parlano esplicitamente di una nascita da Zeus e Leda, ma conferiscono loro anche l'appellativo di «Tindaridi», che, come già avevano notato Allen-Sikes (1904, 305), non è quindi di per sé garanzia di derivazione *in toto* dal padre mortale, bensì, più plausibilmente, un riferimento alla loro paternità putativa[172]; in Pi. *P.* 11, 63 sono detti invece genericamente υἱοὶ θεῶν. La vicenda della loro 'doppia' nascita si trova poi canonizzata nel riassunto fornito da Apollod. III 10, 7, dove si descrive la doppia unione, nella stessa notte, di Leda

[171] Severyns (1928, 267-271) e Bianchi (1987, 55) sembrano sicuri del fatto che i *Cypria* costituiscano la prima testimonianza di doppia paternità, anche se i frammenti del poema in nostro possesso non consentono di affermarlo con sicurezza, perché una simile derivazione non è mai esplicitata. Non chiara, in questa ottica, apparirebbe però la testimonianza offerta da Ath. VIII 334b-d (= *Cypria* fr. 9 B.), nella quale si riportano alcuni versi del poema, a proposito della nascita di Elena: τοὺς δὲ μέτα τριτάτην Ἑλένην τέκε θαῦμα βροτοῖσι· / τήν ποτε καλλίκομος Νέμεσις φιλότητι μιγεῖσα / Ζηνὶ θεῶν βασιλῆϊ τέκε κρατερῆς ὑπ᾽ ἀνάγκης. Di non facile interpretazione risulta il riferimento iniziale τοὺς δὲ μέτα: se si riferisce ai due fratelli di Elena, Castore e Polluce, tradizionalmente nati prima di lei, non è chiaro chi sia il soggetto di tale frase, perché in questa versione Elena appare nata da Zeus e da Nemesi, e quindi il soggetto del verbo τέκε dovrebbe essere necessariamente una delle due divinità; esclusa la possibilità che si possa riferire a Nemesi, la quale in nessun'altra tradizione è detta madre dei Dioscuri, resta solo l'ipotesi di Zeus, il quale sarebbe quindi, contrariamente a quanto supposto dagli studiosi sopra citati, il padre di entrambi i gemelli. In questa direzione sembra andare anche l'affermazione che compare in due punti degli scoli al passo della *Nekyia*: *schol.* **H** *Od.* XI 300 nota infatti ὅτι οὐ παραδίδωσιν ἐκ Διὸς Κάστορα καὶ Πολυδεύκην, ἀλλ᾽ ἐστὶ νεωτερικὰ ταῦτα, e stando a *schol.* **QTV** al v. 298 la nascita divina dei gemelli sarebbe stata oggetto di trattazione da parte dei νεώτεροι. Dal momento che i *Cypria* trattavano di certo di Castore e Polluce (cf. Procl. *Chr.* 103, 13-16 A.) tale riferimento ai νεώτεροι deve essere ricondotto con grande probabilità proprio ai *Cypria*, e la cosa non farebbe che confermare l'idea di una paternità interamente divina dei gemelli. Cf. anche Bernabè 1987, 49 e Debiasi 2004, 113, n. 16.

[172] Cf. anche Càssola 1975, 350.

con Tindaro e con Zeus, da cui sarebbero nati, da una parte Castore e Clitemnestra e dall'altra Elena e Polluce[173].

> L'esametro con i nomi e gli epiteti dei gemelli, Κάστορά θ᾽ ἱππόδαμον καὶ πὺξ ἀγαθὸν Πολυδεύκεα, sembra ben radicato nella tradizione poetica, e lo si ritrova identico, sia in *Il.* III 237, sia in Orph. *A.* 947, mentre la prima parte di esso, quella riservata a Castore, compare anche in Hes. frr. 198, 8 e 199, 1 M.-W. (al dativo), *h. hom.* 33, 3, nel fr. 15, 6 B. dei *Cypria* e di nuovo in Orph. *A.* 127. Al suo interno va segnalato che, mentre il primo dei due epiteti si ritrova associato anche ad innumerevoli altri eroi nonché popoli, πὺξ ἀγαθόν sembra legato in modo inequivocabile a Polinice, forse, come spiegano gli scoli **D** *Il.* III 237, per via del celebre episodio, narrato in A.R. II 19-97, della sua vittoria al pugilato contro il malvagio Amico, re dei Bebrici.

Per quanto riguarda il destino *post mortem* dei due, inevitabile risulta il confronto tra la descrizione della *Nekyia* ed il commento che il cantore di *Il.* III pospone alle parole con cui Elena dalla rocca di Troia si domanda dove siano i suoi fratelli: ὣς φάτο, τοὺς δ᾽ ἤδη κάτεχεν φυσίζοος αἶα / ἐν Λακεδαίμονι αὖθι φίλῃ ἐν πατρίδι γαίῃ (vv. 243s.). I termini sono infatti quasi i medesimi del v. 301, ma la *Nekyia* vi aggiunge la specificazione ζωούς. Kirk (1985, 299s.) spiega, in modo piuttosto convincente, la differenza con una ragione di *pathos*: per sottolineare la drammaticità della situazione in cui si trova Elena, ignara della morte dei fratelli perché lontana, a Troia, l'aedo avrebbe scelto di presentare i Dioscuri come entrambi 'definitivamente' morti, preferendo questa ad altre versioni del mito, che sicuramente già circolavano in epoca arcaica. Il poeta di *Od.* XI, a sua volta, avrà preferito aggiungere la specificità del loro destino privilegiato in ossequio al principio genericamente elogiativo e celebrativo che sembra pervadere le narrazioni della *Nekyia*, tutte o quasi corredate da aneddoti riguardanti i figli delle eroine che hanno spesso il sapore del portentoso, dell'eroico e del semi-divino (si pensi al recupero delle vacche di Ificlo o, per le eroine che si vedranno in seguito, alla costruzione delle mura di Tebe, o anche all'incesto edipico con la madre,

[173] Ad una conclusione convincente sembra giungere Bianchi (1987, 43-55) quando, analizzando il mito dei Dioscuri in ottica storico-religiosa, sostiene che la chiave interpretativa del *récit* possa essere trovata proprio nel fatto che Castore e Polluce rappresentano una coppia: tale dualità sarebbe quindi il loro elemento primario e caratteristico, ed esso spiegherebbe anche, meglio che la paternità divina, il rapporto duale che essi intrattengono con la morte. Scarpi (1996, 583s.) risolve invece il problema del peculiare rapporto con la morte richiamando l'eccezionalità eroica dei due gemelli, che, in quanto appunto 'eroi', non solo godono, da esseri eccezionali, dell'immortalità, ma ne fruiscono in modo del tutto singolare.

impresa non gloriosa ma comunque celebrata e stra-ordinaria). Un'ulteriore differenza tra i due impieghi del mito riguarda la menzione di Sparta, specifica e puntuale nell'*Iliade*, dove Λακεδαίμονος viene ripetuto due volte (vv. 239 e 244), assente invece nell'*Odissea*, forse per eliminare riferimenti troppo specifici alla realtà e in particolare ad una realtà geografica, quella lacedemone appunto, che non doveva costituire un interesse primario per cantore e pubblico, più incentrati invece, come si vedrà meglio anche in seguito, sulla regione beotico-tessalica.

> Per quanto riguarda l'impiego dell'espressione φυσίζοος αἶα, pertinenti sembrano le osservazioni parallele di Richardson (1993, 58s.) e Kirk (1985, 299), i quali tengono a sottolineare il contrasto che una simile coppia evoca tra l'idea, da una parte, di una terra datrice di grano, e, dall'altra, di una terra che copre i corpi dei defunti. Ferma restando la teoria formulare di Parry, che tenderebbe ad escludere, per gli epiteti generici, un significato preciso e una scelta semantica da parte del cantore, bisogna in effetti ammettere che l'aggettivo φυσίζοος è impiegato, nell'*epos*, sempre in relazione alla terra ma sempre in passi – oltre ai due versi concernenti Castore e Polluce ricompare anche in *Il.* XXI 63 – in cui è descritta, appunto, la terra che si stende sopra i morti.

Anche il modo in cui viene trattato il mito dei Tindaridi dopo la morte mostra come, nell'*epos*, si tratti ancora essenzialmente di una coppia eroica[174], perché i due sono comunque sepolti a Sparta e non ancora divinizzati in cielo[175], come sarà invece in Pi. *P.* 11, 63s. e *N.* 10, 55-90 (dove già gli scoli al v. 103[176] rilevano la differenza della vicenda rispetto a quella omerica), Apollod. III 11, 2[177], *schol.* **HQV** *Od.* XI 302: in queste trattazioni del mito, infatti, l'apoteosi è compiuta del tutto e, pur alternandosi, i gemelli hanno accesso alla vita sull'Olimpo. Nel passo della *Nekyia*, invece, «essi sono ancora eroi»[178], e ne possiedono le tipiche prerogative: sono al contempo morti, e dotati di una tomba in un luogo definito, e vivi, in quanto operanti con la loro influenza e la loro presenza nella vita di tutti i giorni. Pausania stesso, forse riflettendo sulla distanza tra la testimonianza odissiaca e

---

[174] Cf. anche Farnell 1921, 182.

[175] Cf. Heubeck 2003, 284.

[176] Come è noto, la numerazione dei versi pindarici nell'edizione degli scoli di Drachmann è per *cola*, a differenza di quella adottata da Snell e Maehler nelle loro *Nemee*: quello che è il v. 103 negli scoli, quindi, è il 55 per i due editori.

[177] Il testo della *Biblioteca* reca παρ᾽ ἡμέραν καὶ ἐν θεοῖς εἶναι καὶ ἐν θνητοῖς ἔδωκε, ma lo θνητοῖς è stato variamente corretto in νεκροῖς (Hercher), τεθνηκόσιν (Frazer) e τεθνῶσι (Carrière-Massonie), cf. Scarpi 1996, 584.

[178] Càssola 1975, 350.

quelle successive, o forse rispecchiando una credenza davvero diffusa in ambiente spartano, afferma che τεσσαρακοστῷ γὰρ ὕστερον ἔτει τῆς μάχης τῆς πρὸς Ἴδαν καὶ Λυγκέα θεοὺς τοὺς Τυνδάρεω παῖδας καὶ οὐ πρότερον νομισθῆναί φασί[179].

Se si guarda alla menzione di Leda nel suo complesso, evidente appare infine l'omissione delle due celebri figlie dell'eroina, ovvero Elena e Clitemnestra: questo silenzio è stato già osservato ed interpretato da vari studiosi del passo[180], ma difficilmente avrà avuto una sola ed esclusiva ragion d'essere. In primo luogo, infatti, si può notare che, nel resto del catalogo – con l'eccezione del rapporto Clori-Però, sulla cui peculiarità si è appena detto – i figli menzionati delle eroine sono sempre figli maschi: i nomi delle madri sembrano spesso il pretesto per la narrazione di imprese eroiche che, come tali, hanno protagonisti di sesso maschile. Con questo non si intende certo fare un discorso impostato sul *gender*[181], quanto piuttosto chiarire che l'interesse del narratore di questo segmento non doveva essere quello della precisione, dell'esattezza e della completezza genealogica (come invece sembrerebbe essere in un caso come quello del *Catalogo delle donne*, dove viene spesso menzionata l'intera figliolanza di un'eroina), bensì probabilmente quello di fornire un abbozzo per 'pennellate' di alcuni cicli mitici e di alcune vicende celebri che dovevano interessare particolarmente narratore e uditorio. Ma questa ragione potrebbe non escluderne un'altra, di carattere diverso: citare Clitemnestra ed Elena sarebbe stato, per Odisseo, l'unico caso di menzione di personaggi a lui molto vicini, da lui conosciuti personalmente e facenti parte del suo stesso ciclo di avventure[182]. Le altre eroine, infatti, come si vedrà meglio anche in seguito, fanno tutte parte di generazioni anteriori a quella del personaggio narrante: alcune possiedono, è vero, legami con il suo mondo, ma tutti di natura indiretta, spesso in quanto progenitrici di personaggi eroici contemporanei ad Odisseo (come nel caso di Clori) o come protagoniste di vicende immediatamente precedenti la guerra di Troia (come Erifile, la cui storia si svolge nella Tebe dei Sette). Sammons (2010, 90) sviluppa questa notazione ipotizzando che vi sia dietro una deliberata scelta meta-poetica di «create a distance between the world of the catalogue and that of the main narrative»; questo è certo possibile, ma nell'ottica di una concezione più pragmatica dell'*epos* si potrebbe aggiungere che, visto che sia

[179] Paus. III 13, 1. Secondo Is. 10, 61 sarebbe stata Elena a procurare ai fratelli gli onori propriamente divini.

[180] Cf., Pade 1983, 9, Hirschberger 2001, 144; per l'interpretazione in chiave femminista di Doherty 1991, cf. *infra* p. 299.

[181] Agli studi di genere e alla loro applicabilità alla *Nekyia* è dedicato un capitolo a parte, cf. *infra* pp. 296ss.

[182] Cf. Sammons 2010, 90.

di Elena che Clitemnestra sono menzionate nel catalogo immediatamente successivo, ovvero quello dei compagni di battaglia[183], la loro omissione in quello delle eroine potrebbe essere originata anche dal desiderio di non sovrapporre dal punto di vista contenutistico i due segmenti catalogici, lasciando ad ognuno il proprio scopo narrativo e la propria peculiarità. Da ultimo, infine, si deve ricordare che, se menzionare Elena non avrebbe comportato, sul piano etnico-geografico, aggiungere l'allusione ad un dato ulteriore, visto che la donna resta a Sparta e non si sposta per le nozze, parlare di Clitemnestra avrebbe invece evocato una nuova regione e delle nuove realtà mitiche, e nello specifico quelle di Argo, Micene e dintorni: come si vedrà nel prosieguo del capitolo, è possibile che una simile omissione geografica non sia casuale[184].

Ifimedeia

Od. XI 305-320

305 τὴν δὲ μέτ᾽ Ἰφιμέδειαν, Ἀλωῆος παράκοιτιν,
εἶσιδον, ἣ δὴ φάσκε Ποσειδάωνι μιγῆναι,
καί ῥ᾽ ἔτεκεν δύο παῖδε, μινυνθαδίω δὲ γενέσθην,
Ὦτόν τ᾽ ἀντίθεον τηλεκλειτόν τ᾽ Ἐφιάλτην,
οὓς δὴ μηκίστους θρέψε ζείδωρος ἄρουρα
310 καὶ πολὺ καλλίστους μετά γε κλυτὸν Ὠρίωνα·
ἐννέωροι γὰρ τοί γε καὶ ἐννεαπήχees ἦσαν
εὖρος, ἀτὰρ μῆκός γε γενέσθην ἐννεόργυιοι.
οἵ ῥα καὶ ἀθανάτοισιν ἀπειλήτην ἐν Ὀλύμπῳ
φυλόπιδα στήσειν πολυάϊκος πολέμοιο.
315 Ὄσσαν ἐπ᾽ Οὐλύμπῳ μέμασαν θέμεν, αὐτὰρ ἐπ᾽ Ὄσσῃ
Πήλιον εἰνοσίφυλλον, ἵν᾽ οὐρανὸς ἀμβατὸς εἴη.
καί νύ κεν ἐξετέλεσσαν, εἰ ἥβης μέτρον ἵκοντο·
ἀλλ᾽ ὄλεσεν Διὸς υἱός, ὃν ἠύκομος τέκε Λητώ,
ἀμφοτέρω, πρίν σφωϊν ὑπὸ κροτάφοισιν ἰούλους
320 ἀνθῆσαι πυκάσαι τε γένυς εὐανθέϊ λάχνῃ.

Dopo la menzione di Leda, che discendeva da Eolo per il tramite di una delle sue figlie femmine, Calice, compare, alla vista di Odisseo, un'altra eroina legata agli eolidi attraverso una figlia del capostipite, Canace: Ifimedeia, infatti, era

[183] Cf. i vv. 405-439.
[184] Cf. *infra* pp. 88-91.

detta dalla tradizione prole di Triope, figlio a sua volta di Canace e di Poseidone (cf. **Tavola 8**)[185]. Come già esplicitato dal passo odissiaco, l'eroina era nota per essere moglie di Aloeo, come di consueto uno dei fratelli del padre, e madre dei due portentosi fratelli Oto ed Efialte, che la leggenda faceva nominalmente figli di Aloeo, ma in realtà di Poseidone[186]. Una testimonianza di tale oscillazione nell'attribuzione della paternità è offerta, tra l'altro, da un secondo passo omerico che menziona Oto ed Efialte, ovvero *Il.* V 385-391: Dione sta consolando Afrodite per la ferita da lei subita ad opera di Diomede e le porta un breve catalogo di esempi di divinità che hanno patito sofferenze per mano degli uomini; tra i casi narrati vi è appunto quello di Ares, che fu legato e posto dentro una giara per tredici mesi da Oto ed Efialte, definiti in questo caso come i figli di Aloeo. Oltre ad evidenziare un interessante coincidenza di materiale mitico tra due segmenti entrambi categorizzabili come cataloghi[187], la rapida menzione dell'episodio e dei due protagonisti mostra come il *récit* delle loro vicende dovesse essere diffuso e condiviso dal pubblico omerico[188], e come contenesse probabilmente già il

---

[185] L'albero genealogico dettagliato è fornito da Apollod. I 7, 4, ma si può ben immaginare che fosse noto già a partire dall'epoca arcaica, a giudicare dalle menzioni e dagli accenni tra loro concordi presenti nel *Catalogo delle donne* (frr. 19, 20, 21, e, seppur in maniera del tutto congetturale, 117 M.-W.) e nei due passi omerici che citano Ifimedeia o i suoi figli (oltre alla *Nekyia*, cf. *Il.* V 385-391). A proposito dell'antichità del personaggio, occorre menzionare che un ampio dibattito è stato suscitato dalla presenza, in una tavoletta di Pilo (Tn 316), di un personaggio, a cui è offerta una coppa d'oro, chiamato *I-pi-me-de-ja*. Varie e opposte tra loro le ipotesi in merito all'identità di tale personaggio, e in merito alla possibile assimilazione con l'eroina odissiaca (cf., *e.g.*, Rocchi 1996, 861-867, Mühlestein 1979, 235-237, Sergent 1990, 175-217). Pur non potendo entrare nel merito della questione, pare opportuno segnalare che, se tale assimilazione fosse sostenibile, non stupirebbe, vista la provenienza eolide e beotico-tessalica dell'eroina e gli innegabili legami che Pilo intesse con tali realtà regionali.

[186] Cf. Hes. fr. 19 M.-W. (= *schol.* A.R. I 482): Ἡσίοδος δὲ Ἀλωέως καὶ Ἰφιμεδείας κατ᾽ ἐπίκλησιν, ταῖς δὲ ἀληθείαις Ποσειδῶνος καὶ Ἰφιμεδείας ἔφη.

[187] Sulla possibilità di considerare le parole di Dione come un catalogo, cf. Perceau 2002, 96 e 104 e Sammons 2010, 24-38.

[188] Benché non restino altre testimonianze arcaiche del mito dell'imprigionamento di Ares, non sembra questa una ragione sufficiente per classificare il passo iliadico fra le *ad hoc inventions*, come invece ritiene Willcock (1970, 168s.). Kirk (1990, 100s.) fa notare, a tal proposito, come il racconto appaia troppo bizzarro per poter essere stato plasmato *ad hoc*, e, in aggiunta a ciò, occorre sottolineare che diverse fonti erudite successive all'*Iliade* hanno accettato l'episodio senza sospettarne un'origine 'tardiva' e lo hanno inserito a pieno titolo all'interno del *récit* mitico relativo ad Oto ed Efialte; cf. la sistemazione delle leggende offerta da Apollod. I 7, 4, e le spiegazioni allegoriche dell'episodio presenti in *schol.* **D** *Il.* V 385 ed Eust. *ad. Il.* V 387 p. 560, 5ss. Gli scoli **bT** al verso 385, inoltre, forniscono numerose informazioni accessorie in merito all'episodio, che non sono ricavabili dal testo omerico, e che dunque saranno state tratte da altre fonti che trasmettevano la

resoconto di varie imprese di carattere tracotante compiute dai due gemelli[189], quali appunto, nel passo iliadico, la cattura di Ares[190], e, in quello odissiaco, il tentativo di scalata al cielo[191].

Anche da un punto di vista geografico l'origine etnica di Ifimedeia e dei suoi due figli sembra più volte ribadita dalle fonti, perché sia la madre che i gemelli risultano legati a luoghi e centri della regione tessalico-beotica, cuore e nucleo irradiativo proprio della stirpe eolide. Già nel passo della *Nekyia* in analisi, la menzione delle tre montagne, Ossa, Olimpo e Pelio comporta infatti una collocazione dell'avventura di Oto ed Efialte in territorio tessalico: tali nomi, accostati spesso l'uno all'altro, sono infatti pressoché univocamente associati a rilievi della regione tessalica[192]. Pindaro, dal canto suo, (*P.* 4, 87-89) lega

---

storia ma che non sono giunte fino a noi; risulta profondamente immetodico, infatti, postulare *a priori* che gli scoli, nel loro tentativo di commento, abbiano deliberatamente inventato tutta una serie di particolari e dettagli.

[189] Le due imprese citate dall'*epos* omerico non sono le sole a definire l'aspetto di ὕβρις dei gemelli: Apollodoro (*l.c.*), infatti, riporta anche il tentativo di prendere in moglie le due divinità Era e Artemide e la volontà di riempire il mare con i monti e viceversa.

[190] Inspiegata resta l'identità della matrigna dei due gemelli citata in *Il.* V 389, Ἠερίβοια, che non ricompare in nessun altro passo della letteratura greca e che nel racconto dell'*Iliade* è detta informare Hermes dell'imprigionamento di Ares. Pertinenti, in questo caso, le parole di Gostoli 2005, 334: «la liberazione di Ares è senz'altro da connettere, in origine, piuttosto con la funzione di Hermes come dio dell'astuzia e dell'inganno».

[191] Altre testimonianze arcaiche o classiche delle vicende relative ad Ifimedeia e soprattutto ai suoi figli sono Pi. *P.* 4, 88s. e frr. 162 (con la menzione della scalata al cielo) e 163 S.-M. e, forse, Alcm. *PMG* 1, 22-35 (nella parte del canto dedicata al mito concernente l'ineluttabilità della τίσις τῶν θεῶν, dove di certo si sa solo che trattava di un combattimento, è stato ipotizzato che si parlasse appunto del tentativo di scalata al cielo da parte degli Aloadi, cf. Calame 1983, 320, che giudica tale ipotesi la più verosimile). Qualche precisazione è d'obbligo a proposito dei frr. esiodei: Oto, Efialte ed Ifimedeia compaiono innanzitutto in due frr. di tradizione indiretta, 19 e 20 M.-W., nei quali è fatta menzione della doppia paternità dei fratelli, della fondazione della città di Alo da parte di Aloeo (definita città tessalica in uno dei due codici che tramandano gli scoli ad Apollonio Rodio ed etolica nell'altro) e del fatto che in Omero ed Esiodo il nome di Efialte sia tramandato come Ἐπιάλτη; poche lettere si sono conservate, inoltre, nel papiro che tramanda il fr. 21 M.-W., dove gli editori sono propensi a leggere ἄμβατος e ad identificare dunque il contenuto con il racconto della fallita scalata al cielo. Hirschberger, nella sua edizione, associa a questi tre frammenti anche il fr. 117 M.-W., dove già West aveva integrato il papiro in modo da ottenere ai vv. 7s. la menzione di Τριοπάο, il padre di Ifimedeia, e dell'eroina stessa; la studiosa tedesca, da ultimo, inserisce nel settore dedicato a questa famiglia anche il fr. 346 M.-W. (il quale citerebbe la morte di Oto per mano di Artemide), interpretato e letto invece in maniera del tutto differente da Merkelbach e West.

[192] Cf., *e.g.*, Hdt. VII 128s., A.R. I 598, Str. VIII 3, 31 (il quale cita anche due omonimi monti Ossa e Olimpo in Pisatide, a conferma delle già sottolineate affinità di nomenclatura e tradizioni mitiche tra Tessaglia e dintorni di Pilo); *schol.* A.R. I 598 (dove si parla del confine tra la Tessaglia e la

strettamente i due figli di Ifimedeia alla città di Iolco: quando Giasone arriva *in loco*, gli abitanti lo assimilano ad un eroe, come già accadde agli autoctoni Oto ed Efialte, ormai però morti sull'isola di Nasso[193]. Pausania, in IX 22, 6, informa inoltre del fatto che la tomba dei due gemelli e della loro madre si trovava in una città beotica, Antedone, nelle vicinanze di un tempio di Dioniso[194]; poco più avanti, poi (IX 29, 1-2), lo stesso attribuisce ad Oto ed Efialte la fondazione di Ascra e la prima sistemazione del culto delle Muse[195]. Altre testimonianze in merito all'attività fondativa dei gemelli sono anche St. Byz. α 237 B. (gli Aloadi gettano le fondamenta di Aloio, città tessalica, dopo aver battuto gli invasori dalla Tracia), e *schol.* **D** *Il.* V 385, che definisce i gemelli βασιλεῖς dell'Ellade, portatori della pace contro i barbari traci[196]. Tutte le notizie citate, quindi, associano strettamente Ifimedeia e la sua prole al territorio di primo insediamento della stirpe eolide, confermando la stretta appartenenza dei personaggi a tale famiglia mitica, ed evidenziano, per gli Aloadi, un importante ruolo di «civilizing organisers of space»[197].

> A ben vedere, anche un altro territorio sembra spesso associato all'attività, e soprattutto alla morte dei due gemelli portentosi: si tratta dell'isola di Nasso, dove, secondo molte fonti, Apollo o Artemide uccisero gli Aloadi[198] e dove un'iscrizione (*CIG* II 2420) testimonia che era loro effettivamente tributato un culto in un τέμενος. Diodoro Siculo (V 50-51) inoltre, tramanda anche un mito

---

Macedonia). Cf. anche, per un quadro d'insieme, *ThGL* V 1924s., VI 2300, VII 1045s., e Hope Simpson-Lazenby 1970, 147.

[193] Cf. Gentili 1995, 454.

[194] Diversamente, invece, testimonia Philostr. *Her.* 8, 14: le ossa dei figli di Ifimedeia si troverebbero in Tessaglia, ma l'oscillazione tra il territorio beotico e quello tessalico non appare, ai fini della presente analisi, significativa.

[195] Un esauriente e preciso tentativo di interpretazione del mito tramandato da Pausania si trova in Hardie (2006, 42-71): secondo lo studioso, la tradizione tramandata dal Perigeta, anche se rimaneggiata in epoca tardo-classica, affonderebbe le sue radici in un'epoca molto antica, e sarebbe da spiegare come un tentativo di riaffermazione tessalica e, più in generale ellenica, in chiave anti-tracia, su un territorio, quello beotico di Ascra, che doveva rappresentare uno snodo tattico fondamentale nel riassetto dei confini settentrionali della Grecia.

[196] Se si segue l'interpretazione congetturale che Jacoby propone per il *P. Mich.* 4913 (che contiene un frammento dell'opera dello storico Nicocrate, *FGrHist* 376 F 1), anche nella non meglio identificabile opera di stampo storico-geografico tramandata dal papiro si parlerebbe di Oto come del fondatore di un κώμη in Beozia.

[197] Hardie 2006, 49.

[198] Cf. Pi. *P.* IV 88s. (citato anche da Paus. IX 22, 6 e *schol.* **H** *Od.* XI 309), Plu. 602d (*de exilio*), Apollod. I 7, 4.

locale dell'isola nel quale gli Aloadi giocano un ruolo importante: i due gemelli, infatti, avrebbero scacciato i Traci dall'isola in seguito al tentativo di questi ultimi di rapire Ifimedeia e la figlia, sorella di Oto ed Efialte, per prenderle in spose; gli Aloadi si sarebbero quindi installati a Nasso e ne avrebbero cambiato il nome in Dia. Un punto di contatto ulteriore con l'isola potrebbe essere inoltre postulato considerando il rapporto in qualche modo privilegiato che sia Nasso che gli Aloadi intessono con il dio Dioniso. Che tale divinità sia particolarmente venerata sull'isola è oramai un dato acquisito: Dioniso sembra infatti vi ricevesse un culto come dio poliade e l'enorme tempio che è stato rinvenuto sull'isola e datato al VI sec. a.C. è altamente probabile fosse proprio in suo onore[199]. Per quanto riguarda invece le fonti letterarie, l'inno omerico a lui dedicato (*h. Bacch.* 2) menziona la tradizione di una nascita del dio sull'isola[200]; il mito del rapimento e del matrimonio con Arianna è in numerose fonti ambientato proprio a Nasso e sembra fornire, nelle sue diverse versioni, l'αἴτιον di vari riti dedicati a Dioniso sull'isola[201], mentre Ateneo (III 78c) tramanda un epiteto cultuale che i Nassii impiegavano nel suo culto, μειλίχιος. D'altra parte, anche nel caso dei gemelli Oto ed Efialte e della loro famiglia sembra delinearsi, nelle fonti, un legame non meglio chiarito con Dioniso: nel racconto tramandato da Diodoro Siculo si precisa che Ifimedeia e sua figlia, prima di essere rapite dai Traci, si trovavano in Acaia a celebrare Dioniso e, alla luce di ciò, può non essere un caso che, nella testimonianza sopracitata di Pausania, la tomba di madre e gemelli si trovi ad Antedone, proprio nelle immediate vicinanze del tempio di tale dio[202].

Ifimedeia, Oto ed Efialte sembrano quindi, a tutti gli effetti, personaggi ben inseriti nella stirpe eolide, sia perché strettamente legati ai territori di Beozia e Tessaglia – oltre che a Nasso[203] – , e sia perché in intima relazione con il dio Poseidone – oltre che con Dioniso.

---

[199] Cf. Kerényi 1976, 89-125, Craik 1996, 890-893, Frontisi Ducroux 1997, 275-307.

[200] Cf. anche Diod.Sic. III 66, 1.

[201] Cf. Plu. *Thes.* 20, 8-9 e il commento di Ampolo-Manfredini 1993, 221-226.

[202] Cf. Sergent 1990, 191 e Schachter 1981, 17s., il quale aggiunge a questo quadro, per sottolineare la linea che sembra unire ambiente beotico e isola di Nasso, il fatto che anche il culto di Dioniso Lysios attestato a Tebe sarebbe da ricondurre, nella sua origine, all'isola delle Cicladi.

[203] Per completezza, occorre citare anche il fatto che sporadicamente, nelle fonti, è citata come regione di attività dei gemelli e della loro madre anche la Caria: cf. *schol.* **D** *Il.* V 385, che collocano l'imprigionamento di Ares in Caria – così come, sostengono, narrano i νεώτεροι, anche se non è possibile precisare tale riferimento – e Paus. X 28, 8, il quale, descrivendo l'Ifimedeia che compare nel quadro di Polignoto, precisa che l'eroina era molto venerata in Caria. Sulla base di questo dato e della forte somiglianza della vicenda dell'imprigionamento di Ares con una storia simile presente nella mitologia ittita (il mito di Oullikoummi) è stato sostenuto che Oto ed Efialte siano il frutto di

Non del tutto dettato da casualità appare, da ultimo, il paragone che il cantore istituisce tra i due gemelli e l'altrettanto prodigioso Orione: numerosi sono infatti i punti di contatto tra le figure. Innanzitutto, anche Orione è detto – almeno nelle fonti più antiche[204] – figlio di Poseidone, unitosi alla figlia di Minosse, Euriale; la forza e la bellezza prodigiosa, poi, note già al cantore della *Nekyia* che, molti versi dopo la presentazione di Oto ed Efialte, definirà Orione πελώριον (v. 572), rappresentano il punto di contatto più evidente, così come le imprese tracotanti e la punizione divina, anche nel caso di Orione – si noti – affidata ai due figli di Latona[205], ma degno di nota è anche il fattore geografico, che fa anche di Orione un eroe radicato, oltre che in Eubea (cf. Hes. fr. 149 M.-W.), nella realtà beotica (la sua tomba è collocata a Tanagra da Paus. IX 20, 3 e la sua nascita ivi ambientata secondo Str. IX 2, 12). Pertinente risulta pertanto la definizione che si trova in Hardie (2006, 62): «Otus and Ephialtes are pre-Olympian entities belonging to a generation of monstrous Poseidonian offsprings», ed è evidente che tale definizione può essere applicata anche ad Orione.

Per quanto riguarda, infine, la morte dei gemelli, il dato mitico si differenzia in due correnti principali: la prima, quella più diffusa, li vede perire, per mano di Artemide, sull'isola di Nasso, per il tramite di una cerva, inviata dalla divinità, cacciando la quale Oto ed Efialte si sarebbero uccisi a vicenda; la motivazione della collera della figlia di Zeus sarebbe da imputare al tentativo dei due gemelli di possedere carnalmente lei ed Era[206]. La seconda, quella tramandata dalla *Nekyia*, racconta invece una morte per mano di Apollo in risposta al proposito di scalata al cielo[207], ma in realtà le due versioni, come si deduce anche dal fatto che esistono contaminazioni di una con l'altra[208], presentano il medesimo schema, quello dell'ὕβρις punita da uno dei figli di Latona.

---

un prestito dalla mitologia orientale, giunto in Grecia, appunto, attraverso la Caria; cf. Picard 1963, 99-101 e Harmatta 1968, 57-76.

[204] Cf. Hes. fr.148a M.-W. e Pherecyd. *FGrHist* 3 F 52.

[205] Cf., per il *récit* mitico complessivo, Apollod. I 4, 3 e *infra* pp. 205ss. La morte di Orione per mano di Artemide è già in *Od.* V 121-124.

[206] Cf. Apollod. I, 7, 4, *schol.* **bT** *Il.* V 385, **QV** *Od.* XI 318 (attribuzione ai νεώτεροι).

[207] Cf. anche Paus. IX 22, 6.

[208] Cf. Hyg. *Fab.* 28 (Apollo, irato per il tentativo di violenza alla sorella, invia la cerva fra loro).

Maira

Od. XI 326s.

326 Μαῖράν τε Κλυμένην τε ἴδον στυγερήν τ᾽ Ἐριφύλην
ἣ χρυσὸν φίλου ἀνδρὸς ἐδέξατο τιμήεντα.

Dopo una breve sezione dedicata a tre eroine presentate in modo ravvicinato (Fedra, Procri e Arianna, che noi tratteremo in una sezione successiva di questo capitolo), il catalogo si conclude, ancora una volta, con una triade che risulta rimontare ad Eolo. Della prima eroina poco o nulla si sa dai principali compendi mitografici. Qualche informazione preziosa si può trarre invece dagli scoli al passo: gli scoli **Gl** e **H** affermano genericamente che secondo Ferecide Maira si sarebbe unita a Zeus e avrebbe dato alla luce Locro; secondo gli scoli **HTV** l'eroina sarebbe invece morta vergine e avrebbe avuto come genitori Preto ed Anteia; da ultimi, più estesamente, gli scoli **V** riprendono la testimonianza ferecidea raccontando la vicenda per esteso. A quanto pare, nella narrazione di Ferecide (*FGrHist.* 3 F 170a-b) Maira, figlia di Preto, a sua volta figlio di Tersandro, e di Anteia, figlia di Anfianatte (un re licio), celebre per la sua bellezza, aveva deciso di consacrare la propria vita ad Artemide e alla caccia, mantenendosi vergine; Zeus, però, invaghitosi di lei, l'aveva violata e dalla loro unione era nato Locro, in seguito co-fondatore di Tebe insieme ai gemelli Anfione e Zeto. Irata per il tradimento, Artemide avrebbe trafitto la fanciulla con una freccia[209]. La discordanza presente nel commento antico in merito alla verginità preservata fino alla morte o violata da Zeus si può – forse – risolvere considerando un passo di Pausania (X 30, 5), in cui, descrivendo la storia di Maira – anch'ella, come molte altre eroine della *Nekyia*, dipinta da Polignoto a Delfi – si citano i *Nostoi* (fr. 6 B.) e si dice che in tale poema la fanciulla moriva παρθένος: se, dunque, gli scoli ed Eustazio (il quale *ad Od.* XI 325 p. 1688, 60ss. impiega, a proposito della versione in cui la verginità viene preservata, il termine ἕτεροι δέ) registrano una doppia versione e i *Nostoi* sono testimoni di uno dei due diversi finali della storia, è probabile che il finale in cui l'eroina viene punita da Artemide fosse quello che i commenti antichi presupponevano per il testo omerico. Ferecide, in tal caso, concorderebbe con la versione odissiaca[210]. Naturalmente, in assenza di qualunque

[209] La medesima vicenda è narrata da Eust. *ad Od.* XI 325 p. 1688, 60ss.
[210] Cf. anche Northrup 1980, 151.

specificazione contenuta negli esametri omerici a noi tramandati è parimenti possibile che lo stesso pubblico arcaico fosse lasciato nell'incertezza e che la semplice menzione di Maira non comportasse necessariamente la scelta di una o dell'altra versione del suo mito. In linea di massima, ad ogni modo, è possibile che gli scoli avessero ragione: il catalogo delle eroine in cui Maira è inserita, infatti, comprende, in tutti gli altri casi, donne celebri proprio in quanto capostipiti di stirpi o perlomeno procreatrici di discendenza, e poco senso acquisterebbe, in un simile contesto, la menzione di un'eroina morta vergine. Quello che può essere invece affermato con certezza, perché condiviso da tutte le testimonianze riguardanti l'eroina (ovvero Pausania e i commenti ad *Od.* XI), è che ella fosse considerata figlia di Preto[211], e quest'ultimo, a sua volta, figlio di Tersandro. Il dato riguardante la paternità è però un poco insolito, visto che tradizionalmente Preto è detto figlio di Abante[212] e non viene mai nominata, altrove, una sua figlia di nome Maira (la discordanza in merito al nome della moglie di Preto è invece risaputa: nell'*epos* ella è infatti chiamata Anteia, mentre dai tragici in poi è detta Stenebea). Ebbene, di personaggi chiamati Tersandro, invece, la tradizione mitica ne conosce essenzialmente due, il primo figlio di Sisifo, ed il secondo figlio di Polinice ed Argia, nata da Adrasto: quest'ultimo è però sicuramente da scartare visto il forte dislivello cronologico; se, infatti, Tersandro di Polinice è noto alla tradizione come partecipante alla seconda spedizione, quella degli Epigoni, contro Tebe[213], nonché al primo tentativo di spedizione contro Troia, dove infine trova la morte[214], egli mal si adatterebbe ad essere padre di Preto, che agisce miticamente almeno qualche generazione prima di lui. Resta pertanto aperta come unica possibilità che gli scoli facciano riferimento al primo dei due Tersandro, ovvero al sisifide: a dire il vero, comunque, l'unico testimone dell'esistenza di un simile figlio di Sisifo è Pausania, il quale, però, lo afferma in due punti: prima in un passo del secondo libro, a proposito, in generale, della stirpe di Sisifo (II 4, 3), e poi, proprio a proposito di Maira, nel corso della descrizione del quadro di Polignoto, in cui Sisifo è definito come il bisnonno della fanciulla. Se l'eroina Maira citata dall'*Odissea* è, come dicono i commenti al passo, una nipote di Tersandro e l'unica paternità possibile per tale Tersandro risulta essere quella presente in Pausania – vista anche l'assenza di ulteriori notizie mitografiche in proposito – si può postulare quindi con un certo

[211] Sulla parentela cf. anche Hsch. μ 94 L.
[212] Cf., *e.g.*, Apollod. II 2, 1.
[213] Cf. Apollod. III 7, 2, che forse sta citando il poema *Alcmeonide* (cf. fr. 11 B.).
[214] Cf. Procl. *Chr.* 104, 5s. Allen, dall'*argumentum* dei *Cypria*.

grado di sicurezza che la fanciulla omerica incontrata nell'Ade sia figlia di Preto re di Corinto, e bisnipote di Sisifo[215].

Sempre a proposito di Tersandro, è vero che, generalmente, già dall'*Iliade* (VI 152-155), un solo figlio è noto discendere da Sisifo e Merope, ovvero Glauco, padre poi di Bellerofonte, ma, a ben vedere – come già notava Jacoby nel commento al sopracitato frammento di Ferecide – è anche vero che queste due alternative discendenze da Sisifo mostrano tra loro una curiosa corrispondenza: da una parte, infatti, la figlia di Bellerofonte, Laodamia (quindi la bisnipote di Sisifo), ha una relazione con Zeus da cui nasce Sarpedone e su di ella si riversa in seguito l'ira di Artemide, che ne provoca la morte, mentre dall'altra, allo stesso modo, la figlia di Preto Maira, la 'concorrente' bisnipote di Sisifo è detta unirsi a Zeus e generare Locro, causando così la vendetta e la propria morte ad opera della dea della caccia (per un quadro delle due linee genealogiche cf. **Tavola 9**). La somiglianza tra i due rami genealogici non è forse il frutto di una casualità e indurrebbe a pensare che i figli di Sisifo, Glauco da una parte e Tersandro dall'altra, facessero parte di due tradizioni mitiche parallele, forse diffuse in ambienti geografici differenti e concorrenti una rispetto all'altra. Ad un certo punto, poi, i due cicli sarebbero venuti in contatto e la loro fusione avrebbe dato forma al mito, esplicitamente conflittuale, di Preto e Bellerofonte così come è noto dalla maggior parte delle fonti (*i.e.* il tentativo della moglie di Preto di sedurre Bellerofonte e il conseguente tranello orchestrato da lei ai danni del giovane e del marito legittimo). Queste due famiglie, insomma, quella di Preto e quella di Bellerofonte, appaiono in qualche modo legate, in un rapporto dialettico, l'una con l'altra[216]; quelle che apparentemente sembravano semplici contraddizioni interne

---

[215] Cf. **Tavola 10**. Il mito, in verità, conosce anche un'altra Maira, figlia di Atlante e moglie di Tegeate, figlio di Licaone: la donna, celebre soprattutto in ambiente arcade, è nominata da Pausania (VIII 8, 1; 12, 7; 48, 6), il quale, nell'ultimo dei tre passi citati, la identifica addirittura con l'eroina incontrata da Odisseo in *Od.* XI. Ad una simile interpretazione, però, non può essere accordata piena fiducia, anche perché essa contraddirebbe l'intera interpretazione antica del passo omerico; più probabile è che Pausania stesso si sia confuso a partire dall'omonimia, cf. Jost 1998, 279 e Moggi-Osanna 2003, 512.

[216] Un ulteriore, anche se molto precario, collegamento tra la figura di Preto e quella di Bellerofonte si potrebbe instaurare pensando alla glossa di Esichio su Maira (*l.c.*), in cui si afferma: οἱ δὲ Προίτου θυγατέρα, Αἴθρας ἀδελφοῦ εἶναι. La notizia di un legame fraterno tra Etra, madre di Teseo, e Preto, non è altrimenti noto (e infatti Musuro correggeva in ἀδελφή, sempre postulando però un rapporto inattestato), ma in Paus. II 31, 9 compare la notizia, altrettanto strana, di un corteggiamento – non riuscito – di Etra da parte di Bellerofonte. Se le due informazioni provenissero da una stessa tradizione, probabilmente epicorica, i due eroi si troverebbero ancora una volta in un rapporto di antagonismo o per lo meno di contatto ravvicinato.

alla genealogia si possono spiegare, in alternativa, anche come tracce del fatto che linee genealogiche differenti rimontassero a manifestazioni di identità di differenti gruppi sociali[217]. L'analisi complessiva e comparativa di tutti i *récits* di questa sezione catalogica, inoltre, potrà fornire forse qualche spiegazione in più a proposito della scelta, in questo passo, di privilegiare la linea Sisifo-Tersandro a quella Sisifo-Glauco[218].

La presenza, tra le eroine della *Nekyia*, di una fanciulla che sembra derivare da Sisifo e far quindi parte della stirpe eolide, appare comunque pienamente coerente con il resto del catalogo, dove, come si è visto, schiacciante è la prevalenza di donne che discendono da Eolo. Altrettanto giustificato è, in un contesto eolide e quindi, originariamente, tessalico-beotico, il riferimento, da parte degli scoli **V**, alla presunta co-fondazione di Tebe da parte di Locro, a fianco dei più celebri Anfione e Zeto.

Climene

Di donne famose chiamate Climene la tradizione ne conosce un discreto numero, e postulare l'identità della Climene incontrata da Odisseo, in mancanza di altri dati chiarificatori, rimarrà un'operazione tendenzialmente arbitraria. Ciò sembra forse favorito anche dallo stesso nome proprio, il cui significato è connesso ad una generica celebrità e ben si presterebbe a far entrare Climene nella categoria dei personaggi mitologicamente anonimi che funzionano, nella sintassi mitica, come «fillers» tra una genealogia e l'altra, si ritrovano più di una volta nel corso della medesima stirpe e non hanno precise storie eroiche a cui sono strettamente connessi[219]. Ad ogni modo, le eroine omonime sono essenzialmente cinque:

1. Climene figlia di Minia ed Euriale/Eurianassa; sposa di Filace (figlio di Deione eolide), da cui ha il figlio Ificlo;
2. Climene sposa di Elio e madre di Fetonte;
3. Climene figlia di Oceano e Tethys, sposa di Giapeto e madre di Atlante, Menezio, Prometeo ed Epimeteo;
4. Climene figlia di Catreo e sposa di Nauplio;
5. Climene ancella di Elena a Troia (insieme a Etra).

La prima di esse è quella che esplicitamente sia tutti gli scoli al passo che Eustazio (*ad Od.* XI 325 p. 1689, 1-3) mettono in relazione con la menzione omerica; nel

[217] Cf. Hall 1997, 84-89.
[218] Cf. *infra* pp. 144-148.
[219] Cf. Hall 1997, 79 e Lyons 1997, 52s.

commentare il verso 326 gli eruditi alessandrini aggiungono due aneddoti a proposito della velocità proverbiale di Ificlo (sulla quale cf. già *Il.* XXIII 636) e corredano il dato con la menzione di altri (ἔνιοι) secondo i quali invece ella sarebbe la sposa di Elio; alla fine, inoltre, si aggiunge che ἡ δὲ ἱστορία παρὰ Ἡσιόδῳ. Eustazio riprende la medesima notizia degli scoli, sia in merito agli aneddoti, sia a proposito di Esiodo[220]. È probabile, però, che il dato su Esiodo vada precisato e leggermente corretto: in nessun passo in nostro possesso, infatti, il poeta beotico parla di una Climene sposa del Sole: nella *Teogonia*, infatti, Esiodo cita più volte la terza Climene (vv. 351, 508), l'Oceanina, mentre un frammento di tradizione indiretta del *Catalogo delle donne* parla della velocità di Ificlo con lo stesso aneddoto citato dagli scoli alla *Nekyia* (fr. 62 M.-W.); è quindi probabile che il riferimento ad Esiodo sia negli scoli e successivamente in Eustazio mal collocato, e vada ascritto alla narrazione della storiella sui piedi celeri del figlio di Climene, piuttosto che all'identificazione di Climene con la madre di Fetonte[221]. Chi parla invece esplicitamente di Climene sposa di Elio è invece Euripide, nella frammentaria tragedia *Fetonte* (cf. Kannicht 2004, 799 e il fr. 771, in cui è la stessa Climene a parlare)[222], quindi i generici ἔνιοι citati dagli scoli possono forse essere interpretati come il tragediografo ateniese ed altri autori non meglio noti a lui ispiratisi. Per quanto riguarda la terza Climene, ella fa parte degli esseri primordiali descritti dalla *Teogonia* esiodea, ma non sembrerebbe un personaggio adatto ad essere inserito nel catalogo della *Nekyia*, in cui normalmente mancano esseri appartenenti alle primissime generazioni dell'universo. In un qualche rapporto con la paternità marina attribuitale da Esiodo è poi forse la menzione di una Climene tra le Nereidi del catalogo di *Il.* XVIII 47: tale elenco delle figlie di Nereo combacia in numerosi punti con quello fornito da Esiodo in *Th.* 243-262, ma, tra i nomi che compaiono in Omero ma non in Esiodo, vi sono proprio quello di Climene e – si noti – anche quello di Maira (al verso successivo). Edwards (1991, 148) classifica i nomi di Nereidi che sono presenti soltanto nella lista iliadica o come nomi con «nautical connections» (tra cui inserisce appunto Maira), oppure come nomi genericamente nobilitanti, nel caso per esempio di Climene; Eustazio, dal canto suo (*ad Il.* XVIII 42

[220] Al momento di indicare la paternità di Climene Eustazio aggiunge una possibilità che non si trova altrove, ovvero che ella possa essere o figlia – come di consueto – di Minia, oppure di Ifi. Essendo quest'ultimo un eroe argivo (cf. *e.g.* Apollod. III 6, 3), la concorrenza delle due paternità potrebbe riflettere ancora una volta i numerosi punti di contatto e interscambio tra genealogie beotiche ed argive.

[221] Cf. Severyns 1928, 387. Si veda anche la nota di Merkelbach e West al fr. 387 del *Catalogo delle donne*.

[222] Cf. anche Hyg. *Fab.* 250.

p. 1131, 20s.), definisce sia il nome di Maira che quello di Climene come generici ἡρωΐδος ὀνόματα. Quello che si può ulteriormente notare, nel confronto tra le due liste, quella odissiaca e quella delle Nereidi, e specificamente a proposito dell'impiego, da parte dei cataloghi, di materiale altamente tradizionale, è il fatto che sia Climene che Maira compaiano entrambe le volte nella stessa posizione metrica.

La quarta Climene che la tradizione mitica conosce è la figlia di Catreo, nota da Apollod. II 1, 5 e III 2, 1: manca però qualunque informazione su di lei negli scoli al passo odissiaco, e, in generale, la *Biblioteca* rappresenta l'unica fonte che accenna ad un simile personaggio; il fatto che la testimonianza sia una sola e, per di più, molto posteriore al testo omerico, rende di fatto improbabile che Odisseo potesse aver incontrato proprio questa Climene [223]. Da ultima, va segnalata cursoriamente la Climene serva di Elena, citata da *Il.* III 144 e ripresa da Polignoto nel suo quadro sulla presa di Troia, come descritto da Paus. X 26, 1, il quale, tra l'altro, cita anche l'Ἰλίου πέρσις di Stesicoro (*PMGF* 197). Lo *status* di ancella, l'assenza di una genealogia nobilitante e la generale tendenza riscontrata nel catalogo delle eroine ad evitare riferimenti alle vicende della guerra di Troia fanno propendere per l'esclusione della quinta Climene dal novero delle possibili eroine incontrate da Odisseo.

Una volta considerate le genealogie e i caratteri principali delle eroine chiamate Climene risulta abbastanza chiaro che la cosa più verisimile da fare sia dare ragione agli scoli e propendere per l'identificazione con la Climene di Minia. L'origine famigliare, tra l'altro, eolide e nello specifico minia per parte di padre, e genericamente eolide anche per parte di marito (cf. **Tavola 6**), non farebbe che fornire ulteriore conferma di ciò, inserendo a pieno titolo l'eroina nel contesto marcatamente eolide delle donne della *Nekyia*, e mettendola implicitamente in diretto rapporto con Clori, che l'aveva di poco preceduta nell'elenco: se la figlia di Clori, Però, era stata guadagnata in sposa grazie ad un ratto di buoi, infatti, il padrone dei buoi era proprio Filace, il marito di Climene.

Erifile

Il catalogo delle eroine incontrate e raccontate da Odisseo nell'Ade si chiude con un esempio non molto nobilitante, quello di Erifile, accompagnata

[223] *Contra*, Northrup 1980, 151.

dall'inequivocabile epiteto στυγερήν[224] e dal riassunto, concentrato in un verso, del suo tradimento nei confronti del marito. Erifile è la figlia di Talao, a sua volta figlio di Biante e Però, e quindi anche la sorella di Adrasto. Il suo sposo è il cugino Anfiarao, da cui ella genera Alcmeone, Anfiloco, Euridice e Demonassa (cf. **Tavola 10**). Le linee principali della vicenda di Erifile appaiono condivise da tutte le fonti e concordano con l'accenno omerico: Adrasto ed Anfiarao, dopo la loro lite, avevano giurato che in futuro sarebbe stata Erifile a dirimere le contese e a fungere da arbitro tra i due; al momento della partenza per la prima spedizione contro Tebe, Anfiarao, che, con le sue doti mantiche, sapeva che vi sarebbero periti tutti i capi tranne lo stesso Adrasto, non voleva prendervi parte, mentre Adrasto insisteva per il contrario. Polinice, allora, corruppe Erifile donandole una splendida collana d'oro che Afrodite aveva regalato ad Armonia e la convinse così a schierarsi dalla parte di Adrasto nel diverbio tra i due cugini, spingendo quindi il marito alla morte in battaglia. L'assetto essenziale del mito deve affondare le sue radici in un'epoca antichissima – e la menzione veloce che ne fa la *Nekyia* sembra infatti presupporre una notorietà della vicenda ben diffusa nell'uditorio – se già in un affresco di Micene precedente il 1300 a.C. compare una donna con in mano una collana che è stata identificata con Erifile[225]. L'*Odissea* mostra di conoscere a fondo l'episodio del tradimento ai danni di Anfiarao, perché anche nel libro XV, ai vv. 244-247, nel corso dell'esposizione della genealogia di Teoclimeno, si afferma: αὐτὰρ Ὀϊκλείης λαοσσόον Ἀμφιάρηον, / ὃν περὶ κῆρι φίλει Ζεύς τ᾽ αἰγίοχος καὶ Ἀπόλλων / παντοίην φιλότητ᾽· οὐδ᾽ ἵκετο γήραος οὐδόν, / ἀλλ᾽ ὅλετ᾽ ἐν Θήβῃσι γυναίων εἵνεκα δώρων. Altre fonti arcaiche che ne fanno cenno sono – presumibilmente – la *Tebaide* ciclica, che, benché la sua trama lo faccia supporre, non conserva però allo stato attuale nessun frammento esplicito in merito[226] e, sempre con un certo grado di ipoteticità, Esiodo, il quale nel fr. 142 M.-W. (= *Suid.* α 133 A.) parla proprio di un monile, che è stato identificato dagli editori con

[224] L'aggettivo στυγερός, in effetti, ha, nell'*epos* omerico, un senso chiaramente negativo, e si accompagna, come epiteto esornativo, ad una serie di personaggi o di concetti tutti accomunati dal fatto di essere odiosi, come le Erinni (*Il.* IX 454, *Od.* XX 78), Ade (*Il.* VIII 368), Clitemnestra (*Od.* III 310), la morte (*Od.* XII 341), e via dicendo, senza dimenticare il fatto che anche Elena, nel suo discorso di auto-biasimo, si definisce così (*Il.* III 404).

[225] Cf., da ultima, Olivieri 2004, 83. Erifile, Alcmeone e Anfiarao sono inoltre raffigurati su molti vasi, tra cui la celebre arca di Cipselo, descritta da Paus. V 17, 7, in cui Anfiarao è ritratto in partenza per Tebe e in atteggiamento ostile nei confronti della moglie (motivo iconografico che sembra tipico della ceramica corinzia, cf. Maddoli-Saladino 1995, 295s.); cf. anche Stoneman 1981, 47s. e Braswell 1998, 74-76.

[226] Il fr. 4 B. del poema, comunque, narra con tutta probabilità la partenza di Anfiarao per la spedizione e il precetto (la cosiddetta «norma del polipo») che quest'ultimo lascia al figlio Anfiloco.

quello di Armonia e poi di Erifile. Pindaro, inoltre, nella *Nemea* 9 (10-27), compendia le vicende della prima spedizione argiva contro Tebe e allude anche al comportamento scorretto di Erifile, definita eloquentemente dall'aggettivo ἀνδροδάμαντα.

La corruttibilità di Erifile, però, non si limita nella tradizione al gesto nei confronti del marito; si racconta infatti che, benché Anfiarao fosse partito per la guerra chiedendo ai figli vendetta, anche Alcmeone fosse stato convinto a tradimento, prima di poter mettere in pratica il desiderio del padre – nuovamente, in cambio di un dono, in questo caso il peplo di Armonia – , dalla madre, che lo persuase ad unirsi alla spedizione degli Epigoni contro Tebe. La vicenda si sarebbe infine conclusa con il matricidio di Alcmeone nei confronti di Erifile. Questa seconda parte della vicenda, benché interamente speculare alla prima (Erifile non convince il marito ma il figlio, il dono non è la collana ma il peplo della moglie di Cadmo, chi offre tale dono non è Polinice ma suo figlio, Tersandro), e quindi forse recenziore, sembra testimoniata in opere già arcaiche, come gli *Epigoni* (nel fr. 4 B. si parla di un dono funesto), l'*Erifile* di Stesicoro (in *PMGF* S148 si può infatti interpretare il dialogo tra Adrasto ed Alcmeone come un immediato preludio al gesto matricida di quest'ultimo[227]) e l'*Alcmeonide*, poema epico incentrato sulle vicende di Alcmeone in seguito all'assassinio e che quindi, in teoria, doveva, se non narrare, almeno presupporre gli immediati precedenti[228]. È vero, in realtà, che tutti e tre i poemi citati non offrono testimonianze esplicite, ma solo materia per induzioni; i dettagli della storia a partire dalla morte di Anfiarao compaiono infatti, per esteso, solo nei tardi Diodoro Siculo (IV 66, 1-6) e Apollodoro (III 7, 2-5)[229], ma è altrettanto plausibile che entrambi questi ultimi si siano ispirati a fonti arcaiche, e quindi proprio agli *Epigoni* o all'*Alcmeonide*[230].

Nell'*Odissea*, però, della seconda parte della vicenda e del matricidio non viene mai fatta menzione; in due passi differenti, gli scoli omerici precisano infatti:

---

[227] Cf. Gantz 1993, 525s. e Olivieri 2004, 85.

[228] Tra i frammenti dubbi di tale poema Bernabé inserisce infatti, al numero 8, gli scoli **V** al v. 326 della *Nekyia*, in cui è narrata per esteso la storia del matricidio.

[229] Il mito è stato poi ripreso anche da diverse opere tragiche, nessuna delle quali è giunta intera: Sofocle fu autore di un'*Erifile* (cf. frr. 201a-h R.) e di un *Epigoni* (frr. 185-190 R.), che molti studiosi tendono a identificare con il medesimo dramma, mentre Euripide scrisse due tragedie intitolate *Alcmeone* (cf. frr. 65-87 K.). I frammenti pervenuti sono però in tutti i casi molto scarsi, e lasciano solo supporre – anche a partire dai titoli stessi – che venissero narrati estesamente i due tradimenti di Erifile e il conseguente matricidio. Altri accenni alla storia in S. *El.* 837-839, Th. II 102, 5, Paus. VIII 24, 8, IX 41, 2 e, in modo insolito, I 34, 3, dove – in un contesto oropico – si accusa con toni accesi l'empietà di Alcmeone nei confronti della madre.

[230] Cf. Bernabè 1987, 29, Braswell 1998, 74-76 e Olivieri 2004, 85.

οὐδὲ γὰρ τὰ περὶ τὴν Ἐριφύλην φησὶν εἰδέναι αὐτόν (**MQRT** a *Od.* III 309) (inserito in una trattazione a proposito del matricidio di Oreste, la frase va intesa come «Aristarco diceva che Omero non conosceva il matricidio di Erifile»), e οὐκ οἶδεν Ὅμηρος τὸν Ἀλκμάονα μητροκτόνον (**Vind 133** a *Od.* XV 248). Benché quindi si possa affermare che l'origine delle vicende di Alcmeone e del suo rapporto conflittuale con la madre sia arcaica, più rischioso sarebbe sostenere che già l'*epos* omerico li presupponesse, visto che non ne viene mai fatta menzione. Un indizio a favore di un'originaria assenza, nelle primissime versioni della storia, non tanto del matricidio quanto piuttosto della duplicazione del tradimento anche nei confronti di Alcmeone, viene forse dall'analisi dell'*Alcmeonide*: se, infatti, Bernabè ha ragione nel porre gli scoli alla *Nekyia* (**V** ad *Od.* XI 326) come frammento relativo alla trama del poema, in essi la narrazione delle vicende successive alla morte di Anfiarao prende una piega insolita: λαβοῦσα δὲ ἡ Ἐριφύλη τὸν ὅρμον παρὰ τοῦ Πολυνείκους τὸν τῆς Ἁρμονίας, προέθετο τοῖς περὶ τὸν Ἄδραστον βιαζομένοις τὸν Ἀμφιάραον ἰδόντα τὴν τῶν δώρων ὑποδοχὴν καὶ πολλὰ τὴν Ἐριφύλην αἰτιασάμενον, αὐτὸν μὲν ἐξορμῆσαι πρὸς τὴν στρατείαν, Ἀλκμαίωνι δὲ προστάξαι μὴ πρότερον μετὰ τῶν ἐπιγόνων ἐπὶ Θήβας πορεύεσθαι πρὶν ἀποκτεῖναι τὴν μητέρα. ταῦτα δὲ πάντα δρᾶσαι λέγεται τὸν Ἀλκμαίωνα καὶ διὰ τὴν μητροκτονίαν μανῆναι[231]. Se, quindi, il padre era partito facendosi promettere dal figlio di non partecipare alla futura spedizione prima di aver ucciso la madre, e Alcmeone ταῦτα δὲ πάντα δρᾶσαι, questo implicherebbe l'assenza del secondo atto di corruzione di Erifile, perché ella verrebbe uccisa prima ancora della seconda missione contro Tebe[232]. L'esistenza di una versione in cui, apparentemente, la duplicazione del tradimento manca, autorizza quindi ad interpretare tale duplicazione come una manipolazione successiva e, a maggior ragione, a non postulare necessariamente una sua esistenza già nella fase più antica dell'*epos*[233].

---

[231] La storia è attribuita dagli scoli ad Asclepiade di Tragilo (*FGrHist* 12 F 29), ma è molto probabile che quest'ultimo si sia ispirato ad una narrazione epica, e quindi proprio all'*Alcmeonide*.

[232] Cf. Severyns 1928, 228.

[233] Le trattazioni mitografiche successive si discostano ovviamente dalla testimonianza di Asclepiade di Tragilo: in Apollodoro si specifica infatti che Alcmeone era indeciso sul da farsi e si chiedeva se doveva partire per Tebe prima o dopo la vendetta contro la madre; proprio in quel frangente sarebbe quindi avvenuta la seconda corruzione di Erifile e l'azione di convincimento di lei. Soltanto al termine della guerra, poi, Alcmeone sarebbe venuto a sapere della ripetuta meschinità materna e avrebbe messo in moto la vendetta. Diodoro Siculo invece sistema prima la guerra contro Tebe e poi la vendetta contro la madre. Sia Severyns (1928, 226) che Olivieri (2004, 83) pensano che negli *Epigoni*, similmente, il matricidio dovesse seguire la guerra e non precederla.

Qualche indicazione problematica viene poi da un altro scolio al passo della *Nekyia* (**QV**) in cui si definisce Erifile come la figlia di Ifi. Sulla base di questo dato e del fatto che, in Apollodoro, il suggerimento in merito allo stratagemma della collana viene dato a Polinice proprio da Ifi, Stoneman (1981, 45) ha supposto che il legame fraterno tra Adrasto ed Erifile sia in realtà una costruzione successiva, così come la rivalità tra i cugini, frutto della propaganda politica argiva da una parte e sicionia, dall'altra, del VI sec. a.C. Erifile sarebbe quindi, in principio, figlia di Ifi. La ricostruzione dello studioso, però, è debole in più punti: innanzitutto si fonda su un'informazione, quella dello scolio, che è tarda e contraddetta da tutte le altre notizie genealogiche in proposito (Severyns 1928, 227 definisce appunto questo scolio tardivo e portatore di malintesi); in secondo luogo deduce una paternità di Ifi semplicemente dal fatto che nella *Biblioteca* viene chiesto un parere a lui sul da farsi, senza considerare la possibilità che Ifi sia stato consultato non in virtù di padre, ma in quanto personaggio di spicco argivo, membro della triarchia come rappresentante della parte pretide, proprio nel frangente della partenza per la spedizione dei Sette[234], e quindi referente privilegiato di Adrasto e Polinice[235].

Dal punto di vista famigliare, in conclusione, Erifile è, come molte delle eroine a lei precedenti, pienamente inseribile nella stirpe eolide, e nello specifico in quel ramo eolide che è protagonista dello spostamento in Argo[236]; il marito, tra l'altro, è figlio, per parte di padre, di Oicle (discendente di Melampo) e, per parte di madre, di Ipermestra figlia di Testio e sorella di Leda, già citata nel corso del catalogo delle eroine[237].

Chi erano gli eolidi?

Dal momento che tale stirpe ricopre, come si è visto, un ruolo di primo piano all'interno della *Nekyia*, occorre a questo punto precisarne i caratteri e le peculiarità, sulla base di quanto tramandano le fonti e di quanto ne hanno dedotto gli studiosi che se ne sono occupati. La discendenza di Eolo, secondo una

[234] Cf. Ruiz de Elvira 1970, 308-310.

[235] Cf. Braswell 1998, 74-76.

[236] Pausania (V 17, 8), riportando una notizia non attestata altrove, afferma addirittura che, secondo Asio (fr. 4 B.), anche Alcmena fosse tra le figlie di Erifile.

[237] Cf. già Hes. fr. 25 M.-W., in cui la topica celebrazione di Anfiarao come esperto di battaglia, di eloquenza e di mantica (vv. 34-38) è proprio inserita all'interno della trattazione delle figlie di Testio.

tradizione che nei suoi strati più antichi è testimoniata già in epoca arcaica[238], ha come nucleo irradiativo la zona orientale della Tessaglia, di cui Eolo è re, e da lì si dirama in varie direzioni, perché i figli di Eolo migrano e fondano i loro regni in molte zone della Grecia: Atamante in Beozia, Creteo a Iolco, Sisifo in Corinzia e Argolide, Salmoneo in Elide, Deione in Focide, e Periere in Messenia[239]. Le figlie femmine, invece, disegnano altrettanti slittamenti grazie alle unioni matrimoniali: Perimede con il fiume Acheloo (tra Acarnania ed Etolia), Calice con Etlio (Etolia), Alcione con Ceice (nella zona del fiume Spercheo), Pisidice con Mirmidone (intorno al monte Othyris), e Canace, amata da Poseidone (intorno al monte Ossa). Questo albero genealogico, secondo le fonti antiche[240], rispecchierebbe uno spostamento migratorio e una realtà etnica storici, quelli appunto della stirpe eolica tra il medio e il tardo elladico, la quale, prima dell'avvento dei Dori, avrebbe popolato tutto il territorio a sud dell'istmo di Corinto e a nord di esso quasi l'intera regione ad eccezione di Attica, Megara e Parnaso. Sembra che la ragione dello slittamento verso sud delle popolazioni di matrice eolide – rispecchiato nel mito dalla diaspora dei figli di Eolo – sia stato l'arrivo da nord di nuove popolazioni, forse i Mirmidoni – altri abitatori, achei, della zona, secondo la tradizione omerica – o forse già i Dori, o ancora un'altra di quelle popolazioni che turbavano costantemente la scena tessalica, scendendo progressivamente e scalzandosi l'un l'altra[241]. Anche molti studiosi moderni si sono dimostrati propensi a rintracciare

---

[238] Cf. Mele 2005, 16 con l'elenco dettagliato delle fonti.

[239] Nell'elencare i figli di Eolo si è fatto riferimento alla testimonianza più arcaica e, pertanto, più vicina culturalmente all'*epos* omerico, ovvero il fr. 10a M.-W.[3] del *Catalogo delle donne*. In esso, ai vv. 25-27 (che sono confermati da *schol.* Pi. *P.* 4, 253c e che, nella prima edizione dei frr. esiodei di Merkelbach e West rappresentavano, da soli, il fr. 10), compaiono infatti i nomi di Creteo, Atamante, Sisifo, Salmoneo e Periere. La scoperta, poi, del *P. Turner* 1, ha consentito di aggiungere a tale elenco un ulteriore verso, che però presenta solo gli epiteti dei restanti due eolidi, ed è mutilo nello spazio che doveva contenere i nomi propri. Partendo dal confronto con il *récit* di Apollodoro (I 7, 3), che nomina come figli anche Deione e Magnete, è stato ipotizzato che le lacune del papiro potessero essere integrate di conseguenza (gli *editores principes*, P.J. Parsons, P.J. Sijpesteijn e K.A. Worp, propongono *e.g.* Μάγνης τ'ἀντίθεος Δηιών]τ' ἀριδείκετος ἀνδρῶν, mentre M. Hirschberger, nella sua recente edizione del *Catalogo delle donne* ipotizza Δηϝίων] τε μέγ[ας Μάγνης] τ' ἀριδείκετος ἀνδρῶν), ma è vero anche che in un altro passo del *Catalogo* Esiodo definisce Magnete come figlio di Zeus e Tia (fr. 7 M.-W.): di certo resta quindi il solo Deione, mentre altre testimonianze menzionano altri nomi ancora (Etlio in Paus. V 8, 2, Macare in *h.Ap.* 37 e Paus. X 38, 4, Tanagra in Paus. IX 20, 1 e Arne in Diod.Sic. IV 67, 3 e Paus. IX 40, 5). Brancaccio (2005, 37s.), sulla scorta di West (1983, 60) è propensa invece a individuare in Minia il secondo figlio mancante dopo Deione.

[240] Cf. Ephor. *FGrHist.* 70 F 122, Str. VIII 1, 2.

[241] Cf. Nilsson 1932, 138-159 e Hammond 1963, 274 e 1993, 170s.

elementi storici nelle vicende mitiche eolidi: secondo questa corrente di studi, infatti, sarebbe esistito una sorta di 'paneolismo' originario, paneolismo poi spezzato in più punti dalle migrazioni e sovrapposizioni successive; le conferme non mancherebbero né in campo archeologico, né in campo linguistico e il serbatoio tradizionale di storie riguardanti questa stirpe sarebbe stato conservato in canti epici il cui materiale sarebbe poi confluito, in maniera più o meno confusa, nei poemi che sono giunti fino a noi e, forse, vista la marca eolide nella *Nekyia*, peculiarmente proprio in *Od.* XI[242]. L'oggetto del presente studio non è però una discussione sul complesso rapporto tra dato mitico e realtà storica[243]: l'ipotesi di una migrazione storica e di un paneolismo reale è attraente ma, oltre a dover fare i conti – come sempre nei casi che coinvolgono l'*epos* – con un indefinibile tasso di 'nostalgia' e proiezione idealizzata da parte di 'Omero', a ben vedere, in questo contesto, non è neppure necessaria; quello che qui interessa, infatti, è il valore che i Greci attribuivano alla genealogia e alla mitologia eolide, è la percezione dei legami e delle connessioni tra le regioni che il mito dice occupate dai vari fratelli eolidi, non il 'tasso di storicità' che i moderni possono, arbitrariamente, rintracciarvi[244]. Se, come si è detto sopra, la migrazione dei figli di Eolo era considerata e sentita come una diaspora significativa per il passato greco, questo basta per utilizzare il dato mitico all'interno del presente studio, che mira, appunto, ad un'analisi testuale complessiva di un brano odissiaco dove gli eolidi sembrano giocare un ruolo di spicco. Per comprendere il motivo di un simile dato, non ci resta che conoscere più a fondo questa famiglia da un punto di vista mitico e culturale e delinearne i caratteri essenziali.

Innanzitutto, sembra piuttosto certa, a proposito degli eolidi, la percezione, da parte dei Greci di epoca storica, della grande antichità della famiglia, sentita come radicata nel più profondo passato miceneo[245].

In secondo luogo, poi, quanto al rapporto con il *pantheon* divino, bisogna segnalare, sulla scorta di Brancaccio (2005, 25-54), la stretta relazione che intercorre tra la stirpe eolide e la divinità di Poseidone. Specialmente per quanto riguarda i discendenti del ramo eolide di Tiro, infatti, va segnalato che nella maggior parte delle vicende o dei nomi, oppure degli epiteti dei membri di questa famiglia, in

[242] Sulla questione cf., da ultimi, Bernabò Brea 1985, 209-245, Mele e Brancaccio 2005 e Hardie 2006.
[243] Stimolante, a tal proposito, il saggio di Sergent (1979).
[244] Cf. Hall 1997, 41, Fowler 1998, 9 e il ragionamento metodologico offerto da Malkin 2004, 23-26.
[245] Cf. Finkelberg 2005, 32s.

effetti, sia il dio, sia l'animale a lui più strettamente connesso, ovvero il cavallo[246], sono insistentemente coinvolti[247]. Poseidone è inoltre una divinità particolarmente venerata sia nella Pilo delle tavolette micenee[248], sia nella Pilo odissiaca, dal momento che, quando Telemaco sbarca presso Nestore, è in corso un grande sacrificio in onore del dio del mare (cf. *Od.* III 5-10 e 43s.), per non parlare della sua massiccia presenza cultuale in regioni quali la Tessaglia e la Beozia[249], che abbiamo visto molto toccate in questo – nonché nei successivi – segmento del catalogo)[250]. Due eroine eolidi descritte da Odisseo, inoltre, sono celebri e menzionate per la loro unione proprio con Poseidone (Tiro ed Ifimedeia): il dio marino non è l'unica divinità maschile evocata in qualità di amante in *Od.* XI, però assume inequivocabilmente una posizione di rilievo; l'unico altro dio citato in questa veste è infatti Zeus, legato anch'egli a due figure femminili (Antiope ed Alcmena), mentre, facendo un parallelo diretto con quanto affermato dal prologo del *Catalogo delle eroine* (Hes. fr. 1 M.-W.), sono del tutto omesse le altre divinità maschili, che pure dovevano essere presenti nei miti genealogici degli eroi, ovvero Ares, Hermes, ed Efesto[251]. Poseidone, inoltre, è l'unico personaggio ad intervenire in modo diretto, con un discorso riportato per esteso, all'interno del catalogo[252], e, inoltre, le sue parole contengono – come già rilevato – una menzione del suo nome e di un suo epiteto (ἐνοσίχθων, v. 252) che sembrano degne di nota. Non è consueto, infatti, nell'*epos* omerico, che un dio si presenti auto-nominandosi a beneficio di un mortale: spesso, infatti, la divinità agisce, consiglia e parla agli

---

[246] Un epiteto particolarmente significativo è per esempio quello che si accompagna ad Amitaone proprio nella *Nekyia*, in *Od.* XI 259, ἱπποχάρμης, che vale appunto «che ha piacere della battaglia coi carri; il medesimo epiteto è assegnato dal fr. 9 M.-W. di Esiodo allo stesso Eolo.

[247] Si noti, per esempio, come lo stesso Neleo sia in più occasioni collegato al mondo equino (eccelle nell'arte del cavalcare secondo Pherecyd. *FGrHist.* 3 F 118 e i suoi velocissimi cavalli, portati dal figlio Nestore, sono celebri nell'*Iliade*) oppure al culto di Poseidone (sembra che abbia fatto edificare a Mileto un santuario in onore di Poseidone eliconio, cf. Str. XIV 1, 3, e *schol.* **bT** *Il.* XX 404).

[248] Cf., ad esempio, la tavoletta di Pilo Tn 316 (riga 4), la stessa dove, peraltro, compariva anche la menzione di Ifimedeia (su cui cf. *supra* n. 185). Cf. anche Farnell 1907, 4, Sergent 1990, 178 e Burkert 2003, 277.

[249] Cf. Farnell 1907, 14s. e Simon 1994, 446s, con bibliografia.

[250] Una connessione di questo genere sembra evocata anche dal mito che faceva di Eolo e Beoto, eroi eponimi delle rispettive regioni elleniche, due figli nati dall'unione tra Poseidone e Melanippe (o Arne); cf. i frammenti superstiti della ΜΕΛΑΝΙΠΠΗ ΔΕΣΜΩΤΙΣ di Euripide (frr. 489-496 K.), la *fab.* 186 di Igino, che viene censita dall'editore di Euripide tra le testimonianze dell'*argumentum* della tragedia, e Diod.Sic. IV 67, 3-7.

[251] Ares compare al v. 18, Hermes al v. 21 ed Efesto è congetturato da Lobel al v. 20 (cf. Hirschberger 2004, 170).

[252] Sulla presenza e la funzione del discorso diretto e indiretto nella *Nekyia* cf. *infra* pp. 135-137.

uomini senza svelarsi, e sono poi gli eroi stessi a capire, sulla base di determinate sensazioni, che si è trattato di un intervento divino; in altri casi, poi, diventa chiaro dal discorso stesso che a parlare è un essere soprannaturale, ma senza che, necessariamente, il nome di questi sia pronunciato dal dio in persona; pochissimi casi, infine, sono quelli in cui la divinità si svela e si presenta al mortale, che, pertanto, deve considerarsi un privilegiato: il caso più noto è certamente quello di Atena e Odisseo all'arrivo di quest'ultimo a Itaca (*Od.* XIII 299s.), dove si riceve appunto piena conferma del fatto che il rapporto tra la figlia di Zeus e l'Itacese ha una caratura del tutto peculiare. Nominare un dio non è certo operazione superficiale, per la mentalità greca: spesso, infatti, menzionare un nome divino comporta anche – come si vede bene già negli inni omerici – evocare fisicamente la sua presenza nell'*hic et nunc*, e attribuirgli una funzione specifica (spesso per mezzo dell'epiclesi); il nome delle divinità sembra insomma costituire non tanto un significante come un altro, ma un preciso rinvio al significato, ai caratteri intrinseci di quell'essere divino[253]. La presenza, quindi, del nome proprio di Poseidone accompagnato da un epiteto, pronunciato dal dio stesso, all'interno della *Nekyia*, può essere considerata come una conferma ulteriore del fatto che questa divinità assume un ruolo di rilievo nel presente segmento narrativo e che essa intrattiene con la stirpe di Tiro un rapporto privilegiato: non a caso, infatti, il dio del mare raccomanda a Tiro di non nominarlo pubblicamente, ma le spiega di essere, solo per lei (τοί εἰμί, sempre al v. 252), Poseidone che scuote la terra[254].

Eloquenti omissioni

La stirpe eolide, come si è visto, è decisamente ben rappresentata nel catalogo, per un totale di sette eroine su quattordici (ma, come vedremo, una delle altre sette, Procri, è anche lei, sotto un certo profilo, un'eolide); non solo il numero di versi dedicato ad eroine eolidi è più ampio di quello dedicato a tutte le altre famiglie messe insieme, ma anche il modo con cui tale discendenza è trattata sembra del tutto peculiare, specie per quanto riguarda il consistente ramo della famiglia che si origina da Tiro. Qualche esempio concreto aiuterà a chiarire il concetto.

---

[253] Per queste nozioni sulla portata dei nomi divini si fa riferimento ad una lezione tenuta da C. Calame nell'ambito del suo corso all'*EHESS* di Parigi (A.A. 2010/2011).

[254] Anche nel discorso rivelatore di Atena a Odisseo in *Od.* XIII è rilevabile una certa insistenza sui pronomi personali di seconda persona singolare, come a rimarcare lo stretto rapporto tra l''io' della divinità e il 'tu' del mortale prediletto: cf. il σύ del v. 299, il τοί del v. 300, il σε del v. 302.

Nel segmento dedicato appunto a Tiro, piuttosto evidente appare l'omissione dell'episodio di empietà che aveva come protagonista il padre di lei, ovvero Salmoneo; l'evento, esplicito invece nella trattazione – parallela per molti altri aspetti – pseudo-esiodea del *Catalogo delle donne*[255] rappresentava l'immediato antecedente del trasferimento della fanciulla presso Creteo e delle sue nozze, e quindi non si può pensare che poeta e uditorio omerici non lo conoscessero. Più probabile, invece, un silenzio consapevole ed intenzionale, specie se a evidenziarlo è il confronto diretto con una trattazione mitica altrettanto arcaica. Il medesimo ragionamento vale a proposito dei due figli semidivini di Tiro: il fatto che venga menzionato, come motivo della migrazione di Neleo in Peloponneso, il semplice volere di Zeus e che altri testi parlino invece di una lite intercorsa tra i due fratelli rappresenta un ulteriore indizio in favore di un orientamento volutamente 'pacifico', o 'epurato' della narrazione[256].

Se, infine, si osservano singolarmente i due fratelli, si può ulteriormente notare che Pelia, nella *Nekyia*, è descritto come un buon re (insieme con il fratello è detto τὼ κρατερὼ θεράποντε Διὸς μεγάλοιο, v. 255), ma è accusato di ὕβρις per esempio in Hes. *Th.* 996, a causa del suo comportamento nei confronti di Giasone, e poi in tutti i racconti successivi della saga argonautica. Neleo, dal canto suo, nel resoconto di *Od.* XI 288-297 è presentato semplicemente come un padre che indice una prova di coraggio per assegnare in sposa la figlia Però, mentre nella trattazione di *Od.* XV 225-240 viene più volte connotato da epiteti ed incisi di forte riprovazione[257]; è stato già evidenziato, inoltre, nell'analisi puntuale, come la *Nekyia* sembri tacere del tutto ogni suo dissapore con il parente Melampo e, di conseguenza, lo spostamento di questi ad Argo, esplicito invece in *Od.* XV e nel fr. 37 M.-W.

Se il modello interpretativo fin qui proposto – ovvero l'individuazione delle peculiarità della *Nekyia* tramite confronto con fonti mitiche più o meno coeve volto all'individuazione di omissioni o di deviazioni significative – può risultare valido, va specificato che, all'interno di un contesto di eroi ed eroine eolidi particolarmente celebrati, un altrettanto eloquente silenzio tocca anche alcuni, specifici, rami di questa famiglia.

---

[255] Cf. Hes. fr. 30 M.-W.

[256] Cf. Hirschberger (2004, 242), che nota la stessa omissione nel *Catalogo delle donne*: «hinter der Formulierung, daß Zeus die beiden Brüder Neleus und Pelias auseinandersiedelt, dürfte ein Bruderstreit ähnlich wie der zwischen Akrisios und Proitos».

[257] Cf. anche Suárez de la Torre 1992, 14.

Al momento di concludere l'analisi del segmento dedicato a Clori, la questione esegetica sul motivo della bizzarra inclusione di Però all'interno degli esametri dedicati alla madre era rimasta aperta. Ebbene, un'osservazione che potrebbe risolvere la questione viene ancora una volta dal rilevamento di un'importante omissione: non solo, infatti, Però è inglobata nel medaglione di Clori, ma di essa, contrariamente a tutte le eroine che Odisseo incontra di persona nell'Ade, non vengono nemmeno nominati i figli, che pure la tradizione mitica conosceva già, come documentato a partire da Esiodo. Certo, il personaggio della figlia di Neleo doveva essere menzionato, anche perché dava l'occasione al poeta di enunciare la versione più 'pacifica' della gara dotale indetta per le sue nozze, però si ha l'impressione che, sul seguito della vicenda, cali una sorta di silenzio. Per quanto riguarda, insomma, il ramo dei discendenti di Tiro che tocca Melampo, Biante e la sua sposa Però, ovvero il ramo eolide migrato ad Argo, sembra di poter rilevare, nella *Nekyia*, un trattamento diverso da quello riservato agli altri eolidi, che, come si è appena visto, era tutto volto alla celebrazione. Quando si parla delle vicende di Melampo e Biante, innanzitutto, il nome di Biante stesso non è specificato, ma solo frutto di allusione indiretta; si omette di dire che Melampo si spostò ad Argo e si tace quindi del tutto del suo matrimonio con una figlia del re e della stirpe eolico-argiva da lui derivata; e, infine, mancano anche i figli di Biante e Però, con l'inclusione di quest'ultima all'interno del catalogo delle eroine, ma senza i dettagli che erano stati caratteristici delle altre donne. Ulteriori conferme di un simile 'disinteresse', ai limiti quasi dello sprezzo, vengono inoltre da passi vicini: un primo indizio potrebbe essere reperito nel silenzio in merito alla figlia di Leda Clitemnestra, regina appunto di Micene (di cui si è parlato *supra* pp. 67s.); un secondo nella scelta di menzionare l'eroina Maira che, con la sua discendenza implicita da Tersandro, sembrerebbe 'far vincere' la linea genealogica sisifide beotica su quella, alternativa e più nota, corinzia di Glauco e Bellerofonte[258]; per terzo, infine, andrà notato l'esplicito carattere di negatività attribuito ad Erifile. L'eroina, infatti, che per la sua posizione finale viene inevitabilmente ad assumere un certo rilievo, fa proprio parte della dinastia biantide, in quanto figlia di Talao, ma è definita con disprezzo – unico caso in tutto l'elenco delle donne incontrate da Odisseo – e non porta certo, con il suo tradimento al marito, orchestrato insieme al fratello, una buona fama sul ramo della dinastia neleide di cui ella fa parte. Gli eolidi nella regione argiva, dunque, si può dire che siano assenti, o menzionati *en passant*, o messi in cattiva luce.

[258] Cf. *supra* pp. 76s.

Aloni (2006a, 63-75), seguito da Nobili (2009b, 118-120), ha, per altri versi, sottolineato un trattamento simile quanto al ramo della famiglia neleide che coinvolge Periclimeno: i due studiosi italiani hanno esteso l'analisi all'intera *Odissea* e hanno creduto di rilevare, pur in un contesto di grande rilievo attribuito agli eolidi e, fra loro, specialmente agli avi ed alla famiglia di Nestore, un singolare silenzio a proposito invece del fratello di questi, Periclimeno appunto. La chiave interpretativa proposta per comprendere tale omissione è quella dell'influenza politica del clan pisistratide sulla stesura del testo odissiaco definitivo, clan che faceva rimontare le proprie origini proprio a Nestore ed a suo figlio Pisistrato[259] e che quindi avrebbe avuto interesse a far passare in secondo piano gli altri fratelli di Nestore, i quali erano invece stati scelti da altri clan ateniesi come propri antenati mitici (Aloni prende per esempio il caso dei Medontidi, discendenti appunto di Periclimeno). Un medesimo coinvolgimento aristocratico, in effetti, potrebbe spiegare anche il parallelo disinteresse per Però ed i suoi figli che qui si è rilevato a proposito della *Nekyia*, a tutto vantaggio del figlio minore di Neleo, Nestore, da cui tra l'altro deriverebbero, secondo le pretese ateniesi del VI sec. a.C., non solo i Pisistratidi, ma anche gli Alcmeonidi e i Peonidi. I figli di Però e Biante, inoltre, nella linea mitica, non diedero origine a γένη ateniesi, ma furono addirittura protagonisti dello spostamento di una parte dei Neleidi ad Argo e quindi, a maggior ragione, se si ipotizza un interesse ateniese di clan, non dovevano certo costituire un oggetto di attenzione privilegiato.

Ma l'interpretazione in chiave aristocratica non è forse né l'unica né la più forte nel caso della *Nekyia*. Questo disinteresse dimostrato in più punti nei confronti di Argo e delle figure mitiche a questa città legate, infatti, ricorda sotto certi aspetti la testimonianza di Erodoto (V 67) a proposito dell'operato di Clistene di Sicione: Κλεισθένης γὰρ Ἀργείοισι πολεμήσας τοῦτο μὲν ῥαψῳδοὺς ἔπαυσε ἐν Σικυῶνι ἀγωνίζεσθαι τῶν Ὁμηρείων ἐπέων εἵνεκα, ὅτι Ἀργεῖοί τε καὶ Ἄργος τὰ πολλὰ πάντα ὑμνέαται. Il tiranno alcmeonide sembra interpretare la recitazione rapsodica in chiave politica e pone fine agli agoni per «rovesciare il valore e la funzione dell'*epos* rispetto all'uso che ne veniva fatto da parte argiva»[260]; parallela a questa censura appare infatti la sostituzione del culto di Adrasto con quello dell'eroe tebano Melanippo. Ebbene, l'espressione Ὁμηρείων ἐπέων è stata interpretata, più che come uno specifico riferimento ad *Iliade* ed *Odissea*, come un

[259] L'esposizione più dettagliata delle genealogie nobiliari ateniesi si trova in Paus. II 18, 8-9, ma Hdt. V 65, 3-4 e Plu. *Sol.* 1, 3 riportano un diverso trattamento delle origini pisistratidi; su questa discrepanza cf. la spiegazione di Aloni 2006a, 74s.

[260] Cingano 1985, 35.

sinonimo di «poemi del ciclo tebano», sulla base appunto del fatto che è proprio in questi ultimi che Argo veniva maggiormente esaltata e in cui venivano narrati gli *exploits* eroici di personaggi come Adrasto[261]; per contro, nell'*epos* propriamente definibile 'omerico', se è vero che lo spazio dedicato ad Argo non è del tutto marginale, l'Argo contro cui Clistene si scagliava, quella dei Biantidi, dei Melampodidi, quella a capo della spedizione dei Sette, non è l'unica Argo presa in considerazione e, anzi, sembra possedere un ruolo minore, rispetto ad altre accezioni di 'Argo' con cui deve condividere la denominazione: οἱ Ἀργεῖοι è infatti anche usato come termine generico per indicare il contingente greco, e 'Argo' come definizione dell'intera regione argolica; d'altra parte, il capo della spedizione, Agamennone, è ancora considerato il sovrano di Micene (cf. *Il.* II 569-580). Cingano (1985, 31-40), insomma, fa giustamente notare come l'Argo iliadica abbia poco a che fare con l'Argo della generazione eroica di Adrasto e come non siano riscontrabili specifiche tendenze filo-argive in *Iliade* e *Odissea*. Nella città di Argo dell'epoca arcaica e negli immediati dintorni – ivi compreso Sicione – quindi, è ipotizzabile che, almeno prima dell'intervento censorio di Clistene, fossero i poemi del ciclo tebano (*Tebaide, Epigoni* e *Alcmeonide*) ad essere recitati, in concorrenza vincente con il ciclo troiano, nel modo più massiccio, e che, a giudicare anche dalla menzione di Argo nel primo verso della *Tebaide*, fossero proprio questi poemi ad avere per quei territori la più viva funzione identitaria. Le esigenze locali avranno pertanto alimentato in misura sempre maggiore la presenza di riferimenti, personaggi e imprese legate alla città, e una simile operazione, concentrata su un ben delimitato ambito di canti, potrebbe in effetti spiegare anche, da parte della *Nekyia*, l''omissione argiva': non facendo parte di un ciclo di riferimento in ambito argivo, le spinte epicoriche alla selezione ed alla scelta si saranno fatte, probabilmente, meno sentire. Gli aedi della *Nekyia*, di fronte a questo panorama tradizionale, potrebbero quindi aver preferito cercare una propria originalità, scegliendo di dare spazio, nel compendio mitico del canto XI, invece che a cicli mitici connessi ad Argo, a personaggi, storie e punti di vista meno celebrati[262].

---

[261] Cf. How-Wells 1968, 34, Cingano 1985, 31-40.

[262] Un'ipotesi non molto diversa risulta quella avanzata, per un altro testo, da Arrighetti (2008, 23): lo studioso, infatti, prende le mosse dall'assenza, nel *Catalogo* esiodeo, di menzioni sia della guerra di Troia che della guerra dei Sette a Tebe (diversamente immagina invece Cingano 2005, 123s., ma su basi puramente congetturali) e sostiene che il poeta «evitava di narrare fatti già ampiamente presenti nella tradizione epica». Questo fatto mostrerebbe quindi, secondo lui, «che la forma catalogica, come schema e strumento narrativo, poteva, a seconda dei contesti in cui era inserita e delle finalità, subire modifiche anche vistose per adattarvisi».

Il silenzio e lo scarso interesse nei confronti degli eolidi in Argo, insomma, potrebbe avere all'origine diverse spinte e motivazioni, tutte volte però verso uno stesso risultato: da un lato la manipolazione pisistratide, interessata ad obliterare i rami neleidi che contenevano i capostipiti di altre famiglie aristocratiche diverse dalla loro, manipolazione che, però, più che essere ritenuta *in toto* responsabile dell'assetto testuale e mitico della *Nekyia*, potrà semmai più aver contribuito al mentenimento di un dato assetto, costruitosi e sedimentatosi nel tempo; e dall'altro la natura dela circolazione e la zona di diffusione stessa del canto XI, probabilmente poco attiva in ambiente argivo e dunque meno soggetta a spinte epicoriche miranti alla celebrazione degli eroi quali Adrasto e Melampo. Lasceremo per ora queste suggestioni interpretative aperte, con l'obiettivo di riprendere ed approfondire tali conclusioni al termine dell'analisi complessiva del catalogo delle eroine, nella speranza che i versi successivi apportino nuova luce su quanto fino ad ora suggerito.

Gli eolidi e il contesto della *Nekyia*

Nonostante il silenzio in merito agli eolidi in Argo, comunque, si è rilevata una decisa predilezione della *Nekyia* nei confronti dei membri della stirpe eolide, trattata in modo molto esteso e, come si è visto, celebrativo. Anche se l'analisi del catalogo delle eroine non è ancora stata completata, due osservazioni complessive possono essere proposte in merito al motivo di tale trattamento, specialmente in rapporto al contesto narrativo odissiaco in cui la *Nekyia* è calata.

Il capitolo relativo a Tiro (cf. *supra* p. 48) si era concluso con una panoramica sui destini dei figli di lei e di Creteo, e con un accenno al fatto che il figlio Esone era detto dalle fonti sposo o di Alcimede, eolide per discendenza da Deione, oppure di Polimede/Polimele, una figlia di Autolico. Ebbene, questa seconda possibilità che, come si è visto, è già arcaica, non va sottovalutata, perché metterebbe in effetti lo stesso Odisseo, per parte di madre, in diretta connessione genealogica con Tiro e la sua prole. Inoltre, a riprova di un legame esistente tra i due nuclei famigliari, va notato come anche per parte di padre, per il tramite di Arcisio, padre di Laerte, e prima di Cefalo, e infine di Deione[263], Odisseo possa essere considerato parte della stirpe allargata degli eolidi (cf. **Tavola 2**)[264]. Una tradizionale percezione di

[263] Cf. Grimal 1987, 248 e 470.

[264] Che il padre di Laerte sia Arcisio, è ripetuto in più punti della stessa *Odissea* (cf. *Od.* XIV 182, XVI 118 e XXIV 270). Gli scoli a *Od.* XXIV 270 (**H**) aggiungono la discendenza di Arcisio da Cefalo e quindi da Deione. Dato il quadro sostanzialmente omogeneo offerto dalle fonti mitografiche (cf. anche Hyg. *Fab.* 173 e 189), non vi è ragione di dubitare che gli avi di Odisseo facessero parte di

parentela eolide, infine, si concilia anche con la versione, testimoniata però solo a partire da Eschilo, che faceva di Odisseo il figlio illegittimo di Sisifo, eolide appunto, e Anticlea[265]. Una simile conclusione, quindi, non solo contraddirebbe quello che viene spesso affermato dalla critica, e cioè che nessuna eroina incontrata dall'eroe di Itaca abbia con lui qualcosa a che fare[266], ma potrebbe fornire una buona spiegazione sia per la scelta narrativa del catalogo essenzialmente incentrata sugli eolidi, sia per il punto di partenza stesso di tale catalogo, che proprio da una lontana parente di Odisseo sceglie di partire[267]. Se, infatti, come è lecito ipotizzare, le genealogie mitiche costituivano un tradizionale patrimonio piuttosto preciso e ben condiviso dal pubblico arcaico[268], sarà apparso più che normale che Odisseo incontrasse essenzialmente figure femminili che, in un modo o nell'altro, rappresentavano membri della sua stessa stirpe e che, a maggior ragione, la prima di esse – con un ruolo sicuramente di maggior rilievo vista la posizione incipitaria – possa essere considerata una sua ava diretta.

Sempre a proposito di insistenti connessioni da una parte con la figura di Odisseo e dall'altra con il contesto narrativo dell'intero episodio della *Nekyia*, occorre segnalare inoltre che se Poseidone, come si è detto, è divinità cara alla stirpe eolide e presenza abbastanza insistita all'interno del catalogo delle eroine (cf. *supra* pp. 86s.), egli non sembra essere alieno neppure rispetto al contesto narrativo in cui la *Nekyia* è collocata: la sua presenza si dimostra infatti pervasiva non solo,

---

racconti tradizionali ben padroneggiati da cantore e pubblico, poi perdutisi e mai arrivati fino a noi (non ci è pervenuta infatti notizia alcuna della storia di Arcisio o dei suoi padri): come fa notare Hoekstra (2004, 213), proprio il modo incidentale con cui il nonno paterno di Odisseo è sempre citato suggerirebbe una larga e condivisa conoscenza della sua figura.

[265] La prima notizia in proposito è quella del fr. 175 R. dell'*ὅπλων κρίσις* di Eschilo (Sisifo si sarebbe trovato a casa di Autolico per risolvere una questione di ratto di bestiame e ne avrebbe approfittato per sedurne la figlia, prima che ella andasse in sposa a Laerte); altre occorrenze, soprattutto in ambito tragico, sono poi S. *Aj.* 190, *Ph.* 417 e 1311 e fr. 567 R.: esse sono sempre espresse per bocca di nemici di Odisseo, che impiegano tale discendenza per screditare l'itacese, cf. Medda-Pattoni 1997, 135. Cf. anche *Suid.* σ 490 A. Le fonti latine riprendono poi la notizia, cf. Hyg. *Fab.* 201, Ov. *Met.* XIII 31s. e, si noti, Virgilio al v. 529 del libro VI dell'*Eneide*, proprio nel corso della sua rielaborazione del tema del viaggio infero, dove l'eroe di Itaca viene chiamato *aeolides* (anche il commento di Servio ricorda la vicenda mitica di Sisifo e Anticlea).

[266] Cf. già Wilamowitz-Möllendorff 1884, 147-149, Page 1955b, 36, Doherty 1991, 147s.; ulteriore bibliografia successiva in Tsagarakis 2000, 71 n. 260.

[267] Sull'importanza del punto di partenza all'interno di un'enumerazione catalogica si vedano i due esametri introduttivi di *Il.* XI 299 (elenco di guerrieri uccisi da Ettore) e di *Od.* IX 14 (al principio degli *apologoi*), che contengono la domanda τίνα πρῶτον, τίνα δ᾽ ὕστατον; Cf. anche Bakker 1997, 59s.

[268] Cf. anche, più in generale, sull'impiego di saghe parallele nei poemi omerici, Murray 1934, 169ss.

come si è detto, nel catalogo delle figure femminili, ma a ben vedere anche in altre parti del libro XI, per esempio nella celebre profezia di Tiresia sul sacrificio al dio marino in terra lontana (vv. 121-137)[269]. Allargando ulteriormente il campo di indagine, inoltre, si arriva a notare come, in generale, Poseidone con la sua ira domini tutta la trama odissiaca, che appunto nel canto XI trova uno dei suoi essenziali punti di svolta. Una delle molteplici e possibili spiegazioni in proposito potrebbe venire da un ragionamento di tipo enunciativo: se, infatti, è spesso stato rilevato che i discorsi di Odisseo sembrano adattarsi sapientemente di volta in volta al destinatario di essi[270], ebbene, anche il pubblico che sta ascoltando Odisseo raccontare della *Nekyia* è, in quanto popolo marino e dedito ai commerci, naturalmente legato a Poseidone, come mostra anche la presenza di un imponente tempio a lui dedicato nella piazza principale dell'abitato (*Od.* VI 266-272). Le due genealogie alternative che si possiedono in merito alla famiglia regale confermano, a livello mitico, questa affinità: l'*epos* omerico, in *Od.* VII 54-68, definisce Alcinoo come figlio di Nausitoo (nonché fratello di Rexenore, padre di Arete[271]), a sua volta prole di Poseidone e Peribea [272] ; mentre da Hellanic. *FGrHist*. 4 F 77, e successivamente da Diod.Sic. IV 72, 3-4, Eust. *ad Od.* XII 130, p. 1736, 20-30 e *schol.* **QV** *Od.* XIII 130, si ricava che l'eroe eponimo dei Feaci è Feace, frutto dell'unione tra Corcira e Poseidone (cf. **Tavola 3**). Sulla base di quanto affermato in precedenza a proposito della stirpe di Laerte, anche nel caso dell'albero genealogico feace non sembra metodologicamente fondato partire dal presupposto che si tratti necessariamente di una «chiara invenzione del poeta»[273], solo perché la mitologia che è giunta fino a noi conosce «almeno dodici Peribea e otto Eurimedonte»[274]; è certo preferibile mantenersi prudenti, specie in casi, come questo, di compresenza di versioni genealogiche discordanti tra loro, ma nell'ottica della presente ricerca

[269] Su cui si veda Cerri 2002a.

[270] Cf. Perceau 2002, 29s. Sul principio di verosimiglianza che guida tutti gli *storytellings* epici, cf. Minchin 2001, 203-223.

[271] Ad *Od.* VII 54, a proposito di Arete, si dice che ella ha gli stessi τοκήων del marito: tra gli studiosi, alcuni hanno sostenuto che l'impiego di questo termine non crei difficoltà, perché potrebbe avere valore generico e indicare semplicemente che entrambi i regnanti provengono dai medesimi antenati, cf. Shewan 1925, 145s. e Scott 1939, 374 e da ultimo Stanford I 322; *contra*, invece, Hainsworth 2002, 232, che preferisce rifarsi alla testimonianza degli scoli **BPQTVind** al passo, testimoni del fatto che Esiodo (fr. 222 M.-W.) intendesse re e regina come fratelli.

[272] La genealogia è ripetuta in *schol.* **P** *Od.* VII 56.

[273] Hainsworth 2002, 232.

[274] *Ibid.* Se, del resto, anche il *Catalogo delle donne* doveva avere una propria versione della stirpe di Alcinoo e Arete (cf. il fr. 222 M.-W., dove si sostiene che i due fossero fratelli), diventa ancora più plausibile che dietro ai regnanti feaci vi fosse una vera e propria tradizione mitica.

resta indubbio il ruolo dinastico fondativo che il dio marino ricopre in entrambe le versioni, chiaro segnale dell'importanza culturale che Poseidone doveva ricoprire per un popolo marittimo come quello dei Feaci. Il dio Poseidone, in conclusione, si dimostra essere una presenza forte e precisa nella *Nekyia*, sia per quanto riguarda il pubblico interno, feace, che tale *Nekyia* ascolta, sia per ciò che concerne i personaggi – essenzialmente eolidi – che nella *Nekyia* agiscono, con un'insistenza che può forse non dirsi casuale[275].

Limitatamente alla presenza eolide nel catalogo, quindi, si può affermare che la scelta di questa stirpe a discapito di altre dimostri forti legami di senso con il contesto narrativo, sia perché potenzialmente collegabile ad Odisseo, protagonista degli incontri e narratore di essi, sia perché non priva di punti in comune con il pubblico interno, ovvero i Feaci.

Eroine beotiche

Antiope

Od. XI 260-265

τὴν δὲ μέτ᾽ Ἀντιόπην ἴδον, Ἀσωποῖο θύγατρα,
ἣ δὴ καὶ Διὸς εὔχετ᾽ ἐν ἀγκοίνῃσιν ἰαῦσαι,
καί ῥ᾽ ἔτεκεν δύο παῖδ᾽, Ἀμφίονά τε Ζῆθόν τε,
οἳ πρῶτοι Θήβης ἕδος ἔκτισαν ἑπταπύλοιο
πύργωσάν τ᾽, ἐπεὶ οὐ μὲν ἀπύργωτόν γ᾽ ἐδύναντο
ναιέμεν εὐρύχορον Θήβην, κρατερώ περ ἐόντε.

Dopo l'incontro con Tiro, decisivo, come si è visto, per impostare il 'marchio' del catalogo, si apre una 'parentesi' che si può ben definire tebano-beotica. Suggerito con buone probabilità dalla menzione dell'importante stirpe eolide, che aveva la sua culla di origine proprio in Beozia, questo approfondimento tebano

[275] Anche Hurst (1988, 10-19) rileva la forte presenza di Poseidone all'interno del catalogo delle eroine e la mette in relazione con la società feace, ma l'interpretazione complessiva risulta del tutto differente, e non esente da bizzarria; secondo lo studioso, infatti, il racconto di Odisseo metterebbe in evidenza l'inferiorità di Poseidone rispetto a Zeus e contribuirebbe quindi, in maniera molto sottile, a lanciare ai Feaci un preciso messaggio oratorio: «vous êtes de la lignée de mon adversaire (…); ramenez-moi à Ithaque et vous agirez dans le sens d'un dieu plus fort que Poséidon (…)» (15).

offerto dalle quattro eroine che seguono (Antiope, Alcmena, Megara ed Epicasta) sembra quasi voler delineare un quadro esaustivo e tradizionale delle principali leggende che ruotavano attorno ad un centro che, visto il fiorire della sua mitologia, doveva rappresentare un punto di riferimento culturale e storico imprescindibile per i Greci di epoca arcaica. Le leggende presupposte dalle quattro eroine, infatti, come si vedrà, rappresentano proprio i momenti salienti del mito tebano e sono materia conosciutissima e celebratissima, impossibile da ignorare all'interno di un catalogo mitico che voglia prendere in considerazione la regione beotica. Tra l'altro, degno di interesse sarà anche vedere come queste quattro figure, e soprattutto i loro figli e padri, si siano spesso rapportate in maniera conflittuale o perlomeno dialettica rispetto ai membri della stirpe eolide, con cui condividevano parte del territorio.

La prima di esse è Antiope: della sua storia – che è immaginata, allo stesso modo di Tiro, come narrata dall'eroina stessa in un dialogo con Odisseo (cf. εὔχετ᾽ al v. 261) – sono citati alcuni particolari salienti, la discendenza paterna dal fiume Asopo, l'unione con Zeus, i due figli Anfione e Zeto e la loro fondazione e fortificazione della città di Tebe. La paternità fluviale di Antiope è nelle fonti mitografiche alternativa a quella di Nitteo, re di Tebe[276], alla quale però non si contrappone in maniera forte, dal momento che entrambe – l'Asopo è fiume beotico – vanno nella direzione di una netta collocazione beotica del personaggio[277].

Analizzando il passo omerico in chiave etnico-geografica, giova notare come, all'interno della tradizione mitografica, un popolo specifico venga più volte e in modi tra loro diversi presentato come ostile alla stirpe e alla città di Antiope, ovvero il popolo dei Flegi. La *Biblioteca* dello pseudo-Apollodoro (*l.c.*) tramanda infatti che i due fratelli Nitteo e Lico, ovvero il padre e lo zio di Antiope secondo questa versione della storia, si trovavano a Tebe dopo essere fuggiti dall'Eubea a

[276] Antiope è figlia del fiume Asopo secondo Asius fr. 1 B. e A.R. I 735, mentre è figlia di Nitteo nella tragedia euripidea dell'*Antiope* (cf. frr. 179-227 K.), Apollod. III 5, 5, *schol.* A.R. IV 1090, Hyg. *Fab.* 7 e 8. Le fonti successive ad Omero forniscono anche ulteriori particolari della vicenda: l'eroina sarebbe stata cacciata dal padre Nitteo a causa della sua unione con Zeus, si sarebbe rifugiata a Sicione presso Epopeo, poi sarebbe stata ricondotta a Tebe dal fratello del padre, Lico, per poi fuggire dalla città e ritrovare finalmente i due figli che era stata costretta ad abbandonare; Anfione e Zeto, quindi, avrebbero dato a Lico la morte e poi edificato le mura della città; cf. anche Nic. Dam. *FGrHist.* 90 F 7, Paus. I 38, 9, II 6, 2s.

[277] Cf. anche il fr. 181 M.-W. del *Catalogo delle donne*, che così introduce l'ἠ οἵη relativo ad Antiope: ἠ οἵην Ὑρίη Βοιωτίη ἔτρεφε κούρην.

causa dell'omicidio di Flegia; Scarpi (1996, 554s.), nel suo commento al passo, sottolinea come tale riferimento all'Eubea gli sembri piuttosto fuori luogo nel medesimo contesto di Flegia, il quale era per tradizione detto re di Orcomeno: lo studioso avanza pertanto l'ipotesi o che vi sia stata una corruzione testuale, oppure che Eubea fosse anche il nome di una località beotica; non va comunque dimenticato quanto sostenuto da diversi studiosi a proposito della κοινή "pan-beotica" e dello stretto contatto che Eubea e Beozia dovevano intrattenere nella cosiddetta età oscura[278]. Ad ogni modo, quello che importa, ai fini della presente analisi, è l'ostilità che sembra emergere tra Nitteo e Lico, da una parte, e Flegia e il suo popolo dall'altra. Ebbene, un'inimicizia di questo genere ricompare anche in una diversa fonte, differente anche per tradizione mitica, ovvero Pherecyd. *FGrHist*. 3 F 41b-e: la fortificazione della città di Tebe ad opera dei due figli di Antiope – dato evidenziato anche dal *récit* mitico della *Nekyia* – è motivata proprio dal timore che i Flegi, comandati dal re Eurimaco, possano devastarla, cosa che poi effettivamente accade alla morte dei due fratelli[279]. Sia nella generazione immediatamente anteriore a quella di Antiope, sia nella generazione immediatamente successiva, quella dei suoi figli, sembra pertanto essere sottolineato un forte contrasto etnico con siffatta popolazione.

I Flegi ed il loro eponimo Flegia sono un popolo che si può classificare come facente parte del gruppo etnico dei Minii[280], e quindi, in senso più largo, degli eolidi: essi sono legati in particolare alla città di Orcomeno da una parte[281] e alla regione tessalica dall'altra, molto probabilmente perché Beozia e Tessaglia erano considerate in epoca pre-arcaica come un'unica entità[282]. Le fonti mitiche tramandano su di loro, oltre alle informazioni di tipo geografico ed etnico, aneddoti che ne mostrano le tradizionali caratteristiche di empietà, come la distruzione del tempio di Apollo a Pilo – si noti, territorio eolide – e di bellicosità (già in *Il.* XIII 302 sono definiti infatti Φλεγύας μεγαλήτορας)[283]. Anche dalla

---

[278] Cf. Sergent 1994, 365-384.

[279] Il fr. 41b è ricavato proprio dallo scolio **MV** al v. 264 della *Nekyia*, dunque messo esplicitamente in connessione con la menzione odissiaca delle mura di Tebe. La stessa notizia è ripresa anche da Eust. *ad Il.* XIII 301 p. 933, 10-15.

[280] Cf. Kirsten 1941, 265s. e Kiechle 1963, 26s.

[281] È stato ipotizzato che la roccaforte dei Flegi fosse l'omerica città di Arne – oggi Gla – collocata appunto, secondo il catalogo delle navi, nel territorio controllato da Orcomeno, cf. Hope Simpson-Lazenby 1970, 38s.

[282] Cf. Nilsson 1932, 100-140.

[283] Cf. *h.Ap.* 278-280; Paus. IX 36, 3 e X 34, 2; Hsch. φ 587 S., *schol.* **T** *Il.* XIII 302, Eust. *ad Il*. XIII 301 p. 933, 10-15.

genealogia dell'eponimo eroe Flegia sembra emergere una matrice eolide e minia[284]: Pausania (IX 34-36) racconta infatti che in principio era Andreo, figlio del fiume Peneo, a governare il territorio di Orcomeno; ad Andreo successe poi il figlio Eteocle e, durante il regno di quest'ultimo, si stabilì nella regione anche Almo figlio di Sisifo eolide, al quale venne concessa una piccola parte di territorio. Alla morte di Eteocle senza eredi, però, tutto il regno passò nelle mani di Almo. Da Almo nacquero poi due figlie, Crise e Crisogeneia: la prima si unì ad Ares e partorì Flegia, che fondò, con altri fuoriusciti da Orcomeno, una città nelle immediate vicinanze, mentre la seconda figlia sposò Poseidone e gli generò Crise, continuatore del regno su Orcomeno e poi padre di Minia[285].

Per quanto riguarda invece i dettagli relativi all'attività fortificatrice dei due figli di Antiope, occorre soffermarsi un istante anche sul problema della cosiddetta doppia fondazione di Tebe. È necessario infatti specificare che dall'insieme delle fonti emergono due distinti momenti di fondazione per la città di Tebe, che Ferecide per primo sembra essersi sforzato di inserire all'interno di un'unica catena cronologica: l'uno è quello dell'edificazione delle mura ad opera dei due gemelli Anfione e Zeto, mentre l'altro è quello, su base oracolare, di Cadmo, giunto a Tebe in qualità di 'colono' dopo varie peregrinazioni. A tal proposito sono state avanzate differenti ipotesi; Vian (1963, 69-65), seguito in parte da Brillante[286] (1980, 330-333), pensa ad una fondazione ad opera di Cadmo e, in seguito, ad una fortificazione ulteriore ad opera di popolazioni beotiche, e non tebane, istallatesi momentaneamente al governo del paese. Berman (2004, 1-22), invece, sostiene che le due versioni corrispondano a due contesti esecutivi differenti, e quindi a due pubblici diversi, l'uno, quello legato alla fondazione 'autoctona' dei gemelli, composto dal popolo indigeno, che abitava la regione probabilmente già dall'epoca micenea, e l'altro, quello connesso alla fondazione in stile 'colonico' di Cadmo, successivo e installatosi *in loco* da regioni orientali[287]. Moggi e Osanna, infine (2010, 246-248), pensano ad una versione, quella dei gemelli, di stampo più locale e 'sponsorizzata' dai Beoti della Parasopiade, a fianco di una, quella di Cadmo, maggiormente diffusasi a livello panellenico e di origine più strettamente tebana. Il

---

[284] *Contra*, in favore di un'identità ionica dei Minii, solo tardivamente associati ad Eolo a causa del dialetto parlato in Beozia e Tessaglia, Nilsson 1932, 153-159.

[285] Cf. l'interpretazione in chiave trifunzionalista di questo brano offerta da Vian 1960, 213-224.

[286] Lo studioso italiano cita, a conferma del suo assunto secondo il quale il mito rispecchierebbe in maniera molto fedele gli avvenimenti storici, la presenza in Tebe, dimostrata dagli scavi archeologici, di due *Kadmeia*, cosa che confermerebbe la doppia fortificazione/fondazione della città attestata dalle fonti mitografiche.

[287] Cf. anche Hurst 2000, 63-81.

fatto che nell'*epos* omerico sia citata soltanto la prima delle due fondazioni – si noti, nella *Nekyia*, il πρῶτοι del v. 263 – potrebbe in effetti confermare tale ricostruzione e la maggiore antichità della vicenda di Anfione e Zeto[288], personaggi mitici, insieme alla loro madre, appartenenti al patrimonio delle popolazioni autoctone della regione, al pari del bellicoso popolo dei Flegi.

Un'ultima notazione è necessaria a proposito di Anfione e della punizione ultraterrena a cui – secondo il poema della *Miniade* – egli è sottoposto: il fr. 3 B. (=Paus. IX 5, 8-9) tramanda infatti che nell'Ade sono descritti come puniti Anfione e Tamiri, ma nessun'altra fonte sembra contenere un simile particolare. La punizione per ὕβρις, infatti, è tradizionalmente prerogativa della moglie di Anfione, ovvero Niobe; solo Pausania e Igino, in due modi differenti, narrano di un atto di superbia anche da parte del marito: il Periegeta, prima di accennare alla *Miniade*, spiega infatti che Anfione, insieme alla sposa Niobe, schernì Latona e i suoi figli, deridendola del fatto di aver avuto solo due figli, mentre il favolista latino (*fab.* 9) racconta che egli cercò di impadronirsi del tempio di Apollo. Apollodoro (III 5, 6) inoltre, nel raccontare il mito di Niobe, aggiunge, citando la poetessa Telesilla (*PMG* 721) che anche Anfione – qui presumibilmente il marito della colpevole, e non il figlio[289] – fu colpito dalle frecce di Apollo e Artemide. La colpa, dunque, sembra in tutti e tre i casi rivolta contro la sfera divina apollinea, ma dato il silenzio delle altre fonti, non se ne possono trarre ulteriori conclusioni[290]. La descrizione di un castigo per Anfione all'interno della *Miniade*, ad ogni modo, si può spiegare o pensando alla tradizionale ostilità tra la famiglia di lui e il popolo minio, a cui in qualche modo un poema intitolato *Miniade* doveva essere legato, oppure, in modo più generale, alla circolazione ed alla conoscenza di tradizioni epicoriche beotiche in ambiente orcomenio: se, infatti, come si può ipotizzare, il

[288] Eustazio (*ad Od.* XI 262 p. 1682, 50-60) sottolinea come in Omero non sia ancora presente il particolare della costruzione delle mura, da parte di Anfione, attraverso il suono della lira, in seguito divenuto tradizionale: nell'*epos*, del resto, non si trova accenno alcuno nemmeno alla complementarità dei due gemelli figli di Antiope, l'uno dedito alla vita contemplativa e l'altro a quella pratica. È probabile, infatti, che tale dicotomia sia stata sviluppata per la prima volta in ambito tragico, dall'*Antiope* euripidea, e poi da lì ripresa e trattata come allegoria da numerosi filosofi e mitografi successivi.

[289] Cf. Scarpi 1996, 556 e Bastianelli 2007, 29-31.

[290] Bastianelli (2007, 31), nell'affermare che «un'antichissima tradizione descriveva Anfione ugualmente reo di una qualche colpa contro gli dèi», cita a conferma anche un frammento della *Niobe* di Eschilo (154a R.), in cui al v. 12 si legge, in una frase di cui il soggetto è probabilmente un dio, μῆνιν τίνα φέρων Ἀμφίονι.

poema *Miniade* trattava di mitologia e vicende di carattere minio[291], esso poteva con buona probabilità contenere una versione mitica locale in cui un celebre nemico dei Flegi – e quindi più in generale dei Minii – veniva sottoposto a dura penitenza ultraterrena.

Alcmena

Od. XI 266-268

266 τὴν δὲ μετ᾽ Ἀλκμήνην ἴδον, Ἀμφιτρύωνος ἄκοιτιν,
ἥ ῥ᾽ Ἡρακλῆα θρασυμέμνονα θυμολέοντα
γείνατ᾽ ἐν ἀγκοίνῃσι Διὸς μεγάλοιο μιγεῖσα·

Il mito della terza eroina del catalogo, anch'essa celebre per la sua unione con un dio, è presentato per soli accenni e proprio per questo si può ben affermare che sia un racconto già ben delineato in tutti i suoi particolari fin dalla prima età arcaica[292]. Il matrimonio tra Alcmena e Anfitrione – si noti, ancora una volta, che lo sposalizio avviene tra un eroe e la figlia di uno zio paterno[293] – l'unione della donna con Zeus e il conseguente parto dei due gemelli, Eracle ed Ifito, compaiono infatti in tutto l'*epos* e la mitografia arcaici[294], e, soprattutto, sono inseriti anche in un altro segmento epico di stampo catalogico, ovvero quello che descrive le amanti di Zeus (*Il.* XIV 323s.).

---

[291] A questo proposito, si veda l'appendice di questo lavoro, dal titolo *Minii e Miniade*, *infra* pp. 311-319.

[292] Cf. Tsagarakis 2000, 88.

[293] Alceo, re di Tirinto, genera, insieme ad Astidamia, l'eroe Anfitrione il quale, in seguito alla guerra contro Pterelao ed i Teleboi di Tafo, prende in moglie la figlia del fratello del padre, Elettrione, re di Micene. Anfitrione uccide Elettrione in modo involontario e deve recarsi a Tebe per la purificazione, ottenuta da Creonte. La moglie Alcmena, però, pretende, prima di unirsi al marito, che quest'ultimo vendichi la morte dei fratelli di lei, ritornando in guerra contro i Teleboi. È proprio durante tale assenza che Zeus, invaghitosi di Alcmena, si unisce a lei. Anfitrione muore infine nella campagna di Tebe contro i Minii di Orcomeno, e Alcmena, ormai vedova, peregrina prima a Tirinto, poi ad Atene ed infine di nuovo a Tebe. Cf., per una visione d'insieme del mito, Grimal 1987, 34 e 49s. e **Tavola 4**.

[294] Cf., solo restando in ambito arcaico, *Il.* XIX 96-133, Hes. *Th.* 943s. (si noti in questo contesto, che pure è catalogico – si tratta dell'elenco delle donne mortali con cui si è unito Zeus – la maniera molto simile, sia sintatticamente che lessicalmente, di tratteggiare per soli accenni la vicenda mitica: Ἀλκμήνη δ᾽ ἄρ᾽ ἔτικτε βίην Ἡρακληείην / μιχθεῖσ᾽ ἐν φιλότητι Διὸς νεφεληγερέταο), frr. 135, 193 (*Catalogo delle donne*) e 248 e 249 (*Megalai Ehoiai*) M.-W., *Sc.* (*passim*), Pherecyd. *FGrHist.* 3 F 13b, Pi. *N.* 10, 13-17, *P.* 9, 84-88 e *I.* 7, 5-7.

La posizione di Alcmena all'interno di questo catalogo, preceduta dalla madre dei due fondatori di Tebe e seguita dalla figlia del re della medesima città, sembra voler presentare anche la madre di Eracle come un'eroina del *milieu* mitologico tebano. Il legame tra le vicende del ciclo di Eracle e la città di Tebe, ad ogni modo, non è univoco, dal momento che le avventure di Eracle diventano ben presto patrimonio collettivo di tutta la Grecia e il semidio è presente, con varianti ed adattamenti, in moltissimi miti locali di città anche discretamente lontane tra loro. All'interno di un simile panorama, ad ogni modo, bisogna notare come due centri in particolare – entrambi, significativamente, già fiorenti in epoca micenea – esaltino Eracle e si approprino delle vicende a lui connesse, ovvero da una parte l'Argolide, con Tirinto, patria di Euristeo e fulcro principale delle fatiche, e dall'altra appunto Tebe, città natale di Eracle e terra d'origine anche della sua sposa Megara[295]. Cercare la priorità o la predominanza di uno di questi due poli sull'altro non è operazione metodologicamente appropriata: entrambe le città, infatti, avranno parallelamente costruito intorno al celebre personaggio una peculiare rete di racconti, in un caso più incentrati sulle fatiche, e nell'altro maggiormente incentrati sul momento della nascita dell'eroe. Il fatto, ad ogni modo, che Tebe sia in effetti uno dei centri specificamente legati a questo eroe rende lecita l'ipotesi appena formulata, ovvero che Alcmena possa essere considerata, in questo catalogo di eroine, come una figura mitica beotica.

> I due epiteti con cui Eracle è connotato al v. 267, θρασυμέμνονα θυμολέοντα, sono rarissimi, e, in coppia, compaiono solo qui e in *Il.* V 639, anche in questo secondo caso in associazione a Eracle. Visto che nel passo iliadico il figlio di Alcmena è citato, dal figlio Tlepolemo, in un contesto di rievocazione della sua presa di Troia e della sua contesa con Laomedonte, è possibile dare ragione all'ipotesi avanzata da Heubeck (2004a, 282), il quale afferma che i due termini potrebbero «derivare da una composizione precedente a lui (*i.e.* Eracle) dedicata».

Megara

Od. XI 269s.

καὶ Μεγάρην, Κρείοντος ὑπερθύμοιο θύγατρα,
τὴν ἔχεν Ἀμφιτρύωνος υἱὸς μένος αἰὲν ἀτειρής.

[295] Cf. anche la tragedia euripidea dell'*Eracle*, ambientata appunto a Tebe.

Collegata all'eroina precedente da un semplice καὶ e privata – unica eccezione nel gruppo delle donne del passato – del consueto verbo introduttivo dalla radice **id-*, l'anima di Megara sembra dipendere, all'interno della successione catalogica, strettamente dall'*item* a lei precedente, ovvero dalla figura di Alcmena, con la quale forma una sorta di coppia, tutta incentrata sul personaggio di Eracle, di cui il primo elemento rappresenta la madre e il secondo, appunto, la moglie. Sempre nell'ambito dell'albero genealogico della famiglia regale tebana, infatti, Megara è la figlia di Creonte, che quest'ultimo decide di dare in sposa ad Eracle nel momento in cui l'eroe trionfa nella guerra che Tebe ingaggia contro i Minii[296]. La vicenda successiva, della pazzia di Eracle e della conseguente strage dei figli avuti da Megara, sembra nota già ad alcune fonti arcaiche diverse dall'*epos* omerico[297], ma nel passo odissiaco non sembra vi sia fatta allusione. Degno di nota resta comunque – pur nell'ambito di una citazione in definitiva cursoria rispetto a quella delle altre eroine – proprio il riferimento implicito alla lotta di Eracle contro il popolo di Orcomeno, premessa necessaria per le nozze di quest'ultimo con Megara, che va ad aggiungersi, sulla stessa linea, alla rivalità già precedentemente trattata tra Anfione e Zeto e il popolo eolide dei Flegi.

In effetti, a ben vedere, tale accenno ad una guerra tra Eracle e Orcomeno non rappresenta un fatto isolato, ma si inserisce all'interno di un più ampio quadro di forte rivalità tra Eracle, il padre di questi Anfitrione e in generale della loro famiglia e i popoli di matrice eolide che gravitavano intorno ad Orcomeno: se infatti lo *Scudo di Eracle* attribuito ad Esiodo ha come tema principale la guerra di Eracle contro Cicno, nipote di Pelia eolide, Anfitrione muore nel corso della celebre lotta ingaggiata dalla città di Tebe – coadiuvata da Eracle stesso – appunto contro Orcomeno[298], e tutti i fratelli di Nestore periscono durante l'incursione che Eracle porta a compimento contro la città di Pilo[299].

Epicasta

Od. XI 271-280

[296] Cf. Diod.Sic. IV 10 e Apollod. II 4, 11.

[297] Cf. Paus. IX 11, 2, che menziona una trattazione di questo mito da parte sia di Paniassi (= fr. 1 B.) sia di Stesicoro (*PMGF* 230) e, naturalmente, la tragedia euripidea dell'*Eracle*, la quale, benché non possa essere censita tra le occorrenze arcaiche del mito, testimonia comunque che esso dovesse essere comunque ben noto nell'Atene del V secolo a.C.

[298] Cf., *e.g.*, Apollod. II 4, 11.

[299] Cf. già *Il.* XI 690-695 ed Hes. frr. 33a, 23-36 e 35, 1-5 M.-W.

μητέρα τ᾽ Οἰδιπόδαο ἴδον, καλὴν Ἐπικάστην,
ἣ μέγα ἔργον ἔρεξεν ἀϊδρείῃσι νόοιο
γημαμένη ᾧ υἷϊ· ὁ δ᾽ ὃν πατέρ᾽ ἐξεναρίξας
γῆμεν· ἄφαρ δ᾽ ἀνάπυστα θεοὶ θέσαν ἀνθρώποισιν.
ἀλλ᾽ ὁ μὲν ἐν Θήβῃ πολυηράτῳ ἄλγεα πάσχων
Καδμείων ἤνασσε θεῶν ὀλοὰς διὰ βουλάς·
ἡ δ᾽ ἔβη εἰς Ἀΐδαο πυλάρταο κρατεροῖο,
ἁψαμένη βρόχον αἰπὺν ἀφ᾽ ὑψηλοῖο μελάθρου
ᾧ ἄχεϊ σχομένη· τῷ δ᾽ ἄλγεα κάλλιπ᾽ ὀπίσσω
πολλὰ μάλ᾽, ὅσσα τε μητρὸς ἐρινύες ἐκτελέουσι.

Dalla trattazione odissiaca del mito di Edipo ed Epicasta si può immediatamente dedurre che non doveva trattarsi che di una tra le diverse possibili versioni circolanti: il fatto che gli eventi siano descritti in modo così approfondito rispetto, ad esempio, alle vicende di Anfitrione e Alcmena, lascia infatti pensare che all'uditorio fossero necessarie alcune precisazioni per poter comprendere a quale filone della tradizione si stesse facendo riferimento[300]. La molteplicità delle varianti a proposito della storia del re di Tebe è del resto confermata dal variegato panorama delle fonti antiche, le quali presentano, già in età arcaica, differenze tra loro anche significative[301]. Da questo punto di vista, comunque, la tradizione riportata da *Iliade* e *Odissea* sembra presentarsi in modo piuttosto uniforme: l'unica altra citazione della prima parte della saga tebana, oltre a quella della *Nekyia*, è in *Il.* XXIII 677-680, dove viene ricordato che Eurialo, figlio di Mecisteo, partecipò a Tebe ai giochi funebri indetti in occasione della morte di Edipo[302]. I due passi, quello iliadico e quello odissiaco, concordano nel porre Edipo

[300] Cf. Burkert 1981, 31s. Anche per i due poemi epici *Edipodia* e *Tebaide*, infatti, in epoca arcaica sarà valso lo stesso principio orale di fluidità che va ipotizzato per l'*epos* omerico: segni di un simile stadio di indeterminatezza anche a proposito delle versioni del mito di Edipo non devono pertanto stupire.

[301] Cf. Condello 2009, XXXII.

[302] Eurialo viene a combattere a Troia nel medesimo contingente di Diomede, ma appartiene alla generazione di Tideo, perché figlio di un fratello di Adrasto (suocero appunto di Tideo, cf. Grimal 1987, 18). Risulta quindi plausibile che, in quanto più anziano, abbia assistito nella prima parte della sua vita alla morte di Edipo. Di lui si sa anche, coerentemente con quanto presentato dall'*epos*, che partecipò alla spedizione dei Sette e che fu anche tra i guerrieri scelti per la missione del vello d'oro: cf. Paus. II 20, 5, Apollod. I 9, 16 e III 7, 2. Santiago (1981, 21), rileva, nei dati forniti dall'*Iliade*, un'incompatibilità temporale: secondo lo studioso non è infatti possibile che a Troia sia presente un guerriero che ha assistito al funerale di Edipo se la guerra tra i figli di quest'ultimo è avvenuta nella generazione precedente alla spedizione per Elena. Non è però necessario classificare i riferimenti

come re di Tebe per tutta la sua esistenza[303]. La seconda parte della leggenda mitica del ciclo tebano, ovvero quella della guerra dei Sette, è anch'essa presente nell'*epos* omerico, di cui, tradizionalmente, rappresenta l'immediato antecedente in senso generazionale[304]: si racconta infatti, per esempio, che Tideo, padre di Diomede, vi prese parte a fianco di Polinice[305]. Un altro dato su cui i riferimenti omerici sembrano concordare è quello relativo ai figli della coppia incestuosa: se, infatti, in nessun passo contenente la menzione di Eteocle o Polinice viene specificato che essi siano figli di Epicasta ed Edipo, anche la narrazione della *Nekyia* sembra dare qualche segnale in questa stessa direzione: come fa notare già Pausania (IX 5, 10-11), infatti, l'uso di ἄφαρ al v. 274 sembrerebbe precludere la possibilità che madre e figlio abbiano prolungato il loro rapporto fino a generarne dei figli: benché vada sempre tenuta presente la caratura di indeterminatezza, soprattutto temporale, che il linguaggio mitico possiede, sembra azzardato ricusare *in toto* l'interpretazione e la comprensione linguistica di Pausania[306], al quale difficilmente sarà sfuggito il 'vero' senso di un'espressione greca[307]. Mentre tutte le altre eroine celebri per aver

---

come tra loro anacronistici – cosa che, tra l'altro, l'*epos* sembra ben tollerare –, se si pensa che anche Nestore partecipa alla guerra di Troia, pur essendo già vecchio, e che Edipo può benissimo aver vissuto così a lungo da assistere, ormai esautorato dal potere, alla contesa intercorsa tra i figli, come del resto sembra mostrare anche la *Tebaide*, ai frr. 2 e 3 B. e – secondo la ricostruzione di Gostoli 1983, 65-76 – la *Tebaide* di Stesicoro. Il re cieco che assiste impotente alla morte dei figli è inoltre raffigurato sul frontone del tempio etrusco di Telamone e narrato da Stazio nel suo poema dedicato alla guerra dei Sette, in XI 580-626.

[303] Gli scoli **BHQ** al v. 275 della *Nekyia* affermano inoltre che nemmeno l'autoaccecamento era noto ad Omero, cf. anche Burkert 1981, 34, Cingano 1992, 1-11, Mastronarde 1994, 22.

[304] Se ne veda l'esposizione ordinata e canonizzata all'interno del mito delle razze esiodeo, in Hes. *Op.* 161-165.

[305] Cf., *e.g.*, *Il.* IV 370-400, VI 222s.

[306] Cf. anche Moggi-Osanna 2010, 250s.

[307] Contrari a tale interpretazione, nel tentativo di uniformare i dati ormai tradizionali sulla vicenda di Edipo con quanto affermato da Omero, gli scoli **B** al v. 274: ἄφαρ] οὐκ εὐθέως· ἐπεὶ πῶς ἔσχε παῖδας; ἀλλ᾽ ἐξαίφνης, seguiti in epoca moderna da diversi studiosi (Wehrli 1957, 108-117, de Kock 1961, 7-28, Santiago 1981, 26). Tale significato non sembra però appropriato e si discosta dall'*usus* dell'*epos* omerico, dove generalmente l'avverbio marca un passaggio – solitamente immaginato come rapido – tra due stati l'uno successivo all'altro (si veda in particolare il suo impiego in *Od.* VIII 270, che per diversi aspetti – sia perché si trova all'interno di un *récit*, sia perché racconta una vicenda di amore fuori norma e la sua successiva scoperta – richiama quello della *Nekyia*). Cf. anche Ebeling 1885, 208, LSJ^{9} 287 e *DELG* 146, nonché Buck 1996, 48, Casadio 2002, 163 n.14. Differente è invece l'ipotesi avanzata da Tsitsibakou-Vasalos (1989, 60-88), secondo cui l'avverbio avrebbe semplicemente valore intensivo rispetto ad ἀνάπυστα; ἄφαρ, però, negli unici due casi omerici in cui acquista un simile senso (*Il.* XVII 417 e *Od.* II 169), è unito ad un'espressione

dato i natali a figli illustri sono citate, nel corso del catalogo, con immediati riferimenti a tale prole, di Epicasta è nominato solo il figlio-marito Edipo, e ciò rappresenterebbe un ulteriore indizio in favore di un'assenza, nella tradizione presupposta dalla *Nekyia*, di figli nati dal matrimonio incestuoso. Il fatto che l'*epos* omerico conosca i nomi di Eteocle e Polinice, quindi, non è di per sé significativo, anche e soprattutto perché è Pausania stesso a fornire l'epilogo di questa versione parallela: la stessa storia presupposta dall'*Odissea*, dice il Periegeta, è infatti raccontata anche nell'*Edipodia* (= fr. 2 B.), dove si narra che Edipo, dopo il suicidio della moglie-madre, si risposò con Eurigane, e fu da lei che ebbe i celebri quattro figli Eteocle, Polinice, Antigone ed Ismene[308]. I nomi dei due figli maschi di Edipo, quindi, erano stabilmente connessi con il ciclo mitico tebano in quanto protagonisti della discordia all'origine della spedizione dei Sette, ma non in tutte le tradizioni erano anche in relazione diretta con l'incesto e quindi con Giocasta.

Dopo la menzione per accenni del μέγα ἔργον compiuto da Epicasta[309], il *focus* si sposta su Edipo, il quale è detto aver ucciso il padre e sposato la madre.

> Il verbo impiegato per descrivere l'atto sanguinario del figlio contro il padre è ἐξεναρίζω: sulla base di un confronto con la versione offerta da Pisandro[310] (= *schol.* **MAB** E. *Ph.* 1760), dove viene esplicitamente affermato che Edipo predò la cintura e la spada di Laio (ἀποσπάσας τὸν ζωστῆρα καὶ τὸ ξίφος τοῦ Λαΐου) e che egli mostrò poi queste spoglie a Polibo come segno tangibile della propria vittoria, si potrebbe interpretare anche il verbo odissiaco ἐξεναρίζω come un riferimento alla spoliazione. Il verbo omerico, in effetti, si forma dalla stessa radice di ἔναρα, propriamente le armi sottratte al nemico abbattuto[311], e ha il significato di «spogliare» in diversi passi omerici, che sono però tutti ambientati in contesti chiaramente militari; il suo valore, ad ogni modo, può

---

comparativa, di cui appunto sottolinea l'intensità, cosa che invece non accade nel passo della *Nekyia*.

[308] Cf. *infra* p. 108.

[309] Bremmer (1988, 47) sostiene che nella presentazione della vicenda data dalla *Nekyia* sia particolarmente sottolineato il ruolo giocato nell'incesto da Epicasta, la sua scelta personale di regina; del resto, anche nel caso di Penelope l'*epos* mette in rilievo l'importanza che il parere della moglie del sovrano aveva nella scelta di un successore al trono. Cf. anche Delcourt 1981, 74.

[310] Incerta resta l'identificazione di tale Pisandro, che potrebbe essere il poeta epico Pisandro di Camiro, il poeta alessandrino Pisandro di Laranda oppure ancora un mitografo o un prosatore tardo; cf. Wilamowitz-Möllendorff 1900, 66 n. 1, il commento di Jacoby a *FGrHist* 16 F 10, Keydell 1937, 146s. e Bernabé 1996, 167. Il riassunto della vicenda fornito dallo scoliasta ha suscitato svariate interpretazioni, su cui cf. Bernabé 1996, 17s.; esso, in sostanza, sembra presentare punti in comune sia con l'*Edipodia* sia con i tragici ed è probabilmente il frutto di una contaminazione di più fonti.

[311] Cf. *DELG* 345.

anche essere più genericamente quello di «uccidere», specie in situazioni non belliche, come quella di *Od.* XXII 264 (l'unica altra occorrenza del verbo nell'*Odissea*, dopo quella della *Nekyia*)[312]. In mancanza di elementi più certi che qualifichino, nella descrizione odissiaca, lo scontro tra Edipo e Laio in senso specificamente bellico, quindi, una resa con «spogliare» resta arbitraria e così pure l'ipotesi che il cantore si stia riferendo ad una tradizione di duello aspro come quella descritta da Pisandro; ad ogni modo, seppur con prudenza, non va esclusa del tutto la possibilità che, con la scelta di un verbo a doppio significato, il cantore abbia voluto comunque lasciare aperta – in modo più o meno intenzionale – la suggestione di una versione differente della storia che forse il pubblico poteva conoscere[313].

Edipo, poi, resta sovrano di Tebe anche dopo la scoperta dell'incesto, θεῶν ὀλοὰς διὰ βουλὰς (v. 276); sotto questo aspetto, il *récit* odissiaco differisce essenzialmente non solo da quello fornito dai tragici (nell'*Antigone* sofoclea la morte segue immediatamente l'accecamento, nell'*Edipo a Colono* all'automutilazione segue l'esilio, e nelle *Fenicie* di Euripide l'eroe è relegato nei recessi del palazzo ed esautorato dal proprio potere), ma anche da quello della *Tebaide* (frr. 2 e 3 B.) e di Stesich. *PMGF* 222b[314]. Nel *p. Lille* 76a-c non è infatti chiaro dove si trovi esattamente Edipo né se sia morto o vivo[315], ma risulta comunque evidente che egli non è in possesso del potere su Tebe, che sembra piuttosto nelle mani della regina, molto probabilmente Giocasta[316]; anche nel secondo poema epico della trilogia tebana Edipo – probabilmente cieco, visto il verbo φράσθη al v. 5 del fr. 2[317] – è vivo e si trova verosimilmente ancora a Tebe, ma sembra o che stia subendo un tentativo di esautoramento da parte dei figli, che lui maledice per la loro sfrontatezza, o che sia già addirittura relegato in qualità di ἄγος in un luogo sacro e appartato. Sui motivi di questa sostanziale differenza si possono proporre alcune riflessioni. Sotto un certo aspetto, la vicenda di Edipo così come è narrata

[312] Cf. *ThGL* III 1280, Ebeling 1885, 429, e LSJ[9] 590.

[313] Cf. Condello 2009, 200.

[314] I due frr. del *Catalogo delle donne* esiodeo che nominano esplicitamente Edipo (192 e 193 M.-W.), invece, sembrano rifarsi alla medesima tradizione dell'*epos* omerico, e narrare della solenne morte con funerali di Edipo a Tebe.

[315] Gostoli (1983, 74-76) ipotizza che la versione di Stesicoro rappresenti l'antecedente mitico, per molti punti della leggenda, della rielaborazione teatrale delle *Fenicie* euripidee e che quindi anche nel poeta di Imera Edipo si trovasse relegato nel palazzo.

[316] Cf. Gostoli 1978, 22-27, seppur giustamente prudente, e, da ultimo, Neri 2008, 15 n. 9, con bibliografia.

[317] Cf. Mastronarde 1994, 22; *contra*, Cingano 2003, 55-76.

dall'*Odissea* può apparire come un mito di successione dinastica violenta: l'uccisione del padre, in un tale contesto, non sarebbe pertanto molto dissimile da quella che, per esempio, Zeus stesso ha operato nei confronti di Crono[318] e, benché foriera di nefaste conseguenze – gli ἄλγεα di *Od.* XI 279 ne sarebbero testimonianza – non necessiterebbe di alcuna forma di punizione o spodestamento, anche perché non ci sarebbe nessun parente prossimo disponibile a metterla in pratica, all'infuori di Edipo stesso[319]. La regina, incapace di sopportare su di sé la vergogna dell'incesto, si suicida, coerentemente con i valori di una società fondata sull'αἰδώς[320], ma il re ha su di sé anche la responsabilità oggettiva del comando e della gestione della città[321], dunque un esilio volontario sarebbe fuori luogo per la mentalità dell'*epos* omerico[322]. Inoltre, dal momento che Epicasta si è tolta la vita, l'incesto non è più in corso e viene quindi meno la tangibile condizione colpevole. L'analisi dell'espressione θεῶν ὀλοὰς διὰ βουλὰς, inoltre, permette di aggiungere un'ultima osservazione: nella produzione poetica arcaica il termine διὰ βουλὰς, quando usato in riferimento al volere divino, accompagna in tutti i casi la descrizione di grandi eventi mitici che rappresentano snodi fondamentali delle vicende cosmogoniche o teogoniche. In *Il.* XV 71 e *Od.* VIII 82 fa seguito alla narrazione della presa di Troia, in Hes. *Th.* 465 alla disfatta di Crono ad opera di

---

[318] Cf. Delcourt 1981, 84-87.

[319] Cf. Dodds 1951, 36 e Cingano 2003, 55-76.

[320] Il suicidio di Epicasta/Giocasta è del resto diffuso in molte tradizioni, cf. S. *Ant.* 53s. e *OT* 1237-1285, mentre Pisandro parla genericamente della morte della regina. Mastronarde (1994, 25s.), fa notare a tal proposito come sia proprio Euripide il primo a mantenere in vita la donna dopo la scoperta del crimine: in realtà, se è Giocasta la regina del poema del *p. Lille*, un significativo predecessore di Euripide sarebbe proprio Stesicoro, ma lo studioso americano si professa scettico in merito alla possibilità di chiarire il contesto e i protagonisti del fr. 222b, e dunque considera Euripide il primo autore che, con certezza, rifiuta la tradizione del suicidio di Giocasta. Sull'impiccagione come sistema consueto di suicidio femminile cf. Bremmer 1988, 52.

[321] P. Judet de la Combe, in una delle sue lezioni all'*EHESS* (a.a. 2009/2010), sottolinea come spesso la tragicità di un mito si concentri nel contrasto tra un personaggio femminile, teso alla discontinuità, e uno maschile, che tenta invece sempre di perseguire una continuità nei propri comportamenti: gli esempi possono essere in effetti numerosi, e alle coppie, citate dallo studioso, di Clitemnestra ed Agamennone e Medea e Giasone, si può certamente aggiungere quella di Epicasta ed Edipo.

[322] Da un punto di vista storico-evolutivo, benché sia sempre rischioso voler tracciare linee di sviluppo troppo nette, si può notare come, ad una fase di *epos* omerico in cui il re resta al potere nonostante tutto, faccia seguito prima una tradizione in cui sembrano essere i figli a volerlo esautorare e poi ancora, negli sviluppi teatrali, un *récit* in cui è Edipo stesso ad auto-allontanarsi dal governo.

Zeus[323], in *Th.* 572 e *Op.* 71 la creazione di Pandora, in *Th.* 653 il prelevamento dalle tenebre di Cotto, Gige e Briareo, in *Sc.* 318 la fabbricazione dello scudo di Eracle[324]; un uso leggermente variato dell'espressione si trova inoltre all'inizio dell'*Iliade* (I 5), dove pure designa il progetto divino di dare il via all'ira di Achille e quindi alle intere vicende del poema. L'impiego di tali vocaboli nel passo della *Nekyia*, quindi, sembra voler mettere in evidenza la profondità e la pervasività del piano divino che ha voluto la continuazione del regno di Edipo, e quindi, nello stesso tempo, la limitatezza delle scelte umane in rapporto alle decisioni divine.

Il fatto che Edipo continui a regnare sulla sua città anche dopo il suicidio della moglie-madre Epicasta, è del resto ben compatibile con le notizie, tra loro anche molto differenti, che tramandano di un secondo e anche di un terzo matrimonio del re[325]. A tal proposito, il panorama offerto dalle fonti è il seguente: l'*Edipodia* – come si è già visto – stando alla testimonianza di Paus. IX 5, 11, raccontava un secondo matrimonio con Eurigane, figlia di Iperfanto; la *Biblioteca* attribuita ad Apollodoro (III 5, 8), dopo aver raccontato la storia alla maniera di Sofocle, riporta l'opinione di «alcuni», non meglio specificati, secondo i quali Edipo avrebbe avuto i figli dalla seconda moglie Eurigane; le versioni tramandate da Pisandro (*FGrHist.* 16 F 10) e da Epimenide (*FGrHist.* 457 F 13) vedono Edipo, dopo l'accecamento, risposarsi e avere prole sempre da Eurigane. Voci differenti sono invece quella di Ferecide (*FGrHist.* 3 F 95 = *schol.* **MTAB** E. *Ph.* 53), il quale, nel suo consueto tentativo ordinatore, parla, dopo la prima moglie Giocasta – i cui due figli, i non noti altrove Frastore e Laonito, sarebbero morti contro i Minii[326] – di un

---

[323] Significativo, in questo passo, l'uso di Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς nonostante Zeus non sia ancora giunto al potere: l'espressione si rivela essere quindi tradizionale ed indicare la volontà, più che di Zeus come dio singolo e caratterizzato, di una divinità generica che tutto controlla e governa; cf. anche Colonna 1977, 89.

[324] In tutti i passi citati, ad eccezione di *Th.* 653, l'espressione compare nella medesima sede metrica, in fine di esametro, a conferma del suo *status* tradizionale.

[325] Cf. Bremmer 1988, 52 (il quale fa notare l'assenza nella lingua omerica di un termine per indicare il «vedovo», a conferma dell'inesistenza di una simile condizione sociale, e a maggior ragione per un sovrano) e Cingano 2003, 55-76.

[326] Sulla base anche di questa testimonianza, Robert (1915, 108-118) ha avanzato la celebre ipotesi che Edipo, secondo la parte più antica della tradizione, sia morto in battaglia contro i Minii (cf. anche Brillante 1980, 334s.). I punti essenziali della ricostruzione dello studioso sono, oltre alle parole di Ferecide, *Il.* XXIII 679, dove Robert interpreta δεδουπότος come «caduto in battaglia», ed Hes. *Op.* 162s., dove si parla di una guerra a Tebe μήλων ἕνεκ᾽ Οἰδιπόδαο, che egli legge come un episodio di razzia di bestiame che avrebbe opposto tebani e minii. Unendo i tre passi citati, quindi, lo studioso è giunto alla conclusione che il re di Tebe sia morto nella celebre guerra che ha opposto la sua città ad Orcomeno. Molti altri, dopo di lui, hanno sposato tale interpretazione, ma se ne veda la brillante confutazione operata da Cingano (1992, 1-11): il filologo compie innanzitutto un'analisi

secondo matrimonio con Eurigane, da cui sarebbero nati i figli noti alla tradizione, e poi, infine, di terze nozze con Astimedusa, figlia di Stenelo, e quella di Eustazio (*ad Il.* IV 377) e degli *schol.* **D** *Il.* IV 376 secondo cui il secondo matrimonio di Edipo fu con Astimedusa, la quale cercò di screditare i due figli, Eteocle e Polinice, avuti dalle nozze precedenti.

Le altre due mogli che in vario modo la tradizione attribuisce a Edipo sono quindi una Eurigane, figlia di Iperfanto, e l'altra, Astimedusa, figlia di Stenelo. Della prima di esse si tramanda anche, in accordo con una tradizione differente da quella edipica e attestata da *schol.* **HQV** *Od.* XI 326, di un matrimonio con Minia, da cui nascerebbero, tra gli altri, Climene, Orcomeno e le tre Miniadi[327], e si può quindi affermare che si tratti di un'eroina del *milieu* mitico minio. La seconda, invece, in quanto nipote di Perseo, appartiene alla stirpe argiva. Entrambe le eroine, quindi, provengono da tradizioni mitiche connesse con regioni e popoli adiacenti a Tebe e che con la città entrarono certamente in contatto; si può immaginare, dunque, che ciascuno dei due cicli mitici locali, quello minio e quello argivo, abbia voluto appropriarsi della vicenda di Edipo incorporandola nel bagaglio tradizionale epicorico[328], e lo abbia fatto raccontando di un matrimonio tra l'eroe in questione e una sposa 'autoctona'. Nell'*epos* omerico, che mirava, da una parte, al panellenismo, e dall'altra (nel micro-contesto della *Nekyia*), all'approfondimento della mitologia di area beotica, queste tradizioni peculiari non sono state mantenute, ma esse saranno comunque rimaste vitali a livello locale, per

---

lessicale del termine δεδουπότος, mostrando come non sempre significhi esclusivamente «caduto in battaglia» e come, in definitiva, sia il contesto a determinarne esattamente il senso, e del termine μῆλον, che può avere anche valore di «trono, potere», e quindi riferirsi alla guerra dei Sette, in secondo luogo, poi, a proposito di Ferecide, fa notare come non si parli di una morte di Edipo ma dei suoi figli e da ultimo giunge quindi alla conclusione che, in mancanza di ogni menzione diretta di una simile morte – è strano, per esempio, che nemmeno Pausania vi faccia riferimento – l'ipotesi di Robert resta senza conferme e non presenta quindi valore scientifico. Cf. anche, di recente, Condello 2009, 203.

[327] Cf. Grimal 1987, 453.

[328] In merito ad una possibile versione minia del mito edipico, oltre alla menzione ferecidea della guerra tra i figli di Edipo e i Minii (su cui Cingano 1992, 10s. a proposito del probabile utilizzo di fonti filo-orcomenie da parte del mitografo), occorre citare anche la testimonianza offerta da Nic. Dam. *FGrHist.* 90 F 8. Nel riassunto fornito dallo storico, che tocca solo la prima parte della leggenda di Edipo, fino al parricidio, si racconta infatti che Edipo incontrò Laio mentre si stava recando ad Orcomeno ἐπὶ ζήτησιν ἵππων. Altre peculiarità di questa versione sono la presenza di Giocasta sul carro insieme al marito (non toccata da Edipo) e la fuga di quest'ultimo, dopo il delitto, verso i monti circostanti. Secondo il commento di Jacoby da questi confusi dati si ricava un'impressione di antichità, ma non è possibile trarne alcuna ulteriore deduzione.

poi essere raccolte e tramandate da mitografi, periegeti ed altri autori di opere compilative.

> Da un punto di vista compositivo, infine, degno di nota è il fatto che Houlihan (1994) sottolinei, a ragione, il ruolo chiave che, nella vicenda mitica come nella presentazione in versi dell'*Odissea*, gioca il termine μητέρα, messo in evidenza anche dalla posizione, tipicamente di rilievo, a inizio esametro, laddove, nel caso delle altre eroine, veniva collocato il nome proprio[329]. Una simile scelta, inoltre, può essere anche messa in relazione con quanto afferma Minchin (2001, 97) a proposito del cantore di cataloghi che ama 'giocare' con il proprio pubblico: secondo la studiosa, infatti, un certo tasso di variazione nelle presentazioni degli *items* di un catalogo è dovuto anche al desiderio, da parte dell'esecutore, di sollecitare il pubblico e fornirgli, prima di pronunciare, per esempio, il nome del personaggio, qualche indizio dal quale egli possa provare, mentalmente, ad 'indovinarne' l'identità.

La regione beotica: riflessioni conclusive

Le quattro figure femminili sopra trattate si possono a buon diritto ritenere le eroine maggiormente rappresentative della città di Tebe e sono, miticamente parlando, poste anche in un certo ordine cronologico: Antiope, madre dei celebri eroi che elevano le mura della città, Alcmena e Megara, madre e sposa dell'eroe forse più celebre dell'intera mitologia greca, peculiarmente legato alle sue origini tebane, ed infine Epicasta, co-protagonista di uno dei cicli mitici più tragici e densi ambientato e radicato appunto a Tebe.

In tutti e quattro i casi, inoltre, le fonti mitografiche parallele o complementari al dettato omerico hanno evidenziato che spesso gli eroi legati, geograficamente, alla città di Tebe e, genealogicamente, alle quattro eroine menzionate, si trovarono in situazione di conflitto con le popolazioni di marca eolide che popolavano i dintorni (ricapitolando: il padre di Antiope e i suoi figli sono detti lottare contro le incursioni degli eolidi Flegi, Eracle entra più volte in conflitto aperto sia con Orcomeno e i Minii[330], sia con Pilo, territorio egualmente

[329] Un'affermazione in questo senso era già in Edwards 1980, 101 n. 47.

[330] La lotta dei Minii di Orcomeno contro Tebe rappresenta, nelle fonti antiche, un vero e proprio conflitto epocale che oppose i due centri più fiorenti della regione. L'antica leggenda, che, forse, viste le scoperte archeologiche di fortificazioni erette da Orcomeno contro Tebe risalenti già all'epoca micenea, affondava le sue radici in rivalità endemiche e antichissime interne alla regione tessalico-beotica (cf. anche Moggi-Osanna 2010, 422), sarà poi di certo stata ripresa ed ampliata,

eolide, mentre si racconta che i figli di Epicasta siano periti contro i Minii). Questo dato mitico sembra rimarcare la già nota conflittualità e la marcata dimensione regionalistica della zona beotico-tessalica, la quale, più che costituire un reame, doveva avere, fino all'epoca arcaica, l'aspetto di un insieme di forme federative tra tribù[331]. Sulla base di questi continui rivolgimenti etnico-politici, è ipotizzabile che anche la genealogia e le avventure mitiche fossero soggette a costante aggiornamento e rivisitazione a seconda delle esigenze contestuali, storiche, geografiche o di pubblico[332]. Ad ogni modo, quello che colpisce, nella selezione catalogica della *Nekyia*, è il fatto che nessun accenno esplicito a tali conflitti intra-beotici e specialmente eolico-tebani venga mai dichiarato e che, anzi, eroine eolidi ed eroine tebane siano affiancate le une alle altre in un susseguirsi di pacifici incontri ultraterreni, forse in una voluta ottica di concordia. Rispetto alla testimonianza più affine all'elenco di eroine della *Nekyia*, tra l'altro, ovvero al *Catalogo delle donne*, questa sistemazione apparentemente 'pacifica' è ancor più evidente: se nell'opera attribuita ad Esiodo ciascuna eroina pare collocata – per ciò che si può dedurre – in un esaustivo contesto genealogico e inserita e affiancata, nell'ordine, da una lista di sorelle, padri e congiunti che ha pretese di completezza[333], nella selezione operata dall'*Odissea* sono accoppiati e mescolati uno dopo l'altro personaggi non solo genealogicamente molto distanti tra loro, ma anche legati l'un l'altro da vincoli di tradizionale ostilità. Se si accettano le teorie avanzate da Nagy in merito al concetto della progressiva panellenizzazione dei poemi omerici, questa potrebbe essere una chiave interpretativa utile anche nel

---

prima in epoca arcaica, e poi anche in epoca tardo classica, in seguito al vario rinnovarsi delle rivalità; cf. Stier 1932, 2018-2020, Buck 1979, 60 e 87-100, Brillante 1980, 335-337, Cingano 1992, 3, Sergent 1994 e 1997, Larson 2000, 200 e n. 33 (a proposito specificamente del conflitto tra Eracle e la famiglia regnante pilia). Per quanto riguarda le fonti antiche della vicenda, cf., *e.g.*, E. *HF* 50, 220, 560; Theoc. 16, 104 e scoli (a commento del passo, per esempio, Gow 1965, 323 sottolinea come il riferimento teocriteo alla guerra mitica tra le due città fosse quanto mai appropriato in un momento in cui i Tebani avevano appena saccheggiato e devastato Orcomeno, come era accaduto appunto nel 364 a.C.); Str. IX 2, 40; Paus. IX 25, 4; 26, 1; 37, 1-5; *schol.* Pi. *O.* 14, 2. Sul ruolo fondamentale giocato nella tradizione dalla rivalità di Tebe e Orcomeno cf. da ultima Cozzoli (2007, 69-75), la quale inserisce in tale contrasto anche l'opposizione tra le due figure profetiche di Tiresia, prettamente legato a Tebe, e Melampo, di origine minia.

[331] Cf. Sergent 1994, 365-384, Snodgrass 1996, 211s., Gehrke 1996, 981s. e Buck 1996, 880-883 (il quale parla di «combattimenti endemici» tra le popolazioni residenti in Beozia).

[332] Cf. Fowler 1998, 3.

[333] Si vedano a titolo di esempio i frr. 10-49 M.-W. che coprono, pur nella loro lacunosità, quasi tutta la stirpe eolide.

nostro caso[334]. Se tra i vari sistemi con cui i diversi cantori costruirono progressivamente una sintesi panellenica di tradizioni mitiche (eliminazione di particolari mitici comprensibili solo a ristretti gruppi, scelta di versioni molto note, meno riferimenti possibili a varianti mitiche contrastanti, e via dicendo) c'era, infatti, anche la riconciliazione di tradizioni legate a parti tra loro in conflitto, l'operazione compiuta con i miti beotici ed eolidi nella *Nekyia* potrebbe armonizzarsi proprio con un processo pacificatore di questo tipo.

Un ulteriore passo avanti può poi essere fatto: la concordia interna alla stirpe eolide e il silenzio in merito agli eolidi argivi, elementi sottolineati al termine del precedente capitolo, potrebbero contemplare infatti una spiegazione generica che comprende anche il discorso sulla pacificazione intra-beotica appena avanzato. Il disinteresse per Argo, a ben vedere, si spiegherebbe bene in un'ottica politica che ci tenesse a rimarcare, da un lato, una situazione di concordia in area beotica, e, dall'altro, proprio in virtù di questo, a dimostrare una certa forma di indifferenza per la regione argiva. La notizia di Pausania (IX 9, 2) che, nel raccontare la guerra mitica di Argo contro Tebe spiega che quest'ultima fu aiutata, in un momento di temporanea concordia anti-argiva, proprio da contingenti flegi, e quindi di stirpe eolide, potrebbe rappresentare un indizio utile al nostro ragionamento e mostrare come, sotto un certo punto di vista, le due spinte finora rintracciate, verso la concordia beotica e verso l'omissione di Argo, potrebbero conciliarsi.

Per citare le parole di una studiosa in chiave etnico-sociale, ci sono infatti due modi per impiegare la vicenda mitica: «first, it can be taken as telling us something about the past that it purports to describe; second, its historicity can be placed solely within the present, that is, within the period in which it was actually fixed»[335]. Non bisogna mai dimenticare che il mito ebbe sempre un fondamentale ruolo di legittimazione e interpretazione delle circostanze storiche della contemporaneità[336]; visto che i Greci, soprattutto di epoca arcaica, percepivano il valore sociale e storico del *récit* mitico, lo potevano a buon diritto riusare come paradigma, appunto, politico-sociale, anche nella loro contemporaneità[337] e, pertanto, durante il processo di formazione della *Nekyia*, potrebbe aver agito, più

---

[334] Cf. Nagy 1990, 52-81.

[335] Finkelberg 2005, 10.

[336] Cf. anche Càssola 1953, 279.

[337] La Krauskopf (2000, 291-315) ha sottolineato, per esempio, l'impiego in chiave anti-tebana, nell'Atene del VI e V sec. a.C., di immagini vascolari riguardanti il conflitto dei Sette; allo stesso modo Cingano (2002, 61) richiama Hdt. IX 27, 3 per l'uso politico e propagandistico da parte degli Ateniesi del mito tebano e si chiede anche quale fosse il peso, in quel periodo, dell'alleanza tra Argo ed Atene in chiave anti-spartana.

di altre, una spinta alla sottolineatura della solidarietà intra-beotica in una voluta chiave anti-argiva.

Eroine cretesi

Fedra

Od. XI 321
321 Φαίδρην τε Πρόκριν τε ἴδον καλήν τ᾽ Ἀριάδνην

Al v. 321 della *Nekyia* si apre un più serrato catalogo di tre eroine ravvicinate, delle quali le prime due sono semplicemente citate per nome, mentre la terza riceve una più dettagliata trattazione. Questo segmento è stato sempre considerato dalla critica come un *excerptum* di mitologia attica[338], e, di conseguenza, è stato spesso etichettato come un'«interpolazione pisistratea filo-ateniese»[339]. Prima di esprimere un giudizio complessivo in merito a questa classificazione di natura analitica, ad ogni modo, è necessario un approfondimento sulle origini e i caratteri delle vicende che riguardano le tre donne elencate, per comprendere se davvero vi si possano rintracciare irrudicibili elementi di sicura matrice ateniese.

Nella mitologia di età classica ed ellenistica, Fedra è unanimamente tramandata come una delle figlie di Pasifae e Minosse, re di Creta[340]; il suo mito, però, è legato, come è noto, anche alle vicende trezenie ed ateniesi di Teseo e del figlio di questi, Ippolito: Fedra, moglie di Teseo, si sarebbe invaghita del suo figliastro, Ippolito, che il re di Atene aveva avuto dall'unione con un'Amazzone; si sarebbe quindi recata a Trezene, presso Ippolito, per convincerlo ad amarla e, rifiutata, avrebbe calunniato il giovane presso Teseo, costringendo quest'ultimo a chiedere a Poseidone di provocare la morte del ragazzo. Una volta scoperto

[338] Cf., *e.g.*, Stanford I 391.
[339] La prima parola in merito è quella di Wilamowitz-Möllendorff (1884, 149), il quale si appoggiava alla presenza della forma attica del genitivo del nome di Dioniso al v. 325 e al fatto che – secondo lo studioso – tali eroine, di cui non sono celebri le discendenze, contrariamente ai casi precedenti, sono note al mito solo a partire dal VI sec. a.C., e soprattutto in Atene.
[340] Per Minosse in Omero, cf. *Il.* XIII 450, *Od.* XVII 523 e XIX 178: la storia di Minosse e del suo regno di Creta è un dato mitico stabile e antico.

l'inganno, infine, Fedra si sarebbe data la morte[341]. Questa sembra essere stata la versione più antica della vicenda, anteriore alla rilettura offerta dal secondo *Ippolito* euripideo, dove invece Fedra appare, grazie all'inserzione della figura della nutrice, meno responsabile; si può quindi ipotizzare – benché nel passo omerico manchi ogni specificazione – che essa fosse anche quella presupposta dal cantore di *Od.* XI. Come Fedra sia andata in sposa al sovrano di Atene, è raccontato da Diodoro Siculo (IV 62), il quale narra di un'alleanza tra Deucalione, figlio di Minosse succedutogli sul trono di Creta, e Atene, suggellata dalle nozze appunto della sorella di lui, Fedra, con il re degli Ateniesi Teseo. Il mito cretese, in effetti, appare costellato di riferimenti ad Atene, ora conflittuali ora amichevoli – si pensi alla storia del Minotauro e a tutte le sue premesse e conseguenze – e alcuni studiosi hanno avanzato l'ipotesi che ciò possa riflettere dinamiche di alleanze e contatti risalenti all'età del bronzo[342]; in questa sede, però, in mancanza di ulteriori specificazioni sul mito di Fedra sia da parte del testo omerico sia da parte di qualunque altra fonte di epoca arcaica, ci si limiterà semplicemente a sottolineare la diffusione di tale mito soprattutto in tre zone geografiche: Creta, appunto, la città di Trezene e infine – forse però in maniera secondaria – la città di Atene.

> Secondo diversi studiosi del mito di Ippolito, Trezene sarebbe stato il luogo di prima origine, elaborazione e diffusione delle vicende: Teseo stesso, in effetti, stando alla testimonianza plutarchea (*Th.* 4), nascerebbe proprio lì – secondo la popolazione locale non generato da padre mortale (Egeo), ma dalla divinità più venerata *in loco*, ovvero Poseidone – e, dal punto di vista religioso, ci sono evidenze di un culto di Ippolito a Trezene molto sviluppato e sentito[343], con una sua ritualità ben precisa, che potrebbe aver fornito lo spunto per l'elaborazione della storia mitica[344]. Il nucleo strettamente locale di queste vicende – che deve essere alla base dell'accenno, contenuto del *Carmen Naupactium*[345], alla resurrezione di Ippolito ad opera di Asclepio – sarebbe stato poi trasferito ad Atene nel VI secolo a.C. e lì avrebbe conosciuto diffusione e

[341] Cf. ad es. Diod.Sic. IV 62, Apollod. *Ep.* 1, 18 e Hyg. *Fab.* 47. Anche gli scoli al passo odissiaco, nel commentare la menzione di Fedra, riportano la versione 'della Fedra colpevole' della vicenda, e citano Asclep. Tragil. *FGrHist* 12 F 28. Testimoni affini alla trattazione euripidea del mito sono invece gli scoli a Lyc. 1329.

[342] Cf. Webster 1966, 22-26 e Kirk 1977, 158-160.

[343] Cf. la testimonianza di Pausania (II 32, 1-10), con il commento archeologico di Musti-Torelli 1986, 320s.

[344] Cf. Herter 1973, 1183-1185, e Barrett 1964, 1-10.

[345] Cf. frr. 10 e 11 B. = Apollod. III 10, 3 e Phld. *Piet.* p. 52 Gomperz.

celebrità[346]. Una conferma della percezione di forte arcaicità del culto trezenio di Ippolito da parte dei Greci verrebbe anche dall'affermazione di Pausania (II 32, 1) a proposito della fondazione di esso da parte di Diomede[347], fondazione, del resto, coerente con l'appartenenza di Trezene al regno argivo testimoniata da *Il.* II 561[348]. Tale insieme di speculazioni e di cronologie non può però essere sostenuto con il riferimento ad informazioni certe, e quindi, in conclusione, va segnalato semplicemente, con prudenza – sulla scorta di Calame (1996b, 397s.) – che nel mito di Teseo, in effetti, non vi è nulla di specificamente ateniese prima del VI sec. a.C[349].

Procri

L'eroina seguente è Procri, figlia del re di Atene Eretteo e sposa di Cefalo, a sua volta figlio di Deione, prole di Eolo[350]; anche lei, come Fedra, entra in relazione, nel corso della sua vicenda mitica, con il mondo cretese, perché, in seguito ad una prima lite con il marito a causa della sua gelosia, trova rifugio a Creta, presso Minosse, che ella guarisce dalla maledizione provocata da Pasifae: la moglie di Minosse lo aveva infatti condannato ad uccidere tutte le donne con cui si fosse unito e grazie all'intervento di Procri egli torna finalmente alla normalità[351]. La morte di Procri è poi tradizionalmente connessa con il tema della gelosia tra sposi, perché si narra che Cefalo l'avrebbe accidentalmente uccisa in una battuta di caccia a cui lei stava assistendo di nascosto per controllare se egli la tradiva[352]. Anche del mito di Procri, come per Fedra, non esistono versioni dettagliate di epoca arcaica, ma sappiamo che era almeno citata da Esiodo, che forniva un'etimologia del nome (fr. 332 M.-W., collocato dagli editori nella sezione dei frammenti *incertae sedis*). Le vicende successive alla sua morte, invece, dovevano essere oggetto di un poema della saga tebana – forse gli *Epigoni* – perché Cefalo, in esilio a Tebe per via dell'omicidio della sposa, avrebbe contribuito all'uccisione della volpe teumesia grazie al cane da caccia prodigioso che aveva avuto in eredità proprio dalla moglie

[346] Cf., di recente, Aloni 2003, 2 e soprattutto 10-12.
[347] Halleran (1995, 21-24) parla a questo proposito di «pre-doricità».
[348] Cf. Hope Simpson-Lazenby 1970, 62 e Musti-Torelli 1986, 321.
[349] Cf. anche Kearns 1989, 117-119, 169 e Bettalli 2003, 95-99.
[350] Cf. **Tavola 1**.
[351] La parentesi di Procri a Creta è narrata da Apollod. III 15, 1 e Hyg. *Fab.* 189.
[352] Sulla morte dell'eroina come nefasta conclusione di un'eccessiva gelosia le fonti – che pure non sono numerose – sono tutte concordi: cf. *schol.* **V** *Od.* XI 321 (i quali citano Pherecyd. *FGrHist.* 3 F 34), Eust. *ad Od.* XI 320 p. 1688, 20-30.

defunta[353]. L'ambientazione di questo risvolto della storia a Tebe, del resto, non stupisce se si pensa che Cefalo appartiene pienamente alla stirpe eolide che tanta parte ha, come si è visto, nella mitologia di area beotica e tessalica. Quello che interessa sottolineare, a proposito di Procri, ai fini della presente analisi però – oltre al fatto che l'eroina condivide con la precedente sia il legame con Atene che quello con Creta – è che ella, in quanto moglie di Cefalo, può essere messa in relazione dinastica, anche se non diretta, con Laerte ed Odisseo: è già stato notato, infatti, che Laerte è tradizionalmente detto figlio di Arcisio, nato a sua volta da Cefalo; tale nascita non è, a dire il vero, riconducibile a Procri, perché la leggenda parlava di un incontro di Cefalo con un'orsa e da lì della nascita del piccolo[354], ma il legame amoroso tra Procri e Cefalo era comunque un dato di fatto mitico (cf. anche **Tavola 11**)[355].

Arianna

Od. XI 322-325

κούρην Μίνωος ὀλοόφρονος, ἥν ποτε Θησεὺς
ἐκ Κρήτης ἐς γουνὸν Ἀθηνάων ἱεράων
ἦγε μέν, οὐδ᾽ ἀπόνητο· πάρος δέ μιν Ἄρτεμις ἔκτα
Δίῃ ἐν ἀμφιρύτῃ Διονύσου μαρτυρίῃσι.

La trattazione odissiaca del mito di Arianna pone numerosi e complessi problemi interpretativi. Le informazioni che sembra di poter trarre dall'allusione della *Nekyia* sono le seguenti: Arianna è la figlia del re di Creta Minosse (dato condiviso da tutte le fonti mitiche[356]), Teseo avrebbe voluto condurla – si presume come sua sposa – dalla sua patria ad Atene, ma non poté godere della sua compagnia [357] perché Artemide uccise la fanciulla sull'isola di Dia, per

[353] Cf. *Epigoni* fr. °5 B. (= *Suid.* τ 429 A.) e Paus. IX 19, 1.

[354] Cf. *schol.* **H** *Od.* XXIV 270.

[355] Paus. I 37, 6, inoltre, considera Cefalo l'eroe eponimo nonché il primo abitatore dell'isola di Cefallenia, strettamente connessa dal punto di vista geografico e culturale proprio ad Itaca.

[356] Cf. già la citazione di Arianna a Cnosso in *Il.* XVIII 591s.

[357] I due passi omerici che contengono un uso affine del verbo ἀπονίναμαι, come già segnalato da Romani (2007, 8 n. 4), sono *Od.* XVI 120, in cui Odisseo non poté godersi il figlio Telemaco per via della partenza per Troia, e soprattutto XVII 293, dove l'espressione compare nella stessa forma e posizione metrica ed è ugualmente seguita da πάρος δέ: Odisseo allevò il cane Argo ma non ne godette; prima infatti partì per la guerra di Troia. Lo scolio **H** al v. 324 segnala la *varia lectio* ἐτέλεσεν (cioè, presumibilmente, ἐτέλεσσε) al posto di ἀπόνητο, preferita da alcuni (τινες).

'testimonianza' di Dioniso[358]. Molti dei tratti generali, come l'amore di Arianna e Teseo e la loro sosta sull'isola Dia[359], sono comuni alla grande maggioranza delle fonti, ma la morte per mano di Artemide e soprattutto il ruolo di delatore assegnato a Dioniso non si ritrovano in nessuna altra trattazione del mito e sono state oggetto delle più disparate ipotesi interpretative da parte dei moderni. Gli antichi, a dir la verità, pur coscienti dei problemi mitografici che il passo poneva, non lo misero mai in discussione ritenendolo, per così dire, 'spurio' (nozione, si tenga presente, impiegata in epoca alessandrina, ma quanto mai inopportuna oggi, alla luce delle ultime acquisizioni sulle tecniche di elaborazione, trasmissione e fruizione dell'*epos* arcaico). La spiegazione che ne dà il commento alessandrino, giuntoci per tramite degli scoli, risulta la seguente:

- Arianna è figlia di Minosse e sposa di Teseo, con il quale genera Demofonte e Acamante (che altrove sono detti figli della sorella Fedra): *schol.* **QV** al v. 321;
- Gli scoli **V** al v. 322 raccontano la storia come è nota alla maggior parte delle fonti e la attribuiscono a Ferecide (*FGrHist.* 3 F 148): Arianna aiuta Teseo ad uscire dal labirinto del Minotauro grazie allo stratagemma del gomitolo, gli suggerisce come neutralizzare il mostro, sacrificandone in seguito la chioma a Poseidone, quindi i due partono per Atene insieme agli altri prigionieri liberati, si fermano a Dia e lì Atena appare a Teseo ingiungendogli di lasciare Arianna e di ripartire subito; dopo l'abbandono Arianna riceve la visita prima di Afrodite che la rinfranca e poi di Dioniso, che si unisce a lei e le dona una corona d'oro che poi sarà assunta in cielo come costellazione. A

[358] Occorre segnalare, a proposito della resa di μαρτυρίησι, la proposta interpretativa avanzata da Romani 2007, la quale preferirebbe tradurlo – portando però come passi paralleli solo impieghi di epoca alessandrina o ancora più tarda – come un semplice «alla presenza di»: secondo la studiosa, infatti, la storia presupposta dalla *Nekyia* non presenterebbe variazione alcuna rispetto a quella tradizionale, ovvero quella in cui Dioniso sarebbe stato lo sposo di Arianna dopo l'abbandono da parte di Teseo. Come si vedrà in seguito, però, non è possibile condividere tale ipotesi per via della testimonianza contraria – in linea di principio fededegna – di tutta la critica antica al passo.

[359] La maggior parte delle fonti successive all'*Odissea* e i commenti antichi tendono ad assimilare questa isola a Nasso (cf. *e.g.*, *schol.* **QV** *Od.* XI 325, Eust. *ad Od.* XI 324 p. 1688, 43s., Diod.Sic. IV 61, 5), ma non mancano testimonianze che lasciano aperte diverse identificazioni con altre isole, più o meno vicine a Creta, come gli *schol.* Theoc. 2, 45s. e St.Byz. *s.v.* Δῖα (229, 1-8 Meineke); cf. anche Romani 2007, 8 n. 6. In questa sede, in mancanza di dettagli certi a proposito della Dia omerica, ci si limiterà a considerarla come una non meglio definita isola del mare Egeo. C. Calame mi fa notare, in questo contesto, come la scelta di un nome insulare generico come Dia possa essere stata suggerita anche dall'assonanza con il nome Dioniso, dal momento che entrambi si trovano in posizione di rilievo metrico, l'uno a inizio verso, l'altro dopo la cesura pentemimere.

questo finale, però, lo scolio aggiunge, legandolo con un δέ, che Arianna fu infine uccisa da Artemide per aver violato la propria verginità.

- Gli scoli **BQV** al v. 325, da ultimo, chiariscono la peculiarità della versione omerica, affermando che essa differisce da quella dei νεώτεροι: in Omero Dioniso testimonia contro Arianna (gli scoli usano i sinonimi καταμαρτυρία e κατηγορία per specificare il valore accusatorio del termine), colpevole di ἀσέβεια perché unitasi a Teseo nel bosco sacro oppure nel tempio del dio, mentre nelle altre versioni l'eroina, abbandonata da Teseo, si sposa con Dioniso[360].

Eustazio, invece, differisce da queste informazioni solo per alcuni particolari: l'ἀσέβεια di Arianna si sarebbe compiuta nel tempio αὐτῆς, e quindi, dato il contesto, presumibilmente nel tempio di Atena, e non di Dioniso, e la morte per mano di Artemide è spiegata anche in modo razionalizzato, perché, dopo aver riportato la storia della delazione di Dioniso, l'erudito ammette che si possa interpretare il fatto anche come una morte improvvisa, come accade altre volte quando il testo omerico parla di morte arrecata da Artemide. A conferma di ciò, il vescovo di Tessalonica aggiunge un caritatevole: οὐ γὰρ ἂν οὕτω ῥᾳδίως ὁ καλὸς Θησεὺς περιεῖδε τὴν εὐεργέτιν, quindi: «altrimenti il buon Teseo non avrebbe trascurato così facilmente la sua benefattrice».

Il commento degli eruditi antichi appare, in un caso problematico come quello di *Od.* XI 321-325, la prima e più preziosa fonte di informazioni: la critica aveva infatti accesso ad una pluralità di testi e tradizioni che per noi sono perdute e non vi è motivo di credere, *a priori*, ad un fraintendimento sistematico del dettato omerico, specie se si tratta di un semplice confronto di versioni mitiche. Difficile è, quindi, che negli scoli si ritrovino informazioni del tutto 'inventate', ma vi è comunque il rischio che, per spiegare il testo odissiaco, l'erudito antico abbia fatto ricorso a varianti in realtà molto più tardive; tutto ciò, però, che è presente nel commento, ma che non è ricavabile dal testo stesso, va per principio considerato proveniente da un'altra fonte e quindi non scartato come invenzione o speculazione[361].

---

[360] Se gli scoli, seguiti da Eustazio, marcano in modo così netto la distanza tra le due trattazioni del mito, e specificano che la differenza riguardava proprio il ruolo di Dioniso, difficile risulta concordare con l'ipotesi di Romani 2007 (cf. *supra* n. 358): anche se spesso essi tendono a spiegare un'allusione omerica con dati mitologici tardi (cf. il caso illustrato *infra*, n. 382), è difficile che gli scoli "mentano" a proposito di un confronto di versioni di cui dovevano certamente possedere più materiale rispetto a noi.

[361] Cf. Cerri, *Teti e Briareo*.

In merito allo specifico delle vicende di Arianna è necessario quindi, in primo luogo, seguire la critica alessandrina nel separare nettamente la versione omerica da quella degli altri poeti: nel *Ciclo*, in effetti, Arianna compare precisamente nei *Cypria*, ed è nominata da Nestore al momento della visita di Menelao a proposito della partenza per Troia (cf. Procl. *Chr.* 103, 20-23 A.). Anche Esiodo, sempre in epoca arcaica, tratta le vicende della figlia di Minosse: nella *Teogonia* (vv. 947-949), nel corso dell'elenco delle mortali che si unirono a divinità, cita il matrimonio tra Arianna e Dioniso e, inconsuetamente, la conseguente immortalità a lei concessa; nei frr. 147 (= Ath. XIII 557a) e 298 (= Plu. *Th.* 20) M.-W., invece, viene sottolineata l'infedeltà di Teseo, il quale avrebbe lasciato Arianna a causa dell'improvvisa passione per Egle, figlia di Panopeo. Le due testimonianze non sono, a ben vedere, in contraddizione tra loro: l'immagine complessiva che ne risulta, almeno a grandi linee, è quella più famosa, di un Teseo che abbandona l'infelice eroina e di un consolatorio sposalizio con il dio Dioniso. Severyns (1928, 281-283), del resto, ha dimostrato che con forte probabilità la versione attribuita dallo scolio odissiaco a Ferecide corrispondeva a quella dei *Cypria*, e di conseguenza il quadro delineato dalle fonti arcaiche – ad eccezione della *Nekyia* – a proposito del mito di Arianna risulta omogeneo: Teseo lascia la fanciulla a Dia, Dioniso la sposa[362]. Come già sembravano sottolineare gli eruditi antichi, la maggiore discrepanza tra i due filoni mitologici appare proprio in merito al ruolo del dio del vino, il quale nell'*Odissea* gioca la parte dell'antagonista, e non del salvatore di Arianna, come è invece in tutte le altre versioni, anche le più tarde, della storia.

Solo un esiguo gruppo di testimonianze presterebbe il fianco ad una visione più 'negativa' e astiosa del dio, presentato in qualità di amante geloso e tradito. Si tratta anzitutto di ciò che racconta Eratosth. *Cat.* 5, citando «l'autore di *Storie cretesi*», identificabile forse con Epimenide di Creta. In questa versione, a dire il vero non del tutto coerente dal punto di vista narrativo, prima si parla della corona d'oro posta tra le stelle al momento delle nozze di Arianna e Dioniso a Dia, e poi – a quanto pare in modo contrastivo, per mezzo del δέ[363] – si riporta invece l'opinione di Epimenide, il quale raccontava di un primo incontro di Dioniso e Arianna già a Creta, in cui egli le donava la corona per sedurla, e poi dell'impiego

[362] Alla medesima conclusione giunge Jouan 1966, 384-387.

[363] La particella δέ, in realtà, non è tramandata in modo unanime dai testimoni, ma è comunque da considerare il testo più probabile, anche in virtù della corrispondenza con l'*autem* dell'Arato latino e il *sed* degli scoli a Germanico, altri due testi che recano la medesima tradizione mitografico-astronomica; cf. Pàmias i Massana 2004, 94.

di tale corona da parte di Teseo per uscire dal labirinto; la corona sarebbe quindi stata posta in cielo al momento della sosta di Teseo e Arianna (il testo parla però genericamente di ἀμφότεροι) a Nasso, come σημεῖον τῆς αἱρέσεως[364], ovvero, come interpretano molti, in qualità di segno tangibile della scelta di Arianna per Teseo e quindi del tradimento della fanciulla nei confronti del dio[365].

Ora, benché sia azzardato connettere *in toto* la testimonianza di Eratostene con la versione odissiaca del mito – mancano infatti sufficienti dettagli in comune per poter ipotizzare un'unica e sicura vicenda – questo gruppo di fonti[366] è comunque utile perché offre il parallelo per un'immagine di Dioniso tradito che potrebbe adattarsi alla trattazione della *Nekyia*. Il fatto, inoltre, che sia attribuita ad un autore cretese, farebbe pensare ad una versione locale appunto, del mito, e tale 'marchio' cretese ben si adatterebbe anche alla citazione in *Od.* XI, visto che Arianna si trova fianco a fianco di altre due eroine con le quali condivide, oltre che i legami con Atene, la stretta relazione con Creta.

Alla luce di questo parallelo, dunque, anche la testimonianza degli scoli e di Eustazio acquista un nuovo senso: forse, infatti, la principale causa dell'ira di Dioniso e della sua «testimonianza» contro Arianna non sarà stata tanto l'unione all'interno del luogo sacro, quanto piuttosto l'unione di lei con un altro uomo, diverso dal dio medesimo. In questa prospettiva, infatti, si capisce meglio anche il fatto che scoli ed Eustazio divergano a proposito del patrocinio del tempio in cui si sarebbe consumato l'atto d'amore: non era questa l'informazione chiave per comprendere l'ira del dio, bensì quella relativa al compagno con cui tale ἀσέβεια veniva compiuta. Non è quindi necessario tacciare, come fa Casadio (1994, 131), Eustazio di pura e falsa speculazione: è possibile, infatti, che esistesse una versione della storia in cui i due mortali si univano in amore proprio – oltraggio nell'oltraggio – nel tempio o nel bosco sacro ad una divinità locale, ed è anche

---

[364] La breve frase relativa al «segno della scelta» manca però in uno dei manoscritti recanti la tradizione dei *Catasterismi*, cf. Pàmias i Massana 2004, 96.

[365] Cf., tra gli altri, Barrett 1964, 222s. (il quale cita, a conferma dell'immagine del Dioniso tradito, il v. 339 dell'*Ippolito* di Euripide, in cui Fedra descrive la sorella come sposa τάλαινα di Dioniso: secondo lo studioso, infatti, l'aggettivo andrebbe letto nel senso di «colpevole di tradimento», a differenza di quanto riteneva, per es., Marini 1932, 66), Privitera 1965, 206s., Colli 1978, 271s. (il quale addirittura vorrebbe mettere in relazione il termine σημεῖον con l'espressione omerica Διονύσου μαρτυρίῃσι), Casadio 1994, 138-148 e Pàmias i Massana 2004, 96. Un'esaustiva rassegna bibliografica del problema si trova in Romani 2007, 15.

[366] Al resoconto dei *Catasterismi* vanno aggiunte alcune altre fonti che, seppur non menzionando un tradimento vero e proprio di Arianna nei confronti di Dioniso, parlano della relazione amorosa, già agli esordi, di Dioniso e della figlia di Minosse: *schol.* Arat. 71 e 73 e Hyg. *Astr.* 2, 5, 1. Imerio (*Or.* 9, 59s.), fa riferimento ad un matrimonio di Dioniso e Arianna in una grotta cretese.

possibile che la *Nekyia* vi facesse riferimento[367], ma dal momento che il testo omerico parla semplicemente di Διονύσου μαρτυρίῃσι, è più prudente limitarsi a segnalare, in questa trattazione del mito, l'atteggiamento ostile di Dioniso, dovuto – questo, sì, certamente – al tradimento di Arianna con Teseo e alla loro unione nell'isola di Dia, come suggerito dai paralleli di impronta cretese[368]. Un ruolo più 'conflittuale' di Dioniso nei confronti di Teseo si potrebbe infine leggere anche nelle testimonianze di Apollod. *Ep.* 1, 8-10 e Paus. X 29, 3-4: in esse Arianna è descritta come rapita da Dioniso a Teseo, e quest'ultimo, nella versione della *Biblioteca*, ne rimane profondamente addolorato.

Da un punto di vista strettamente omerico, il ruolo di Artemide appare quello di una semplice esecutrice della vendetta di Dioniso, come mostrato appunto dalla gran parte delle testimonianze epiche di morte per mano della dea[369]; quando non diversamente specificato, infatti, l'*epos* omerico è solito impiegare l'immagine della morte di esseri femminili arrecata da Artemide per descrivere trapassi improvvisi, morti per vecchiaia o in generale decessi che non dovevano avere, per i Greci, un motivo evidente ed esterno[370]. Se, però, si prendono in considerazione alcune testimonianze meliche, significative proprio perché molto eterogenee tra loro, è altrettanto vero che sembra intravedersi, anche nel breve accenno della *Nekyia*, un sodalizio tra Artemide e Dioniso che forse non è

---

[367] Propenso a fidarsi di Eustazio e degli scoli è per esempio Calame (1996b, 285 n. 159).

[368] Marini (1932, 68-70) segnala la curiosa coincidenza tra la versione del mito narrata dalla *Nekyia* e quella rappresentata su due specchi etruschi: in essi compaiono infatti Artemide munita di arco, che porta tra le braccia una fanciulla identificabile con Arianna, al loro fianco Dioniso ed infine Atena (di cui è più difficile ricostruire il ruolo, vista la sua assenza nella scena odissiaca). Se tale vicenda fu ripresa a così grande distanza geografica e culturale, ciò significa che doveva essere una storia molto celebre, anche se in seguito probabilmente oscurata da un'altra versione, divenuta poi canonica, forse di impronta ateniese (cf. la citazione di Ferecide da parte degli scoli).

[369] Cf. Romani 2007, 10 n. 16, con bibliografia.

[370] Cf. *Il.* VI 428 (la madre di Andromaca muore in casa), XIX 59 (si rimpiange che Briseide non sia potuta morire d'improvviso sulle navi), XXI 483s. (Era rinfaccia ad Artemide il fatto che lei possa uccidere qualunque donna voglia), *Od.* XI 172 (Odisseo chiede alla madre il motivo della sua morte), XV 410 (si associa la vecchiaia femminile alla morte per mano di Artemide e quella maschile per mano di Apollo), XV 478 (un'altra morte improvvisa di donna), XVIII 202 e XX 61 (Penelope invoca una morte subitanea). Gli unici casi che non rientrano in questa categoria contengono un'esplicita spiegazione del motivo dell'ira di Artemide e del suo agire nefasto: in *Il.* VI 205 Artemide ha in odio Bellerofonte e ne uccide la figlia (non appare perciò del tutto condivisibile la scelta di Gostoli 2005, 390 di inserire anche questo passo nella categoria sopra esposta), in *Il.* XXIV 606s. Apollo e Artemide si vendicano di Niobe, colpevole di aver insultato la loro madre, e ne uccidono la prole, e in *Od.* V 121-124 la dea è invidiosa della relazione tra Orione e Aurora e uccide l'eroe.

frutto di un'associazione momentanea, ma rimanda ad una relazione di tipo religioso tra le due divinità. Se, infatti, nel fr. 70b S.-M. di un ditirambo pindarico Artemide compare, ai vv. 19ss., come attrice all'interno di un corteggio dionisiaco, in Alcmane *PMG* 56 la divinità della caccia potrebbe proprio essere la figura con cui identificare il 'tu' a cui il poeta si riferisce e agire quindi in qualità di esecutrice di un rituale con offerta di formaggio destinato a Dioniso[371]; Timoteo, da ultimo, sembra aver dedicato ad Artemide parole che ben si adattano ad una baccante (fr. 778b Page = Plu. *De superst.* 170a). Artemide, quindi, spesso evocata con qualità che la connotano come πότνια θηρῶν[372] – in due casi dei tre appena citati è associata ai leoni – non sembra aliena dalla partecipazione a rituali di stampo dionisiaco: la complicità tra le due figure divine può in effetti essersi originata proprio a partire dal fatto che essi condividono, per certi aspetti, il medesimo territorio fisico di azione, quello della vegetazione arbustiva[373], e il medesimo spazio simbolico, quello marginale, di confine, dove generalmente non valgono o sono stravolti i normali valori che regolano la vita della πόλις[374]: la familiarità con la danza[375] e la «crudezza rituale»[376], altre caratteristiche comuni ai due, possono anch'esse essere ricondotte alla tendenza, riscontrabile sia nel culto di Artemide sia in quello di Dioniso, a ricoprire funzioni non convenzionali e ad escludere attività che normalmente risultano fondanti dell'attività sociale e politica del mondo civile. Se, quindi, è possibile stabilire un *dossier* sull'attività congiunta di Dioniso e Artemide, in esso potrebbero trovare spazio anche i versi della *Nekyia*, in cui, sullo sfondo di un'isola di Nasso in cui monti e selve si mescolano a piane in cui si stendono le vigne[377], le due divinità sembrano operare in collaborazione per mettere in pratica la vendetta di Dioniso.

La figura di Teseo descritta in questo segmento della *Nekyia* appare invece piuttosto coerente con le altre sue attestazioni arcaiche e precedenti il VI sec. a.C. Come più volte e autorevolmente affermato, occorre ripetere che «alla presenza capillare (*i.e.* di Teseo) nel sistema mitico e rituale dell'Atene del V secolo, corrisponde nel VI secolo una figura evanescente, protagonista di poche avventure

---

371 Cf. Bowra 1973, 38 e Calame 1983, 520-526.

372 Cf. anche Puech 1923, 149.

373 Cf. Jeanmaire 1972, 24, e Calame 1996b, 245s.

374 Cf. Detienne 1981, 52s., con diversi esempi di 'devianze', soprattutto erotiche, che hanno luogo in questi spazi e sotto il patrocinio delle due divinità.

375 Cf. Burkert 2003, 224s. e *h. hom.* 27, 17-20.

376 Burkert 2003, 302.

377 Cf. Calame 1996b, 245s.

non tutte precisamente lodevoli»[378]; nelle raffigurazioni vascolari antecedenti a questa data, infatti, gli unici due episodi della sua saga rappresentati sono il combattimento contro il Minotauro e il ratto di Elena[379]; nell'*epos* omerico, a conferma del dato iconografico, egli è citato due volte in connessione con Piritoo (*Il.* I 265 e *Od.* XI 631), l'amico tessalico con cui compì appunto il ratto di Elena, e una volta, nel passo qui in analisi, in relazione alla sua impresa cretese[380]. La menzione di Teseo in *Od.* XI 322, quindi, non presenta alcun tratto anomalo rispetto al panorama coevo: si tratta di un eroe antico, appartenente alla gloriosa generazione del passato[381], e quindi la sua citazione nella *Nekyia*, serbatoio di miti ancestrali, non deve stupire; la vicenda del Minotauro dovette essere, del resto, una delle prime a diventare famosa e il procedimento allusivo con cui essa è trattata nei versi in analisi non può che presupporre la sua diffusa conoscenza nel pubblico omerico: la critica antica, dal canto suo, non ravvisa in questa menzione dell'eroe alcuna incoerenza o stranezza. Quello che si può notare, invece, comparando la trattazione del mito odissiaca con quella esiodea e ciclica, è come manchi del tutto, nella *Nekyia*, sia l'idea della 'ragion di stato' (incarnata da Atena) che costringerebbe Teseo ad abbandonare Arianna sull'isola, sia il tradimento dell'eroe che si invaghisce di un'altra donna. Teseo, in sostanza, non compirebbe nessun atto colpevole nei confronti di Arianna[382]; avrebbe semplicemente la funzione di 'eroe-

---

[378] Aloni 2003, 5. Cf. anche Calame 1996b, 397-399, e Cingano 2007, 98-100.

[379] Cf. Kirk 1977, 158-160.

[380] In *Il.* III 144 tra le ancelle di Elena è citata Etra, la madre di Teseo: tale menzione presupporrebbe la conoscenza della versione più evoluta e sviluppata del mito del ratto di Elena, ovvero quella in cui Teseo avrebbe affidato la fanciulla appena rapita alla madre e poi Castore e Polluce l'avrebbero condotta con loro a Sparta al momento di riprendere la sorella; da lì, Etra avrebbe seguito Elena a Troia e sarebbe stata liberata da Demofonte e Acamante, figli di Teseo unitisi alla spedizione achea. Le attestazioni più antiche di questa vicenda sono i *Cypria* fr. 13 B., l'*Ilias parva* fr. 20 B., l'*argumentum* della *Iliou persis* (= Procl. *Chr.* 108, 10s. A.) e il fr. 6 B. e, quindi, Hellanic. *FGrHist.* 4 F 134. La dimostrazione dell'inverosimiglianza di questa inserzione e delle motivazioni politiche ad essa soggiacenti si trova in Cingano 2007; ciò nonostante, occorre comunque segnalare che, anche se siamo di fronte ad un'interpolazione (cf. anche Leaf I 130 e Kirk 1985, 282), essa è pienamente coerente con i due episodi della saga teseica che sono presenti nel resto dell'*epos* omerico e nelle coeve testimonianze vascolari.

[381] Cf. Cingano 2007, 91-102.

[382] Gli unici ad interpretare il passo della *Nekyia* come un tradimento di Teseo nei confronti di Arianna sono gli scoli ad A.R. III 997, i quali, tra l'altro, citano i versi omettendo il 323 e inserendo, al posto di ἦγε μέν, l'ametrico γῆμεν: Ὅμηρός φησι ῥητῶς, τελευτῆσαί <τε> αὐτὴν καταλειφθεῖσαν ὑπὸ Θησέως. È possibile, in questo caso, che i commentatori antichi abbiano sovrapposto la versione più consueta della vicenda al passo omerico, senza percepirne la differenza sostanziale; cf. anche Calame 1996b, 103 e 106.

rapitore', come già nel caso di Elena e in quello dell'amazzone Antiope (prima che quest'ultimo fosse trasformato in un momento di guerra della civiltà contro la barbarie[383]). A questo proposito si può notare come, contrariamente ad una lettura del passo che ne faccia un'interpolazione ateniese, la 'propaganda' filo-teseica portata avanti da Atene non abbia mai utilizzato, per 'discolpare' il proprio eroe cittadino, questa – certo autorevole – versione dei fatti omerica, ovvero la morte improvvisa di Arianna per mano di Dioniso e Artemide. Per questo fine si è sempre preferito fare ricorso all'intervento perentorio di Atena, come in Ferecide, o addirittura al ratto dell'eroina ad opera del dio del vino, come in Apollodoro[384]. La vicenda, insomma, più che sembrare una 'correzione' ateniese in corso d'opera, insolitamente comparsa qui ma poi obliterata dalla tradizione successiva, ha tutta l'aria di essere una versione molto antica, forse poco compresa già nel VI sec. a.C., se ha avuto così poche riprese, e forse, visto il ruolo di Dioniso, di origine cretese, più che attica.

Il segmento cretese: conclusioni

I punti di contatto delle tre eroine del v. 321 con l'elenco di quelle che le hanno precedute non mancano, dunque, contrariamente all'idea spesso condivisa che esse costituiscano un insieme a parte, una sorta di corpo estraneo; una di loro, quella posta in posizione centrale, appartiene infatti alla stirpe eolide per acquisizione matrimoniale, oltre a rappresentare, tra le eolidi già nominate, quella più direttamente imparentata con Odisseo. Le altre due donne che la incorniciano all'interno del verso 321 sono poi a lei accomunate non solo sulla base della connessione stretta con il territorio ateniese, come è sempre stato evidenziato dalla critica, ma anche per la relazione che intrattengono con l'isola di Creta. Dall'analisi puntuale dei rispettivi miti, tra l'altro, è emerso come, tra questi due territori menzionati, sia Creta a sembrare in maniera più indissolubile connessa a tutte e tre le figure: Fedra fa rimontare le sue origini al re cretese Minosse, Procri sempre con Minosse viene in contatto nel corso della sua vita, e la storia di Arianna – pure ambientata a Creta – sembra raccontata per mezzo di particolari peculiari che farebbero appunto pensare ad una tradizione mitica locale cretese. Se, inoltre, è vero che due di queste eroine sono strettamente legate al personaggio di Teseo, vero è anche, come si è già detto, che il nesso tra Teseo e Atene è essenziale e

[383] Cf. Aloni 2003, 5, che parla di «un interesse eccessivo e talvolta ingiusto e violento per il genere femminile» e, per l'evoluzione del mito del ratto di Antiope, 11s.
[384] Cf. Webster 1966, 22-26 e soprattutto Calame 1996b, 420-425.

fondamentale solo a partire dal VI sec. a.C., mentre per quanto riguarda le menzioni dell'eroe nella tradizione letteraria antecedente, egli viene evocato anche, da una parte, in relazione a Piritoo, personaggio di casa in Tessaglia, e, dall'altra, appunto, in connessione con Creta. E' vero, certo, che al v. 323 Atene è esplicitamente menzionata come méta del viaggio di ritorno dell'eroe, ma ciò su cui si vuole mettere l'accento in questa sede è il fatto che non sembra che Teseo possa essere considerato ancora, in epoca omerica, come l'"eroe nazionale" ateniese. Teseo, tra l'altro, è costitutivamente connesso alla figura del dio Poseidone[385], divinità che, si è visto, sembra piuttosto presente nella *Nekyia*, sia in qualità di personaggio mitico evocato nei *récit*, sia a livello di contesto esecutivo. Insomma, per concludere, il legame con la realtà e con la mitologia di Creta sembra, per queste tre eroine, più evidente e forse più 'originario' che quello con Atene: dunque, più che di '*excerptum* di mitologia ateniese' sarebbe più oppurtuno parlare di 'segmento di stampo cretese', guardando ad esso, invece che come ad un'interpolazione filo-ateniese, piuttosto come ad un tentativo di incardinamento di uno spunto di mitologia cretese all'interno della rete genealogica eolide.

Non appare poi impossibile che, nel panorama tradizionale delle leggende cretesi, siano comunque state isolate per selezione tre eroine che presentavano anche delle connessioni con i *récits* mitici di casa in Atene: una simile operazione di mantenimento delle figure che potevano essere ben note anche in ambiente ateniese la si potrebbe in effetti ricollegare alle varie operazioni di tipo 'editoriale' e 'redazionale' di cui si ha notizia nell'Atene del VI sec. a.C.[386]; di fronte, infatti, ad una triade di personaggi che possono essere messi in relazione sia con il mondo della tradizione cretese che con quello attico, è più facile immaginare che – vista la presenza massiccia di Creta nei *récits* mitici e anche odissiaci e, in generale, la percezione di forte arcaicità che i Greci avevano dell'isola – da un nucleo di mitologia cretese spinte successive abbiano contribuito a mantenere proprio le eroine cretesi che potevano essere ricondotte anche ad Atene rispetto a postulare un procedimento in senso contrario. Ad ogni modo, anche senza volersi addentrare in ipotetiche ricostruzioni filologiche, quello che rimane certo è come il marchio cretese, per i vv. 321-325, sia altrettanto forte e marcato rispetto a quello ateniese, il solo su cui invece la critica si sia mai soffermata.

---

[385] Si vedano, a titolo di esempio, i vv. 15-19 e 29-39 del XVII ditirambo di Bacchilide; cf. anche Sergent 1990, 181s.

[386] Sulla possibile molteplicità delle operazioni di sistemazione avvenute nel corso del VI sec. a.C. si veda, più estesamente, l'introduzione a questo lavoro, *supra* p. 33.

Non è certo questa la sede per un ragionamento sui modi né soprattutto sui tempi con cui questa selezione si è andata realizzando, dal momento che la diacronia dell'indagine genetica esula dall'oggetto del presente lavoro, che si vuole piuttosto occupare dello «studio strutturale del prodotto finito, quale parlò alla civiltà greca nel corso della sua esistenza»[387]; bisognerà guardare, invece, piuttosto ai motivi e ai significati di un simile incardinamento, cercando di avanzare qualche ipotesi plausibile a proposito del rapporto tra Fedra, Procri e Arianna con il resto delle eroine dell'XI canto, le quali, come si è visto, puntano generalmente in direzione della Beozia, della Tessaglia e della stirpe eolide.

Ora, gli *excursus* mitici e poetici greci arcaici, vista la stretta relazione che il mito intesse con la geografia e con la realtà sociale dei luoghi, possono essere visti non solo come viaggi all'indietro nel tempo, ma anche come percorsi nello spazio, in un movimento che, per ritrovare e ripercorrere le origini genealogiche, tocca sì diverse figure rappresentative, ma nel contempo anche diversi centri nevralgici dal punto di vista locale[388]. Nel caso del catalogo delle eroine, come si è visto, i luoghi toccati sono essenzialmente la regione tessalico-beotico-euboica, che sembra il perno di tutto il passo, e poi, sul finire, l'isola di Creta[389]: perché dunque una simile 'deviazione' dal *focus* essenzialmente eolide? Ebbene, la risposta più plausibile sembra essere che anche nella realtà degli spostamenti concreti, da Creta non si poteva prescindere: sia dal punto di vista mitico, sia da quello più strettamente geografico, l'isola rappresentava per la tradizione ellenica arcaica un punto di snodo essenziale, una tappa ineludibile, un mattone universalmente riconosciuto del proprio passato; dunque, in un resoconto genealogico e identitario come quello del catalogo delle eroine, doveva necessariamente essere menzionata. Creta stava su tutte le rotte principali[390], a Creta si finiva spesso dopo una tempesta[391], i Cretesi erano un popolo per eccellenza di naviganti, viaggiatori, pirati e commercianti[392]:

---

[387] Cerri 2002b, 29.

[388] Sullo sviluppo successivo all'*epos* di una simile dualità del percorso poetico, nel tempo e nello spazio, per mezzo soprattutto della metafora del canto come carro, si veda Calame 2009, 17s.

[389] Un tipo di analisi di questo genere è anche quella che Perceau (2002, 66s.) compie a proposito dell'inventario dei doni che Agamennone offre ad Achille: i vari beni, infatti, «prennent place dans un espace-temps éclaté».

[390] A proposito della conoscenza, abbastanza approfondita rispetto a quella di altre parti del mondo greco, di Creta da parte di cantore e, probabilmente, pubblico, cf. *e.g.* Burkert 2001a, 127-137.

[391] Cf. una parte della flotta di Menelao al ritorno da Troia, in *Od.* III 276-300, oppure Odisseo nel racconto fittizio fatto a Penelope di *Od.* XIX 185-202.

[392] Elena, quando rievoca la sua vita a Sparta in *Il.* III 232s., racconta che spesso Idomeneo, nei suoi viaggi, passava da lì e veniva ospitato da Menelao; sono inoltre entrambe le volte di origine cretese

un popolo, dunque, che ben si prestava ad offrire ad Odisseo – così come ad altri personaggi di altri episodi epici[393] – la giusta cornice per le sue menzogne e i suoi spostamenti fittizi[394].

> A proposito dell'ineludibilità delle tappe marittime e commerciali a Creta e dell'onnipresenza di questa terra nei racconti tradizionali, deve poi essere almeno menzionata la variante testuale che Zenodoto accoglieva, sia in *Od.* I 93 che in I 284s., e che ricordava Creta, al posto di Sparta, tra le mète di Telemaco nel suo viaggio alla ricerca di notizie sul padre. La *vulgata*, nel primo dei due passi, ha infatti πέμψω δ᾽ ἐς Σπάρτην τε καὶ ἐς Πύλον ἠμαθόεντα (è Atena a parlare), mentre, stando a *schol*. **HMQ** *Od.* I 93 (che attribuiscono la variante a generici τινες) e **HMQR** *Od.* III 313 (che menzionano la paternità zenodotea), un'altra possibilità era quella di leggere πέμψω δ᾽ ἐς Κρήτην τε καὶ ἐς Πύλον ἠμαθόεντα; allo stesso modo, nel secondo passo del canto I, invece del πρῶτα μὲν ἐς Πύλον ἐλθὲ καὶ εἴρεο Νέστορα δῖον / κεῖθεν δὲ Σπάρτηνδε παρὰ ξανθὸν Μενέλαον, Zenodoto avrebbe preferito un πρῶτα μὲν ἐς Πύλον ἐλθὲ, κεῖθεν δ' ἐς Κρήτην τε παρ' Ἰδομενῆα ἄνακτα, ὃς γὰρ δεύτατος ἦλθεν Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων. Alla base di una simile scelta ci sarebbe stata la lettura di *Od.* III 313 (lo scolio al passo dice infatti: οὗτος ὁ τόπος ἀνέπεισε Ζηνόδοτον ἐν τοῖς περὶ τῆς ἀποδημίας Τηλεμάχου διόλου τὴν Κρήτην

---

i marinai che trasportano Demetra in *h.Cer.* 123-125 e che vengono condotti da Apollo a Delfi in *h.Ap.* 388ss.

[393] Odisseo si finge cretese sia nel discorso ad Atena sotto mentite spoglie, appena giunto ad Itaca (*Od.* XIII 256-286), sia quando parla ad Eumeo in *Od.* XIV 199-359, sia nel racconto fatto a Penelope (XIX 172-202); Demetra, in *h. Cer.* 119-125, quando ad Eleusi racconta di essere una donna fuggita da una nave di pirati, allo stesso modo afferma di essere originaria di Creta.

[394] Non è detto, come invece sostiene Aloni (2006a, 41-61), che la scelta di coinvolgere sempre Creta nell'ambito di discorsi menzogneri – sia nel caso di Odisseo che in quello di Demetra nell'inno a lei dedicato – sia necessariamente ed univocamente connessa al proverbio che faceva di tutti i Cretesi dei bugiardi. La prima testimonianza di tale tradizione paremiografica è in effetti già in Epimenide (3 B 1 D.-K.), ma non possiamo essere certi che essa fosse viva anche nella prima epoca di composizione e circolazione dell'*Odissea*, né si può escludere che essa si sia originata proprio a partire dalla tradizione omerica, sullo spunto offerto appunto dai racconti fasulli di Odisseo. A proposito dell'etimologia del verbo κρητίζω («mentire»), in effetti, lessicografi, scoliasti e paremiografi la spiegano proprio con un curioso rimando ad una vicenda epica, ovvero ad una non meglio precisata spartizione del bottino da parte di Idomeneo cretese che si sarebbe conclusa con l'attribuzione del comandante a se stesso della parte migliore: cf. Tosi 1991, 133. La fama di essere mentitori potrebbe, inoltre, essere derivata ai Cretesi dal fatto proprio di essere un popolo di marinai e viaggiatori: la scelta di impiegare Creta nei racconti di Odisseo, insomma, potrebbe essere stata dettata da una compresenza di fattori, da un'immagine generica del popolo cretese, già ben nota al pubblico, che lo vedeva come un gruppo etnico avvezzo ai viaggi, conoscitore di terre lontane, esperto e abile nei commerci e, dunque, anche un po' scaltro.

> ἔναντι τῆς Σπάρτης ποιεῖν. οἴεται γὰρ ἐκ τούτων τῶν λόγων κατὰ τὸ σιωπώμενον ἀκηκοέναι τὸν Νέστορα παρὰ τοῦ Τηλεμάχου ὅτι καὶ ἀλλαχόσε περὶ τοῦ πατρὸς πευσόμενος παρεσκεύαστο πλεῖν, ovvero: Nestore aveva sentito che era intenzione di Telemaco andare anche da altre parti, mentre lui invece gli suggerisce di non vagare troppo, e di andare al massimo a Sparta), ma altri scoli ad altri passi sembrano voler esplicitamente opporsi a tale intepretazione del testo (*schol.* **HMS** *Od.* II 359: ὅτι οὐδὲ ἐνταῦθα μνήμη τίς ἐστι τῆς Κρήτης e *schol.* **HP** *Od.* IV 702: οὐδὲ ἐνταῦθα ἡ Κρήτη, οὐδὲ Ἰδομενεὺς ὀνομάζεται). Al di là della correttezza o meno della scelta zenodotea, è chiaro che qui siamo di fronte ad una variante di tradizione orale che prevedeva, probabilmente, per l'*Odissea*, una trama almeno parzialmente diversa: Telemaco sarebbe andato a Pilo, presso Nestore, e poi si sarebbe recato a Creta, per avere da Idomeneo notizie del padre. Il fatto che si sia mantenuta, sia pervenuta agli alessandrini e abbia suscitato l'interesse di Zenodoto può significare solo una cosa: che essa affondava le sue radici in una tradizione ben consolidata[395], anche se poi 'perdente' nei confronti di una che portava Telemaco a Sparta[396]. Non è questa la sede per una discussione approfondita sulla storia della filologia omerica e delle edizioni alessandrine, però è vero che questa notizia, attestataci dagli scoli, mostra comunque, sotto un'altra prospettiva, quella cioè della storia del testo, come Creta dovesse rappresentare, in epoca arcaica, uno snodo importante, una terra fondamentale, e quindi come fosse presente all'interno di molti risvolti della trama narrativa epica.

Creta, è stato ribadito più volte, è una realtà molto presente nell'*Odissea*, che suscita spesso l'interesse di cantore e pubblico: ma questo non deve stupire, se si pensa che l'*Odissea* è un poema di viaggio e che Creta era per eccellenza la 'patria del viaggio'. Ed è proprio in quest'ottica che, probabilmente, Creta compare anche a suggello finale del catalogo delle eroine, concentrata paraticamente in un verso, il 321, dove però non si perdono, grazie alla menzione di Procri, i legami con il *background* eolide che regge tutto il resto del segmento.

Neppure l'Attica, del resto, era aliena da contatti di tipo tradizionale e con l'area beotica su cui si è visto essenzialmente puntato il *focus* del catalogo delle eroine: l'analisi di un buon numero di miti, di realtà religiose, di leggende fondative nonché di *realia* materiali ha infatti condotto gli studiosi a postulare, tra

[395] Cf. West 1998, 100.

[396] Per un'analisi del rapporto tra queste due tradizioni sul viaggio di Telemaco cf. Burkert 2001a, 133-137.

le due regioni in questione, un antico anche se non meglio specificabile legame storico-culturale[397].

A proposito, infine, del contesto esecutivo 'interno' della *Nekyia*, quello alla corte dei Feaci, un altro motivo per cui non doveva apparire fuori luogo un simile riferimento alla mitologia e al popolo cretese, poteva essere il fatto che questa storia veniva a tutti gli effetti recitata di fronte ad un uditorio rappresentato da un popolo altrettanto 'marino', altrettanto commerciante e, nel *plot* odissiaco, altrettanto 'nodale' che quello cretese.

La 'forma' del catalogo

I cataloghi risultano essere luoghi poetici particolarmente disponibili, per natura, ad accogliere al loro interno l'aggiornamento[398], proprio perché la struttura altamente formalizzata e tradizionale consente di mantenere il 'contenitore' intatto e di preservare lo scheletro e l'impianto catalogico pur nell'aggiunta di nuovi *items* o nella modifica di quelli pre-esistenti, 'nascondendo' – in modo più o meno consapevole – ai fruitori adattamenti e trasformazioni[399]. Un lungo periodo di aggiornamento e un'operazione di ripensamento continuo danno quindi vita ad una struttura altamente levigata e formalizzata, senza che per questo motivo occorra parlare di unica mente ordinatrice: in questo capitolo si cercherà pertanto di passare in rassegna, sottoponendolo ad analisi puntuale, il catalogo delle eroine nel suo complesso, con i suoi elementi formali e strutturali più evidenti.

I nomi propri

Se è vero che abbondanza di nomi propri e forma catalogica sono spesso associati[400] e che, proprio in virtù del ruolo chiave giocato dall'antroponimo[401], esso acquista un rilievo anche formale evidente, un breve paragrafo sarà dedicato all'analisi delle posizioni metriche che i nomi propri delle eroine occupano nel catalogo e al rapporto che essi instaurano con il resto del verso. Anche dal punto di

[397] Cf. Buck 1979, 55-57, Sergent 1994 e, di recente, Debiasi 2010, 285 n. 219, che cita in proposito anche l'oscura notizia di Hellanic. *FGrHist* 4 F 42.
[398] Cf. Butterworth 1986, 40-42.
[399] Cf. Powell 1978, 255 e Rutherford 2000, 81-96.
[400] Cf. Perceau 2002, 133s.
[401] Cf. in proposito Calame 1986, 160s.

vista più strettamente poetico e compositivo, infatti, la rilevanza degli antroponimi salta agli occhi: su un totale di quindici eroine, due di esse (Antiope ed Alcmena) vedono il loro antroponimo collocarsi immediatamente prima della cesura pentemimere, una prima della cesura del terzo trocheo (Ifimedeia), due ancora immediatamente dopo la pausa (Tiro e Però, dopo cesura pentemimere), e il nome di Epicasta trova posto in fine di verso, quindi sempre in posizione di rilievo. Degna di nota è poi la costruzione dei due esametri in cui compaiono tre nomi femminili uno dopo l'altro: composti alla stessa maniera, in entrambi i tre antroponimi si collocano ciascuno in una posizione marcata, perché il primo è a inizio verso (Fedra e Maira), il secondo prima della cesura (pentemimera: Procri e Climene) e il terzo in fine esametro (Arianna ed Erifile). Restano infine tre eroine il cui nome si trova prima di una cesura secondaria, quella tritemimere (Megara, Clori e Leda), mentre ad essere maggiormente evidenziato, dal punto di vista del ritmo è in due casi il verbo contestuale εἶδον e in un caso il nome del padre, ovvero Creonte. A proposito dei nomi di padri e figli, va poi aggiunto che non sono solo gli antroponimi femminili ad essere posti in rilievo, ma anche tutte le denominazioni dei personaggi maschili che intorno alle eroine ruotano, a conferma del fatto che – come si vedrà meglio in seguito – spesso la figura femminile serve da spunto per dipanare vicende e glorie di un mondo eroico maschile. Salmoneo e Creteo, per esempio, padre e sposo di Tiro, si trovano entrambi prima della cesura (del terzo trocheo per Salmoneo, pentemimere per Creteo), Pelia e Neleo, di lei figli, sono uno dopo cesura pentemimere e l'altro in fine verso, Edipo, che è nel contempo figlio e marito, si trova prima della cesura del terzo trocheo (v. 271), Anfione, padre di Clori, subito dopo la cesura pentemimere, mentre Castore e Polluce incorniciano il loro esametro occupandone l'inizio e la fine, così come fanno Oto ed Efialte pochi versi dopo.

La fattura dei versi catalogici si dimostra insomma, anche sotto questo aspetto, molto raffinata e variata[402].

Gli epiteti delle eroine

Quando le eroine vengono qualificate per la prima volta come gruppo, i termini usati sembrano essere significativi, anche perché sono i medesimi con cui il segmento si chiude, secondo lo schema della *ringkomposition*, al v. 329: ὅσσαι ἀριστήων ἄλοχοι ἔσαν ἠδὲ θύγατρες. Illuminante, come è già stato sottolineato in precedenza, risulta in particolare l'impiego dei termini di relazione parentale

[402] Cf. Perceau 2002, 128-141.

«figlie» e «mogli»[403], che contribuisce a legare e a rendere strettamente dipendente la situazione femminile di celebrità al κλέος del padre o del marito[404]. Spesso, del resto, è stato affermato che la situazione giuridica femminile nella Grecia arcaica prevedeva, per la fanciulla, un semplice passaggio, al crescere d'età, dalla tutela del padre a quella del marito: ella restava sempre sotto la responsabilità di individui di sesso maschile che tra l'altro, essendo tra loro spesso di pari età e *status* sociale, la impiegavano come oggetto di un patto economico e sociale[405]. Alla morte del marito, inoltre, come ben esemplificato dalla situazione a Itaca, le donne venivano collocate sotto la tutela dei figli maggiorenni.

Le descrizioni che affollano il catalogo delle eroine, in effetti, non disattendono questo quadro: le 'imprese' che hanno reso celebri queste donne e degne di essere cantate riguardano interamente le sfere del matrimonio e della maternità, e il lessico impiegato per qualificarle e presentarle all'uditorio sembra coprire più o meno l'intero inventario dei termini relazionali e parentali che una donna poteva instaurare[406]. Tiro è ἔκγονος di padre illustre e γυνή di marito altrettanto nobile; diviene amante di Poseidone e genera (τέκε) figli importanti; ella è definita in realtà anche βασίλεια ma il termine è puramente onorifico[407]; Antiope è θυγάτηρ di Asopo, si unisce in amore a Zeus e partorisce (ἔτεκεν) due figli celebri; Alcmena è ἄκοιτις di Anfitrione, si unisce a Zeus e genera (γείνατο) un figlio nobilissimo; Megara è θυγάτηρ di padre regale, e sposa di Eracle (azione definita, come sempre nella lingua greca, dalla forma passiva del verbo ἔχω[408]); Epicasta è madre (μήτηρ) e nello stesso tempo sposa (γημαμένη, ancora al medio)

---

[403] Cf. Lyons 1997, 8-10.

[404] Cf. per esempio il ragionamento di Vernant (2004, 37s.): se, infatti, i riti di passaggio maschili sono volti prettamente all'ingresso nel mondo militare (prove di forza, sopportazione, cacce, ecc.), parallelamente quelli femminili sono indirizzati alla preparazione dell'unione coniugale. Il matrimonio risulta dunque, a livello sociale, per la fanciulla, l'equivalente di ciò che per il maschio è la guerra, ovvero appare come l'attività più caratterizzante e più tipica. Cf. anche Mossè 1983, 15.

[405] Si vedano a tal proposito le espressioni usate da Andromaca nei confronti di Ettore in *Il.* VI 429s.

[406] Specialmente se, come giustamente premette Chantraine (1946-1947), lingua e società sono strettamente connesse e si riflettono l'una nell'altra, soprattutto nella fase più arcaica della grecità. Cf., per osservazioni simili a proposito del *Catalogo delle donne*, anche Rutherford 2000, 83.

[407] βασίλεια non è una titolatura ufficiale, al contrario del maschile, come dimostra il fatto che ha formazioni varie nei vari dialetti: cf. *DELG* 166s. Nell'*Odissea* compare come attributo di Penelope e Arete, ma anche di Nausicaa, fornendo in qualche modo conferma del fatto che non sia un vero e proprio titolo regale giuridico e convenzionale, ma conferisca un generico prestigio alla donna in quanto, appunto, legata da parentela ad un βασιλεύς.

[408] La lingua greca è solita esprimere, per quanto riguarda il lessico del matrimonio, con la forma attiva di un verbo (per es. γαμέω, ζεύγνυμι, νυμφεύω, ὀπύιω) l'azione dell'uomo, mentre con la forma media o passiva dello stesso l'attività della donna.

di Edipo; Clori è κούρη di Anfione, sposata da Neleo e madre (τέκε) di numerosi ed illustri figli; Leda è παράκοιτις di Tindaro e genitrice (γείνατο) dei celebri gemelli; Ifimedea è παράκοιτις di Aloeo, si unisce a Poseidone e genera (τέκε) altri due figli gloriosi; Arianna è κούρη di Minosse e presa (ancora una volta la forma attiva è prerogativa maschile) da Teseo; Erifile, infine, ha avuto come colpa infamante quella di barattare oro in cambio del proprio marito (φίλου ἀνδρός).

Come si può notare, i termini usati sono coerenti tra loro, e spesso si ripetono, in quanto appartenenti a famiglie lessicali ricorrenti, come quella **gen-* **gon-* **gn*; i verbi sono sempre usati con il sistema dell'attivo-passivo in relazione ai sessi. Se, inoltre, tra i termini appena analizzati si isolano i veri e propri epiteti dedicati alle eroine, ovvero gli «aggettivi, nomi o espressioni che si legano al nome proprio senza nessun tramite grammaticale o sintattico», ne emerge una riflessione analoga e ancora più specifica: gli epiteti delle eroine sono infatti in grandissima parte espressione di relazioni parentali, in misura minore espressione di bellezza fisica, e solo in un caso isolato, quello di Erifile, si esce da tale classificazione.

Tiro è εὐπατέρεια, epiteto generico che appare prettamente femminile (è detto, infatti, anche di Elena in *Il.* VI 292 e *Od.* XXII 227), evidenziando in modo inequivocabile la dipendenza della donna dal padre; Antiope è Ἀσωποῖο θυγάτηρ, Alcmena Ἀμφιτρύωνος ἄκοιτις, Megara è ancora Κρείοντος ὑπερθύμοιο θυγάτηρ, in una coppia dove, significativamente, è il padre Creonte a ricevere un epiteto e non lei; Epicasta è καλή, epiteto generico, e Clori è περικαλλής; Leda è Τυνδαρέου παράκοιτις, Ifimedea Ἀλωῆος παράκοιτις[409]; Arianna è nuovamente definita καλή, mentre Erifile è στυγερή, che, unico caso di tutto l'elenco, ha un'innegabile caratura dispregiativa.

Un sistema di designazione molto simile, tra l'altro, lo si può trovare anche all'interno del Catalogo delle navi: in *Il.* II 513-515, per esempio, si parla di come Ares, con l'inganno, riuscì ad unirsi ad Astioche, e non si può fare a meno di notare che il verbo usato, παρελέξατο, è lo stesso del segmento su Tiro (v. 242); in *Il.* II 658-660, ancora, quando il soggetto è Astiocheia compagna di Eracle, è usato, per indicare lo spostamento della donna dalla terra natale a quella dello sposo, lo stesso verbo che la *Nekyia* usa per Teseo e Arianna, ovvero ἄγω; i vv. 714s., inoltre, menzionano Alcesti in qualità di madre di Eumelo, e la celebrano per la sua bellezza, superiore a quella di tutte le altre figlie di Pelia, così come insiste sulla bellezza femminile anche il cantore della *Nekyia* ai vv. 280s. a proposito di Clori; altri esempi di questo genere seguono poi, nel resto del canto II, ai vv. 728 (Rene madre di Medonte), 742-744 (Ippodamia madre di Polipete), e 820s. (nascita di

[409] Perceau (2002, 146s.) nota, nei cataloghi, una maggior presenza di epiteti in forma di perifrasi.

Enea da Afrodite ed Anchise). In tutti questi segmenti del Catalogo delle navi domina il verbo τίκτω, con il quale ogni madre è messa in relazione con la celebre prole – così come nella *Nekyia* – e raramente vengono omessi i nomi del marito della donna o di suo padre, esattamente con le stesse movenze con cui ciò accade in *Od.* XI. Si noti, inoltre, ancora un altro tipo di somiglianza strutturale, ovvero quella che si può instaurare tra catalogo delle eroine e il fr. 1 B. (= *schol.* **T** *Il.* XV 336) del *Carmen naupactium*, che doveva avere come soggetto elementi femminili. Il procedere catalogico sembra infatti il medesimo, tipicamente paratattico e giustappositivo: il frammento recita τὴν δὲ μεθ᾽ ὁπλοτάτην Ἠριώπην ἐξονόμαζεν, / Ἀλκιμάχην δὲ πατήρ τε καὶ Ἄδμητος καλέεσκεν, e la dizione non risulta dissimile dal modo di presentare le eroine dell'*Odissea*, che spesso ha appunto come *incipit* τὴν δὲ μετ' (cf. i vv. 260, 266, 305 di *Od.* XI), un verbo introduttivo che pertiene all'ambito della percezione sensoriale (nella *Nekyia* si tratta di «vedere» le donne, nel fr. del *Carmen naupactium* di «nominarle») e, a partire dal verso successivo, un resoconto per accenni della vicenda personale della fanciulla. Anche nel *Carmen naupactium*, inoltre, il nome dell'eroina occupa il posto immediatamente successivo alla cesura pentemimere.

Il confronto tra queste tre declinazioni poetiche e catalogiche del tema della genealogia a partire dall'elemento femminile mostra insomma l'alta convenzionalità della forma e permette di meglio evidenziare i caratteri peculiari di questo tipo di produzione.

Se, per esempio, si confronta la percentuale di epiteti parentali femminili con l'insieme degli epiteti assegnati ai personaggi maschili che intervengono e sono citati nel catalogo delle eroine, risulta evidente come nella maggior parte dei casi per le donne, invece che epiteti descriventi azioni o attività, siano scelti epiteti che ne qualifichino la loro relazione parentale rispetto ad un uomo, mentre per gli uomini siano molto più frequenti epiteti eroizzanti, tali da lodare generiche imprese gloriose e solo più raramente relazioni parentali. Parry, a proposito degli epiteti delle donne, notava infatti giustamente come, in generale, il sistema fosse meno esteso e vario di quello maschile, per una evidente ragione di ruolo minore[410]. È però ancor più significativo che la gamma di epiteti impiegata sia ristretta e lessicalmente limitata alla famiglia anche in uno spazio, come il catalogo della *Nekyia*, che è interamente focalizzato sulle donne: ciò sembra confermare quindi una visione omerica della donna essenzialmente imperniata sulla famiglia e sulla subordinazione giuridica nei confronti dell'elemento maschile. Se è vero infatti che, secondo la teoria formulare 'parryiana' gli epiteti esornanti, anche nei

[410] Cf. Parry 1928, 118-121.

casi in cui sembrerebbero ben adattarsi alla situazione di un singolo personaggio, non forniscono informazioni esclusivamente legate a quella figura, e quindi la scelta di quell'aggettivo non è fatta su base semantica ma su base metrica[411], è altrettanto vero che anche questi epiteti, seppur non caratterizzanti, hanno una loro funzione semantica, quella appunto, nel caso per esempio di personaggi maschili, di ammantarli di un generico senso di nobiltà e *grandeur*, di esprimere l'eroicità della figura, o anche di manifestare con una parola le qualità essenziali di quel guerriero, nel suo essere appunto combattente e ἄριστος[412]. Anche nel caso delle donne della *Nekyia*, quindi, si può affermare che il patrimonio tradizionale degli epiteti a loro riservati comunichi qualcosa sul loro essere, collettivamente, eroine, e ponga quindi il loro carattere aristocratico in strettissima e necessaria relazione con la collocazione famigliare in un οἶκος prima gestito da un padre, poi da un marito, e da ultimo dai figli[413]. Anche se, nel corso del tempo, fu essenzialmente la forma metrica a guidare le scelte aggettivali che si accompagnano ai nomi di donna nella *Nekyia*, dunque, non può essere considerato un puro caso il fatto che la grande maggioranza di questi aggettivi abbia a che fare con la famiglia, né che l'unica eroina a possedere un epiteto negativo sia Erifile, eolide argiva[414]: pur in un contesto di epiteti ornamentali femminili, dunque, un certo tipo di marchio semantico, anche se di tipo generale, sembra poter essere rilevato.

Dialoghi

Una peculiarità del catalogo delle eroine che salta agli occhi anche ad una prima lettura è inoltre l'abbondante presenza del discorso indiretto e, nel caso di Poseidone e Tiro, anche di quello diretto. Ben tre eroine, infatti, ovvero Tiro, Antiope ed Ifimedeia, sono esplicitamente dette parlare ad Odisseo e raccontare a voce la loro vicenda terrena, ma si può ipotizzare che tale finzione dialogica fosse sottintesa anche per tutte le altre donne incontrate, se all'inizio del catalogo Odisseo afferma che ἠδὲ ἑκάστη / ὃν γόνον ἐξαγόρευεν· ἐγὼ δ᾽ ἐρέεινον ἁπάσας (233s.). In un caso, inoltre, quello appunto di Tiro, all'interno del racconto

411 La produzione formulare che è giunta fino a noi, ad ogni modo, resta pur sempre il risultato di un lungo ed accurato lavoro di selezione e affinamento della tradizione poetica.

412 Cf., da ultimo, Powell 2006, 33s. e, a proposito della declinazione degli epiteti all'interno dei cataloghi, Perceau 2002, 143-148, dove si parla giustamente della possibilità che gli epiteti forniscono di «affiner la presentation des choses».

413 Cf. Rutherford 2000, 86.

414 Sul peculiare trattamento riservato alla mitologia di area argiva e quindi anche ad Erifile, cf. *supra* pp. 85-95 e *infra* pp. 141-147.

dell'eroina trova spazio anche la menzione diretta delle parole di Poseidone, che si rivela all'amante e le raccomanda il silenzio. La trama enunciativa arriva in questo passo ad articolarsi su ben quattro piani: bisogna infatti ricordare che il cantore sta narrando l'avventura di Odisseo, Odisseo a sua volta sta narrando ai Feaci la sua discesa agli inferi, nel racconto di Odisseo viene riportata l'esposizione della propria storia da parte di Tiro, e all'interno di quest'ultima trova appunto posto il riferimento alle parole pronunciate dal dio. Anche in tutti gli altri *items*, comunque, benché non si ripeta più il caso di *speeches* diretti, la parola delle eroine sarà sempre in primo piano e i livelli di trasmissione del racconto si manterranno sempre tre (aedo-Odisseo-eroine).

Il fatto che, all'interno di un'enumerazione catalogica, venga inserito un discorso in forma diretta è insolito nell'ambito dei cataloghi omerici: in nessuno dei brani che possono essere definiti come 'cataloghi', infatti, compare un vero e proprio dialogo; vi sono sì digressioni, aneddoti e interruzioni narrative di vario tipo, ma mai un discorso diretto. Inoltre, se è vero che in diversi frammenti del *Catalogo delle donne* esiodeo, dove catalogo e genealogia si intrecciano, si inseriscono parole in presa diretta[415], è altrettanto curioso che, come già notato da Rutherford (2000, 87s.), non siano comunque mai le eroine stesse a parlare, ma sempre caratteri secondari all'interno di aneddoti e digressioni piuttosto ampi; la parola e il dialogo, insomma, arrivano sempre quando il narrare catalogico si è allontanato parecchio dalla presentazione primaria dell'*item*, durante l'approfondimento e la narrazione di piccoli e grandi episodi legati, a volte anche in modo marginale, all'eroina principale[416]. Il grammatico latino Diomede, come menzionato da Rutherford (*l.c.*), poneva in effetti proprio il *Catalogo delle donne* attribuito ad Esiodo come esempio principale di uno dei tre sottogeneri dello stile *enarrativum vel enuntiativum*, ovvero quello dove non compare il discorso diretto; dal momento che il grammatico connotava essenzialmente tale opera come composta di *genealogiae*, si può pensare che, all'interno di un poema organizzato e strutturato sulla base dei rapporti dinastici, il dialogo fosse poco contemplato: ciò spiegherebbe invece l'abbondanza di dialoghi nella *Nekyia*, che non segue una

[415] I frammenti che recano parole in presa diretta sono il già citato fr. 31 M.-W., nel segmento identico ai vv. della *Nekyia*, dove a parlare è Poseidone, il fr. 43a, in cui qualcuno (West ha ipotizzato Atena, ma cf. Arrighetti 1998, 471) pronuncia una sentenza per dirimere la contesa tra Sisifo e il padre di Mestra, il 75, in cui Scheneo bandisce la gara di corsa per dare in sposa Atalanta, il 76, dove, nell'ambito della stessa gara, Ippomene inganna Atalanta, il 165, in cui gli dèi raccomandano Auge a Teutrante e infine il 211 M.-W., in cui viene riportato un augurio collettivo del popolo a Peleo.

[416] Cf. Arrighetti 2008, 17s.

presentazione ordinata genealogicamente, non mira all'esaustività dinastica come sembra facesse il *Catalogo* esiodeo ed è quindi più adatto ad accogliere finzioni dialogiche[417]. Ciò che inoltre sembra in un certo senso favorire la presenza dei dialoghi e del discorso diretto a due è inoltre l'ambientazione infera, che ben si presta alla presentazione di 'interviste' tra colui che scende a visitare il mondo dei morti e le anime defunte. Ad esempio, un cospicuo uso del dialogo sembra riscontrarsi nella *Miniade*, dove, su sette frammenti giunti fino a noi, almeno uno, il fr. 7[418], è testimone di uno scambio di battute tra Teseo e Piritoo, scesi nell'Ade, e Meleagro, che chiede loro il motivo del viaggio e racconta la propria morte[419]; si noti, tra l'altro, che Teseo risponde al defunto con la formula omerica τοιγὰρ ἐγώ τοι ταῦτα μάλ᾽ ἀτρεκέως καταλέξω (v. 11), che si ripresenta per ben quattro volte, benché all'imperativo, nel corso dell'XI canto dell'*Odissea* (ai vv. 140, 170, 370, 457). Bacchilide stesso, nel suo quinto epinicio, mantiene questo carattere proponendo il dialogo tra Eracle e Meleagro.

Sempre a proposito di *settings* inferi, per quanto riguarda la *Nekyia* dei *Nostoi* e la sua rassegna genealogica, non possediamo materiale sufficiente per poter affermare qualcosa di certo, anche se molte delle storie che vi trovavano posto ben si presterebbero ad ospitare piccoli dialoghi[420]; comprovata è invece la cospicua presenza di dialoghi all'interno della cosiddetta 'seconda *Nekyia*' odissiaca (*Od.* XXIV 1-202), dove, esattamente come nella *Nekyia* primaria, chi scende agli inferi (in questo caso i Proci) pone domande alle anime *in loco* a proposito delle circostanze della morte e anche le anime dei morti tra loro si 'intervistano', anche se non in forma di ordinata successione catalogica e in maniera molto più estesa e narrativa (mancano infatti del tutto i cosiddetti «contextual verbs» a marcare i diversi *items* e a dare sostanza ritmica alla lista[421]). La funzione di questi dialoghi appare primariamente quella di fornire informazioni aggiuntive sugli eventi che

---

[417] Diomede classifica infatti *Iliade* ed *Odissea* come poemi appartenenti al genere *mixtum*, ovvero in parte narrativo ed in parte imitativo.

[418] L'appartenenza del fr. 7 alla *Miniade* non è univocamente accettata, ma, nel complesso, altamente probabile: si veda meglio *infra* alle pp. 312s.

[419] Anche gli altri frammenti del poema – giunti per tradizione indiretta – potevano ben prestarsi ad accogliere dialoghi: vi sono infatti menzionati diversi personaggi defunti e le loro morti: le anime avranno verosimilmente raccontato ciò ai due visitatori proprio tramite un botta e risposta verbale (Anfione e Tamiri, frr. 3 e 4 B., Meleagro anche nel fr. 5, Orione nel fr. 6).

[420] Le vicende di Climene, Maira, Medea ed Erifile, che vi erano narrate, potrebbero essere immaginate come dei racconti ad opera delle eroine stesse, e, come è nel caso di Tiro nella *Nekyia*, è possibile che contenessero discorsi diretti.

[421] Sulla componente ritmica e acustica che la lista deve possedere a livello orale cf. Calame 2006, 23-29.

precedono l'inizio dell'*Odissea* e seguono la chiusa dell'*Iliade*[422], un po' come avviene per gli incontri di Odisseo con i compagni di battaglia durante la prima *Nekyia*; nel libro XI, però, a questa funzione si sovrappone quella dell'approfondimento catalogico e genealogico, forse anche in virtù del fatto che vi sono due pubblici e due narratori: mentre al pubblico arcaico si può dire diretta la funzione di compendio epico, a quello feace si può pensare fosse rivolta la seconda.

Da questo punto di vista, insomma, il catalogo delle eroine della *Nekyia* rappresenta un tipo piuttosto peculiare di catalogo, diverso, per la presenza del dialogo, da tutti gli altri cataloghi arcaici, sia omerici che esiodei; l'influenza che il *setting* infernale esercita sulla narrazione, infatti, fa sì che – rispetto per esempio al parallelo più immediato, il poema esiodeo sulle donne – l'organizzazione genealogica e i caratteri tipici dell'enumerazione su base dinastica vengano messi da parte, in favore di una sistemazione degli *items* e di uno stile più vicino a quello delle catabasi[423].

Fili rossi

Oltre alle osservazioni già avanzate a proposito delle affinità etniche e geografiche delle eroine tra loro, anche altri elementi di tipo narrativo accomunano, a ben vedere, alcune figure, in una rete di corrispondenze ed affinità che può essere imputata al lungo lavorìo di aggiornamento ed aggiunte a cui questo brano fu sottoposto nel tempo; quando occorreva inserire una figura, magari in quanto rappresentante di un ramo famigliare caro al pubblico, andava infatti il più possibile 'amalgamata' alle altre, e veniva scelta quindi probabilmente anche in base ai caratteri di omogeneità rispetto al contenuto che il suo mito e la sua storia possedevano.

Innanzitutto, tre grandi caratteristiche accomunano macro-gruppi di eroine: il fatto di essere le mogli di fratelli del proprio padre, come è già stato sottolineato nel corso dell'analisi puntuale, è peculiarità comune a Tiro, Alcmena ed Ifimedeia, mentre Erifile ha uno sposalizio sempre intra-famigliare, ma con il proprio

[422] Cf. Heubeck 2003, 259.

[423] Rutherford (2000, 94-96) è più propenso invece a vedere, nello stile catalogico della *Nekyia*, un «earlier stage» della «*ehoie*-poetry» che poi vedrà il suo pieno sviluppo nel *Catalogo* esiodeo; l'ipotesi non è da scartare, ma lo studioso non sembra considerare le conseguenze che l'adozione di un *setting* infero poteva avere in un caso come questo: egli nota, per esempio, che il tema della morte è più presente nella *Nekyia* rispetto al poema esiodeo, ma non pare accorgersi che questa è un'ovvietà, in un contesto di discesa agli inferi.

cugino[424]. L'unione sessuale con un dio, da cui nascono figli semidivini, contraddistingue invece le storie di Tiro (con Poseidone), Antiope e Alcmena (con Zeus entrambe), ed infine Ifimedeia (di nuovo con Poseidone), mentre – ultima delle tre grandi caratteristiche comuni – la prole gemellare è propria di Antiope, Leda e Ifimedeia.

Oltre a tali raggruppamenti estesi, inoltre, è possibile instaurare singoli paralleli tra le vicende di coppie di eroine, che assomigliano per determinati particolari o che sono presentate in maniera simile. Le eroine 'affini' da questo punto di vista non sono necessariamente anche etnicamente connesse, anzi, è vero il contrario: nella maggior parte dei casi sembra infatti che connessioni di tipo narrativo e, per così dire, strutturale, intervengano proprio a saldare tra loro figure che non appartengono al medesimo *milieu* etnico, creando così un insieme di *items* ben solido e fitto di richiami, i quali, tra l'altro, dovevano dimostrarsi molto utili anche per attivare la memoria 'catalogica' ed elencativa del cantore[425]. Vediamone i casi più eclatanti.

La descrizione delle imprese e della prole di Antiope può essere messa strettamente in parallelo con quella di Ifimedeia, con cui condivide anche una serie di contatti di contenuto: la presentazione dell'eroina tebana, in effetti, è composta da un primo esametro in cui viene nominata la fanciulla e citato il padre (τὴν δὲ μέτ᾽ Ἀντιόπην ἴδον, Ἀσωποῖο θύγατρα), poi seguono un verso in cui la donna assicura la sua unione con una divinità (ἣ δὴ καὶ Διὸς εὔχετ᾽ ἐν ἀγκοίνῃσιν ἰαῦσαι), un altro dedicato ai due figli nati da tale unione (καί ῥ᾽ ἔτεκεν δύο παῖδ᾽, Ἀμφίονά τε Ζῆθόν τε) e poi una breve narrazione, introdotta da un relativo, dell'impresa più celebre dei due fratelli, ovvero l'edificazione delle mura di Tebe (οἳ πρῶτοι Θήβης ἕδος ἔκτισαν ἑπταπύλοιο / πύργωσάν τ᾽, ἐπεὶ οὐ μὲν ἀπύργωτόν γ᾽ ἐδύναντο / ναιέμεν εὐρύχορον Θήβην, κρατερώ περ ἐόντε). I versi dedicati ad Ifimedeia non appaiono molto diversi: il v. 305 nomina l'eroina e, invece del padre, ne cita il marito legittimo, al v. 306 trova posto l'affermazione della sua unione con Poseidone, ai vv. 307s. sono nominati i frutti di tale unione, e a partire dal v. 309, introdotte dal relativo, si dispiegano prima la descrizione fisica dei due gemelli e poi, dal v. 313, con un nuovo relativo, la menzione della loro

[424] Una riflessione marginale può essere proposta sulla base di quanto affermato da Finkelberg (2005, 65-86): la studiosa osserva infatti come la successione dinastica, in moltissime vicende mitiche greche, si attui attraverso la linea madre-figlia, piuttosto che attraverso la discendenza maschile. Se, in un sistema che adotta questa consuetudine, si vuole comunque mantenere la regalità all'interno della medesima famiglia, lo sposalizio tra una figlia del re ed un fratello minore di questi risulta essere l'accorgimento più ovvio.

[425] Cf. Minchin 1996, 3-20.

scalata al cielo. Da un punto di vista narrativo e mitico, inoltre, altre due somiglianze possono essere rilevate a proposito della morte delle coppie gemellari: se Oto ed Efialte periscono infatti per mano di Apollo, anche Anfione, in alcune fonti successive ai poemi omerici, viene detto morire per mano del figlio di Latona e sempre in conseguenza di un atto di ὕβρις; come inoltre la *Miniade* raccontava di una punizione ultraterrena del figlio di Antiope, così Igino (*fab.* 28), parla di Oto ed Efialte puniti agli inferi e legati ad una colonna, stretti nelle spire di serpenti.

Antiope, la cui descrizione, essendo posta in posizione iniziale (dopo Tiro), è molto dettagliata e risulta pertanto in rilievo, presenta inoltre affinità anche nei confronti di Maira, che, a ben vedere, sembra rappresentarne una sorta di doppione, in quanto anch'ella amante di Zeus e anch'ella madre di uno dei primi fortificatori di Tebe.

Sempre a proposito della figlia di Preto, poi, va segnalato che, se la triade a lei immediatamente precedente si era conclusa con l'accenno ad una morte di Arianna per mano di Artemide, un rapporto non meno stretto con tale dea intrattiene Maira, che, stando alla storia narrata dagli scoli, era prima una sua adepta e poi una traditrice punita.

Anche Arianna ed Ifimedeia, infine, presentano tra loro punti di contatto: sia il mito di quest'ultima sia quello di Arianna, infatti, sono peculiarmente legati a due divinità, Dioniso e Poseidone; se, inoltre, già al tempo della prima fruizione della *Nekyia*, Dia era associata dal pubblico all'isola di Nasso, tale *background* geografico rappresenterebbe un ulteriore dato comune a Ifimedeia ed Arianna.

Conclusioni

L'elenco delle eroine incontrate da Odisseo nell'aldilà si conclude, ai vv. 328s., in modo molto eloquente:

πάσας δ᾽ οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ᾽ ὀνομήνω,
ὅσσας ἡρώων ἀλόχους ἴδον ἠδὲ θύγατρας·

I due esametri, oltre a ribadire, tramite la ripetizione quasi identica (ἡρώων al posto di ἀριστήων, ἴδον al posto di ἔσαν) del verso che già aveva introdotto il catalogo (227), il marchio distintivo di tali eroine, ovvero l'essere progenitrici di stirpi eroiche o comunque parte integrante di esse, contengono anche la

specificazione dell'impianto catalogico e selettivo di un simile elenco. Un'espressione molto simile si trova, infatti, proprio al principio del Catalogo delle navi, dove il cantore dichiara di non poter cantare la moltitudine, ma solo i capi (*Il.* II 488), e poi in *Od.* IV 240, dove Elena sceglie consapevolmente di raccontare, tra i tanti episodi della guerra di Troia che hanno avuto come protagonista Odisseo, solo un avvenimento, e non lo sceglie in modo casuale, ma mettendo in luce proprio un momento in cui lei stessa si era comportata in modo filo-acheo. La frase tornerà poi anche nel corso della *Nekyia*, quando Odisseo si troverà di fronte alla necessità di selezionare due episodi tra le avventure di Neottolemo a beneficio del padre Achille (cf. *infra* pp. 182s. per l'analisi puntuale). La dichiarazione di non poter cantare o narrare la totalità, evocata fuggevolmente come a dare un momentaneo respiro di infinito all'elenco, necessariamente porta con sé l'obbligo della scelta e, quindi, dell'orientamento e della manipolazione[426]. Odisseo (e dietro di lui il cantore omerico), in questo segmento della *Nekyia*, ha scelto da che eroina cominciare[427], con quale eroina finire, come ordinarle una dopo l'altra[428] e quali linee mitiche privilegiare all'interno della selva delle tradizioni, e dunque ognuna di queste scelte è da considerare come significativa, portatrice di un senso.

Partendo dal presupposto che il mito ed i suoi personaggi abbiano, per gli uditori di epoca arcaica, un valore legittimante ed identitario preciso, e che quindi esso miri a «faire coincider un état présent avec un état antérieur, lequel a impérativement besoin d'être connu, ou plus exactement reconnu»[429], e aggiungendo a tale presupposto la considerazione che esso vale ancora di più per un mito che viene narrato nell'aldilà, luogo per eccellenza a valore universalizzante, in quanto momento massimo di riflessione sul proprio passato e sul proprio presente[430], è possibile, al termine dell'analisi puntuale del catalogo delle eroine della *Nekyia*, proporre una chiave di lettura del passo preso in esame.

L'elenco delle eroine trattate sembra infatti articolarsi in due 'momenti' geografici ed etnici, come disegnando una geografia privilegiata che, però, non necessariamente rispecchia una situazione storica e territoriale precisa, pur

---

[426] Cf. Bakker 1997, 54s.

[427] Il posto privilegiato occupato dalla prima *entry* di un catalogo era già stato messo in evidenza al momento delle conclusioni parziali sulle eroine eolidi, dove si era notato che non sarà forse un caso che Odisseo cominci ad elencare proprio partendo da una sua lontana ava, cf. *supra* p. 93.

[428] Anche da un punto di vista fisico è proprio Odisseo, con lo stratagemma della spada, che impone alla massa indistinta delle figure un ordine; sotto l'aspetto enunciativo, è indicativo invece l'uso di πρώτην (per Tiro) e μετά per molte delle *entries* dell'elenco.

[429] Sergent 1979, 64.

[430] Cf., *e.g.*, Cerri 2006a, 23-30.

riflettendo comunque percezioni reali di cantore e pubblico[431]: il primo dei due è quello tessalico-beotico, che fonde le eroine che ruotano intorno al ciclo tebano e quelle, come Tiro ed Ifimedeia, che appartengono, dal punto di vista strettamente genealogico, alle prime fasi della stirpe eolide; dal momento tessalico-beotico è poi è strettamente dipendente l''appendice' pilia, poiché essa rappresenta la continuazione e lo spostamento della stirpe eolide nel Peloponneso. Il secondo è invece il 'momento' cretese, rappresentato dalla triade Arianna-Fedra-Procri, che pure accoglie in sé un'eroina eolide e, come si è visto, non si dimostra, grazie al tramite di Teseo, così alieno dal *background* mitologico dei discendenti di Eolo. La domanda che si impone a questo punto è: chi poteva percepire come profondamente identitaria una simile successione di eroine? Ragionando in termini di regioni geografiche e di sfere di potere, a chi poteva 'interessare' un simile movimento di stirpi? O, in alternativa, quale messaggio, quale idea doveva veicolare un simile catalogo nel pubblico? È chiaro, beninteso, che qualunque linea interpretativa ipotizzabile non potrà mai essere concepita come esaustiva ed unica, perché il mito stesso non doveva essere, in epoca arcaica, un linguaggio univocamente leggibile, e perché, anche se un γένος o un gruppo con interessi comuni avesse lasciato la propria impronta sull'*epos* odissiaco in modo maggiore rispetto ad altri, non bisogna dimenticare che questo *epos* assunse poi valore panellenico e che quindi dovette 'depurarsi' di riferimenti al presente troppo puntuali, in modo da essere recitabile in occasioni diverse ed avere valore identitario per una comunità molto più vasta di quella di un semplice clan locale[432]. Alcuni tentativi sono stati fatti da studiosi in questa direzione. La prospettiva interpretativa di Pade (1983, 7-15), spiega l'interesse pilio e neleide del catalogo con l'influenza politica dei Pisistratidi, che facevano rimontare la loro discendenza proprio a Nestore, ma poi classifica, separatamente, i vv. 321-325 come un intervento teso ad ingraziarsi una generica «Athenian audience»; non spiegata resta inoltre, nel breve lavoro della studiosa, l'abbondanza di materiale beotico e tessalico. Larson (2000, 193-222), sempre in un'ottica di interazione tra contenuto del catalogo, pubblico e interessi aristocratici, propone invece di leggere i dati in una direzione essenzialmente beotico-ateniese (non viene quindi preso in considerazione il sopracitato 'momento' pilio, riassorbito in quello beotico), e attribuisce la scelta finale e l'ordinamento definitivo delle eroine della *Nekyia* all'interesse pisistratide per la Beozia, evidente in un altro campo, quello della

[431] Cf. González García 1997, 171s., a proposito del Catalogo delle Navi.

[432] Cf., sul panellenismo, Nagy 1990b, sp. 52-81 e sulla sua applicazione specifica all'*epos* omerico, Aloni 2006a, 77-80.

politica religiosa, sulla base del patrocinio e della peculiare attenzione rivolta da Pisistrato e figli al tempio beotico, di importanza regionale, di Apollo Ptoo.

Ora, al di là dei legittimi dubbi sui particolari e sulle dinamiche esatte della cosiddetta 'redazione pisistratea', è innegabile che Pisistrato fu molto probabilmente una figura chiave nella tradizione dei poemi omerici, e che a lui e ai suoi figli possano essere ricondotti interventi sul testo tesi a inserire e conferire maggiore visibilità ad Atene ed ai suoi eroi più celebri. Quello che però resta difficilmente sostenibile è che il tiranno ateniese, nel VI secolo a.C., possa essere ritenuto responsabile dell'intero ordinamento e della scelta complessiva delle eroine di un catalogo che, per quanto per natura aggiornabile, doveva avere, in quell'epoca, già acquisito un certo carattere di tradizionalità e stabilità. Gli scoli omerici, tra l'altro, si ricordi, fotografano una situazione decisamente omogenea, che mostra come anche le edizioni κατὰ πόλεις e le tradizioni differenti che circolavano e che giunsero alla *Biblioteca* di Alessandria recassero, nella sostanza, un testo già uniforme, e dunque che non poteva avere avuto come responsabile il solo Pisistrato. Più probabile, invece, – questo sì – appare la possibilità che egli – forse proprio per i motivi enucleati dalle acute analisi di Pade e Larson – abbia contribuito a mantenere un dato tradizionale che a lui e ai suoi interessi poteva ben accordarsi, a preservare o al massimo ad accentuare alcune sottolineature mitiche o etniche. L'operazione culturale a cui l'Atene del VI secolo a.C. sottopose l'*epos* omerico fu infatti probabilmente proprio quella di 'congelarlo', rendendolo, in misura molto maggiore rispetto a prima, un punto di riferimento epocale ma statico, in quanto descrizione di un passato ormai chiuso e quindi non più aggiornabile con dati dell'immediato presente. Pure ammettendo, quindi, modifiche e spinte ad opera dell'ambiente pisistratide e ateniese in genere, tali spinte non potranno essere state che spinte che si rifacevano al passato, che guardavano indietro, non che aggiornavano, come si era fatto nei secoli precedenti, il testo all'attualità.

La ragion d'essere di un simile catalogo, dunque, deve essere cercata più indietro nel tempo e seguendo un ragionamento più generale. Innanzitutto, può essere rilevato il semplice fatto che tutti i luoghi e le stirpi evocate in questo segmento dovevano avere, agli occhi del pubblico, un marcato carattere di antichità: la discendenza di Eolo, innanzitutto, era percepita come quella più antica, quella più a contatto con il passato miceneo[433], e difatti Beozia e Tessaglia

[433] Cf. Finkelberg 2005, 32s.

erano sentite un po' come la culla di primitiva espansione della grecità[434]; Creta, dal canto suo, rappresentava un realtà che mostrava con evidenza le sue radici minoiche[435], pur continuando ad essere toccata dalle rotte commerciali[436] e dunque conosciuta e frequentata[437]. Da un punto di vista di progressione temporale, inoltre, il fatto che l'elenco inizi con la Tessaglia-Beozia e termini con Creta sembrerebbe evidenziare un movimento 'all'indietro', che si potrebbe spiegare, parallelamente, come una sorta di emersione dal fondo di 'strati' temporali sempre più lontani oppure come una progressiva 'discesa' verso il passato più remoto.

In secondo luogo, poi, non può non saltare agli occhi il fatto che, se davvero, come la critica recente sembra riconoscere in modo sempre più condiviso, l'Eubea giocò un ruolo di rilievo nella tradizione e nella fissazione dell'*epos* omerico[438], tale isola si trovava in una posizione privilegiata nei confronti della regione beotico-tessalica su cui il catalogo tanto insiste. Già dall'epoca micenea[439], ma anche in età arcaica, infatti, Eubea, Tessaglia e Beozia, insieme ad alcune isole dell'Egeo e centri dell'Asia minore, formavano una salda κοινή culturale, evidente soprattutto sul piano materiale[440], ma anche, sotto certi aspetti, dal punto di vista mitico: Xuto,

---

[434] Su Tebe come una delle città, insieme ad Argo, sentite dai Greci come «pilastri di arcaicità», cf. anche Musti 2004, 263-277.

[435] Cf., *e.g.*, Kirk 1985, 224.

[436] Creta compare, forse anche per questo motivo, in tutti i racconti fittizi delle peregrinazioni marittime di Odisseo (*Od.* XIII 256ss., XIV 199ss., XIX 172ss.), nella descrizione del percorso di Menelao al ritorno da Troia (*Od.* III 291), e anche, nell'edizione di Zenodoto, al posto di Sparta come una delle mete toccate dal viaggio di Telemaco (cf. *schol.* **HMQR** *Od.* III 313 e *supra* pp. 126ss.). Quanto alla produzione innica, sono da segnalare anche i marinai cretesi dell'*Inno ad Apollo* (vv. 388ss.) e il racconto falso a proposito della provenienza cretese di Demetra in *h.Cer.* 123.

[437] Sulla buona conoscenza geografica di Creta, mostrata in più punti dell'*epos* omerico e anche laddove non sembra richiesta dalle esigenze della trama, cf. West 2000, LI-LII e Burkert 2001a, 127-137.

[438] Cf., sul piano linguistico, ma con punti di vista differenti, West 1988, 151-172 (il quale prende però in analisi anche dati di tipo culturale e narrativo), Cassio 1998, 11-22, Wathelet 2007, 25-52. Sul piano mitico, invece, si possono citare sia Cerri, *Teti e Briareo*, sia Gostoli, *Sisifo*. Va segnalato, infine, il ruolo attribuito agli Eubei, sul piano della prima codifica, progressiva, della geografia odissiaca, dal contributo di Braccesi 1994, 3-40.

[439] Cf. Calce 2005, 39. La studiosa ipotizza un vero e proprio dominio, tra il 1325 e il 1200, di Tebe sull'Eubea, anche sulla base della nomenclatura euboica presente in alcune tavolette di Tebe e della comunanza dello stile vascolare nelle due zone. Anche dopo la caduta di Tebe, comunque, in Eubea sarebbe rimasto vivo il ricordo del glorioso momento di civiltà, che sarebbe stato appunto celebrato in canti epici confluiti poi in parte in *Iliade* e *Odissea*. Gli Abanti, insomma, abitanti dell'isola secondo il *Catalogo delle navi*, sarebbero, secondo la Calce, proprio gli eredi di quella gloriosa tradizione beotica.

[440] Cf. Debiasi 2004, 23, con vasta bibliografia.

personaggio fondativo per quanto riguarda le genealogie euboiche, è infatti spesso considerato come un figlio stesso di Eolo[441]. Una simile situazione di κοινή avrà certo favorito la circolazione in Eubea dei miti eolici da una parte e tradizioni tebano-beotiche dall'altra; Creta, d'altra parte, doveva essere meta di passaggio obbligata per gli intraprendenti commercianti e colonizzatori euboici, che la conoscevano sicuramente meglio di chiunque altro[442].

Assenze illustri

Da ultimo, il quadro di influenza euboica finora tratteggiato riceve un'ulteriore conferma da un'indagine piuttosto significativa e conclusiva a proposito del catalogo delle eroine. Se l'evidente maggioranza delle eroine eolidi sembra essere, come si è detto, un marchio significativo di esso, è opportuno riflettere, proprio partendo da questo dato, anche sulle assenze etniche o mitiche più rilevanti e dunque più eloquenti. Si è cercato, quindi, di capire se, al di fuori del panorama genealogico eolide - che pure, è vero, copre una grande parte dei personaggi mitici delle generazioni eroiche - mancassero, nella selezione operata dal cantore, eroine particolarmente significative ma appartenenti ad altri cicli e ad altre famiglie[443]. Ebbene, l'assenza forse più evidente – alla luce dei paralleli con le produzioni catalogiche coeve – sembra quella dei personaggi del ciclo mitico di Perseo. Cominciando l'analisi dagli avi di questo celebre eroe, infatti, non viene nominata innanzitutto la danaide più famosa, ovvero Ipermestra, che, contravvenendo al patto, non uccise il marito Linceo e da lui generò Abante, poi genitore, con Aglaia, di Acrisio e Preto. Di queste vicende il testo omerico non parla mai, a dire il vero, ma esse erano narrate nel secondo dei libri che componevano il *Catalogo delle donne* esiodeo, quello dedicato non più ai discendenti di Eolo, ma ai discendenti di Inaco (frr. 122-159 M.-W.)[444]. Il fr. 129 M.-W., infatti, inizia con una probabile allusione alla vendetta di Linceo nei confronti di Danao (v. 2) e poi passa alla menzione del figlio di Linceo e Ipermestra, Abante (v. 3), dal

[441] Cf., con la discussione delle fonti mitografiche, Càssola 1953, 282-293.

[442] Cf. Braccesi 1994, 29-41. Anche Itaca, del resto, dovette giocare un ruolo di porto e di scambio fondamentale, durante il primo periodo di colonizzazione: «una rete di cultura materiale connette infatti Itaca, Corinto e l'Eubea» (Malkin 2004, 95).

[443] Cf. Malkin 2004, 56: «Il pubblico che ascoltava l'epica nell'VIII secolo reagiva non soltanto a ciò che udiva dalla voce del bardo, ma anche a ciò che il bardo taceva».

[444] Anche se la ricostruzione dell'opera dell'ultima editrice, M. Hirschberger, differisce in più punti da quella di Merkelbach e West, essa concorda, comunque, a proposito della collocazione della maggior parte dei frammenti relativi allo stemma inachide, che la studiosa ordina con i numeri da 43 a 65, cf. Hirschberger 2004, 39s.

quale si passa immediatamente, come di consueto nel *Catalogo*, al *focus* sulla sua sposa, Aglaia, di cui si elogia la bellezza (v. 5) e si nomina la prole, costituita da Acrisio e Preto (v. 8). Sempre in epoca arcaica, doveva narrare estesamente di tali vicende anche il poema epico *Danaide*, di cui il fr. 1 B. cita esplicitamente la lotta ingaggiata dalle figlie del re di Libia. Né di Ipermestra, né di Aglaia, entrambe genitrici di prole illustre, come si è detto, vi è però menzione nell'elenco della *Nekyia*. Proseguendo con la genealogia, la tradizione attribuiva ad Acrisio e Preto i regni, rispettivamente, di Argo e di Tirinto: Acrisio prendeva in moglie Euridice e ne generava Danae, poi madre, con Zeus, di Perseo; Preto, dal canto suo, sposava Stenebea. Ancora, di tutte queste vicende è testimone il *Catalogo* esiodeo, ai frr. 129, 9-25, 131 (= Apollod. *Bibl.* II 2, 2) e 135, 2s.

Se l'*epos* omerico non recava menzione delle Danaidi, l'*Iliade* parla però di Perseo, rendendo a tutti gli effetti improbabile che la prima epoca arcaica non conoscesse gli antefatti della nascita dell'eroe: nell'ambito del catalogo delle amanti di Zeus, infatti, si menziona, tra le altre, anche Danae, definita Ἀκρισιώνη (*Il.* XIV 319) e si parla del figlio nato da questa unione, Περσῆα, πάντων ἀριδείκετον ἀνδρῶν (v. 320)[445]. Anche in questo caso, nessuna menzione di Danae nella *Nekyia*, eroina che pure, grazie alla sua unione con Zeus, ben si sarebbe adattata al contesto del catalogo. L'ultima donna di questo ciclo mitico di cui si può rilevare l'assenza nel catalogo delle eroine defunte è poi Andromeda, salvata e poi sposata da Perseo, da cui egli genera diversi figli, tra cui Alceo, Elettrione e Stenelo, anch'essi presenti nel fr. 135, 5-7 M.-W. di Esiodo.

Se, dunque, si accetta come valido il criterio della comparazione tra cataloghi eroici appartenenti a tradizioni coeve, avvicinando *Nekyia* e *Catalogo* esiodeo, così affini in merito al trattamento dei membri della stirpe eolide, non può non saltare agli occhi la discrepanza a proposito del ciclo di Perseo e dei suoi antenati, che pure doveva essere già noto fin dalla primissima epoca arcaica e che avrebbe offerto numerose figure femminili di spicco.

Due precisazioni vanno fatte, però, per il quadro appena delineato, quadro che non può, visto il carattere multiforme del mito e il lungo e variegato percorso di elaborazione dell'*epos*, essere esente da piccole eccezioni e da tratti incongrui. Se, infatti, tra i figli di Perseo e Andromeda compaiono Elettrione ed Alceo, non va dimenticato che tra le eroine della *Nekyia* vi è proprio Alcmena, che di Elettrione è figlia e di Alceo è nuora: sarebbe quindi errato affermare che manchino del tutto membri della stirpe di Perseo. Va però aggiunto che, nonostante tale discendenza –

[445] Cf. anche, sempre in ambito arcaico, Hes. *Th.* 280s. e *Sc.* 216-234, dove Perseo è sbalzato nello scudo con tutti i suoi attributi più tipici, come i calzari alati, l'elmo di Ade, la testa della Gorgone.

della quale non viene fatta esplicita menzione in *Od.* XI – , come si è già sottolineato, Alcmena è collocata, nella *Nekyia*, in un contesto invece prettamente beotico, circondata da eroine tebane e con l'attenzione del narratore focalizzata sul figlio Eracle e sull'ambientazione appunto beotica delle sue avventure. Inoltre, anche per quanto riguarda la discendenza di Preto occorre aprire una parentesi: Maira, infatti, nominata al v. 326 del catalogo delle eroine, è classificata dagli scoli al passo come figlia di Preto, figlio di Tersandro. La presenza di una figlia di Preto costituirebbe un'ulteriore eccezione alla norma appena rilevata, ma è anche vero, come già notato in sede di commento (cf. *supra* pp. 74-76), che nessun altra fonte parla di una simile figliolanza e che, del resto, il Preto a cui sembrano pensare Pausania (X 30, 5) e i commenti all'*Odissea* più che essere un eroe di dinastia danaide, appare un eolide, in quanto nipote di Sisifo. Si potrebbe, insomma, ipotizzare che il personaggio di Maira e le tradizioni su di essa facessero parte di una genealogia tesa ad 'estrarre' Preto e la sua discendenza dalla linea inachide-danaide e ad inserirli invece a pieno titolo in quella eolide, tramite, da una parte, la connessione con Sisifo e dall'altra l'attività tebana del figlio di Maira, Locro. Le genealogie, in effetti, costituivano il mezzo più efficace, fino a tutta l'epoca arcaica, per collegare centri di potere, creare dipendenze, o eliminare legami tradizionali: e, in mancanza di dati differenti che menzionino tale Maira come eroina inserita nella famiglia danaide, dobbiamo necessariamente accogliere il commento degli scoli e considerarla a tutti gli effetti un'eolide. La presenza di questa enigmatica figlia di Preto all'interno della *Nekyia*, dunque, invece di contraddire l'ipotizzata assenza del ciclo perseide, sembra piuttosto, con la sua controversa linea dinastica, ribadire il tentativo di sviare l'attenzione da alcuni nuclei mitici, e soprattutto da quello argivo.

La zona geografica in cui le vicende di questa stirpe omessa si svolgono è ben delimitata e tocca i centri peloponnesiaci di Argo, Tirinto e Micene. Un simile silenzio, quindi, non può non essere posto in relazione con l'altro silenzio che era stato evidenziato a proposito delle omissioni all'interno delle vicende di Biante e Melampo, e in particolare il silenzio sullo spostamento dei due fratelli ad Argo, e, ancora, con il trattamento di biasimo riservato all'unica eroina eolide argiva, Erifile[446]. La realtà etnico-geografica rappresentata da Argo e dai suoi dintorni sembra, insomma, esclusa il più possibile dalla selezione della *Nekyia*, e ad essa si preferiscono decisamente le saghe relative alla regione tessalico-beotica con i suoi annessi e connessi (come Pilo), e all'isola di Creta.

[446] Cf. *supra* p. 89.

C'è poi, per concludere, un'ulteriore assenza che va nella medesima direzione: presente probabilmente nella *Nekyia* dei *Nostoi*[447], ma omessa in modo significativo da quella odissiaca, la figura di Medea manca – come del resto ogni riferimento alla saga argonautica – dalla selezione catalogica femminile offerta da Odisseo. L'assenza di ragguagli in merito all'impresa argonautica, in effetti, non appare un dato essenziale, dal momento che i protagonisti della vicenda sono in gran parte eolidi e che il mito tocca terre quali la Tessaglia, già ampiamente menzionate e considerate dal cantore di *Od.* XI. L'omissione di Medea, però, eroina certo di primo piano all'interno del panorama tradizionale greco[448], possiede implicazioni di natura etnico-geografica più evidenti, se si pensa che, ben prima di entrare a far parte del ciclo argonautico, Medea è soprattutto un figura semi-divina molto importante per la città di Corinto[449]. Ancora una volta, insomma, sembra siginificativamente tralasciata tutta quella mitologia che afferisce alla regione argivo-corinzia.

A tal proposito, quindi, per tornare all'idea in questione, quella dell'influenza euboica, ci si può appoggiare a quanto sostenuto da Antonietta Gostoli durante un recente convegno, i cui atti sono in via di pubblicazione[450]: la studiosa, infatti, partiva dalla constatazione, nell'intero *epos* omerico, di un'analoga assenza, ovvero quella della mitologia corinzia, solo marginalmente menzionata. Ipotizzava quindi, per spiegarla, due vie possibili: una addebitava la scarsa importanza di Corinto alla supremazia che, nella regione, ricopriva già, nelle fasi della costituzione del testo omerico, Argo, sotto la cui tutela è posta infatti Corinto anche nel Catalogo delle navi (cf. *Il.* II 570); mentre l'altra, ed è quella che interessa in questa sede, riconduceva un simile silenzio proprio all'importanza dell'Eubea nella formazione dei poemi: la rivalità storica, soprattutto in ambito commerciale e coloniale, tra quest'isola e Corinto, appunto, ben spiegherebbe il tentativo di

---

[447] Cf. fr. 7 B. (cf. Huxley 1969, 165); Debiasi (2004, 35-37) ha di recente proposto una diversa collocazione del frammento, pertinente, a suo parere piuttosto ai *Korinthiakà* di Eumelo.

[448] Di Medea si parlava, per esempio, in un poema che doveva essere costruito sullo stesso modello catalogico e genealogico femminile del *Catalogo delle donne*, ovvero il *Carmen naupactium* (cf. il fr. 8 B.). Sempre in contesto genealogico, occorre poi menzionare anche la presenza di Medea in Hes. *Th.* 958-962. Medea, e nello specifico il fallimento della sua relazione con Teseo, erano anche nel poema *Egimio*, attibuito dagli antichi e dai moderni ora ad Esiodo, ora a Cercope (cf. Hes. fr. 298).

[449] Sui caratteri della figura di Medea a Corinto, sui riti alla quale è connessa e sulla successiva integrazione del suo personaggio all'interno della tessalica saga degli Argonauti cf. Will 1955, 85-129, Johnston 1997, Debiasi 2004, 27.

[450] L'articolo di Antonietta Gostoli ha come titolo *Sisifo nei poemi omerici e nel culto corinzio* ed è di prossima pubblicazione all'interno degli Atti del convegno *Tradizioni mitiche locali nell'epica greca* (22-23 Ottobre 2009, Università di Roma tre): d'ora in avanti sarà citato come Gostoli, *Sisifo*.

obliterare la città concorrente dal dettato mitico. Ebbene, la seconda spiegazione potrebbe applicarsi anche al caso delle eroine della *Nekyia*: se, infatti, l'Eubea costituiva, con Beozia e Tessaglia, una solida κοινή culturale, che spiegherebbe la salda presenza, nella *Nekyia*, di miti e genealogie della regione, d'altra parte è vero anche che l'Argolide e la Corinzia potevano essere considerate un tutt'uno almeno fino all'VIII sec. a.C., e quindi l'assenza di miti provenienti da tale ambito potrebbe accordarsi con la rivalità corinzio-euboica e con il tentativo euboico, in un compendio catalogico ad alto valore simbolico, di voler concentrare l'attenzione altrove. Un discorso simile, tra l'altro, si ritrova anche in un recente saggio di commento al già citato e celeberrimo passo erodoteo su Clistene di Sicione[451]: l'operazione culturale e politica del tiranno, infatti, si capisce ancora meglio se si pensa che il mondo euboico-beotico doveva riconoscersi in tradizioni, come quelle che valorizzavano gli esponenti di parte tebana nella guerra dei Sette (ad esempio proprio quel Melanippo onorato da Clistene), coscientemente alternative a quelle del modo dorico, al quale ormai si rifaceva Argo, odiata appunto da Clistene. In questo contesto, la *Nekyia* sembra, in modo differente, compiere insomma la medesima operazione del tiranno sicionio, rifacendosi a mitologie, personaggi, tradizioni e storie appartenenti ad una κοινή beotico-tessalica-euboica piuttosto che a quella argiva.

Un tipo di discorso e di ipotesi come quello appena proposto ha, è vero, il difetto costitutivo di poggiare su basi altamente ipotetiche e di dedurre evidenze a partire da dati piuttosto fragili. Regione beotico-tessalica e realtà sicionia e argiva, per esempio, offrono anche numerose analogie da un punto di vista mitico e tradizionale, analogie che hanno portato non pochi studiosi a pensare che anche tra questi due poli del mondo ellenico potessero essere intercorsi rapporti etnici o sociali[452]; proprio in ragione di questo, però, un trattamento di omissione come quello rilevato fin ora a proposito dell'area argiva, di contro ad un'insistenza sul mondo beotico, appare ancora più significativo. Da un certo punto di vista, infatti, il silenzio è tanto più forte quanto più queste due regioni potevano vantare anche un vasto panorama di legami e consonanze. Se le due realtà non avessero avuto nulla in comune, in effetti, perché premurarsi di accantonarne quasi sistematicamente una? Solo di fronte ad una 'parentela' possibile, invece, risulta determinante lo scarto: il silenzio, infatti, mette a tacere ogni possibile idea di origini, di antenati condivisi o di vicende in comune, come a ribadire, invece, la

[451] Cf. Calce 2005, 27-59.

[452] Cf. Veneri 1997, Sergent 1999, Debiasi 2004, 24.

totale autonomia dei due mondi e, nel caso specifico, il totale predominio e primato della mitologia beotica.

Appendice. Un problema lessicale: προμνηστῖναι

Nei versi iniziali del segmento appena analizzato le eroine del passato, spinte da Persefone, si accalcano in modo confuso sul sangue; Odisseo, per regolare il loro afflusso, decide, sguainando la spada, di lasciar loro bere il sangue una ad una e, come risultato, ottiene una successione ordinata – catalogica perché frutto di una selezione con pretese di completezza – delle donne e delle loro rispettive presentazioni genealogiche. Il termine che sembra voler riassumere, anticipare e sintetizzare tale successione è l'oscuro προμνηστῖναι (v. 233), che, sia per via del valore chiave che assume all'interno di questo passo e di questo catalogo, sia per la sua scarsa perspicuità sul piano etimologico, merita certamente un breve spazio di discussione.

L'aggettivo compare nell'*epos* omerico soltanto in due passi, nella *Nekyia* e in *Od.* XXI 230, sempre accompagnato da un verbo di moto; nel caso del XXI libro Odisseo sta esortando il figlio, Melanzio ed Eumeo ad abbandonare le lacrime e a rientrare nella sala del palazzo, ma non tutti insieme (μηδ' ἅμα πάντες), bensì προμνηστῖνοι, «uno alla volta», per primo lo stesso Odisseo e poi gli altri, per non destare sospetti. In questo segmento il significato è ben chiarito dal contesto e dalla seconda parte del verso, che sembra chiosare l'inusuale aggettivo; una simile resa, del resto, si adatta anche al passo della *Nekyia*, nel quale, grazie allo stratagemma della spada, le eroine non si accalcano tutte sul sangue, ma vengono costrette a presentarsi una ad una. Le prime difficoltà sorgono quando si cerca di spiegare etimologicamente tale significato; la critica antica era concorde nell'accostare, operando una paraetimologia, l'aggettivo al verbo μένειν, con l'aggiunta successiva di *sigma* per ragioni fonetiche (διὰ τὸ καλλιφωνότερον, cf. Eust. *ad Od.* XX 387 p. 1896, 63): esso era impiegato in questi contesti perché i personaggi, maschili nel XXI e femminili nell'XI, si aspettavano l'un altro e procedevano pertanto «uno alla volta»[453].

Le ipotesi linguistiche moderne, invece, sono principalmente due: la prima è stata avanzata da Hoffmann (1901, 474s.), e poi accolta da molti studiosi[454], e suppone una derivazione dalla radice **mnā* di προμνάομαι – Hoffmann pensa ad

[453] Cf. Eust. *ad Od.* XI 230 p. 1680, 50-60; *ad.* XX 387 p. 1896, 60; *ad* XXI 230 p. 1907, 19-22 e 1908, 2s., *schol.* **V** ad *Od.* XI 233 e **Q** ad *Od.* XXI 230, Orion 138, 29, *unde EM* 689, 39, Apollon. *Lex. s.v.* προμνηστῖναι, Hsch. π 3581, *Suid.* π 2511.

[454] Cf. Bechtel 1914, 284, Frisk *GEW* 599s., Chantraine 1979, 201 e, seppur con dubbi, *DELG* 941.

un ipotetico *προμνῆστις – con l'aggiunta di un suffisso -ινος[455] con il valore di «relativo a», con un significato complessivo quindi di «nach der Art eines oder einer πρόμνηστος», «concernente l'attività del corteggiamento»; la seconda ipotesi, invece, più recente, risale a Forssman (1964, 11-28)[456] e connette l'origine del termine alla preposizione πρό. Il linguista parte dall'analisi del sostantivo πρύμνα, «poppa della nave» e dell'aggettivo πρυμνός, «estremo», e li spiega facendo appunto ricorso alla preposizione πρό, alla quale si sarebbe poi legato un suffisso *-*mno*-, che, secondo Forssman, sarebbe stato un suffisso anticamente consueto in indoeuropeo per formare aggettivi da preposizioni di tipo locale[457]; ad una siffatta radice προμν-, impiegata in senso avverbiale, si sarebbe poi saldato un ulteriore suffisso -στῖνος, il medesimo dell'aggettivo ἀγχιστῖνος, dei latini *clandestinus* e *intestinus* e anche dell'omerico ἄντηστις. Questo peculiare suffisso viene spiegato da Forssman con la radice al grado zero di ἵστημι con il vocalismo *i*[458], e, nel caso di προμνηστῖναι, ἀγχιστῖνος e dei due vocaboli latini, con un'epentesi aggiuntiva nasale, formazione motivata con un parallelo tra *mare* e *marinus*. Le difficoltà nelle quali incorre l'idea di Forssman non sono però trascurabili: innanzitutto essa si fonda su un parallelo con una formazione, πρυμνός, la quale non presenta un'etimologia unanimemente condivisa[459], e, in secondo luogo, l'accostamento tra προμνηστῖναι, ἀγχιστῖνος e ἄντηστις – termine che, tra l'altro, rappresenta un ἅπαξ nella letteratura greca a noi superstite, perché è presente solo in *Od.* XX 387 – non tiene conto né del fatto che, secondo l'idea maggiormente condivisa, il secondo dei tre termini non si compone di un suffisso -στῖνος, ma si forma a partire dal

[455] Tale suffisso può formare aggettivi sia con il tono sull'ultima sillaba sia con il tono ritratto, come è per προμνηστῖνοι; esso indica di norma la materia, l'origine o la natura di qualcosa e generalmente si lega a radici nominali o avverbiali. Chantraine (1979, 200-205) lo definisce frutto di una collisione tra suffisso indoeuropeo e terminazione mediterranea.

[456] L'ipotesi di Forssman è accolta da West 2001, 119, *LfgrE* III 1560 (*s.v.* προμνηστῖνοι) e Heubeck 2003, 280.

[457] Lo studioso cita paralleli da diverse lingue indoeuropee: il sanscrito *ni-mná* («che sta giù»), dalla preposizione che significa «giù», il latino *antemna* («palo della vela»), da *ante*, l'ittita *šarāmna* («che sta sopra»), dalla preposizione *šarā*, «sopra» ed il lituano *priemenẽ*, «anticamera», formato da un ipotetico **prei*, «davanti».

[458] West (2001, 118s.) propone invece una formazione del suffisso da ἐδ-τι, con il significato di «sitting».

[459] Cf. *DELG* 944 per tutti i dubbi in proposito, come il non meglio chiarito oscuramento dell' *omicron* – che Forssman spiegava facendo ricorso ad alcuni esempi lesbi – e il fatto che un simile suffisso sia attestato solo in pochi ed oscuri termini indoeuropei. Sulla scarsa produttività e sull'oscurità del suffisso *-mn-* cf. anche Chantraine 1979, 214-216.

superlativo di ἄγχι, ἄγχιστος[460], né della sostanziale differenza che intercorre tra l'annessione di -στῑνος ad una semplice preposizione, come è nel caso di ἄγχι e ἀντί, e l'aggiunta di esso ad un aggettivo già ampliato come l'ipotizzato *πρόμνος. La spiegazione, in definitiva, risulta troppo congetturale ed elucubrata: essa postulerebbe infatti una radice di partenza πρό- con aggiunte successive di ben tre suffissi; se però, a questo punto, l'unica ipotesi accettabile rimane quella di Hoffman, resta comunque da comprendere quale legame possa sussistere tra la radice di un verbo connesso con la sfera del matrimonio e un aggettivo che significa «in successione». La soluzione fornita a tal proposito da Hoffmann non si dimostra infatti soddisfacente: secondo lo studioso sarebbe esistita un'usanza scherzosa, diffusa in ambiente indoeuropeo, in base alla quale, durante la domanda di matrimonio da parte di un pretendente o durante la cerimonia stessa, venivano fatte sfilare al posto della futura sposa, debitamente nascosta, una alla volta, altre donne, e da qui si sarebbe generato, per un aggettivo che significava «relativo alla proposta di matrimonio», il senso secondario di «uno dopo l'altro». La civiltà greca, purtroppo, non offre però testimonianza alcuna di una simile pratica matrimoniale[461], e i paralleli che Hoffmann adduce sono infatti tratti dal folklore slavo, germanico, estone ed italiano[462]. Dal momento che non pare metodologicamente fondato accogliere un'ipotesi che si fonda su un confronto di tipo antropologico con una civiltà così distante sia nel tempo che nello spazio semplicemente sulla base di una nebulosa comune ascendenza indoeuropea, occorre forse guardare altrove per rintracciare una spiegazione plausibile per προμνηστῖνοι.

Innanzitutto si può notare come, in entrambi i passi dove è impiegato, l'aggettivo sia corredato da una sorta di glossa esplicativa o comunque preparato dalla narrazione immediatamente precedente, in modo che il significato non possa essere equivocato: ciò lascerebbe pensare ad un impiego traslato di un termine di non immediata fruibilità da parte dell'uditorio, oppure ad un vocabolo arcaico già oscuratosi: il verbo μνάομαι, in effetti, ha un campo semantico molto distante da quello qui impiegato.

---

[460] Cf. *DELG* 16 e LSJ[9] 17; *contra* West 2001, 118s.

[461] Cf., *e.g.*, la trattazione sistematica dell'argomento offerta da Collignon 1969. A conferma dell'improbabilità di una simile pratica in ambiente greco arcaico occorre sottolineare anche, seguendo Vérilhac-Vial 1998, che prima del matrimonio vigeva una rigida separazione dei sessi e che i contatti tra gruppi maschili e femminili non avvenivano che nel corso della vera e propria cerimonia nuziale.

[462] Lo studioso cita a tal proposito studi etnografici come quello di Usener 1875 o Weinhold 1897.

Se si indaga in modo più approfondito l'origine etimologica proposta da Hoffmann, però, ci si accorge di un fatto curioso: la totalità dei composti di προ- e della radice di μνάομαι, tutti relativi all'attività della mezzana e connessi all'azione di «indurre al commercio sessuale o al matrimonio» – questo infatti il significato del verbo προμνάομαι – non sono attestati che a partire dal V sec. a.C.[463]. La grande distanza temporale e culturale che separa gli impieghi classici e post-classici di tali nomi dall'*epos* omerico rende pertanto azzardata ogni deduzione del senso di προμνηστῖναι basata sul raffronto con formazioni che non dovevano essere usuali all'epoca della prima ricezione dei poemi. Ad essere frequente in Omero è, invece, il verbo base, cioè μνάομαι, che significa sia «pensare, ricordarsi» sia «corteggiare», con i diversi suoi derivati. Questi due significati, si noti, vanno ricondotti, anche se molto distanti semanticamente, ad una medesima radice, **mnā/men*[464], come ha dimostrato Benveniste (1954, 13-18)[465]: tracciando un parallelo con l'espressione latina *mentionem facere* (*de puella*), lo studioso ha infatti brillantemente ipotizzato che il significato di «corteggiare» derivi da quello di «menzionare, ricordarsi» tramite l'uso sempre più stilizzato della forma μνᾶσθαι γυναῖκα, con il senso, appunto, di «menzionare, suggerire una fanciulla come futura sposa», azione tipica che aveva come protagonisti il pretendente da una parte e il padre della ragazza dall'altra.

Ebbene, passando in rassegna le testimonianze storiche e culturali arcaiche di quella fase del matrimonio che μνάομαι descrive e che si può definire appunto 'del corteggiamento', si può facilmente notare che, più che per un'inattestata sfilata di fanciulle prima della promessa sposa, essa sembra caratterizzarsi, sia nella sua forma più agonistica che in quella più 'economica', per una successione di

---

[463] Le prime attestazioni si trovano in: S. *OC* 1075 (προμνάομαι con il significato, traslato, di «sognare, sperare»), E. *Hipp.* 589, Ar. *Nu.* 42, Pl. *Tht.* 149d-151b e X. *Mem.* II 6, 36 (προμνήστρια, «ruffiana», ovvero colei che μνᾶται πρὸ ἑτέρου).

[464] Cf. anche Frisk *GEW* 240 *s.v.* μιμνήσκω.

[465] A tal proposito occorre menzionare una terza ipotesi interpretativa del termine προμνηστῖναι, avanzata molto recentemente da Almirall Sardà (1994, 37-42): lo studioso spagnolo si rifà alla derivazione proposta da Hoffmann, ma preferisce connettere il vocabolo al significato di «tener en la mente», il quale, secondo lui, va tenuto anche etimologicamente ben distinto da quello di «pretender en matrimonio». In conclusione, la corretta traduzione di προμνηστῖναι sarebbe dunque quella di «teniendo un pensamiento previsor», da πρό più μνῆστις («pensamiento»), in riferimento all'atteggiamento cauto che avrebbero sia Odisseo ed i suoi fedeli in *Od.* XXI, sia le eroine nell'Ade. Se, però, di procedere prudente si può parlare a proposito della scena di *Od.* XXI, nulla nel testo ci autorizza a pensare che anche le donne della *Nekyia* avanzino con cautela, dal momento che Odisseo ha dovuto addirittura frenare con la spada il loro convulso accalcarsi sul sangue.

pretendenti che, *uno dopo l'altro*, gareggiano o fanno proposte di doni concorrenziali tra loro. Già l'*Odissea*, a questo proposito, sembra delineare una situazione ben precisa: tra i Proci, infatti, emerge più di una volta l'idea che a guadagnare Penelope sarà proprio colui che, offrendo più doni degli altri, vincerà tale contesa[466]. Il passo più eloquente ai fini della presente analisi risulta *Od.* XVI 389-392, in cui Antinoo suggerisce ai pretendenti: μή οἱ χρήματ' ἔπειτα ἅλις θυμηδέ' ἔδωμεν / ἐνθάδ' ἀγειρόμενοι, ἀλλ' ἐκ μεγάροιο ἕκαστος / μνάσθω ἐέδνοισιν διζήμενος· ἡ δέ κ' ἔπειτα / γήμαιθ' ὅς κε πλεῖστα πόροι καὶ μόρσιμος ἔλθοι. La contrapposizione istituita dall'eroe tra lo stare tutti raccolti, in massa, presso la dimora di Penelope e il corteggiamento per così dire 'ordinato', nel quale ciascuno per sé[467], e dunque uno alla volta, i pretendenti vanno ad offrire i propri ἐέδνα[468], sembra dunque offrire uno spunto documentario e culturale utile alla comprensione semantica di προμνηστῖνοι. La pratica che l'*Odissea* testimonia si ritrova poi identica nel *Catalogo delle donne* pseudo-esiodeo, a proposito dei pretendenti di Elena (frr. 196-204 M.-W.): rispetto ai doni offerti da tutti gli altri, infatti, Menelao νίκησε (…) πλεῖστα πορών (fr. 204, 85-89). L'omogeneità di tali testimonianze sembra insomma delineare una pratica reale e condivisa presso gli ἄριστοι: il γάμος vero e proprio, in quanto legame sociale e contrattuale, era preceduto da una fase pubblica di trattative economiche che aveva come protagonisti i gruppi familiari della futura sposa e dei pretendenti[469], come in una sorta di asta[470], che poi terminava con la scelta, da parte del padre o di un generico κύριος della futura sposa[471], del miglior pretendente.

---

[466] Pretendenti che corteggiano Penelope offrendo doni sono descritti in *Od.* XI 117 (= XIII 378), XVI 76s., XIX 528s., XX 334s., e XXI 161s., mentre Eurimaco pare prevalere sugli altri per la sua offerta in *Od.* XV 17s. Anche nel regno dei Feaci sembra sussistere questa consuetudine, perché di Nausicaa si dice che andrà in sposa a chi avrà la meglio ἐέδνοισι (*Od.* VI 158s.). Il corretto corteggiamento è poi compiutamente descritto da Penelope in *Od.* XVIII 275-280: μνηστήρων οὐχ ἥδε δίκη τὸ πάροιθε τέτυκτο, / οἵ τ' ἀγαθήν τε γυναῖκα καὶ ἀφνειοῖο θύγατρα / μνηστεύειν ἐθέλωσι καὶ ἀλλήλοισ' ἐρίσωσιν· / αὐτοὶ τοί γ' ἀπάγουσι βόας καὶ ἴφια μῆλα / κούρης δαῖτα φίλοισι, καὶ ἀγλαὰ δῶρα διδοῦσιν· / ἀλλ' οὐκ ἀλλότριον βίοτον νήποινον ἔδουσιν.

[467] La derivazione etimologica di ἕκαστος da ἑκάς, con il suo valore di «afar, far off» (LSJ[9] 499), conferma, in questo passo, il valore 'processionale' dell'immagine evocata da Antinoo.

[468] L'esatto referente di tale termine resta di identificazione incerta; in dubbio è anche la sua possibile identità semantica rispetto a δῶρα; pareri contrastanti si possono trovare in Finley 1955, Lacey 1966, Di Lello Finuoli 1984, Perisinakis 1991.

[469] L'entità stessa degli ἕδνα impedisce di pensare che fossero posseduti e gestiti da un singolo individuo, cf. Scheid 1979, 60-73.

[470] Cf., *e.g.*, Di Lello Finuoli 1984, 289-302 e Perisinakis 1991, 297-302.

[471] Nel caso del *wedding context* di Elena descritto dal *Catalogo delle donne* sono i fratelli Castore e Polluce a gestire la scelta del marito e a fungere quindi da tutori.

A livello mitologico, inoltre, la contesa tra i pretendenti sembra assumere un carattere più marcatamente agonale, e prendere la forma della cosiddetta 'gara matrimoniale': anche in questo caso i diversi aspiranti alla mano della fanciulla si avvicendano, uno dopo l'altro, in prove sancite dal padre[472]. Gli esempi di cosiddette 'gare dotali' sono numerosi nella mitologia[473], ma Erodoto (VI 126-130) ne testimonia anche una realizzazione storica e concreta, quella ad opera di Clistene, che, con un evidente messaggio aristocratico identitario, si narra sottopose ad una sorta di interrogatorio e a prove i pretendenti della figlia[474]. Il succedersi, davanti al padre, degli aspiranti al matrimonio – o nell'atto della proposta di doni, o nell'ambito di una vera e propria prova atletica[475] – sembra pertanto un dato istituzionale, ben radicato nella cultura greca arcaica[476].

Se la realtà del corteggiamento, dello μνᾶσθαι arcaico, spiegherebbe dunque in modo plausibile lo slittamento di significato che porterebbe a προμνηστῖναι, resta da chiarire il senso da attribuire al prefisso προ-, che, in tutti i composti – classici ed ellenistici – con la radice di μνάομαι, esprime il valore «al posto di, nell'interesse di» e dà pertanto come risultato termini relativi all'attività del mezzanato. La grande distanza temporale che separa però l'aggettivo omerico προμνηστῖναι da tutti gli altri composti in προ- rende lecita l'ipotesi che, nel caso in esame, il prefisso possa non avere il medesimo valore rispetto agli esempi più

---

472 Cf. Brelich 1958, 105s.

473 Sia Icario, sia Anteo sia Danao sancirono una gara di corsa per selezionare il futuro sposo delle figlie (cf. Pi. *P.* 9, 105-125, Paus. III 12, 1-3 e 13, 6;), Enomao sfidò uno ad uno i pretendenti alla mano di Ippodamia e fu battuto solo da Pelope (cf., per tutte le testimonianze del mito, Grimal 1987, 224s. e 369), Neleo promise di dare la figlia Però in sposa soltanto a chi avesse riportato le vacche di Ificlo (la leggenda è citata già in *Od.* XI 289-291 e XV 226), Atalanta indisse una gara di corsa per scegliersi il marito (cf. Apollod. III 9, 2 e, forse, già Hes. fr. 73 M.-W.), la stessa gara con l'arco bandita da Penelope era volta a selezionare il futuro sposo (la successione uno dopo l'altro dei pretendenti nella prova è chiara da *Od.* XXI 141s., ὄρνυσθ᾽ ἑξείης ἐπιδέξια πάντες ἑταῖροι).

474 Sull'intero argomento dei *wedding contexts* si veda anche, recentemente, Cingano 2005, 124-127.

475 Un altro caso è poi quello del giuramento a cui Tindaro sottopose, a turno, i pretendenti di Elena, facendoli salire uno dopo l'altro sulla pelle di un cavallo sacrificato per l'occasione (cf. Paus. III 20, 9).

476 Da un punto di vista metodologico, l'impiego di fonti mitografiche o letterarie anche tarde per ricostruire ritualità e nozioni arcaiche si giustifica facendo ricorso alla nozione di *images* che è stata proposta da L. Gernet: una storia mitica, infatti, benché tramandata da autori successivi, può contenere in sé frammenti, 'fotogrammi' e residui inconsapevoli che si rifanno a forme di civiltà e di pensiero molto più antiche, i quali, poi, nello sviluppo diacronico di quella vicenda, sono serviti da poli d'attrazione e hanno corrisposto ad oggetti diversi di preoccupazione o d'interesse in ambienti successivi; cf. anche Nillson 1972; per una rassegna delle acquisizioni metodologiche di Gernet si vedano Di Donato 1990, 109s. e Soldani 2004.

tardi. Da un punto di vista strettamente linguistico, infatti, la particella avverbiale πρό possiede un originario valore spaziale e, in seconda istanza, temporale, al quale hanno solo progressivamente fatto seguito, in senso figurato, i valori di «in difesa di», «in cambio di», «al posto di» ecc[477]. Nei poemi omerici, di conseguenza, sia per quanto riguarda il semplice πρό, sia per ciò che interessa i verbi con esso formati, non si riscontra mai un impiego già traslato di πρό, ma soltanto un suo uso spaziale («davanti») e, in misura molto minore, temporale («prima»). L'ipotesi più probabile è dunque quella che, anche in προμνηστῖναι, προ- abbia un'accezione semplicemente spaziale, e che indichi quindi, letteralmente, un atto di «μνᾶσθαι davanti»[478]: tale atto, in accordo con la fisionomia istituzionale del corteggiamento, potrebbe pertanto essere identificato con il momento in cui i pretendenti si presentavano, appunto, «davanti» al padre della futura sposa.

La diffusione nel mondo greco arcaico di un'omogenea pratica di corteggiamento, ben testimoniata già a partire dall'*Odissea* e poi dal *Catalogo delle donne*, che prevedeva una successione dei pretendenti davanti al futuro suocero, potrebbe, in conclusione, essere alla base del significato così peculiare di un composto come προμνηστῖναι, confermando la sua derivazione etimologica dalla stessa radice del verbo μνάομαι, come proposto da Hoffmann. Il significato di «concernente l'attività del corteggiamento», avanzato dallo studioso tedesco, riceverebbe così una più precisa contestualizzazione socio-culturale.

[477] Cf. Heilmann 1963, 195s., Luraghi 2003, 155-164.

[478] Sotto questo aspetto una conferma viene anche dal ragionamento di Forssman (1964, 6-28), il quale sottolinea, nel significato del termine προμνηστῖναι, la forte valenza spaziale assunta da προ-.

Il catalogo dei compagni di battaglia

Introduzione

All'elenco di eroine incontrate in serie fa seguito il cosiddetto 'intermezzo', ovvero un dialogo a più voci tra Odisseo, che vorrebbe interrompere il racconto per andare a coricarsi, Arete, il nobile feace Echeneo ed Alcinoo. La regina dà segno di apprezzare lo straniero, e propone che gli ἄριστοι raccolgano per lui doni; Echeneo chiede al re un parere in merito ed Alcinoo conferma la proposta della moglie, rimandando al giorno successivo la partenza di Odisseo e poi invitandolo a continuare la sua piacevole narrazione. Degne di nota sono, più delle altre, le ultime parole del sovrano dei Feaci, il quale afferma:

Od. XI 363-376

363 "ὦ Ὀδυσεῦ, τὸ μὲν οὔ τί σ᾽ ἔΐσκομεν εἰσορόωντες
ἠπεροπῆά τ᾽ ἔμεν καὶ ἐπίκλοπον, οἷά τε πολλοὺς
365 βόσκει γαῖα μέλαινα πολυσπερέας ἀνθρώπους
ψεύδεά τ᾽ ἀρτύνοντας, ὅθεν κέ τις οὐδὲ ἴδοιτο·
σοὶ δ᾽ ἔπι μὲν μορφὴ ἐπέων, ἔνι δὲ φρένες ἐσθλαί,
μῦθον δ᾽ ὡς ὅτ᾽ ἀοιδὸς ἐπισταμένως κατέλεξας,
πάντων Ἀργείων σέο τ᾽ αὐτοῦ κήδεα λυγρά.
370 ἀλλ᾽ ἄγε μοι τόδε εἰπὲ καὶ ἀτρεκέως κατάλεξον,
εἴ τινας ἀντιθέων ἑτάρων ἴδες, οἵ τοι ἅμ᾽ αὐτῷ
Ἴλιον εἰς ἅμ᾽ ἕποντο καὶ αὐτοῦ πότμον ἐπέσπον.
νὺξ δ᾽ ἥδε μάλα μακρή, ἀθέσφατος, οὐδέ πω ὥρη
εὕδειν ἐν μεγάρῳ· σὺ δέ μοι λέγε θέσκελα ἔργα.
375 καί κεν ἐς ἠῶ δῖαν ἀνασχοίμην, ὅτε μοι σὺ
τλαίης ἐν μεγάρῳ τὰ σὰ κήδεα μυθήσασθαι."

L'interpretazione dei vv. 366-368 e il giudizio di Alcinoo sull'abilità narrativa di Odisseo hanno suscitato ampi dibattiti nella critica, soprattutto in merito all'espressione ὅτ᾽ ἀοιδὸς e alla concezione estetica che sottende le parole del sovrano. A tal proposito sembra di poter affermare che, proprio in virtù della presenza di ὅτ᾽, l'equivalenza tra Odisseo e un cantore professionista non possa essere sostenuta in pieno e non sia questo il fine dei versi in questione. Da un

punto di vista logico, condivisibili sono infatti le nette parole di Ercolani (2006, 132), il quale distingue Odisseo da un aedo sulla base del fatto che: gli atti di parola sono diversi, diverso è il contenuto, diversa è l'origine dell'autorità conferita alle parole e diversa è la loro funzione. Odisseo non è un aedo, quindi; però è «come un aedo», e ne condivide indubitabilmente diverse caratteristiche, prima di tutte l'effetto di incantamento sul pubblico, ammutolito per il piacere[479]. Ma quello che in questa sede più interessa, forse, è capire in che modo tale similitudine con un cantore possa aiutare a comprendere e definire la caratura catalogica del libro XI: Odisseo, in effetti, ha pronunciato e pronuncerà ancora cataloghi di *items* esattamente come, altrove, fanno gli aedi; occorrerebbe pertanto comprendere somiglianze e differenze di questi due procedimenti elencativi, cosa che, con tutta probabilità, al pubblico della *performance* omerica veniva naturale e spontaneo fare[480].

Innanzitutto, nelle parole di Alcinoo compare per ben due volte a brevissima distanza il verbo καταλέγω, che è tipico, come si è detto[481], della parola dei personaggi e mai di quella dell'aedo, e che, se si accoglie la stimolante ipotesi di Perceau, starebbe ad indicare un'espressione verbale focalizzata, 'tagliata' e quindi orientata. Proprio mentre compara l'Itacese ad un aedo, dunque, Alcinoo metterebbe in luce la prima 'scollatura' tra le due figure: come l'aedo canta ἐπισταμένως il μύθος, dall'altra parte Odisseo «parla in catalogo» delle sventure degli Achei: materia simile, insomma, ma modo differente di esprimerla[482]. Gli scoli al passo, in effetti, parrebbero dare ragione ad un'interpretazione di questo genere, perché affermano: ἐπιστημόνως κατέλεξας πάντων Ἀργείων σέο τ᾽ αὐτοῦ κήδεα λυγρὰ, ὡς μῦθον ἀοιδός. καὶ ἄλλως. οὐ γὰρ ἄνευ μύθων οἴονται εἶναι ποιητικήν· διὸ ὁ Πύθιος οὐκ ἂν λεχθείη ποιητής (**HT**). Il mito, insomma, ovvero il contenuto del discorso sembra essere ciò che accomuna le due figure di narratori, mentre l'uso del verbo καταλέγειν, ripetuto due versi sotto in forma di imperativo

---

[479] Per una ricca bibliografia in proposito cf. Condello 2007, 498-500. Una delle posizioni più estreme in merito all'identificazione Odisseo-aedo si può trovare in Wyatt 1989.

[480] Un'analisi interessante del possibile 'gioco' in atto tra Odisseo e il narratore primario dell'*epos* si può trovare in Bakker 2009.

[481] Cf. *supra* pp. 17s.

[482] Un'interpretazione del tutto diversa fornisce invece la stessa Perceau (2002, 213s.), che è funzionale alla sua dimostrazione che nell'*Odissea* sia in atto un cambiamento di mentalità e di modalità comunicative rispetto al quadro del καταλέγειν iliadico (su questo punto di vista, cf. *supra* p. 20). Cerri (2003, 25) rimarca giustamente il fatto che in riferimento alla parola narrante di Odisseo non venga mai, in nessun caso, impiegato il verbo ἀείδω o i suoi derivati, tipico invece della *performance* dei cantori.

a continuare l'elenco delle ψυχαί incontrate, potrebbe marcare la (o una delle) differenza sostanziale, quella della focalizzazione dell'atto di parola: nulla o comunque il più neutra possibile nel caso del narratore primario, l'aedo, presente e viva nel caso di Odisseo[483]. Anche l'aedo, certo, doveva adattare i contenuti al proprio uditorio, alle sue richieste e alle contingenze della recitazione, come mostrano gli esempi stessi di bardi odissiaci (Femio che viene interrotto da Penelope in *Od.* I 337-344, Demodoco che ascolta la richiesta di Odisseo in VIII 487ss.), ma a questo tipo di selezione ed adattamento[484] probabilmente il narratore Odisseo ne aggiunge altri, dovuti al fatto, appunto, che è egli stesso un personaggio e che la sua narrazione, diversamente da quella aedica primaria, deriva non da un'ispirazione divina che tutto conosce, bensì dalla sua esperienza diretta, necessariamente provvista quindi di un proprio punto di vista[485]. Il fatto stesso, si pensi, che, di contro alla richiesta di Alcinoo di elencare τινας ἀντιθέων ἑτάρων ἴδες, οἵ τοι ἅμ᾽ αὐτῷ / Ἴλιον εἰς ἅμ᾽ ἕποντο καὶ αὐτοῦ πότμον ἐπέσπον, Odisseo pochi versi dopo inizi dicendo che racconterà invece di coloro che μετόπισθεν ὄλοντο, / οἳ Τρώων μὲν ὑπεξέφυγον στονόεσσαν ἀϋτήν, / ἐν νόστῳ δ᾽ ἀπόλοντο κακῆς ἰότητι γυναικός, implica già una decisa volontà, da parte del narratore, di accontentare sì, in generale, i desideri del pubblico, ma anche di orientare il proprio racconto laddove a lui interessa, e nello specifico verso Agamennone.

Ebbene, dove c'è *focus*, dove c'è orientamento del discorso, c'è anche selezione, e a maggior ragione in un elenco di figure che, come si è già messo in luce per le eroine, è per natura potenzialmente espandibile all'infinito. Così sarà allora anche per il secondo catalogo del libro XI, quello dei compagni di Troia, disegnato anch'esso con una ben precisa coscienza selettiva, e, tra le tante ipotesi interpretative proposte per l'ὅθεν del v. 366, sicuramente in parte compresenti[486],

---

[483] Per queste riflessioni si sono sviluppate grazie alla Prof.ssa Simonetta Nannini, che nell'A.A. 2009/2010 ha tenuto un corso monografico per la laurea magistrale sulla produzione catalogica arcaica presso l'Università di Bologna.

[484] Molti sono stati i contributi degli studiosi che hanno cercato di mettere in luce in che modo Odisseo adatti il proprio discorso ai suoi fini ed al suo specifico uditorio di Feaci: cf., *e.g.*, Delasanta 1967, Hurst 1988, Most 1989, Doherty 1991, Pache 1999.

[485] Sulla differenza tra il καταλέγειν focalizzato e concentrato sul fenomeno singolo ed accidentale e il κατάλογος a vocazione universale (ancora più evidente nella poesia esiodea) si vedano anche le riflessioni di Nannini 2010, 43-45. Anche Sammons (2010, 92) parla di continua tensione, in atto nella *Nekyia*, tra il catalogo inteso come «inspired performance» e i limiti mortali di Odisseo, che aedo ispirato non è.

[486] Le traduzioni italiane stesse del v. 366 sono tutte molto diverse: «di cui nessuno saprà mai nulla» (Calzecchi Onesti 1963), «storie incredibili» (Ciani 1994), «donde nessuno può cavare la verità»

ne potrebbe essere avanzata anche una che veda in quel relativo proprio l'espressione del punto di partenza della selezione. L'inizio, il punto di partenza, è infatti una delle principali 'preoccupazioni' degli elenchi[487], come dimostrano diversi *incipit*[488], tra cui quello stesso degli *apologoi* odissiaci di *Od.* IX 14 (τί πρῶτόν τοι ἔπειτα, τί δ᾽ ὑστάτιον καταλέξω;), e il «da dove» indicato tramite l'oscuro relativo potrebbe comprendere in sé anche questa accezione; Odisseo, insomma, racconterebbe a partire da un punto intellegibile, chiaro, condiviso, e da lì selezionerebbe – esattamente come un aedo, ma in modo più focalizzato – una linea narrativa peculiare all'interno della vasta selva dei miti.

Anche l'aedo ha un punto da cui parte, un'origine da cui trae il proprio racconto, ma essa è di natura differente: questo appare chiaro proprio quando Odisseo chiede, alla corte dei Feaci, a Demodoco di narrare (unico caso in tutto il poema in cui per un aedo si impiega il verbo καταλέγω, ma forse qui, come si è già detto in sede introduttiva[489], esso è giustificato proprio dal fatto che si tratta di una narrazione su richiesta) del cavallo di Troia e il cantore cieco viene detto ὁρμηθεὶς θεοῦ ἄρχετο (VIII 499): egli, insomma, inizia dalla divinità, dall'ispirazione della Musa, mentre invece Odisseo non può che iniziare, non può che trarre origine dalla sua esperienza, dalla sua scelta autonoma di personaggio che ha visto e vissuto ciò che narra.

Anche il punto di inizio potrebbe quindi essere, agli occhi di Alcinoo, una garanzia di affidabilità del discorso, in aggiunta alla μορφή delle parole e al contenuto etico di esse (garantito dal fatto che Odisseo ha φρένες ἐσθλαί), oltre a contribuire appunto, con la sua componente selettiva, a delineare l'aspetto catalogico del passo. Se, pertanto, anche nelle parole con cui il secondo catalogo del canto XI è introdotto sembra rimarcata una scelta di fondo, siamo autorizzati ancora una volta, in questo secondo capitolo, ad affrontare l'analisi dei versi in questione con un'attenzione particolare volta all'individuazione dei possibili criteri

---

(Ferrari 2001, che ricalca in un certo senso la spiegazione degli scoli **BT** al verso: ἐκεῖθεν ψεύδεα ἀρτύνοντας ὅθεν τις οὐκ ἂν διασκοπήσειεν οὐδὲ προϊδοιτο ὅτι ψεύδεται), «che uno non riesce a vedere» (Privitera in Heubeck 2003) e, da ultimo, «sì che uno non se ne accorge nemmeno» (Di Benedetto 2010); occorre poi menzionare l'interpretazione avanzata da Cerri 2003, 24 n. 24, che traduce «che chi ascolta non è in grado di visualizzarle», in riferimento all'immaginazione poetica come forma di visualizzazione, mentre l'idea più accreditata resta quella che intende come «a partire da una fonte che non si può accertare» (cf. Stanford I 395 e, di recente, Carlisle 1999, 83s.).

[487] Cf. anche Bakker 1996.

[488] Cf. *Il.* XI 299s., dove si introduce con una domanda sul primo eroe ucciso un elenco di *androktasie* di Ettore e *Il.* XIV 508-510, in cui il cantore chiede alla Musa chi per primo raccolse le spoglie, e segue breve elenco di eroi e di uccisioni.

[489] Cf. *supra* p. 19.

con cui tale selezione è operata. Non trattandosi, però, di un elenco di figure del mito anteriore ad Odisseo, ovvero del passato, ma di personaggi del presente del protagonista, e quindi del mondo epico di cui lui stesso fa parte, è probabile che la selezione attuata si esplichi in modi differenti e abbia risultati diversi da quelli visti in atto con le eroine. E' possibile, allora, che le scelte siano dettate da ragioni di tipo meno mitistorico ed etnico e più strettamente contestuale, epico, ma sarà l'analisi puntuale dei versi a fornire una risposta più chiara.

Agamennone

Od. XI 385-403

αὐτὰρ ἐπεὶ ψυχὰς μὲν ἀπεσκέδασ᾽ ἄλλυδις ἄλλη
ἀγνὴ Περσεφόνεια γυναικῶν θηλυτεράων,
ἦλθε δ᾽ ἐπὶ ψυχὴ Ἀγαμέμνονος Ἀτρεΐδαο
ἀχνυμένη· περὶ δ᾽ ἄλλαι ἀγηγέραθ᾽, ὅσσοι ἅμ᾽ αὐτῷ
οἴκῳ ἐν Αἰγίσθοιο θάνον καὶ πότμον ἐπέσπον.
ἔγνω δ᾽ αἶψ᾽ ἐμὲ κεῖνος, ἐπεὶ ἴδεν ὀφθαλμοῖσι·
κλαῖε δ᾽ ὅ γε λιγέως, θαλερὸν κατὰ δάκρυον εἴβων,
πιτνὰς εἰς ἐμὲ χεῖρας ὀρέξασθαι μενεαίνων·
ἀλλ᾽ οὐ γάρ οἱ ἔτ᾽ ἦν ἴς ἔμπεδος οὐδ᾽ ἔτι κῖκυς,
οἵη περ πάρος ἔσκεν ἐνὶ γναμπτοῖσι μέλεσσι.
τὸν μὲν ἐγὼ δάκρυσα ἰδὼν ἐλέησά τε θυμῷ
καί μιν φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδων·
"Ἀτρεΐδη κύδιστε, ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγάμεμνον,
τίς νύ σε κὴρ ἐδάμασσε τανηλεγέος θανάτοιο;
ἠέ σέ γ᾽ ἐν νήεσσι Ποσειδάων ἐδάμασσεν
ὄρσας ἀργαλέων ἀνέμων ἀμέγαρτον ἀϋτμήν;
ἦέ σ᾽ ἀνάρσιοι ἄνδρες ἐδηλήσαντ᾽ ἐπὶ χέρσου
βοῦς περιταμνόμενον ἠδ᾽ οἰῶν πώεα καλὰ
ἠὲ περὶ πτόλιος μαχεούμενον ἠδὲ γυναικῶν;"

Come accadrà anche negli altri incontri con i compagni di guerra, l'anima di Agamennone è introdotta dall'espressione ἦλθε δ' ἐπί. Insieme all'Atride si raccolgono anche i suoi ἑταῖροι, quanti morirono con lui οἴκῳ ἐν Αἰγίσθοιο: la variante mitica secondo cui il teatro della strage sarebbe stato non la dimora di Agamennone bensì quella di Egisto è descritta in modo più completo nel racconto di Proteo, in *Od.* IV 524-537. Secondo il vecchio del mare, infatti, Egisto, debitamente informato dalla sua sentinella dell'arrivo dell'Atride, avrebbe

radunato venti uomini scelti, con i quali preparare poi un agguato in casa propria; invece di allestire il banchetto presso Agamennone, Egisto l'avrebbe quindi invitato da sé e lo avrebbe ucciso a tradimento durante il pasto. Solo in questi due racconti la strage si svolge chiaramente presso Egisto; nel resoconto di Nestore (*Od.* III 254-275 e 303-310) si dice, in effetti, che Egisto prese Clitemnestra con sé nella propria dimora, e poi che egli tramò οἴκοθι la morte del re, ma, anche ammettendo che l'avverbio indichi qui non una generica «patria» ma, nello specifico, la «casa», rimane comunque imprecisato il teatro della strage. Nelle rielaborazioni tragiche successive, invece, la scena è sempre esplicitamente quella del palazzo degli Atridi: in tutti e due i casi, ad ogni modo, «si farebbe riferimento a tradizioni epiche ritenute dal poeta note al pubblico»[490].

Al v. 390 diversi manoscritti recano la variante ἐπεὶ πίεν αἶμα κελαινόν, che renderebbe l'incontro con l'eroe più affine a quelli con le grandi donne del passato, che avevano tutte bevuto il sangue prima di intervenire e presentarsi ad Odisseo. Wilamowitz (1884, 151 n. 11), sottolineando che tale lezione non pare essere conosciuta dagli scoli[491], la riteneva una congettura tarda, ma sembra più appropriato, in questo caso, pensare ad un'equipollente variante rapsodica. Dal momento che nessuno tra i compagni defunti di Odisseo si servirà più del sangue per ricordare la propria vita, comunque, è più plausibile affermare che, come sembra anche dalla diversità delle formule con cui le anime sono introdotte, i due segmenti narrativi, quello delle eroine del passato e quello dei compagni di battaglia, abbiano una coerenza propria ed una certa indipendenza tradizionale.

Odisseo pone ad Agamennone una domanda ben articolata su quale sia stata la causa della sua morte: il segmento si ritrova identico in un contesto molto simile, quello della seconda *Nekyia*, in *Od.* XXIV 109-113, dove è Agamennone ad informarsi in merito alla morte di Anfimedonte e dei pretendenti, ma non per questo pare lecito porre in dubbio la sua autenticità[492]; tra l'altro, le diverse ipotesi formulate da Odisseo rappresentano un buon campione delle disavventure più tipiche a cui poteva andare incontro un eroe omerico, e, per quanto riguarda la tempesta, si tratta di un incidente che in effetti Agamennone ha davvero sperimentato (cf. *Od.* IV 515-520) e che quindi faceva parte almeno di una οἴμη tra

[490] Cerri 2005, 43, sempre a proposito della variante mitica della strage presso Egisto come è presentata in *Od.* IV.

[491] Lo scolio **H** al v. 391 cerca infatti di spiegare come sia possibile che Agamennone riconosca Odisseo senza aver bevuto il sorso di sangue.

[492] Secondo lo scolio **H** al v. 399 Aristofane li espungeva ὡς ἀπὸ τῶν εἰρησομένων μετενεχθέντες. Sulle diverse opinioni in proposito cf. Heubeck 2004, 291.

le tante che descrivevano il suo νόστος; una tempesta è presente inoltre anche nella versione eschilea del mito – che non prevedeva il dissenso iniziale tra i due Atridi in merito alle ecatombi per Atena – ed è descritta dall'araldo in *Ag.* 650-670[493]. Da un certo punto di vista, in effetti, tali domande – e le successive negazioni di Agamennone – potrebbero essere interpretate anche come delle *if-not situations* espresse in modo non canonico[494]: il re di Micene avrebbe potuto infatti morire in una tempesta, oppure essere ucciso durante una razzia effettuata nel corso del νόστος, ma il destino, o per meglio dire la tradizione epica, ha voluto farlo perire nell'agguato di Egisto e Clitemnestra.

Od. XI 404-434

ὣς ἐφάμην, ὁ δέ μ᾽ αὐτίκ᾽ ἀμειβόμενος προσέειπε·
"διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν᾽ Ὀδυσσεῦ,
οὔτ᾽ ἐμέ γ᾽ ἐν νήεσσι Ποσειδάων ἐδάμασσεν
ὄρσας ἀργαλέων ἀνέμων ἀμέγαρτον ἀϋτμήν,
οὔτε μ᾽ ἀνάρσιοι ἄνδρες ἐδηλήσαντ᾽ ἐπὶ χέρσου,
ἀλλά μοι Αἴγισθος τεύξας θάνατόν τε μόρον τε
ἔκτα σὺν οὐλομένῃ ἀλόχῳ οἰκόνδε καλέσσας,
δειπνίσσας, ὥς τίς τε κατέκτανε βοῦν ἐπὶ φάτνῃ.
ὣς θάνον οἰκτίστῳ θανάτῳ· περὶ δ᾽ ἄλλοι ἑταῖροι
νωλεμέως κτείνοντο σύες ὡς ἀργιόδοντες,
οἵ ῥά τ᾽ ἐν ἀφνειοῦ ἀνδρὸς μέγα δυναμένοιο
ἢ γάμῳ ἢ ἐράνῳ ἢ εἰλαπίνῃ τεθαλυίῃ.
ἤδη μὲν πολέων φόνῳ ἀνδρῶν ἀντεβόλησας,
μουνὰξ κτεινομένων καὶ ἐνὶ κρατερῇ ὑσμίνῃ·
ἀλλά κε κεῖνα μάλιστα ἰδὼν ὀλοφύραο θυμῷ,
ὡς ἀμφὶ κρητῆρα τραπέζας τε πληθούσας
κείμεθ᾽ ἐνὶ μεγάρῳ, δάπεδον δ᾽ ἅπαν αἵματι θῦεν.
οἰκτροτάτην δ᾽ ἤκουσα ὄπα Πριάμοιο θυγατρὸς
Κασσάνδρης, τὴν κτεῖνε Κλυταιμνήστρη δολόμητις
ἀμφ᾽ ἐμοί· αὐτὰρ ἐγὼ ποτὶ γαίῃ χεῖρας ἀείρων
βάλλον ἀποθνήσκων περὶ φασγάνῳ· ἡ δὲ κυνῶπις
νοσφίσατ᾽ οὐδέ μοι ἔτλη, ἰόντι περ εἰς Ἄϊδαο,
χερσὶ κατ᾽ ὀφθαλμοὺς ἑλέειν σύν τε στόμ᾽ ἐρεῖσαι.

[493] Sulla frequenza del τόπος della tempesta nei ritorni degli eroi da Troia cf. anche Nannini 2005, 85.

[494] Per la definizione di questa categoria cf. Nannini 2005, 86s.

ὣς οὐκ αἰνότερον καὶ κύντερον ἄλλο γυναικός,
ἥ τις δὴ τοιαῦτα μετὰ φρεσὶν ἔργα βάληται·
οἷον δὴ καὶ κείνη ἐμήσατο ἔργον ἀεικές,
430 κουριδίῳ τεύξασα πόσει φόνον. ἦ τοι ἔφην γε
ἀσπάσιος παίδεσσιν ἰδὲ δμώεσσιν ἐμοῖσιν
οἴκαδ᾽ ἐλεύσεσθαι· ἡ δ᾽ ἔξοχα λυγρὰ ἰδυῖα
οἵ τε κατ᾽ αἶσχος ἔχευε καὶ ἐσσομένῃσιν ὀπίσσω
θηλυτέρῃσι γυναιξί, καὶ ἥ κ᾽ εὐεργὸς ἔῃσιν."

Secondo Stanford (1959, 396) nella versione dei fatti narrata da Agamennone Clitemnestra avrebbe un ruolo meno colpevole rispetto ad altri passi, e la responsabilità cadrebbe soprattutto su Egisto: tale ipotesi, però, non sembra confermata dal testo, che in più di un verso sottolinea la crudeltà e la complicità della sposa nel piano (σὺν οὐλομένῃ ἀλόχῳ al v. 410, l'uccisione di Cassandra descritta ai vv. 421-423, κυνῶπις al v. 424, la scelta di non chiudere nemmeno le palpebre e la bocca al marito morto, e l'affermazione decisiva ai vv. 429s.: κείνη ἐμήσατο ἔργον ἀεικές, κουριδίῳ τεύξασα πόσει φόνον). Matthiessen (1988, 435), invece, rintraccia nel racconto di Agamennone, ancora pieno di rancore, segnali di una maggior responsabilità di Clitemnestra rispetto al panorama odissiaco, ma anche in questo caso non sembra esservi una differenza molto marcata né rispetto al resoconto di Nestore (*Od.* III 248-275), che inserisce tra i personaggi anche la figura dell'aedo-custode della regina – dando essenzialmente a lui il merito della condotta fino a quel momento irreprensibile della regina – né rispetto agli accenni più brevi che compaiono in *Od.* I 35-41 e XXIV 96s., dove Egisto è citato sempre in qualità di assassino di Agamennone, ma Clitemnestra vi è subito associata come complice e comprimaria. L'unica versione in cui il nome di Clitemnestra non è mai menzionato resta quella di Proteo. Sembra del resto plausibile che, in un quadro sociale come quello omerico, sia l'uomo ad assumere la responsabilità materiale di un assassinio così efferato, e, a conferma di ciò, quando si parla di Oreste, i poemi omerici lo citano come uccisore di Egisto in quanto vendicatore del padre (cf. *Od.* I 298-300). Il ruolo drammaticamente primario di Clitemnestra, esecutrice anche materiale dell'assassinio del marito e quindi a sua volta vittima del matricidio di Oreste, e la parte del tutto passiva giocata da Egisto, dunque, sembrano svilupparsi solo a partire dalla tragedia e trovare in essa la più alta rappresentazione, come è sia nell'*Orestea* eschilea, sia nell'*Elettra* di Sofocle, sia nell'*Elettra* e nell'*Oreste* di Euripide, e come narrato anche nella XI *Pitica* pindarica.

A proposito della dinamica dell'omicidio di Cassandra e dell'impiego di ἀμφ' ἐμοί, i paralleli di *Il.* XIX 284 e *Od.* VIII 527 sembrano chiarire meglio la scena: più che «stramazzare sul corpo di Agamennone»[495], è plausibile che Cassandra si sia gettata in preda allo sconforto sopra al re vedendolo morente – come è appunto nei due impieghi paralleli dell'espressione, che indicano il gesto disperato della donna che piange riversa sul cadavere dell'uomo caro – e che da quella posizione la figlia di Priamo abbia ricevuto i colpi fatali di Clitemnestra. Il gesto che Agamennone compie nell'attimo prima di morire, invece, quello di sollevare le mani in cielo e poi batterle a terra – oltre a spiegarsi con la volontà di difendere Cassandra dai colpi mortali – è stato giustamente interpretato, specie nel suo specifico ποτὶ γάιη, come un atto sacrale volto a giurare, tramite il coinvolgimento 'tattile' delle potenze ctonie, vendetta per l'assassinio. Un confronto diretto può essere instaurato con *Il.* IX 568-571, dove Alcione batte le mani a terra per invocare la vendetta ad opera di Ade e Persefone, con *Il.* XIV 271-276, in cui il Sonno chiede ad Era di giurare e la dèa, toccando il cielo con una mano e la terra con l'altra, chiama queste potenze come μάρτυροι della sua promessa, e infine con *h. Ap.* 340-342, in cui ancora una volta Era accompagna una promessa con il gesto di toccare la terra. Tutti questi passi rappresentano con grande concretezza un atto antico reale di maledizione o di giuramento di vendetta[496]: tramite il contatto con la terra, infatti, – che può essere instaurato attraverso il vino, il sangue, lo scettro oppure, più semplicemente, le mani[497] – si evoca una potenza divina a cui ci si concede e ci si espone e che dovrà fungere da garante. La funzione dell'atto di coinvolgimento tramite contatto, dunque, è quella di «assicurare un'assoluta vincolabilità a una dichiarazione»[498], e gli studi di Gernet sul procedimento dell'*embautesis* confermano, a proposito del contatto tramite i piedi, che il «gesto di porre il piede su un oggetto che ha significato e valore religiosi» avrebbe il potere di mettere in contatto il giurante con forze che si emanano dalla terra e di penetrare quindi simbolicamente in un ambito religiosamente qualificato[499].

> Heubeck (2003, 292), a commento della scena di uccisione di Cassandra, nota come i poemi omerici ignorino le doti di veggente della figlia di Priamo: la cosa è possibile, visto che al personaggio non è dedicato molto spazio e che

[495] Heubeck 2004, 293.
[496] Cf. Cassola 1975, 506 e 538, Hainsworth 1993, 137, e Gostoli 2005, 533.
[497] Cf. Taddei 2000, 124 e Guidorizzi 2002, 69.
[498] Burkert 2003, 457.
[499] Cf. Gernet 1983, 185s.

non se ne parla mai esplicitamente come di una profetessa, ma si può pensare che tale evoluzione sia già in nuce in *Il.* XXIV 697-701, quando Priamo torna a Troia con il corpo di Ettore: οὐδέ τις ἄλλος ἔγνω πρόσθ' ἀνδρῶν καλλιζώνων τε γυναικῶν, / ἀλλ' ἄρα Κασσάνδρη ἰκέλη χρυσῇ Ἀφροδίτῃ / Πέργαμον εἰσαναβᾶσα φίλον πατέρ' εἰσενόησεν ἑσταότ' ἐν δίφρῳ, κήρυκά τε ἀστυβοώτην. L'atto descritto non è di tipo divinatorio, perché la fanciulla sale sulla cittadella e vede con i suoi occhi il padre di ritorno, ma per decidere di accorrere sul punto più alto della città Cassandra avrà avuto una sorta di intuizione, cosa che farebbe pensare ad un personaggio già tradizionalmente "sensitivo" e costitutivamente predisposto alla preveggenza.

Od. XI 435-456

ὣς ἔφατ', αὐτὰρ ἐγώ μιν ἀμειβόμενος προσέειπον·
"ὦ πόποι, ἦ μάλα δὴ γόνον Ἀτρέος εὐρύοπα Ζεὺς
ἐκπάγλως ἤχθηρε γυναικείας διὰ βουλὰς
ἐξ ἀρχῆς· Ἑλένης μὲν ἀπωλόμεθ' εἵνεκα πολλοί,
σοὶ δὲ Κλυταιμνήστρη δόλον ἤρτυε τηλόθ' ἐόντι."
ὣς ἐφάμην, ὁ δέ μ' αὐτίκ' ἀμειβόμενος προσέειπε·
"τῶ νῦν μή ποτε καὶ σὺ γυναικί περ ἤπιος εἶναι
μηδ' οἱ μῦθον ἅπαντα πιφαυσκέμεν, ὅν κ' ἐῢ εἰδῇς,
ἀλλὰ τὸ μὲν φάσθαι, τὸ δὲ καὶ κεκρυμμένον εἶναι.
ἀλλ' οὐ σοί γ', Ὀδυσεῦ, φόνος ἔσσεται ἔκ γε γυναικός·
λίην γὰρ πινυτή τε καὶ εὖ φρεσὶ μήδεα οἶδε
κούρη Ἰκαρίοιο, περίφρων Πηνελόπεια.
ἦ μέν μιν νύμφην γε νέην κατελείπομεν ἡμεῖς
ἐρχόμενοι πόλεμόνδε· πάϊς δέ οἱ ἦν ἐπὶ μαζῷ
νήπιος, ὅς που νῦν γε μετ' ἀνδρῶν ἵζει ἀριθμῷ,
ὄλβιος· ἦ γὰρ τόν γε πατὴρ φίλος ὄψεται ἐλθών,
καὶ κεῖνος πατέρα προσπτύξεται, ἣ θέμις ἐστίν.
ἡ δ' ἐμὴ οὐδέ περ υἷος ἐνιπλησθῆναι ἄκοιτις
ὀφθαλμοῖσιν ἔασε· πάρος δέ με πέφνε καὶ αὐτόν.
ἄλλο δέ τοι ἐρέω, σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῇσι·
κρύβδην, μηδ' ἀναφανδά, φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν
νῆα κατισχέμεναι, ἐπεὶ οὐκέτι πιστὰ γυναιξίν.

Il suggerimento che Agamennone dà ad Odisseo in merito al ritorno a casa si presta ad un parallelo con il racconto fittizio che Odisseo, fingendosi un cretese, espone prima ad Eumeo (*Od.* XIV 192-359) e poi a Penelope in *Od.* XIX 165-307;

seguendo l'ipotesi di Cerri (2002a, 174s.), infatti, si possono rintracciare, all'interno del racconto falso, delle allusioni ad una οἴμη di marca itacese-epirotica, la quale avrebbe scelto di sostituire l'interrogazione dei morti presso il νεκυομαντεῖον con quella dell'oracolo di Dodona. In questo quadro, anche il consiglio dell'Atride trova un preciso riscontro in quanto narrato nel XIX canto: se infatti a Dodona Odisseo si era recato per sapere come tornare a Itaca, ἢ ἀμφαδὸν ἦε κρυφηδὸν (*Od.* XIV 330 = XIX 299), nella versione del νεκυομαντεῖον, ovvero della *Nekyia*, è proprio Agamennone ad istruirlo in proposito, suggerendogli di tornare κρύβδην, μηδ' *ἀναφανδά*, e, dunque, usando parole dalla strettissima somiglianza lessicale[500].

Per quanto riguarda il racconto nel suo complesso, si può affermare che non esistano grandi discrepanze tra il resoconto della strage presentato da Agamennone e le altre versioni dei fatti presenti nell'*Odissea*: ciascuna possiede le proprie lacune ma tutte sembrano derivare da una tradizione organica, poi evolutasi e modificatasi ad opera dei tragici[501].

Oreste

Od. XI 457-466

457 ἀλλ᾽ ἄγε μοι τόδε εἰπὲ καὶ ἀτρεκέως κατάλεξον,
εἴ που ἔτι ζώοντος ἀκούετε παιδὸς ἐμοῖο
ἤ που ἐν Ὀρχομενῷ ἢ ἐν Πύλῳ ἠμαθόεντι
460 ἤ που πὰρ Μενελάῳ ἐνὶ Σπάρτῃ εὐρείῃ·
οὐ γάρ πω τέθνηκεν ἐπὶ χθονὶ δῖος Ὀρέστης."
ὣς ἔφατ᾽, αὐτὰρ ἐγώ μιν ἀμειβόμενος προσέειπον·
"Ἀτρεΐδη, τί με ταῦτα διείρεαι; οὐδέ τι οἶδα,
ζώει ὅ γ᾽ ἦ τέθνηκε· κακὸν δ᾽ ἀνεμώλια βάζειν."
465 νῶϊ μὲν ὣς ἐπέεσσιν ἀμειβομένω στυγεροῖσιν
ἕσταμεν ἀχνύμενοι, θαλερὸν κατὰ δάκρυ χέοντες·

---

[500] Non del tutto plausibile appare invece l'interpretazione di Matthiessen (1988, 35), secondo cui il suggerimento di Agamennone sarebbe stato inserito qui affinché i Feaci, spettatori del racconto, ne traessero poi ispirazione al momento di decidere dove lasciare Odisseo addormentato nell'isola di Itaca: la distanza tra i due segmenti epici appare troppo grande perché si possa ipotizzare un rimando così sottile.

[501] Anche lo scolio **Q** al v. 410 sembra affermarlo, quando dice τὸν γὰρ χιτῶνα καὶ τὸν πέλεκυν Ὅμηρος οὐκ οἶδεν, riferendosi alla versione più recente di Agamennone avvolto nel chitone da Clitemnestra e poi ucciso a colpi di scure.

Oreste, secondo la versione mitica condivisa da tutti i tragici, non è coinvolto nella strage del padre perché Elettra, o, alternativamente, un precettore, lo aveva portato in Focide, a Cirra, dove era stato ospitato da Strofio, il marito di una sorella di Agamennone, e allevato lì insieme al figlio di quest'ultimo, Pilade. Se questo narrato è comune a tutte le produzioni tragiche, non sembra così per quanto riguarda l'*epos* omerico, che, oltre all'accenno vago che ne dà Agamennone nella *Nekyia*, presenta anche un'altra versione dei fatti, quella di *Od.* III 306s., dove Nestore sostiene che Oreste ritornò a Micene da Atene. Sembra quindi che prima del V sec. a.C. le versioni sulla storia di Oreste non fossero ancora del tutto concordi e che l'*epos* ne trattenga, stratificato, qualche dettaglio: le tre città menzionate da Agamennone, dunque, potrebbero rappresentare altrettante allusioni ad οἴμαι che prevedevano l'arrivo o la sosta di Oreste in quei luoghi[502], oppure un'unica peregrinazione a più tappe. Anche l'associazione tra quei tre nomi specifici potrebbe non essere casuale.

La vicinanza di Pilo e Sparta riecheggia fortemente la vicenda di Telemaco, che effettivamente si reca in queste due città (cf. *Od.* I 93, 284, II 214, 239 e[503]) e in effetti le storie dei due figli, Telemaco e Oreste, sono più volte nel poema messe in parallelo, nell'ambito di un confronto più ampio, cioè quello tra il νόστος di Odisseo e quello di Agamennone[504]. Il fatto che due tra le più celebri storie mitiche di tutto il patrimonio greco abbiano punti di contatto e personaggi che si rassomigliano non deve certo stupire[505]; la spiegazione su base di riecheggiamento, però, non può essere provata e si dimostra debole, soprattutto una volta che la

[502] Già gli antichi commentatori erano evidentemente perplessi su come spiegare il passo in cui Oreste viene detto tornare da Atene, e da qui i due tentativi interpretativi di Zenodoto, che normalizzava in ἀπὸ Φωκήων e di Aristarco, che invece preferiva ἀπ᾽ Ἀθηναίης (giudicata non una congettura ma una *varia lectio*, probabilmente corretta, da Heubeck 2004a, 319), come indicato dagli scoli **HMQ** al passo. A proposito della possibile caratura epicorica di queste menzioni di località, si può citare l'interpretazione di Schwartz (1901, 23-28), il quale, per spiegare la menzione di Atena da parte di Aristarco, pensò alla Atena Alea di Tegea, collocando così la prima versione del mito di Oreste in Arcadia, dove già Hdt. I 67s. ci testimonia la forte presenza di questo *récit*. Tale ambientazione arcadica sarebbe poi in seguito stata oscurata dalla versione delfica che collocava il periodo di allontanamento di Oreste appunto in Focide.

[503] Per un ulteriore viaggio alternativo di Telemaco, quello a Creta, cf. *supra* pp. 127s.

[504] Sul parallelismo delle due vicende cf. West 2000, LXIX- LXXXI e D'Arms-Hulley 1964, 207-213; il confronto è attuato per somiglianze ed opposizioni: la moglie fedele contro alla moglie traditrice, l'elemento estraneo che si vuole impossessare del regno (Proci-Egisto), il figlio vendicatore, il ritorno che in un caso è semplice ma poi fatale una volta in patria, e nell'altro è complesso ma termina con un lieto fine.

[505] Nannini (2005, 85) fa infatti notare come «l'associazione di idee sia un procedimento largamente attestato nei poemi omerici».

critica più recente ha rivelato dietro a tutto l'*epos* arcaico una lunga fase di elaborazione orale e di sviluppi paralleli di οἴμαι[506]: piuttosto andrà indagato il motivo che avrà spinto entrambi i figli in difficoltà a scegliere proprio queste città per trovare aiuto.

Gli scoli (**BHQV**) forniscono le seguenti spiegazioni: Oreste potrebbe essere a Pilo in virtù dell'amicizia con Nestore e del potere di quest'ultimo, potrebbe essere a Sparta dato il legame di parentela con Menelao e ad Orcomeno perché è un luogo tradizionalmente sicuro, avendo in custodia un tesoro comune a molte città e sacro alle Cariti.

Le informazioni su Orcomeno appaiono quelle meno coerenti, e suggeriscono di svolgere un'analisi più approfondita delle notizie sulla città. Orcomeno, come già messo in evidenza nel capitolo precedente (cf. pp. 97ss.), fu in effetti un grande centro miceneo, ricco e potente a giudicare dalle tombe a *tholos* ivi rinvenute, pari a quelle di Micene, e come appare anche da *Il.* IX 381, che la nomina come sede di un tesoro cospicuo. Nel Catalogo delle navi, però, pur essendo separata, insieme ad Aspledone, dalle altre città beotiche e quindi indipendente – centro alternativo nella regione e spesso in conflitto con la stessa Tebe – non è detta controllare un territorio molto esteso, come se *Il.* II riflettesse già una situazione posteriore, di lento e inarrestabile declino della città[507]; l'archeologia, ad ogni modo, testimonia che il centro fu sempre abitato, anche durante la *dark age*. Il culto delle Cariti, di tradizione antichissima, è riportato anche da Paus. IX 38, 1 e si sa che in loro onore si tenevano celebri gare di ogni disciplina attinente alla poesia ed alla musica[508]. Legati miticamente al centro di Orcomeno erano poi i Minii, già menzionati a proposito del *récit* di Antiope, popolazione, come si è visto, di matrice eolide. Ebbene, in chiave minia ed eolide l'associazione tra Orcomeno e Pilo che si attua nel v. 459 non stupisce più, visto che, come già notato in precedenza, Pilo era considerata una delle città nate dalla 'diaspora' dei figli o nipoti di Eolo e manteneva, nella percezione del pubblico arcaico, forti legami con la regione beotico-tessalica. Se la stirpe di questi due antichi centri, insomma, era sentita come la medesima, Nilsson, nel suo celebre studio sui Minii (1932, 133-156), ipotizzava addirittura che questi potessero essere stati, storicamente, un celebre popolo di commercianti e che avessero avuto un importante scalo a Pilo: tale

[506] Cf. Sbardella 1998, 4, a proposito della presunta influenza di *Iliade* e *Odissea* sul *Ciclo.*

[507] Cf. Hope Simpson-Lazenby 1970, 38s.

[508] Cf. Hennig 1974, 290-355 e Freitag 2000, 8-10.

attività spiegherebbe la proverbiale ricchezza della città evocata in *Il.* IX 381[509] e anche la successiva presenza colonizzatrice dei Minii in Ionia. Come si è già detto più volte, ad ogni modo, non è questa la sede per uno studio ipotetico sui legami tra *récits* mitici ed avvenimenti oggi classificabili come 'storici': ci basta infatti sapere che cantore e pubblico vedevano, probabilmente, Orcomeno e Pilo come città affini e che questo potrebbe aver portato alla loro associazione mnemonica all'interno del verso della *Nekyia*; anche Sparta, del resto, non è aliena da una preistoria eolide[510]. I tre centri evocati dall'eroe sarebbero, insomma, tre grandi città di capitale importanza nella percezione comune e almeno in parte legate tra loro dal punto di vista etnico e genealogico: non stupisce pertanto che Oreste abbia potuto ipoteticamente trovare in esse rifugio, così come non stupisce il marchio eolide che le accomuna, marchio già rilevato quanto alla scelta mitica dei *récits* delle eroine e che testimonia come il pubblico per cui fu pensato questo segmento dovesse essere particolarmente a suo agio con questo tipo di tradizioni.

Antiloco

Od. XI 467s.

467 ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος
καὶ Πατροκλῆος καὶ ἀμύμονος Ἀντιλόχοιο

Dopo l'incontro con Agamennone, sempre tramite la formula introduttiva ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχή, compaiono tre anime una dopo l'altra, quelle di Achille, di Patroclo e di Antiloco. L'ordine e la vicinanza di questi tre eroi non pare casuale, visto che si ritrova in altri passi omerici: in *Od.* III 109-112, dove Nestore elenca i principali eroi morti a Troia, in *Od.* XXIV 15s., dove le tre anime ricompaiono nello stesso ordine nell'ambito della seconda *Nekyia*, e in *Od.* XXIV 76-79, dove Agamennone spiega che tutti e tre ricevettero sepoltura l'uno accanto all'altro. Se la stretta associazione di Achille e Patroclo non stupisce, alla luce del loro rapporto di intimità privilegiato, altrettanto sembra si possa affermare, sebbene in misura minore, per Antiloco; Achille, infatti, ha una predilezione particolare per il figlio di Nestore, che emerge chiaramente in più punti dell'*epos*: nel corso della gara dei carri di *Il.* XXIII il Pelide dimostra benevolenza nei confronti del giovane partecipante, perché sorride – fatto assai raro – a sentire il suo discorso (v. 555s.) e

[509] In associazione con Orcomeno si trova, nel passo iliadico, anche la città egizia di Tebe: Nillson fa notare come debba per forza trattarsi di una notizia molto antica, dal momento che Tebe egizia fu abbandonata dopo il XV secolo a.C.

[510] Cf. *supra* p. 63.

decide di assegnargli un premio aggiuntivo ai vv. 794-796. È proprio Antiloco del resto ad assumersi il gravoso compito di annunciare ad Achille la morte di Patroclo e, una volta comunicata la notizia, resta presso di lui tenendogli le mani con un gesto di affetto (cf. *Il.* XVIII 1-34ss.). Quando Agamennone, nel passo già citato della seconda *Nekyia*, ricorda le tre sepolture vicine, rende esplicito tale legame perché afferma ἐν τῷ τοι κεῖται λεύκ' ὀστέα, φαίδιμ' Ἀχιλλεῦ, / μίγδα δὲ Πατρόκλοιο Μενοιτιάδαο θανόντος, / χωρὶς δ' Ἀντιλόχοιο, τὸν ἔξοχα τῖες ἁπάντων / τῶν ἄλλων ἑτάρων μετὰ Πάτροκλόν γε θανόντα. La φιλία tra Antiloco e Achille doveva poi essere uno dei *leit motiv* del poema ciclico *Etiopide*[511], attribuito ad Arctino di Mileto e avente come soggetto i fatti immediatamente successivi alla chiusa dell'*Iliade*: stando al riassunto di Proclo (*Chr.* 106, 1-6), infatti, un contingente di Etiopi, guidati dal figlio dell'Aurora, Memnone, giungeva in aiuto dei Troiani, e quest'ultimo uccideva in battaglia Antiloco, così che Achille, adirato, ne vendicava la morte.

> La figura di Antiloco ed il suo rapporto con Achille sono stati oggetto privilegiato di indagine anche da parte dei neo-unitari come dei neo-analitici: secondo la «teoria di Memnone», la cui paternità risale a Schadewaldt, l'*Iliade* avrebbe riutilizzato molto materiale proveniente da un'*Etiopide*, e in particolare la figura di Patroclo e il suo forte rapporto di φιλία con Achille sarebbero il risultato di una rielaborazione e ripresa della relazione appunto tra Achille ed Antiloco[512]. In un panorama di canti tradizionali, però, è più probabile che somiglianze come questa siano da imputare a tipici *oral patterns*, forse particolarmente graditi al pubblico, che potevano essere 'declinati' in vari modi a seconda del cantore e soprattutto dell'uditorio[513]. Lecita può essere, al limite, l'indagine dei motivi che abbiano condotto la tradizione successiva a selezionare e a dare maggiore spazio al rapporto tra Achille e Patroclo – e quindi all'*Iliade* – , piuttosto che a quello con Antiloco – e quindi all'*Etiopide* –: seguendo la teoria del «panellenismo» proposta da Nagy (1990, 52-81) si potrebbe pensare a ragioni di tipo geografico e cultuale e Pinney (1983, 127-146), in effetti, connette le vicende dell'*Etiopide* a luoghi marginali come la Scizia, il ponto Eussino e l'isola di Leuke, dove sarebbero stati attivi dei culti di Achille[514] e dove, sempre secondo il poema di Arctino, il Pelide sarebbe stato

[511] Cf. Sbardella 1998, 5.

[512] Cf., *e.g.*, Kullmann 2005, 9-28.

[513] Cf. Notopoulos 1964, 1-97 e West 2003, 1-14. A simili valutazioni giunge anche Brunori (2007, 120 n. 19) nella sua rassegna delle testimonianze iconografiche delle vicende coinvolgenti Achille, Antiloco e Memnone.

[514] Cf. anche Nagy 1979, 167 e 189-192 e Sbardella 1998, 14 n. 38.

> trasportato dopo la morte, per un'eternità di beatitudine[515]. Ad ogni modo, l'immagine del rapporto di ἑταιρεία che emerge, in generale, dall'*epos* non sembra vietare la presenza, per un eroe, di più di un φίλτατος ἑταῖρος[516], anche se magari, di volta in volta, per ragioni di tipo poetico e patetico, si evidenziano coppie di eroi 'amici' e non trii: non appare dunque necessaria un'alternativa netta tra l'amicizia di Achille con Patroclo e quella con Antiloco e le teorie analitiche perdono gran parte della loro efficacia; nulla impedisce, insomma, di pensare che nella tradizione epica il Pelide fosse sempre stato in stretta intimità con entrambi gli eroi[517].

Per comprendere meglio il legame tra questi tre eroi occorrerebbe analizzare, più in generale, i caratteri del rapporto di *compagnonnage* quale emerge dall'*epos* omerico. Sempre restando nell'ambito degli ἑταῖροι di Achille, per esempio, si ritrovano altri due personaggi che sembrano oggetto di specifica attenzione da parte del Pelide, ovvero Automedonte ed Alcimo; entrambi si occupano di mansioni tipiche dei θεράποντες: Automedonte, quello tra i due più citato, è auriga, valoroso, di Patroclo e poi, alla morte di quest'ultimo, di Achille[518], si occupa della tavola[519] e porta ad Achille ciò di cui lui ha bisogno[520], mentre Alcimo accompagna Automedonte – quasi formando una 'coppia metrica' – in alcune mansioni servili[521]. Dopo aver colpito a morte Patroclo, Ettore si volge immediatamente ad Automedonte, per uccidere anche lui, ma l'auriga riesce ad evitarlo (*Il*. XVI 864-867); i due, insomma, sono, come si afferma apertamente in *Il*. XXIV 574s., οὕς ῥα μάλιστα / τῖ' Ἀχιλεὺς ἑτάρων μετὰ Πάτροκλόν γε θανόντα[522]. La situazione di questi due θεράποντες non appare molto dissimile da quella dello stesso Patroclo, che assume spesso mansioni di 'scudiero' e 'servitore' di Achille, spesso proprio in collaborazione con Automedonte e che, pur

[515] Griffin (1977, 39-53) sottolinea questa diversità strutturale di atteggiamento che i due poemi mostrano nei confronti della morte: rispetto alla fine mortale cui va incontro Achille nell'*epos* omerico, infatti, la beatitudine sull'isola di Leuke appare nettamente in contrasto. Secondo lo studioso il *Ciclo*, avendo avuto una più lunga gestazione, rifletterebbe già nuovi modelli di pensiero.

[516] Cf. Stagakis 1966, 408-419.

[517] Cf., per una critica complessiva alla «vengeance theory» dei neoanalisti, Burgess 1997, 1-19.

[518] Cf. *Il.* XVI 145-147, 219s., XVII 459s. e XIX 392s.

[519] Cf. *Il.* IX 209, XXIV 474s. e 625s.

[520] Cf. *Il.* XXIII 563s.

[521] Cf. *Il.* XIX 392 e XXIV 474.

[522] Le fonti successive aggiungono qualche particolare: Igino (*fab.* 97) tramanda che anche Automedonte condusse alcune navi da Sciro, accanto a quelle di Patroclo e Achille, mentre secondo Virg. *Aen.* II 477 alla morte di Achille l'auriga andò a servirne il figlio Neottolemo.

essendo un ἀγαθός, si trova in una posizione sociale di inferiorità, essendo stato bandito dalla sua patria ed avendo trovato asilo presso Peleo. L'*epos* è pieno di esempi di questo genere: molti eroi hanno infatti nel loro *entourage* θεράποντες prediletti, che sono detti φίλτατοι ἑταῖροι e che, pur avendo anche mansioni servili – da quella di auriga a quella di precettore dei figli, dal messo al servo della tavola[523] – , data la lunga condivisione di esperienze, sono oggetto di un affetto particolare e le loro parole vengono tenute in gran conto[524]. Il termine ἑταῖρος è però impiegato anche per un altro genere di rapporto, e cioè quello, meno asimmetrico, tra i vari condottieri dei contingenti alleati in guerra, tutti appartenenti al medesimo grado sociale e vincolati da patti e giuramenti di mutuo soccorso[525], come per esempio emerge da *Il.* II 286-288ss. Questi due tipi di rapporto appaiono in effetti piuttosto diversi tra loro e, benché spesso la terminologia coincida, non sembra che li si possa trattare come un unico fenomeno[526].

Per quanto riguarda Antiloco, però, l'appartenenza del suo rapporto con Achille ad uno o all'altro dei modelli di ἑταιρεία appare piuttosto problematica da definire: egli non è infatti mai chiamato θεράπων[527], né compie mai per Achille mansioni di tale tipo, e del resto non appartiene nemmeno al suo contingente, perché è originario di Pilo, non di Ftia, però allo stesso tempo non è neppure tra i capi achei, probabilmente perché ancora troppo giovane, e ad aver stipulato il patto comune in difesa di Menelao è stato suo padre, Nestore[528].

Quello che si può affermare con certezza è che sia Achille che Antiloco sono tra i più giovani guerrieri presenti a Troia e probabilmente appartengono alla stessa generazione; resta però da chiarire se questo rapporto di predilezione

---

[523] Cf. Mireaux 1954, 63.

[524] Alcuni esempi omerici di questo tipo di *compagnonnage* sono quelli di Stenelo e Deipilo (cf. *Il.* V 325), Ettore e Polidamante, a lui molto legato perché nati nello stesso giorno (cf. *Il.* XVIIi 249-252), Aiace e Licofrone (cf. *Il.* XV 437-439), Idomeneo e Merione (cf., *e.g.*, *Il.* XIII 275-289), Licurgo ed Ereutalione (cf. *Il.* VII 149), Peleo e Fenice (cf. *Il.* XXIII 360), e poi Telemaco e Pireo (cf. *Od.* XV 539).

[525] Cf. Jeanmaire 1975, 98-104 e Halperin 1990, 75-87.

[526] Nilsson (1933, 233) tenta di ricondurre tutti i rapporti di ἑταιρεία ad un unico modello, quello del θεράπων, affermando che anche i condottieri achei sono in realtà vincolati e sottomessi al comando di Agamennone, ma la situazione descritta dall'*Iliade* non sembra corrispondere a tale ipotesi, cf. Greenhalgh 1982, 81-90.

[527] L'analisi dello statuto di Antiloco nei confronti di Achille contraddice l'ipotesi, avanzata da Stagakis (1966, 408-419), che i termini θεράπων ed ἑταῖρος siano perfettamente equivalenti.

[528] Tra gli studiosi del fenomeno le ipotesi sono diverse: Jeanmaire (1975, 100) classifica la relazione tra Achille e Antiloco come un rapporto eterico tra capi, mentre Talamo (1961, 297-303) lo ritiene un attendente del Pelide.

reciproca sia da motivare anche con un legame di tipo politico o parentale tra i loro due γένη, ovvero tra Pilo e la tessalica Ftia. I due luoghi sono effettivamente molto distanti, ma, stando a quanto affermato a proposito delle relazioni etniche tra la regione beotico-tessalica e Pilo[529], è possibile che questa φιλία si ricolleghi anche al genere di relazioni etnico-genealogiche appena evidenziate; resta, ad ogni modo, sempre valida la possibilità che questa particolare ἑταιρεία non sia da spiegarsi con ragioni storiche, geografiche o sociali, ma con l'arbitrio degli aedi e della tradizione epica. Quello che si può sottolineare, comunque, seguendo Edwards (1985, 52), è come la scelta di presentare, nell'Ade, Achille insieme agli ἑταῖροι prediletti ne riproduca il lato del carattere più evidente, ovvero quello del forte attaccamento ai compagni.

Sulla figura di Antiloco, inoltre, una breve rassegna degli episodi iliadici che lo vedono protagonista mostra come lo si possa di buon grado considerare come un vero e proprio paradigma mitico dell'efebo in fase di formazione[530], oggetto spesso di παιδεία esortativa o correttiva da parte degli eroi più adulti[531]: ciò ben si adatterebbe al suo rapporto di privilegiata ἑταιρεία con Achille, che, probabilmente più grande di lui benché nell'àmbito della stessa generazione, potrebbe assumere nei confronti di Antiloco il medesimo ruolo che Patroclo, a sua volta, assumeva con il Pelide[532].

Achille

Od. XI 469-491

469 Αἴαντός θ', ὃς ἄριστος ἔην εἶδός τε δέμας τε
470 τῶν ἄλλων Δαναῶν μετ' ἀμύμονα Πηλεΐωνα.

---

[529] Cf. *supra* pp. 48ss.

[530] Cf. anche Burgess 1997, 8s.

[531] Benché Achille lo prediliga e il padre Nestore abbia per lui parole di elogio in *Od.* III 111s., la sua descrizione non appare sempre univocamente positiva. L'episodio della corsa coi carri di *Il.* XXIII 301-610 lo vede infatti protagonista di un diverbio con Menelao a cui egli ha fraudolentemente sottratto il premio ed è Antiloco stesso a confessare il proprio δόλος, rifiutando la pratica del giuramento probatorio che Menelao, irato, gli aveva proposto. Nonostante la complessiva benevolenza con cui l'episodio è narrato, che ben si inquadra in una mentalità agonistica come quella omerica, le parole di Menelao suonano come un chiaro ammonimento; al termine del diverbio, infatti, il re di Sparta renderà al ragazzo la cavalla, ma non prima di aver ribadito che in realtà il premio sarebbe di diritto suo. In *Il.* XV 582-591, inoltre, il ragazzo è protagonista di un'altra azione che non sembra pienamente accettata dal codice eroico: dopo aver predato le armi di Melanippo, appena vede Ettore avventarsi su di lui, fugge, usando la sua proverbiale velocità nel modo meno valoroso.

[532] Sulla maggiore età di Patroclo rispetto ad Achille cf. *Il.* XI 786s.

ἔγνω δὲ ψυχή με ποδώκεος Αἰακίδαο
καί ῥ᾽ ὀλοφυρομένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
"διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν᾽ Ὀδυσσεῦ,
σχέτλιε, τίπτ᾽ ἔτι μεῖζον ἐνὶ φρεσὶ μήσεαι ἔργον;
πῶς ἔτλης Ἄϊδόσδε κατελθέμεν, ἔνθα τε νεκροὶ
ἀφραδέες ναίουσι, βροτῶν εἴδωλα καμόντων;"
ὣς ἔφατ᾽, αὐτὰρ ἐγώ μιν ἀμειβόμενος προσέειπον·
"ὦ Ἀχιλεῦ, Πηλῆος υἱέ, μέγα φέρτατ᾽ Ἀχαιῶν,
ἦλθον Τειρεσίαο κατὰ χρέος, εἴ τινα βουλὴν
εἴποι, ὅπως Ἰθάκην ἐς παιπαλόεσσαν ἱκοίμην·
οὐ γάρ πω σχεδὸν ἦλθον Ἀχαιΐδος οὐδέ πω ἁμῆς
γῆς ἐπέβην, ἀλλ᾽ αἰὲν ἔχω κακά. σεῖο δ᾽, Ἀχιλλεῦ,
οὔ τις ἀνὴρ προπάροιθε μακάρτερος οὔτ᾽ ἄρ᾽ ὀπίσσω·
πρὶν μὲν γάρ σε ζωὸν ἐτίομεν ἶσα θεοῖσιν
Ἀργεῖοι, νῦν αὖτε μέγα κρατέεις νεκύεσσιν
ἐνθάδ᾽ ἐών· τῷ μή τι θανὼν ἀκαχίζευ, Ἀχιλλεῦ."
ὣς ἐφάμην, ὁ δέ μ᾽ αὐτίκ᾽ ἀμειβόμενος προσέειπε·
"μὴ δή μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ᾽ Ὀδυσσεῦ.
βουλοίμην κ᾽ ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλῳ,
ἀνδρὶ παρ᾽ ἀκλήρῳ, ᾧ μὴ βίοτος πολὺς εἴη,
ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.

L'anima del Pelide riconosce Odisseo e tra i due inizia un dialogo intenso e serrato.

> Uno dei termini che Achille usa per descrivere quale condizione preferirebbe assumere piuttosto che dimorare nell'Ade è di definizione controversa. Già la critica antica, infatti, si divideva sui due possibili significati di «servo di campagna» e «terrestre, sulla terra»: gli scoli **H** e **B** al passo recitano, in corrispondenza di ἐπάρουρος, ὡς ἐπίγειος τῷ τόνῳ καὶ τῷ σημαινομένῳ. τινὲς δὲ πάρουρος, ὁ ἀκόλουθος, οὐκ εὖ (**H**) e poi, mostrando già l'oscillazione, γεωργός· ἢ ἐπίγειος καὶ ζῶν (**B**). Eustazio (*ad Od.* XI 488 p. 1695, 37) ha invece ἢ γὰρ ἐπάρουρος ὁ γῆν ἐργαζόμενος εἴτε καὶ ἁπλῶς ἐπίγειος, ἢ τρισυλλάβως πάρουρος ὁ εἰς φυλακήν τινα τεταγμένος μισθωτικῶς. Al di là del problema della variante secondaria πάρουρος, che, oltre ad essere, come ἐπάρουρος, un nuovo ἅπαξ, avrebbe un significato decisamente nebuloso e

poco adatto al contesto (qualcosa come «guardiano che segue»[533]), sono già chiare nell'esegesi antica le due possibilità, che si riflettono poi nelle raccolte di Apollonio Sofista (*Lex. s.v.* ἐπάρουρος· ἐπίγειος[534]), dell'*Etymologicum Magnum* (353, 37-39 βέλτιον ἐπάρουρος, ἀντὶ τοῦ ἐπίγειος. τὴν γὰρ γῆν ἄρουραν λέγουσιν) e di Esichio (ε 4236 L. ἐπάρουρος· ἐπίγειος. ἢ κηπουρὸς ἐπιμίσθιος). Ebeling (1885, 434) si schiera in favore dell'equivalenza con ἐπίγειος, mentre il *Thesaurus Graecae Linguae* dà ragione alla seconda parte del lemma di Esichio. La critica moderna si è schierata in modo uniforme da una e dall'altra parte: se infatti LSJ[9] 611, *GI* 729 e Bailly 319 propendono per «servo della gleba», i due maggiori commenti all'*Odissea*, quelli di Stanford (1959, 398) e di Heubeck (2003, 297)[535], preferiscono «sulla terra», mentre nelle traduzioni Bérard 1955, Privitera 1985 e Ciani 1994 scelgono «bracciante» o rese simili[536], e Murray 1946, Tonna 1989 e Lawrence 1991 «terreno, vivo»[537]. Il passo è citato, nello stesso modo in cui si presenta nel testo odissiaco, anche da Platone (*R.* 386c), ma il suo impiego non getta luce sull'esatto significato del termine[538]. ἐπάρουρος deriva da ἐπί ed ἄρουρα, a sua volta derivante da una forma atematica (**arour*) più suffisso *–ya* tipico del femminile. È un termine molto arcaico, che si ritrova già a Cipro e nelle tavolette micenee. Esso indica, di norma, la «terra arabile», spesso in contrasto con ἀγρός, che invece può definire anche la terra incolta; in Egitto ha anche assunto il significato tecnico di una misura agraria[539]. ἄρουρα è termine molto presente nell'*epos*, dove, nella maggioranza dei casi, indica appunto la terra coltivata, specie in similitudini concernenti la vita agricola, ma non mancano nemmeno espressioni in cui il senso 'agricolo' va pian piano perdendosi e il vocabolo assume il più ampio significato di «terra generatrice» e poi di «terra come luogo dei viventi», in particolare in un'espressione significativa, unito proprio ad ἐπί, ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν[540]. Nemmeno dall'analisi delle occorrenze del termine radicale,

---

[533] *EM* 353, 36s. fa anche notare che, se si trattasse di un derivato da οὖρος, δεήσει οὖν ὀξυτόνως προφέρεσθαι, ὡς θυρωρός.

[534] = p. 70, 31 dell'edizione di Bekker.

[535] Finkelberg (1995, 11) segue l'interpretazione dei principali commenti.

[536] Similmente interpreta anche Vernant 1996, 59.

[537] Per completezza occorre citare anche la ripresa, sottolineata nel commento di Servio al verso, che Virgilio opera, in *Aen.* VI 436s. (*quam uellent aethere in alto / nunc et pauperiem et duros perferre labores*!) delle parole odissiache di Achille. Virgilio, scegliendo l'interpretazione «terrestre», sembra infatti trasporre ἐπάρουρος in *aethere in alto*.

[538] Le traduzioni di Platone propendono, con l'eccezione di Marziano-Verdi 1990, per la resa «contadino, bracciante»: così infatti Gabrieli 1950, Vegetti 1998, Griffith 2000, Leroux 2002 e nel suo articolo Lohse 1965, 248.

[539] Cf. *DELG* 112s.

[540] L'espressione compare, sempre in fine di verso, in *Il.* VIII 486, XX 226, *Od.* III 3, VII 332, XII 386 e XIX 593.

> dunque, emergono dati chiarificatori, perché esso sembra contenere sia il senso più specifico di «terra agricola», che ben si adatterebbe al significato di «bracciante» per ἐπάρουρος, sia quello più generico di «superficie terrestre», che porterebbe alla resa di ἐπάρουρος con «terreno». Passando però in rassegna i principali derivati di ἄρουρα si può notare che in tutti i casi sono termini attinenti alla coltivazione della terra: nessuno di essi compare mai nei poemi omerici, ma quello che sembra apparentarsi più da vicino al vocabolo usato da Achille è ἀρουραῖος, che, in Hdt. II 141, 21, indica il topo di campagna. L'aggettivo derivato da ἐπάρουρος, inoltre, ἐπαρούριον, è stato rinvenuto sia in un *ostrakon* del II secolo a.C. che in un papiro del II d.C. come termine che indicava un tipo di «land-tax»[541]. D'altra parte, però, se si cercano composti di un tipo simile a quello di ἐπάρουρος, ovvero ἐπίγειος – mai attestato prima del V sec. a.C. – ed ἐπίχθων – spesso usato nell'*epos* – essi si trovano impiegati a designare in generale il genere umano e, in qualche caso, i «terrestri» uomini in contrapposizione ai «celesti» dèi[542].

Se definire con esattezza il valore di ἐπάρουρος appare arduo, più chiaro è quello del verbo che lo accompagna, θητεύω: esso descrive infatti l'attività del θής, una realtà sociale ben presente nell'*epos* omerico ed esiodeo che comprende tutti coloro che, pur essendo di fatto uomini liberi – forse perché provenienti da famiglie impoveritesi – prestavano lavoro in modo occasionale in un οἶκος di cui, però, non venivano considerati parte e dal quale ricevevano un modestissimo compenso. Una figura di questo tipo, all'interno di una realtà in cui tutto era fondato sull'appartenenza e sull'integrazione in un gruppo, era posta sul più basso gradino della scala sociale, molto al di sotto dei servi, i quali, vivendo in un οἶκος, avevano sicurezza personale garantita e potevano vantare la discendenza da un gruppo[543]. Benché in Hes. *Op.* 370 sia definito φίλος, un θής non aveva nessun potere di scambio o peso politico nella società, perché questi erano posseduti solamente dall'unità allargata dell'οἶκος. Dal momento che la vera linea di demarcazione tra gli uomini liberi e quelli schiavi era il fatto che un singolo potesse essere 'libero', appunto, di scegliere di lavorare o meno, il θής, che doveva prestare il proprio servizio per potersi sostentare, non era, nella pratica dei fatti, molto diverso da uno schiavo. I compiti che venivano di norma affidati ai θῆτες erano di natura agricola o genericamente lavori di fatica: in *Il.* XXI 441-52 devono costruire un muro, in *Od.* XVIII 357-359 raccolgono pietre e piantano alberi in una fattoria, mentre nel passo già citato di Esiodo sono detti aiutare il contadino nel

[541] LSJ[9] 611.

[542] Cf. *Il.* XXIV 220 e *Od.* XXIV 197.

[543] Cf. Calhoun 1963, 434, Finley 1966, 65-68 e 83s. e West 1978, 309s.

suo lavoro; in *Od.* IV 644, per finire, Antinoo si chiede se con Telemaco stiano salpando dei θῆτες e dei δμῶες o dei nobili itacesi, e la prima delle due possibilità è chiaramente presentata come un qualcosa di assurdo e insensato.

La scelta del verbo θητεύω, dunque, rende la situazione immaginata da Achille ancora più penosa, dando alla sua invettiva ed al binomio da lui costruito forza ed efficacia.

Dal punto di vista stilistico, innegabile sarebbe la struttura speculare che una resa come «sulla terra» creerebbe in opposizione al successivo πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν: Achille preferirebbe, vivo, essere un θής che, tra i morti, esserne il sovrano. In conclusione, però, visto il valore agricolo che assumono la maggior parte dei composti e dei derivati di ἄρουρα e dello stesso aggettivo ἐπαρούριος, risulta forse più connotato e più incisivo il senso di «lavoratore della terra»: l'aggettivo indicherebbe l'ambito specifico, quello agricolo, dell'attività di Achille, mentre il verbo ne specificherebbe la condizione, e cioè quella di lavoratore saltuario e salariato. Un poco più banale, inoltre, apparirebbe un indicazione come «da vivo», dal momento che già l'impiego del verbo e poi il particolare del padrone povero[544] basterebbero da soli a far capire che si fa riferimento alla realtà dei vivi.

Od. XI 492-503

492 ἀλλ᾽ ἄγε μοι τοῦ παιδὸς ἀγαυοῦ μῦθον ἐνίσπες,
ἢ ἔπετ᾽ ἐς πόλεμον πρόμος ἔμμεναι ἦε καὶ οὐκί.
εἰπὲ δέ μοι Πηλῆος ἀμύμονος εἴ τι πέπυσσαι,
495 ἢ ἔτ᾽ ἔχει τιμὴν πολέσιν μετὰ Μυρμιδόνεσσιν,
ἦ μιν ἀτιμάζουσιν ἀν᾽ Ἑλλάδα τε Φθίην τε,
οὕνεκά μιν κατὰ γῆρας ἔχει χεῖράς τε πόδας τε.
εἰ γὰρ ἐγὼν ἐπαρωγὸς ὑπ᾽ αὐγὰς ἠελίοιο,
τοῖος ἐὼν οἷός ποτ᾽ ἐνὶ Τροίῃ εὐρείῃ
500 πέφνον λαὸν ἄριστον, ἀμύνων Ἀργείοισιν,
εἰ τοιόσδ᾽ ἔλθοιμι μίνυνθά περ ἐς πατέρος δῶ,
τῷ κέ τεῳ στύξαιμι μένος καὶ χεῖρας ἀάπτους,

[544] Il κλῆρος può rappresentare già nell'*epos* sia una parte assegnata di qualcosa, sia, più nello specifico, la terra pubblica assegnata ai singoli della comunità (cf. Càssola 1975, 550). Calhoun (1963, 440) sottolinea però che doveva probabilmente essere considerata una vera e propria proprietà, dal momento che aggettivi come ἄκληρος (nelle parole di Achille) e πολύκληρος (in *Od.* XIV 211) assumono il significato di «povero» e «ricco»; molti altri composti del termine, del resto, seppur di uso successivo, assumono un significato attinente al patrimonio (per es. ἀπόκληρος, ἔγκληρος, ἐπίκληρος, o ἡμίκληρος). In epoca arcaica va comunque segnalato, per ἄκληρος, anche il possibile uso passivo, impiegato per la terra non spartita, e quindi «selvaggia», di *h. Ven.* 123.

οἳ κεῖνον βιόωνται ἐέργουσίν τ᾽ ἀπὸ τιμῆς."

Dalla domanda di Achille, al di là della sollecitudine per il figlio, emerge una preoccupazione precisa, e cioè che il padre sia oppresso o incalzato da popolazioni limitrofe e che per questo motivo abbia perso la sua τιμή. Il desiderio espresso immediatamente dopo, di poter vendicare Peleo e dimostrare ancora la forza di un tempo, rende l'apprensione ancora più reale: esiste dunque la possibilità che l'aedo abbia voluto qui alludere ad un episodio mitico collaterale all'*Odissea*, ma che il pubblico ben conosceva, ovvero la storia dello spodestamento di Peleo per vendetta, ad opera della famiglia reale di Iolco. Secondo il mito, infatti, il padre di Achille si era recato in gioventù a Iolco presso il re Acasto per farsi purificare da un omicidio; qui aveva suscitato l'amore della moglie di Acasto, Astidamia, la quale, non contraccambiata, lo aveva calunniato presso il marito. Acasto, irato, aveva fatto in modo di abbandonare Peleo senza armi su un monte, ma quest'ultimo era stato salvato dal centauro Chirone [545]. Indignato dal comportamento di Acasto, Peleo aveva pertanto deciso di prendere Iolco con la forza e ucciderne i due regnanti[546]. Quello a cui sembrano alludere le parole di Achille, dunque, è l'episodio immediatamente successivo, ovvero la contro-vendetta, che nelle fonti è attribuita ora ad Acasto stesso, ora ai suoi figli, Arcandro e Architele[547]. A ben vedere, però, la menzione della *Nekyia* non è l'unica ad accennare a questo fatto: in *Il.* XXIV 485-489, infatti, Priamo prospetta al Pelide la possibilità che suo padre non stia godendo di una situazione tranquilla, ma che, ὀλοῷ ἐπὶ γήραος οὐδῷ· / καὶ μέν που κεῖνον περιναιέται ἀμφὶς ἐόντες / τείρουσ', οὐδέ τίς ἐστιν ἀρὴν καὶ λοιγὸν ἀμῦναι. Gli scoli **T** al passo, puntualmente, notano: ἢ παρὰ τῶν Εὐρωπαίων τοῦτο μαθών φησιν ἢ οἰωνιζόμενος. λέγει δὲ Ἀκαστον καὶ τοὺς υἱοὺς Ἀρχανδρον καὶ Ἀρχιτέλην[548]. ἴσως δὲ παρὰ Ἀστεροπαίου πέπυσται νεωστὶ ἥκοντος ἐκ Παιονίας, ἥτις ἐστὶ πλησίον Θετταλίας. La vicenda, dunque, sembra ben nota – anche perché fondata

[545] Cf. Hes. fr. 208 e 209 M.-W., Pi. *N.* 4, 55-61, Apollod. III 13, 2-3, *schol.* Ar. *Nu.* 1063.

[546] Cf. Pherecyd. *FGrHist* 3 F 62 e Apollod. III 13, 7.

[547] L'episodio è narrato da Euripide (*Tr.* 1126-1128), dove si parla di Acasto, ma gli scoli al passo menzionano un'altra versione, senza precisarne la paternità, in cui sarebbero stati i figli a spodestare Peleo. È ipotizzabile, però, che i commenti antichi stessero qui riferendosi alla perduta tragedia sofoclea intitolata appunto *Peleo* (cf. frr. 487-496 Radt). Secondo Di Benedetto-Cerbo (1998, 241) e Lee (2001, 255), fu Euripide ad innovare un dato mitico che prima era uniforme.

[548] Esiste anche una seconda tradizione per questi due fratelli, ma anch'essa mostra legami con l'area tessalica: secondo Paus. VII 1, 6, infatti, essi sarebbero figli di Acheo, originari della Ftiotide e poi emigrati ad Argo presso Danao.

su una realtà sociale già rappresentata nell'*epos*, ovvero le oggettive difficoltà che si presentavano ad un re anziano non assistito e protetto da prole maschile in giovane età[549] – e saldamente collocata a livello temporale: l'episodio dello spodestamento, infatti, deve risalire alle fasi finali della guerra di Troia[550].

La menzione di Ἑλλαδα e di Φθίην da parte di Achille è coerente del resto con il quadro finora tracciato: i due nomi indicano infatti con tutta probabilità due distretti della valle dello Spercheo, in Tessaglia, nella zona sotto il controllo di Achille e del suo γένος. Essi erano probabilmente abitati in origine dai Panelleni e dagli Ftii, gli uni associati ad Aiace d'Oileo e gli altri a Protesilao e Filottete. I Mirmidoni, si può ipotizzare, li avranno scacciati da queste terre impossessandosi della zona[551]. Simili vicende mitiche di spodestamenti successivi e lotte tra vicini sembrano riflettere una reale situazione storica per le zone della Tessaglia e della Beozia: la regione era infatti tradizionalmente organizzata per tribù, non per città; tutti questi gruppi etnici erano dediti per lo più al brigantaggio e alla guerra leggera e, scendendo da nord-ovest, si scalzavano progressivamente l'un l'altro[552]. In questo quadro, dunque, le scaramucce tra Iolco e Peleo potrebbero riflettere in modo vago a livello mitico la percezione di questa turbolenta realtà.

Spostamenti e contatti con la regione di Ftia, inoltre, sembrano interessare anche l'Epiro, e più precisamente la Tesprozia e la zona circostante Dodona. La tradizione mitica più accreditata, infatti, non pone Neottolemo, di ritorno da Troia, a regnare in Ftiotide ma – coerentemente del resto con la storia dello spodestamento di Peleo – in Epiro, dove avrebbe dato vita, unendosi ad Andromaca, alla stirpe molossia[553]: i *Nostoi*, infatti, (cf. Procl. *Chr.* 108, 28-31) raccontano di un riconoscimento tra Peleo e Neottolemo proprio nella regione dei Molossi. L'*Odissea* sembra in realtà testimone anche di una versione più 'prevedibile' della vicenda, perché in IV 5-9 si narra di un matrimonio tra una figlia di Menelao e Neottolemo e si afferma che quest'ultimo sta regnando nella città dei Mirmidoni (gli scoli **EHMTV** in proposito sembrano chiari e collocano tale ἄστυ in Tessaglia: ἣν Ὅμηρος μὲν Φθίαν λέγει, οἱ δὲ νεώτεροι Φαρσαλίαν). Occorre menzionare, inoltre, anche l'espressione di *Il.* VI 456, in cui Ettore prefigura alla moglie il suo futuro da schiava: ἐν Ἄργει ἐοῦσα πρὸς ἄλλης ἱστὸν ὑφαίνοις, / καί

[549] Si veda a questo proposito il caso di Laerte a Itaca, cf. *e.g. Od.* XI 187-196.

[550] Cf. *Il.* XVI 15, in cui Achille afferma che Peleo è ancora vivo a casa, XVIII 433 in cui Teti dice che Peleo è al palazzo a soffrire di vecchiaia e XIX 323-334 dove Achille immagina che il padre lo aspetti triste a casa.

[551] Cf. Hope Simpson-Lazenby 1970, 128s.

[552] Cf. Nilsson 1932, 138-159, Hammond 1963, 274 e 1993, 170s.

[553] Cf. Grimal 1987, 475.

κεν ὕδωρ φορέοις Μεσσηΐδος ἢ Ὑπερείης. Dal momento che Andromaca era notoriamente presa come γέρας da Neottolemo, la menzione della città di Argo ha fatto pensare alla Argo pelasgica, e quindi all'accezione 'estesa' del regno tessalico dei discendenti di Peleo[554], anche vista la scelta dei nomi delle fonti, che sono attestati sia nel Peloponneso che, appunto, in Tessaglia[555]. Resta però valida anche l'ipotesi, preferita da Willcock (1970, 217), Leaf (1971, I 291) e Kirk (1990, 221s.), che Argo sia da intendere qui nel senso generico di 'Grecia'. A conferma del quadro 'pacifico' vi è poi l'accenno di *Od.* III 188-190, in cui si parla di un ritorno indolore e privo di incidenti per il contingente mirmidone.

Nel complesso, quindi, l'*epos* omerico si tiene piuttosto vago in merito allo spodestamento di Peleo e non nomina il successivo regno di Neottolemo in Epiro, ma la fugace allusione della *Nekyia* alle difficoltà di Peleo potrebbe comunque interpretarsi come un velocissimo accenno alla versione concorrente, di certo ben nota al pubblico, che possiamo etichettare come 'ciclica', ovvero quella di Neottolemo in Epiro. Se, come si è frequentemente messo in luce, il pubblico della *Nekyia* sembra fosse piuttosto a suo agio con le tradizioni locali delle regioni tessalico-beotiche, non avrà certo mancato di cogliere tale allusione ad un risvolto 'bellicoso' della vicenda mitica che vedeva protagonista un eroe proprio di quelle terre.

Od. XI 504-537

ὣς ἔφατ᾽, αὐτὰρ ἐγώ μιν ἀμειβόμενος προσέειπον·
"ἦ τοι μὲν Πηλῆος ἀμύμονος οὔ τι πέπυσμαι,
αὐτάρ τοι παιδός γε Νεοπτολέμοιο φίλοιο
πᾶσαν ἀληθείην μυθήσομαι, ὥς με κελεύεις·
αὐτὸς γάρ μιν ἐγὼ κοίλης ἐπὶ νηὸς ἔΐσης
ἤγαγον ἐκ Σκύρου μετ᾽ ἐϋκνήμιδας Ἀχαιούς.
ἦ τοι ὅτ᾽ ἀμφὶ πόλιν Τροίην φραζοίμεθα βουλάς,
αἰεὶ πρῶτος ἔβαζε καὶ οὐχ ἡμάρτανε μύθων·
Νέστωρ δ᾽ ἀντίθεος καὶ ἐγὼ νικάσκομεν οἴω.
αὐτὰρ ὅτ᾽ ἐν πεδίῳ Τρώων μαρναίμεθ᾽ Ἀχαιοί,
οὔ ποτ᾽ ἐνὶ πληθυῖ μένεν ἀνδρῶν οὐδ᾽ ἐν ὁμίλῳ,
ἀλλὰ πολὺ προθέεσκε, τὸ ὃν μένος οὐδενὶ εἴκων·

[554] Cf. Loptson 1981, 136-138; sulle possibili accezioni del termine Ἄργος nell'*epos* omerico cf. anche *supra* p. 91 e *infra* p. 237.
[555] Cf. Gostoli 2005, 409.

πολλοὺς δ᾽ ἄνδρας ἔπεφνεν ἐν αἰνῇ δηϊοτῆτι.
πάντας δ᾽ οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ᾽ ὀνομήνω,
ὅσσον λαὸν ἔπεφνεν ἀμύνων Ἀργείοισιν,
ἀλλ᾽ οἷον τὸν Τηλεφίδην κατενήρατο χαλκῷ,
ἥρω᾽ Εὐρύπυλον· πολλοὶ δ᾽ ἀμφ᾽ αὐτὸν ἑταῖροι
Κήτειοι κτείνοντο γυναίων εἵνεκα δώρων.
κεῖνον δὴ κάλλιστον ἴδον μετὰ Μέμνονα δῖον.
αὐτὰρ ὅτ᾽ εἰς ἵππον κατεβαίνομεν, ὃν κάμ᾽ Ἐπειός,
Ἀργείων οἱ ἄριστοι, ἐμοὶ δ᾽ ἐπὶ πάντ᾽ ἐτέταλτο,
ἠμὲν ἀνακλῖναι πυκινὸν λόχον ἠδ᾽ ἐπιθεῖναι,
ἔνθ᾽ ἄλλοι Δαναῶν ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες
δάκρυά τ᾽ ὠμόργνυντο, τρέμον θ᾽ ὑπὸ γυῖα ἑκάστου·
κεῖνον δ᾽ οὔ ποτε πάμπαν ἐγὼν ἴδον ὀφθαλμοῖσιν
οὔτ᾽ ὠχρήσαντα χρόα κάλλιμον οὔτε παρειῶν
δάκρυ᾽ ὀμορξάμενον· ὁ δέ με μάλα πόλλ᾽ ἱκέτευεν
ἱππόθεν ἐξέμεναι, ξίφεος δ᾽ ἐπεμαίετο κώπην
καὶ δόρυ χαλκοβαρές, κακὰ δὲ Τρώεσσι μενοίνα.
ἀλλ᾽ ὅτε δὴ Πριάμοιο πόλιν διεπέρσαμεν αἰπήν,
μοῖραν καὶ γέρας ἐσθλὸν ἔχων ἐπὶ νηὸς ἔβαινεν
ἀσκηθής, οὔτ᾽ ἂρ βεβλημένος ὀξέϊ χαλκῷ
οὔτ᾽ αὐτοσχεδίην οὐτασμένος, οἷά τε πολλὰ
γίνεται ἐν πολέμῳ· ἐπιμὶξ δέ τε μαίνεται Ἄρης."

Alla domanda di Achille sul destino del figlio Odisseo risponde selezionando, tra tutte le imprese di Neottolemo, due avvenimenti, l'uccisione di Euripilo e il comportamento dentro al cavallo di legno. L'espressione usata per introdurre tale selezione, *πάντας δ' οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ' ὀνομήνω*, appare in un certo senso tradizionale e viene impiegata, generalmente dall'aedo o anche da un narratore secondario, per presentare o concludere liste, cataloghi o campioni scelti di fatti: la si ritrova infatti in bocca a Elena in *Od.* IV 240, quando decide di narrare, tra le tante imprese ardite di Odisseo, quella del travestimento da mendico per entrare di soppiatto in Troia[556], poi – come si è già visto[557] – in bocca ad Odisseo

[556] Diversi potrebbero essere i motivi di tale scelta: come fa notare West (2000, 357) essa potrebbe essere dettata dal ruolo preponderante che proprio Elena gioca in questo episodio; gli scoli **Q** al v. 245, invece – nella prospettiva unitaria e 'letteraria' che è loro propria – avanzano l'ipotesi che si tratti di una voluta anticipazione del secondo travestimento di Odisseo, quello nel suo palazzo, e dei riconoscimenti progressivi a cui andrà incontro. Ciò che interessa qui, però, è che si tratti comunque di una scelta operata nell'ambito di una multiformità di elementi.

stesso in *Od.* XI 328, questa volta al termine e non al principio dell'elenco delle eroine incontrate nell'Ade, e da ultimo in *Il.* II 488, ad introduzione del Catalogo delle navi achee. Significativo appare anche il fatto che, se in *Il.* II e *Od.* XI l'espressione risulta strettamente connessa ad un catalogo, e nel discorso di Elena è lo stesso verbo καταλέγω a comparire pochi versi prima, ugualmente nel nostro caso essa può essere interpretata come un segnale poetico e stilistico del marchio catalogico di questo segmento odissiaco. Anche nel caso delle imprese di Neottolemo, dunque, si è di fronte ad una selezione operata con logiche catalogali all'interno di un ben più vasto panorama, ad una scelta compiuta su molti elementi di cui solo pochi possono essere compiutamente narrati per fornire una conoscenza adeguata. I motivi della scelta di Odisseo in favore dei due specifici episodi si possono solo ipotizzare, certo è però che si tratta di due modi differenti di mostrare l'ἀρετή guerriera, da una parte con il combattimento a due, il duello tipicamente eroico, e dall'altra con il λόχος, l'imboscata nascosta. A tal proposito, interessanti paralleli possono essere rintracciati sia nelle parole di accusa che Achille pronuncia nei confronti di Agamennone in *Il.* I 226-228 (οὔτέ ποτ' ἐς πόλεμον ἅμα λαῷ θωρηχθῆναι / οὔτε λόχον δ' ἰέναι σὺν ἀριστήεσσιν Ἀχαιῶν / τέτληκας θυμῷ), sia in quelle di lode che Idomeneo impiega per Merione, in *Il.* XIII 276-289 (εἰ γὰρ νῦν παρὰ νηυσὶ λεγοίμεθα πάντες ἄριστοι / ἐς λόχον, ἔνθα μάλιστ' ἀρετὴ διαείδεται ἀνδρῶν ... οὐδέ κεν ἔνθα τεόν γε μένος καὶ χεῖρας ὄνοιτο. / εἴ περ γάρ κε βλεῖο πονεύμενος ἠὲ τυπείης / οὐκ ἂν ἐν αὐχέν' ὄπισθε πέσοι βέλος οὐδ' ἐνὶ νώτῳ, / ἀλλά κεν ἢ στέρνων ἢ νηδύος ἀντιάσειε / πρόσσω ἰεμένοιο μετὰ προμάχων ὀαριστύν): in entrambi i casi, come per Neottolemo, per esemplificare il valore o la codardia di un guerriero vengono dunque scelti i due principali ambiti della guerra, l'attacco diretto e lo stratagemma[558].

---

[557] Cf. *supra* p. 26.

[558] Nulla di sconveniente emerge dalla descrizione che l'*epos* fa del λόχος, e, anzi, il tranello sembra assumere il ruolo di prova decisiva e tangibile per il riconoscimento della ἀρετή militare, cf. Edwards 1985, 18. Episodi di tal genere sono frequenti nella narrazione iliadica (cf. la descrizione – pur contestatissima – della *Doloneia* di *Il.* X, le immagini dello scudo di Achille in *Il.* XVIII 509-534, il racconto del rapimento di Licaone in *Il.* XXI 34-41), odissiaca (cf. il travestimento da mendicante riassunto da Elena in *Od.* IV 240-264, il tranello di Menelao a Proteo di *Od.* IV 388-463, le menzogne di Odisseo-cretese in *Od.* XIII 268, il resoconto ad Eumeo in *Od.* XIV 469-503) e ciclica (cf. il rapimento di Troilo narrato in Procl. *Chr.* 105, 12, quello di Eleno in Procl. *Chr.* 106, 23s., il furto del Palladio in *Chr.* 107, 7s.). Il λόχος sembra poi popolare ancora più massicciamente le vicende degli eroi delle generazioni precedenti a quella dell'*Iliade*, come nel caso di Tideo e Bellerofonte (cf. *Il.* IV 391-398 e VI 187-190). Le conoscenze di cui si dispone a proposito delle modalità belliche dell'età del bronzo, inoltre, ben si adatterebbero a tutti questi indizi su sistemi di guerriglia meno inquadrati, come la razzia e l'agguato: la conservatività innata dell'*epos*, pur non comprendendoli

I fatti a cui Odisseo accenna o che dà per acquisiti in questo micro-catalogo delle ἀριστείαι di Neottolemo sembrano conformarsi in modo sostanzialmente preciso a quanto ci resta del *Ciclo*[559] e toccarne diversi poemi: nell'*Ilias parva* trovano riscontro l'episodio del prelevamento da Sciro di Neottolemo ad opera di Odisseo e l'uccisione di Euripilo[560], mentre in parte l'*Ilias parva* e in parte l'*Ilii excidium* concordano sulle vicende del cavallo di legno[561].

Insieme ad Euripilo cadono molti compagni, che Odisseo chiama Κήτειοι: su questo appellativo gli scoli forniscono diverse interpretazioni.

> Dal momento che Euripilo era a capo della Misia, è stato innanzitutto supposto che si tratti del nome di una tribù misia; gli scoli **V** e **D** al v. 521 aggiungono inoltre che anche in Alceo (fr. 423 V.) questo nome sarebbe stato impiegato come sinonimo di «misio» e tutti gli editori moderni stampano in effetti con la lettera maiuscola. Aristarco, invece, sembra propendesse per il significato di «grandi», dalla radice di κῆτος, «pesce di grosse dimensioni, mostro marino» e gli scoli **B**, **H** e **Q** si schierano in favore di questa possibilità; altre varianti secondarie sono poi κήδειοι, quindi «cari, amati» e χήτειοι[562], da intendersi in unione con γυναίων, «bisognosi di donne[563]». Si possono poi citare, a conferma dell'interpretazione come nome di popolo, anche Strabone (XIII 1, 70) e la ripresa di Quinto Smirneo nei *Posthomerica* (VI 168, VII 149, 533-541). Trattandosi di ἑταῖροι di Euripilo, come si afferma nel v. 520, è probabile in effetti che il contingente fosse composto dagli appartenenti ad una tribù e che la marca etnica fosse il loro segno distintivo, anche perché l'aggettivo da κῆτος sarebbe un *unicum*, non solo in tutto l'*epos* arcaico ma in generale fino all'età

---

più interamente, li avrebbe mantenuti e nello stesso tempo contaminati, reinserendoli all'interno di un più 'eroico' sistema di guerra, fatto non più, o non solo, di λόχοι, ma anche e soprattutto di battaglie collettive, tattiche e duelli tra valorosi; si veda, in particolare a proposito del combattimento miceneo, Kirk 1968, 103s. e 115.

559 Dubbi a tal proposito esprime invece Heubeck 2004, 300, secondo cui «non è chiaro fino a che punto i particolari narrati nell'*Ilioupersis* appartenessero già al mito preomerico».

560 Cf. Procl. *Chr.* 106, 29-31, che, contrariamente ad altre versioni della vicenda (cf., *e.g.*, *FGrHist* 18 F 1 (l'anonimo del *P. Ryl.* 22), Q.S. VI 96, Apollod. *Ep.* 5, 11 e il fittizio racconto di Neottolemo in S. *Ph.* 343-381), cita, come è anche nella *Nekyia*, il solo Odisseo come autore del prelevamento.

561 Cf. Procl. *Chr.* 107, 9-14 e 17ss.; il cavallo di legno è nominato anche in *Od.* IV 271-273, VIII 492-495 e 503-516.

562 Cf. anche Hdn. III.2 533, Apollon. *Lex. s.v.* Κήτειοι, Hsch. κ 2572 L.

563 A proposito della comparsa delle donne e dei doni in questo segmento si vedano le spiegazioni degli scoli; vi sono infatti due possibilità: la prima è che l'aedo faccia qui riferimento alla vicenda che precedette l'intervento di Euripilo in favore dei Troiani (la madre non lo voleva inviare ma fu corrotta da un dono di Priamo), la seconda è che si tratti invece di una delle consuete promesse di matrimonio con le figlie che Priamo offriva agli alleati.

ellenistica[564], e, inoltre, mal si adatterebbe ad un gruppo di combattenti, visto che di norma, come tutti gli altri composti e derivati del termine, è strettamente applicato al mondo dell'ittica o più specificamente ai mostri marini[565].

Infine, a proposito dell'impiego dell'espressione encomiastica κεῖνον δὴ κάλλιστον ἴδον μετὰ Μέμνονα δῖον[566], che compare più volte nei poemi mostrando un uso piuttosto flessibile dei nomi e dell'ordine[567], si può osservare che forse, in questo caso, la scelta di Memnone può essere stata dettata all'aedo – in un quadro di narrazione orale di un ristretto segmento di *epos* – dalla vicinanza immediata con l'episodio dell'uccisione di Antiloco, che è stato narrato pochi versi prima, nonché da un implicito parallelo padre-figlio, dove il padre, più potente, uccide un eroe più bello di quello colpito dal figlio; del resto, come si è già visto più volte, il principio delle associazioni di idee sembra essere molto impiegato nell'ambito delle liste e dei cataloghi.

Quanto all'espressione del v. 539, κατ᾽ ἀσφοδελὸν λειμῶνα, essa non ha mai offerto un'interpretazione univoca e ha sempre condotto, fin dall'antichità, ad opinioni divergenti ma mai dirimenti; i commenti di Eustazio e degli scoli esprimono diverse alternative: che l'asfodelo fosse stato scelto perché sacro a Persefone (*schol.* **HQ** *Od.* XI 539 e *Suid.* α 4299 A.), o perché pianta ἄκαρπον (*schol.* **V** *Od.* XXIV 13 ed Eust. *ad Od.* X 508 p. 1667, 8ss.), o, infine, perché, se lo si mangiava, la fame e la sete passavano, così come accade ai morti (*schol.* **Q** *Od.* XXIV 13). La pianta dell'asfodelo ricompare, nella medesima posizione metrica e sempre a proposito del paesaggio infero, in *Od.* XI 573 e in XXIV 13, e quindi si può parlare di vera e propria espressione formulare, mentre in *h. Merc.* 221 e 344 ἀσφοδελὸν λειμῶνα è preceduto, sempre in fine di verso, dalla preposizione ἐς invece che da κατά, e non indica più un prato infero,

[564] Cf. LSJ[9] 949.

[565] Tra i moderni, può essere citata l'ipotesi che fu proposta già da Gladstone 1876, secondo la quale si tratterebbe del nome del popolo ittita (cf. Heubeck 2004, 299); Huxley (1959, 281s.), però, precisa che in tal caso occorrerebbe accettare il termine con *chi* iniziale, perché l'aspirazione è presente in tutte le testimonianze antiche del nome, ovvero in quelle della *Settanta*. Secondo Wilamowitz (1884, 152 n. 12), invece, si tratterebbe di un nome mitico di origine arcade: Telefo infatti proviene da quella regione, e lì era anche viva una tradizione su un antico re di nome Κητεύς.

[566] Quello del «secondo in bellezza» è un modulo di encomio tradizionale; lo si ritrova, per esempio, anche nel primo partenio di Alcmane (v. 58).

[567] Cf. *Il.* II 673s. (Nireo è il più bello dopo Achille), XVII 279s. (Aiace dopo Achille), XX 232s. (Ganimede tra tutti i mortali), *Od.* VIII 116s. (Naubolide, tra i Feaci, dopo Laodamante), e XI, dove, oltre al caso di Neottolemo, un'espressione simile è già comparsa per Oto ed Efialte ai vv. 308-310 e ricomparirà per Aiace al v. 469. Cf., sull'argomento, anche Perceau 2002, 252-259.

bensì il prato della Pieria dove pascolano gli armenti divini. Per finire con le testimonianze arcaiche, in Hes. *Op*. 41 l'asfodelo è, insieme alla malva, tra i cibi più comunemente mangiati dai poveri. La pianta sembra fosse nota fin dall'antichità per le sue proprietà terapeutiche[568] al limite del magico[569], ed era sicuramente ritenuta un vegetale 'primitivo'[570]: è probabile, quindi, anche se formulare ipotesi evolutive in campo storico-religioso è sempre molto rischioso, che proprio dal suo carattere ancestrale e primordiale sia derivata la scelta di collocarlo in quello che era considerato il «prato più straordinario»[571], ovvero quello dell'Ade e, in seconda istanza, anche in un altro prato, sempre inconsueto, ovvero quello della Pieria[572]. Una volta incluso, tradizionalmente, l'asfodelo nell'ambiente naturale infero, il motivo dell'inserimento della formula omerica κατ᾽ ἀσφοδελὸν λειμῶνα nella nostra *Nekyia* sarà certamente da ricondurre all'osservazione avanzata da Heubeck (2004, 263): «dalla tradizione epica e orale era offerta al poeta una massa variopinta di idee e credenze a cui attingere liberamente», senza, probabilmente, che l'ascoltatore percepisse incongruenze o asistematicità nelle descrizioni[573].

Aiace

Od. XI 541-563

541 αἱ δ᾽ ἄλλαι ψυχαὶ νεκύων κατατεθνηώτων
ἕστασαν ἀχνύμεναι, εἴροντο δὲ κήδε᾽ ἑκάστη.
οἴη δ᾽ Αἴαντος ψυχὴ Τελαμωνιάδαο
νόσφιν ἀφεστήκει, κεχολωμένη εἵνεκα νίκης,
545 τήν μιν ἐγὼ νίκησα δικαζόμενος παρὰ νηυσὶ
τεύχεσιν ἀμφ᾽ Ἀχιλῆος· ἔθηκε δὲ πότνια μήτηρ,

[568] Si noti, per esempio, il legame con la figura di Epimenide e con il mondo cretese, spesso scelto come simbolo di una realtà 'altra' e più vicina alle origini (cf. Capriglione 2001, 39-45): un aneddoto raccontava infatti che Epimenide poteva restare a lungo senza mangiare e bere proprio in virtù della sua dieta a base di asfodelo (cf., *e.g.*, Pl. *Lg*. 677d-e, Plu. 157d-e: *banchetto dei sette saggi*).

[569] Cf. Càssola 1975, 530 e Caccia 1993-1994, 5-9.

[570] Cf. Chirassi 1968, 114 e Brout 2003, 102-104. Secondo *DELG* 130 il termine ἀσφόδελος sarebbe un calco da una lingua non meglio identificata.

[571] Chirassi 1968, 117.

[572] Altre ipotesi in Caccia (1993-1994, 11-13): secondo lo studioso, il prato asfodelio potrebbe aver semplicemente rappresentato la proiezione nell'aldilà di un tipico panorama mediterraneo.

[573] L'incongruenza che per esempio segnala Stanford (I 400), ovvero che l'asfodelo sia proprio di terreni desolati mentre il termine ad esso associato, λειμών, sia solito designare prati fioriti o praterie rigogliose, non sembra potesse essere percepita dall'uditorio, se si ammette che ormai il «prato asfodelio» avesse guadagnato nell'immaginario collettivo tratti evidenti di tradizionalità e stereotipizzazione.

παῖδες δὲ Τρώων δίκασαν καὶ Παλλὰς Ἀθήνη.
ὡς δὴ μὴ ὄφελον νικᾶν τοιῷδ᾽ ἐπ᾽ ἀέθλῳ·
τοίην γὰρ κεφαλὴν ἕνεκ᾽ αὐτῶν γαῖα κατέσχεν,
Αἴανθ᾽, ὃς περὶ μὲν εἶδος, περὶ δ᾽ ἔργα τέτυκτο
τῶν ἄλλων Δαναῶν μετ᾽ ἀμύμονα Πηλεΐωνα.
τὸν μὲν ἐγὼν ἐπέεσσι προσηύδων μειλιχίοισιν·
"Αἶαν, παῖ Τελαμῶνος ἀμύμονος, οὐκ ἄρ᾽ ἔμελλες
οὐδὲ θανὼν λήσεσθαι ἐμοὶ χόλου εἵνεκα τευχέων
οὐλομένων; τὰ δὲ πῆμα θεοὶ θέσαν Ἀργείοισι·
τοῖος γάρ σφιν πύργος ἀπώλεο· σεῖο δ᾽ Ἀχαιοὶ
ἶσον Ἀχιλλῆος κεφαλῇ Πηληϊάδαο
ἀχνύμεθα φθιμένοιο διαμπερές· οὐδέ τις ἄλλος
αἴτιος, ἀλλὰ Ζεὺς Δαναῶν στρατὸν αἰχμητάων
ἐκπάγλως ἤχθηρε, τεῖν δ᾽ ἐπὶ μοῖραν ἔθηκεν.
ἀλλ᾽ ἄγε δεῦρο, ἄναξ, ἵν᾽ ἔπος καὶ μῦθον ἀκούσῃς
ἡμέτερον· δάμασον δὲ μένος καὶ ἀγήνορα θυμόν."
ὣς ἐφάμην, ὁ δέ μ᾽ οὐδὲν ἀμείβετο, βῆ δὲ μετ᾽ ἄλλας
ψυχὰς εἰς Ἔρεβος νεκύων κατατεθνηώτων.
ἔνθα χ᾽ ὅμως προσέφη κεχολωμένος, ἤ κεν ἐγὼ τόν·
ἀλλά μοι ἤθελε θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι φίλοισι
τῶν ἄλλων ψυχὰς ἰδέειν κατατεθνηώτων.

Dopo la conversazione con Achille, e in stretta connessione mitica e temporale con le sue vicende, Odisseo incontra la ψυχή di Aiace, la cui fine – sempre a proposito dell'importanza del principio dell'associazione di idee in ambito catalogico – dipende in modo piuttosto univoco dagli eventi immediatamente successivi a quella di Achille. Odisseo riassume brevemente l'antefatto in una maniera che lascia intendere una diffusa conoscenza di tali vicende da parte del pubblico: Teti, dopo la morte del figlio, avrebbe messo in palio le sue armi a quello che si sarebbe dimostrato essere il migliore degli Achei; Aiace e Odisseo sarebbero stati giudicati da non meglio specificati παῖδες Τρώων e da Atena, e, dopo la vittoria di Odisseo, Aiace avrebbe reagito togliendosi la vita. Gli scoli al v. 547 si premurano, come di consueto, di spiegare gli accenni mitici forniti da Odisseo e commentano: ἀντὶ τοῦ Τρῶες, ὡς υἱες Ἀχαιῶν καὶ δυστήνων δέ τε παῖδες. οἱ φονευθέντες ὑπὸ Ὀδυσσέως ὅτε Αἴας τὸ πτῶμα Ἀχιλλέως ἐβάσταζεν. ἀθετεῖ Ἀρίσταρχος. ἡ δὲ ἱστορία ἐκ τῶν κυκλικῶν (**H**). φυλαττόμενος ὁ Ἀγαμέμνων τὸ δόξαι θατέρῳ χαρίσασθαι τῶν περὶ τῶν Ἀχιλλέως ὅπλων ἀμφισβητούντων, αἰχμαλώτους τῶν Τρώων ἀγαγὼν

ἠρώτησεν ὑπὸ ὁποτέρου τῶν ἡρώων μᾶλλον ἐλυπήθησαν. εἰπόντων δὲ τὸν Ὀδυσσέα τῶν αἰχμαλώτων, δηλαδὴ ἐκεῖνον εἶναι τὸν ἄριστον κρίναντες τὸν πλεῖστα λυπήσαντα τοὺς ἐχθροὺς, ἔδωκεν εὐθὺς τῷ Ὀδυσσεῖ τὰ ὅπλα (**H**, **Q**, **V**, **D**). Le spiegazioni fornite non sono però in accordo tra loro: gli scoli **H**, infatti, che sembrano tramandare il commento di Aristarco, fanno riferimento ad un giudizio, descritto già nel *Ciclo* – e questo sembrerebbe essere appunto il motivo dell'atetesi[574] – in base al numero dei guerrieri uccisi nella mischia seguita alla morte di Achille. Lo scolio successivo, invece, riporta una storia differente, secondo cui i giudici della contesa sarebbero stati i prigionieri troiani presenti nel campo acheo. Il primo problema che la lettura degli scoli pone è l'individuazione del poema ciclico che doveva riportare la disputa tra i due eroi: la *Piccola Iliade* appare in effetti la candidata più plausibile, poiché il racconto di Proclo (*Chr*. 106, 20-23 A.) cita un conflitto sorto in seguito alla ὅπλων κρίσις tra Odisseo e Aiace e ne accenna il risultato finale, in favore del primo, per volere di Atena. Il fr. 2 B. (= *schol*. Ar. *Eq*. 1056a) del poema, però, riporta con maggiore precisione i dettagli dell'accaduto e non parla di una giuria di prigionieri troiani, bensì di una sortita in incognito nel campo avverso per cogliere le opinioni sui due eroi: il parere di due fanciulle troiane, la seconda delle quali ispirata da Atena, avrebbe poi orientato la scelta in favore dell'eroe di Itaca. Le due testimonianze dell'evento, quindi, quella degli scoli all'*Odissea* e quella della *Piccola Iliade*, non sembrerebbero combaciare, ed è per questo motivo che alcuni studiosi hanno pensato anche all'*Etiopide* come testimone possibile di tali vicende. Dal resoconto di Proclo emerge solo la notizia di un contrasto tra i due eroi περὶ τῶν Ἀχιλλέως ὅπλων, ma dal raffronto con la *Tabula Iliaca Capitolina*[575], dove è raffigurato Aiace impazzito, si comprende che nel poema doveva essere raccontato non solo il diverbio, ma anche la sua conclusione; il fr. 5 B. (= *schol*. Pi. *I*. 4, 58b), del resto, parla addirittura del suicidio di Aiace, e conferma tale ipotesi ricostruttiva. I frammenti in nostro possesso non consentono però di definire più chiaramente quale fosse la modalità di giudizio e da chi fosse composta la giuria: Sbardella (1998, 1-18)[576], sulla base di un confronto con la trattazione del mito proposta da Pindaro, ipotizza che nell'*Etiopide* a scegliere Odisseo fossero gli Achei stessi, esattamente come poi nell'*Aiace* di Sofocle. Dal momento che gli scoli a Pi. *I*. 4, 58b accostano l'*Istmica* all'*Etiopide* per il fatto che in entrambe Aiace si toglie la vita prima dell'alba, e i vv. 28-32 della *Nemea* 8 descrivono la lotta in difesa del corpo di Achille esattamente come Proclo ci dice

[574] Cf., sull'argomento in generale, Pfeiffer 1973, 355-357.

[575] *IG* XIV 1284 I 11.

[576] La medesima idea è già anche in Wilamowitz 1884, 153 n. 14 e Fitch 1924, 58.

avveniva nell'*Etiopide* (*Chr.* 106, 10), lo studioso sostiene che la versione proposta dalla tragedia sofoclea non fosse un'idea originale dell'autore[577], ma rimontasse direttamente all'*epos* ciclico, come mostrato anche da numerose raffigurazioni vascolari anteriori al V sec. a.C. Severyns, prima, e Davies, in tempi più recenti[578], hanno invece preferito pensare ad un'*Etiopide* che narrasse il giudizio ad opera dei prigionieri troiani e ad una *Piccola Iliade* che avesse successivamente manipolato tale versione introducendo il motivo delle fanciulle spiate. Ciò che appare meno dimostrato, nella trattazione di Sbardella, non è in realtà l'ipotesi del contenuto dell'*Etiopide*: che Pindaro e Sofocle si siano serviti di una tradizione già esistente, e dunque probabilmente ciclica, sembra infatti molto plausibile; lo studioso italiano però procede sostenendo che la versione dell'*Etiopide* sarebbe stata quella originaria, primaria, e che da una parte l'*Odissea* e dall'altra la *Piccola Iliade* l'avrebbero poi innovata al fine di dare maggior lustro alla figura di Odisseo e in generale agli Achei. Ora, un'innovazione consapevole da parte di un aedo odissiaco non pare del tutto sostenibile: tutt'al più si potrà dire che l'aedo avrà scelto, in un panorama di varianti compresenti[579], quella meno 'epicorica', quella più 'panellenica' – per tornare all'ipotesi di Nagy – mentre l'aedo dell'*Etiopide*, forse di fronte ad un pubblico più affezionato o legato alla figura di Aiace, avrà preferito fare di lui un eroe solitario e grandioso avversato anche dai suoi stessi compagni[580]. Senza contare, poi, che noi oggi conosciamo soltanto una parte dei poemi cosiddetti 'ciclici' e che risulta sempre rischioso individuarne uno preciso come testimone di una data vicenda. Se il panorama ciclico presentava dunque, per quanto riguarda l'*Etiopide*, un giudizio ad opera degli Achei e nella *Piccola Iliade* una sortita in campo troiano per ascoltare quello delle fanciulle, resta da definire a quale tipo di giudizio alluda Odisseo nella *Nekyia* e a quali παῖδες Τρώων faccia riferimento. La menzione di Atena farebbe in effetti propendere per una ripresa dalla *Piccola Iliade*; si spiegherebbe così anche il τῶν κυκλικῶν dello scolio **H**. Ma,

---

577 A tal proposito concordano Kamerbeek (1953, 3-6) e Garvie (1998, 4s.), secondo i quali l'allusività con cui Sofocle tratta il giudizio tra Odisseo e Aiace lascerebbe intendere una conoscenza già ben consolidata della vicenda nel pubblico teatrale; *contra*, invece, Ciani (1997, 176-187), che pensa ad una innovazione sofoclea per attribuire maggior risalto e solitudine al personaggio di Aiace.

578 Cf. Severyns 1928, 329-331 e Davies 1989, 60 e 64.

579 Cf., per l'applicazione del medesimo concetto a proposito di un altro mito, quello di Niobe, Bastianelli 2007, 26s.

580 Un altro motivo di differenza tra *Etiopide* e *Odissea* rilevato da Sbardella è la partecipazione o meno di Odisseo al salvataggio del corpo di Achille: mentre il primo dei due poemi evidenzia il ruolo primario di Aiace nel trasportare, da solo, Achille, il secondo, per bocca dello stesso Odisseo, sottolinea più volte la cooperazione tra Aiace e l'eroe di Itaca.

d'altra parte, la storia narrata nella seconda parte dello scolio, quella dei prigionieri troiani, sembrerebbe più adatta ad un contesto competitivo come quello delineato da espressioni come νίκησα (v. 545), τοιῷδ' ἐπ' ἀέθλῳ (v. 548) e, soprattutto, dal verbo δικάζω. Tale verbo, che compare due volte, prima al medio-passivo riferito ad Odisseo (545) e poi all'attivo per i Troiani e Atena (547), non è molto frequente nell'*epos* omerico, dunque è possibile analizzarne nello specifico tutte le occorrenze per meglio definirne il significato preciso: i due impieghi più generici sono *Il.* I 542 e VIII 431 dove il verbo, all'attivo, si riferisce a Zeus che decide in merito alle vicende della guerra di Troia; in questi due casi la scelta è arbitraria, non comporta la presenza di un tribunale e non è applicata all'ambito propriamente giudiziario. Nelle altre tre occorrenze, però, emerge un uso più legato alla giurisprudenza. La prima di esse è quella dello scudo di Achille, *Il.* XVIII 506, dove è tratteggiata una città in pace alle prese con una lite giudiziaria tra due parti in causa: la disputa si sviluppa con gli interventi a turno dei γέροντες, i quali, essendo depositari ciascuno delle tradizioni giuridiche del proprio γένος, esprimono la loro visione dell'accaduto declinando le proprie tradizioni e poi vengono a loro volta giudicati da un ἴστωρ, a cui spetterà la scelta di consegnare due talenti d'oro alla sentenza più retta. Il verbo δικάζω è qui proprio dell'attività degli anziani, che, in una sorta di agone rapsodico-giurisprudenziale, non decidono semplicemente votando a maggioranza, come si potrebbe ipotizzare pensando ad un collegio giudiziario, ma producono una lettura personale dei fatti sulla base delle norme avite[581]. Un simile agone in potenza appare anche in *Il.* XXIII 574, dove Menelao, irato con Antiloco per la sua scorrettezza sportiva, chiede in un primo tempo agli Achei riuniti di δικάζειν, uno dopo l'altro, in merito all'accaduto, ma poi si ravvede e provvede lui stesso a fornire una soluzione della vertenza tramite sfida al giuramento. La scena cittadina di *Od.* XII 439s. riprende esattamente il medesimo concetto; un uomo, con tutta probabilità membro del collegio degli anziani della città[582], se ne torna a casa a sera dopo aver giudicato le liti di δικαζομένων αἰζηῶν: qui il medio-passivo sta ad indicare chi si sottopone alla valutazione dei γέροντες[583]. L'impiego del verbo delinea quindi un panorama piuttosto coerente, basato su una consuetudine giuridica che doveva essere familiare all'uditorio e al narratore: il fatto che esso compaia per ben due volte anche nella *Nekyia*, quindi, lascerebbe pensare ad una

[581] Cf. Cerri, lezione di dottorato Roma 3, febbraio 2009.

[582] Cf. Stanford 1959, 418, il quale fa notare la carica nostalgica insita nella similitudine: l'attività dell'uomo descritto è infatti quella a cui ordinariamente si dedicherebbe Odisseo se non fosse in mare ad attendere che ricompaiano i resti della sua nave. Cf. anche Ferrari 2001, 465.

[583] Cf. LSJ[9] 428.

situazione omogenea a quelle appena descritte, con un Odisseo δικαζόμενος nella parte del giudicato e un collegio di individui atti a δικάζειν la contesa[584]. Wilamowitz (1884, 153) esprimeva in verità serie perplessità di fronte alla possibilità della presenza, per la ὅπλων κρίσις, di un vero e proprio consiglio di giudici, ritenendola una situazione *seriore*, più conforme a descrizioni tragiche come quella delle *Eumenidi* eschilee, ma la testimonianza offerta dal verbo δικάζω appare invero piuttosto univoca. Di fronte ad un simile panorama, quindi, la versione dei prigionieri troiani sembra calzare meglio di quella tramandata dalla *Piccola Iliade*, che suonerebbe invece difficile da armonizzare all'idea di un giudizio collegiale e inquadrato. Questa variante, del resto, non è tramandata solo dalla testimonianza degli scoli: è scelta infatti anche nella narrazione dell'evento in fonti tarde come Quinto Smirneo (V 157-164 e 318s.) e citata dalla *Biblioteca* di Apollodoro (*ep.* 5, 6) come versione primaria, in alternativa con quella del giudizio ad opera degli Achei.

Da segnalare, infine, la presenza di una vera e propria *if-not situation* – riferita con gli usuali ἔνθα κε e ἀλλά accompagnati da due verbi all'indicativo[585] – a proposito dell'esito del colloquio con Aiace: l'eroe di Salamina avrebbe potuto, infatti, rivolgere parola ad Odisseo, se egli non si fosse volto ad altre anime: l'aedo avrà in tal modo – riprendendo le affermazioni conclusive di Nannini 2005, 87 – mostrato in un breve lampo la propria «particolare 'originalità'» e prospettato un'inedita riappacificazione che, benché non prevista dalla 'inesorabile' linea narrativa tradizionale, poteva riuscire forse gradita, in una prospettiva di panellenismo e concordia, al suo pubblico. L'intera narrazione dell'incontro, in effetti, mostra una spiccata tendenza, soprattutto da parte di Odisseo, ad appianare le asperità nel rapporto con Aiace: la sua apologia contiene, oltre alla lode incondizionata del compagno di battaglia, diversi riferimenti all'ineluttabilità e fatalità dell'evento, alla responsabilità divina, e alla propria sostanziale non-colpa[586]. Sembra insomma che il narratore abbia scelto di conferire a tale versione della ὅπλων κρίσις un colorito panellenico o comunque abbia scelto, tra le tante, la variante in cui il conflitto tra i due eroi era trattato nel modo più moderato possibile: l'*Odissea* si adopera così a lavare via quella macchia di slealtà che in

[584] Anche la menzione di Atena Pallade – benché interpretabile più semplicemente anche come presenza ispiratrice invisibile – potrebbe conformarsi in qualche modo al quadro tracciato dalle altre occorrenze: essendo infatti una figura preposta a pronunciare l'ultima parola in merito alla questione sembrerebbe fungere qui da ἴστωρ.

[585] Sulle caratteristiche più tipiche delle *if-not situations* cf. Loude 1993, 183s. La prima trattazione ampia e sistematica della materia risale a De Jong 1987, 68-81.

[586] L'insistenza sulla responsabilità divina è sottolineata anche da Sbardella 1998, 2.

episodi come quello delle armi di Achille sembra connotare Odisseo e che poco si adattava allo scavato poetico del suo eroe protagonista.

I vv. 561-563, inoltre, possono essere letti non solo come una cosiddetta *if not situation*, ma anche in chiave catalogica: non appaiono infatti molto diversi, per contenuto, a quanto Odisseo aveva già affermato al termine del catalogo delle eroine, ovvero πάσας δ᾽ οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ᾽ ὀνομήνω, ὅσσας ἡρώων ἀλόχους ἴδον ἠδὲ θύγατρας· πρὶν γάρ κεν καὶ νὺξ φθῖτ᾽ ἄμβροτος (vv. 328-330). In entrambi i casi, infatti, sembra impiegato un modulo poetico affine, ovvero quello della potenziale continuazione dell'elenco, interrotta però da un nuovo bisogno o da un'impossibilità fisica: così facendo, insomma, il cantore del catalogo lascia intravedere una ipotetica ed utopica completezza ed esaustività della lista, ammettendo però, nello stesso tempo, che essa deve comunque interrompersi e non può proseguire all'infinito. Come si vedrà meglio al termine anche del terzo segmento, sembra insomma che una conclusione di questo genere rappresenti uno dei marchi catalogici più evidenti all'interno del canto XI[587].

Conclusioni

La dimensione catalogale di questa rassegna di eroi si esplica principalmente in una scelta e in un vaglio accurato di personaggi ed episodi: l'efficacia del καταλέγειν – che viene richiesto dallo stesso Alcinoo ad Odisseo proprio a proposito degli incontri con gli ex compagni di battaglia (vv. 370s.) – non sembra infatti fondarsi solo sull'ordine dell'elenco[588], ma anche su una preliminare selezione del materiale tradizionale da inserirvi; tale selezione però, paradossalmente, deve creare un'impressione di completezza, e deve rappresentare una scelta in armonia con il desiderio di esaustività[589]. Il compromesso tra queste due esigenze lo abbiamo visto ben concretizzato nei versi conclusivi al suggello del segmento. Un simile vaglio ha come risultato una rassegna ordinata e sintetica, con un ben preciso filo conduttore: rintracciarlo significa dunque comprendere il senso profondo della scelta e lo scopo ultimo del canto aedico[590]. Nello stesso modo con cui la continuità geografica o la ripetizione

[587] Cf. *infra* p. 301s.

[588] Cf., *e.g.*, Levet 1976, 124-140 e Finkelberg 1987, 135-138.

[589] Cf. Goody 1981.

[590] Cf., recentemente, Couloubaritsis 2006, 256s., che rintraccia quattro diversi 'assi architettonici' che possono sussistere e reggere un impianto catalogico: l'asse genealogico, quello mitologico,

di un gesto omicida rappresentano i rispettivi fili conduttori del catalogo dei contingenti achei o di un'*androktasia*[591], così ritrovare la marca distintiva del gruppo di eroi scelti per conversare con Odisseo può aiutare a definirne meglio destinazione e impiego, anche e soprattutto in virtù del fatto che spesso simili scelte si basano su gerarchie, ordini e realtà esterne, ben presenti al pubblico, e non su un improbabile arbitrio poetico[592].

La scelta, operata in questo segmento della *Nekyia*, di far incontrare ad Odisseo questi precisi compagni di battaglia e non altri, sembra dettata da varie motivazioni, di diverso grado di importanza. Innanzitutto, in ossequio ad un principio più che mai epico, si tratta sempre di 'grandi' eroi, ovvero di quelli che compongono la βουλή ristretta dei capi combattenti a Troia, partendo – significativamente, come sempre quando si tratta degli *items* iniziali delle liste – dal *primus inter pares*, ovvero da Agamennone; da un punto di vista geografico, con essi si toccano molti dei principali centri politici di epoca iliadica ed odissiaca: Micene con Agamennone, Sparta, Pilo e Orcomeno nell'itinerario ipotetico di Oreste, la Tessaglia e in generale la regione settentrionale della Grecia che ospitava il regno di Achille, tutti centri, ad eccezione dell'incipitaria Micene, che già abbiamo visto particolarmente presenti e vivi nella selezione del catalogo delle eroine. Agamennone, Achille e Aiace sembrano anche, in tre modi diversi ma complementari, i simboli della guerra di Troia, o meglio quelli che vengono assunti, nel quadro della tradizione odissiaca, come i simboli della tradizione iliadica.

Il criterio più evidente, tuttavia, sembra essere stato di tipo mitografico: tutti gli eroi con cui Odisseo parla, infatti, sono morti dopo la chiusa dell'*Iliade*, ma prima dell'inizio dell'*Odissea*. La dimensione catalogica di questa rassegna sembra insomma avere come scopo quello di fornire un sintetico compendio, a volte addirittura per accenni, delle leggende post-iliadiche ma pre-odissiache che dovevano essere familiari e condivise tra aedo e pubblico[593]. Tale criterio non vale soltanto per Agamennone, Achille e Aiace, ma anche per Antiloco, mentre non si può naturalmente applicare a Patroclo, il quale, però, compare soltanto in qualità di inevitabile compagno del Pelide. Una simile funzione compendiaria non è del

---

quello topologico e quello cronologico. Nel caso dei versi della *Nekyia* presi in esame è lo schema mitologico quello che sembra dominare sugli altri, pur compresenti.

[591] Cf. Beye 1964, 345-373. Calame (2006, 25) sottolinea come «de simple liste l'énumération deviant catalogue dès que la liste est soumise à une logique opérant sur les signifiants et sur les signifiés».

[592] Cf. Goody 1981 e Moutsopoulos 2006, 31-34.

[593]

resto nuova all'*Odissea*, la quale ripercorre più di una volta – per così dire in *flashback* – segmenti di vicende successive alla fine dell'*Iliade*: dalla bocca di Nestore (*Od.* III 137-172) sono rievocate le due liti avvenute a proposito della partenza da Troia, la prima tra i due Atridi e la seconda tra il gruppo di Menelao e quello di Odisseo, e alcuni νόστοι tra cui quelli di Diomede, Neottolemo, Filottete, Idomeneo, Agamennone, Menelao e dello stesso Nestore (III 188-198 e 276-312), a Sparta, invece, il racconto di Menelao, quello di Proteo e le parole di Elena forniscono informazioni sul matrimonio di Neottolemo (*Od.* IV 5-9), sul travestimento di Odisseo da mendicante (IV 242-264), sull'episodio del cavallo di legno (IV 271-289), sul combattimento di pugilato tra Odisseo e il Filomelide (IV 342-344), sull'intera avventura di Menelao in Egitto (IV 351-586), sulla morte per mare di Aiace d'Oileo (IV 499-511), e sulla strage di Agamennone (IV 524-540). La stessa funzione svolgono poi sia i canti di Demodoco del libro VIII, dove si narrano la contesa tra Odisseo ed Achille (74-82) e il cavallo di legno (499-520), sia la cosiddetta seconda *Nekyia* del libro XXIV, dove vengono ripercorsi la morte di Achille (39-49), il lamento di Teti e i funerali (50-84) e i giochi funebri indetti dalla ninfa (85-94).

La funzione compendiaria della materia epica tra *Iliade* e *Odissea* è ancora più evidente se si confronta questo catalogo con il precedente, quello a proposito delle eroine: come in quello si evitava volutamente ogni riferimento anche indiretto alla saga troiana (cf. l'omissione di Elena e Clitemnestra[594]) – riferimenti che, si noti, mancheranno anche nel terzo ed ultimo catalogo di ψυχαί – così in questo il *focus* è esclusivamente incentrato su di essa, in una specializzazione di ruoli e funzioni che si fa sempre più chiara.

La maggior parte degli episodi menzionati o accennati nella *Nekyia* coincide – quasi esattamente, e in modo coerente, contraddicendo così le affermazioni di quanti ritengono i cataloghi una sede privilegiata di innovazioni o anacronismi[595] – con eventi narrati anche negli altri poemi ciclici: con i *Nostoi* la strage di Agamennone e lo spodestamento di Peleo, con l'*Etiopide* il ruolo di Antiloco, la morte di Achille e l'assegnazione delle sue armi, con l'*Ilias parva* e l'*Ilii excidium* le imprese di Neottolemo e il cavallo di legno; a tal proposito, dunque, occorre precisare e correggere quanto afferma Sbardella (1998, 17 n. 45) in merito alla

[594] Cf. *supra* p. 67.

[595] Secondo Page (1959, 124ss.) il materiale contenuto nei cataloghi in gran parte non concorderebbe con il resto delle informazioni fornite dai poemi. Butterworth (1986, 36-45) e Rutherford (2000, 81-96) sostengono che il catalogo sia una sede privilegiata per accogliere invenzioni del poeta o per modificare in maniera più flessibile i miti tradizionali.

cosiddetta «legge di Monro»: la tendenza epica non è infatti quella alla totale mancanza di sovrapposizione narrativa, perché, come ben mostra la *Nekyia*, lo stesso episodio può essere raccontato sia in più di un poema ciclico, sia dall'*Odissea* e, nello stesso tempo, da uno dei κυκλικοί. Ciò che sembra sempre accuratamente evitato, invece – ed è proprio quanto affermava Monro (1901, 325)[596] – è che *Iliade* e *Odissea* descrivano i medesimi episodi: i personaggi, i loro caratteri, i motivi, gli scenari sono i medesimi, ma le combinazioni tra essi sono sempre differenti tra un poema e l'altro. Ecco dunque la spiegazione ultima della scelta di selezione degli eroi incontrati da Odisseo: il criterio consentiva infatti all'aedo di fornire in modo autonomo e, per così dire, 'originale', particolari sulle vicende relative alla guerra di Troia e alle sue conseguenze, senza sovrapporsi a quanto apparteneva tradizionalmente all'*Iliade* e nello stesso tempo riallacciandovisi tramite un compendio di quanto accaduto successivamente, con un risultato decisamente accattivante per l'uditorio[597].

Da ultima, si può proporre un'ulteriore osservazione: sempre a proposito del carattere selettivo di questo compendio di eroi 'troiani', va infatti segnalato il fatto che, ai vv. 381-384, al momento di presentare ad Alcinoo, che lo richiedeva, il contenuto del prosieguo del proprio racconto, Odisseo affermava: τούτων σοι φθονέοιμι καὶ οἰκτρότερ᾽ ἄλλ᾽ ἀγορεύειν, / κήδε᾽ ἐμῶν ἑτάρων, οἳ δὴ μετόπισθεν ὄλοντο, / οἳ Τρώων μὲν ὑπεξέφυγον στονόεσσαν ἀϋτήν, / ἐν νόστῳ δ᾽ ἀπόλοντο κακῆς ἰότητι γυναικός. Quanto seguirà, però, non corrisponderà – se non per il caso di Agamennone – per nulla a quanto annunciato: né Achille, né Patroclo, né Antiloco e neppure Aiace sono infatti morti nel ritorno a casa, e nessuno di loro è, si può dire, davvero scampato alla guerra di Troia. La critica antica, di solito molto attenta a tali incoerenze, non sembra averla rimarcata: gli scoli **BTV** al v. 384 si premurano infatti di precisare che la κακῆς γυναικός può essere interpretata come Elena, Clitemnestra oppure anche come Cassandra, ed Eustazio (*ad Od.* XI 383 p. 1691, 25) specifica che il μετόπισθεν ὄλοντο si riferiva appunto a quelli morti dopo (ὕστερον) la guerra di Troia, ma nessun accenno resta a proposito del fatto che gli eroi incontrati dopo Agamennone non rientrino nella categoria annunciata. Da sottolineare con curiosità, è, inoltre, il plurale utilizzato al v. 382: se il poeta dice οἳ, infatti, è improbabile che faccia riferimento al solo Agamennone e viene da pensare che dovessero esistere altri racconti tradizionali di

[596] Lo studioso, del resto, afferma esplicitamente di rifarsi a sua volta alle riflessioni proposte da Niese 1882, 44.

[597] Sugli effetti di incantamento e piacere che i cataloghi dovevano esercitare sul pubblico cf. anche Marót 1951-1952, 261-320, Minchin 1996, 3-20 e Gaertner 2001, 298-305.

νόστοι finiti male a causa di una donna (forse quello di Aiace locrese a causa dello stupro di Cassandra?), potenzialmente inseribili a quest punto della *Nekyia*. Casi simili di 'ripensamenti' in corso d'opera, di deviazioni improvvise dal proposito annunciato non sono certo inconsueti nell'ambito di un poema epico-rapsodico[598], ma il fatto comunque che, dalla prevedibile menzione di Agamennone, in accordo con la richiesta di Alcinoo e con la dichiarazione dei vv. 381ss., si passi ad un tipo di narrazione leggermente 'slittata', può comunque far riflettere sugli intenti, sugli interessi e sul *focus* del pubblico che questo brano ascoltava. Al di là di Agamennone, insomma, che non poteva mancare in quanto capo dell'armata e in quanto perfetto rappresentante della categoria di coloro che morirono «dopo», sembra che le figure, i cicli mitici e le realtà regionali che premevano di più al cantore ed al suo uditorio fossero invece quelli che seguono, quelli che vengono accodati al re di Micene pur senza essere richiesti dalle convenzioni del testo. Potrebbe non essere un caso, quindi, che tutte le realtà etniche e regionali evocate dopo Agamennone sembrino corrispondere agli interessi geografici e mitici già evidenziati per le eroine, ovvero sembrino toccare con particolare insistenza alcune regioni del mondo greco quali la Tessaglia e la Beozia (con la specificità di Orcomeno, già segnalata come centro particolarmente 'a cuore' al cantore del catalogo delle eroine), Pilo e Sparta. Il *focus* rilevabile a proposito del primo dei tre cataloghi, insomma, sembra in qualche modo guidare – pur in una selezione che si occupa di un materiale differente, e che invece di trattare di figure mitiche anteriori al mondo di Odisseo, tocca vicende epiche della sua stessa generazione eroica – anche il secondo dei tre segmenti catalogici della *Nekyia*.

[598] Molte 'rifocalizzazioni' di questo tipo sono censite, nella sua ottica di unitarista convinto, da Di Benedetto (1994) alle pagg. 46-75.

Il catalogo dei personaggi del passato ancestrale

Introduzione

Dopo aver concluso con un nuovo tipo di *recusatio* il catalogo dei compagni di Troia (ἔνθα χ᾽ ὅμως προσέφη κεχολωμένος, ἤ κεν ἐγὼ τόν· / ἀλλά μοι ἤθελε θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι φίλοισι / τῶν ἄλλων ψυχὰς ἰδέειν κατατεθνηώτων, vv. 565-567), Odisseo passa ad enumerare, ritmandola con un diverso tipo di *contextual verb*, un'altra categoria di personaggi, meno facilmente classificabili sotto un'etichetta univoca, ma che per comodità potremmo chiamare ‚ancestrali', in riferimento al fatto che appartengono tutti, a diverso titolo, a generazioni mitiche molto anteriori a quella di Odisseo e che pertanto non intrattengono, a differenza, come si è visto, delle eroine, alcun tipo di legame genealogico con il mondo da lui vissuto.

Anche per questo nuovo capitolo di analisi puntuale, dunque, varranno le considerazioni metodologiche sopra esposte: in virtù del carattere intrinsecamente selettivo del catalogo, si cercheranno di reperire, anche per questa sequenza, uno o più criteri di scelta e di associazione tra gli *items*, oltre ad inquadrare la sequenza dei personaggi ancestrali in rapporto alle due sequenze catalogiche precedenti, mettendone in evidenza peculiarità e differenze.

Minosse

Od. XI 568-571

568 ἔνθ᾽ ἦ τοι Μίνωα ἴδον, Διὸς ἀγλαὸν υἱόν,
χρύσεον σκῆπτρον ἔχοντα θεμιστεύοντα νέκυσσιν,
570 ἥμενον· οἱ δέ μιν ἀμφὶ δίκας εἴροντο ἄνακτα,
ἥμενοι ἑσταότες τε, κατ᾽ εὐρυπυλὲς Ἄϊδος δῶ.

Il primo degli incontri con personaggi del passato più antico è quello con Minosse, che viene descritto seduto, con in mano lo scettro, nell'atto di esercitare l'attività di θεμιστεύειν sui morti intorno a lui.

Minosse, personaggio – secondo la mentalità moderna – ai limiti tra storia e mitologia, ma, secondo il pensiero del pubblico omerico, semplicemente

appartenente all'ancestrale passato dei Greci[599], è nominato anche in altri passi epici: oltre alla menzione all'interno dell'*item* di Arianna, al v. 322 della *Nekyia*, ad *Od.* XIX 178s. lo si colloca a Creta come regnante[600], mentre in *Il.* XIII 450s. si parla della sua nascita da Zeus e di suo figlio Deucalione, da cui poi nacque a sua volta il condottiero cretese a Troia, Idomeneo; in *Il.* XIV 322 si precisa poi – all'interno di un altro catalogo, ovvero quello delle amanti del padre degli dèi, che Zeus si unì alla figlia di Fenice, Europa, per mettere al mondo Minosse e il fratello Radamanto. Anche il *Catalogo delle donne*, inoltre, trattava di questa stirpe: il fr. 140 M.-W. (= *schol.* **AB** *Il.* XII 292) accenna ancora una volta alla nascita di Minosse, Radamanto e Sarpedone da Zeus, che aveva assunto le sembianze di un toro, e da Europa, e colloca i due figli divini a Creta; il fr. 141 M.-W., di tradizione papiracea, sembra raccontare questa stessa storia in forma estesa – con la precisazione del dono che Zeus avrebbe fatto alla donna, la famosa collana forgiata da Efesto già citata a proposito di Erifile – e, nel nominare i tre figli, li accompagna ad epiteti eloquenti (vv.13s.) Μίνω τε κρείοντα δίκαιόν τε Ῥαδάμανθυν / καὶ Σαρπηδόνα δῖον ἀμύμονά τε κρατερόν τε[601]; il fr. 144 (= Pl. *Min.* 320d), ancora, è specificamente dedicato a Minosse, definito come ὃς βασιλεύτατος[602] †γένετο θνητῶν

[599] Sul concetto di mito come di una fase antica della storia ellenica, si veda l'introduzione, *supra*, pp. 37s.

[600] Il passo presenta una difficoltà interpretativa. I versi 178s. recitano infatti: τῇσι δ᾽ ἐνὶ Κνωσός, μεγάλη πόλις, ἔνθα τε Μίνως / ἐννέωρος βασίλευε Διὸς μεγάλου ὀαριστής. Non chiaro è stato giudicato dai critici l'aggettivo ἐννέωρος, soprattutto sulla base del fatto che Platone (*Lg.* 624a-b e *Min.* 319c) ne fornisce una complessa esegesi. Il filosofo spiega infatti l'aggettivo facendo riferimento ad una tradizione secondo cui ogni nove anni Minosse si recava in una grotta dove conversava con Zeus al fine di riacquistare l'autorità necessaria per tornare a governare (la stessa interpretazione è ripresa dagli scoli **BV** al v. 179 e da Str. X 4, 8, il quale cita Eforo, *FGrHist* 70 F 147). Il passo risulterebbe in tal caso traducibile come «confidente, ogni nove anni, del grande Zeus», ma Russo (2004, 249s.) preferisce legare ἐννέωρος al verbo βασίλευε ed intenderlo, in maniera a suo parere più affine alle altre occorrenze omeriche (che vanno rese generalmente come «di nove anni di età»), con il senso di «per nove anni», e con riferimento quindi alla durata del regno di Minosse (su regni in cicli novenali cf. anche Stanford II 323 e Willetts 1962, 87s.). LSJ[9] 570 traducono in maniera dubbiosa con «a nove anni di età» o, alternativamente, «dopo nove anni». Gli scoli al verso, in effetti, citano anche altre possibili interpretazioni, però lo spazio che dedicano a quella platonica è maggiore: da un punto di vista semantico, in definitiva, la spiegazione del filosofo appare la più coerente.

[601] La prima parte di entrambi i versi è frutto di una ricostruzione, giudicata però sicura da Hirschberger 2004, 310s.

[602] Sull'impiego di questo superlativo per connotare l'ἄναξ supremo (ad es. Agamennone per il contingente acheo a Troia, cf. *Il.* IX 69, e, appunto, Minosse, che è detto ἄναξ proprio nella *Nekyia*) si vedano le osservazioni di Marrucci 2007, 44 e 60s.

βασιλήων[603] / καὶ πλείστων ἤνασσε περικτιόνων ἀνθρώπων / Ζηνὸς ἔχων σκῆπτρον· τῶι καὶ πολέων βασίλευεν; nei frr. 145 e 146, infine, si parla della prole di Minosse, e in particolare del Minotauro e del figlio Androgeo. Per quanto riguarda quindi le testimonianze di epoca arcaica, si può affermare con una certa sicurezza che, già ben prima del V sec. a.C., la storia di Minosse e i tratti più caratteristici di questo personaggio, ovvero il ruolo regale, il potere su Creta, la nascita da Zeus e la vicenda del Minotauro, fossero molto noti e 'dominati' sia dai cantori che dai pubblici che li ascoltavano[604]. Non solo la vicenda nei suoi tratti più generali, ma anche alcuni particolari, si ritrovano in modo molto simile tra *epos* omerico e produzione esiodea: uno di questi, che è presente sia nell'immagine della *Nekyia* sia al v. 3 del fr. 144, è appunto lo σκῆπτρον. Questo oggetto, «instrument d'autorité, source de puissance royale»[605], è solito, nell'immagine della società che ci fornisce l'*epos*, accompagnare diversi 'specialisti', tutti accomunati dalla necessità di possedere un mezzo che conferisca a ciò che loro affermano una garanzia di inviolabilità, sacralità e ispirazione[606]; è pertanto impugnato dagli araldi, che nel corso dell'assemblea lo passano a chi prende la parola «per legittimare l'ufficialità e l'autorevolezza dell'intervento»[607], dai μάντεις[608], e, infine, dai sovrani[609], come dalla tradizione era considerato appunto Minosse.

Uno σκῆπτρον è inoltre impugnato dai γέροντες riuniti, nell'immagine forgiata sullo scudo di Achille (*Il.* XVIII 505), per amministrare la giustizia, dirimere una controversia pubblica e ottenere alla fine il premio come miglior oratore giudiziario, in quello che è stato acutamente definito un «agone rapsodico-giurisprudenziale»[610]. Questo appare, forse, sotto molti aspetti, il parallelo più

---

[603] La corruttela metrica del testo appare in un certo senso 'superficiale' e permette comunque di analizzarne il contenuto.

[604] Il mito cretese, pur senza menzione esplicita di Minosse, è evocato anche in *Il.* XVIII 580-584.

[605] Gernet 1968, 127.

[606] Cf. Gernet 1968, 127, Melena 1972, 321-356, e Hirschberger 2004, 313; ulteriore bibliografia in Fratini 2007, 22 n. 3.

[607] Gostoli 2005, I 135. Cf. *Il.* I 234, 245, III 218, VII 277 e 412, X 321, XXIII 568, *Od.* II 37, 80.

[608] Cf. *Il.* I 15, 28, 374, *Od.* XI 91 (Tiresia proprio nella *Nekyia*).

[609] Cf. *Il.* II 46, 101-108, 186, 199, 206, 265, IX 38 e 99 (Agamennone ha un proprio scettro, ricevuto in eredità e proveniente da Zeus, che sembra garantirgli la *leadership* sull'intero contingente e che conferisce un peculiare potere anche a chiunque altro capo lo impugni, come nel caso di Odisseo ai vv. 186, 199, 265), IX 156 e 298, XVIII 557, *Od.* III 412 (anche gli altri βασιλεῖς possiedono uno scettro per amministrare la loro regalità).

[610] Il Professor G. Cerri, in una lezione di dottorato tenuta nel febbraio 2009 presso l'Università di Roma tre, ha analizzato questo segmento e lo ha impiegato per interpretare il passo, fino a quel momento molto controverso, di Hes. *Th.* 79-97: alla luce del parallelo omerico, in effetti, la

calzante per l'attività di Minosse nell'Ade. Anche il figlio di Zeus, infatti, è impegnato in un'azione che sembra a tutti gli effetti quella che gli era propria in vita – come sarà anche, più esplicitamente ammesso, nel caso successivo di Orione – : è descritto in qualità di sovrano e, in quanto tale, è amministratore di θέμιστες, a beneficio di un gruppo di anime che glielo chiedono (εἴροντο v. 570); tra l'altro, Eustazio, nel suo commento al passo (*ad Od.* XI 570 p. 1699, 10-20), sostiene che alcuni dei morti che gli si affollano intorno – si noti che alla menzione odissiaca dell'ἀμφί[611] (v. 570) fa da *pendant* l'accenno iliadico al ἱερῷ ἐνὶ κύκλῳ (XVIII 504) – siano dei giudicati, mentre altri siano συνδικασταί. Il verbo impiegato per descrivere l'attività di Minosse con lo scettro è θεμιστεύω, che è proprio, appunto, dell'esercizio delle norme e delle consuetudini e dell'amministrazione della giustizia[612]; nell'unico altro passo omerico in cui compare, *Od.* IX 114, è attribuito ai Ciclopi in un senso del tutto stravolto: dopo aver asserito che per loro non esistono assemblee né θέμιστες (v. 112), si precisa che ciascuno esercita l'attività del θεμιστεύειν sulla propria moglie e sui figli, senza curarsi degli altri, ed esercitando quindi un giudizio e una scelta che non sono basati sulla comunità, ma sull'arbitrio individuale. L'immagine delineata dalle parole di Odisseo è certo ben più sfumata e generica rispetto a quella dell'agone giurisprudenziale dello scudo o della *Teogonia*, ma è pur vero che si tratta di una trasposizione *post mortem* di una realtà sociale, e quindi l'esattezza di tutti i particolari non sembra necessaria al contesto e ai fini della situazione, come invece poteva essere in un'*ekphrasis* come quella di *Il.* XVIII. Il fatto, quindi, che Minosse sia descritto nell'atto di governare ed amministrare le θέμιστες non potrà più, definitivamente, essere interpretato come un accenno orfizzante[613]; tutt'al più si potrà lasciare in sospeso l'annosa questione in merito al fatto che questo passo implichi una concezione dell'aldilà che comprendeva una distinzione delle ψυχαί tra premiate e punite. L'idea di un articolato giudizio *post mortem* sembra infatti appartenere, rispetto al quadro omerico, ad un momento successivo del pensiero e della letteratura greca[614], però,

---

descrizione esiodea di sovrani che, amministrando la giustizia in un agone, necessitano del dono della dolce eloquenza delle Muse, risulta decisamente più persuasiva.

[611] A proposito dell'impiego socialmente significativo di tale preposizione si veda quanto afferma Marrucci (2007, 46): «il ruolo di perno sociale giocato dall'*anax* rispetto ad una comunità di guerrieri è tradotto dalla preposizione (avverbio o pre-verbo) *amphi*».

[612] Cf. *LfgrE* II 994s., *s.v.* θεμιστεύω.

[613] Cf., tra gli ultimi sostenitori di una simile influenza, Page 1965, 48 n.6, con bibliografia, e Casadio 1986, 294, ma cf. Dodds 2003, 185: «credo che ormai nessuno consideri più come "interpolazione orfica" le figure dei "grandi peccatori" dell'*Odissea*».

[614] Cf. Heubeck 2003, 303.

data la natura costantemente stratificata e quindi costitutivamente contraddittoria dell'*epos*, anche se qui l'aedo avesse voluto dipingere un'immagine poco in linea con il resto, non dovremmo comunque restarne troppo stupiti.

Minosse è rappresentato, insomma, in modo – per usare le parole di Eustazio (*ad Od.* XI 570 p. 1699, 14) – βιωτικός, ovvero ad immagine e somiglianza del Minosse vivo, intento in una delle attività più tipiche del βασιλεύς, ovvero quella della gestione collettiva della giurisprudenza, della declinazione delle norme a beneficio della comunità[615].

Dalla consultazione necromantica alla catabasi

Lo schema descrittivo che attinge alla quotidianità della vita passata, impiegato anche per descrivere la successiva ψυχή di Orione, sembra aver colpito in modo peculiare la critica antica al passo, che negli scoli non manca di rimarcare come tutto ciò appaia ἄλογον: osservazioni di questo tipo si ripetono inoltre non solo per le figure mitiche che vengono descritte nell'atto di compiere le attività della loro vita mortale, ma anche per quelle successive dei cosiddetti penitenti, che sono ritratti nello svolgimento della loro eterna punizione[616]. Di conseguenza, insomma, gli scoli sembrano propensi a considerare interpolato e quindi da atetizzare tutto il passo fino al v. 627[617]. Ai commentatori alessandrini non sembrava coerente con le descrizioni precedenti il fatto che, a partire dal v. 568, le anime fossero descritte come impegnate in attività che non potevano svolgersi fuori dall'Ade, intorno alla fossa (v. 42 περὶ βόθρον) su cui tutte le ψυχαί si erano accalcate all'inizio della storia, ma dovevano necessariamente avere luogo all'interno degli inferi. La motivazione, tipica di una critica, come quella ellenistica e post-ellenistica, sempre attenta alla verosimiglianza del racconto e alla coerenza interna, non può essere però del tutto condivisa da chi affronti il testo omerico come prodotto stratificato, modulato nel tempo, piegato ad esigenze in mutamento ma costretto anche da vincoli legati alla rigida pervasività della tradizione. È certo

[615] Cf. Dodds 1966, 374.

[616] Cf. *schol.* **H** *Od.* XI 568 (come fa Odisseo a vedere queste cose ed a restare sul bordo della fossa?); **HQT** *Od.* XI 570 (è illogico che Minosse possa essere salito alla fossa insieme alla folla di anime che lo circonda ed al suo scranno); **HT** *Od.* XI 573 (è ἄλογον che Orione possa cacciare nell'Ade); **QT** *Od.* XI 577 (è ridicolo che Tizio sia sdraiato nella posizione della sua punizione e nello stesso tempo sia salito alla fossa; Odisseo del resto non poteva essere penetrato nell'Ade); **H** *Od.* XI 588 (come fa Tantalo ad essere immerso nella palude e anche salito alla fossa?); **QT** *Od.* XI 593 (c'è incompatibilità tra il sospingere il masso sul monte da parte di Sisifo ed il suo essere evocato in superficie).

[617] Cf. Garbrach 1978, 1-11.

vero, da un punto di vista narrativo, che nella nostra *Nekyia* si intrecciano almeno due modelli diversi di approccio all'Ade, uno in cui le anime vengono evocate e salgono al consultante, come in un νεκυομαντεῖον, e uno in cui avviene una vera e propria catabasi, e i morti sono visti nel pieno delle loro attività *post mortem*. Ma è altrettanto vero che questi due schemi sono così inestricabilmente sovrapposti e interagiscono l'uno con l'altro in modo così complesso che risulta impossibile ed infruttuoso cercare di distinguere i loro contorni o, ancora peggio, di fornirne una cronologia analitica.

> Anche se la *Nekyia* si può grosso modo dividere in quattro grandi sequenze (incontri con Elpenore, Anticlea e Tiresia, incontri con le eroine, incontri con i compagni di battaglia, incontri con i personaggi del grande passato), anche all'interno delle stesse sequenze i segnali linguistici e narrativi in favore di uno o dell'altro modello di viaggio agli inferi si confondono e si sovrappongono. Qualche esempio basterà a chiarire la situazione: nella prima delle sequenze, Anticlea chiede come mai Odisseo sia *sceso* (v. 155 e Odisseo usa un'espressione simile al v. 164), ma Tiresia è detto *tornare dentro* agli inferi dopo aver parlato (ψυχὴ μὲν ἔβη δόμον Ἄϊδος εἴσω, v. 150); nel segmento relativo ai compagni di Troia, Achille chiede nuovamente come mai Odisseo sia *sceso* (πῶς ἔτλης Ἄϊδόσδε κατελθέμεν, ἔνθα τε νεκροὶ / ἀφραδέες ναίουσι, vv. 475s.), e alla fine del dialogo si dice che egli *se ne va* felice *per* il prato asfodelio (v. 539), ma Aiace, dopo aver ignorato il compagno, è descritto *rientrare* nell'Erebo (βῆ δὲ μετ᾽ ἄλλας / ψυχὰς εἰς Ἔρεβος νεκύων κατατεθνηώτων, vv. 563s.); anche per quanto riguarda gli eroi del lontano passato, infine, nonostante siano tutti descritti come impegnati in attività che devono necessariamente svolgersi all'interno dell'Ade, al v. 627 si legge comunque che Eracle *torna di nuovo dentro* agli inferi (ὁ μὲν αὖτις ἔβη δόμον Ἄϊδος εἴσω).

È giusto, quindi, ai fini della presente analisi, rilevare, con gli scoli, la distanza tra la descrizione degli ex-compagni di battaglia e delle eroine, tutta concentrata sulle parole di presentazione delle anime stesse, e quella dei personaggi 'ancestrali', ritratti invece nel pieno dello svolgimento di un'attività ripetuta all'infinito; si può anche immaginare che una simile discrepanza possa essersi originata da due differenti nuclei narrativi, uno concernente un'evocazione e l'altro una catabasi. Ciononostante, è necessario altresì affrontare e trattare il passo così come è giunto fino a noi, all'interno del prodotto finito ed, eventualmente, tentare, al termine dell'analisi, di comprendere i motivi per cui questi due ipotetici modelli di approccio all'aldilà abbiano preso la forma sotto cui

li vediamo noi oggi. Che le anime si occupino di quello di cui si erano occupate in vita, tra l'altro, non può stupire del tutto, perché è affermazione che si può applicare, oltre alle anime dell'ultima sequenza, anche a Tiresia, che continua la sua attività di preveggente anche da morto; nella presentazione iniziale del gruppo di defunti che si accalcano sulla fossa appena Odisseo fa colare il sangue, inoltre, si parla chiaramente di guerrieri che hanno ancora indosso le armi insanguinate della battaglia (v. 41)[618], e che quindi sono rappresentati con lo stesso atteggiamento con cui si presentavano da vivi.

> Tornando allo specifico dei versi su Minosse, infine, un'altra incoerenza è segnalata dallo scolio **TQ** al v. 322 di *Od.* XI: quella tra la definizione di Minosse quale Διὸς ἀγλαὸν υἱόν al v. 568 e quella di Minosse ὀλοόφρων al v. 322, quando è nominato in qualità di padre di Arianna all'interno del catalogo delle eroine[619]. L'aggettivo ὀλοόφρων ha fatto discutere i critici – come già i commentatori antichi (cf. la proposta di interpretazione di Cleante stoico in *schol.* **H** *Od.* I 52, che sceglie di pronunciarlo con la *omicron* aspirata) – per via del suo divergente impiego in *Iliade*, dove accompagna le bestie feroci, e in *Odissea*, dove invece è epiteto di Atlante (*Od.* I 52), Aiete (X 137) e appunto Minosse. I moderni dizionari propendono per separare i due significati, «distruttivo», «maligno», «feroce» nell'*Iliade*, e «abile», «astuto» nell'*Odissea*[620], mentre altri preferiscono pensare che anche nei tre impieghi odissiaci sia sottintesa un'ombra di biasimo sul personaggio (Atlante è un titano e quindi potenzialmente dannoso per gli dèi, Aiete si comporta da tiranno nella leggenda argonautica, Minosse in quella teseica del Minotauro)[621]. Certa è, ad ogni modo, la forte impronta formulare dell'aggettivo, che nell'*Odissea* è usato non solo nella stessa sede metrica in tutti e tre i casi, ma designa sempre un personaggio maschile che è in relazione di parentela stretta con l'eroina in quel momento al centro dell'azione (Calipso, Circe, Arianna). È possibile, per esempio, che la scelta di un aggettivo dai risvolti inquietanti dipenda dalla

---

[618] Anche nel quinto epinicio di Bacchilide, dove è descritto l'incontro nell'Ade tra Eracle e Meleagro, quest'ultimo indossa ancora la sua armatura (v. 72). Nel quadro dipinto da Polignoto a Delfi, inoltre, molte delle creature che popolano gli inferi sono raffigurate in un'attività che ha strette affinità con quella che facevano in vita: Pentesilea ha arco e frecce, alcune donne portano dell'acqua, un gruppo di guerrieri gioca a dadi, Orfeo suona; cf. Paus. X 30, 6-31, 10: un'analisi dettagliata del dipinto si può trovare in Cousin 2000, 61-103 e 2003, 257-271.

[619] Cratete, addirittura, citato da *schol.* **T** al passo, ipotizzava che potesse trattarsi di due Minosse diversi.

[620] Cf. LSJ[9] 1218 e *GI* 1382.

[621] Cf. Armstrong 1949, 50, Matthews 1978, 228-232 e Heubeck 2003, 231

volontà di mettere in luce, per converso, l'elemento femminile; forse, si potrebbe concludere, in ὀλοόφρων è contenuta solo una vaga idea di minaccia.

Ai fini dell'analisi contenutistica e catalogica della *Nekyia*, ad ogni modo, il dato maggiormente degno di nota a proposito di Minosse è probabilmente quello che vede le fonti assolutamente concordi, vale a dire la sua patria cretese, che lo accomuna alla triade delle eroine dei vv. 321-325 e che sembra voler segnalare un interesse specifico di Odisseo-narratore e/o del cantore di *Od.* XI per questa terra.

Orione

Od. XI 572-575

572 τὸν δὲ μέτ᾽ Ὠρίωνα πελώριον εἰσενόησα
θῆρας ὁμοῦ εἰλεῦντα κατ᾽ ἀσφοδελὸν λειμῶνα,
τοὺς αὐτὸς κατέπεφνεν ἐν οἰοπόλοισιν ὄρεσσι,
575 χερσὶν ἔχων ῥόπαλον παγχάλκεον, αἰὲν ἀαγές.

Il secondo dei grandi personaggi del passato che Odisseo scorge, nel pieno della sua attività, è Orione, espressamente ritratto nell'atto di compiere le medesime azioni che gli erano proprie in vita (cf. l'uso del relativo e della spiegazione all'aoristo: τοὺς αὐτὸς κατέπεφνεν ἐν οἰοπόλοισιν ὄρεσσι)[622].

Anche Orione, come era stato per Minosse, compare altre volte all'interno dell'*epos* omerico: vi è rappresentato sia in veste di costellazione, in *Il.* XVIII 486 (si nominano nello stesso verso le Pleiadi, le Iadi e τὸ σθένος Ὠρίωνος, con un riferimento alla celeberrima forza del gigantesco personaggio), in *Od.* V 274 (in cui l'Orsa è detta sorvegliarlo), e, indirettamente, in *Il.* XXII 27-32 (si parla di una stella autunnale che si chiama Cane d'Orione), sia in veste di eroe in carne ed ossa, in *Od.* V 121-124, infatti, durante l'invettiva che Calipso pronuncia quando le viene ingiunto di lasciar partire Odisseo e in cui accusa gli dèi di essere invidiosi delle dèe che si uniscono a mortali, la ninfa prende proprio l'esempio di Orione: ὡς μὲν ὅτ᾽ Ὠρίων᾽ ἕλετο ῥοδοδάκτυλος Ἠώς, / τόφρα οἱ ἠγάασθε θεοὶ ῥεῖα ζώοντες, / ἕως μιν ἐν Ὀρτυγίῃ χρυσόθρονος Ἄρτεμις ἁγνὴ / οἷσ᾽ ἀγανοῖσι βέλεσσιν ἐποιχομένη κατέπεφνεν. Si noti, come già sottolineato in altri casi, che, se nel brano contenente le parole di Calipso dobbiamo vedere una sorta di micro-catalogo[623], siamo ancora una volta di fronte ad una sovrapposizione contenutistica

[622] Cf. *schol.* **BQT** al v. 574: ὑποτίθεται τοὺς ἐν Ἅιδῃ τοιαῦτα πράττειν οἷα καὶ ἐν ζῶσιν ἐποίουν.
[623] Cf. Perceau 2002, 96s. e Sammons 2010, 38-53.

tra brani di tipo catalogico, perché sia in *Od.* V che nella *Nekyia* è questione di Orione. Stando alla versione odissiaca del mito, quindi, il cacciatore Orione si sarebbe unito all'Aurora[624] e avrebbe così suscitato la gelosia di Artemide, forse in precedenti rapporti di 'collaborazione' con lui sulla base del comune amore per la caccia[625], e la dèa avrebbe ucciso il gigante con le sue frecce. Tra la presenza di Orione in cielo, come costellazione, e la vicenda del mito narrata in *Od.* V non vi è, né in *Iliade* né in *Odissea*, un nesso esplicitato.

Sempre restando in ambito arcaico, anche Esiodo trattava dell'eroe: molte menzioni sono ovviamente legate alla funzione di punto di riferimento agricolo che la costellazione rivestiva, insieme alle altre stelle più comunemente note, a cui Orione compare spesso associato, ovvero Sirio, l'Orsa, le Pleiadi, Arturo o Boote e le Iadi[626]; Orione, però, è presente anche in tre frammenti di tradizione indiretta[627]. Quello di più semplice interpretazione sembra il fr. 149 M.-W. (= D.S. IV 85, 5): in esso si menziona l'attività di Orione come benefattore (avrebbe innalzato l'acroterio presso lo stretto di Messina), come costruttore di un santuario di Poseidone a capo Pelorio e si ricorda il suo ultimo periodo di vita in Eubea; al termine della sua esistenza, aggiunge poi lo storico, διὰ δὲ τὴν δόξαν ἐν τοῖς κατ᾽ οὐρανὸν ἄστροις καταριθμηθέντα τυχεῖν ἀθανάτου μνήμης. Le parole impiegate, a ben vedere, non sembrano indicare un vero e proprio catasterismo, ovvero un'assunzione dell'eroe in cielo sotto forma di costellazione, ma piuttosto una semplice attribuzione del nome di Orione ad un gruppo di stelle in virtù delle imprese positive di quest'ultimo[628]. Nel fr. 148b (= *schol.* Germ. 93, 13 Breysig), inoltre, si parla in modo molto vago della nascita di Orione, ma la testimonianza appare troppo confusa, corrotta e lontana dalla fonte citata per essere considerata del tutto degna di interesse[629]. Il quadro fin qui tracciato delle testimonianze arcaiche sembrerebbe quindi in buona parte coerente: Orione come eroe positivo,

---

[624] Orione non è del resto l'unico mortale che, nella tradizione mitica arcaica, è detto unirsi in amore ad Eos/Aurora: in questo ruolo sono conosciuti anche Titono (cf. *Il.* XI 1s., *Od.* V 1s., Hes. *Th.* 984s.) e Cefalo (cf. Hes. *Th.* 986-991); cf. anche Di Benedetto 2010, 353s.

[625] Sull'importanza, fin dalle prime testimonianze del mito, della caccia nella fisionomia del personaggio Orione cf. anche Küntzle, *Lex. Myth.* 1024s. e Ferretto 1982, 161-182.

[626] Cf. Hes. *Op.* 598-621.

[627] L'edizione di Merkelbach e West li colloca nel *Catalogo*, ma l'ultima editrice, Hirschberger, non li considera parte di esso e li classifica, nell'indice delle concordanze, come appartenenti all'*Astronomia*. Most (2007, 317-319), invece, li sistema tra gli *incertae sedis* attribuendoli all'*Astronomia* con un punto interrogativo.

[628] Cf. Sale 1962, 139s.

[629] Cf. quanto affermano Merkelbach e West nella loro edizione (1967, 73): *haec Hesiodo tribui vix possunt*.

primordiale[630], nessun accenno a violenze da lui compiute contro divinità o contro mortali [631], dedizione nei confronti della caccia e presenza in cielo di una costellazione a cui è attribuito il suo nome, mentre, contemporaneamente, nell'Ade, si trova la sua ψυχή.

> La situazione si complica se si prende in considerazione il terzo dei frammenti di Esiodo che menziona Orione, ovvero il 148a: esso proviene dai *Catasterismi* dello pseudo-Eratostene, il quale esordisce con un τοῦτον (*i.e.* Orione) Ἡσίοδος φησιν e poi fa seguire il resoconto di una versione del mito di Orione in cui egli, qui considerato come figlio di Euriale (figlia a sua volta di Minosse) e di Poseidone, ricevuto in dono dal padre il potere di camminare sulle acque[632], si sarebbe scontrato con Enopione, a Chio, dopo aver violato sua figlia, Merope. Enopione lo avrebbe accecato ed egli avrebbe riacquistato la vista recandosi di fronte al Sole. Infine, dopo aver fallito l'adempimento del proprio desiderio di vendetta nei confronti di Enopione, si sarebbe rifugiato a Creta, dove si sarebbe consacrato alla caccia in compagnia di Artemide e di Latona, minacciando di uccidere tutte le bestie dell'isola; la Terra, irata per questa sfida, avrebbe inviato uno scorpione ad uccidere Orione, ma Zeus, in virtù della sua ἀνδρεία, avrebbe collocato l'eroe tra gli astri, proprio vicino alla costellazione dell'animale. Questo frammento di Esiodo rappresenterebbe la prima testimonianza del vero e proprio catasterismo di Orione in epoca arcaica e non si accorderebbe né con la versione attribuita al poeta di Ascra da Diodoro Siculo, né, in un certo senso, con la presenza dell'anima di Orione nell'Ade della *Nekyia*, perché, da un punto di vista logico, risulta strano che un eroe sia nello stesso tempo assunto in cielo e presente negli inferi in forma di ψυχή. L'incongruenza verrebbe però eliminata se avessero ragione studiosi come Sale (1962, 137-139) e Merkelbach (1963, 519-526), che, con ragioni differenti, sono propensi a non considerare come esiodeo il contenuto del fr. 148a. Sale, oltre a rilevare la contraddizione con il passo di Diodoro, sottolinea come, in altre fonti della medesima storia, come Hyg. *Astr.* II 34, essa non sia attribuita più ad Esiodo [633] e presenti incongruenze circa il luogo di

---

[630] Caruso 2001, 126s. nota come l'esuberanza delle testimonianze in merito al mito di Orione sia segno del fatto che la saga affondava le sue radici in età micenea, ma che l'eroe non riuscì mai a svincolarsi del tutto dai localismi e dai tratti di primordialità: egli non diventò mai, in sostanza, un vero eroe panellenico.

[631] Cf. Martin 1998, 97.

[632] Kidd (1997, 303) ritiene che all'origine di questa notizia ci sia l'osservazione della costellazione di Orione in cielo: la si vede infatti, di norma, salire lentamente dall'orizzonte orientale.

[633] Non è chiaro, in realtà, se Igino avesse intenzione di lasciarla anonima o di attribuirla invece ad un non meglio noto Aristomaco, citato in precedenza a proposito della versione della nascita di Orione presso Irieo.

provenienza di Orione (presumibilmente Creta stando allo pseudo-Eratostene, Tebe in Igino); Merkelbach, dal canto suo, ipotizza che la menzione iniziale del frammento dai *Catasterismi* possa fare riferimento non all'Esiodo poeta beotico, bensì all'*Esiodo* poemetto composto da Eratostene[634]. Il fr. 148a, insomma, è quanto meno da considerarsi sospetto, nella sua 'ellenistica' e dotta narrazione del mito; in esso, tra l'altro, è menzionato uno sviluppo mitico, quello della morte ad opera dello scorpione, che va sicuramente considerato come un «genuine astral myth»[635], e quindi come un mito secondario, creato o quanto meno riadattato sulla base dell'osservazione del cielo, a partire da due costellazioni già note e riconosciute come vicine l'una all'altra[636].

Se appare un'operazione lecita quella di tralasciare la testimonianza del fr. 148a, di conseguenza si può postulare che, in epoca arcaica, potesse non essere ancora diffusa, come invece sarà nel periodo successivo, la storia completa ed evoluta del catasterismo di Orione, della sua lotta con lo scorpione e del suo atteggiamento di ὕβρις nei confronti del divino[637]. È plausibile, infatti, che l'idea delle costellazioni non fosse ancora legata in modo preciso all'assunzione in cielo di personaggi del mito[638], ma che ogni stella avesse semplicemente il nome di uno di essi, senza per questo presupporre la loro presenza *post mortem* nella sfera celeste; nessun altro personaggio che l'epoca arcaica menziona come presente nell'Ade in forma di ψυχή è considerato infatti anche contemporaneamente presente in cielo in forma di costellazione[639]: Orione rappresenterebbe una vistosa

---

634 Sull'*Esiodo* di Eratostene cf. Hiller 1872, 80-93 e Knaack 1907, 386

635 Kidd 1997, 303.

636 Cf. Martin 1998, 396.

637 *Contra*, Martin 1998, 96-105 e Pàmias i Massana 2004, 206.

638 Il catasterismo vero e proprio sembra svilupparsi in tutta la sua pienezza a partire dall'epoca alessandrina e poi soprattutto in età romana, con il culto dell'imperatore. Sembra insomma che, con il passare del tempo e l'affinarsi della conoscenza mitologica e nello stesso tempo celeste, mito e costellazioni si siano modificati e adattati l'un l'altro. È vero infatti che lo zodiaco doveva essere interamente definito già all'epoca di Eudosso di Cnido, ma molte costellazioni in esso comprese erano ancora anonime, identificate con nomi generici e non connesse ad un mito con una evoluzione ben precisa. Sarà solo Arato che renderà le idee di Eudosso «une acquisition pour toujours» (Martin 1998, CII). Fontenrose (1981, 17) afferma, proprio a proposito del mito di Orione, che quest'ultimo dovette precedere il «naming» della costellazione ma che, una volta avvenuta l'identificazione, il mito sarà comunque andato incontro ad un rimodellamento sulla base della posizione della costellazione nel cielo.

639 Tra le costellazioni che vediamo ancora oggi nel cielo ve n'è effettivamente una a cui è stato dato il nome di Ercole; tale appellativo, però, è diffuso solo a partire dai *Catasterismi* (cf. *Cat.* 4, da cui poi Hyg. *Astr.* II 6), mentre prima di essi, e anche in Arato (cf. vv. 63-70), la confusione sull'identificazione della figura stellare regna sovrana, e l'unico dato che viene sottolineato dalle

anomalia, che però verrebbe risolta pensando, con le parole di Diodoro Siculo, ad una semplice attribuzione del suo nome ad una costellazione celeste particolarmente vistosa.

> Anche per quanto riguarda le Pleiadi, che sono dette da Esiodo (*Op.* 619s.) fuggire (φεύγουσαι) da Orione, non esistono, in realtà, né in Esiodo né nell'*epos*, testimonianze precise del mito e del catasterismo e solo successivamente esse sono dette assunte in cielo da Zeus perché spaventate dai desideri di Orione: West (1978, 314) acutamente sottolinea infatti come tutte le costellazioni fossero dette 'rincorrersi' l'una con l'altra, per via del visibile spostamento delle stelle nel cielo, (allo stesso modo l'Orsa è definita «sorvegliare» Orione in *Od.* V 274) «whether or not the pursuit is mythologically accounted for»[640].

Un simile ipotetico panorama arcaico, tra l'altro, troverebbe conferme sia nella menzione, anche all'interno della *Miniade*, di Orione tra i morti (cf. fr. 6 B.), sia nella testimonianza della poetessa Corinna, la quale, vista la comune patria beotica, pur privilegiando gli aspetti elogiativi dell'operato di Orione in una maniera che ricorda quella di Diodoro, non sembra menzionare mai il catasterismo – anche se, in un contesto frammentario, è sempre rischioso fare affermazioni troppo nette –, che pure avrebbe ulteriormente 'nobilitato' l'eroe locale. In *PMG* 654 Orione è definito infatti ἁμὸς γενέτωρ (III 38) e si racconta del dono oracolare che, da Apollo, sarebbe passato di padre in figlio fino appunto al celebre cacciatore, mentre in *PMG* 673 (= *schol.* Nic. *Ther.* 15) Orione viene detto εὐσεβέστατος e grande purificatore delle regioni dalle belve feroci.

Data per plausibile la ricostruzione del panorama mitico in epoca arcaica appena effettuata, quando ci si volge alle testimonianze successive si rileva una sorta di 'evoluzione' dell'immagine di Orione verso un personaggio sempre più a

---

fonti è la postura inginocchiata del personaggio, da cui il nome più diffuso, ἐνγόνασιν (cf., *e.g.*, Eudox. fr. 17 Lasserre e l'astronomo Gemino, 3, 8). Tutto farebbe pensare ad una costellazione di origine medio-orientale, non immediatamente compresa dai Greci, i quali, prima di raggiungere il consenso sull'identificazione con Eracle, avevano a quanto pare avanzato diverse altre ipotesi (raccolte in *schol.* Arat. 69); cf. Le Boeuffle 1977, 100-102, Kidd 1997, 200s. e Martin 1998, 179.

[640] Si noti, inoltre, che le prime testimonianze del verbo καταστερίζω nella produzione letteraria greca si trovano in Ferecide *FGrHist* 3 F 148 (= *schol.* **MV** *Od.* XI 322) ed F 90b (= *schol.* **AD** *Il.* XVIII 486) e in Eschilo (fr. 312 R., ma nella versione, in metafrasi, offerta da *schol.* **AD** *Il.* XVIII 486) e che, comunque, in nessuno dei tre casi si tratta di parole riportate direttamente, e quindi sussiste la possibilità che il compilatore dello scolio abbia usato un verbo a lui familiare per esprimere un concetto che nella fonte non era esattamente descritto nella stessa maniera.

tinte fosche, violentatore di fanciulle vergini e colpevole contro gli dèi[641]. Le varianti sulla sua morte si moltiplicano e i particolari delle vicende si ampliano fino a creare un quadro molto complesso e difficilmente leggibile[642]. La situazione, inoltre, è ulteriormente complicata dalle testimonianze, cospicue, di scoli e commentari ai testi alessandrini stessi, in cui sono menzionate nuove varianti e attribuzioni discordanti[643], ma poco importa, ai fini dello studio del catalogo della *Nekyia*, stabilire date e modalità delle contaminazioni e dei rimaneggiamenti progressivi; la trattazione del mito di Orione nella *Nekyia*, come è stato sottolineato, si dimostra piuttosto coerente con il resto dei dati epici ed arcaici, ed è di quest'ultima che bisognerà tener conto al momento di tracciare un quadro esegetico complessivo del passo odissiaco.

---

[641] Sulla distanza che corre tra il «pio e benefico Orione siciliano» e il «peccatore soccombente» della tradizione mitica post-arcaica, cf. anche Caruso 2001, 143ss.

[642] Sembra che gli Alessandrini abbiano amato in modo particolare il mito di Orione e lo abbiano per questo sottoposto ad una grande manipolazione ed a un intenso gioco erudito, cf. Jackson 1997, 105-118. Moggi-Osanna 2010, 329 spiegano l'ampio numero di versioni del mito con la grande quantità di località, e quindi di versioni epicoriche, che rivendicavano la figura di Orione all'interno del loro territorio.

[643] Di seguito si fornirà un panorama, senza pretese di esaustività, delle principali versioni post-arcaiche del mito di Orione. Arato (636-646), che è spesso ritenuto il primo ad aver introdotto nel mito il tema della violenza erotica contro Artemide (cf. Jackson 1997, 112 e Martin 1998, 96-114), racconta che Orione si trovava a Chio al fine di purificare l'isola dalle bestie feroci, per ingraziarsi Enopione, quando cercò di conquistare Artemide e fu punito dall'invio dello scorpione. Gli scoli **AD** al v. 486 di *Il.* XVIII riportano una storia di Orione che attribuiscono ad Euforione (fr. 101 Powell): in essa si narra la nascita di Orione dall'urina di Zeus, Poseidone ed Hermes, grati ad Irieo per la sua ospitalità, e poi il tentativo di Orione di fare violenza ad Artemide, punito con l'invio dello scorpione (cf. anche *schol.* **HPQ** *Od.* V 121 e il fr. 73 S.-M. di Pindaro tratto da Str. IX 2, 12); in Nic. *Ther.* 13-20 si fa un fugace riferimento al cacciatore dicendo che una κόρη Τιτηνὶς (ovvero Artemide) gli avrebbe inviato lo scorpione in risposta ad un tentativo di violenza; simili accenni sono presenti anche in Call. *Dian.* 264s., dove Oto ed Orione sono accomunati dal fatto di aver aspirato alla mano di Artemide ed essere stati per questo puniti, e in Nonn. *D.* XX 80-83, dove si parla dei funesti desideri di Orione. Secondo *schol.* Nic. *Ther.* 15 Latona e Artemide avrebbero inviato lo scorpione contro Orione in risposta alla sua vanteria di poter uccidere tutte le bestie del mondo; Istro (*FGrHist* 334 F 64), stando alla testimonianza di Igino (*Astr.* II 34), avrebbe raccontato invece di un amore consenziente tra Orione e Artemide, punito dall'invidia di Apollo; Parth. 20 descriveva invece l'amore per la figlia di Enopione, il servizio reso a quest'ultimo di ripulire Chio dalle belve, il rifiuto del re di concedere la mano della figlia, l'ubriacatura di Orione e l'accecamento da parte di Enopione. La *Biblioteca* di Apollodoro (I 4, 5), infine, riporta altre leggende diffuse a proposito della morte del cacciatore: che Artemide, da lui sfidata al lancio del disco, lo avesse ucciso per l'affronto, oppure che la dèa della caccia lo avesse punito per una violenza tentata nei confronti di una ragazza del suo corteggio.

L'immagine 'positiva' del cacciatore Orione, quale emerge soprattutto dalle citazioni omeriche, ha buone probabilità, vista la testimonianza di Corinna, di derivare o di essere particolarmente sentita in ambiente beotico: la cosa, del resto, non stupirebbe, se si pensa alla già rimarcata centralità della regione di Tebe nel resto dei *récits* mitici inseriti nella *Nekyia*. Orione, in effetti, anche se non viene mai specificato nell'*epos*, sembra essere considerato tradizionalmente come un eroe di nascita e provenienza beotica[644], visto il totale accordo delle fonti in merito[645] e vista anche la sua associazione, già al v. 310 della *Nekyia*, con i due prodigiosi gemelli beotici Oto ed Efialte[646]. Non manca, però, nelle fonti, un qualche accenno fugace anche ad altri due luoghi geografici significativi per la nascita o la formazione dell'eroe, ovvero Creta – patria di Orione secondo la tradizione che lo vedeva figlio di Euriale di Minosse e di Poseidone[647], luogo della caccia dell'eroe in compagnia di Artemide in altre fonti[648] o, infine, lontana isola di provenienza della famiglia di Enopione, visto che quest'ultimo è figlio niente meno che di Arianna e Dioniso[649] – e l'Eubea, luogo della sua crescita secondo Str. X 1, 4 e della fine della sua vita per

---

644 Si veda, a questo proposito, anche l'acuta interpretazione, in Caruso 2001, in chiave politica della raffigurazione del mito di Orione su un vaso del pittore di Syriskos avanzata da Caruso 2001, 123-173: Orione rappresenterebbe l'emblema della terra beotica contro la parte ateniese supportata dalle divinità deliache.

645 Praticamente tutte le fonti concordano nel porre la regione beotica come luogo di nascita di Orione, anche se non c'è accordo sulla città (Iria secondo Str. IX 2, 12, che cita Pi. fr. 73, e *schol.* **HT** *Od.* XI 572, Tanagra secondo *schol.* Nic. *Ther.* 15, *schol.* **D** *Il.* XVIII 486, e *schol.* **PQT** *Od.* V 121, Tebe per Hyg. *Astr.* II 34) Cf. anche *schol.* **HPQ** *Od.* V 121. Secondo Paus. IX 20, 3, inoltre, a Tanagra veniva mostrata la sua tomba, mentre in Ant. Lib. 25, 5 si trova notizia di un santuario, ad Orcomeno, dedicato alle figlie di Orione. Grazie alle testimonianze epigrafiche siamo anche a conoscenza della presenza, a Tanagra, di celebrazioni, ancora nel III secolo a.C., chiamate Oreionia, alle quali prendevano parte gli efebi: il culto eroico di Orione, dunque, era vivo e attivo; cf. Moggi-Osanna 2010, 330.

646 Martin 1998, 98 parla di Oto ed Efialte come «répliques d'Orion». Lo studioso francese ipotizza che possa essere stata la vicinanza, nel catalogo della *Nekyia*, tra Orione e Tizio – colpevole, quest'ultimo, contro Latona – a favorire la nascita, del mito, di una versione di Orione 'peccatore'; è possibile, si può aggiungere, che anche la tradizionale associazione tra Orione e Oto ed Efialte (accoppiati, come è già stato notato *supra* n. 643, anche nell'accenno di Callimaco, su cui cf. Jackson 1997, 113) possa aver contribuito a tale slittamento mitico. Le somiglianze dal punto di vista mitologico tra gli Aloadi e Orione sono messe in evidenza anche da Fontenrose 1981, 112-118, mentre quelle tra Orione e Tizio da Caruso 2001, 134.

647 Cf. Pherecyd. *FGrHist* 3 F 52 e la testimonianza dei *Catasterismi* (32) e di Hyg. *Astr.* II 34 che attribuivano tale notizia ad Esiodo.

648 Cf. Eratosth. *Cat.* 32, Hyg. *Astr.* II 34, 2. Plinio (*Nat. Hist.* VII 73s.) raccontava addirittura che il corpo enorme dell'eroe era stato ritrovato sull'isola in seguito ad un terremoto.

649 Cf. D.S. V 79, 1 e Apollod. *Ep.* 1, 9.

Hes. fr. 149[650]. La presenza di questi due luoghi, accanto alla Beozia[651], non stupisce, oltre che in virtù della contiguità geografica e culturale dell'area beotica e di quella euboica[652], se si pensa che anche per altri personaggi trattati nel catalogo della *Nekyia* queste località erano state evidenziate in quanto significative: Antiope, con la migrazione di Nitteo dall'Eubea alla Beozia, la triade delle eroine cosiddette 'ateniesi' ma in realtà profondamente legate alle vicende di Creta, e infine lo stesso Minosse.

Orione, da ultimo, nell'*epos*, è immune da colpa e vittima del sopruso di una divinità, Artemide, che non sembra, in fondo, agire in modo molto diverso rispetto sia a quello presentato in *Od.* XI 321 nei confronti di Arianna[653], sia a quello che si può ipotizzare per la vicenda di Maira sottesa alla menzione omerica[654]: a suscitare l'ira della dèa è in entrambi i casi un mortale, che prima era parte del suo seguito oppure comunque genericamente legato a lei, e che poi si unisce in amore a qualcun altro, meritando il suo castigo di morte.

Tizio

Od. XI 576-581

576 καὶ Τιτυὸν εἶδον, Γαίης ἐρικυδέος υἱόν,
κείμενον ἐν δαπέδῳ. ὁ δ᾽ ἐπ᾽ ἐννέα κεῖτο πέλεθρα,
γῦπε δέ μιν ἑκάτερθε παρημένω ἦπαρ ἔκειρον,
δέρτρον ἔσω δύνοντες· ὁ δ᾽ οὐκ ἀπαμύνετο χερσί.
580 Λητὼ γὰρ ἔλκησε, Διὸς κυδρὴν παράκοιτιν,
Πυθώδ᾽ ἐρχομένην διὰ καλλιχόρου Πανοπῆος.

[650] In esso si nomina anche l'attività benefica di Orione nella zona di Zancle e dello stretto in Sicilia: secondo Caruso (2001, 138), «il culto dell'eroe a Zancle avrebbe radici profonde, risalenti certamente alle origini stesse dell'*apoikia* calcidese» e, quindi, i riferimenti geografici alla Sicilia e all'Eubea andrebbero inseriti in un medesimo quadro di «tradizioni mitiche legate alle frequentazioni euboiche» (139).

[651] Cf. Ferretto 1982, 161-182, che comprende giustamente nel suo elenco anche Chio e sottolinea come tutti questi luoghi fossero località di grande rilievo nella preistoria ellenica.

[652] Cf. Caruso 2001, 139.

[653] Cf. Martin 1998, 97.

[654] Cf. *supra* p. 74.

I puniti nell'Ade

Prima di iniziare l'analisi puntuale dei successivi incontri di Odisseo nell'Ade, è opportuno soffermarsi un istante sulla coerenza di quest'ultimo segmento rispetto ai precedenti, sulle opinioni in merito della critica antica e sull'immagine di oltretomba veicolata da essi.

È stato notato poco sopra, infatti, come, già dalla visione di Minosse, le anime dei morti non sembrino più salire, tramite la fossa, e venire incontro ad Odisseo nelle vesti di consultante di νεκυομαντεῖον, ma appaiano invece intente a compiere attività come se, improvvisamente, fosse Odisseo stesso ad essere sceso negli inferi e potesse osservare in diretta le scene perpetue dell'oltretomba. La critica antica ne proponeva pertanto, come conclusione necessaria, l'atetesi completa, anche se non tutti gli studiosi del testo erano ugualmente categorici, e diverse proposte di λύσις ai problemi sollevati dalla critica alessandrina sono reperibili in commenti e trattazioni[655].

Al problema del passaggio dallo schema descrittivo necromantico a quello catabatico o della visita al mondo dei morti si aggiunge poi, a partire dal verso 576, la questione della presenza, in successione, di tre anime di grandi peccatori, ritratti nell'eterno ripetersi di una pena ultraterrena; l'idea di un aldilà con premi e punizioni sulla base della condotta in vita è stata giudicata incompatibile con le immagini dell'Ade veicolate dal resto del canto XI.

Un commentatore moderno, però, che si riproponga uno «studio strutturale del prodotto finito, quale parlò alla civiltà greca nel corso della sua esistenza»[656], non può semplicisticamente accogliere il giudizio antico e considerare acriticamente questi versi come 'tardi' e perciò inautentici. Da un punto di vista di metodo, infatti, occorre sempre cercare, in via preliminare, di comprendere il segmento così com'è, inserito dove la tradizione lo ha inserito; se, poi, da tale indagine emergerà l'impossibilità di armonizzarlo con il contesto, bisognerà allora cercare di comprendere come mai sia stato collocato lì in un secondo momento e con quale scopo.

Innanzitutto, un approfondimento deve essere dedicato alla possibile compresenza, all'interno dei poemi omerici, di immagini, credenze e motivi, se non contraddittori, quanto meno differenti l'uno dall'altro. Se, infatti, si parte dal

[655] Cf. la disamina esauriente di obiezioni e contro-obiezioni ad opera di Petzl 1969, 6-33.
[656] Cerri 2002b, 29.

presupposto che *Iliade* e *Odissea* siano il prodotto di una stratificazione testuale progressiva e vadano pertanto giudicati alla stregua di enciclopedie o «libri tradizionali» che hanno accumulato in sé idee, credenze, abitudini e tradizioni anche di epoche diverse e contrastanti tra loro[657], si può benissimo tollerare che al loro interno siano inglobate teorie e pensieri diversi anche sull'aldilà[658]. Ed è proprio così, in effetti. Nella maggior parte dei casi, infatti, le anime dei morti sono descritte dall'*epos* come ombre prive di qualsiasi consistenza ed energia[659], e l'Ade è un luogo di ombra e indifferenza, senza sensazioni, senza speranza, senza dolore e senza alcuna conoscenza del presente[660]. Non mancano, però, diversi passi che mostrano la morte e il *post mortem* sotto differenti angolazioni. Innanzitutto, non costante ed esclusiva appare l'assenza di gioia ultraterrena: accanto alle descrizioni dell'Ade come luogo triste ed incolore, infatti, in *Il.* XIII 414-416 Deifobo, dopo aver vendicato la morte del compagno Asio, afferma: οὐ μὰν αὖτ᾽ ἄτιτος κεῖτ᾽ Ἄσιος, ἀλλά ἑ φημι / εἰς Ἄϊδός περ ἰόντα πυλάρταο κρατεροῖο / γηθήσειν κατὰ θυμόν, ἐπεί ῥά οἱ ὤπασα πομπόν, mentre è lo stesso Odisseo, nella *Nekyia*, a descrivere Achille, una volta saputo delle imprese gloriose del figlio, la cui anima φοίτα μακρὰ βιβᾶσα κατ᾽ ἀσφοδελὸν λειμῶνα, / γηθοσύνη, ὅ οἱ υἱὸν ἔφην ἀριδείκετον εἶναι (vv. 539s.).

Non solo, poi, un certo tipo di contentezza sembra aver luogo nell'Ade, ma si affaccia, in alcuni passi, anche una vera e propria idea di 'beatitudine' *post mortem*, - benché insolita, all'interno di un *epos* tendenzialmente 'laico' come quello pomerico – come quando, in *Od.* IV 561-569, Proteo predice a Menelao il suo soggiorno eterno nella pianura elisia, insieme a Radamanto, immerso nella pace, in virtù del suo matrimonio con Elena e quindi della parentela acquisita con Zeus. Similmente, anche se con una percezione più 'allargata' dei destinatari di tale 'paradiso'[661], si possono citare anche i vv. 166-173 delle *Opere e giorni* di Esiodo:

---

[657] Esemplare, a tal proposito, resta l'analisi compiuta da Cerri 1986 a proposito dei due differenti modi di concepire il diritto di restituzione del corpo del nemico ucciso in battaglia compresenti nell'*Iliade*.

[658] Cf. Heubeck 2003, 304, Tsagarakis 2000, 110-119, Burkert 2003, 375-380.

[659] Cf., *e.g.*, *Il.* XXIII 99-107, *Od.* X 492-495, XI 216-222, XXIV 6-10.

[660] Cf. le parole stesse di Achille ad Odisseo nella *Nekyia*, ai vv. 488-491.

[661] Si è scelto, nel presente lavoro, di fare ricorso, quando necessario, ad una terminologia escatologica di convenzione, ovvero ad etichette come 'paradiso' o 'peccatori' senza che, ovviamente, tale utilizzo implichi una benché minima affinità con il pensiero cristiano che di tale terminologia si è fatto propagatore.

166 ἔνθ᾽ ἦ τοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψεν[662],
167 τοῖς δὲ δίχ᾽ ἀνθρώπων βίοτον καὶ ἤθε᾽ ὀπάσσας
168 Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης,
170 καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
171 ἐν μακάρων νήσοισι παρ᾽ Ὠκεανὸν βαθυδίνην·
172 ὄλβιοι ἥρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν
173 τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζείδωρος ἄρουρα[663].

Non bisogna stupirsi quindi se, in aggiunta a questi improvvisi e non perfettamente armonizzati 'panorami' di beatitudine eterna, si trovino anche, sempre nell'*epos*, accenni alla possibilità, opposta, di punizioni nell'aldilà per colpe e comportamenti scorretti tenuti in vita. Innanzitutto ci sono i due passi riguardanti i colpevoli di spergiuro, una delle macchie morali sentite come più gravi nel mondo arcaico. Nel riportare le parole di un solenne giuramento, *Il.* III 276-280 e XIX 258-260, invocano, tra i garanti della promessa, οἳ ὑπένερθε καμόντας / ἀνθρώπους τίνυσθον ὅτις κ᾽ ἐπίορκον ὀμόσσῃ, in un caso, ed Ἐρινύες, αἵ θ᾽ ὑπὸ γαῖαν / ἀνθρώπους τίνυνται, ὅτις κ᾽ ἐπίορκον ὀμόσσῃ, nell'altro. Se si accetta il testo tràdito dai manoscritti – cosa che, nei limiti del possibile, sembra sempre metodologicamente preferibile alla correzione – il modo per intendere questi versi risulta piuttosto univoco: nel primo caso sono invocate due divinità – gli scoli **bT** al passo parlano di Persefone e Ade, mentre Kirk (1985,

[662] Il v. 166 manca in *P. Berol.* 21107 e in *P. Strasb.* 2684 e non è commentato dagli scoli, che analizzano il passo come se tutti gli eroi finissero nelle Isole dei Beati. Difficile, però, pensare che davvero Esiodo intendesse un 'paradiso' comprendente ogni singolo eroe della saga troiana e tebana; più probabile, invece, che il verso sia stato espunto in seguito, e dunque vada mantenuto come genuino, cf. West 1978, 192 e Arrighetti 1998, 421. Il fr. 204, 99-103 M.-W. del *Catalogo delle donne*, a dire il vero, sembra affermare la volontà di Zeus di separare la razza degli eroi da quella dei mortali concedendo ai primi una forma di beatitudine, ma il passo è troppo lacunoso per poter dire che si intendano, anche qui, tutti gli eroi. Esiodo, probabilmente, pensava ad un criterio di accesso a tale beatitudine più allargato di quello odissiaco, come del resto sembra accadere con il progredire del tempo, nel corso del VI secolo, visto che anche altri eroi vengono detti beneficiarne (per es. Medea e Achille in Ibico *PMG* 291 e Simonide *PMG* 558 e Diomede in *Carm.Conv. PMG* 894): cf. West 1978, 193.

[663] Al v. 173 seguono, in *P. Berol.* 21107 e *P. Genav.* 94, altri cinque versi, dei quali il primo (173a) considerato un tempo come il 169 e preservato anche in un lemma degli *scholia vetera* fuori posto, della cui autenticità già si dubitava; difficilmente andranno considerati genuini, dal momento che sembrano creati per appianare le contraddizioni sul piano mitico e per creare una transizione con l'età successiva e che, inoltre, mancano in tutto il resto della tradizione; cf. Arrighetti 1998, 421, e Most 2006, 101. La presenza o meno di tali versi, ad ogni modo, non muta l'apporto della fonte esiodea per quanto riguarda la credenza in un luogo di beatitudine *post mortem*.

305) preferisce pensare alle Erinni e ad un duale inseritosi per sbaglio al posto di τίνυσθε – che, sotto terra, si vendicano degli uomini, morti, che abbiano in vita pronunciato uno spergiuro, mentre nel secondo passo si dice che le Erinni, sotto la terra, puniscono chi abbia tradito un giuramento[664]. La presenza, in entrambi i casi, di ὑπένερθε e ὑπὸ γαῖαν, e, nel primo dei due passi, la specificazione καμόντας[665], rendono piuttosto improbabile che si tratti, come è stato da alcuni suggerito, di punizioni, in vita, da parte di divinità immaginate invece come agenti da sotto terra[666]. Una simile interpretazione, tra l'altro, si scontrerebbe anche con l'accusativo di καμόντας, che, infatti, i sostenitori di questa tesi si sono adoperati in modi diversi a correggere: Van Leeuwen nella sua edizione (1895) osserva che *expectatur fere* μένοντες, mentre Kirk menziona la variante manoscritta καμόντες – la quale, però, come ammette lo stesso autore, mal si adatta all'immagine temibile di divinità punitrici – e, in alternativa, propone il participio ἐόντες. Se, però, il testo iliadico è comprensibile nella sua interezza, non sembra prova sufficiente, come osserva Kirk, il fatto che in nessun altro luogo omerico – fatta eccezione, appunto, per i tre peccatori della *Nekyia* – compaia un'idea di punizione *post mortem*, per considerare il passo corrotto. Invece di classificare entrambe queste occorrenze, quelle iliadiche sullo spergiuro e quella odissiaca della *Nekyia*, come a vario titolo inautentiche, bisognerebbe piuttosto segnalare che esse rispecchiano, a distanza, un'idea simile[667]. Anche se non si presuppone né si accenna qui ad un «compiuto tribunale dei morti, e le Erinni sono incarnazione dell'automaledizione contenuta nel giuramento, tuttavia (le anime) non si possono trattare come ombre prive di consapevolezza»[668]. Ancora un altro esempio, inoltre, è quello del Tartaro, dove i Titani sono reclusi e puniti eternamente per i loro celebri affronti all'ordine olimpio costituito (cf. sia *Il.* VIII 13-17 e 478-481, sia Hes. *Th.* 717-735); Teseo e Piritoo, del resto, scesi sotto terra per cercare di maritare Persefone a Piritoo,

---

[664] Cf. Leaf II 336, Willcock 1970, 109, Richardson 1974, 272, Kullmann 1985, 10 e Dodds 2003, 50 e 63.

[665] LSJ[9] 872 chiarisce infatti come il participio del verbo κάμνω, «faticare», all'aoristo indichi i morti, in quanto creature «che hanno molto faticato e sofferto», o «those whose work is done». Cf. anche l'espressione omerica εἴδωλα καμόντων impiegata in modo formulare in *Il.* XXIII 72 (Patroclo è tenuto lontano dalle altre anime dei morti perché senza sepoltura) e nelle due *Nekyiai* (*Od.* XI 476 e XXIV 14) e Leaf I 139.

[666] Cf. Kirk 1985, 305.

[667] Willcock 1970, 109 parla giustamente di «beginning of a belief in divine retribution for wrong doing»: il delinearsi di una 'regolare' e ben organizzata immagine di giudizi *post mortem* è ancora lontano.

[668] Burkert 2003, 377s.

vengono puniti e rinchiusi nell'oltretomba per l'oltraggio[669], così come Anfione e Tamiri, sottoposti ad una pena per i rispettivi atti oltraggiosi nei confronti delle divinità, secondo il resoconto della *Miniade* (frr. 3 e 4; ma alla colpa di Tamiri allude già *Il.* II 594-600) non sono altro che grandi figure mitiche celebri per i propri misfatti e per le proprie pene. In nessuno di questi casi, certo, si può parlare di un giudizio generalizzato delle ψυχαί dopo la loro morte, di un tribunale elaborato o di idee definite su premi ed espiazioni; siamo ancora pienamente all'interno del panorama epico arcaico, che si dedica essenzialmente all'esaltazione di personaggi celebri e paradigmatici[670]: tra loro, dunque, oltre che a figure da celebrare per il loro valore positivo, ci sono anche, naturalmente, modelli di superbia o tracotanza, e la fine per loro più prevedibile è appunto quella della pena eterna. Ben diverso è, tutto ciò, dalla categorizzazione etica dei peccati e delle pene specifiche che emergerà solo in seguito nella mentalità e nella tradizione letteraria greca [671] : anche nella stessa *Nekyia*, infatti, né Tantalo, né Sisifo né Tizio rappresentano simbolicamente un delitto o una categoria di peccatori; ciascuno di loro è semplicemente una figura mitica con la propria particolare storia che, in tutti e tre i casi, termina con un supplizio perenne nel mondo dei morti[672]. Tra l'altro, si può anche affermare che, come Minosse, il sovrano per eccellenza, è descritto nell'atto di amministrare la giustizia e Orione, cacciatore celeberrimo, in quello di cacciare, allo stesso modo anche questi tre personaggi, noti al pubblico per le loro colpe e punizioni, sono ritratti nella loro essenza più caratteristica, quella appunto di penitenti.

L'idea che le colpe maturate in vita potessero trovare una giusta punizione dopo la morte, insomma, era sicuramente radicata nella mentalità popolare fin dalla prima epoca arcaica, anche se più raramente menzionata nei testi letterari giunti fino a noi[673]; a livello mitico, inoltre, le colpe commesse dalle figure più controverse erano notissime e potevano di certo essere prese a modello immortale

---

669 La storia è testimoniata già a partire da Panyas. fr. 14 B. (= Paus. X 29, 9).

670 Cf. Tsagarakis 2000, 110.

671 Cf. già van der Valk (1935, 121s.), nella sua critica all'etichetta di «interpolazione orfica» data da Wilamowitz-Möllendorff (1884, 199ss.) a questi versi (etichetta ritrattata e rifiutata poi dallo studioso stesso, cf. Wilamowitz-Möllendorff 1931, 198).

672 L'immagine dell'Ade delineata da *h. Dem.* 367-369 e 481s., in cui vengono classificati tre tipi di anime nell'oltretomba, gli iniziati, i non-iniziati e, appunto, gli ἄδικοι, puniti per questo, è forse da considerare frutto di un'elaborazione di pensiero più 'raffinata'; benché il tema della concezione ultraterrena sostenuta dai Misteri eleusini sia certo spinoso, sull'autenticità e l'antichità del passo dell'inno omerico relativo ai premi e alle punizioni, cf. l'esauriente trattazione di Richardson 1974, 270-274.

673 Cf. Richardson 1974, 270s., Dover 1983, 434, Burkert 2003, 373, Dodds 2003, 185 e 207 n. 10.

e tradizionale del binomio peccato-punizione molto prima che si sviluppasse, nell'ideale collettivo, un'immagine precisa di giudizio delle anime, di 'contrappasso', di premi per i virtuosi e di aldilà modulato sulla base dell'atteggiamento in vita.

Alla luce delle recenti acquisizioni sulla stratigrafia dei poemi omerici[674], e di tutte le considerazioni fatte a proposito della nozione di pena *post mortem*, quindi, non può certo più essere condiviso quanto affermava Page a proposito dell'immagine dei puniti della *Nekyia*, e cioè che si tratti di «unhomeric ghosts» e che sia impossibile che lo stesso poeta che ha dato vita alla prima parte del canto XI abbia creato anche la sua ultima parte[675].

Torniamo ora all'analisi specifica dei vv. 576-581. La colpa di cui il primo dei grandi penitenti si macchiò in vita è illustrata con chiarezza già nel passo della *Nekyia*, e rimane essenzialmente la stessa in tutta la tradizione mitografica successiva: il gigantesco figlio di Zeus ed Elara[676] aveva infatti cercato di fare violenza a Latona ed era stato punito per questo con la morte da parte – e qui le fonti mostrano una certa variabilità, pur nell'ambito della triade deliaca – di Apollo[677], di Artemide[678], o di entrambi i fratelli insieme[679], oppure, infine, addirittura di Zeus[680]. La pena a cui Tizio è sottoposto nell'Ade è molto simile a quella che la tradizione (cf. Hes. *Th.* 521-525) attribuisce a Prometeo, ma non è detto che per questo debbano essere istituite arbitrarie relazioni di derivazione di un mito dall'altro[681].

---

[674] Cf. ad esempio Tsagarakis 2000, 111-119, che mette in parallelo compresenza ed eterogeneità delle idee sull'aldilà con quelle dei «burial customs».

[675] Cf. Page 1955b, 25 e 48 n. 6.

[676] Tizio è definito anche da alcune fonti come figlio di Zeus e Γῆ (cf. *schol.* **BQT** *Od.* XI 581), ma tale notizia è comunque da mettere in relazione con la menzione di Elara: sembra infatti che, nel mito, per nascondere il frutto della sua relazione extra-coniugale dalla gelosia di Era, Zeus avesse nascosto l'amante sotto terra e quindi Tizio sarebbe nato, a tutti gli effetti, dalla terra stessa; cf. Pherecyd. *FGrHist* 3 F 55 (= *schol.* A.R. I 760-2b), Apollod. I 4, 1 e *schol.* **EHPQV** *Od.* VII 324. Pindaro, stando alla testimonianza di *EM* 60, 37 (= Pi. fr. 294 S.-M.), chiamava la madre di Tizio non Elara ma Alera.

[677] Cf. A.R. I 759-762, *schol.* **EHPQV** *Od.* VII 324, Eust. *ad Od.* VII 324 p. 1581, 56.

[678] Cf. Pi. *P.* 4, 90-92 e Call. *Dian.* 110.

[679] Cf. Pherecyd. *FGrHist* 3 F 56 (= *schol.* Pi. *P.* 4, 160) e Paus. III 18, 15 e X 11, 1.

[680] Cf. Hyg. *Fab.* 55.

[681] Cf. già Radermacher 1908, 553 ed Herbst 1937, 1597.

A proposito dell'epiteto elogiativo con cui Tizio è presentato al v. 576, ἐρικυδής, va segnalato che esso è di norma impiegato, nell'*epos* omerico, per accompagnare non nomi di persona, bensì situazioni o oggetti: doni in *Il.* III 65 e XX 265, il fiore della giovinezza in *Il.* XI 225, un banchetto in *Il.* XXIV 802, *Od.* III 66, X 182, XIII 26, XX 280. Negli unici altri due casi in cui è applicato ad un personaggio, inoltre, una certa relazione con il passo di Tizio può forse essere instaurata: innanzitutto è usato ancora nella *Nekyia*, nella medesima posizione metrica, per indicare sempre una figliolanza celebre, al v. 631, Θησέα Πειρίθοόν τε, θεῶν ἐρικυδέα τέκνα[682], e, poi, è epiteto proprio di Latona nell'ambito – si noti – del cosiddetto catalogo delle amanti di Zeus (*Il.* XIV 327); il fatto che il medesimo aggettivo sia impiegato per due personaggi, Latona e Tizio, mitologicamente molto legati tra loro, e in due cataloghi, luoghi poetici che per natura utilizzano un materiale molto tradizionale[683], può quindi essere un fatto linguistico degno di nota.

Le radici famigliari del peccatore rimontano con certezza, per parte di madre, al *milieu* mitologico minio ed eolide, visto che Elara è detta ora figlia di Minia e ora figlia di Orcomeno, che, comunque, sono uno il padre dell'altro[684]: secondo Ferecide (*FGrHist.* 3 F 55) e la *Biblioteca* (I 4, 1) il padre sarebbe Orcomeno, che, invece, secondo Paus. IX 37, 1 sarebbe morto senza mettere alla luce figli, mentre in Eustazio (*ad Od.* VII 324 p. 1581, 55) l'alternativa è lasciata aperta. In virtù di tale ascendenza genealogica eolide, dunque, non stupisce che il teatro della sua azione siano località come Pito (antico nome di Delfi[685]) e soprattutto come Panopeo[686], città ai confini tra la Focide[687] e la Beozia, vicino a Lebadeia[688], di cui in alcune fonti lo stesso Tizio è detto sovrano[689].

---

[682] Anche la tradizione epica degli *Inni omerici* impiega con grande frequenza l'aggettivo ἐρικυδής in relazione a figliolanze celebri, inserendolo in una struttura formulare che occupa l'ultima parte dell'esametro e che è composta sempre del nome della madre, seguito dall'aggettivo in questione e infine dal sostantivo, declinato a seconda dei casi, υἱός; cf. *h. Ap.* 182, *h. Merc.* 89, 176, 189, 416, 550, e *h. hom.* 7, 1.

[683] Cf. Beye 1964, 345-373, Edwards 1980, 81-105.

[684] La genealogia completa di questo ramo della famiglia eolide è fornita da Paus. IX 36, 1-8 (cf. anche *schol.* **b** *Il.* II 511). Occorre segnalare, per completezza, che secondo Ferecide (*FGrHist* 3 F 171) è invece Minia ad essere il figlio di Orcomeno, anche se il quadro delle relazioni genealogiche non è certo inficiato da una simile discordanza.

[685] Cf. *h. Ap.* 373.

[686] Cf., oltre alla *Nekyia*, *schol.* **BQT** *Od.* XI 581 ed Eust. *ad Od.* XI 580 p. 1700, 20.

[687] Hope-Simpson e Lazenby (1970, 42s.) pensano, sulla base di *Il.* II 520 e XVII 307, che Panopeo fosse «the capital of heroic Phocis».

[688] Cf. Str. IX 3, 14.

[689] Cf. Eust. *ad Od.* XI 575 p. 1699, 60.

Un'ulteriore plausibile connessione con il territorio beotico e i suoi dintorni è stabilita grazie all'altro passo odissiaco, molto dibattuto, in cui viene nominato Tizio, ovvero *Od.* VII 317-326:

317 πομπὴν δ᾽ ἐς τόδ᾽ ἐγὼ τεκμαίρομαι, ὄφρ᾽ ἐῢ εἰδῇς,
αὔριον ἔς· τῆμος δὲ σὺ μὲν δεδμημένος ὕπνῳ
λέξεαι, οἱ δ᾽ ἐλόωσι γαλήνην, ὄφρ᾽ ἂν ἵκηαι
320 πατρίδα σὴν καὶ δῶμα, καὶ εἴ πού τοι φίλον ἐστίν,
εἴ περ καὶ μάλα πολλὸν ἑκαστέρω ἔστ᾽ Εὐβοίης·
τὴν γὰρ τηλοτάτω φάσ᾽ ἔμμεναι οἵ μιν ἴδοντο
λαῶν ἡμετέρων, ὅτε τε ξανθὸν Ῥαδάμανθυν
ἦγον ἐποψόμενον Τιτυόν, Γαιήϊον υἱόν.
325 καὶ μὲν οἱ ἔνθ᾽ ἦλθον καὶ ἄτερ καμάτοιο τέλεσσαν
ἤματι τῷ αὐτῷ καὶ ἀπήνυσαν οἴκαδ᾽ ὀπίσσω.

I Feaci stanno lodando, di fronte ad Odisseo, l'abilità delle loro navi e per provarla raccontano un aneddoto che coinvolge l'Eubea (considerata una terra lontanissima da Scheria), Radamanto e appunto Tizio, che il giudice cretese era stato condotto a visitare dai marinai feaci. Visto che la tradizione successiva non reca traccia alcuna di una simile vicenda, la via interpretativa più facile è certamente quella di classificarla come un'invenzione del poeta: tale conclusione, però, non soddisfa, soprattutto da un punto di vista logico. Come nota giustamente Garvie (1994, 232), infatti, risulterebbe strano e incoerente che il poeta avesse scelto, come paradigma narrativo allo scopo di spiegare e rendere evidente un concetto, qualcosa di fittizio e quindi, come tale, non noto al pubblico. È certo vero che i motivi di un simile incontro tra Radamanto e Tizio non sono a prima vista evidenti, ma un'analisi più approfondita delle fonti antiche potrà forse fornire indizi interessanti. Gli scoli e il commento di Eustazio non aggiungono molto alla vicenda tratteggiata da Alcinoo: *schol.* **EHPQR** *Od.* VII 324, ad esempio, sostengono che Scheria fosse geograficamente vicina all'Isola dei Beati, perché questo spiegherebbe la relazione tra Radamanto (immaginato come residente nell'Elisio) e i Feaci, mentre diverse sono le ragioni che l'esegesi antica impiega per spiegare i motivi della 'visita' del giudice cretese a Tizio. Due ipotesi a tal proposito sono contenute in Eustazio: una è quella che Radamanto si rechi a vedere il gigante proprio in virtù della sua stazza tanto celebrata (*ad Od.* VII 324 p. 1581, 61s. διὰ θαῦμα τοῦ μεγέθους), mentre la seconda è che, da uomo giusto quale era, egli potesse in un certo modo 'redimere' il grande peccatore (ἢ καὶ ἵνα δίκαιος ὢν

κατὰ τὴν ἱστορίαν, σωφρονίσῃ αὐτόν)[690]. Gli scoli **EVX**[691] al passo, però, aggiungono a queste ipotesi un'affermazione interessante: ἦκε δὲ ὁ Ῥαδάμανθος ἐπὶ θέαν τοῦ Τιτυοῦ, ὡς δὴ σωφρονίσων αὐτὸν ὡς ἀδελφὸν[692] αὐτοῦ. Poiché l'informazione su una parentela tra i due personaggi non è derivabile dal testo omerico e, in assenza di altre notizie in proposito, è immetodico postulare che sia stata inventata dagli scoli stessi – che pure, come si è appena visto, disponevano di altre spiegazioni per motivare la visita – , si può immaginare che gli scoliasti l'avessero tratta da una fonte a noi oggi non più accessibile e occorre quindi accordarle una almeno parziale fiducia[693]. Una forma di parentela, diversa però dalla fratellanza, era stata postulata anche da Herzog-Hauser (1930, 109s.), sulla base del fatto che, secondo Pi. *P.* 4, 45s. – e, successivamente, A.R. I 179s. – , Tizio avrebbe dato alla luce una figlia, Europa, la quale, unitasi poi a Poseidone, avrebbe generato a sua volta l'argonauta Eufemo, che, nato in Beozia, regnava sul Tenaro. I manuali di mitologia tengono ben distinta questa Europa da quella, più celebre, che avrebbe dato i natali proprio a Radamanto e Minosse, però la studiosa somma tale omonimia alla notizia sopracitata degli scoli e pertanto ipotizza – con un certo grado di verisimiglianza – che esistessero tradizioni epicoriche che legarono genealogicamente i due personaggi: confusi riflessi di ciò sarebbero poi arrivati da una parte a Pindaro – notoriamente a suo agio con le tradizioni locali – e dall'altra, magari tramite un compendio mitografico, ai commentatori dell'*Odissea*.

La menzione dell'Eubea al v. 321 tra l'altro si rivela, ad un'attenta analisi, molto preziosa in un'ottica di connessione genealogica ed epicorica di Tizio e Radamanto. Proprio in Eubea, infatti, Strabone (IX 3, 14) testimonia l'esistenza di un ἡρῷον in onore di Tizio, di feste a lui consacrate e di una grotta intitolata alla

---

[690] Sostanzialmente concorde con questa affermazione appare Di Benedetto (2010, 442), il quale, nel suo recentissimo commento all'*Odissea*, ipotizza che nell' ἐποψόμενον del v. 324 sia da leggere una sfumatura di ostilità, e traduce quindi «sorvegliare».

[691] Si usano, solo in questo caso, le sigle dei codici impiegate nell'apparato dell'esauriente e recente edizione di Erbst 2006.

[692] Si noti che, generalmente, ἀδελφός indica un fratello in quanto figlio della stessa madre (cf. LSJ[9] 20) e quindi non sembra che si possa spiegare lo scolio semplicemente pensando al fatto che entrambi i personaggi sono detti figli di Zeus.

[693] Cf. Pontani 2005, 176, che, sulla base del confronto con Eustazio, formula la sua ipotesi sulla forma originaria dello scolio. I manoscritti che recano la precisazione sul fratello appartengono alla cosiddetta famiglia orientale, databile all'età della rinascenza paleologa e riconducibile all'attività erudita della cerchia di Massimo Planude e di Michele Senacherim. Sui caratteri di tale *corpus*, in generale, cf. Pontani 2005, 273-297, il quale non manca comunque di sottolineare la paternità colta degli scoli vergati su questi codici, la loro finezza e, nel caso di **V** (chiamato **s** da Pontani), la particolare attenzione dedicata alle storie mitografiche.

madre Elara, mostrando come in quel territorio la tradizione mitica su di lui dovesse essere piuttosto vivace. Radamanto, dal canto suo, non presenta dirette connessioni con l'Eubea, però ne ha molte con la Beozia, terra all'Eubea culturalmente (nonché geograficamente) molto vicina ed oltretutto già peculiarmente interessata alla figura di Tizio, come si è visto poc'anzi[694]: una parte della tradizione mitografica, infatti, raccontava che Radamanto, dopo aver costituito le leggi a Creta, fosse migrato in Beozia dove aveva sposato Alcmena, vedova di Anfitrione[695]. Non è questa, va precisato, l'unica versione di tali nozze: al matrimonio in vita e quindi in Beozia, infatti, la testimonianza di Ferecide (*FGrHist*. 3 F 84 = Ant. Lib. 33) oppone uno sposalizio avvenuto *post mortem*, nell'Isola dei Beati[696]. La stretta relazione tra il personaggio di Alcmena e la Beozia, ad ogni modo, rimarrebbe viva in entrambi i casi, a rimarcare anche un possibile legame tra Radamanto e questa regione. La leggenda, inoltre, che si ritrova in Aristofane (lo storico beotico, cf. *FGrHist*. 379 F 8) e che menziona l'educazione che proprio Radamanto avrebbe impartito ad Eracle, sembrerebbe fornire un ulteriore appiglio per la versione mitica delle nozze in vita. Che la memoria delle imprese e del prestigio della figura di Radamanto fosse rimasta più viva, oltre che a Creta, in una regione come la Beozia[697], insomma, non sembra affermazione azzardata[698] e viene quindi a rappresentare il 'ponte' necessario per collegare ancor più saldamente Tizio e Radamanto e fornire loro un *background* geografico adeguato, quello della macro-regione euboico-beotica.

Un ulteriore passo avanti si può poi compiere nel percorso di questa dimostrazione: anche il pubblico reale che sembra essere sotteso alla stesura e alla recitazione dei versi in questione del canto VII, infatti, conduce con una certa

---

[694] Cf. *supra* p. 218.

[695] Cf. Plu. 578b (*de genio Socratis*) e *Lys.* 28 (in cui si dice che *in loco* Radamanto era chiamato Aleo), Apollod. II, 4, 11 e III 1, 2. Secondo il resoconto di D.S. V 84, 2-3, invece, Minosse, invidioso del fratello, avrebbe cacciato Radamanto, il quale si sarebbe di conseguenza spostato tra le isole dell'Egeo.

[696] Davidson (1999, 247-252) cita, in connessione con questa seconda versione, anche la testimonianza iconografica offerta da un rilievo su un tempio di Cizico risalente al II sec. a.C.

[697] Vale la pena anche di sottolineare un ultimo dato che andrebbe in direzione di una conciliazione delle due versioni delle nozze tra Radamanto ed Alcmena; lo storico tebano Armenida (*FGrHist* 378 F 5) sovrappone infatti l'Isola dei Beati con l'acropoli di Tebe e sostiene che la prima delle due denominazioni fosse un soprannome della seconda: il commento al frammento di Jacoby, tra le possibilità interpretative della notizia, cita proprio la connessione esistente tra Radamanto e la Beozia, che potrebbe spiegare, seppur sempre in modo congetturale, l'origine di una tale assimilazione.

[698] Cf. Vian 1963, 123, West 1985, 146 e 1997, 612, Garvie 1994, 231s.

chiarezza in direzione dell'Eubea. In primo luogo, si può condividere quanto afferma genericamente Garvie (1994, 231) a questo proposito: secondo lo studioso, ciò che rappresentava il luogo più lontano da Scheria, a sua volta immaginata come posta in uno spazio assolutamente remoto, doveva essere per contrasto qualcosa di molto vicino per l'uditorio[699] e, dunque, tale uditorio non doveva collocarsi in una realtà estremamente distante dall'Eubea. Ma si può andare anche oltre; i Feaci sono un popolo immaginato come residente in un luogo agli estremi confini del mondo[700], e nello specifico al limite occidentale di esso (vista la collocazione a ovest di tutte le avventure odissiache fin dalla prima età di ricezione del poema e l'identificazione dei Greci stessi di Scheria con l'occidentale Corcira[701]), e, dunque, l'isola per loro in assoluto «più remota»[702] si situerà, per contro, nell'estremo limite orientale del mondo noto. Per chi altri se non per gli Eubei, dunque, l'isola di Calcide ed Eretria poteva essere concepita come un territorio posto all'estremità opposta del continente greco rispetto ad un'isola all'estremo occidente come quella dei Feaci[703]? Non certo per un pubblico ionico d'Asia, dal momento che, appunto, l'Asia minore si trova ancora più a est e dunque, in teoria, ancora più lontana dall'isola di Scheria. Un uditorio asiatico, insomma, sarebbe certo rimasto sconcertato da un simile riferimento all'Eubea,

[699] È stata anche avanzata l'ipotesi che qui il cantore stia utilizzando una sorta di proverbio, di antonomasia, probabilmente originatasi in un'epoca anteriore alle colonizzazioni e in area ionica, dove l'Eubea rappresentava comunque una frontiera abbastanza remota; cf. Hainsworth 2002, 252.

[700] Il testo odissiaco parla ad es. di isola τηλόθ' ἐοῦσαν (V 55) e dei Feaci come ἔσχατοι (VI 205).

[701] Non si vuole certo entrare qui nello spinoso dibattito in merito alle esatte identificazioni dei luoghi toccati da Odisseo nelle sue peregrinazioni (eterno dibattito al quale sembra però aver apportato una decisiva chiarificazione l'importante contributo di Cerri 2006b). Il viaggio odissiaco, infatti, resta pur sempre un viaggio mitico, e che come tale coinvolge terre fantastiche e popoli meravigliosi. Nulla, però, vieta di affermare che un simile peregrinare fosse sentito dagli uditori antichi come collocabile in un fumoso ed ancora poco noto occidente, e che, in conseguenza di ciò, nascessero fin dall'età della prima ricezione, tentativi, eruditi o meno, di identificare con l'una o l'altra colonia occidentale le differenti tappe dei viaggi di Ulisse. Sulla prospettiva essenzialmente occidentale della geografia odissiaca, cf. Arrighetti 1966, 1-35 e Cerri 2006b, sp. 32. Per quanto riguarda invece i responsabili delle prime identificazioni precise dei luoghi odissiaci con realtà geografiche note – con tutta probabilità da considerarsi gli Eubei – cf. Braccesi 1994, 3-16; le prime testimonianze letterarie esplicite dell'assimilazione Scheria-Corcira sono in Ellanico (*FGrHist* 4 F 77) e in Tucidide (I 25, e III 70), ma forse, sistematizzando tutte le informazioni e le fonti citate dallo scolio ad A.R. IV 992, si possono includere in questo elenco anche Alc. fr. 441 V. ed Acus. *FGrHist* 2 F 4; cf. Cerri 2006b, 27.

[702] Anche Eustazio (*ad Od.* VII 322 p. 1581, 63) sottolinea con vigore l'uso del superlativo: ὅρα δ᾽ ἐν τῷ χωρίῳ τούτῳ, καὶ ὅτι οὐ τηλοῦ ἁπλῶς ἀλλὰ τηλοτάτω ἤτοι πορρώτατω τῆς τῶν Φαιάκων νήσου τὴν Εὔβοιαν ὁ Ἀλκίνοος εἶναί φησι.

[703] Di tale suggestione sono debitrice al Prof. Giovanni Cerri.

mentre invece questi versi avrebbero rappresentato una perfetta 'strizzata d'occhi' per un pubblico euboico[704]. Un'ipotesi che, tra l'altro, era già stata avanzata, su altre basi, per il segmento del catalogo delle eroine[705], ovvero quella dell'influenza euboica sull'ultima elaborazione, ritorna quindi applicabile anche a quest'altro segmento odissiaco, confermando da un punto di vista redazionale quello che si era proposto poc'anzi sul piano delle tradizioni mitiche. Si può quindi immaginare, in conclusione, che il cantore di *Od.* VII 317ss., alle prese proprio con un pubblico euboico al quale ha appena 'ammiccato' con la menzione della sua stessa patria, abbia fatto riferimento, accennando all'incontro mitico tra Radamanto e Tizio, a tradizioni mitiche epicoriche particolarmente vive in quella regione[706], regione che doveva trattare Tizio da una parte (più per quanto riguarda l'Eubea) e Radamanto dall'altra (più nei confronti della Beozia) come due figure portanti nell'assetto della storia locale e che quindi, a maggior ragione, potrà aver conosciuto una versione del mito in cui i due interagivano oppure, addirittura, erano legati da vincoli di parentela.

Ebbene, anche in questi primi versi del catalogo dei personaggi ancestrali, allora, la presenza di Minosse, prima, di Orione beotico, poi, ed infine di Tizio sembrerebbe rimandare ancora una volta ad una rete di tradizioni locali che punterebbe tutta in direzione beotico-euboica. L'ipotesi appena proposta, ovviamente, potrà essere però verificata compiutamente solo al termine dell'analisi complessiva del terzo segmento di catalogo; per ora resta una semplice suggestione.

Tantalo

Od. XI 582-592

582 καὶ μὴν Τάνταλον εἰσεῖδον χαλέπ᾽ ἄλγε᾽ ἔχοντα,
ἑσταότ᾽ ἐν λίμνῃ· ἡ δὲ προσέπλαζε γενείῳ.
στεῦτο δὲ διψάων, πιέειν δ᾽ οὐκ εἶχεν ἑλέσθαι·
585 ὁσσάκι γὰρ κύψει᾽ ὁ γέρων πιέειν μενεαίνων,
τοσσάχ᾽ ὕδωρ ἀπολέσκετ᾽ ἀναβροχέν, ἀμφὶ δὲ ποσσὶ
γαῖα μέλαινα φάνεσκε, καταζήνασκε δὲ δαίμων.
δένδρεα δ᾽ ὑψιπέτηλα κατὰ κρῆθεν χέε καρπόν,

[704] Sull'importanza dell'Eubea che emerge da questo passo cf. anche, in modo più generico, West 1988, 172, Braccesi 1994, 10, Dougherty 2001, 147-151 e Debiasi 2008, 65 n. 174.
[705] Cf. *supra* pp. 143-148.
[706] Cf. Anche Cassio 1998, 14s.

ὄγχναι καὶ ῥοιαὶ καὶ μηλέαι ἀγλαόκαρποι
590 συκέαι τε γλυκεραὶ καὶ ἐλαῖαι τηλεθόωσαι·
τῶν ὁπότ᾽ ἰθύσει᾽ ὁ γέρων ἐπὶ χερσὶ μάσασθαι,
τὰς δ᾽ ἄνεμος ῥίπτασκε ποτὶ νέφεα σκιόεντα.

Il secondo dannato è Tantalo, celebre sovrano di Frigia o alternativamente di Lidia (regione dove si trova il monte Sipilo, strettamente connesso alle vicende mitiche del peccatore)[707], figlio di Zeus[708] e Plutò[709] (da cui anche – in fonti più tarde – la proverbiale ricchezza del suo regno[710]); una simile parentela non consente quindi di inserirlo in nessun albero genealogico e mitologico compiuto a lui precedente. La sua pena è descritta con estrema abbondanza di particolari: egli si trova in uno stagno, ma, pur avendo sete, non può bere, perché ogni volta che tenta di farlo l'acqua viene discostata da lui ad opera di un δαίμων; inoltre, seppur affamato, non può prendere i frutti rigogliosi che gli pendono sulla testa, perché il vento li allontana. Contrariamente a quanto avvenuto per Tizio, non viene spiegato il motivo di tale punizione, e stabilirlo con esattezza risulta per noi operazione non facile, visto che possiamo ipotizzare che già in epoca arcaica circolassero differenti versioni sia a proposito della colpa sia a proposito della pena di Tantalo: l'accuratezza nella descrizione dei tormenti, in effetti, ben si spiega in questo quadro, se si pensa alla volontà, da parte del cantore, di specificare con chiarezza a quale degli svariati filoni tradizionali sulla pena tantalica il racconto stesse facendo riferimento.

Quanto al peccato che gli aveva valso la punizione eterna, il mito attribuiva a Tantalo le seguenti colpe: nell'unica altra testimonianza arcaica dell'ὕβρις del re, ovvero il fr. 4 B. dei *Nostoi* (= Ath. VII 281b-c)[711], egli è accusato di aver chiesto a Zeus – il quale, stimandolo e ritenendolo degno di onore, gli aveva concesso di esaudire un suo desiderio – di poter vivere come un dio; sdegnato per tale

[707] Cf. ad es. Ath. XIV 625e-f: Tantalo regnava sulla regione del Sipilo, quindi sulla Lidia, ma aveva potere anche sulla Frigia (cf. Hdt. VII 8, 35, che chiama Pelope «frigio»).

[708] Cf. E. *Or.* 5, Diod.Sic. IV 74, 1. *Schol.* E. *Or.* 4, invece, menziona come padre Tmolo, nome che altrove è attribuito ad un monte lidio.

[709] Cf. Paus. II 22, 3, Nonn. *D.* I 145-147, *schol.* **V** *Od.* XI 582 (= Asclep.Tragil. *FGrHist* 12 F 30), Hyg. *Fab.* 82.

[710] Cf. Diod.Sic. IV 74, 1, Str. XIV 5, 28.

[711] Ateneo attribuisce questo frammento ad un'opera il cui titolo è noto solo all'autore dei *Deipnosofisti*, ovvero l'Ἀτρειδῶν κάθοδος; nella presente trattazione si è scelto però di seguire Bernabè, il quale, nell'editare il segmento di testo, preferisce considerare l'opera menzionata da Ateneo come una semplice parte del più ampio poema epico dei *Nostoi*. Ulteriore bibliografia in proposito in Bernabè 1987, 93.

affronto, il dio si sarebbe trovato costretto ad acconsentire ma, a vendetta della richiesta sacrilega, avrebbe collocato perennemente un masso sulla testa dell'eroe, in modo che, con la paura che esso gli cadesse in testa, Tantalo non potesse godere appieno dei privilegi concessigli[712]. Una variante leggermente diversa dal punto di vista narrativo, ma equivalente nella sostanza, è quella della divulgazione di nettare e ambrosia (e in alcuni passi addirittura di segreti e misteri) a cui Tantalo avrebbe avuto accesso per gentile concessione divina ma che egli avrebbe poi distribuito ad altri mortali, suoi compagni: in entrambi i casi, quello descritto dai *Nostoi* e quello dell'ambrosia, si tratta in realtà di privilegi semi-divini accordati, di cui Tantalo, però, fa un uso sconsiderato. La seconda di queste due colpe è narrata estesamente in Diod. Sic. IV 74, 1-2, Apollod. *Ep.* 2, 1, *schol.* **V** *Od.* XI 582 (dove è attribuita ad Asclepiade di Tragilo, *FGrHist.* 12 F 30), Eust. *ad Od.* XI 580 p. 1700, 50-60, *Suid.* τ 79 A. ed Hyg. *fab.* 82, mentre è semplicemente accennata in E. *Or.* 7-10 e Nonn. *D.* I 146s.[713]. Ancora, in alcune fonti Tantalo è incolpato di aver mentito agli dèi nella circostanza del ratto del cane di Zeus ad opera di Pandareo: quest'ultimo aveva infatti sottratto dal τέμενος di Zeus il cane d'oro fabbricato da Efesto e lo aveva consegnato a Tantalo; ad Hermes e Zeus, recatisi presso di lui per indagare, Tantalo avrebbe però giurato di non possederlo e pertanto sarebbe stato punito con il crollo del monte Sipilo sopra di sé[714]. Da ultima, occorre menzionare anche la colpa che ha suscitato un dibattito più ampio, ovvero quella legata al banchetto offerto agli dèi a base delle carni del figlio Pelope, carni che la sola Demetra avrebbe addentato presa dalla fame. Questa vicenda è menzionata per la prima volta da Pindaro, il quale, nel corso della prima *Olimpica*, la rigetta con decisione, definendola il frutto menzognero dell'invidia di qualche vicino, e la sostituisce con quella della diffusione di nettare e ambrosia (vv. 24-66). Il *focus* del poeta beotico è tutto su Pelope, che egli nega possa essere mai stato cotto e mangiato dagli dèi: a questa storia egli ne preferisce un'altra, secondo la quale

---

[712] Riferimenti alla sola pietra di Tantalo, trattata come un'immagine proverbiale già dall'età arcaica, sono anche in Archiloco (fr. 91, 14s. W^2.), Alcmane (*PMG* 79) e Alceo (fr. 365 V.).

[713] Di queste fonti, Euripide, Diodoro, Igino e la Suda propendono per la divulgazione orale di misteri e segreti divini, mentre gli scoli omerici e Nonno parlano di nettare e ambrosia. La *Biblioteca* ed Eustazio menzionano entrambi i peccati. In *AP* XVI 131, inoltre, si fa riferimento ad una colpa connessa ad un uso sconsiderato della lingua e, di conseguenza, alla punizione del masso.

[714] Cf., con qualche variante narrativa, Ant. Lib. *Met.* 36, *schol.* **V** *Od.* XIX 518, *schol.* **QV** *Od.* XX 66, *schol.* Pi. *O.* 1, 91, Eust. *ad Od.* XIX 518 p. 1875, 32-35. In maniera più allusiva, cf. anche Paus. X 30, 2. Anche la tragedia sofoclea intitolata ΤΑΝΤΑΛΟΣ potrebbe, in via del tutto ipotetica, aver accennato a questo ratto, dal momento che nel fr. 573 R. compare Hermes. I resti dell'opera sono comunque troppo frammentari per avanzare qualunque ipotesi compiuta.

Pelope sarebbe stato rapito per amore da Poseidone durante un banchetto offerto appunto da Tantalo agli dèi; l'assenza dovuta a tale rapimento avrebbe poi suscitato nei vicini il sospetto del 'cannibalismo' divino, che, invece, sarebbe per Pindaro semplicemente una menzogna[715]. Tantalo, in questa rilettura del mito, avrebbe però comunque una colpa: privilegiato e onorato in modo speciale dagli dèi, avrebbe rubato nettare e ambrosia dalle loro mense, e per questo sarebbe stato punito con il masso perennemente in bilico sulla sua testa. La versione del banchetto cruento con le carni di Pelope è definita da Pindaro come antica (v. 37: σὲ δ'ἀντία προτέρων φθέγξομαι), dunque doveva circolare da tempo ed essere parte della tradizione. Gli scoli al verso 40a citano a tal proposito Bacchilide, sottolineando come secondo quest'ultimo poeta sarebbe stata Rea a guarire e a risanare Pelope dopo la cottura immergendolo in un lebete, dunque dobbiamo pensare che, almeno in Bacchilide, si narrasse la versione cruenta del mito, quella appunto rigettata da Pindaro. Ulteriori testimonianze letterarie arcaiche di una simile vicenda, però, non ne sono pervenute, dunque restiamo nell'impossibilità di stabilire a quali altri autori e testi facesse riferimento Pindaro con il suo προτέρων[716]; dal punto di vista iconografico, invece, possibile appare la presenza di Tantalo alle prese con il banchetto cruento nella raffigurazione di una metopa nel tempio di Era alla foce del Sele, che va datato alla prima metà del VI secolo a.C.[717]. Euripide, in *IT* 386-388, mostra poi una tendenza simile a quella di Pindaro, perché fa menzionare alla protagonista la storia del banchetto cruento proprio per negare la sua veridicità, anche se non chiaro resta se Ifigenia stia negando in quanto ἄπιστα l'intera storia, oppure solo il fatto che gli dèi mangiarono carne umana; la seconda possibilità è forse preferibile[718]. Il dibattito intorno

[715] Una parodia della versione enunciata da Pindaro è forse da individuare in Epich. fr. 76 K.-A.; cf. Gerber 1982, 75 e Marchiori in Canfora 2001, 831.

[716] Della scapola di Pelope, parte del corpo connessa al mito del banchetto in quanto mangiata da Demetra, si fa menzione in Paus. V 13, 4-6, a proposito della leggenda secondo la quale il suo possesso avrebbe consentito la presa di Troia (su cui cf. anche Apollod. *ep.* 5, 10), ma non si parla esplicitamente della storia e della colpa di Tantalo, forse – ipotizzano Maddoli-Saladino 1995, 255 – per gli stessi motivi di reverenza e timore per cui anche Pindaro rigettava tale versione. Un accenno enigmatico al ruolo di Demetra come commensale affamata all'interno del banchetto cannibalico è poi in Lyc. 152-155. Per quanto riguarda le fonti latine, cf. Ov. *Met.* VI 405-411, Hyg. *Fab.* 83.

[717] Lo stato di conservazione della metopa non è eccellente, e solo la metà è in buone condizioni; sulla base del fatto che, in altre metope, sono stati riconosciuti altri personaggi tradizionalmente puniti nell'Ade, si è interpretata anche la metopa 32 come contenente Tantalo che cuoce il figlio e offre il banchetto agli dèi (cf. Sourvinou-Inwood 1986, 40-42, con ampia bibliografia). L'identificazione è comunque censita come incerta da Ganschow 1994, 842.

[718] Cf. Kyriakou 2006, 145.

all'interpretazione sia globale che puntuale del mito narrato nella prima *Olimpica*, ad ogni modo, è molto ampio e complesso ed esula dai termini della presente trattazione[719]: molti pareri si sono scontrati sul terreno dell'invenzione pindarica o meno del mito del rapimento. Non chiaro resta infatti il grado di autonomia e di manipolabilità che il poeta aveva nei confronti della tradizione, e quanto il rapporto con il suo pubblico ed il suo committente potessero influenzarlo. Se, però, dubbia resta l'appartenenza alla tradizione della storia dell'innamoramento di Poseidone nei confronti di Pelope[720], meno probabile è che Pindaro sia stato anche il primo a narrare del furto di ambrosia da parte di Tantalo[721]: oltre a costituire un «traditional story-pattern»[722] nell'ambito di vicende legate al rapporto tra uomini e dèi, infatti, questo risvolto della vicenda mitica è narrato, come si è visto, in moltissime altre fonti, senza che mai venga attribuito a Pindaro come fosse una sua invenzione; nemmeno Pindaro stesso, tra l'altro, che nel caso dell'episodio precedente, quello del banchetto cannibalico, aveva precisato più volte la propria scelta in opposizione alla tradizione (oltre al verso 37 citato in precedenza, cf. anche i vv. 52s.: ἐμοὶ δ' ἄπορα γαστρίμαργον μακάρων τιν' εἰπεῖν· ἀφίσταμαι), quando narra dell'empietà commessa da Tantalo, professa la propria peculiarità. Del resto occorre ribadire che, anche se profondamente influenzato da occasione, pubblico e destinatario, Pindaro è comunque un poeta che deve necessariamente muoversi all'interno di moduli tradizionali: potrà 'tagliare', selezionare, omettere e scegliere parti di mito, ma difficilmente avrà potuto re-inventare dall'inizio alla fine il rapporto tra Tantalo, Pelope e le divinità[723].

Riassumendo, quattro sono dunque le colpe che la tradizione attribuisce a Tantalo: tenendo da parte quella relativa al cane di Pandareo, che è presente con chiarezza solo in fonti tarde[724], si può affermare che in un certo senso le altre tre descrivano il medesimo tipo di peccato, ovvero l'ὕβρις contro gli dèi, che si attua

---

[719] Bibliografia aggiornata in proposito si può trovare in Degani-Burzacchini 2005, 382s. (a cura di M. Magnani). Il commento complessivo all'ode è quello di Gerber 1982.

[720] A negare nettamente l'invenzione di tale mito da parte di Pindaro è per esempio Nagy 1986, che preferisce pensare ad una scelta consapevole tra due diversi e pre-esistenti miti eziologici. Propende per l'innovazione cosciente pindarica invece Gostoli (1999, 17ss.), che inserisce la critica del poeta al mito tradizionale all'interno di un quadro culturale e sapienziale che doveva avere tra i suoi centri propulsori la corte siracusana di Ierone.

[721] Cf. Howie 1983, 296s.

[722] Nagy 1986, 85 n. 81.

[723] Cf., *e.g.*, Brillante 1991; Neri 1994, 265; Gentili-Perrotta-Catenacci 2007, 313.

[724] Cf. Sourwinou-Inwood 1986, 45s., Ganschow 1994, 839.

quando Tantalo riceve privilegi divini, che però non gestisce in modo pio[725]. Le tre varianti imperniate su questa idea di fondo, ovvero quella più cruenta della cottura del figlio, quella della divulgazione dei misteri e dei cibi divini, e quella della richiesta di immortalità, avranno insomma probabilmente rappresentato facce diverse, forse su base locale[726], dello stesso mitema. Anche per questo motivo, dunque, stabilire con precisione quale delle tre colpe fosse sottesa al testo omerico si dimostra aleatorio e poco sensato: di certo l'*Odissea* presupponeva che Tantalo fosse un grande e celebre empio, come da tradizione, ma incerto resta il motivo esatto all'origine della sua punizione e non è possibile, solo sulla base dell'interpretazione del passo pindarico, affermare che Omero dovesse per forza sottintendere la versione del pasto cruento[727]. Qualche commento antico collega la pena omerica con la distribuzione dell'ambrosia: si tratta di Eustazio (*ad Od.* XI 580 p. 1700, 50-60) e degli *scholia recentiora* a Pi. *O.* 1, 91, ma è difficile spingersi oltre nell'interpretazione.

Va comunque evidenziato, al di là di queste discussioni, che, se la punizione del masso in bilico era già parte del patrimonio tradizionale al momento della formazione dell'*epos* e della *Nekyia* in particolare, un motivo molto concreto per cui era preferibile non impiegarla nella descrizione ultraterrena di *Od.* XI era che Tantalo veniva seguito immediatamente dal penitente Sisifo, il quale, da tradizione, era condannato ad spingere eternamente proprio un masso su una montagna: l'eccessiva somiglianza delle due condanne potrebbe aver indotto l'aedo a scegliere, per Tantalo, la cui tradizione metteva probabilmente a disposizione più di una punizione, la versione della sete e della fame perenni piuttosto che quella contenuta nei *Nostoi*.

> Una notazione ulteriore che si può avanzare, in margine al rapporto tra Tantalo e il figlio Pelope, è quella che, in realtà, di tale rapporto parentale non si fa mai menzione in tutto il testo omerico. Il passo più significativo in proposito – nonché l'unico in cui venga esplicitamente nominato il figlio di Tantalo – è certo *Il.* II 102-108, dove, nell'ambito della descrizione dei passaggi di proprietà dello scettro degli Atridi (Efesto lo fabbrica e lo dona a Zeus, Zeus

[725] Cf. Sourwinou-Inwood 1986, 45, la quale insiste molto anche sul fatto che tutti e tre questi crimini coinvolgono la sfera della commensalità violata, della trasgressione del codice alimentare.

[726] La versione del banchetto cruento, per esempio, sembra essere stata molto radicata in ambiente olimpio: cf. Maddoli-Saladino 1995, 255.

[727] Sourvinou-Inwood 1986, 46, invece, propende, sulla base di Pindaro e della testimonianza iconografica della metopa del tempio di Era, per immaginare, nella *Nekyia*, la colpa del banchetto cannibalico.

lo affida ad Hermes, Hermes a Pelope, da lui passa poi ad Atreo, poi a Tieste e infine ad Agamennone), Pelope è considerato come il capostipite assoluto della dinastia regnante in Argolide, e non si accenna al suo legame filiale con Tantalo. Nemmeno gli scoli al passo, nonostante il consueto scrupolo esplicativo e compendiario, menzionano il padre, concentrandosi essenzialmente sull'episodio concernente Enomao ed Ippodamia. È possibile che l'*epos* omerico non tenesse particolarmente a sottolineare questo legame padre-figlio: forse perché più interessato, specie nell'*Iliade*, ad evidenziare per gli Atridi un'autoctonia propriamente peloponnesiaca [728] del capostipite, rispetto alla sua provenienza dall'orientale Lidia, o forse perché, al contrario, questo legame di parentela era intervenuto successivamente, in un secondo momento, e non era stato inglobato nel panorama mitico omerico perché appunto percepito come seriore[729]. Guardando al resto delle testimonianze arcaiche, anche nel frammento dei *Nostoi* relativo alla colpa e pena di Tantalo, in effetti, manca la menzione di Pelope: il fatto che si tratti però soltanto di un frammento di tradizione indiretta impedisce di trarre ulteriori conclusioni in merito alla presenza o meno del legame familiare Pelope-Tantalo nell'intero poema ciclico. All'interno del *corpus* esiodeo, ancora, Pelope è menzionato esplicitamente nel fr. 193 M.-W., in quanto padre di Lisidice, che va in sposa ad Elettrione, e quindi in un contesto genealogico prettamente peloponnesiaco ed ellenico, dove si sta parlando dei progenitori di Eracle e di altre famiglie legate ai centri argivi e tebani, e anche qui manca ogni riferimento al padre Tantalo; allo stesso modo, nelle testimonianze indirette che sono raccolte sotto il fr. 194 M.-W., si menziona la genealogia di Agamennone, ma si risale solo fino a Pelope [730]. Il quadro arcaico, insomma, anche se in modo del tutto frammentario, sembra confermare quanto rilevato a proposito di 'Omero'.

---

[728] Come mostra anche il nome stesso della regione, Peloponneso, che la tradizione riconduceva senza esitazione al figlio di Tantalo. Il nome Πελοπόννησος non sembra impiegato in Omero, ma già in epoca arcaica è percepito come Πέλοπος νῆσος (cf., nella forma separata, *Cypria* fr. 15, 3s. B., Tyrt. fr. 1a, 4 G.-P., Alc. fr. 34, 1 V.). Cf. anche, *e.g.*, St. Byz. 515, 20-516, 12 Meineke (*s.v.* Πελοπόννησος).

[729] Cf. Ganschow 1994, 839s.: Tantalo non sembra legato originariamente a nessuna genealogia, cosa che ha fatto pensare ad un personaggio della mitologia ittita poi importato nel mito greco. Il fatto, in effetti, che la tradizione conosca per Tantalo un gran numero di mogli diverse da cui avrebbe generato Pelope, potrebbe costituire un indizio in favore della seriorità di questo legame familiare, intervenuto in un secondo momento e, pertanto, più manipolato e variegato perché meno sentito come tradizionale. Le mogli che il mito conosce sono: Dione, figlia di Atlante (cf. Hyg. *Fab.* 9, 82, e 83), Eurianassa, figlia di Pattolo (cf. *schol.* E. *Or.* 4, anche detta Euritemiste), Clizia figlia di Anfidamante (cf. Pherecyd. *FGrHist* 3 F 40) e la stessa Plutò (cf. *schol.* Pi. *O.* 3, 41).

[730] All'interno di queste testimonianze vi è appunto anche uno scolio omerico, ad *Il.* I 7 (**AD**), in cui ancora una volta, a chiosa del testo iliadico, si evita di menzionare la genealogia atride fino al nome di Tantalo, e ci si ferma a Pelope.

Mentre sul piano genealogico, come si è già accennato, non si può trarre suggestione alcuna in merito ai legami etnico-geografici con realtà precise, le vicende mitiche di Tantalo permettono comunque di connetterlo essenzialmente a tre aree: l'Asia minore, innanzitutto, sia quella più interna, con la regione del Sipilo dove Pausania ricorda la tomba (II 22, 3 e V 13, 7) e un lago che prende il suo nome (V 13, 7 e VIII 17, 3), sia quella più costiera e insulare, dal momento che abbiamo notizia, a Lesbo, di un monte Tantalo (cf. St.Byz. 602, 3, *s.v.* Τάνταλος) e di un ἡρῷον a lui dedicato (St.Byz. 531, 13, *s.v.* Πόλιον)[731], e sempre Stefano di Bisanzio ci tramanda che Tantalo fu il fondatore e il primo abitatore della città di Smirne (580, 16s., *s.v.* Σμύρνα). Tantalo è poi in qualche modo connesso alla regione beotica: innanzitutto va citato quel filone mitico che lo affianca alla figlia Niobe – il cui legame di parentela con Tantalo, contrariamente a ciò che si è sottolineato per Pelope, sembra già presupposto, benché non in modo esplicito, da *Il.* XXIV 602-620, ed è menzionato chiaramente negli scoli al passo[732] – la quale va in sposa ad Anfione tebano (il figlio di Antiope) e, dopo la trasformazione in pietra a causa del suo oltraggio a Latona, riceve appunto la visita di Tantalo a Tebe – almeno secondo quanto si può dedurre dai frammenti pervenutici della tragedia eschilea della *Niobe*[733] – ; legami di parentela con la coppia di gemelli fortificatori di Tebe li

---

[731] La presenza del mito e del culto di Tantalo a Lesbo spiega il sopracitato accenno alcaico al Ταντάλου λίθου: la vicenda di questo eroe doveva essere molto radicata nelle tradizioni locali e quindi molto impiegata anche poeticamente.

[732] Al v. 615 del XXIV canto iliadico si menziona infatti la regione del Sipilo, riferimento che non può essere letto che come un indizio della conoscenza da parte del pubblico della paternità tantalide della fanciulla; gli scoli al v. 602 (**bT** e **AD**) menzionano poi a più riprese il padre della ragazza.

[733] Dai frammenti pervenutici si può dedurre, ai fini della presente analisi, quanto segue: che la tragedia era ambientata a Tebe, che Tantalo compariva tra gli attori, che giungeva in Beozia per riportare la figlia al Sipilo (cf. fr. 154a R.) e che menzionava, in un suo discorso (cf. fr. 158 R.), la propria provenienza lidia (cf. Pennesi 2008, 12-14). Eschilo sembra aver operato, nel mito di Tantalo e Niobe, una sorta di adattamento, perché, nella storia raccontata ad esempio da Ferecide (*FGrHist* 3 F 38), Niobe, dopo la strage, si recava da sola al Sipilo e là trovava già in atto la punizione nei confronti del padre, con il Ταντάλου λίθος. Una declinazione tragica della vicenda ferecidea potrebbe essere stata quella della *Niobe* di Sofocle, se *P. Oxy.* 213 ce ne restituisce un frammento (= fr. 700a-b K.-S., censito tra gli *adespota*; un segmento della trama di tale tragedia è reperibile anche in *P. Oxy.* 3653): nella prima parte del frammento si farebbe riferimento alla pietrificazione di Niobe, mentre nella seconda alla rovina del regno di Tantalo. Sono debitrice, per queste informazioni sulla *Niobe* sofoclea, alla tesi di laurea di Giada Orlietti, dal titolo *Il dramma greco nella scuola dell'Egitto greco-romano (P. Oxy. II 213)*, discussa presso l'Università di Bologna nell'anno accademico 2009/2010.

possiede inoltre anche Pandareo – stretto collaboratore, come si è visto, di Tantalo – la cui figlia Edone (cf. già *Od.* XIX 518) è appunto la sposa di Zeto[734]. Infine, occorre menzionare anche il nesso con il Peloponneso[735], terra che dal figlio Pelope prende il nome, e in particolare con il regno argolico, anche se, come si è visto, non è certo che questo legame di parentela tra i due fosse già saldo fin dalla prima epoca arcaica.

Sisifo

Od. XI 593-600

593 καὶ μὴν Σίσυφον εἰσεῖδον κρατερ᾽ ἄλγε᾽ ἔχοντα,
λᾶαν βαστάζοντα πελώριον ἀμφοτέρῃσιν.
595 ἦ τοι ὁ μὲν σκηριπτόμενος χερσίν τε ποσίν τε
λᾶαν ἄνω ὤθεσκε ποτὶ λόφον· ἀλλ᾽ ὅτε μέλλοι
ἄκρον ὑπερβαλέειν, τότ᾽ ἀποστρέψασκε κραταιΐς·
αὖτις ἔπειτα πέδονδε κυλίνδετο λᾶας ἀναιδής.
αὐτὰρ ὅ γ᾽ ἂψ ὤσασκε τιταινόμενος, κατὰ δ᾽ ἱδρὼς
600 ἔρρεεν ἐκ μελέων, κονίη δ᾽ ἐκ κρατὸς ὀρώρει.

Il terzo punito della serie è Sisifo, celebre figlio di Eolo ed Enarete (cf. già *Il.* VI 154 ed Hes. fr. 10a, 26 M.-W.[2]), che ha come pena l'obbligo eterno di sospingere un masso sulla cima di un monte per poi vederlo ogni volta scaraventato di nuovo alla base.

> Il soggetto che è detto far compiere alla pietra tale movimento inverso è descritto dal termine κραταιΐς: è proprio questa non meglio chiarita entità, infatti, che mette in pratica l'azione iterativa di ἀποστρέφειν, ovvero di «volgere indietro» il pesante sasso. Diversi tentativi sono stati fatti, fin dalla prima epoca di fruizione del testo, per meglio definire tale sostantivo: gli scoli (**BHQ**) al v. 597, ad esempio, riportano l'opinione di Aristarco ed Erodiano che propendevano per pronunciarlo ossitono e intenderlo con valore avverbiale, quindi, presumibilmente, con il senso di «fortemente»; per contro, sempre nello stesso scolio, è riportata l'idea opposta di Tolemeo di Ascalona il quale lo intendeva come un nesso aggettivo + sostantivo e quindi come κραταιὰ ἴς,

[734] Cf. i già citati *schol.* **BV** *Od.* XIX 518 e Gruppe 1906, 277s.

[735] St.Byz. 301, 1s., *s.v.* Ἦλις, afferma che questa città avrebbe preso il proprio nome da un non meglio identificato Elio figlio di Tantalo. La stessa notizia è in Eust. *ad Il.* II 615 p. 303, 36.

ovvero «forte potenza». Poiché il verbo ἀποστρέψασκε, attivo, ha necessariamente un valore transitivo e causativo, come del resto in tutte le altre occorrenze dello stesso in *Iliade* e *Odissea*[736], diventa improbabile che κραταιίς sia avverbiale, perché mancherebbe un soggetto per l'azione[737]. Se κραταιίς deve essere il soggetto, resta aperta allora la possibilità di Tolemeo, oppure quella avanzata dai commentatori moderni[738], che si tratti di una figura mitica vera e propria, da identificare con la Κράταιις di *Od.* XII 124, madre di Scilla. In favore della prima delle tre ipotesi ci sarebbe la testimonianza di Hsch. κ 3988 L., che tiene distinte, sulla base dell'accento, Κράταιις e κραταιίς, l'una nome proprio e l'altra nome comune (ἐπὶ τοῦ Σισύφου)[739] (anche se per quest'ultimo termine Esichio parla di 'properispomeno'), mentre a sostegno della seconda si potrebbe citare il parallelo con la scena della *Nekyia* immediatamente precedente, ovvero quella di Tantalo, in cui è un non meglio specificato δαίμων a prosciugare l'acqua che il peccatore desidera bere. Il Professor G. Cerri, infine, mi suggerisce una quarta ipotesi, mai compiutamente avanzata finora, ovvero che κραταιίς, che di certo doveva essere di immediata comprensione da parte del pubblico omerico, potesse rappresentare un neologismo ben intellegibile, formato su κραταιός[740] ed atto ad indicare il peso, la forza possente che per natura spinge i corpi, quanto più sono massicci, dall'alto verso il basso. Questa sorta di δαίμων, incarnazione e tutt'uno con l'entità naturale della nostra 'forza di gravità', ben si legherebbe, del resto, con Scilla: i Greci, infatti, dovevano di certo essere coscienti del fatto che certi scogli e faraglioni erano rotolati sulla linea costiera dall'alto del monte sovrastante. Quale migliore spiegazione dunque per una Crataide madre di Scilla? Dal neologismo omerico, insomma, forse in virtù di un particolare apprezzamento del pubblico e della tradizione, si sarebbe sviluppata un'idea più definita di personaggio mitologico, che, in alcune fonti, avrebbe preso il posto della genitrice del temibile mostro marino.

---

[736] Cf. *Il.* X 355 (Dolone spera che i compagni lo richiamino indietro), XV 62 (Zeus progetta di spingere indietro, in ritirata, gli Achei), XXII 197 (unico altro caso di impiego con il suffisso –σκ-: Achille non permette ad Ettore di arrivare alle torri, ma lo fa ogni volta voltare indietro verso la piana), *Od.* III 162 (volgere indietro le navi per andarsene), e XXII 173 e 190 (torcere mani e piedi per legarli).

[737] Cf. quanto sosteneva appunto l'Ascalonita: ᾧ ἐπείσθη καὶ ἡ συνήθεια. ἡ κραταιὰ δύναμις τοῦ λίθου, ὅ ἐστι τὸ βάρος.

[738] Cf. Stanford I 403, Van der Valk 1949, 112, Heubeck 2003, 305s.

[739] Cf. anche von der Mühll 1976, 71, che giudica l'idea del nome proprio attraente ma in fin dei conti troppo ardita.

[740] Cf. *DELG* 579.

Sisifo è un eroe noto al pubblico omerico, e viene citato anche in un altro passo iliadico, ovvero *Il.* VI 153. L'interpretazione dei versi immediatamente precedenti e seguenti, e le informazioni che essi danno al lettore, non sono del tutto scontate, quindi sarà opportuno soffermarsi un momento sulla loro esegesi, anche perché in essi è contenuta una preziosa informazione di tipo geografico che può aiutare a chiarire a quali contesti etnici facesse riferimento l'eroe in questione.

Sisifo ed Efira

152 ἔστι πόλις Ἐφύρη μυχῷ Ἄργεος ἱπποβότοιο,
ἔνθα δὲ Σίσυφος ἔσκεν, ὃ κέρδιστος γένετ᾽ ἀνδρῶν,
Σίσυφος Αἰολίδης· ὃ δ᾽ ἄρα Γλαῦκον τέκεθ᾽υἱόν,
155 αὐτὰρ Γλαῦκος τίκτεν ἀμύμονα Βελλεροφόντην·

Il. VI 152-155 costituisce il secondo e unico altro passo omerico in cui Sisifo viene nominato: si tratta del discorso di Glauco a Bellerofonte, mirato ad enunciare la propria genealogia e ad inserirsi all'interno di una degna stirpe eroica. La descrizione inizia proprio da qui, dalla menzione della città di Efira, del suo sovrano Sisifo e dei suoi più diretti discendenti, prima Glauco, omonimo del personaggio iliadico, e poi da lui Bellerofonte, del quale, nei versi successivi al 155, vengono raccontate le principali vicende mitiche. La stirpe continua poi da Bellerofonte alla figlia Laodamia, amata da Zeus e madre di Sarpedone, e al fratello di lei Ippoloco, che il Glauco omerico nomina appunto come suo padre. La menzione dell'Efira regno di Sisifo è stata oggetto di numerosissime indagini in passato, come lo è ancora. Diversi e sostanziosi sono infatti i problemi interpretativi che essa pone. Innanzitutto, Efira è, in Omero, il nome di diverse città, poste in vari luoghi della Grecia: vi è in primo luogo l'Efira tesprotica (molto probabilmente quella menzionata in *Il.* II 659 e XV 531[741]), un' Efira non meglio identificata nota come luogo di approvvigionamento di veleno (cf. *Od.* I 259 e II 328)[742] e poi questa Efira patria di Sisifo; viene, inoltre, menzionato, in *Il.* XIII 301,

[741] Gli scoli **A** (probabilmente da ricondurre ad Aristarco, cf. Schironi 2004, 236) ai due passi sono chiari in proposito e parlano dell'Efira tesprotica, spiegando che la menzione immediatamente successiva del fiume Selleenta deve essere connessa al popolo dei Selli, presso Dodona. Ad una quinta Efira, in Elide, pensano invece Str. VIII 3, 5 e *schol.* **DT** *Il.* XV 531 (Schironi 2004, 236 attribuisce quest'identificazione in origine a Demetrio di Scepsi).

[742] Cratete di Mallo pensava in questo caso all'Efira in Elide, richiamandosi al mito di Medea: per le fonti, cf. Schironi 2004, 236 e n. 21.

un popolo degli Ἔφυροι, i quali, sia perché citati accanto ai Flegi, popolo tessalico-beotico, sia in virtù della spiegazione avanzata da Str. IX 5, 21, devono essere classificati come gli abitanti di un'altra Efira ancora, quella tessalica, corrispondente alla moderna Crannon[743]. La critica antica, a proposito della città di Sisifo, è unanime nel considerarla un nome alternativo di Corinto[744]: Aristonico, in particolare, adduce come spiegazione della doppia nomenclatura il fatto che Omero mettesse di proposito in bocca ai suoi personaggi il nome Efira mentre preferisse, quando a narrare era lui stesso, usare invece l'appellativo Corinto[745] (cf. *Il.* II 570 e XIII 664). Un secondo problema che si viene a sommare al precedente è quello poi della localizzazione μυχῷ Ἄργεος ἱπποβότοιο, sia per la difficoltà nell'esatta resa del sostantivo μυχός, sia per la molteplicità di valori che, a sua volta, possiede il nome Ἄργος all'interno dei poemi omerici. Una parte degli studiosi è oggi propensa a dare ascolto alla critica antica e ad identificare in Corinto la patria di Sisifo e in Efira semplicemente un antico nome della città[746]: i Corinzi stessi, in effetti, proclamavano tale assimilazione, almeno a partire dalla testimonianza di Eumelo (cf. frr. 1, 3, 4 B.)[747] e consideravano pertanto Bellerofonte e Pegaso come eroi simbolo della loro città. È anche possibile, però, specie in virtù della peculiare storia di Corinto, città che sembra 'priva' di un passato archeologico miceneo e che quindi dovette trovarsi, in età arcaica, di fronte alla necessità impellente di dotarsi di trascorsi eroici e di tradizioni mitiche[748], che l'assimilazione Efira=Corinto sia secondaria, intervenuta – forse proprio ad opera di Eumelo – appunto per conferire alla città un bagaglio di vicende eroiche, in questo caso quelle dei discendenti di Sisifo, che originariamente invece non le appartenevano. Partendo da tale presupposto, un altro gruppo di studiosi ha quindi preferito pensare ad un'Efira originaria separata da Corinto, ma i risultati sono stati comunque i più svariati: c'è chi ha pensato ad una città della Corinzia poi obliterata (forse il centro miceneo di Coracos)[749], chi invece ad un paese presso

---

[743] L'associazione Ἔφυροι = abitanti della moderna Crannon è presente già in Apollod. *FGrHist* 244 F 179 (= *schol.* **AD** *Il.* XIII 301), che forse seguiva Cinea retore (*FGrHist* 603 F 1); cf. Schironi 2004, 237s. Si veda anche Sakellariou 1968, 901 e 903, con mappa della regione alla p. 906.

[744] Cf. la rassegna dei passi nella nota n. 24 di Gostoli, *Sisifo*.

[745] *Schol.* **A** *Il.* VI 152, VI 210, XIII 301. Sulla questione e l'opinione di Aristarco in proposito cf. anche Schironi 2004, 233

[746] Cf. Brillante 1981, 195-199, Brancaccio 2005, 32, Gostoli, *Sisifo*.

[747] Per le fonti successive si rimanda a Sakellariou 1968, 901 n. 2.

[748] Cf. Tagliabue 2009, 98s., con bibliografia.

[749] Cf. Dunbabin 1948, 60 n. 18, Will 1955, 26, 39 e 85s.

Fliunte, vicino alle sorgenti dell'Asopo[750], chi, infine, a vari punti della piana d'Argo[751]: il problema di simili attribuzioni puramente 'cartografiche', però, resta quello che non solo il testo omerico, ma anche il resto dell'erudizione antica ignora la presenza di un'Efira in tali luoghi[752].

Ora, partendo dal concreto del dato omerico e, più in generale, arcaico, è vero che in nessun luogo, prima della testimonianza di Eumelo, è presente l'identificazione di Efira con Corinto o l'associazione tra Sisifo e quest'ultima città. È perlomeno lecito, dunque, provare ad ipotizzare che l'appropriazione di alcune vicende mitiche della città di Efira, e nello specifico quelle relative a Sisifo (che è l'eroe che qui interessa) sia in effetti intervenuta, da parte di Corinto, in un momento o successivo all'*epos* omerico, oppure di cui l'*epos* non ha voluto tenere conto. Oltre alla testimonianza iliadica, infatti, Sisifo compare anche in due frammenti del *Catalogo delle donne*, prima semplicemente citato in qualità di figlio di Eolo (fr. 10a, 26 M.-W.^{2} = fr. 10, 2 M.-W.) e poi, nel fr. 43a, alle prese con i tentativi di trovare una sposa al figlio. Per prima cosa egli prova con Mestra, figlia di Erisittone, eroe tessalo[753], ma la sua impresa non pare andare a buon fine perché la donna, che aveva ricevuto da Poseidone il dono della metamorfosi, cambia di aspetto e riesce a fuggire; poi, al v. 70, probabilmente dopo una pausa logica[754],

---

[750] Cf. Bethe 1891, 182-184.

[751] Per le referenze bibliografiche complete si rimanda a Sakellariou 1968, 903.

[752] Le fonti successive all'*epos* menzionano altre città omonime in altre regioni del mondo mediterraneo, come in Arcadia, in Etolia, in un'isola non distante da Melo, e persino in Italia: cf., *e.g.*, la trattazione dedicata ad Efira in Str. VIII 3, 5-6. Le pagine in proposito di Stefano di Bisanzio (290, 3-291, 6) mostrano bene la situazione confusa delle fonti e le perplessità in merito alle varie identificazioni, poiché egli cerca di inglobare testimonianze diverse e ne risultano numerose incongruenze, ben analizzate da Schironi 2004, 238s. Una rassegna più completa delle testimonianze antiche su tali centri si trova anche in Sakellariou 1968, 901 e in Tagliabue 2009, 91.

[753] Cf. Brillante 1983, 26s., Kron 1988, 14s. e Hirschberger 2004, 271: la genealogia più attestata rimonta a Canace figlia di Eolo. L'ambientazione di questo segmento mitico della vicenda è tradizionalmente tessalica, ma, se questo resta inamovibile, problematico da comprendere appare il riferimento, ai vv. 66s., alla città di Atene: Mestra, infatti, dopo una serie di vicende, è detta tornare ποτὶ πατρίδα γαῖαν, ma, nel verso successivo, si parla di ποτὶ γουνὸν Ἀθηνέων. Diverse le soluzioni interpretative possibili: integrare come soggetto del v. 67 Poseidone, che rientrerebbe quindi in una delle sue sedi predilette, immaginare che il riferimento ad Atene indichi semplicemente un passaggio da quei territori, nel viaggio di Mestra verso nord, oppure, infine, pensare ad una contaminazione o confusione della vicenda di Mestra con quella dell'Erisittone eroe ateniese, omonimo di quello tessalo: per un quadro esauriente della problematica cf. Brillante 1983, 26-28, Hirschberger 2004, 281 e Rutherford 2005, 101-117.

[754] Cf. Brillante 1983, 11 e Hirschberger 2004, 272.

viene menzionata anche la figlia di Niso pandionide, re di Megara[755], Eurinome, che Sisifo, come secondo tentativo, sembra provare ad attrarre presso di sé per mandarla in sposa al figlio: ai vv. 80s., però, si parla dell'unione di quest'ultima a Poseidone e la conseguente nascita dell'eroe Bellerofonte. Plausibile, a proposito di questo frammento, la ricostruzione interpretativa di Brillante (1983, 13s.); non deve stupire, infatti, la derivazione, in Esiodo, di Bellerofonte da Poseidone invece che da Glauco, se si pensa che l'eroe con il cavallo alato, come numerosi altri personaggi del mito eroico, poteva avere una doppia paternità, oscillante nelle fonti a seconda delle necessità e dei pubblici: da una parte, la derivazione divina e solo putativamente quella da Glauco (come nel caso del fr. 43a[756]), mentre, dall'altra, la filiazione solo umana da Glauco[757]. Anche l'identità della madre, infine, oscilla: talvolta, infatti, Bellerofonte è considerato figlio di Mestra[758], mentre in altri passi la madre è detta appunto essere Eurinome.

Sempre restando in epoca arcaica, infine, Sisifo è citato nel fr. 6 B. dei *Nostoi* (= Paus. X 30, 5) come possibile padre, in alternativa a Preto figlio di Tersandro, dell'eroina Maira, che compare anche nel catalogo delle figure femminili incontrate da Odisseo nell'Ade prima dei 'grandi peccatori'. Come già evidenziato in sede di commento (cf. *supra* pp. 74-76), una simile oscillazione nella paternità non rappresenta un insormontabile problema, dal momento che Tersandro altri non è che il nipote di Sisifo e si tratta semplicemente di due diverse collocazioni temporali del personaggio Maira all'interno di una medesima linea genealogica, quella appunto che va da Sisifo, a Glauco, a Tersandro ed infine a Preto.

Le testimonianze di Eumelo, Ferecide (*FGrHist.* 3 F 119 = *schol.* **AD** *Il.* VI 153) e Pindaro (*O.* 13, 52), invece, propendono esplicitamente per la collocazione di Sisifo nella città di Corinto. Alceo (fr. 38a, 5-10 V.) e Teognide (702-712), dal canto loro, che recano traccia della proverbiale astuzia di Sisifo e del suo 'duello' con la morte – di cui si tratterà più estesamente in seguito – non menzionano alcuna patria per l'eroe e tacciono qualsiasi indicazione di tipo geografico; il poeta megarese, ad ogni modo, inserisce Sisifo all'interno di una terna di *exempla* mitici in cui egli è preceduto da Radamanto e seguito da Nestore: in via del tutto ipotetica, quindi, si può sostenere che la menzione sia collocata in un contesto da

[755] Cf. Lochin 1994, 214.
[756] Cf. anche *schol.* Pi. *O.* 13, 99.
[757] Cf., *e.g.*, Paus. II 4, 3, Apollod. II 3, 1 e Lochin 1994, 214.
[758] Cf. *schol.* **T** *Il.* VI 191.

una parte eolide (vista la presenza di Nestore) e dall'altra connesso in qualche modo, tramite la menzione di Radamanto, all'isola di Creta e alla Beozia[759].

Questo il quadro delle menzioni di Sisifo a partire dall'*epos* omerico fino a tutta l'età arcaica: come già accennato, non ne risulta che l'eroe sembri, almeno esplicitamente, legato alla città di Corinto né in *Iliade* e *Odissea*, né nel *Ciclo*, e neppure in ciò che resta del *Catalogo delle donne*. Al contrario, una serie di riferimenti ed informazioni, seppur vaghe, sembrano ricollegare tale figura, più che alla zona del Peloponneso settentrionale, alla regione tessalico-beotica: Mestra è originaria della Tessaglia, Eolo e i suoi figli hanno tutti radici in quella regione, e specialmente i due fratelli che accompagnano la menzione di Sisifo nel v. 26 del fr. 10a esiodeo[760], mentre Maira è connessa alla Beozia[761]. Ebbene, un'Efira tessalica, appunto, non solo esiste ed è testimoniata, ma è citata indirettamente già nell'*Iliade*, per mezzo della menzione dei suoi abitanti, gli Ἔφυροι: immaginare Sisifo eolide originariamente di casa ad Efira/Crannon (questo il nome moderno della località tessalica identificabile con l'antico centro[762]) non risulta, quindi, così improbabile[763].

Dal punto di vista linguistico, inoltre, la descrizione iliadica di Efira come μυχῷ Ἄργεος ἱπποβότοιο non presenta particolari controindicazioni all'identificazione tessalica: occorre infatti, per provare ad interpretare in maniera plausibile l'espressione, partire dai possibili significati che Ἄργος possiede nei poemi omerici. Il termine può designare infatti, in alternativa, o la città di Argo, o la regione dell'Argolide (Argo, Micene e Tirinto), o il Peloponneso, oppure, infine, l'intera Grecia, intesa come patria degli Argivi/Achei combattenti contro Troia[764]. La maggioranza degli studiosi, di fronte al v. 152 del libro VI, ha pensato alla seconda o alla terza accezione del termine, immaginando quindi un'Efira argolico-corinzia oppure in generale peloponnesiaca, ma un'analisi approfondita dei passi in cui «Argo» compare accompagnata dall'aggettivo ἱππόβοτος potrà chiarire le idee in merito. Quando il nome di Argo si trova associato all'aggettivo suddetto[765], le posizioni che l'espressione occupa all'interno del verso possono essere essenzialmente due: o a inizio esametro, oppure alla fine. Nel primo caso si trovano espressioni preposizionali anche diverse tra loro, come Ἄργος ἐς

---

[759] Su Radamanto, cf. *supra* p. 221.

[760] Cf. Sakellariou 1968, 904.

[761] Cf. *supra* p. 76s.

[762] Cf. Kirk 1990, 269.

[763] Cf. anche West 2002, 119.

[764] Cf. Gostoli 2005 I 177.

[765] ἱππόβοτος, tra l'altro, quando accompagna un nome proprio, è associato principalmente ad Argo, e solo in due casi ad altre realtà regionali: Tricca in *Il.* IV 202 e l'Elide in *Od.* XXI 347.

ἱππόβοτον (*Il.* III 75, 258, XV 30 ed *Od.* XV 239), Ἄργει ἐν ἱπποβότῳ (*Od.* IV 562), Ἄργος ἀν' ἱππόβοτον (*Od.* XV 274), mentre, in fine di verso, si riscontra sempre e solo la stessa espressione, al genitivo (Ἄργεος ἱπποβότοιο), preceduta o meno da una preposizione. I passi che presentano quest'ultima possibilità sono, oltre a quello di *Il.* VI qui in analisi, *Il.* II 287, IX 246, XIX 329, *Od.* III 263 e IV 99.

In *Il.* II 287 a parlare è Odisseo, il quale ricorda la promessa fatta da tutti gli Achei al momento della partenza per Troia: il luogo generico di partenza è designato appunto dall'espressione ἀπ᾽ Ἄργεος ἱπποβότοιο, che dunque non può che significare l'intera regione greca; anche nel libro IX è Odisseo a pronunciare l'espressione, augurando a se stesso e ad Achille di non morire a Troia, ἑκὰς Ἄργεος ἱπποβότοιο, e quindi, ancora una volta, «lontano dalla Grecia»; Achille, a sua volta, in *Il.* XIX 329, ricorda il suo desiderio di morire sulla piana di Troia, ἀπ᾽ Ἄργεος ἱπποβότοιο, e anche in *Od.* IV 99 si parla degli eroi greci morti lontano dalla loro patria, ἑκὰς Ἄργεος ἱπποβότοιο. Come si può facilmente notare, in tutti e quattro questi passi, «Argo» rappresenta, collettivamente, la realtà etnico-geografica della Grecia, in opposizione sempre piuttosto marcata a Troia: i due poli dello scontro, infatti, sono sempre citati in modo ravvicinato e rappresentano due nette alternative, come quella di morire a Troia, oppure in patria, e quella di partire dalla patria per andare a Troia. Resta infine da analizzare l'ultimo segmento omerico in cui l'espressione in questione compare, ovvero *Od.* III 263: è proprio questo verso, infatti, che ha indotto una grande parte degli studiosi a collocare l'Efira di Sisifo in Argolide o negli immediati dintorni. Pensando che, nel passo del libro terzo dell'*Odissea*, μυχῷ Ἄργεος ἱπποβότοιο, essendo riferito all'azione di Egisto, identificasse con precisione la città di Micene, questa espressione è stata presa come il più diretto parallelo, anche vista la presenza di μυχῷ, per interpretare poi l'indicazione di *Il.* VI. Il parallelo, però, come già notato da molti, non può reggere: se, infatti, è Micene ad essere «in a recess or in the farthest nook of Argos land»[766], come può la medesima descrizione adattarsi anche a Corinto? Da questa *empasse* sono scaturiti poi i diversi tentativi di collocazione di Efira o sulle colline che circondano Argo[767], oppure, intendendo con Ἄργεος il regno di

[766] LSJ[9] 1157.

[767] Cf. Leaf I 268. Lo studioso, tra l'altro, commette una svista quando afferma che intendere Efira come «in a corner of Peloponnesos» sia inconciliabile con il v. 224 del medesimo canto, dove compare Ἄργει μέσσωι, con Argo questa volta inteso nel suo «narrower sense». In realtà, infatti, l'Ἄργει μέσσωι nel prosieguo della vicenda è riferito non al regno di Efira, ma a quello di Diomede, che vive appunto ad Argo. La confusione è stata probabilmente ingenerata dall'uso del termine ξείνος, che qui vale «colui che ospita» e non «colui che è ospitato» (cf. LSJ[9] 1189), dunque, nel

Agamennone oppure il Peloponneso, in un qualche angolo della Corinzia corrispondente o meno all'attuale Corinto[768]. L'unico modo, però, per dare alla descrizione di *Il.* VI e a quella di *Od.* III il medesimo significato, come dovrebbe essere nei casi di formule ripetute in identiche condizioni metriche, è quello di pensare, anche in questi due casi, ad un Ἄργεος ἱπποβότοιο con il valore di «Grecia», esattamente come nei quattro passi precedentemente analizzati. Se si lascia da parte momentaneamente la coscienza precisa del fatto che Egisto agì a Micene e si guarda ad *Od.* III 263 inserendolo nel suo contesto, si vedrà come, anche in questo caso, si tratti di una considerazione oppositiva tra Troia, dove i grandi eroi erano intenti a combattere (cf. vv. 262s.: ἡμεῖς μὲν γὰρ κεῖθι πολέας τελέοντες ἀέθλους / ἤμεθ᾽· ὁ δ᾽ εὔκηλος..), e la Grecia tutta, dove invece, impunito, Egisto tramava il proprio piano. All'interno della macro-regione di «Argo che pasce cavalli» (=Grecia), poi, l'attività di Egisto è collocata in un μυχός. Più che con un significato geografico di «angolo»[769], il sostantivo è forse da tradurre, qui, come un riferimento alla situazione nascosta in cui Clitemnestra ed Egisto stanno tramando, all'isolamento da cui possono operare indisturbati, alla collocazione remota del loro agire[770], non in senso puramente 'cartografico', bensì piuttosto in relazione a Troia, dove invece stanno tutti quelli che dovrebbero controllare la situazione[771]. Il sostantivo μυχός, del resto, nell'*epos*, indica spesso la parte più interna o nascosta di un luogo chiuso, come una casa (*Il.* XXII 440), una tenda (*Il.* IX 663) o una grotta (*Od.* V 226), ma anche una posizione di disparte, come quella che Leode è solito occupare sedendosi in fondo alla sala del palazzo di Odisseo (μυχοίτατος in *Od.* XXI 146). Infine, in Hes. *Th.* 1015, designa il regno dei figli di Circe, che governano i Tirreni, popolo immaginato come residente alle estremità occidentali del mondo (οἳ δή τοι μάλα τῆλε μυχῷ νήσων ἱεράων / πᾶσιν Τυρσηνοῖσιν ἀγακλειτοῖσιν ἄνασσον): questo sembra in effetti il passo più linguisticamente vicino a quello di *Od.* III e, in esso, evidente appare la connotazione del luogo come remoto, indisturbato, lontano rispetto alla civiltà più conosciuta[772]. Tornando alla menzione odissiaca, la recente traduzione di V. Di

---

complesso, Diomede sta affermando: «perciò adesso io sono per te l'*ospitante* caro nel cuore di Argo (o dell'Argolide), mentre tu lo sei per me nella Licia».

[768] Cf. Brillante 1981, 197s., Kirk 1990, 177, Gostoli I 385s.

[769] Secondo Tagliabue (2009, 92) il valore, per il sostantivo μυχός, di «angolo» non sarebbe ancora attestato nell'*epos* omerico.

[770] Cf. *DELG* 727s.: «ces mots (*i.e.* μυχός e i suoi derivati) impliquent essentiellement non l'idée de coin, mais celle de lieu retiré, caché».

[771] Cf. *LfgrE* II 289.

[772] Cf. West 1966, 435.

Benedetto sembra, rispetto alla presente ipotesi, la più calzante: egli rende, infatti, *Od.* III 263, con «in qualche luogo remoto di Argo che pasce cavalli» e, a ben guardare, già lo scoliasta al passo aveva compreso qualcosa in tal senso; *schol.* **EMQ** affermano infatti οὐ μυχῷ Ἀργεός φησιν ὡς εἴ τις λέγοι ἐν Κορίνθῳ, ἀλλ᾽ ἐν μυχῷ τοῦ οἴκου, ὃς ἦν ἐν Ἄργει e propendono quindi per una resa di ἐν μυχῷ non nel suo valore più strettamente geografico.

Se, dunque, anche per *Od.* III 263, è possibile una resa di tipo 'allargato', con «Argo» intesa come Grecia e μυχός inteso come «luogo remoto», anche nel caso della descrizione di Efira vale la pena di provare a tradurre la formula μυχῷ Ἄργεος ἱπποβότοιο come in tutti gli altri esempi e, pertanto, essa potrà benissimo adattarsi ad una collocazione tessalica di Efira, sia per il fatto che la città rappresenta, rispetto a Troia, un luogo remoto, sia, questa volta anche in senso strettamente geografico, perché Efira si trova, effettivamente, in un angolo della Grecia, giacendo agli estremi limiti settentrionali di essa. Non è più necessario, quindi, come invece fa Sakellariou (1968, 903), dare ad ἄργος il senso lato di «piana» per poter pensare all'Efira di Tessaglia: il testo omerico appare infatti, sotto questa luce, perfettamente coerente con il resto delle occorrenze.

Corinto, del resto, è esplicitamente nominata per ben due volte nell'*Iliade*, prima come città appartenente al contingente di Agamennone in II 570, e poi come patria dell'eroe Euchenore, che muore in XIII 664 ed è detto essere figlio dell'indovino Poliido. Tale famiglia, tra l'altro, deriva in ultima istanza da Melampo[773] ed è quindi di matrice eolide, come quella di Sisifo[774].

La testimonianza uniforme dei commenti e dell'erudizione antica a proposito dell'identificazione dell'Efira di Sisifo con Corinto non va *in toto* scartata: i commentatori si potrebbero rifare infatti alla sovrapposizione successiva delle tradizioni mitiche e alle pretese stesse di Corinto di aver dato i natali a Sisifo così come a Bellerofonte. Di fronte ad un'estesa omonimia, del resto, le sviste degli scoli non sono rare: basti pensare al fatto che *schol.* **B** *Od.* I 259 identifica con Corinto anche l'Efira celebre per l'approvvigionamento di veleno, la quale va forse probabilmente assimilata invece all'Efira tesprotica[775] o, in seconda istanza, a quella di Elide[776].

---

[773] Cf. le due differenti linee dinastiche di Pherecyd. *FGrHist* 3 F 115a (= *schol.* **T** *Il.* XIII 663) e Paus. I 43, 5, che, con tutta probabilità, rappresenta una versione ristretta (cf. anche Beschi-Musti 1982, 435).

[774] Cf. Th. IV 42, 2 che classifica come eoli degli abitanti di Corinto prima dell'invasione dorica.

[775] Cf. Stanford I 226s.

[776] Cf. *supra* n. 742.

Che, poi, la responsabilità dell'appropriazione del materiale tessalico per ricreare la preistoria mitica di Corinto vada attribuita ad Eumelo, resta probabile[777] ma non può essere qui affermato con certezza; ciò che importa, ai fini della presente analisi, è la possibilità di svincolare Sisifo, in origine, dalla città di Corinto e di collocare piuttosto la sua figura e il ciclo delle avventure a lui connesse con la Tessaglia[778].

> Un'importante, nonché problematica altra attestazione dell'Efira patria dei Sisifidi viene anche da un frammento dell'elegia simonidea per i caduti nella battaglia di Platea (frr. 15 e 16 W.^{2} = fr. 3f G.-P.^{2})[779], dove, in una sorta di catalogo delle forze in campo di impronta omerica[780], sono accostati, almeno nel discorso plutarcheo, οἵ τ' Ἐφύρην πολυπίδακα ναιετάοντες, / παντοίης ἀρετῆς ἴδριες ἐν πολέμῳ e οἵ τε πόλιν Γλαύκοιο Κορίνθιον ἄστυ νέμοντες (vv. 1-3). La maggior parte degli editori del poeta ha pensato alla giustapposizione, da parte di Plutarco, di due distinte citazioni e, con l'esclusione di West che ha collocato la separazione dopo il v. 3, la cosa più semplice da un punto di vista interpretativo appare quella di porla dopo il primo distico[781], se si pensa, come normalmente accade, che «Simonides, wie allgemein in nachhomerischer Zeit, von der Identität von Ephyra und Korinth ausging»[782]; per evitare di ricorrere ad una manipolazione plutarchea, però, Gentili-Prato e Catenacci (2001, 117-129) hanno offerto una differente interpretazione[783]. L'ipotesi è che, in Simonide, Efira e Corinto siano menzionate in qualità di due aspetti del medesimo popolo: il poeta si starebbe insomma rifacendo alla tradizione omerica, nella quale, in effetti, mentre Corinto, in quanto parte del regno di Agamennone, contribuisce, con il suo capo Euchenore, alla guerra contro Troia, è anche vero che Glauco, alleato dei

---

[777] Chi propende per il forte ruolo di sistematore mitico di Eumelo sottolinea, a conferma di questo, altri 'prestiti' tessalici all'interno della sua opera, come quelli di Epopeo, Aloeo e Neleo; cf. West 2002, 121 e Tagliabue 2009, 97s. La sistemazione delle genealogie che traspare dai frammenti dei *Korinthiakà* di Eumelo, in effetti, presenta diverse aporie, cf. anche Brillante 1981, 185.

[778] Oltre alle associazioni tessalico-beotiche che abbiamo evidenziato nelle testimonianze di epoca arcaica, ve ne sono poi anche in momenti successivi, coesistenti a fianco della collocazione in Corinto: Glauco figlio di Sisifo, per esempio, è detto morire in Beozia, a causa di cavalle impazzite (cf. Corsano 1992, 87s., con elenco delle fonti, e Tagliabue 2009, 93).

[779] Il frammento è tramandato innanzitutto da Plutarco nel suo *de Herodoti malignitate* (872d-e), ma i vv. 5s. sono stati reperiti anche in un papiro scoperto di recente (*P. Oxy.* 3965 fr. 5).

[780] Cf. Rutherford 1996, 186.

[781] Cf. Burzacchini 1995, 33 e Pavese 1995, 18s. Altra bibliografia in questo senso in Catenacci 2001, 120 n. 9.

[782] Luppe 1994, 22.

[783] L'interpretazione è accolta anche da Gostoli, *Sisifo*.

Troiani, vanta origini corinzie[784]. Se è probabile, quindi, che questa doppia ed ambigua presenza dei Corinzi a Troia non abbia contribuito al prestigio di questi ultimi agli occhi dei connazionali greci, di fronte a questo panorama Simonide avrebbe invece mirato a sottolineare come, per contro, nei confronti del nemico persiano, Corinto si sia presentata compatta; il risultato, nell'elegia, sarebbe dunque quello di «una partecipazione unitaria che fuga le ombre che dal passato epico si proiettano per i Corinzi sul passato recentissimo delle guerre persiane»[785]. Certo, anche in questo quadro non chiaro resterebbe il motivo dell'associazione di Corinto, al v. 3, con Glauco, il quale, invece, nell'*Iliade*, era connesso ad Efira; Corinto era infatti la città di Euchenore, capo acheo, mente Efira combatteva dalla parte di Troia. Il dualismo presupposto e ricomposto da Simonide potrebbe anche risultare plausibile, ma allora perché 'cambiare le carte' e menzionare prima Efira, senza specificazione, e poi Corinto, detta «città di Glauco»? Ci si sarebbe piuttosto aspettati un'«Efira, città di Glauco» e una Corinto connessa agli Achei. Una simile obiezione, ad ogni modo, non inficia del tutto la validità dell'interpretazione. Un ultimo sguardo alla struttura del Catalogo delle navi iliadico, infine, potrà fornire un ultimo suggerimento verso la comprensione del frammento: normalmente, infatti, il procedere catalogico di *Il*. II risulta inquadrabile in due grandi tipologie di presentazione. In un caso vengono menzionate, all'interno di ogni *item*, probabilmente in ordine di importanza, tutte le città principali abitate da ciascun gruppo e poi a ciò viene fatta seguire la citazione del capo e del numero di navi condotto, mentre nell'altro, prima viene dedicato un verso ad una menzione generica del gruppo (Beoti, Abanti, Focesi, oppure Arcadia), con il nome del capo, e poi seguono, introdotti sempre da οἵ τε e da un verbo che

[784] Oltre ad avere il pregio di interpretare il testo così come è giunto a noi, l'ipotesi di Catenacci e Gentili-Prato ha anche un ulteriore vantaggio. Gli editori del testo che hanno voluto risolvere il problema con l'ipotesi della manipolazione plutarchea, infatti, non paiono aver preso in considerazione il fatto che risulta decisamente improbabile, all'interno di un catalogo delle forze in campo di stampo epico, una menzione prima di Efira, con due versi annessi, e poi, dopo il ricordo di altre popolazioni, di nuovo quella di Corinto, dunque la stessa città, con altri versi a corredo di essa. Nel catalogo delle navi omerico, alla cui tradizione sembra chiaro che Simonide si stia ispirando, non esiste un solo caso di un simile procedimento: ogni gruppo etnico e cittadino è presentato insieme, e gli *items* al suo interno acquistano senso e importanza proprio in virtù della loro posizione nell'elenco. Mi pare più plausibile, dunque, anche vista la coerenza dell'insieme della citazione, pensare che il testo di Simonide si presentasse così come Plutarco lo cita.

[785] Catenacci 2001, 126. Plutarco cita i versi simonidei proprio in polemica con la narrazione decisamente anti-corinzia di Erodoto, il quale mostra appunto i Corinzi sotto una luce decisamente sfavorevole, evidenziando la loro paura e, allo stesso tempo, il loro tardivo contributo solo una volta saputo dell'esito positivo della battaglia in corso (cf. Catenacci 2001, 117s. con esposizione dettagliata della narrazione erodotea). Sulla possibile committenza dell'elegia e sulla conseguente luce favorevole dedicata ai Corinzi cf. anche Rutherford 1996, 175 e Aloni 1994, 18s.

> indica l'«abitare», le varie città che compongono il contingente. Ebbene, se dobbiamo immaginare che Efira e Corinto rappresentino una medesima realtà e non due centri diversi (lo stesso Plutarco, del resto, ci presenta i versi come relativi ai soli Corinzi), il modello di presentazione catalogica che si avvicina di più a quello simonideo potrebbe essere allora non il primo, ma il secondo, e in Efira si potrebbe vedere – come già intuiva il già citato Schneidewin – un nome più generico, forse proprio perché sentito come più antico, che identificasse la regione o il popolo tutto, e in Corinto (definita come πόλις, al contrario di Efira) specificamente il centro cittadino vero e proprio.

Per tornare invece alla punizione attribuita a Sisifo, essa sembra quasi univocamente attestata già dalle prime fonti[786] (Ferecide, per esempio, cita la pena omerica in *FGrHist*. 3 F 119 = *schol*. **AD** *Il*. VI 153[787]), così come la colpa, sempre strettamente legata ad un atto di ὕβρις nei confronti della morte: nel resoconto attribuito a Ferecide, Sisifo si beffa per due volte di θάνατος, prima legandola e poi chiedendo alla moglie di non inviare ad Ade le offerte consuete; in Teognide (vv. 702-712), invece, si fa fugacemente riferimento alla scaltra persuasione di Sisifo nei confronti di Persefone, mentre in Alceo (fr. 38a, 5-10 V.) si dice semplicemente che l'Eolide attraversò due volte l'Acheronte[788] ma che subì una dura pena, per volere di Zeus. Anche se i particolari in merito agli atti di ὕβρις divergono, è chiaro che «la colpa originaria, attestata nelle fonti più antiche di diverse aree geografiche, è il tentativo di sfuggire alla morte»[789]. La furbizia, ai limiti del lecito, era del resto l'attributo più tradizionale dell'eroe, testimoniato da epiteti quali αἰολομήτης

---

[786] Una testimonianza in questo senso anomala potrebbe essere quella di Paniassi, che, nel fr. 15 B. della sua *Eracleia*, menziona appunto Sisifo il quale, nel parlare, è sommerso da un'onda d'acqua: trattandosi di un poema riguardante le imprese di Eracle, tra le quali vi era appunto anche la discesa agli inferi, Bernabè colloca tale frammento subito dopo quello che menziona l'incontro con Teseo e Piritoo; Matthews (1974, 138) ipotizzava che questo verso potesse descrivere un tipo peculiare di pena per Sisifo, simile a quella attribuita dalla *Nekyia* a Tantalo, ovvero una punizione in cui l'acqua sommergeva periodicamente Sisifo, ma senza dargli la possibilità di dissetarsi.

[787] Un'antica raffigurazione iconografica della pena di Sisifo è presente anche in una delle metope del fregio dell'*Heraion* della Foce del Sele, vicino a Paestum, datata alla prima metà del VI sec. a.C.; cf., per un quadro bibliografico, Sourvinou-Inwood 1986, 40 n. 21 e 48.

[788] Il δίς alla fine del v. 7 è congettura di Hunt (cf. Degani-Burzacchini 2005, 193), ma il concetto della sfida alla morte è comunque di certo presente nel carme.

[789] Gostoli, *Sisifo*. Sembrano semplificare troppo, invece, Paus. II 5,1 e la *Biblioteca* di Apollodoro (I 9, 3) quando affermano che Sisifo fu punito per aver rivelato ad Asopo il rapimento di Egina ad opera di Zeus. Questo, infatti, nella storia attribuita a Ferecide, è solo l'antefatto della sfida all'Ade. Cf. anche Sourvinou-Inwood 1986, 48.

(Hes. fr. 10a, 26)[790] ο πυκνότατον παλάμαις (Pi. *O.* 13, 52). Diverse ipotesi sono state avanzate allo scopo di interpretare e spiegare il nesso tra la colpa e la pena di Sisifo[791]. Fermo restando che dietro ad una simile descrizione non è necessario elaborare complesse interpretazioni metaforiche o simboliche[792], se si pensa che il testo era fruito oralmente e l'uditorio non traeva diletto tanto dall'analisi puntuale, come potremmo fare noi oggi con la lettura della *Commedia* di Dante, ma piuttosto dal succedersi delle immagini coloristiche[793], le due idee più calzanti sembrano essere *in primis* quella di Gostoli, *Sisifo*, che pensa ad una sorta di contrappasso, con uno «sforzo brutale tutto fisico e privo di intelligenza» riservato a colui che, invece, in vita fece un eccessivo utilizzo del senno; Fabiano, invece, (2008, 238-257), preferisce evocare il significato culturale della pietra come segno di confine e pensare quindi ad un movimento incessante e perciò frustrato che – come sembra in effetti accennare anche Ferecide nella chiusa del suo racconto – impedirebbe un ennesimo attraversamento, appunto, del confine tra morte e vita.

L'insistenza del narratore sul sudore che scende dalle membra del punito, sulla polvere che si solleva al suo sforzo, sull'immensità del masso e della fatica, che apparentemente suona quasi eccessiva, si spiega bene nell'ottica della lettura di Gostoli, perché ha lo scopo, appunto, di evidenziare il contrasto tra l'originaria intelligenza e finezza di pensieri di Sisifo, orientato, lungo tutta la sua esistenza, ad ottenere risultati e a manipolare la realtà, e la presente brutalità a cui è infinitamente costretto, in un movimento che, invece, non porta a nessun vantaggio; non è da sottovalutare, però, nemmeno il riferimento esplicativo di Ferecide, che spiega appunto la pena del masso con un eloquente πρὸς τὸ μὴ

---

[790] Hirschberger (2004, 185) fa notare l'identità di epiteto rispetto a Prometeo (detto ποικίλον αἰολόμητιν in *Th.* 511).

[791] Sourvinou-Inwood (1986, 48-54), dopo aver stabilito una priorità tra la versione mitica di Ferecide e quella di Teognide (a suo parere quella originaria) sostiene che il movimento costante di risalita e poi ricaduta del masso sia simbolo del tentativo, fallito, di tornare sulla terra da parte di Sisifo.

[792] Cf. anche Fabiano 2008, 250.

[793] Da questo punto di vista, interessanti risultano le affermazioni di Burkert (2009, 141-160): lo studioso, quasi in maniera provocatoria, sostiene che se punizione *post mortem* significa binomio delinquenza- conseguenza, provvisto di pertinente spiegazione del come e del perché, allora non si può dire che Tantalo e Sisifo siano descritti come dei peccatori puniti. A suo parere, infatti, l'immagine dell'Ade che si ricava dagli ultimi versi della *Nekyia* non è molto diversa dall'Ade omerico a cui siamo abituati. Quello che spicca e attira l'attenzione non è tanto la pena attribuita a chi fu colpevole in vita, ma la frustrazione degli atti in sé e l'assenza di senso della scena, che verrebbero quindi a trovarsi in pieno accordo con l'idea di un Ade triste e incolore espressa in altre parti del poema.

πάλιν ἀποδρᾶναι. La polisemia delle immagini mitiche, del resto, non impedisce che nella scena omerica possano essere contenute diverse e compresenti sfaccettature di senso.

Eracle

Od. XI 601-604

601 τὸν δὲ μέτ᾽ εἰσενόησα βίην Ἡρακληείην,
εἴδωλον· αὐτὸς δὲ μετ᾽ ἀθανάτοισι θεοῖσι
τέρπεται ἐν θαλίῃς καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἥβην,
παῖδα Διὸς μεγάλοιο καὶ Ἥρης χρυσοπεδίλου.

Dopo aver descritto con dovizia di particolari la pena di Sisifo, Odisseo racconta di aver avvertito la presenza di Eracle[794]; al primo verso introduttivo (601), composto come i precedenti da un «contextual verb» e dal nome dell'anima incontrata, fa seguito però una curiosa svolta narrativa, che precisa come non si tratti del 'vero' Eracle, ma solo del suo εἴδωλον, poiché Eracle stesso è ormai in cielo, divinizzato, sposato ad Ebe, figlia di Zeus ed Era.

I versi 602-604 sono stati, fin dall'antichità, oggetto di numerose questioni attributive: piuttosto innegabili sono, infatti, la loro stranezza, l'improvviso cambio di prospettiva, la bizzarra e apparentemente non necessaria precisazione, l'abbondanza di particolari: tutto ciò, poi, con il v. 605, termina, ed il narratore riprende la descrizione ultraterrena di Eracle quasi come se la precedente puntualizzazione non fosse stata fatta: l'Eacide riconosce Odisseo, gli parla, agisce come hanno fatto tutte le anime incontrate fino a quel momento, e non dimostra uno *status* particolarmente aleatorio, rispetto alle altre ψυχαί, in quanto «parvenza».

Gli scoli

Già gli scoli, sempre molto attenti alle incongruenze e agli strappi narrativi, segnalano, uno dopo l'altro, i seguenti motivi di perplessità:

[794] Sulla perifrasi βίη Ἡρακληείη, quale testimonianza di una fase remota della tradizione epica esametrica, cf., *e.g.*, Durante 1971, 116-119.

a) come è possibile che Eracle sia nello stesso tempo nell'Ade e nel cielo[795]?
b) Ebe, in Omero, è una παρθένος, dal momento che svolge mansioni da vergine, come la coppiera[796].
c) Omero non conosceva l'immortalità di Eracle, né le sue nozze con Ebe, dunque questo passo è νεωτερικός[797].
d) Il poeta non conosceva la tripartizione dell'essere umano in εἴδωλον, σῶμα, ψυχή[798].
e) Il verso 604 è stato inserito da Onomacrito, quindi viene atetizzato[799].

Innanzitutto bisogna ammettere che, nonostante il carattere inconsueto dei versi in questione, non tutte le affermazioni degli scoli possono essere accettate ancora oggi: il discorso sulla tripartizione dell'individuo appare, per esempio, frutto della consueta pedanteria interpretativa dei dotti alessandrini [800] e non del tutto condivisibile.

> Benché D'Agostino, nella sua edizione onomacritea (2007, 98), concordi con questa analisi terminologica e trovi inopportuno e ridondante, per Eracle, l'impiego della parola εἴδωλον, non sembra sia possibile, nell'*epos*, classificare con eccessiva precisione il campo semantico del termine e separarlo con

---

[795] Le affermazioni a) e b) sono attribuite da Dindorf ad *Od.* XI 385, che segue in ciò i manoscritti, e siglate con **TV**, ma sono da connettere – come ammette in apparato anche lo stesso studioso – per ragioni di contenuto, a XI 568, pensando ad una erronea collocazione da parte dei copisti. Le sigle dei manoscritti appaiono inoltre scorrette in Dindorf: si tratta infatti di **T** e **M**, cf. Petzl 1969, 29 e D'Agostino 2007, 100. Nello stesso scolio è contenuta anche un'altra notazione a proposito della stranezza del fatto che Eracle porti con sé le sue armi e possa parlare e riconoscere Odisseo senza avere bevuto il sangue. Questo genere di obiezioni appartiene alla stessa categoria di quelle avanzate a proposito dei precedenti personaggi del passato 'ancestrale' incontrati da Odisseo, che sono già state discusse in precedenza e non meritano quindi un'ulteriore attenzione.

[796] Cf. *Il.* IV 2s. In *Il.* V 905 Ebe lava e veste Ares. Un'affermazione simile è anche in *schol.* **HQ** *Od.* XI 601 e in un frammento premesso al codice iliadico Veneto Marciano 822 (**A**) in cui si descrive l'uso dell'*obelos* da parte di Aristarco e si afferma che il v. 603 veniva obelizzato dall'alessandrino proprio in virtù della παρθενία di Ebe, cf. D'Agostino 2007, 101.

[797] *Schol.* **HQV** *Od.* XI 601.

[798] *Schol.* **BQ** *Od.* XI 602.

[799] Dindorf lo censisce come *schol.* **H** *Od.* XI 604, ma si tratta in realtà di una seconda mano, che aggiunse il verso 604, che mancava originariamente nel ms. (che è l'Harleianus 5674), e segnò in margine la nota sull'interpolazione (cf. D'Agostino 2007, 101s.). Esiste, inoltre, la testimonianza della seconda mano che lavorò al manoscritto Vindobonensis 56 e che, a fianco dei versi in questione, ma senza precisare di più, scrisse οὗτοι ἀθετοῦνται καὶ λέγονται Ὀνομακρίτου εἶναι. L'affidabilità di questa affermazione è, però, in questione, cf. D'Agostino 2007, 103s. (lo studioso italiano è propenso a darvi credito, ma riporta anche opinioni contrarie di altri dotti).

[800] Cf. Hooker 1980, 145.

nettezza da quello di ψυχή (D'Agostino parla a tal proposito di «*eidolon* = essenza assunta dalla *psyché* nell'aldilà»). Il vocabolo εἴδωλον, in *Iliade* ed *Odissea*, sembra infatti indicare, più che un aspetto del corpo umano, più che una delle tre 'parti costitutive' enunciate dallo scolio, l'idea invece di «doppio», di «immagine»[801], che, come tale, si adatta sia alla descrizione del 'doppio', appunto, che Apollo forgia ad immagine e somiglianza di Enea in *Il.* V 449s. e che rappresenta un secondo eroe quasi in carne ed ossa, visto che i Troiani e gli Achei gli si accalcano intorno come se niente fosse, sia alla parvenza della sorella di Penelope che Atena le invia in sogno (*Od.* IV 796s.). Quando, invece, εἴδωλον è impiegato in ambito oltretombale, non sempre appare il preciso sostituto di ψυχή, ma a volte gli si affianca, come a completarlo, formando così un quadro semantico e terminologico piuttosto variegato: in *Il.* XXIII 104, ad esempio, Achille afferma che nell'Ade ci sono ψυχὴ καὶ εἴδωλον, mentre nella stessa *Nekyia*, ai vv. 83s., prima Odisseo parla dell'εἴδωλον del compagno Elpenore, e poi, nel verso immediatamente successivo, della ψυχή della madre, pur essendo, Elpenore ed Anticlea, 'fatti' della medesima 'consistenza'[802]. D'Agostino trova che, data la totale sovrapponibilità tra εἴδωλον e ψυχή, la precisazione in merito al fatto che Odisseo incontri l'εἴδωλον di Eracle suoni come ridondante ed inutile, come a suggerire, paradossalmente, che «Eracle sia l'unico *eidolon* nell'Ade»[803]; non è invece necessario intendere così: il verso 602 potrebbe infatti essere interpretato semplicemente come la specificazione dell'esistenza, in Ade, di una «parvenza» di Eracle, di un suo doppione, così come, nell'*Iliade*, Apollo manda a combattere un doppione di Enea, e non Enea[804].

Archiviato il problema della scelta lessicale, si può mettere da parte anche la notazione, negli scoli, a proposito della παρθενία di Ebe: in Omero, infatti, mai viene detto esplicitamente che ella sia perennemente vergine lungo tutta la sua esistenza e, inoltre, la compresenza di tradizioni mitiche diverse o anche opposte è un aspetto tipico della stratigrafia del testo omerico[805]. E' vero, si può obiettare, che molte figure mitiche sono caratterizzate dalla παρθενία o dalla qualificazione di παῖς in modo ontologico, come le dèe Atena e Artemide o come l'altro celebre coppiere divino, Ganimede, ma non sembra questo il caso di Ebe: le numerose

[801] Cf. *DELG* 317. Sulla categoria psicologica del doppio per i Greci si vedano anche le classiche pagine di Vernant 1978, 343-358.
[802] Cf. *LfgrE* II 424s., a proposito di εἴδωλον: «neben oder statt ψυχή».
[803] D'Agostino 2007, 98.
[804] Cf. Crane 1988, 90s., con altri esempi di εἴδωλα arcaici che possono fornire utili paralleli per la vicenda di Eracle, e Pastore 2002, 52.
[805] Cf. Hooker 1980, 142.

fonti extra-omeriche, che analizzeremo in seguito, a proposito delle nozze tra Eracle ed Ebe, non sollevano infatti alcuna perplessità in merito ad una simile unione, dunque dobbiamo immaginare che la fanciulla non fosse percepita dalla tradizione mitica come un'eterna vergine.

Onomacrito 'editore' di Omero

È altrettanto vero, però, che non tutte le obiezioni degli scoli sono archiviabili con uguale facilità. La notazione a proposito della seriorità dell'apoteosi di Eracle, unita alla menzione di Onomacrito quale responsabile dell'interpolazione, hanno infatti riscosso molto successo anche presso la critica moderna. Queste due affermazioni antiche hanno fornito l'appiglio principale per l'elaborazione di una teoria del testo affascinante e coerente, ma forse non condivisibile in tutte le sue parti. D'Agostino, nella sua recente edizione di Onomacrito (2007), rappresenta forse lo stadio più compiuto di tale elaborazione, e, come tale, verrà preso a punto di riferimento nella disamina della teoria. I cardini dell'ipotesi – la quale, ripetiamo, si appoggia anche alle due testimonianze scoliografiche testé citate – sono tre: primo, l'evidenza iconografica vascolare ateniese del VI secolo a.C., con il proliferare di immagini di Eracle, e in particolare di Eracle assunto in cielo; secondo, la celebre teoria, avanzata da Boardman e di cui si tratterà più estesamente in seguito[806], che ricondurrebbe proprio all'influenza pisistratide tale panorama vascolare (ipotizzando la volontà politica di assimilare Eracle proprio a Pisistrato); terzo, l'attività di Onomacrito, noto in effetti come collaboratore dell'*entourage* pisistratide. Dando per assodato il fondamento metodologico della «redazione pisistratea» dei poemi, la conclusione risulta dunque la seguente. Nell'ambito dell'imponente operazione di fissazione ed assemblaggio dell'*epos* tenutasi ad Atene sotto il dominio pisistratide, operazione in cui – stando alla tarda testimonianza di Tzetze[807] – Onomacrito avrebbe ricoperto un ruolo di spicco, cogliendo anche l'occasione per inserire la parentesi relativa all'εἴδωλον di Eracle, allo scopo o di tranquillizzare un uditorio – ateniese

[806] Cf. *infra* pp. 255-257.

[807] Si tratta in realtà di una stessa testimonianza presente in quattro luoghi: nel primo e nel secondo proemio di Tzetze ai *Prolegomena de comoedia*, nel riassunto di essi offerto dal cosiddetto Anonimo di Cramer e nell'opuscolo latino noto come *Scolio plautino*; per un quadro storico-filologico dei rapporti tra i quattro testi, cf. D'Agostino 2007, 61-68 (l'editore le censisce come *testimonia* 9a-9d).

e filo-pisistratide – che già conosceva l'apoteosi dell'eroe, o addirittura di propagandare la stessa per gratificare il tiranno[808].

Non tutti i passaggi logici della teoria, però, possono essere accettati e di alcuni in particolare appare legittimo dubitare, o quanto meno parrebbe preferibile sfumare.

L'apoteosi di Eracle e la sua presunta datazione

Si comincerà dall'analisi della notazione dello scolio a proposito della recenziorità, rispetto al dettato omerico, della divinizzazione di Eracle. Nell'*Iliade*, a XVIII 117-119, si afferma: οὐδὲ γὰρ οὐδὲ βίη Ἡρακλῆος φύγε κῆρα, / ὅς περ φίλτατος ἔσκε Διὶ Κρονίωνι ἄνακτι· / ἀλλά ἑ μοῖρα δάμασσε καὶ ἀργαλέος χόλος Ἥρης. Sulla base essenzialmente di questo passo, confortato dalle evidenze vascolari di cui si parlerà in seguito, molti studiosi hanno in effetti dato ragione agli scoli e hanno considerato la divinizzazione dell'eroe come un dato intervenuto successivamente, dopo che il testo omerico aveva incontrato la propria fissazione: la presenza di versi che menzionano Eracle come dio, dunque, dovrebbe costituire un indizio della loro inautenticità. E' innegabile, come notava già West (1966, 416), che il nucleo essenziale delle avventure di Eracle si svolga durante la sua vita mortale, e che egli, nel corso di essa, non agisca mai da dio ma sempre da eroe; è pertanto altresì possibile che, di fronte alla sempre più panellenica popolarità di Eracle, per soddisfare la quale il culto eroico era ormai insufficiente, ad un certo punto, in un secondo momento rispetto alla formazione primaria del mito, si sia fatta strada l'idea di un'immortalità acquisita, così da trasformare Eracle nell'ipostasi delle più ardite speranze sulla morte. L'avventura 'a lieto fine' dell'eroe nell'Ade per riportare Cerbero, però, avrà fornito un buon appiglio pre-esistente, al momento della formazione della leggenda sull'apoteosi: Eracle, infatti, intratteneva già – come testimonia anche l'*Iliade* (cf. ad es. VIII 369): οὐκ ἂν ὑπεξέφυγε Στυγὸς ὕδατος αἰπὰ ῥέεθρα, «non sarebbe sfuggito alle alte correnti dello Stige.. (se non fosse intervenuta Atena)» – un rapporto di peculiare privilegio nei confronti della morte, dal momento che egli era sceso all'Ade e ne era ritornato vivo[809]. Va inoltre precisato che, al contrario di molti eroi a cui veniva tributato un

[808] Cf. D'Agostino 2007, 105s. Nell'ambito della teoria – da loro pienamente accolta – di un *oral dictated text*, anche Skafte Jensen (1980, 143s.) ed Aloni (2006a, 21s.) pensano ad un intervento determinante di Onomacrito, non certo come bardo responsabile della recitazione, ma come scrivano esperto nell'arte della stesura.

[809] Cf. Nagy 1979, 166, il quale addirittura afferma: «the inherited theme of the hero's death and descent to Hades in turn presupposes his subsequent accession to Olympus and immortality».

culto, appunto, eroico, Eracle non godette mai di una o più sepolture ufficiali, nel mondo greco: in nessuna città si conosce infatti una tomba di Eracle[810]. Ciò che, ad ogni modo – anche per la natura stessa del fenomeno, di carattere culturale e quindi costitutivamente progressivo nel suo affermarsi – appare molto più difficile da stabilire con certezza, è invece la datazione di un simile aggiornamento, che non sembra così semplicisticamente ascrivibile al VI secolo come molti hanno affermato.

Innanzitutto, esistono quattro testimonianze arcaiche che complicano il quadro, tutte appartenenti ad opere esiodee o attribuite ad Esiodo. I versi 950-955 della *Teogonia* menzionano sia lo sposalizio olimpico tra Eracle ed Ebe, sia la 'beatificazione' dell'eroe e presentano, al v. 952, la medesima espressione odissiaca per designare la coppiera divina, ovvero παῖδα Διὸς μεγάλοιο καὶ Ἥρης χρυσοπεδίλου; Alcmena, madre di Eracle, è inoltre designata dall'epiteto καλλίσφυρος che, invece, nel passo della *Nekyia* accompagnava la menzione di Ebe stessa (603). Il fr. 25 M.-W. del *Catalogo*, inoltre, nel narrare della veste intrisa di veleno data da Deianira ad Eracle, racconta prima della morte di lui e poi, dal v. 26 al v. 33, aggiunge che in seguito egli fu portato in cielo, dove si riappacificò con Era e sposò la di lei figlia Ebe; anche qui si ritrova il verso, identico a quello odissiaco e teogonico, sui genitori di Ebe (qui il 29) e, nuovamente, Ebe è accompagnata dall'epiteto καλλίσφυρος (28). Ancora, nel fr. 229 ricompare per la quarta volta il verso παῖδα Διὸς μεγάλοιο καὶ Ἥρης χρυσοπεδίλου (9), e ancora una volta si narra, benché il testo sia lacunoso in più punti, della vita senza pena di Eracle in cielo, della riconciliazione con Era, delle nozze e dell'immortalità. Da ultimo, bisogna citare anche il v. 22 (l'ultimo) del primo frammento del *Catalogo*, quello in cui, dopo l'invocazione proemiale, vengono elencati alcuni dèi con cui giacquero le eroine di cui annuncia di voler trattare il poema (Zeus, anzitutto, anche se lo stato frammentario del testo consente solo di congetturarlo, poi Poseidone, Ares, Hermes[811]): al verso in questione, in effetti, compare proprio Eracle[812], il quale quindi veniva annoverato a tutti gli effetti tra le divinità maschili olimpie.

---

[810] Cf. Kirk 1977, 184s.

[811] Zeus a parte, che doveva essere quasi certamente citato per primo, abbiamo qui menzionato solo i nomi di divinità sicuri perché leggibili dal papiro: oltre a questi, sono stati congetturati anche Apollo (v. 18) ed Efesto (v. 20), tutti e due da Lobel, primo editore di *P. Oxy.* 2354.

[812] Il papiro restituisce soltanto]βίη Ἡ[, ma l'ipotesi di West βίη Ἡρακλῆος appare altamente probabile e come tale stampata a testo in tutte le più recenti edizioni.

Il quadro delineato da queste testimonianze sembra insomma coerente: nella *Teogonia* l'apoteosi è narrata[813] e, nel *Catalogo*, ribadita in più punti; le *Ehoiai*, si ricordi, sono state ascritte da diversi studiosi proprio al VI secolo a.C. – anche se non mancano voci discordanti[814] – ma ciò non significa, necessariamente, che anche tutte le notizie mitiche che vi sono contenute risalgano a quel periodo. Quanto sappiamo, anzi, della società arcaica e del rapporto tra contenuto dei cataloghi, poeta e pubblico farebbe propendere per tradizioni, genealogie e vicende già ben radicate nella cultura, tali da suscitare nell'uditorio un senso di riconoscimento e identità. Dire, insomma, che non esistono testimonianze, anteriori al VI secolo, a proposito di una divinizzazione di Eracle, oltre a rappresentare un *argumentum e silentio*, non risulta del tutto conforme a verità. Non stupisce, del resto, in virtù di quella comunanza di temi, formule e personaggi che abbiamo visto più volte caratterizzare i segmenti catalogici tra loro, che questa particolare visione su Eracle sia condivisa da diversi brani tutti di impianto catalogico, quali la *Nekyia*, le *Ehoiai* e l'ultima parte della *Teogonia*.

La questione sarebbe chiusa, se non fosse che diverse testimonianze di atetesi colpiscono i versi esiodei e pseudo-esiodei in questione.

> Gli scoli alla *Teogonia*, per cominciare, contengono due affermazioni che sembrerebbero convalidare il medesimo sospetto degli scoli omerici. La loro collocazione e interpretazione non è tuttavia del tutto agevole. Nella maggior parte dei manoscritti questa notazione si trova affiancata al verso 943, ed ha la seguente forma: ἀθετοῦνται ἐφεξῆς στίχοι ἐννέα. τοὺς γὰρ ἐξ ἀμφοτέρων θεῶν γενεαλογεῖν αὐτῷ πρόκειται. Nel manoscritto Mutinensis *a* T9.14 (siglato da West 1966 con **Z** e da Di Gregorio 1975 con **X**), però, dove compare solo l'indicazione dell'atetesi dei nove versi e non la spiegazione del motivo, essa è collocata a *Th.* 947. L'identificazione dei nove versi problematici è probabilmente quella indicata da quest'ultimo testimone, perché solo in questo caso coprirebbe un segmento coerente e concluso, ovvero, nello specifico,

[813] Debiasi (2008, 40-43), a proposito della presunta inautenticità del segmento teogonico comprendente l'apoteosi di Eracle, riafferma con fermezza la dignità e genuinità del passo, aggiungendo come i motivi a favore di una sua eliminazione appaiano tutti troppo deboli e portatori di una visione decisamente riduttiva dell'arcaismo greco; segue quindi una dettagliata disamina, con valide contro-obiezioni, di tutti i principali argomenti – linguistici, stilistici e strutturali – in favore dell'atetesi.

[814] Il più illustre studioso che ha parlato di VI secolo a.C. è senza dubbio West (1985, 130-170). I fautori della paternità esiodea del *Catalogo*, invece, lo collocano ben prima del 600 a.C., ma anche tra i sostenitori di altre attribuzioni non manca chi lo retrodata al VII secolo a.C.: cf. Hirschberger 2004, 42-51 per una completa panoramica bibliografica.

quello narrante lo sposalizio di Arianna e Dioniso, con conseguente immortalizzazione di lei, e quello di Ebe ed Eracle, con divinizzazione di lui (vv. 947-955)[815]. Problematica resta, però, l'interpretazione della spiegazione di tale atetesi, ovvero τοὺς γὰρ ἐξ ἀμφοτέρων θεῶν γενεαλογεῖν αὐτῷ πρόκειται , «il poeta si propone infatti di fare la genealogia solo di coloro che hanno entrambi i genitori divini». D'Agostino (2007, XXVII n. 88) concorda con West (1966, 416) nell'immaginare che la motivazione dell'atetesi addotta dallo scolio sia corrotta e che all'origine dell'operazione editoriale ci siano invece le apoteosi di Eracle e Arianna, sentite come seriori. Non è però necessario, forse, fare un'affermazione così netta. Le coppie Arianna-Dioniso ed Ebe-Eracle, infatti, sono effettivamente composte da un membro divino e un altro divinizzato solo in seguito, e quindi a loro ben si potrebbe adattare la perplessità dello scolio, intento a cercare ovunque una coerenza quasi matematica. Tra l'altro, immediatamente prima e dopo della loro menzione si trovano Efesto ed Aglaia, una delle Cariti (vv. 945s.) ed Elio ed un'Oceanina (vv.956s.): considerando solo queste quattro coppie, in effetti, l'affermazione degli scoli non sembrerebbe così strana, perché andrebbe ad eliminare, tra queste quattro, le due coppie non completamente divine. Vero è, d'altra parte, che Arianna ed Eracle non costituiscono, da questo punto di vista, le uniche 'anomalie', perché anche Semele ed Alcmena sono menzionate in precedenza (vv. 940-944), e nemmeno loro sono divinità. La confusione dei manoscritti sulla collocazione dell'atetesi e dello scolio, comunque, potrebbe riflettere proprio questo, e cioè un imbarazzo diffuso e oscillante a proposito delle unioni di divinità con donne o uomini mortali e divinizzati solo in un secondo momento. Nulla, insomma, autorizza a pensare che il vero motivo dell'atetesi fosse la consapevolezza della non-esiodicità della divinizzazione di Eracle: se lo scolio dà una motivazione diversa, è possibile che fosse quella originaria, anche se per noi è difficile comprenderla con esattezza[816]. Un altro motivo che potrebbe aver convalidato il sospetto è poi la ripetuta presenza del verso relativo ad Ebe, sia qui che in Omero che nel *Catalogo*; tale atetesi, ad ogni modo, non fu sentita come decisiva, dal momento che la tradizione manoscritta della *Teogonia* presenta i versi incriminati in modo concorde. Anche la tradizione del fr. 25 M.-W. denuncia dei sospetti in merito alla parte relativa alla divinizzazione: in *P. Oxy.* 2075, che è anche l'unico testimone dei vv. 26-33, questi ultimi appaiono marcati da un *obelos*: anche in questo caso, però, è possibile che alla base dell'atetesi ci fosse la presenza del verso ripetuto,

[815] Se i nove versi andassero calcolati a partire dal v. 943, essi terminerebbero con 951, lasciando il discorso su Ebe ed Eracle a metà. Gerhard, citato in Rzach 1902, 116, aveva già avanzato questa possibilità prima che venisse scoperto il manoscritto Mutinensis; cf. anche West 1966, 416.
[816] Cf. Debiasi 2008, 42.

quello sui genitori di Ebe[817]. Il fr. 229 M.-W., infine, restituito da *P. Oxy.* 2493, non presenta nessun segno di atetesi.

Ora, è vero che la tradizione antica sembra essere piuttosto sospetta in merito ai luoghi arcaici che parlano della divinizzazione di Eracle[818], ma, d'altro canto, è anche evidente che dietro a questi passi, così affini per formularità, lessico e contenuto mitico, doveva necessariamente esserci una viva tradizione comune[819], la stessa, probabilmente, che ha ispirato anche l'inno omerico a Eracle λεοντόθυμος (15) che, ancora una volta, narra, dopo le imprese incredibili compiute in vita, la beatitudine dell'eroe sull'Olimpo e il matrimonio con Ebe (vv. 7s.: Ebe è di nuovo detta καλλίσφυρος)[820].

Quanto poi ai versi iliadici già citati – punto di forza principale dei fautori della non-omericità dell'apoteosi di Eracle – in essi, è vero, si parla della morte dell'eroe, ma, da un punto di vista logico, quest'ultima non preclude la sua assunzione in cielo, anzi, ne rappresenta il diretto antecedente. L'espressione οὐδὲ γὰρ οὐδὲ βίη Ἡρακλῆος φύγε κῆρα di *Il.* XVIII 117, tra l'altro, con la doppia negazione a ribadire che *nemmeno* Eracle sfuggì alla Chera, si lascerebbe interpretare proprio in questo senso: addirittura Eracle, eroe che con la morte intrattiene un rapporto tutto peculiare[821], addirittura lui non poté evitare il destino. Prima morì, infatti – come testimonia il fr. 25 M.-W. – e solo successivamente godette del privilegio olimpio. Del resto, una simile affermazione si ritrova già negli scoli a questo passo, a dimostrazione di come gli eruditi alessandrini fossero in grado non solo di sollevare dubbi, ma anche di trovare λύσεις a tali *impasses*: τινές φασιν ὅτι Ὅμηρος οὐκ οἶδεν Ἡρακλέα ἀποθεωθέντα διὰ τὸ λέγειν ὅτι τέθνηκεν. ἢ οὐδὲν κωλύει γινώσκοντα ὅτι ἀπεθεώθη λέγειν ὡς οὐκ ἔφυγε τὴν κῆρα· καὶ γὰρ οἱ ἀποθεοῦντες αὐτὸν ὁμολογοῦσι τεθνάναι καὶ καῆναι ἐν τῇ Οἴτῃ καὶ μανῆναι καὶ τοὺς υἱεῖς ἀνελεῖν καὶ οὕτως ἀποθανατισθῆναι (*schol.* **A** *Il.* XVIII 117). È sempre l'*Iliade*, del resto, che menziona un ferimento di Eracle ai danni del dio Ade (*Il.* V 395-397)[822]; ferimento che, oltre che in chiave puramente

[817] Cf. Hirschberger 2004, 222.
[818] Cf. Arrighetti 1998, 469.
[819] Cf. Pastore 2002, 50s.
[820] Questo inno non mostra dati evidenti che permettano di datarlo con certezza al VI secolo a.C. e potrebbe risalire anche ad un'epoca precedente: cf. Càssola 1975, 336s., accolto da Debiasi 2008, 43.
[821] Sull'immortalità di Eracle come elemento fondativo della sua storia e sul rapporto anomalo che egli intrattiene con la morte cf. anche Crane 1988, 89s.
[822] Su questo passo e sulla collocazione mitologica e geografica dell'episodio, si veda meglio *infra* pp. 316s.

mitica e narrativa, si può presumibilmente leggere anche in quanto episodio simbolico di una relazione 'speciale' tra la morte e il figlio di Alcmena.

Anche la *Titanomachia*, tra l'altro, se si accetta l'ipotesi ricostruttiva di Severyns (1928, 166s.), poteva aver fatto menzione dell'apoteosi di Eracle: in essa, infatti, è presente certamente l'eroe, ritratto alle prese con l'avventura delle Esperidi nel fr. 9 B. e, forse, anche in 7 e 8 B.[823]; sulla base della notizia in merito all'aiuto fornito dal figlio di Alcmena agli Olimpi nel corso della battaglia contro i Giganti (Apollod. I 6, 1-2[824]) ed al fatto che proprio questo prezioso aiuto potrebbe essere stato all'origine dell'apoteosi (così ad es. in Pi. *N.* 1, 67-72), non risulta poi così improbabile che anche queste vicende fossero oggetto del poema, immaginando in esso un'«osmosi Titani-Giganti»[825]. Di fronte a questo quadro, nuovo senso acquista anche l'espressione che Esiodo, al v. 954 della *Teogonia*, impiegava per chiosare l'apoteosi dell'eroe, ovvero ὃς μέγα ἔργον ἐν ἀθανάτοισιν ἀνύσσας: trattandosi di un'impresa singola (alle cosiddette fatiche il poeta ha appena fatto riferimento poco sopra, al v. 951), identificarla con la Gigantomachia sembra la soluzione più ovvia[826]. Severyns, tra l'altro, spiegava l'atetesi dei versi 602-604 della *Nekyia* proprio con la presenza, già all'interno della *Titanomachia*, di tale nucleo mitico: più che con ragioni di 'seriorità', dunque, lo studioso motivava il sospetto alessandrino, come in molti altri casi elencati nel corso della sua opera, proprio con il desiderio aristarcheo di tenere distinti, contenutisticamente, *Ciclo* (considerato deteriore) ed Omero.

Va infine menzionata la riflessione che Càssola (1975, 335-337) propone, nel commentare la testimonianza di Pausania (I 15, 3 e 32, 4) a proposito del primato dei Maratonii nell'introduzione del culto divino di Eracle[827]: lo studioso fa infatti notare come, visto che in questa affermazione si presuppone ancora una certa autonomia dei demi attici, l'epoca a cui essa si riferisce deve essere necessariamente anteriore al VI sec. a.C.

Concludendo questo segmento, risulta quindi lecito affermare che, alla luce delle numerose testimonianze letterarie elencate, collocare nettamente l'introduzione del culto divino di Eracle al VI secolo a.C. appare un poco rischioso; impiegare tale presunta datazione come punto di riferimento primario su cui

---

[823] Cf. West 1994, 146s. e Debiasi 2004, 89.

[824] Una menzione della lotta di Eracle contro i Giganti, seppur da solo, è anche in Hes. fr. 43a, 65 M.-W.

[825] Debiasi 2004, 89.

[826] Cf. West 1966, 419.

[827] Cf. anche Diod.Sic. IV 39, il quale però parla genericamente solo di Ateniesi.

basare l'atetesi o il sospetto di interpolazione dei vv. 602-604 lo è dunque ancora di più[828].

Critica alla teoria di Boardman

Il paragrafo che segue verrà dedicato alla disamina della teoria di Boardman a proposito della produzione vascolare ateniese avente come soggetto Eracle e, soprattutto, Eracle divinizzato[829]; a ben vedere, infatti, anche quest'ultima non apporta al quadro ipotizzato una testimonianza inequivocabile. La massiccia presenza di Eracle nei vasi attici a figure nere e rosse a metà del sesto secolo a.C. è in effetti un dato incontestabile, «comprovato anche dall'elaborazione elettronica»[830], ma tutt'altro che incontestabile appare invece la teoria interpretativa che ha fatto di questa massiccia presenza il risultato di un 'incoraggiamento' proveniente direttamente dall'*entourage* pisistratide, desideroso di instaurare un diretto parallelo tra la figura di Pisistrato e quella di Eracle, teoria che è stata avanzata in più occasioni appunto da Boardman ma che è lungi dall'essere univocamente accettata dagli altri addetti ai lavori.

> Uno dei punti cardinali di tale teoria è rappresentato proprio dalle scene di apoteosi di Eracle sul carro, tematica, secondo lo studioso, introdotta di proposito in quel periodo all'interno del ciclo mitico e che rappresenterebbe nient'altro che il contraltare mitico-artistico del celebre aneddoto erodoteo a proposito dell'ingresso di Pisistrato sull'Acropoli accompagnato da una donna in veste di Atena. Nell'ambito di una sistematica assimilazione celebrativa tra Eracle e Pisistrato, la scelta di raffigurare sui vasi l'apoteosi dell'eroe e quella di far entrare in città il tiranno accompagnato dalla dèa Atena, insomma, rappresenterebbero due aspetti della stessa medaglia. Ebbene, le obiezioni a tale interpretazione, sia su larga scala che in merito allo specifico dell'apoteosi di Eracle, non sono mancate, dal momento che, a ben vedere, tutte le affermazioni di Boardman poggiano su basi molto fragili. Innanzitutto, è stato fatto notare come nessuna fonte ci abbia mai consegnato testimonianza alcuna dell'identificazione Pisistrato-Eracle: nessuna, e nemmeno la tradizione ostile ai tiranni, che da tale – certo pretenziosa – assimilazione avrebbe tratto fertile terreno di polemica; inoltre, sono stati avanzati dubbi in merito alle dinamiche

[828] Cf. anche Marcotte 1988, 253.
[829] La bibliografia completa delle monografie consacrate da Boardman al soggetto è in D'Agostino 2007, XXX n. 106.
[830] D'Agostino 2007, XXX.

e ai concreti realizzatori di una simile propaganda[831]; la scelta stessa di Eracle è stata messa in discussione: come mai Pisistrato, «sedulously mild, preferring peace and prosperity» avrebbe dovuto optare per un eroe «notoriously violent and aggressive»[832], anche se protetto della dèa Atena? Quanto poi allo specifico dell'apoteosi e dell'ingresso trionfale di Pisistrato sull'Acropoli, una buona trattazione del problema si trova in Connor (1987, 40-50): lo studioso si mostra, prudentemente, molto sospettoso in materia di manipolazione dei miti da parte di autorità politiche[833] e, come esempio a dimostrazione delle sue cautele, prende in analisi proprio il ritorno di Pisistrato dal primo esilio e le varie interpretazioni che la critica ha ad esso attribuito. A proposito della presunta assimilazione del tiranno con Eracle, innanzitutto, egli rimarca l'assenza, in una descrizione come quella dettagliata di Erodoto, di un qualsiasi elemento 'scenico' che potesse condurre all'immedesimazione di Pisistrato nel ruolo del figlio di Alcmena: nessuna pelle di leone[834], nessuna clava, e, quando gli araldi sono mandati a precedere il carro ed a spiegare chi sta arrivando, non annunciano al popolo «Atena ed Eracle», ma soltanto «Atena e Pisistrato». Non è chiaro, inoltre, perché, tra i tanti eroi cari alla dèa poliade, Pisistrato dovesse incarnare precisamente Eracle: appare più probabile, invece, che egli volesse semplicemente mostrarsi come uno dei tanti a cui andavano le predilezioni di Atena, oltre ad altre celebri figure quali Eracle, Odisseo, Diomede. E, inoltre, anche se nelle vesti di *protegé*, il tiranno non sembra voler assurgere, in questa rappresentazione ad uso e diletto della popolazione ateniese, ad un ruolo di aspirante dio o di figura quasi paritaria ad Atena: pare, invece, che si mostri piuttosto come un suo assistente, come un suo sottoposto, come a dire «non sono un leader, sono un servitore sia della città, sia della sua divinità protettrice». Moon (1983, 98), dal canto suo, trattando dei vasi ad opera del Pittore di Priamo, avanza l'ipotesi che le tematiche iconografiche legate alle apoteosi su carro e agli eroi o dèi condotti su di esso, così diffuse in quel periodo, potessero esser state stimolate dal «widespread love of horses and chariot for aristocratic customers and artist alike» piuttosto che dalla volontà pisistratide di imporre un episodio mitico nuovo; al termine del suo saggio,

---

[831] Questa e la precedente obiezione sono in Cook 1987, 167.

[832] *Ibidem*.

[833] Calzanti appaiono le parole di N. Loraux che Connor cita alla nota 40 del suo articolo: «soucieux de décrire les multiples manipulations dont le mythe est l'objet dans le monde des cités, les historiens de la Grèce ont trop souvent réduit ce qu'ils appellent sa 'fonction politique' à celle, purement instrumentale, de support inerte et malléable au service de toutes les propagandes».

[834] Boardman rispose a questa obiezione ribattendo che «Herodotus' failure to mention one (*i.e.* a lionskin) does not mean that he did not wore it, unless we believe only what survives in written sources, and hold that what was not written never happened». Inutile precisare quanto poco sia attendibile un simile ragionamento.

> inoltre, avanza anche il sospetto, sulla base di alcune statistiche ed analisi puntuali, che il tema dell'apoteosi di Eracle potesse essere arrivato all'arte addirittura prima del secondo e trionfale ritorno in Atene di Pisistrato. La popolarità del soggetto Eracle, inoltre, continuò in Attica anche dopo l'allontanamento del tiranno[835].

La produzione vascolare con soggetto Eracle, insomma, rappresenta un terreno troppo fragile su cui fondare qualunque tipo di ipotesi solida: non può pertanto essere citata come prova né dell'interesse pisistratide nei confronti della figura di Eracle – interesse che resta pertanto, allo stato attuale delle cose, indimostrato – né della datazione dell'apoteosi del figlio di Alcmena al VI secolo, visto che l'unica cosa certa è che tale tematica fu molto sfruttata nell'iconografia di quel periodo, e non per forza che essa nacque, contestualmente, nel corso di esso.

Poche certezze

Alcuni dati restano, però, indiscutibili e saldi. Il ruolo di Atene nella diffusione del trattamento divino di Eracle, per esempio, deve essere stato a tutti gli effetti piuttosto importante, come mostrano sia le affermazioni di Pausania in merito, sia quelle di Diodoro Siculo[836]; non va dimenticato, però, che altre testimonianze provano la presenza, già in epoca antica, di un doppio culto, parallelo e compresente, di Eracle-dio da una parte, e di Eracle-eroe dall'altra. Erodoto (II 43-44) parla addirittura di due Eracli, l'uno figlio di Alcmena, e l'altro, di origine orientale, più antico, venerato dai Tiri e presente nelle terre che avevano conosciuto la colonizzazione fenicia, come a Taso; mentre Pausania (II 10, 1) testimonia che anche a Sicione era tradizione sacrificare sia ad Eracle dio che ad Eracle eroe. Atene, però, come si è detto poc'anzi, all'interno di questo panorama avrà giocato una parte fondamentale, ed è quindi l'unico dato della ricostruzione fin qui presa in esame a dover essere mantenuto saldo.

Se, quindi, l'*epos* omerico in generale e il canto XI dell'*Odissea* avevano un significato identitario forte al momento della composizione, della fruizione e della circolazione, ed ogni *performance* risultava profondamente legata al contesto di esecuzione ed al pubblico che vi assisteva, appare piuttosto probabile che, quando la *Nekyia* prese la forma che abbiano oggi sotto gli occhi, con i versi sull'apoteosi dell'Eacide, l'uditorio e la circostanza della sua recitazione potessero essere di impronta ateniese. Alla luce dei dati evidenziati nei precedenti paragrafi, inoltre,

[835] Cf. Cook 1987, 167.
[836] Cf. *supra* p. 254.

possiamo avanzare l'ipotesi che tutto ciò sia avvenuto prima – anche se non molto – del VI secolo a.C.

Del resto, però, è altrettanto vero che, poiché l'*epos* non è poesia melica e i destinatari sono sempre ben più allargati e decisamente meno legati ad interessi di 'gruppo', la presenza di un dato mitico come la divinizzazione di Eracle non può e non deve essere semplicisticamente ridotta ad un meccanismo di committenza-esecuzione. Eracle è sì un eroe che ad Atene ricevette, prima che altrove, un trattamento privilegiato, ma non dimentichiamo che l'Eacide è anche l'eroe panellenico per eccellenza, il campione che ha operato in tante e disparate zone della Grecia, conteso come 'patrono' locale da più parti. Se anche possiamo ammettere un ruolo di punta giocato dalla città di Atene nell'elaborazione della stesura finale dei versi 600ss. della *Nekyia*, dobbiamo però anche aggiungere che la grecità tutta contribuì, indirettamente, al mantenimento di tale 'innovazione', di tale costruzione mitica, perché Eracle era in fondo anche l'eroe-dio ellenico per eccellenza. In un ipotizzabile processo di progressiva panellenizzazione del contenuto dell'*epos* omerico come quello sostenuto da Nagy[837], i versi contenenti una simile apoteosi saranno stati, a maggior ragione, conservati, poiché proclamavano il 'lieto fine' delle vicende di un personaggio a cui andava la venerazione di tutta la Grecia. Si è già avuto occasione di notare in più punti, inoltre, come la *Nekyia* stessa presenti un trattamento piuttosto elogiativo e celebrativo delle vicende mitiche concernenti i personaggi incontrati nell'Ade[838]; l'espediente dell'εἴδωλον, in effetti, risponde alla medesima esigenza encomiastica e, tra l'altro, si riallaccia, per affinità tematica, alla presenza di Alcmena nel catalogo delle eroine defunte (cf. i vv. 266-268): presenza che, si noti, tendeva a porre in risalto il *background* tebano delle vicende legate all'eroe. Attica e Beozia, del resto, dovevano essere legate, nella percezione comune, da una serie di «cultural links» che emergono sia sul piano mitico e tradizionale, sia su quello della storia materiale, come si ha già avuto modo di notare in precedenza[839].

Il nome di Onomacrito, inoltre, è inequivocabilmente menzionato dagli scoli e risulta difficile immaginare che i dotti alessandrini o post-alessandrini possano averlo inserito senza una ragione o esserselo addirittura inventato[840]. D'Agostino, a

---

[837] Cf., *e.g.*, Nagy 1990b, 52-81.

[838] Cf. *supra* pp. 88s. e 191.

[839] Cf. *supra* p. 129.

[840] Sarebbe, comunque, preferibile tenere distinte una serie di notazioni scoliastiche che, invece, D'Agostino (104) ha unificato giungendo alla conclusione che «la soluzione più economica al rompicapo dei versi 602-604 è che siano tutti e tre un'aggiunta (…) operata da Onomacrito». Gli scoli, infatti, attribuiscono al celebre μάντις soltanto l'ultimo dei tre versi incriminati, ovvero il 604

tal proposito, ha pensato, come si è già detto, ad una sistematica operazione di redazione editoriale avvenuta in epoca pisistratide, all'interno della quale sarebbe stato deciso di inserire un accenno all'immortalità di Eracle, allo scopo di diffondere questa nuova idea in chiave filo-tirannica: l'affinità tematica Pisistratidi-Eracle, però, è tutt'altro che dimostrata, come si è visto, dunque cadono le premesse per una lettura dei versi in ottica meramente propagandistica. Se si riflette sulle modalità di composizione, creazione e recitazione epica, in effetti, almeno fino alla fase di 'congelamento' attribuibile al VI secolo circa, si dovrà pensare, più che ad adattamenti ed aggiornamenti per iniziativa personale e scelta 'stilistica' del cantore, ad inserimenti ed aggiustamenti che si fondavano su materiale già divenuto tradizionale, già sedimentato nella cultura. Non era tanto il giudizio dell'aedo a condurre all'inserimento di versi o di svolte narrative, quanto piuttosto la realtà in cui l'aedo viveva: mi sembra improbabile, dunque, che l'idea dell'immortalità di Eracle sia stata aggiunta, come è stato ipotizzato, per «propagandare» una nuova idea, che era ancora *in fieri* o addirittura che era stata creata, a scopo politico, dall'*entourage* filo-pisistratide. L'*epos* non era un 'trampolino di lancio' per innovazioni mitiche, ma piuttosto un contenitore enciclopedico di saperi che erano già sedimentati nell'immaginario collettivo e che si sentiva quindi il bisogno di saldare insieme in un racconto tradizionale[841]. Questo per mostrare che, se – come è lecito ipotizzare – la storia compiuta delle nozze celesti con Ebe fu elaborata in un secondo momento rispetto al primo nucleo di imprese di Eracle, essa doveva comunque già essere ben presente e salda nella coscienza del pubblico a cui i primi cantori del versi 602-604 si rivolgevano, altrimenti il racconto non avrebbe svolto le sue consuete finalità di punto di riferimento culturale e collettivo. Giustamente Graziosi (2004, 15-17) a questo proposito menziona sia la già commentata notizia erodotea a proposito di Clistene di Sicione[842], sia il confronto tra il divieto imposto da Telemaco a Penelope di indirizzare la materia di canto di Femio (*Od.* I 337-359) e l'atteggiamento di

---

(cf. il già citato *schol.* **H²** *Od.* XI 604). A ben vedere, dunque, è il v. 604 che è stato più degli altri sospettato, eliminato ed attribuito ad Onomacrito, e, come conseguenza dell'attività critica degli eruditi alessandrini su di esso, è proprio il 604 che vediamo mancare in un discreto numero di testimonianze del passo, ovvero in *P. Fayûm Towns* 310, nei codici Palatinus 45, Laurentianus 91 sup. 2 e nella famiglia chiamata **c** da Allen, derivata appunto dall'Harleianus dello scolio; è poi assente in Diod.Sic. IV 39 e, probabilmente, in un frammento degli Ζητήματα di Porfirio conservato nei già menzionati *schol.* **TM** *Od.* XI 385.

[841] Cf. Graziosi 2004, 9s., che cita a sua volta il lavoro consacrato alla poetica della 'tradizionalità' da Scodel (2002).

[842] Cf. *supra* p. 90.

Alcinoo nei confronti di Demodoco (*Od.* VIII 536-545): il tiranno sicionio è costretto a bandire i rapsodi per evitare che vengano cantate le gesta di Argo, dunque evidentemente questi ultimi non erano tanto disposti a manipolare i loro testi e a piegarli alle esigenze immediate e strettamente contingenti del *leader* politico, mentre dalle due scene odissiache sembra emergere la possibilità, da parte dell'uditorio, di fermare, questo sì, una *performance*, ma non di mutarne il contenuto a piacere.

La natura dei versi 602-604, insomma, più che ad un'operazione editoriale 'a tavolino', lascia pensare verosimilmente ad un'inserzione rapsodica[843], ad una svolta curiosamente impressa alla tradizione da parte di un cantore, ad un atto avvenuto estemporaneamente ed oralmente, in una sorta di correzione in *performance*. La produzione orale permette di più, rispetto ad un atto di risistemazione complessivo, di inserire versi di quel tipo, è più elastica, si presta alle improvvise svolte narrative[844]. Magari la prima *performance* modificata avvenne proprio in Atene, di fronte ad un pubblico più avvezzo alla percezione di Eracle come dio – un uditorio magari particolarmente legato alla dèa Atena, patrona di Eracle e della sua immortalizzazione, nonché celebrata come sua guida nell'oltretomba dai versi che seguono (625s.) – e, forse, ad opera di un rapsodo identificabile con Onomacrito, ma, in seguito, fu probabilmente trovata adeguata, adottata da altri cantori in altri contesti, sempre più recitata al posto della versione precedente e, imponendosi in maniera progressiva anche per via del ruolo di guida culturale che Atene svolgeva nei confronti del resto dell'Ellade, sarà poi stata anche fissata per iscritto.

Pensare ai versi 602-604 come ad un'inserzione rapsodica, però, non significa, si noti, dare ragione a chi, come per esempio Aloni (2006, 20-22), inquadra una simile 'correzione' all'interno di un processo di dettatura complessiva dei poemi, «chiaramente databile e localizzabile»[845]: lo studioso conclude infatti la sua trattazione su *Od.* XI 602-604 affermando che «la conservazione dei vv. in questione sembra un indizio del fatto che il cantore che corresse il racconto tradizionale (..) e colui che dettò erano la stessa persona». Questo, al contrario, non è affatto necessario, se si pensa ad un panorama in cui scritto ed orale procedevano su linee che ogni tanto si intersecavano, si

[843] Cf. Pastore 2002, 52s.

[844] Su alcuni esempi di 'sviste' da *performance* cf. Janko 1998, 31s., anche se all'interno di una teoria fondata sull'idea dell'*oral dictated text*.

[845] Anche la teoria dell'*o.d.t.*, come quella della «redazione pisistratea», presenta diverse 'controindicazioni', cf., *e.g.*, Cassio 2002, 113s., Cerri 2002b, 12s. e 33s., Ercolani 2006, 90s.

incontravano, e potevano influenzarsi a vicenda[846]: ad un certo punto, la creazione di un cantore che aveva pensato di inserire la precisazione sull'εἴδωλον di Eracle si sarà cominciata ad affermare, fino ad essere fissata, o per iscritto, oppure anche per via orale, tramite memorizzazione precisa[847]. Il ruolo di Pisistrato, se ne ebbe davvero uno, potrebbe essere stato appunto quello, come già notato a proposito del catalogo delle eroine, di mantenere un dato particolare all'interno del testo da lui o dal suo *entourage* patrocinato, che fu probabilmente uno dei tanti testi che circolò e che, forse, rappresentò «uno degli anelli finali della catena»[848] di fissazione progressiva.

Anche Sbardella, nel suo studio consacrato alla ricostruzione dell'*epos* di Eracle che doveva circolare in forma poetica anche prima della fissazione dei poemi omerici (1994, 146-160), grazie ad un raffronto tra le prime raffigurazioni della vita di Eracle e le testimonianze omeriche dello stesso personaggio, era arrivato, per vie diverse, ad una conclusione secondo la quale l'episodio relativo alla morte e alla divinizzazione dell'eroe, come quello della sua discesa all'Ade e molti altri narrati in Omero, appartenevano, fino al VII secolo a.C., ad una tradizione ancora fluida, non canonizzata in un racconto epico preciso, e quindi più passibile di oscillazioni. Il fatto, dunque, che un cantore avesse potuto inserire, all'interno della descrizione di Eracle nell'Ade, la precisazione e la 'svolta' relative all'εἴδωλον, non deve per forza essere ascritto al VI secolo e ben si spiega nel quadro della fluidità arcaica descritta dallo studioso.

Eracle 'in azione'

Od. XI 605-608

605 ἀμφὶ δέ μιν κλαγγὴ νεκύων ἦν οἰωνῶν ὥς,
πάντοσ᾽ ἀτυζομένων· ὁ δ᾽ ἐρεμνῇ νυκτὶ ἐοικώς,
γυμνὸν τόξον ἔχων καὶ ἐπὶ νευρῇφιν ὀϊστόν,
δεινὸν παπταίνων, αἰεὶ βαλέοντι ἐοικώς.

Subito dopo la precisazione dell'εἴδωλον e subito prima dell'elaborata descrizione del balteo indossato da Eracle vengono quattro versi in cui si descrive

[846] Cf. Cerri 1990, 27 e 2002b, 30-34.
[847] Cf. Cerri 2002a, 179: «i poemi monumentali arcaici, per loro natura, tendono ad integrare nella narrazione tutti i mitemi noti con le loro varianti».
[848] Cerri 1986, 41.

l'eroe, con arco e frecce, nell'atto di mettere in fuga un gruppo di anime circostanti, che si allontanano, atterrite dall'atteggiamento minaccioso.

I versi abbondano in costruzioni participiali: la seconda delle due frasi, addirittura, manca di un vero e proprio verbo reggente ed è composta unicamente di participi: l'effetto è molto probabilmente quello dell'accumulazione descrittiva (ogni participio specifica meglio la scena, l'equipaggiamento e l'atteggiamento di Eracle), in preparazione della descrizione del balteo, che, come tutte le *ekphraseis*, costituisce un po' il momento 'di punta', il pezzo di bravura, e, come tale, ha bisogno di una certa anticipazione. Ma i versi 605-608 non possono essere classificati solo come versi di passaggio: contengono infatti una preziosa descrizione dell'eroe, con attributi non casuali e un lessico che si può forse definire 'evocativo'. Eracle si erge, in mezzo alla folla di anime in fuga, simile a notte cupa, con il mano l'arco, una freccia pronta per essere scoccata e lo sguardo torvo; la similitudine con la notte si ritrova, benché priva dell'aggettivo ἠερμνός, anche in *Il.* I 47, dove è riferita ad Apollo nell'atto della diffusione, per mezzo del suo arco, della pestilenza in campo acheo. L'accostamento tra il buio della notte e l'azione dell'arciere è perfetta per mettere in evidenza l'imprevedibile velocità e l'agire nascosto di questa modalità bellica, cosa che l'*epos* non manca mai di fare: spesso, infatti, l'arciere è descritto nell'atto di agire in maniera occulta[849], e, per questo, alcune figure – l'arco è spesso messo in mano a personaggi già 'ai margini' rispetto al codice di guerra omerico e nello specifico iliadico, come Paride, Pandaro, o Eleno (che è in realtà un μάντις[850]) – non mancano di essere criticate[851]. L'arco sembra insomma la caratteristica essenziale di questa descrizione, quella che focalizza e condiziona il resto: oltre ad occupare, tra la menzione dell'arma e quella della freccia incoccata, un intero verso, anche l'espressione del v. 608, δεινὸν παπταίνων, è impiegata altrove solo in *Od.* XXIV 179 (medesima posizione metrica), dove il soggetto è proprio Odisseo che scaglia, dal suo arco, frecce contro i pretendenti.

Eracle è descritto, come era stato per Minosse e per Orione, secondo lo schema che Eustazio definiva βιωτικός, ovvero ricalcando ciò che era solito fare in vita. L'arco e le frecce – come del resto il fare bellicoso – sono infatti il tratto tipico di tutte le più antiche descrizioni dell'eroe, sia letterarie che figurative: egli è

[849] In *Il.* IV 113s., per esempio, al momento di scagliare la freccia fatidica contro Menelao rompendo i patti congiunti, due compagni alzano gli scudi a coprire Pandaro, in modo che non sia visto dai nemici.

[850] Cf. *Il.* XIII 583-587, in cui è alle prese con l'arco, e VI 76, in cui è qualificato come indovino.

[851] Cf. le parole che Diomede rivolge a Paride in *Il.* XI 385-395.

arciere, per esempio, in *Il.* V 392s., *Od.* VIII 223-225, in Hes. fr. 33a, 29-36 M.-W. (dove si dice che ebbe l'arco addirittura da Apollo) e in Alcm. *PMG* 87[852], mentre la pelle di leone e soprattutto la clava sembrano intervenire in un secondo momento, come conseguenza della sistemazione e della canonizzazione delle fatiche[853]. L'arco, tra l'altro, è spesso una prerogativa che, nell'*epos*, oltre ad essere associata ad eroi non propriamente esemplari, è altresì tipica, senza però sfumature di biasimo, di guerrieri che appartengono ad un'epoca più ancestrale[854]: comparando un simile dato con le evidenze fornite dall'analisi archeologica non sembra che la percezione omerica fosse lontana dalla realtà delle cose[855]; in epoca micenea, infatti, l'arco doveva essere un'arma usatissima anche in guerra, a giudicare dai ritrovamenti di frecce in tombe e arsenali, mentre slittò ad un ruolo secondario, necessariamente, con la comparsa della falange oplitica e l'adozione, a scopo complementare, di gruppi di mercenari armati alla leggera[856].

Ebbene, esaminando più da vicino le tre ψυχαί che, all'interno dell'ultima sezione della *Nekyia*, non costituiscono figure di puniti, ovvero le anime di Minosse, Orione ed Eracle, si può in effetti notare come, anche se l'ultima è separata da un buon numero di versi dalle precedenti, le tre presentazioni appaiano decisamente similari. Prendendo in esame, in modo comparativo, i quattro versi dedicati a Minosse (568-571), i quattro dedicati a Orione (572-575) e, infine i quattro versi che seguono la precisazione sull'εἴδωλον di Eracle (605-608), è vero che, in tutti i casi, vi sono rappresentate le anime con in mano un oggetto simbolico della loro attività (lo scettro per l'amministrazione della giustizia, la clava per la caccia, l'arco per la battaglia: tutti e tre questi oggetti sono contenuti nel primo emistichio di un verso, prima della cesura, con una costruzione sintattica molto affine, quella del participio di ἔχω con l'oggetto in accusativo), e in tutti e tre

---

[852] Per le testimonianze iconografiche, cf. Boardman-Palagia-Woodford 1988.

[853] Cf. la testimonianza di Ateneo (XII 512e-513a), che cita Megacleide nell'attribuire a Stesicoro la prima rappresentazione di Eracle con mazza e pelle di leone, diversamente dalla maniera omerica (= Stesich. *PMGF* 229); *contra*, Suid. π 1465, che assegna invece a Pisandro di Rodi tale primato. Sulla questione, cf. Huxley 1969, 101s.: a prescindere dalla correttezza di una o dell'altra affermazione, ad ogni modo, è evidente che l'arco era percepito come l'armamento originario e più antico, e la clava come quello associatogli secondariamente.

[854] Arcieri delle generazioni anteriori a quella della guerra di Troia sono, oltre a Eracle, Eurito ed Ifito (cf. *Od.* XXI 31-33). Si veda anche l'espressione ἀνδράσι δὲ προτέροισιν impiegata in *Od.* VIII 223 a proposito dei grandi arcieri del tempo antico. Anche sotto le mura stesse di Troia, inoltre, guerrieri che adottano un metodo di combattimento sicuramente sentito come molto arcaico, come Aiace e Teucro, impiegano, a fianco dello scudo a torre, anche, appunto, l'arco (cf. *Il.* VIII 266-272).

[855] Cf. Stubbings 1963, 520.

[856] Cf. Snodgrass 1967, 17-23 e 81s. e, di recente, Brillante 2010, 45-60.

i casi le anime sono circondate da persone o animali che interagiscono direttamente con la loro attività (Minosse è circondato da persone che richiedono giustizia, Orione da bestie e fiere, Eracle da ψυχαί che fuggono atterrite): con ciò, non si vuole certo dimostrare per la *Nekyia* l'esistenza di un'unica, sapiente, mano compositiva, ma, piuttosto, mostrare come, a fianco delle tre, celebri, immagini di puniti, se ne fossero accostate, tradizionalmente, altre tre, altrettanto paradigmatiche, rappresentative di attività tipiche fondamentali per la società umana. La narrazione epica, del resto, che funziona spesso per composizioni modulari, aggiunte l'una all'altra, dà vita, nella sua redazione definitiva, ad un'unità che non manca, proprio in virtù della sua formazione stratigrafica e progressiva, di lasciar intravedere strategie e fini architetture: certo, spesso il lavoro di riconoscimento di tali richiami si dimostra più che mai soggettivo, ma non per questo risulta scorretto evidenziare dati in proposito. La composizione catalogica, inoltre, è, come si è già detto più volte, particolarmente sottoposta al lavorio rapsodico, perché maggiormente aggiornata e dunque anche più massicciamente 'levigata': in quest'ottica, dunque, più che in quella autoriale, si possono ben spiegare le affinità sintattiche nelle tre presentazioni degli eroi; un elenco in forma di catalogo, inoltre, è per natura predisposto ad accogliere al suo interno una trama strutturale, fonetica, sintattica o morfologica che sia, anche al fine di far ricordare più agevolmente al cantore ed al suo pubblico gli *items*: ritrovare una simile trama nel succedersi, seppur a distanza, di Minosse, Orione ed Eracle implica dunque riconoscere ancora una volta, nella *Nekyia* intera e non solo nel segmento dedicato alle eroine, una ben precisa struttura catalogica tradizionale.

Tre figure, dunque, di personaggi 'ancestrali' sì, ma non noti per i loro crimini, bensì per le loro attività paradigmatiche, si succedevano l'un l'altra nella descrizione odissiaca: all'interno, poi, dello spazio dedicato alla figura di Eracle, si saranno progressivamente inseriti, in ampliamento rapsodico, sia i versi relativi all'εἴδωλον, prima, sia quelli sull'*ekphrasis* del balteo (che analizzeremo a breve), dopo, mentre per le altre due figure ci si sarà accontentati della semplice descrizione βιωτική. Dell'affiancamento, poi, a questa triade esemplare, della triade di puniti Tizio-Tantalo-Sisifo si può dire la stessa cosa: che, ad un certo punto, forse proprio sulla base della comune ascendenza euboico-beotica, al personaggio di Orione si sia cominciato ad accostare quello di Tizio, e che quest'ultimo, celebre per il suo affronto alla divinità – solo in questo caso, si noti,

esplicitamente narrato[857] – abbia di conseguenza ispirato la menzione di altri due grandi peccatori, per poi tornare, chiusa la parentesi hybristica, al ricordo di Eracle.

Il balteo di Eracle

Od. XI 609-614

σμερδαλέος δέ οἱ ἀμφὶ περὶ στήθεσσιν ἀορτὴρ
χρύσεος ἦν τελαμών, ἵνα θέσκελα ἔργα τέτυκτο,
ἄρκτοι τ᾽ ἀγρότεροί τε σύες χαροποί τε λέοντες,
ὑσμῖναί τε μάχαι τε φόνοι τ᾽ ἀνδροκτασίαι τε.
μὴ τεχνησάμενος μηδ᾽ ἄλλο τι τεχνήσαιτο,
ὃς κεῖνον τελαμῶνα ἑῇ ἐγκάτθετο τέχνῃ.

Dopo la descrizione fisica complessiva di Eracle, il narratore Odisseo si ferma a ricordare il balteo dell'eroe, dorato e finemente decorato con immagini che vengono elencate ai vv. 611s. Si tratta quindi di una breve ma completa *ekphrasis*, ovvero di una descrizione di un oggetto, e delle immagini che vi sono rappresentate, che, come tale, si inserisce in una cospicua lista di procedimenti retorici simili che costellano, con lunghezze diverse, l'intero *epos* omerico.

In molti casi, per rappresentare l'oggetto si racconta la sua storia: la storia del suo acquisto o dono[858], del suo viaggio[859], o anche della sua fattura[860]; in tal modo il manufatto «non è – secondo una caratteristica dello stile tradizionale – descritto nel suo essere, ma nel suo farsi»[861]. Ma, specialmente quando si tratta di oggetti che fanno parte della tenuta da guerra di un personaggio, non mancano descrizioni di ciò che su tali oggetti è raffigurato, come nel caso, più celebre e più esteso, dello scudo di Achille in *Il.* XVIII 478-608, dell'egida di Atena (*Il.* V 738-742), su cui sono Φόβος, Ἔρις, Ἀλκή, Ἰωκή e la Gorgone, dello scudo di Agamennone (*Il.* XI 32-37), sempre con la Gorgone, Δεῖμος e Φόβος, o, al di fuori dello stretto ambito

[857] Il fatto che solo Tizio sia accompagnato dalla descrizione del suo atto empio si può spiegare o con il fatto che il suo crimine era meno noto di quello di Tantalo o Sisifo (cosa però tutt'altro che provata), oppure, in modo più plausibile, proprio con il fatto che Tizio sia il primo della triade: il cantore, che aveva appena introdotto il tema della punizione esemplare, sentiva forse ancora il bisogno di specificare bene i termini del binomio colpa-pena.

[858] Cf. il cratere messo in palio per la gara di corsa in *Il.* XXIII 740-747 o il velo di Andromaca in *Il.* XXII 470-472.

[859] Cf. i pepli di Ecuba in *Il.* VI 288-295, o l'elmo di Merione (*Il.* X 261-271).

[860] Cf. l'arco di Pandaro di *Il.* IV 105-111 o il letto di Odisseo e Penelope in *Od.* XXIII 184-204.

[861] Di Donato 1999, 39 (a proposito dello scudo di Achille in *Il.* XVIII).

guerriero, della fibbia sul mantello di Odisseo (*Od.* XIX 226-231), dove sono incisi un cane che afferra un cerbiatto, e della coppa di Nestore (*Il.* XI 632-637), sulla quale si dice comparissero due colombe per ogni manico, intente a beccare. Un veloce confronto tra queste scene similari mostra una serie di costanti che si ritrovano anche nei versi in questione della *Nekyia*: laddove gli elementi raffigurati sull'oggetto siano più d'uno, lo stile con cui vengono enumerati ha un sapore decisamente catalogico[862], con la ripetizione spesso di una particella a fungere da richiamo contestuale, come nel caso dell'egida, per la quale il narratore impiega l'ἐν δέ a marcare ogni nuova immagine, o in quello macroscopico dello scudo di Achille, dove ugualmente compare numerose volte l'ἐν e i verbi contestuali ad esso associati sono spesso ripetuti (ἔτευξε, ποίησε, ἐτίθει, ποίκιλλε[863]). Allo stesso modo non dovrà stupire, per i versi della *Nekyia* dedicati al balteo, la ripetizione quasi ossessiva del τε a 211s., ben sette volte per due soli versi. Anche la scelta del lessico va nella medesima direzione: tra gli esempi di *ekphraseis* che abbiamo elencato, va segnalata infatti la presenza, sia nel passo della *Nekyia*, sia nell'egida di Atena, di un aggettivo derivato dal tema σμερδ- (σμερδαλέος in *Od.* XI 609, σμερδνός in *Il.* V 742[864]), ad indicare la comune sensazione di spavento e sgomento evocata dalle immagini bellicose; mentre il v. 612 è quasi identico, se non per il caso dei nomi, a Hes. *Th.* 228, in cui, sempre in un contesto catalogico e, in questo caso, genealogico, il poeta sta elencando gli esseri mostruosi partoriti da Ἔρις. Più che postulare, a partire da questa identità, indimostrabili relazioni di derivazione o dipendenza reciproca, bisognerà invece rimarcare, ancora una volta, l'alto tasso di convenzionalità del linguaggio catalogico.

> Di significato tuttora non chiarito resta l'aggettivo che viene affiancato ai leoni al v. 611, χαροπός: la problematicità nel definirne con esattezza il campo semantico sta innanzitutto nel doppio impiego che ne viene fatto, associato ad animali nelle occorrenze di età arcaica, ma usato come un colore o una caratteristica (la brillantezza) degli occhi nelle attestazioni successive, e, in secondo luogo, nel fatto che non chiara appare anche la sua etimologia. Se, infatti, il secondo membro fosse formato a partire dalla radice dell'«occhio», **okʷ*, ci si sarebbe aspettati piuttosto una finale in –ωπός, e, inoltre, rimane aperto il dibattito sul significato del primo membro del composto, che alcuni vorrebbero ricondurre a χαίρω o a χάρμη (ne risulterebbe quindi un «dallo sguardo che manifesta ardore combattivo», adatto ai leoni di *Od.* XI, ma meno

862 Cf. Edwards 1991, 200.

863 Cf., in proposito, Cerri 2010, 208s.

864 Sull'alternanza suffissale dei due aggettivi, cf. *DELG* 1026s.

al colore degli occhi) oppure alla radice **gher-(ə)-*, «brillare»[865]. Al fine dell'interpretazione del passo in questione, ad ogni modo, è sufficiente rimarcare l'impiego poetico arcaico dell'aggettivo sempre in relazione ad animali, e, generalmente, a leoni: in *h. Merc.* 194 esso è impiegato per descrivere dei cani che, concordi ed attenti, sorvegliano una mandria[866], mentre nel corso dello stesso inno, al v. 569, sempre – si noti – in una sorta di contesto catalogico (cf. il καί ripetuto quattro volte in due versi), al momento di enumerare le bestie che saranno sotto il dominio di Hermes, proprio ai leoni è affiancato l'aggettivo χαροπός; ai leoni è nuovamente accostato in *h. Ven.* 70, all'interno di un distico in cui, ancora una volta, si elencano animali, e in *h. hom.* 14, 4; in Hes. *Th.* 321 è sempre epiteto, al singolare, del leone che compone una delle tre teste di Chimera, mentre, da ultimo, in *Sc.* 177, compare, affiancato a λέοντες, proprio nell'ambito dell'*ekphrasis* dello scudo di Eracle (vi è descritto un combattimento tra cinghiali e leoni). L'insieme dei passi arcaici sembrerebbe insomma delineare un campo semantico da una parte riguardante la ferocia e il terrore e, nel contempo, grazie al primo dei due impieghi nell'*Inno a Hermes*, anche all'attenzione e all'acutezza dello sguardo. L'impiego dell'aggettivo per descrivere il leone, comunque, è largamente il più attestato e doveva essere percepito come molto tradizionale ed epico, anche a giudicare dall'uso parodico che ne fa Aristofane (*Pax* 1065), accostandolo invece alla scimmia. Non spiegato resta invece, ancora oggi, lo slittamento tra l'impiego arcaico e quello in relazione agli occhi che si trova nelle occorrenze successive[867].

Deve, infine, essere menzionato, benché come poco più che una suggestione, il fatto che, in un buon numero iscrizioni beotiche, alcune delle quali anche arcaiche[868], confermate poi da una notizia di Pausania (IX 34, 5), Χάροψ compaia in qualità di epiteto cultuale proprio di Eracle[869]; il Periegeta, tra l'altro, parla di un santuario di Eracle Χάροψ proprio in prossimità del luogo in cui i Beoti sostenevano che egli fosse sceso agli inferi, e affianca questa menzione a quella del mito dell'eolide Atamante, connesso, per parte sua, a Zeus Lafistio. Schachter, nel suo *Cults of Boiotia* (1986, 3-10 e 31-37), cerca di

---

[865] Cf. *DELG* 1248, con bibliografia.

[866] Benché anche in questo caso, come in tutti gli altri di epoca arcaica, l'idea di fondo espressa dall'aggettivo sia quella dello spirito combattivo dell'animale descritto, non è da escludere che ci possa essere anche un riferimento di tipo coloristico, vista la vicinanza con κυανέος; cf. Richardson 2010, 184.

[867] Che in tutte le occorrenze, comprese quelle poetiche arcaiche, vada rintracciato il senso di «color ambrato» è invece la tesi di Maxwell-Stuart (1981): il lavoro dedicato dallo studioso all'aggettivo χαροπός non è però privo di limiti interpretativi anche forti, come ben mostra la recensione di Davies 1982.

[868] Cf. *SEG* XXIII 302c e XXVIII 457, entrambe datate al VI sec. a.C.

[869] Le testimonianze sono raccolte in maniera esauriente da Schachter 1986, 3-10 e 31-37.

ricostruire quanto possibile in merito a tale culto, che ha tutta l'aria di essere strettamente locale: notizie di un simile Eracle Χάροψ vengono da Cheronea, Tisbe e Tespiai, dove pare che una sacerdotessa vergine avesse un ruolo di spicco. Sempre secondo lo studioso, Eracle ed Atamante potrebbero, in Beozia, essere legati, in virtù di quanto sappiamo della trama della tragedia *Atamante* di Sofocle[870], dove era proprio il figlio di Alcmena a salvare l'eolide dalla morte per sacrificio; più scettici in merito a tale associazione sono invece Moggi-Osanna (2010, 413). L'indicazione vale la pena di essere segnalata se non altro visto l'impianto mitologico beotico e filo-eolide che è stato finora rilevato nel corso di tutta la *Nekyia*, ma, purtroppo, per l'assenza di ulteriori testimonianze in proposito, deve essere lasciata in forma di nota marginale. Bisognerebbe postulare, infatti, per connettere l'impiego odissiaco di χαροπός in relazione al balteo di Eracle e le notizie archeologico-cultuali qui citate, che, immaginando una recitazione e circolazione della *Nekyia* molto viva in zona beotica, come si può fare data l'insistenza mitologica fin qui evidenziata, e quindi una forte percezione identitaria *in loco* di tale segmento omerico, sia proprio a partire dal peculiare impiego dello strano aggettivo legato ai leoni, che si sia poi sviluppato nella regione un culto epicorico per Eracle χαροπός/Χάροψ, sicuramente vivo nel corso VI secolo a.C. Altrimenti, per converso, sebbene sempre in assenza di testimonianze a conforto, partendo dal presupposto che il culto di Eracle Χάροψ potesse affondare le sue radici nella primissima epoca arcaica, si dovrebbe pensare – ma sempre con enorme cautela – , da parte del cantore che recitava i versi della *Nekyia* riguardanti Eracle (e in particolare un Eracle nell'Ade), ad un desiderio di compiacere, 'strizzare l'occhio' o comunque suscitare senso di identità in un uditorio di provenienza beotica, desiderio che sarebbe quindi stato alla base della scelta lessicale del v. 611, con la menzione dell'aggettivo χαροπός.

Da un punto di vista invece della struttura, appare convenzionale anche l'inserimento, ai vv. 613s., di una frase che esprime il punto di vista del narratore e che rappresenta un po' una sorta di straniamento rispetto alla descrizione che precede: sembra quasi che il cantore operi un improvviso allargamento del campo visivo, passando improvvisamente dalla spiegazione accurata ad un 'commento' complessivo ed esterno, come mediando tra il pubblico e l'oggetto in questione[871]. Simili 'deviazioni' si ritrovano, per esempio, anche quando alla descrizione della coppa di Nestore si aggiunge la notazione a proposito del fatto che solo Nestore riusciva a sollevarla senza fatica (*Il.* XI 636s.), o quando del cratere in premio si

[870] Cf. i frr. 1-10 R. e soprattutto la trama della tragedia, nota essenzialmente dagli *scoli* ad Ar. *Nu.* 257, cf. Radt 99s.

[871] Cf. Becker 1995, 59.

specifica che era il più bello su tutta la terra (*Il.* XXIII 742s.), o quando degli animali sulla fibbia di Odisseo si celebra la straordinaria mimesi di movimento (*Od.* XIX 229-231) o ancora, per finire, quando, nel corso della lunga descrizione delle scene forgiate da Efesto sullo scudo del Pelide, si fa una piccola pausa per meravigliarsi dell'arte con cui sono realizzate (*Il.* XVIII 549)[872]. Per usare il sistema classificatorio di Becker (1995, 44s.) si potrebbe dire che simili espressioni focalizzino l'attenzione, invece che sulle *res ipsae* (ovvero le immagini rappresentate), o sull'*opus ipsum* (l'oggetto materiale che accoglie le immagini) o ancora sull'*artifex* (l'autore del manufatto), sull'*animadversor*, ovvero sugli effetti e le reazioni suscitati dall'opera d'arte sul narratore, che, sempre secondo lo studioso, sarebbero ad un tempo lo specchio e lo stimolo per quelli del pubblico arcaico. Dettato poetico e arte figurativa, del resto, sono implicitamente associati, e le riflessioni ammirate sull'abilità dell'artefice possono benissimo essere estese anche al poeta stesso, che «sta gareggiando con l'arte figurativa nell'imitare lei e, attraverso lei, la natura»[873]. Le *ekphraseis*, piuttosto che rappresentare semplicemente delle descrizioni di «physical appearance», sono infatti sempre focalizzate su più di uno dei punti di vista appena elencati: nel caso qui in esame, per esempio, ad un *focus* sull'*opus ipsum* (vv. 609s.), fa seguito un'attenzione specifica alle *res ipsae* (vv. 611s.), e poi la descrizione si conclude con la notazione in merito all'*animadversor* e, nel contempo, anche all'*artifex* (vv. 613s.). Sempre a proposito dei due versi a commento finale del manufatto, essi sono spesso stati ritenuti oscuri e corrotti dagli interpreti del passo[874], sulla base del fatto che la sintassi non appare limpida e che questo impiego del verbo ἐγκατατίθημι al medio è inusuale. In realtà, probabilmente l'ottativo del v. 613 è da intendere come un desiderativo[875], sulla base del parallelo, già presente in Eust. *ad Od.* XI 613, p. 1703, 8, con *Od.* IV 684s., dove, con una costruzione simile in participio più ottativo, Penelope si augura che i pretendenti non vengano più nella sua casa a corteggiarla. Il poeta sta dunque augurandosi che l'autore del balteo di Eracle non possa più crearne uno uguale, lui, che κεῖνον τελαμῶνα ἑῇ ἐγκάτθετο τέχνῃ, «mise il balteo nella sua arte», nel senso che ve lo immerse, che affidò alla sua arte il manufatto[876]: il senso complessivo

[872] Su cui si vedano le parole di Becker 1995, 130 e Di Donato 1999, 52.
[873] Cerri 2010, 35.
[874] Cf. Heubeck 2003, 308.
[875] Cf. anche *GH* II 213.
[876] Cf. Heubeck 2003, 308, e già *schol.* **B** *Od.* XI 613: ἐν τῇ ἑαυτοῦ ἐνέθηκε τέχνῃ, ἀντὶ τοῦ ἐπενόησε.

dell'espressione, insomma, non sembra così difficile da raggiungere[877], e, soprattutto, quello a cui sembrano mirare questi due versi non pare tanto la perfetta coerenza sintattica, quanto piuttosto un certo effetto fonetico e stilistico di risalto, come nella più tipica delle composizioni, anche brevi, di tipo catalogico. τεχνησάμενος, τεχνήσαιτο, τελαμῶνα e τέχνη sembrano infatti formare una forte rete fonica, con l'assonanza delle sillabe iniziali che si richiamano tra loro[878], e sono tutti e quattro posti in posizioni di rilievo all'interno dell'esametro, o subito prima della cesura (pentemimera nel v. 613, κατὰ τὸν τρίτον τροχαῖον nel v. 614) o in fine di verso. Le ripetizioni di questo genere, all'interno dei cataloghi, lo si è già detto, rappresentano l'architettura stessa dell'elenco; qualcosa di simile, tra l'altro, lo si può rintracciare anche nell'*ekphrasis* della fibbia di Odisseo, quando il cantore dice (vv. 229-231): ἀσπαίροντα λάων· τὸ δὲ θαυμάζεσκον ἅπαντες, / ὡς οἱ χρύσεοι ἐόντες ὁ μὲν λάε νεβρὸν ἀπάγχων, / αὐτὰρ ὁ ἐκφυγέειν μεμαὼς ἤσπαιρε πόδεσσι, e nel giro di tre versi vengono ripetute sia le due forme del verbo ἀσπαίρω, sia quelle del verbo λάω, in una reiterazione che, anche se, in questo caso, volta a corredare la similitudine del necessario rispecchiamento tra tenore e veicolo, difficilmente sarà stata casuale.

Da un punto di vista narrativo, inoltre, si può rilevare anche come, in linea generale, simili digressioni in merito ad oggetti specifici provochino nell'uditorio un accrescimento di attenzione e tensione e preparino quindi il compimento di eventi peculiari, o l'avvento di personaggi cruciali[879], catalizzando l'interesse di solito nei confronti dell'eroe che con quell'oggetto ha più direttamente a che fare: se ciò è lampante nella lunghissima sezione dedicata allo scudo di Achille, il quale ha – proporzionalmente all'estensione dell'*ekphrasis* che lo riguarda – un ruolo di assoluto primo piano nel *plot* tradizionale iliadico, può essere però esteso anche al momento in cui si descrive l'egida di Atena, con un'*ekphrasis* che aumenta la maestosità del suo ingresso in battaglia[880] e, dunque, a maggior ragione, nel caso di Eracle qui preso in esame, dal momento che la sua figura chiude e suggella l'intero episodio della *Nekyia*, rappresentando nel contempo il più diretto parallelo e antecedente di Odisseo stesso nel suo viaggio agli inferi[881].

---

[877] Gli interpreti antichi avanzavano in linea di massima due ipotesi: o che i versi volessero intendere che un manufatto simile, per via della sua strordinarietà, non potrà più essere fatto uguale (cf. *e.g. schol.* **V** *Od.* XI 613), oppure, appunto, che si trattasse di una preghiera o di un augurio (cf. Eust. *ad Od.* XI 613 p. 1703, 1-5).

[878] Cf. de Jong 1992, 5.

[879] Cf. Minchin 2001, 101s.

[880] Cf. Kirk 1990, 135.

[881] Cf. *infra* pp. 273ss.

Quanto poi al contenuto della rappresentazione sul balteo, anche ammesso che, nel descriverlo, il cantore si sia potuto ispirare a manufatti a lui contemporanei di fattura o comunque di influsso orientale[882], ciò che conta, come spesso nell'analisi di questo genere di descrizioni, non è tanto il rapporto con i *realia* o la disposizione concreta delle immagini[883], quanto piuttosto il messaggio che una simile descrizione comporta per il pubblico arcaico della *performance* odissiaca, l'immaginario che evoca, le reazioni che suscita[884]. L'uditorio non aveva certo né il tempo né l'interesse di immaginarsi nella propria testa la disposizione delle figure o di ricrearsi un'esatta raffigurazione di quanto evocato dal narratore: probabilmente, data anche l'ampiezza raggiunta da un'*ekphrasis* come quella di *Il.* XVIII, traeva semplicemente diletto dal susseguirsi delle immagini raccontate, e si incuriosiva per il contenuto di esse. Questo, che è stato affermato a proposito dello scudo di Achille, sarà valso, benché con un minore impatto, anche per i versi dedicati al balteo di Eracle, ai quali, si ricordi, sta assistendo non solo il pubblico omerico generico, ma anche il pubblico fittizio dei Feaci riuniti. Se questo secondo pubblico rimaneva così incantato alle parole di Odisseo come ci dice *Od.* XI 333s. e 367-369, la presenza di un'*ekphrasis*, anche se breve, potrebbe anch'essa aver contribuito all'apprezzamento collettivo, così come doveva avvenire nell'ambito delle *performances* reali degli aedi. Ebbene, la sostanza delle immagini descritte sullo scudo sembra confermare l'ipotesi che, per il pubblico, fossero i contenuti a contare e non tanto la concreta sistemazione sul manufatto. Se, infatti, si prendono a confronto le immagini contenute sullo scudo di Agamennone e sull'egida di Atena, due oggetti da battaglia esattamente come il balteo, salta agli occhi la differenza tra quelli e questo, perché nei primi due vi sono solo immagini strettamente legate alla guerra, come personificazioni di potenze oscure o figure spaventose, mentre nel balteo, a fianco ad un verso dove sono descritte appunto immagini di guerra, compaiono anche animali, e nello specifico orsi, cinghiali e

[882] Cf. Heubeck 2003, 307. Un esempio realmente rinvenuto che può ricordare da vicino i soggetti ritratti nel balteo di Eracle è forse lo scudo bronzeo (risalente all'VIII-VII sec. a.C.) della Grotta Idea di Creta (ora al Museo di Heraclion), dove a dominare il quadro figurativo sono scene di caccia e animali selvaggi; cf. Cerri 2010, 40 e 96.

[883] Contrariamente a ciò che accade per lo scudo di Achille, dove il narratore inserisce delle indicazioni di massima sulla disposizione delle immagini nello spazio a disposizione di Efesto, nel caso del balteo il lettore moderno non corre nemmeno il rischio di rimanere sconcertato dall'impossibilità di ricostruire l'esatta dinamica dell'oggetto, perché il cantore non si premura assolutamente di fornire alcun indizio a riguardo. Ancora una volta, insomma, si ha conferma di come non dovesse essere questa la principale preoccupazione di aedo e pubblico: ciò che contava erano assolutamente le immagini.

[884] Cf. Di Donato 1999, 40s. e Cerri 2010, 36-39.

leoni. Immaginando che i contenuti delle raffigurazioni sugli oggetti possano essere percepiti dal pubblico come significativi in rapporto o all'ambito di pertinenza del manufatto (oltre alle immagini bellicose sulle armi si possono citare anche le colombe intente a cibarsi sopra alla coppa di Nestore), o alla personalità o alla vicenda di chi il manufatto lo porta, si giunge alla conclusione che anche la scelta degli animali e delle scene di guerra possa avere un significato specifico in relazione ad Eracle. Ciascuno dei due versi che contengono la descrizione delle immagini, in effetti, rappresenta uno dei due aspetti che compongono l'attività di Eracle, che può essere visto – seguendo le parole di Sbardella (1994, 150-154) – sia come «eroe contro la natura» sia come «eroe contro eroi»: da una parte, quindi, la caccia ai mostri e alle belve, icasticamente evocata dagli animali sul balteo, e dall'altra il combattimento contro altri eroi, richiamata dall'elenco bellicoso del v. 612. Anche l'oggetto che Eracle indossa, in definitiva, con le figure che sopra vi sono rappresentate, contribuisce, in un modo non narrativo come quello dei versi 601-608, bensì icastico, in «forma di fissità atemporale»[885], a descrivere il personaggio[886], a presentarlo ad un pubblico che ben conosce quel genere di linguaggio, ad identificarlo nella maniera meno equivoca possibile.

Il discorso di Eracle

Od. XI 615-626

615 ἔγνω δ᾽ αἶψ᾽ ἐμὲ κεῖνος, ἐπεὶ ἴδεν ὀφθαλμοῖσι,
καί μ᾽ ὀλοφυρόμενος ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
"διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν᾽ Ὀδυσσεῦ,
ἆ δείλ᾽, ἦ τινὰ καὶ σὺ κακὸν μόρον ἡγηλάζεις,
ὅν περ ἐγὼν ὀχέεσκον ὑπ᾽ αὐγὰς ἠελίοιο.
620 Ζηνὸς μὲν πάϊς ἦα Κρονίονος, αὐτὰρ ὀϊζὺν
εἶχον ἀπειρεσίην· μάλα γὰρ πολὺ χείρονι φωτὶ
δεδμήμην, ὅ δέ μοι χαλεποὺς ἐπετέλλετ᾽ ἀέθλους.

[885] Cerri 2010, 44, il quale impiega l'espressione per descrivere la forma che la rappresentazione della vita umana assume nel caso dello scudo di Achille: il poema iliadico, infatti, racconta la vita e l'esperienza umana in forma di narrazione e di mito, mentre lo scudo è in grado di fare la stessa cosa ma attraverso l'arte figurativa.

[886] In molti scudi di epoca arcaica, tra l'altro, l'emblema raffigurato al centro dell'arma serviva da allusione alla stirpe del possessore; cf. Cerri 2010, 39-41, dove si cita anche la rielaborazione drammatica di un simile costume attuata da Eschilo nei *Sette contro Tebe* e poi da Euripide in *Elettra* e *Fenicie*.

καί ποτέ μ᾽ ἐνθάδ᾽ ἔπεμψε κύν᾽ ἄξοντ᾽· οὐ γὰρ ἔτ᾽ ἄλλον
φράζετο τοῦδέ γέ μοι κρατερώτερον εἶναι ἄεθλον.
τὸν μὲν ἐγὼν ἀνένεικα καὶ ἤγαγον ἐξ Ἀΐδαο·
Ἑρμείας δέ μ᾽ ἔπεμπεν ἰδὲ γλαυκῶπις Ἀθήνη."

Eracle riconosce Odisseo non appena lo scorge[887], e gli rivolge un breve discorso al quale non segue alcuna risposta. Tra tutte le figure incontrate dopo aver abbandonato Aiace, Eracle è l'unico a cui è concesso uno spazio di parola diretta: questo particolare, unito al fatto che egli si trova in una posizione di rilievo in quanto ultimo personaggio del catalogo, pone il figlio di Alcmena in assoluto risalto, come a coronamento dell'intera esperienza di Odisseo nell'Ade. La scelta di Eracle non è del resto casuale: si tratta infatti del precedente più illustre di eroe nell'oltretomba, e il confronto diretto con lui innalza lo stesso Odisseo ad un rango di eccezionalità che doveva essere funzionale sia alla trama generale del poema, all'interno dell'evoluzione del personaggio verso un sempre maggiore sviluppo conoscitivo ed eroico[888], sia naturalmente al rapporto Odisseo-Feaci, per ammantare l'auto-presentazione dell'eroe di un ulteriore alone di rispettabilità e veridicità, come già notavano gli scoli al passo (cf. *schol.* **QT** *Od.* XI 619[889]). La vicenda di Eracle nell'Ade per portare Cerbero ad Euristeo era infatti già ben nota fin dalla primissima epoca arcaica, in quanto menzionata anche da *Il.* VIII 362-369, e, data la complessità, l'alto grado di elaborazione narrativa e l'allusività che il complesso del ciclo di Eracle mostra già dalle prime attestazioni letterarie, è stato più volte sostenuto che esso possa derivare addirittura dall'epoca micenea[890].

Le testimonianze odissiache a tal proposito sono di due tipi: in alcuni passi si fa una fugace menzione delle «fatiche» a cui Euristeo sottopose Eracle per volere di Era[891], mentre nei due passi già menzionati, quello della *Nekyia* e *Il.* VIII, tra tali

---

[887] Il v. 615 è identico ad *Od.* XI 390, preludio del colloquio con Agamennone.

[888] Sull'*Odissea* come progressione di acquisizioni conoscitive e come *Bildung* auto-cosciente di Odisseo, cf. *e.g.* Cerri 2003.

[889] συνίστησιν ἑαυτὸν τοῖς Φαίαξιν ἐνδεικνύμενος ὅτι τὰ ὅμοια Ἡρακλεῖ ὑπέστη εἰς Ἅιδου καταβάς. ἅμα καὶ τὸ ἄπιστον τῆς καταβάσεως ἐπιστώσατο τῷ περὶ τὸν Ἡρακλέα διηγήματι.

[890] Cf. *e.g.* Huxley 1969, 99, Durante 1971, 116s., Baurain 1992, 73. Sbardella (1994, 155-160) ha comunque sostenuto, con buoni argomenti, che le avventure riguardanti le fatiche di Eracle fossero tramandate, in epoca pre-omerica, non in forma di *epos* compiuto ma semplicemente in qualità di racconti orali non poeticamente strutturati.

[891] Cf. *Il.* XV 639s. (è menzionato Copreo, che era solito portare le ambascerie ad Eracle in merito agli ordini impartiti da Euristeo) e XIX 95-133 (dove è narrata la storia della doppia nascita di Euristeo ed Eracle, con l'inganno di Era ai danni di Zeus, al termine della quale si accenna al fatto che il figlio di Alcmena dovette essere sottoposto al volere di Euristeo).

fatiche ne viene scelta e narrata una in particolare, che, in entrambi i casi, è la discesa di Eracle in cerca di Cerbero. Nel passo iliadico, Atena si sta lamentando di Zeus e ricorda come spesso, in passato, ella sia stata d'aiuto al padre degli dèi, soccorrendone il figlio Eracle in momenti difficili, quale per l'appunto la catabasi infera: εἰ γὰρ ἐγὼ τάδε ἤδεˑ ἐνὶ φρεσὶ πευκαλίμῃσιν / εὖτέ μιν εἰς Ἄϊδαο πυλάρταο προὔπεμψεν / ἐξ Ἐρέβευς ἄξοντα κύνα στυγεροῦ Ἄϊδαο, / οὐκ ἂν ὑπεξέφυγε Στυγὸς ὕδατος αἰπὰ ῥέεθρα. Visto l'impiego, in *Od.* XI 624, del superlativo κρατερώτερον per indicare l'impresa dell'oltretomba, non stupisce che anche Atena, nel suo discorso, abbia citato proprio questa fatica in ricordo del suo sostegno ad Eracle: l'uditorio conosceva sicuramente anche altre fatiche – anche se non ancora canonizzate nel numero di dodici[892] – ma probabilmente quella della catabasi era considerata come la più terribile e dunque anche come quella dove l'aiuto di Atena era di più vitale importanza. Un veloce confronto tra le espressioni impiegate nei vari passi omerici che trattano di Euristeo ed Eracle mostra, in effetti, a conferma di un patrimonio tradizionale ben consolidato, diverse similarità. Tre dei quattro passi citati sottolineano, al momento di menzionare il duro destino dell'eroe, il legame filiale di Eracle con Zeus (Ζηνὸς μὲν πάϊς ἦα Κρονίονος ad *Od.* XI 620; οἱ (…) υἱόν in *Il.* VIII 362; ἑὸν φίλον υἱόν in *Il.* XIX 132); gli stessi tre passi impiegano tutti ἄεθλοι (sempre in fine di esametro) come termine quasi 'tecnico' per descrivere le imprese[893]; i due passi a proposito dell'oltretomba descrivono il compito affidato ad Eracle con la medesima espressione composta da participio più complemento oggetto, κύνα ἄξοντα, e, più in generale, il lessico impiegato si dimostra in tutti i versi molto affine. Poche, pertanto, le differenze, ma proprio per questo forse significative: il nome di Euristeo, per esempio, è esplicitamente menzionato sia in *Il.* VIII, sia nel canto XV (dove è affiancato dalla specificazione ἄνακτος), sia infine nel XIX; la sua assenza, nel *récit* mitico della *Nekyia*, e la sua sostituzione con l'espressione dispregiativa χείρονι φωτί (v. 621), potrebbe sì spiegarsi con il fatto che qui sia lo stesso Eracle a parlare e dunque che possa essere più coinvolto emotivamente nel racconto, ma non è da escludere che possa essere interpretato anche come uno dei tanti segnali finora rilevati di un atteggiamento di disinteresse o addirittura di avversione nei confronti della

[892] La prima notizia certa in merito alle «dodici fatiche» è rappresentata dalle metope del tempio di Zeus a Olimpia, del 450 a.C.: nel quinto sec. a.C., quindi, si possono dire con certezza canonizzate le imprese di Eracle. È però possibile che tale selezione possa essere spostata indietro nel tempo fino all'opera di Pisandro di Rodi, celebre per aver narrato la vita di Eracle in una maniera più compiuta rispetto ai predecessori: in mancanza di testimonianze certe, però, questa resta una semplice ipotesi; cf. Huxley 1969, 101.

[893] Cf. Nilsson 1932, 97s.

mitologia e delle tradizioni di area argiva: essendo Euristeo a pieno titolo inseribile nella genealogia perseide, il silenzio sul suo nome potrebbe indicare, come accaduto per la discendenza di Melampo o di Biante, o con il mito relativo a Perseo stesso[894], un desiderio sotteso di non attirare troppo l'attenzione su determinati centri di potere, e in particolare sulla macro-regione argivo-corinzia. Un altro elemento discordante – già rilevato da Sbardella (1994, 157) – è poi quello che riguarda le divinità accompagnatrici di Eracle nel suo viaggio, che nella *Nekyia* sono dette essere Hermes ed Atena, ma della sola Atena si parla in *Il.* VIII 362-369 – forse anche perché è proprio Atena a parlare e a mettere in risalto il proprio ruolo fondamentale – mentre nelle prime raffigurazioni vascolari della vicenda, quelle attribuibili al VI sec. a.C., la presenza delle due figure è oscillante. Nel più antico vaso che tratta questo tema, per esempio, la sola guida è rappresentata da Hermes[895], mentre negli immediatamente successivi vasi attici, Atena ed Hermes compaiono a volte affiancati, o a volte soli al fianco dell'eroe. Nelle fonti letterarie successive, curiosamente, l'aiuto di Atena non è mai più menzionato, mentre in alcuni *récits* compare Hermes, preoccupato di spiegare ad Eracle che la testa di Medusa che lo spaventa è in realtà solo un'immagine[896]. La compresenza dei due nella *Nekyia* – alla quale forse si ispirano anche gli esemplari iconografici che li presentano affiancati – potrebbe spiegarsi – oltre che con il tipico gusto 'inclusivo' che è caratteristico della trattazione odissiaca del mito[897] – sia con la consueta volontà celebrativa già rilevata nella *Nekyia* sia, nel contempo, con una rinnovata volontà di parallelismo tra la figura eroica di Eracle e quella di Odisseo: anche l'itacese, infatti, è più volte soccorso sia da Atena che da Hermes, e la menzione di entrambi anche da parte del figlio di Alcmena aumenta la suggestione di sovrapposizione[898].

Il desiderio di avvicinare le due figure è del resto manifesto attraverso le parole stesse che Eracle pronuncia, in cui, grazie al καὶ σύ del v. 618, i due sono accomunati nella medesima esperienza terrifica, quella della visita all'Ade: la «fatica» scelta e menzionata dall'eroe questa volta è selezionata proprio sulla base

---

[894] Cf. *supra* pp. 88-91 e 144-148.

[895] Cf. Brommer 1953, 43-46; si tratta del numero 2553 del *LIMC* (descritto da Smallwood 1990). La presenza di Atena in questo vaso, ad ogni modo, non può essere del tutto esclusa, poiché vi è una figura femminile che potrebbe essere o Persefone, come di solito è stato interpretato, oppure anche, appunto, Atena.

[896] Cf. Apollod. II 5, 12 e *schol.* **D** *Il.* VIII 368.

[897] Sul confluire, nel poema, di svariate tradizioni, materiali di ogni sorta e sulla tendenza generale dell'*Odissea* a inglobarle quanto più possibile si veda ad es. Nannini 2010, 266.

[898] Cf. Schein 2002, 92.

del *setting* (infernale) e dell'interlocutore, e questi ultimi bastano a motivare la narrazione. Significativo è inoltre che il supremo coronamento delle peripezie di Odisseo, che trova il suo compimento nell'avvicinamento dell'eroe ad Eracle, glorioso per eccellenza, sia messo in bocca non ad Odisseo stesso, ma all' εἴδωλον incontrato, in una sorta di scarto, di passo indietro che l'Itacese fa nel suo racconto di fronte ai Feaci, e che ha come effetto quello di rendere tale conquista ancora più evidente e forte, proprio perché 'straniata'. Eracle, tra l'altro, riconosce Odisseo pur senza averlo mai incontrato in vita, fatto eccezionale che si era verificato in precedenza solo per Tiresia, e a buon diritto, visto lo statuto di vate e profeta di quest'ultimo. Il caso del figlio di Alcmena, invece, è del tutto straordinario e contribuisce una volta di più ad instaurare un cordone ombelicale del tutto speciale tra l'eroe panellenico e civilizzatore per eccellenza e il protagonista dell'*Odissea*.

Al di là di queste notazioni di 'poetica', infine, la veloce trattazione del mito del cane dell'Ade abbozzata nella *Nekyia* concorda, nel resto dei suoi particolari essenziali, con le numerose narrazioni successive[899]: l'unica altra discrepanza che gli scoli si premurano di sottolineare è l'assenza, in *Iliade* e *Odissea*, del nome Cerbero per il cane da portare ad Euristeo; secondo la critica antica tale nome veniva per la prima volta impiegato dai νεώτεροι[900]; in effetti esso compare già in Hes. *Th.* 311. Anche Ecateo (*FGrHist*. 1 F 27), tra l'altro, doveva essersi occupato di questo risvolto del mito, perché, stando a Paus. III 25, 5-6, aveva avanzato l'ipotesi che l'espressione «cane di Ade» potesse essere applicata non ad un mostro immaginario collocato negli inferi, bensì ad un serpente, di casa sul Tenaro, che con i suoi morsi dava la morte agli esseri umani: sarebbe stato questo animale, dunque, ad essere stato richiesto da Euristeo ad Eracle, e non un essere fantastico dell'aldilà.

Teseo e Piritoo e la chiusa del catalogo

Od. XI 627-635

627 ὣς εἰπὼν ὁ μὲν αὖτις ἔβη δόμον Ἄϊδος εἴσω,

[899] Cf., tra i tanti, il quinto epinicio di Bacchilide (vv. 56-175), con il celebre incontro tra Eracle e l'anima di Meleagro, E. *HF* 23-25 e 1276-1278, che classifica la discesa agli inferi come ultima e suprema fatica dell'eroe, collocandola presso il capo Tenaro (per altre attribuzioni geografiche, cf. Paus. II 31, 2 e 35, 10; IX 34, 5), e Diod.Sic. IV 25, 1-26, 1, che mette l'accento sull'iniziazione eleusina di Eracle prima di scendere agli inferi.

[900] Cf. *schol.* **A** *Il.* VIII 368 ed Eust. *ad Il.* VIII 368 p. 717, 50-55.

αὐτὰρ ἐγὼν αὐτοῦ μένον ἔμπεδον, εἴ τις ἔτ᾽ ἔλθοι
ἀνδρῶν ἡρώων, οἳ δὴ τὸ πρόσθεν ὄλοντο.
καί νύ κ᾽ ἔτι προτέρους ἴδον ἀνέρας, οὓς ἔθελόν περ,
Θησέα Πειρίθοόν τε, θεῶν ἐρικυδέα τέκνα·
ἀλλὰ πρὶν ἐπὶ ἔθνε᾽ ἀγείρετο μυρία νεκρῶν
ἠχῇ θεσπεσίῃ· ἐμὲ δὲ χλωρὸν δέος ἥρει,
μή μοι Γοργείην κεφαλὴν δεινοῖο πελώρου
ἐξ Ἄϊδος πέμψειεν ἀγαυὴ Περσεφόνεια.

Il discorso di Eracle si conclude senza una risposta da parte di Odisseo; il figlio di Alcmena, dopo aver parlato, è detto infatti rientrare nella casa di Ade e il protagonista dell'episodio rimane invece fermo sul posto, in attesa di poter eventualmente vedere altri eroi del grande passato.

Prima di soffermarci sulla dibattuta menzione di Teseo e Piritoo al v. 631, è opportuno, innanzitutto, proporre qualche osservazione in merito all'architettura catalogica e all'aspetto formale di questi versi, che vengono in sostanza a chiudere l'intero catalogo dei personaggi 'ancestrali'. Il modulo espressivo impiegato ai vv. 628-635, a ben vedere, è infatti molto affine a quelli che già erano stati usati a conclusione dei precedenti due 'cataloghi nel catalogo': ai versi 328-330, per esempio, per terminare l'elenco delle eroine, Odisseo aveva affermato *πάσας δ᾽ οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ᾽ ὀνομήνω, / ὅσσας ἡρώων ἀλόχους ἴδον ἠδὲ θύγατρας· / πρὶν γάρ κεν καὶ νὺξ φθῖτ᾽ ἄμβροτος*, mentre a conclusione degli incontri con i compagni comparivano i versi *ἔνθα χ᾽ ὅμως προσέφη κεχολωμένος, ἤ κεν ἐγὼ τόν· / ἀλλά μοι ἤθελε θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι φίλοισι / τῶν ἄλλων ψυχὰς ἰδέειν κατατεθνηώτων* (565-567). Come si può ben notare, in tutti e tre i casi, seppur con sfumature differenti, viene espresso, da parte dell'io narrante, il desiderio di poter continuare il catalogo e far seguire altri *items* all'elenco, ma ogni volta tale desiderio è frustrato dal sopraggiungere di un nuovo stato d'animo o di un nuovo desiderio (la paura della Gorgone, il desiderio di riposarsi, l'interesse per un altro tipo di personaggi). Questo modulo espressivo si dimostra insomma piuttosto efficace come formula di chiusura del singolo catalogo, lasciando intravedere l'infinita possibilità di continuazione, all'orizzonte di un'impalpabile esaustività, ma nel contempo chiudendo la selezione attuata in modo inequivocabile. Sia nel caso delle eroine che in quello degli eroi del grande passato (segmenti che, a differenza di quello dei compagni, non lasciano lo spazio ad un nuovo catalogo, ma ad una situazione narrativa differente, in un caso quella del cosiddetto intermezzo, nell'altro l'uscita dall'Ade), con la chiusa finale non si

dà solo un degno termine all'elenco, ma si ricapitola anche la marca principale che ha dominato e orientato tale elenco: per le eroine, si ripete infatti che si è trattato delle «spose e figlie di uomini illustri», mentre nel caso qui in esame che sono stati menzionati «gli eroi che morirono tanto tempo fa». Questa menzione, tra l'altro, viene ad incorniciare l'elenco in una struttura architettonica ad anello molto precisa, riprendendo una definizione simile che era stata proposta all'inizio dell'elenco stesso, ovvero al v. 227 per le eroine (ὅσσαι ἀριστήων ἄλοχοι ἔσαν ἠδὲ θύγατρες) e, seppur in modo meno preciso, al v. 567 (τῶν ἄλλων ψυχὰς ἰδέειν κατατεθνηώτων)[901].

La chiusa del catalogo degli eroi ancestrali, inoltre, lascia intravedere la consueta levigatura formale, tipica dell'espressione catalogica, probabilmente soggetta, nel corso della progressiva formazione dell'*epos*, ad un aggiornamento e dunque ad un perfezionamento espressivo maggiore. Il v. 629, ad esempio, essendo quasi tutto composto da spondei (con l'eccezione del penultimo piede), rallenta il ritmo convogliando probabilmente l'attenzione del pubblico, e, infatti, porta in sé il significato fondamentale, riassumendo il senso e il carattere essenziale dell'elenco appena terminato; da segnalare sono poi anche la ripetizione della medesima radice lessicale in πρόσθεν e προτέρους a distanza di un verso, a rimarcare il carattere di 'ancestralità' degli eroi appena menzionati, e, infine, il richiamo che un ascoltatore attento poteva instaurare – si tratta infatti di una distanza di soli trecento versi circa – tra l'espressione οἳ δὴ τὸ πρόσθεν ὄλοντο (sempre del v. 629) e quella del v. 382, οἳ δὴ μετόπισθεν ὄλοντο, che era anticipatrice proprio dell'elenco degli ex-compagni di battaglia; entrambe occupano il medesimo spazio metrico, collocandosi dopo la cesura pentemimere, ed entrambe assolvono alla medesima funzione (nel primo caso al principio del catalogo dei compagni, nel secondo a conclusione di quello degli ancestrali), ovvero appunto quella di etichettare il catalogo e di conferirgli un preciso impianto tematico.

Quello che cambia leggermente rispetto alla norma e rappresenta forse la specificità della conclusione di quest'ultimo catalogo è la menzione *en passant*, al v. 631, di due nomi propri, di due *items* potenziali di quel catalogo che in teoria dovrebbe considerarsi concluso, ovvero Teseo e Piritoo. Il modulo di passaggio dal catalogo ad un'altra situazione narrativa è qui provvisto insomma come di un

[901] Casi di cataloghi aperti e chiusi da versi di definizione e di classificazione sono ad esempio quelli del Catalogo delle navi (cf. *Il.* II 487-489, con la precisazione sugli ἡγεμόνες e sui κοίρανοι, che viene ripresa alla fine, ad *Il.* II 760), delle Nereidi (cf. *Il.* XVIII 38 ≅ XVIII 49), e, nella *Teogonia* esiodea, delle dèe unitesi a mortali (cf. i vv. 966-968 e 1019s.).

ulteriore *post scriptum*, di un velocissimo sguardo all'indietro a menzionare ancora due personaggi, seppur in modo sintetico. La si potrebbe considerare, in effetti, una manifestazione estrema di quello «stancamento progressivo» che è stato spesso evidenziato all'interno dei cataloghi[902], ovvero di quell'accorciamento dello spazio riservato alla descrizione di ogni *item* che si ritrova, per esempio, non solo nel catalogo stesso delle eroine della *Nekyia*[903], ma anche in Hes. *Th.* 11-21 (l'elenco delle divinità principali del *pantheon* greco alla stadio finale del processo teogonico, celebrate dalle Muse) o nell'elenco delle amanti di Zeus (*Il.* XIV 315-328).

L'interpretazione e la traduzione dei vv. 630s., tra l'altro, non sono univoche: c'è infatti chi, come fa Ciani (1994), rende con «e avrei visto *gli* antichi eroi che volevo vedere, Teseo e Piritoo..», inserendo peraltro un articolo davanti a προτέρους ἀνέρας di cui non v'è traccia nel testo: in questo modo, in effetti, l'espressione omerica sembra fraintesa, perché non pare che Odisseo stia dicendo che il suo interesse principale era quello di incontrare proprio Teseo e Piritoo, quanto piuttosto di incontrare altre anime; a questo ipotetico desiderio, poi, si connette il v. 631, in cui sono avanzati due esempi della categoria di eroi del passato, ovvero Teseo e Piritoo. Privitera (in Heubeck 2003), invece, che sembra più rispettoso del testo a proposito dell'inserzione dell'articolo, interpreta però il καὶ νύ κ' ἔτι προτέρους ἴδον ἀνέρας come «e avrei anche visto gli uomini antichi», omettendo del tutto l'importante presenza dell'ἔτι. È vero, infatti, che spesso nell'*epos* πρότερος, specie al plurale, è impiegato in senso assoluto per intendere gli uomini del passato, gli antichi[904], ma è anche vero che qui non c'è solo il comparativo, ma esso è accompagnato dall'avverbio ἔτι, che inequivocabilmente lo rinforza facendogli assumere il significato di «ancora più antichi»[905]. Sembra dunque cogliere nel segno Cerri (2006, 23, n. 1) quando traduce «e avrei visto gente ancora più antica» e spiega «in effetti Teseo e Piritoo erano scesi nell'Ade prima che lo facesse Eracle».

---

[902] Cf. West 1973, 192.

[903] Cf. *supra* p. 42.

[904] Cf. LSJ[9] 1534: in molti di questi casi, ad ogni modo, vi è anche l'articolo ad accompagnare il comparativo.

[905] Gli unici altri due passi omerici in cui l'aggettivo πρότερος è preceduto da ἔτι, in effetti, confermano questa lettura: si tratta di *Il.* XXIII 526 e *Od.* V 417. Nel primo dei due casi, dove προτέρω assume il valore di «più lunga», ἔτι conferisce al comparativo appunto il senso di «(corsa) ancora più lunga», e anche nel passo odissiaco l'avverbio si unisce a προτέρω e dà il significato complessivo di «(nuotare) ancora più avanti».

La questione del v. 631

Il verso 631 è sicuramente un verso che, se eliminato, non modifica né intacca il senso complessivo o la sintassi del brano, ed è anche un verso che, nell'antichità, andò incontro ad un sospetto di interpolazione. In questa sede, però, dove, come è già stato affermato più volte, si cerca di comprendere il testo nella «sua redazione attuale, cioè per noi definitiva» [906], non ci si dilungherà eccessivamente sulla modalità della sua – eventuale – inserzione né lo si espungerà considerandolo non autentico [907]. Occorre però quanto meno precisare che, contrariamente ad altri casi in cui i sospetti antichi su un verso vengono convogliati da un gran numero di scoli e spesso comportano l'assenza stessa del verso in alcuni rami della tradizione manoscritta (si veda il verso poco sopra in analisi, quello dell'apoteosi di Eracle[908]), nel caso di *Od.* XI 631 la critica antica non si è espressa ad una sola voce, e le testimonianze a proposito della tardiva inserzione del verso sono a ben vedere esigue e di per sé fragili.

La notizia in questione è quella data da Plutarco nella sua *Vita di Teseo* (20 = *FGrHist*. 486 F 1): l'autore afferma infatti che, stando alla testimonianza dello storico Erea megarese, all'interno dell'opera di Esiodo, Pisistrato, mosso dallo scopo di far apparire Teseo il più integerrimo possibile dal punto di vista amoroso, avrebbe espunto un verso a proposito dell'amore dell'eroe ateniese per Egle (cf. Hes. fr. 298 M.-W.), e, allo stesso modo, avrebbe operato sul testo odissiaco aggiungendo, al termine della *Nekyia*, il v. 631 sui due eroi (il verso è citato, tra l'altro, con una *varia lectio*: ἀριδείκετα al posto di ἐρικυδέα), χαριζόμενον Ἀθηναίοις, «per far piacere agli Ateniesi». I problemi che pone questa testimonianza non sono pochi: pur senza addentrarsi troppo in questioni di storiografia, va infatti almeno menzionato il fatto che il riferimento stesso a tale Erea di Megara risulta problematico. Di lui, infatti, non si può con certezza stabilire non solo l'esatta cronologia, ma neppure una precisa identità, dal momento che è stato sia proposto di identificarlo con un Erea megarese di un'iscrizione dell'inizio del III sec. a.C., sia, d'altra parte, di sovrapporlo all'Eragora autore di Μεγαρικά

[906] Cerri 2006a, 23 n. 1.

[907] Di fronte, come si vedrà, ad una tradizione non univoca a proposito della seriorità del verso e ad un panorama omogeneo dei manoscritti odissiaci, tutti recanti il v. 631, non si vede la ragione che ha portato Heubeck (2003) a non stampare il verso a testo, inserendolo solo in apparato critico; il verso compare invece, a buon diritto, sia in Allen (1917) che in Von der Mühll (1984).

[908] Cf. *supra* pp. 246ss.

che compare in altre testimonianze; entrambe queste ipotesi, ad ogni modo, appaiono fallaci[909].

L'unica cosa che sembra trasparire dai frammenti pervenutici di Erea è il marchio essenzialmente polemico nei confronti di Atene: in un altro caso, si può ipotizzare, veniva nuovamente sollevata una questione testuale, quella della presunta aggiunta di *Il.* II 558[910] (a proposito delle navi di Aiace, condotte da Salamina e ormeggiate vicino a quelle degli Ateniesi), ma proprio il confronto tra questa notizia, molto diffusa in tutta la critica antica, con quella relativa a Teseo e Piritoo, rende ragione dei dubbi in merito all'affidabilità della testimonianza plutarchea. Nel caso del verso incriminato del Catalogo delle navi, infatti, sia gli scoli che Eustazio recano traccia della *querelle*, Aristarco ometteva il verso, e, in effetti, numerosi manoscritti non lo presentano[911], mentre, per contro, nessuna traccia è rimasta negli scoli al passo o in Eustazio a proposito della problematica relativa al v. 631 della *Nekyia*, il quale, anzi, è ben commentato in entrambe le raccolte[912] e, in linea con questa tendenza, è presente unanimemente in tutta la tradizione manoscritta, oltre ad essere citato anche dallo stesso Pausania (X 29, 10, nell'ambito della descrizione del quadro di Polignoto). L'ultimo editore di Erea, inoltre, Piccirilli, conclude il commento al frammento ribadendo con forza la falsità delle accuse megaresi e dunque l'inaffidabilità della notizia di Erea sul v. 631: quelle contro Pisistrato sarebbero state, dunque, «invenzioni polemiche di 'marca' megarese»[913].

---

[909] Cf. Piccirilli 1975, 51-58, accolto da Ampolo-Manfredini 1993, 225.

[910] Cf. Str. IX 1, 10, con l'interpretazione di Piccirilli 1975, 62s. (accolta da Ferreri 2002, 11). Cf. anche Plu. *Sol.* 10, 2, D.L. I 48, Eust. *ad Il.* II 558 p. 285, 5-8, *schol.* **b** *Il.* II 494 e 558.

[911] Si veda in proposito l'esauriente apparato critico *ad loc.* di Von der Mühll 1984.

[912] *schol.* **Q** *Od.* XI 631, per esempio, correda la menzione di Teseo e Piritoo con le rispettive discendenze, per spiegare come mai il poeta li definisse «figli di Zeus». Sull'acutezza delle osservazioni di Eustazio in merito ai vv. 631ss. (Eust. *ad Od.* XI 632 p. 1704, 20-30), cf. Cerri 2006a, 28s.

[913] Piccirilli 1975, 62. Alla medesima conclusione, per vie diverse, giunge anche Ferreri 2002, 14s. La questione dell'arbitrato per il possesso di Salamina non è semplice ed esula in realtà dagli scopi del presente studio; la problematica del conflitto Atene-Megara, però, sulla cui influenza sulla costituzione del testo omerico si può ancora discutere (cf., *e.g.*, Cassio 2002, 115), non va confusa con la menzione plutarchea del verso su Teseo e Piritoo nella *Nekyia*: quest'ultima, infatti, ha tutto l'aspetto di un appiglio cercato dallo storico megarese per dimostrare che le interpolazioni degli Ateniesi in *Il.* II – il vero obiettivo polemico – non erano un caso isolato. Certo l'interesse principale di Erea non era infatti quello di indagare la presenza di Teseo nell'*epos*: tutte queste accuse erano finalizzate alla disputa di tipo politco in merito a Salamina; cf. Ferreri 2002, 11.

Il verso 631, tra l'altro, quanto al contenuto, ricorda abbastanza da vicino *Il.* I 265, esametro dove compare ancora il nome di Teseo, aggiunto al breve catalogo dei Lapiti e che, ricorrendo identico in Hes. *Sc.* 182, è stato sospettato fin dall'antichità di essere un'inserzione ateniese: anche in questo caso, però, come era stato evidenziato per il verso del Catalogo delle navi, il verso è poi assente dagli scoli e manca negli esemplari manoscritti ritenuti più fededegni [914]. Ora, è innegabile che, in generale, il ruolo di Teseo nei poemi omerici e i riferimenti alle sue avventure siano scarsi e poco rilevanti: questo, però, non significa necessariamente che debbano essere classificati come interpolazioni, e soprattutto come interpolazioni ateniesi, tutti i segmenti dove l'eroe viene menzionato. Se anche, come sembra di poter dedurre dalla tradizione del testo, *Il.* I 265 fu una antica aggiunta ad un testo già in parte formatosi, nulla ci autorizza però a considerarla aggiunzione ateniese, visto che Teseo era un noto protagonista, in quanto amico di Piritoo, della guerra tra Lapiti e Centauri, e dunque chiunque poteva sentire il bisogno di inserire, per ragioni di completezza o per qualunque altro motivo, il suo nome nell'elenco dei grandi eroi di quel tempo[915], tanto più che, come si è già sostenuto[916], è solo al culmine del VI secolo a.C. che Teseo assurge pienamente allo statuto di eroe attico, mentre in precedenza egli rappresenta più semplicemente un personaggio attivo in varie parti del mondo greco e soprattutto in Tessaglia, nel Peloponneso e a Creta. Dunque, se questo è sostenibile per *Il.* I 265, allora anche la menzione dei due eroi amici, in coppia, al termine della *Nekyia* appare perfettamente normale, in un quadro ancora arcaico che vedeva Teseo come un personaggio facente parte del novero degli eroi più antichi e attivo soprattutto al fianco di Piritoo. E se anche – cosa di cui è lecito però dubitare – il v. 631 fu inserito in un secondo momento, tale inserzione fu fatta in pieno accordo con le altre menzioni di Teseo nell'*epos* e con le testimonianze iconografiche più antiche[917].

I versi di *Il.* I a proposito di Lapiti e Centauri, peraltro, sono stati autorevolmente classificati come resti di una tradizione poetica eolica che doveva avere come oggetto avventure di ambientazione tessalica [918], e, recentemente,

---

[914] Cf. Kirk 1985, 80.

[915] Cf. Willcock 1970, 21.

[916] Cf. *supra* pp. 115s. e 123.

[917] A proposito del fatto che, contrariamente a quanto spesso presupposto dai sostenitori di una critica omerica di tipo analitico, le inserzioni, gli adattamenti successivi e gli aggiustamenti rapsodici fossero di norma operati magistralmente, così da non lasciare in evidenza la 'cucitura' e da armonizzare la nuova parte al resto, cf., *e.g.*, Cerri 2002b, 8s.

[918] Cf. Leaf I 23 e Kirk 1985, 80s.

Pulleyn (2000, 197s.) ha aggiunto a queste osservazioni una notazione a proposito del sapore catalogico dei versi che contengono i nomi dei Lapiti, postulando quindi una tradizione epica eolica sì, ma di carattere appunto catalogico. Come è già stato messo in evidenza in altri casi, in conclusione, anche dal confronto tra il catalogo in miniatura di *Il.* I 263-265 e quello dei personaggi ancestrali della *Nekyia* emerge come il materiale catalogico possedesse uno spiccato carattere di tradizionalità e si prestasse quindi a riprese, riutilizzi e nuove declinazioni a seconda del contesto: l'accostamento di Teseo e Piritoo, utile nel racconto della battaglia contro i Centauri, riappare quindi al termine del catalogo di *Od.* XI per concludere le menzioni dei grandi eroi del passato.

Non solo, poi, il v. 631 è ben armonizzato all'interno della tradizione omerica, ma esso è anche ben inserito all'interno di una *Nekyia* dove l'elemento tessalico è spesso in evidenza: la menzione di Teseo e soprattutto di Piritoo, dunque, non stupisce nemmeno dal punto di vista mitologico[919]. Tra l'altro, in aggiunta a ciò, non bisogna dimenticare che Odisseo ha appena incontrato Eracle, suo illustre predecessore nell'impresa della discesa agli inferi, il quale ha a sua volta menzionato la propria catabasi: nella memoria del cantore e del pubblico, a questo punto, non potevano non associarsi i due nomi di Teseo e Piritoo, anch'essi celebri eroi nell'Ade e incontrati, e salvati, proprio dallo stesso Eracle nel corso della sua impresa nell'oltretomba. Le tradizioni mitiche su Teseo, insomma, esistevano ed erano sicuramente ben note al pubblico omerico; un discorso basato sulla 'recenziorità' del suo personaggio non è quindi sostenibile[920]. Sul motivo, però, che ha portato la tradizione omerica ad omettere molto spesso i riferimenti a tale ciclo mitico e a lasciare nei poemi soltanto i due accenni a Teseo in unione con Piritoo e a Teseo a Creta (cf. la stessa *Nekyia* a proposito di Arianna), la questione

[919] Si può aggiungere a questa osservazione, inoltre, la menzione del fatto che Teseo, ben prima di diventare l'eroe 'nazionale' attico, sembra mostrare un buon numero di connessioni con la stirpe eolide e con le vicende e le regioni ad essa legate. Innanzitutto, sia in *Il.* I 265 che nella testimonianza dei *Cypria* (*argumentum* = Procl. *Chr.* 103, 20-23 A.) le vicende di Teseo (nello specifico, la lotta a fianco dei Lapiti e la relazione con Arianna) sono raccontate per bocca di Nestore, il quale, di norma, è solito costellare i propri moniti con narrazioni di eventi a cui lui partecipò o che comunque segnarono in modo particolare la sua stirpe – come è nel caso del racconto della guerra tra Pilii ed Arcadi (cf. *Il.* IV 318-325 e VII 132-160), di quella tra Pilii ed Elei (cf. *Il.* XI 670-762) e dei giochi funebri per Amarinceo (cf. *Il.* XXIII 629-645): viene quindi spontaneo sottolineare una certa relazione tra Nestore, eroe eolide di spicco, e Teseo. Diversi studiosi, poi, sulla base della constatazione della stretta ed arcaica collaborazione con Piritoo, eroe e civilizzatore tessalico, hanno addirittura ipotizzato, anche per Teseo, una primitiva origine tessalica: cf. Herter 1973, 1157s. e Kearns 1989, 117.

[920] Cf. Aloni 1985, 11s. e Cingano 2005, 94; *contra*, *e.g.*, Kullmann 1960, 74-79.

resta insolubile. Aloni (1984 e soprattutto 1985) ha avanzato l'affascinante ipotesi che quella di Teseo possa essere stata una censura successiva, piuttosto che una sporadica aggiunta, ad opera dell'*entourage* pisistratide con lo scopo di togliere all'aristocrazia ateniese il proprio appiglio di identificazione e glorificazione epica; le teorie di Aloni, però, come già è capitato di osservare[921], si fondano di norma su un presupposto metodologico che è differente da quello che sostiene il presente lavoro, ovvero quello di una redazione dei poemi per via di *oral dictated text*, con tutte le implicazioni di volontà politica sottesa e di scelte consapevoli che una simile teoria comporta. È anche possibile, ad ogni modo, che, in un'ottica invece di redazioni progressive del testo e di poema tradizionale formatosi per stratificazione, la tradizione appunto aedica, nel corso dei secoli, abbia di proposito lasciato da parte i riferimenti a Teseo non per una specifica scelta estetica o politica, ma per non sovrapporsi ad un altro filone epico che magari già cantava quelle vicende[922], filone di cui a noi è rimasto poco se non niente[923], ma che invece doveva essere vitale in epoca arcaica. Siamo, ad ogni modo, nel campo delle pure ipotesi: quello che interessa maggiormente in questa sede è invece ribadire la coerenza del v. 631 della *Nekyia* rispetto al quadro omerico e soprattutto al resto del canto XI, puntualizzarne la presenza costante nella tradizione del testo e, pertanto, analizzarlo così come è giunto fino a noi.

Con la menzione fugace di Teseo e Piritoo si chiude definitivamente lo spazio del catalogo, ha fine la selezione operata da Odisseo a beneficio del pubblico feace, e la chiusa del canto XI è affidata ad una sensazione del tutto nuova ed inaspettata: la paura scomposta e in qualche modo comica dell'eroe di Itaca al pensiero che Persefone gli possa inviare il *gorgoneion* e la conseguente, 'giambica', fuga dall'Ade (cf. i vv. 632-637). Per l'interpretazione globale di questo spunto comico e dell'*unicum* mitico rappresentato dall'evocazione della testa di Gorgone isolata dal corpo, si rimanda al lavoro di Cerri 2006a: lo studioso italiano mostra infatti molto bene come il vertice della parabola conoscitiva rappresentato, per Odisseo, dalle molteplici conoscenze attinte nella visita oltretombale, non poteva, data la sua eccezionalità, che terminare con il brusco ribadirsi del limite umano,

---

[921] Cf. *supra* p. 260.

[922] Per un tipo di riflessione simile, applicata al mito di Eracle, cf. Sbardella 1994.

[923] Sappiamo per esempio che doveva circolare in epoca arcaica un poema, attribuito ad Esiodo ma che potrebbe in realtà essere identificato con la *Miniade*, che trattava della Πειρίθου κατάβασις (cf. Hes. fr. 280 M.-W.), così come dovevano esistere delle *Teseidi* (cf. Bernabè 1987, 135s. e, da ultimo, Cingano 2005, 92-94).

esemplificato, con una sorta di 'capricciosa' innovazione mitica, dall'evocazione della testa di Medusa, entità che era ampiamente documentata dal punto di vista iconografico e ben radicata nella tradizione folclorica, ma che il cantore di *Od.* XI decise, con un guizzo scherzoso, di integrare anche nel racconto epico.

Conclusioni

Una prima serie di rilievi di base può essere proposta per questo ultimo segmento catalogico. Innanzitutto, sembra in esso abbastanza evidente il carattere di antichità marcata che pervade tutte le figure mitiche menzionate: si tratta di eroi e personaggi che non sono messi in relazione con il mondo di Odisseo né tantomeno con il mondo dell'uditorio reale, come era stato fatto invece, in due maniere differenti, per le eroine e per i compagni di battaglia, le une inserite esplicitamente in linee dinastiche in qualche modo ancora attuali, gli altri in dialogo diretto con Odisseo in quanto facenti parte della sua realtà. Non casuale appare, in questo contesto, l'insistenza sul medesimo tema lessicale di προτέρους e πρόσθεν, appena rimarcata nei versi conclusivi e suggellanti il catalogo[924], specie se messa in rapporto con il μετόπισθεν degli eroi di Troia. Il valore e l'importanza di queste figure, insomma, non sembra quello di creare fili invisibili di relazioni tra stirpi, famiglie, personaggi e il presente della *performance*, quanto piuttosto quello di fornire paradigmi ancestrali, modelli eterni di azioni o comportamenti, proprio per questo sentiti come appartenenti ad una generazione mitica assolutamente remota: il sovrano che amministra la giustizia, il cacciatore di fiere, i tre 'peccatori' macchiatisi a vario titolo di ὕβρις. Tutto ciò senza giudizio morale, senza valutazione del narratore, e pertanto senza dialoghi, senza che Odisseo entri in contatto con loro, ma come semplici successioni di quadri. A questo panorama fa poi eccezione Eracle, il quale, pur rappresentando sotto certi aspetti una figura 'archetipica' come i precedenti eroi, quella del combattente feroce, costituisce però nello stesso tempo il *trait d'union* tra questi ultimi ed Odisseo, in quanto celeberrimo precedecessore e protagonista di una catabasi. Le sue parole, onorifiche e celebrative nei confronti di Odisseo, suggellano la *Nekyia* rappresentando il perfetto compimento di essa.

[924] Cf. *supra* pp. 278s.

Una logica di selezione

Come si è cercato di fare a conclusione del capitolo sulle eroine, inoltre, anche nel caso del catalogo dei grandi personaggi del passato ancestrale sembra opportuno cercare di comprendere una o più logiche sottese alla selezione delle figure e dei cicli mitici, con l'analisi, da una parte, delle presenze, e, dall'altra, la valutazione delle grandi assenze mitiche di questo segmento.

Ora, se si guarda all'aspetto geografico-etnico, emerge come le anime menzionate sembrino raggrupparsi, in linea di massima, attorno ai medesimi principi ordinativi del catalogo delle eroine. Molta attenzione, ancora una volta, è infatti dedicata alla macro regione euboico-tessalico-beotica, alla quale afferiscono, in un modo o nell'altro, Orione, Tizio, Sisifo, Piritoo, Teseo ed anche Eracle, del quale, si noti, nel catalogo delle eroine erano state nominate, in un quadro prettamente tebano, la madre e la sposa Megara (senza fare menzione dell'altra celebre moglie, citata invece dal *Catalogo delle donne*, ovvero Deianira[925]); a Creta si guarda nuovamente, come era stato per i vv. 321-325, con la menzione di Minosse, e, sotto un certo aspetto, con quella di Teseo, mentre per quanto riguarda Tantalo, il quale non è comunque esente da legami con la Beozia, benché non univoci, si può ipotizzare che la sua presenza in questo segmento della *Nekyia* sia dovuta in parte anche alla sua tradizionale associazione con gli altri due grandi puniti, ovvero Tizio e Sisifo. Se il primo di essi, Tizio, è infatti presentato, in accordo con il *focus* beotico, immediatamente dopo Orione, la sua menzione potrebbe aver comportato, nella memoria del cantore, l'immediata associazione con altri due grandi personaggi a Tizio accomunati dal fatto di essere celebri 'peccatori', ed aver quindi 'innescato' la menzione di Tantalo e Sisifo, senza che la loro scelta fosse dettata da una specifica volontà mitografica o celebrativa[926].

Questo per quanto riguarda le inclusioni; se, invece, si cerca di discernere quali grandi assenti risultino dalla lista, le conclusioni a cui si arriva sono le seguenti. Innanzitutto va precisato che una simile analisi non è scevra da pericoli e non è semplice da effettuare. Mentre, infatti, nel caso delle eroine, il campo all'interno del quale si poteva mettere in opera la comparazione e trovare le assenze e le differenze era più netto, perché costituito dalle figure femminili della mitologia e, più nello specifico, da quelle menzionate almeno nel *Catalogo delle*

[925] Cf. Hes. fr. 25, 17s. Deianira è eolide per nascita, perché discende, come Leda, da Testio, ma le sue vicende sono legate alla mitologia etolica, altro ramo della tradizione che sembra tralasciato dalla selezione della *Nekyia*.

[926] Sull'organizzazione dei cataloghi e le associazioni tra *items* cf. Minchin 1996, 9-15.

donne, nel caso dei personaggi della chiusa della *Nekyia* delimitare i criteri della ricerca risulta più arduo. Come si può capire se il narratore ha significativamente omesso una figura che poteva trovarsi in un elenco del genere? Vanno presi innanzitutto in esame, da una parte, tutti i personaggi 'prototipici' e paradigmatici per le loro imprese di civilizzazione, come Minosse ed Eracle, mentre dall'altra occorre guardare ai grandi puniti del mito, tralasciando però tutte quelle figure che, per generazione, si avvicinano troppo a quella di Odisseo e quindi non dovevano essere percepite come appartenenti ad un'epoca per così dire 'ancestrale'. Se, come si è creduto di notare, è davvero beotico o eolide il marchio impresso alla selezione, significative e da segnalare saranno pertanto le assenze al di fuori di tale panorama, ovvero le omissioni di personaggi non eolidi o non beotici ma comunque ben noti alla tradizione fin dalla prima età arcaica (nozione che, allo stato attuale delle conoscenze, può essere dedotta solamente grazie alla menzione di un personaggio da parte di *Iliade*, *Odissea*, poemi ciclici e produzione esiodea o pseudo-esiodea).

Ebbene, guardando all'insieme della mitologia arcaica, due assenze eclatanti sembrano andare nella stessa direzione di quelle evidenziate al termine del catalogo delle eroine: ancora una volta, infatti, manca qualunque tipo di riferimento alla saga di Perseo, personaggio che pure avrebbe potuto figurare in virtù delle sue imprese celebri e della sua lotta 'civilizzatrice' contro bestie e mostri; e, in secondo luogo, anche se l'elaborata tradizione dei tre giudici dell'oltretomba prese forma sicuramente in un momento successivo a quello della composizione dei poemi omerici, va comunque segnalata l'assenza di Eaco, che pure, come Minosse, avrebbe potuto comparire a buon diritto tra le anime dei grandi sovrani e degli eroi di quello che per Odisseo era il passato avito[927].

Che pubblico e cantore arcaici conoscessero la figura di Eaco è fuori di dubbio, visto che egli viene menzionato in *Il.* XXI 189, come antenato di Achille (il quale, infatti, viene a più riprese qualificato come 'Eacide'), in Hes. *Th.* 1005, come padre di Foco, in unione con la Nereide Psamate, e infine nei frammenti 205 e 206 delle *Ehoiai*, dove si menzionano i suoi figli e si racconta la storia della trasformazione delle formiche nel popolo dei Mirmidoni. Eaco è inoltre una figura tipica del panorama infero almeno a partire dal V secolo a.C.: le *Rane* di Aristofane ne fanno infatti oggetto di parodia, riducendolo comicamente al rango di portinaio

[927] Cf. Dodds (1966, 375), che definisce Eaco una figura di «old priest-king», appartenente al più antico strato del mito.

dell'aldilà: il suo nome non viene neppure menzionato[928], eppure, se il suo ingresso in scena negli abiti di un servo doveva, come è immaginabile, sortire un effetto esilarante nel pubblico, questo significa che la sua presenza nell'Ade era già un dato tradizionale e che, probabilmente, il personaggio indossava qualche attributo inconfondibile che permetteva agli spettatori di riconoscere in lui Eaco[929]. Anche il *Piritoo* di Crizia, inoltre, che con le *Rane* ha molto in comune, menzionava un dialogo tra Eaco ed Eracle, nell'ambito della discesa di quest'ultimo all'Ade (cf. *TrGF* 43 F 1). Benché entrambe queste opere risalgano al V sec. a.C. e non possano essere considerate acriticamente come passi paralleli in rapporto al testo omerico, è però vero che esse mostrano come la presenza di Eaco nell'oltretomba fosse ben radicata nel patrimonio mitico, tanto da poter essere parodiata anche in modo fine. Se una simile tradizione era così consolidata in epoca classica, si può quanto meno ipotizzare che essa affondasse le sue radici già nelle epoche precedenti. Sempre nell'ambito del V secolo, poi, anche Isocrate (9, 13-15) parla di Eaco come di un personaggio che, per la sua grande virtù morale e civile, dopo la morte ricevette grandi onori da parte di Ade e Persefone, sedendo addirittura a fianco a loro nell'oltretomba. La prima testimonianza, invece, di Eaco in qualità di vero e proprio giudice dei morti, viene soltanto da Pl. *Ap.* 41a (insieme a Minosse, Radamanto e Triptolemo) e *Grg.* 523e-524a (solo con Minosse e Radamanto), ed è sicuramente da attribuire ad un'evoluzione del pensiero mitico e ad un diverso stadio delle credenze nell'aldilà rispetto a quello dell'epoca arcaica, come già evidenziato in precedenza a proposito della scena di Minosse[930].

Per capire la portata ideologica dell'assenza di Eaco nel finale della *Nekyia* occorrerà comprendere a quali realtà etniche e regionali dovesse rimandare la sua menzione, capire cosa dovesse evocare nel pubblico la sua presenza tra i grandi personaggi del passato mitico. Ebbene, la storia di Eaco è piuttosto univoca fin dalle prime testimonianze: egli è figlio di Zeus e della ninfa Egina, a sua volta considerata figlia del dio-fiume Asopo[931], e con la madre si installa nell'isola che

---

[928] Che il portinaio infero sia da identificare con Eaco è certo, vista la presenza di quest'ultimo nella lista delle *dramatis personae* e in molte annotazioni in margine ai manoscritti; cf. Del Corno 1985, 182s.

[929] Cf. Sommerstein 1996, 198s.

[930] Cf. *supra* p. 200.

[931] Non sembra condivisibile l'idea, avanzata da Wilamowitz-Moellendorff e poi da Bowra (1938, 218) e accolta da Maehler (1982, 145s.) che, poiché al momento di menzionare la stirpe di Achille nel canto XXI dell'*Iliade*, il cantore non parla della parentela con il dio fluviale Asopo ma solo di quella con Zeus, tale discendenza non dovesse essere nota in epoca omerica. È certo vero che Achille, nel passo in questione, sta vantando le proprie origini divine, ma proprio per questo motivo risulta

poi da lei prenderà il nome, in qualità di primo re dei popolo dei Mirmidoni. L'*Iliade* menziona solo Peleo tra i figli di Eaco[932], ma altre tradizioni mettevano al suo fianco anche Menezio[933] e Telamone[934], inserendo quindi non solo Achille, ma anche Aiace e Patroclo tra gli Eacidi. Reperire informazioni di tipo etnico-geografico a partire dalla genealogia di Eaco, però, non appare semplice, perché porta a scontrarsi con il complesso problema dell'identificazione dell'Asopo padre di Egina.

Asopo, divinità fluviale, era noto fin dall'epoca arcaica come padre di numerose figlie amate dalle divinità ed eponime di altrettante città; il problema essenziale di questo mito, però, è che fin dalle sue prime attestazioni la collocazione geografica del fiume oscilla tra la Beozia e la zona di Fliunte, regioni che, entrambe, vedevano scorrere nel proprio territorio un fiume con tale nome. Oltre al fatto che anche le figlie sono eponime ora di città della regione beotica ora di centri peloponnesiaci, il loro padre, a seconda del contesto in cui è citato, è identificato o con il corso d'acqua che scorre tra Tebe e Platea, o con l'omonimo fliasio. Se, infatti, l'*epos* omerico sembra menzionare solo l'Asopo beotico – il quale, tra l'altro, è il padre della tebana Antiope proprio nella *Nekyia* (v. 260) – Eumelo, nei suoi *Korinthiakà*, doveva parlare estesamente della discendenza dell'Asopo peloponnesiaco, anche se ci sono pervenuti solo scarni frammenti[935]; a loro volta, poi, Bacchilide, nel nono epinicio (vv. 32-58), dedicato appunto ad un atleta di Fliunte, esalta il fiume sicionio e in particolare le sue due figlie Tebe ed Egina[936],

---

molto più funzionale la menzione di Zeus rispetto a quella di Asopo, che è una divinità, sì, ma certo di minor calibro in rapporto al padre di tutti gli dèi. Il silenzio su Asopo potrebbe inoltre spiegarsi anche con il marcato carattere di panellenicità che possiede l'eroe Achille nell'*Iliade*, cf. Veneri 1997, 60. Altrettanto aleatoria appare l'assenza, rilevata dai sopracitati studiosi, di Asopo nel *Catalogo delle donne*, dal momento che il frammento 205 M.-W. inizia, al v. 1, con ἡ δ᾽ ὑποκυσαμένη τέκεν Αἰακὸν ἱππιοχάρμην, ed è quindi molto probabile che nei versi immediatamente precedenti si parlasse di Egina figlia di Asopo.

[932] Cf. anche Pherecyd. *FGrHist* 3 F 60: Telamone sarebbe stato solo amico di Peleo, non fratello.

[933] Cf. Hes. fr. 212a M.-W.

[934] Cf. Pi. *N.* 5, 7-16 e Apollod. III 12, 6.

[935] Tra le numerose figlie, i frammenti in nostro possesso citano solo Sinope (fr. 10 B.), e, forse, Corcira (cf. Olivieri 2007, 22 n. 46), ma innegabile doveva essere il ruolo di questa discendenza nell'organizzazione etnico-geografica della regione messa in atto dal poeta corinzio.

[936] Anche Ferecide sembra trattare dell'Asopo fliasio, visto che ambienta il ratto di Egina da parte di Zeus a Fliunte (*FGrHist* 3 F 119 = *schol.* **AD** *Il.* VI 153). Una versione simile di questa storia, nella quale gioca un ruolo anche Sisifo, ma che sembra voler conciliare le due tradizioni geografiche, è tramandata da *schol.* **AD** *Il.* I 180 (cf. anche Apollod. III 12, 6).

mentre Pindaro e Corinna celebrano la prole dell'Asopo beotico[937]. Pausania, in II 5, 2, riassume la questione raccontando come, in effetti, non vi fosse accordo, tra Beoti e Sicioni, sulla paternità di Tebe, secondo i primi figlia del fiume più settentrionale e secondo gli altri figlia invece dell'Asopo di Fliunte. Ebbene, il fatto che, nella maggior parte dei casi, le figlie associate di volta in volta al fiume beotico o peloponnesiaco[938] non siano necessariamente le eponime di quella regione geografica (per fare un esempio, in Corinna tra le figlie di Asopo c'è anche Egina, mentre in Bacchilide Tebe è figlia dell'Asopo fliasio) e che, ancora, Tebe ed Egina siano spesso considerate come sorelle[939], rende impossibile chiarire in maniera netta il quadro originario, sempre che ve ne sia stato uno, e porta a concludere che, probabilmente, intorno al fiume Asopo e alla celebre e gloriosa discendenza degli Eacidi si siano coagulati, fin dalla prima età arcaica, miti e genealogie locali, tesi a far rientrare il proprio paese o la propria famiglia all'interno di questa stirpe, e spesso per mezzo proprio dell'eponimia di una delle figlie del dio fluviale. È poco probabile che vada attribuito al singolo poeta Eumelo uno sforzo creativo tanto complesso, come vorrebbe Bowra (1938), mentre è molto più verisimile che, a partire da una fitta selva di storie epicoriche e pretese locali pre-esistenti – catalizzate soprattutto intorno ai due poli beotico e sicionio – , ciascun poeta arcaico e tardo-arcaico abbia scelto e selezionato i legami territoriali ed etnici che più potevano interessare il suo pubblico e la sua committenza, senza cronologie evolutive – come tentano invece di stabilire West (1985, 162-164) e anche Olivieri (2007, 23s.)[940] – e tantomeno senza un unico Asopo 'originario'[941]. Di fronte a questo quadro, in conclusione, non si può univocamente stabilire a quale origine territoriale pensasse l'uditorio omerico con la menzione di Asopo e del suo

[937] Corinna menziona le figlie di Asopo in uno dei suoi carmi (*PMG* 654), anche se lo stato altamente frammentario del poema consente di leggervi con un certo grado di sicurezza solo Egina, Corcira, Sinope e Tespia; per ulteriori congetture in merito alle Asopidi citate, cf. Bowra 1938 e, da ultima, Olivieri 2007, 18s. Pindaro, invece, parla di Egina e Tebe figlie dell'Asopo beotico in *I.* 8, 16-20 (in onore di un vincitore di Egina).

[938] Una trattazione esauriente sul numero e sui nomi delle Asopidi, che tiene conto anche delle fonti più tarde, si può trovare in Olivieri 2007.

[939] Lo stretto rapporto di fratellanza tra le due figure femminili è alla base anche dell'aneddoto raccontato da Hdt V 79-80 a proposito del responso della Pizia delfica ai Tebani in difficoltà contro Atene.

[940] West tende a ricondurre il mito originario dell'Asopo alla regione tessalica, Olivieri pensa invece che la tradizione primaria fosse quella dell'Asopo beotico, poi modificata da Eumelo per i propri fini.

[941] Cf. Veneri 1997, 62. Debiasi (2004, 24 n. 39) pensa, per esempio, a due liste originariamente distinte, unite per la prima volta da Eumelo.

discendente, Eaco; è però innegabile che, attraverso l'eponimia della madre e la sua nascita sull'isola di Egina, Eaco dovesse essere percepito come di casa ad Egina e, di conseguenza, in qualche modo afferente all'area sicionia ed argiva. Nel Catalogo delle navi (*Il.* II 562), si noti, Egina è menzionata all'interno del contingente di Diomede e uno stretto legame di dipendenza politica e culturale con Epidauro è descritto anche, in due passi, da Erodoto (V 83, 1 e VIII 46). L'assenza di Eaco, in conclusione, non doveva sortire un effetto molto diverso da quella di Perseo: entrambe le figure appartenevano ad una mitologia di area argiva, mitologia che già più volte abbiamo visto accantonata, omessa o trattata con un certo grado di ostilità, di contro invece ad una celebrazione a tutto campo dei cicli mitici di area beotico-euboica.

Esistono però altre assenze, a fianco delle due grandi lacune argive, che complicano il quadro e sono meno facilmente interpretabili. A conferma di quanto possa essere fuorviante l'etichetta, spesso applicata alla *Nekyia* o a sue parti, di 'interpolazione ateniese' [942], infatti, alcune mancanze che potrebbero essere giudicate evidenti colpiscono anche l'insieme della mitologia più strettamente attica: nel novero delle figure prototipiche e ancestrali, infatti, mancano gli eroi fondativi di Atene; non stupirebbe, in effetti, l'assenza di Cecrope, noto dalle fonti, sia letterarie che iconografiche, solo a partire dall'epoca classica[943], ma va invece menzionata quella di Eretteo, noto già all'*epos* omerico (cf. *Il.* II 546-551 e *Od.* VII 80s.)[944] in quanto primo re dell'Attica, autoctono e destinatario di onori divini. Mancano inoltre, l'uno degno di nota per la sua arte leggendaria, e l'altro in virtù della sua tradizionale ὕβρις, Dedalo e Icaro, eroi ateniesi ma non privi di un legame con Creta[945]: in questo caso, però, la loro assenza si può forse spiegare con il fatto che era già stato menzionato Minosse, personaggio appartenente al medesimo *récit* mitico.

Tra i grandi esempi di puniti o di figure hybristiche, infine, sembrano mancare all'appello Prometeo e Licurgo. Il primo, colpevole per la sua sfida a Zeus lungamente descritta da Hes. *Th.* 507-584 (il quale – si noti *en passant* – ambienta

---

[942] Sulla presunta influenza ateniese nell'inserzione del v. 631 si è detto poco sopra (pp. 280-284), così come dell'etichetta di «eroine ateniesi» per Fedra, Procri e Arianna (*supra* pp. 124s.). I contributi di Pade (1983, 7-15) e Larson (2000, 193-222), già discussi in precedenza (cf. *supra* p. 141), invece, tendono a leggere in chiave pisistratide il catalogo delle eroine.

[943] Cf. Knittlmayer 1992, 1084-1091.

[944] Sempre in ambito epico arcaico, cf. anche il fr. 2 della *Danais*.

[945] La conoscenza da parte del pubblico omerico della storia di Dedalo e Icaro si può ipotizzare a partire dall'espressione πόντου Ἰκαρίοιο impiegata in *Il.* II 145 e dall'accenno all'attività artistica e architettonica di Dedalo a Creta in *Il.* XVIII 591s.

l'episodio a Sicione), poteva in effetti rappresentare, a fianco di Tizio, Tantalo e Sisifo, un altro bell'esempio di punizione, ma è anche vero che, da un punto di vista cronologico, al momento della discesa agli inferi di Odisseo, l'intervento salvifico di Eracle nei suoi confronti aveva già dovuto aver luogo. Prometeo, inoltre, non è a tutti gli effetti né un uomo né un eroe, bensì un vero e proprio dio, in quanto titano, e dunque non si sarebbe armonizzato con il contesto degli altri eroi ancestrali. La menzione di Licurgo, invece, avrebbe potuto ben inserirsi nel contesto: l'eroe, di cui si racconta la vicenda in *Il*. VI 130-140[946], aveva compiuto un atto empio nei confronti di Dioniso e del suo corteggio e dunque aveva subito la punizione divina, prima con la perdita della vista e poi con la morte. Il motivo all'origine dell'assenza di Licurgo nella *Nekyia*, però, non è facile da determinare: il 'peccatore' è sovrano di Tracia e saldamente connesso a questa regione; è possibile che la marginalità della collocazione geografica – unita alla carattere tutto particolare della sua colpa – lo rendesse meno interessante ai fini della celebrazione catalogica della *Nekyia*, più concentrata sulle regioni centrali del mondo greco, ma, in mancanza di altri dati, tutto resta ad uno stadio altamente ipotetico.

Quanto al raffronto con gli altri due poemi arcaici che descrivevano l'oltretomba, *Miniade* e *Nostoi*, ben poco si può ottenere di utile. I *Nostoi*, oltre a descrivere Tantalo, collocavano probabilmente nell'oltretomba Climene[947], Maira[948], Medea[949], Erifile[950] e Micene[951], dunque soprattutto eroine, e non forniscono materiale utile al confronto con l'ultima sezione della *Nekyia*. La *Miniade*, che per contenuto pare avvicinarsi maggiormente al terzo catalogo della *Nekyia*, mostrava invece, nell'Ade, la punizione di Anfione e di Tamiri (frr. 3 e 4 B.), descriveva il personaggio di Meleagro (frr. 5 e 7 B.) e quello di Orione (fr. 6 B.). La consonanza con la *Nekyia*, come si vede, si attua solo con Orione, mentre gli altri tre mancano nella descrizione odissiaca. Sia Tamiri che Anfione, però – il secondo dei quali è peraltro nominato nel segmento delle eroine, in associazione alla madre Antiope –

---

946 Cf. anche Eumel. fr. 11 B.

947 Cf. fr. 5 B.

948 Cf. fr. 6 B.

949 Cf. fr. 7 B., ma si veda l'ipotesi ricostruttiva di Debiasi 2004, 35-37, che preferirebbe vedere nel frammento una testimonianza dei *Korinthiakà* di Eumelo.

950 Cf. fr. 8 B.

951 Cf. fr. 9 B., censito come di incerta attribuzione invece da West 2003 (nella cui edizione assume il numero 8).

sono l'uno eolide[952], e l'altro strettamente connesso alla città di Tebe[953], dunque si può affermare che la loro assenza non sia semanticamente significativa: come abbiamo affermato al principio di queste conclusioni, infatti, vista l'abbondanza di materiale eolide e in generale nord-orientale, non sono le assenze in linea con tale abbondanza ad essere indicative, bensì quelle che esulano dal quadro e che quindi potrebbero puntare il dito verso un silenzio 'deliberato'. D'altro canto Meleagro, personaggio a più riprese presente nelle descrizioni infere – oltre alla *Miniade*, si pensi al quinto epinicio di Bacchilide dove Eracle dialoga con lui ai vv. 56ss. – appartiene a ben vedere ad una generazione eroica un po' troppo vicina a quella di Odisseo per essere considerato un personaggio 'ancestrale' ed essere messo sullo stesso piano di figure quali Minosse o Tantalo: egli partecipa infatti tradizionalmente alla caccia del cinghiale calidonio[954], ed è per questo della medesima generazione dei padri degli eroi presenti a Troia[955], oltre ad essere, tra le altre cose, un membro della stirpe eolide, in quanto figlio di Altea, sorella di Leda.

In definitiva, le assenze che sembrano pesare di più sull'interpretazione complessiva del segmento restano decisamente le due assenze argoliche, che ancora una volta sembrerebbero evidenziare un interesse specifico focalizzato sulla regione euboico-beotica, e, parallelamente, un voluto silenzio in merito ad altre tradizioni, e specialmente in merito alla mitologia di area argivo-corinzia: nonostante il segmento degli ancestrali assolva, come si è visto, ad una funzione diversa rispetto a quello delle eroine e dei compagni, la logica selettiva appare comunque dettata da criteri similari: che gli Eubei possano essere indicati come i responsabili di una simile focalizzazione appare dunque sempre più possibile.

---

[952] La genealogia di Tamiri, figlio di Filammone, è in parte già in Hes. fr. 64 M.-W., e rimonta al figlio di Eolo Deione. Non stupisce pertanto, vista l'appartenenza etnica, il fatto che la vicenda di Tamiri oscilli tra la regione pilia e quella tessalica (sulla questione della controversa collocazione della città di Dorion, dove Tamiri fu punito secondo *Il.* II 594-600, cf. Kirk 1985, 216). Della comunanza di tradizioni mitiche tra Pilo e la Beozia-Tessaglia, cf. *supra* pp. 48, 84-87, 174.

[953] Cf. *supra* pp. 96ss.

[954] Cf. *Il.* IX 527-599.

[955] Cf. anche *Il.* II 642.

Riflessioni conclusive

Un confronto differenziale

La *Nekyia*, con la sua successione di tre cataloghi, offre un interessantissimo spunto di comparazione differenziale, perché permette, tramite l'osservazione dei tre segmenti in parallelo, di comprenderne meglio peculiarità e finalità profonde proprio grazie alle differenze reciproche. Questa comparazione, inoltre, è a ben vedere ancora più preziosa perché si può occupare nello stesso tempo di due cataloghi a soggetto maschile e di un catalogo ad argomento femminile.

Nell'intero corso del presente studio non si è mai fatto riferimento alla corrente di pensiero che viene spesso etichettata sotto il nome di «gender's studies» e ciò per una ragione molto semplice: la prospettiva qui adottata si caratterizza infatti per un approccio all'*epos* ed ai cataloghi in esso contenuti del tutto differente. Le omissioni e le inclusioni di personaggi o episodi, infatti, sono viste e spiegate in chiave etnica, geografica, o politica; il rapporto tra cantore omerico e pubblico, così come quello tra Odisseo e l'uditorio dei Feaci, è analizzato in chiave pragmatica, guardando ai destinatari della recitazione epica come ad un gruppo omogeneo dal punto di vista delle conoscenze condivise, e non come ad un insieme marcato dalla differenza di genere. È un dato di fatto, però, che il carattere femminile dei protagonisti del primo dei tre cataloghi della *Nekyia* abbia attirato l'attenzione degli studiosi, ma soprattutto delle studiose, che lavorano secondo questo approccio[956]; ebbene, la possibilità di mettere a confronto i tre cataloghi e di metterne in luce similarità e differenze potrà forse costituire un buon banco di prova per le metodologie di *gender* che vengono applicate ai testi antichi. Davvero, come molti studi recenti vorrebbero mettere in luce[957], ad un contenuto differente dal punto di vista del genere – come è il caso del catalogo delle eroine rispetto agli altri due cataloghi – corrispondono anche differenti strategie enunciative, differenti *focus* narrativi, differenti prospettive? Il confronto dei tre segmenti catalogici

[956] Cf., *e.g.*, i lavori di Pomeroy 1975, Doherty 2006 e Lefkowitz 2007.

[957] Per un quadro d'insieme delle tendenze di ricerca messe in atto di recente dai «gender's studies» cf. Schmitt Pantel 1991; un esempio dell'applicazione delle categorie di *gender* alla *performance* e all'enunciazione è quello di Stehle 1997 (sp. 3-25). Doherty (1993, 3s.) suddivide, da un punto di vista teorico, gli studi femministi tra quelli portatori di «closed readings» (quelli in cui si mettono in evidenza la struttura sociale rigida e le imposizioni sulla donna che emergono dai testi) e quelli che propugnano invece «open readings» (dove si sottolineano, tramite l'analisi di elementi di rottura e contraddizioni, gli spazi di 'libertà' che vengono lasciati aperti alle donne).

ravvicinati della *Nekyia*, potrà, forse, fornire una risposta a questo importante quesito.

I gender studies: qualche esempio

La *Nekyia* contiene dunque – tenendo da parte i tre incontri con Elpenore, Tiresia e Anticlea, che, come si è già avuto modo di notare[958], rappresentano, più che un approfondimento catalogico, una sezione narrativa indispensabile dal punto di vista della trama – tre elenchi di figure incontrate da Odisseo nell'Ade: le eroine, i compagni di battaglia, i personaggi cosiddetti ancestrali. Un tentativo di interpretazione complessiva del canto in chiave femminista è stato di recente compiuto da Doherty (1991, 145-176), ma esso sembra presentare diversi punti di debolezza. L'autrice sostiene, in primo luogo, che *Od.* XI si possa dividere in due parti, prendendo il cosiddetto intermezzo come linea di separazione, e che ciascuna delle due parti sia concepita e plasmata da Odisseo al fine di soddisfare, prima, la parte femminile dell'uditorio (simbolizzata da Arete) e, poi, quella maschile, incarnata da Alcinoo. Da questa divisione su base di *gender* del canto risulterebbero differenze a vari livelli: nella prima parte Odisseo farebbe più attenzione ad evitare commenti o episodi di stampo maschilista e avrebbe come scopo quello di elogiare, tramite l'implicito confronto con le grandi eroine del passato, Arete, la quale risponderebbe in maniera positiva al *récit* elogiando il catalogo ai vv. 336-341; l'intervento di Alcinoo, poi, ad immagine e somiglianza di quello di un reale pubblico epico maschile, mostrerebbe come l'interesse degli uomini fosse invece maggiormente focalizzato sulle narrazioni di tipo 'iliadico' e sugli elenchi di personaggi maschili, cosa che in effetti Odisseo produrrebbe, in risposta alle richieste, nella sua seconda parte, non risparmiando invece, in questo segmento, le considerazioni sulla natura funesta del genere femminile o omettendo, per contro, di condannare gli atti empi compiuti da uomini. L'articolo di Doherty si conclude infine con una più sottile riflessione sulla manipolazione e sulle costrizioni sociali a cui, comunque, sarebbe sottoposto anche il segmento che più dovrebbe esaltare il genere femminile, ovvero il catalogo delle eroine: anche all'interno di esso, infatti, sarebbe privilegiato un modello positivo di donna sottomessa all'uomo e da lui interamente dipendente, modello a cui anche la stessa Arete o Penelope – donne celebrate per la loro intelligenza e superiorità in tutto il poema – dovrebbero comunque sottostare.

[958] Cf. *supra* p. 12.

La stessa autrice ha poi successivamente sfruttato ed ampliato questo genere di osservazioni volgendole ad una proposta interpretativa del *Catalogo delle donne* attribuito ad Esiodo (cf. Doherty 2006): un genere di produzione quale quello del poema frammentario di scuola esiodea e quale *Od.* XI 235-325 rifletterebbe, o meglio, porterebbe in sé vestigia di una antica «women tradition» poetica, originariamente concepita per un pubblico esclusivamente femminile e riflettente quindi una mentalità, una prospettiva, una tipologia di *performance* ed infine uno stile orientati dal punto di vista del *gender*.

I punti deboli di una simile argomentazione – sia quando applicata, su piccola scala, ai versi della *Nekyia*, sia quando aperta ad un'interpretazione globale del genere catalogico femminile – sono diversi e consistenti. Quanto alla *Nekyia*, innanzitutto, non del tutto opportuna appare la divisione del canto in sole due parti distinte; visto e considerato che si tratta di un 'libro' ad impianto essenzialmente catalogico, appare infatti più pertinente analizzarlo sotto questo aspetto, e dividerne quindi le sezioni sulla base dei *contextual verbs* che introducono gli *items* catalogici (cf. *supra* pp. 27-31): così facendo, dunque, si vengono a distinguere quattro parti, e non due. Una simile divisione sulla base delle formule introduttive (ἦλθε δ᾽ ἐπὶ e verbi dalla radice **id-*), tra l'altro, dimostra la sua validità anche perché va a separare tra loro parti che divergono anche per contenuti e tipologia di personaggi[959]. Una volta individuati i quattro nuclei catalogici essenziali e mantenendoli distinti tra loro, molte delle rilevazioni della studiosa perdono di significato e di validità. Un'importanza eccessiva, inoltre, sembra accordata alle affermazioni di Arete e Alcinoo durante l'intermezzo: i complimenti della regina, innanzitutto, non vanno solo agli immediati precedenti del suo *speech*, ovvero alla prima parte della *Nekyia*, ma a tutto il racconto che Odisseo ha prodotto a partire dal canto IX, e che non si è mai interrotto fino alla metà di *Od.* XI; il fatto, poi, che sia lei la prima a parlare, più che essere messo in relazione con una presunta impostazione femminista del catalogo delle eroine, potrebbe dipendere dal fatto che, come dice lei stessa al v. 338, è di lei che Odisseo è ξεῖνος, perché è a lei che per prima si è rivolto l'eroe, all'ingresso nella sala reale, ed è nei confronti di lei che egli si è posto in condizione di supplice (cf. il consiglio di Atena stessa in *Od.* VII 53-77 e la messa in pratica di Odisseo ai vv. 142-152). Non sembra, inoltre, di poter rilevare alcuna differenziazione tra le posizioni e i pareri di Arete e Alcinoo, al momento di giudicare la *performance* e la

[959] Si veda, per una rassegna bibliografica di simili divisioni strutturali del canto in quattro, anziché in due parti – seppur in un'ottica interpretativa differente da quella qui proposta – Steinrück 1994, 94, nonché Heubeck 2003, 261.

nobiltà dell'ospite: Alcinoo non appare meno soddisfatto della sua sposa in merito al narrato di Odisseo, e non sussistono indizi testuali per interpretare quindi la sua richiesta di raccontare anche altre tipologie di incontri, quali quelli con gli eroi, in chiave di opposizione di genere [960]. Le due risposte di Arete ed Alcinoo nell'intermezzo, analizzate nella stessa chiave impiegata da Doherty, sono state usate anche da Steinrück (2005) come base d'appoggio per ipotizzare, nel caso del *Catalogo delle donne*, una produzione poetica destinata ad un uditorio femminile: secondo lo studioso svizzero, in effetti, lo scopo di cataloghi come quello della *Nekyia* e delle *Ehoiai* sarebbe stato proprio quello di rimarcare l'importanza del ruolo materno nella rete genealogica e quindi anche politico-sociale dell'epoca arcaica.

Tutte queste ipotesi a proposito del pubblico, del destinatario e dello scopo 'femminile' dei cataloghi, però, oltre a basarsi su uno *speech*, quello di Arete in *Od.* XI, che, come si è appena detto, di per sé non implica alcunché, si scontrano anche con le evidenze antiche in merito ai pubblici dell'*epos* arcaico: contrariamente a quello che si può ipotizzare per alcuni componimenti saffici (con pubblici femminili) [961], o per altri poeti eterici arcaici (con pubblici esclusivamente maschili)[962], sembra infatti di poter affermare con un certo grado di sicurezza che i destinatari delle *performances* aediche ed epiche fossero un insieme variegato dal punto di vista del sesso, ovvero fossero costituiti da uomini e donne insieme. L'*epos* stesso è piuttosto chiaro in proposito: quando vengono rappresentati dei cantori all'opera, infatti, essi si esibiscono spesso di fronte ad una comunità mista: in *Od.* I 328-361 il pubblico comprende, oltre ai Proci, a Telemaco e all'ospite Atena, per un breve momento anche Penelope e due ancelle; in *Od.* IV 15-19 un anonimo aedo canta (insieme a due danzatori) di fronte ai numerosi congiunti e dipendenti di Menelao – nel termine collettivo ἔτησιν del v. 3 sembra già inclusa una componente femminile – e, soprattutto, di fronte ai due neo-sposi; nel corso del canto VIII dell'*Odissea*, ancora, Demodoco, definito in seguito λαοῖσι τετιμένος (XIII 28)[963], si esibisce a più riprese di fronte sì all'assemblea dei capi feaci, ma

[960] Cf. le parole pronunciate dal re dei Feaci ai vv. 363-376: prima Alcinoo loda il narrato esposto fino a quel momento, e poi, senza per questo esprimere disinteresse verso le eroine, chiede se per caso Odisseo abbia incontrato nell'Ade anche anime di compagni morti a Troia.

[961] Si vedano, *e.g.*, lavori quali Page 1955a, 110-156, Calame 1996a, 113-124, Ferrari 2003, 42-89, Gentili 2006.

[962] Cf. Rösler 1980, 33-36 e Vetta 1983, XIVss.

[963] Per λαοί di solito l'*Odissea* intende il popolo tutto insieme, in quanto collettività sottomessa ad un re: cf. LSJ[9] 1029. A proposito del rapporto del cantore con il popolo, si veda anche Càssola 1975, XXVIII.

anche di fronte ai due sovrani, e quindi ad un uditorio che comprende almeno una donna, Arete (così come farà – pur senza cantare, ma «come un aedo»[964] – lo stesso Odisseo in seguito); il canto delle avventure di Ares e Afrodite, inoltre, è detto svolgersi all'aperto e di fronte ad una gran folla riunita, dunque il pubblico in questo caso è decisamente ampio ed eterogeneo[965]. Un tipo di *performance* del tutto peculiare, ma comunque apparentabile a quella di Femio e Demodoco dal momento che vi si fa uso di una φόρμιγξ[966] (*Il.* I 603), è inoltre quella di Apollo e delle Muse di fronte all'assemblea degli dèi riuniti a banchetto: anche in questo caso si può ben immaginare che si tratti di divinità di entrambi i sessi. Quanto invece alle testimonianze degli *Inni*, si noti che, in *h. Ap.* 146-155, quando si fa riferimento agli agoni epici banditi a Delo[967], si parla di un raduno di Ioni σὺν παίδεσσι καὶ αἰδοίης ἀλόχοισιν (v. 148[968]) e poi ancora di ἄνδρας τ᾽ εἰσορόων καλλιζώνους τε γυναῖκας (v. 154). Nel VI secolo, del resto, se è vero che le Panatenee[969] ed altre feste cittadine come quelle di Sicione[970] o quelle in onore Asclepio ad Epidauro (cf. Pl. *Ion* 530a) ospitavano agoni di tipo rapsodico, il pubblico di questi ultimi doveva per forza essere sessualmente eterogeneo, poiché costituito dall'intera popolazione della città[971].

Sembra pertanto da escludere la possibilità che i cataloghi di figure femminili avessero un'originaria circolazione in un contesto prettamente marcato dal *gender*: erano, invece, graditi e apprezzati da tutti, perché permettevano il dispiegarsi di informazioni genealogiche e vicende antiche da cui ciascuno poteva trarre piacere e godimento di ascolto.

Non convincenti appaiono, infine, i segnali, messi in evidenza da Doherty (1991, 152-163), della rimozione dei particolari maschilisti dalle storie mitiche narrate nella prima parte del canto[972] e del punto di vista 'filo-maschile' a guida della seconda parte[973].

---

[964] Cf. *Od.* XI 368: su questa espressione cf. *supra* pp. 158ss.

[965] Cf. Vetta 1983, LIIIs. e Grandolini 1996, 173.

[966] Cf. Grandolini 1996, 42.

[967] Cf. anche Càssola 1975, XVs.

[968] Il v. 148a, ovvero quello citato da Tucidide (III 104, 4), non è molto diverso: σὺν σφοῖσιν τεκέεσσι γυναιξί τε.

[969] Sulle origini dei «rhapsodic contests» nell'ambito delle Grandi Panatenee, cf. Herington 1985, 84-87 e Murray 1996, 100s.

[970] Cf. il già commentato passo erodoteo V 67 (cf. *supra* pp. 90s.).

[971] Cf., *e.g.*, Burkert 2003, 218-232, o Ercolani 2006, 183-189. Sulle altre occasioni di *performances* rapsodiche in Grecia cf. anche la rassegna di passi fornita da Herington 1985, 175s.

[972] Se anche si può ammettere che nei versi dedicati a Tiro ed Epicasta sia sottolineato il punto di vista delle eroine nella storia, non può essere accettato come «negative evidence» di assenza di

Uomini e donne in parallelo

Al di là delle critiche puntuali che si possono muovere a studi come quelli di Doherty o di Steinrück, quello che qui interessa, come si è detto, è comunque analizzare in un confronto differenziale i tre cataloghi di ψυχαί incontrate da Odisseo, per vedere se, da un punto di vista formale, enunciativo o contenutistico esistano consistenti differenze tali da poter portare a rilevare un'influenza del *gender* sulla loro produzione e formazione.

Da un punto di vista enunciativo generale, le differenze e le peculiarità del segmento femminile rispetto a quelli maschili appaiono praticamente nulle: le formule introduttive e i *contextual verbs* che marcano ogni *item* sono infatti identici nel catalogo delle eroine e in quello degli ancestrali (formati in entrambi i passi essenzialmente sulla radice verbale **id-*); quanto ai dialoghi, Odisseo è detto discorrere sia con le eroine, sia con i compagni di battaglia, sia con Eracle; è certo vero che, contrariamente ai casi di quest'ultimo, di Agamennone e di Achille, delle eroine non è riportata la parola in discorso diretto, però nei versi dedicati a Tiro è introdotto il discorso di Poseidone, così come presumibilmente lo riportava l'eroina stessa, i verbi di dire sono inoltre frequentemente rimarcati lungo tutto il catalogo (cf. φάτο a 236, φῆ a 237, εὔχετο a 261, φάσκε a 306) e, infine, occorre notare che nemmeno i personaggi del grande passato (con l'eccezione appunto di Eracle) parlano direttamente; si potrebbe pensare, dunque, che i dialoghi diretti con il protagonista siano riservati, nella *Nekyia*, per lo più alle ψυχαί direttamente legate ad Odisseo, o perché facenti parte della sua vita (come la madre, Elpenore, i

---

maschilismo il fatto che di Leda non siano menzionate le figlie Elena e Clitemnestra, entrambe protagoniste di storie che, dal punto di vista maschile, avrebbero rappresentato la negatività della donna (per una spiegazione alternativa di questo silenzio, cf. invece *supra* pp. 67s. e 89). Per eliminare ogni incoerenza dalla propria lettura, inoltre, l'autrice è costretta a spiegare la presenza di eroine che rappresenterebbero esempi negativi di comportamento (e quindi in teoria che evidenzierebbero una lettura maschilista), come quelli di Fedra, Procri, Arianna ed Erifile, con la brevità dei versi a loro dedicati, che suggerirebbe «suppression rather than insinuation» e che sarebbe «motivated by tact» (158s.): una simile brevità è quindi indagata senza prendere minimamente in considerazione la dinamica dello stancamento progressivo che invece è solita dominare tutti i cataloghi. Sulla negatività di diversi paradigmi femminili nel primo catalogo della *Nekyia* cf. anche Sammons 2010, 91.

[973] Non sembra corrispondente a realtà l'affermazione a proposito della maggiore responsabilità e colpa attribuita a Clitemnestra rispetto ad un più passivo e non biasimato Egisto (i segnali del testo vanno invece nella direzione opposta, cf. *supra* pp. 163s.), così come non si può affermare che Tizio, Tantalo e Sisifo non siano condannati nelle parole di Odisseo, visto che è descritta vividamente la loro punizione ultraterrena.

compagni di battaglia) o perché comunque figure chiave durante la sua discesa infera (Tiresia in quanto obiettivo primario della visita, ed Eracle in quanto modello e predecessore eccellente).

Le eroine sono inoltre dotate di epiteti esornativi così come gli altri personaggi maschili incontrati da Odisseo e lo spazio di versi loro dedicato non sembra in maniera evidente inferiore o superiore a quello riservato agli altri tipi di incontri.

Quanto al contenuto, in numerosi casi, lungo tutta l'analisi, si è avuto modo di sottolineare l'alto tasso di tradizionalità delle vicende, dei personaggi e del materiale mitico impiegato nei cataloghi, mettendo in luce come spesso vi fosse sovrapponibilità narrativa tra due segmenti omerici o in generale epici anche molto distanti tra loro ma etichettabili comunque come 'cataloghi' [974]: questa caratteristica è stata sottolineata in modo omogeneo sia a proposito delle eroine che a proposito dei personaggi ancestrali, a dimostrazione, ancora una volta, di una modalità catalogica simile.

L'elenco delle eroine termina, come si è mostrato[975], ai vv. 328s., con una sorta di 'ammissione di selezione', con una *recusatio*, con un rifiuto a continuare, e in una maniera molto simile si chiudono entrambi gli altri cataloghi, ovvero sempre con un'affermazione che mette in luce la limitatezza della lista fornita in rapporto alla totalità infinita delle possibilità di incontro (cf. i vv. 565-567 e i vv. 630-635)[976]. Da un punto di vista formale, dunque, non sembrano esserci differenze costitutive nel trattamento delle une o degli altri.

Vero è, senza dubbio, che alcune differenze di esposizione e di contenuto caratterizzano ognuno dei tre cataloghi, distinguendolo dagli altri, ma sembra che tali differenze possano essere attribuite, più che ad un'opposizione di *gender*,

---

[974] Casi del genere sono quelli di Tiro, menzionata anche nel micro-catalogo di *Od.* II 117-120 (cf. *supra* p. 45), quelli delle numerose coincidenze tra i personaggi eolidi della *Nekyia* e quelli del *Catalogo delle donne* (cf. *supra* pp. 47s.), di Oto ed Efialte (nella *Nekyia* e nel catalogo consolatorio di Dione, cf. *supra* p. 68), di Alcmena, che compare anche nell'elenco delle amanti di Zeus (cf. *supra* p. 100 n. 294) e di Arianna, presente anche in un segmento catalogico della *Teogonia* (cf. *supra* p. 118). Nel caso dei compagni di battaglia, essendo le sovrapposizioni narrative nella maggior parte dei casi con poemi del *Ciclo*, risulta impossibile determinare, a causa dello *status* frammentario di questi ultimi, se anche in essi le menzioni degli eroi interessavano segmenti catalogici. A proposito dei personaggi ancestrali, tale sovrapponibilità è stata sottolineata a proposito di Minosse (menzionato nella stessa *Nekyia* pochi versi prima e anche nel già citato catalogo delle amanti di Zeus, cf. *supra* p. 198), di Orione (anche in *Od.* V 121-124, nell'invettiva catalogica di Calipso, cf. *supra* p. 204), e di Teseo e Piritoo (cf. *Il.* I 263-265, di sapore catalogico, e *supra* p. 282).

[975] Cf. *supra* p. 140.

[976] Cf. *supra* p. 192.

piuttosto alla diversità di intenti e di funzioni che ciascuno dei tre cataloghi assume all'interno del *récit*. Vediamo di chiarire meglio questo concetto.

Le eroine sono presentate, dopo la menzione del verbo contestuale e del nome proprio con epiteto, con un riferimento alla genealogia in cui si inseriscono (tramite il ricordo del padre, del marito, o dei figli) e, poi, con un pronome relativo che introduce il micro-*récit* a loro dedicato, che spesso è incentrato sulle nozze e sulla prole ed è caratterizzato da una narrazione al passato di eventi ormai conclusi. Il caso di Antiope, per esempio, è un buon modello di questo tipo di presentazione: il primo verso (260 τὴν δὲ μέτ᾽ Ἀντιόπην ἴδον, Ἀσωποῖο θύγατρα,), contiene infatti il nome proprio di lei, il verbo contestuale ἴδον, con la precisazione dell'avverbio μετά che inserisce l'eroina all'interno di un elenco ordinato, e la collocazione genealogica tramite la menzione del padre. A partire dal secondo verso (261 ἣ δὴ καὶ Διὸς εὔχετ᾽ ἐν ἀγκοίνῃσιν ἰαῦσαι), grazie all'uso del relativo ἥ, ha inizio il *récit* relativo alla donna, che ruota attorno a due momenti, ovvero l'unione con Zeus e il parto dei due figli celebri, ai quali, infine, sono dedicati ancora altri tre versi che ne ricordano l'impresa principale (vv. 263-265). Anche le altre eroine (fatta eccezione per le quattro che sono solo nominate), in modo più o meno esteso, sono presentate alla stessa maniera.

Una struttura essenzialmente dialogica sostiene, invece, il catalogo dei compagni di battaglia, dove i micro-*récits* relativi ai vari eroi sono affidati alle loro stesse parole o alle domande e ai resoconti di Odisseo; in questo segmento è inoltre più marcata la caratura emozionale di ogni incontro[977].

Nel catalogo degli ancestrali, infine, la presentazione è ancora diversa: dopo il *contextual verb* e il nome proprio con epiteto, infatti, non vi è alcun relativo come nel caso delle eroine, bensì trova posto una descrizione, che, pur essendo sempre al passato – dal momento che Odisseo sta raccontando il tutto ai Feaci – dipinge la situazione contingente e nello stesso tempo eterna in cui le anime si trovano, senza dare grande spazio al racconto della vita e delle imprese passate dei personaggi (fa eccezione il caso di Tizio, del quale è brevemente spiegato il motivo della pena ai vv. 580s.): ne deriva pertanto un massiccio uso del participio (cf. anche *supra* pp. 261-263) a rendere in modo dinamico la posizione o l'attività della ψυχή[978].

[977] Agamennone piange nel riconoscere Odisseo e tende le braccia verso di lui (vv. 391-394), Odisseo si commuove nel vederlo senza forze vitali (v. 395), i due si scambiano tristi parole (vv. 465s.), Achille si lamenta al v. 472, ma poi è lieto al v. 540, Aiace porta ancora i segni del rancore (vv. 544-546).

[978] Cf. ἔχοντα e θεμιστεύοντα al v. 569, ἥμενον al 570, εἰλεῦντα a 573, ἔχων a 575, κείμενον a 577, ἔχοντα a 582, ἐσταότ᾽ a 583, μενεαίνων a 585, ἔχοντα ancora una volta al v. 593, βαστάζοντα al

Prendiamo ad esempio, in questo caso, il segmento dedicato a Minosse: nel verso incipitario (568 ἔνθ᾽ ἦ τοι Μίνωα ἴδον, Διὸς ἀγλαὸν υἱόν) compaiono infatti verbo contestuale, nome, epiteto e generica collocazione genealogica, mentre già a partire dal secondo esametro (569 χρύσεον σκῆπτρον ἔχοντα θεμιστεύοντα νέκυσσιν) ha inizio la descrizione plastica dei movimenti, delle occupazioni e della posizione del personaggio.

Queste particolarità enunciative, però, dal momento che caratterizzano in modo peculiare ciascuno dei tre cataloghi, e non solo quello delle donne rispetto ai due maschili, devono essere spiegate non come caratteristiche di genere, ma probabilmente come segnali di uno scopo e di una funzione differenziale a cui ciascun segmento sembra assolvere. Come si è cercato di mettere in evidenza nelle analisi puntuali, infatti, i tre brani catalogici paiono coprire altrettanti grandi segmenti temporali e generazionali, seppur non in ordine[979]: il catalogo dei compagni fornisce informazioni e cita personaggi dell'immediato passato di Odisseo, ovvero quello della guerra di Troia e dei ritorni; con le eroine si parla invece di una generazione anteriore a quella di Odisseo, ma che comunque intrattiene vincoli genealogici con la sua e che in fondo ne rappresenta in modo generico i presupposti temporali: è la generazione di Leda, di Tiro, nonna di Nestore, quella della Tebe di Edipo e dei Sette; l'ultimo catalogo, invece, sembra tratteggiare vicende, personaggi e scene che appartengono ad un passato molto più remoto, e, infatti, nessuna delle figure incontrate è esplicitamente messa in relazioni di parentela con eroi del tempo iliadico o odissiaco. È proprio in virtù di queste differenze sostanziali, probabilmente, che i tre elenchi possiedono una serie di caratteristiche a loro proprie e peculiari: la divisione di *Od.* XI sulla base dell'omogeneità delle formule introduttive, che ci si era proposti in sede introduttiva, si dimostra insomma valida ed estendibile anche sul piano contenutistico. Lungi dall'essere, come sosteneva Di Donato (1999, 102)[980], una mera divisione astratta del canto, in questo caso essa si dimostra insomma pienamente operativa anche dal punto di vista antropologico e filosofico.

594, σκηριπτόμενος al 595, τιταινόμενος al 599, ἐοικώς al 606, ἔχων al 607 e 608, παπταίνων al 608.

[979] Anche Perceau (2002, 114-118) insiste sulla possibilità, nelle enunciazioni in catalogo, di «decomposer le temps dans son épaisseur» (114), rompendo la linearità temporale e riadattando in modo inedito il concetto di tempo.

[980] Nell'ambito di un saggio volto a mettere in luce le debolezza di un'analisi meramente poetica dell'*epos* omerico – di cui pure si condividono pienamente i presupposti, cf. *supra* INTRO – Di Donato si mostrava infatti perplesso

Le eroine, infatti, sono spesso citate in qualità di punto di partenza genealogico dal quale scaturisce una figliolanza o discendenza che si è resa celebre per qualcosa: il loro mondo 'serve' per mostrare le radici di quello di Odisseo, nonché del presente dell'uditorio arcaico; le storie di queste donne e dei loro figli costituiscono e formano il *pedigree* degli eroi iliadici e raccontano nel contempo i capostipiti gloriosi delle famiglie aristocratiche greche che assistevano alla *performance* omerica.

I compagni di battaglia, invece, non 'servono' a illustrare una linea genealogica verticale, ma sono il presente dell'*epos*, il mondo eroico, e l'abbondanza di dialogo e di denotazione emotiva si spiega anche pensando al fatto che tutti loro sono strettamente in relazione con il personaggio di Odisseo.

I cosiddetti ancestrali, infine, mostrano, nella ripetizione 'plastica' di gesti, ruoli e colpe, un passato concluso e proprio per questo paradigmatico nei suoi aspetti: i personaggi descritti in questa parte – con l'eccezione di Eracle, che con la sua ultima posizione e il suo ruolo di predecessore illustre di Odisseo acquista una funzione peculiare – non contano né per le loro genealogie, che infatti non sono mai espresse, né per i loro rapporti con Odisseo, che sono nulli, ma per ciò che rappresentano in termini di immagini e modelli (Minosse come paradigma del sovrano che amministra la giustizia, Orione in quanto grande cacciatore, i tre puniti come puri esempi di ὕβρις).

Le formule introduttive dei cosiddetti *contextual verbs*, oltre a valere come utile criterio distintivo delle tre diverse parti, accomunano tra loro, da una parte, il gruppo di figure comprendente eroine, grandi peccatori e personaggi ancestrali, e, dall'altra, compagni di guerra di Odisseo; in altre parole sembrano tenere distinti, pur in una successione alternata che ha fuso insieme, con un procedimento di conglomerato tipicamente omerico, le due tipologie: un tipo di *epos* per così dire «mitico» da uno di tipo più «storico». Si impiega questa terminologia in riferimento allo studio di Pizzocaro (1999, 7-33), che così interpreta e definisce i due possibili 'sottogeneri' – benché lungi dall'essere codificati – della poesia epica così come sembrano delineati dalle parole che Telemaco pronuncia in *Od.* I 325-355 e dalla controversa espressione αὐτοδίδακτος di Femio a *Od.* XX 347. Secondo lo studioso, infatti, solo pensando ad una distinzione sentita e percepita dall'uditorio tra un canto che avesse come materia i fatti 'recenti' e uno che invece cantasse κλέα ἀνδρῶν ormai conclusi si potrebbe comprendere il dialogo tra Telemaco e la madre nel primo canto odissiaco. E, proprio perché pare che il tipo di *epos* più volto al contenuto 'storico' fosse quello maggiormente apprezzato ed eseguito spesso su richiesta (come – nota Pizzocaro – nel caso della sollecitazione di Odisseo

a Demodoco a proposito del *récit* del cavallo di Troia[981]), non stupisce che, anche nel caso della *Nekyia*, il segmento 'storico' sia quello narrato da Odisseo appunto su domanda specifica di Alcinoo. Ancora sotto un altro aspetto, insomma, la divisione imposta dai verbi contestuali si rivela operativa e sembra confermare ipotesi avanzate per altri contesti.

Quella che si è proposta qui, ovvero la lettura dei tre cataloghi come di tre segmenti temporali differenti e rispondenti a logiche proprie, non è ovviamente un'interpretazione vincolante o univoca del passo: rappresenta solo una delle possibili chiavi di lettura del canto XI e non pretende, né può pretendere, di essere immune da incoerenze o punti deboli; a sua ulteriore convalida, ad ogni modo, si può aggiungere che essa si dimostra molto in linea con lo spirito generale dell'*Odissea*, che pare in un certo senso volto ad inglobare la totalità del mondo eroico, delle vicende, delle tipologie umane, in una sorta di *horror vacui* che tende a riempire ogni spazio[982]. In sede introduttiva si era detto che il canto XI pareva rappresentare una sorta di contraltare e di 'sintesi inversa' dell'*Odissea* stessa, quest'ultima impegnata in un processo in avanti di costruzione del personaggio e di adempimento di uno scopo, concentrata invece l'altra in uno sguardo all'indietro che però è snodo imprescindibile per l'ultima conquista; se, quindi, la *Nekyia* costituisce in parte uno specchio, benché deformato, dell'*Odissea* tutta, anche in essa, come accade per il poema nel suo complesso, non poteva 'mancare' nulla, e i tre cataloghi vengono così a coprire all'incirca tutto l'arco delle generazioni mitiche[983].

---

[981] Cf. *Od.* VIII 492-520.

[982] Un tipo di lettura non molto dissimile da quella qui proposta è stata avanzata da Most (1992), il quale ha voluto vedere nei quattro segmenti della *Nekyia* (compreso quello dei tre incontri iniziali) l'immagine di tutte le varietà di *epos* prodotte dall'epoca arcaica (*Odissea*, *Ehoiai*, *Iliade*, ed *epos* morale didascalico sullo stile della *Teogonia*. La visione del passato che si attua con gli incontri di Odisseo nell'Ade, secondo lo studioso, sarebbe soprattutto una visione metapoetica del panorama epico con cui il poeta del passo si doveva confrontare. Una simile ipotesi è certo affascinante, ma incappa nel rischio della sovra-interpretazione, perché ipotizzare per l'epoca arcaica una tale coscienza delle suddivisioni di genere appare forzato; il panorama doveva essere piuttosto quello di molteplici tradizioni interscambiabili e inseribili l'una nell'altra, come lo stesso esempio della *Nekyia* mostra, canto odissiaco con al suo interno un saggio di 'catalogia' femminile. L'ipotesi interpretativa qui proposta, invece, si fonda comunque sulla certezza che la coscienza delle generazioni temporali e dei cicli mitici fosse ben salda nell'uditorio e nel cantore fin dalla prima circolazione dell'*epos*.

[983] Le osservazioni sulla natura 'inglobante' dell'*Odissea* sono della Prof.ssa S. Nannini, che le ha esposte nel corso delle sue già citate lezioni universitarie sui cataloghi arcaici.

Nel caso specifico delle eroine, però, più ancora che per gli altri due passaggi, mi pare inoltre che questo tipo di lettura possa fornire un buon appiglio per provare a contestualizzare il catalogo che, tra i tre, è stato maggiormente oggetto di interpretazioni e che ha posto anche il maggior numero di domande, prima fra tutte quella del «perché proprio le donne?».

Una ragion d'essere per le eroine

La scelta del cantore della *Nekyia* – così come, del resto, di quello delle *Ehoiai* – di usare come punti di partenza, ovvero di citare come *items* del catalogo esclusivamente dei personaggi femminili, è infatti molto delicata da spiegare, e lo è tanto più per via del fatto che le eroine sembrano, in realtà, nulla di più che un semplice pretesto per narrare, esaltare e dipanare vicende e personaggi che invece sono prettamente maschili: lo mettono infatti in evidenza sia la formula introduttivo-conclusiva dei vv. 227 e 329, sia l'intero sistema formulare dedicato alle eroine (su cui cf. *supra* pp. 131-134), e questo rappresenta, tra l'altro, l'ennesima prova del fatto che non si possa concepire un simile elenco di donne come vestigia di «women traditions» né come poesia rivolta in esclusivo ad un pubblico femminile. Il fatto (messo in evidenza *supra* p. 132) che numerose somiglianze formali, strutturali e contenutistiche accomunino il catalogo delle eroine e alcuni segmenti del Catalogo delle navi in cui si fa menzione di eroine progenitrici, tra l'altro, costituisce una delle prove più evidenti del fatto che la menzione femminile era fatta allo scopo di illustrare una stirpe maschile: le stesse tecniche della *Nekyia* sono infatti impiegate nel catalogo che più di tutti si concentra sulla lode e la celebrazione di eroi uomini. Il sistema genealogico espresso in *Od.* XI, insomma, è di tipo essenzialmente patrilineare, e nessuna traccia di un ipotetico e primitivo matriarcato[984] è rintracciabile in alcuno dei segmenti familiari presentati.

Ora, in questa sede si proporrà a tal proposito un' ipotesi, che non ha certo pretese di esaustività, dato anche il contesto fluido della produzione alla quale fa riferimento e la sostanziale mancanza di paralleli antichi ed estesi. Una semplice suggestione che, da una parte, cerca di superare le prospettive dei *women studies*, che guardano a simili produzioni unicamente come a specchi di una società marcata e orientata esclusivamente sulla base del *gender*, ma dall'altra prova, nondimeno, a mantenere il dettato poetico ancorato alle esigenze del contesto

[984] Cf. Hirvonen 1968, 50-54 e *passim*, Doherty 2006, 299s., ma anche, sebbene con maggiori cautele, Pomeroy 1975, 17-23.

esecutivo, non sottomettendolo quindi unicamente a non meglio identificate 'volontà autoriali', che avrebbero deciso di cantare le eroine per volontà di emulazione nei confronti della tradizione esiodea[985] o per accurata scelta poetica[986].

Ebbene, se le eroine, come si è detto, sono elencate per fornire all'uditorio, attraverso veloci 'pennellate', una rete genealogica che tratteggi a grandi linee alcuni nuclei di storie, personaggi, luoghi e avventure che rappresentino i presupposti temporali e generazionali del mondo eroico di Odisseo e dei suoi[987], allora anche la stretta dipendenza delle eroine rispetto agli elementi maschili della genealogia, più che evidenziare la «subject position»[988] della donna nella società antica, dovrebbe essere letta in questa chiave. Il fatto che il cantore della *Nekyia* abbia scelto di partire dall'elemento femminile, potrebbe essere interpretato infatti pensando al fatto che, di norma, era la donna l'elemento 'mobile' nel matrimonio, ovvero quello che si spostava dal proprio territorio e nucleo famigliare per raggiungere quello dello sposo[989]: nominare lei e partire dalla sposa, dunque, avrebbe permesso al narratore di alludere nel contempo a due luoghi, a due realtà regionali, a due genealogie e a due bagagli mitici, consentendogli quindi più agevolmente di adempiere al proprio scopo di panellenismo, o concedendo di evocare meglio legami tra territori e alleanze tra stirpi.

---

[985] Molti sono stati gli studiosi che hanno pensato, per il catalogo delle eroine della *Nekyia*, ad una dipendenza dalle *Ehoiai*: un quadro bibliografico si può trovare in Heubeck 2003, 278s.

[986] Houlihan (1994), ad esempio, legge il catalogo delle eroine postulando che la struttura e l'ordinamento delle figure femminili abbiano un proposito prettamente poetico (*i.e.* mettere in rilievo la figura di Però e il personaggio di Melampo, visto come una sorta di doppio di Odisseo, attraverso l'opposizione tra «disintegrative eros» ed *eros* positivo); la conclusione a cui egli giunge è che «the experience of these women – put in relief by their being dead – is other to the *Odyssey* as we have it, even if the Odyssey momentarily incorporates this otherness». Steinrück (1994) propone di leggere il canto, intessuto a sua parere di fini rispondenze strutturali, ritmiche e concettuali, in chiave di opposizione tra maschile e femminile, ovvero tra parola e silenzio, tra parlare e tacere. Tsagarakis (2000, 81-89), invece, pensa che la scelta delle eroine sia in linea con il ruolo importante e prezioso che i personaggi femminili hanno in generale nel *plot* odissiaco, e che il 'poeta' dell'*Odissea* abbia voluto così mostrare, attraverso la descrizione di forti personalità – il *focus* secondo lo studioso sarebbe appunto sui caratteri di queste donne, e non sulle informazioni genealogiche annesse – «that if there were great men there were great women too» (82). Altra bibliografia di questo orientamento è recensita *supra* a n. 9.

[987] Sugli scopi 'identitari' degli elenchi genealogici cf. anche Motsopoulos 2006, 33s., Nasta 2006, 68-70, che parla della genealogia come di un «opérateur intellectuel expliquant l'état du monde contemporain», e Papadopoulou 2006, 81.

[988] Doherty 1991, 170.

[989] Tra le eroine elencate nella *Nekyia*, sono dette esplicitamente spostarsi nel regno dello sposo Tiro, Clori, Leda e Arianna (anche se il tentativo in questo caso fallisce).

Questa potrebbe essere stata – come già proposto da Fowler (1998) – insomma, una delle ragioni all'origine della tradizione poetica del catalogo delle figure femminili progenitrici di eroi, che noi vediamo oggi concretizzata soltanto nei resti del poema delle *Ehoiai*, e in questo specifico catalogo della *Nekyia*, ma che doveva caratterizzare, in epoca arcaica, anche altre simili produzioni poetiche a noi non pervenute[990]. Con un solo nome, quello della donna, posto in posizione iniziale, il bardo poteva già – data anche la conoscenza delle storie mitiche tradizionali condivisa tra lui e il suo pubblico – aprire diversi orizzonti davanti all'uditorio, lanciare molteplici allusioni, lasciare in sospeso differenti *récits*, proprio in virtù della natura socialmente e geograficamente 'mobile' dell'elemento femminile, spesso – anche se non sempre[991] – collegato nel contempo, tramite il padre e tramite il marito e i figli, ad almeno due centri locali.

[990] Il *Carmen Naupactium*, per esempio, stando alla testimonianza di Paus. X 38, 11, doveva trattare a sua volta di personaggi femminili celebri.

[991] Il caso mitico più evidente di marito che si sposta nel territorio di provenienza della sposa è quello di Menelao con Elena a Sparta.

Appendice: Minii e *Miniade*

Durante il corso del presente lavoro, nella costante ricerca di passi paralleli per contenuti mitici e per situazione narrativa ci si è spesso imbattuti nel poema epico arcaico e frammentario della *Miniade*. Di essa, in effetti, sono giunti fino a noi solo sei frammenti di tradizione indiretta e due frammenti (benché uno sia di attribuzione incerta) di tradizione diretta papiracea, ma trattando con la materia in essi narrata si è venuta formulando un'ipotesi ricostruttiva che, benché poggiata su basi alquanto fragili, dato lo stato di conservazione dell'opera, si è pensato di aggiungere in calce alla tesi, in forma di appendice.

Si partirà innanzitutto da ciò che la tradizione ci ha lasciato di certo in merito; la notizia più salda a proposito della *Miniade* è che gran parte dell'opera fosse dedicata ad una discesa all'Ade e ai relativi incontri con le anime dei defunti[992]: su sette frammenti, infatti, ben cinque si riferiscono esplicitamente agli inferi come *setting* delle scene; il fr. 5, inoltre, che menziona la morte di Meleagro, deve essere necessariamente connesso al fr. 7 e quindi anch'esso trova una collocazione in ambito oltretombale; per il frammento 6 B. (= Phld. *Piet.* 4922 Obbink), pervenuto in uno stato assai frammentario, è infine possibile postulare un'origine oltretombale, visto che si parla di Orione – il quale potrebbe ben figurare tra le anime dei defunti incontrate, dal momento che anche Odisseo lo scorge nel corso della sua *Nekyia* (*Od.* XI 572-575) – e che alla seconda riga è stata variamente integrata la spiegazione del motivo che lo avrebbe portato alla morte, come tipico degli *items* di un catalogo di morti, in cui l'informazione principale è appunto spesso legata all'origine del decesso del protagonista[993]. In definitiva, quindi, il carattere infero della *Miniade* doveva essere piuttosto marcato, se gli autori che l'hanno citata (essenzialmente Pausania, ma anche Filodemo) lo hanno fatto sempre e solo in relazione all'Ade.

Dai frammenti in nostro possesso si possono trarre le seguenti deduzioni: i protagonisti della discesa dovevano essere Teseo e Piritoo, come afferma Pausania (X 28, 2) introducendo il fr. 1 B. (ἔστι γὰρ δὴ ἐν τῇ Μινυάδι ἐς Θησέα ἔχοντα καὶ Πειρίθουν) e come racconta il fr. 7 B. Quest'ultimo segmento, però, non è stato attribuito solo alla *Miniade* ma ha ricevuto anche una collocazione differente su cui vale forse la pena di soffermarsi un istante.

---

[992] Cf. anche Debiasi 2010, 268.

[993] [Ὠ]ρίωνα δὲ Ἡσίο[δος] λέγει καὶ ὁ τὴ[ν Μι]νυάδα γρά̣ψ[ας] è stato fatto seguire o da un [ὑπὸ σκορπίου] πλ[ηγῆναι] (Philippson) oppure da un [ἀποθανεῖν ὑ]π' Ἀ[ρτέμιδος] (Schober).

Il frammento, restituito dal *p. Ibscher*, descrive in esametri l'incontro nell'Ade tra Teseo, sceso con Piritoo che voleva chiedere in sposa Persefone, e Meleagro: i due dialogano, Meleagro spiega la storia della sua morte e Teseo la ragione del loro viaggio infero. Il brano è stato assegnato sia al poema, noto solo da Paus. IX 31, 5, attribuito ad Esiodo e avente come oggetto la catabasi di Teseo e Piritoo (fr. 280 M.-W.), sia alla *Miniade*. Dal momento che non possediamo altre informazioni di alcun tipo in merito all'opera esiodea su Teseo e Piritoo all'infuori del confuso passo del nono libro di Pausania, resta più probabile l'attribuzione alla *Miniade*, di cui invece le testimonianze, benché non cospicue, sono in numero maggiore e alle quali il contenuto del papiro in questione sembra ben adattarsi, visto che vi compare in scena Meleagro come ammesso dal fr. 5 B.[994]. Occorre, è vero, menzionare anche l'acuta osservazione che Ettore Cingano ha proposto in occasione di un seminario tenuto presso l'Università degli Studi di Roma tre: lo studioso rilevava infatti come siano pervenuti in forma papiracea moltissimi frammenti di opere attribuite ad Esiodo e, per contro, pochissimi esempi di frammenti del *Ciclo* epico: in epoca ellenistica, probabilmente, la poesia genealogica esiodea fu alquanto rivalutata e fatta circolare, mentre quella ciclica, ritenuta ripetitiva, fu lentamente messa da parte. Detto questo, il fatto che il *p. Ibscher* sia di lunghezza considerevole potrebbe rappresentare un indizio in favore della sua appartenenza al *corpus* esiodeo, piuttosto che alla *Miniade*, ma, in fin dei conti, l'indizio appare ancora troppo debole per mettere del tutto in crisi l'attribuzione che, allo stato attuale delle conoscenze, rappresenta l'ipotesi più probabile.

Tra i defunti incontrati da Teseo e Piritoo nel corso del viaggio dovevano esserci di certo Anfione e Tamiri (cf. frr. 3 e 4 B.), Orione, e, appunto, Meleagro. Quanto all'autore, Bernabè, l'ultimo editore, attribuisce il poema *Miniade*, con un punto interrogativo, a Prodico di Focea, seguendo la testimonianza di Paus. IV 33, 7, il quale già avanzava però dubbi in merito, mentre, recentissimamente, Debiasi (2010, 266-279) ha ridato forza, basandosi su nuove e solide basi stilistiche, contenutistiche e mitografiche, all'antica ipotesi proposta *en passant* da Huxley (1969, 120), ovvero che la paternità del poema fosse da attribuire a Chersia di Orcomeno.

Sulla base del fatto che in altri passi della letteratura greca a Prodico di Focea sia attribuito un poema di ascendenza orfica chiamato εἰς Ἅιδου κατάβασιν (cf. Clem. Al. *Strom.* 1, 21, 131 e *Suid.* o 654, 14 A.), alcuni studiosi hanno pensato di

[994] Cf. anche Merkelbach 1950, 255-261, Huxley 1969, 118-120, Davies 1988, 145 e, da ultimo, Debiasi 2010, 270s.

assimilare quest'ultima opera alla *Miniade*, che pure trattava del medesimo argomento[995]. Non deve però stupire l'abbondanza di opere poetiche dedicate a catabasi infere, visto che questo tema doveva essere molto caro a diversi orientamenti filosofici e religiosi e che rappresentava anche un soggetto alquanto popolare e, inoltre, non può essere dimenticato il dato – piuttosto certo, come si è appena visto – riguardante i protagonisti della *Miniade*, che dovevano essere appunto Teseo e Piritoo: con una simile trama, quindi, risulta improbabile che la *Miniade* avesse ascendenze orfiche, le quali, tra l'altro, non emergerebbero nemmeno da nessuno dei frammenti in nostro possesso[996].

Date per assodate queste, poche, acquisizioni, risulta inverosimile anche la ricostruzione della trama operata per la prima volta da Welcker (1865, 237s.), e poi sviluppata da Severyns (1928, 183s.)[997]: essi pensavano infatti che, visto il titolo, il poema dovesse occuparsi dei Minii e giungevano pertanto alla conclusione che l'argomento principale fosse la leggendaria lotta di Eracle contro la città di Orcomeno (narrata per esempio da Apollod. II 4, 11)[998]. L'ipotesi viene però del tutto vanificata dalla totale assenza, nei frammenti, di qualunque riferimento a Eracle[999] e dal fatto che, invece, il *focus* sia interamente sull'Ade[1000].

Se i protagonisti, quindi, erano Teseo e Piritoo, essi saranno verosimilmente scesi all'Ade, come voleva il mito, per procurare in sposa a Piritoo Persefone, e poi ne avranno subito il castigo con l'incatenamento e la prigionia[1001]. Non è forse necessario ampliare la storia anche agli avvenimenti successivi, ovvero alla liberazione dei due eroi da parte di Eracle, sceso per l'impresa di Caronte, come vorrebbe Debiasi (2010, 271s.), ma è altrettanto vero che, vista la scarsità di

---

995 Cf. dapprima Müller (1844, 17), seguito poi da Wilamowitz-Möllendorff (1884, 223s.) e, recentemente, da Davies 1988, 145.

996 Cf. anche, da ultimo, Bernabè 1987, 137, con bibliografia.

997 L'idea è accolta anche nell'edizione degli epici greci di Kinkel 1877, 215.

998 Contro a questa ipotesi si sono schierati, tra gli altri, Càssola 1952, 141 e Huxley 1969, 118. Scettico in proposito, a causa dell'assenza di testimonianze probanti, appare Cingano 2000, 161.

999 L'antica ricostruzione si basava anche su un errore di lettura del papiro di Filodemo, dove in un primo momento sembrava possibile leggere il nome di Eracle; cf. la lettura offerta dall'edizione di Kinkel (1877) al fr. 6.

1000 Recentemente, Cozzoli 2007, 68s. n. 6, ha cercato di conciliare questi dati tra loro discordanti pensando ad una narrazione della battaglia di Eracle contro i Minii, seguita poi però dalla catabasi di quest'ultimo a partire da una delle 'bocche' degli inferi posta appunto a Coronea (Paus. IX 34, 5 racconta infatti che secondo i Beoti Eracle scese all'Ade da qui, e non, come più tradizionalmente si afferma, da Capo Tenaro in Laconia). L'ipotesi è affascinante, ma si scontra con il fatto, come già quella di Severyns, che Eracle non è mai nominato dalle fonti in connessione alla *Miniade*.

1001 Cf. Huxley 1969, 118-120.

materiale in nostro possesso, nulla si può negare con certezza. Nel corso del loro viaggio ultraterreno i due compagni avranno incontrato diversi personaggi e dialogato – come l'esempio di Meleagro nel *p. Ibscher* lascia pensare – con essi in merito alle loro passate vicende terrene. Ciò che continua a mancare, però, anche in una simile ricostruzione, è il legame che sussisterebbe tra la materia del poema ed il suo titolo: l'ipotesi di Huxley in proposito è che il nome *Miniade* derivi dal luogo di prima composizione e circolazione del poema o dalla patria del suo autore, mentre West, nella sua ultima edizione dei frammenti epici (2003b, 34s.) si limita più prudentemente ad asserire che non c'è certezza in merito e che il motivo del titolo resta al momento inspiegato.

I titoli dei poemi epici arcaici, in effetti, non sono sempre di significato evidente, specie quando si tratta di poemi frammentari di cui è impossibile ricostruire con esattezza la trama; nella maggior parte dei casi, comunque, essi si riferiscono ai protagonisti delle vicende narrate (è il caso di *Odissea*, *Edipodia*, *Epigoni*, *Alcmeonide*, *Etiopide*, *Telegonia*, *Eracleide*, *Teseide*, *Europia*, *Foronide* o *Danaide*), oppure ne riassumono con un'espressione il contenuto (come l'*Iliou persis*, i *Nostoi*, la *Presa di Ecalia*, la *Titanomachia*), ma non mancano esempi in cui il titolo evochi genericamente il *setting* delle vicende (per esempio con la *Tebaide*, la *Tesprotide*, e i *Corinthiaka*)[1002], e proprio in questa categoria rientrerebbe l'*Iliade*, ambientata appunto a Ilio, con un titolo, tra l'altro, che, dal punto di vista morfologico, presenta nella sua formazione il medesimo suffisso -αδ- che è servito a costruire il nome *Miniade*. In effetti, simili formazioni in dentale danno di frequente vita a nomi propri e ad aggettivi da questi nomi derivati, che finiscono poi, progressivamente, con il sottintendere un nome comune quale «isola», «regione» e simili e, infine, con il divenire essi stessi sostantivi[1003]: nel caso di Ἰλιάς, appunto, l'aggettivo che in origine significava «di Ilio» (si veda il suo uso aggettivale per es. in Hdt. V 94, 2), ha subìto uno slittamento morfologico verso il sostantivo che si è diramato in tre direzioni, ad indicare o la regione iliaca, o una generica donna di Ilio o, appunto, il poema di/su Ilio[1004]. Se funzionasse

[1002] Alcuni titoli di poemi restano invece dibattuti: è il caso dei *Cypria*, che secondo West (2003, 13) deriverebbero il loro titolo da una prima composizione in ambiente cipriota, mentre Huxley pensa che possano essere chiamati così anche per il ruolo preponderante che in essi svolge Afrodite, la dea cipride. Anche il *Carmen naupactium* è di definizione incerta, anche per la scarsità di frammenti che ne possano ben delineare la trama: West (2003, 33), più che ad un argomento di impronta locale naupattia, pensa piuttosto, come nel caso dei *Cypria*, ad una circolazione particolarmente viva in questa città.

[1003] Cf. Chantraine 1979, 356.

[1004] Cf. LSJ[9] 282.

interamente il parallelo con la *Miniade* anche per questo poema bisognerebbe quindi postulare, più che una diffusione o composizione in ambiente orcomenio, un *setting* minio, un'ambientazione minia o, più in generale, un argomento minio[1005]; dalla radice μινυ-, del resto, non derivano che termini connessi a tale popolo e non è quindi possibile postulare nessun'altra derivazione etimologica. Ebbene, dunque, cosa possono avere a che fare i Minii, la loro città e le loro tradizioni con un poema che trattava di una discesa agli inferi di Teseo e Piritoo?

Per provare ad avanzare una nuova ipotesi è forse bene ritornare al dato più caratteristico del poema, ovvero il suo carattere oltretombale, che Huxley (1969, 120) ha definito infatti come una «exceptional thing». A ben vedere, in effetti, una connessione tra i Minii e gli inferi non sarebbe così lontana dal potersi concepire: occorre infatti soffermarsi sul fatto che, nel quadro genealogico presentato da Ferecide (*FGrHist.* 3 F 117) – il quale, come suggerisce Sergent (1986, 16), sembra seguire una tradizione epicorica perché si discosta dalla *vulgata* presente nel resto delle fonti – una delle figlie di Minias, eroe eponimo della stirpe nonché fondatore della città di Minia[1006], si chiamerebbe proprio Persefone, e da lei, in unione con Iaso, nascerebbe poi l'Anfione padre di Clori. Un nome simile attribuito ad un'eroina non può rappresentare una casuale coincidenza: il nome della dea degli inferi era infatti troppo noto, tradizionale e semanticamente 'forte' da consentire omonimie fortuite. Inoltre, anche il collegamento onomastico tra quelli che Ferecide considera i due genitori di Anfione, ovvero appunto Persefone e Iaso sembra ulteriormente indicare che questa notizia non sia una casualità: giustamente già Weicher (1914, 784) notava infatti che il nome Iaso assomiglia moltissimo a quello del celebre amante di Demetra, Iasione (sul cui mito, nella versione dell'amore 'consenziente' da parte della dea, cf. già *Od.* V 125-128 e Hes. *Th.* 969); in tal modo, sia madre che figlia – Demetra e Persefone – verrebbero ad avere come sposi e/o amanti personaggi dai nomi praticamente assimilabili.

Se questa stretta associazione tra le due dee a connotazione infera e la genealogia minia rappresenta un interessante indizio da non sottovalutare, ulteriori dati possono essere aggiunti a questo *dossier* se si pensa che proprio la Clori figlia di Anfione andò in sposa, con nozze che rimasero celebri in tutta la mitologia[1007], a Neleo, re di Pilo[1008]. Un ramo della stirpe minia, quindi, migrò a

---

[1005] Cf. anche Debiasi 2010, 266.

[1006] Cf. St.Byz. 454, 1-4 Meineke, che definisce Μινύα una città tessalica.

[1007] Pausania, a proposito di questo matrimonio, afferma che esso rappresentò per i Minii l'apice della gloria panellenica: (IX 36, 8) τὸ δὲ ἀξίωμα τῶν Μινυῶν ἐπὶ τοσοῦτο ἤδη προῆκτο, ὥστε καὶ

Pilo, dove, in unione con l'eolide figlio di Tiro e Poseidone, diede vita alla famiglia dei Neleidi. Non va sottovalutato neppure il fatto, tra l'altro, che anche lo stesso Neleo avesse origini tessalico-beotiche[1009]: Neleo era figlio di Tiro, a sua volta nipote di Eolo: se pertanto, come racconta Paus. IX 36, Minias era uno dei discendenti di Sisifo eolide, la famiglia di Tiro e la stirpe minia provenivano quindi dal medesimo capostipite. Questo spostamento dovette rappresentare, nell'idea che i Greci avevano del loro passato, un momento importante per la stirpe minia, e tutta una serie di nomenclature gemelle tra territorio beotico-tessalico e regione pilia non vanno che a confermare il quadro: il fatto più clamoroso è forse che a sud del fiume Alfeo, in Peloponneso, scorresse un corso d'acqua chiamato proprio Μινύειος, nome del quale Strabone (VIII 3, 207/C347) offriva due spiegazioni, riconducendolo o, appunto, alla migrazione di Clori, oppure alla cacciata di un gruppo di Minii da Sparta verso la Trifilia[1010], ma molti altri toponimi 'doppi' paiono confermare le affinità già delineate dal mito[1011]. Ebbene, questo legame tradizionale tra Pilo e i Minii può dirci qualcosa di interessante a proposito del rapporto tra *Miniade* e inferi? La risposta è senza dubbio positiva: nella storia degli studi, infatti, sono fiorite un discreto numero di ricerche a proposito della connotazione oltretombale che la città di Pilo, i suoi abitanti e le sue avventure offrono agli occhi di chi le analizzi.

Una delle questioni all'origine di tale indirizzo di ricerca si trova nel controverso passo di *Il.* V 395-397: τλῆ δ᾽ Ἀΐδης ἐν τοῖσι πελώριος ὠκὺν ὀϊστόν, / εὖτέ μιν ὠὐτὸς ἀνὴρ υἱὸς Διὸς αἰγιόχοιο / ἐν Πύλῳ ἐν νεκύεσσι βαλὼν ὀδύνῃσιν ἔδωκεν. In un contesto il cui protagonista è Eracle, si accenna ad un suo ferimento di Ade durante una lotta, o una guerra, avvenuta ἐν Πύλῳ ἐν νεκύεσσι. La controversia interpretativa nasce dal fatto che, negli scoli **bT** al passo, che citano Aristarco, la menzione del termine πύλος come complemento di stato in luogo è

Νηλεὺς Κρηθέως βασιλεύων Πύλου γυναῖκα ἔσχεν ἐξ Ὀρχομενοῦ Χλῶριν Ἀμφίονος τοῦ Ἰασίου.

[1008] Cf. già *Od.* XI 281-285.

[1009] Lo scolio **V** al v. 281 della *Nekyia* odissiaca, citando Ferecide *FGrHist* 3 F 117, spiega nei dettagli questa migrazione: Νηλεὺς ὁ Ποσειδῶνος καὶ Τυροῦς παῖς ἐξελαθεὶς ὑπὸ Πελίου τοῦ ἀδελφοῦ τῆς Ἰωλκοῦ ἀφίκετο εἰς Μεσσήνην τῆς Πελοποννήσου. καὶ λαβὼν παρὰ ἐγχωρίων τὴν Πύλον κτίζει, καὶ γαμεῖ Χλῶριν τὴν Ἀμφίονος τοῦ Ἰάσου καὶ Φερσεφόνης τῆς Μινύου θυγατέρα, βασιλεύει τε οὐ μόνον τῶν Πυλίων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν Ὀρχομενῷ καὶ γίνεται εὐδαιμονῶν.

[1010] Sui Minii a Sparta cf. il racconto di Hdt. IV 145: gli studiosi hanno assunto posizioni differenti in merito alla storicità di questa notizia, cf. *e.g.* Waterhouse-Hope Simpson (1961, 174) e Kiechle (1963, 25-29) in favore di una traccia di spostamenti reali racchiusa nel mito e, *contra*, più prudentemente, Nafissi (1991, 324 n. 214), seguito da Corcella (1993, 336).

[1011] Cf. Schachter 1996, 26 e Ruggieri 2004, 85s.

spiegata non con il riferimento alla città di Pilo, ma come se si trattasse di un sostituto di πύλαι, ovvero le porte dell'Ade. L'ipotesi lessicale di Aristarco – l'equivalenza tra πύλος e πύλαι – doveva essere ben nota in epoca alessandrina e anche successivamente tra i commentatori e gli esegeti dei testi antichi, dal momento che riappare, citata e ripresa, in numerosi lessici e scoli a svariati passi letterari[1012]. Il ferimento di Ade, quindi, non sarebbe avvenuto nella città del Peloponneso meridionale[1013], ma negli inferi, al momento della discesa compiuta da Eracle per riportare Cerbero sulla terra[1014]. A complicare ulteriormente il quadro vi è poi l'accenno di Pindaro (*O.* 9, 35-43), che parla di una lotta ingaggiata da Eracle a Pilo contro ben tre divinità, Poseidone, Apollo e Ade: gli scoli al passo, però, specificano che l'autore ha qui fuso in un unico riferimento tre combattimenti differenti che il semidio avrebbe affrontato, e, tra essi, quello contro Ade sarebbe appunto avvenuto sotto terra in occasione della cattura di Cerbero (lo scolio cita esplicitamente *Il.* V 395-397). Diversamente dai commenti antichi giudicano però Molyneux (1972, 301-327), Angeli Bernardini (1983, 130-132) e Ballabriga (1986, 31-34), così come all'incirca tutti i commenti moderni all'*Iliade*, che preferiscono pensare alla guerra di Eracle contro Pilo, pur senza escludere che i due riferimenti possano anche essere fusi l'uno con l'altro[1015]. La questione è certo delicata e sarebbe sbagliato tacciare semplicisticamente le fonti alessandrine di fraintendimento; è però vero che il testo omerico che abbiamo di fronte parla di Πύλος e, nonostante i paralleli lessicali citati da Aristarco, normalmente questo maschile sta ad indicare la città peloponnesiaca, e null'altro.

Sulla base del problema qui esposto, ad ogni modo, diversi critici, tra i quali anche Leaf (I 221) nel suo commento ad *Il.* V 395, hanno avanzato l'ipotesi, destinata poi a suscitare un ampio dibattito, che l'interpretazione aristarchea avesse avuto origine dal fatto che Pilo non fosse davvero considerata una città 'in

---

[1012] Cf., tra i tanti passi, *schol.* **T** *Il.* XVI 203 e XXIII 619, *schol.* **B** *Od.* XIV 318, *schol.* A.R. I 1350, Hsch. π 4359 S. ed *Et.Gen.* α 198. Nel manoscritto **M** dell'*Iliade* (*Ambrosianus* 74), che presenta molti influssi aristarchei, alla *omega* di πύλῳ in *Il.* V 397 è sovrascritta una *eta*.

[1013] Sulla celebre guerra di Eracle contro Pilo, in cui morirono tutti i figli di Neleo ad eccezione di Nestore, cf. già *Il.* XI 690 e Apollod. I 9, 15. Si noti, tra l'altro, diversamente dai molti passi scoliografici finora citati, che lo scolio **A** ad *Il.* XI 690 lega la menzione della guerra contro Pilo al passo di *Il.* V, dicendo che si tratta del medesimo episodio.

[1014] Per quanto riguarda l'espressione immediatamente successiva, ἐν νεκύεσσι, esistono paralleli omerici sia per intenderla come «tra i cadaveri» (cf. *Il.* X 349) e quindi attribuirla a Pilo città, sia per leggerla come «tra le anime dei morti» (cf. *Od.* XII 383) e quindi collocarla nell'oltretomba.

[1015] Cf. Willcock 1970, 170, Kirk 1990, 102 e Gostoli 2005, 335 (la quale fa giustamente notare come nei poemi omerici le porte di Ade siano sempre al plurale).

carne ed ossa', ma rappresentasse, nel mito, nient'altro che la porta degli inferi[1016]. Ebbene, le ricerche archeologiche compiute nella zona del palazzo di *Ano Englianós* hanno portato in luce un complesso palaziale di epoca micenea identificabile con quello di Pilo e contenente un buon numero di tavolette in *lineare B*: l'idea che Pilo fosse semplicemente una città del mito, la proiezione idealizzata del luogo in cui si entrava in Ade, è venuta pertanto a cadere. Opportune, però, appaiono a questo punto le parole di Sergent (1986, 6): «la restitution de Pylos à l'histoire n'empêche pas que celle-ci ait été de fait utilisée et manipulée par la tradition littéraire : elle a donc pu faire l'objet d'un investissement symbolique tel que l'interprétation philologique antérieure au déchiffrement n'est peut-être pas dénuée de fondements». Lo stesso dibattito a proposito di *Il.* V 395 e l'idea avanzata dagli scoli, quindi, invece di essere rigettati *in toto* dovranno piuttosto essere letti come un'ulteriore testimonianza del fatto che Pilo, ed i suoi abitanti, fossero considerati avere, tradizionalmente, stretti rapporti con il mondo infero, al punto, a volte, da essere con esso quasi identificati, come nella lettura proposta da Aristarco, ed esattamente come nella genealogia delle figlie di Minias testimoniata da Ferecide. I caratteri oltretombali del popolo pilio sono esaustivamente elencati e discussi da Sergent 1986, il quale parla di un'onomastica peculiarmente legata a concetti inferi[1017], del fatto stesso che il dio Ade sia detto intervenire in difesa della città contro l'assalto di Eracle – lo studioso francese sostiene la lettura anti-aristarchea di *Il.* V 395ss. – e, infine, delle testimonianze di un vivo culto di Ade sia nella regione di Elide sia in quella di Trifilia (esisteva una città di Pilo in ciascuna di queste due regioni), recate da Pausania (VI 25, 2-3[1018]) e da Strabone (VIII 344). Tutti questi particolari creano in effetti un *dossier* piuttosto convincente e mostrano che Pilo, «quelle ait pu être sa réalité historique, était liée dans l'imaginarie des Grecs aux dieux de l'Autre Monde»[1019]. La dimostrazione di Sergent prosegue mostrando come, curiosamente, anche molti nomi di personaggi pilii reali rinvenuti nelle tavolette possano essere ricondotti al mondo dell'aldilà e, infine, spiega questo fenomeno di assimilazione – così forte da condizionare anche le scelte di toponimi e nomi di persona storici – con la posizione geografica di Pilo, posta all'estremo

[1016] Cf. Ciaceri 1915, 237-240, Momigliano 1932, 272-277, Càssola 1957, 90-93. In favore di una simile ipotesi si espresse anche Wilamowitz-Möllendorff (1906, 67s.), seguendo la scia della *Mythologie der griechischen Stämme* di Müller.

[1017] Su Periclimeno come ipostasi di Ade cf. anche, oltre a Sergent 1986, 13, l'articolo di Davies 2005, 150-156.

[1018] Il Periegeta, per spiegare questo peculiare attaccamento religioso al dio Ade, cita proprio l'intervento del dio contro Eracle in difesa di Pilo e i versi di *Il.* V.

[1019] Sergent 1986, 20. Cf. anche Fontenrose 1959, 327ss. e Burkert 1979, 86.

occidente della Grecia, luogo dove la tradizione arcaica era solita porre proprio il mondo dei morti.

Quello che avevamo visto essere solo un tenue indizio, ovvero il singolare nome attribuito ad una figlia di Minias, viene pertanto confermato ed ampliato se si pensa allo slittamento di un ramo minio a Pilo e si considerano le cogenti affinità che questa città offre nei confronti del regno di Ade. Quale migliore spiegazione allora per un poema a carattere catabatico intitolato *Miniade*[1020]? Ricapitolando, un poema epico avente come oggetto la discesa di Teseo e Piritoo all'Ade e gli incontri con le anime dei morti poteva a buon diritto contenere nel titolo il nome di una popolazione molto legata al mondo infero e che poteva pertanto giocare un ruolo di primo piano al momento della catabasi dei protagonisti, oppure addirittura nell'aldilà, o ancora poteva rappresentare il *setting* geografico delle vicende, visto che – come si è visto poc'anzi[1021] – una porta dell'Ade esisteva anche a Coronea, proprio in quella regione beotica che era la culla di origine del popolo minio.

[1020] Un tentativo non molto dissimile di spiegare il significato del titolo *Miniade* è stato, seppur cursoriamente, avanzato da Cordano (2004, 6) e accolto da Debiasi (2010, 275), la quale sostiene che alla base di esso ci sia l'associazione tra Minii ed Argonauti e il fatto che «gli Argonauti siano ipostasi di divinità infernali». Al di là della mancanza assoluta di fonti e di prove a sostegno della seconda affermazione, va però sottolineato come, in realtà, l'associazione tra il nome Minii e quello di Argonauti compaia per la prima volta in Pindaro (*P.* 4, 69) e sia poi ampliata e sistematizzata solo a partire da Apollonio Rodio. In mancanza di testimonianze anteriori di tale assimilazione e senza alcuna traccia, nei frammenti rimasti della *Miniade*, di personaggi o vicende connesse con gli Argonauti, tale ricostruzione deve perciò essere ritenuta arbitraria.

[1021] Cf. *supra* alla n. 1000.

Tavole

Tavola 1: *Eolo, i figli maschi e la famiglia di Tiro*

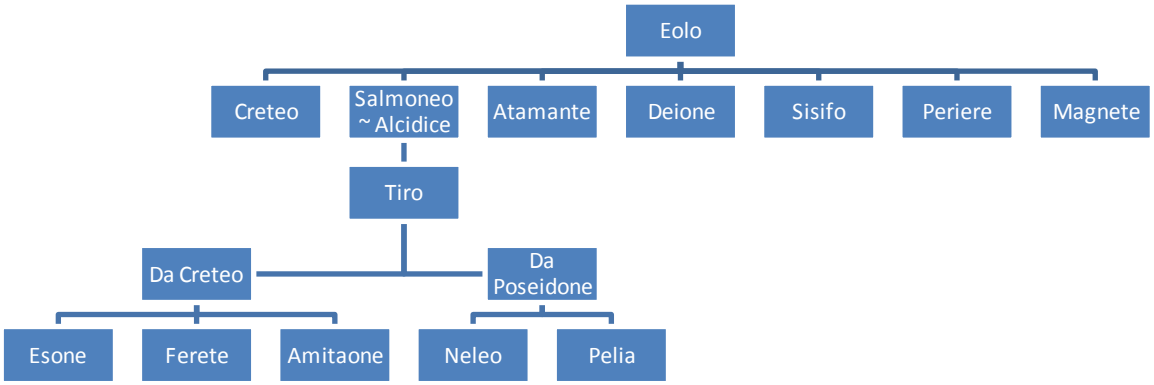
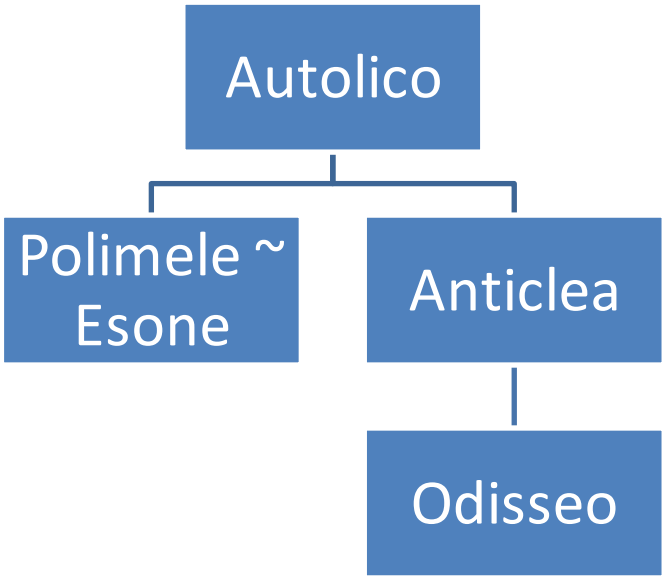


Tavola 2: *le origini "eolidi" di Odisseo*

2.a *per parte di madre:*



2.b *per parte di padre*

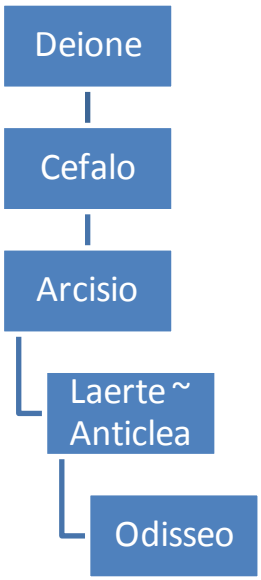
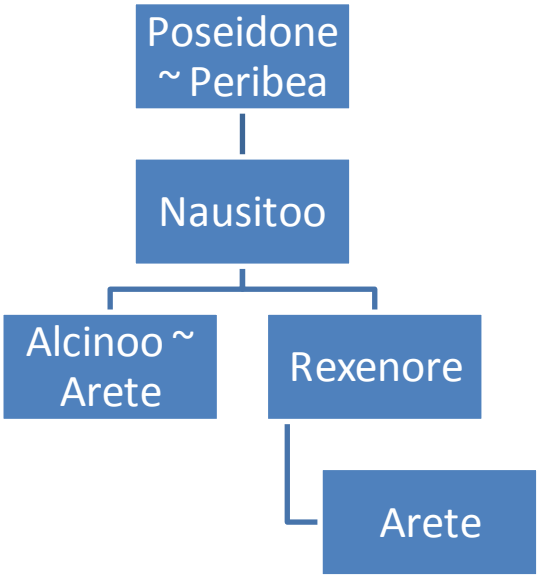


Tavola 3: *i due possibili alberi genealogici della famiglia regnante sui Feaci*



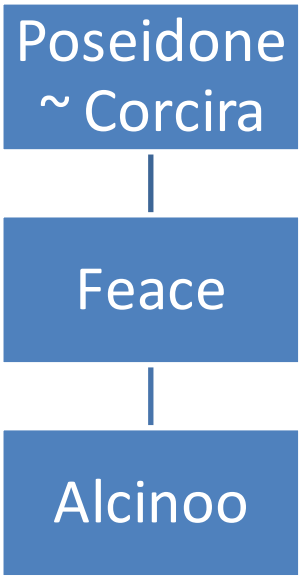


Tavola 4: *Anfitrione ed Alcmena*

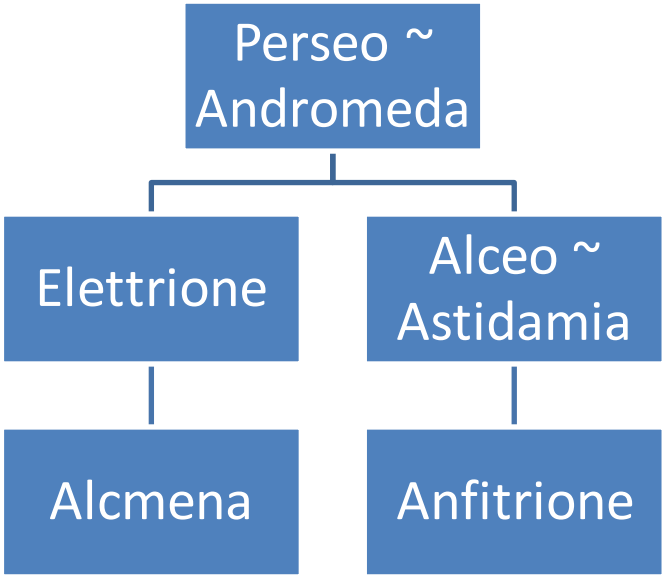


Tavola 5: *Clori e Neleo secondo Pausania*

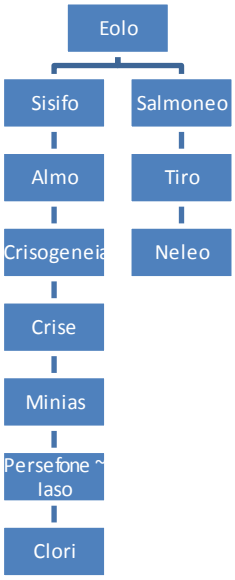


Tavola 6: *Filace e Ificlo*

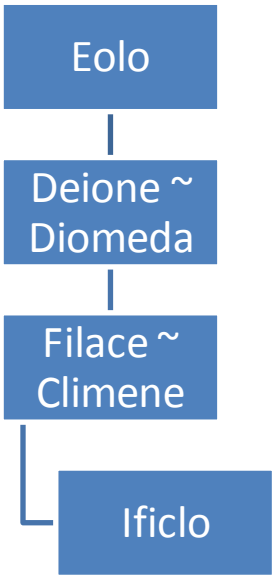


Tavola 7: *la discendenza di Leda*

Tavola 8: *Ifimedeia*

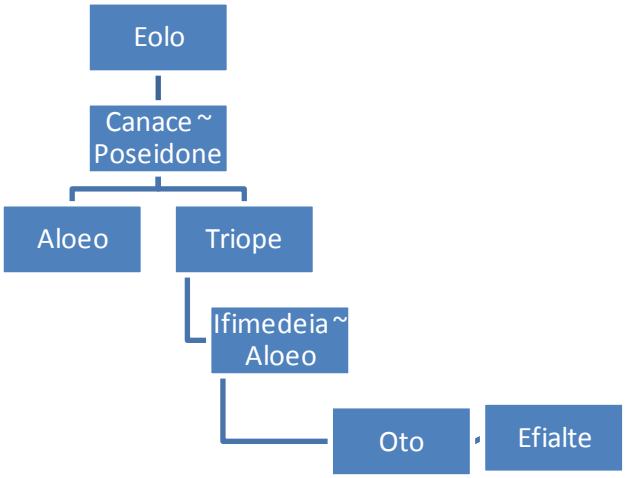


Tavola 9: *le due discendenze alternative da Sisifo*

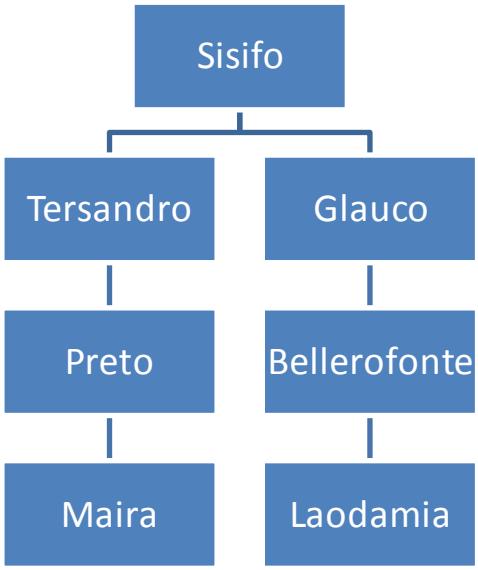


Tavola 10: *Erifile*

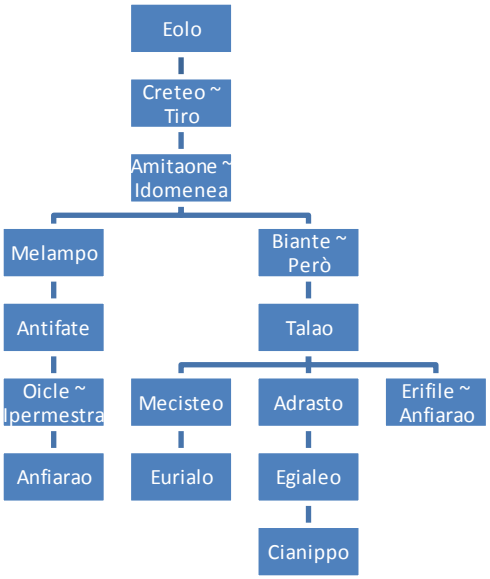


Tavola 11: *la discendenza di Cefalo, sposo di Procri*

Eolo
Deione ~ Diomedea
Cefalo ~ Procri

Indice mitologico

Abante; 75; 144
Acamante; 117; 123
Acasto; 179
Achille; 12; 17; 24; 29; 30; 41; 61; 108; 126; 140; 170; 171; 172; 173; 174; 175; 176; 178; 179; 180; 182; 183; 185; 187; 189; 192; 193; 194; 195; 199; 202; 213; 214; 232; 238; 247; 265; 269; 270; 271; 272; 287; 288; 289; 300; 302
Acrisio; 144
Ade; 11; 13; 27; 30; 76; 79; 80; 89; 99; 136; 145; 153; 165; 174; 175; 183; 186; 200; 201; 202; 203; 206; 207; 212; 213; 214; 216; 217; 226; 236; 243; 244; 246; 247; 249; 258; 261; 268; 273; 275; 276; 277; 279; 283; 284; 288; 292; 296; 298; 305; 311; 312; 313; 316; 317; 318; 319
Admeto; 48
Adrasto; 75; 80; 81; 83; 90; 92; 103
Afrodite; 41; 69; 80; 117; 133; 299; 314
Agamennone; 17; 24; 91; 107; 126; 159; 161; 162; 164; 165; 166; 167; 168; 170; 173; 183; 193; 194; 195; 198; 199; 229; 239; 240; 241; 265; 271; 273; 300; 302
Aglaia; 144; 252
Aiace; 173; 180; 185; 186; 187; 189; 191; 193; 195; 202; 263; 273; 289; 302
Aiete; 203
Alceo; 51; 100; 145; 184; 225; 236; 243
Alcesti; 132
Alcimede; 48; 92
Alcimo; 172
Alcinoo; 11; 17; 94; 157; 158; 160; 192; 195; 219; 260; 296; 297; 298; 305
Alcione; 84; 165
Alcmena; 52; 83; 86; 96; 100; 101; 102; 103; 110; 130; 131; 132; 137; 145; 221; 250; 252; 254; 256; 257; 258; 268; 273; 275; 276; 277; 301; 323
Alcmeone; 80; 81; 82
Almo; 49; 98
Aloadi; 69; 70; 71; 72; 73; 130; 139; 185; 209; 210; 301
Aloeo; 69; 70; 132; 241
Amitaone; 44; 48; 86
Anchise; 133
Andreo; 98
Androgeo; 199
Andromaca; 50; 121; 131; 180; 265
Andromeda; 145
Anfianatte; 74
Anfiarao; 80; 81; 82; 83
Anfiloco; 55; 80
Anfione; 49; 50; 74; 77; 96; 98; 99; 102; 130; 132; 136; 139; 216; 230; 292; 312; 315
Anfitrione; 100; 102; 103; 131; 221; 323
Anteia; 74
Anticlea; 11; 25; 28; 41; 93; 202; 247; 296
Antigone; 105; 106
Antiloco; 170; 171; 173; 174; 185; 190; 193; 194; 195
Antinoo; 154; 178
Antiope; 86; 95; 96; 98; 99; 110; 124; 130; 131; 132; 134; 138; 139; 169; 211; 230; 289; 292; 302
Apollo; 71; 73; 97; 99; 121; 127; 139; 142; 143; 208; 209; 217; 247; 250; 262; 263; 299; 317
Arcandro; 179
Architele; 179
Arcisio; 92; 116
Ares; 69; 70; 72; 86; 98; 132; 246; 250; 299
Arete; 17; 94; 131; 157; 296; 297; 298
Argia; 75
Arianna; 72; 74; 116; 117; 118; 119; 120; 121; 123; 124; 126; 130; 132; 139; 141; 198; 203; 210; 211; 252; 283; 291; 300; 301; 307
Armonia; 80; 81
Artemide; 70; 71; 73; 74; 76; 99; 116; 118; 121; 124; 139; 205; 206; 209; 210; 211; 217; 247
Arturo; 205
Asclepio; 114; 299
Asio; 83; 213
Asopo; 96; 131; 235; 243; 288; 289; 290

Astidamia; 100; 179
Astimedusa; 109
Atamante; 84; 267
Atlante; 76; 77; 203; 229
Atreo; 229
Aurora; 121; 171; 205
Autolico; 48; 92; 93
Automedonte; 172
Bellerofonte; 37; 76; 89; 121; 183; 233; 236; 240
Biante; 48; 54; 55; 57; 60; 61; 80; 89; 90; 146; 275
Briareo; 108; 118; 143
Cadmo; 81; 98
Calice; 62; 68; 84
Calipso; 46; 203; 204; 301
Canace; 68; 84; 235
Cariti; 169; 252
Cassandra; 164; 165; 195
Catreo; 77; 79
Cefalo; 92; 115; 116; 205; 326
Ceice; 84
Centauri; 282
Cerbero; 249; 273; 274; 276; 317
Chimera; 267
Chirone; 179
Ciclopi; 11; 200
Cicno; 102
Cimmeri; 11
Circe; 11; 19; 203; 239
Climene; 77; 78; 79; 109; 130; 136; 292
Clitemnestra; 61; 65; 67; 80; 89; 107; 162; 163; 164; 165; 167; 194; 195; 239; 300
Clori; 49; 50; 51; 53; 60; 62; 67; 79; 89; 130; 132; 307; 315; 323
Cotto; 108
Crataide; 232
Creonte; 100; 102; 130; 132
Creteo; 43; 44; 48; 49; 56; 84; 88; 92; 130
Crise; 50; 98
Crisogeneia; 49; 98
Cromio; 52; 53
Crono; 107
Danae; 145
Dedalo; 291
Deianira; 250; 286
Deifobo; 213
Deione; 43; 48; 56; 77; 84; 92; 115; 293
Demetra; 127; 143; 225; 226; 315
Demodoco; 19; 159; 160; 194; 260; 298; 305
Demofonte; 117; 123
Demonassa; 80
Deucalione; 114; 198
Diomede; 41; 69; 103; 104; 115; 135; 136; 194; 214; 238; 256; 262; 291
Dione; 69; 229; 301
Dioniso; 71; 72; 113; 117; 118; 119; 120; 121; 124; 139; 210; 252; 292
Dioscuri; 62; 63; 64; 65; 66; 123; 130; 154
Eaco; 287; 288; 291
Ebe; 245; 246; 247; 250; 252; 253; 259
Echeneo; 157
Edipo; 103; 104; 105; 106; 107; 108; 109; 130; 132; 303
Efesto; 86; 198; 225; 228; 250; 252; 269; 271
Egina; 243; 288; 289; 290
Egisto; 161; 162; 163; 164; 168; 238; 300
Egle; 119; 280
Elara; 217; 218; 221
Elena; 19; 27; 41; 44; 61; 63; 64; 65; 67; 77; 79; 80; 103; 123; 126; 132; 140; 154; 155; 182; 183; 194; 195; 213; 300; 308
Eleno; 183; 262
Elettra; 164; 168; 272
Elettrione; 100; 145; 229
Elio; 12; 77; 78; 206; 231; 252
Elpenore; 11; 28; 29; 41; 202; 247; 296; 300
Enea; 133; 247
Enipeo; 44; 45
Enomao; 155; 229
Enopione; 206; 209; 210
Eolo; 11; 42; 43; 48; 49; 50; 62; 68; 74; 77; 83; 84; 86; 98; 115; 141; 142; 144; 169; 231; 235; 237; 293; 316; 321
Epicasta; 96; 102; 103; 105; 106; 107; 108; 109; 110; 111; 130; 131; 132; 299
Epigoni; 75; 81; 82; 91; 115; 116; 314

Epimeteo; 77
Era; 59; 70; 73; 121; 165; 217; 226; 228; 245; 250; 273
Eracle; 13; 28; 51; 52; 100; 101; 102; 108; 110; 111; 131; 132; 136; 146; 202; 203; 208; 221; 229; 243; 245; 246; 247; 248; 249; 250; 251; 252; 253; 254; 255; 257; 258; 259; 260; 261; 262; 263; 264; 265; 267; 269; 270; 271; 272; 273; 274; 275; 276; 277; 279; 280; 283; 284; 285; 286; 287; 288; 292; 293; 300; 304; 313; 316; 317; 318
Eretteo; 115; 291
Erifile; 67; 79; 80; 81; 82; 83; 89; 130; 132; 134; 136; 137; 146; 198; 292; 300; 326
Erinni; 54; 57; 80; 215
Erisittone; 235
Esone; 44; 48; 92
Eteocle; 98; 104; 109
Etlio; 84
Etra; 76; 77; 123
Ettore; 174
Euchenore; 240; 241
Eufemo; 220
Eumelo; 62; 132; 147; 234; 235; 236; 241; 289; 290; 292
Eumeo; 127; 150; 166; 183
Euriale; 73; 77; 206; 210
Eurialo; 46; 61; 103
Euridice; 80; 145
Eurigane; 105; 108; 109
Eurimaco; 97; 154
Eurimedonte; 94
Eurinome; 236
Euripilo; 182; 184
Euristeo; 101; 273; 276
Europa; 198; 220
Feace; 94
Feaci; 11; 17; 19; 21; 27; 94; 95; 129; 135; 154; 157; 159; 160; 167; 185; 219; 222; 271; 273; 276; 295; 298; 302; 322
Fedra; 74; 113; 114; 115; 117; 120; 124; 126; 130; 141; 291; 300
Femio; 159; 259; 299; 304
Ferete; 44; 48
Fetonte; 77; 78
Filaco; 48; 54; 56
Filottete; 180; 194
Flegi; 96; 97; 99; 100; 102; 110; 234
Flegia; 97
Foco; 287
Frastore; 108
Ganimede; 185; 247
Giapeto; 77
Giasone; 48; 71; 88; 107
Giganti; 254
Gige; 108
Glauco; 62; 76; 89; 233; 236; 241
Gorgone; 145; 265; 277; 284
Hermes; 24; 86; 225; 229; 250; 267; 275
Iadi; 204; 205
Iasione; 315
Iaso; 49; 315
Icaro; 291
Idomenea; 48
Idomeneo; 126; 127; 128; 173; 183; 194; 198
Ifi; 78; 83
Ificlo; 47; 54; 55; 56; 58; 59; 65; 77; 78; 155; 324
Ifimedeia; 28; 68; 69; 70; 71; 72; 86; 130; 132; 134; 137; 138; 139; 141; 325
Ifito; 100; 263
Inaco; 144
Iperfanto; 108; 109
Ipermestra; 83; 144
Ippodamia; 132; 155; 229
Ippolito; 113; 114; 120
Ippoloco; 233
Iro; 28
Ismene; 105
Laerte; 19; 92; 93; 94; 116; 180
Laio; 105; 109
Laodamia; 76; 233
Laonito; 108
Lapiti; 282; 283
Latona; 73; 99; 139; 206; 209; 210; 217; 218; 230
Leda; 61; 62; 63; 67; 68; 83; 89; 130; 132; 138; 286; 293; 300; 303; 307; 324

Leode; 239
Lestrigoni; 11
Lico; 96
Licurgo; 173; 291
Linceo; 144
Lisidice; 229
Locro; 74; 76; 77; 146
Maira; 74; 76; 78; 89; 130; 136; 139; 146; 211; 236; 237; 292
Mecisteo; 61; 103
Medea; 107; 136; 147; 214; 233; 292
Medonte; 132
Megara; 58; 84; 96; 101; 102; 110; 130; 131; 132; 236; 280; 281; 286
Melampo; 47; 48; 54; 55; 57; 58; 59; 60; 83; 88; 89; 92; 111; 146; 240; 275; 307
Melanippo; 174
Melanzio; 150
Meleagro; 19; 136; 203; 276; 292; 311; 312; 314
Memnone; 171; 185
Menelao; 63; 119; 126; 143; 154; 169; 173; 174; 180; 183; 190; 194; 213; 262; 298; 308
Menezio; 77; 289
Merope; 76; 206
Mestra; 135; 235; 237
Minia; 49; 77; 78; 79; 84; 98; 109; 218; 315; 316; 318; 319
Miniadi; 109
Minii; 62; 97; 98; 100; 102; 108; 109; 110; 169; 311; 313; 315; 316; 319
Minosse; 28; 73; 113; 115; 116; 117; 119; 120; 124; 132; 197; 198; 199; 200; 201; 203; 204; 206; 210; 212; 216; 220; 221; 223; 262; 263; 286; 287; 288; 291; 293; 301; 303; 304
Minotauro; 114; 117; 123; 199; 203
Mirmidone; 84
Nauplio; 77
Neleo; 43; 44; 48; 50; 51; 52; 53; 54; 55; 56; 57; 58; 61; 86; 88; 89; 90; 130; 132; 155; 241; 315; 317; 323
Neottolemo; 140; 172; 180; 181; 182; 184; 185; 194
Nereidi; 17; 25; 27; 78; 278
Nereo; 78
Nestore; 17; 52; 53; 60; 86; 90; 102; 104; 119; 128; 141; 162; 164; 168; 169; 170; 173; 174; 194; 236; 266; 268; 272; 283; 303; 317
Niobe; 49; 99; 121; 189; 230
Niso; 236
Nitteo; 96; 211
Oceano; 77
Odisseo; 11; 12; 13; 17; 19; 21; 22; 24; 25; 27; 30; 41; 42; 43; 45; 46; 59; 60; 67; 68; 76; 77; 79; 86; 87; 89; 92; 93; 95; 96; 116; 121; 124; 126; 127; 134; 137; 139; 140; 143; 147; 150; 153; 157; 158; 159; 160; 162; 166; 167; 168; 175; 182; 183; 184; 187; 189; 190; 191; 192; 193; 195; 197; 199; 200; 201; 202; 203; 204; 212; 213; 219; 222; 236; 238; 245; 246; 247; 256; 262; 265; 266; 269; 270; 271; 273; 275; 276; 277; 279; 283; 284; 285; 287; 292; 293; 295; 296; 297; 298; 299; 300; 301; 302; 303; 304; 305; 307; 311; 321
Oicle; 83
Oreste; 82; 164; 167; 168; 169; 170; 193
Orione; 28; 73; 121; 136; 200; 201; 204; 205; 206; 207; 208; 209; 210; 211; 216; 223; 262; 263; 264; 286; 292; 301; 304; 311; 312
Pandareo; 225; 227; 231
Pandaro; 262; 265
Pandora; 108
Panopeo; 119; 218
Paride; 262
Pasifae; 113; 115
Patroclo; 28; 30; 170; 171; 172; 174; 193; 195; 215; 289
Pegaso; 234
Peleo; 17; 61; 135; 173; 179; 180; 181; 194; 289
Pelia; 43; 44; 48; 58; 88; 102; 130; 132
Pelope; 155; 224; 225; 226; 228; 229; 230
Penelope; 17; 19; 44; 105; 121; 126; 127; 131; 154; 155; 159; 166; 247; 259; 265; 269; 296; 298

Peribea; 94
Periclimeno; 51; 52; 53; 90; 318
Periere; 48; 62; 84
Perimede; 84
Però; 52; 53; 54; 55; 60; 67; 79; 80; 88; 89; 90; 130; 155; 307
Persefone; 41; 49; 150; 165; 185; 214; 243; 275; 284; 288; 312; 313; 315
Perseo; 109; 144; 145; 275; 287; 291
Piritoo; 123; 125; 136; 215; 243; 276; 277; 278; 279; 281; 282; 283; 284; 286; 288; 311; 312; 313; 315; 319
Pisidice; 84
Pisistrato; 34; 90; 142; 248; 255; 261; 280; 281
Pleiadi; 204; 205; 208
Plutò; 224; 229
Poliido; 240
Polimede; 48; 92
Polinice; 65; 75; 80; 81; 83; 104; 109
Polipete; 132
Poseidone; 12; 44; 45; 46; 47; 48; 69; 72; 73; 84; 85; 86; 93; 95; 98; 113; 114; 117; 125; 131; 134; 135; 138; 139; 205; 206; 209; 210; 220; 226; 235; 250; 300; 316; 317
Preto; 55; 60; 74; 76; 139; 144; 146; 236
Priamo; 56; 165; 179; 184; 256
Proci; 11; 136; 154; 168; 298
Procri; 74; 87; 115; 124; 126; 128; 130; 141; 291; 300; 326
Prometeo; 77; 217; 244; 291
Proteo; 161; 164; 183; 194; 213
Protesilao; 180
Psamate; 287
Radamanto; 198; 213; 219; 220; 221; 223; 236; 237; 288
Rene; 132
Rexenore; 94
Salmoneo; 43; 50; 84; 88; 130
Sarpedone; 76; 198; 233
Semele; 252
Sirio; 205
Sisifo; 28; 43; 49; 62; 75; 76; 77; 84; 93; 98; 135; 143; 146; 147; 201; 216; 228; 231; 233; 234; 235; 236; 237; 238; 240; 241; 243; 244; 245; 264; 265; 286; 289; 292; 300; 316; 325
Sparta; 174
Stenebea; 75; 145
Stenelo; 109; 145; 173
Strofio; 168
Talao; 55; 60; 61; 80; 89
Tamiri; 99; 136; 216; 292; 293; 312
Tantalo; 28; 201; 216; 223; 224; 225; 226; 227; 228; 229; 230; 231; 232; 243; 244; 264; 265; 286; 292; 300
Telamone; 104; 289
Telemaco; 17; 25; 54; 86; 116; 127; 128; 143; 168; 173; 178; 259; 298; 304
Teoclimeno; 54; 80
Tersandro; 74; 76; 81; 89; 146; 236
Teseo; 76; 113; 114; 116; 117; 118; 119; 120; 121; 122; 123; 124; 132; 136; 141; 147; 215; 243; 276; 277; 278; 279; 280; 281; 282; 283; 284; 286; 311; 312; 313; 315; 319
Testio; 62; 83; 286
Teti; 118; 143; 180; 187; 194
Tideo; 103; 104; 183
Tieste; 229
Tindaro; 62; 63; 132; 155
Tiresia; 11; 12; 28; 41; 55; 94; 111; 199; 202; 203; 276; 296; 301
Tiro; 28; 43; 44; 45; 46; 48; 49; 50; 56; 85; 87; 88; 89; 92; 95; 96; 130; 131; 132; 134; 136; 137; 139; 140; 141; 299; 300; 301; 303; 307; 316; 321
Titani; 215; 254
Tizio; 28; 201; 210; 211; 216; 217; 218; 219; 220; 223; 224; 264; 265; 286; 292; 300; 302
Tlepolemo; 101
Triope; 69
Triptolemo; 288
Zeto; 49; 74; 77; 96; 98; 102; 231
Zeus; 27; 44; 58; 63; 64; 73; 74; 76; 84; 86; 88; 95; 96; 100; 107; 108; 131; 138; 139; 145; 190; 198; 199; 200; 206; 208; 209; 213; 214; 217; 218; 220; 224; 228; 232;

233; 243; 245; 250; 267; 273; 274; 279; 281; 288; 289; 291; 301; 302

Indice dei passi citati

A.R. I 179s. ... 220
Acus. *FGrHist.* 2 F 28 ... 60
Aesch. *Ag.* 650-670 ... 163
Alc. fr. 34 ... 64
Alc. fr. 38a, 5-10 ... 236; 243
Alc. fr. 423 ... 184
Alcm. *PMG* 5b ... 51
Alcm. *PMG* 7 ... 64
Alcm. *PMG* 10b ... 51
Alcm. *PMG* 56 ... 122
Alcm. *PMG* 87 ... 263
Apollod. *Ep.* 1, 8-10 ... 121
Apollod. *Ep.* 2, 1 ... 225
Apollod. E*p.* 5, 6 ... 191
Apollod. I 4, 1 ... 218
Apollod. I 6, 1-2 ... 254
Apollod. I 9, 9 ... 53
Apollod. II 1, 5 ... 79
Apollod. II 4, 11 ... 313
Apollod. III 2, 1 ... 79
Apollod. III 5, 6 ... 49
Apollod. III 5, 8 ... 108
Apollod. III 7, 2-5 ... 81
Apollod. III 10, 7 ... 64
Apollod. III 11, 2 ... 66
Apollod. III 46 ... 99
Ar. *Pax* 1065 ... 267
Ar. *Po.* 1459a ... 18
Aristoph.Boeot. *FGrHist.* 379 F 8 ... 221
Asclep.Tragil. *FGrHist.* 12 F 21 ... 53
Asclep.Tragil. *FGrHist.* 12 F 30 ... 225
Ath. III 78c ... 72
Bacch. 5, 35 ... 51
Bacch. 5, 56ss ... 293
Bacch. 9, 32-58 ... 289
Carmen Naupactium fr. 10 ... 114
Carmen Naupactium fr. 11 ... 114
Clem.Al. *Strom.* 1, 21, 131 ... 312
Corinn. *PMG* 654 ... 208; 290
Corinn. *PMG* 673 ... 208

Cypria fr. 8 64
Cypria fr. 9 64
Cypria fr. 15, 6 65
Danais fr. 1 145
Diod.Sic. IV 39 259
Diod.Sic. IV 62 114
Diod.Sic. IV 66, 1-6 81
Diod.Sic. IV 68, 3 48
Diod.Sic. IV 68, 6 49
Diod.Sic. IV 72, 3-4 94
Diod.Sic. IV 74, 1-2 225
Diod.Sic. V 50-51 71
E. *IT* 386-388 226
Ehoiai fr. 1 86
Ehoiai fr. 1, 22 250
Ehoiai fr. 10a 50; 84
Ehoiai fr. 10a, 26 ..... 231; 235; 237; 244
Ehoiai fr. 24 64
Ehoiai fr. 25 250
Ehoiai fr. 25, 17s. 286
Ehoiai fr. 30 ..... 44; 47; 88
Ehoiai fr. 31 ..... 44; 47
Ehoiai fr. 33a 44; 49
Ehoiai fr. 33a, 29-36 263
Ehoiai fr. 37 ..... 47; 54; 59; 88
Ehoiai fr. 43a 235
Ehoiai fr. 62 78
Ehoiai fr. 129 144
Ehoiai fr. 129, 9-25 145
Ehoiai fr. 135, 5-7 145
Ehoiai fr. 140 198
Ehoiai fr. 141 198
Ehoiai fr. 142 80
Ehoiai fr. 144 198
Ehoiai fr. 145 199
Ehoiai fr. 146 199
Ehoiai fr. 147 119
Ehoiai fr. 148a 206
Ehoiai fr. 148b 205
Ehoiai fr. 149 ..... 73; 205; 211
Ehoiai fr. 193 229
Ehoiai fr. 194 229
Ehoiai fr. 198 65

Ehoiai fr. 199 ..... 56; 65
Ehoiai fr. 204, 85-89 154
Ehoiai fr. 205 287
Ehoiai fr. 206 287
Ehoiai fr. 229 250
Ehoiai fr. 320 47
Epigoni fr. °5 116
Epigoni fr. 4 81
Epimenid. *FGrHist.* 457 F 13 108
Eratosth. *Cat.* 5 119
Ethiopis fr. 5 188
Eumel. fr. 1 234
Eumel. fr. 3 234
Eumel. fr. 4 234
Eumel. fr. 10 289
Eust. *ad Il.* IV 377 109
Eust. *ad Il.* XVIII 42 78
Eust. *ad Od.* VII 324 ..... 218; 219
Eust. *ad Od.* XI 292 56
Eust. *ad Od.* XI 325 ..... 74; 77
Eust. *ad Od.* XI 383 195
Eust. *ad Od.* XI 488 175
Eust. *ad Od.* XI 570 ..... 200; 201
Eust. *ad Od.* XI 580 ..... 225; 228
Eust. *ad Od.* XI 613 269
Eust. *ad Od.* XII 130 94
Eust. *ad Od.* XX 387 150
h. Ap. 146-155 299
h. Ap. 340-342 165
h. Ap. 349s. 59
h. Bacch. 2 72
h. hom. 14, 4 267
h. hom. 15, 7s. 253
h. hom. 17 64
h. hom. 33 64
h. hom. 33, 3 65
h. Merc. 194 267
h. Merc. 221 185
h. Merc. 344 185
h. Merc. 569 267
h. Ven. 70 267
Hdt. II 43-44 257
Hdt. II 100, 1 18

Hdt. IV 145 62
Hdt. V 67 90
Hdt. V 83, 1 291
Hdt. VI 126-130 155
Hdt. VIII 46 291
Hecat. *FGrHist.* 1 F 27 276
Hellanic. *FGrHist.* 4 F 77 94
Hereas *FGrHist.* 486 F 1 280
Hes. fr. 280 312
Hes. fr. 298 ..... 119; 280
Hes. fr. 332 115
Hes. *Op.* 41 186
Hes. *Op.* 71 108
Hes. *Op.* 166-173 213
Hes. *Op.* 370 177
Hes. *Op.* 619s. 208
Hes. *Sc.* 177 267
Hes. *Sc.* 182 282
Hes. *Sc.* 318 108
Hes. *Th.* 11-21 279
Hes. *Th.* 228 266
Hes. *Th.* 243-262 78
Hes. *Th.* 311 276
Hes. *Th.* 321 267
Hes. *Th.* 351 78
Hes. *Th.* 465 107
Hes. *Th.* 507-584 291
Hes. *Th.* 508 78
Hes. *Th.* 521-525 217
Hes. *Th.* 572 108
Hes. *Th.* 653 108
Hes. *Th.* 717-735 215
Hes. *Th.* 947-949 119
Hes. *Th.* 950-955 250
Hes. *Th.* 963-1020 27
Hes. *Th.* 969 315
Hes. *Th.* 993 88
Hes. *Th.* 1005 287
Hes. *Th.* 1015 239
Hsch. κ 3988 232
Hyg. *fab.* 9 99
Hyg. *fab.* 82 225
Hyg. *fab.* 10 49

Hyg. *fab.* 28 139
Il. I 5 108
Il. I 47 262
Il. I 226-228 183
Il. I 265 ..... 123; 282
Il. I 542 190
Il. II 102-108 228
Il. II 286-288 173
Il. II 287 238
Il. II 488 ..... 140; 183
Il. II 494-760 242
Il. II 546-551 291
Il. II 558 281
Il. II 561 115
Il. II 562 291
Il. II 569-580 91
Il. II 570 ..... 147; 234; 240
Il. II 594-600 216
Il. II 659 233
Il. II 705 56
Il. III 65 218
Il. III 75 238
Il. III 144 79
Il. III 237 65
Il. III 237s 63
Il. III 258 238
Il. III 276-280 214
Il. IV 251 28
Il. V 385-391 69
Il. V 392s. 263
Il. V 395-397 ..... 253; 316
Il. V 449s. 247
Il. V 639 101
Il. V 738-742 265
Il. V 742 266
Il. VI 130-140 292
Il. VI 152-155 ..... 76; 233
Il. VI 153 233
Il. VI 154 231
Il. VI 425 50
Il. VI 456 180
Il. VII 126s. 17
Il. VIII 13-17 215

Il. VIII 362-369 ..... 273; 275
Il. VIII 369 249
Il. VIII 431 190
Il. VIII 478-481 215
Il. IX 246 238
Il. IX 381 ..... 169; 170
Il. IX 568-571 165
Il. IX 663 239
Il. XI 32-37 265
Il. XI 225 218
Il. XI 632-637 266
Il. XI 636s 268
Il. XI 692 51
Il. XIII 276-289 183
Il. XIII 301 233
Il. XIII 302 98
Il. XIII 414-416 213
Il. XIII 450s 198
Il. XIII 664 ..... 234; 240
Il. XIV 271-276 165
Il. XIV 315-328 279
Il. XIV 317-328 27
Il. XIV 319 145
Il. XIV 322 198
Il. XIV 327 218
Il. XV 30 238
Il. XV 531 233
Il. XV 639s. 273
Il. XV 71 107
Il. XVI 612 30
Il. XVI 864-867 172
Il. XVII 528 30
Il. XVIII 1-34 171
Il. XVIII 37-49 27
Il. XVIII 47 78
Il. XVIII 117-119 249
Il. XVIII 478-608 265
Il. XVIII 478-613 29
Il. XVIII 486 204
Il. XVIII 505 199
Il. XVIII 506 190
Il. XVIII 549 269
Il. XIX 132 274

Il. XIX 258-260 214
Il. XIX 284 165
Il. XIX 329 238
Il. XX 265 218
Il. XXI 63 66
Il. XXI 189 287
Il. XXI 441-52 177
Il. XXII 27-32 204
Il. XXII 440 239
Il. XXIII 65 28
Il. XXIII 104 247
Il. XXIII 556-794 170
Il. XXIII 574 190
Il. XXIII 677s. 103
Il. XXIII 742s. 269
Il. XXIV 485-489 179
Il. XXIV 574s 172
Il. XXIV 602-620 230
Il. XXIV 697-70 166
Il. XXIV 802 218
Ilias parva fr. 2 188
Minias fr. 1 311
Minias fr. 3 ..... 99; 216; 292; 312
Minias fr. 4 ..... 216; 292; 312
Minias fr. 5 292
Minias fr. 6 ..... 208; 292; 311
Minias fr. 7 ..... 136; 292
Nostoi fr. 4 224
Nostoi fr. 6 ..... 74; 236
Od. I 35-41 164
Od. I 52 203
Od. I 93 ..... 127; 168
Od. I 259 233
Od. I 284 168
Od. I 284s 127
Od. I 298-300 164
Od. I 325-355 304
Od. I 328-361 298
Od. I 337-344 159
Od. I 337-359 259
Od. II 214 168
Od. II 239 168
Od. II 328 233

Od. III 5-10 86
Od. III 66 218
Od. III 109-112 170
Od. III 137-172 194
Od. III 188-190 181
Od. III 188-198 194
Od. III 248-275 164
Od. III 254-275 162
Od. III 263 ..... 238; 239
Od. III 276-312 194
Od. III 303-310 162
Od. III 306s. 168
Od. III 313 127
Od. IV 5-9 ..... 180; 194
Od. IV 99 238
Od. IV 15-19 298
Od. IV 240 ..... 140; 182
Od. IV 242-264 194
Od. IV 271-289 194
Od. IV 342-344 194
Od. IV 351-586 194
Od. IV 499-511 194
Od. IV 515-520 162
Od. IV 524-537 161
Od. IV 524-540 194
Od. IV 561-569 213
Od. IV 562 238
Od. IV 684s. 269
Od. IV 796s. 247
Od. V 121-124 204
Od. V 125-128 315
Od. V 182 46
Od. V 226 239
Od. V 274 ..... 204; 208
Od. VI 266-272 94
Od. VII 53 297
Od. VII 54-68 94
Od. VII 80s. 291
Od. VII 317-326 219
Od. VIII 74-82 194
Od. VIII 82 107
Od. VIII 110-119 27
Od. VIII 177 46

Od. VIII 223-225 263
Od. VIII 487ss 159
Od. VIII 496 19
Od. VIII 499 160
Od. VIII 499-520 194
Od. VIII 527 165
Od. VIII 536-545 260
Od. IX 14 160
Od. IX 114 200
Od. X 137 203
Od. X 182 218
Od. X 490-495 12
Od. XI 41 203
Od. XI 83s 247
Od. XI 121-137 94
Od. XI 150 202
Od. XI 155 202
Od. XI 164 202
Od. XI 225-234 41
Od. XI 227 278
Od. XI 233 150
Od. XI 233s 134
Od. XI 235-237 43
Od. XI 238-252 45
Od. XI 253-259 48
Od. XI 260 289
Od. XI 260-265 95
Od. XI 266-268 ..... 100; 258
Od. XI 269s 101
Od. XI 271-280 102
Od. XI 281-287 49
Od. XI 288-297 ..... 54; 88
Od. XI 298-304 61
Od. XI 305-320 68
Od. XI 310 210
Od. XI 321 ..... 113; 118; 211
Od. XI 321-325 ..... 125; 204
Od. XI 322 203
Od. XI 322-325 116
Od. XI 326s 74
Od. XI 328 183
Od. XI 328-33 26
Od. XI 328-330 277

Od. XI 328s ... 139; 301
Od. XI 329 ... 130
Od. XI 333s ... 271
Od. XI 363-376 ... 157
Od. XI 366 ... 159
Od. XI 367-369 ... 271
Od. XI 381-384 ... 195
Od. XI 382 ... 278
Od. XI 385-403 ... 161
Od. XI 404-434 ... 163
Od. XI 435-456 ... 166
Od. XI 457-466 ... 167
Od. XI 467s ... 170
Od. XI 469-491 ... 174
Od. XI 475s ... 202
Od. XI 492-503 ... 178
Od. XI 504-537 ... 181
Od. XI 539 ... 202
Od. XI 539s ... 213
Od. XI 541-563 ... 186
Od. XI 563s ... 202
Od. XI 565-567 ... 26; 277; 301
Od. XI 568-571 ... 197; 263
Od. XI 572-575 ... 204; 263; 311
Od. XI 573 ... 185
Od. XI 576 ... 218
Od. XI 576-581 ... 211
Od. XI 582-592 ... 223
Od. XI 593-600 ... 231
Od. XI 601-604 ... 245
Od. XI 605-608 ... 261
Od. XI 609-614 ... 265
Od. XI 611 ... 266
Od. XI 615-626 ... 272
Od. XI 627 ... 202
Od. XI 627-635 ... 276
Od. XI 630-635 ... 26; 301
Od. XI 631 ... 123; 218; 279
Od. XI 632-637 ... 284
Od. XII 124 ... 232
Od. XII 427 ... 28
Od. XIII 26 ... 218
Od. XIII 28 ... 298

Od. XIII 299s. 87
Od. XIV 192-359 166
Od. XIV 212 46
Od. XIV 293s. 59
Od. XV 225-240 88
Od. XV 225-242 54
Od. XV 230 59
Od. XV 239 238
Od. XV 244-247 80
Od. XV 274 238
Od. XVI 389-392 154
Od. XVIII 1 28
Od. XVIII 357-359 177
Od. XIX 165-307 166
Od. XIX 178s. 198
Od. XIX 226-231 266
Od. XIX 229-231 269; 270
Od. XIX 518 231
Od. XX 280 218
Od. XX 347 304
Od. XXI 146 239
Od. XXI 230 150
Od. XXII 260 106
Od. XXIV 1-202 136
Od. XXIV 13 185
Od. XXIV 15 24
Od. XXIV 15s. 170
Od. XXIV 20 24
Od. XXIV 39-49 194
Od. XXIV 50-84 194
Od. XXIV 76-79 170
Od. XXIV 85-94 194
Od. XXIV 96s. 164
Od. XXIV 102 24
Od. XXIV 109-113 162
Od. XXIV 179 262
Oedipodia fr. 2 105
Orph. *A.* 127 65
Orph. *A.* 947 65
Paus. I 15, 3 254
Paus. I 32, 4 254
Paus. II 4, 3 75
Paus. II 5, 2 290

Paus. II 10, 1 257
Paus. II 22, 3 230
Paus. II 32, 1 115
Paus. III 13, 1 67
Paus. III 25, 5-6 276
Paus. IV 2, 5 48
Paus. IV 33, 7 312
Paus. V 13, 7 230
Paus. VI 25, 2-3 318
Paus. VIII 17, 3 230
Paus. IX 5, 10 104
Paus. IX 5, 11 108
Paus. IX 9, 2 112
Paus. IX 20, 3 73
Paus. IX 22, 6 71
Paus. IX 29, 1-2 71
Paus. IX 31, 5 312
Paus. IX 34, 10 49
Paus. IX 34, 5 267
Paus. IX 34-36 98
Paus. IX 36 316
Paus. IX 36, 1 49
Paus. IX 36, 4 49
Paus. IX 36, 8 49
Paus. IX 37, 1 218
Paus. IX 38, 1 169
Paus. X 26, 1 79
Paus. X 29, 10 281
Paus. X 29, 3-4 121
Paus. X 30, 5 ..... 74; 146
Pherecyd. *FGrHist.* 3 F 33 56
Pherecyd. *FGrHist.* 3 F 41b-e 97
Pherecyd. *FGrHist.* 3 F 55 218
Pherecyd. *FGrHist.* 3 F 84 221
Pherecyd. *FGrHist.* 3 F 95 108
Pherecyd. *FGrHist.* 3 F 117 ..... 49; 315
Pherecyd. *FGrHist.* 3 F 119 ..... 236; 243
Pherecyd. *FGrHist.* 3 F 148 117
Pherecyd. *FGrHist.* 3 F 170a-b 74
Pi. fr. 70b 122
Pi. *I.* 8, 16-20 290
Pi. *N.* 1, 67-72 254
Pi. *N.* 6, 33 51

Pi. *N.* 8, 28-32 188
Pi. *N.* 9 10-27 81
Pi. *N.* 10, 55-90 66
Pi. *O.* 1 24-66 225
Pi. *O.* 9, 35-43 317
Pi. *O.* 10, 79 51
Pi. *O.* 13, 52 236
Pi. *P.* 1, 50 51
Pi. *P.* 4, 45s. 220
Pi. *P.* 4, 87-89 70
Pi. *P.* 11, 63 64
Pi. *P.* 11, 63s. 66
Pisand. *FGrHist.* 16 F 10 108
Pl. *Ap.* 41a 288
Pl. *Grg.* 524a 288
Pl. *Hipparch.* 228b-c 34
Pl. *Hp.Ma.* 285d 17
Pl. *Ion* 530a 299
Pl. *Tht.* 175a 18
Plu. *Th.* 4 114
Procl. *Chr.* 103, 20-23 ..... 119; 283
Procl. *Chr.* 106, 10 189
Procl. *Chr.* 106, 20-23 188
Procl. *Chr.* 106, 29-31 184
Procl. *Chr.* 107 184
Procl. *Chr.* 108, 28-31 180
Q.S. V 157-164 191
Q.S. V 318s. 191
Q.S. VI 168 184
Q.S. VII 149 184
Q.S. VII 533-541 184
schol. E. *Ph.* 1760 105
schol. Il. III 237 **D** 65
schol. Il. IV 9 **EHMTV** 180
schol. Il. IV 376 **D** 109
schol. Il. V 385 **D** 71
schol. Il. V 397 **bT** 316
schol. Il. XI 690 **T** 51
schol. Il. XI 692 **bT** 53
schol. Il. XVIII 117 **A** 253
schol. Od. I 52 **H** 203
schol. Od. I 93 **HMQ** 127
schol. Od. I 259 **B** 240

schol. Od. II 359 **HMS** 128
schol. Od. III 263 **EMQ** 240
schol. Od. III 309 **MQRT** 82
schol. Od. III 313 **HMQR** 127
schol. Od. IV 702 **HP** 128
schol. Od. VII 324 **EHPQR** 219
schol. Od. VII 324 **EVX** 220
schol. Od. XI 236 **QT** 44
schol. Od. XI 283 **B** 49
schol. Od. XI 285 **H** 50
schol. Od. XI 286 **HQV** 51
schol. Od. XI 290 **HV** 56
schol. Od. XI 298 **QTV** 64
schol. Od. XI 300 **H** 64
schol. Od. XI 302 **HQV** 66
schol. Od. XI 321 **QV** 117
schol. Od. XI 322 **TQ** 203
schol. Od. XI 322 **V** 117
schol. Od. XI 325 **BQV** 118
schol. Od. XI 326 **Gl H** 74
schol. Od. XI 326 **HQV** 109
schol. Od. XI 326 **HTV** 74
schol. Od. XI 326 **QV** 83
schol. Od. XI 326 **V** 74; 77; 82
schol. Od. XI 368 **HT** 158
schol. Od. XI 384 **BTV** 195
schol. Od. XI 385 **TM** 259
schol. Od. XI 459 **BHQV** 169
schol. Od. XI 489 **HB** 175
schol. Od. XI 547 **HQVD** 188
schol. Od. XI 568 **TM** 246
schol. Od. XI 597 **BHQ** 231
schol. Od. XI 601 **HQ** 246
schol. Od. XI 601 **HQV** 246
schol. Od. XI 602 **BQ** 246
schol. Od. XI 604 **H²** 259
schol. Od. XI 619 **QT** 273
schol. Od. XIII 130 **QV** 94
schol. Od. XV 248 **Vind 133** 82
schol. Od. XXIV 488 **T** 179
schol. Pi. *I.* 4, 58b 188
schol. Pi. *O.* 1, 40 226
schol. Pi. *O.* 1, 91 228

Simon. frr. 15 e 16 241
St. Byz. α 237 71
St.Byz. 531, 13, *s.v.* Πόλιον 230
St.Byz. 580, 16s., *s.v.* Σμύρνα 230
St.Byz. 602, 3, *s.v.* Τάνταλος 230
Stesich. *PMGF* 197 79
Stesich. *PMGF* 222b 106
Stesich. *PMGF* S148 81
Str. VIII 3, 207 316
Str. VIII 344 318
Str. IX 2, 12 73
Str. IX 3, 14 220
Str. IX 5, 21 234
Str. X 1, 4 210
Str. XIII 1, 70 184
Suid. ο 654, 14 312
Suid. τ 79 225
Telesill. *PMG* 721 99
Th. I 10, 4 18
Thebais fr. 2 106
Thebais fr. 3 106
Thebais fr. 4 80
Thgn. 702-712 ..... 236; 243
Tim. fr. 778b 122
Titanomachia frr. 7-9 B. 254

Bibliografia

*Le abbreviazioni delle riviste seguono le sigle dell'*Année philologique.

Alberro 2005	M. Alberro, *Los anhelos matrimoniales de Nausicaa y la ideología acerca del matrimonio entre los antiguos indo-europeos*, «Habis» XXXVI (2005) 35-50.
Allen 1913	T.W. Allen, *Homerica II. Addictions to the epic cycle*, «CR« XXVII (1913) 189-191.
Allen 1917	*Homeri Opera*, a cura di T.W. Allen, III, Oxford 1917.
Allen 1928	T.W. Allen, *Miscellanea*, «CQ» XXII (1928) 73-76.
Allen-Sikes 1904	*The Homeric Hymns*, a cura di T.W. Allen, E.E. Sikes, London 1904.
Almirall Sardà 1994	J. Almirall Sardà, *προμηστῖναι-οι: intento de nueva interpretación*, in *Actas del VIII congreso español de estudios clásicos*, Madrid 1994, 37-42.
Aloni 1984	A. Aloni, *L'intelligenza di Ipparco. Osservazioni sulla politica dei Pisistratidi*, «QS» XIX (1984) 109-148.
Aloni 1985	A. Aloni, *L'intelligenza di Ipparco (II). La presenza degli eroi attici in Omero e nelle tradizioni arcaiche*, in AA.VV., *Graeco-latina mediolanensia*, Milano 1985, 11-27.
Aloni 1994	A. Aloni, *L'elegia di Simonide dedicata alla battaglia di Platea (Sim. frr. 10-18 W.2) e l'occasione della sua performance*, «ZPE» CII (1994) 9-22.
Aloni 2003	A. Aloni, *Teseo, un eroe dalle molte identità*, in M. Guglielmo, E. Bona (a cura di), *Forme di comunicazione nel mondo antico e metamorfosi del mito: dal teatro al romanzo*, Alessandria 2003, 1-22.
Aloni 2006a	A. Aloni, *Da Pilo a Sigeo. Poemi cantori e scrivani al tempo dei Tiranni*, Alessandria 2006.
Aloni 2006b	A. Aloni, *Ricordare Pilo*, in M. Vetta, C. Catenacci (a cura di), *I luoghi e la poesia nella Grecia arcaica*, Alessandria 2006, 1-22.
Ambaglio 1980	D. Ambaglio, *L'opera storiografica di Ellanico di Lesbo*, in AA.VV., *Ricerche di storiografia antica*, II, Pisa 1980,

13-192.

Amigues 2002 — S. Amigues, *la «prairie d'asphodèle» de l'Odyssée et de l'hymne homérique à Hermes*, «RPh» LXXVI (2002) 7-14.

Ampolo-Manfredini 1993 — *Plutarco. Vite di Teseo e di Romolo*, a cura di C. Ampolo, M. Manfredini, Milano 1993.

Angeli Bernardini 1983 — P. Angeli Bernardini, *Mito e attualità nelle odi di Pindaro*, Roma 1983.

Angeli Bernardini 2000 — P. Angeli Bernardini (a cura di), *Presenza e funzione della città di Tebe nella cultura greca. Atti del convegno internazionale, Urbino 7-9 Luglio 1997*, Pisa-Roma 2000.

Angeli Bernardini 2004 — P. Angeli Bernardini (a cura di), *La città di Argo: mito, storia, tradizioni poetiche. Atti del convegno internazionale, Urbino 13-15 Giugno 2002*, Roma 2004.

Angeli Bernardini 2007 — P. Angeli Bernardini (a cura di), *L'epos minore, le tradizioni locali e la poesia arcaica. Atti dell'incontro di studio, Urbino 7 Giugno 2005*, Pisa-Roma 2007.

Armstrong 1949 — A.M. Armstrong, *Atlas the malignant*, «CR» LXIII (1949) 50.

Arrighetti 1966 — G. Arrighetti, *Cosmologia mitica di Omero e Esiodo*, «SCO» XV (1966) 1-60.

Arrighetti 1998 — *Esiodo. Opere*, a cura di G. Arrighetti, Torino 1998.

Arrighetti 2008 — G. Arrighetti, *Il catalogo esiodeo: un genere letterario?*, in G. Bastianini-A. Casanova (a cura di), *Esiodo. Cent'anni di papiri. Atti del convegno internazionale di studi, Firenze 7-8 giugno 2007*, Firenze 2008, 11-27.

Bader 1972 — F. Bader, *Éphore, pylore, théore. Les composés grecs en -ορος, -ουρός, -ωρός*, «RPh» XLVI (1972) 192-237.

Bailly 1929 — M.A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris 1929.

Bakker 1997 — E.J. Bakker, *Poetry in Speech. Orality and Homeric Discourse*, Ithaca-London 1997.

Bakker 2009 — E. Bakker, *Homer, Odysseus and the narratology of performance*, in J. Grethlein, A. Rengakos (a cura di), *Narratology and Interpretation: the Content of Narrative*

Form in Ancient Literature, Berlin-New York 2009, 117-136.

Ballabriga 1986 — A. Ballabriga, *Le soleil et le tartare*, Paris 1986.

Barigazzi 1966 — A. Barigazzi, *Nuovi frammenti dei* Corinthiaca *di Eumelo*, «RIFC» XCIV (1966) 129-148.

Barrett 1964 — *Euripides. Hippolytos*, a cura di W.S. Barrett, Oxford 1964.

Bartoletti 1946 — V. Bartoletti, *Il frammento fiorentino di Esiodo*, «SIFC» XXI (1946) 3-10.

Bastianelli 2007 — L. Bastianelli, *Telesilla e la saga dei Niobidi: testimonianze poetiche e tradizioni locali*, in Angeli Bernardini 2007, 25-36.

Bats-d'Agostino 1998 — M. Bats, B. d'Agostino (a cura di), *Euboica. L'Eubea e la presenza euboica in Calcidica e nell'Occidente*, Napoli 1998.

Baurain 1992 — C. Baurain, *Héraclès dans l'épopée homérique*, in C. Bonnet, C. Jourdain-Annequin, (a cura di), *Héraclès d'une rive à l'autre de la Méditerranée: bilan et perspectives*, Bruxelles-Rome, 1992, 67-109.

Bechtel 1914 — F. Bechtel, *Lexilogus zu Homer: Etymologie und Stammbildung Homerischer Worter*, Hildesheim 1914.

Beekes 1969 — R.S.P. Beekes, *ἔτος and ἐνιαυτός in homeric formulae*, «Glotta» XLVII (1969) 138-143.

Benveniste 1948 — E. Benveniste, *L'expression du serment dans la Grèce ancienne*, «RHR» CXXXIV (1948) 81-94.

Benveniste 1954 — E. Benveniste, *Formes et sens de μνάομαι, in Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift A. Debrunner*, Bern 1954, 13-18.

Benveniste 1969 — E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, Paris 1969.

Bérard 1955 — *Homère. Odyssée*, a cura di J. Bérard (introduzione e note) e V. Bérard (traduzione), Paris 1955.

Berman 2004 — D.W. Berman, *The double foundation of boiotian Thebes*, «TAPhA» CXXXIV (2004) 1-22.

Bernabè 1987	*Poetae epici graeci*, ed. A. Bernabè, I, Stuttgard-Leipzig 1987.
Bernabò Brea 1985	L. Bernabò Brea, *Gli Eoli e l'inizio dell'età del bronzo nelle isole Eolie e nell'Italia meridionale*, Napoli 1985.
Beschi-Musti 1982	*Pausania. Guida della Grecia*, a cura di D. Musti e L. Beschi, I, Milano 1982.
Bethe 1891	E. Bethe, *Thebanische Heldenlieder. Untersuchungen über die Epen des thebanisch-argivischen Sagenkreises*, Leipzig 1891.
Bethe 1929	E. Bethe, *Homer: Dichtung und Sage*, II, Leipzig-Berlin 1929.
Bettalli 2003	*Plutarco. Vita di di Teseo*, a cura di M. Bettalli, Milano 2003.
Beye 1964	C.R. Beye, *Homeric battle narrative and catalogues*, «HSCP» LXVIII (1964) 345-373.
Bianchi 1987	U. Bianchi, *I Dioscuri: una versione della coppia divina*, «SMSR» LIII (1987) 41-56.
Blavatskaja 1975	Y. Blavatskaja, *De l'épopée crétoise du XVIIe s. au. XVe s. av. n. è.*, «ZAnt» XXV (1975) 355-361.
Bloch 1984	R. Bloch, *Du Poseidon, ebranleur du sol, au Poseidon, maître de la mer*, in M.G. Marzi Costagli, L. Tamagno Perna (a cura di), *Studi di antichità in onore di Guglielmo Maetzke*, Roma 1984, 115-117.
Boardman 1972	J. Boardman, *Herakles, Peisistratos and sons*, «RA» N?? (1972) 57-72.
Boardman 1989	J. Boardman, *Herakles, Peisistratos and the Unconvinced*, «JHS» CIX (1989) 158s.
Boardman-Palagia-Woodford 1988	J. Boardman, O. Palagia, S. Woodford, *Herakles*, in LIMC IV.1 (1988) 728-838.
Bowra 1938	C.M. Bowra, *The daughters of Asopus*, «Hermes» LXXIII (1938) 213-221.
Bowra 1953	C.M. Bowra, *Problems in Greek Poetry*, Oxford 1953.
Bowra 1966	C.M. Bowra, *Heroic Poetry*, New York 1966.
Bowra 1973	C.M. Bowra, *La lirica greca da Alcmane a Simonide*,

Firenze 1973 (vers. or. Oxford 1936).

Braccesi 1994 — L. Braccesi, *Grecità di frontiera. I percorsi occidentali della leggenda*, Padova 1994.

Brancaccio 2005 — I. Brancaccio, *Aioleis, Aiolos, Aiolidai: ampiezza di una tradizione*, in Mele-Napolitano-Visconti 2005, 25-54.

Braswell 1998 — B.K. Braswell, *A Commentary on Pindar Nemean Nine*, Berlin-New York 1998.

Brelich 1958 — A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma 1958.

Bremmer 1988 — J. Bremmer, *Oedipus and the greek Oedipus complex*, in J. Bremmer (a cura di), *Interpretations of Greek Mythology*, London 1988, 41-59.

Brillante 1980 — C. Brillante, *Le leggende tebane e l'archeologia*, «SMEA» LXXII (1980) 309-340.

Brillante 1981 — C. Brillante, *La leggenda eroica e la civiltà micenea*, Roma 1981.

Brillante 1983 — C. Brillante, *L'Eoia di Mestra nel Catalogo esiodeo. Uno studio sul testo e sul mito*, «MD» X (1983) 9-63.

Brillante 1991 — C. Brillante, *Tantalo e Pelope nell'Olimpica I di Pindaro*, «QUCC» XXXVIII (1991) 15-24.

Brillante 2010 — C. Brillante, *Paride e Filottete: la* Piccola Iliade *e il duello con l'arco*, in A. Camerotto, R. Drusi, *Il nemico necessario. Duelli al sole e duelli in ombra tra le parole e il sangue*, Padova 2010, 45-60.

Brillante-Cantilena-Pavese 1981 — C. Brillante, M. Cantilena, C.O. Pavese (a cura di), *I poemi epici rapsodici non omerici e la tradizione orale*, Padova 1981.

Brommer 1953 — F. Brommer, *Herakles: die zwölf Taten des Helden in antiker Kunst und Literatur*, Münster 1953.

Brout 2003 — N. Brout, *La mauve et l'asphodèle ou comment manger pour s'élever au-dessus de la condition humaine*, «DHA» XXIX (2003) 97-108.

Brulé 2005 — P. Brulé, *Dans le nom, tout n'est-il pas déjà dit ? Histoire et géographie dans les récits généalogiques*, «Kernos» XVIII (2005) 241-268.

Brunori 2007 — S. Brunori, *Memnone e Antiloco nell'*Etiopide, *in Pindaro e nelle testimonianze vascolari arcaiche*, in Angeli Bernardini 2007, 117-126.

Büchner 1937 — W. Büchner, *Probleme der Homerischen Nekyia*, «Hermes» LXXII (1937) 104-122.

Buck 1979 — R.J. Buck, *A History of Boeotia*, Edmonton 1979.

Buck 1996 — R.J. Buck, *La Grecia centrale tra 900 e 500 a.C.*, in Settis 1996, 869-884.

Burgess 1997 — J. Burgess, *Beyond neo-analysis: problems with the vengeance theory*, «AJPH» CXVIII (1997) 1-19.

Burgess 2001 — J.S. Burgess, *The Tradition of Trojan War in Homer and the Epic Cycle*, Baltimore-London 2001.

Burkert 1979 — W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Los Angeles-London 1979.

Burkert 1981 — W. Burkert, *Seven against Thebes: an oral tradition between babylonian magic and greek literature*, in Brillante-Cantilena-Pavese 1981, 29-51.

Burkert 2001a — W. Burkert, *Der Odyssee-Dichter und Kreta*, in Id., *Kleine Schriften*, I, Göttingen 2001, 127-137.

Burkert 2001b — W. Burkert, *La cité d'Argo entre la tradition mycénienne, dorienne et homérique*, in Id., *Kleine Schriften*, I, Göttingen 2001, 166-177.

Burkert 2003 — W. Burkert, *La religione greca*, Milano 2003 (vers. or. Stuttgard-Berlin-Köln 1977).

Burkert 2009 — W. Burkert, *Pleading for hell : postulates, fantasies, and the senselessness of punishment*, «Numen» LVI (2009) 141-160.

Burzacchini 1995 — G. Burzacchini, *Note al nuovo Simonide*, «Eikasmos» VI (1995) 21-38.

Butterworth 1986 — J. Butterworth, *Homer and Hesiod*, in J.H. Betts-J.T. Hooker-J.R. Green (a cura di), *Studies in Honour of T.B.L. Webster*, Bristol 1986, I, 33-45.

Caccia 1993-1994 — G. Caccia, *Note sull'importanza culturale dell'asfodelo*, «Sandalion» XVI-XVII (1993-1994) 5-14.

Calame 1983 — *Alcman. Fragmenta*, a cura di C. Calame, Roma 1983.

Calame 1986 — C. Calame, *Le récit en Grèce ancienne. Enonciations et répresentations de poètes*, Paris 1986.

Calame 1987 — C. Calame, *Le récit généalogique spartiate : la représentation mythologique d'une organisation spatiale*, «QS» XXVI (1987) 43-79.

Calame 1996a — C. Calame, *Sappho's group: an initiation into womanhood*, in E. Greene (a cura di), *Reading Sappho. Contemporary Approaches*, Berkeley-Los Angeles-London 1996, 113-124.

Calame 1996b — C. Calame, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Lausanne 1996.

Calame 2000 — C. Calame, *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, Paris 2000.

Calame 2006 — C. Calame, *Logiques catalogales et formes généalogiques: mythes grecs entre tradition orale et pratique de l'écriture*, «Kernos» XIX (2006) 23-29.

Calame 2009 — C. Calame, *Fra racconto eroico e poesia rituale : il soggetto poetico che canta il mito : Pindaro, Olimpica 6*, «QUCC» XCII (2009) 11-26.

Calce 2005 — R. Calce, *Melanippo contro Adrasto. Tradizioni di identità a confronto in un passo di Erodoto*, «IncidAntico» III (2005) 27-59.

Calhoun 1963 — G.M. Calhoun, *The Homeric Picture*, in Wace-Stubbings 1963, 431-451.

Calzecchi Onesti 1963 — *Omero. Iliade*, a cura di F. Codino (prefazione) e R. Calzecchi Onesti (traduzione), Torino 1963.

Capriglione 2001 — J.C. Capriglione, *La malva e l'asfodelo*, in AA. VV., *Epimenide cretese*, Napoli 2001, 37-51.

Carlisle 1999 — M. Carlisle, *Homeric fiction: pseudo-words in Homer*, in Id., O. Levaniouk (a cura di), *Nine Essays on Homer*, Lanham 1999, 55-91.

Carrano 2007 — *Plutarco. Questioni greche*, a cura di A. Carrano, Napoli 2007.

Carullo 1990 — A. Carullo, *La tmesi del preverbio nel terzo colon*

omerico: apporti alla teoria formulare, «Lexis» V-VI (1990) 33-56.

Caruso 2001 — F. Caruso, *Apollo, Orione e la crisi beotica (osservazioni su un vaso perduto del pittore di Syriskos)*, «MEFRA» CXIII (2001) 123-173.

Casadio 1994 — G. Casadio, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma 1994.

Casadio 2002 — V. Casadio, *Il γένος degli eroi e i μῆλα di Edipo (Hes. Op. 161 ss.)*, «SemRom» V (2002) 161-168.

Cassio 1998 — A.C. Cassio, *La cultura euboica e lo sviluppo dell'epica greca*, in Bats-d'Agostino 1998, 11-22.

Cassio 2002 — A.C. Cassio, *Early editions of the greek epics and Homeric textual criticism in the sixth and fifth centuries BC*, in Montanari 2002, 105-136.

Càssola 1952 — F. Càssola, *De Phocaide carmine, quod Homero tribui solet, commentatio*, «SIFC» XXVI (1952) 141-148.

Càssola 1953 — F. Càssola, *Le genealogie mitiche e la coscienza nazionale greca*, «RAAN» XXVIII (1953) 279-304.

Càssola 1957 — F. Càssola, *La Ionia nel mondo miceneo*, Napoli 1957.

Càssola 1975 — *Inni omerici*, a cura di F. Càssola, Milano 1975.

Catenacci 2001 — C. Catenacci, *Simonide e i Corinzi della battaglia di Platea (Plut. De Herodt. Malign. 872 d-e = Simonid. frr. 15-16 West*, «QUCC» LXVII (2001) 117-131.

Cerri 1986 — G. Cerri, *Lo statuto del guerriero morto nel diritto della guerra omerica e la novità del libro xxiv dell'Iliade. Teoria dell'oralità e storia del testo*, in Id., *Scrivere e recitare. Modelli di trasmissione del testo poetico nell'antichità e nel medioevo*, Roma 1986, 1-53.

Cerri 1990 — G. Cerri, *Il significato di sphregis in Teognide e la salvaguardia dell'autenticità testuale nel mondo antico*, «AION(filol) XII (1990) 25-43.

Cerri 2000 — G. Cerri, *Poemi epici attribuiti ad Omero*, in G. Cerri (a cura di), *La letteratura pseudoepigrafa nella cultura greca e romana*, Napoli 2000, 29-58.

Cerri 2002a — G. Cerri, *L'Odissea epicorica di Itaca*, «MediterrAnt»

V.1 (2002) 149-184.

Cerri 2002b — G. Cerri, *Teoria dell'oralità e analisi stratigrafica del testo omerico: il concetto di 'poema tradizionale'*, «QUCC» XLIX (2002) 7-29.

Cerri 2003 — G. Cerri, *Odisseo, l'eroe che narra se stesso*, «AION(filol) XXV (2003) 11-28.

Cerri 2005 — G. Cerri, *Studio sincronico del testo omerico*, «Aevum(ant)» n.s. V (2005) 37-44.

Cerri 2006a — G. Cerri, *Il posto della Gorgone: dove è finita la testa di Medusa? (Od. XI 627ss.)*, in M. Vetta, C. Catenacci (a cura di), *I luoghi e la poesia nella Grecia antica*, Alessandria 2006, 23-51.

Cerri 2006b — G. Cerri, *L'Oceano di Omero. Un'ipotesi nuova sul percorso di Ulisse*, «IncidAnt» IV (2006) 23-57.

Cerri 2006c — G. Cerri, *Introduzione*, in Ercolani 2006, 13-31.

Cerri 2010 — *Omero. Iliade, libro XVIII, lo scudo di Achille*, introduzione, traduzione e commento a cura di G. Cerri, Roma 2010.

Cerri, *Teti e Briareo* — G. Cerri, *Il mito euboico di Teti e Briareo*, in *Tradizioni mitiche locali nell'epica greca*. «Atti del convegno internazionale di studi per i 75 anni di Antonio Martina», in corso di stampa.

Chantraine 1933 — P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris 1933.

Chantraine 1946-1947 — P. Chantraine, *Les noms du mari et de la femme du père et de la mère en grec*, «REG» LIX-LX (1946-1947) 219-250.

Chantraine 1979 — P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris 1979.

Chirassi 1968 — I. Chirassi, *Elementi di culture precereali nei miti e nei riti greci*, Roma 1968.

Chuvin 1991 — P. Chuvin, *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'œuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont-Ferrand 1991.

Ciacieri 1915 — E. Ciacieri, *La leggenda di Neleo fondatore di Mileto*,

«RFIC» XLIII (1915) 237-262.

Ciani 1994 — *Omero. Odissea*, a cura di E. Avezzù (commento) e M.G. Ciani (introduzione e traduzione), Torino 1994.

Ciani 1997 — M.G. Ciani, *Aiace tra epos e tragedia*, «SIFC» XC (1997) 176-187.

Ciani 1998 — *Omero. Iliade*, a cura di E. Avezzù (commento), M.G. Ciani (traduzione), Torino 1998.

Cingano 1985 — E. Cingano, *Clistene di Sicione, Erodoto e i poemi del ciclo tebano*, «QUCC» XX (1985) 31-40.

Cingano 1989 — E. Cingano, *Tra epos e storia: la genealogia di Cianippo e dei Biantidi in Ibico (Suppl.Lyr.Gr. 151 Page), e nelle fonti mitografiche greche*, «ZPE» LXXIX (1989) 27-38.

Cingano 1992 — E. Cingano, *The death of Oedipus in the epic tradition*, «Phoenix» XLVI (1992) 1-11.

Cingano 2000 — E. Cingano, *Tradizioni su Tebe nell'epica e nella lirica greca arcaica*, in Angeli Bernardini 2000, 127-161.

Cingano 2003 — E. Cingano, *Riflessi dell'epos tebano in Omero ed Esiodo*, in L. Cristante, A. Tessier, *Incontri triestini di filologia classica*, II, Trieste 2003, 55-76.

Cingano 2004 — E. Cingano, *Tradizioni epiche intorno ad Argo da Omero al VI sec. a.C.*, in Angeli Bernardini 2004, 59-78.

Cingano 2005 — E. Cingano, *A catalogue within a catalogue: Helen's suitors in the Hesiodic Catalogue of Women (frr. 196-204)*, in Hunter 2005, 118-152.

Cingano 2007 — E. Cingano, *Teseo e i Teseidi tra Troia ed Atene*, in Angeli Bernardini 2007, 91-102.

Cohen 1989-90 — I.M. Cohen, *Traditional language and the women in the hesiodic* Catalogue of women, «SCI» X (1989-90) 12-27.

Coldstream 1968 — J.N. Coldstream, *Greek Geometric Pottery*, London 1968.

Colli 1978 — G. Colli, *La sapienza greca*, II, Milano 1978.

Collignon 1969 — M. Collignon, *Matrimonium*, in C. Daremberg, E. Saglio, E. Pottier (a cura di), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, III.2, Graz 1969, 1639-

1654.

Colonna 1977 — *Esiodo. Opere*, a cura di A. Colonna, Torino 1977.

Condello 2007 — F. Condello, *A proposito di una recente introduzione ad Omero*, «Eikasmos» XVIII (2007) 492-503.

Condello 2008 — F. Condello, *Rec. ad Aloni 2006a*, «Eikasmos» XIX (2008) 509-514.

Condello 2009 — *Sofocle. Edipo re*, a cura di F. Condello, Milano 2009.

Connor 1987 — W.R. Connor, *Tribes, festivals and processions: civic ceremonial and political manipulation in archaic Greece*, «JHS» CVII (1987) 40-50.

Cook 1967 — J.M. Cook, *Two notes on the Homeric catalogue*, «SMEA» II (1967) 103-109.

Cook 1987 — R.M. Cook, *Pots and pisistratan propaganda*, «JHS» CVII (1987) 167-169.

Cook 1995 — E.F. Cook, *The* Odyssey *in Athens. Myths of Cultural Origin*, Ithaca-London 1995.

Corcella 1993 — *Erodoto. Le storie*, a cura di A. Corcella (introduzione e commento), S.M. Medaglia (testo critico) e A. Fraschetti (traduzione), IV, Milano 1993.

Cordano 2004 — F. Cordano, *I Minii della Tessaglia*, in G. Vanotti, C. Perassi (a cura di), *In limine. Ricerche su marginalità e periferia nel mondo antico*, Milano 2004, 3-10.

Cosset 1983 — E. Cosset, *Tradition formulaire et originalité homérique: réflexions sur trois épithètes de l'*Iliade, «REG» XCVI (1983) 269-274.

Cosset 1984 — E. Cosset, *L'*Iliade*, style formulaire ou non formulaire?*, «AC» LIII (1984) 5-14.

Couloubaritsis 2006 — L. Couloubaritsis, *Fécondité des pratiques catalogiques*, «Kernos» XIX (2006) 249-266.

Cousin 2000 — C. Cousin, *Composition, espace et paysage dans les peintures de Polygnote à la lesché de Delphes*, «Gaia» IV (2000) 61-103.

Cousin 2003 — C. Cousin, *La diffusion du thème de la Nékyia homérique dans l'art antique. Espace et paysage infernaux*, «Gaia»

VII (2003) 257-271.

Cozzoli 1998 — A.T. Cozzoli, *Ἀποφώλιος: evoluzione semantica di una parola da Omero all'ellenismo*, «Lexis» XVI (1998) 1-8.

Cozzoli 2007 — A.T. Cozzoli, *Modalità di ricezione dell'epica arcaica in età ellenistica: l'Idillio III di Teocrito, Melampo e la «Melampodia»*, «QUCC» LXXXVI (2007) 55-75.

Craik 1996 — E.M. Craik, *Le isole*, in Settis 1996, 885-902.

Crane 1988 — G. Crane, *Calypso: Backgrounds and Conventions of the* Odyssey, Frankfurt am Main 1988.

Crouwel 1995 — J.H. Crouwel, *Chariots in Homer and in early iron age Greece*, in J.P. Crielaard (a cura di), *Homeric Questions*, Amsterdam 1995, 309-312.

Crusius 1899 — O. Crusius, *Bias*, in *RE* III (1899) 382-389.

D'Agostino 2007 — *Onomacriti testimonia et fragmenta*, a cura di E. D'Agostino, Pisa-Roma 2007.

D'Alessio 2005 — G.B. D'Alessio, *The* Megalai Ehoiai*: a survey of the fragments*, in R. Hunter 2005, 176-216.

D'Arms-Hulley 1964 — E.F. D'Arms, K.K. Hulley, *The Oresteia-Story in the Odyssey*, «TAPhA» LXXVII (1946) 207-213.

Davidson 1998 — J. Davidson, *Portrait of an archaic lady*, «Antichthon» XXXII (1998) 1-11.

Davidson 1999 — J. Davidson, *Rhadamanthys and the family of Herakles*, «AC» LXVIII (1999) 247-252.

Davies 1982 — M. Davies, *Rec. a Maxwell-Stuart 1981*, «CR» XXXII (1982) 214-216.

Davies 1988 — *Epicorum Graecorum Fragmenta*, ed. M. Davies, Göttingen 1988.

Davies 1989 — M. Davies, *The Epic Cycle*, Bristol 1989.

Davies 2005 — M. Davies, *Storms bugle his fame: the case of Periclymenus*, «SIFC» XCVIII (2005) 150-156.

de Fidio 1991 — P. de Fidio, *Un modello di «mythistoríe»: Asopia ed Efirea nei «Korinthiaká» di Eumelo*, in F. Prontera (a cura di), *Geografia storica della Grecia antica*, Roma-Bari 1991, 233-263.

De Jong 1987	I.J.F. De Jong, *Narrators and Focalizers. The Presentation of the Story in the Iliad*, Amsterdam 1987.
De Jong 1992	I.J.F. De Jong, *The subjective style in Odysseus' wanderings*, «CQ» XLII (1992) 1-11.
De Jong 2001	I.J.F. De Jong, *A Narratological Commentary on the* Odyssey, Cambridge 2001.
De Kock	E.L. De Kock, *The Sophoklean Oidipus and its antecedents*, «AClass» IV (1961) 7-28.
Debiasi 2004	A. Debiasi, *L'epica perduta. Eumelo, il Ciclo, l'occidente*, Roma 2004.
Debiasi 2008	A. Debiasi, *Esiodo e l'Occidente*, Roma 2008.
Debiasi 2010	A. Debiasi, *Orcomeno, Ascra e l'epopea regionale 'minore'*, in E. Cingano (a cura di), *Tra panellenismo e tradizioni locali: generi poetici e storiografia*, Alessandria 2010, 255-298.
Degani-Burzacchini 2005	E. Degani, G. Burzacchini, *Lirici greci. Antologia*, Bologna 20052.
Del Corno 1985	Aristofane. *Le rane*, a cura di D. Del Corno, Milano 1985.
Delasanta 1967	R. Delasanta, *The Epic Voice*, The Hague 1967.
Delcourt 1981	M. Delcourt, *Œdipe ou la légende du conquérant*, Paris 1981.
Desborough 1972	V.R. d'A. Desborough, *The Greek Dark Ages*, London 1972.
Detienne 1981	M. Detienne, *Dioniso e la pantera profumata*, Roma-Bari 1981 (vers. or. Paris 1977).
Detienne-Vernant 1999	M. Detienne, J.P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Roma-Bari 1999 (vers. orig. Paris 1974).
Di Benedetto 1994	V. Di Benedetto, *Nel laboratorio di Omero*, Torino 1994.
Di Benedetto 2010	*Omero. Odissea*, a cura di V. Di Benedetto, Milano 2010.
Di Benedetto-Cerbo 1998	*Euripide. Troiane*, a cura di V. Di Benedetto ed E.

Cerbo, Milano 1998.

Di Donato 1990 — R. Di Donato, *Per una antropologia storica del mondo antico*, Firenze 1990.

Di Donato 1999 — R. Di Donato, *Esperienza di Omero*, Pisa 1999.

Di Gregorio 1975 — *Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam*, a cura di L. Di Gregorio, Milano 1975.

Di Lello Finuoli 1984 — A.L. Di Lello Finuoli, *Donne e matrimonio nella Grecia arcaica*, «SMEA» XXV (1984) 275-302.

Díez de Velasco 1990 — F. Díez de Velasco, *Comentarios iconográficos y mitológicos del poema épico* Miníada, «Gérion» VIII (1990) 73-87.

Dodds 1951 — E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951.

Dodds 1966 — *Plato. Gorgias*, a cura di E.R. Dodds, Oxford 1966.

Dodds 2003 — E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Milano 2003 (vers. or. Berkeley-Los Angeles 1951).

Doherty 1991 — L.E. Doherty, *The internal and implied audiences of* Odyssey *11*, «Arethusa» XXIV (1991) 145-176.

Doherty 1993 — L.E. Doherty, *Tyro in* Odyssey *11: closed and open readings*, «Helios» XX (1993) 3-15.

Doherty 2006 — L.E. Doherty, *Putting the women back into the hesiodic* Catalogue of Women, in V. Zajko, M. Leonard (a cura di), *Laughing with Medusa. Classical Myth and Feminist Thought*, Oxford 2006, 297-325.

Dorati 2004 — M. Dorati, *Pausania, le Pretidi e la triarchia argiva*, in Angeli Bernardini 2004, 295-320.

Dougherty 2001 — C. Dougherty, *The Raft of Odysseus. The Ethnographic Imagination of Homer's Odyssey*, Oxford 2001.

Dover 1983 — K.J. Dover, *La morale popolare greca all'epoca di Platone e di Aristotele*, Brescia 1983 (vers. or. Oxford 1974).

Dowden 1989 — K. Dowden, *Death and the Maiden. Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*, London-New York 1989.

Dunbabin 1948 — T.J. Dunbabin, *The early history of Corinth*, «JHS» LXVIII (1948) 59-69.

Durante 1971 — M. Durante, *Sulla preistoria della tradizione poetica greca*, I, Roma 1971.

Easterling 1982 — *Sophocles. Trachiniae*, a cura di P.E. Easterling, Cambridge 1982.

Ebeling 1885 — H. Ebeling, *Lexicon Homericum*, I, Lipsia 1885.

Edwards 1980 — M.W. Edwards, *The structure of Homeric catalogues*, «TAPhA» CX (1980) 81-105.

Edwards 1985 — A.T. Edwards, *Achilles in the Odyssey*, Königstein 1985.

Edwards 1991 — *The Iliad. A Commentary*, a cura di M.W. Edwards, V, Cambridge 1991.

Eisenberger 1973 — H. Eisenberger, *Studien zur Odyssee*, Wiesbaden 1973.

Erbse 1993 — H. Erbse, *Nestor und Antilochos bei Homer und Arktinos*, «Hermes» CXXI (1993) 385-403.

Ercolani 2006 — A. Ercolani, *Omero*, Roma 2006.

Ernst 2006 — *Die D-Scholien zur Odyssee. Kritische Ausgabe*, a cura di N. Ernst, Köln 2006.

Farnell 1907 — L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, IV, Oxford 1907.

Farnell 1909 — L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, V, Oxford 1909.

Farnell 1921 — L.R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford 1921.

Federico 2001 — E. Federico, *La katharsis di Epimenide ad Atene. La vicenda, gli usi e gli abusi ateniesi*, in AA. VV., *Epimenide cretese*, Napoli 2001, 77-128.

Felson Rubin-Deal 1980 — N. Felson Rubin, H.M. Deal, *Many meanings, one formula and the myth of the Aloades*, «Semiotica» XXIX (1980) 39-52.

Ferguson 1984 — *Euripides. Hippolytus*, a cura di J. Ferguson, London 1984.

Fernandelli 2008 — M. Fernandelli, *Fortuna delle eroine d'un tempo, da Omero a Villon*, in L. Cristante, I. Filip (a cura di), *Incontri triestini di filologia classica. Atti della giornata*

di studio in onore di Laura Casarsa, Trieste 2008, 19-66.

Fernandez-Galiano–Heubeck 2004 — *Omero. Odissea*, a cura di M. Fernandez-Galiano, A. Heubeck (commento), G.A. Privitera (traduzione), VI, Milano 2004.

Ferrari 2001 — *Omero. Odissea*, a cura di F. Ferrari, Torino 2001.

Ferrari 2003 — F. Ferrari, *Il pubblico di Saffo*, «SIFC» I (2003) 42-89.

Ferreri 2002 — L. Ferreri, *La biblioteca del tiranno. Una proposta di interpretazione della cosiddetta redazione pisistratea dei poemi omerici*, «QS» LVI (2002) 5-47.

Ferretto 1982 — C. Ferretto, *Orione tra «alke» e «metis»*, «CCC» III (1982) 161-182.

Fiehn 1932 — K. Fiehn, *Minyas*, in *RE* XV.2 (1932) 2014-2018.

Finkelberg 1987 — M. Finkelberg, *Homer's view of the epic narrative. Some formulaic evidence*, «CPh» LXXXII (1987) 135-138.

Finkelberg 1991 — M. Finkelberg, *Royal succession in heroic Greece*, «CQ» XLI (1991) 303-316.

Finkelberg 1995 — M. Finkelberg, *Odysseus and the genus 'hero'*, «G&R» XLII (1995) 1-14.

Finkelberg 2005 — M. Finkelberg, *Greeks and Pre-Greeks: Aegean Prehistory and Greek Heroic Tradition*, Cambridge 2005.

Finley 1955 — M.I. Finley, *Marriage, Sale and Gift in the Homeric World*, «RIDA» II (1955) 167-194.

Finley 1966 — M.I. Finley, *Il mondo di Odisseo*, Bologna 1966 (vers. or. London 1954).

Finnegan 1977 — R. Finnegan, *Oral Poetry: its Nature, Significance and Social Context*, London-New York- Melbourne 1977.

Fitch 1924 — E. Fitch, *Pindar and Homer*, «CPh» XIX (1924) 57-65.

Fontenrose 1959 — J.F. Fontenrose, *Python*, Los Angeles 1959.

Fontenrose 1981 — J.F. Fontenrose, *Orion: the Myth of the Hunter and the Huntress*, Berkeley-Los Angeles-London 1981.

Forssman 1964 — B. Forssman, *Gr. πρύμνη, ai. nimna- und Verwandtes*, «ZVS» LXXIX (1964) 11-28.

Fortassier 1993 — P. Fortassier, *Sur trois épithètes homériques: φυσίζοος, (χειρὶ) παχείη, εὐρυάγυια*, «REG» CVI (1993) 174-180.

Fowler 1998 — R.L. Fowler, *Genealogical thinking, Hesiod's* Catalogue, *and the creation of the Hellenes*, «PCPhS» XLIV (1998) 1-19.

Fowler 2006 — R.L. Fowler, *How to tell a myth: genealogy, mythology, mythography*, «Kernos» XIX (2006) 35-46.

Fratini 2007 — C. Fratini, *Kerykes. Studio di una funzione della reciprocità nei poemi omerici*, in Marrucci-Taddei 2007, 21-41.

Frazer 1898 — *Pausanias's Description of Greece*, a cura di J.G. Frazer, V, London 1898.

Freitag 2000 — K. Freitag, *Orchomenos*, in *NP* IX (2000) 8-10.

Frisk *GEW* — *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1961.

Frontisi Ducroux 1997 — F. Frontisi Ducroux, *Dioniso e il suo culto*, in Settis 1997, 275-307.

Gabrieli 1950 — *Platone. La Repubblica*, a cura di F. Gabrieli, Firenze 1950.

Gaertner 2001 — I.F. Gaertner, *The homeric catalogues and their function in epic narrative*, «Hermes» CXXIX (2001) 298-305.

Gallini 1959 — C. Gallini, *Potinija dapuritoio*, «Acme» XII (1959) 149-176.

Gantz 1993 — T. Gantz, *Early Greek myth: a Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore 1993.

Garbrah 1978 — K.A. Garbrah, *The Scholia on Odyssey λ 566-640*, «Eranos» LXXVI (1978) 1-11.

Garland 1992 — R. Garland, *Introducing New Gods. The Politics of Athenian Religion*, London 1992.

Garvie 1994 — *Homer. Odyssey, Books VI-VIII*, a cura di A.F. Garvie, Cambridge 1994.

Garvie 1998 — *Sophocles. Ajax*, a cura di A.F. Garvie, Warminster 1998.

Garzya 1954 — *Alcmane. Frammenti*, testo critico, traduzione, commentario a cura di A. Garzya, Napoli 1954.

Gehrke 1996 — H.J. Gehrke, *La Grecia settentrionale*, in Settis 1996, 975-994.

Gentili 1995 — *Pindaro. Le Pitiche*, a cura di B. Gentili, Milano 1995.

Gentili 2006 — B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Milano 2006[4].

Gentili-Prato 2002 — *Poetae Elegiaci, Testimonia et Fragmenta, editio altera novis Simonidis fragmenta aucta*, a cura di B. Gentili e C. Prato, Monaco-Lipsia 2002.

Gerber 1982 — D.E. Gerber, *Pindar's Olimpian One. A Commentary*, Toronto-Buffalo-London 1982.

Gerber 1989 — D.E. Gerber, *Pindar and Bacchylides 1934-1987*, «Lustrum» XXXI (1989) 97-269.

Gernet 1968 — L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968.

Gernet 1983 — L. Gernet, *Diritto e prediritto in Grecia antica*, in L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, Milano 1983, 143-214 (vers. or. Paris 1968).

GH II — P. Chantraine, *Grammaire homérique. Tome II: syntaxe*, Paris 1953.

GI — F. Montanari (a cura di), *Vocabolario della lingua greca*, Torino 1995.

Gigli Piccardi 2003 — *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache*, a cura di D. Gigli Piccardi, I, Milano 2003.

Giordano 1999a — M. Giordano, *La supplica. Rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*, Napoli 1999.

Giordano 1999b — M. Giordano, *La parola efficace. Maledizioni, giuramenti e benedizioni nella Grecia arcaica*, Pisa-Roma 1999.

Gladstone 1876 — W.E. Gladstone, *Homeric Synchronism: an Enquiry into the Time and Place of Homer*, London 1876.

Gonzàlez Garcìa 1997 — F.J. González Garcìa, *El catálogo de naves. Mito y parentesco en la épica homérica*, Madrid 1997.

Goody 1981 — J. Goody, *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*,

Milano 1981 (vers. or. Cambridge 1977).

Goody 1981 — J. Goody, *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Milano 1981 (vers. or. Cambridge 1977).

Gostoli 1978 — A. Gostoli, *Some aspects of the theban myth in the Lille Stesichorus*, «GRBS» XIX (1978) 23-27.

Gostoli 1983 — A. Gostoli, *Edipo e i figli nel rilievo frontonale etrusco di Telamone e nella* Tebaide *di Stazio*, «AION(archeol)» V (1983) 65-76.

Gostoli 1999 — A. Gostoli, *La critica dei miti tradizionali alla corte di Ierone di Siracusa: Senofane e Pindaro*, «QUCC» LXII (1999) 15-24.

Gostoli 2005 — *Omero. Iliade*, a cura di G. Cerri (traduzione e introduzione), A. Gostoli (commento), Milano 2005.

Gostoli, *Sisifo* — A. Gostoli, *Sisifo nei poemi omerici e nel culto corinzio*, in *Tradizioni mitiche locali nell'epica greca*. «Atti del convegno internazionale di studi per i 75 anni di Antonio Martina», in corso di stampa.

Gow 1965 — *Theocritus*, a cura di A.S.F. Gow, II, Cambridge 1965.

Grandolini 1996 — S. Grandolini, *Canti ed aedi nei poemi omerici*, Pisa-Roma 1996.

Graziosi 2004 — B. Graziosi, *La definizione dell'opera omerica nel periodo arcaico e classico*, in Zanetto-Canavero-Capra-Sgobbi 2004, 1-18.

Greenhalgh 1982 — P.A.L. Greenhalgh, *The homeric therapon and opaon and their historical implications*, «BICS» XXIX (1982) 81-90.

Grenfell-Hunt 1907 — B.P. Grenfell, A.S. Hunt (edd.), *The Tebtunis Papyri*, II, London 1907.

Griffin 1977 — J. Griffin, *The Epic Cycle and the uniqueness of Homer*, «JHS» XCVII (1977) 39-53.

Griffin 1986 — J. Griffin, *Homeric words and speakers*, «JHS» CVI (1986) 36-57.

Griffith 2000 — *Plato. The Republic*, a cura di G.R.F. Ferrari (testo) e T. Griffith (traduzione), Cambridge 2000.

Grimal 1987 — P. Grimal, *Dizionario di mitologia greca e romana*, Brescia 1987 (vers. or. Paris 1979).

Gruppe 1906 — O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, I, München 1906.

Guidorizzi 2000 — *Igino. Miti*, a cura di G. Guidorizzi, Milano 2000.

Guidorizzi 2002 — G. Guidorizzi, *Uno scudo pieno di sangue*, in A. Aloni (a cura di), *I Sette a Tebe. Dal mito alla letteratura. Atti del seminario internazionale, Torino 21-22 Febbraio 2001*, Bologna 2002, 63-72.

Haft 1984 — A.J. Haft, *Odysseus, Idomeneus and Meriones: the cretan lies of* Odyssey *13-19*, «CJ» LXXIX (1984) 289-306.

Hainsworth 1993 — *The Iliad: a Commentary*, a cura di B. Hainsworth, III, Cambridge 1993.

Hainsworth 2002 — *Omero. Odissea*, a cura di J.B. Hainsworth (commento), G.A. Privitera (traduzione), II, Milano 2002.

Hall 1997 — J. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge 1997.

Halleran 1995 — *Euripides. Hippolytus*, a cura di M.R. Halleran, Warminster 1995.

Halperin 1990 — D.M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York 1990.

Hammond 1963 — N.G.L. Hammond, *The physical geography of Greece and the Aegean*, in Wace-Stubbings 1963, 269-282.

Hammond 1967 — N.G.L. Hammond, *Epirus*, Oxford 1967.

Hammond 1993 — N.G.L. Hammond, *Studies Concerning Epirus and Macedonia Before Alexander*, Amsterdam 1993.

Hardie 2006 — A. Hardie, *The Aloades on Helicon: music, territory and cosmic order*, «A&A» (2006) 42-71.

Harmatta 1968 — J. Harmatta, *Zu den kleinasiatischen Beziehungen der griechischen Mythologie*, «AAntHung» XVI (1968) 57-76.

Harrauer 1999 — C. Harrauer, *Die Melampous-Sage in der Odyssee*, in J.N. Kazazis, A. Rengakos (a cura di), *Euphrosyne. Studies in Ancient Epic and its Legacy in Honour of*

Dimitris N. Maronitis, Stuttgart 1999, 132-142.

Heath 2005 — J. Heath, *Blood for the dead: homeric ghosts speak up*, «Hermes» CXXXIII (2005) 387-400.

Heilmann 1963 — L. Heilmann, *Grammatica storica della lingua greca*, Torino 1963.

Hennig 1974 — D. Hennig, *Orchomenos*, in *RE* suppl. XIV (1974) 290-355.

Herbst 1937 — R. Herbst, *Tityos*, in *RE* VIa.2 (1937) 1593-1611.

Herington 1985 — J. Herington, *Poetry into Drama. Early Tragedy and the Greek Poetic Tradition*, Berkeley-Los Angeles-London 1985.

Hermary 1986 — A. Hermary, *Dioskouroi*, in *LIMC* III.1 (1986) 567-593.

Herter 1973 — H. Herter, *Theseus*, in *RE* (suppl.) XIII (1973) 1045-1238.

Herzog-Hauser 1930 — G. Herzog-Hauser, *Tityos und Rhadamanthys*, «WS» XLVIII (1930) 108-111.

Heubeck 1954 — A. Heubeck, *Der Odyssee-Dichter und die Ilias*, Erlangen 1954.

Heubeck 2003 — *Omero. Odissea*, a cura di A. Heubeck (commento) e G.A. Privitera (traduzione) III, Milano 2003.

Heubeck 2004 — *Omero. Odissea*, a cura di J. Russo (libri XXI-XXII), A. Heubeck (libri XXIII-XIV) e G.A. Privitera (traduzione), VI, Milano 2004.

Higbie 2003 — C. Higbie, *The Lindian chronicle and the Greek creation of their past*, Oxford 2003.

Hiller 1872 — *Eratosthenis carminum reliquiae*, a cura di E. Hiller, Lipsia 1872.

Hirschberger 2001 — M. Hirschberger, *Die Erzälungen der Frauen in der Nekyia der Odyssee*, in M. Païsi-Apostolopoulou (a cura di), *Eranos: Proceedings of the 9th International Symposium on the Odyssey*, Ithaca 2001, 123-149.

Hirschberger 2004 — *Gynaikōn Katalogos und Megalai Ēhoiai*, a cura di M. Hirschberger, München-Leipzig 2004.

Hirvonen 1968 — K. Hirvonen, *Matriarchal Survivals and Certain Trends*

in Homer's Female Characters, Helsinki 1968.

Hoekstra 2004 — *Omero. Odissea*, a cura di A. Hoekstra (commento) e G.A. Privitera (traduzione), IV, Milano 2004.

Hoffmann 1901 — O. Hoffmann, *προμνηστῖνος*, «RhM» LVI (1901) 474-475.

Hooker 1980 — J.T. Hooker, *The apparition of Heracles in the Odyssey*, «LCM» V (1980) 139-146.

Hope Simpson-Lazenby 1970 — R. Hope Simpson, J.F. Lazenby, *The Catalogue of the Ships in Homer's Iliad*, Oxford 1970.

Houlihan 1994 — J. Houlihan, *Incorporating the other: the catalogue of women in Odyssey 11*, «ElectronAnt» II (1994).

How-Wells 1967 — *A Commentary on Herodotus*, a cura di W.W. How, J. Wells, I, Oxford 1967.

How-Wells 1968 — W.W. How, J. Wells, *A commentary on Herodotus with introduction and appendixes*, II, Oxford 1968.

Humbert 1959 — *Homère. Hymnes*, a cura di J. Humbert, Paris 1959.

Hunter 2005 — R. Hunter (a cura di), *The Hesiodic Catalogue of Women. Constructions and Reconstructions*, Cambridge 2005.

Hurst 1988 — A. Hurst, *Les dames du temps jadis: un argument*, «Eos» LXXVI (1988) 5-19.

Hurst 2000 — A. Hurst, *Bâtir les murailles de Thèbes*, in Angeli Bernardini 2000, 63-81.

Huxley 1959 — G.L. Huxley, *Hittites in Homer*, «PP» XIV (1959) 281-282.

Huxley 1969 — G.L. Huxley, *Greek Epic Poetry from Eumelos to Panyassis*, London 1969.

Jackson 1997 — S. Jackson, *Callimachus, Istrus and two mortals' deaths*, «QUCC» LVI (1997) 105-118.

Jacobs 1793 — *Ioannis Tzetzae Antehomerica, Homerica et Posthomerica*, a cura di F. Jacobs, Osnabruck 1793.

Janko 1992 — *The Iliad. A Commentary*, a cura di R. Janko, IV, Cambridge 1992.

Janko 1998 — R. Janko, *I poemi omerici come testi orali dettati*, in

Montanari 1998, 19-40.

Janni 1970 — P. Janni, *La cultura di Sparta arcaica. Ricerche*, II, Roma 1970.

Jeanmaire 1972 — H. Jeanmaire, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, Torino 1972 (vers. or. Paris 1951).

Jeanmaire 1975 — H. Jeanmaire, *Couroi et couretes*, New York 1975.

Johnston 1997 — S.I. Johnston, *Corinthian Medea and the cult of Hera Akraia*, in J.J. Clauss, S.I. Johnson (a cura di), *Medea: Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*, Princeton 1997, 44-70.

Jost 1998 — *Pausanias. Description de la Grèce*, a cura di M. Jost, VIII, Paris 1998.

Jouan 1966 — F. Jouan, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens. Des origines de la guerre de Troie à l'Iliade*, Paris 1966.

Kakridis 1978 — J.T. Kakridis, *Periklymenos. Zu Hesiods frg. 33 M.-W.*, «ZPE» XXVIII (1978) 173-177.

Kamerbeek 1953 — J.C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles*, I, Leiden 1953.

Kannicht 2004 — *Euripides. Fragmenta*, a cura di R. Kannicht, II, Göttingen 2004.

Katz 1991 — M.A. Katz, *Penelope's Renown: Meaning and Indeterminacy in the Odyssey*, Princeton 1991.

Kearns 1989 — E. Kearns, *The Heroes of Attica*, London 1989.

Kerényi 1970 — K. Kerényi, *Die Münzen des Onomakritos, in Mythos. Scripta in onorem Marii Untersteiner*, Genova 1970, 171-178.

Kerényi 1976 — C. Kerényi, *Dionysos: archetipal image of indestructible life*, Princeton 1976.

Keuls 1986 — E. Keuls, *Danaides*, in *LIMC* III.1 (1986) 337-341.

Keydell 1937 — R. Keydell, *Peisandros*, in *RE* XIX.1 (1937) 142-147.

Kidd 1997 — *Aratus. Phaenomena*, a cura di D. Kidd, Cambridge 1997.

Kiechle 1963 — F. Kiechle, *Lakonien und Sparta. Untersuchungen zur ethnischen Struktur und zur politischen Entwicklung Lakoniens und Spartas bis zum Ende der archaischen*

Zeit, München-Berlin 1963.

Kinkel 1877 — *Epicorum Graecorum fragmenta*, a cura di G. Kinkel, Lipsia 1877.

Kirk 1968 — G.S. Kirk, *War and the warrior in the homeric poems*, in J.P. Vernant (a cura di), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris 1968, 93-117.

Kirk 1977 — G.S. Kirk, *La natura dei miti greci*, Roma-Bari 1977 (vers. or. Harmondsworth 1974).

Kirk 1985 — *The Iliad. A Commentary*, a cura di G.S. Kirk, I, Cambridge 1985.

Kirk 1990 — *The Iliad. A Commentary*, a cura di G.S. Kirk, II, Cambridge 1990.

Kirsten 1941 — E. Kirsten, *Phlegya*, in *RE* XX.1 (1941) 265s.

Knaack 1907 — G. Knaack, *Eratosthenes*, in *RE* VI.1 (1907) 358-389.

Knittlmayer 1992 — B. Knittlmayer, *Kekrops*, in *LIMC* VI.1 (1994) 1084-1091.

Körte 1913 — A. Körte, *Literarische Texte mit Ausschluß der christlichen*, «APF» V (1913) 531-452.

Krappe 1936 — A.H. Krappe, *Les Aloades*, «SMSR» XII (1936) 1-24.

Krappe 1939 — A.H. Krappe, *Tyndare*, «SMSR» XV (1939) 23-29.

Krauskopf 2000 — I. Krauskopf, *I miti tebani nell'iconografia di altre regioni greche*, in Angeli Bernardini 2000, 291-315.

Krischer 1971 — T. Krischer, *Formale Konventionen der Homerischen Epik*, Munich 1971.

Kron 1988 — U. Kron, *Erysichton I*, in *LIMC* IV.1 (1988) 14-18.

Kullmann 1960 — W. Kullmann, *Die Quellen der Ilias*, Wiesbaden 1960.

Kullmann 1985 — W. Kullmann, *Gods and Men in the Iliad and Odyssey*, «HSPh» LXXXIX (1985) 1-23.

Kullmann 2005 — W. Kullmann, *Ilias und Aithiopis*, «Hermes» CIII (2005) 9-28.

Küntzle, *Lex. Myth.* — H. Küntzle, *Orion*, in W.H. Roscher (a cura di), *Ausfürliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, III.1 (1897-1902) 1018-1047.

Kyriakou 2006 — P. Kyriakou, *A Commentary on Euripides' Iphigenia in Tauris*, Berlin-New York 2006.

Lacey 1966 — W.K. Lacey, *Homeric ἕδνα and Penelope's κύριος*, «JHS» LXXXVI (1966) 55-68.

Larson 2000 — S. Larson, *Boiotia, Athens, the Peisistratids, and the* Odyssey*'s catalogue of heroines*, «GRBS» XLI (2000) 193-222.

Lawrence 1991 — *The Odyssey of Homer*, a cura di T.E. Lawrence, Oxford 1991.

Le Boeuffle 1977 — A. Le Boeuffle, *Les noms latins d'astres et de constellations*, Paris 1977.

Leaf I-II — *The Iliad*, a cura di W. Leaf, I-II, Amsterdam 1900-1902.

Leduc 1991 — C. Leduc, *Comment la donner en mariage ? La mariée en pays grec (IX-IV s. av. J.-C.)*, in Schmitt Pantel (a cura di), *Histoire des femmes en occident. L'antiquité*, Paris 1991, 259-316.

Lee 2001 — *Euripides. Troiades*, a cura di K.H. Lee, London 2001.

Lefkowitz 2007 — M.R. Lefkowitz, *Women in Greek Myth*, Baltimore 2007.

Lemos 1998 — I.S. Lemos, *Euboea and its aegean koine*, in Bats-d'Agostino 1998, 45-58.

Leroux 2002 — *Platon. La Republique*, a cura di G. Leroux, Paris 2002.

Lesky 1927 — A. Lesky, *Hellos-Hellotis*, «WS» XLVI (1927-1928) 48-68.

Leumann 1950 — M.M. Leumann, *Homerische Wörter*, Bâle 1950.

Levet 1976 — J.P. Levet, *Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaique : étude de vocabulaire*, I, Paris 1976.

LfgrE — *Lexicon des frühgriechischen Epos*, a cura di B. Snell, H. Erbse, Göttingen 1955-2004.

Lloyd 1966 — G.E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge 1966.

Lloyd 1976 — *Herodotus. Book II, Commentary 1-98*, a cura di A.B.

Lloyd, Leiden 1976.

Lobel 1962 — *The Oxyrhynchus Papyri*, a cura di E. Lobel, XXVIII, London 1962.

Lochin 1990 — C. Lochin, *Ixion*, in *LIMC* V.I (1990) 857-862.

Lochin 1994 — C. Lochin, *Pegasos*, in *LIMC* VII.1 (1994) 214-230.

Lohse 1965 — G. Lohse, *Untersuchungen über Homerzitate bei Platon*, «Helikon» V (1965) 248-295.

Loptson 1981 — P. Loptson, *Pelasgikon Argos in the catalogue of the ships*, «Mnemosyne» XXXIV (1981) 136-138.

Lord 1953 — A. B. Lord, *Homer's originality: oral dictated texts*, «TAPhA» LXXXIV (1953) 124-134.

Lorimer 1950 — H.L. Lorimer, *Homer and the Monuments*, London 1950.

Louden 1993 — B. Louden, *Pivotal contrafactuals in homeric epic*, «ClAnt» XII (1993) 181-198.

Luppe 1994 — W. Luppe, *Die Korinther in der Schlacht von Plataiai bei Simonides nach Plutarch (Simon. fr. 15 und 16 W2 ; P. Oxy. 3965 fr. 5)*, «APF» XL (1994) 21-24.

Luraghi 2003 — S. Luraghi, *On the Meaning of Prepositions and Cases*, Amsterdam-Philadelphia 2003.

Lyons 1997 — D. Lyons, *Gender and Immortality. Heroines in Ancient Greek Myth and Cult*, Princeton 1997.

Maddoli-Nafissi-Saladino 1999 — *Pausania. Guida della Grecia*, a cura di G. Maddoli, M. Nafissi, V. Saladino, VI, Milano 1999.

Maddoli-Saladino 1995 — *Pausania. Guida della Grecia*, a cura di G. Maddoli e V. Saladino, V, Milano 1995.

Maehler 1982 — H. Maehler, *Die Lieder des Bakchylides*, I.2, Leiden 1982.

Malkin 2004 — I. Malkin, *I ritorni di Odisseo. Colonizzazione e identità etnica nella Grecia antica*, Roma 2004 (vers. or. Berkeley-Los Angeles-London 1998).

Marcotte 1988 — D. Marcotte, *Héros divinisés et simulacres dans le catalogue hésiodique des femmes*, «AC» LVII (1988) 249-257.

Marini 1932 — A.M. Marini, *Il mito di Arianna nella tradizione letteraria e nell'arte figurata*, «A&R» XIII (1932) 60-97.

Marót 1951-1952 — K. Marót, *La Béotie et son caractère »hésiodique«*, «AAntHung» I (1951-1952) 261-320.

Marrucci 2007 — L. Marrucci, *Anax e basileus. Relazioni e azioni di potere nei poemi omerici*, in Marrucci-Taddei 2007, 43-61.

Marrucci-Taddei 2007 — L. Marrucci, A. Taddei (a cura di), *Polivalenze epiche. Contributi di antropologia storica*, Pisa 2007.

Martin 1998 — *Aratos. Phénomènes*, a cura di J. Martin, Paris 1998.

Marziano-Verdi 1990 — *Platone. Repubblica*, a cura di N. Marziano e G. Verdi, Milano 1990.

Mastronarde 1994 — *Euripides. Phoenissae*, a cura di D.J. Mastronarde, Cambridge 1994.

Matthews 1974 — *Panyassis of Halikarnassos. Text and Commentary*, a cura di V.J. Matthews, Leiden 1974.

Matthews 1978 — V.J. Matthews, *Atlas, Aietes, and Minos ὀλοόφρων: an epic epithet in the Odyssey*, «CPh» LXXIII (1978) 228-232.

Matthiessen 1988 — K. Matthiessen, *Probleme der Unterweltsfahrt des Odysseus*, «GB» XV (1988) 15-45.

Maxwell-Stuart 1981 — P.G. Maxwell-Stuart, *Studies in Greek Colour Terminology. ΧΑΡΟΠΟΣ*, Leiden 1981.

Mazon 1967 — *Homère. Iliade*, a cura di P. Mazon, IV, Paris 1967.

Medda-Pattoni 1997 — *Sofocle. Aiace, Elettra*, a cura di E. Medda (introd. e note) e M.P. Pattoni (trad. e note), Milano 1997.

Mele 1978 — A. Mele, *Elementi formativi degli* ethne *greci e assetti politico-sociali*, in R. Bianchi Bandinelli (a cura di), *Storia e civiltà dei Greci*, I, Milano 1978, 25-72.

Mele 2005 — A. Mele, *Aiolos e gli Aiolidai: tradizioni anatoliche e metropolitane*, in Mele-Napolitano-Visconti 2005, 15-24.

Melena 1972 — J.L. Melena, *En torno al σκῆπτρον homérico*, «CFC» III (1972) 321-356.

Mele-Napolitano-Visconti 2005 — A. Mele, M.L. Napolitano, A. Visconti (a cura di),

Eoli ed Eolide tra madrepatria e colonie, Napoli 2005.

Merkelbach 1950 — R. Merkelbach, *Περιρίθου κατάβασις* «SIFC» XXIV (1950) 255-263.

Merkelbach 1963 — R. Merkelbach, *Die Erigone des Eratosthenes*, in AA. VV., *Miscellanea di studi alessandrini in memoria di Augusto Rostagni*, Torino 1963, 469-526.

Merkelbach 1969 — R. Merkelbach, *Untersuchungen zur Odyssee*, München 1969.

Merkelbach-West 1967 — *Fragmenta hesiodea*, a cura di R. Merkelbach e M.L. West, Oxford 1967.

Meyer-Eckstein-Bol 1989 — *Pausanias Reisen in Griechenland*, a cura di E. Meyer, F. Eckstein, P.C. Bol, III, Zürich-München 1989.

Minchin 1996 — E. Minchin, *The performance of lists and catalogues in the Homeric epics*, in Ian Worthington (a cura di), *Voice into Text: Orality and Literacy in Ancient Greece*, Leiden 1996, 3-20.

Minchin 2001 — E. Minchin, *Homer and the Resources of Memory*, Oxford 2001.

Mireaux 1954 — E. Mireaux, *La vie quotidienne au temps d'Homere*, Paris 1954.

Moggi-Osanna 2003 — *Pausania. Guida della Grecia*, a cura di M. Moggi e M. Osanna, VIII, Milano 2003.

Moggi-Osanna 2010 — *Pausania. Guida della Grecia*, a cura di M. Moggi e M. Osanna, IX, Milano 2010.

Molyneux 1972 — J.H. Molyneux, *Two problems concerning Heracles in Pindar Olympian 9.28-41*, «TAPhA» CIII (1972) 301-327.

Momigliano 1932 — A. Momigliano, *Questioni di storia ionica arcaica*, «SIFC» X (1932) 259-297.

Mondi 1980 — R. Mondi, *Σκηπτοῦκοι βασιλεῖς: divine kingship in early Greece*, «Arethusa» XIII (1980) 203-216.

Monro 1901 — *Homer's Odyssey*, a cura di D.B. Monro, II, Oxford 1901.

Montanari 1998 — F. Montanari (a cura di), *Omero. Gli aedi, i poemi, gli*

interpreti, Firenze 1998.

Montanari 2002 — F. Montanari (a cura di), *Omero tremila anni dopo. Atti del congresso di Genova 6-8 Luglio 2000*, Roma 2002.

Montepaone-Koba 1996 — C. Montepaone, A. Koba, *Il mito di Melampo come paradigma di «mobilità» sociale (a proposito di Erodoto IX 33-35)*, in C. Montepaone (a cura di), *L'incidenza dell'antico. Studi in memoria di Ettore Lepore*, III, Napoli 1996, 357-379.

Moon 1983 — W.G. Moon, *The Priam Painter: some iconographic and stylistic considerations*, in Id. (a cura di), *Ancient Greek Art and Iconography*, Madison 1983, 97-118.

Moreno 1987 — P. Moreno, *Pittura greca. Da Polignoto ad Apelle*, Milano 1987.

Mossé 1983 — C. Mossé, *La Femme dans la Grèce antique*, Paris 1983.

Most 1989 — G.W. Most, *The structure and function of Odysseus'* apologoi, «TAPhA» CXIX (1989) 15-30.

Most 2006 — *Hesiod. Theogony, Works and Days, Testimonia*, a cura di G. W. Most, Cambridge (Mass.)-London 2006.

Most 2007 — *Hesiod. The Shield, Catalogue of Women and Other Fragments*, a cura di G.W. Most, II, Cambridge (Mass.)-London 2007.

Motsopoulos 2006 — E. Motsopoulos, *Généalogies et structures de parenté dans la mythologie grecque*, «Kernos» XIX (2006) 31-34.

Moutsopoulos 2006 — E. Moutsopoulos, *Généalogies et structures de parenté dans la mythologie grecque*, «Kernos» XIX (2006) 31-34.

Mugler 1963 — C. Mugler, *Les origines de la science grecque chez Homère. L'homme et l'univers physique*, Paris 1963.

Mühlestein 1979 — H. Mühlestein, *I-pe-me-de-ja et Iphimédéia*, in E. Risch, H. Mühlestein (a cura di), *Colloquium mycenaeum. Actes du sixième colloque international sur les textes mycéniens et égéens tenu à Chaumont sur Neuchâtel du 7 au 13 septembre 1975*, Genève 1979, 235-237.

Müller 1844 — O. Müller, *Orchomenos und die Minyer*, Breslan 1844.

Mureddu 1983 — P. Mureddu, *Formula e tradizione nella poesia di Esiodo*, Roma 1983.

Murray 1934 — G. Murray, *The Rise of the Greek Epic*, Oxford 1934².

Murray 1946 — *Homer. The Odyssey*, a cura di A.T. Murray, Cambridge (Mass.) 1946.

Murray 1996 — *Plato. On Poetry*, a cura di P. Murray, Cambridge 1996.

Musti 2004 — D. Musti, *Argo, il "nuovo che avanza"*, in Angeli Bernardini 2004, 263-278.

Musti-Torelli 1986 — *Pausania. Guida della Grecia*, a cura di D. Musti, M. Torelli, II, Milano 1986.

Musti-Torelli 1991 — *Pausania. Guida della Grecia*, a cura di D. Musti, M. Torelli, IV, Milano 1991.

Nafissi 1991 — M. Nafissi, *La nascita del* kosmos. *Studi sulla storia e la società di Sparta*, Napoli 1991.

Nagy 1979 — G. Nagy, *The Best of Achaeans. Concept of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore-London 2001.

Nagy 1986 — G. Nagy, *Pindar's Olympian 1 and the aetiology of the Olimpic games*, «TAPhA» CXVI (1986) 71-88.

Nagy 1990a — G. Nagy, *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca-London 1990.

Nagy 1990b — G. Nagy, *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore-London 1990.

Nagy 1995 — G. Nagy, *An evolutionary model for the making of homeric poetry: comparative perspectives*, in J.B. Carter, S.P. Morris (a cura di), *The Ages of Homer: a Tribute to Emily Vermeule*, Austin 1995, 163-181.

Nagy 1996 — G. Nagy, *Poetry as Performance. Homer and Beyond*, Cambridge 1996.

Nannini 2005 — S. Nannini, *Oralità e controfattuali*, «Aevum(ant)» n.s. V (2005) 83-87.

Nannini 2010 — S. Nannini, *Omero: l'autore necessario*, Napoli 2010.

Nasta 2006 — M. Nasta, *La typologie des catalogues d'*Éhées *: un réseau généalogique thématisé*, «Kernos» XIX (2006) 59-78.

Neri 2008 — C. Neri, *Trattativa contro il fato (Stesich. PMGF 222b,*

176-231), «Eikasmos» XIX (2008) 11-44.

Niemeier 1991 — W.D. Niemeier, *La struttura territoriale della Grecia micenea*, in F. Prontera (a cura di), *Geografia storica della Grecia antica*, Roma-Bari 1991, 123-149.

Niese 1882 — B. Niese, *Die Entwickelung der homerischen Poesie*, Berlin 1882.

Nilsson 1932 — M.P. Nilsson, *The Mycenean Origin of Greek Mythology*, Berkeley 1932.

Nilsson 1933 — M.P. Nilsson, *Homer and Mycenae*, London 1933.

Nilsson 1949 — M.P. Nilsson, *A History of Greek Religion*, Oxford 1949 (vers. or. München 1941).

Nobili 2009a — C. Nobili, *La sezione pilia del* Catalogo delle donne *(frr. 30-37 M.-W.). Parte prima. I frammenti*, «Prometheus» XXXV.1 (2009) 11-33.

Nobili 2009b — C. Nobili, *La sezione pilia del* Catalogo delle donne *(frr. 30-37 M.-W.). Parte seconda. Data e luogo di composizione*, «Prometheus» XXXV.2 (2009) 105-124.

Northrup 1980 — M.D. Northrup, *Homer's catalogue of women*, «Ramus» IX (1980) 150-159.

Notopoulos 1964 — J.A. Notopoulos, *Studies in early greek oral poetry*, «HSCP» LXVIII (1964) 1-77.

Oakley-Sinos 1993 — J.H. Oakley, R.H. Sinos, *The wedding in ancient Athens*, Madison 1993.

Olivieri 2004 — O. Olivieri, *Analogie e rovesciamenti tra i Sette e gli Epigoni*, in Angeli Bernardini 2004, 79-91.

Olivieri 2007 — O. Olivieri, *Asopo, fiume 'interregionale': le tradizioni locali nell'epica di Eumelo e nella poesia lirica arcaica*, in Angeli Bernardini 2007, 15-24.

Otto 1981 — W. Otto, *Les dieux de la Grèce. La figure du divin au miroir de l'esprit grec*, Paris 1981 (orig. ted. Frankfurt 1961).

Pache 1999 — C.O. Pache, *Odysseus and the Phaeacians*, in M. Carlisle, O. Levaniouk (a cura di), *Nine Essays on Homer*, Lanham 1999, 21-33.

Pade 1983 — M. Pade, *Homer's catalogue of women*, «C&M» XXXIV (1983) 7-15.

Page 1955a — D.L. Page, *Sappho and Alcaeus: an Introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry*, Oxford 1955.

Page 1955b — D.L. Page, *The Homeric* Odyssey, Oxford 1955.

Page 1959 — D.L. Page, *History and Homeric Iliad*, Berkeley-Los Angeles 1959.

Pàmias i Massana 2004 — *Eratòstenes de Cirene. Catasterismes*, a cura di J. Pàmias i Massana, Barcelona 2004.

Papadopoulou 2006 — I. Papadopoulou, *Hésiode, Homère, Hérodote : forme catalogique et classifications génériques*, «Kernos» XIX (2006) 79-95.

Parke 1967 — H.W. Parke, *The Oracles of Zeus. Dodona, Olimpia, Ammon*, Oxford 1967.

Parry 1928 — M. Parry, *L'épithète traditionnelle dans Homère: essai sur un problème de style homérique*, Paris 1928.

Parry 1972 — A. Parry, *Language and characterization in Homer*, «HSCP» LXXVI (1972) 1-22.

Pastore 2002 — C. Pastore, *Il destino di Eracle dopo la morte e il suo ruolo di doppio*, in *Quaderni del Dipartimento di filologia A. Rostagni*, N.S. I (2002) 47-57.

Pavese 1981 — C.O. Pavese, *Poesia ellenica e cultura orale*, in Brillante-Cantilena-Pavese 1981, 231-262.

Pavese 1995 — C.O. Pavese, *Elegia di Simonide agli Spartiati per Platea*, «ZPE» CVII (1995) 1-26.

Pennesi 2008 — A. Pennesi, *I frammenti della Niobe di Eschilo*, Amsterdam 2008.

Perysinakis 1991 — I.N. Perysinakis, *Penelope's ΕΕΔΝΑ again*, «CQ» XLI (1991) 297-302.

Pettenò 2004 — E. Pettenò, *Cruciamenta Acherunti. I dannati nell'ade romano: una proposta interpretativa*, Roma 2004.

Petzl 1969 — G. Petzl, *Antike Diskussionen über die beiden Nekyiai*, Meisenheim am Glan 1969.

Pfeiffer 1937 — R. Pfeiffer, *Hesiodisches und Homerisches. Zu neuen*

und alten Papyri, «Philologus» XCII (1937) 1-18.

Pfeiffer 1973 — R. Pfeiffer, *Storia della filologia classica dalle origini alla fine dell'età ellenistica*, Napoli 1973 (vers. or. Oxford 1968).

Picard 1963 — C. Picard, *La légende d'Oullikoummi et des «géants-montagnes»: de la mythologie hourrite à la Gigantomachie grecque*, «RA» I (1963) 99-101.

Piccirilli 1975 — *ΜΕΓΑΡΙΚΑ. Testimonianze e frammenti*, a cura di L. Piccirilli, Pisa 1975.

Pinney 1983 — G.F. Pinney, *Achilles Lord of Scythia*, in W.G. Moon, *Ancient Greek Art and Iconography*, Madison(Wisconsin)-London 1983, 127-146.

Pizzocaro 1999 — M. Pizzocaro, *Il canto nuovo di Femio. Le origini dell'epos storico*, «QUCC» LXI (1999) 7-33.

Pomeroy 1975 — S.B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*, New York 1975.

Pontani 2005 — F. Pontani, *Sguardi su Ulisse. La tradizione esegetica greca all'Odissea*, Roma 2005.

Powell 1978 — B.B. Powell, *Word patterns in the catalogue of ships (B 494-709). A structural analysis of Homeric language*, «Hermes» CVI (1978) 255-264.

Powell 2006 — B.B. Powell, *Omero*, Bologna 2006 (vers. or. Malden 2004).

Privitera 1965 — G.A. Privitera, *I rapporti di Dioniso con Poseidone in età micenea*, «StudUrb» XXXIX (1965) 180-238.

Pucci 2003 — *Sofocle. Filottete*, a cura di P. Pucci (commento), G. Avezzù (testo critico) e G. Cerri (traduzione), Milano 2003.

Puech 1923 — *Pindare. Néméennes, Isthmiques et fragments*, a cura di A. Puech, III, Paris 1923.

Pulleyn 2000 — *Homer. Iliad Book One*, a cura di S. Pulleyn, Oxford 2000.

Radermacher 1908 — L. Radermacher, *Motiv und Persönlichkeit*, «RhM» LXIII (1908) 531-558.

Radke 1948 — G. Radke, *Tyro*, in *RE* VII A.2 (1948) 1869-1875.

Raubitschek 1976 — A.E. Raubitschek, *Plato and Minos*, «QS» III (1976) 233-238.

Richardson 1974 — N.J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974.

Richardson 1987 — N.J. Richardson, *The individuality of Homer's language*, in J.M. Bremer, I.J.F. De Jong, J. Kalff (a cura di), *Homer: Beyond Oral Poetry*, Amsterdam 1987, 165-184.

Richardson 1993 — *The Iliad. A Commentary*, a cura di N.J. Richardson, VI, Cambridge 1993.

Richardson 2010 — N.J. Richardson, *Three Homeric Hymns. To Apollo, Hermes, and Aphrodite*, Cambridge 2010.

Robert 1915 — C. Robert, *Oidipus: geschichte eines poetischen stoffs im Griechischen Altertum*, I, Berlin 1915.

Robertson 1988 — N. Robertson, *Melanthus, Codrus, Neleus, Caucon: ritual myth as athenian history*, «GRBS» XXIX (1988) 201-262.

Rocchi 1996 — M. Rocchi, *Osservazioni a proposito di I-pe-me-de-ja*, in E. De Miro, L. Godart, A. Sacconi (a cura di), *Atti e memorie del secondo congresso internazionale di micenologia*, Roma 1996, 861-867.

Rohde 1970 — E. Rohde, *Psiche*, Roma-Bari 1970 (vers. or. Freiburg 1890-1894).

Romani 2007 — S. Romani, *Arianna: tradita da Dioniso?*, in *Quaderni del Dipartimento di filologia A. Rostagni* n.s. VI (2007) 7-21.

Rösler 1980 — W. Rösler, *Dichter und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios*, München 1980.

Rossi 1993 — L.E. Rossi, *I generi letterari e le loro leggi scritte e non scritte nelle letterature classiche*, in F. Ferrari, M. Fantuzzi, M.C. Martinelli, M.S. Mirto, *Dizionario della civiltà classica*, I, Milano 1993, 47-84.

Ruggieri 2004 — C. Ruggieri, *Gli stati intorno a Olimpia. Storia e costituzione dell'Elide e degli stati formati dai perieci elei*

(400-362 a.C.), Stuttgard 2004.

Ruiz de Elvira 1970 — A. Ruiz de Elvira, *Varia Mythographa*, «Emerita» XXXVIII (1970) 291-310.

Russo 1965 — *Hesiodus. Scutum*, a cura di C.F. Russo, Firenze 1965.

Russo 2004 — *Omero. Odissea*, a cura di G.A. Privitera (traduzione) e J. Russo (commento), V, Milano 2004.

Rutherford 1996 — I. Rutherford, *The new Simonides: towards a commentary*, «Arethusa» XXIX (1996) 167-192.

Rutherford 2000 — I. Rutherford, *Formulas, voice and death in Ehoie-poetry, the Hesiodic Gunaikon Katalogos, and the Odysseian Nekuia*, in M. Depew-D. Obbink, *Matrices of Genre: Authors, Canons and Society*, Cambridge (Mass.) 2000, 81-96.

Rutherford 2005 — I. Rutherford, *Mestra at Athens: Hesiod fr. 43 and the poetics of panhellenism*, in Hunter 2005, 99-117.

Rzach 1902 — *Hesiodi carmina*, a cura di A. Rzach, Lipsia 1902.

Sakellariou 1968 — M.B. Sakellariou, *Ἐφύρη μυχῷ Ἄργεος ἱπποβότοιο*, in *Atti e memorie del primo congresso internazionale di micenologia. Roma 27 Settembre-3 Ottobre 1967*, Roma 1968, 901-907.

Sale 1962 — W. Sale, *The story of Callisto in Hesiod*, «RhM» CV (1962) 122-141.

Salmon 1978 — P. Salmon, *Étude sur la Confédération béotienne*, Bruxelles 1978.

Sammons 2010 — B. Sammons, *The Art and the Rhetoric of the Homeric Catalogue*, Oxford-New York 2010.

Santi 2006 — F. Santi, *Gli Egineti, gli Eacidi e le figlie di Asopo*, «ArchClass» LVII (2006) 1-27.

Santiago 1981 — R.A. Santiago, *La fusión de dos mitos tebanos*, «Faventia» III (1981) 19-30.

Sbardella 1994 — L. Sbardella, *Tracce di un epos di Eracle nei poemi omerici*, «SMEA» XXXIII (1994) 145-162.

Sbardella 1998 — L. Sbardella, *Il silenzio di Aiace. La revisione del mito della* hoplon krisis *nella* Nekyia *omerica*, «SemRom»

I.1 (1998) 1-18.

Scarpi 1980 — P. Scarpi, *Melampous e i «miracoli» di Dioniso. Un'ipotesi di lavoro*, in G. Piccaluga (a cura di), *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma 1980, 431-444.

Scarpi 1996 — *Apollodoro. I miti greci*, a cura di P. Scarpi, trad. di M.G. Ciani, Milano 1996.

Schachermeyr 1932 — F. Schachermeyr, *Minyas*, in *RE* XV.2 (1932) 2014-2017.

Schachter 1981 — A. Schachter, *Cults of Boiotia*, I, London 1981.

Schachter 1986 — A. Schachter, *Cults of Boiotia*, II, London 1986.

Schachter 1996 — A. Schachter, *Costituzione e sviluppo dell'*ethnos *beotico*, «QUCC» LII (1996) 7-29.

Schadewaldt 1965 — W. Schadewaldt, *Von Homers Welt und Werk. Aufsatze und Auslegungen zur homerischen Frage*, Stuttgart 1965.

Scheid 1979 — E. Scheid, *Il matrimonio omerico*, «DArch» I (1979) 60-73.

Schein 2002 — S.L. Schein, *Mythological allusion in the Odyssey*, in Montanari 2002, 85-101.

Scherling 1932 — T. Scherling, *Mideia*, in *RE* XV.2 (1932) 1540-1544.

Schields 1917 — E.L. Schields, *The Cults of Lesbos*, Baltimore 1917.

Schironi 2004 — F. Schironi, *I frammenti di Aristarco di Samotracia negli etimologici bizantini*, Göttingen 2004.

Schmitt Pantel 1991 — P. Schmitt Pantel, *L'histoire des femmes en histoire ancienne aujourd'hui*, in Id. (a cura di), *Histoire des femmes en occident. L'antiquité*, Paris 1991, 493-502.

Schneidewin 1835 — *Simonidis Cei Carminum Reliquiae*, a cura di F.G. Schneidewin, Brunsvigae 1835.

Schulze 1892 — W. Schulze, *Quaestiones epicae*, Gütersloch 1892.

Schwartz 1901 — E. Schwartz, *Agamemnon von Sparta und Orestes von Tegea in der Telemachia*, in AA. VV., *Strassburger Festschrift zur 46. Philo-logenversammlung*, Strassburg 1901, 23-28.

Schwartz 1924 — E. Schwartz, *Die Odyssee*, München 1924.l

Schwartz 1960 — J. Schwartz, *Pseudo-Hesiodeia. Recherches sur la composition, la diffusion et la disparition ancienne d'oeuvres attribuées à Hésiode*, Leiden 1960.

Scodel 2002 — R. Scodel, *Listening to Homer. Tradition, Narrative & Audience*, Ann Arbor 2002.

Scott 1939 — J.A. Scott, *Assumed contradiction in the parentage of Arete*, «CPh» XXXIV (1939) 374.

Sealey 1957 — R. Sealey, *From Phemios to Ion*, «REG» LXX (1957) 312-355.

Sergent 1979 — B. Sergent, *Mythologie et histoire en Grèce ancienne*, «DHA» V (1979) 59-101.

Sergent 1982 — B. Sergent, *Les Pyliens à Athènes (XII^e siècle av. J.-C.)*, «REA» LXXXIV (1982) 5-28.

Sergent 1986 — B. Sergent, *Pylos et les Enfers*, «RHR» CCIII (1986) 5-39.

Sergent 1990 — B. Sergent, *Héortologie du mois Plowistos de Pylos*, «DHA» XVI (1990) 175-217.

Sergent 1994 — B. Sergent, *Les petits nodules et la grande Béotie (première partie)*, «REA» XCVI (1994) 365-384.

Sergent 1997 — B. Sergent, *Les petits nodules et la grande Béotie (deuxième partie)*, «REA» IC (1997) 11-32.

Sergent 1999 — B. Sergent, *Les petits nodules et la grande Béotie (troisième partie)* «REA» CI (1999) 309-329.

Settis 1996 — S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, II.1, Torino 1996.

Settis 1997 — S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, II.2, Torino 1997.

Severyns 1928 — A. Severyns, *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque*, Liège 1928.

Severyns 1938 — A. Severyns, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclos. Le codex 239 de Photius*, II, Paris 1938.

Shapiro 1983 — H.A. Shapiro, *Painting, politics and genealogy: Peisistratos and the Neleids*, in W.G. Moon (a cura di),

Ancient Greek Art and Iconography, Madison 1983, 87-95.

Shewan 1925 — A. Shewan, *The genealogy of Arete and Alkinoos (η 54 ff.)*, «CR» XXXIX (1925) 145s.

Simon 1981 — E. Simon, *Aloadai*, in *LIMC* I.1 (1981) 570-572.

Simon 1992 — E. Simon, *Melampous*, in *LIMC* VI.1 (1992) 405-410.

Simon 1994 — E. Simon, *Poseidon*, in *LIMC* VII.1 (1994) 446-479.

Skafte Jensen 1980 — M. Skafte Jensen, *The Homeric question and the oral-formulaic theory*, Copenhagen 1980.

Smallwood 1990 — V. Smallwood, *Herakles and Kerberos*, in *LIMC* V.1 (1990) 85-100.

Snodgrass 1967 — A.M. Snodgrass, *Arms and Armour of the Greeks*, New York 1967.

Snodgrass 1996 — A.M. Snodgrass, *I caratteri dell'età oscura nell'area egea*, in Settis 1996, 191-226.

Soldani 2004 — *L. Gernet. Polycalence des images. Testi e frammenti sulla leggenda greca*, a cura di A. Soldani, Pisa 2004.

Sommerstein 1996 — *Aristophanes. Frogs*, a cura di A.H. Sommerstein, Warminster 1996.

Sourvinou-Inwood 1986 — C. Sourvinou-Inwood, *Crime and punishment: Tityos, Tantalos and Sisiphos in Odyssey 11*, «BICS» XXXIII (1986) 37-58.

Stagakis 1966 — G. Stagakis, *Therapontes and hetairoi, in the* Iliad, *as symbols of the political structure of the Homeric state*, «Historia» XV (1966) 408-419.

Stählin 1912 — O. Stählin, *Helike*, in *RE* VII.2 (1912) 1858.

Stanford I-II — *Homer. Odyssey*, ed. by W.B. Stanford, I-II, London-New York 1961².

Stansbury-O'Donnell 1990 — M.D. Stansbury-O'Donnell, *Polygnotos's Nekyia: a reconstruction and analysis*, «AJA» XCIV (1990) 213-235.

Stegemann 1930 — V. Stegemann, *Astrologie und Universalgeschichte*, Leipzig-Berlin 1930.

Stehle 1997 — E. Stehle, *Performance and Gender in Ancient Greece*,

Princeton 1997.

Steinrück 1994 — M. Steinrück, *Die fremde Stimme: der Erzähler und das Schweigen der Frauen im 11. Buch der Odyssee*, «Kleos» I (1994) 83-128.

Steinrück 2005 — M. Steinrück, *Le «Catalogue des femmes» pseudo-hésiodique et les rares amants héroïques des déesses*, in A. Kolde, A. Lukinovich, A.-L. Rey (a cura di), *κορυφαίῳ ἀνδρί: mélanges offerts à André Hurst*, Genève 2005, 293-302.

Stier 1932 — H.E. Stier, *Minyes*, in *RE* XV.2 (1932) 2018-2020.

Stoneman 1981 — R. Stoneman, *Pindar and the mythological tradition*, «Philologus» CXXV (1981) 44-59.

Stubbings 1963 — F.H. Stubbings, *Arms and armour*, in Wace-Stubbings 1963, 504-522.

Suárez de la Torre 1992 — E. Suárez de la Torre, *Les pouvoirs des devins et les récits mythiques: l'exemple de Mélampous*, «LEC» LX (1992) 3-21.

Svenbro 1984 — J. Svenbro, *La parola e il marmo*, Torino 1984 (vers. or. Lund 1976).

Taddei 2000 — *Louis Gernet. Diritto e civiltà in Grecia antica*, a cura di A. Taddei, Milano 2000.

Tagliabue 2009 — A. Tagliabue, *L'epos di Corinto e Omero*, «ACME» LXII (2009) 87-115.

Talamo 1961 — C. Talamo, *Per le origini dell'eteria arcaica*, «PP» XVI (1961) 297-303.

Toepffer 1894 — J. Toepffer, *Aloadai*, in *RE* I.2 (1894) 1590-1592.

Tonna 1989 — *Omero. Odissea*, a cura di F. Codino (introduzione), G. Tonna (traduzione), Milano 1989.

Torres-Guerra 1995 — J.B. Torres-Guerra, *La* Tebaida *homérica como fuente de* Ilíada *y* Odisea, Madrid 1995.

Tosi 1957 — T. Tosi, *Studi archeologici e letterari sull'Iliou Persis*, in N. Terzaghi (a cura di), *Scritti di filologia e di archeologia*, Firenze 1957, 3-37.

Tosi 1991 — R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano

1991.

Triantis 1994 — I. Triantis, *Pelops*, in *LIMC* VII.1 (1994) 282-287.

Tsagalis 2010 — C. Tsagalis, *The dynamic hypertext: lists and catalogues in the homeric epic*, «Trends in Classics» II (2010) 323-347.

Tsagarakis 2000 — O. Tsagarakis, *Studies in Odyssey 11*, Stuttgart 2000.

Tsitsibakou-Vasalos 1989 — E. Tsitsibakou-Vasalos, *The homeric ἄφαρ in the Oedipus myth and the identity of the Lille mother*, «Glotta» LXVII (1989) 60-88.

Untersteiner 1972 — M. Untersteiner, *La fisiologia del mito*, Firenze 1972.

Van der Valk 1935 — M.H.A.L.H. Van der Valk, *Beiträge zur Nekyia*, Kampen 1935.

Van der Valk 1949 — M.H.A.L.H. Van der Valk, *Textual Criticism of the Odyssey*, Leiden 1949.

Van Leeuwen 1895 — *Homeri Iliadis carmina*, a cura di J. Van Leeuwen e M.B. Mendes da Costa, Leida 1895.

Van Lennep 1843 — *Hesiodus. Theogonia*, a cura di D.I. Van Lennep, Amsterdam 1843.

Vegetti 1998 — *Platone. La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Napoli 1998.

Veneri 1997 — A. Veneri, *Il rapporto tra genealogia eroica e territorio: Eaco e la Beozia nella tradizione poetica locale (VIII-V sec.a.C.)*, in Bintliff (ed.), *Recent Developments in the History and Archaeology of Central Greece. Proceedings of the 6th International Boeotian Conference*, Oxford 1997, 59-70.

Vérilhac-Vial 1998 — A. Vérilhac, C. Vial, *Le mariage grec du 6. siècle av. J.-C. à l'époque d'Auguste*, Atene 1998.

Vernant 1978 — J.P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1978 (vers. or. Paris 1971).

Vernant 1996 — J.P. Vernant, *Death with two faces*, in S.L. Schein (a cura di), *Reading the Odyssey. Selected Interpretive Essays*, Princeton 1996, 55-62.

Vernant 2001 — J.P. Vernant, *Aspetti mitici della memoria*, in Id., *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 2001 (vers. or. Paris

1971[2]), 93-124.

Vetta 1983 — M. Vetta, *Poesia e simposio nella Grecia antica*, Roma-Bari 1983.

Vetta 2001 — M. Vetta, *Prima di Omero. I luoghi, i cantori, la tradizione*, in Id. (a cura di), *La civiltà dei Greci*, Roma 2001, 19-58.

Vetta 2003 — M. Vetta, *L'epos di Pilo e Omero. Breve storia di una saga regionale*, in R. Nicolai (a cura di), *ΡΥΣΜΟΣ. Studi di poesia, metrica e musica greca offerti dagli allievi a Luigi Enrico Rossi per i suoi settant'anni*, Roma 2003, 13-34.

Vian 1960 — F. Vian, *La triade des rois d'Orchomène: Étéoclès, Phlégyas, Minyas* in AA.VV., *Hommages à Georges Dumézil*, Bruxelles 1960, 213-224.

Vian 1963 — F. Vian, *La guerre des Géants. Le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris 1963.

Vian 1963 — F. Vian, *Les origines de Thèbes : Cadmos et les Spartes*, Paris 1963.

Von der Mühll 1938 — P. Von der Mühll, *Zur Erfindung in der Nekyia der Odyssee*, «Philologus» XCIII (1938) 3-11.

Von der Mühll 1976 — *Ausgewählte Kleine Schriften von Peter von der Mühll*, a cura di B. Wyss, Basel 1976.

Von der Mühll 1984 — *Homeri Odyssea*, a cura di P. Von der Mühll, Stuttgard 1984.

Wace-Stubbings 1963 — A.J.B. Wace, F.H. Stubbings (a cura di), *A Companion to Homer*, London 1963.

Walker 2004 — K.G. Walker, *Archaic Eretria. A Political and Social History from the Earliest Times to 490 BC*, London-New York 2004.

Waterhouse-Hope Simpson 1961 — H. Waterhouse, R. Hope Simpson, *Prehistoric Laconia: part II*, «ABSA» LVI (1961) 114-175.

Wathelet 2007 — P. Wathelet, *Le role de l'eubéen et celui de l'Eubée dans l'épopée homérique*, «Gaia» XI (2007) 25-52.

Webster 1964 — T.B.L. Webster, *From Mycenae to Homer*, London 1964.

Webster 1966	T.B.L. Webster, *The myth of Ariadne from Homer to Catullus*, «G&R» XIII (1966) 22-31.
Wehrli 1957	F. Wehrli, *Oidipus*, «MH» XIV (1957) 108-117.
Weicher 1914	T. Weicher, *Iasos*, in *RE* IX.1 (1914) 783-785.
Welcker 1865	F.G. Welcker, *Der epische Cyclus oder die Homerischen Dichter*, I, Bonn 1865.
Wernicke 1895	K. Wernicke, *Archandros*, in *RE* 2.1 (1895) 436-437.
West 1966	*Hesiod. Theogony*, a cura di M.L. West, Oxford 1966.
West 1973	M.L. West, *Greek poetry 2000-700 B.C.*, «CQ» XXIII (1973) 179-192.
West 1978	*Hesiod. Works and Days*, ed. by M.L. West, Oxford 1978.
West 1983	M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983.
West 1985	M.L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women: its Nature, Structure and Origin*, Oxford 1985.
West 1988	M.L. West, *The rise of the greek epic*, «JHS» CVIII (1988) 151-172.
West 1994	S. West, *Prometheus orientalized*, «MH» LI (1994) 129-149.
West 1997	M.L. West, *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997.
West 1998	M.L. West, *The textual criticism and editing of Homer*, in G.W. Most (a cura di), *Editing Texts. Texte edieren*, Göttingen 1998, 94-110.
West 1999	M.L. West, *The invention of Homer*, «CQ» XLIX (1999) 364-382.
West 2000	*Omero. Odissea*, a cura di S. West (commento) e G.A. Privitera (traduzione), I, Milano 2000.
West 2001	M.L. West, *Some homeric words*, «Glotta» LXXVII (2001) 118-135.
West 2002	M.L. West, *'Eumelos': a corinthian epic cycle?*, «JHS» CXXII (2002) 109-133.
West 2003a	M.L. West, *Ilias und Aethiopis*, «CQ» LIII (2003) 1-14.

West 2003b	*Greek Epic Fragments*, a cura di M.L. West, Cambridge (Mass.)-London 2003.
West 2005	M.L. West, *The new Sappho*, «ZPE» CLI (2005) 1-9.
Wilamowitz-Möllendorff 1884	U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Homerische Untersuchungen*, Berlin 1884.
Wilamowitz-Möllendorff 1900	U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Die Textgeschichte der griechischen Lyriker*, Berlin 1900.
Wilamowitz-Möllendorff 1906	U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Über die ionische Wanderung*, «SPAW» 59-79.
Wilamowitz-Möllendorff 1931	U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Der Glaube der Hellenen*, II, Berlin 1931.
Will 1955	E. Will, *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris 1955.
Willcock 1970	M.M. Willcock, *A Commentary on Homer's Iliad. Books I-VI*, London 1970.
Willcock 1984	*The Iliad of Homer. Books XIII-XXIV*, a cura di M.M. Willcock, London 1984.
Willetts 1962	R.F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, London 1962.
Wyatt 1989	W.F. Wyatt, *The intermezzo of Odyssey 11 and the poets Homer and Odysseus*, «SMEA» XXVII (1989) 235-253.
Xagorari 1994	M. Xagorari, *Rhadamanthys*, in *LIMC* VII.1 (1994) 626-628.
Zanetto 2004	G. Zanetto, *Il Peloponneso nella tradizione epica*, in G. Daverio Rocchi, M. Cavalli (a cura di), *Il Peloponneso di Senofonte*, Milano 2004, 143-154.
Zanetto-Canavero-Capra-Sgobbi 2004	G. Zanetto, D. Canavero, A. Capra, A. Sgobbi (a cura di), *Momenti della ricezione omerica. Poesia arcaica e teatro*, Milano 2004.
Ziehen 1931	L. Ziehen, *Σελλοί*, in *RE* suppl. V (1931) 963-967.