



Facoltà di Studi Umanistici  
Dipartimento di Studi sul Mondo Antico  
Dottorato in Civiltà e Tradizione Greca e Romana – Ciclo XXVI

FIGURE DIVINE  
DELLA TERRA, DELLA GRANDE MADRE E DI CYBELE  
NELL'EPICA E NELLA LIRICA GRECA ARCAICA

Sabrina Colabella

Tutor: prof. Giovanni Cerri

Coordinatore: prof.ssa Carla Lo Cicero

FIGURE DIVINE  
DELLA TERRA, DELLA GRANDE MADRE E DI CYBELE  
NELL'EPICA E NELLA LIRICA GRECA ARCAICA

Indice

INTRODUZIONE.....	p. 5	
 CAPITOLO PRIMO: ESIODO.		
1.1. ESIODO: <i>TEOGONIA</i> .		
1.1.a. Esiodo, <i>Teogonia</i> . Introduzione.....	p. 11	
1.1.b. Esiodo, <i>Teogonia</i> . Analisi del testo.....	p. 11	
1.1.c. Esiodo, <i>Teogonia</i> . Riepilogo.....	p. 28	
1.2. ESIODO: <i>OPERE E GIORNI</i> .		
1.2.a. Esiodo, <i>Opere e Giorni</i> . Introduzione.....	p. 31	
1.2.b. Esiodo, <i>Opere e Giorni</i> . Analisi del testo.....	p. 31	
1.2.c. Esiodo, <i>Opere e Giorni</i> . Riepilogo.....	p. 39	
1.3. ESIODO: <i>CATALOGO DELLE DONNE o EOIE e ALTRI FRAMMENTI</i> .		
1.3.a. Esiodo, <i>Catalogo delle Donne o Eoie</i> e altri frammenti. Introduzione.....	p. 40	
1.3.b. Esiodo, <i>Catalogo delle Donne o Eoie</i> e altri frammenti. Analisi del testo....	p. 41	
1.3.c. Esiodo, <i>Catalogo delle Donne o Eoie</i> e altri frammenti. Riepilogo.....	p. 43	
1.4. (Pseudo) ESIODO: <i>LO SCUDO</i> .		
1.4.a. (Pseudo) Esiodo, <i>Lo Scudo</i> . Introduzione.....	p. 44	
1.4.b. (Pseudo) Esiodo, <i>Lo Scudo</i> . Analisi del testo.....	p. 44	
1.4.c. (Pseudo) Esiodo, <i>Lo Scudo</i> . Riepilogo.....	p. 45	
1.5. Esiodo. Riepilogo.....		p. 45
 CAPITOLO SECONDO: POEMI OMERICI.		
2.1. <i>ILIADE</i> .		
2.1.a. <i>Iliade</i> . Introduzione.....		p. 46
2.1.b. <i>Iliade</i> . Analisi del testo.....		p. 46
Gaia.....	p. 46	
Rhea.....	p. 58	
Demetra.....	p. 58	
Tēthys madre di dèi.....	p. 60	
Altre occorrenze.....	p. 65	
Occorrenze del lessico relativo alla “terra” (γαῖα / γῆ; αἶα; χθών; ἄρουρα; οὐδας; πεδίων /πέδον; ἥπειρος; δῆμος; aggettivi; avverbi) .....	p. 66	
2.1.c. <i>Iliade</i> . Riepilogo.....		p. 72
2.2. <i>ODISSEA</i> .		
2.2.a. <i>Odissea</i> . Introduzione.....		p. 73
2.2.b. <i>Odissea</i> . Analisi del testo.....		p. 73
Gaia.....	p. 73	
Demetra.....	p. 77	
Occorrenze del lessico relativo alla “terra” (γαῖα / γῆ; αἶα; χθών; ἄρουρα; οὐδας; δάπεδον; πεδίων /πέδον; ἥπειρος; δῆμος; aggettivi; avverbi).....	p. 77	
2.2.c. <i>Odissea</i> . Riepilogo.....		p. 83

### CAPITOLO TERZO: INNI OMERICI.

3.a. <i>Inni Omerici</i> . Introduzione.....	p 84
3.b. <i>Inni Omerici</i> . Analisi del testo.....	p. 85
2. <i>In Cererem</i> (Εἰς Δημήτραν) - 13. <i>In Cererem</i> (Εἰς Δημήτραν).....	p. 85
3. <i>In Apollinem</i> (Εἰς Ἀπόλλωνα) - 21. <i>In Apollinem</i> (Εἰς Ἀπόλλωνα) - 25. <i>In Musas et Apollinem</i> (Εἰς Μούσας καὶ Ἀπόλλωνα).....	p.97
4. <i>In Mercurium</i> (Εἰς Ἑρμῆν) - 18. <i>In Mercurium</i> (Εἰς Ἑρμῆν).....	p. 101
5. <i>In Venerem</i> (Εἰς Ἀφροδίτην) - 6. <i>In Venerem</i> (Εἰς Ἀφροδίτην) - 10. <i>In Venerem</i> (Εἰς Ἀφροδίτην).....	p.103
14. <i>In matrem deorum</i> (Εἰς Μητέρα Θεῶν).....	p.105
30. <i>In Tellurem matrem omnium</i> (Εἰς Γῆν μητέρα πάντων).....	p. 110
31. <i>In Solem</i> (Εἰς Ἥλιον).....	p. 114
3.b. <i>Inni Omerici</i> . Riepilogo.....	p. 114

### CAPITOLO QUARTO: CICLO EPICO E POESIA EPICA DI ETÀ ARCAICA.

4.a. Ciclo Epico e poesia epica di età arcaica. Introduzione.....	p 116
4.b. Ciclo Epico e poesia epica di età arcaica. Analisi del testo.....	p. 117
<i>Cyclus epicus</i> T 13 Bernabé.....	p.117
<i>Ciclus Epicus</i> T 14 Bernabé.....	p.119
<i>Ciclus Epicus</i> T 15 Bernabé.....	p.119
<i>Theogonia, argumentum</i> Bernabé.....	p.120
<i>Titanomachia</i> (Eumelus vel. Arctinus) fr. 3 Bernabé.....	p. 121
Eumelus fr. 3d West ( <i>om.</i> Bernabé).....	p.122
<i>Thebais</i> fr. 3 Bernabé.....	p.123
<i>Alcmaeonis</i> fr. 3 Bernabé.....	p.124
<i>Cypria</i> fr. 1 Bernabé.....	p.127
Eumelus, <i>Korinthiaka</i> fr. 5.....	p.129
Eumelus, <i>Europia</i> fr. 11 Bernabé.....	p.130
<i>Phoronis</i> fr. 2 Bernabé.....	p.139
<i>Phoronis</i> fr. 3 Bernabé.....	p.143
<i>Danais</i> fr. 3 Bernabé.....	p.143
Asius fr. 8 Bernabé.....	p.144
Pisander fr. °15 Bernabé.....	p.145
Choerilus fr. °24 Bernabé.....	p. 146
Choerilus fr. dub. 26 Bernabé.....	p. 146
4.c. Ciclo Epico e poesia epica di età arcaica. Riepilogo.....	p. 148

### CAPITOLO QUINTO: POESIA LIRICA.

5.a. Poesia Lirica. Introduzione.....	p. 151
5.b. Poesia Lirica. Analisi del testo.....	p.152
Mimnermo.....	p.152
Semonide .....	p.152
Alcmane.....	p.153
Solone.....	p.160
Alceo.....	p.167
Saffo.....	p.169
Ipponatte.....	p.176
Teognide.....	p.177
Laso.....	p. 178
Simonide .....	p.180
Bacchilide.....	p.181
Pindaro.....	p. 186
5.c. Poesia Lirica. Riepilogo.....	p. 204

CONCLUSIONI.....	p. 204
1. Ricapitolazione: le attestazioni nell'epica e nella lirica greca di età arcaica.....	p. 204
1.a. Gaia.....	p.204
1.b. Rhea.....	p. 209
1.c. Demetra.....	p. 210
1.d. Μήτηρ / Μεγάλη Μήτηρ / Μητηρ τῶν θεῶν.....	p. 214
1.e. Cybele.....	p. 216
1.f. Altre figure divine femminili con caratteristiche assimilabili.	
1.f.1. Theia.....	p.221
1.f.2. Themis.....	p. 221
1.f.3. Tēthys.....	p.222
1.f.4. Thetis.....	p.222
1.f.5. La dea Eolia.....	p.222
2. Altre attestazioni di epoca arcaica. Attestazioni di epoca micenea.....	p. 223
2.a. Pherekyd. 7A8 DK; 7B1 DK.....	p.223
2.b. Charo Lamps. FHG 262 F5.....	p. 223
2.c. Herodot. 4, 76-79; 5, 102, 1.....	p.223
2.d. Il coccio di Locri Epizefirii.....	p.224
2.e. I ritrovamenti di Massilia.....	p.224
2.f. Il tesoro dei Sifni a Delfi.....	p.225
2.g. Le tavolette micenee.....	p.225
3. Riflessioni finali.....	p. 227
BIBLIOGRAFIA.....	p. 230

FIGURE DIVINE  
DELLA TERRA, DELLA GRANDE MADRE E DI CYBELE  
NELL'EPICA E NELLA LIRICA GRECA ARCAICA

INTRODUZIONE

Nella seconda metà del sec. IV d. C., l'Imperatore Giuliano, nel discorso dedicato alla Madre degli dèi, scriveva che essa (ἡ τῶν θεῶν Μήτηρ), o semplicemente Μήτηρ, “non era altri che Deó... e anche Rhea e Demetra” (Δηὼ καὶ Ῥέα καὶ Δημήτηρ); aggiungeva che il suo culto era stato trasmesso “dai più antichi Frigi, e accolto in primo luogo dai Greci, e non da Greci qualunque ma dagli Ateniesi”<sup>1</sup>; racconta poi la circostanza conflittuale dell'introduzione del culto della Madre ad Atene: un Gallo, che portava innovazioni in materia religiosa, attribuendo alla Madre le caratteristiche probabilmente sia mitiche che culturali della dea Demetra, sarebbe stato per questo ucciso dagli Ateniesi, che in seguito furono puniti dalla *Meter*; e dovettero espiare perciò costruendo il Metrôon ad Atene<sup>2</sup>.

Soffermiamoci sulla prima affermazione di Giuliano: c'è equivalenza, o per lo meno così era nella sua epoca, tra Μήτηρ τῶν θεῶν, Μήτηρ, Δηὼ, Ῥέα, Δημήτηρ.

Si tratta di figure divine sulle quali esistono innumerevoli studi, studi nei quali sono state assunte le posizioni più disparate in relazione non solo alle caratteristiche delle figure divine citate, ma anche in relazione ai rapporti di tipo mitologico, culturale e cronologico tra di esse; soprattutto, ci si è chiesto quando sarebbe avvenuta la fusione tra tali divinità o se essa

<sup>1</sup> ...ὑπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων Φρυγῶν, παραδεχθεὶς δὲ πρῶτον ὑφ' Ἑλλήνων, καὶ τούτων οὐ τῶν τυχόντων, ἀλλ' Ἀθηναίων (Jul., *In deorum matrem*, 158c-159b). Testo e trad. Fontaine, Prato & Marcone 1987.

<sup>2</sup> Altre fonti sull'introduzione del culto della Μεγάλη Μήτηρ in Attica, con conseguente dedica del Metrôon di Atene: *Suid.* s. v. βάραθρον (99); *Schol. Aristoph. Pluto* 431a. Βάραθρον; *Suid.* s. v. μητραγύρτης; Phot. s. v. Μητρῶον; Apostol. 11, 34. Su questi testi, ved. Cerri 1983: nei passi si racconta che un μητραγύρτης che iniziava le donne ai misteri della Madre degli dèi, fu ucciso dagli Ateniesi, che lo gettarono in un βάραθρον; colpiti da una carestia, a seguito di un responso oracolare fondarono un Μητρῶον per onorarvi la dea; per spiegare il motivo della persecuzione del μητραγύρτης da parte degli Ateniesi, Cerri 1983 sottolinea due aspetti evidenziati dalle fonti: il fatto che il rituale proposto dal μητραγύρτης fosse di tipo misterico, e l'elemento della ricerca della Kore da parte della Madre degli Dei, che in questo modo veniva ad essere identificata con Demetra. “I due elementi, messi insieme, configurano di fatto una sorta di imitazione dei misteri eleusini, sacrilega in quanto finiva per divulgarne l'esecuzione al di fuori dello spazio sacro di Eleusi ed al di là della cerchia di coloro che vi erano stati autorizzati attraverso il rito ufficiale dell'iniziazione. Per di più, il comportamento del *metragýrtes* fu probabilmente interpretato come tentativo arrogante, compiuto da un barbaro, di appropriarsi in qualche modo di uno dei culti più sacri per gli Ateniesi, del quale erano custodi esclusive le famiglie sacerdotali degli Eumolpidi e dei Kérykes e del quale era pregiudizialmente escluso chiunque non fosse di stirpe greca. La dea stessa che ne era la titolare veneratissima, il cui affanno di Madre privata della Figlia costituiva l'oggetto primario dell'esperienza mistica, veniva addirittura confusa e contaminata con una divinità orientale e, per questa via, quasi espropriata della connotazione mitico-rituale che fino a quel momento aveva rappresentato il suo tratto distintivo nel quadro del sistema politeistico.” Cerri avanza anche l'ipotesi che il culto della Madre degli dèi sia stato introdotto ad Atene già dal sec. VI a. C., quando fu eretto il tempio arcaico a Nord del Metrôon, ma che nel sec. V ci sia stata una riforma sincretistica e misterica, in conseguenza dell'arrivo del μητραγύρτης.

non sia originaria.

Parte della critica afferma che l'equivalenza tra tali dee era stata stabilita nella tarda antichità; l'assimilazione tra queste figure divine femminili risulta particolarmente significativa negli autori neoplatonici, di cui si è ritenuto che avessero codificato una tendenza sincretista relativamente recente<sup>1</sup>; è stato affermato che “Si potrebbe supporre che in origine sia esistita una moltitudine di dee locali, affini ma non identiche, e che la loro affinità sia stata sentita e messa in rilievo solo in progresso di tempo. In epoca tarda, si ebbe anche una certa confusione tra i vari epiteti”<sup>2</sup>.

L'autore del commentario del Papiro di Derveni - per l'identità del quale sono stati proposte personalità che si datano al sec. V a. C.<sup>3</sup> - così scriveva: Γῆ δὲ καὶ Μήτηρ καὶ Ῥέα καὶ Ἥρη ἢ αὐτή. E citando da non meglio precisati *Inni Orfici*: Δημήτηρ [Ῥ]έα Γῆ Μή[τ]ηρ Ἑστία Δηϊώι.

Se è vero che la speculazione filosofico-religiosa afferma l'identità tra queste figure divine soprattutto in età tarda, è tuttavia anche vero che l'assimilazione tra di esse compare già in età precedente. Cerri ha dimostrato che, a partire per lo meno dall'ultimo quarto del sec. V a. C., c'è una forte contaminazione, se non un'identificazione, tra la Madre degli dèi e Demetra<sup>4</sup>. La sua tesi è dimostrata non solo dalle tarde attestazioni relative all'episodio del Gallo citato all'inizio<sup>5</sup>, ma anche da numerose fonti di età classica.

Consideriamo ad esempio Rhea.

Gaia e Rhea sono madre e figlia in Esiodo<sup>6</sup>. Lo scolio *ad Hes., Th.* 135b cita Crisippo, che definisce Rhea “l'effusione dalla pioggia”; aggiunge che “è anche la terra” e che “in essa ci dissolviamo, e tutto scorre attraverso quanto è in lei”<sup>7</sup>.

Rhea è definita “madre” in due passi delle *Baccanti*<sup>8</sup>; nella stessa tragedia i Coribanti consegnano a Rhea, perché possa usarlo per fare eco al clamore delle Baccanti insieme agli auli frigi, il “cerchio di cuoio teso” (vale a dire il timpano) da loro inventato negli antri di Creta<sup>9</sup>.

Nel *Filottete* di Sofocle un'invocazione del coro assimila la “Terra montuosa nutrice di tutto” con la madre di Zeus (quindi Rhea), la madre *potnia* che siede sui leoni uccisori di tori<sup>10</sup>.

Rhea è “Madre degli dèi e degli uomini” negli *Inni Orfici*, dove si dice di lei che è accompagnata dai timpani, ama il delirio bacchico, si diletta dei monti<sup>11</sup>; in generale, Rhea è madre universale, *παμμήτειρα*, nelle *Argonautiche Orfiche*<sup>12</sup>; viceversa, nell'*Inno Orfico* 27, la Madre degli dèi è definita “sposa di Kronos” (v. 12).

Rhea viene identificata e confusa anche con Demetra: in un frammento orfico si racconta che Rhea è tale quando sta in alto con Kronos, ma diventa Demetra quando genera

<sup>1</sup> Fontaine, Prato & Marcone 1987 p. 270. Pisi 2008. Bogner 1924 p. 260: “Diese Gleichsetzung ist spät”; cfr. *ivi, passim* per le testimonianze neoplatoniche. Proclo, ad esempio, scrisse una Μητροφακὴν βίβλον (*Suida*, s. v. Πρόκλος, Π 2473)

<sup>2</sup> Càssola 2010 p. 327.

<sup>3</sup> In ogni caso, la sepoltura nella quale fu ritrovato il papiro è stata datata alla seconda metà del sec. IV a. C.; evidentemente, il testo del papiro sarà stato redatto anteriormente a tale data.

<sup>4</sup> Cerri 1983 3 Cerri 1987/88.

<sup>5</sup> Ved. *supra* e n. 2.

<sup>6</sup> Hes., *Th.* 133-135.

<sup>7</sup> *Schol.* 135b ἡ ἐξ ὄμβρων χάσις (Chrys. *Stoic. Vet.* II frg. 1085 v. Arnim): ἔστι δὲ καὶ ἡ γῆ.

<sup>8</sup> Eur., *Bacch.* vv. 59, 128. Ricciardelli 2004, p. 172 ritiene che tale denominazione la identifichi con Cybele.

<sup>9</sup> Eur. *Bacch.* v. 120 sgg.

<sup>10</sup> Soph., *Phil.* 391 sgg.

<sup>11</sup> *Orph. Hymn.* 14, 9 e *passim*.

<sup>12</sup> *Orph. Arg.* 547. Vian 1987 traduce “Mère Universelle”.

Zeus<sup>1</sup>; tale assimilazione è confermata anche in un altro frammento<sup>2</sup>; Rhea è invocata come χαλκόκροτε (“bronzosonante”) negli *Inni Orfici*<sup>3</sup>, e Dioniso è definito da Pindaro χαλκοκρότου πάρεδρον Δαμάτηρος (“paredro della bronzosonante Demetra”)<sup>4</sup>; Apollonio Rodio definisce Rhea come Cybele ἀνταίη δαίμων<sup>5</sup>, e nell'*Inno Orfico* 41 Demetra che cerca la figlia è definita Μητήρ Ἀνταία<sup>6</sup>; nelle *Argonautiche Orfiche* si attribuiscono alla Madre/Cybele vicende mitiche di cui normalmente è protagonista Demetra<sup>7</sup>.

Vediamo qualche esempio specifico relativo a Demetra.

Due delle principali funzioni di Demetra nella religione e nella cultura greca sono sintetizzate in modo efficace da Isocrate, secondo il quale Demetra ha dato agli uomini due doni, che sono i più grandi che ci siano: il grano, che ci permette di vivere in modo diverso dagli animali, e il rito, i cui iniziati hanno speranze più dolci riguardo sia alla fine della vita che a tutta l'eternità<sup>8</sup>. La terza funzione significativa di Demetra è quella di essere θεσμοφόρος, “che porta le istituzioni”<sup>9</sup>.

Le implicazioni storico-religiose che riguardano Demetra sono troppo ampie per essere sintetizzate in questa sede, dove sono invece oggetto di studio le eventuali convergenze con le figure divine femminili di cui sopra<sup>10</sup>; per questo ora mi soffermerò brevemente sul significato del suo nome ed alcune specifiche valenze.

Che il teonimo “Demetra” vada inteso come “Madre Terra” è comunemente accettato già a partire dalle fonti antiche, come si è appena visto nella citazione del *Papiro di Derveni*. La Suida, s. v. Δημήτηρ (n° 426), scrive: ἡ γῆ, οἰονεὶ Γημήτηρ τις οὖσα. ἐπεὶ δὲ ἔδρα πάσης πόλεως ἐστὶν ἡ γῆ... (dunque si vede una connessione con una istituzione sociale, la *pólis*).

La parola δᾶ ricorre apparentemente come semplice interiezione soprattutto nei tragici, ed è interpretabile come invocazione alla terra anche grazie ad una chiosa dell'*Etymologicum Magnum*<sup>11</sup>.

Anche gli studiosi moderni sono concordi nell'attribuire al teonimo il significato di

<sup>1</sup> *Orph. Fr.* 145 Kern = Procl. in Plat. *Crat.* 403e (90, 28 Pasqu).

<sup>2</sup> *Orph. Fr.* 58 Kern = Athenag. *Pro Christ.* 20 p. 22, 10 Schw.

<sup>3</sup> *Orph. Hymn.* 14, 3.

<sup>4</sup> Pind. *Isthm.* 7, 3.

<sup>5</sup> Ap. R. 1, 1141.

<sup>6</sup> *Orph. Hymn.* 41;

<sup>7</sup> *Orph. Arg.* vv. 21-23. Il poeta vuole cantare, oltre all'allevamento di Zeus infante, “il culto della Madre che corre sui monti, e ciò che escogitò sui Monti Cibellii per la fanciulla Persefone riguardo al padre, l'invincibile figlio di Crono” (τιτθειάν τε Ζηνός, ὀρεσσιδρόμου τε λατρείαν Μητρός, ἃ τ' ἐν Κυβέλοις ὄρεσιν μητίσατο κούρην Φερσεφόνην περὶ πατρός ἀμαιμακέτου Κρονίωνος); cfr. Ricciardelli 2004, p. 173 anche per la traduzione. Poco oltre, vv. 26-27, si attribuisce però la stessa vicenda anche, esplicitamente, a Demetra: ...Δήμητρος τε πλάνην καὶ Περσεφόνης μέγα πένθος, θεσμοφόρος θ' ὡς ἦν (“...e il vagare di Demetra e il suo grande dolore per Persefone e come essa fu la legislatrice”).

<sup>8</sup> Isocr., *Paneg.* 4, 28: (Δήμητρος γὰρ ἀφικομένης εἰς τὴν χώραν, ὅτ' ἐπλανήθη τῆς Κόρης ἀρπασθείσης, ... δούσης δωρεὰς διττὰς, αἵπερ μέγιστα τυγχάνουσιν οὖσαι, τοὺς τε καρποὺς, οἱ τοῦ μὴ θηριωδῶς ζῆν ἡμᾶς αἴτιοι γέγονασιν, καὶ τὴν τελετὴν, ἧς οἱ μετασχόντες περὶ τε τῆς τοῦ βίου τελευτῆς καὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίους τὰς ἐλπίδας ἔχουσιν).

<sup>9</sup> Paus. 9, 16, 5 parla del santuario di Demetra Tesmofora, collocato in quella che una volta era la casa di Cadmo. *Orph. Arg.* 26-27; Diod. Syc. 5, 5, 2 connette esplicitamente l'epiteto θεσμοφόρος con le istituzioni. Ruijgh così spiega: “On pense aux réglemens caractéristiques de la société d'agriculteurs: ceux qui concernent le calendrier du culte des dieux et des activités économiques, mais aussi les relations de la vie sociale (mariages, assemblées etc.). En effet, ces règles du droit primordial étaient considérées comme des lois d'origine divine... Ruijgh 2004 p. 90.

<sup>10</sup> Ampia bibliografia ad esempio in Càssola 2010 pp. 35-36.

<sup>11</sup> *Et. M.*, 60.9 Ἀλευάδα: Εἴρηται ὡς τὸ Φεῦδα. Οἱ γὰρ Δωριεῖς τὴν γῆ δᾶν λέγουσιν [καὶ δᾶν], ὡς τὸν γνόφον δνόφον... Οὕτως οὖν καὶ τὸ ἀλευάδα. Ἀλέου δᾶ, τοῦ δᾶ ἀντὶ τοῦ γῆ κειμένου. Cfr. AGS 2001-2006, vol. 1°, p. 192.

“Madre Terra”<sup>1</sup>; la sillaba -δα/ -δη è intesa come sinonimo di -γη<sup>2</sup>, o potrebbe trattarsi della stessa radice, non indoeuropea, che ha avuto come esito in greco sia δα- che γα-<sup>3</sup>.

L'antichità della radice δᾱ- nel significato di “terra” sarebbe comprovata dall'antichità dell'attestazione del nome di Poseidone, *po-se-da-o*, “Maestro-sposo di Da”, già nelle tavolette micenee<sup>4</sup>.

Erodoto descrive la processione ateniese per Demetra e la figlia come la ὀρθήν... τῆ Μητρὶ καὶ τῆ Κόρη, definendo di fatto Demetra come “Madre”<sup>5</sup>. Filodemo riporta l'opinione di Melanippide (sec. V a. C.), secondo il quale Demetra e la Madre degli dèi sono un'unica dea; stessa opinione, a quanto pare, aveva Teleste (sec. V a. C.)<sup>6</sup>. Nell'*Elena* di Euripide (vv. 1301-1352; cfr. vv. 1355-1356), la “montana Madre degli dèi” è identificata, nella vicenda mitica che ricorda il rapimento della figlia e la sua affannosa ricerca, con Demetra / Deò<sup>7</sup>. Anche in un frammento orfico si sostiene la stessa identità: Γῆ Μήτηρ πάντων, Δημήτηρ πλουτοδότειρα<sup>8</sup>. Demetra è talvolta venerata con Ghe: sulla via di accesso all'Acropoli si trovava un santuario di Ghe Kourotrophos e Demeter Chloe<sup>9</sup>; a Patre, in Achaia, in un santuario dedicato a Demetra, si trovava una statua di Ghe seduta, di fianco ad una statua di Demetra ed una di Kore<sup>10</sup>. Ghe e Demetra condividono degli epiteti, come ἀνησιδώρᾱ (“colei che invia in alto i suoi doni”)<sup>11</sup> e πολυφόρβη (“colei che ha molto nutrimento”)<sup>12</sup>. In Euripide, Demetra e Gaia sono identificate: nelle *Fenicie* si citano le διώνυμοι θεαί, Περσέφασσα καὶ φίλα Δαμάτηρ θεά, πάντων ἄνασσα, πάντων δέ Γᾶ τροφός<sup>13</sup>, e nelle *Baccanti* si chiosa Δημήτηρ θεά· γῆ δ' ἔστιν, ὄνομα δ' ὀπότερον βούλη κάλει<sup>14</sup>.

Torniamo alla domanda iniziale: che rapporto ci fu, nel mondo antico, tra le figure

<sup>1</sup> Nilsson GGR<sup>2</sup> p. 433 (=Nilsson GGR<sup>3</sup> p. 461): “Die Muttergöttin der Griechen ist nicht Ge, sondern Demeter, welche die Mütterlichkeit schon in ihrem Namen trägt”. Cfr. Càssola 2010, introduzione all'*Inno Omerico a Demetra*, p. 23.

<sup>2</sup> “Ein uralter Lallname der Erdgöttin” Nilsson GGR<sup>2</sup> p. 433 (=Nilsson GGR<sup>3</sup> p. 461). Rujigh 1991, p. 454: “δᾱ ... un doublet de γᾱ . Comme γᾱ n'a pas d'étymologie indo-européenne, il peut bien s'agir d'un emprunt préhellénique, ce qui pourrait expliquer le flottement γᾱ/δᾱ. Au cours de l'évolution du grec, γᾱ a fini par supplanter γθῶν, vieux nom indo-européen de la terre”.

<sup>3</sup> Rujigh 2004 p. 93 ipotizza un'evoluzione \*g<sup>y</sup> -> \*d<sup>y</sup>-. Ved. in particolare Durante 1970; Cozzoli 2003.

<sup>4</sup> Rujigh 1991 p. 455. \*Πότει Δᾱς, dove πόσις < \*πότις; Rujigh 2004 p. 93. Cfr. Nilsson GGR 1962<sup>3</sup>, vol. I, p. 445, che riporta anche ipotesi diverse. Rujigh ipotizza che prima dell'arrivo dei Dori nel Peloponneso, lo sposo di Demetra nel mito pre-dorico e pre-ellenico fosse Poseidone e non Zeus (Rujigh 2004 p. 93 n. 14 e p. 94). Poseidone sarebbe stato inizialmente dio delle fonti e dei fiumi e poi, per estensione, del mare. Su Posidone patero della dea di Pytho a Delfi, cfr. Càssola 2010 p. 90; l'epiteto Ἐννοσίδαις, / Ἐννοσίγαιος / Ἐνοσίχθων sarebbe coerente con i dati fin qui esposti (Rujigh 2004 p. 94).

<sup>5</sup> Herodot. 8, 65, 4. Cfr. Rujigh 2004 p. 80.

<sup>6</sup> Melanipp., fr. 764 Page (=Philodem. de Piet. p. 23 Gomperz): Μελανιπ[πί]δης δὲ Δήμητρ[α καὶ] Μητέρα θεῶν φ[η]σιν μίαν ὑπάρχ[ειν] καὶ Τελέσ[της ἐν Διὶ]ς γονα<τ>ς τὸ [αὐτὸ κ]αὶ Ῥέαν...

<sup>7</sup> Sull'argomento, ved. nota 2 e, nel complesso, Cerri 1983; Cerri 1987-88; Ricciardelli 2004; Kannicht 1969 I, pp. 172-174; II, *ad loc.*

<sup>8</sup> *Orph. Fr.* 302 Kern (= Diod. Syc. 1, 12, 4).

<sup>9</sup> Paus. 1, 22, 3.

<sup>10</sup> Paus. 7, 21, 11.

<sup>11</sup> Demetra in Paus. 1, 31, 4; Pausania aggiunge nel paragrafo successivo che ha cercato di indagare su questo e altri epiteti, senza poter accertare nulla di chiaro al riguardo. Cfr. Soph. fr. 826 Radt ἀνημέρωτος (γῆ) σὺ δέδωκας ταῦτ', Ἀνησιδώρα.

<sup>12</sup> Epiteto di Gaia in *Il.* 9, 568, dove è invocata con Hades e Persefone da Altea, madre di Meleagro, adirata con il figlio. Epiteto di Demetra in Hes., *Th.* 912, nel passo in cui si dice che Zeus si unì alla dea e dalla loro unione nacque Persefone.

<sup>13</sup> Eur., *Phoen.* 683-686.

<sup>14</sup> Eur., *Bacch.* 275-276. Si tratta dell'esposizione di Tiresia, che spiega a Penteo che i principi vitali per l'uomo sono due: quello secco, detto anche Demetra / Ghe, che nutre i mortali ἐν ξερῶσιν, e il figlio di Semele, di cui si dice che “è venuto dopo” e ha trovato e introdotto la bevanda derivata dall'uva, che libera dai dolori.



divine in esame? È già stata citata la posizione degli studiosi secondo cui sarebbe stata effettuata un'operazione sincretista tra di esse solo in età tardo-antica. Ma abbiamo anche visto che le fonti antiche non sembrano sostenere questa affermazione.

Numerosissimi studi si sono soffermati su una o alcune tra queste divinità, prendendo dunque in esame solo una selezione delle fonti che le riguardano, e dunque solo una parte delle intersezioni tra di esse.

L'interesse per tali argomenti si è sviluppato principalmente a partire dalla fine del sec. XIX.

Lo studio da cui possiamo dire che abbia preso avvio e spunto la riflessione su figure divine femminili primordiali è *Das Mutterrecht* di Johann Jakob Bachofen<sup>1</sup>; più citato che letto, tale studio, pur soffermandosi più su aspetti di storia sociale che su aspetti religiosi, ha rappresentato tuttavia il punto di partenza per una serie di riflessioni che hanno riguardato proprio l'ambito religioso.

La pietra miliare in questo settore è costituita da *Prolegomena to the Study of Greek religion*, di Jane Ellen Harrison<sup>2</sup>, e da *Mutter Erde* di Albert Dieterich<sup>3</sup>; nello specifico, secondo la Harrison, la devozione per la dea, la religiosità ctonia, sarebbe originaria in Grecia, e più antica del culto tributato a Zeus e agli dèi olimpici, che si sarebbe imposto successivamente sui culti più antichi; secondo Dieterich sarebbe esistito, dall'origine delle prime comunità umane ovunque sparse sul pianeta, il culto universale di una dea Madre, che avrebbe assunto connotati diversi nelle diverse civiltà; in Grecia tale divinità si sarebbe configurata come Gaia, la Grande Madre Terra, della quale Demetra e altre divinità sarebbero degli sviluppi successivi personalistici, delle ipostasi; la figura della Grande Madre, sviluppatasi in Asia Minore, sarebbe giunta in Grecia in un secondo momento, e sarebbe stata assimilata con facilità proprio sulla base di un'originaria credenza comune.

Tali tesi hanno conosciuto sostenitori<sup>4</sup> e detrattori<sup>5</sup>.

Si aggiunge a questa un'altra questione: anche non volendo addentrarsi fino alle origini dei culti dedicati a tali divinità in epoca preistorica, ci si chiede quali possano essere stati i rapporti tra di esse nella cultura e nella religione greca.

Secondo Rapp<sup>6</sup>, ad esempio, Rhea, Cybele e la Madre degli dèi sarebbero tre figure distinte; secondo Farnell<sup>7</sup>, l'antenata della Madre degli dèi è la cretese Rhea; Graillot parla della dea adorata dai Cretesi come una sorta di prototipo di Rhea-Cybele<sup>8</sup>; secondo Nilsson<sup>9</sup>, la Madre era asiatica, e sarebbe giunta in Grecia alla fine dell'età arcaica; Ruijgh scrive che Esiodo, nella Teogonia, “a dédoublé à deux reprises la déesse Terre Mère en faisant de Rhéa

<sup>1</sup> Bachofen 1861. Di tale testo sono uscite numerose edizioni; ved. bibliografia in Georgoudi 1990 e in Bachofen & Evola 2010.

<sup>2</sup> Ho avuto accesso all'edizione del 1908 (Harrison 1908), che ho utilizzato per il presente studio, ma la prima edizione è del 1903. Ved. anche Harrison 1927.

<sup>3</sup> Ho avuto accesso all'edizione del 1967 (Dieterich 1967), che ho utilizzato per il presente studio, ma la prima edizione è del 1905.

<sup>4</sup> Non tutti gli studiosi di seguito riportati citano Dieterich, ma i loro studi vengono qui citati in quanto esprimono idee analoghe. Evans 1931; Baumann 1955; Crawford 1958; Eliade 1958; Guthrie 1959; James 1959; Heiler 1920; Heiler 1961; Helck 1971; Keeler 1960; Kern 1926; Lévêque 1985; Maass 1908; Neumann 1955; Otto 1954; Pettazzoni 1921; Przyluski 1950; Van der Leeuw 1933; Wach 1947; Gimbutas 2005; Xagorari-Gleißner 2008. Si tratta non solo di studi sul mondo antico, ma anche di studi di storia delle religioni, sociologia, antropologia, archeologia; l'argomento richiederebbe, per la verità, un approccio interdisciplinare.

<sup>5</sup> Ad esempio Nilsson *GGR*; Pettersson 1967; Georgoudi 2002; Pisi 2008.

<sup>6</sup> Rapp “Kybele”.

<sup>7</sup> Farnell *CGS* Vol. 3°, pp. 298-306 e 381-393.

<sup>8</sup> Graillot 1912.

<sup>9</sup> Nilsson *GGR* 1941, vol. 1°, p. 687 sgg.

la fille de Gè et de Déméter la fille de Rhéa. Originellement, Rhéa était probablement un nom de la déesse Terre Mère en Crète. Plus tard, on l'a identifiée à Cybèle”<sup>1</sup>.

Studi più recenti si sono soffermati in particolare sulla *Meter* e su Cybele, ed eventualmente sui loro rapporti con Rhea, oppure hanno dato spazio prevalentemente ad ipotesi interpretative, utilizzando sì le fonti antiche ma, come si diceva, selezionandole in relazione allo specifico tema trattato nel singolo studio<sup>2</sup>.

Quella che è mancata finora, è proprio una raccolta sistematica delle fonti da usare come base per acquisire una panoramica più ampia e dettagliata sulle relazioni tra le figure divine in esame.

Il presente studio raccoglie dunque in un repertorio commentato le attestazioni relative a Gaia, Rhea, Demetra<sup>3</sup>, Μεγάλη Μήτηρ / Μήτηρ τῶν θεῶν e Cybele presenti nell'epica e nella lirica greca arcaica, con l'auspicio che un lavoro analogo possa essere realizzato anche in relazione agli altri generi letterari qui non esaminati, alle altre fonti di età arcaica (archeologiche, iconografiche, epigrafiche ecc.) - per le quali peraltro ho riportato qualche breve notizia nelle conclusioni-, nonché in relazione alle fonti delle epoche successive<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Ruijgh 2004 p. 89. E' accompagnata dai timpani in *Orph. Hymn.* 14, 3.

<sup>2</sup> Vermaseren 1977; Sfameni Gasparro 1985; Roller 1999; Borgeaud 2006; Xagorari-Gleißner 2008; Pedrucci 2009.

<sup>3</sup> Solo per Demetra, ampiamente rappresentata nei testi, sono state selezionate in alcuni casi le testimonianze più strettamente inerenti alla tematica qui trattata.

<sup>4</sup> Occasionalmente, in realtà, sono citate nel presente studio anche fonti di età successiva nonché, nelle Conclusioni, fonti di carattere letterario non appartenenti all'epica e alla lirica, fonti archeologiche ed epigrafiche, attestazioni micenee.

## CAPITOLO PRIMO

### ESIODO

#### 1.1 ESIODO: *TEOGONIA*

##### 1.1.a. Esiodo, *Teogonia*. Introduzione.

La *Teogonia* è il componimento nel quale in assoluto, rispetto agli altri testi esaminati nel presente studio, la Terra ha il maggior rilievo divino e cosmogonico; inoltre nel poema si narra della nascita di Rhea e Demetra. È per tale motivo che il presente studio prende avvio dai componimenti esiodei.

Γαῖα nella *Teogonia* è divinità primordiale per eccellenza, preceduta ma non derivata da Χάος. Essa è presente, nei termini e nei modi che saranno illustrati nel corso dell'esposizione, nell'arco dell'intero poema, anche quando l'obiettivo della narrazione si sposta sulle generazioni successive.

Nell'analisi della *Teogonia* ho preso talvolta in considerazione, oltre alla figura di Γαῖα, altre occorrenze del lessico che indica la terra come superficie / massa fisica / elemento, e ciò non solo perché in alcuni casi è difficile distinguere tra la divinità e l'aspetto concreto (distinzione che, probabilmente, in tempi molto antichi non esisteva), ma anche perché alcuni aspetti descrittivi, tra cui l'uso degli epiteti, risultano utili al fine di delineare l'identità della figura divina.

Sono stati evidenziati in grassetto i numeri dei versi in cui è citata una delle divinità in esame, o i numeri dei versi in cui si riporta qualche dato importante su di esse; anche i nomi delle figure divine sono evidenziati in grassetto, allo scopo di favorire la consultazione.

Per il testo critico ho seguito l'edizione di Martin L. West<sup>1</sup>, mentre per la traduzione ho seguito il testo di Graziano Arrighetti<sup>2</sup>; il testo e la traduzione degli scolii sono quelli presenti nell'edizione di Esiodo a cura di Cesare Cassanmagnago<sup>3</sup>.

##### 1.1.b. Esiodo, *Teogonia*. Analisi del testo.

v. 20 (Le Muse celebrano...) Γαῖάν τ' Ὠκεανόν τε μέγαν καὶ Νύκτα μέλαιναν

La prima attestazione di una figura compresa nel novero delle divinità che ci si propone di esaminare in questo studio è, al v. 20 della *Teogonia* esiodea, Gaia: Esiodo, nella sezione che possiamo definire come "Inno proemiale alle Muse"<sup>4</sup> inizia il poema con il nome delle Muse Eliconie e con l'esortazione, rivolta a se stesso, ad iniziare il canto da esse; ne descrive l'abluzione rituale, la danza e il canto notturni, con cui le Muse celebrano, nell'ordine, Zeus, Hera, Atena, Apollo, Artemide, Poseidone, Themis, Afrodite, Ebe, Dione, Leto, Iapeto, Kronos, Eos, Helios, Selene, Gaia (Γαῖαν), Oceano, Notte e la sacra stirpe degli

<sup>1</sup> West Th.

<sup>2</sup> Arrighetti 1998.

<sup>3</sup> Cassanmagnago 2009.

<sup>4</sup> West Th. pp. 150-151.

immortali “sempre viventi”. Sebbene al v. 117, dunque all’inizio della narrazione teogonica vera e propria, Gaia sia presentata come una figura primordiale, citata immediatamente dopo Chaos, tuttavia in questi primi versi dell’ “Inno proemiale” essa figura dopo altre 16 divinità, alcune delle quali, come Ebe, decisamente poco rilevanti non solo dal punto di vista teogonico<sup>1</sup>, ma anche, in generale, nella mitologia successiva, e in ogni caso tutte nate successivamente a lei e in qualche caso da lei stessa, come Iapeto e Kronos; tale primo elenco non rispecchia affatto, dunque, la narrazione teogonica vera e propria. Potrebbe trattarsi di un ordine non genealogico, ma che presenta gli dèi in una gradazione di dignità e santità secondo i canoni della religiosità esiodea, religiosità nella quale Zeus occupa un ruolo di assoluto rilievo.

West ipotizza invece che Esiodo qui non stia pensando al proprio *pantheon*, ma ad uno più vicino ad uno schema omerico<sup>2</sup>; il poeta dunque, in questo primo catalogo di dèi, avrebbe enumerato prima i genitori degli dèi principali del pantheon classico, poi i Titani, e nella conclusione le divinità primordiali / elementi; Gaia compare infatti nell’elenco che comprende Eos, Helios, Selene, Oceano e Notte.

**vv. 43-50**

le Muse... δ' ἄμβροτον ὄσσαν ἰεῖσαι  
 θεῶν γένος αἰδοῖον πρῶτον κλείουσιν ἀοιδῆ  
 ἐξ ἀρχῆς, οὗς **Γαῖα** καὶ Οὐρανὸς εὐρύς ἐτικτεν, 45  
 οἳ τ' ἐκ τῶν ἐγένοντο, θεοὶ δωτῆρες ἑάων·  
 δεύτερον αὐτὲ Ζῆνα θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν,  
 [ἀρχόμενοι θ' ὑμνεῦσι θεαὶ ἑλήγουσαι τ' ἀοιδῆς],  
 ὄσσον φέρτατός ἐστι θεῶν κάρτει τε μέγιστος·  
 αὐτίς δ' ἀνθρώπων τε γένος κρατερῶν τε Γιγάντων 50  
 ὑμνεῦσαι τέρπουσι Διὸς νόον ἐντὸς Ὀλύμπου...

“Le Muse... la divina voce levando  
 degli dèi la venerata stirpe per prima celebrano col canto  
 fin dall'inizio; quelli che Gaia e Urano ampio generarono 45  
 e quegli dèi che da loro nacquero, dispensatori di beni;  
 e dopo, come secondo, Zeus, degli dèi padre e degli uomini,  
 che le dee celebrano cominciando e terminando il canto;  
 quanto egli sia il migliore degli dèi, e per la forza il più grande;  
 poi degli umani la stirpe e dei possenti Giganti 50  
 cantando rallegrano in Olimpo la mente di Zeus...”

Gaia è di nuovo presente dunque al v. 45: Esiodo, dopo aver dichiarato al v. 35, in un modo che resta per noi enigmatico, che intende entrare nel cuore dell’argomento<sup>3</sup>, sembra avviare un secondo inizio in cui di nuovo celebra le Muse, che cantano in modo non solo profetico ma, oserei dire, ciclico, non solo nel senso di costruzione ad anello del contenuto del canto, ma nel senso di svolgimento narrativo secondo un arco temporale scandito in fasi, nonché armonioso nell’esecuzione, continuo e perciò dolce (vv. 31-40).

Questa volta il catalogo segue un ordine più vicino a quello teogonico, in ogni caso diverso da quello del catalogo ai vv. 11-21: qui abbiamo prima Gaia ed Ouranos con la loro discendenza; poi Zeus; in seguito, gli uomini e i Giganti.

<sup>1</sup> Dione ad esempio, in Esiodo, non è citata come madre di Afrodite, ma come ninfa (*Th.* 353).

<sup>2</sup> West *Th* p. 156 ad 11-21. Da rilevare, inoltre, che si tratta di una lista abbreviata.

<sup>3</sup> Ἀλλὰ τί μοι ταῦτα περὶ δρῶν ἢ περὶ πέτρην; ampio commento in West *Th.* pp. 167-169, *ad* v. 35.

**vv. 105-110**

κλείετε δ' ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἐόντων, 105  
οἳ Γῆς<sup>1</sup> ἐξεγένοντο καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,  
Νυκτός τε δνοφερῆς, οὓς θ' ἄλμυρὸς ἔτρεφε Πόντος.  
εἶπατε δ' ὡς τὰ πρῶτα θεοὶ καὶ γαῖα γέγοντο  
καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος οἴδματι θυῖων  
ἄστρά τε λαμπετόωντα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθεν· 110

“celebrate la sacra stirpe degli immortali, sempre viventi, 105  
che da Gaia nacquero e da Urano stellato,  
da Notte oscura, e quelli che nutrì il salso Mare;  
dite come dapprima gli dèi e la terra nacquero  
e i fiumi e il mare infinito di gonfiore furente,  
e gli astri splendenti e il cielo ampio di sopra; 110  
e quelli che da loro nacquero, gli dèi dispensatori di beni,  
e come i beni si divisero e gli onori si spartirono,  
e come dapprima ebbero Olimpo ricco di balzi”.

Negli ultimi versi della sezione proemiale, poco prima che inizi il racconto teogonico vero e proprio, Esiodo si rivolge ancora alle Muse, chiedendo di nuovo di celebrare la genealogia divina che discende da Gaia e dal consorte.

Di nuovo, l'argomento è la discendenza da Gaia ed Ouranos, citata prima dei genitori stessi<sup>2</sup>. Esiodo chiede poi di cantare la discendenza di Notte e di Pontos<sup>3</sup>, poi insiste chiedendo alle Muse di cantare come τὰ πρῶτα nacquero gli dèi, la terra (qui γαῖα sembra proprio indicare l'elemento naturale, benché preceduta da θεοὶ; ma in età molto antica tali elementi erano considerati divini in sé (i fiumi, il mare infinito, gli astri splendenti, il vasto cielo); poi (vv. 111-113) gli dèi datori di benefici nati da questi<sup>4</sup>, come si spartirono le ricchezze e gli onori, e come dapprima occuparono l'Olimpo dalle molte vallate.

**vv. 116-121**

Ἦτοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένητ'· αὐτὰρ ἔπειτα  
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ  
ἀθανάτων οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου<sup>5</sup>,  
Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης,  
ἠδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, 120  
λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων  
δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.

“Dunque, per primo fu Chaos, e poi

<sup>1</sup> Si tratta di una delle pochissime attestazioni, in Esiodo, della forma Γῆ in riferimento alla dea Terra; normalmente, quando si vuole indicare la divinità, è senz'altro preferita la forma Γαῖα; invece, quando si vuole indicare l'elemento sono usati sia γῆ sia γαῖα. Cfr. West Th. p. 189 ad 106.

<sup>2</sup> Secondo West Th. p. 189 ad 107, i figli di Gaia ed Ouranos occupano la prima posizione perché questa è la linea genealogica più importante.

<sup>3</sup> Notte e Pontos daranno origine, nella *Teogonia*, a due importanti famiglie. Notte è figlia di Chaos (*Th.* v. 123) e Pontos è figlio di Gaia (*Th.* v. 132).

<sup>4</sup> Secondo West Th. p. 190 ad 111, il verso contenente questa affermazione (che è un verso formulare) sarebbe interpolato, sia perché non è presente in alcuni testimoni diretti e indiretti, sia perché sembra che vi si affermi che gli dèi (peraltro già citati ai vv. 105 e 108) sarebbero nati dagli elementi subito prima elencati, il che appare incoerente.

<sup>5</sup> West Th. pp. 193-194 ad 118-119 ritiene che i due versi potrebbero essere interpolati, dato che non sono presenti nelle citazioni di Plat. *Symp.* 178B e Aristoth. *Metaphys.* 984 A 27.

Gaia dall'ampio petto, sede sicura per sempre di tutti  
 gli immortali che tengono la vetta nevosa d'Olimpo,  
 e Tartaro nebbioso nei recessi della terra dalle ampie strade,  
 poi Eros, il più bello fra gli immortali, 120  
 che rompe le membra, e di tutti gli dèi e di tutti gli uomini  
 doma nel petto il cuore e il saggio consiglio.”

Al v. 116 inizia il vero e proprio racconto teogonico; in questi versi sono enumerate le quattro figure primordiali della *Teogonia*: Chaos, Gaia, Tartaro ed Eros; in realtà il Tartaro, che in greco è di genere neutro, potrebbe essere anche un accusativo, e costituire *l'altra sede*, oltre alle vette dell'Olimpo, abitata dagli dèi.

Secondo lo scoliasta, anche altri hanno scritto di teogonia, e in modo più veritiero, ma “Esiodo ne ha scritto secondo una versione più antica”<sup>1</sup>.

Soffermiamoci su Gaia. In uno scolio si sottolinea che Gaia è anch'essa un principio generativo di pari grado rispetto a Chaos: “non dice che la terra è generata dal Chaos, ma dice ἔπειτα Γαῖα”<sup>2</sup>.

Incontriamo qui per Gaia l'aggettivo εὐρύστερνος, “dall'ampio petto”; secondo l'opinione dello scoliasta<sup>3</sup> tale epiteto lascia intendere con chiarezza che Esiodo in questo caso sta rappresentando Gaia come una dea (ὡς θεάν); negli scoli ci viene riportata anche un'attestazione secondo la quale l'espressione era un titolo di culto della dea a Delfi<sup>4</sup>; un aggettivo analogo è usato da Sofocle nell'*Edipo a Colono*, là dove il coro, decantando la bellezza del demo di Colono, dice che il Cefiso scorre per la terra dall'ampio petto (στερνούχου χθονός, v. 691); Pausania ci riferisce che Gaia era venerata con questo titolo di culto anche in Achaia<sup>5</sup>; troviamo un'attribuzione analoga nelle *Ciprie*: βαθυστέρνου πλάτος αἴης<sup>6</sup>. Infine abbiamo un'ultima attestazione interessante negli scoli, dove εὐρύστερνος è chiosato con πλατεῖα, πλατύπεδος<sup>7</sup>; tale attestazione non solo ci rimanda di nuovo alla citazione delle *Ciprie*, ma anche alla ninfa eponima della città di Platea, nella Beozia che fu la patria adottiva di Esiodo; West ipotizza che si tratti di un antico nome/epiteto della dea Terra<sup>8</sup>.

La vastità della terra, divinità o elemento che sia, è riaffermata in altro modo, in questo passo, al v. 119: il Tartaro nebbioso ha la sua collocazione nei recessi della “terra dalle ampie strade”, χθονός εὐρυοδείης. Tale epiteto ricorre anche in *Th.* 620: Zeus, avendo preso in odio Obriareo, Cotto e Gige, li incatena e li confina ὑπὸ χθονός εὐρυοδείης; a loro volta i tre, subito richiamati in superficie per consiglio di Gaia, pongono fine alla Titanomachia relegando i Titani ὑπὸ χθονός εὐρυοδείης (v. 717).

Ma torniamo alla sezione che stavamo esaminando: in 117-118 c'è infatti un'altra attribuzione di Gaia, πάντων ἔδος ἀσφαλές αἰεὶ / ἀθανάτων οἱ ἔχουσι κάρη νιφρόεντος Ὀλύμπου,

<sup>1</sup> *Schol.* 116a: Ἡσίοδος κατὰ τινα παλαιότεραν (scil. θεογονίαν) ἔγραψεν.

<sup>2</sup> *Schol.* 117a.

<sup>3</sup> *Schol.* 117b.

<sup>4</sup> *Schol.* 117c (= Mnaseas *FHG* III 157, 46): Μνασέας ὁ Πατρεὺς ἐν τῇ τῶν Δελφικῶν χρησμῶν συναγωγῇ Εὐρυστέρνας ἱερὸν φησὶν ἀναστῆσαι. “Mnasea Patareo nella sua raccolta degli oracoli delfici dice che il sacro si leva da un largo petto” (tuttavia il testo è corrotto, e la traduzione delle ultime parole è suggerita da un emendamento di Ruhnken; cfr. Cassanmagnago 2009 p. 495).

<sup>5</sup> Paus. 7, 25, 13: Γῆς δὲ ἱερὸν ἐστὶν ὁ Γαῖος ἐπὶ κλησὶν Εὐρυστέρνον; aggiunge che si trattava di un culto considerato antico (ξόανον δὲ τοῖς μάλιστα ὁμοίως ἐστὶν ἀρχαῖον). Cfr. West *Th.* p. 193 ad 117.

<sup>6</sup> *Cypr.* 1, 1-2 (l'epiteto è riferito a χθών). Cfr. West *Th.* p. 193 ad 117.

<sup>7</sup> *Schol.* 117d.

<sup>8</sup> West 2007, p. 175. Pausania 9, 3, 1 ci racconta che Zeus simulò un matrimonio con la ninfa Platea, figlia di Asopo, per riconquistare Hera; quando quest'ultima scoprì che la processione nuziale era fittizia, e che sotto il velo della sposa si celava un “dedalo” di legno, si riconciliò effettivamente con Zeus.

“sede sicura per sempre di tutti gli immortali che tengono la vetta nevosa d'Olimpo”<sup>1</sup>. Dobbiamo però osservare che in Esiodo tale attribuzione non è esclusiva di Gaia: poco dopo, al v. 128, si attribuisce la stessa caratteristica al suo figlio primogenito nonché compagno, Ouranos<sup>2</sup>. Come spiegare l'attribuzione della stessa caratteristica a due entità diverse, a così pochi versi di distanza? Secondo West, tutta la sezione è autentica; non c'è contraddizione nell'affermare poco prima che la sede degli dèi sia Gaia, e subito dopo che sia Ouranos: gli dèi possono benissimo avere le loro case in entrambi i regni. Aggiungerei che, se la sede degli dèi è sulle vette inaccessibili dell'Olimpo, tale collocazione, sulla vetta di una montagna, pertiene sia a Gaia, che ha generato le montagne per partenogenesi, sia ad Ouranos, dato che le vette dei monti tendono al cielo<sup>3</sup>; del resto già in Omero gli dèi hanno indifferentemente l'epiteto sia di Ὀλύμπιοι<sup>4</sup> sia di Οὐρανίωες<sup>5</sup>, e in un passo di Parmenide ὄλυμπος e οὐρανός sembrano essere assimilabili<sup>6</sup>.

**vv. 126-127**

**Γαῖα** δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἴσον ἐωυτῇ  
Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτου...

“Gaia per primo generò, simile a sé,  
Urano stellato, che l'avvolgesse tutta d'intorno...”

Veniamo alla discendenza di Gaia: come già anticipato, Gaia genera in primo luogo Ouranos, “che l'avvolgesse tutta d'intorno”(v. 126-127)<sup>7</sup>; successivamente γείνατο δ' οὐρα μακρά, “generò i monti grandi” (v. 129), dimora per eccellenza delle Ninfe; infine Πόντον, il mare (v. 131); tutti ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου “senza amore gradito” (v.132) .

In seguito, unitasi ad Ouranos (v. 133 Οὐρανῶ εὐνηθεῖσα) genera il seguente elenco di divinità: Oceano, Koios, Krios, Hyperion, Iapeto, Theia, **Rhea**, Themis, Mnemosyne, Phoebe, **Tēthys**<sup>8</sup>, e per ultimo Kronos. Incontriamo qui la prima occorrenza di Rhea.

<sup>1</sup> La terra (χθών) è definita sede sia degli immortali che dei mortali in *Orph. Hymn.* 18, 6-7 (cfr. West Th. p. 194 ad 118-119): Plutone ha ottenuto come terza parte χθόνα παμβασιλειαν./ ἔδρανον ἀθανάτων, θνητῶν στήριγμα κραταῖον.

<sup>2</sup> Vv. 126-128: Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἴσον ἐωυτῇ / Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτου, / ὄφρ' εἴη μακάρεσσι θεοῖς ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ; Ouranos è sede sicura degli dèi anche in Sol. 13, 21-22 West: θεῶν ἔδος αἰπὺν ἰκάνει / οὐρανόν; Pind. *Nem.* 6,3: ὁ δὲ (riferito alla stirpe divina) χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἔδος μένει οὐρανός. In Omero, sede sicura degli dèi è l'Olimpo (*Il.* 5, 360; 367, 868; *Od.* 6, 42-46) (West Th. p. 198 ad 128).

<sup>3</sup> Benché la nascita delle montagne venga narrata nel verso immediatamente successivo alla definizione di Ouranos come “sede degli dèi”.

<sup>4</sup> Ad es. *Il.* 1, 399; 20, 47 ecc. Questo epiteto, più spesso associato al solo Zeus, è di uso molto meno frequente di Οὐρανίωες quando è riferito al complesso degli dèi.

<sup>5</sup> Ad es. *Il.* 1, 570; 5, 373; 17, 195 ecc. L'epiteto, riferito al complesso degli dèi, è di uso molto più frequente di Ὀλύμπιοι.

<sup>6</sup> Una diversa riflessione nel mondo antico sul rapporto tra Ὀλυμπος e Οὐρανός è commentata in Funghi 1983 e in Colabella 1993.

<sup>7</sup> Come ci ricorda West, il motivo mitologico dell'unione tra terra e cielo è ampiamente attestato in diverse culture; lo scolio (al v. 132) precisa che la terra inizia a produrre frutti solo dopo essere stata bagnata dalla pioggia. West osserva poi che il secondo gruppo, quello nato dall'unione con Ouranos, appare più rilevante in relazione al mito di successione, anche se diverse divinità appaiono secondarie (West Th. pp. 199-201 ad 133).

<sup>8</sup> Per questa figura divina rimando al mio commento a *Il.* XIV, 201-203 e 246.

v. 147 Prosegue l'enumerazione della discendenza da Gaia ed Ouranos<sup>1</sup>: essi generano i Ciclopi, per i quali la formula introduttiva, al v. 139, è γείνατο δ' αὖ Κύκλωπας (il verbo è concordato con Γαῖα, citata al v. 126 riportato poco sopra, quindi soggetto sintattico dell'intera generazione, dato che in tutto il periodo Οὐρανός, dopo essere stato citato all'accusativo perché generato da Γαῖα, è poi citato al dativo quando si accenna alla loro unione); poi generano Cotto, Briareo e Gige (i Centimani)<sup>2</sup>, introdotti invece al v. 147 da ἄλλοι δ' αὖ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο. Quindi si inizia a raccontare la lotta per la successione, iniziando dalle cause:

**vv. 154-159**

ὅσσοι γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο,  
 δεινότατοι παίδων, σφετέρῳ δ' ἤχθοντο τοκῆι  
 ἐξ ἀρχῆς· καὶ τῶν μὲν ὅπως τις πρῶτα γένοιτο,  
 πάντας ἀποκρύπτασκε καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίεσκε  
 Γαίης ἐν κευθμῶνι, κακῶ δ' ἐπετέρπετο ἔργῳ,  
 Οὐρανός· ...

155

“ma quanti da Gaia e da Urano naquero  
 ed erano i più tremendi dei figli, furono presi in odio dal padre, 155  
 fin dall'inizio, e appena uno di loro nasceva  
 tutti li nascondeva, e non li lasciava venire alla luce,  
 nel seno di Gaia, e si compiaceva della malvagia sua opera,  
 Urano...”

Il v. 154 appare come una variante formulare di *Th.* 147 (ma cfr. anche 45, 106); il poeta attribuisce ai figli di Gaia ed Ouranos la caratteristica di essere δεινότατοι<sup>3</sup>; essi fin dal principio sono in odio al padre, che li nasconde Γαίης ἐν κευθμῶνι (v. 158): un'altra allusione alla cava profondità della Terra<sup>4</sup>.

**vv. 159-160** Ouranos si rallegra del proprio gesto, mentre Gaia, di cui di nuovo si afferma la vastità, geme appesantita all'interno (vv. 159-160: ἡ δ' ἐντὸς στοναχίζετο Γαῖα πελώρη/ στεινομένη); questo la spinge ad usare l'astuzia<sup>5</sup>, abbinata ad un'abilità metallurgica<sup>6</sup>, e ad una capacità oratoria persuasiva (vv. 164-166). Kronos è l'unico figlio che risponde affermativamente alla richiesta della madre, ed è nella sua risposta che troviamo per la prima volta, nonostante il suo evidente, fondamentale ruolo cosmo-teogonico, l'attribuzione esplicita di “madre” a Gaia:

**vv. 168-170**

... Κρόνος...

<sup>1</sup> In questa sezione Gaia è il soggetto già dal v. 139, ma il suo nome è poi effettivamente presente al v. 147: ἄλλοι δ' αὖ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο.

<sup>2</sup> Esiodo ne cita i nomi individuali; l'attestazione del termine ἑκατόγχειρος, per di più riferita al solo Briareo/Egeone, non è in Esiodo, bensì in Omero, *Il.* I, 402.

<sup>3</sup> Secondo lo scolio *ad* 154, l'attribuzione è riferita solo ad alcuni figli, che sarebbero stati in odio non solo al padre, ma anche ai figli buoni; oppure è riferita ai figli nati da entrambi (quindi, se ne deduce, non ai figli nati dalla sola Gaia).

<sup>4</sup> Cfr. anche *Th.* 119.

<sup>5</sup> V. 160: ... δολίην δὲ κακὴν ἐπεφράσσατο τέχνην; West *Th.* traduce τέχνην con “trick” (p. 215 *ad* 160).

<sup>6</sup> Gaia prende dell' “adamante”, definito “bianco” o “livido” a seconda dell'interpretazione, e con esso fabbrica un falcetto. West *Th.* p. 215 *ad* 161 riporta diverse fonti antiche attestanti che la terra era considerata come l'origine di metalli e minerali.



... προσηύδα **μητέρα** κεδνήν·  
«**μήτερ**»...

Così dunque la chiama Kronos nel momento in cui risponde affermativamente alla madre, usando, nella risposta, quasi le stesse parole da lei pronunciate per esortare i figli alla vendetta.

**v. 173:** Gaia, di cui si afferma di nuovo la vastità / grandiosità (v. 173 **Γαῖα** πελώρη), si rallegra (γήθεσεν) di ricevere l'appoggio di Kronos; lo nasconde, necessariamente – dato il tipo di operazione che il figlio deve compiere-, al proprio interno, da dove propriamente non è mai uscito, e gli consegna l'arma, definita πελώριον ... ἄρπην, “enorme” / “terribile”, come Gaia.

**vv. 176-178:** Subito dopo giunge Ouranos, portando la Notte, per unirsi a Gaia. (...ἀμφὶ δὲ Γαίῃ / ἱμείρων φιλότιτος ἐπέσχετο, καὶ ῥ' ἐτανύσθη / πάντη).

**vv. 183-184:** Kronos tende la mano dal suo nascondiglio e lo evira, gettandosi alle spalle i genitali del padre, fatto che continua a produrre una generazione grazie a Gaia.

ὄσσαι γὰρ ῥαθάμιγγες ἀπέσσυθεν αἱματόεσσαι,  
πάσας δέξατο **Γαῖα**: ...

“Infatti, quante gocce sprizzarono cruenta,  
tutte le accolse Gaia; ...”

Una volta avvenuta l'evirazione di Ouranos, Gaia ne riceve gli schizzi di sangue.

**vv. 185-187:** Quando il tempo si compie nascono le Erinni, i Giganti, le Ninfe chiamate Melie ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν (dove si ribadisce il concetto dell'immensità della terra). Riguardo alle Erinni lo scolio<sup>1</sup>, dopo aver ricordato che il loro compito è vendicare i consanguinei, fornisce un'interessante etimologia: Ἐρινῶς ἀπὸ τῆς ἔρας, “le Erinni dalla terra”, e a proposito dei Giganti, Γίγαντες δὲ οἱ γηγενεῖς οἱ ἀσεβεῖς· πάντες μὲν γηγενεῖς, ἀλλ' οἱ Γίγαντες ἀσεβεῖς ..., “Giganti sono i nati dalla terra, gli empi; tutti [suppongo in riferimento ad Erinni, Giganti, Ninfe] sono nati dalla terra, ma i Giganti sono empi”, e, poco dopo: Γίγαντας δὲ ἀπὸ τῆς γῆς “i Giganti dalla terra”<sup>2</sup>.

A proposito delle Ninfe, lo scolio dice che da queste sarebbe venuta la prima stirpe degli uomini (τὸ πρῶτον γένος τῶν ἀνθρώπων) e, in generale, sarebbero identificate con la prima stirpe dei viventi (Νύμφας γὰρ τὴν ἄλλην γένεσιν τῶν ζώων)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Schol. ad 185.* Le Erinni, secondo West Th. p. 220 *ad* 185, sarebbero le prime nate dopo l'evirazione di Ouranos proprio perché nate da un gesto empio del figlio nei confronti del padre. In *Th.* 472 si dice esplicitamente che Gaia ed Ouranos tramano a favore di Rhea, affinché questa possa generare Zeus di nascosto, e quest'ultimo possa pagare il debito alle Erinni di suo padre. Anche lo scolio *ad* 210 sostiene che Zeus dovrà punire Kronos per gli errori commessi da quest'ultimo nei confronti del proprio padre. Infine, secondo West le Erinni sarebbero una duplicazione delle Chere, che incontreremo ai vv. 217-221.

<sup>2</sup> West Th. p. 220 *ad* 185 ricorda che normalmente i Giganti sono rappresentati con un'armatura completa, il che in qualche modo, anche per la loro nascita rapidissima dal suolo in seguito ad una forma di “semina”, li accomuna agli Sparti di Tebe e della Colchide. Dal sangue dei Giganti sarebbe nata la stirpe umana secondo Lycophr. 1356 sgg; Ov., *Met.* 1, 156 sgg.; allude a questa tradizione anche Dio Chrys. 30,26; [Orph.] *Arg.* 19: gli uomini sono derivati dai Γηγενεῖς; cfr. West Th. p. 221 *ad* 187.

<sup>3</sup> *Schol. ad 187;* West Th. p. 221 *ad* 187 ritiene in generale, a proposito di questo passo, che il fatto veramente rilevante sia la nascita da Gaia; il sangue di Ouranos sarebbe semplicemente l'occasione per le nascite.

La nascita di entità legate agli alberi da genitali evirati è stata da Schwenn collegata alla nascita di una pianta di mandorlo dai genitali tagliati al frigio Agdistis<sup>1</sup>.

Segue, ai vv. 188 - 206, la più complessa nascita di Afrodite, che ha origine dai genitali gettati dalla terraferma, ἀπ' ἠπειροῖο (v. 189), nel mare. Mi soffermo in questa sede solo sui vv. 194-195: che così recitano: ἐκ δ' ἔβη αἰδοίη καλὴ θεός, ἀμφὶ δὲ ποιή / ποσσὶν ὕπο ῥαδινοῖσιν ἀέξετο “li approdò (a Cipro), la dea veneranda e bella, e attorno l'erba sotto gli agili piedi nasceva”; lo scolio *ad* 195 così commenta: τὴν δ' Ἀφροδίτην· τὸ αὐτὸ τὴν Ἀφροδίτην καὶ τὴν Δήμητραν καλοῦσιν. μετὰ τὴν μίξιν γὰρ καὶ ἡ γῆ βοτάνας ἀνέδωκε· μίξιν δὲ λέγει τοῦ ὄμβρου πρὸς τὴν γῆν (“Afrodite: chiamano la stessa realtà Afrodite e Demetra. Difatti dopo la mistione la terra fa nascere i vegetali; e dice mistione quella della pioggia sulla terra”)<sup>2</sup>.

Il passo dedicato ad Afrodite si interrompe bruscamente per tornare ai Titani. Si passa quindi alla genealogia di Notte, per tornare poi alla discendenza da Gaia.

#### vv. 233-239

Νηρέα δ' ἀψευδέα καὶ ἀληθέα γείνατο Πόντος  
 πρεσβύτατον παίδων· αὐτὰρ καλέουσι γέροντα,  
 οὔνεκα νημερτῆς τε καὶ ἥπιος, οὐδὲ θεμίστων 235  
 λήθεται, ἀλλὰ δίκαια καὶ ἥπια δῆνεα οἶδεν·  
 αὐτίς δ' αὖ Θαύμαντα μέγαν καὶ ἀγήνορα Φόρκυν  
 Γαίῃ μισγόμενος καὶ Κητῷ καλλιπάρηον  
 Εὐρυβίην τ' ἀδάμαντος ἐνὶ φρεσὶ θυμὸν ἔχουσαν.

“Ponto generò Nereo, sincero e verace,  
 il più vecchio dei figli; per questo lo chiamano vecchio  
 perché non inganna, ed è benigno; né il diritto 235  
 dimentica e sa giusti e buoni pensieri;  
 e poi Taumante grande e il vigoroso Phorkys,  
 unitosi a Gaia, e Ceto dalle belle guance,  
 ed Eurybie che tiene nel petto un cuore d'adamante.”

Da Pontos, nato per partenogenesi, e da sua madre Gaia, nascono Nereo (che presenta le stesse caratteristiche del buon re descritto nel proemio della *Teogonia*)<sup>3</sup>, Thaumás, Phorkys<sup>4</sup>, Ketó, Eurybie. Segue la discendenza di questi ultimi.

<sup>1</sup> Schwenn 1934 p. 117 a proposito di Paus. 7, 17, 9 sgg. e Arnob. 5, 5. Agdistis è anche uno dei nomi con cui è chiamata Cybele.

<sup>2</sup> Curiosamente sembra di trovare qui un'eco - sia dal punto di vista del lessico che dell'atmosfera-, dell'episodio della Διὸς ἀπάτη, dove non solo Afrodite figura come aiutante involontaria di Hera nel fornirle il “mezzo magico” tramite il quale essa sedurrà il consorte, ma in più, nel momento in cui Hera si concede a Zeus sull'Ida “sotto di loro la terra divina produsse erba novella, / e loto rugiadoso e croco e giacinto / soffice e folto, che riparava dalla terra a mo' di tappeto” (*Il.* XIV, 346-349. Trad. Cerri 2010): anche qui, dunque, la nascita immediata e miracolosa di erba al contatto con il divino.

<sup>3</sup> Nereo non solo presenta le caratteristiche del tipico “buon re” descritto da Esiodo in *Th.* vv. 81-96), ma è anche un tipico “vecchio del mare”, come Proteo, Glauco, Phorkys; cfr. Cassanmagnago 2009 p. 931 n. 46; West *Th.* pp. 232-3 *ad* 233-4 e p. 235 *ad* 237. Le caratteristiche del “vecchio del mare” sono sincerità, benevolenza, saggezza, capacità oracolare, veggenza. Secondo lo scolio *ad* 233, Nereo è “il flusso e l'inclinazione della materia” τὴν ῥεῦσιν καὶ τὸ κατωφερὲς τῆς ὕλης e continua dicendo che Nereo è detto “schietto e veritiero essendo la materia antica”, παλαιᾶς οὔσης τῆς ὕλης, “e perché è turpe per i vecchi mentire”.

<sup>4</sup> Secondo lo scolio *ad* 237 e 238, sia Thaumás che Phorkys rappresentano due entità legate al mondo acquatico: Thaumás è l'“esalazione che si verifica dai mari e la massa delle acque, da 'procurare stupore'

Dopo tale enumerazione, segue la discendenza dai Titani Tēthys e Oceano (entrambi figli di Gaia ed Ouranos, vv. 136 e 133): prima i fiumi (v. 337), poi le Oceanine (vv. 346-348). Su Tēthys e Oceano tornerò nel commento a *Iliade* XIV, 201-203 e 246.

Viene poi completata la discendenza di Eurybie, figlia di Gaia e Pontos.

Segue una sezione narrativa dedicata a Stige (vv. 383-403), l'ultima delle Oceanine, *πρεσβύταται κοῦραι* di Tēthys e Oceano: la dea, che su consiglio del padre promette a Zeus la collaborazione dei propri figli (Zelos, Nike, Kratos, Bie) in occasione del conflitto con i Titani, stabilisce un'alleanza perenne che da un lato garantirà a Zeus la conquista del potere, dall'altro sarà fonte di privilegi sia per i figli di Stige che per la dea stessa, la quale diventerà garante del giuramento tra gli dèi (cfr. Hes., *Th.* vv. 775-806): la incontreremo infatti di nuovo in formule di giuramento nelle quali, come si vedrà, è coinvolta anche la Terra sia come divinità che come elemento / massa fisica<sup>1</sup>.

Ai vv. vv. 404 – 452 si incontra il cosiddetto “Inno a Ecate”<sup>2</sup>, la dea nata da Asterie, figlia a sua volta di Phoebe e Koios, due Titani. L'importanza attribuita alla dea è tale che diversi studiosi hanno dubitato della paternità esiodea di questi versi, la quale attualmente è tuttavia più riconosciuta che negata<sup>3</sup>, proprio sulla base dell'ampia attribuzione di poteri alla dea<sup>4</sup>.

Il lessico dell'onorificenza e della ripartizione (*τιμή, τιμάω, τίω, γέρας, δῶρον, αἶσα, μοῖρα, μείρομαι, λαγχάνω, δασμός, ἔμπορε*) è ampiamente utilizzato in questa sezione<sup>5</sup>, così come quello della venerabilità e santità (*ἔσθλη* 3 volte, *κυδρὴ θεὸς* 1 volta). Del resto Esiodo stesso aveva comunicato, al principio della *Teogonia*, che l'ispirazione delle Muse avrebbe riguardato anche l'assegnazione delle *τιμαί*<sup>6</sup> da parte di Zeus agli altri dèi<sup>7</sup>. Il tema della

---

(*παρὰ τὸ θαῦμα παρέχειν*)” e Phorkys “il moto circolare delle acque”; l'unione di Thaumatas alla Terra è riferito al suo penetrare intimamente nella Terra (*Γαίη δὲ μισγόμενος διὰ τὸ εἶσω τῆς γῆς ὑπεισδύεσθαι; “ovvero dice Phorkys la forza violenta del mare e Thaumatas il meravigliarsene”). Secondo West è un altro nome per il “vecchio del mare” (West Th. p. 235 ad 237).*

<sup>1</sup> Ved. il mio commento a *Il.* 14, 270-276; *Il.* 15, vv. 34-43; *Hymn. Hom.* 3, vv. 82-87; cfr. il commento a *Il.* 1, v. 245; *Il.* 3, vv. 103-104; *Il.* 3, vv. 276-280; *Il.* 4, vv. 158-162; *Il.* 19, vv. 258-265; *Il.* 9, vv. 567-572; *Od.* 2, vv. 80-81; *Od.* 5, 184-187; Sol. fr. 30 GP.

<sup>2</sup> Così West *Th.* p. 276; su questa sezione ved. Strauss Clay 1984, p. 27; Marquardt 1981, p. 243; Boedeker 1983, p. 79; Arrighetti 1998 p. 145 ad 411-452.

<sup>3</sup> Il passaggio è ritenuto da alcuni un'invenzione esiodea, senza alcun rapporto con la sua fisionomia quale viene a delinarsi successivamente, o quanto meno un'attestazione marginale, senza una particolare connessione con il contesto della *Teogonia*; un elenco delle argomentazioni *pro* e contro la paternità esiodea è in West Th. pp. 278-279 (che ritiene si possa attribuire il passo a Esiodo principalmente sulla base del fatto che il poeta, al principio della *Teogonia*, dichiara che tratterà proprio l'attribuzione delle *τιμαί*, ved. infra), in Strauss Clay 1984 p. 28 e in Zografou 2010 p. 24 e n. 2; p. 25.

<sup>4</sup> Secondo Pfister 1929, p. 8, Esiodo avrebbe celebrato Ecate in quanto dea oggetto della venerazione popolare, ma trascurata dall'epica.

<sup>5</sup> Cfr. Zografou 2010 p. 30; Pfister 1929 p. 5 sgg.

<sup>6</sup> Zografou 2010 osserva che il termine *τιμή* sembra non avere un unico e univoco termine corrispondente nelle lingue moderne. Copre l'area semantica di “prezzo”, “onore”, “appannaggio”, “funzione”; “les *τιμαί* correspondent à l'ensemble des niveaux cosmiques, éléments naturels et puissances qui gèrent le monde... bref, à l'ensemble des constituants du monde” (Zografou 2010 p. 33 n. 50)

<sup>7</sup> *Th.* v. 74 le Muse cantano come Zeus distribui le *τιμαί*; v. 112 Esiodo chiede alle Muse di soffermarsi su questo stesso argomento; cfr. vv. 203-204 sulle prerogative di Afrodite; v. 346 sgg. fiumi, Oceanine ed Apollo hanno ricevuto da Zeus l'incarico di “nutrire i giovani uomini”; v. 393 Zeus, prima della Titanomachia, comunica agli dèi che chi combatterà con lui conserverà tutte le sue prerogative e onori; v. 520 Zeus ha assegnato ad Atlante il compito di sorreggere il cielo; ecc.. Questa osservazione è stata usata per dimostrare la paternità esiodea dell'Inno a Ecate: dato che Esiodo, all'inizio della *Teogonia*, ha dichiarato che si sarebbe occupato delle *τιμαί*, il fatto che nella sezione di Ecate vi si dia così ampio rilievo apparirebbe coerente con le intenzioni iniziali, quindi garanzia di autenticità; è stato anche osservato che la percentuale di lessico relativo alla funzione, alla ripartizione e all'onorificenza nell' “Inno a Ecate” è molto superiore che nel

ripartizione di onori è stato appena citato nella sezione dedicata a Stige, nella quale si è detto che Zeus promette di concedere alcune specifiche τιμαί ai figli dell'Oceanina<sup>1</sup>; anche nel passo di Ecate le τιμαί sono concesse da Zeus, benché esse sembrino essere vigenti già da prima della concessione del dio; la dea è particolarmente onorata tra tutti coloro che discendono da Gaia ed Ouranos, e non è mai stata oggetto di violenza da parte di Zeus:

**vv. 421-428**

ὄσσοι γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο  
καὶ τιμὴν ἔλαχον, τούτων ἔχει αἴσαν ἀπάντων·  
οὐδέ τί μιν Κρονίδης ἐβίησατο οὐδέ τ' ἀπήυρα,  
ὄσσ' ἔλαχεν Τιτῆσι μέτα προτέροισι θεοῖσιν, 425  
ἀλλ' ἔχει, ὡς τὸ πρῶτον ἀπ' ἀρχῆς ἔπλετο δασμός.  
οὐδ', ὅτι μουνογενῆς, ἦσσον θεὰ ἔμμορε τιμῆς  
καὶ γεράων γαίῃ τε καὶ οὐρανῶ ἠδὲ θαλάσσει,  
ἀλλ' ἔτι καὶ πολὺ μᾶλλον, ἐπεὶ Ζεὺς τίεται αὐτήν.

“Quanti infatti da Gaia e da Urano nacquero  
e riceverono onore, partecipa dei privilegi di tutti costoro;  
lei nemmeno il Cronide l'alcuna cosa privò con violenza  
di quelle che aveva ottenuto fra i Titani, i primi degli dèi,  
bensì la possiede, come dapprima all'inizio fu la spartizione; 425  
né, perché unigenita, la dea ricevette onori minori,  
e ha potere in terra e nel cielo e nel mare,  
molto di più, perché Zeus le fa onore”.

Inoltre la dea è particolarmente venerata dagli uomini, ai quali elargisce successo, favore e prosperità in qualunque tipo di attività e in modo generoso, ma a sua discrezione.

Ecate è comunemente ritenuta di origine asiatica<sup>2</sup>. Cassanmagnago, sulla scia di altri studiosi, ha scritto, a proposito dei versi che Esiodo le dedica, che essa è qui “assimilabile ad una Magna Mater, l'antica minoica potnia therôn”<sup>3</sup>.

Nonostante la generazione divina proceda, allontanandosi cronologicamente dai primi momenti cosmo - teogonici, anche nella seconda parte del poema la figura di Gaia è presente in diversi passi.

Si aggiunge Rhea, protagonista della sezione mitica relativa alla nascita e all'infanzia

---

resto della Teogonia (Zografou 2010 p. 31). Zografou aggiunge però (p. 36) che bisogna pensare “que Zeus, en validant le lot ancien d'Hécate, lui 'donne' en même temps ce dont elle disposait déjà, artifice digne de son génie de la répartition.”

<sup>1</sup> *Th.* vv. 389-403.

<sup>2</sup> Sarian “Hekate” p. 985 sottolinea come sia l'etimologia, sia le attestazioni del suo culto, la collochino originariamente in Asia Minore, con attestazioni particolarmente numerose in Caria. Cfr. anche Càssola 2010 p. 469 *ad* 25. Sull'epoca di arrivo del culto di Ecate in Grecia, cfr. Marquardt 1981 p. 253 con bibliografia e note.

<sup>3</sup> Cassanmagnago 2009, p. 79, secondo il quale la devozione dimostrata da Esiodo verso Ecate sarebbe legata all'origine microasiatica del poeta, e dunque alla sua famiglia. Cfr. Jung & Kerényi 1972, pp. 162-167; bibliografia su tale questione in Strauss Clay 1984 p. 28. Sui punti di contatto tra Ecate e Demetra, ved. in particolare Zografou 2010. Lo scolio *ad Th.* 411 dichiara che “Esiodo come beota loda Ecate; difatti laggiù Ecate è onorata”. West (West *Th.* p. 278) ipotizza che il padre di Esiodo, benché originario di Cuma Eolica, che si trova piuttosto a Nord della zona di culto privilegiata di Ecate, sia entrato in contatto con il culto della dea a Mileto, dove si trova la prova archeologica più antica del suo culto; non sarebbe un caso che il fratello di Esiodo si chiami Perse. Ma allo stato attuale della ricerca archeologica non risulta alcun particolare culto beotico in onore di Ecate (Schachter 1981-1994, vol. I, pp. 231-232), e non tutti gli studiosi concordano nell'attribuire alla famiglia di Esiodo una particolare devozione per la dea.

di Zeus. Subito dopo la sezione dell' "Inno a Ecate", Esiodo ricorda la discendenza da Rhea e Kronos (v. 453: **Ῥεΐη** δὲ δμηθεῖσα Κρόνω τέκε φαίδιμα τέκνα): Hestia, Demetra, Hera, Hades, l'Ennosigaio, Zeus; Kronos divorava tutti i propri figli appena usciti dal grembo della madre, per non perdere il proprio potere a causa di uno di essi; a questo punto si ricorda, con un rapido flashback, che Kronos si comporta così perché ha saputo da Gaia e da Ouranos stellato (πεύθετο γὰρ **Γαίης** τε καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος v. 463) che "per lui era destino l'essere vinto da un figlio, per forte che fosse, per il volere di Zeus grande"<sup>1</sup>. Gaia, insieme ad Ouranos, svolge qui un ruolo dunque profetico; tale attività si sovrappone, confonde e identifica con la più semplice attività di fornire consigli, sempre efficaci, anche a divinità in conflitto tra loro: infatti subito dopo i versi citati, si osserva che Rhea è molto in collera con il consorte divino (v. 467: **Ῥέην** δ' ἔχε πένθος ἄλαστον), come già Gaia a suo tempo per motivi analoghi (Hes., *Th.* 154-160), e dunque, giunta sul punto di partorire Zeus, chiede consiglio ai genitori: in maniera analoga a quanto aveva fatto Gaia<sup>2</sup>, la dea che viene ostacolata nell'atto della generazione non attua una strategia violenta in modo diretto, ma ricorre ad uno stratagemma, in conseguenza del quale saranno i suoi figli ad attuare una giusta vendetta; nel caso di Rhea, essa dichiara inoltre di ritenere opportuno che il consorte Kronos paghi alle Erinni il debito contratto quando ha evirato il padre Ouranos<sup>3</sup>; i genitori, che pure avevano fornito a Kronos una profezia la cui conoscenza poteva agevolare il figlio, ora forniscono profezia e consigli alla figlia:

vv. 468-476

ἀλλ' ὅτε δὴ Δί' ἔμελλε θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν  
 τέξεσθαι, τότε ἔπειτα φίλους λιτάνευε τοκῆας  
 τοὺς αὐτῆς, **Γαίαν** τε καὶ Οὐρανὸν ἀστερόεντα, 470  
 μῆτιν συμφράσσασθαι<sup>4</sup>, ὅπως λελάθοιτο τεκοῦσα  
 παῖδα φίλον, τείσαιτο δ' ἔρινυς πατρὸς ἐοῖο  
 παίδων <θ'> οὗς κατέπινε μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης.  
 οἱ δὲ θυγατρὶ φίλῃ μάλα μὲν κλύον ἠδ' ἐπίθοντο,  
 καὶ οἱ πεφραδέτην, ὅσα περ πέπρωτο γενέσθαι 475  
 ἀμφὶ Κρόνω βασιλῆι καὶ υἱεὶ καρτεροθύμῳ

"E quando Zeus, padre degli dèi e degli uomini, prossima fu  
 a partorire, allora pregò i genitori  
 suoi, Gaia e Urano stellato, 470  
 di darle consiglio, perché potessenascondere il suo parto,  
 il figlio suo caro, ed egli placasse le Erinni del padre di quello

<sup>1</sup> Vv. 464-465: οὐνεκά οἱ πέπρωτο ἐφ' ὑπὸ παιδὶ δαμῆναι, / καὶ κρατερῶ περ ἐόντι, Διὸς μεγάλου διὰ βουλᾶς.

<sup>2</sup> Vv. 160- 182. Vv. 159-160: ἠ δ' ἐντὸς στοναχίζετο Γαῖα πελώρη/ στεινομένη, δολίην δὲ κακὴν ἐπεφράσσατο τέχνην.

<sup>3</sup> West *Th.* p. 296 *ad* 472 ricorda che Ouranos aveva "chiesto" vendetta al v. 210.

<sup>4</sup> Cfr. v. 160: (Gaia) δολίην δὲ κακὴν ἐπεφράσσατο τέχνην ("... escogitò un artificio ingannevole e malvagio"); v. 162: ἐπέφραδε παισὶ φίλοισιν. Nei due passi ricorrono termini appartenenti ad aree semantiche affini: Gaia nasconde il figlio Kronos perché possa compiere l'evirazione (κρύψασα v.174), suggerisce un inganno (δόλον δ' ὑπεθήκατο v. 175); Rhea chiede a Gaia ed Ouranos di ordire un'astuzia per poter generare di nascosto (μῆτιν συμφράσσασθαι, ὅπως λελάθοιτο τεκοῦσα v. 471); si ribadisce poi che Gaia ha tramato un inganno astuto (Γαίης ἐννεσίησι πολυφραδέεσσι δολωθεῖς... v. 494) e che Kronos viene sconfitto dall'astuzia del figlio (νικηθεὶς τέχνησι βίηφι τε παιδὸς ἐοῖο v. 496); Ouranos nasconde i figli e non li lascia venire alla luce (ἀποκρύπτασκε καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίσκε v. 157), Kronos li ingoia (κατέπινε v. 459 e 467); Gaia geme appesantita (ἠ δ' ἐντὸς στοναχίζετο Γαῖα πελώρη / στεινομένη vv. 159-160), Rhea invasa da un tormento crudele (Ῥέην δ' ἔχε πένθος ἄλαστον v. 467); Gaia chiede ai figli di castigare l'oltraggio del padre (πατρὸς κε κακὴν τεισαίμεθα λώβην v. 165), e di Kronos si dice poi che dovrà pagare alle Erinni la colpa commessa non solo nei confronti del padre, ma anche dei figli (τείσαιτο δ' ἔρινυς πατρὸς ἐοῖο / παίδων <θ'> οὗς κατέπινε μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης. vv. 472-473 ).

e dei figli che divorava il grande Kronos dai torti pensieri.

Costoro la figlia ascoltarono e i suoi voti esaudirono,  
e a lei rivelarono quanto dal fato era fissato avvenisse  
riguardo a Kronos sovrano e al figlio dal cuore forte.”

475

Personalmente ritengo che Gaia ed Ouranos, che prima forniscono un oracolo al figlio Kronos e poi, si badi bene, fondamentalmente *lo stesso oracolo* alla figlia Rhea, non si comportino in modo contraddittorio<sup>1</sup>: essi si limitano infatti ad esporre ciò che sanno dovrà inevitabilmente accadere, e nel loro operare, più che un parteggiare per questo o per quello, c'è un adeguamento al fato, al corso naturale ed ineludibile degli eventi (πέπρωτο v. 464 e πέπρωτο v. 475, nella profezia indirizzata prima al figlio Kronos, poi alla figlia Rhea).

Rhea, si diceva, sta per partorire Zeus: a questo punto Gaia ed Ouranos inviano Rhea a Creta<sup>2</sup>; “Gaia prodigiosa nell'ampia Creta” (Γαῖα πελώρη / Κρήτη ἐν εὐρείῃ vv. 479-480)<sup>3</sup>, accoglie il neonato divino per nutrirlo ed allevarlo (τὸν μὲν... ἐδέξατο ... τρεφόμεν ἀπιταλλόμεναί τε, v. 480; sono, per inciso, gli stessi termini usati nell'*Iliade* da Hera, quando allude al fatto che Tēthys ed Oceano l'hanno allevata su richiesta di Rhea<sup>4</sup>); benché non sia qui usato l'epiteto specifico, si può dire che nel passo di Esiodo Gaia eserciti funzione di κουροτρόφος, una sua antica attribuzione<sup>5</sup>.

Il testo prosegue con la narrazione del dettaglio dell'astuzia suggerita da Gaia (Kronos ... Γαίης ἐννεσίησι πολυφραδέεσσι δολωθείς, v. 494)<sup>6</sup>: al dio viene fornita, invece del neonato Zeus, una pietra, fatto che col tempo lo costringe a vomitare (493-495). Zeus, per prima cosa, colloca a Pythos la pietra che lo aveva sostituito nel ventre del padre (vv. 499-500); poi libera i fratelli di Kronos, i Ciclopi, che il padre aveva incatenato (vv. 501-502); questi, per ringraziarlo, “gli diedero il tuono e il fulmine fiammeggiante e il baleno che prima

<sup>1</sup> West Th. p. 295 *ad* 463 definisce questo comportamento come imparziale.

<sup>2</sup> In questa sezione si combinano due miti di origine diversa: il mito della successione e il mito della nascita di Zeus, che originariamente avevano come soggetti due divinità diverse; cfr. West Th. p. 291 *ad* 453-506.

<sup>3</sup> A proposito di Gaia e Creta, sembra quasi che si tratti della stessa entità, ma espressa in modo gerarchico: prima l'entità omnicomprensiva Gaia, poi una sua specificazione, Creta. Γαῖα è spesso πελώρη nella *Teogonia*: vv. 159 (Gaia geme perché Ouranos ricaccia indietro i loro figli prima che vengano partoriti); 173 (Gaia gioisce quando Kronos accetta di vendicare la madre e liberare i fratelli); 505 (Gaia teneva custoditi tuono, fulmine e lampo); 731 (i Titani si trovano ai confini della terra, nelle sue profondità); 821 (Gaia genera Tifeo); 858 (Tifeo si accascia mutilato, e la terra geme); 861 (Tifeo, caduto a terra, prende fuoco e così brucia tutta la terra). Cfr. v. 458: εὐρεῖα χθών; Sc. 373 (ma εὐρύς è per lo più epiteto del mare e di Ouranos, quest'ultimo prevalentemente quando è citato insieme a Gaia, ma non solo, cfr. v. 45 ecc.).

<sup>4</sup> *Il.* 14, 200-204: εἶμι γὰρ ὀψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης, / Ὀκεανόν τε, θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν./ οἶ με σφοῖσι δόμοισιν ἐὺ τρέφον ἢ δ' ἀτίταλλον / δεξάμενοι Ῥείας, ὅτε τε Κρόνον εὐρύοπα Ζεὺς / γαίης νέρθε καθεῖσε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης “Sto per andare ai confini della fertile terra, a far visita / ad Oceano, padre degli dèi, ed alla madre Tethys, / che con affetto in casa loro mi nutrono ed allevano, / ricevendomi da Rhea, allorché il tonante Zeus inabissò / Crono giù nelle viscere della terra e del mare irrequieto” (trad. Cerri 2005). Cfr. anche vv. 301-303: ἔρχομαι ὀψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης, / Ὀκεανόν τε, θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν./ οἶ με σφοῖσι δόμοισιν ἐὺ τρέφον ἢ δ' ἀτίταλλον (“Sto andando ai confini della fertile terra, a far visita / ad Oceano, padre degli dèi, ed alla madre Tethys, / che con affetto in casa loro mi nutrono ed allevano” trad. Cerri 2005). L'attività di *kourotrophia*, come appare naturale, si tramanda di madre in figlia.

<sup>5</sup> Aristoph., *Thesm.* 295-300 (il passo è di lettura controversa, ma lo scolio conferma che Ghe è κουροτρόφος); Suida kappa 2193: <Κουροτρόφος γῆ> ταύτη δὲ θῦσαι φασι πρῶτον Ἐριχθόνιον ἐν ἀκροπόλει καὶ βωμὸν ἰδρύσασθαι, χάριν ἀποδιδόντα τῇ γῆ τῶν τροφείων· καταστῆσαι δὲ νόμιμον τοὺς θύοντάς τινι θεῷ, ταύτη προθύειν). *Et. M. s. v.* κορεσθῆναι 529, 50 s. v. <Κορεσθῆναι> <ὅτι> κουροτρόφον τὴν γῆν καλοῦσι· καὶ τὸν ἐκ ταύτης καρπὸν, κόρην·

<sup>6</sup> Due versi sotto si afferma, in modo che appare contraddittorio, che Kronos vomita i figli “sopraffatto dalle arti e dalla forza del figlio” νικηθεὶς τέχνῃσι βίηφι τε παιδὸς ἐοῖο, v. 496; forse siamo di fronte ad una stratificazione narrativa.

Gaia prodigiosa teneva nascosti” (δῶκαν δὲ βροντὴν ἠδ’ αἰθαλόεντα κεραυνὸν / καὶ στεροπὴν· τὸ πρὶν δὲ πελώρη **Γαῖα** κεκεύθει vv. 504-505); si tratta di un dono importante, poiché permette a Zeus di regnare sui mortali e sugli immortali (v. 506).

Gaia ricompare durante la Titanomachia: dopo dieci anni di scontri, quando il conflitto tra dèi olimpici e Titani è giunto ad una situazione di stallo<sup>1</sup>, Gaia suggerisce di liberare i Centimani, i quali erano stati incatenati da Ouranos, che aveva preso in odio loro, come tutti i figli nati da lui e da Gaia<sup>2</sup>; essi vengono dunque riportati alla luce da Zeus e dagli altri figli di Rhea e Kronos “per i consigli di Gaia... lei chiaramente disse tutto a loro: con loro vittoria e splendida fama si sarebbero procurati” (σφραγῶν ... / **Γαίης** φραδμοσύνησιν ἀνήγαγον ἐς φάος αὐτίς· / αὐτὴ γάρ σφιν ἅπαντα διηνεκέως κατέλεξε, / σὺν κείνοις νίκην τε καὶ ἀγλαὸν εὖχος ἀρέσθαι vv. 626-628); di nuovo, dunque, un'attività mantica, in occasione della quale Gaia fornisce preziosi consigli (φραδμοσύνησιν) ed espone in modo ordinato (διηνεκέως κατέλεξε) tutti i dettagli utili. Dopo la liberazione, i Centimani vengono ammessi a cibarsi di nettare e ambrosia, per accrescere coraggio ed energia (vv. 639-642), e a quel punto Zeus pronuncia per loro una sorta di discorso di incoraggiamento; durante tale breve discorso, è da notare che, con una corretta distinzione, Zeus chiama i Centimani “illustri figli di Gaia e di Urano” (**Γαίης** τε καὶ Οὐρανοῦ ἀγλαὰ τέκνα v. 644), mentre parla di se stesso e dei propri fratelli come “prole di Kronos” (ὄσοι Κρόνου ἐκγενόμεσθα v. 648).

In questo passo **Rhea** è citata per due volte in modo incidentale come colei che ha generato Zeus e gli altri immortali (v. 625; 634).

Segue la narrazione dello scontro fra Zeus e i Titani, scontro che coinvolge non solo tutti gli dèi, sia maschi che femmine (v. 667), ma anche tutti gli elementi (vv. 678 – 710); infine, i Titani vengono messi in ceppi nelle viscere della terra (vv. 717 - 719; vv. 729-733), sulla cui profondità e vastità Esiodo si sofferma con un'ampia descrizione<sup>3</sup>; i Centimani, definiti ἐπίκουροι di Zeus (v. 815) si stabiliscono invece nelle profondità dell'Oceano (v. 816).

A questo punto, terminato il lungo e difficile conflitto, nel quale Gaia ha dato notevoli contributi alla vittoria finale di Zeus, la dea primigenia genera insieme a Tartaro un ultimo figlio, Tifeo (ὀπλότατον τέκε παῖδα Τυφωέα **Γαῖα** πελώρη v. 821)<sup>4</sup>: il più pericoloso e temibile avversario di Zeus<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Vv. 635-638. West Th. p. 337 osserva che lo scontro tra gli dèi è un motivo mitico piuttosto diffuso, e che il poeta di *Il.* 20-21 ha trasferito tale tema nella guerra di Troia, con la quale lo scontro narrato da Esiodo ha in comune peraltro la durata decennale.

<sup>2</sup> Cfr. vv. 147-153 sulla nascita di Cotto, Briareo e Gige e sulle loro caratteristiche fisiche; come si ricorderà, il termine “Centimani” non compare in Esiodo. Cfr. vv. 154-158 sull'odio che Ouranos concepisce nei confronti dei figli avuti da Gaia. Nella *Teogonia* non si racconta il momento della liberazione dei figli di Gaia ed Ouranos dal ventre di Gaia, né che i Centimani fossero rimasti al suo interno; si legge solo, ai vv. 207-210, dopo l'elenco dei nati dal sangue di Ouranos dopo l'evirazione, “Costoro dunque, suoi figli, il padre li chiamò Titani, per odio, il grande Urano, che pure generò lui stesso; e diceva che tendendo per tracotanza le braccia avrebbero commesso un grande misfatto, del quale avrebbero dopo scontata la pena.”. Che i Centimani, al momento dell'inizio della Titanomachia, si trovassero nelle profondità della terra, si legge ai vv. 616-623, da cui però sembrerebbe di poter dedurre che erano stati collocati nelle viscere della terra *dopo* essere venuti “alla luce”, poiché si dice che il padre invidia la loro prestanta fisica.

<sup>3</sup> Vv. 720 – 774; 807-814; ai vv. 775- 805 si descrive la dimora di Stige, e il modo in cui la sua acqua garantisce il rispetto del giuramento tra gli dèi.

<sup>4</sup> Negli *Inni Omerici* non Gaia, ma Hera mette al mondo Tifone, presa dall'ira contro Zeus che ha voluto generare da se stesso Atena; ciò può accadere dopo che Hera ha rivolto una preghiera, si badi bene, alla terra (*Hymn. Hom.* 3, 305-354); ved. il mio commento *ad loc.*

<sup>5</sup> Il comportamento di Gaia, che per il resto agevola Zeus con le sue profezie e i suoi consigli, appare contraddittorio; West ritiene che tale atteggiamento non sia tale, poiché il vero avversario di Zeus non è Gaia, ma suo figlio; inoltre la struttura narrativa troverebbe la sua giustificazione nelle fonti orientali del mito (West, Th. pp. 23-24 e pp. 379-383).

Zeus vede – ma forse sarebbe meglio dire *comprende* (νόησε v. 838) - con acume la pericolosità del mostro, e si scaglia contro di lui con il tuono, che scuote terra, cielo e mare, compresa la sede degli dèi, l'Olimpo (vv. 839-843); tuttavia anche Tifeo (che viene definito πελώρος ai vv. 845 e 856, come la madre è πελώρη quando lo genera al v. 821<sup>1</sup>) è provvisto di tuono, lampo e fuoco (v. 845) che del resto, come abbiamo visto, sua madre Gaia possedeva in modo originario<sup>2</sup>. Lo scontro fra Zeus e Tifeo fa tremare non solo tutti gli elementi, ma anche tutti gli dèi (vv. 847 – 852). Anche Zeus si decide ad usare le proprie armi, tuono, lampo e fulmine, direttamente contro Tifeo, bruciandone le teste<sup>3</sup>; Tifeo si accascia mutilato, suscitando un gemito nella terra smisurata (v. 858); dal suo corpo parte una fiamma che sembra dare fuoco alla terra intera, facendola sciogliere come accade ai metalli nella fucina di un fabbro (vv. 859-867); infine Zeus lo scaglia nel Tartaro, da dove Tifeo continua ad agire causando lo spirare dei venti umidi, che soffiano soprattutto sui mari provocando sciagure, ma anche sulla terra, guastando i lavori agricoli<sup>4</sup>. In questa dettagliata narrazione, resta talvolta incerto se si stia parlando della Terra come divinità o della terra come elemento (in particolare, ad esempio, dove si dice che essa geme all'accasciarsi al suolo di Tifeo, v. 858: στονάχιζε δὲ γαῖα πελώρη); ma probabilmente, nella sensibilità antica, in queste circostanze non esisteva la distinzione che noi cerchiamo.

Piuttosto diversi sono i dettagli dello scontro nell'analogo narrazione di Apollodoro (Apollod. 1, 6), dove Tifeo è chiamato Tifone: Ghe, adirata per la sconfitta subita dai Giganti, suoi figli, ad opera degli dèi guidati da Zeus, si unisce a Tartaro e genera Tifone, il più grande tra tutti i figli della terra; Tifone attacca il cielo, e gli dèi fuggono terrorizzati in Egitto; Zeus resta e lo affronta: prima lo colpisce da lontano con la folgore, poi si avvicina a Tifone con un falchetto; ma Tifone lo immobilizza, gli strappa il falchetto e lo usa per tagliare i tendini di braccia e gambe di Zeus; poi se lo carica in spalla e lo porta nell'antro Coricio, in Cilicia; qui Hermes ed Egipan, dopo aver rubato i tendini, li restituiscono a Zeus, che infine getta l'Etna su Tifone, schiacciandolo; una versione della vicenda che vede Zeus decisamente in difficoltà prima della vittoria finale. L'elemento costante rispetto alla narrazione esiodea resta il fatto che Gaia mette al mondo un'entità che desidera contrastare l'assunzione del potere da parte di Zeus.

Torniamo al testo esiodeo. Lo scontro con Tifone è stato l'ultimo che Zeus ha dovuto affrontare; ora può dedicarsi all'assestamento del proprio potere e alla riorganizzazione dei rapporti tra gli dèi. Esiodo precisa che la vittoria degli dèi Olimpici sui Titani porta ad una nuova distribuzione degli onori – in prima istanza all'assegnazione di una posizione di forza agli Olimpici sui Titani (vv. 881-882); a questo punto interviene di nuovo Gaia, che (da sola, o per lo meno Ouranos non è citato) consiglia agli dèi di assegnare il potere a Zeus (δὴ ῥα τὸτ' ὄτρυνον βασιλευμένῃ ἠδὲ ἀνάσσειν / Γαίης φραδμοσύνησιν Ὀλύμπιον εὐρύοπα Ζῆν / ἀθανάτων... vv. 883-885); Zeus dunque procede all'assegnazione delle singole τιμαί agli Olimpici (... ὁ δὲ τοῖσιν ἐν διεδάσσατο τιμάς v. 885). L'intervento di Gaia a favore di Zeus provoca, indirettamente, l'assetto attuale del mondo, organizzato e regolato proprio dalle τιμαί divine.

L'ultimo intervento oracolare è a favore di Zeus, che ha iniziato la serie di matrimoni divini che gli consente di dare una forma stabile al proprio potere, sposando Metis. Metis è

<sup>1</sup> Cfr., in questo passo, anche vv. 858, 861.

<sup>2</sup> È per questo che Gaia ha potuto farne dono a Zeus, vv. 504-505.

<sup>3</sup> Vv. 853-856; curiosamente, sembra che i due contendenti, fino a quel momento, abbiano scagliato le proprie armi contro gli elementi. Si ricorderà che anche Eracle sconfigge l'Idra di Lerna bruciandone le teste (Apollod. 2, 5).

<sup>4</sup> Vv. 869-880; Esiodo precisa che non sono causati da Tifeo i venti Noto, Borea e Zefiro, quest'ultimo invece rasserenante.



colei “che sa più di tutti gli dèi e degli uomini mortali”<sup>1</sup>; la coppia divina concepisce, ma appena prima che Metis dia alla luce la primogenita Atena, Zeus, ingannandola con parole seducenti la ingoia, “dietro i consigli di **Gaia** e di Urano stellato” (**Γαίης** φραδομοσύνησι καὶ Οὐρανοῦ ἄστερόεντος v. 891); questa azione ha lo scopo, ancora una volta come per le profezie precedenti, di garantire a Zeus l'esercizio e il mantenimento del potere (vv. 892-900); in questo passo ricorre il lessico sia del fato (εἴμαρτο v. 894)<sup>2</sup>, sia del consiglio ispirato (φρασάτην v. 892; συμφράσσαιτο v. 900)<sup>3</sup>; in aggiunta, a seguito della profezia, sembra di capire che Zeus, ingoiando Metis, non avrà più bisogno dell'arte mantica di Gaia, dato che da ora in poi sarà Metis a συμφράζειν sul bene e sul male, stando all'interno del dio.

Difatti, questo è l'ultimo intervento di Gaia figura divina nella *Teogonia* esiodea.

Nel testo esiodeo, Gaia esercita più volte l'attività mantica.

Si tratta di una caratteristica che le viene attribuita anche in altri testi.

Apollodoro (1, 2) è più esplicito nel definire l'attività di Gaia; dice infatti: ἡ Γῆ τῶ Διὶ ἔχρησε τὴν νίκην.

In epoca storica, essa è legata all'arte mantica in diverse località della Grecia.

Secondo Eschilo e alcuni autori successivi, Gaia (seguita da Themis) fu la prima sacerdotessa di Delfi<sup>4</sup>, località che le è associata anche da Esiodo tramite l'espedito della pietra che deve permettere la nascita di Zeus, espedito suggerito proprio da Gaia<sup>5</sup>; è nota la diffusa tradizione che fa della pietra di Delfi il centro, l'“ombelico” del mondo<sup>6</sup>. Pausania, nel libro dedicato alla Focide, ricorda la pietra sacra di Delfi, dalla quale si dice che la profetessa pronunciava i suoi oracoli<sup>7</sup>.

Plutarco ricorda che l'oracolo di Delfi era anticamente sede oracolare di Gaia, che ave-

<sup>1</sup> V. 887: πλεῖστα θεῶν εἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων.

<sup>2</sup> Cfr. v. 475 καὶ οἱ πεφραδέτην ὅσα περ πέπρωτο γενέσθαι (Gaia ed Ouranos rivelano a Rhea quanto è stato stabilito dal fato).

<sup>3</sup> Cfr. v. 471 μῆτιν συμφράσσασθαι (Gaia ed Ouranos consigliano Kronos); v. 475 οἱ πεφραδέτην ὅσα περ πέπρωτο γενέσθαι (Gaia ed Ouranos rivelano a Rhea quanto è stato stabilito dal fato); v. 627 Γαίης φραδομοσύνησιν (per consiglio di Gaia i Centimani vengono riportati alla luce); v. 884 Γαίης φραδομοσύνησιν (per consiglio di Gaia, gli Olimpici affidano il potere a Zeus).

<sup>4</sup> Aesch., *Eum.* 2: (πρεσβεύω)... τὴν πρωτόμαντιν Γαῖαν; a Gaia subentrò la figlia Themis, poi la titanide Phoebè, che lo cedette a sua volta ad Apollo per la sua nascita; Paus. 10, 5, 3-6: Ghe sarebbe stata la prima dea a pronunciare oracoli a Delfi insieme a Poseidone; a Ghe succedette Themis, e a questa Apollo (χρόνον δὲ ὕστερον, ὅσον τῇ Γῆ μετῆν, δοθῆναι Θέμιδι ὑπ' αὐτῆς λέγουσιν, Ἀπόλλωνα δὲ παρὰ Θέμιδος λαβεῖν δωρεάν). Anche Plut., *De Def. Orac.* 421 c, racconta la stessa successione (benché con toni evemeristici): Phoibos, divenuto tale (“illuminato”) solo dopo un periodo trascorso in un altro mondo, era entrato in possesso dell'oracolo succedendo a Themis; nel *Peana ad Apollo*, di Aristonous, Apollo, sconfiggendo Python, mette fine alle sensazioni di terrore e sgomento che erano suscitate nei pellegrini dagli oracoli; in seguito, grazie ad un accordo amichevole con Gaia e Themis, Apollo prende il loro posto nell'assegnazione dell'oracolo; si tratta di un inno ritrovato su un'iscrizione del tesoro degli Ateniesi a Delfi, e datato al terzo quarto del sec. IV a. C.; per aver scritto quest'inno, Aristonous ottenne la prossenia e altri benefici dagli abitanti di Delfi. (Weil 1893, pp. 561-568; *Fouilles de Delphes*, Tome III.2, *Inscriptions du Trésor des Athéniens*, texte par M. G. Golin, Paris 1909-1913, pp. n° 191, pp. 213-216. Käppel 1992, n° 42, pp. 384-386, con bibliografia; cfr. Käppel s. v. *Aristonous* 2002 p. 1123). Weil ritiene che Themis sia un termine specifico che indica le risposte dell'oracolo, p. 566 ad II, 5-6.

<sup>5</sup> Hes., *Th.* v. 485 sgg.

<sup>6</sup> Aesch., *Eum.* 166: πάρεστι γᾶς <τ'> ὀμφαλὸν προσδρακεῖν αἱμάτων / βλοσυρὸν ἀρόμενον ἄγος ἔχειν (“Ci è dato vedere l'ombelico della terra con una terribile impurità di sangue che lo macchia”; trad. Morani 1987. Soph., *Oed. T.* vv. 897-898: οὐκέτι τὸν ἄθικτον εἴμι / γᾶς ἐπ' ὀμφαλὸν σέβων. Eur. *Ion* 222-223: Ἴων} τίνα τήνδε θέλεις; / ἄρ' ὄντως μέσον ὀμφαλὸν γᾶς Φοῖβου κατέχει δόμος; Cfr. Pind., *Pyth.* IV, vv. 73-74; *Pyth.* VI, vv. 3-4; *Pyth.* VIII, v. 58; ecc.

<sup>7</sup> Paus. 10, 12, 1: πέτρα δὲ ἐστὶν ἀνίσχουσα ὑπὲρ τῆς γῆς: ἐπὶ ταύτῃ Δελοφοὶ στᾶσάν φασιν ἄσαι τοὺς χρησμοὺς <γυναῖκα>... Cfr. Paus. 10, 24, 6. Cfr. West *Th.* p. 303 ad 498-500.

va le Muse come aiutanti e che all'epoca di Plutarco conservava un luogo a lei consacrato<sup>1</sup>; altrove lo stesso autore dice che anticamente Delfi era sede oracolare di Apollo e Terra insieme<sup>2</sup>. Pausania aggiunge che Poseidone svolgeva attività oracolare insieme a Gea<sup>3</sup>.

Nell'*Inno Omerico* ad Apollo, il dio conquista l'oracolo non sottraendolo a Gaia o a Themis, ma uccidendo un mostruoso serpente femmina (v. 300 δράκαιναν), -che d'altronde è un simbolo ctonio, se non da indentificarsi con la terra stessa<sup>4</sup>-; nell'*Inno* si dice peraltro che Apollo non è un erede, ma il fondatore di un culto<sup>5</sup>. Tale passaggio ad Apollo avvenne comunque in età antica<sup>6</sup>.

Sempre Pausania dice di aver visto ad Olimpia un *Gaion*, con un altare per Ghe, e ricorda che anticamente, secondo la tradizione, lì si trovava un oracolo di Ghe: τὰ δὲ ἔτι ἀρχαιότερα καὶ μαντεῖον τῆς Γῆς αὐτόθι εἶναι λέγουσιν<sup>7</sup>.

Anche attestazioni epigrafiche dall'Attica confermano l'attività mantica di Ghe<sup>8</sup>.

Secondo Rujgh doveva essere un antico luogo oracolare di Gaia anche Dodona<sup>9</sup>, poiché il toponimo potrebbe essere in relazione con il nome che Demetra dà a se stessa nell'*Inno Omerico* a lei dedicato (v. 122): Δώς (= δώτειρα)<sup>10</sup>.

In sintesi, Esiodo ha dato ampio spazio ad una capacità attribuita a Gaia da molteplici fonti<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> Plut., *De Pyth. Orac.* 17, 402 c-d: durante una pausa nel dialogo, i partecipanti fanno una passeggiata intorno al tempio della Pizia e si fermano sul lato sud, davanti al santuario di Ghe e all'acqua sacra (qui il testo è corrotto); si ricorda poi che qui c'era un santuario delle Muse, "assistenti e guardiane della divinazione, vicine alla fontana e al santuario della Terra, alla quale apparteneva, si dice, l'oracolo..." (τὰς δὲ Μούσας ἰδρύσαντο παρέδρους τῆς μαντικῆς καὶ φύλακας αὐτοῦ παρὰ τὸ νᾶμα καὶ τὸ τῆς Γῆς ἱερόν, ἧς λέγεται τὸ μαντεῖον γενέσθαι ...).

<sup>2</sup> Plut., *De Def. Orac.* 43, 433 e: Απόλλωνι καὶ Γῆ κοινῶς ἀνέθεσαν τὸ χρηστήριον. La motivazione addotta riguarda il fatto che il calore del sole doveva evidentemente favorire le esalazioni che la terra emanava. *Ivi*, 48, 436 f: la terra da cui provengono le esalazioni, insieme al sole che le favorisce, risultano essere evidentemente dèi (γὰρ ἡ γεννήσασα γῆ τὰς ἀναθυμιάσεις ... καὶ ... ἥλιος νόμος πατέρων θεός ἐστιν ἡμῖν).

<sup>3</sup> Paus. 10, 5, 5-6: πεπονημένον οὖν ἐστὶν ἐν τούτοις Ποσειδῶνος ἐν κοινῷ καὶ Γῆς εἶναι τὸ μαντεῖον, καὶ τὴν μὲν χρᾶν αὐτήν, Ποσειδῶνι δὲ ὑπρέτην ἐς τὰ μαντεύματα εἶναι Πύρκωνα. καὶ οὕτως ἔχει τὰ ἔπη· αὐτίκα δὲ Χθονίης φωνὴ πιτυτὸν φάτο μῦθον, / σὺν δέ τε Πύρκων ἀμφίπολος κλυτοῦ Ἐννοσιγαίου. Pausania ha spiegato precedentemente che i versi sono attribuiti a Museo. Paus. 5, 24, 4 cita un altare a Poseidone in relazione alla sua antica attività mantica; si tratta dell'unica attestazione che presenti una connessione tra Poseidone e l'attività mantica a Delfi; cfr. Càssola 2010 pp. 90-91.

<sup>4</sup> "... il 'drago femmina' di Delfi non è soltanto un essere ctonio come sono in generale i serpenti; è anche la nutrice di un nuovo mostro, Tifone o Tifeò, figlio di Hera: e la funzione di nutrire i figli di altre dee caratterizza nel mito greco la terra" Càssola 2010 p. 90. Hera mette al mondo Tifone presa dall'ira contro Zeus che ha voluto generare da se stesso Atena, e dopo aver rivolto una preghiera, si badi bene, alla terra (*Hymn. Hom.* 3, 305-354) Nella *Teogonia* esiodea, peraltro, Tifeo, temibile avversario di Zeus, è figlio di Gaia stessa (v. 821 sgg.).

<sup>5</sup> Càssola 2010 pp. 89-90.

<sup>6</sup> Càssola 2010 p. 91 ricorda passi dei poemi omerici in cui Apollo è già Pitico.

<sup>7</sup> Paus 5, 14, 10. Pausania dice di aver visto un Gaion anche in Achaia, vicino la cittadina di Aigai; precisa che si tratta di un santuario di Ghe εὐρύστερνος, e che la sua statua di legno, uno ξόανον, è antichissima; il sacerdozio doveva essere esercitato da una donna (Paus 7, 25, 13). Il *Gaion* viene identificato con la propaggine della collina di Kronos che si protendeva verso il tempio di Hera; Maddoli e Saladino in Pausania, *Guida della Grecia, Libro V, L'Elide e Olimpia*; testo e traduzione di Gianfranco Maddoli, Commento a cura di G. Maddoli e V. Saladino, 1995, p. 268.

<sup>8</sup> Un calendario attico del sec. 4° a. C. riporta sacrifici Γῆ ἔπι τῶι μαντεῖωι: Sokolowski LSCG, pp. 46-50, n° 20, col. B, ll. 13 e 17-18; nel primo caso viene dedicato a Ghe un οἶς, nel secondo caso, dove tuttavia il nome della dea cade in lacuna ed è un'integrazione, un τράγος παμμέλας.

<sup>9</sup> Su Dodona, cfr. ad esempio Paus 10, 12, 10. Ruijgh 2004 p. 85.

<sup>10</sup> Ruijgh 2004 p. 85.

<sup>11</sup> Che nell'antichità Gaia avesse una funzione oracolare, e che in epoca preistorica questa funzione fosse svolta nel santuario di Delfi, è negato da coloro che osservano che a Delfi non è stata trovata alcuna traccia

**Demetra** viene citata due volte nella sezione conclusiva della *Teogonia*: è la quarta dea cui Zeus si unisce (v. 912: αὐτὰρ ὁ Δῆμητρος πολυφόρβης ἔς λέχος ἦλθεν), e dalla loro unione nasce Persefone, della quale si dice che Zeus permise il rapimento da parte di Aidoneo.

Nell'elenco delle unioni tra dee e uomini mortali, ai vv. 971- 974 si racconta di come Demetra si unì all'eroe Iasione e partorì Pluto: “Demetra, divina fra le dee, generò Pluto, a Iasione eroe unita nell'amore desiderato in un maggese tre volte arato, nel ricco paese di Creta,,,” (vv. 969-971 Δημήτηρ μὲν Πλοῦτον ἐγένετο δῖα θεάων, / Ἰασίῳ ἦρωι μυγεῖσ' ἐρατῆ φιλότητι / νεῖῳ ἔνι τριπόλῳ, Κρήτης ἐν πίονι δήμῳ).

Questo episodio mitico doveva essere noto in età antica; lo troviamo citato anche in *Od.* 5, 125-128 (citato più avanti nel presente studio); sembra fosse incluso anche nei poemi del Ciclo Epico<sup>1</sup>.

Iasione (o Eezione<sup>2</sup>) era figlio di Zeus ed Elettra<sup>3</sup>, discendente da Atlante per via materna. Si riteneva che visse a Creta<sup>4</sup> o a Samotracia<sup>5</sup> insieme al fratello Dardano; a Samotracia, in ogni caso, aveva ricevuto da Zeus la rivelazione dei riti che anticamente vi si svolgevano<sup>6</sup>.

Le versioni sull'unione tra Demetra e Iasione divergono: secondo una parte della tradizione, Iasione usò violenza nei confronti di Demetra (o nei confronti di un suo simulacro<sup>7</sup>); in questo modo si attirò l'ira di Zeus, che lo colpì con il fulmine<sup>8</sup>. Secondo un'altra versione, Demetra contraccambiava Iasione<sup>9</sup>; in ogni caso, dall'unione tra i due nacque un figlio, Ploutos, che ha il compito di diffondere l'abbondanza per mare e per terra<sup>10</sup>.

La versione raccontata da Diodoro (Diod. Syc. 5, 49) presenta elementi di un certo interesse per il presente studio: Iasione viveva con il fratello Dardano e la sorella Armonia a

---

archeologica che confermi tale dato (ad es. Georgoudi 2002 p. 114 sgg.); mi pare che questa posizione trascuri i dati che abbiamo, vale a dire le numerose testimonianze antiche, a favore di dati che *non* abbiamo; ma quali dovrebbero essere tali dati? Come sarebbe possibile distinguere edifici o luoghi in cui l'arte mantica era praticata da una sacerdotessa di Gaia invece che da una sacerdotessa di Apollo? Quali dovrebbero essere questi segni distintivi? O forse ci aspettiamo testimonianze scritte dell'epoca, quando forse la scrittura non era usata, o non era usata per gli scopi che tali studiosi si aspetterebbero? Questo atteggiamento mi pare negazionista.

<sup>1</sup> Ved. *Theogonia*, *argumentum* Bernabè p. 9 = Apollod., *Bibl.* 1, 1 – 2, 1, 1 = fr. 6 Eumelus (*Titanomachia*) West = Apollod., *Bibl.* 1, 2, 1, citato nel presente studio, *infra*. Ved. Apollodoro 3, 12.

<sup>2</sup> *Schol.* Ap. R. 1, 916-918a.

<sup>3</sup> Ved. Hes., fr. 177, 8-14 M-W = fr. 121, 8-14 Most (riportato *infra*); Apollod. 3, 12, 1; *Schol.* *Od.* 5, 125 Dindorf; *Schol.* Ap. R. 1, 916-918a. Secondo Serv. Ad Verg. Aen. 3, 159, Iasio era figlio non di Zeus, ma di Corytho, figlio di Zeus, e fu ucciso dal fratello Dardano.

<sup>4</sup> Hes., *Th.* 969 sgg.; *Schol.* *Od.* 5, 125 Dindorf; Diod. Syc. 5, 77; Ov., *Am.* 3, 10.

<sup>5</sup> Apollod. 3, 12, 1.

<sup>6</sup> Diod. Syc. 5, 48. Iasione sarebbe stato anche il primo ad ammettere degli stranieri a tali riti.

<sup>7</sup> *Schol.* Ap. R. 1, 916-918a. Questa sezione del mito presenta una certa analogia con il tentativo di violenza esercitato da Iasione ai danni di Era; per evitare che ciò accadesse, Zeus (o Era) diedero ad una nuvola l'aspetto della dea; dall'unione tra Iasione e la nuvola nacque Centauro, da cui discendono i Centauri, o i Centauri stessi.

<sup>8</sup> Apollod. 3, 12, 1; *Schol.* Ap. R. 1, 916-918a; Tzetzè *ad Lycophr.*, 29. In *Od.* 5, 128 Zeus fulmina Iasione a causa della gelosia nei suoi confronti. Diversamente Ov. *Met.* 9, 422: Cerere si lamenta perchè Iasione invecchia.

<sup>9</sup> Ved. il passo dell'*Odisea* appena citato; Hes., *Th.* 969 sgg.; Ov., *Am.* 3, 10, 25 sgg. Secondo *Schol.* *Od.* 5, 125 Dindorf, Demetra si unì a Iasione perché solo lui, dopo il diluvio, aveva conservato σπέρμα παρῶν.

<sup>10</sup> Hes., *Th.* 969 sgg. Diod. Syc. 5, 77 riporta prima un'interpretazione allegorizzante secondo cui la terra, seminata da Iasione e coltivata con grande cura, produsse una così grande quantità di frutti, che gli uomini definirono tale abbondante raccolto come Ploutos; riporta poi una seconda interpretazione, secondo la quale Ploutos fu il primo che insegnò a mettere da parte e conservare i prodotti della terra; cfr. Diod. Syc. 5, 49.

Samotraccia; qui era stato iniziato da Zeus ai misteri locali; in occasione del matrimonio tra la sorella e Cadmo, conobbe Demetra, che innamoratasi di lui gli offrì il seme del frumento<sup>1</sup>; in seguito Iasione sposò Cibele, e dalla loro unione nacque Coribante; Cibele e Coribante trasportarono in Asia il culto della Madre degli dèi, e Cibele le assegnò a questo punto il proprio nome, mentre Coribante diede il proprio nome ai sacerdoti, i Coribanti.

L'unione tra Demetra e Isione sembra configurarsi come una ierogamia, o in ogni caso come un atto con significato rituale, sia in Omero che in Esiodo, poiché entrambi riportano il dettaglio secondo il quale la coppia si unì in un campo tre volte arato,  $\nu\epsilon\iota\tilde{\omega}\ \acute{\epsilon}\nu\iota\ \tau\rho\iota\pi\acute{\omicron}\lambda\omega^2$ .

### 1.1.c. Esiodo, *Teogonia*. Riepilogo.

Tra le entità divine oggetto del presente studio, la più ampiamente rappresentata nella *Teogonia*, sia in relazione alla vicenda e alla generazione cosmo-teogonica che nelle sue prerogative e caratteristiche, è senz'altro **Gaia**. Quando non è presente come entità che agisce, è presente come luogo in cui tutto avviene, sia al di sopra che al di sotto della sua superficie; potremmo dire che nulla accade senza di lei o all'infuori di lei; anche l'entità che la completa e con la quale esplica buona parte della generazione, Ouranos, è inizialmente una sua emanazione partenogenetica. È pervasiva anche nel suo intervento in relazione alle vicende della sua discendenza: è lei che guida gran parte della sequenza di eventi che porta al regno di Zeus. Benché quest'ultimo sia il garante della giustizia dell'ordine costituito, tale ordine è in gran parte il risultato dell'intervento di Gaia.

**Rhea** è presente in pochi passaggi: in un elenco genealogico (*Th.* v. 135); in modo generico, nella sua funzione di sposa di Kronos e madre della generazione olimpica (*Th.* v. 453 sgg.; v. 625; v. 634); nella sezione mitico-narrativa della nascita di Zeus e della tutela della sua infanzia (*Th.* v. 467), occasione nella quale Gaia esercita un'importante funzione di consigliera.

**Demetra** è citata solo dove si racconta la sua nascita da Kronos e Rhea (*Th.* v. 454); dove si accenna brevemente alla sua unione con Zeus, dalla cui unione nasce Persefone (*Th.* v. 912); dove si narra della sua unione con il mortale (*Th.* v. 969).

Non sono presenti né Cybele né la figura della Megale Meter.

Incontriamo, sì, attestazione del termine “madre”, ma in un'accezione che appare piuttosto generica<sup>3</sup>.

Gaia viene definita dal poeta “madre” nel dialogo con Kronos in occasione del quale convince il figlio ad evirare il padre (*Th.* vv. 168-169); nonostante il suo evidente, fondamentale ruolo cosmo-teogonico, Gaia non è mai definita “Madre degli dèi”.

Rhea è “madre”, quando si dice che Kronos divorava tutti i figli che erano partoriti scendendo alle ginocchia<sup>4</sup> della “sacra madre”:  $\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\pi\iota\nu\epsilon\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\varsigma\ \text{Κρόνος},\ \acute{\omega}\varsigma\ \tau\iota\varsigma$

<sup>1</sup> Sempre in questa circostanza, Elettra aveva portato tutti gli strumenti consacrati al culto della Grande Madre degli dèi, come i cimbali e il tympanon.

<sup>2</sup> *Od.* 5, 127; Hes., *Th.* 971. Gernet 1982 pp. 74-75: “nous avons pu conjecturer que, si Déméter s'est unie à Iasion sur le sol trois fois labouré, c'est que l'époque des semailles était voisine du moment privilégié où le rythme de la vie paysanne ramenait les mariages collectifs”. In *Schol. Od.* 5, 125 Dindorf si sottolinea che Iasione era γεωργικότατος; si dice anche che  $\pi\alpha\rho'\ \tilde{\omega}\ \mu\acute{\omicron}\nu\omega\ \mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\omicron\nu\ \kappa\alpha\tau\alpha\kappa\lambda\upsilon\sigma\mu\omicron\nu\ \epsilon\upsilon\rho\acute{\epsilon}\theta\eta\ \sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha\tau\alpha$ : una funzione di custodia molto rilevante. Si ricordi che, secondo Diod. Syc. 5, 48, Iasione era stato iniziato dal padre Zeus ai misteri di Samotraccia; cfr. Diod. Syc. 5, 49.

<sup>3</sup> In generale, è curioso notare come, in una narrazione che racconta una lunga sequenza di varie linee genealogiche, e dove tale sequenza è prevalentemente narrata per via matrilineare, il termine μήτηρ sia così poco presente.

<sup>4</sup> Con riferimento alla posizione del parto; diverse statuette anche di età preistorica ritraggono una figura

ἕκαστος / νηδύος ἐξ ἱερῆς μητρὸς πρὸς γούναθ' ἴκοιτο (vv. 459-460); è “madre” onvivamente Demetra nel proprio nome, e così viene definita quando Persefone le viene sottratta da Aidoneo, con il consenso di Zeus: vv. 913-914 ... ἦν Αἰδωνεὺς / ἦρπασεν ἧς παρὰ μητρός, ἔδωκε δὲ μητίετα Ζεύς<sup>1</sup>.

Riporto di seguito una schedatura relativa alla terra; si distinguono (dove possibile) i casi in cui la Terra ha valenza divina dai casi in cui la terra è massa fisica o superficie; si elencano gli epiteti relativi a entrambe queste accezioni; si elenca anche il variegato lessico relativo alla terra nella *Teogonia* (Γαῖα, γαῖα, Γῆ, γῆ, χθών, ἤπειρος).

Γαῖα divinità: vv. 20, 45, 117, 126, 147, 154, 158, 159, 173, 176, 184, 238, 421, 463, 470, 479, 494, 505, 626, 644, 821, 884, 891;

Γῆ divinità: v. 106;

γαῖα massa fisica: vv. 69, 108, 187, 300, 334, 346, 365, 413, 427, 483, 518, 571, 627, 693, 702, 720, 723, 725, 731, 753, 839, 841, 843, 858, 861, 878;

γῆ massa fisica: vv. 679, 720, 721, 723a, 728, 736, 762, 790, 807, 972;

χθών, superficie terrestre: vv. 95, 119, 284, 304, 455, 458, 498, 531, 556, 564, 620, 621, 669, 695, 717, 787, 847, 866;

ἤπειρος, terraferma in opposizione al mare: v. 189, 582, 964;

è presente nei composti γαίηχος / ἐννοσίγαιος al v. 15, 441, 456, 930 nell'aggettivo χθόνιος (v. 697, 767), ἐπιχθόνιος (v. 231, 416, 755, 767; nell'avverbio χαμαι (v. 272), nell'aggettivo χαμαιγενής (v.879), nell' avverbio πεδόθεν (v. 680);

è vasta, di ampie dimensioni, sia come divinità che come massa fisica: v. 117 Γαῖ' εὐρύστερνος, v. 119 χθονὸς εὐρυοδείης, v. 159 πελώρη, v. 173 Γαῖα πελώρη, v. 187 ἀπείρονα γαῖαν; è vasta: v. 458 εὐρεῖα χθών; v. 479 Γαῖα πελώρη (anche: “prodigiosa”); v. 505 πελώρη Γαῖα; v. 622 μεγάλης ἐν πείρασι γαίης; v. 821 Γαῖα πελώρη; v. 858 γαῖα πελώρη; v. 861 πελώρη ... γαῖα; v. 878 κατὰ γαῖαν ἀπείριτον ἀνθεμόεσσαν), dalle ampie strade (v. 498 χθονὸς εὐρυοδείης; v. 620 ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης; v. 717 ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης; v. 787 ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης);

è sede degli dèi vv. 118-119 πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ / ἀθανάτων οἱ ἔχουσι κάρη νιφόντος Ὀλύμπου;

ha ampie cavità v. 119 μυχῶ χθονὸς , v. 158 Γαίης ἐν κευθμῶνι, v. 174 κρύψασα λόχῳ;

è nera, oscura v. 69 μέλαινα, v. 736 γῆς δνοφερῆς v. 807 γῆς δνοφερῆς;

genera da sola: v. 126, vv. 129-132;

materna, seduta in trono, da cui sta uscendo un neonato.

<sup>1</sup> Altra attestazione del termine: a proposito di Tritone, che abita una dimora d'oro con la madre Anfitrite e con il padre Ennosigaio, ai vv. 931-932 si dice: παρὰ μητρὶ φίλῃ καὶ πατρὶ ἄνακτι / ναίει χρύσεια δῶ. μήτηρ (v. 448) di Ecate Asterie, (v. 409), della quale la dea è figlia μουνογενής.

genera insieme ad Ouranos: v. 45, v. 147, v. 133, v. 176;

genera insieme a Pontos v. 238;

è ricordata come divinità primordiale in un catalogo v. 20, v. 45 ἐξ ἀρχῆς, v. 106, vv. 116-117;

spinta da necessità usa l'astuzia v. 160; v. 174 – 175;

ha capacità metallurgiche vv. 161-162;

sa usare l'arte della persuasione vv. 164-166 ;

è afflitta quando non riesce a partorire v. 159-160;

si rallegra quando Kronos la asseconda v. 173;

è “madre di armenti” (χθόνα μητέρα μῆλων v. 284);

è un luogo divino e profondo in cui vive Echidna (ζαθέης ὑπὸ κεύθεσι γαίης v. 300; ὑπὸ χθόνα v. 304); di nuovo un luogo profondo e sotterraneo in cui vive il serpente figlio di Keto e Phorkys (ἐρεμνῆς κεύθεσι γαίης v. 334);

è il luogo sul quale le Oceanine “nutrono la giovinezza degli uomini” (Κουράων ἱερὸν γένος, αἶ κατὰ γαῖαν / ἄνδρας κουρίζουσι vv. 346-347); insieme alla profondità del mare, è il luogo custodito dalle Oceanine (γαῖαν καὶ βένθεα λίμνης v. 395);

custodisce il tuono, il fuoco, il fulmine (vv. 504-505), che passa ai Titani, e che questi passano poi a Zeus;

è divina: v. 483 ζαθέης ὑπὸ κεύθεσι γαίης, v. 865 ἐν χθονὶ δίη;

dà consigli, anche astuti: v. 470 sgg.; 479 sgg.; v. 494 Γαίης ἐννεσίησι πολυφραδέεσσι δολωθεῖς; v. 626 Γαίης φραδμοσύνησιν; v. 891 Γαίης φραδμοσύνησι;

ha dei confini: v. 518 πείρασιν ἐν γαίης; v. 622 μεγάλης ἐν πείρασι γαίης; v. 728 γῆς ῥίζαι;

nutre molti: v. 531 ἐπὶ χθόνα πουλυβότειραν; porta vita: v. 693 γαῖα φερέσβιος;

serve a plasmare la prima donna v. 571sg.: γαίης γὰρ σύμπλασσε περικλυτὸς Ἄμφιγυήεις /  
παρθένῳ αἰδοίῃ ἵκελον Κρονίδεω διὰ βουλάς;

ha dato origine agli dèi, insieme ad Ouranos: v. 644 Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀγλαὰ τέκνα;

geme: v. 843 ἐπεστονάχιζε δὲ γαῖα;

è ornata di fiori: v. 878 κατὰ γαῖαν ἀπείριτον ἀνθεμόεσσαν;

## 1.2 ESIODO: *OPERE E GIORNI*

### 1.2.a Esiodo, *Opere e Giorni*. Introduzione.

Se, nella *Teogonia*, Gaia e le figure oggetto di questo studio sono presenti in una funzione e/o narrazione cosmo/teogonica, ne *Le Opere e i Giorni* la diversa ambientazione le presenta in un'ottica differente: l'impostazione didascalica fa di Gaia / terra prevalentemente l'entità fisica che cade sotto i sensi umani, con un'aggettivazione prevalentemente connessa all'attività dell'agricoltura.

Tra le figure divine oggetto del presente studio, oltre a Gaia troviamo citata solo Demetra. Nonostante la limitata presenza di tali figure divine, tuttavia è proprio ne *Le Opere e i Giorni*, e non nella *Teogonia*, che Gaia è definita Γῆ πάντων μήτηρ (v. 563), sebbene in un passo discusso.

Per facilitare la consultazione, sono stati evidenziati in grassetto i numeri dei versi significativi e i nomi delle figure divine ivi contenute.

Nel riepilogo verranno elencate le attestazioni lessicali riguardanti la terra e i relativi epiteti.

Per il testo critico seguo l'edizione di Martin L. West<sup>1</sup>, mentre per la traduzione seguo il testo di Graziano Arrighetti<sup>2</sup>; il testo e la traduzione degli scolii sono quelli presenti nell'edizione di Esiodo a cura di Cesare Cassanmagnago<sup>3</sup>.

### 1.2.b Esiodo, *Opere e Giorni*. Analisi del testo.

Partiamo dall'unico passo in cui, con qualche probabilità, è presente la figura divina di Gaia; non si tratta tuttavia, come si vedrà, di un'interpretazione univoca.

Ai vv. **561-563** Esiodo esorta Perse/un contadino a osservare i ritmi stagionali della natura e ad assecondarli, “finché la Terra, madre di tutte le cose”, produca i vari frutti.

ταῦτα φυλασσόμενος τετελεσμένον εἰς ἐνιαυτὸν  
ἰσοῦσθαι νύκτας τε καὶ ἡμέρας, εἰς ὃ κεν αὐτὶς  
**Γῆ πάντων μήτηρ** καρπὸν σύμμικτον ἐνεΐκη.<sup>4</sup>

“A queste cose sta' attento, fin quando compiuto sia l'anno,  
ritornino uguali i giorni e le notti e di nuovo  
la terra, madre di tutte le cose, i vari frutti riporti”.

Si tratta della prima attestazione in cui, esplicitamente, viene riconosciuta a Gaia la funzione di madre, benché essa assolva effettivamente ed ampiamente a tale ruolo nella *Teogonia*; bisogna anche osservare che la figura divina, in questo passo, appare

<sup>1</sup> West Op.

<sup>2</sup> Arrighetti 2012.

<sup>3</sup> Cassanmagnago 2009.

<sup>4</sup> Secondo lo scolio di Proclo, i versi erano espunti da Plutarco: διαγράφει Πλούταρχος (*Schol. ad 561-563* = Plutarco fr. 56 Bernard = fr. 77 Sandbach).

sovrapponibile all'entità che cade sotto i sensi umani. Appare interessante, in relazione a questa riflessione, anche lo scolio di Proclo *ad* 614-617, dove si afferma che “l'agricoltura è più conveniente a noi che siamo animali terrestri e dobbiamo trarre nutrimento dalla terra, colei che ci ha generati” (ἔη γῆς τρέφεσθαι τῆς γεννησαμένης ἡμᾶς); tuttavia tale discorso appare distante dalla riflessione esiodea che vede Gaia all'origine del processo cosmoteogonico. Risulta poi a mio giudizio di estremo interesse, in relazione all'interpretazione di questo verso, il seguente verso:

**v. 108 ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι.**

“come medesima origine fu agli dèi e ai mortali”

Se la terra è madre πάντων, e se dèi e mortali vengono da una stessa origine, allora la terra è madre degli dèi e degli uomini. Tuttavia il v. 108 è espunto da alcuni editori<sup>1</sup>.

Esaminiamo il contesto e il commento degli scolii.

Subito dopo il v. 108 inizia la narrazione delle cinque razze. Proclo, nello scolio *ad* 106-108 ritiene che Esiodo stia parlando della virtù: se abbiamo le stesse origini degli dèi, la causa del male nel nostro agire non è nella nostra natura, ma nella nostra pigrizia<sup>2</sup>; infatti – prosegue – anche noi una volta vivevamo come Kronos; eravamo uomini che vivevano nella forma divina, mentre ora viviamo nella passione.

Lo scolio *ad* 108b afferma, in modo più diretto, che il senso è che “da una sola natura nacquero anche gli uomini” (ἐκ μιᾶς φύσεως ἐγένοντο καὶ οἱ ἄνθρωποι)<sup>3</sup>.

West osserva che il termine ὁμόθεν si usa per indicare consanguineità<sup>4</sup>; secondo lo studioso, dèi e uomini hanno genitori comuni nella Terra e in Ouranos, come sembrerebbero indicare rispettivamente Pindaro<sup>5</sup> ed Esiodo<sup>6</sup>; tuttavia West sembra affermare che tale indicazione sulla comune origine non indichi vera consanguineità, ma alluda al fatto che all'inizio i due gruppi conducevano vite equivalenti (“they started on the same terms”)<sup>7</sup>: i

<sup>1</sup> È letto da Proclo (Most 2006 p. 95 ad 108); Solmsen lo colloca tra parentesi quadre; West riporta il verso senza segni critici e senza alcuna discussione o commento in apparato.

<sup>2</sup> Cfr. *Schol. ad* 108a: “... con queste parole si esorta alla virtù. Perché se siamo parenti degli dèi, dobbiamo darci pensiero del bene nostro affine e invece dobbiamo rigettare l'iniquità come cosa cattiva ed estranea a quelli che sono della nostra stessa stirpe”.

<sup>3</sup> Cfr. *Schol. ad* 108b: ὡς ὁμόθεν γεγάασι: τὸ ὡς ἀντὶ τοῦ ὅτι καὶ τὸ <ὁμόθεν> γεγάασι ἀντὶ τοῦ ἐγένοντο ὁμοῦ, ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους· ἀλλ' ἢ κακία ἐπεχόρησεν (“Che da una stessa origine vengono: ὡς al posto di ὅτι e 'vengono da una stessa origine' al posto di 'nacquero insieme', dalla medesima stirpe; ma il vizio si è fatto strada”).

<sup>4</sup> Come in *Hymn. Hom.* 5, 135, dove Afrodite dice che Anchise e i suoi fratelli sono nati dalla stessa stirpe (ὁμόθεν γεγάασι, lo stesso nesso esiodeo); stesso uso in *Soph. El.* 156 a proposito delle sorelle Elettra, Ifianassa e Crisotemi; cfr. *Eur. Or.* 486 ecc.

<sup>5</sup> Pind. *Nem.* 6, 1 sgg. “Ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν / ματρὸς ἀμφοτέροι· διείργει δὲ / πᾶσα κεκρμένα δύναμις “Una è la stirpe umana, una quella divina, e da un'unica madre l'una e l'altra hanno il respiro: ma un potere deciso, intero li divide”; e prosegue: ὡς τὸ μὲν οὐδὲν, ὁ δὲ / χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἔδος / μένει οὐρανός, ἀλλὰ τι προσφέρομεν ἔμπαν ἢ μέγαν / νόον ἦτοι φύσιν ἀθανάτοις, / καίπερ ἔφαμερίαν οὐκ εἰδότες οὐδὲ μετὰ νύκτας / ἄμμε πότμος / ἄντιν' ἔγραψε δραμεῖν ποτὶ στάθμαν (“e l'uomo è nulla, ma il cielo, la dimora di bronzo, senza danno, dura eterna. Pure profondamente ci accostiamo agli immortali, per la grandezza della mente e per questa natura, se pure non sappiamo quale termine scriva il destino a questo nostro andare nella luce del giorno, nel cuore delle notti.” Trad. di Enzo Mandruzzato, in *Pindaro. Tutte le Opere*, Milano 2012. Ho commentato il passo nella sezione dedicata a Pindaro.

<sup>6</sup> “... in Hesiod Uranos, but originally Zeus, πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε”. West *Op. ad* 108.

<sup>7</sup> Secondo lo studioso (*ibidem*, cfr. nota precedente), questa consanguineità non ha nessuna rilevanza per il mito delle età (“this is not relevant to the myth of Ages”).



primi uomini vivevano come gli dèi<sup>1</sup>, in una consuetudine analoga a quella esposta dai Feaci<sup>2</sup>.

Come massa fisica / elemento / superficie, la terra è presente sia in contesti mitici, in particolare in una prima sezione del poema, che in contesti connessi con la natura e l'attività agricola, in una seconda sezione del poema.

Nei contesti mitici è ad esempio il luogo su cui Eris esercita la propria competenza<sup>3</sup>; anzi, la Eris positiva è alle radici della terra<sup>4</sup>; insieme all'acqua, è la materia di cui è plasmata Pandora<sup>5</sup>; è il luogo sul quale vivevano, senza doversi preoccupare di lavorare, gli esseri umani<sup>6</sup>; dopo l'arrivo di Pandora, è piena di mali<sup>7</sup>; è il luogo sul quale vagano i demoni che derivano dalla stirpe aurea<sup>8</sup>; la terra ricopre gli uomini della stirpe d'argento<sup>9</sup>; dopo la stirpe di bronzo, arriva sulla terra<sup>10</sup> la quarta stirpe, quella degli eroi<sup>11</sup>; dopo la morte, questi vengono insediati ai limiti della terra<sup>12</sup>; anche la quinta stirpe viene posta sulla terra<sup>13</sup>; quando questa avrà raggiunto il limite di abiezione e immoralità, Pudore e Sdegno se ne andranno dalla terra<sup>14</sup> “dalle ampie strade” verso l'Olimpo; sulla terra<sup>15</sup> degli uomini che si comportano in modo retto, ci sono pace e prosperità.

La terra è il luogo dove si evidenzia l'azione di fenomeni atmosferici (vv. 508, 510, 548); e, in particolare, il luogo sul quale deve svolgersi l'ordinata attività agricola, che richiede il rispetto dei ritmi naturali, assiduità d'impegno, devozione agli dèi (vv. 458-463; 479-480; 622-625 e *passim*).

Rispetto alla *Teogonia*, in relazione al lessico di terra, incontriamo nelle *Opere* un termine strettamente connesso all'attività agricola: ἄρουρα, la terra coltivata<sup>16</sup>. Secondo Esichio, ἄρουρα è la terra, e il termine è connesso con il verbo corrispondente (s. v. ἄρουρα· ἡ γῆ. ἀπὸ τοῦ ἀροῦσθαι. s. v. ἀρούρης· γῆς ἀροσίμης, “arabile”. s. v. ἀρούριον· χωρίον).

<sup>1</sup> *Op.* v. 112: ὥστε θεοὶ δ' ἔζων ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες “Come dèi vivevano, senza affanni nel cuore”.

<sup>2</sup> *Od.* 5, 35; cfr. 7, 201-206; αἰεὶ γὰρ τὸ πάρος γε θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς / ἡμῖν, εὐθ' ἔρδωμεν ἀγακλειτὰς ἐκατόμβας, / δαίνονται τε παρ' ἄμμι καθήμενοι ἔνθα περ ἡμεῖς. / εἰ δ' ἄρα τις καὶ μόνος ἰὼν ξύμβληται ὀδίτης, / οὐ τι κατακρύπτουσιν, ἐπεὶ σφισιν ἐγγύθεν εἰμέν, / ὥς περ Κύκλωπές τε καὶ ἄγρια φῶλα Γυγάντων. (“sempre, infatti, gli dèi ci si mostran visibili, / quando per loro facciamo elette ecatombi, / banchettano in mezzo a noi, sedendo dove noi siamo, / e se un viandante, anche solo, li incontra, / non si nascondono, perché siamo prossimi a loro, / come i Ciclopi e le selvagge tribù dei Giganti”). Cfr. West *Op.* ad 108.

<sup>3</sup> *Op.*, v. 11: ἐπὶ γαῖαν.

<sup>4</sup> *Op.*, v. 19: γαίης τ' ἐν ῥίζησι.

<sup>5</sup> *Op.*, v. 61: γαῖαν ὕδει φύρειν; v. 70: ἐκ γαίης.

<sup>6</sup> *Op.*, vv. 90-92: πρὶν μὲν γὰρ ζώεσκον ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων / νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνοιο / νούσων τ' ἀργαλέων, αἶ τ' ἀνδράσι κῆρας ἔδωκαν.

<sup>7</sup> *Op.*, v. 101: πλείη μὲν γὰρ γαῖα κακῶν, πλείη δὲ θάλασσα.

<sup>8</sup> *Op.* v. 126 ἐπ' αἶαν; cfr. vv. 252-255: ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρη... ἐπ' αἶαν.

<sup>9</sup> *Op.* v. 140: κατὰ γαῖα κάλυψεν; Proclo, schol. ad 128a: <ἀργύρεον> τὸ δ' ἀργύρεον ἔνιοι τῇ γῆ οἰκειοῦσι λέγοντες ὅτι ἐν τοῖς Μεγάλους Ἔργοις (Hes. Frg. 175 Rzach 3 = fr. 222 Most = fr. 287 M-W) τὸ ἀργύριον τῆς Γῆς γενεαλογεῖ (“<D'argento>: alcuni collegano strettamente 'd'argento' alla terra dicendo che nelle *Grandi Opere* (Esiodo) fa derivare l'argento genealogicamente dalla Terra”).

<sup>10</sup> *Op.* v. 157; v. 160.

<sup>11</sup> Secondo *Schol.* ad 157 b questa stirpe viene dalla terra: <ἔτ' ἄλλο τέταρτον> ὥσπερ δὲ τὰ ἄλλα γένη ἀπὸ τῆς περὶ αὐτὰ ὕλης ἐκάλεσε χρυσοῦν καὶ ἀργυροῦν, οὕτω καὶ τοῦτο, ἀπὸ τῆς γῆς ὄν, ἠρωϊκόν. ... (“<Un'altra, la quarta:> come ha chiamato le altre stirpi, dalla materia che le riguardava, aurea e argentea, così anche questa, che viene dalla terra, (ha chiamato) eroica...”)

<sup>12</sup> *Op.* v. 168: ἐν πείρασι γαίης.

<sup>13</sup> *Op.* v. 173e: ἐπὶ [χθονὶ πουλυβοτείρη. Integrazione di Most 2006.

<sup>14</sup> *Op.* v. 197: ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης.

<sup>15</sup> *Op.* v. 228: ἀνὰ γῆν.

<sup>16</sup> Ved. le occorrenze nel riepilogo di questa sezione. Come si è visto, solo per gli uomini della stirpe aurea essa produceva spontaneamente (vv. 117-118).

Chantraine raccoglie l'indicazione, sottolineando la dipendenza dal verbo ἀρώω (s. v. ἀρώω); secondo Boisacq indica “la terre labourée ou labourable” (cfr. lat. *arvum*)<sup>1</sup>.

Riporto di seguito le attestazioni riguardanti **Demetra**.

**vv. 30-32:** Esiodo osserva che chi non ha riserve di cibo prodotto dalla *terra*, non si occupa di contese.

ὄρη γάρ τ' ὀλίγη πέλεται νεικέων τ' ἀγορέων τε 30  
ᾧτινι μὴ βίος ἔνδον ἐπηετανὸς κατάκειται  
ἠραῖος, τὸν γαῖα φέρει, Δημήτερος ἀκτὴν.

“Breve tempo per preoccuparsi di contese e discorsi 30  
rimane a chi non ha in casa mezzi abbondanti per vivere,  
che la terra produce, raccolti nella giusta stagione, il grano di Demetra.”

Da notare la stretta assimilazione tra Gaia e Demetra nella funzione di *produzione di cibo*: ciò che *la terra produce* è “ἀκτὴ di Demetra”.

**vv. 299-301:** Esiodo esorta Perse a lavorare e a comportarsi secondo giustizia, affinché non debba subire la fame, e lo ami invece Demetra, garantendogli i mezzi per vivere.

ἐργάζεο, Πέρση, δῖον γένος, ὄφρα σε Λιμὸς 300  
ἐχθαίρη, φιλέη δέ σ' ἐϋστέφανος Δημήτηρ  
αἰδοίη, βίτου δὲ τεῖν πιμπλήσι καλήν·

“lavora, Perse, stirpe divina, perché Fame  
ti odî e t'ami l'augusta *Demetra dalla bella corona*<sup>2</sup>, 300  
e di ciò che occorre per vivere t'empia il granaio.”

Demetra viene dunque definita ἐϋστέφανος, “dalla bella corona”. In Esiodo tale epiteto è utilizzato anche per Citerea (*Th.* 196; 1008), per Alimede una delle Nereidi (*Th.* 255), per Tebe (*Th.* 978; *Sc.* 80), per Polimela (fr. 43A M-W = fr. 69 Most)<sup>3</sup>, per Clèeia una delle Iadi (fr. 291, a M-WW = fr. 227 a Most). Per contro, Demetra è ἐϋστέφανος nell'*Inno Omerico* a lei dedicato<sup>4</sup>.

Aἰδοίη in Esiodo è epiteto non solo di figure divine<sup>5</sup>, ma anche di figure umane<sup>6</sup>.  
Aἰδοίη è epiteto di Demetra nell'*Inno Omerico* a lei dedicato<sup>7</sup>.

**vv. 388-395:** I campi hanno un loro νόμος che è identico, sia che i campi si trovino vicino al mare, sia che si trovino lontani dal mare. Bisogna saper compiere nel momento giusto *i lavori*

<sup>1</sup> Chantraine *DELG*; Boisacq *DELG*.

<sup>2</sup> Lo scoliasta chiosa “ἐϋστέφανος Δημήτηρ” con “la sovrabbondanza di frutti e la loro raccolta” (ἐϋστέφανος σὺν Δημήτηρ, ἢ περιουσία τῶν καρπῶν καὶ συγκομιδῆ).

<sup>3</sup> La citazione è frammentaria e del tutto decontestualizzata; non è quindi possibile determinare di quale Polimela si tratti.

<sup>4</sup> *Hymn. Hom.* 2, 224 Τὴν δ' αὖτε προσέειπεν ἐϋστέφανος Δημήτηρ·

<sup>5</sup> Themis in *Th.* 16; il γένος degli dèi in *Th.* 44; Afrodite in *Th.* 194; Hera in *Th.* 953; Dike in *Op.* 257.

<sup>6</sup> I re accompagnati da Calliope in *Th.* 80; i re presso i quali siede Ecate in *Th.* 434; Pandora è simile ad una vergine αἰδοίη in *Th.* 572 e *Op.* 71; Alcmena in *Sc.* 14 e *Sc.* 46. Ved. anche l'uso di αἰδοῖα in *Op.* v. 733.

<sup>7</sup> *Hymn. Hom.* 2, 374: παρ' αἰδοίη Δημήτερι κυανοπέλω; al v. 486, Demetra e Persefone sono σεμναί τ' αἰδοῖαι τε; al v. 343 σὺν αἰδοίη παρακοίτι è riferito a Persefone.

di Demetra, affinché i frutti crescano in quantità adeguata e secondo i tempi opportuni.

οὗτός τοι πεδίων πέλεται νόμος οἷ τε θαλάσσης  
ἐγγύθι ναιετάουσ' οἷ τ' ἄγκεα βησσήεντα  
πόντου κυμαίνοντος ἀπόπροθι, πίονα χῶρον, 390  
ναίουσιν· γυμνὸν σπείρειν, γυμνὸν δὲ βοωτεῖν,  
γυμνὸν δ' ἀμάειν, εἷ χ' ὄρια πάντ' ἐθέλησθα  
**ἔργα** κομίζεσθαι **Δημήτερος**, ὥς τοι ἕκαστα  
ὄρι' ἀέξεται, μὴ πως τὰ μέταζε χατίζων  
πτώσσης ἀλλοτριόυς οἴκους καὶ μηδὲν ἀνύσσεις. 395

“Questa dei campi è la legge, sia per quelli che nei pressi del mare hanno la loro dimora, sia per coloro che in valli profonde, lontano dal mare ondosso, nella grassa pianura 390 hanno la casa; semina nudo<sup>1</sup>, ara nudo, nudo mieti, se alla giusta stagione tu vuoi tutti compiere i lavori di Demetra; perché ogni frutto cresca alla sua stagione, e perché non accada che dopo, in preda al bisogno, tu mendicante vada alle case degli altri senza nulla ottenere”. 395

I πεδία (v. 388) sono qui σπόριμος γῆ, “terra da seminare / terra coltivata” secondo Moschopoulos (Schol. ad Op. 388): αὕτη ἡ τάξις ἐστὶ τῆς σπορίμου γῆς.

Anche altrove troviamo una connessione tra πεδία, intesi quindi come campi coltivati, e γῆ: cfr. Sol. 24, 2 West: γῆς πυροφόρου πεδία (“campi di terra produttrice di frutti”); in Eur. Hel. 1327-1328 la Madre adirata fa in modo che i campi, sebbene arati, non producano più frutti βροτοῖσι δ' ἄγλοα πεδία γᾶς / <...> / οὐ καρπίζουσ' ἀρότοις, “ai mortali non rendendo fertili per mezzo dell'aratro i campi appassiti della terra, manda in rovina la stirpe degli uomini”<sup>2</sup>.

**vv. 465-474:** Esiodo consiglia, all'inizio dell'aratura, di pregare Zeus *ctonio* e la pura Demetra affinché le spighe di grano siano cariche di chicchi; ciò accadrà se l'Olimpio sarà propizio.

εὔχεσθαι δὲ Διὶ χθονίῳ **Δημήτερι θ' ἀγνῆ** 465  
ἐκτελέα βρίθειν **Δημήτερος ἱερὸν ἀκτῆν**,  
ἀρχόμενος τὰ πρῶτ' ἀρότου, ...

ᾧδὲ κεν ἀδρυσύνη στάχυες νεύοιεν ἔραζε, 473  
εἰ τέλος αὐτὸς ὄπισθεν Ὀλύμπιος ἐσθλὸν ὀπάζοι,...

“Prega Zeus sotterraneo<sup>3</sup> e la pura Demetra 465  
che quando è maturo rendan pesante di Demetra il sacro frumento,  
non appena incominci ad arare...”

<sup>1</sup> Lo scolio ad 391-393 spiega che le attività agricole vanno svolte quando il tempo è sereno; lo scolio ad 391 a (-392) ritiene che le attività agricole indicate nei versi vadano svolte prima della stagione fredda, e di mattino, senza vesti, per non avere impaccio.

<sup>2</sup> Traduzione di Ricciardelli 2000 p. 167. Cfr. West Op. ad 388 sgg.

<sup>3</sup> Lo scoliasta ad 465-469 spiega, allegorizzando, la figura di 'Zeus ctonio' in questo modo: dice che chi si accinge ad arare, prima di iniziare “chiama a testimoni Zeus e Demetra, l'uno in quanto capace di far maturare il seme con le piogge, l'altra in quanto presiede alle forze generatrici della terra”; dunque Zeus *ctonio* sarebbe associato alla *pioggia* fecondatrice.

“Così, piene, le spighe a terra si piegheranno, 473  
se, dopo, un buon compimento Zeus olimpico al tuo lavoro vuol dare;”

Lo scoliasta (*ad* 465-469) spiega che Demetra “presiede alle forze generatrici della terra”. (... τὴν Δήμητρα... ὡς προστάτιν τῶν γονίμων δυνάμεων τῆς γῆς).

Ἄγνός in Esiodo è epiteto dei δαίμονες secondo una parte della tradizione in *Op.* 122-123; dell'Olimpo in *Sc.* 203. È invece epiteto di Demetra in *Hom. Hymn.* 2, 203; 439; nell'*Inno Orfico* a lei dedicato (*Orph. Hymn.* 40, 11 e 18); epiteto di Persefone in *Od.* 11, 386 e *Hom. Hymn.* 2, 337<sup>1</sup>.

A proposito di Zeus, lo scolio procliano (*ad* 473-474) sottolinea che Esiodo lo ha chiamato, a pochi versi di distanza, prima χθόνιος ποῖ Ὀλύμπιος, poiché Zeus è ovunque, “ma in alto è olimpico, in basso ctonio; e poiché matura i frutti della terra anche promuovendo i fenomeni piovosi del cielo, bisogna celebrarlo nel contempo come olimpico e come ctonio, perché per l'apporto che determina la maturazione è olimpico. Per l'altro aspetto, intrinseco, è ctonio”<sup>2</sup>. Un altro scolio allo stesso passo (*ad* 473 a) identifica lo Zeus Chthonio con Plutone.

Secondo West, Zeus è presentato in questo passo come una figura ambivalente: “he can be conceived as an extension of Zeus, or as a chthonic counterpart of Zeus”, benché propenda per definirlo “not a separate deity but Zeus operating in the earth”<sup>3</sup>. Esiodo dice anche altrove che il successo del raccolto dipende da Zeus<sup>4</sup>; lo definisce Olimpico (v. 474) nel senso che controlla ogni cosa.

<sup>1</sup> Epiteto di Artemide in *Od.* 5, 123; 18, 202; 20, 71.

<sup>2</sup> Lo scolio *ad Th.* 132 afferma, a proposito dell'unione tra Gaia ed Ouranos, che la terra inizia a produrre frutti solo dopo essere stata bagnata dalla pioggia. Altre immagini della pioggia in una funzione fecondatrice della terra ad es. in *Od.* 9, 111; 9, 357. Diod. *Syc.* 3, 62. Come ci ricorda West, il motivo mitologico dell'unione tra terra e cielo è ampiamente attestato in diverse culture (West *Th.* pp. 199-201 *ad* 133).

<sup>3</sup> West *Op.* *ad* 465 ricorda che Zeus Chthonios talvolta è da identificarsi con Ade o Plutone, come sembra in *Il.* 9, 457 (Fenice lamenta la maledizione scagliata su di lui dal padre dopo la scoperta che il figlio si era unito alla sua concubina; la maledizione fu compiuta da Zeus infero e da Persefone, Ζεὺς τε καταχθόνιος καὶ ἐπαινή Περσεφόνηα); in Aesch. *Suppl.* 156-158 le Supplici minacciano, qualora non vengano ascoltate, di uccidersi per chiedere asilo presso lo Zeus della terra, che accoglie molti ospiti, lo Zeus dei defunti (τὸν γαίον τὸν πολυξενώτατον Ζῆνα); *ivi*, al v. 231, Danao cita “un altro Zeus”, che fra i morti emette le sentenze estreme (Ζεὺς ἄλλος ἐν καμοῦσιν ὑστάτας δίκας; altre attestazioni sono in *Orph. Hymn.* 18; *Orph. Hymn.* 41, 7; *Orph. Hymn.* 70, 2-3; Nonn. *Dion.* 27,76-77; 44, 258. A Mykonos riceveva sacrifici insieme a Ghe Chthonie: Διὶ Χθονίωι Γῆτι Χθονίητι (Dittenberger W., *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, ed., Leipzig 1915-1924<sup>3</sup> - 1024, 20); si tratta di un'iscrizione del 200 d. C. circa, i *Fastorum Myconiorum additamentum*. In Eur. fr. 912 Nauck, = Clem. Alex. *Strom.* 5, 11, 70, 2 si dedicano offerte di tipo ctonio ad una divinità che può essere chiamata Zeus o Hades, poiché quando è tra gli dèi Uranidi è Zeus, ma quando è tra gli dèi Ctonii è Hades; si tratta, in sintesi, della stessa divinità (σοὶ τῷ πάντων μεδέοντι χοῖν / πέλανόν τε φέρω, Ζεὺς εἴτ' Αἰδης / ὀνομαζόμενος στέργεις· σὺ δέ μοι / θυσίαν ἄπυρον παγκαρπείας / δέξαι πλήρη προχυθεῖσαν. (v. 5) / σὺ γὰρ ἐν τε θεοῖς τοῖς οὐρανίδαις / σκῆπτρον τὸ Διὸς μεταχειρίζεις / χθονίων θ' Αἰδη μετέχεις ἀρχῆς. / πέμψον δ' ἐς φῶς ψυχὰς ἐνέρων / τοῖς βουλομένοις ἄθλους προμαθεῖν (v. 10) / πόθεν ἐβλαστον, τίς ρίζα κακῶν, / τίνα δεῖ μακάρων ἐκθυσσάμενους / εὐρεῖν μόχθων ἀνάπαυλαν. “A te che ti prendi cura di ogni cosa porto una libagione e una focaccia, Zeus, o Ade, comunque tu ami essere chiamato; e tu accogli il sacrificio libato senza fuoco, di frutti, versato. Infatti tu hai parte sia dello scettro di Zeus tra gli dèi uranidi, sia del potere di Ade sugli dèi ctonii. Mandala alla luce le anime di sotto terra, (concedi), a coloro che lo vogliono, di imparare prima da dove si originano le prove, quale sia la radice dei mali, a quale tra i beati si debba sacrificare per trovare riposo dalle sofferenze.”

<sup>4</sup> V. 379: ῥεῖα δέ κεν πλεόνεσσι πόροι Ζεὺς ἄσπετον ὄλβον· “... anche se è vero che a molti Zeus darebbe infinita ricchezza.” V. 483-484 ἄλλοτε δ' ἄλλοιός Ζηνὸς νόος αἰγιόχοιο, / ἀργαλέος δ' ἄνδρεςσι καταθητοῖσι νοῆσαι. “Altre volte è diversa la mente di Zeus eggioco, / e ardua a capirsi per gli uomini.” I versi che li precedono mettono in connessione questa osservazione con l'attività agricola.

**vv. 597-598:** Quando Orione splende in modo particolarmente visibile la mattina presto (vale a dire a fine giugno), bisogna ordinare ai servi di battere *il grano sacro a Demetra*.

δμωσι δ' ἐποτρύνειν Δημήτερος ἱερὸν ἄκτῆν  
δινέμεν, εὗτ' ἂν πρῶτα φανῆ σθένος Ὀρίωνος, ...

“Comanda agli schiavi che le sacre spighe di Demetra  
trebbino non appena appare la forza d'Orione, ...”

**vv. 805-807:** Il settimo giorno di metà mese è il giorno adatto per gettare sull'aia il grano sacro a Demetra, procedendo con molta cura.

μέσση δ' ἑβδομάτῃ Δημήτερος ἱερὸν ἄκτῆν 805  
εὗ μάλ' ὀπιπεύοντα ἐντροχάλω ἐν ἄλωῃ  
βάλλειν, ...

“Il sette del mezzo del di Demetra le sacre spighe 805  
con grande attenzione in un'aia rotonda  
getta; ...”

Come si può notare il nesso Δημήτερος ἄκτῆ è ricorrente.

Torniamo al primo passo citato (*Op.*, vv. 30-32).

Lo scoliasta ritiene che Δημήτερος ἄκτῆ non indichi solo frumento e orzo, ma tutti i frutti, poiché “Demetra era per gli antichi la terra dalla quale vengono tutti i frutti”<sup>1</sup>. Concordo con la spiegazione dello scoliasta sul valore dato al termine ἄκτῆ -non del tutto condivisa dagli studiosi moderni<sup>2</sup>-, per i motivi che esporrò tra breve.

Per ἄκτῆ viene tradizionalmente proposto dagli studiosi moderni il significato specifico di “farina / pane”, oltre a quello generico di “nutrimento / cibo”<sup>3</sup>; Esichio chiosa il termine con τροφή<sup>4</sup>. Tali significati però non coincidono esattamente con la nozione di “frutto” nel senso di “ciò che nasce, scaturisce dalla terra”, come invece affermato dallo scolio a Esiodo appena citato.

L'espressione ricorre, oltre che ne *Le Opere e i Giorni*, anche nello *Scudo di Eracle*<sup>5</sup>,

<sup>1</sup> *Schol.* 32b Δημήτερος ἄκτῆν: πᾶσαν τὴν τῶν καρπῶν φορὰν ἐκάλεσεν, οὐ μόνον τῶν ἰδίως λεγομένων δημητριακῶν οἷον πυρῶν καὶ κριθῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων. Τὴν γὰρ γῆν, ἀφ' ἧς οἱ καρποὶ πάντες, Δήμητραν ὠνόμαζον οἱ παλαιοὶ “Cibo di Demetra: ha così chiamato tutta la produzione dei frutti, non solo di quelli definiti propriamente 'demetriaci' come frumento e orzo, ma anche degli altri; difatti gli antichi denominavano Demetra la terra dalla quale vengono tutti i frutti”. *Schol.* 32c ἄκτῆν ἢ ἄκτῆ, φησι, θηλυκῶς· σημαίνει δὲ τὸν καρπὸν. “Cibo: dice 'he akté', femminile; indica il frutto”.

<sup>2</sup> Esempi di traduzione: *Op.* 597-8, Δμωσι δ' ἐποτρύνειν Δημήτερος ἱερὸν ἄκτῆν / δινέμεν: “Comanda agli schiavi che le sacre spighe di Demetra trebbino” (Arrighetti). *Op.* 805-807: μέσση δ' ἑβδομάτῃ Δημήτερος ἱερὸν ἄκτῆν / εὗ μάλ' ὀπιπεύοντα ἐντροχάλω ἐν ἄλωῃ / βάλλειν “Il sette del mezzo del mese di Demetra le sacre spighe/ con grande attenzione in un'aia rotonda / getta...”; Cassanmagnago 2009 traduce in entrambi i passi: “grano sacro di Demetra”.

<sup>3</sup> LSJ s. v. ἄκτῆ.

<sup>4</sup> Hesych. 2668 ἀκτῆ· τροφή.

<sup>5</sup> Hes. *Sc.* 288-290: οἳ γε μὲν ἡμῶν / αἰχμῆς ὀξεῖησι κορωνιῶντα πέτηλα / βριθόμενα σταχύων, ὡς εἰ Δημήτερος ἄκτῆν· “... gli uni falciavano / con arnesi aguzzi gli steli curvati / dal peso delle spighe, quasi già il cibo di Demetra” (trad. Cassanmagnago 2009).

in alcuni passaggi dell'*Illiade*<sup>1</sup>, in Euripide<sup>2</sup>. Ricorre poi con diversa associazione in alcuni passaggi omerici<sup>3</sup>: nella formula *Il.* 11, 631 *παρὰ δ' ἀλφίτου ἱεροῦ ἀκτὴν* (“e la farina del sacro orzo accanto” Cerri; “e farina d'orzo sacro” Rosa Calzecchi Onesti), *Od.* 2, 355 *εἴκοσι δ' ἔστω μέτρα μυληφάτου ἀλφίτου ἀκτῆς* (“siano venti misure di ben macinata farina di grano”); *Od.* 14, 429 *παλύννας ἀλφίτου ἀκτῆ* (“spargendo fior di farina”).

Chantraine<sup>4</sup>, dopo aver sottolineato la connessione con Demetra nutrice, afferma che il secondo gruppo di attestazioni dimostrerebbe che ἀκτὴ non può significare “farina”, dato che ha come complemento ἀλφίτου, (che significa anch'esso “farina”); dichiara poi che l'etimologia del termine è oscura. Tuttavia è opportuno ricordare che in greco esiste un omografo, ἀκτὴ, il cui significato è “costa, linea di costa”<sup>5</sup>; per tale termine, Chantraine propone una derivazione dalla radice indo-europea \*ak-, che ha il valore di “punta”; quindi, ἀκτὴ/costa è ciò che sporge, si protende in mare. Boisacq precisa che ἀκτὴ nel senso di “farina / pane / nutrimento / cibo” non può derivare da \*ak-, poiché ἀκτὴ potrebbe tutt'al più, con tale derivazione, significare “farina macinata” da ἄγνυμι, e tuttavia ἀκτὴ non presenta traccia di digamma; e difatti un originario digamma iniziale si può attribuire ad ἄγνυμι, ma non ad ἀκτὴ<sup>6</sup>; Boisacq stesso ricorda che la connessione con ἄγνυμι è affermata dagli scolasti<sup>7</sup>. Personalmente ritengo che la radice da cui derivi ἀκτὴ tradotto con “farina / pane / nutrimento / cibo”, possa essere proprio \*ak-, nel senso di “punta” che è il significato attribuito da Chantraine: ἀκτὴ mi sembra infatti che abbia il significato originario indifferenziato di “ciò che spunta dal suolo” creandosi un varco, in qualche modo infrangendo la superficie, in maniera analoga a quanto fa la costa che si protende dalla terra verso il mare, “infrangendo” dunque sia la linea di costa come “terra”, che la linea di mare; la connessione tra le due accezioni di ἀκτὴ sarebbe testimoniata anche da Esichio<sup>8</sup>. Il significato originario,

<sup>1</sup> Rosa Calzecchi Onesti traduce con “farina di Demetra” sia *Il.* 13, 322 (*ὄς θνητός τ' εἶη καὶ ἔδοι Δημήτερος ἀκτὴν*) che *Il.* 21, 76 (*πᾶρ γὰρ σοὶ πρότῳ πασάμην Δημήτερος ἀκτὴν*). Cerri 2005 traduce la prima occorrenza con “grano di Demetra”, e la seconda con “pane di Demetra”.

<sup>2</sup> Eur. *Hypp.* 138: *Δάματρος ἀκτᾶς δέμας ἀγνὸν ἴσχειν* Fedra “si astiene dal cibo di Demetra” secondo Olimpio Musso in *Euripide. Tragedie*, vol. 1°, Torino 1980.

<sup>3</sup> In questo passaggio uso la traduzione di Cerri 2005 e quella di Rosa Calzecchi Onesti per l'*Illiade*; della sola Rosa Calzecchi Onesti per l'*Odisea*.

<sup>4</sup> Chantraine *DELG* s. v. ἀ κ τ ῆ .

<sup>5</sup> Cfr. ad es. Soph. fr. 24 Radt: ΑἰΓΕΥΣ· ἐμοὶ μὲν ἀκτᾶς ὄρισεν πατὴρ μολεῖν, / πρεσβεῖα νείμας τῆσδε γῆς· / [x\_]Λύκῳ / τὸν ἀντίπλευρον κῆπον Εὐβοίας νέμει, / Νίσῳ δὲ τὴν ὄμαυλον ἐξαιρεῖ χθόνα / Σκίρωνος ἀκτῆς· τῆς δὲ γῆς τὸ πρὸς νότον (5) / ὁ σκληρὸς οὗτος καὶ γίγαντας ἐκτρέφων / εἴληχε Πάλλας. Eg. “Mio padre mi ordinò di andare verso *le rive* e mi concesse il governo *di questa terra*; [...] a Lico assegnò gli orti antistanti all'Eubea; a Niso la terra vicina alla costa di Scirone; infine la regione meridionale l'ebbe il duro Pallante, padre di giganti.” Traduzione di Guido Paduano in *Sofocle. Tragedie e frammenti*, a cura di Guido Paduano, Torino 1982. Egeo sta qui narrando la spartizione dell'Attica tra i quattro figli di Pandione; ad Egeo vanno Atene e le ἀκταί, “le rive per eccellenza” secondo Paduano, n.13 p. 840. *Od.* 13, 234-235: ἦ ποῦ τις νήσων εὐδαιελος / ἦέ τις ἀκτὴ κείθ' ἀλί κεκλιμένη ἐριβόλακος ἠπειροιο; (“è un'isola tutta visibile, oppure è una punta, protesa nel mare, del continente dalle vaste campagne?”); *Od.* 24, 377-378 Νήρικον... εὐκτίμενον πτολίεθρον, ἀκτὴν ἠπειροιο (“Nèrico... fortezza ben costruita, punta del continente”).

<sup>6</sup> Come non si pensa ad un digamma iniziale per ἀκμή, ἀκραῖος ecc.

<sup>7</sup> Ma non dice quali.

<sup>8</sup> Esichio mette in connessione i due significati, Hesych. (2669.) s. v. ἀκτὴ in particolare nel primo p u n t o · a) ὁ αἰγιαλὸς καὶ ὁ παραθαλάσσιος τόπος, τῷ προσαράσσεσθαι αὐτῷ τὰ κύματα, ὃ ἐστι ρήγνυσθαι καὶ κατάσσεσθαι. διὸ καὶ ρήγμῖνα τὸν αὐτὸν τοῦτον τόπον ἐνίστέ φησι, διὰ τὴν γιγνομένην τῶν κυμάτων περὶ αὐτὸν ρήξιν καὶ ἄραξιν. Ἀκτὴν δὲ καὶ τὸ τελευταῖον τοῦ ἀλφίτου κάταγμα καλεῖν εἴωθεν Ὅμηρος, διὰ τὴν κάταξιν. ὡς ὅταν λέγῃ· ἀλφίτου ἀκτὴν (*Il.* 11, 631) || [λέγομεν οὖν καὶ αὐτοί, παρὰ τῶν πλωτῆρων μαθόντες, ἄκρας τοὺς τοιοῦτους τόπους] b) Οἶδε δὲ καὶ ἄλλο τι ἢ συνήθεια καλούμενον ἀκτὴν, ἀπὸ τοῦ συμβαίνοντος οἶμαι τοῖς πλοῖζομένοις λαβοῦσα. <ἐκεῖνοί τε γὰρ εἰς τοὺς τοιοῦτους τῶν τόπων ἀποβάντες ἐστιῶνται, αὐτὴ τε τοὺς ἐπ' εὐωχίας ἀφορισμένους τόπους ἀκτᾶς καλεῖ, κἂν τύχῳσι μὴ παραθαλάσσιοι ὄντες. || a) Ἔστι δὲ καὶ πόλις

apprezzabile per il nostro contesto esiodeo, sarebbe dunque “frutto”, nel senso di “ciò che spunta dalla terra”, in accordo con quanto affermato dallo scolio *ad* 32b citato *supra*; il senso sarebbe che la terra produce il raccolto di stagione, “prodotto” di Demetra: una sorta di tautologia.

### 1.2.c Esiodo, *Opere e Giorni*. Riepilogo.

In questo secondo poema di Esiodo, la figura di Gaia si presenta in modo molto diverso che nella *Teogonia*: in primo luogo, *Le Opere e i Giorni* non sono una narrazione cosmo-teogonica, ma un poema didascalico di contenuto etico-didattico in relazione al lavoro soprattutto agricolo, con digressioni narrative la cui finalità è, coerentemente, di carattere etico (il mito dell'origine di Pandora e della diffusione dei mali sulla terra a seguito dell'apertura del *pithos*; le cinque razze; lo sparviero e l'usignolo).

In questo contesto, la terra è citata come luogo in cui gli esseri viventi sono e vivono, come “faccia della terra” (γαῖα ad es. in 11, 101, 160, 228 ecc.; αἶα 126, 255; χθών 90, 157, 173e, 571 ecc.); nella funzione di produzione del cibo (γαῖα ad es. in 32 ecc.; χθών in 157, 252 ecc.; ἄρουρα in 117, 173, 237 ecc.). Rispetto alla *Teogonia*, è una novità la presenza di ἄρουρα che, come si diceva nel commento, indica in modo specifico la terra coltivata. Demetra, la dea legata all'agricoltura per eccellenza, ha qui un ruolo di particolare rilievo: è la dea più citata dopo Zeus<sup>1</sup>. Altri termini usati in relazione alla terra sono ἥπειρος (“terraferma”), πεδίον (qui “campo coltivato”), χῶρος (“area”, “territorio”).

Ecco il riepilogo delle occorrenze dei termini più significativi:

- αἶα v. 125 (ἐπ' αἶαν); 255 (ἐπ' αἶαν).  
 ἄρουρα v. 117 (ζειδωρος ἄρουρα... αὐτομάτη); 173 (ζειδωρος ἄρουρα); 237 (ζειδωρος ἄρουρα); v. 461 ἄρουραι<sup>2</sup>.  
 γῆ v. 228; 563 (Γῆ πάντων μήτηρ); 623.  
 γαῖα v. 11; 19 (γαίης τ' ἐν ῥίζησι); 32; 61; 70; 101; 121 κατὰ γαῖα κάλυψεν; 140 κατὰ γαῖα κάλυψεν; 156 κατὰ γαῖα κάλυψεν; 232; 508 μέμυκε... γαῖα; 548; 551.  
     κατ' ἀπείρονα γαῖαν v. 160  
     Καδμηίδι γαίη v. 162  
     ἐν πείρασι γαίης v. 168  
 χθών v. 479 (χθόνα δῖαν); 571; 617.  
     ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων v. 90  
     ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης v. 197  
     ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρη v. 157, 173 e (=169e integrazione Most), 252, 510.  
 Δημήτηρ v. 32 Δημήτερος ἀκτῆν; vv. 300-301 εὐστέφανος Δημήτηρ αἰδοίη; v. 393 ἔργα ... Δημήτερος; v. 466, 597 e 805 Δημήτερος ἱερὸν ἀκτῆν.

Solo in un passaggio Γῆ sembra essere citata come divinità – sebbene si possa prendere in considerazione l'ipotesi che sia qui intesa in senso generico: v. 563 Γῆ πάντων μήτηρ.

Questo significato sembra essere riecheggiato nello scolio ai vv. 614-617, secondo il

Πελοποννήσου>

<sup>1</sup> Arrighetti 2012 pp. XXIX-XXX.

<sup>2</sup> Cfr. v. 458 ἄροτος; v. 460 ἀρώων ἀρότιο.

quale, soprattutto in rapporto alla navigazione, “l'agricoltura è più conveniente a noi che siamo animali terrestri e dobbiamo trarre nutrimento dalla terra, colei che ci ha generati” (ἡ γεωργία πρεπωδέστερα χθονίοις ἡμῖν οὔσι ζώοις καὶ ἐκ γῆς τρέφεσθαι τῆς γεννησαμένης ἡμᾶς ὀφείλουσι).

Tali attestazioni acquistano ulteriore rilievo se accostate al v. 108 de *Le Opere e i Giorni*, in cui Esiodo esorta Perse a tenere bene a mente “come medesima origine fu agli dèi e ai mortali”: ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι (v. 108).

Se Gaia è πάντων μήτηρ, sarà madre di tutto ciò che cade sotto i sensi, e in più degli dèi e degli uomini; se è madre degli uomini (come dice lo scolio), e uomini e dèi vengono da una comune origine, allora è madre anche degli dèi. Tale discorso sembra coerente con le convinzioni esiodee.

Demetra è citata ai vv. 33, 300, 393, 465, 597, 805 in contesti relativi all'attività e alla produzione agricola.

Di nessun rilievo le citazioni relative al sostantivo μήτηρ<sup>1</sup>.

### 1.3 ESiodo:

#### *CATALOGO DELLE DONNE o EOIE* *e* *ALTRI FRAMMENTI*

##### 1.3.a. Esiodo, *Catalogo delle Donne o Eoie* e altri frammenti. Introduzione.

Com'è noto, il *Catalogo delle Donne* si raccorda alla *Teogonia* tramite due versi che sono di solito ritenuti dai critici un'aggiunta posteriore realizzata in età antica con lo scopo preciso proprio di mettere in collegamento le due opere: [νῦν δὲ γυναικῶν φύλον ἀείσατε, ἡδυέπειαι /Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο]. Si tratta dei vv. 1021-1022 della *Teogonia* = vv. 1-2 del *Catalogo*. La sezione finale della *Teogonia*, la cui paternità esiodica è spesso messa in discussione, narra le unioni tra alcune dee e alcuni esseri umani, con la relativa discendenza (vv. 963-1020); il *Catalogo* narra, in modo complementare, le unioni tra alcuni dèi e alcune donne, con la relativa discendenza; tale sezione narrativa, pervenuta in modo estremamente frammentario, è molto più ampia di quella, speculare, della *Teogonia*, e anche in questo caso sono stati avanzati dubbi sulla paternità esiodica<sup>2</sup>.

La presenza di Gaia/Terra/Demetra in ciò che ci è pervenuto del *Catalogo*, non appare particolarmente significativa. Si tratta di occorrenze che usano gli stessi epiteti che abbiamo letto nella *Teogonia* e ne *Le Opere e i Giorni*. Gaia è prevalentemente presente come elemento / corpo fisico, e solo occasionalmente come divinità madre di qualche personaggio,

<sup>1</sup> *Op.* vv. 130, 520, 825.

<sup>2</sup> Una sintesi delle diverse posizioni in merito è in Cassanmagnago 2009 p. 72. Gli antichi non dubitarono mai della paternità esiodica del *Catalogo*, mentre in epoca moderna ad esempio Wilamowitz ha ritenuto esiodico il nucleo centrale del poema, il quale sarebbe però poi cresciuto “a palla di neve”, con una serie di accrescimenti successivi. Arrighetti fa notare però che dai numerosi ritrovamenti papiracei emerge una solida struttura unitaria e omogeneità espressiva (Arrighetti 1998b pp. 445-447). Rimando ad Arrighetti *ibidem*, con bibliografia, per una sintesi anche delle motivazioni moderne che hanno portato alcuni a non considerare esiodica l'opera.



in ruoli che, forse anche per le condizioni frammentarie del testo, non appaiono particolarmente rilevanti

Seguo la numerazione dell'edizione Merkelbach-West<sup>1</sup>, affiancata dalla numerazione della recente edizione Most<sup>2</sup>, di cui talvolta mi sono servita; per la traduzione mi avvalgo di Arrighetti, salvo dove diversamente indicato<sup>3</sup>.

### 1.3.b. Esiodo, *Catalogo delle Donne o Eoie* e altri frammenti. Analisi del testo.

**fr. 150, 9-12 M-W = fr. 98, 9-12 Most = P. Oxy. 1358 fr. 2 col. i, ed. Grenfell—Hunt**

La citazione non è inserita in un contesto sufficiente per la comprensione. L'argomento è, in ogni caso, la discendenza di Minosse.

Si tratta dell'unico passo in cui Gaia appare con certezza nella funzione di divinità generatrice, ma non sappiamo di chi o di che cosa.

..... Κατουδ]αίων καὶ Πυγμα[αίων  
..... . ἀπε]ιρεσίων Μελάνφ[ν                      10  
..... ..]υ]] τέκε **Γαῖα** πελώ[ρ-  
..... ..]ας τε πανομφαίο[υ Διὸς

“.....] dei Sotterranei e dei Pigmei[  
.....] degli infiniti Neri [  
.....] generò Gaia prodigiosa [  
.....] di Zeus rivelatore [”

**fr. 150, 20-22 M-W = fr. 98, 20-22 Most = P. Oxy. 1358 fr. 2 col. i, ed. Grenfell—Hunt**

Anche in questo passo Gaia ha funzione generatrice; il suo nome cade in lacuna.

τοὺς πάντα]ς πέρι κύκλωι ἐθύνεον ἄϊσσοντες  
..... .. ἔθ]νεα μ[... Ὑ]περβορέων εὐίπων.  
οὓς τέκε **Γῆ] φέρβουσα** π[ολ]υπερέας **πολύφορβος**

“Intorno a tutte queste genti in cerchio volavano con impeto  
] popoli degli Iperborei dai bei cavalli,  
che generò la terra feconda, numerosi, essa che nutre [molti”.

**fr. 160 M-W = fr. 110, c Most = Servius auctus in Verg. *Aen.* 2, 84 (I p. 231, 23 Thilo-Hagen), “Pelasgi”**

In questo frammento non possiamo essere certi che l'attestazione della Terra fosse nel testo originale; la citazione è infatti riportata in modo indiretto.

*Pelasgo Terrae filio, qui in Arcadia genitus dicitur, ut Hesiodus tradit.*

“ ‘Pelasgi’: da Pelasgo, figlio della Terra, che dicono nato in Arcadia, come racconta Esiodo”<sup>4</sup>.

**fr. 177, 8-14 M-W = fr. 121, 8-14 Most = P. Oxy. 1359 fr. 2, ed. Grenfell—Hunt**

Eezione e Dardano sono in nomi dei figli che Elettra ha avuto da Zeus. Figli di

<sup>1</sup> Merkelbach R., West M. L., a cura di, *Fragmenta Hesiodica*, Oxford 1967.

<sup>2</sup> Most 2007.

<sup>3</sup> Arrighetti 1998b.

<sup>4</sup> Traduzione di chi scrive.

Dardano sono Erictonio e Ilo. Il frammento allude anche ad una unione tra Eezione e Demetra (in lacuna). Eezione è un altro nome di Iasione<sup>1</sup> (su cui cfr. Hes., *Th.* 912; Od. *Od.* 5, 125-128)<sup>2</sup>.

Ἡετίων[ά τε  
 ὅς ποτε Δ[ήμητρος πολυφόρβης ἐς λέχος ἦλθε.  
 καὶ τὸν μ[ὲν κατέπεφνε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε 10  
 Ἡετίωνα[ ἀνακτα βαλὼν ἀργῆτι κεραυνῶι,  
 οὐνεκα δ[ὲ] Δήμητρι μίγη φιλότητι καὶ εὐνήι.  
 αὐτὰρ Δά[ρδανος  
 ἐκ τοῦ Ἐρ[ιχθόνιος

“E quello l'uccise il padre di uomini e dèi,  
 lui Eetione sovrano, colpendolo col fulmine lucente,  
 perchè con Demetra si unì in amore nel talamo.  
 Poi Dardano [  
 dal quale Erittonio [

**fr. 226 M-W = fr. 143 Most = Strabo 9,1,9 p. 393**

Il seguente frammento cita Demetra, che accolse il serpente Cycreide a Eleusi.

(urbs Salamina olim Cychrea vocabatur ab heroe quodam), ἀφ' οὗ δὲ καὶ Κυχρείδης ὄφις, ὃν φησιν Ἡσιόδος τραφέντα ὑπὸ Κυχρέως ἐξελαθῆναι ὑπὸ Εὐρυλόχου, λυμαιομένον τὴν νῆσον, ὑποδέξασθαι δὲ αὐτὸν τὴν Δήμητραν εἰς Ἐλευσίνα καὶ γενέσθαι ταύτης ἀμφίπολον.

“(La città di Salamina un tempo era chiamata Cychrea dal nome di un eroe) da cui anche il serpente Cycreide che, dice Esiodo, allevato da Cycreo, fu scacciato da Euriloco perché danneggiava l'isola; lo accolse Demetra a Eleusi e divenne suo ministro”.

**fr. 280, 18-21 M-W = fr. 216 Most, 18-21 = Pibschler col. 1, ed. Merkelbach**

Dato il contenuto del frammento, che è piuttosto ampio, si ipotizza che il frammento appartenesse alla *Catabasi di Piritoo*.

Nel dialogo con Meleagro, Teseo, parlando del suo compagno di viaggio Piritoo, dice che quest'ultimo afferma di avere con “Persefone, figlia di Demetra dalla lunga chioma” (Φερσεφ]όνηι κούρηι Δημήτερος ἠυκόμοιο, v. 20), un legame di parentela più stretto di quello di Hades, poiché è nato dallo stesso padre.

**fr. 287 M-W = Schol. in Hes. Op. 128. = fr. 222 Most**

Nel frammento seguente si attribuisce a Gaia uno stretto collegamento con la stirpe argentea.

τὸ δ' ἀργύρεον ἔνιοι τῇ γῆι οἰκειοῦσι λέγοντες ὅτι ἐν τοῖς Μεγάλαις Ἔργοις τὸ ἀργύριον τῆς Γῆς γενεαλογεῖ.

“Alcuni collegano strettamente la stirpe argentea alla terra, dicendo che nelle *Grandi*

<sup>1</sup> Schol. Ap. R. 1, 916-918a.

<sup>2</sup> I passi sono citati e commentati nel presente studio; rimando in particolare a Hes., *Th.* v. 912. Ved. inoltre *Theogonia, argumentum* Bernabé p. 9 = Apollod., *Bibl.* 1, 1 – 2, 1, 1 = fr. 6 Eumelus (*Titanomachia*) West = Apollod., *Bibl.* 1, 2, 1, anch'esso citato nel presente studio; Apollodoro 3, 12 (citati nel capitolo relativo al *Ciclo Epico* e all'epica arcaica).

*Opere* Esiodo fa derivare l'argento dalla Terra”.

### 1.3.c. Esiodo, *Catalogo delle Donne o Eoie* e altri frammenti. Riepilogo.

Faccio seguire l'elenco della attestazioni della “terra”, con epiteti, ed epiteti composti con la “terra” e attribuiti ad altri elementi. Non includo le attestazioni di “terra” presenti per attestazione indiretta, e della cui presenza nel testo esiodico non possiamo essere certi.

αἶα	fr. 165, 11 M-W ἐν Ἀσ[ί]δι ἔτραφεν αἶτι = fr. 117, 11 Most; fr. 244, 3 M-W
[ κ]αἰ	πατρίδος αἶη[ς] = fr. 131, 3 Most .
ἄρουρα	---
γῆ	fr. 33A, 5 M-W γῆν [ἐρατεινὴν = fr. 31, 5 Most ; fr. 54a+57 M-W ἔς [γῆς νέρθε
= fr.	58, 6-8 Most; fr. 165, 13 M-W ..... κ]είνης δέ τε γῆς ἐξήλασε πάσης. =
fr. 117,	13 Most.
γαῖα	fr. 1, 3 M-W Proemio κατὰ γαῖαν = fr 1, 3 Most ; fr. 15, 14 M-W γαῖαν
ἄπασαν = fr.	26, 14 Most ; fr. 70, 37 M-W γαῖαν ἐραννή[ν = fr. 41, 37 Most; fr. 75,
21 M-W	φί]λην ἐς πατρίδα γαῖαν· = fr. 48, 21 Most; fr. 43, 66 M-W ποτὶ
πατρίδα γαῖαν = fr.	71, 66 Most; fr. 195, 8 M-W πατρίδα γαῖαν = fr. 138, 8 Most; fr.
204, 97 (= 59) M-	W κατ' ἀπείρονα γαῖαν = fr. 155, 97 (= 59) Most ; fr. 204, 130
(= 92) M-W γ[αἶ]η[ς]	ἐν κευθμῶνι = fr. 155, 130 (= 92) Most ; fr. 250, 2 Most; fr.
233, 2 M-W τρισσῆν	γαῖαν = fr. 250, 2 Most; fr. 234, 3 M-W ἐκ γαίης = fr.
251, 3 Most.	
Γαῖα	fr. 150, 11 M-W ..... ]υ] τέκε Γαῖα πελώ[ρ- .....] = fr. 98, 11 Most;
	fr. 150, 22 M-W οὓς τέκε Γῆ] φέρβουσα π[ολ]υσπερέας πολύφορβος = fr.
98, 22	Most.
ἦπειρος	---
πεδῖον	---
χθών	fr. 23, 25 a M-W ἐπὶ χ]θονὶ φῦλ' ἀν[θρώπων = fr. 19, 25 Most; fr. 15, 11 M-W
ἐ]πὶ	χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων = fr. 26, 11 Most; fr. 165, 16 M-W χθονὶ βω[τιανείρη
= fr.	117, 16 Most ; fr. 171, 3 M-W ] χθονίοιο [= fr. 120, 3 Most ; fr. 211, 13 M-W
	χθονὸς ὄσ[σ]ο[ι καρ]πὸν [ἔ]δουσι = fr. 152, 20 Most ; fr. 204 , 63 (= 23) M-W
ἐπὶ	[χθ]όνα δῖαν = fr. 155, 63 (= 23) Most ; fr. 204, 141 (= 103) M-W κατὰ
χθ[ονός =	fr. 155, 141 (= 103) Most; fr. 217 a, 14 M-W ἀπὸ χθονὸς εὐ]ρυσδεῖη[ς
= fr. 162 , 14	Most; fr. 291, 4 M-W ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων fr. 227 a, 4 Most; fr.
309 M-W	χθονί = fr. 259 Most.
χῶρος	---
Demetra	fr. 177, 9 M-W Δ[ήμητρος πολυφόρβης = fr. 121, 9 Most ; <i>in</i> 12 Δήμητρι; fr.
226	M-W = fr. 143 Most; fr. 280 M-W = fr. 216 Most.
Avverbi	
ἔραζε	fr. 204, 125 (= 87) M-W ἔραζε = fr. 155, 125 (= 87) Most .
χαμαὶ	----
χαμαῖζε	fr. 204, 124 (= 86) M-W χαμαῖζε = fr. 155, 124 (= 86) Most .

## 1.4 (Pseudo) ESIODO: *LO SCUDO*

### 1.4.a (Pseudo) Esiodo, *Lo Scudo*. Introduzione.

Com'è noto, il poemetto *Aspis*, benché trasmesso in forma autonoma dalla tradizione, si aggancia, a partire dal v. 56, ad una sezione delle *Eoie*<sup>1</sup>: si tratta del fr. 195 M-W = fr. 138 Most, che doveva trovarsi nel quarto libro delle *Eoie*<sup>2</sup>.

Dell'autenticità dello *Scudo* dubitava Aristofane di Bisanzio, mentre lo riteneva autentico Apollonio Rodio, oltre a Megaclide di Atene<sup>3</sup>. La critica moderna nega in modo pressoché concorde la paternità esiodea<sup>4</sup>. Il poemetto viene esaminato in questa sede per il solo motivo che ci è pervenuto nel *corpus* esiodeo; e d'altronde contiene pochissime attestazioni rilevanti per il presente studio.

La terra è presente quasi unicamente come l'entità fisica che cade sotto i nostri sensi. Demetra è presente in una sola ricorrenza.

Nel riepilogo sono elencati i termini che si riferiscono alla terra (γαῖα, αἶα, χθών e gli avverbi ἔραζε e χαμαί), con gli eventuali epiteti.

Per il testo greco seguo l'edizione di Solmsen<sup>5</sup>; la traduzione è di Arrighetti<sup>6</sup>.

### 1.4.b (Pseudo) Esiodo, *Lo Scudo*. Analisi del testo.

#### vv. 286-290

...οἱ δ' ἀροτῆρες  
ἤρεικον χθόνα δῖαν, ἐπιστολάδην δὲ χιτῶνας  
ἐστάλατ'. αὐτὰρ ἔην βαθὺν λήιον· οἳ γε μὲν ἦμων  
αἰχμῆς ὀξεῖησι κορωνιόωντα πέτηλα  
βριθόμενα σταχύων, ὡς εἰ Δημήτερος ἀκτῆν· 290

“ ... gli aratori  
fendevano *la terra divina*, le vesti succinte  
tenevano strette. Ancora c'era un campo ben coltivato; alcuni mietevano  
con le falci affilate gli steli curvi,  
piegati sotto le spighe, come fosse il grano di Demetra...”

<sup>1</sup> Nella tradizione medievale bizantina, l'ordine delle opere di Esiodo è: *Teogonia*, *Opere e Giorni*, *Scudo*. Il *Catalogo delle donne* ci è noto, come si sa, principalmente dalle copiose scoperte papiracee degli ultimi decenni. Sulla attribuzione dello *Scudo* ad anonimo poeta diverso da Esiodo, in contrasto con quanto affermato dalla tradizione, cfr. Cassanmagnago 2009 p. 64 sgg., che rimanda a Russo C. F., *Esiodi Scutum*, Firenze 1965<sup>2</sup>; la datazione sarebbe da collocare tra fine VII e inizio VI. L'autore sarebbe un anonimo rapsodo che, imitando Esiodo, voleva scrivere un componimento che rivaleggiasse con la descrizione dello scudo di Achille in *Il.* 18.

<sup>2</sup> *Lo Scudo* doveva agganciarsi all'*Eoia* di Alcmena.

<sup>3</sup> Ricaviamo tali notizie dalla *hypothesis* che precede il poemetto nella tradizione testuale.

<sup>4</sup> Sulla questione rimando ad esempio ad Arrighetti 1998b pp. 479-481, in particolare p. 480.

<sup>5</sup> Solmsen 1990.

<sup>6</sup> Arrighetti 1998b.

#### 1.4.c (Pseudo) Esiodo, *Lo Scudo*. Riepilogo.

Gaia /terra nello *Scudo* è presente solo in quanto entità fisica; Demetra è presente una sola volta. αἴα v. 153 κελαινη... αἴη.

γαῖα v. 1 πατρίδα γαῖαν; v. 12 πατρίδα γαῖαν; 344; 362;

χθών vv. 61; 151; 162 ἐπὶ χθονὶ φύλ' ἀνθρώπων; 287 χθόνα δῖαν; 373 εὐρεῖα χθών;  
462 ἐπὶ δὲ χθονὶ; 464 ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης

Demetra 290 Δημήτερος ἀκτῆν·

Anverbi

ἔραζε v.174 ἔραζ'·; 268 ἔραζ'·

χαμαὶ v. 365

#### 1.5. Esiodo. Riepilogo.

In sintesi, nei testi esiodici a noi pervenuti, né Gaia né Rhea né alcuna altra dea è definita Μεγάλη Μήτηρ, Μήτηρ τῶν θεῶν o Madre Montana; questi epiteti non compaiono affatto (benché Gaia e Rhea ne svolgano, per alcuni aspetti, le funzioni; non è ancora attestata quella costellazione onomastica – epitetica che caratterizzerà Gaia in epoca successiva; e Cybele è del tutto assente).

Demetra è citata sia nella sua funzione di dea legata al lavoro e alla produzione agricola, sia in alcuni contesti mitici.

## CAPITOLO SECONDO

### POEMI OMERICI

#### 2.1 ILIADE

##### 2.1.a. *Iliade*. Introduzione.

Nell'*Iliade*, coerentemente con l'orizzonte di attesa relativo ai contenuti di un poema epico-guerresco, le divinità oggetto del presente studio intervengono in modo molto meno frequente e rilevante che in Esiodo.

Come si vedrà, anche qui la Μεγάλη Μήτηρ, Μήτηρ τῶν θεῶν e Cybele risultano assenti; la Terra, la figura divina più rappresentata, compare soprattutto in formule di giuramento e di imprecazione solenni, dunque in un contesto rituale; in tali formule non è coinvolta solo la divinità Terra, ma anche l'elemento corrispondente, nelle modalità che saranno esaminate.

Nell'analisi dell'*Iliade*, data l'ampiezza del testo e la tipologia delle occorrenze, non sarà seguito in modo rigoroso l'ordine dato dalla successione dei versi; saranno invece riportate prima le occorrenze rituali che coinvolgono la Terra / terra, poi i passi in cui Gaia ha valore cosmologico; seguiranno le attestazioni di Rhea e Demetra.

Sarà inoltre presente una schedatura del lessico che, in generale, indica la terra.

Viene usato in questa sede il testo critico di Allen<sup>1</sup> e la traduzione di Giovanni Cerri<sup>2</sup>.

##### 2.1.b. *Iliade*. Analisi del testo.

#### Gaia

#### Gaia / la terra in formule di giuramento e invocazione solenne

*Il. 1, 245* Ὠς φάτο Πηλεΐδης, ποτὶ δὲ σκῆπτρον βάλε γαίη

Achille, dopo aver giurato ad Agamennone di ritirarsi dal combattimento, getta *a terra* lo scettro che in quel momento teneva in mano poiché aveva la parola.

*Il. 3, 103-104* οἴσετε ἄρν', ἕτερον λευκόν, ἐτέρην δὲ μέλαιναν,  
Γῆ τε καὶ Ἥλιον· Διὶ δ' ἡμεῖς οἴσομεν ἄλλον·

“Voi portate due agnelli, uno bianco ed un'altra nera,  
alla Terra e al Sole; per Zeus, ne porteremo noi un terzo.”

---

1

T.W. Allen, *Homeri Ilias*, vols. 2-3. Oxford 1931 (Allen 1931).

<sup>2</sup> Omero, *Iliade*, con un saggio di Wolfgang Schadewaldt, introduzione e traduzione di Giovanni Cerri, commento di Antonietta Gostoli, Milano 1999<sup>1</sup>, 2005<sup>5</sup> (Cerri 2005).

**Il. 3, 276 – 280** Ζεῦ πάτερ Ἴδηθεν μεδέων κύδιστε μέγιστε,  
 Ἡέλιός θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις,  
 καὶ ποταμοὶ καὶ γαῖα, καὶ οἱ ὑπένερθε καμώντας  
 ἄνθρώπους τίνυσσον ὅτις κ' ἐπίορκον ὁμόσση,  
 ὑμεῖς μάρτυροι ἔσθε, φυλάσσετε δ' ὄρκια πιστά· 280

“Zeus padre, signore dell'Ida, gloriosissimo, sommo,  
 e tu, Sole, che tutto vedi e tutto ascolti,  
 e Fiumi<sup>1</sup> e Terra, e voi due che sottoterra  
 punite i defunti, chiunque ha commesso spergiuo,  
 siate voi testimoni, sorvegliate i patti leali:...”<sup>2</sup> 280

Nel terzo canto Paride Alessandro propone di porre fine alla guerra tramite un duello tra lui e Menelao, i due contendenti più direttamente coinvolti nelle cause del conflitto; Ettore, dopo aver accolto la proposta di Paride, se ne fa portavoce davanti ad entrambi gli eserciti; questi i termini dell'accordo: “(Alessandro) Propone che gli altri, i Troiani e tutti gli Achei, / sul suolo fecondo depongano le armi splendenti, / ed in mezzo al campo lui e Menelao bellicoso / si battano soli per Elena e per tutti i suoi beni. / Chi dei due abbia vinto e si sia dimostrato più forte, / si prenda in pace e si porti a casa tutti i beni e la donna; / stipuliamo invece, noi altri alleanza e patti leali” (vv. 88-94)<sup>3</sup>. Menelao accetta, e detta subito disposizioni riguardo al sacrificio di giuramento che dovrà sancire l'accordo e precedere il duello: chiede dunque ai Troiani di portare, da parte loro, due agnelli, uno bianco e una nera, da offrire alla Terra e al Sole<sup>4</sup>; i Greci si occuperanno di portarne un terzo per Zeus; chiede inoltre che Priamo sia presente al sacrificio di giuramento come garante della promessa del figlio Paride. Quando tutti i principali protagonisti dell'accordo si trovano riuniti nella pianura, gli araldi portano gli agnelli e il necessario per il rito (tutto ciò è designato con il termine ὄρκια); poi mescolano il vino nel cratere e versano acqua sulle mani dei re.

<sup>1</sup> Secondo Kirk *IC* vol. I *ad* 276-8, i fiumi sono citati in questo contesto anche per la loro connessione con Stige.

<sup>2</sup> Sull'identità delle figure che puniscono nell'aldilà, cfr. Kirk *IC* vol. I *ad* 278-9. Secondo lo *Schol.* b *ad loc.*, si tratta di Plutone e Persefone. In *Il.* 19, 258-260 insieme a Zeus, alla Terra e al Sole sono citate le Erinni, come vendicatrici degli spergiuori; dato che qui il verbo è al duale, Aristarco ipotizza che si faccia riferimento a Hades e Persefone, garanti dei giuramenti anche in *Il.* 9, 457; καμώντας resta problematico perché l'idea di una punizione dopo la morte risulta estranea alla mentalità omerica (Gostoli in Cerri 1999 p. 255 *ad* 278-279). Secondo Kirk *IC* vol. I *ad* 276-291, è evidente che la preghiera sia riferita ad un giuramento, dal momento che gli dèi sono invocati come testimoni e guardiani degli ὄρκια πιστά, anche se manca la minaccia di ciò che potrà accadere a chi, tra le due parti, trasgredirà il giuramento; *Idem*, *ad* 276-8 aggiunge che le divinità invocate sono quelle elencate da Menelao al v. 104, ma Gaia questa volta è citata con maggiore completezza perché sono compresi i fiumi “the rivers, which are part of her, and by the avengers who dwell beneath her surface, ὑπένερθε 278 ”; Zeus è invocato nella versione locale di signore dell'Ida; il Sole ha una connessione con i giuramenti, come il dio della Mesopotamia Shamash, perché, dal momento che vede e sente ogni cosa, non può essere ingannato. I fiumi sono connessi con i poteri ctonii, poiché vengono dal sottosuolo – e forse, in questo contesto, anche con le acque di Stige.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, vv. 71-75.

<sup>4</sup> Secondo Kirk *IC* vol. I p. 277 *ad* 103-104, le vittime sacrificali sono indicate in ordine chiasmico: la vittima bianca è per il Sole, la vittima nera per la Terra (cfr. *Schol.* bT: μέλαιναν δὲ καὶ λευκόν, ὅτι οἰκειότατα τὰ χρώματα ἑκατέρῳ τῶν θεῶν; cfr. Eust. *ad Il.* 3, 105, p. 612 vol I Van der Valk; attestazioni di sacrifici analoghi per Ghe in Krieter – Spiro, in Bierl & Latacz, *HI* vol. 3, *ad loc.*). Lo *Scolio* bT *ad Il.* 3, 277-278 allegorizza affermando che il Sole simbolizza la vita, motivo per il quale combattono i Troiani, e Gaia la loro terra, mentre gli Achei, in quanto stranieri sul territorio, sacrificano a Zeus Xenios; Kirk (*ibidem*) obietta però che Sole, Terra e Zeus Horkios erano invocati regolarmente nei sacrifici di giuramento.

Agamennone, con il proprio coltello, taglia alcuni peli dalle teste degli agnelli, e gli araldi li consegnano ai capi dei Troiani e degli Achei; subito dopo Agamennone pronuncia la formula riportata in *Il.* 3, 276–280; segue l'enunciazione dei termini del giuramento (“se vincerà Alessandro / Menelao, allora...”), e il completamento del sacrificio: Agamennone taglia la gola agli agnelli e li depone in terra ancora palpitanti; poi i partecipanti attingono il vino dal cratere con le coppe e lo gettano a terra; un personaggio non identificato tra Achei e Troiani sembra ribadire la formula del giuramento e così dice:

***Il.* 3, 298 – 301** Ζεῦ κύδιστε μέγιστε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι  
 ὀπότεροι πρότεροι ὑπὲρ ὄρκια πημήνεια  
 ὧδέ σφ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέει ὡς ὄδε οἶνος 300  
 αὐτῶν καὶ τεκέων, ἄλογοι δ' ἄλλοισι δαμεῖεν.

“Zeus gloriosissimo, sommo, e tutti gli altri dèi immortali,  
 a quelli di noi che per primi ai patti fecero offesa,  
 così come questo vino, scorresse a terra il cervello, 300  
 il loro e quello dei figli, e soggiacessero ad altri le spose”.

Il sacrificio non è seguito da banchetto rituale, tant'è vero che Priamo, che non vuole assistere al duello, prima di risalire sul cocchio che lo riporterà a Troia, vi colloca gli agnelli sgozzati.

Come sappiamo<sup>1</sup>, il sacrificio e il successivo giuramento non vanno a buon fine: Paride, in difficoltà, sarà salvato da Afrodite<sup>2</sup>; nonostante lo sdegno di Menelao e la flagrante violazione dell'accordo che era stato sancito dal sacrificio solenne, la guerra riprenderà poco dopo, apparentemente senza tenere affatto conto del rito celebrato<sup>3</sup>. Tuttavia in una sezione successiva del poema si afferma che, come poi effettivamente si verificherà al termine dell'assedio, chi ha trasgredito i patti giurati, vale a dire la parte troiana, andrà incontro ad un destino di sconfitta e morte<sup>4</sup>:

***Il.* 4, 158-162** οὐ μὲν πῶς ἄλιον πέλει ὄρκιον αἰμά τε ἀρνῶν  
 σπονδαὶ τ' ἄκρητοι καὶ δεξιαὶ ἧς ἐπέπιθμεν.  
 εἶ περ γάρ τε καὶ αὐτίκ' Ὀλύμπιος οὐκ ἐτέλεσσεν, 160  
 ἔκ τε καὶ ὄψε τέλει, σὺν τε μεγάλῳ ἀπέτισαν  
 σὺν σφῆσιν κεφαλῆσι γυναιξὶ τε καὶ τεκέεσσιν.

“ma non resta vano davvero il giuramento e il sangue degli agnelli  
 e le libagioni di vino puro e le strette di mano, in cui ci si fida.  
 Se pure infatti in un primo momento l'Olimpio non li realizza, 160  
 alla fine, anche con molto ritardo, darà compimento, e pagano caro,  
 con la propria testa e con le donne e con i figli”.

Gaia / la terra risulta coinvolta in un giuramento anche in altri passi dell'*Iliade*:

***Il.* 14, 270-276** Ὡς φάτο, χήρατο δ' Ὑπνος, ἀμειβόμενος δὲ προσηύδα· 270  
 ἄγρει νῦν μοι ὄμοσσον ἀάατον Στυγὸς ὕδωρ,

<sup>1</sup> E come già anticipato in *Il.* 3, 302: Ὡς ἔφαν, οὐδ' ἄρα πῶ σφιν ἐπεκράαινε Κρονίων (“Così dissero, ma il loro voto non adempiva il Cronide).

<sup>2</sup> *Il.* 3, 373 sgg.

<sup>3</sup> Kirk *IC* vol. I ad 281-6: “What will happen if the duel is somehow aborted (as in the event it will be) is simply not considered – perhaps because the poet needs there to be some confusion over this at a later stage”.

<sup>4</sup> Cfr. Giordano 1999a, p. 40.



χειρὶ δὲ τῆ ἑτέρῃ μὲν ἔλε **χθόνα πολυβότειραν**<sup>1</sup>,  
 τῆ δ' ἑτέρῃ ἄλλα μαρμαρέην, ἵνα νῶϊν ἅπαντες  
 μάρτυροι ὧσ' οἱ ἔνερθε θεοὶ Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες,  
 ἧ μὲν ἐμοὶ δώσειν Χαρίτων μίαν ὀπλοτεράων 275  
 Πασιθέην, ἧς τ' αὐτὸς ἐέλδομαι ἤματα πάντα.

“Suvvia, adesso giuramelo per l'acqua inviolabile di Stige, 270  
 e con una delle due mani tocca la terra feconda,  
 con l'altra il mare scintillante, che ci siano testimoni  
 tutti gli dèi sotterranei che vivono intorno a Crono,  
 che mi darai una delle Cariti, di quelle più giovani, 275  
 Pasitea, della quale ho desiderio da sempre.”

Hera, nel canto della Διὸς ἀπάτη, dopo un'ampia contrattazione, ottiene da Hypnos che questi faccia addormentare Zeus, una volta che la dea lo abbia sedotto: Hypnos inizialmente aveva dichiarato di avere troppo timore di Zeus, ma poi cede di fronte alla promessa di Hera di concedergli Pasitea, una delle giovani Cariti, della quale Hypnos era invaghito; tuttavia il dio vuole essere sicuro dei termini dell'accordo, e quindi chiede a Hera di giurare per l'acqua dello Stige<sup>2</sup>, toccando con una mano la terra e con l'altra il mare, in modo che gli dèi sotterranei siano testimoni.

Hera ubbidisce: “Disse così, e non disobbedì la dea Hera dalle bianche braccia, / ma giurò come quello voleva, / e invocò tutti gli dèi abitatori del Tartaro, che sono detti Titani” (Il. 14, vv. 277-280)<sup>3</sup>.

Cerri scrive che “L'invocazione di Hera ... è per la precisione un'imprecazione tremenda, un'ἄρά, che la dea compie verso se stessa, per il caso in cui venisse meno alla promessa che sta facendo oggetto di giuramento. Il rito comporta... come complemento gestuale, anche un contatto diretto con il mondo intero o, meglio, con la sua intera superficie, con quella crosta terracquea che relega in un aldilà invalicabile il regno dei morti e, ancora al di sotto, quello dei Titani. Perciò Hera, mentre pronuncia la formula, deve 'toccare' ... la terra ... e il mare”<sup>4</sup>.

**Il. 15, 34 -43** Ὡς φάτο, ῥίγησεν δὲ βοῶπις πότνια Ἥρη,  
 καὶ μιν φωνήσασ' ἔπεα πτερόεντα προσηύδα· 35  
 ἴστω νῦν τόδε **Γαῖα** καὶ Οὐρανὸς εὐρύς ὕπερθε  
 καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ, ὅς τε μέγιστος  
 ὄρκος δεινότατός τε πέλει μακάρεσσι θεοῖσι,  
 σὴ θ' ἱερὴ κεφαλὴ καὶ νοῦν ἰσχυρὸν λέχος αὐτῶν  
 κουρίδιον, τὸ μὲν οὐκ ἂν ἐγὼ ποτε μᾶψ ὁμόσαιμι· 40  
 μὴ δι' ἐμὴν ἰότητα Ποσειδάων ἐνοσίχθων  
 πημαίνει Τρωᾶς τε καὶ Ἑκτορα, τοῖσι δ' ἀρήγει,  
 ἀλλὰ που αὐτὸν θυμὸς ἐποτρύνει καὶ ἀνώγει...”

Disse così; restò di gelo Era veneranda, dall'occhio bovino,

<sup>1</sup> Secondo lo *Schol.* bT *ad loc.*, si giura sul secco e sull'umido, poiché tutto deriva da essi (cfr. Eust. *ad Il.* 3, 278-280 = pp. 651-652 vol. I Van der Valk); secondo lo *Schol.* A, il motivo della scelta è che sono gli elementi più pesanti.

<sup>2</sup> Un'ampia spiegazione del ruolo dell'acqua di Stige nel giuramento degli dèi è in Hes., *Th.* 775 sgg.

<sup>3</sup> Il gesto di Hera viene definito come un giuramento (v. 280: αὐτὰρ ἐπεὶ ῥ' ὁμοσέν τε τελευτήσεν τε τὸν ὄρκον...). Hera invoca Gaia, Ouranos e i Titani anche in *Hymn. Hom.* 3, 334-335, quando chiede alla terra di partorire Tifeo senza unirsi a Zeus. Il passo è riportato *infra*, con commento.

<sup>4</sup> Cerri 1998 p. 14. Sui punti di contatto tra giuramento e maledizione, cfr. Giordano 1999a.

e, articolando la voce, gli rivolgeva parole che volano: 35  
 “Ne sia testimone la Terra e su in alto il Cielo spazioso  
 e l'acqua corrente di Stige, che per gli dèi beati  
 è il più gran giuramento e insieme il più spaventevole,  
 e così anche la tua testa sacra e il nostro letto legittimo,  
 su cui mai potrei far giuramento a vuoto: 40  
 non per mia volontà Poseidone che scuote la terra  
 affligge i Troiani ed Ettore, e agli altri porta soccorso,  
 ma certo lo spinge e lo guida il suo proprio volere...”

Il canto seguente si apre con il risveglio di Zeus dopo l'amplesso con Hera, che ha voluto distrarlo dal campo di battaglia troiano; il padre degli dèi e degli uomini vede subito che c'è stato un duro scontro e che i Troiani stanno avendo la peggio; accusa dunque Hera di averlo ingannato, ricordandole la punizione che le aveva inflitto quando lei, in un'occasione precedente, aveva osato contrariarlo; Hera rabbrivisce e, temendo la punizione, pronuncia le parole sopra riportate. Potrebbe sembrare uno spergiuro, il che era piuttosto pericoloso per gli dèi, dato che l'acqua di Stige aveva, su un dio spergiuro, delle conseguenze devastanti; tuttavia Rosa Calzecchi Onesti, riprendendo la spiegazione degli scolii<sup>1</sup>, commenta così: “Il giuramento non è falso, se preso alla lettera: con il suo inganno Hera si è limitata a dare via libera a Poseidone...”<sup>2</sup>.

Gli scolii spiegano che si giurava sempre su tre elementi, in questo caso Gaia, Ouranos, Stige, che sarebbero da interpretare come terra, aria e acqua<sup>3</sup>.

**Il. 19, 258 – 265** ἴστω<sup>4</sup> νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος  
 Γῆ τε καὶ Ἥλιος καὶ Ἐρινύες, αἱ θ' ὑπὸ γαῖαν  
 ἀνθρώπους τίνονται<sup>5</sup>, ὅτις κ' ἐπίορκον ὁμόσση, 260  
 μὴ μὲν ἐγὼ κούρη Βρισηΐδι χεῖρ' ἐπένεικα,  
 οὔτ' εὐνῆς πρόφασιν κεχρημένος οὔτέ τευ ἄλλου.  
 ἀλλ' ἔμεν' ἀπροτίμαστος ἐνὶ κλισίησιν ἐμῆσιν.  
 εἰ δέ τι τῶνδ' ἐπίορκον ἐμοὶ θεοὶ ἄλγεα δοῖεν  
 πολλὰ μάλ', ὅσσα διδοῦσιν ὅτις σφ' ἀλίτηται ὁμόσσας. 265

“Sappia adesso per primo Zeus, tra gli dèi il più alto e grande,  
 poi la Terra ed il Sole e le Erinni, che sotto terra  
 puniscono gli uomini, chiunque commetta spergiuro: 260  
 io non ho toccato la figlia di Briseo,

<sup>1</sup> *Schol.* b e T ad 39-40.

<sup>2</sup> Calzecchi Onesti 1950, nota *ad loc.*; A. Gostoli (in Cerri 2005 *ad loc.*) sottolinea: “Hera... invoca come garanti del giuramento anche la sacra testa di Zeus e il loro letto nuziale, cioè l'unione matrimoniale sulla quale si fonda l'ordinamento olimpico”. Dello stesso parere Burkert 2010 p. 462: “... l'arte più sottile è quella di evitare lo spergiuro diretto e di ingannare il partner con formulazioni ambigue e contorte; esemplare in ciò è già Hera nell'*Iliade*”.

<sup>3</sup> *Schol.* bT ad vv. 36-37; cfr. Eust. *ad Il.* 14, 36-38 = Van der Valk vol. III p. 697. La stessa formula è anche nell'*Odissea* (*Od.* 5, 184-186: si tratta del giuramento di Calipso a Odisseo) e nell'*Inno Omerico* ad Apollo (*Hymn. Hom.* 3, 84-86: si tratta del Giuramento di Leto a Delo). I passi sono riportati e commentati nella relativa sezione.

<sup>4</sup> La formula ha un identico attacco in *Od.* 5, 184. Cfr. Eur., *Suppl.* 258-262, in cui Adrasto invoca a testimoni gli dèi, la terra, Demetra e il Sole, del fatto che a nulla gli è giovato aver pregato gli dèi: ἄγ', ὃ γεραιαί, στείχετε, γλαυκῆν χλόην / αὐτοῦ λιποῦσαι φυλλάδος καταστεφῆ, / θεοὺς τε καὶ γῆν τὴν τε πυρφόρον θεῶν / Δήμητρα θέμεναι μάρτυρ' ἡλίου τε φῶς / ὡς οὐδὲν ἡμῖν ἤρκεσαν λιταὶ θεῶν.

<sup>5</sup> Coloro che puniscono gli uomini sotto terra sono, secondo gli scolii, Persefone e Plutone (*Schol.* T ad 259). Cfr. *supra*, *Il.* 3, 276-280 con commento.

né portandola a letto né in altro modo.  
 È rimasta intatta nella mia tenda.  
 Se in ciò è qualcosa di falso, gli dèi mi diano infiniti  
 dolori, quanti ne danno a chiunque li inganna giurando.” 265

Agamennone ha deciso di chiedere ad Achille di rientrare in battaglia, e Achille ha accettato i doni promessi in riparazione da Agamennone; quest'ultimo ordina quindi che vengano consegnati al Pelide insieme alla schiava Briseide, che l'Atride, nei termini sopra riportati, giura di non aver toccato. Segue poi un rito sacrificale: viene sgozzato un cinghiale, che Taltibio getta lontano, in mare, perché sia cibo per i pesci. Anche in questo caso, come si vede, non c'è il banchetto rituale.

Nel passo seguente la terra appare legata non tanto ad un giuramento, quanto alla richiesta che venga sancito un legittimo desiderio di vendetta e giustizia; tale gestualità sembra avere alcuni punti in comune con il rito del giuramento sopra descritto.

**Il. 9, 567-572** πόλλ' ἀχέουσ' ἠρᾶτο κασιγνήτοιο φόνοιο,  
 πολλὰ δὲ καὶ γαῖαν πολυφόρβην χερσὶν ἀλοῖα  
 κικλήσκουσ' Ἄϊδην καὶ ἐπαινὴν Περσεφόνειαν  
 πρόχην καθεζομένη, δεύοντο δὲ δάκρυσι κόλποι, 570  
 παιδὶ δόμεν θάνατον· τῆς δ' ἠεροφοῖτις Ἐρινὸς  
 ἔκλυεν ἐξ Ἐρέβεσφιν ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσα.

“... (Altea) nel grande dolore per la morte di suo fratello, aveva pregato  
 gli dèi, e batteva insistente con le mani sulla terra ferace  
 invocando Hades e la crudele Persefone,  
 prosternata in ginocchio, bagnato il seno di lacrime, 570  
 che dessero morte a suo figlio; e l'Erinni che vaga nel buio  
 le dette ascolto dall'Erebo col suo cuore spietato.”

La madre di Meleagro, adirata con il figlio che le ha ucciso il fratello, invoca su di lui la morte tramite Hades, Persefone e l'Erinni, che sono nel mondo infero: “... e batteva insistente con le mani sulla *terra ferace*”<sup>1</sup>. La terra appare in questa circostanza come un tramite necessario, se non la destinataria stessa dell'invocazione.

La maggior parte dei passaggi appena citati offre un esempio di rito o di formula di giuramento<sup>2</sup>; altri passi (talvolta gli stessi passo che contengono il giuramento) presentano una maledizione, una ἀρά<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Gostoli in Cerri 2005 p. 533 nota *ad loc.*: “... una particolare forma di maledizione”. Su questo passo: Kakridis 1929, pp. 105-115; Gernet 1982 pp. 236-237. Giordano 1999a p. 33 n. 84 osserva: “Si tratta tra l'altro dell'unico passo omerico in cui le Erinni siano nominate come vendicatrici in connessione ad uno spargimento di sangue”. Una differente versione sulla vicenda vuole che la madre, adirata, per provocare la morte del figlio avesse usato il tizzone che le era stato consegnato dalle Moire, bruciandolo del tutto; cfr. Bacchil. *Ep.* V, che commento nella sezione relativa ai lirici, e Strab. 10, 31, 4.

<sup>2</sup> Riepilogando: *Il.* 1, 245, Achille giura di non entrare più in combattimento (vv. 233 sgg.). *Il.* 3, 103-104: si predispongono l'occorrente per il sacrificio di giuramento. *Il.* 3, 276-280: si pronuncia la formula solenne del sacrificio di giuramento. *Il.* 14, 270-280: Hypnos chiede a Hera di pronunciare un giuramento che rispetti certi parametri. *Il.* 15, 34-43: Hera giura solennemente a Zeus di non aver sobillato Poseidone contro i Troiani. *Il.* 19, 258-265: Agamennone restituisce Briseide ad Achille, giurando di non essersi unito a lei.

<sup>3</sup> Riepilogando: in *Il.* 1, 245 quando Achille giura di non entrare più in combattimento, si augura anche che gli Achei soffrano le conseguenze della sua assenza. *Il.* 3, 298-301: un anonimo personaggio che assiste al

Di maledizioni e giuramenti in età arcaica si è occupata Manuela Giordano, che ne ha individuato le caratteristiche specifiche, definendo le relative formule come “parola efficace”<sup>1</sup>. Nel presente studio cercherò di evidenziare, in modo specifico, la funzione esercitata dalla terra/ Terra in tali contesti.

In età antica, si attribuiva grandissima importanza al ruolo sociale del giuramento.

Secondo l'oratore Licurgo, “ciò che tiene compatta la democrazia è il giuramento”: τὸ συνέχον τὴν δημοκρατίαν ὄρκος ἐστὶ<sup>2</sup>.

Secondo Demostene, la costituzione ateniese è garantita da ἀραὶ καὶ νόμοι καὶ φυλακαὶ<sup>3</sup>.

In generale, come osserva Burkert, il rito di giuramento aveva “uno straordinario significato in una cultura priva di scrittura, in cui non esistono annotazioni o documenti come prova... Il giuramento consiste nell'invocazione di testimoni extraumani, per lo più dèi, e in un rito che ha come caratteristica l'irrevocabilità, e spesso l'incutere terrore... al giuramento fa seguito il più delle volte un sacrificio animale con libagione; a questa viene dato particolare rilievo negli armistizi e nei trattati di pace, con cui si pone fine allo spargimento di sangue.”<sup>4</sup>.

Manuela Giordano afferma che “nei giuramenti gli dèi vengono spesso chiamati in causa come sorta di pegno, simbolo ordalico del giuramento che si va a pronunciare. La loro funzione consiste nel rappresentare un ordine della realtà ritenuto sacro, in onore del quale si pronuncia un enunciato promissorio o di altra natura”<sup>5</sup>.

È stato affermato che la formula di giuramento qui esaminata, in cui vengono invocati come testimoni Sole, Terra, Fiumi e figure dell'Oltretomba<sup>6</sup>, non è specificamente greca, ma trova delle corrispondenze nella tradizione hittita, ugaritica, aramaica, fin dall'età del bronzo di tali civiltà<sup>7</sup>; la struttura di tali formule sembra avere “carattere predeistico” dato che non

---

sacrificio di giuramento auspica la morte per chi non rispetti i patti giurati. *Il.* 14, 270-280: nella formula di giuramento che Hera pronuncia su richiesta di Hypnos, Cerri vede una ἀρά contro se stessa. *Il.* 15, 34-43: le parole con cui Hera giura solennemente a Zeus di non aver sobillato Poseidone contro i Troiani sono precedute dalla minaccia di Zeus di punirla fisicamente come ha già fatto in passato (v. 18 sgg.); dato che tale minaccia è pronunciata da un dio, possiamo assimilarla ad una ἀρά; del resto Hera stessa, invocando lo Stige, sta pronunciando una ἀρά contro se stessa. *Il.* 19, 258-265: quando Agamennone restituisce Briseide ad Achille, giurando di non essersi unito a lei, invoca su di sé la punizione divina in caso di spergiuro (vv. 259-260; 264-265). *Il.* 9, 568: Altea invoca Hades e Persefone, chiedendo sul figlio Meleagro la vendetta delle Erinni, che ottiene.

<sup>1</sup> Giordano 1999a, con ampie indicazioni bibliografiche; ved. in particolare il capitolo “*Formae Temporis*: le radici comuni di maledizione e giuramento”, pp. 36-41.

<sup>2</sup> Lyc., *Leocr.* 79; cfr. Giordano 1999a p. 9. Licurgo aggiunge poi che magistrati, giudici e privati cittadini, i tre elementi che costituiscono la πολιτεία, prestano giuramento per garantire questa compattezza; se qualcuno trasgredisce il giuramento, pagheranno anche i suoi discendenti: τρία γὰρ ἐστὶν ἐξ ὧν ἡ πολιτεία συνέστηκεν, ὁ ἄρχων, ὁ δικαστής, ὁ ἰδιώτης. τούτων τοίνυν ἕκαστος ταύτην πίστιν δίδωσιν, εἰκότως· τοὺς μὲν γὰρ ἄνθρωπος πολλοὶ ἤδη ἐξαπατήσαντες καὶ διαλαθόντες οὐ μόνον τῶν παρόντων κινδύνων ἀπελύθησαν, ἀλλὰ καὶ τὸν ἄλλον χρόνον ἀθῶοι τῶν ἀδικημάτων τούτων εἰσὶ· τοὺς δὲ θεοὺς οὐτ' ἂν ἐπιορκήσας τις λάθοι, οὐτ' ἂν ἐκφύγοι τὴν ἀπ' αὐτῶν τιμωρίαν, ἀλλ' εἰ μὴ αὐτός, οἱ παῖδες γε καὶ τὸ γένος ἅπαν τὸ τοῦ ἐπιορκήσαντος μεγάλοις ἀτυχήμασι περιπίπτει.

<sup>3</sup> Demosth. 20, 107. La pronuncia della ἀρά assume un valore di garanzia del rispetto della giustizia in passi di diversi autori: cfr. Plat., *Leg.* 871a sgg.; Dem. 19, 70; Din. 2, 16; Plut., *Quaest. Rom.* 275d (per un commento, ved. Giordano 1999a p. 9 e note).

<sup>4</sup> Burkert 2010 p. 457. Cfr. Burkert 1996 p.169: “Oaths were indispensable in social interactions at all levels, economic and juridicial, private and public, intra-tribal and international. No contract, no treaty, no administration of justice proceeds without an oath. This was the only place where religion, moral and law definitely met”.

<sup>5</sup> Giordano 1999a p. 20.

<sup>6</sup> L' “intero cosmo” secondo Burkert 2010 p. 458.

<sup>7</sup> Burkert 2010 p. 458 e n. 8 con bibliografia: Burkert riporta la notizia secondo cui in un patto stipulato probabilmente nel 1280 a. C. tra Muwatalliš e Alaksandus, re di Wiluš, vengono prima elencati gli dèi

presuppone “alcuna ben definita immagine divina. Singoli oggetti o la totalità del cosmo vengono in un certo senso attivati dall'invocazione, unitamente alla dimostrazione di annientamento e irrecuperabilità, ... in un'atmosfera di colpevolizzazione e solidarizzazione nel sacrificio cruento”<sup>1</sup>. Gli elementi cosmici hanno la funzione di sorvegliare e testimoniare che i convenuti rispettino i patti, anche garantendo una punizione per i trasgressori fin nell'aldilà<sup>2</sup>. Sulla funzione di testimoni degli elementi cosmici, i quali possono vedere tutto quello che accade ovunque, insiste Benveniste: essi *sanno* poiché *vedono* tutto, ovunque<sup>3</sup>.

A proposito della scelta delle divinità chiamate in causa in occasione del solenne giuramento<sup>4</sup>, Cerri ipotizza che, data la ricorrenza di certe costanti, dobbiamo pensare a gesti e parole che effettivamente dovevano appartenere alla pratica rituale<sup>5</sup>; e a proposito degli dèi specificamente citati nelle formule, scrive<sup>6</sup>: “Certo Zeus è qui menzionato prima di tutto come divinità tutelare dei giuramenti, cioè nella sua funzione specifica di Ζεὺς Ὀρκίος. Ma è altrettanto evidente che la selezione delle divinità coinvolte nel giuramento, solo tre nell'ambito delle decine e decine che costituiscono il pantheon, risponde all'esigenza di chiamare a testimoni dei patti le componenti fondamentali della natura, e si ispira quindi ad una visione indiscutibilmente cosmologica: la Terra, il Sole (luce / calore / fuoco), Zeus (cielo / atmosfera / pioggia)”; ancora più completa è la formula di *Il.* 3, 275-280, dove compaiono “Zeus (cielo / atmosfera), Sole (Luce / calore / fuoco), Fiumi (acqua), Terra, integrati dalle due divinità sotterranee, Ade e Persefone, rappresentative di quella vera e propria quinta dimensione del mondo che è il regno dei morti, immaginato dai Greci in uno spazio abissale collocato al di sotto della superficie terrestre”<sup>7</sup>.

Quest'ultima osservazione, relativa alla rappresentatività e tutela della giustizia attuata dalla dimensione infera, sembra confermata dal passo in cui Altea maledice il proprio figlio Meleagro (*Il.* 9, 569) percuotendo la terra e invocando Hades, Persefone ed Erinni; secondo Cerri, Hades è “luogo della verità assoluta. Il giuramento su Hades, sulle sue divinità (Hades stesso, Persefone, le Erinni, i Titani), sulle acque e sui suoi fiumi, è solenne e inviolabile, non solo per gli uomini, ma anche per gli dèi...”<sup>8</sup>; così scrive Giordano: “Nella cosmologia di Hades questo luogo primigenio appare come centro e radice materiale dell'universo e insieme come luogo della verità assoluta”<sup>9</sup>.

---

hittiti del giuramento, poi “monti, fiumi e sorgenti del paese degli Hatti, il grande mare, cielo, terra, vento, nubi”; lo studio fa seguire l'indicazione di trattati pervenuti da altre zone orientali. Ipotesi sull'identificazione di Alaksandus e Wiluš in Güterbock 1984, pp. 33-44, con bibliografia. Cfr. anche Burkert 1996, pp. 169-176. Nutrita bibliografia sulle attestazioni orientali in Burkert 1995, pp. 93-94 e soprattutto p. 203 n. 19.

<sup>1</sup> Burkert 2010 p. 459.

<sup>2</sup> Ved. anche Hes., *Op.* 803-804: ἐν πέμπτῃ γὰρ φασὶν Ἐρινύας ἀμφιπολεύειν / Ὀρκὸν γεινόμενον, (“un quinto giorno dicono che le Erinni si occuparono alla nascita di Giuramento ...”). Cfr. Burkert 2010 p. 459.

<sup>3</sup> Benveniste 1969 p. 414; gli dèi sono invocati anche perché la punizione dello spergiuro non è compito umano: secondo lo studioso, nel diritto indoeuropeo non esistevano norme e punizioni in proposito, poiché tale azione era delegata direttamente agli dèi (*ivi*, p. 415).

<sup>4</sup> In particolare, a proposito di *Il.* 3, 103-104.

<sup>5</sup> Cerri 1998 p. 15.

<sup>6</sup> Cerri 1998 p. 11.

<sup>7</sup> Cerri 1998 pp. 11-12; Cerri osserva poi che in quest'ultima formula (*Il.* 3, 275-280), gli elementi sono citati secondo una sorta di ordine “altimetrico”: dal più alto (cielo / atmosfera) a quelli intermedi (sole, sotto l'οὐρανός; acqua, sopra la superficie terrestre) a ciò che è più in basso (la terra, poi l'aldilà, che si trova al di sotto della superficie terrestre); nella formula di *Il.* 3, 103-104 invece, l'ordine è inverso; in *Il.* 19, 257 sgg. poi, gli elementi sono raggruppati a coppie: 'Cielo'-'terra', 'luce solare' – 'buio infernale' (*ivi*, pp. 12-13). Cfr. *ivi*, pp. 10-11: in questi passi si può osservare “l'operare dell'ideologia degli elementi, non come ideazione di un poeta, ... bensì come struttura portante della cultura antropologicamente intesa, nella quale e per la quale operava”.

<sup>8</sup> Cerri 1995 p. 446, con riferimenti testuali in nota.

<sup>9</sup> Giordano 1999a. La studiosa riprende un'idea già esposta da Cerri: “il semantema della verità / veridicità,

Quando si giura e quando si maledice, fa parte del rito toccare un elemento specifico. Ad esempio a proposito di *Il.* 14, 270-276 (quando Hera giura davanti a Hypnos), Cerri osserva che si tratta di un tipo particolare di giuramento, con il quale una dea giura ad un altro dio sull'acqua dello Stige, e aggiunge: "l'acqua di Stige non è tanto la divinità che si chiama a testimone, quanto la sostanza materiale simbolica del rito... l'acqua di Stige è ... il tramite attraverso il quale sono chiamati a testimoni gli dèi"<sup>1</sup>; e dato che gli dei non possono chiamare a testimoni se stessi, né gli dèi di Hades in quanto loro pari, allora Hera invoca i Titani, la cui liberazione dal Tartaro sovvertirebbe l'ordine costituito<sup>2</sup>. Janko commenta così: "it is an ancient custom to touch as one swears an object embodyng the power one invokes... Thus the gods swear holding a jug of Styx-water; to put herself in contact with the Titans under the earth and sea, Here must touch the earth and sea"<sup>3</sup>... A deity herself, she can invoke only older gods"<sup>4</sup>. Questo concetto non è del tutto nuovo, ma era già stato espresso da Benveniste<sup>5</sup>: lo studioso cita, a questo proposito, il passo esiodeo in cui Stige viene posta da Zeus come "il grande giuramento degli dèi" (αὐτὴν μὲν γὰρ ἔθηκε θεῶν μέγαν ἔμμεναι ὄρκον)<sup>6</sup>, e il passo dell'*Iliade* in cui Achille, per sancire la sua promessa di non scendere più in battaglia, getta *per terra* lo scettro che teneva in mano chi aveva la parola, pronunciando un giuramento (ὄρκος); secondo Benveniste, dunque, l'ὄρκος non è una formula che si pronuncia, ma un oggetto che si tocca (gli dèi, ad esempio, dovevano giurare toccando l'acqua dello Stige) e che, in qualche modo, vuole indicare l'oggettività, la concretezza di quanto si è enunciato<sup>7</sup>; secondo il mio parere, tale concretezza sembra materializzarsi in via prioritaria nell'uso e/o nella citazione della terra, ciò che sembra essere più stabile di ogni altra cosa nella percezione umana. Nel caso appena citato, vale a dire *Il.* 1, 245, ritengo che l'ὄρκος, vale a dire l'oggetto il cui contatto dovrebbe garantire quanto si afferma e/o si chiede, non sia lo scettro, come sostiene Benveniste, ma la terra, toccata con forza tramite un oggetto che ha la funzione di abilitare a pronunciare la parola pubblica: dunque gettare lo scettro a terra sottolineerebbe il vigore della richiesta di chi ha pronunciato l' ὄρκος / ἄρά, da parte di chi in quel momento è autenticamente legittimato a parlare, e che quindi sarà ascoltato con maggiore attenzione; cosa che di fatto accade.

Interessante a questo proposito, anche nell'ambito del desiderio di comunicazione con l'aldilà, è il passo di *Il.* 9, 568 in cui Altea, madre di Meleagro, invoca contro di lui Hades e

---

inerente all'idea di Hades, doveva essere (...) un dato della cultura, antropologicamente intesa, prima ancora che della finzione poetica" (Cerri 1995 p. 446).

<sup>1</sup> Cerri 1998 pp. 13-14.

<sup>2</sup> Cerri 1998 p. 14.

<sup>3</sup> Cfr. *Il.* 9, 568.

<sup>4</sup> Janko in Kirk *IC*, vol. 4°, *ad Il.* 14, 271-9; *Il.* 8, 478 sgg. per la collocazione di Crono e Giapeto oltre i confini della terra e del mare; secondo Janko, il motivo per cui Hera invoca i Titani presenta una connessione con l'antica promessa fatta da Zeus a Stige, la quale, su suggerimento di Oceano, insieme ai propri figli propri figli Ζῆλος, Νίκη, Κράτος, Βίη aveva promesso di aiutare Zeus contro i Titani (Hes., *Th.* 383 sgg.); la promessa di Zeus, nel suo stesso interesse, è vincolante, dato che se entità quali quelle appena citate cambiassero partito, la situazione potrebbe capovolgersi di nuovo, questa volta a svantaggio degli Olimpici.

<sup>5</sup> Benveniste 1969, pp. 409-410.

<sup>6</sup> Hes., *Th.* 400; cfr. *Th.* 784 sgg. Dove Zeus manda Iride a prendere l'acqua di Stige, "grande giuramento degli dèi": Ζεὺς δὲ τε Ἴριν ἔπεμψε θεῶν μέγαν ὄρκον ἐνεῖκαί.

<sup>7</sup> Cfr. Cerri 1998 pp. 14-15: "Il rito comporta... come complemento gestuale, anche un contatto diretto con il mondo intero o, meglio, con la sua intera superficie, con quella crosta terracquea che relega, in un'aldilà il regno dei morti e, ancora al di sotto, quello dei Titani. Perciò Hera, mentre pronuncia la formula, deve 'toccare'... la terra... e il mare". Anche in Senofane sembra esserci una simile schematizzazione binaria dell'universo (fr. 29 D.K. = 31 Gentili – Prato). In *Hymn. Hom.* 3, 334-335 Hera, che desidera partorire un figlio da sola, tocca la terra e invoca Gaia, Ouranos e i Titani. Sul giuramento cfr. anche Burkert 2010, pp. 457-462.

Persefone, perché vendichino il delitto commesso dal figlio; e per invocarli, stando in ginocchio, batte *la terra* con le mani: una sorta di evocazione<sup>1</sup>. Ai vv. 571-572 si precisa che l'Erinni le diede ascolto. La terra appare come un tramite con il mondo infero, tra vita e morte, oltre che tramite della domanda di giustizia.

Gernet, commentando il passo, vede un collegamento con una pratica misterica attestata in una località arcadica, nella quale un sacerdote che porta la maschera della dea Demetra “colpisce con dei bastoni ...gli dèi sotterranei”<sup>2</sup>.

Mi sembra in conclusione di poter affermare che alla terra si assegna un ruolo di rilievo sia nella formulazione che nella esecuzione non solo del giuramento, ma anche della ἀρά<sup>3</sup> (si tocca o si percuote il suolo, si getta un oggetto a terra); in tutto ciò, la terra appare non solo come testimone dei fatti in quanto onnipresente, ma anche come garante di giustizia in quanto elemento solido come nessun altro; per tale motivo nelle sue viscere risiede chi è preposto per eccellenza alla vendetta, intesa come sinonimo di ordine e giustizia<sup>4</sup>; la terra, nella sua onnipresenza e solidità, forse anche per le sue caratteristiche di “madre”, si presenta e si offre di per se stessa come testimone e garante della giustizia, e come custode delle entità che, in caso di necessità, provvederanno a far rispettare ciò che è giusto, condiviso, sancito da patti; e provvederanno anche a distanza di tempo.

Non mi pare un caso che la (terra) patria sia citata come testimone anche dagli efebi ateniesi nella clausola del loro giuramento<sup>5</sup>:

ἱστορες  
θεοὶ Ἄγλαυρος, Ἑστία, Ἐννυώ, Ἐνυάλιος, Ἄρ-  
ης καὶ Ἀθηναῖ Ἀρεία, Ζεὺς, Θαλλώ, Αὐξώ,  
Ἥγεμόνη, Ἡρακλῆς, **ὄροι τῆς πατρίδος**, πυροί,  
κριθαί, ἄμπελοι, ἐλάαι, συκαῖ.

“Testimoni: gli dèi Aglauro, Hestia, Enio, Enialio,

<sup>1</sup> Così anche Gernet 1982 p. 237, secondo il quale, inoltre, “il y a dans la légende le souvenir non seulement du privilège qui est assuré aux imprécations de la mère, mais d'une solidarité spéciale entre le frère et la soeur, entre l'oncle maternel et le neveu utérin.” Gernet aggiunge che il gesto ha un effetto magico, anche perché Altea invoca Hades e Persefone, ma chi risponde sono le Erinni; l'insieme di questi dettagli dimostrerebbe l'antichità di tale versione mitica.

<sup>2</sup> Paus. 8, 15, 3: ῥάβδοις ... τοὺς ὑποχθονίους παίει; Gernet 1982 p. 237.

<sup>3</sup> Giordano 1999a p. 22: “Le maledizioni d'altra parte chiamano spesso gli dèi in veste di esecutori, poiché, essendo nella legge di *dike* che tutta una violazione all'ordine sia punita, gli dèi vengono coinvolti in un processo che è già in atto”.

<sup>4</sup> Manuela Giordano, citando Calame, osserva che il verbo ἀράομαι non va tradotto con “pregare”, ma con “esprimere a voce alta un desiderio la cui realizzazione non entra nelle possibilità dell'uomo” (Giordano 1999a p. 14 e note); Giordano evidenzia inoltre le differenze formali tra maledizione e preghiera, elemento sul quale non mi soffermo nel presente studio, che si concentra in modo specifico sulla presenza e funzione di Gaia in tali contesti. Qui annoto soltanto l'affermazione della studiosa secondo cui, quando si pronuncia una ἀρά, non ci si rivolge direttamente agli dèi, ma li si invoca come *garanti* (*ivi*, p. 20).

<sup>5</sup> Si tratta dei rr. 16-20; la stele che riporta il giuramento del demo di Acharne (benché siamo certi della sua provenienza, il luogo esatto del ritrovamento non è documentato), è del sec. IV a. C., ma il testo potrebbe essere più antico; ho usato la trascrizione di Robert 1938, pp. 296-307, in particolare pp. 302-303. Sull'iscrizione, anche Merkelbach 1972. Burkert 1996 p. 172: “The boundaries of the fatherland, with all that the soil provides for the sustenance of life, are summoned before the young men's eyes and named witnesses to validate the pronouncement, together with the gods for whom sanctuaries and temples have been installed”. Altre attestazioni (su cui interessante il commentodi Robert 1938): Stobeeo 4, 1, 48 (l'efebò dichiara: τὴν πατρίδα δὲ οὐκ ἐλάσσω παραδώσω, πλείω δὲ καὶ ἀρείω ὅσης ἂν παραδέξωμαι.); Pollux 8, 105-106 (l'efebò dichiara: καὶ τὴν πατρίδα οὐκ ἐλάττω παραδώσω, πλεύσω δὲ καὶ καταρόσω ὀπίσῃν ἂν παραδέξωμαι... καὶ τὰ ἱερὰ τὰ πάτρια τιμήσω; tuttavia la patria e i suoi confini non sono nominati tra i testimoni finali). Altri accenni al testo del giuramento: Lycur. *Leocr.* 76; Cfr. Giordano 1999a p. 21, da cui ho preso la traduzione qui utilizzata.

Ares e Atena Areia, Zeus, Thallò, Auxò,  
Hegemone, Eracle, i confini della patria, il grano,  
l'orzo, le viti, gli ulivi e i fichi”.

Il suolo attico avrebbe qui un significato simbolico – sacrale; la formula deve essere piuttosto antica<sup>1</sup>.

È vero che le numerose attestazioni a noi pervenute di formule di giuramento, non sempre contemplano la presenza di Gaia<sup>2</sup>; si invocavano diverse altre divinità<sup>3</sup>, se non tutti gli dèi<sup>4</sup>; tuttavia non escludo che si tratti di formule più recenti, e che Gaia, insieme agli elementi costitutivi del cosmo, data la sua antichità cosmo-teogonica, fosse sempre presente in quelle più antiche.

### Valore cosmologico della terra.

Nella spartizione delle sfere d'influenza del cosmo fra i tre dèi sovrani del nuovo ordine olimpico<sup>5</sup>, la terra conserva uno *status* particolare (è Poseidone che si rivolge sdegnato a Iris, la quale ha portato al dio l'ordine di Zeus di allontanarsi dalla battaglia):

**Il. 15, 187-195** τρεῖς γάρ τ' ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοὶ οὓς τέκετο Ῥέα  
Zeὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ' Αἴδης ἐνέροισιν<sup>6</sup> ἀνάσσω.  
τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς·  
ἦτοι ἐγὼν ἔλαχον πολὺν ἄλα ναιέμεν αἰεὶ 190  
παλλομένων, Αἴδης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα,  
Zeὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι·  
**γαῖα** δ' ἔτι **ξυνή** πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος.  
τὼ ῥα καὶ οὐ τι Διὸς βέομαι φρεσίν, ἀλλὰ ἔκηλος  
καὶ κρατερός περ ἐὼν μενέτω τριτάτῃ ἐνὶ μοίρῃ. 195

“Siamo tre fratelli nati da Crono, partoriti da Rea,  
Zeus ed io, e al terzo posto Ade, signore di quelli sotterra.  
Tutto in tre parti è stato diviso, ognuno ha avuto il suo onore:  
io ebbi il mare spumoso, per abitarlo in eterno, 190  
allorché sorteggiammo, ad Ade toccò il buio nebbioso,  
Zeus ottenne il vasto cielo, nello spazio tra le nuvole;  
sono rimasti a tutti in comune la terra e l'altissimo Olimpo.  
Perciò non vivrò a piacere di Zeus, ma, per quanto potente,

<sup>1</sup> Secondo Robert 1938, p. 301 e n. 5; cfr. p. 307: “les éphèbes d'Athènes tenaient pour garants de leur serment les bornes de leur pay et les fruits du sol. Cette idée est si archaïque, qu'elle n'était plus bien comprise à la fin du V<sup>e</sup> siècle”.

<sup>2</sup> Nel complesso dell'*Iliade* si trovano numerose altre citazioni di giuramenti, in cui non è presente la Terra: ad es. *Il.* 1, 176; 4, 271; 9, 132; 10, 332, ecc.

<sup>3</sup> Burkert 2010 p. 458 (con indicazione delle fonti e bibliografia) ricorda ad esempio Zeus, Apollo, Demetra, Poseidone, Estia, Ares ecc.

<sup>4</sup> *Il.* 22, 254-255: ἀλλ' ἄγε δεῦρο θεοὺς ἐπιδώμεθα· τοὶ γὰρ ἄριστοι / μάρτυροι ἔσσονται καὶ ἐπίσκοποι ἀρμονιάων· (“Ma su, qui stesso invociamo gli dèi: saranno loro i testimoni e garanti migliori dei nostri accordi”).

<sup>5</sup> L'ottenimento delle τιμαὶ da parte degli dèi è un argomento che viene trattato in diversi luoghi della *Teogonia* esiodea; cfr. inoltre *Hymn. Hom.* 4, 427-428.

<sup>6</sup> Lo scolio (ed. Erbse) commenta: <ἐνέροισιν> τοῖς ἐν τῇ γῆ, ὅθεν καὶ „ἔραζε“ (M 156 al.) καὶ „ἐριπών“ (E 309 al.) καὶ „ἠρίον“ (Ψ 126). T<sup>11</sup>.



Secondo il commento scoliastico, è naturale che la terra sia comune a tutti, poiché in essa si trova ogni altro elemento<sup>1</sup>; un diverso scoliasta commenta affermando che si sta parlando dei quattro elementi: Zeus è l'etere, Poseidone l'acqua, Hades l'aria, infine la terra; e l'Olimpo, unito alla terra, fa parte di essa.

Nel commento di Janko, che riporta i commenti allegorici al passo<sup>2</sup>, si afferma che i suddetti versi presuppongono una terra piatta, sovrastata dal cielo e con Hades al di sotto<sup>3</sup>.

La terra è presente insieme ai grandi elementi cosmici nella decorazione sullo scudo di Achille:

**Il. 18, 483-489**

Ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ', ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν,  
 ἠέλιόν τ' ἀκάμαντα σελήνην τε πλήθουσας,  
 ἐν δὲ τὰ τεῖρα πάντα, τὰ τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται, 485  
 Πληιάδας θ' Ὑάδας τε τό τε σθένος Ὠρίωνος  
 Ἄρκτον θ', ἦν καὶ Ἀμαξάν ἐπὶ κλησὶν καλέουσιν,  
 ἧ τ' αὐτοῦ στρέφεται καὶ τ' Ὠρίωνα δοκεύει,  
 οἷη δ' ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο.

“Vi scolpì la terra ed il cielo ed il mare,  
 il sole che mai non si smorza, la luna nel pieno splendore, e  
 tutte le costellazioni, di cui s'incorona il cielo, 485  
 le Pleiadi, le Iadi, la forza d'Orione  
 e l'Orsa, detta anche Carro per soprannome,  
 che gira su se stessa guardando Orione,  
 ed è l'unica a non immergersi nelle acque d'Oceano...”

Sono state avanzate diverse ipotesi sul modo in cui gli elementi cosmici potessero essere rappresentati sullo scudo - da un'ipotesi antropomorfa all'ipotesi di intendere i primi versi come una protasi della descrizione degli elementi decorativi poi elencati<sup>4</sup>. Secondo Cerri<sup>5</sup>, “Terra, cielo (cioè aria), mare (cioè acqua) e sole (cioè fuoco) sono i quattro elementi della natura, non visti però nel loro essere componenti elementari che, aggregandosi, costituiscono le cose del mondo, ma nell'addensamento e nell'isolamento di ognuno di essi in una zona determinata dell'universo, nella quale compare allo stato puro o, per lo meno, in

<sup>1</sup> (193a. ed. Erbse) γαῖα δ' ἔτι ξυνη <πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος>: κοινή ὄλων τῶν στοιχείων ἢ γῆ, καθότι ἐν αὐτῇ εὐρίσκεται—γίγνεται... (193b1.) <γαῖα δ' ἔτι> ξυνη πάντων <καὶ μακρὸς Ὀλυμπος>: οἱ μὲν τῶν Κρονιδῶν, οἱ δὲ ὄλων τῶν θεῶν, ἵνα πάντας τιμῶμεν ὡς ἐφορῶντας τὰ ἀνθρώπεια, οἱ δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα φασὶν αὐτὸν λέγειν, Δία <αἰθέρα>, Ποσειδῶνα ὕδωρ, Ἄϊδη <v> ἀέρα· εἶτα γῆ, καὶ κατ' ἐξοχὴν ἐν αὐτῇ ὁ Ὀλυμπος, ὅτι συναφῆς τῇ γῆ ὁ Ὀλυμπος ὡς ὄρος. τὸ δὲ ὁμοίον πεποίηκε καὶ ἐν Ὀδυσσεΐα, „ναιετάω δ' Ἰθάκην εὐδείελον, ἐν δ' ὄρος αὐτῆ / Νήριτον“ (ι 21—2)· κεχώρικε γὰρ τὸ ὄρος τῆς Ἰθάκης. T

<sup>2</sup> Tali commenti, fin dall'antichità, tentano di risolvere quella che viene ritenuta un'aporia: prima si dice che *tutto* è stato diviso, e poi, però, che la terra è dominio comune di tutti e tre (Janko riporta Stesimbrotus FGH 107 F 24; Cratete; Aristarco (cfr. Porph. 1, 203.8). Cfr. *infra*, nel capitolo sui lirici, la citazione di Pind., *Ol.* 7, 55-57 e relativo commento.

<sup>3</sup> Janko in Kirk, *IC*, vol. 4°, pp. 247-248, ad 189-193.

<sup>4</sup> Una dettagliata rassegna è in Cerri 2010, p. 163 sgg.; l'interpretazione allegorica antica volle vedere in questa descrizione l'azione regolatrice del fuoco, simboleggiato da Efesto, che elaborò il cosmo distinguendone le diverse componenti all'interno del caos primordiale; Platone, nella descrizione dell'azione del dio demiurgo nel *Timeo*, si sarebbe, secondo Cerri, ispirato a questa immagine (*ivi*, p. 164).

<sup>5</sup> Cerri 2010 p. 165 ad 483-484a. Cfr. Cerri 1998 pp. 17-18.

misura così preponderante da sembrare allo stato puro”<sup>1</sup>. Ipotizza che la disposizione degli elementi potesse essere così organizzata: “nella parte inferiore del quadro una terra rocciosa (sulla sinistra o sulla destra) a picco sul mare (sulla destra o sulla sinistra); nella parte superiore il cielo con gli astri”<sup>2</sup>.

Zenodoto atetizzava la sezione<sup>3</sup>.

## Rhea

**II. 14, 200-204** εἶμι γὰρ ὀψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης, 200  
Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν,  
οἷ μ’ ἐν σφοῖσι δόμοισιν ἐὺ τρέφον ἠδ’ ἀτίταλλον  
δεξάμενοι **Ρείας**, ὅτε τε Κρόνον εὐρύοπα Ζεὺς  
γαίης νέρθε καθεῖσε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης·

Era racconta in modo ingannevole ad Afrodite (in un passo che verrà commentato di seguito, nella sezione relativa a Tēthys):

“Sto per andare ai confini della fertile terra, a far visita 200  
ad Oceano, padre degli dèi, ed alla madre Tethys,  
che con affetto in casa loro mi nutrono ed allevarono  
ricevendomi da Rea, allorché il tonante Zeus inabissò  
Crono giù nelle viscere della terra e del mare irrequieto”.

Rhea dunque, nella fase della presa del potere da parte di Zeus ai danni di Kronos, ha sentito di dover proteggere Hera, mandandola presso Oceano e Tēthys, dunque ai confini del mondo.

**II. 15, 187-195** τρεῖς γάρ τ’ ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοὶ οὓς τέκετο **Ρέα**  
Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ’ Αἴδης ἐνέροισιν<sup>4</sup> ἀνάσσων...

“Siamo tre fratelli nati da Crono, partoriti da Rea,  
Zeus ed io, e al terzo posto Ade, signore di quelli sotterra...”

Nelle parole di Poseidone, Rhea è dunque madre di Zeus, Hades e Poseidone.

## Demetra

Vengono qui raggruppate le occorrenze relative alla dea Demetra.

**II. 2, 695-696** Οἱ δ’ εἶχον Φυλάκην καὶ Πύρασον ἀνθεμόεντα  
**Δήμητρος** τέμενος, Ἰτωνά τε μητέρα μήλων

<sup>1</sup> Cfr. anche Cerri 1998 p. 18: “Terra, cielo = aria; mare = acqua; sole + luna + stelle = fuoco; le quattro zone dell’universo, che corrispondono, anzi si identificano con i quattro elementi classici”.

<sup>2</sup> Cerri 2010 p. 163 *ad* 483-489; così prosegue: “Ciò non presuppone alcun tipo di illusionismo prospettico, perché avrebbe potuto essere realizzato benissimo in un’immagine bidimensionale come quelle documentate dell’arte arcaica”.

<sup>3</sup> *Schol.* 483a. Ved. anche Cerri 2008 per una rassegna dei motivi e delle posizioni critiche riguardo l’atetesi del passo.

<sup>4</sup> Lo scolio (ed. Erbse) commenta: <ἐν ἐροισιν> τοῖς ἐν τῇ γῆ, ὅθεν καὶ „ἔραζε“ (M 156 al.) καὶ „ἐριπών“ (E 309 al.) καὶ „ἠρίον“ (Ψ 126). T<sup>il</sup>.

“(Essi) abitavano Filache e Piraso fiorita,  
santuario di Demetra, e Itone, madre di greggi”

Si tratta dell'elenco dei territori e dei popoli su cui regnava Protesilao: oltre a quelli appena citati, si ricordano poi Antrone sul mare e Peleo adagiata sui prati.

**Il. 5, 500** ἀνδρῶν λικμώντων, ὅτε τε **ξανθὴ Δημήτηρ**  
“quando si ventila il grano, allorché la *bionda Demetra*...”<sup>1</sup>.

Ci troviamo all'interno di una similitudine; il brano per intero recita: “Come il vento sull'aia sacra porta via la pula quando si ventila il grano, allorché la bionda Demetra al soffio dei venti separa il chicco e la pula, e ne biancheggiano i mucchi; così allora gli Achei s'imbiancarono il capo di polvere,...”

Altra espressione, che già conosciamo dal testo esiodeo, è in

**Il. 13, 322** ὃς θνητός τ' εἴη καὶ ἔδοι **Δημήτερος ἀκτὴν**  
“(il grande Aiace Telamonio non può cedere ad un uomo)  
che sia mortale e si nutra del *grano di Demetra*.”

**Il. 14, 326** οὐδ' ὅτε **Δήμητρος καλλιπλοκάμοιο ἀνάσσης**  
“né quando (amai) Demetra sovrana dalla splendida chioma...”

Ci troviamo nell'episodio della Διὸς ἀπάτη; Hera finge di volersi negare, e Zeus la incalza affermando che non è mai stato preso dal desiderio per nessun'altra dea come in quel momento per Hera.

Il passo seguente appartiene invece ad un dialogo tra due esseri umani.

**Il. 21, 75-79** ἀντί τοί εἰμ' ἰκέταο διοτρεφὲς αἰδοίοιο· 75  
παρ γὰρ σοὶ πρώτῳ πασάμην **Δημήτερος ἀκτὴν**<sup>2</sup>  
ἤματι τῷ ὅτε μ' εἶλες ἐϋκτιμένη ἐν ἀλωῇ,  
καὶ μ' ἐπέρασσας ἀνευθεν ἄγων πατρός τε φίλων τε  
Λῆμνον ἐς ἡγαθέην, ἑκατόμβοιον δέ τοι ἦλφον.

“sono per te come un supplice sacro, nipote di Zeus: 75  
da te per primo ho mangiato il pane di Demetra,  
il giorno in cui mi rapisti nella vigna ben coltivata,  
e poi mi vendesti lontano dal padre e dai cari  
spedendomi a Lemno sacra, e ti fruttai cento buoi.”

<sup>1</sup> Gostoli in Cerri 20052005, p. 342 *ad* 500, propone il confronto con Verg., *Georg.* 1, 96 *flava Ceres* e scrive: “Essendo la dea delle messi, Demetra ha i capelli del colore delle spighe mature ed è presentata come l'agente diretto del lavoro che in realtà compiono i contadini.”

<sup>2</sup> In *Il.* 11, 596 sgg. Nestore, ferito in battaglia, viene portato alla tenda dal suo scudiero; Ecamede, schiava di Nestore, prepara per loro il ciceone; mette a tavola ἡδὲ μέλι χλωρόν, παρὰ δ' ἀλφίτου ἱεροῦ ἀκτὴν, “ed anche miele biondo, e farina d'orzo sacro” (*Il.* 11, 631). Gostoli in Cerri 20052005 *ad* 624 ricorda che il ciceone, almeno dal sec. VI a. C., è bevanda sacra nei Misteri Eleusini, dato che nel mito ristora la dea Demetra, che vaga alla ricerca della figlia; qui la farina d'orzo sacro avrebbe una “sfumatura connotativa di tipo religioso – rituale” (*ibidem*).

Queste parole sono pronunciate da Licaone; figlio di Priamo, già rapito da Achille, poi venduto come schiavo e infine riscattato da un ospite e fuggito per tornare a Troia, pochi giorni dopo il rientro a Troia, durante una pausa dalla battaglia decide di togliersi l'armatura per rinfrescarsi nel fiume; ma uscendo dall'acqua, si imbatte in Achille, il quale decide di ucciderlo così, nudo e disarmato. Queste parole sono parte del breve discorso che Licaone gli rivolge invano per implorarlo di risparmiargli la vita.

Riepilogando:

La dea Demetra è decisamente poco presente nell'*Iliade*, e mai come personaggio che agisce, ma in similitudini, metafore, o come personaggio semplicemente citato: è menzionata come dea protettrice di località in 2, 696 (Itome è santuario di Demetra); nella sua funzione di tutela dell'attività agricola in 5, 500 (Demetra separa il grano dalla pula); 13, 322 e 21, 76 (il frutto di Demetra); per essersi unita a Zeus in 14, 326.

è accompagnata dai seguenti epiteti:

ξανθή , bionda (5, 500); Δήμητρος καλλιπλοκάμοιο ἀνάσσης, Demetra sovrana dalla splendida chioma (14, 326);

è presente nel nesso:

Δημήτερος ἀκτῆν, frutto di Demetra (13, 322; 21, 76).

### **Tēthys madre di dèi**

**Il. 14, 200-207** εἴμι γὰρ ὀψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης, 200  
**Ἵκεανόν τε, θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν,**  
 οἷ με σφοῖσι δόμοισιν ἐὺ τρέφον ἠδ' ἀτίταλλον  
 δεξάμενοι Ἰρείας, ὅτε τε Κρόνον εὐρύοπα Ζεὺς  
 γαίης νέρθε καθεῖσε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης  
 τοὺς εἴμ' ὀψομένη, καὶ σφ' ἄκριτα νείκεα λύσω· 205  
 ἤδη γὰρ δηρὸν χρόνον ἀλλήλων ἀπέχονται  
 εὐνῆς καὶ φιλότητος, ἐπεὶ χόλος ἔμπεσε θυμῷ.

“Sto per andare ai confini della fertile terra, a far visita 200  
 ad Oceano, padre degli dèi, ed alla madre Tethys,  
 che con affetto in casa loro mi nutrono ed allevano,  
 ricevendomi da Rea, allorché il tonante Zeus inabissò  
 Crono giù nelle viscere della terra e del mare irrequieto.  
 Vado ora a trovarli, per metter fine tra loro ad un lungo litigio: 205  
 già da un pezzo stanno lontani l'uno dall'altra astenendosi  
 dal letto e dall'amore, da che nell'animo è entrato il rancore”.

**Il. 14, 301-303** ἔρχομαι ὀψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης,  
**Ἵκεανόν τε, θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν,**  
 οἷ με σφοῖσι δόμοισιν ἐὺ τρέφον ἠδ' ἀτίταλλον

“Sto andando ai confini della fertile terra, a far visita  
 ad Oceano, padre degli dèi, ed alla madre Tethys,

che con affetto in casa loro mi nutrirono ed allevarono”.

Siamo nel canto XIV dell'*Iliade*, che presenta il famoso episodio della Διὸς ἀπάτη, già citato sopra. Il primo passo ci illustra il pretesto che Hera utilizza con Afrodite per ottenere in prestito la fascia ricamata che custodiva “tutti gli incanti: c'era l'amore, e il desiderio, e il colloquio segreto, la persuasione, che ruba il cervello a chi pure ha saldo il pensiero”<sup>1</sup>; Hera dichiara, mentendo, che vuole utilizzare questa fascia per porre fine alla tensione tra Oceano e Tēthys<sup>2</sup>; ottenuta la fascia da Afrodite, Hera si reca quindi a Lemno, da Hypnos, per assicurarsi la sua collaborazione; a quest'ultimo racconta la verità, cioè che vuole ingannare Zeus, e nonostante la trattativa sia un po' più laboriosa che con Afrodite, anche in questo caso Hera riesce ad ottenere ciò che vuole; dunque si muovono entrambi verso l'Ida μητέρα θηρῶν<sup>3</sup>, dove Hypnos si nasconde tra i rami di un pino, mentre Hera si colloca sulla vetta montuosa più alta, il Gàrgaro. Zeus, che si trova nel cielo, non tarda a vederla, e la raggiunge immediatamente, pieno di desiderio; alla domanda sul perché si trovi lì, Hera risponde con il secondo passo citato sopra; aggiunge che è scesa dall'Olimpo proprio per comunicare a Zeus la propria partenza, in modo che il consorte non si adiri. Il seguito è noto.

Esaminiamo ora in primo luogo i commenti antichi ai nostri passi.

Gli scolasti dell'*Iliade* sembrano essersi occupati più di Oceano che di Tēthys.

L'espressione θεῶν γένεσιν così è spiegata da *Schol. ad Il.* 14, 201: θεῶν πατέρα, ἐπεὶ πρῶτον στοιχεῖον - καὶ τροφὸν πάντων; il concetto è ribadito negli scolii *ad Il.* 14, 246: ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται è spiegato ἐκ γὰρ ὕδατος πάντα τὰ στοιχεῖα; e di seguito ἐξ ὑδάτων αἱ ἀυξήσεις; e si aggiunge: ὄθεν κουροτρόφοι οἱ ποταμοὶ<sup>4</sup>.

Rudhardt ritiene che il fatto che Oceano sia indicato non come πατήρ ma come γένεσις, sottolinei il suo essere al principio della generazione, della venuta al mondo dell'intero cosmo<sup>5</sup>: dunque una vera entità primordiale, che nella teo/cosmogonia di riferimento che lo vedeva come protagonista, doveva avere un ruolo davvero fondante, di origine non solo degli dèi, ma anche di tutto l'esistente<sup>6</sup>; a lui si attribuisce non tanto o non solo la paternità, il cui senso è legato all'autorità<sup>7</sup>, ma la fondazione stessa del cosmo<sup>8</sup>.

Di Tēthys si dice negli scolii: Τηθὺν δέ φησι τὴν γῆν, οἰονεὶ τιθηνὴν τινὰ οὔσαν καὶ τροφὸν πάντων<sup>9</sup>. Rudhardt rigetta questa interpretazione, che sarebbe secondo lui basata unicamente sul presupposto che una coppia primordiale dovrebbe essere composta da acqua e terra; tale presupposto sarebbe secondo lo studioso, in questo caso, fuori luogo<sup>10</sup>.

Oceano e Tēthys sono ritenuti figure di grande rilievo in molte attestazioni: in un

<sup>1</sup> *Il.* 14, 215-217.

<sup>2</sup> Secondo West 1997, p. 383, la narrazione del litigio sarebbe una banalizzazione di un mito cosmogonico; cfr. Schmitt “Oceanus” (col. 10): la storia della separazione tra Oceano e Tēthys doveva essere originariamente un mito di separazione di un'antica coppia da cui aveva tratto origine tutto l'esistente.

<sup>3</sup> *Il.* 14, 283.

<sup>4</sup> In Esiodo, *Th.* 346-7 si dice, a proposito delle Oceanine, di Apollo e dei fiumi, che ἄνδρας κουρίζουσι.

<sup>5</sup> Rudhardt 1971, pp. 37-38.

<sup>6</sup> Rudhardt 1971, pp. 35-36; p. 39 sgg. “La Théogonie implicite de *Iliade*”. *Ivi* p. 38: “Océanos la source ou le principe originel de tous les êtres”; cfr. p. 37: il senso di πάντεσσι riguarda sia tutti gli dèi sia tutta la realtà, dato che nei racconti teogonici greci “les dieux sont étroitement solidaires des réalités cosmiques”.

<sup>7</sup> Rudhardt 1971 p. 38 n. 4.

<sup>8</sup> Rudhardt 1971 n. 3 pp. 37-38: “Oceanos... n'a pas seulement le prestige et l'autorité d'un père dans le monde divin (en fait ce prestige et cette autorité appartiennent d'avantage à d'autres dieux, à Zeus notamment; il est proprement le générateur des dieux, il en est l'ancêtre ou le principe originel”.

<sup>9</sup> *Schol. Il.* 14, 201 (*scholia vetera* = *D scholia*); la parte precedente dello scolio così recita: Θεῶν γένεσιν. Θεῶν πατέρα. Ἐπεὶ πρῶτον στοιχεῖον τινὲς τῶν φυσικῶν εἶπον τὸ ὕδωρ, καὶ ἐξ αὐτοῦ τὰ λοιπὰ τρία. Ὅθεν ὁ Πίνδαρος ἄριστον εἶπε τὸ ὕδωρ.

<sup>10</sup> Rudhardt 1971, p. 59 sgg.

frammento orfico si attribuisce ad Orfeo la convinzione che Oceano e Tēthys fossero la coppia primordiale, poiché l'acqua è principio di tutte le cose, e da quest'ultima si sarebbe poi costituito il fango; solo dopo una successiva generazione da questi due elementi sarebbero nati Gaia ed Ouranos<sup>1</sup>; secondo Platone, Orfeo affermò che Oceano e Tēthys furono i primi ad unirsi in matrimonio, dando così origine a questa istituzione<sup>2</sup>; secondo Plutarco, la coppia Oceano – Tēthys era considerata così importante, che fu assimilata alla coppia Osiride – Iside<sup>3</sup>; in generale, la coppia Oceano – Tēthys era considerata molto antica; negli *Inni Orfici*, Tēthys e Oceano sono invocati nella preghiera rituale del proemio che Orfeo consegna a Museo<sup>4</sup>; a Tēthys è dedicato l'*Inno Orfico* 22, nel quale è definita “nutrice di bestie.../ madre di Cipride,... madre delle Nubi scure / e di ogni sorgente ricca di fonti di Ninfe” (ναυσὶν ἀγαλλομένη, θηροτρόφε, ὑγροκέλευθε, / μήτηρ μὲν Κύπριδος, μήτηρ νεφέων ἐρεβεννῶν / καὶ πάσης πηγῆς νυμφῶν νασμοῖσι βρυούσης·)<sup>5</sup>; ad Oceano è dedicato l'*Inno* 83, dove il dio è definito “padre immortale che sempre è, / origine degli dèi immortali e degli uomini mortali, / che ondeggia intorno al cerchio che delimita la terra; dal quale derivano tutti i fiumi e tutto il mare...”<sup>6</sup>; in altri testi Tēthys è definita πολύτεκνος<sup>7</sup>, ἀρχέγονος degli dèi<sup>8</sup>; Oceano e Tēthys sono definiti πηγαῖοι θεοὶ da Proclo<sup>9</sup>; Tēthys condivide con altre dee l'epiteto di πότνια<sup>10</sup>.

Infine, l'importanza della coppia è testimoniata anche dal fatto che il nostro passaggio omerico è ampiamente citato nella tradizione, dall'età antica all'età tarda<sup>11</sup>; e anche al di là del riferimento iliadico alla coppia, sono spesso citati insieme<sup>12</sup>.

<sup>1</sup> *Orph. Fr.* 57 Kern = Athenag. *Legatio sive Supplicatio Pro Christianis* 18 p. 20, 12 Schw.

<sup>2</sup> *Orph. Fr.* 15 Kern = Plat., *Cr.* 402b-c = 1 *Orph B2 D.-K.*: Ὀκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἤρξε γάμοιο, / ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπιεν.

<sup>3</sup> Plut., *De Is. et Os.* 34 d; secondo Marina Cavalli si tratterebbe di un'interpretazione plutarca. Plutarco, *Iside e Osiride*, introduzione di Dario del Corno, trad. e note di Marina Cavalli, Milano 1994<sup>4</sup>, n. 188 p. 184).

<sup>4</sup> *Orph. Hymn. Proemio*, vv. 26-27. Traduzione di Ricciardelli 2000.

<sup>5</sup> *Orph. Hymn.* 22, vv. 6-8. Traduzione di Ricciardelli 2000.

<sup>6</sup> *Orph. Hymn.* 83, vv. 1-4; il testo e le traduzioni sono di Ricciardelli 2000. Cfr. Virgilio, *Georg.* 4, 382: “Oceanum... patrem rerum.”

<sup>7</sup> Aesch., *Prom.* 137 nelle parole di Prometeo che si rivolge al coro delle Oceanine. Cfr. anche Nonn. 23, 284-6.

<sup>8</sup> Nonn. 8, 160, nelle parole di Hera che minaccia di rifugiarsi presso Tēthys, ἀρχέγονοιο συνέστιος, per non subire l'oltraggio del tradimento di Zeus con la mortale Semele. Pierre Chuvin (Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, tome III, chants VI-VIII, Paris 1992, p. 126) traduce “origine de notre race”. In ogni caso, si conferma l'importante ruolo di riferimento di Tēthys per Hera.

<sup>9</sup> Procl. *in Plat. Cr.* 144.28.

<sup>10</sup> Hes. *Th.* 368: υἱέες Ὀκεανοῦ, τοὺς γείνατο πότνια Τηθύς, (dove i figli della coppia sono i fiumi).

<sup>11</sup> *Il.* 14, 201 in Plat., *Theaet.* 152 e; di nuovo *Il.* 14, 201 in Plat., *Cr.* 402b-c (= *Orph. Fr.* 15 Kern = 1 *Orph B2 D.-K.*) dove si attribuisce un mitema analogo a quello omerico (Oceano origine degli dèi e Tēthys loro madre) anche ad Esiodo (fatto che a noi, tuttavia, non risulta) e ad Orfeo. Secondo Eudemo (in Damascio) questa citazione indica che, per Omero, Oceano e Tēthys sono la coppia primigenia; ma questa interpretazione è contestata da Damascio, secondo il quale, invece, in Omero il principio primo è la Notte (Damasc. *De prim. princ.* 124, I 319 8 Rue. = *Orph. Fr.* 28 Kern = 1 *Orph. B 12 D.-K.*; cfr. Damasc. *De prim. princ.* 124, I 320 17 Rue. = 3 Epimen. B 5 D.-K.). I passi omerici in oggetto sono citati ancora in *Schol. Theocr.* 8, 33 (*Il.* 14, 246); Theodoret. *Graec. Affect. Cur.* 2, 29; sembrano inoltre riecheggiate nelle *Dionisiache*, là dove Oceano apostrofa la compagna con un'espressione che, sulla scia omerica, attribuisce alla coppia un valore primordiale analogo a quello espresso nell'*IliadeHades*: Ἥλικος Ὀκεανοῖο παρενέτι, σύγχρονε κόσμου, / παντρόφε συμμιγέων ὑδάτων, αὐτόσπορε Τηθύς, / ἀρχαίη φιλότεκνε; Nonn. 23, 284-6; Pierre Chuvin (Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, tome VIII, chants XX-XXIV, Paris 1994, p. 141) traduce “Contemporaine et épouse d'Océan, toi qui as même âge que le monde, universelle nourrice de toutes les eaux réunies, antique Téthys née de toi-même, toi qui chéris tes enfants...”. In nota: “les expressions σύγχρονε κόσμου e αὐτόσπορε ... impliquent ici manifestement qu' Océan et Téthys son des divinités primordiales comme chez Homère... et non, comme chez Hésiode, des Titans fils d'Ouranos et de Gaia”.

<sup>12</sup> Ad esempio in Ov., *Met.*: 2, 509-510; 9, 499; 13, 951.

Esaminiamo ora le attestazioni che vedono Tēthys inserita in vicende di respiro teogonico<sup>1</sup>.

In Esiodo è figlia di Gaia ed Ouranos<sup>2</sup> insieme agli altri Titani, tra i quali Oceano; a quest'ultimo si unisce generando i fiumi e le Oceanine<sup>3</sup>. La tradizione la ricorda normalmente nella posizione genealogica ora menzionata o con alcune varianti<sup>4</sup>: Diodoro Siculo riporta una versione cretese del mito secondo cui i Titani, tra i quali Tēthys, erano figli di Ouranos e Gheo, secondo una variante (riportata da Diodoro), di uno dei Cureti e di Τιταία, dalla quale poi avrebbero preso il nome i Titani<sup>5</sup>. Secondo Eschilo le fonti sono figlie di Poseidone e Tēthys<sup>6</sup>.

Soffermiamoci ora sulle attestazioni della funzione di cura, accoglienza e tutela da parte di Tēthys. Nel passo dell'*Iliade* sopra menzionato, come abbiamo visto, Hera ricorda che, quando Zeus sconfisse Kronos relegandolo sotto la terra e il mare, essa fu affidata per qualche tempo da Rhea a Oceano e Tēthys, ed essi la nutrono e la crebbero. Questo fatto mitico, appena accennato nel testo omerico, è dettagliato nello scolio<sup>7</sup> e conosciuto o sottinteso anche da altri autori<sup>8</sup>; anche dopo il matrimonio con Zeus, Hera continua ad avere un rapporto privilegiato con la coppia divina e a godere di una particolare protezione da parte loro: Callisto, la ninfa violata da Zeus, già trasformata in orsa da Hera/Giunone per gelosia<sup>9</sup>, e in seguito trasformata in costellazione da Zeus, viene a trovarsi nel cielo, dunque in una posizione di particolare rilievo; Hera/Giunone, spinta dalla gelosia, chiede a Oceano e Tēthys di non accogliere Callisto/Orsa al momento del tramonto<sup>10</sup>.

Tēthys è citata poi brevemente in altri contesti legati all'astro per eccellenza, il Sole (suo genero in quanto sposo dell'Oceanina Climene)<sup>11</sup>: è lei che accoglie il Sole al termine del suo percorso;<sup>12</sup> raccoglie i pezzi del carro del sole dopo l'episodio di Fetonte<sup>13</sup>. Inoltre salva Esaco, figlio di Priamo ed Alessiroe, che ha provocato involontariamente la morte della ninfa

<sup>1</sup> Per una trattazione della figura di Tēthys e un elenco delle fonti, si rimanda a Höfer 1915; Scherling "Tethys".

<sup>2</sup> *Th.* 136.

<sup>3</sup> *Th.* 337-366.

<sup>4</sup> Cfr. 9 Akousil. B 21 D.-K: Ὠκεανὸς δὲ γαμει Τηθὺν ἑωυτοῦ ἀδελφὴν· τῶν δὲ γίνονται τρισχίλιοι ποταμοί. In ambito orfico, Tēthys è figlia di Gaia ed Ouranos (*Orph. Fr.* 114 Kern). In Apollod. 1, 1, 2 è definita Titanide, figlia di Ouranos e Gaia; in 1, 1, 8 è madre delle Oceanine con Oceano; *passim* si parla della generazione di alcuni fiumi specifici. Una differente versione Theodoret. *Graec. Affect. Cur.* 2, 28. Curiosamente, in Teodoreto (*Graec. Affect. Cur.* 2, 28) dove si afferma che, secondo Esiodo, dal Chaos nacquero Oceano e Tēthys, che questi a loro volta generarono Ouranos e Gheo, poi questi a loro volta Kronos e Rhea ecc.; questo testo è stato da alcuni addotto (ma in modo non condivisibile) a riprova dell'affermazione di Platone in *Cr.* 402 b secondo cui anche Esiodo, come Omero, avrebbe affermato che Oceano e Tēthys sono la coppia da cui hanno avuto origine tutti gli dèi (cfr. Höfer 1915 col. 394). In Hygin., *Fab. Praef.*, genericamente, "mare" (se vogliamo dare questo significato a Tethys) invece nasce "ex aethere et die".

<sup>5</sup> Diod Syc. 5, 66, 1.

<sup>6</sup> Aesch., *Sept.* 311.

<sup>7</sup> *Schol.* Hom. *Il.* 14, 296; oltre a riportare il dato, aggiunge qualche notizia sulla prima unione tra Hera e Zeus e su alcune tradizioni locali connesse a questa vicenda mitica.

<sup>8</sup> Lucian., *Tragodop.* 91-94: "Tēthys nutri Hera" (ἐπιθήνατο...Ἥραν) "presso le sorgenti di Oceano" (Ὠκεανοῦ παρὰ παραίς). Hygin., *Astronom.* 2, s.v. "Arctos Maior": "Thetys" è "Iunonis nutrix". In Quint. Smirn. 5, 395-398, l'Aurora incontra Hera che sta rientrando dopo aver reso visita alla "santa Tēthys" (Τηθύος ἐξ ἱερῆς), dalla quale si era recata il giorno precedente.

<sup>9</sup> O da Diana per punizione, o da Giove per sua tutela, a seconda della fonte. Cfr. anche Callim. fr. 385 Schneider= 632 Pfeiffer.

<sup>10</sup> L'episodio è narrato in *Met.* 2, 508-531 (devono respingere Callisto per non esserne contaminati); cfr. *Met.* II, 171-172; Hygin., *Astronom.* 2, s.v. "Arctos Maior". In Ov. *Fast.* 2, 191-2 è nominata solo Tēthys.

<sup>11</sup> Ma secondo altre varianti del mito, Climene avrebbe sposato Giapeto o Prometeo.

<sup>12</sup> Ov. *Met.* II, 69,

<sup>13</sup> Val. Flacc. 5, 431 sgg.

Esperie, di cui era innamorato: Esaco, preso dai sensi di colpa, si getta in mare da una rupe per uccidersi, ma Tēthys ne ha pietà, attenua l'urto e lo riveste di piume, trasformandolo in un uccello marino<sup>1</sup>; insieme ad Oceano, quando Glauco è in procinto di diventare un essere marino dopo aver mangiato un ciuffo di un'erba particolare, lo purifica da tutto ciò che di mortale era rimasto in lui<sup>2</sup>.

Tornando al passo dell'*Iliade* qui esaminato, Cerri scrive che in questi versi “si coglie il riflesso di narrazioni teogoniche arcaiche diverse da quelle di Esiodo, secondo il quale la coppia divina promordiale è costituita da Gea ed Urano, mentre Oceano e Teti sono loro figli”<sup>3</sup>; si tratta di un mitema molto antico, come ha dimostrato Rudhardt<sup>4</sup>; e si tratterebbe dello stesso sfondo culturale su cui fu elaborata la teoria di Talete, che vede nell'acqua il principio di tutte le cose<sup>5</sup>; così la pensa anche Aristotele, che scrive (le note tra parentesi quadre sono di Cerri): “Ci sono alcuni che ritengono che anche i più antichi, vissuti molto prima della nostra epoca, i primi teologi, così abbiano pensato riguardo alla natura: infatti fecero Oceano e Teti padri della generazione [il riferimento è ad *Il.* 14, 201 = 302 e 245 sg., nei quali dunque già questi contemporanei di Aristotele vedevano una traccia di più antiche elaborazioni teogoniche], e identificarono il giuramento degli dèi nell'acqua, quella che gli stessi poeti chiamarono Stige [il riferimento è a *Il.* 14, 271-280; 15, 36-38 ed *Hes. Th.* 784 sgg., dai quali gli stessi studiosi vedevano confermata la loro ipotesi di un'antichissima teogonia fondata sull'acqua]: in effetti, venerano in sommo grado ciò che è più antico, e ciò su cui si giura è la cosa più veneranda. Se quest'opinione sulla natura sia stata veramente così antica e vetusta, è cosa destinata a restare incerta, comunque si dice che Talete così affermò riguardo alla causa prima”<sup>6</sup>.

Vorrei infine ricordare la teoria in base alla quale la coppia Oceano-Tēthys con funzioni teogoniche corrisponderebbe, secondo alcuni studiosi, alla coppia Apsû-Tiāmat, che nella mitologia babilonese rappresenta le acque maschili e femminili, che originariamente erano

---

<sup>1</sup> *Ov. Met.* 11, 784.

<sup>2</sup> *Ov. Met.* 13, 951.

<sup>3</sup> Cerri 1998 p. 15. Cfr. Rudhardt 1971 in particolare p. 39 sgg. Nel *Timeo* platonico Oceano e Tēthys sono sì figli di Gaia ed Ouranos, ma *genitori* di Phorkys, Kronos, Rhea e “tutti quelli con loro”, anziché loro fratelli *Plat., Tim.* 40 e (= *Orph. Fr.* 16 K.; in Esiodo, Phorkys è figlio di Gaia e di Pontos, anche quest'ultimo figlio di Gaia: *Th.* 237). Commentando questo passo platonico, Proclo definisce la coppia Oceano - Tēthys come “la seconda diade” δευτέρα δυάς (Procl. in *Plat. Tim.* 40 e, III 176, 10 Diehl = *Orph. Fr.* 112 Kern).

<sup>4</sup> Rudhardt 1971 pp. 116-117: in Omero l'acqua è un'entità ancestrale con virtù generatrici e fecondanti; “Symbolisé par un couple de divinités douées de vie et de conscience, clairement sexuées, elle donne naissance aux entités ultérieures et participe activement ainsi à l'oeuvre créatrice” (p. 117).

<sup>5</sup> Cerri 1998 pp. 15-16. Sulle differenze tra l'impostazione omerica e l'impostazione definita da Rudhardt come “non-omerica” (contenuta in testi presocratici e orfici), cfr. Rudhardt 1971.

<sup>6</sup> Aristoth. *Metaphys.* A3.983.b.17 sgg = 11 Thales A 12 D.-K.: εἰσὶ δὲ τινες οἱ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἰονταὶ περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν· Ὠκεανὸν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας, καὶ τὸν ὄρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα [τῶν ποιητῶν]· τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὄρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν. εἰ μὲν οὖν (984a.) ἀρχαία τις αὕτη καὶ παλαιὰ τετύχηκεν οὕσα περὶ τῆς φύσεως ἢ δόξα, τάχ' ἂν ἄδηλον εἶη, Θαλῆς μὲντοι λέγεται οὕτως ἀποφῆνασθαι περὶ τῆς πρώτης αἰτίας. Traduzione di Cerri 1998, p. 16.



unite<sup>1</sup>; tuttavia non tutti gli studiosi accettano tale corrispondenza<sup>2</sup>.

Torniamo ora all'*Iliade* per una conclusione provvisoria: come si diceva, la coppia Oceano-Tēthys sembra qui avere un ruolo più significativo che in Esiodo (Oceano non solo è citato un maggior numero di volte<sup>3</sup>, ma è definito in due passi “origine degli dèi” anche senza Tēthys<sup>4</sup>).

A dispetto di quanto affermato da altri in passato,<sup>5</sup> Rudhardt ritiene non solo che l'*Iliade* alluda ad una teo-cosmogonia diversa da quella esiodea, ma che la coppia originaria Oceano-Tēthys sia intesa come primigenia in tutto il poema, e che Gaia con il suo consorte Ouranos occupi quindi, anche là dove non viene esplicitato, sempre una posizione genealogica secondaria<sup>6</sup>.

Se così fosse, vorrebbe dire che la mitologia greca conosceva una diversa “madre di dèi”, qualunque fosse l'origine di tale figura mitica.

Del resto, come ci ricorda Cerri, “Fra i tanti e diversi attributi della Madre degli Dèi / Grande Madre, c'era anche quello di divinità marina, alla quale si usava rivolgere preghiere e fare voti prima di una traversata o anche durante l'imperversare delle tempeste”<sup>7</sup>.

### Altre occorrenze

**Thetis**, madre di Achille; questa relazione parentale viene citata in numerosissimi passaggi dell'*Iliade*. Tra tutti, ricordo solo quelli in cui Thetis è definita:

---

<sup>1</sup> Enūma Eliš 1, 1 sgg.; cfr. West Th. p. 204 ad 136: secondo lo studioso, i coniugi Oceano-Tēthys, derivati dalla coppia babilonese Apsū-Tiāmat, rappresenterebbero le acque 'inferiori' e quelle 'superiori', quindi la loro separazione sarebbe assimilabile alla separazione del cielo dalla terra; West ipotizza che all'epoca di Esiodo tale identità dovesse essere ormai caduta nell'oblio, e Tēthys fosse ormai nota solo come moglie di Oceano. Sulla coppia Apsū-Tiāmat cfr. anche Eliade HCIR vol. 1°, pp. 83-90; “Altre fonti precisano che Tiāmat rappresenta il mare, e Apsū la massa d'acqua dolce su cui galleggia la Terra”, p. 83; la divisione fra cielo e terra si verifica in seguito, nella narrazione, quando Marduk sconfigge la propria “nonna” Tiāmat, ne taglia a metà il cadavere e da questo derivano la volta celeste e la terra (Enūma Eliš 137 sgg.; M. Eliade p. 85). Burkert 1995, pp. 92-93: “Apsū and Tiāmat equal Oceanus and Tethys as the original parental couple. But Tethys is in no way an active figure in Greek mythology. In contrast to the sea goddess Thetis (with whom she was sometimes confused even in antiquity), she has no established cults, and no one had anything to tell about her. She apparently exists only by virtue of the Homeric passage; how she came to achieve the honored position of the mother of all remains a mystery.” Secondo lo studioso solo l'etimologia nell' Enūma Eliš, secondo cui Ti-ammat sarebbe la forma normalmente usata per la madre “who bore them all”, giustificerebbe l'attribuzione di un ruolo primigenio, ancorché isolato, alle figure greche di Oceano e Tēthys; cfr. anche Burkert 2004 pp. 22; 31. Più cauto, sebbene possibilista, nell'affermare la derivazione di Tēthys da Tiamat, è West 1997, pp. 147-8. Cfr. anche Schmitt 2007, “Oceanus” coll. 10-11. Cfr. Rudhardt 1971 pp. 111-112.

<sup>2</sup> Cfr. ad esempio Lesky 1947 p. 84; secondo lo studioso le due coppie non sono identificabili perché, mentre Apsū e Tiāmat sono due divinità primigenie, Oceano e Tēthys appartengono invece ad una seconda generazione, e la coppia primordiale, nella mitologia religiosa greca, è invece Ouranos/Gaia.

<sup>3</sup> Oceano è citato 19 volte contro le 2 volte di Tēthys.

<sup>4</sup> *Il.* 14, 246: ὄς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται. (“...la corrente del padre Oceano, che pure è padre per tutti”). *Il.* 14, 311 οἴχωμαι πρὸς δῶμα βαθυρροῦ Ὀκεανοῖο.

<sup>5</sup> Secondo Hölscher 1953 p. 387, l'attestazione omerica è “Ein *Unicum*”.

<sup>6</sup> Rudhardt 1971 p. 39 sgg.; in particolare pp. 42-43; pp. 48-49. Rudhardt (p. 49 sgg.) va anche oltre, sostenendo, sulla base del confronto tra il mito di Koumarbi e il mito di Kronos, che non Ouranos, ma Oceano aveva, nel mito greco più antico, la posizione di divinità primigenia. Esiodo avrebbe fornito una versione alterata del mito di successione, come si potrebbe dedurre dall'assoluta estraneità delle vicende dei Titani rispetto a quello che dovrebbe essere il loro fratello, Oceano, con la sua sorella-consorte Tēthys. Cfr. *Idem*, p. 68 sgg.: la terra e il cielo si sarebbero costituiti grazie alla condensazione delle acque.

<sup>7</sup> Cerri 1987/88 p. 64.

πότνια μήτηρ: 1, 357; 11, 795; 16, 37; 16, 51; 17, 411; 18, 35; 18, 70; 23, 92; 24, 126;  
θεὰ μήτηρ: 1, 280; 21, 109;  
ἀθανάτη μήτηρ: (10, 404; 17, 78).

Infine, evidenzio il passo in cui è presente la **πότνια Θηρῶν Artemide**, che dal punto di vista iconografico tanto ha in comune con la Madre Montana Cibele: πότνια θηρῶν Ἄρτεμις ἀγροτέρη signora delle fiere, Artemide cacciatrice (21, 470).

### **Occorrenze del lessico relativo alla “terra”**

Vengono citati di seguito solo i riferimenti di altri passi, meno significativi, dove la citazione della terra viene usata per una designazione cosmologica: *Il.* 8, 16; 8, 24; 14, 200 – 204 ; 14, 301; 15, 22-24; 20, 58.

In diversi passaggi si cita la dimensione sotterranea, o si accenna ai limiti della terra, talvolta in questo modo alludendo alla dimensione ultraterrena: *Il.* 8, 478-479; 14, 203-204; 20, 63.

La terra presenta diverse altre connessioni con il passaggio rappresentato dalla morte: chi muore è ricoperto dalla terra, o va sotto terra, o ne è trattenuto: *Il.* 2, 699; 6, 19; 6, 464; 14, 114 ; 16, 629; 18, 332; 18, 333; 21, 63; 22, 482; la pira funebre si ricolma con terra di scarico: *Il.* 23, 256.

La terra si inzuppa di vino versato per la libagione: *Il.* 23, 220.

Si auspica che la terra si spalanchi per inghiottire qualcuno: *Il.* 6, 282; 17, 415-417.

Un altro uso della terra riguarda la struttura fisica degli esseri umani: l'uomo può tornare ad essere terra e acqua: *Il.* 7, 99 ἄλλ' ὑμεῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε. Menelao maledice gli Achei, nessuno dei quali sembra voler accettare la sfida a singolar tenzone di Ettore: “Ma terra e acqua vorrei che tutti voi diventaste”. Lo scolio commenta affermando che né l'acqua né la terra si muovono; dunque, l'osservazione di Menelao sarebbe pertinente all'inerzia degli Achei<sup>1</sup>. Anche secondo Esiodo e Senofane gli esseri umani sono fatti di terra e acqua<sup>2</sup>.

Diversi esseri respirano e arrancano sulla faccia della terra: *Il.* 17, 447.

La terra è anche un riferimento per il movimento degli astri e l'alternarsi delle fasi del giorno: il sole si alza sulla terra: *Il.* 11, 735; così anche la stella dell'alba: *Il.* 23, 226; infine, anche le tenebre calano sulla terra: *Il.* 24, 351.

Un dio si slancia a metà fra terra e cielo: *Il.* 5, 769; 8, 46.

I sandali di Hermes lo portano sulla terra infinita: *Il.* 24, 342.

I mortali agiscono sulla terra talvolta in modo empio: *Il.* 7, 446.

Un fiume scorre per la terra: *Il.* 5, 545 ; 21, 158.

Un uomo può vedere gran parte della terra, dunque molti paesi: *Il.* 15, 80-81.

<sup>1</sup> *Schol. ad. Il.* 7, 99: (ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε: τῶν στοιχείων ὕδωρ καὶ γῆ κατὰ φύσιν ἀκίνητα, τὰ δὲ ἄλλα κινητὰ δι' ἑαυτῶν. ταῦτα οὖν φησι τὴν ἀκίνησιαν ὀνειδίζων· ἢ ἐξ ὧν συνεστήκασιν, εἰς ταῦτα αὐτοὺς ἀναλυθῆναι εὐχεται. b(BCE<sup>3</sup>E<sup>4</sup>)T καὶ Ξενοφάνης ( 21 B 33 + 27 D.-K.): „πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμε<σ>θα· / ἐκ γῆς γὰρ ἴπαντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ.“ b (BCE<sup>3</sup>) T ἢ ὅτι τὸ ὕδωρ τὰς ψυχὰς διαφθείρει. T.

<sup>2</sup> Kirk *IC*, vol. 2°, p. 247 ad 99, osserva che l'espressione è un *unicum*, ma ricorda le fonti di diverso tipo nelle quali si afferma che l'essere umano è fatto di tali elementi: Hes., *Op.* 61 (con riferimento alla prima donna, Pandora); cfr. Hes., *Th.* 571 con commento di West (Efesto plasma Pandora dalla terra); Xenoph. fr. 33, citato nello scolio a questo passo dell'*Iliade*.

(Non) si vedono nubi sopra la terra: *Il.* 17, 370-373.

La “terra muta” (con riferimento al cadavere di Ettore) è oltraggiata da Achille: *Il.* 24, 54.

La terra “si lamenta” o emette rumori assimilabili: *Il.* 2, 95; 2, 781-785; 20, 156-158.

Si allude ad una sciagura per la terra achea: *Il.* 1, 254; 7, 124.

Elena è stata portata via da una terra lontana: *Il.* 3, 49.

La terra “scorre di sangue”, ῥέε δ’ αἵματι γαῖα: *Il.* 4, 451; 8, 65; 15, 715; 20, 494; o il sangue nero scorre e bagna la terra, δεῦθε δὲ γαῖαν: 13, 655; 21, 119; o la terra si arrossa di sangue (ἐρυθθαίνεται δ’ αἵματι γαῖα e varianti): 10, 484; 11, 394; 18, 329.

Si poggiano le armi a terra: *Il.* 3, 114; l’arco *Il.* 4, 112.

Le armi, scagliate, si conficcano a terra: la lancia o l’asta (*Il.* 10, 374; 11, 358; 11, 574; 13, 504; 15, 317; 16, 614; 20, 279; 21, 69; 21, 168; 22, 276), la freccia (11, 378; 13, 565; 23, 876), dei pali (12, 260); il timone del carro (23, 393); altri oggetti: una corda (23, 869).

I cocchieri giacciono a terra: *Il.* 11, 161.

Un eroe cade a terra: *Il.* 16, 310; 16, 413; 20, 420.

Un eroe giace a terra: *Il.* 13, 654; 17, 85; 21, 118.

Un eroe si appoggia a terra con una mano: *Il.* 5, 310; 11, 356.

Un eroe cade e affonda le mani nella terra: *Il.* 11, 425; 13, 508; 13, 520; 14, 452; 17, 315.

Un eroe può mordere la terra con i denti: *Il.* 2, 418; 22, 178.

Bambini scaraventati a terra: *Il.* 22, 64.

Una pianta può essere gettata dal vento a terra: *Il.* 17, 58.

Leoni tengono alta una capra da terra: *Il.* 13, 200.

Una frana di terra: *Il.* 23, 420.

Iris vuole recarsi alla terra degli Etiopi: *Il.* 23, 206.

Riepilogando, i casi in cui è usata la forma γῆ, tutti già citati, sono:

*Il.* 3, 104; 15, 24; 19, 259; 21, 63.

In generale, γαῖα / γῆ si accompagna ai seguenti **epiteti**:

nera, μέλαινα (2, 699; 15, 715; 17, 415; 20, 494; ); lontana, ἄπια (1, 270; 3, 49); sconfinata ἀπείρων (7, 446; 24, 342); illimitata, ἀπειρεσίη (20, 58); nutre molto, πολυφόρβος / η (9, 568; 14, 200 e 301); πολλή (15, 80-81); datrice di vita, φυσίζοος (21, 63); muta, κωφή (con riferimento al cadavere di Ettore: 24, 54).

Il nesso più frequente è γαῖα πατρίς, usato il più delle volte, ma non esclusivamente, in clausola e in accusativo: *Il.* 2, 140; 2, 158; 2, 174; 2, 454; 3, 244; 4, 180; 5, 687; 7, 335; 7, 460; 8, 359; 9, 27; 9, 47; 9, 414; 11, 14; 13, 645; 13, 696; 15, 335; 15, 499; 15, 505; 15, 706; 16, 832; 18, 101; 22, 404; 23, 145; 24, 557.

Si tratta per lo più di espressioni in cui si esprime il timore o il desiderio di rientrare in patria.

γαῖα è presente nei **nessi**:

τὰ νεῖατα πείραθ’ ἴκηαι γαίης “agli estremi confini della terra”: 8, 478-479.

πολυφόρβου πείρατα γαίης i confini della terra che nutre molti: 14, 200 e 301.

γαίης νέρθε “nelle viscere della terra”: 14, 204.

ὑπὸ κεύθεσι γαίης, nelle profondità della terra: 22, 482.

la terra geme / rimbomba: 2, 95; 2, 781-785; 20, 156-158.

αἶα (“terra”)

È usato sempre nel significato di “terra”: è presente in 2, 850; 3, 243; 8, 1; 9, 506; 13, 4; 23, 327; 23, 742; 24, 695.

Inoltre αἶα è definita **πατρίς** in 2, 162; 2, 177; 4, 172; 11, 817; 15, 740; 16, 539.

Si accompagna ai seguenti **epiteti**: φυσίζοος (3, 243) e πᾶσα (8, 1; 9, 506; 23, 742; 24, 695).

### χθών (“suolo”)

Il sostantivo non è mai usato per indicare una divinità; ricorre nei seguenti passi: *Il.* 1, 88; 2, 465; 2, 780; 3, 89; 3, 195; 3, 217; 3, 265; 3, 293; 4, 78; 4, 182; 4, 443; 5, 13; 6, 213; 6, 411; 6, 473; 8, 14; 8, 73; 8, 150; 8, 277; 8, 492; 10, 472; 10, 541; 11, 619; 11, 741; 12, 158; 12, 194; 13, 180; 14, 228; 14, 346-351; 14, 435; 14, 438; 16, 635; 16, 384; 16, 418; 17, 360-361; 17, 550; 17, 722; 18, 461; 19, 222; 19, 362; 20, 345; 20, 483; 21, 387; 21, 426; 23, 100; 23, 368; 23, 731; 24, 459; 24, 532; in *Il.* 14, 270-276 Hera, pronunciando un giuramento, tocca con una mano la terra (ved. commento al passo)

Si accompagna ai seguenti **epiteti**: πᾶσα (2, 780; 16, 384; 19, 362); feconda / nutrice di molti πούλυβοτείρη (3, 89; 3, 195; 3, 265; 6, 213; 8, 73; 8, 277; 11, 619; 12, 158; 12, 194; 14, 27; 16, 418; 21, 426; 23, 368); vasta, εὐρεῖα (4, 182; 8, 150; 11, 741; 21, 387; 21, 387); scintillante, παμφανόωσα (6, 473); divina, δῖα (14, 347; 24, 532); nera / scura, κελαινή (16, 384); dalle ampie strade, εὐρυοδείη (16, 635).

Le **azioni** che riguardano χθών: ci si augura che si spalanchi (*Il.* 4, 182; 8, 150 χάνοι εὐρεῖα χθών); tutta la terra ride per lo scintillio del bronzo (19, 362 γέλασσε); la vasta terra risuona (21, 387 βράχε δ' εὐρεῖα χθών).

### ἄρουρα (“terra arata”)

Il termine ἄρουρα si presenta usato quasi esclusivamente nel suo significato proprio, che è quello di “campo arato”.

Sembra avere un significato particolare solo nel seguente caso, in cui Eretteo viene partorito da ζείδωρος ἄρουρα:

*Il.* 2, 546-552 Οἱ δ' ἄρ' Ἀθήνας εἶχον εὐκτίμενον πολίεθρον  
δῆμον Ἐρεχθῆος μεγαλήτορος<sup>1</sup>, ὄν ποτ' Ἀθήνη  
θρέψε Διὸς θυγάτηρ, τέκε δὲ ζείδωρος ἄρουρα<sup>2</sup>,  
κάδ δ' ἐν Ἀθήνης εἶσεν ἐῶ ἐν πίονι νηῶ·  
ἔνθα δέ μιν ταύροισι καὶ ἀρνειοῖς ἰλάονται 550  
κοῦροι Ἀθηναίων περιτελλομένων ἐνιαυτῶν·  
τῶν αὖθ' ἠγεμόνευ' υἱὸς Πετεῶο Μενεσθεύς.

“Su quelli poi che abitavano Atene, città ben costruita,  
terra del *grande Eretteo*, che un giorno Atena,  
la figlia di Zeus, allèvo – ma lo partorì la fertile zolla-  
e lo stabilì ad Atene, dentro il suo ricco tempio;  
dove con tori e montoni se lo fanno propizio 550  
i figli degli Ateniesi, con ricorrenza annuale;  
su questi aveva il comando il figlio di Peteoo, Menesteeo.”

<sup>1</sup> Così commenta lo scolio: δῆμον Ἐρεχθῆος: Ἐρεχθέως τοῦ βασιλέως—ἱστορεῖ Καλλίμαχος (cf. fr. 260, 19). A

<sup>2</sup> Gli scoli attribuiscono particolare importanza all'affermazione relativa alla fertilità della terra ateniese: (548a1.) ζείδωρος ἄρουρα: τοῦτο ὡς κύριον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς Ἀττικῆς· ἐκεῖ γὰρ πρῶτον ἀνεδόθη καρπός· διὸ νῦν πρῶτον τῶ ἐπιθέτω ἐχρήσατο. (548a2.) κυρίως ἐπὶ Ἀττικῆς τὸ ζείδωρος· δοκεῖ γὰρ ἐκεῖσε πρῶτον ἀναδοθῆναι καρπός· διὸ νῦν ὡς ἐπιθέτω ἐχρήσατο αὐτῶ. b

Siamo nella sezione del “Catalogo delle navi”, nei versi dedicati agli Ateniesi. La leggenda di Eretteo, il cui nome nelle fonti si confonde con quello di Erittonio<sup>1</sup> è nota: Efesto cercò inutilmente, in una colluttazione, di possedere Atena, la quale poi si pulì la gamba dallo sperma del dio con un bioccolo di lana, che gettò a terra; dalla terra nacque Eretteo / Erittonio, che fu affidato da Atena alle Cecropidi in una cesta; esse trasgredirono all'ordine di Atena di non guardare nella cesta, nella quale videro un serpente; questo fu allevato nel recinto sacro del tempio di Atena<sup>2</sup>; Ghe – in questo caso ἄρουρα - è considerata sua madre in diverse fonti<sup>3</sup>. In questi versi dell'*Iliade*, si preferisce invece mettere l'accento sul rapporto con Atena; secondo Leaf, nel mito di Eretteo si fondono due miti, uno dei quali pre-ellenico, e l'altro, quello che dà rilievo ad Atena, ellenico; in casi analoghi infatti l'eroe o dio più antico diventa figlio degli Olimpici, quale appunto è Atena<sup>4</sup>.

Il significato etimologico del nome di Eretteo / Erittonio, con possibile identificazione di fondo, come si diceva, delle due figure, è stato individuato da alcuni in “figlio della terra”, da ἐρ- e χθών<sup>5</sup>; Usener propone invece una connessione con ἐρέχθω, “batto, squarcio, lacero”<sup>6</sup>.

Questo mito, strettamente ateniese, viene usualmente interpretato come una dichiarazione di origine autoctona da parte degli Ateniesi<sup>7</sup>.

Il termine ha inoltre il significato di: spazio, pianura (generico): *Il.* 3, 115; terra (generico): 4, 174 (scioglie le ossa dei morti); campo coltivato, o che produce frutti: 3, 246; 6, 142; 6, 195; 7, 421 (caso ambiguo); 8, 486; 9, 141; 9, 283; 10, 7; 11, 68; 11, 558; 12, 422; 13, 707; 14, 122-123; 18, 541-548 (sullo scudo di Achille); 20, 185; 20, 226; 21, 232; 21, 405; 22, 489; 23, 599.

Si accompagna ai seguenti **epiteti**: ζείδωρος, feconda / che produce biade (*Il.* 8, 486; 20, 226); ἐπίξυνος, comune (*Il.* 12, 422); πυροφόρος, che produce grano (*Il.* 14, 122-123);

<sup>1</sup> Burkert 1983 p. 156: “*Erechtheus* and *Erichthonius* are obviously merely variants”, con bibliografia in nota. Ruijgh 2004 p. 97; Ἐριχθόνιος sarebbe poi diventato nel mito il padre di Ἐρεχθεύς “par une espèce de dédoublement” (*ibidem* nota 24). Usener 1948, p. 184: “Eretteo ed Erittonio... si spiegano come un'unica entità”.

<sup>2</sup> Nell'Eretteo di Euripide si narra la morte del personaggio; bibliografia in Burkert 1983 p. 148 e note; p. 150 sgg. sulla vicenda mitica in generale. Secondo Burkert 1983 p. 156, la differenza tra i due quasi omonimi personaggi consisterebbe nel fatto che di Eretteo si narra la nascita, mentre di Erittonio si narra la morte; ecco perché nelle narrazioni genelaogiche Erittonio sarebbe re dopo Eretteo.

<sup>3</sup> Eur. *Ion* vv. 19-20 τοῦ γηγενοῦς Ἐριχθονίου; Paus 1, 2, 6 πατέρα δὲ Ἐριχθονίῳ λέγουσιν ἀνθρώπων μὲν οὐδένα εἶναι, γονέας δὲ Ἥφαιστον καὶ Γῆν; sul mito cfr. anche Paus. 1,14, 6; 1, 18, 2; Apollod. 3, 14. Germ., *Arat.* 157-158 “... Atthide Terra natus Erichthonius...”.

<sup>4</sup> Leaf 1900<sup>2</sup>, p. 91 ad 548.

<sup>5</sup> Ruijgh 2004 p. 97 e n. 23: “Le nom Ἐρεχθεύς se laisse expliquer comme hypocoristique fondé sur le juxtaposé \*ἐρὲ χθονός”; Ἐριχθόνιος sarebbe poi diventato nel mito il padre di Ἐρεχθεύς “par une espèce de dédoublement” (*ibidem* nota 24). Cfr. \*Ἐρ Μᾶς, “figlio della Madre” o “di Maia”, Ruijgh 2004 p. 97: la radice \*ἔρ “infante” potrebbe essere spiegata grazie alla glossa di Esichio che spiega ἐρέας (acc. plur.) come forma tessalica per τέκνα; cfr. però *Schol. ad Hes.*, Th. 185: Ἐρινῶς ἀπὸ τῆς ἔρας, “le Erinni dalla terra”.

<sup>6</sup> Sebbene Usener 1948, p. 184 suggerisca che Eretteo ed Erittonio siano un'unica entità, tuttavia propone poi per Eretteo il significato di “colui che strappa la terra / il frangi-zolle” e per Erittonio, “colui che è nato dal bioccolo caduto a terra”, in riferimento alla tentata violenza di Efesto su Atena, o “il buon terreno” (*ivi*, pp. 185-186), apparentemente con riferimento al valore rafforzativo di ἐρ- (cfr. nota precedente). Anche Chantraine, *DELG*, s. v. Ἐρι-χθόνιος vede una qualche connessione con ἐρέχθω; ma personalmente ho l'impressione che ἐρέχθω sia a sua volta un qualche composto, e che non sia corretto utilizzarlo per l'etimologia di un nome *antico*.

<sup>7</sup> Cfr. Kirk *IC* vol 1°, p. 205, ad 547-551.

ἐρίβωλος, dalle fertili zolle (*Il.* 21, 232).

Il campo può essere irto di spighe, φρίσσουσιν ἄρουραι (*Il.* 23, 599).

È presente nei **nessi**: καρπὸν ἀρούρης, frutto del campo (*Il.* 3, 246; 6, 142; 21, 465, con i termini in posizione invertita); οὐθαρ ἀρούρης, mammella di campi coltivati (*Il.* 9, 141; 9, 283 si tratta di un epiteto di Argo Achea); τέλος ἀρούρης, il confine del campo (*Il.* 13, 707; 18, 544); νεῖδὸν μαλακὴν πίειραν ἄρουραν εὐρεῖαν τρίπολον (*Il.* 18, 541-548); οὐρον ἀρούρης, confine del campo (*Il.* 21, 405).

Infine segnalo il v. 18, 548, in cui potrebbe essere sottinteso γῆ, ma nel quale c'è senz'altro un'immagine dell'aratura: ἦ δὲ μελαίνετ' ὄπισθεν, ἀρηρομένη δὲ ἐφίκει.

### οὐδας (“suolo”)

Sostantivo composto con la radice \*da-, è poco presente, ma sempre nel significato di “suolo”; normalmente è usato in un contesto in cui c'è un movimento verso il suolo: *Il.* 7, 145; 17, 457; 19, 61; 19, 406; 23, 283.

δάπεδον (“suolo”) presenta una sola occorrenza: *Il.* 4, 2.

### πεδίον /πέδον (“terra calpestabile, pianura”)

Ritengo che il significato più calzante per questo sostantivo sia “terra / terreno pianeggiante calpestabile”, poiché è per lo più presente in contesti in cui è calpestata, percorsa, attraversata da uomini o animali (normalmente cavalli), con movimento prevalentemente rapido ed energico; spesso tale movimento è accompagnato dal caratteristico rumore del suolo calpestato – che segnalo con (r) -, e dal polverone (p) che si alza da terra in tali occasioni; sembra quasi che tali movimenti siano osservati tramite una telecamera dall'alto che si muove insieme a colui o a coloro che si spostano nell'ampio spazio sottostante:

uomini, animali (per lo più cavalli), entrambi o non specificato: *Il.* 2, 465-466 (r); 2, 785 (r); 2, 801; 3, 14 (p); 3, 133; 3, 263; 4, 244 (cerbiatte); 5, 87; 5, 96; 5, 222; 5, 597; 6, 2; 6, 38; 6, 201; 6, 393; 6, 507; 8, 106; 10, 344; 11, 56; 11, 152 (r) (p); 11, 167; 11, 172; 11, 492 (un fiume); 11, 496; 11, 677; 11, 714 (la dea Atena); 11, 754; 12, 119; 13, 64 (un volatile; quindi, propriamente, senza calpestamento); 13, 796 (una tempesta) (r); 13, 820 (p); 14, 31 (le navi sono state trascinate fin qui); 14, 145 (p); 14, 147; 15, 264; 15, 681; 16, 79; 17, 750 (un fiume); 18, 7; 20, 148; 20, 156 (r); 21, 3; 21, 217; 21, 247; 21, 300; 21, 343-349 (il fuoco); 21, 541 (p); 21, 558; 21, 563; 21, 602; 22,23 ; 22,26; 22, 198; 22, 309; 22, 456; 23, 122; 23, 364; 23, 372 (p); 23, 449 (p); 23, 464 (lo sguardo di Idomeneo vaga per la pianura); 23, 475; 23, 518; 23, 521; 24, 329; 24, 332; 24, 401;

non si parla esplicitamente di calpestamento o di movimento, e si può intendere come “pianura”: 2, 812; 3, 252; 6, 71; 7, 337; 7, 436; 8, 21; 8, 549; 9, 577; 9, 580; 10, 11; 10, 160; 10, 188; 17, 621; 17, 748; 20, 3; 23, 189; nello specifico, in 9, 577 e in 9, 580 il termine è riferito, eccezionalmente, ad un terreno utilizzabile per l'agricoltura.

Si accompagna ai seguenti **epiteti**: Σκαμάνδριον, Scamandria (*Il.* 2, 465-466); πῖοτατον, fertilissima<sup>1</sup> (*Il.* 9, 577); Τρωϊκὸν, troiana (*Il.* 10, 11; 23, 464); σπῖδιον, spaziosa (*Il.* 11, 754); πυροφόρον<sup>2</sup>, fertile (*Il.* 21, 602); πολύν, ampia (*Il.* 5, 597; 23, 521);

È presente nel **nesso**: ἄροσιν πεδίοιο, pianura ad arativo (*Il.* 9, 580).

<sup>1</sup> In questo caso, l'aggettivazione è pertinente al contesto: eccezionalmente, πεδίον è usata in riferimento ad un terreno sfruttabile per attività agricola.

<sup>2</sup> In questo caso, come è stato osservato sopra a proposito di alcuni nessi (supra, p.), l'aggettivo usato non ha nulla a che fare con il contesto, dato che si sta descrivendo l'inseguimento di Agenore/Apollo da parte di Achille.

**ἤπειρος** (“terra ferma”, “continente”)

Il sostantivo è usato solo in *Il.* 1, 485 e 2, 635.

**δήμιος** (“territorio”)

Il sostantivo è usato solo in *Il.* 5, 710.

**ἐνοσίχθων** è presente nei versi: *Il.* 7, 445; 8, 208; 11, 751; 13, 10; 13, 34; 13, 65; 13, 89; 13, 215; 13, 231; 13, 554; 14, 150; 14, 384; 15, 41; 15, 205; 20, 13; 20, 63; 20, 132; 20, 291; 20, 318; 20, 330; 20, 405; 21, 287; 21, 435; benché si tratti di un epiteto, è a sua volta accompagnato talvolta da un epiteto “secondario” (ritengo ἐνοσίχθων epiteto “primario” in virtù della sua frequenza): κρείων, potente (8, 208; 13, 10; 13, 215; 14, 150); πατήρ εὐρὸν κρείων (11, 751).

**ἐννοσίγαιος** è presente nei versi: *Il.* 7, 455; 8, 201; 8, 440; 9, 183; 9, 362; 12, 27; 13, 43; 13, 59; 13, 677; 14, 135; 14, 355; 14, 510; 15, 173; 15, 184; 15, 218; 15, 222; 20, 20; 20, 310; 21, 462; 23, 584; benché si tratti di un epiteto, è a sua volta accompagnato talvolta da un epiteto “secondario” (ritengo ἐννοσίγαιος epiteto “primario” in virtù della sua frequenza): εὐρυσθενής (7, 455; 8, 201); κλυτὸς (8, 440; 9, 362; 14, 135; 14, 510; 15, 184);

**γαίηοχος** è presente nei versi: *Il.* 9, 183; 13, 43; 13, 59; 13, 83; 13, 677; 14, 355; 15, 174; 15, 201; 15, 222; 20, 34; 23, 594; benché si tratti di un epiteto, è a sua volta accompagnato talvolta da un epiteto “secondario” (ritengo γαίηοχος epiteto “primario in virtù della sua frequenza”): κυανοχαῖτα (15, 174; 15, 201); compie il gesto di esortare in 13, 125 (κελευτιῶν).

**ἐπιχθόνιος** Si tratta di un aggettivo, composto di χθών, usato esclusivamente in relazione agli esseri umani, “che vivono sulla faccia della terra”; è usato in abbinamento con ἀνὴρ (1, 266; 2, 553; 9, 558); βροτὸς (1, 272; 24, 505); ἄνθρωπος (4, 45); o da solo (24, 220).

**καταχθόνιος**

L'aggettivo è usato solo in *Il.* 9, 457: Ζεὺς τε καταχθόνιος καὶ ἐπαινή Περσεφόνηα.

**χαμαιεύνης** “che dorme sulla terra” riferito ai sacerdoti Selli, che servono Zeus a Dodona in *Il.* 16, 235.

**ἔραζε**

Questo avverbio significa “a terra”.

Lo scolio *ad Hes., Th.* 185., commentando il termine Ἐρινύς, dopo aver ricordato che il loro compito è vendicare i consanguinei, fornisce un'interessante etimologia: ἀπὸ τῆς ἔρας, “le Erinni dalla terra”<sup>1</sup>; suppongo che nel caso dell'avverbio ἔραζε sia proponibile la stessa etimologia.

L'avverbio corrisponde ad un complemento di moto a luogo; cadono a terra sassi come fiocchi di neve (*Il.* 12, 156); gocce di sangue (16, 459); delle briglie (17, 619); i colpi

<sup>1</sup> Traduzione di Cassanmagnago.

scagliati dai guerrieri (17, 633); mannelli di spighe (18, 552).

### **γαμάδις, γαμᾶζε, γαμαῖ**

Si tratta di tre avverbi con la stessa radice.

**γαμάδις** è usato come complemento di moto a luogo: cadono o vengono gettati a terra il cervello del nemico (come vino: *Il.* 3, 300); foglie ( 6, 147); un eroe (7, 16; 15, 435); una tessera per l'estrazione a sorte ( 7, 190); vino (7, 480; 23, 220); armi ( 15, 713; 16, 118; ); lacrime ( 17, 438)<sup>1</sup>.

Ne presente studio sono stati commentati i passi: *Il.* 3, 300; *Il.* 7, 480.

**γαμᾶζε** è usato come complemento di moto a luogo: si tratta per lo più di un eroe che salta oppure è spinto giù a terra *da cavallo* (ἀφ' ἵππων / καθ' ἵππων) o *da un carro* (ἐξ ὀχέων)<sup>2</sup> (*Il.* 3, 29; 4, 419; 5, 111; 5, 494; 5, 835; 6, 103; 10, 528; 11, 143; 11, 320; 12, 81; 13, 749; 13, 749; 16, 426; 16, 733; 16, 755; 20, 461; 24, 469); oppure cadono a terra: un'arma o una parte di essa (15, 537); un fulmine scagliato da Zeus (8, 134;); un serpente gettato giù da un'aquila in volo che lo aveva ghermito (12, 205); una testa mozzata 14, 497; Ippotoo lascia cadere a terra il piede di Patroclo; il sudore gronda a terra da colli e petti dei cavalli (23, 508).

In tutte le occorrenze appena citate, l'avverbio è usato in clausola (termina infatti con un trocheo), ad eccezione di 10, 528.

**γαμαῖ** è usato anch'esso per il complemento di moto a luogo, ma con casistica talmente varia<sup>3</sup> che è difficile individuare delle ricorrenze; anche la posizione metrica è estremamente variabile, anche perché è costituito da sole due sillabe, ed il suo uso ne risulta più duttile. È usato nei versi: *Il.* 4, 482; 4, 526; 5, 442; 5, 583; 5, 588; 6, 134; 8, 320; 9, 541; 11, 145; 13, 530; 13, 578; 13, 617; 14, 418; 16, 803; 21, 51; 21, 181; 22, 448; 23, 509.

### **2.1.c. *Iliade*. Riepilogo.**

Nell'*Iliade* Gaia è citata non per la sua funzione di madre divina, ma in formule di giuramento e invocazione solenne; Rhea è citata solo due volte e in via incidentale come madre di Poseidone, Hades e Zeus e, in modo allusivo, come madre di Hera; Demetra è ricordata brevemente per essersi unita a Zeus, e nella sua funzione di cura e tutela, in particolare dell'attività agricola; Cybele, Μεγάλη Μήτηρ, Μήτηρ τῶν θεῶν sono del tutto assenti; è definita “madre di dèi”, in un passo breve ma assai noto e citato nel mondo antico, la dea Tēthys.

Si è colta infine l'occasione per stendere un repertorio del lessico di “terra”, che si spera possa essere di utile consultazione per studi futuri; in relazione al presente studio, se ne deduce in modo evidente l'incommensurabilità tra la dimensione di Gaia e l'ambito di riferimento della altre figure divine.

<sup>1</sup> Per inciso, osservo che dal punto di vista metrico, è usato esclusivamente a cavallo fra 3° e 4° piede.

<sup>2</sup> Preciso che nel caso dell'eroe, si tratta *sempre* di un movimento da cavallo o da carro.

<sup>3</sup> Oltre agli eroi e alle armi, cadono a terra parti del corpo mozzate nella battaglia, la spola del telaio di Andromaca, alberi abbattuti, tirsi del culto bacchico, briglie.



## 2.2. ODISSEA

### 2.2.a. Odissea. Introduzione.

Nell'*Odissea* la presenza delle figure divine oggetto del presente studio è meno rilevante che nell'*Iliade*.

Sono presenti unicamente Gaia e Demetra, e in un numero assai ridotto di attestazioni.

Anche per questo poema è stato schedato il lessico relativo alla terra, per le motivazioni già esposte.

È stata usata l'edizione di von der Mühl<sup>1</sup>; la traduzione dei passi presi in esame è di Rosa Calzecchi Onesti<sup>2</sup>.

### 2.2.b. Odissea. Analisi del testo.

#### Gaia

Gaia è presente come divinità generatrice in due soli passi, che si riferiscono peraltro alla medesima circostanza, la maternità nei confronti di Tizio (*Od.* 7, 321-326 e *Od.* 11, 576-581).

Tizio è citato una prima volta da Alcinoò, in un inciso, quando il re comunica a Odisseo che l'indomani, nell'arco di una sola giornata, sarà accompagnato in patria, ad Itaca, da una loro nave.

**Od. 7, 321-326** εἶ περ καὶ μάλα πολλὸν ἑκαστέρῳ ἔστ' Εὐβοίης·  
τὴν γὰρ τηλοτάτῳ φάσ' ἔμμεναι οἳ μιν ἴδοντο  
λαῶν ἡμετέρων, ὅτε τε ξανθὸν Ῥαδάμανθυν  
ἦγον ἐποψόμενον Τιτυόν, **Γαίηϊον** υἱόν.  
καὶ μὲν οἱ ἔνθ' ἦλθον καὶ ἄτερ καμάτοιο τέλεσσαν 325  
ἦματι τῷ αὐτῷ καὶ ἀπήγνυσαν οἴκαδ' ὀπίσσω.

“... anche se è molto più in là dell'isola Eubea,  
che lontanissima dice chi l'ha veduta  
dei nostri: là il biondo Radàmanto  
a veder Tizio condussero, figlio di Gaia.  
Là essi arrivarono e senza fatica compirono il viaggio 325  
nel medesimo giorno e tornarono indietro.”

Inoltre in occasione della rievocazione dei morti, nel canto undicesimo, Odisseo racconta di aver visto anche Tizio:

**Od. 11, 576-581** καὶ Τιτυὸν εἶδον, **Γαίης** ἑρικυδέος υἱόν,  
κειμένον ἐν δαπέδῳ. ὁ δ' ἐπ' ἐννέα κείτο πέλεθρα,  
γῦπε δέ μιν ἐκάτερθε παρημένῳ ἦπαρ ἔκειρον,  
δέρτρον ἔσω δύνοντες· ὁ δ' οὐκ ἀπαμύνητο χερσὶ.

<sup>1</sup> P. von der Mühl, *Homeri Odyssea*, Basel 1962.

<sup>2</sup> Calzecchi Onesti 1963.

Λητὸ γὰρ ἔλκησε, Διὸς κυδρὴν παράκοιτιν, 580  
Πυθῶδ' ἔρχομένην διὰ καλλιχόρου Πανοπίου.

“E Tizio vidi, il glorioso figlio di Gaia,  
disteso in terra: per nove iugeri si distendeva.  
E due avvoltoi, annidati ai suoi fianchi, rodevano il fegato,  
penetrando nei visceri: né con le mani poteva difendersi,  
perché Letò ardì violare, la compagna di Zeus, 580  
che a Pito andava attraversando Panopeo belle piazze.”

In sintesi, Omero racconta che Tizio era punito nell'Ade per aver aggredito Leto.

Gli scolasti riportano una variante sulla maternità di Tizio: egli sarebbe stato figlio di Zeus ed Elara, figlia a sua volta di Orcomeno o di Minia, fatto che collocherebbe Tizio, almeno nella prima fase della sua vita, in Beozia; Zeus avrebbe nascosto la madre nella terra per sottrarla alla collera di Hera (e la maternità di Tizio sarebbe stata attribuita alla terra a partire da questa notizia)<sup>1</sup>; un altro scolio ipotizza che Tizio abitasse in Eubea, e fosse morto nella Focide<sup>2</sup>.

A proposito della forma Γαίηιον in *Od.* 7, 324, un raro caso di matronimico, Hainsworth osserva che “il suffisso patronimico -ιος è attestato nei dialetti micenei ed eolici, ma nell'epica ionica è un arcaismo”<sup>3</sup>.

La descrizione della punizione di Tizio (che ricorda molto da vicino il supplizio di Prometeo, descritto ad esempio nel *Prometeo Incatenato* di Eschilo), precede quella della punizione di Tantalo e Sisifo (*Od.* 11, 576-600). Secondo Rosa Calzecchi Onesti l'organizzazione della scena è incoerente, poiché dà l'impressione che Odisseo sia sceso nell'Ade, mentre pochi versi dopo si ribadisce che non ne ha varcato la soglia<sup>4</sup>.

Riporto ora due passi nei quali la terra riveste un ruolo in formule di invocazione / giuramento.

### ***Od.* 2, 80-81**

Telemaco, al culmine della sopportazione, arringa l'assemblea degli abitanti di Itaca, tentando di suscitare il loro sdegno contro il comportamento dei Proci.

ὡς φάτο χωόμενος, ποτὶ δὲ σκῆπτρον βάλε γαίη,  
δάκρυ' ἀναπρήσας· οἴκτος δ' ἔλε λαὸν ἅπαντα.

“Così disse crucciato, e gettò a terra lo scettro,  
scoppiando in lacrime: gemito prese il popolo intero.”

Un gesto analogo, come si ricorderà, viene compiuto nell'*Iliade* (*Il.* 1, 245): Achille,

<sup>1</sup> Dindorf, *Schol. Od.* 7, 324 (EHPQV): Ἐλάρα τῆ Ὀρχομενοῦ, τινὲς δὲ Μινύου, συνελθὼν ὁ Ζεὺς διὰ τὴν τῆς Ἥρας ζήλοισιν ἐκρυμνεν αὐτὴν κατὰ γῆς· ἢ δὲ ἀνήκε παῖδα Τιτυὸν, ὃς ἀθέμιστος ἦν. (stessa informazione nello scolio V *ad Od.* 11, 577); lo scolio, dopo aver affermato che Tizio era ἀθέμιστος, continua confermando che a causa della sua aggressione a Leto, Tizio fu ucciso da Apollo.

<sup>2</sup> Dindorf, *Schol. ad Od.* 7, 323: ἴσως ἐν Εὐβοίᾳ μὲν ὄκει, ἐν Φωκίᾳ δὲ ἐτελεύτησεν (T). Panopeo, la località in cui Tizio attentò a Leto, così come Delfi, si trova appunto nella Focide.

<sup>3</sup> Hainsworth in *Odissea* 1981-1986, vol. 2°, p. 241, *ad Od.* 7, 324.

<sup>4</sup> Vv. 627-629. R. Calzecchi Onesti in Calzecchi Onesti 1963, p. 323 *ad Od.* 11, 567. Ciò è ribadito dallo scolio Q. T. *ad Od.* 11, 577: καταγέλαστα καὶ ταῦτα, εἰ κατεστρωμένος ἐν τῷ δαπέδῳ προῆλθεν ἐπὶ τὸ σφάγιον. αὐτὸς γὰρ ὁ Ὀδυσσεὺς οὐκ ἠδύνατο διαβῆναι ἐπὶ τὸ ἔρεβος. Q.T.

dopo aver giurato ad Agamennone di ritirarsi dal combattimento, getta *a terra* lo scettro, che teneva in mano poiché in quel momento aveva la parola; il passo è stato commentato in relazione al rito di giuramento e all'interpretazione del termine ὄρκος; il gesto di Telemaco, rispetto a quello di Achille, è accompagnato da analogo stato d'animo caratterizzato da rottura dell'equilibrio personale, e da accorata domanda di giustizia; ma a differenza di Achille, Telemaco non pronuncia alcun giuramento; l'unico tratto che rimanda alla formulazione del giuramento e /o dell'invocazione potrebbe essere il fatto che in *Il.* 2, 68-69, Telemaco supplica gli astanti in nome di Zeus e di Themis, che scioglie e raduna le assemblee dei mortali: sembra quasi che chiami tali divinità a testimoni della sua richiesta, in modo press'a poco analogo a quanto accade nel rito di giuramento di *Il.* 3, 276 sgg.; ipotizzo che anche in questo caso, come nell'arringa di Achille, gettare a terra lo scettro abbia anche il significato di invocare la terra come custode della giustizia, benché non sia espressamente nominata.

### **Od. 5, 184-187**

Calipso, a seguito dell'ordine portatole da Hermes, comunica a Odisseo che allestiranno una zattera perché l'eroe possa riprendere la navigazione; Odisseo non si fida, e chiede alla dea di pronunciare il “gran giuramento” per assicurarlo sulle sue intenzioni<sup>1</sup>; Calipso risponde così:

ἴστω νῦν τόδε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθε  
καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ, ὅς τε μέγιστος 185  
ὄρκος δεινότατός τε πέλει μακάρεσσι θεοῖσι,  
μή τί τοι αὐτῷ πῆμα κακὸν βουλευσέμεν ἄλλο.

“Sappia dunque la terra e il cielo immenso di sopra,  
e l'onda di Stige, che scorre in profondo – è questo il più grande 185  
giuramento, tremendo per i numi beati -  
che contro di te nessun male preparo;...”

Nel commento all'*Iliade* mi sono già soffermata sulla formula di giuramento, che include spesso la terra. Anche in questa formula, che è un giuramento pronunciato da una divinità (Calipso), sono invocati gli elementi cosmici; abbiamo in posizione iniziale il verbo che invoca i testimoni – garanti (ἴστω<sup>2</sup>); poi l'invocazione di terra, cielo e Stige, su cui, come si è detto, giuravano in particolare gli dèi<sup>3</sup>. Hainsworth osserva – e l'osservazione potrebbe valere anche per alcune analoghe attestazioni nell'*Iliade*<sup>4</sup> - che questa formula “sembra

<sup>1</sup> *Od.* 5, 178-179: εἰ μή μοι τλαίης γε, θεά, μέγαν ὄρκον ὁμόσσαι / μή τί μοι αὐτῷ πῆμα κακὸν βουλευσέμεν ἄλλο.

<sup>2</sup> Il verbo ἴστω, con Zeus come soggetto, si incontra nei poemi omerici in diverse formule, che esprimono un giuramento o un'affermazione solenne: *Il.* 7, 411: ὄρκια δὲ Ζεὺς ἴστω ἐρίγδουπος πόσις Ἥρης; *Il.* 10, 329: ἴστω νῦν Ζεὺς αὐτὸς ἐρίγδουπος πόσις Ἥρης; *Il.* 19, 258-260: ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος / Γῆ τε καὶ Ἥλιος καὶ Ἐρινύες, αἶ θ' ὑπὸ γαῖαν / ἀνθρώπους τίνυνται, ὅτις κ' ἐπίορκον ὁμόσση,... (soggetti, oltre a Zeus, sono Ghe, Sole, Erinni); *Od.* 14, 158: ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ξενίη τε τράπεζα; *Od.* 17, 155-156: ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ξενίη τε τράπεζα / ἰστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος; *Od.* 19, 303: ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα, θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος / ἰστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος,...; *Od.* 20, 230-231: ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα, θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος, / ἰστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος,... Altri usi in *Il.* 15, 36 (soggetti sono Gaia, Ouranos e Stige ma non Zeus; cfr. il mio commento a questo passo).

<sup>3</sup> Secondo Hainsworth, gli esseri umani giurano prevalentemente sugli dèi, mentre gli dèi giurano prevalentemente sugli elementi cosmici e sull'acqua di Stige; fanno eccezione le occasioni più solenni, in occasione delle quali anche gli esseri umani invocano gli elementi cosmici (*Il.* 3, 276-279; cfr. Hainsworth in *Odissea* 1981-1986, vol. 2°, p. 163, *ad Od.* 5, 184-211).

<sup>4</sup> Cfr. *Il.* 15, 187-189: Poseidone ricorda la circostanza in cui l'autorità sul cosmo fu divisa tra lui stesso

riflettere la divisione del cosmo in regioni celesti, terrestri ed inferi”<sup>1</sup>.

Secondo uno scolio, la terra è fatta di aria, acqua e fuoco; quindi Calipso starebbe citando tutti e quattro gli elementi<sup>2</sup>;

Nell'*Odissea* è presente un'ulteriore scena di giuramento: Circe giura a Odisseo che non userà dei sortilegi su di lui se accetterà di unirsi alla dea; si tratta di una scena molto sintetica, in cui gli elementi del giuramento non sono specificati<sup>3</sup>.

Faccio seguire un passo dove γαῖα, intesa come massa fisica, ha valore cosmologico.

**Od. 1, 52-54**

Ἄτλαντος θυγάτηρ ὀλοόφρονος<sup>4</sup>, ὅς τε θαλάσσης  
πάσης βένθεα οἶδεν<sup>5</sup>, ἔχει δέ τε κίονας αὐτὸς  
μακράς, αἱ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσι.

Nell'isola di Ogigia abita Circe,

“la figlia del terribile Atlante, il quale del mare  
tutto conosce gli abissi, regge le grandi colonne,  
che terra e cielo sostengono da una parte e dall'altra”<sup>6</sup>.

Abbiamo notizie su Atlante da Esiodo: figlio di Iapeto e dell'Oceanina Climene, di lui si dice semplicemente: “Atlante sostiene il vasto cielo, sottoposto a potente necessità, ai limiti della terra, in prossimità delle Esperidi dalla stridula voce, stando in piedi, con il capo e le braccia mai stanche, ché questo è il ruolo destinatogli dal prudente Zeus”; l'immagine è descritta di nuovo, con aggiunta di ulteriori dettagli, nella sezione in cui è descritto il Tartaro, in particolare la dimora di Notte: “Davanti a questa [= la dimora di Notte] il figlio di Iapeto sostiene il vasto cielo, in piedi, con il capo e le braccia mai stanche, immobilmente, dove la Notte e il Giorno avvicinandosi comunicano tra loro, superando alternatamente la grande soglia di bronzo...”<sup>7</sup>. Esiodo dunque dice che Atlante sostiene il cielo con il capo e le braccia,

---

(autorità sul mare), Hades (sulle le regioni sotterranee) e Zeus (sul cielo e sull'aria); aad essi rimase comune l'autorità sulla terra.

<sup>1</sup> Hainsworth in *Odissea* 1981-1986, vol. 2°, p. 164, *ad Od.* 5, 184-211.

<sup>2</sup> Dindorf, *Schol. Od.* 5, 184 (E): ἴστω νῦν τόδε γαῖα καὶ οὐρανὸς] ἡ γῆ μετέχει ἀέρος, ὕδατος καὶ πυρός. ἡ γοῦν Καλυψὼ πρὸς τὰ τέσσαρα στοιχεῖα τὸν ὄρκον ποιεῖται, ἃ καὶ συνεκτικώτατα πάντων. Prosegue affermando che la terra è al centro; oltre il cielo si trovano gli elementi incorruttibili, mentre intorno alla terra quelli corruttibili; per questo motivo lo spergiuro sull'acqua dello Stige comporterebbe la corruzione dello stato di chi spergiura, la perdita della sua autorità: κέντρον γάρ ἐστὶν ἡ γῆ, περὶ δὲ τὸν οὐρανὸν τὰ ἀφθαρτα σώματα, περὶ δὲ τὴν γῆν φθαρτά. διὸ καὶ αὐτὸ περὶ τοῦ τῆς ἐν τῷ Ἄιδῃ Στυγὸς ὕδατος λέγουσιν ὡς, ἐὰν ψευσώμεθα, ἐκεῖ κατέλθωμεν, ὥσπερ καὶ βασιλεὺς βουλόμενος ὁμόσαι φησὶν, ἐκπέσοιμι τῆς ἀρχῆς, εἰ μὴ τόδε γένηται, ὡς καὶ αὐτὴ τῆς ζωῆς.

<sup>3</sup> *Od.* 10, 343-347, dove è Odisseo che parla: “Così dicevo, e lei subito giurò come volli, e quando ebbe giurato, compiuta la formula, allora solo di Circe salii il letto bellissimo”; cfr. vv. 380-381 con le parole di Circe: “Non devi temere: già l'ho giurato il gran giuramento”.

<sup>4</sup> Secondo gli scolii (Pontani, *Schol. Od.* 1, 52, b1, b2) questo aggettivo alluderebbe all'alleanza di Atlante con i Titani (*Odissea* 1981-1986, vol. 1°, p. 194 *ad* 52-4); l'aggettivo è usato nell'*Iliade* solo in riferimento a bestie feroci, e nell'*Odissea* a Eeta (il quale, anche se non viene ricordato nell'*Odissea*, progettava di uccidere gli Argonauti *Od.* 10, 137) e a Minosse (*Od.* 11, 322 dove è citato insieme a Teseo); cfr. *Odissea* 1981-1986, *ibidem*.

<sup>5</sup> La stessa formula è usata per Proteo in *Od.* 4, 385-386; cfr. S. West in *Odissea* 1981-1986, vol. 1°, p. 194 *ad* 52-4.

<sup>6</sup> Lo scolio razionalizza così: Dindorf, *Schol. Od.* 5 3 c : κίονας: στύλους. Η Ma Q V Y. Τὸν ἄξονα ἡγοῦν τὸν ἥλιον, ὃς ἐπέχει τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. D E. Colonne: pilastri. Ritenevano che il sole, che si estende sul cielo e la terra, fosse un'asse.

<sup>7</sup> Cfr. Hes. *Th.* v. 509; vv. 517-520: Ἄτλας δ' οὐρανὸν εὐρὺν ἔχει κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης, / πείρασιν ἐν γαίης

ma non menziona la terra, né alcuna colonna.

### Demetra

La dea è presente solo in *Od.* 5, 125-128.

Calipso, dopo aver ascoltato l'ordine portatole da Hermes di lasciar andare Odisseo, di cui è invaghita, replica con risentimento che gli dèi sono invidiosi delle dee che si stendono accanto ai mortali, e quindi fanno di tutto per separarli, come è accaduto ad Aurora, il cui amante Orione è stato ucciso da Artemide, e a Demetra, che ha visto Iasione ucciso da Zeus:

*Od.* 5, 125-128 ὧς δ' ὀπότε' Ἰασίῳνι εὐπλόκαμος Δημήτηρ, 125  
ᾧ θυμῷ εἴξασα, μίγη φιλότῃτι καὶ εὐνή  
νειῶ ἔνι τριπόλῳ· οὐδὲ δὴν ἦεν ἄπυστος  
Ζεὺς, ὃς μιν κατέπεφνε βαλὼν ἀργῆτι κεραυνῷ.

“... così quando a Iasione Demetra belle trecce 125  
ubbidendo al suo cuore s'unì d'amore e di letto  
in un maggesi terziato; non ne fu a lungo ignaro  
Zeus, che l'uccise col fulmine abbagliante.”

Per la vicenda mitica cui qui si allude, rimando al mio commento a Hes., *Th.* vv. 969-971.

### Occorrenze del lessico relativo alla “terra”

#### γαῖα / γῆ

Gli dèi si muovono sulla “terra infinita”: *Od.* 1, 98; 5, 46.

Esseri viventi si muovono sulla terra: *Od.* 4, 417.

Il nesso *πείρατα γαίης* indica i confini del mondo abitato da esseri viventi: *Od.* 4, 563.

La terra è connessa con i fenomeni atmosferici: *Od.* 5, 294; 9, 69.

I fiumi scorrono sulla terra: *Od.* 11, 239.

La “terra nera” (*γαῖα μέλαινα*) nutre genti di tutte le razze: *Od.* 11, 365.

La terra è citata in relazione a movimenti astronomici: *Od.* 10, 191; 11, 15-18; 12, 380-381.

La terra copre il defunto con un tumulo / i defunti vanno sotto terra / l'Ade è sottoterra: *Od.* 3, 16; 3, 258; 11, 302 (*γῆ*); 11, 549; 13, 427; 15, 31; 20, 81; 24, 106; 24, 204.

Girare, viaggiare *πολλὴν ἐπὶ γαῖαν*: *Od.* 2, 364; 4, 268; 14, 380; 15, 79; 19, 284.

Ulisse visita terre e città degli uomini; oppure vorrebbe sapere alla terra di quali uomini è arrivato; oppure viene chiesto a lui da quale terra, da quale comunità venga; dice di arrivare da una terra lontana; o, in generale, si chiede la terra di origine di qualcuno: *Od.* 6, 119; 6,

---

*πρόπαρ* / Ἐσπερίδων λιγυφώνων / ἑστηώς, κεφαλῆ τε καὶ ἀκαμάτησι χέρεσσι· / ταύτην γάρ οἱ μοῖραν ἐδάσσατο μητίετα Ζεὺς (“Atlante il cielo ampio sostiene, a ciò costretto da forte necessità, ai confini della terra, di fronte alle Esperidi dal canto sonoro, con la testa facendo forza e con le infaticabili braccia; tale destino assegnò a lui Zeus accorto.”; trad. Arrighetti 2012). vv. 746-750: τῶν πρόσθ' Ἰαπετοῖο πάϊς ἔχει οὐρανὸν εὐρὺν / ἑστηώς κεφαλῆ τε καὶ ἀκαμάτησι χέρεσσιν / ἀστεμφέως, ὄθι Νύξ τε καὶ Ἡμέρη ἄσσον ἰοῦσαι / ἀλλήλας προσέειπον ἀμειβόμεναι μέγαν οὐδὸν / χάλκεον... (“Di fronte ad essa il figlio di Iapeto tiene il cielo ampio reggendolo con la testa e con infaticabili braccia, saldo, là dove Notte e Giorno venendo vicini si salutano passando alterni in gran limitare di bronzo”,...trad. Arrighetti 2012).

177; 8, 555; 10, 39; 13, 200; 13, 233 (γῆ); 13, 238; 7, 25; 1, 407.

Si vuole indicare la terra di un particolare popolo, o dove abita un popolo in generale, o una terra abitata in modo generico:

L'isola di Calipso: *Od.* 5, 359; 5, 392; 5, 408; 5, 439.

L'isola di Lemno: *Od.* 8, 284.

La terra (e la città) dei Feaci: *Od.* 5, 35; 5, 280; 5, 288; 5, 345; 6, 191; 6, 195; 6, 202; 7, 269; 7, 276; 9, 284; 13, 156; 19, 279.

La terra dei Ciclopi: *Od.* 9, 106; 9, 117.

La terra dei mangiatori di Loto: *Od.* 9, 84.

La terra dei Tesproti: *Od.* 14, 315.

Riferito a Itaca: *Od.* 1, 59; 9, 28; 11, 167 (γῆ); 11, 482 (γῆ); 13, 294; 13, 354; 15, 484; 16, 382; 20, 99; 21, 41; 24, 28.

L'isola di Creta: *Od.* 14, 302; 19, 172.

Terra Achea: *Od.* 21, 107.

Odisseo teme di essere finito su una terra che non sia Itaca, ma un'altra terra: *Od.* 13, 211.

Telemaco si chiede dove mai sia il padre sulla terra: *Od.* 2, 131.

La propria terra di origine, a cui tornare: *Od.* 7, 196.

Sbarcare su terra altrui: *Od.* 14, 85.

Vivere in terra straniera: *Od.* 9, 36.

La terra nutre genti di tutte le razze; per un re perfetto, produce grano, orzo ecc.: *Od.* 11, 365; 19, 111.

Tra tutto ciò che respira e cammina sulla terra, la terra non nutre nulla di più meschino dell'uomo: *Od.* 18, 130-131.

Piantare il remo in terra, in una profezia rivolta ad Ulisse, significa smettere di viaggiare per mare: *Od.* 11, 18; 11, 129; 23, 276.

I fiumi scorrono sulla terra: *Od.* 11, 239.

Attestazioni in contesto generico: *Od.* 1, 21; 4, 417; 5, 294; 5, 359; 5, 392; 5, 398; 5, 439; 6, 33; 6, 167; 8, 190; 9, 69; 9, 289-290; 10, 165; 10, 303; 11, 423; 11, 587; 12, 242-243; 12, 282; 12, 315; 14, 339; 16, 18; 17, 386; 17, 418; 18, 92; 18, 99; 19, 107; 19, 200; 21, 122; 23, 238.

Appare anche, eccezionalmente, l'uso **plurale** di γαῖα, sempre al genitivo γαῖῶν

Lemno per Efesto è la più cara sopra tutte le terre: *Od.* 8, 284

Non appare nessuna delle terre, ma solo cielo e mare: *Od.* 12, 404.

Lasciata Creta, non appare nessun'altra terra, ma solo cielo e mare: *Od.* 14, 302.

Infine, ecco i casi in cui è usata la forma γῆ, tutti già citati:

Circe darà consigli a Odisseo e compagni perché non soffrano dolori per mare o terra: *Od.* 12, 27.

Gettare qualcuno a terra; *Od.* 17, 237 (γῆ).

La terra è bramata dal naufrago; *Od.* 23, 233 (γῆ).

In generale, γαῖα / γῆ è accompagnata dai seguenti epiteti:

ἀπείρων (infinita 1, 98; 5, 46; 15, 79; 17, 396; 17, 418; 19, 107); πολλή (ampia, vasta 2, 364; 4, 268; 14, 380; 19, 284); ἐρεμνή (buia, scura 24, 106); μέλαινα (nera 11, 365; 11, 587; 19, 111); κτανέη (scura 12, 242-243); ἄλλη (“altra”, diversa, straniera 13, 211; 13, 235-236);

ἄλλοτρή (altrui 14, 85); ἄλλοδαπή (straniera 9, 36); ἀπίη (lontana 7, 25; 16, 18); ἀσπασία (gradita 23, 333); χυτή (“versata” sul tumulo 3, 258); ἀελπέα (insperata 5, 408); στυγερή (odiosa 20, 181).

Il nesso più frequente è **γαῖα πατρίς**, usato il più delle volte, ma non esclusivamente, in clausola, e prevalentemente in riferimento ad Itaca; la definizione di γαῖα come πατρίς è molto più frequente nell'*Odissea* che nell'*Iliade*, come è lecito aspettarsi in un νόστος: *Od.* 1, 290; 2, 221; 3, 117; 4, 476; 4, 523-524; 4, 545; 4, 558; 4, 823; 5, 515; 5, 26; 5, 37; 5, 42; 5, 115; 5, 144; 5, 168; 5, 204; 5, 207; 5, 301; 6, 315; 7, 77; 7, 193; 8, 461; 9, 79; 9, 533; 10, 33; 10, 49; 10, 462; 10, 474; 10, 562; 11, 455; 12, 345; 13, 52; 13, 188; 13, 197; 13, 219; 13, 251; 13, 426; 14, 143; 14, 322; 14, 333; 15, 30; 15, 65; 15, 129; 16, 206; 17, 144; 17, 157; 17, 539; 18, 148; 18, 257; 18, 384; 19, 116; 19, 258; 19, 290; 19, 298; 19, 484; 21, 208; 23, 102; 23, 120; 23, 170; 23, 259; 23, 340; 24, 237; 24, 266; 24, 322.

**γαῖα** è presente nei **nessi**:

νέρθεν γαίης sotto terra: *Od.* 11, 302.

πείρατα γαίης, ai confini del mondo: *Od.* 4, 563; cfr. 9, 284 (vicino all'isola dei Ciclopi).

τίς γῆ, τίς δῆμος, quale terra, quale zona abitata da uomini: *Od.* 13, 233.

πόλις καὶ γαῖα, terra e città: *Od.* 6, 191; 6, 195; 8, 555; 10, 39.

γαῖα βρωτῶν, terra di uomini mortali: *Od.* 13, 200.

la terra nutre, τρέφει: *Od.* 18, 130.

la terra produce, φέρησι: *Od.* 19, 111.

ἄλλοθι γαίης da qualche parte sulla terra: *Od.* 2, 131.

ὑπὸ κεύθεσι γαίης nelle profondità della terra, nell'Ade: *Od.* 24, 204.

**αἶα** (“terra”)

È usato sempre nel significato di “terra”: è presente in 1, 41; 11, 301; 13, 249; 24, 509.

È per lo più citata come αἶα πατρίς, in clausola: 1, 75; 1, 203; 4, 262; 4, 521; 10, 236; 10, 472; 19, 145; 19, 301; 23, 353; 24, 290.

Si accompagna ai seguenti **epiteti**: φυσίζοος (11, 301) e πᾶσα (24, 509).

**χθών** (“suolo”)

Il sostantivo non è mai usato per indicare una divinità; ricorre nei seguenti passi:

Una giovenca che deve essere sacrificata viene sollevata da terra per essere sgozzata: *Od.* 3, 453-454.

È la superficie sulla quale vivono gli uomini: *Od.* 1, 461; 1, 196; 6, 153; 7, 67; 7, 307; 8, 222; 9, 88-89; 10, 100-101; 16, 437-439; 19, 407-409.

Trovarsi sotto la χθών significa essere morti: *Od.* 11, 51-52.

La luce dell'alba si diffonde sulla terra: *Od.* 23, 371.

Attestazioni in contesto generico: *Od.* 8, 375; 8, 378; 10, 99; 10, 149; 12, 191; 13, 352; 19, 470; 22, 86; 22, 94; 22, 296; 24, 535.

Si accompagna ai seguenti **epiteti**: εὐρυοδείη (*Od.* 3, 453; 10, 149; 11, 52); πουλυβοτείρη (*Od.* 8, 378; 12, 191); βωτιάνετρα (*Od.* 19, 408).

È presente nel **nesso**: ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων (7, 307).

**ἄρουρα** (“terra arata”)

Il termine ἄρουρα si presenta usato quasi esclusivamente nel suo significato proprio, che è quello di “campo arato”.

Il termine è presente nei seguenti contesti:

Il sole splende per gli dèi “e per i mortali sopra la terra dono di biade” (ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν: *Od.* 3, 3; 12, 386).

Il Sole, uscito “da poco” dall'Oceano, con i suoi raggi “colpisce i campi”: *Od.* 19, 433.

Odisseo, durante l'evocazione dei morti, vede i più grandi eroi tra quelli nutriti dalla “terra dono di biade”: *Od.* 11, 309.

Gli dèi hanno imposto a ciascun mortale la sua sorte, sulla “terra dono di biade”: *Od.* 19, 592-593.

Di uno sconosciuto, ci si chiede dove siano i campi paterni: *Od.* 1, 407; 20, 193;

Efira è terra feconda, πείραν ἄρουραν: *Od.* 2, 328;

In Egitto la “terra dono di biade” (ζείδωρος ἄρουρα) produce moltissimi φάρμακα: *Od.* 4, 229;

Odisseo, toccata terra, bacia la “terra dono di biade” (ζείδωρον ἄρουραν): *Od.* 5, 463; 13, 354

Nausitoo, nell'isola dei Feaci, giunto nell'isola di Scheria, divide le terre (ἀρούρας): *Od.* 6, 10.

La gloria di Alcinoo sarà eterna sulla “terra dono di biade” (ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν): *Od.* 7, 332.

Anche per i Ciclopi “la terra dono di biade” (ζείδωρος ἄρουρα) produce grappoli che poi daranno vino: *Od.* 9, 357.

Odisseo e i compagni stavano per giungere a Itaca, e già vedevano i campi paterni: *Od.* 10, 29.

Un mendicante è un inutile peso del suolo, ἄχθος ἀρούρης: *Od.* 20, 379.

Quella dei mangiatori di Loto è una terra feconda, πείραν ἄρουραν: *Od.* 23, 311.

Si accompagna ai seguenti **epiteti**: πατρις (*Od.* 1, 407; 10, 29; 20, 193); πείρα, feconda (*Od.* 2, 38; 23, 311); ζείδωρος, che produce biade / feconda (*Od.* 3, 3; 4, 229; 5, 463; 7, 332; 9, 357; 11, 309; 12, 386; 13, 354; 19, 593).

È presente nel **nesso**: ἄχθος ἀρούρης peso del suolo (*Od.* 20, 379).

### οὔδας (“suolo”)

Più di frequente è usato in un contesto in cui c'è un movimento verso il suolo, verso il basso dunque:

si tocca il suolo con i piedi dopo un salto: *Od.* 8, 376;

il cervello schizza a terra: *Od.* 9, 459;

troncare la testa di un uomo e farla cadere a terra: *Od.* 10, 440;

sangue e cervello dei Proci schizzeranno sul vasto suolo (ἄσπετον οὔδας): *Od.* 13, 395;

i Proci mordono il vasto suolo (ἄσπετον οὔδας): *Od.* 22, 269; oppure senza movimento alto-basso o viceversa:

neanche ventidue carri da quattro ruote avrebbero smosso da terra, dalla sua posizione, il masso che chiudevano la groppa di Polifemo: *Od.* 9, 242;

le schiave fedifraghe della reggia di Odisseo vengono appese ad una colonna in modo tale che nessuna possa toccare il suolo con i piedi: *Od.* 22, 467;

i Proci morti giacciono sul duro terreno (κραταίπεδον): *Od.* 23, 46.

L'unico caso in cui οὔδας assume un valore differente, assimilabile a quello di ἄρουρα, è il seguente: (*Od.* 9, 135) nell'isola dei Ciclopi l'attività agricola avrebbe molto successo, perché l'aratura è facile, ed “è molto pingue il suolo di sotto”: ... μάλα πῖαρ ὑπ'



οὔδας.

Si accompagna ai seguenti **epiteti**: πῖαρ, pingue (*Od.* 9, 135); ἄσπετον, ampio (*Od.* 13, 395; 22, 269); κραταίπεδον, solido (*Od.* 23, 46).

#### δάπεδον (“suolo”)

È usato sempre nel significato di “suolo”:

i Proci giocano “sulla spianata ben fatta”, ἐν τυκτῷ δαπέδῳ: *Od.* 4, 627; 17, 169.

Tizio, figlio di Gaia, è steso a terra (ἐν δαπέδῳ): *Od.* 11, 577;

uno dei Proci viene gettato a terra sul pavimento (ἐν δαπέδῳ δὲ χαμαὶ ): *Od.* 22, 188.

Come si può osservare, **δάπεδον** è usato sempre e solo nel sintagma ἐν + dativo, quindi per uno stato in luogo, a differenza di **οὔδας**, usato spesso nel contesto di un movimento<sup>1</sup>.

Si accompagna al seguente **epiteto**: τυκτός ben fatto, ben lavorato 4, 627; 17, 169.

#### πεδῖον /πέδον (“terra calpestabile, pianura”)

È usato sempre nel significato di “terra calpestabile, pianura”.

A differenza che nell'*Iliade*, come del resto appare normale visto il diverso contesto, solo in pochi casi il termine è usato per indicare un campo di battaglia; per lo più indica, genericamente, una pianura, ma anche qui come nell'*Iliade*, è spesso attraversata da masse di cavalli o di gruppi umani, o grandi quantità di altro genere (ad esempio fiori di cardo), ed è come se una telecamera osservasse dall'alto, in modo panoramico, chi o ciò che si muove nell'ampio spazio sottostante; pochi sono gli usi che se ne discostano:

Nestore, che vuole compiere un sacrificio, chiede che qualcuno vada nei campi a cercare la giovenca: *Od.* 3, 420; questa arriva poco dopo dai campi: 3, 431;

il cocchio su cui si trova Telemaco si allontana da Pilo dirigendosi verso la pianura: *Od.* 3, 485;

dopo il pernottamento a Fere, Telemaco e Pisistrato si muovono verso la “piana ferace di grano”, ἐς πεδῖον πυρηνόρον: *Od.* 3, 495;

Borea in autunno porta i fiori di cardo per la pianura: *Od.* 5, 329;

il cadavere di un defunto resta disteso nella pianura, ἐν πεδίῳ, lontano dalla città: *Od.* 3, 260;

dai campi arriva una giovenca per il sacrificio: *Od.* 3, 431;

la pianura Elisia è ai confini del mondo, Ἡλύσιον πεδῖον καὶ πείρατα γαίης: *Od.* 4, 563;

Menelao regna su di un'ampio territorio, πεδίῳ ... εὐρέος: *Od.* 4, 602-603;

i Feaci, durante i giochi in onore dell'ospite Odisseo, “rapidamente volavano tra la polvere per la pianura”, καρπαλίμως ἐπέτοντο κονίοντες<sup>2</sup> πεδίῳ: *Od.* 8, 122;

molti compagni di Ulisse sono caduti nella pianura, uccisi dai Ciconi: *Od.* 9, 66;

gli Achei hanno lottato nella pianura dei Troiani: *Od.* 11, 513;

cavalli saltano contemporaneamente nella pianura ad un colpo di frusta: *Od.* 13, 81;

una pianura si riempie di fanti e cavalli per un combattimento: *Od.* 14, 267; 17, 436;

in una similitudine, uccelli inseguiti dagli avvoltoi planano inutilmente verso la pianura per sfuggire ai loro inseguitori: *Od.* 22, 304.

Si accompagna ai seguenti **epiteti**: πυρηνόρον ricca di frumento, fertile (*Od.* 3, 495); Ἡλύσιον, Elisia (*Od.* 4, 563); εὐρύν, ampia (*Od.* 4, 602-603; πᾶν (*Od.* 14, 267; 17, 436).

<sup>1</sup> Ciò è vero in particolare nell'*Iliade*, cfr. *supra*.

<sup>2</sup> Nell'*Iliade* il sollevamento della polvere è spesso presente nella descrizione degli ampi movimenti che attraversano la pianura, cfr. *supra*, relativo commento.

**ἡπειρος** (“terra ferma”, “continente”)

È usato sempre nel significato di “terra ferma”, “continente” in opposizione al mare: è presente in *Od.* 1, 162; 3, 90; 5, 348-350; 5, 399; 5, 402; 9, 49; 9, 85; 9, 496; 10, 56; 13, 114; 13, 235; 14, 97; 14, 100; 14, 136; 16, 325; 16, 359; 16, 367; 21, 109; 24, 378.

Si accompagna ai seguenti **epiteti**: ἐπιβῶλαξ fertile, dalle pingui zolle (*Od.* 13, 235); μέλαινα, nera (*Od.* 14, 97; 21, 109).

È presente nei **nessi**: ξερὸν ἡπείροιο il punto della costa in cui la terra comincia ad emergere dalle acque (*Od.* 5, 402); ἀκτὴ ἡπείροιο “punta”, “promontorio” della terra continentale in mare (*Od.* 3, 235; 24, 378).

**δῆμος** (“territorio”, “popolo”)

È usato nel duplice significato di “territorio” e “popolo” che abita un certo territorio, tanto che in diversi passaggi potrebbe essere tradotto in entrambi i modi; il significato originario potrebbe essere quello di “gruppo umano che abita una determinata area” o “area abitata da un determinato gruppo umano”; è presente in 1, 103; 1, 237; 2, 101; 2, 239; 2, 291; 2, 317; 2, 366; 3, 100; 3, 104; 3, 215; 3, 220; 4, 167; 4, 243; 4, 330; 4, 530; 4, 652; 4, 666; 4, 691; 4, 821; 6, 3; 6, 34; 6, 274; 6, 283; 7, 11; 7, 150; 8, 36; 8, 157; 8, 211; 8, 220; 8, 390; 8, 555; 9, 6; 11, 14; 11, 353; 13, 14; 13, 97; 13, 186; 13, 233; 13, 266; 13, 322; 14, 43; 14, 126; 14, 205; 14, 239; 15, 228; 15, 238; 15, 407; 15, 468; 15, 534; 16, 75; 16, 96; 16, 114; 16, 382; 16, 419; 16, 425; 17, 227; 17, 526; 17, 558; 18, 115; 18, 363; 19, 73; 19, 146; 19, 271; 19, 273; 19, 399; 19, 527; 20, 210; 20, 219; 21, 17; 21, 258; 21, 307; 21, 331; 22, 36; 22, 52; 22, 55; 23, 118; 24, 12; 24, 27; 24, 31; 24, 136; 24, 284.

Si accompagna ai seguenti **epiteti**: ἀλλογνώτος, straniero (*Od.* 2, 366); ἀλλοδαπός, straniero (*Od.* 8, 211); πῖων fertile, ricco (*Od.* 13, 322; 17, 526; 19, 271; 19, 399).

È presente nel **nesso**: ἄλλων δῆμος, terra altrui (*Od.* 15, 228; 15, 238; 16, 382; 20, 219).

Spesso poi si incontra un abbinamento tra γῆ / γαῖα πόλις e δῆμος:  
*Od.* 8, 555: εἶπε δέ μοι γαῖάν τε τεινὸν δῆμόν τε πόλιν τε.

*Od.* 11, 14: ἔνθα δὲ Κιμμερίων ἀνδρῶν δῆμός τε πόλις τε.

*Od.* 13, 233: τίς γῆ, τίς δῆμος, τίνες ἄνδρες ἐγγεγάασιν;

*Od.* 14, 43: πλάζετε' ἐπ' ἄλλοθρόων ἀνδρῶν δῆμόν τε πόλιν τε.

L'uso di questo sostantivo, come si può notare, è molto più frequente che nell'*Iliade*.

**ἐνοσίχθων** è presente nei versi: *Od.* 1, 73-74; 3, 6; 5, 282; 5, 339; 5, 366; 5, 375; 7, 35; 7, 56; 7, 271; 8, 354; 9, 283; 9, 525; 11, 252; 12, 107; 13, 125; 13, 146; 13, 159; 13, 162

Benché si tratti di un epiteto, è a sua volta accompagnato talvolta da un epiteto “secondario” (ritengo ἐνοσίχθων epiteto “primario” in virtù della sua frequenza): κυανοχαίτα (3, 6); κρείων (5, 282; 5, 375).

**ἐννοσίγαιος** è presente nei versi: *Od.* 5, 423; 6, 326; 9, 518; 11, 102; 11, 241; 13, 140.

Benché si tratti di un epiteto, è a sua volta accompagnato talvolta da un epiteto “secondario” (ritengo ἐννοσίγαιος epiteto “primario” in virtù della sua frequenza): κλυτός (5, 423; 6, 326; 9, 518); εὐρυσθενής (13, 140).

**γαίηοχος** è presente nei versi: *Od.* 1, 68; 3, 55; 8, 322; 8, 350; 9, 528; 11, 241.

Benché si tratti di un epiteto, è a sua volta accompagnato talvolta da un epiteto “secondario” (ritengo γαίηοχος epiteto “primario in virtù della sua frequenza”): κυανοχαίτα

(9, 528).

**ἐπιχθόνιος** (epiteto specifico degli esseri umani, che vivono “sulla superficie della terra”)

È presente in *Od.* 1, 167; 8, 479; 17, 115; 18, 136; 22, 414; 23, 652, 197.

È usato da solo in *Od.* 17, 115 e 24, 197; accompagna il sostantivo ἄνθρωπος in tutti gli altri casi.

### **γαμαιευνός**

L'aggettivo è usato solo in *Od.* 10, 243 e in 14, 15, dove accompagna il sostantivo σύες con il senso “che si rigirano / che si sdraiano a terra”.

### **ἔραζε**

L'avverbio corrisponde ad un complemento di moto a luogo, “a terra”; cadono a terra penne da una colomba (*Od.* 15, 227); cibo (*Od.* 22, 20; 22, 85); un dardo (*Od.* 22, 280).

### **γαμάδις, γαμᾶζε, γαμαῖ**

Si tratta di tre avverbi con la stessa radice.

**γαμάδις** è usato come complemento di moto a luogo: cadono o vengono gettati a terra lacrime (*Od.* 4, 114); cervello e sangue delle vittime sacrificali (*Od.* 9, 290); il fuoco dai bracieri (*Od.* 19, 63); un giaciglio (*Od.* 19, 599).

**γαμᾶζε** è usato come complemento di moto a luogo: il pianto scorre a terra (*Od.* 16, 191); si posa a terra un arco (*Od.* 21, 136) o un pugnale (*Od.* 22, 84); si lascia cadere una spada (*Od.* 22, 327); si appoggia la cetra (*Od.* 22, 340).

**γαμαῖ** è usato anch'esso prevalentemente (ma non esclusivamente) per il complemento di moto a luogo: Odisseo ospite è seduto in terra (*Od.* 7, 160); cadono a terra lacrime (*Od.* 17, 490) denti (*Od.* 18, 28) una coppa (*Od.* 18, 397) una persona (ἐν δαπέδῳ ... γαμαῖ *Od.* 22, 188).

## **2.2.c. Odissea. Riepilogo.**

Nell'*Odissea* Gaia è citata in pochissime occorrenze: come figura divina in qualità di madre di Tizio, e come elemento / massa fisica in formule di giuramento e invocazione solenne; Demetra è ricordata brevemente per essersi unita a Iasione; Rhea, Cybele, Μεγάλη Μήτηρ, Μήτηρ τῶν θεῶν sono del tutto assenti.

Nessuna di queste figure, in sintesi, appare rilevante nell'economia del poema.

Si è colta inoltre l'occasione per stendere un repertorio del lessico di “terra”; anche nell'*Odissea*, come nell'*Iliade*, la terra è un elemento, o forse sarebbe meglio dire *una dimensione* onnipresente e onnipervasiva, forse tanto più in un poema che racconta un viaggio per mare durante il quale si aspira a toccare terra, come temporaneo luogo di rifugio dai naufragi, ma soprattutto come agognata destinazione finale.

## CAPITOLO TERZO

### INNI OMERICI

#### 3.a. *Inni Omerici*. Introduzione.

Data la natura e la forma degli *Inni Omerici*, ho organizzato l'analisi dei testi accorpando gli Inni dedicati a medesime divinità.

Il testo critico usato è quello di Allen, Halliday e Sikes<sup>1</sup>; la traduzione dei passi presi in esame, dove non diversamente indicato, è di Filippo Càssola<sup>2</sup>. Nelle abbreviazioni, gli *Inni* sono indicati con il numero che indica la loro posizione nella raccolta e il titolo greco; tuttavia è sempre indicato anche il titolo latino, che è quello maggiormente usato negli studi utilizzati.

Come si potrà notare, le attestazioni analizzate contengono i teonimi di Gaia, Rhea, Demetra e Μήτηρ τῶν θεῶν; Cybele non è presente.

Solo per l'Inno maggiore a Demetra è stata analizzato anche parte del lessico relativo alla "terra"; come si vedrà, ciò ha fornito talvolta elementi utili; negli altri Inni tale operazione è stata compiuta solo là dove è sembrato strettamente necessario.

Non tutti gli Inni contengono elementi di rilievo per il presente studio<sup>3</sup>; quelli che hanno presentato dati utili sono:

2. *In Cererem* (Εἰς Δημήτραν) - 13. *In Cererem* (Εἰς Δημήτραν).

3. *In Apollinem* (Εἰς Ἀπόλλωνα) - 21. *In Apollinem* (Εἰς Ἀπόλλωνα) - 25. *In Musas et Apollinem* (Εἰς Μούσας καὶ Ἀπόλλωνα).

4. *In Mercurium* (Εἰς Ἑρμῆν) - 18. *In Mercurium* (Εἰς Ἑρμῆν).

5. *In Venerem* (Εἰς Ἀφροδίτην) - 6. *In Venerem* (Εἰς Ἀφροδίτην) - 10. *In Venerem* (Εἰς Ἀφροδίτην).

14. *In Matrem Deorum* (Εἰς Μητέρα Θεῶν).

30. *In Tellurem matrem omnium* (Εἰς Γῆν μητέρα πάντων).

31. *In Solem* (Εἰς Ἥλιον) .

<sup>1</sup> Allen T.W., Halliday W.R., Sikes E.E., *The Homeric hymns*, Oxford 1936<sup>2</sup> (=Allen, Halliday & Sikes 1936). Scelte diverse da quelle di tale edizione critica sono segnalate in nota. Per successiva bibliografia sugli *Inni Omerici*, cfr. *infra*, n. 5.

<sup>2</sup> Càssola F., a cura di, *Inni Omerici*, Milano 1975<sup>1</sup>, 2010<sup>9</sup>. Di seguito Càssola 2010. Là dove Càssola segue un testo critico diverso da quello indicato sopra, ho adattato la traduzione al testo che seguo, senza però segnalarlo in nota.

<sup>3</sup> Non ho trovato dati utili nei seguenti Inni: 1. *In Bacchum* <Εἰς Διόνυσον>- 7. *In Bacchum* (Εἰς Διόνυσον) - 8. *In Martem* (Εἰς Ἄρεα) - 9. *In Dianam* (Εἰς Ἄρτεμιν) - 11. *In Minervam* (Εἰς Ἀθηνᾶν) - 12. *In Junonem* (Εἰς Ἥραν) - 15. *In Herculem* (Εἰς Ἡρακλέα λεοντόθυμον) - 16. *In Aesculapium* (Εἰς Ἀσκληπιόν) - 17. *In Dioscuros* (Εἰς Διοσκούρους) - 19. *In Pana* (Εἰς Πᾶνα) - 20. *In Vulcanum* (Εἰς Ἥφαιστον) - 22. *In Neptunum* (Εἰς Ποσειδῶνα) - 23. *In Jovem* (Εἰς Δία) - 24. *In Vestam* (Εἰς Ἑστίαν) - 26. *In Bacchum* (Εἰς Διόνυσον) - 27. *In Dianam* (Εἰς Ἄρτεμιν)- 28. *In Minervam* (Εἰς Ἀθηνᾶν) - 29. *In Vestam* (Εἰς Ἑστίαν) - 32. *In Lunam* (Εἰς Σελήνην) - 33. *In Dioscuros* (Εἰς Διοσκούρους) - 34. Εἰς ξένους.

### 3.b. *Inni Omerici. Analisi del testo.*

#### 2. *In Cererem - (Εἰς Δημήτραν)*

#### 13. *In Cererem - (Εἰς Δημήτραν)*

Dal momento che l'*Inno* 13 è estremamente breve, si dà per inteso che la trattazione riguarda in via prioritaria, dove non diversamente indicato, l'*Inno* 2; le citazioni dell'*Inno* 13 saranno segnalate in modo a sé stante, ed esclusivamente nell'elenco di epiteti e attribuzioni di Demetra; ove non specificato, le citazioni sono pertanto tutte da riferirsi all'*Inno* 2.

L'*Inno Omerico* a Demetra, che si data ad un'epoca anteriore alla metà del sec. VI a. C. (ma non meglio precisabile)<sup>1</sup>, è stato oggetto, anche recentemente, di numerosi studi<sup>2</sup> e racconta una vicenda che era oggetto di narrazione anche in altri componimenti poetici, quali quello di Pamfo<sup>3</sup> e testi orfici<sup>4</sup>; in questa sede non mi soffermerò né sulla struttura compositiva né sulla pratica dei misteri eleusini, la quale viene spesso indagata in connessione con l'inno. Mi soffermerò invece sul lessico, sui teonimi e sulle figure divine legate alla terra e, in particolare, su Demetra, protagonista dell'*Inno* e figura materna – quest'ultima è in effetti la sua caratteristica più saliente nell'inno..

Nell'analisi di questo solo Inno sono riportate anche diverse attestazioni del lessico di “terra” come superficie / elemento / massa fisica; e ciò non solo perché il termine, in alcuni casi, potrebbe indicare sia l'entità divina che il corpo fisico, ma per il ruolo che l'ambiente “terra” svolge, in generale, nella vicenda.

Data la brevità del componimento e la sua focalizzazione su Demetra, nell'analisi mi atterrerò alla sequenza del testo così come esso si presenta per il lessico di terra in generale, mentre a Demetra sarà dedicata una sezione apposita.

#### vv. 8-9

Gaia è presente in questa sola occorrenza, e forse poco dopo, come entità divina che agisce: all'inizio dell'*Inno* troviamo Persefone in un prato, intenta con le Oceanine a raccogliere diversi tipi di fiori: rose, crochi, viole, iris, giacinti<sup>5</sup>, e in particolare

“il narciso, che aveva generato, insidia per la fanciulla dal roseo volto,  
la Terra, per volere di Zeus compiacendo il dio che molti uomini accoglie”:

<sup>1</sup> Càssola 2010 p. 33. Foley H. P. 1994 pp. 29-30, che raccoglie le opinioni di diversi studiosi, indica un'epoca compresa tra il 650 e il 550 a. C.

<sup>2</sup> Alla bibliografia della nota 1 aggiungo, sia in relazione all'*Inno* a Demetra che agli altri *Inni* della raccolta: Mylonas 1942; Humbert 1967; Hoekstra 1969; Richardson 1974; Scarpi 1976; Segal 1981; Foley H. P. 1994; Shelmerdine 1995; Suter 2002; Richardson 2011; ecc.

<sup>3</sup> È citato in Paus. 1, 38, 3; 1, 39, 3; 8, 37, 9 (dove si dice che Pamfo precedette Omero); 9, 31, 9 (dove si dice che Pamfo visse molti anni prima di Narciso di Tespie; Narciso, nato a Tespie, era considerato posteriore a Tespio, press'a poco contemporaneo di Orfeo; Pamfo sarebbe quindi anteriore ad Omero e contemporaneo o anteriore a Orfeo che, ricordiamo, nel *Marmor Parium* è collocato all'epoca di Eretteo re di Atene; cfr. Rizzo, *Pausania ad loc.*); sull'antichità di Pamfo secondo Pausania, cfr. anche Paus. 9, 27, 1. Ved. *infra* n. 11.

<sup>4</sup> Ved. la sezione “Carmina de raptu et reditu Proserpinae” nella raccolta Kern.

<sup>5</sup> L'immagine ricorda altri passi: la nascita di Afrodite nella *Teogonia* esiodea, dove si dice che l'erba cresce sotto i piedi della dea quando, dal mare, essa mette piede a Cipro (vv. 194-195); e nell'*Iliade*, in occasione della ierogamia tra Zeus ed Hera, sotto di loro nascono erba fresca, loto, croco e giacinto, che ricoprono la terra formando un morbido tappeto (*Il.* 14, 347-349). Càssola 2010 p. 467 *ad* 6-14 osserva che si tratta di piante spontanee e non coltivate, i cui frutti o le cui radici sono commestibili; si tratterebbe quindi di un residuo della civiltà di raccolta di epoca precerealicola (cfr. Chirassi 1968).

νάρκισσόν θ', ὄν φῦσε δόλον καλυκώπιδι κούρη  
Γαῖα Διὸς βουλῆσι χαριζομένη πολυδέκτη

Dunque, per motivi che non vengono spiegati, Gaia sceglie di aiutare Zeus e Hades<sup>1</sup>.

Il narciso ha un ruolo rilevante nella dinamica del rapimento anche nei testi orfici<sup>2</sup> e in Pausania, il quale ribadisce – sebbene in un contesto non identico – il rapporto tra questo fiore e la terra<sup>3</sup>; tale importanza sarebbe dimostrata dalla pratica culturale cui si allude nell'*Edipo a Colono*: il coro riferisce che a Colono “Ogni giorno fiorisce con la rugiada del cielo lo splendido narciso, l'antica corona di Demetra e Persefone, e il croco dorato”<sup>4</sup>; il croco è citato anche nel nostro *Inno Omerico*, v. 6 (... καὶ κρόκον) e 428 (νάρκισσόν θ' ὄν ἔφυσ' ὡς περ κρόκον εὐρεῖα χθών), quando l'episodio viene raccontato da Persefone alla madre, dopo il loro ricongiungimento, ai vv. 414-433).

#### vv. 12-14

Tra gli innumerevoli fiori disseminati nel prato, del narciso in particolare si dice:

τοῦ καὶ ἀπὸ ρίζης ἑκατὸν κάρα ἐξεπεφύκει,  
κῶζ' ἥδιστ' ὀδμή, πᾶς δ' οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθε  
γαῖά τε πᾶσ' ἐγέλασσε καὶ ἀλμυρὸν οἶδμα θαλάσσης<sup>5</sup>.

“Dalla sua radice erano sbocciati cento fiori  
e all'effluvio fragrante tutto l'ampio cielo, in alto,  
e tutta la terra sorrideva<sup>6</sup>, e i salsi flutti del mare.”

Tutto il cosmo viene pervaso dalla dolcezza del suo profumo. Secondo Càssola l'uso dei termini botanici, nella pratica poetica, non è preciso, ad eccezione che per il narciso; e dato che tale pianta fiorisce in inverno avanzato o in primavera, ciò dimostrerebbe che il ratto di Proserpina coincide con la maturazione delle messi, e non con la semina<sup>7</sup>. Questa affermazione sembra tuttavia contraddetta da quanto Demetra dice alla figlia nella parte finale dell'inno (vv. 401-403): “Ogni volta che la terra si coprirà dei fiori odorosi, multicolori, della primavera, allora dalla tenebra densa tu sorgerai di nuovo, meraviglioso prodigio per gli dèi e

<sup>1</sup> Si ricordi che, nella *Teogonia* esiodea, Gaia aiuta Zeus in diverse circostanze.

<sup>2</sup> *Orph. Fr.* 49, III, 1 Kern; 49, IV, 60 sgg. (si tratta di un passo alquanto lacunoso).

<sup>3</sup> Paus. 9, 31, 9; Pausania ha appena terminato la narrazione del mito di Narciso; quindi aggiunge: “Per quanto poi riguarda il fiore del narciso, a mio parere anche prima di lui la terra lo produceva, se dobbiamo trarre qualche prova dai versi di Pamfo. Questi infatti, ... dice che Core di Demetra fu rapita mentre giocava e raccoglieva dei fiori, che la trassero in inganno, permettendo così il rapimento, non le viole, ma i narcisi” (trad. di S. Rizzo 2011). Pausania sta qui polemizzando con Ps. Aristoth. *Mir. Auscult.* 836B 13 sgg. e Diod. 5, 3, 2, secondo i quali Persefone fu rapita in un campo di viole (e altri fiori).

<sup>4</sup> Soph., *Oed. Col.* 681-685: θάλλει δ' οὐρανίας ὑπ' ἄχνας ὁ καλλίβοτρυς κατ' ἡμᾶρ αἰεὶ νάρκισσος, μεγάλαιν θεαῖν ἀρχαῖον στεφάνωμ', ὃ τε χρυσαυγῆς κρόκος; (trad. di Paduano 1982). Secondo Esichio, Δαμάτριον era il nome di una varietà di narciso (Hesych., Δ 186, s. ν. δ α μ ἄ τ ρ ι ο ν ἄνθος ὁμοιον ναρκίσσῳ).

<sup>5</sup> Foley H. P. 1994 p. 35 *ad* 9 osserva che, in analogia con i campi di diffusione del profumo del narciso, anche l'azione del poema si compie nei tre regni di cielo, terra e sottoterra, ambiti che alla fine si ritroveranno in una relazione diversa tra loro, rispetto all'inizio.

<sup>6</sup> La terra ride o sorride anche al momento della nascita di un dio; cfr. la nascita di Apollo in 3. *In Apoll.* v. 118; Theogn. v. 8 sgg.; Nonn. 22, 7 ecc. (Richardson 1974 p. 146 *ad* 13). Qui il valore di γαῖα è ambiguo: potrebbe trattarsi della divinità o del corpo fisico; o forse per il poeta non c'era differenza.

<sup>7</sup> Càssola 2010 p. 467 *ad* 6-14; cfr. p. 25: “La Core ... trascorre nell'oltretomba proprio i mesi estivi, che sono infatti i soli mesi in cui il grano è assente dai campi... L'ipotesi è confermata dal fatto che – anche nel nostro inno – Persefone viene rapita mentre raccoglie fiori caratteristici della primavera”; lo studioso riporta bibliografia a sostegno della propria ipotesi.

gli uomini mortali”<sup>1</sup>.

#### vv. 16-18

La narrazione prosegue:

... χάνε δὲ χθῶν εὐρυάγυια  
Νύσιον ἄμ πεδίον τῆ ὄρουσεν ἄναξ πολυδέγμων  
ἵπποις ἀθανάτοισι Κρόνου πολυώνυμος υἱός.

“... ma si aprì la terra dalle ampie strade  
nella pianura di Nisa, e ne sorse il dio che molti uomini accoglie,  
il figlio di Crono, che ha molti nomi, con i cavalli immortali”.

I versi segnalano che l'episodio avviene nella pianura di Nisa<sup>2</sup>.

#### vv. 33-37

Persefone viene quindi rapita, ma finché si trova sulla superficie della terra conserva la speranza di rivedere la madre (con γαῖα in un contesto in cui si passano in rassegna le componenti del cosmo):

ὄφρα μὲν οὖν γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀστερόεντα  
λεῦσσε θεὰ καὶ πόντον ἀγάρροον ἰχθυόεντα  
αὐγὰς τ' ἠελίου, ἔτι δ' ἤλπετο μητέρα κεδνὴν  
ὄψεσθαι καὶ φῦλα θεῶν αἰειγενετῶν, 35  
τόφρα οἱ ἐλπίς ἔθελγε μέγαν νόον ἀχθυμένης περ·

“Fin quando la dea scorgeva la terra e il cielo stellato,  
il mare pescoso dalle vaste correnti,  
e i raggi del sole, e ancora si attendeva di rivedere la cara madre 35  
e la stirpe degli dèi che vivono in eterno,  
sebbene ella fosse angosciata, la speranza le confortava il nobile cuore”.

#### vv. 40-44

Demetra ha sentito l'urlo della figlia<sup>3</sup> e si slancia alla sua ricerca per terra e per mare (di nuovo γαῖα in un contesto in cui si passa in rassegna il cosmo).

ὄξυ δὲ μιν κραδίην ἄχος ἔλλαβεν, ἀμφὶ δὲ χαίταις 40  
ἀμβροσίαις κρήδεμνα δαΐζετο χερσὶ φίλησι,  
κυάνεον δὲ κάλυμμα κατ' ἀμφοτέρων βάλετ' ὄμων,  
σεύατο δ' ὡς τ' οἰωνὸς ἐπὶ τραφερῆν τε καὶ ὕγρην  
μαιομένη·

“Un acuto dolore la colse nell'animo: sulle chiome 40

<sup>1</sup> Cfr. *Orph. Hymn.* 29, 14 “rapita per essere sposata con nozze autunnali” (trad. Ricciadelli 2000: Càssola obietta che l'immagine di Persefone che torna in primavera potrebbe essere estranea alla versione originaria del mito (Càssola 2010 p. 483 *ad* 401-3).

<sup>2</sup> Càssola (2010 p. 468 *ad* 17) osserva che le diverse regioni greche ambientarono il rapimento di Persefone là dove era oggetto di culto; qui sembra che si tratti di una sorta di “paese delle ninfe”. Foley H. P. 1994 p. 36 *ad* 17 ricorda che il rapimento di Persefone è collocato, nelle fonti successive, in ben 13 località diverse; in *Orph. Fr.* 43 Kern, la scena si svolge nella regione di Oceano, “that is, the end of the earth.”

<sup>3</sup> Propriamente l'urlo non è raccontato nell'inno: si tratta di una sezione narrativa caduta in lacuna tra il v. 37 e il v. 38. Non possiamo dire quanti versi siano caduti (almeno uno secondo Càssola 2010 p. 470 *ad* 37). Foley H. P. 1994 p. 36 *ad* 20-21 ricorda che gridare invocando aiuto rappresenta una classica richiesta di testimonianza nella giustizia primitiva.

divine lacerava con le sue mani il diadema,  
si gettava sulle spalle un cupo velo,  
e si slanciò sopra la terra e il mare, come un uccello,  
alla ricerca....”

Il nesso formulare ἐπὶ τραφερὴν τε καὶ ὑγρὴν (v. 43) è usato anche altrove nei testi della letteratura greca, con varianti che in ogni caso associano τραφερή a ὑγρή<sup>1</sup>; il contesto segnala invariabilmente che il termine τραφερή fa riferimento alla terra<sup>2</sup>. In pochi altri casi, τραφερή è usato da solo, in riferimento ad altri termini<sup>3</sup>; solo in Oppiano accompagna un sostantivo, che è ἄρουρα: τραφερὴν δὲ μέγ' ἐχθαίρουσιν ἄρουραν<sup>4</sup>.

v.47

La dea vaga per la superficie della terra, **κατὰ χθόνα** per nove giorni senza nutrirsi, senza lavarsi e senza ricevere aiuto da alcuno; solo al decimo giorno le si fa incontro Ecate.

vv. 69-70

Ecate non ha visto cosa è successo a Persefone, ma ne ha sentito il grido; le due dee si recano correndo da Helios, cui Demetra chiede se abbia visto qualcosa:

ἀλλὰ σὺ γὰρ δὴ **πᾶσαν ἐπὶ χθόνα** καὶ κατὰ πόντον  
αἰθέρος ἐκ δίης καταδέρκεαι ἀκτίνεσσι,... 70

“Ma poiché tu certo, su tutta la terra e sul mare  
dall'etere divino guardi coi tuoi raggi,... 70

L'affermazione di Demetra presenta dei punti di contatto con le tradizionali formule del rito di giuramento, che invocano tra gli altri proprio Helios, che tutto vede e tutto ascolta<sup>5</sup>.

Quindi Demetra, che ha assunto le sembianze di una vecchia, viene accolta nella casa di Celeo e Metanira, dove le viene assegnato l'incarico di fare da nutrice a Demofonte; di notte compie un rito per renderlo immortale; ma viene scoperta, perciò interrotta, e questo fatto provoca la sua ira.

vv. 305-309

Demetra, in preda all'ira e alla dolorosa nostalgia per la figlia, si è ritirata nel tempio che ha chiesto le fosse eretto ad Eleusi; sembra rivolgere la forza distruttiva del proprio stato d'animo contro tutti gli esseri viventi, e realizza la propria vendetta con il blocco della rinascita stagionale legata all'attività agricola; ne risentono non solo gli uomini, ma anche gli dèi, cui non possono essere dedicati sacrifici, poiché manca la materia prima.

Al v. 306 γαῖα potrebbe anche essere intesa come personificata (cfr. v. 9), fatto che

<sup>1</sup> Ap. Rh. 2, 545/546\*; Ap. Rh. 4, 281; Plut., *de tranquill. animi* 464e-477f (Steph. p. 467 F1); Hom., *Il.* 14, 308; Hom. *Od.* 20, 98. Diversamente, in Oppian., *Hal.* 1, 180 e in Theocr., *Id.* 21, 18 manca l'associazione con ὑγρή, ma il senso è ancora quello di “terra asciutta”.

<sup>2</sup> Si intende come un derivato di τρέφω, e indica la terra in quanto “nutriente”, ma viene interpretato anche con “asciutta”, “solida”, in contrapposizione, appunto, con ὑγρή. LSJ: “well-feed, fat; dry land”; qui si suggerisce che sia sottinteso γῆ; concordo con questa interpretazione.

<sup>3</sup> Theocr., *Id.* 21, 44 τις τῶν τραφερῶν indica “uno dei pesci ben pasciuti”, riferito a ἰχθύας del verso precedente. (cfr. V. Pisani, *Teocrito. Gli Idilli e gli Epigrammi*, Milano 1946.

<sup>4</sup> Oppian., *Hal.* 1, 204.

<sup>5</sup> Cfr. *Il.* 3, 104; 3, 277: Ἡέλιός θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις; *Il.* 19, 259; ecc. I passi sono stati commentati sopra, nel capitolo relativo ai poemi omerici. Cfr. il giuramento orfico in *Orph. Fr.* 300 Kern = Theon. Smyrn. 1.1. (v. p. 312).



identificherebbe Demetra con Gaia.

αἰνότατον δ' ἐνιαυτὸν ἐπὶ χθόνα πουλυβότειραν 305  
ποίησ' ἀνθρώποις καὶ κύντατον, οὐδέ τι γαῖα  
σπέρμ' ἀνίει· κρύπτειν γὰρ εὐστέφανος Δημήτηρ.  
πολλὰ δὲ καμπύλ' ἄροτρα μάτην βόες ἔλκον ἀρούραις,  
πολλὸν δὲ κρῖ λευκὸν ἐτώσιον ἔμπεσε γαίῃ.

“e sulla terra feconda ella rese quell'anno infausto 305  
per gli uomini, tremendo; né più il suolo  
lasciava germogliare i semi, poiché li teneva nascosti Demetra dalla bella corona.  
Molti ricurvi aratri i buoi trascinavano invano sui campi,  
molto candido orzo cadde a vuoto sulla terra<sup>1</sup>.”

#### vv. 331-333

Zeus invia prima Iride, poi gli altri dèi, a cercare di convincere Demetra ad unirsi di nuovo a loro e permettere la prosecuzione del ciclo vitale; Zeus fa promettere qualunque τιμή, ma Demetra vuole una cosa soltanto: rivedere la propria figlia; altrimenti non consentirà che la vegetazione riprenda i suoi ritmi.

οὐ μὲν γάρ ποτ' ἔφασκε θυώδεος Οὐλύμποιο  
πρὶν γ' ἐπιβήσεσθαι, οὐ πρὶν γῆς καρπὸν ἀνήσειν,  
πρὶν ἴδοι ὀφθαλμοῖσιν ἔην εὐώπιδα κούρηγ.

“Diceva infatti che non sarebbe più tornata all'Olimpo odoroso  
e non avrebbe consentito che crescessero i frutti della terra,  
prima di aver veduto coi suoi occhi la figlia dal bel volto.”

#### vv. 340-341

Zeus è costretto ad acconsentire alla richiesta di Demetra, e invia quindi nell'Ade il messaggero più adatto allo scopo, colui che ha lo specifico compito di guidare le anime nell'aldilà, e ha la possibilità di andare e tornare dal mondo infero: Hermes, che obbedendo a Zeus si slancia nelle cavità della terra.

Ἑρμῆς δ' οὐκ ἀπίθησεν, ἄφαρ δ' ὑπὸ κεύθεα γαίης  
ἔσσυμένως κατόρουσε λιπῶν ἔδος Οὐλύμποιο.

“Obbedì Hermes, e subito verso le profondità della terra  
si slanciò rapidamente, lasciando le dimore dell'Olimpo.”

#### vv. 351-354

Per convincere Hades, Hermes gli riferisce la presa di posizione di Demetra che, nel caso non ottenga ciò che vuole, terrà nascosto il seme nella terra, ponendo fine alla stirpe umana e quindi alla pratica dei sacrifici agli dèi.

... ἐπεὶ μέγα μῆδεται ἔργον  
φθῖσαι φῦλ' ἀμενηνὰ χαμαιγενέων ἀνθρώπων  
σπέρμ' ὑπὸ γῆς κρύπτουσα, καταφθινύθουσα δὲ τιμὰς  
ἀθανάτων....

“... poiché medita un grave progetto:  
sterminare la debole stirpe degli uomini nati sulla terra

<sup>1</sup> Càssola: “nei solchi”.

tenendo il seme celato sotto la zolla, e distruggendo le offerte  
che spettano agl'immortali...”

**vv. 398-400**

Hades ha ceduto alla richiesta di Hermes, e Persefone può tronare sopra la superficie della terra. Demetra, che ha potuto riabbracciare la figlia, si preoccupa del fatto che, nell'eventualità che Persefone abbia mangiato qualcosa mentre si trovava nelle profondità della terra, sarà costretta a vivere laggiù per un terzo dell'anno. Si tratta di un'integrazione in lacuna.

εἰ δ' ἐπάσω<sup>1</sup> πάλιν <σύ γ'> ἰοῦσ' ὑπ[ὸ κεύθεσι γαίης]  
οἰκήσεις ὥρέων τρίτατον μέρ[ος εἰς ἐνιαυτόν,]  
τὰς δὲ δύο παρ' ἐμοί τε καὶ [ἄλλοις ἀθανά]τοισιν<sup>2</sup>. 400

“Se invece hai mangiato, scendendo di nuovo nelle profondità della terra  
li abiterai ogni anno per una delle tre stagioni:  
le altre due, con me e con gli altri immortali”. 400

**vv. 401-403**

Demetra informa quindi la figlia del fatto che al termine della porzione dell'anno che sarà costretta a passare con Hades, essa potrà fare ritorno nel mondo dei vivi quando, in primavera, la terra riprenderà a germogliare fiori; la κόρη viene così in qualche modo a identificarsi con la ripresa della vegetazione, nel suo aspetto di varietà, piacevolezza, senso di prosecuzione della vita<sup>3</sup>.

ὀππότε δ' ἄνθεσι γαῖ' εὐώδε[σιν] ἡαρινο[ῖσι]  
παντοδαποῖς θάλλει, τότε' ἀπὸ ζόφου ἡερόεντος  
αὔτις ἄνει μέγα θαῦμα θεοῖς θνητοῖς τ' ἀνθρώποις.

“Ogni volta che la terra si coprirà dei fiori odorosi,  
multicolori, della primavera, allora dalla tenebra densa  
tu sorgerai di nuovo, meraviglioso prodigio per gli dèi e per gli uomini mortali”.

**v. 414**

Persefone riferisce alla madre l'episodio che abbiamo già visto all'inizio, vale a dire come Hades l'abbia portata sotto terra, ὑπὸ κεύθεα γαίης.

**vv. 428-432**

La descrizione ricalca in parte i vv. 8-9 (v. 428); 15-17 (vv. 428-430); e probabilmente uno o più versi caduti nella lacuna tra il v. 37 e il v. 38, dove presumiamo che sia raccontato l'ingresso di Hades e Persefone nelle cavità della terra, e il grido di Persefone. Qui non è γαῖα ad aver generato il narciso, ma χθών.

<sup>1</sup> δ' ἐπάσω Wyttenbach apud Ruhnkenium; δέ πτᾶσα M.

<sup>2</sup> Allen, Halliday & Sikes 1936 chiariscono (p. 172 ad 387 sgg. e p. xxi sg). che le integrazioni qui proposte si leggono nel testimone M = Leidensis 33H (Mosquensis), e sono dovute ad una mano successiva (m), del sec. XVI, che ha integrato lacune dovute al danneggiamento di parte della carta; si esprime il parere che le integrazioni, non basate sulla lettura di un eventuale altro codice, ma sulle congetture del copista, siano sostanzialmente corrette (ivi, p. xxii)

<sup>3</sup> Ved. Richardson 1974 pp. 284-285, Foley H. P. 1994 pp. 58-59 ad 401-03 per altre attestazioni sulla ripartizione dell'anno che riguarda Persefone, con diverse interpretazioni.

νάρκισσόν θ' ὄν ἔφυσ' ὡς περ κρόκον εὐρεῖα χθών.  
 αὐτὰρ ἐγὼ δρεπόμην περὶ χάρματι, **γαῖα δ' ἔνερθε**  
 χώρησεν, τῆ δ' ἔκθορ' ἄναξ κρατερὸς πολυδέγμων. 430  
 βῆ δὲ φέρων **ὑπὸ γαῖαν** ἐν ἄρμασι χρυσείοισι  
 πόλλ' ἀεκαζομένην, ἐβόησα δ' ἄρ' ὄρθια φωνῆ.

“... e il narciso, che l'ampia terra generava come il croco.  
 Io dunque lo coglievo, piena di gioia; ma la terra dal profondo  
 si aprì, e ne balzò fuori il possente dio che molti uomini accoglie, 430  
 e mi portò via, sotto terra, nel carro d'oro  
 mentre gli resistevo e levavo alte grida”.

#### vv. 442-444

Anche dopo il ricongiungimento con Persefone, perché Demetra torni tra gli dèi è necessario un ulteriore intervento; questa volta Zeus invia come messaggera la madre di Demetra,

“Rhea dalle belle chiome, perché riconducesse Demetra dallo scuro peplo  
 alla stirpe degli dèi, e promise di darle,  
 fra gli dèi immortali, qualunque privilegio essa scegliesse...”

**Ῥεῖην ἠϋκομον** ἦν μητέρα κυανόπεπλον  
 ἀξέμεναι μετὰ φύλα θεῶν, ὑπέδεκτο δὲ τιμὰς  
 δωσέμεν, ἅς κεν ἔλοιτο μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι.

#### vv. 450-456

Rhea si slancia quindi giù dall'Olimpo su Rario, in una descrizione che comprende anche un quadro delle condizioni di carestia in cui versa la zona e una prolessi della sua futura, prospera condizione.

εἰς δ' ἄρα Ῥάριον ἴξε, **φερέσβιον οὗθαρ ἀρούρης** 450  
 τὸ πρὶν, ἀτὰρ τότε γ' οὐ τι φερέσβιον, ἀλλὰ ἔκηλον  
 ἐστήκει πανάφυλλον· ἔκευθε δ' ἄρα κρῖ λευκὸν  
 μήδεσι **Δήμητρος καλλισφύρου**· αὐτὰρ ἔπειτα  
 μέλλεν ἄφαρ ταναοῖσι κομήσειν ἀσταχύεσσιν 455  
 ἦρος ἀεξομένοιο, πέδω δ' ἄρα πίονες ὄγμοι  
 βρισέμεν ἀσταχύων, τὰ δ' ἐν ἐλλεδανοῖσι δεδέσθαι.

“e giunse a Rario, terra ubertosa e feconda 450  
 un tempo; allora invece per nulla feconda: anzi rimaneva  
 sterile e inerte, e dentro di sé celava il bianco orzo,  
 per volere di Demetra dalle belle caviglie. Eppure, in futuro,  
 rapidamente si sarebbe coperta di lunghe spighe, come di una chioma,  
 con l'avanzare della primavera; nel terreno i pingui solchi 455  
 sarebbero stati onusti di spighe, e queste poi sarebbero state legate in covoni”.

Rhea riesce a convincere Demetra, che svolge così il suo positivo ruolo generativo.  
 Si tratta di una funzione che altrove abbiamo visto svolgere dalla terra / Terra<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ved. Hes., *Th.* v. 531 ἐπὶ χθόνα πολυβότειραν; v. 693 γαῖα φερέσβιος; v. 878 κατὰ γαῖαν ἀπεῖριτον ἀνθεμόεσσαν; Hes., *Op.* v. 563 Γῆ πάντων μήτηρ; ved, anche 2. *Hymn. Hom.* vv. 8-9, citati *supra*.

vv. 470-473

᾿Ω[ς ἔφατ’<sup>1</sup>, οὐ]δ’ ἀπίθησεν ἐϋστέφανος Δημήτηρ,  
αἶψα δὲ καρπὸν ἀνήκεν ἄρουράων ἐριβόλων.  
πᾶσα δὲ φύλλοισίν τε καὶ ἄνθεσιν εὐρεῖα χθῶν  
ἔβρισ’ ...

“Così parlava, e obbedì Demetra dalla bella corona,  
e subito fece sorgere le messi dai campi ricchi di zolle.  
Tutta l'ampia terra di foglie e di fiori  
era onusta: ...”

Demetra insegna quindi i suoi riti e i suoi misteri ai re giusti: Trittolemo, Diocle, Eumolpo, Celeo.

L'evento drammatico si conclude dunque con l'iniziazione misterica, i cui riti dovranno proseguire nel tempo successivo.

In altre fonti si narra che quando depose la propria ira, Demetra fece dono agli uomini della pratica agricola<sup>2</sup>. Il nostro inno sembra presupporre tale pratica, in modo coerente con il contesto omerico, ma secondo Richardson si può ipotizzare che la narrazione mitologica originaria riguardante Demetra e Persefone riguardasse anche l'origine della vegetazione sulla terra<sup>3</sup>.

L'affermazione del v. 480 conclude un segmento narrativo; seguono alcune considerazioni e il congedo del poeta.

### Analisi lessicale

Il nome “Demetra” è ripetuto spesso: vv. 1, 54, 192, 224, 237, 251, 268, 295, 297, 302, 307, 315, 319, 321, 374, 384, 439, 442, 453, 470; 13. *In Cer.* v. 1;

In alcuni versi il nome di Demetra è Δηώ: vv. 47 (πότνια Δηώ), 211 (πολυπότνια Δηώ), 492 (πότνια ἀγλαόδωρ ὠρηφόρε Δηοῖ ἄνασσα)<sup>4</sup>; oppure Δώς (v. 122)<sup>5</sup>, nome che, nel racconto della dea alle figlie di Celeo e Metanira, da essa narrato mentre è nelle sembianze di una vecchia, le è stato attribuito dalla sua πότνια μήτηρ<sup>6</sup>. Il teonimo non è presente in Omero

<sup>1</sup> Il soggetto è Rhea.

<sup>2</sup> Isocr. *Paneg.* 28: Demetra ha dato agli uomini τούς... καρπούς; *Orph. Fr.* n° 51 Kern: Demetra dona agli uomini il grano.

<sup>3</sup> Richardson 1974 p. 259. Diodoro offre una narrazione razionalizzante: il grano cresceva selvatico, e Demetra lo scoprì e ne comprese il meccanismo di riproduzione tramite il seme; dopo il rapimento della figlia, Demetra lo distrusse, bruciandolo, adirata con Zeus, per ripristinarlo poi al rientro di Persefone; diede poi a Triptolemo l'incarico di occuparsene (*Diod. Syc.* 5, 68; cfr. Richardson 1974 p. 260).

<sup>4</sup> Così Càssola 2010 p. 472 ad 122: “Δηώ è il nome vero di Demetra, in forma abbreviata”. Il nome Δηώ è usato ad esempio anche in *Orph. Fr.* 52 Kern = Clem. Alex. *Protr.* II 20, 1-21, 1 ~ Eus., *Praep. Ev.* II, 30-34 (I 82 Dind.)

<sup>5</sup> Δώς è anche nome comune; cfr. Hes, *Op.* 354-358: καὶ δόμεν ὅς κεν δῶ καὶ μὴ δόμεν ὅς κεν μὴ δῶ· δώτη μὲν τις ἔδωκεν, ἀδώτη δ' οὐ τις ἔδωκεν· δῶς ἀγαθή, ἄρπαξ δὲ κακή, θανάτοιο δότεира· ὅς μὲν γὰρ κεν ἀνήρ ἐθέλων, ὃ γε καὶ μέγα, δῶη, χαίρει τῷ δῶρω καὶ τέρπεται ὄν κατὰ θυμόν· “ama chi t'ama; va' da chi viene da te; e da' a chi ti dà e non dare a chi non ti dà; perché a chi ha dato si dà, ma non si dà a chi non diede; il dare è bene, il rubare è un male e porta la morte; perché uomo che dà di buon grado, anche se molto, è felice del suo dono e nel suo cuore gioisce...” (trad. Arrighetti 2012).

<sup>6</sup> L'edizione di Allen, Halliday & Sikes 1936 scrive †Δώς con *crux*, poiché il verso (riportato come in M) non può essere scandito; Brunck apud Ruhnkenium propone Δώς <μὲν>, lezione che appare preferibile.

e in Esiodo, ed è considerato una forma ipocoristica<sup>1</sup>; Allen, Halliday & Sikes notano che si tratta della prima occorrenza di questa denominazione, che in seguito sarà usata correntemente nella poesia; ritengono possibile che tale forma, come l'elemento Δα- in Δαμάτηρ, sia pre-greco<sup>2</sup>.

La dea è qualificata con numerosi attributi (talvolta del tutto occasionali) ed epiteti, che riporto in ordine alfabetico:

ἀγλαόδωρος, “che dà bei doni”: 54, 192, 492;

ἀγλαόκαρπος<sup>3</sup>, “dai bei frutti”: 4;

ἄγνή, “pura, santa, veneranda”: 203, 439;

αἰδοίη “veneranda, degna di rispetto”: 374; 486 (σεμναί τ’ αἰδοῖαί τε sono Demetra e Persefone);

ἄνασσα<sup>4</sup>, “signora, padrona”: 492;

γραῦς, “vecchia”: 101 (γρηῖ παλαιγενεῖ ἐναλίγκιος, ἧ τε τόκοιο / εἴργηται δῶρων τε φιλοστεφάνου Ἄφροδίτης, “simile a una vecchia carica d'anni, lontana dalla maternità e dai doni di Afrodite che ama le ghirlande”); 113;

δαίμων, “divinità”: v. 300, nell'espressione δαίμονος αἴση<sup>5</sup>;

δῖα θεάων, “divina tra le dee”: 63, 250, 483;

ἔϋστέφανος, “dalla bella corona”: 223, 307, 384, 470;

ἠῦκομος<sup>6</sup>, “dalla bella chioma”: 1, 297, 315; 13. *In Cer.* v. 1;

θεοείκελος<sup>7</sup>, “simile agli dèi”: 159;

θεός / θεά<sup>8</sup>, “dea”: 1, 82, 145, 179, 210, 275, 279, 292, 295, 448; 13. *In Cer.* v. 1; 13. *In Cer.* v. 3;

θυγάτηρ, “figlia” di “Rhea dalla bella chioma”, Ρεῖης ἠῦκόμου θυγάτηρ: v. 60 (cfr. τέκος *infra*);

καλλιστέφανος, “dalla bella corona”: 251, 295;

καλλίσφυρος, “dalla bella caviglia”: 453;

<sup>1</sup> *Etymol. Gud., Additamenta in Etymologicum Gudianum (ἀάλιον—ζειαί) (e codd. Vat. Barber. gr. 70 [olim Barber. I 70] + Paris. suppl. gr. 172), 355, s. v. Δηώ· ἡ Δημήτηρ, ὅτι πολλὴν ἐδήλωσε γῆν, τουτέστι διέκοψε, ζητοῦσα τὴν θυγατέρα. ἡ γῆ τίς ἐστι, <καί> κατὰ τροπὴν τοῦ γ εἰς δ Δηώ. ἡ ἀπὸ τοῦ Δημήτηρ καθ’ ὑποκορισμὸν Δηώ, ὡς ἡ Εἰδοθεά Εἰδώ καὶ Ὑψιπύλη Ὑψώ. ἡ ὅτι λυπούμενη διὰ τὴν θυγατέρα ἐδαίετο τὴν ψυχὴν. ἡ Δηώ παρὰ τὰς δῆας οὔτω γὰρ δῆαι προσαγορεύονται ὑπὸ Κρητῶν αἱ κριθαί (analoghe forme ipocoristiche in Bekker, *Anecd. Gr.*, Vol. 2°, p. 857) “Demetra, poiché devastò (ἐδήλωσε) un'ampia estensione di terra, vale a dire la squarciò (διέκοψε), alla ricerca della figlia. Oppure γῆ, e cambiando la γ in δ, Δηώ. O da Demetra, e in modo ipocoristico Δηώ, come da Eidothea Eidó, da Hypsipile Hypsó. O perché, addolorata a causa della figlia, aveva l'anima straziata (ἐδαίετο). O Deò da δῆα; infatti δῆαι sono chiamate le spighe dai Cretesi”. *Et. M.* 264, 48, s. v. Δηώ invece, sulla base di esempi analoghi, ritiene che non si tratti di forma ipocoristica, altrimenti il nome sarebbe stato Δημώ, poiché i nomi ipocoristici tendono a conservare la sillaba successiva a quella iniziale (Bekker, *Anecd. Gr.* 857); cfr. Richardson 1974 p. 167 *ad* 47.*

<sup>2</sup> Allen, Halliday & Sikes 1936 p. 136 *ad* 47.

<sup>3</sup> Così anche le ninfe Elee, v. 23.

<sup>4</sup> Così anche in *Il.* 14, 326.

<sup>5</sup> Così interpreta Càssola p. 480 *ad* 300; Richardson 1974 *ad loc.* ritiene però che l'interpretazione resti ambigua, poiché potrebbe significare anche, genericamente, “per volontà divina”.

<sup>6</sup> È epiteto anche di Rhea, v. 60 e 442.

<sup>7</sup> Così è definita da Callidice, figlia di Celeo e Metanira, mentre la dea appare sotto le sembianze di una vecchia.

<sup>8</sup> La grafia è alterna nei diversi testimoni, o talvolta modificata da congetture, e per questo preferisco unificare la citazione sotto la voce θεός / θεά; la grafia più frequente è θεά; solo per il v. 292 la tradizione riporta concorde θεός. Secondo Càssola 2010 p. 466 *ad* 1, nella poesia epica arcaica, in generale, la forma θεός viene usata anche in riferimento ad una dea solo quando nel testo sono presenti termini con desinenza che indica in modo univoco il genere femminile.

κεδνή, “saggia, favorevole, augusta”: 35;  
 κοτέσσασα μάλ’ αινῶς, “terribilmente adirata”: 254;  
 κυανόπεπλος, “dal peplo scuro”: 319, 360, 442;  
 κυδρή, “gloriosa, nobile”: 179, 292;  
 μαῖα<sup>1</sup> “nonna, vecchia, nutrice”: 146<sup>2</sup>;  
 ἤυτε μαινὰς ὄρος κάτα δάσκιον ὕλης “simile a una menade sul monte ombroso di selve”<sup>3</sup>;  
 μήτηρ, “madre”: 35, 39 (πότνια μήτηρ), 338, 344, 349, 360, 388, 406, 447;  
 ξανθή, “bionda”: 302;  
 ξείνη, “straniera” (nelle parole di Metanira, quando la sorprende, nella notte, ad immergere Demofonte nel fuoco): 248;  
 πότνια, “veneranda, signora”: 39 (πότνια μήτηρ), 47, 54, 118 (πότνια θεάων “veneranda, signora tra le dee”; cfr. δῖα θεάων, *supra*), 203, 211, 492;  
 πρόφρων, “benevola”: 139, 226 (in questo caso, come nel verso precedente, è Demetra stessa che si definisce così), 494 (Demetra e Persefone sono πρόφρονες);  
 σεμνή, “veneranda, augusta, santa”: 1, 486 (σεμναί τ’ αἰδοῖαί τε sono Demetra e Persefone); 13. *In Cer.* 1;  
 ταμίας, “dispensiera”: 104  
 τέκος “figlia”, nelle parole di Rhea: 460, 467 (cfr. θυγάτηρ *supra*);  
 τιθήνη, “nutrice”: 226; al v. 291 si dice che le sorelle di Demofonte non sono delle τροφοὶ ἠδὲ τιθῆναι altrettanto brave; cfr. τροφή;  
 τιμάοχος, “onorata, venerabile”: 268;  
 τροφή, “nutrice”: 103 (cfr. τιθήνη);  
 χολωσαμένη, “adirata”, 251; cfr. v. 330: θυμῷ χωομένης (“adirata nel cuore”);  
 χρυσάορος<sup>4</sup>, “dalla spada d'oro”: 4;  
 ὠρηφόρος, “produttrice delle stagioni, dei frutti”: 54, 192, 492.

Le attribuzioni e gli epiteti della dea, che ho riportato sopra in ordine alfabetico, sono spesso cumulati; ritengo che anche l'indicazione dei cumuli di epiteti possa essere di qualche utilità:

**1** Δήμητρ' ἠϋκομον σεμνήν θεὰν ἄρχομ' ἀεΐδειν  
**4** νόσφιν Δήμητρος χρυσαόρου ἀγλαοκάρπου  
**35** ... μητέρα κεδνήν  
**39** ... πότνια μήτηρ.  
**54** πότνια Δημήτηρ ὠρηφόρε ἀγλαόδωρε  
**75** Ῥεῖης ἠϋκόμου θυγάτηρ Δήμητερ ἄνασσα  
**101** γρηῖ παλαιγενεῖ ἑναλίγκιος, ...

<sup>1</sup> Così chiamata da Callidice, figlia di Celeo e Metanira.

<sup>2</sup> In Aesch., *Cho.* 44 il coro, costituito da ancelle inviate da Clitennestra a compiere sacrifici sulla tomba di Agamennone per stornare un presagio funesto, invoca Γαῖα μαῖα in aiuto, poiché sta per compiere un rito da parte di una donna che ritiene empia.

<sup>3</sup> Si tratta di un paragone, più che di un epiteto; lo segnalo per rendere più comprensibile il confronto, che sarà condotto tra poco, tra l'*Inno a Demetra*, un passo dell'*Elena* di Euripide e un passo dell'*Inno di Epidauro*.

<sup>4</sup> L'attributo, ritenuto da alcuni inaccettabile perché non coerente con la figura della dea, è invece secondo Càssola (2010 p. 467 *ad* 4) del tutto coerente: lo studioso ricorda infatti che in Beozia Demetra era venerata come ξιφηφόρος, “portatrice di spada” e che i Tebani, vincitori della battaglia di Leuttra, deposero nel loro tempio di Demetra gli scudi degli ufficiali spartani che erano caduti nello scontro: “Il dio o la dea più importante di una comunità ne diventa il protettore o la protettrice in tutti i campi, quindi anche in guerra: Demetra può aver subito questa evoluzione anche in altri culti greci, diventando così una dea armata” (*ibidem*).

- 179 ... κυδρὴν θεὰν ...  
 185 ... πότνια μήτηρ  
 192 ἀλλ' οὐ Δημήτηρ ὠρηφόρος ἀγλαόδωρος  
 203 ... πότνια ἀγνήν  
 251 τῇ δὲ χολωσαμένη καλλιστέφανος Δημήτηρ  
 268-9 εἶμι δὲ Δημήτηρ τιμάοχος, ἧ τε μέγιστον  
 ἀθανάτοις θνητοῖσι τ' ὄνεαρ καὶ χάρμα τέτυκται.  
 292 ... κυδρὴν θεὸν ...  
 295 ὡς ἐπέτελλε θεὰ καλλιστέφανος Δημήτηρ  
 315 Δήμητρ' ἠΰκομον πολυήρατον εἶδος ἔχουσιν  
 360 ... μητέρα κυανόπεπλον  
 374 αὖθι παρ' αἰδοίῃ Δημήτερι κυανόπεπλω  
 486 σεμναί τ' αἰδοῖαί τε ...  
 492 πότνια ἀγλαόδωρ' ὠρηφόρε Διοῖ ἄνασσα  
 13. *In Cer.* 1 Δήμητρ' ἠΰκομον σεμνήν θεὰν ...

La vicenda di cui Demetra è protagonista viene attribuita, in epoca successiva, ad una figura divina definita “Madre”, “Madre degli dèi”, che deve necessariamente coincidere con lei: nell'*Elena* di Euripide (vv. 1301-1352) il coro narra le vicende della “Madre degli dèi” - il cui nome si alterna a Deó<sup>1</sup>-, che con un carro tirato da belve, e con l'accompagnamento del suono dei crotali, attraversò rapidamente e ansiosamente vallate boschive, fiumi, mari e vette innevate alla ricerca angosciata della figlia rapita con l'inganno al gruppo delle amiche vergini; in questa sua ricerca, la Madre era accompagnata da Artemide e dalla Gorgopide; alla fine, stremata dalla vana ricerca, la Madre si accasciò nella zona dell'Ida; la conseguenza del suo dolore fu che i campi arati rimasero sterili, così come la vegetazione spontanea, e la generazione umana e quella animale ne risultarono bloccate; le città si spopolarono, e gli altari per gli dèi rimasero vuoti; a questo punto Zeus diede inizio ad una serie di tentativi per placarla, inviando le Cariti e le Muse; non si dice nulla del tentativo di queste, ma si racconta che Cipride, “la più bella dei beati, per la prima volta fece risuonare la voce ctonia del bronzo e i timpani di cuoio teso. Rise la dea e prese nelle mani l'aulo dal cupo boato, divertita dal suono”<sup>2</sup>; come ha scritto Cerri nell'analisi della somiglianza tra i due passi, “è chiaro che il motivo corrisponde all'episodio dei motteggi di Iambe, che... fanno tornare il sorriso sulle labbra di Demetra”<sup>3</sup>; rimando alle Conclusioni per altre osservazioni su questi aspetti.

Una vicenda parzialmente analoga è nel mutilo *Inno di Epidauro*<sup>4</sup>: l'autore (o l'autrice) chiede l'ispirazione per cantare la Madre degli dèi, che vagò per monti e valli (strappandosi i capelli) per un motivo che nel testo non viene chiarito; la scena comprende la presenza o la citazione di timpani, leoni e lupi; Zeus, che evidentemente ha interesse a placarla, chiede alla dea di unirsi di nuovo al consesso degli dèi; la Madre replica chiedendo le sue parti (τὰ μέρη v. 20), la metà del cielo, la metà della terra, la terza parte del mare (τὸ μὲν ἡμισυ οὐρανῶ, τὸ

<sup>1</sup> Cfr. Eur., *Hel.* vv. 1301 e 1343; Cerri 1983 p. 156.

<sup>2</sup> Trad. Ricciardelli 2004 pp. 167-168. Sul passo, ampia analisi di Cerri 1983 e Cerri 1987/88; ved. anche Pizzocaro 1991.

<sup>3</sup> Cerri 1987/88 p. 46.

<sup>4</sup> *IG*<sup>2</sup> IV, 131 = Telesilla 2 Diehl<sup>2</sup> = *PMG fr. Adesp.* 935. Sul testo, cfr. Pizzocaro 1991 (con bibliografia); Maas 1993 pp. 134-147; Wagman 1995 pp. 127-134 e *passim*; l'inno, proveniente dal tempio di Asclepio ad Epidauro, si trova su una lapide iscritta nel sec. III d. C.; il testo è stato variamente datato ad un'epoca compresa tra la prima metà del sec. V a. C. e il sec. III d. C.; Pizzocaro propende per il sec. IV a. C. (Pizzocaro 1991 p. 240); lo studioso ipotizza che il testo provenga da una raccolta di inni religiosi alla Madre degli dèi (*ivi* p. 239).

δὲ ἡμισυ γαίας,| πόντω τὸ τρίτον μέρος vv. 21-23); nella conclusione, viene invocata come “grande sovrana Madre dell'Olimpo” (ᾧ μεγάλη ἄνασ-|σα Μᾶτερ Ὀλύμπω vv. 26-26).

Benché anche Demetra, nell'*Inno Omerico 2*, accetti di tornare nel consesso divino a seguito di una contrattazione<sup>1</sup>, quello che viene concordato nell'*Inno di Epidauro* ha delle caratteristiche singolari: come ha scritto Pizzocaro, “in nessun altro passo la dea è messa in relazione con la spartizione del mondo... Questo inno si configura come un'opera di sincretismo complesso.”<sup>2</sup>. Infatti alcuni elementi, quali il vagabondare affannoso della dea e la richiesta di Zeus di tornare tra gli dèi offrendole qualcosa in cambio, appartengono alla vicenda di Demetra, mentre “la πλάνη, l'ὀρειβασία tra leoni e lupi sono tradizionali della Madre degli dèi, e si ritrovano anche nell'inno omerico *Alla Madre degli dèi* (XIV); tradizionale è anche la connessione di questa divinità con i timpani, strumento suo proprio, in quanto divinità bacchica-orgiastica”<sup>3</sup>. Pizzocaro vede in questi versi anche un'interferenza col coro dell'*Elena* di Euripide; “soltanto che nel passo euripideo è esplicito il sincretismo fra la Madre degli dèi e Demetra; nell'inno di Epidauro non c'è, né implicito né esplicito: c'è soltanto la ripresa di un mitema<sup>4</sup>.” Lo studioso ipotizza che l'inno alluda ad un “racconto sacro” la cui conoscenza era connessa ad un'iniziazione misterica, pratica connessa a Demetra<sup>5</sup>. Un parere diverso è stato espresso da altri studiosi<sup>6</sup>.

Nel commento all'*Inno 2*, Allen, Halliday e Sikes non mettono in dubbio l'etimologia di Δημήτηρ come “dea madre”, nome usato sia nella letteratura che nel culto<sup>7</sup>.

Molti studiosi appoggiano l'opinione di Farnell<sup>8</sup> secondo cui Demetra sarebbe una sorta di “specializzazione” di Ghe, alla quale è accomunata da diversi epiteti; la successiva assimilazione di Demetra con Rhea-Cybele non sarebbe solo un tardo sincretismo, ma confermerebbe un'identità originaria ampia, dalle numerose attribuzioni, di una divinità femminile molto antica; confermerebbe “the possibility that the Greek worship of Demeter might readily be assimilated to that of the pre-Hellenic Goddess of fertility and the underworld, who is certainly connected with the Asiatic and Cretan Mother-Goddess of historical times”<sup>9</sup>.

La narrazione e il rito di uno ἱερὸς γάμος connesso alla rinascita periodica sono comuni a diverse culture; il fatto che la figura della divinità femminile, nel mito di Persefone e Demetra, sia stata duplicata, fa pensare ad una rielaborazione successiva: come Demetra sarebbe una specializzazione di Gaia, così Persefone sarebbe una specializzazione di Demetra; Kore / Persefone sembra non avere alcuna funzione rituale al di fuori di questo schema mitologico – rituale, come è dimostrato dal fatto che Demetra è destinataria del culto e del rito anche da sola, mentre Persefone non è mai oggetto di un culto che esuli dalla vicenda mitica di cui stiamo parlando<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> Si tratta di τιμαί non meglio specificate. Foley H. P. 1994 (p. 84 e passim) ritiene che queste consistano nello *status* che Demetra e Persefone acquisiscono nel *kosmos*, e che permette loro di essere le dee dell'iniziazione misterica, del contatto tra l'umano e il divino, tra la sfera della vita sulla superficie della terra e quella della vita dopo l'abbandono del corpo.

<sup>2</sup> Pizzocaro 1991 p. 241.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Pizzocaro 1991 p. 242.

<sup>5</sup> Pizzocaro 1991 pp. 242-243.

<sup>6</sup> Rimando al mio commento a *Hymn. Hom. 14, In Matr. Deor.*

<sup>7</sup> Allen, Halliday & Sikes 1936 p. 114.

<sup>8</sup> Farnell *CGS*, vol. 3, p. 30 sgg.: “... the evidence makes it clear that her individuality was rooted in the primitive and less developed personality of Gaia... And some of the titles of the two divinities, both in poetic parlance and in actual cult, coincide, or reveal the identity of nature.”

<sup>9</sup> Allen, Halliday & Sikes 1936 p. 115.

<sup>10</sup> Allen, Halliday & Sikes 1936 p. 115; Farnell *CGS*, vol. 3, p. 115 sgg.; p. 116: “In fact, as her mother was the



## **Rhea.**

Riveste un ruolo di particolare rilievo nell'Inno: ai vv. 60 e 75 si ricorda che Demetra è sua figlia; ai vv. 443-484, dopo che Demetra ha ottenuto di rivedere la figlia, è necessario che qualcuno interceda perché la dea torni nel consesso degli Olimpici; in cambio, le sarà dato qualunque privilegio voglia (τιμή); inviata da Zeus dopo il fallimento di Iris e degli altri dèi, e dopo l'ambasciata svolta da Hermes (vv. 314-356), Rhea riesce ad ottenere che la figlia deponga l'ira e consenta il ritorno della vegetazione; in aggiunta, Demetra insegna a coloro che l'hanno ospitata i suoi ὄργια; infine, torna tra gli dèi (vv. 441-479). Rhea, svolgendo un importante ruolo di tramite, agisce, potremmo dire, da indispensabile catalizzatore per le funzioni della figlia.

È accompagnata dai seguenti epiteti o presente nei seguenti nessi:

v. 60, v. 75 Demetra è Ῥεΐης ἠΰκόμου θυγάτηρ; stesso epiteto al v. 442 Ῥεΐην ἠΰκομον;

v. 459 Ῥεή λιπαροκρήδεμνος parla a Demetra.

Rhea si caratterizza dunque per la bella chioma e un "fulgente diadema".

### **3. In Apollinem (Εἰς Ἀπόλλωνα)**

#### **21. In Apollinem (Εἰς Ἀπόλλωνα)**

#### **25. In Musas et Apollinem (Εἰς Μούσας καὶ Ἀπόλλωνα)**

La trattazione riguarda in realtà esclusivamente l'Inno 3; infatti l'Inno 21, composto di soli 5 versi, non presenta tracce del lessico di "terra"; nell'Inno 25, composto di 7 versi, si trova una sola attestazione, là dove si dice che grazie ad Apollo e alle Muse vivono *sulla terra* gli aedi e i citaristi (v. 3: ἄνδρες ἀοῖδοὶ ἔασιν ἐπὶ χθονὶ καὶ κιθαρῖσταί)<sup>1</sup>. Le citazioni sono pertanto tutte da riferirsi all'Inno 3.

Si tratta di uno degli *Inni* maggiori della raccolta.

Ha un carattere composito: si tratta evidentemente di due inni originariamente distinti, uniti in un secondo momento<sup>2</sup>, dei quali il primo esalta la figura di Apollo Delio (vv. 1-178), e il secondo la figura di Apollo Delfico (vv. 179-546).

La sezione di Delo viene considerata generalmente molto antica, di VII o forse anche di VIII secolo a. C., probabilmente contemporanea ai poemi omerici; quanto alla sezione delfica, essa non avrebbe avuto un'esistenza indipendente, e quindi sarebbe più corretto parlare della datazione non della seconda sezione, ma della rielaborazione che ha dato origine all'inno così come poi è stato tramandato e come noi lo leggiamo; tale rielaborazione, che avrebbe quindi aggiunto all'inno antico la sezione delfica, sarebbe stata effettuata nel VI secolo a. C.<sup>3</sup>.

---

earth-goddess herself of very manyfold function, so the daughter was the goddess of the young earth...?"

<sup>1</sup> Al verso seguente si afferma, con riflessione tipicamente esiodea, che da Zeus vengono i re (ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες); sul rapporto tra il nostro inno e il testo esiodeo, cfr. Càssola 2010 pp. 401-402.

<sup>2</sup> Così già Ruhnkenius nel 1782, cit. in Càssola 2010 pp. 97-102, con precisazioni critiche e ulteriore bibliografia, anche antica, sull'argomento. I vv. 179-181 appaiono come i versi di sutura fra le due sezioni (Càssola 2010 p. 498 *ad* 179-181). Sulla questione cfr. anche Allen, Halliday & Sikes 1936 pp. 186-200; Aloni 1989; recentemente Chappel 2011.

<sup>3</sup> Per questa cronologia: Càssola 2010 pp. 100-101; sulla questione cfr. Allen, Halliday & Sikes 1936 pp. 185-186.

A differenza che nell'Inno a Demetra, in questo caso non c'è una relazione speciale tra la divinità celebrata e la terra; per questo motivo vengono riportate solo le attestazioni salienti.

vv. 82-87

Leto sta cercando un luogo nel quale partorire; sembra averlo trovato sull'isola di Delo, la quale manifesta tuttavia qualche perplessità; allora Leto così giura solennemente:

Ἦς ἄρ' ἔφη· Λητὸ δὲ θεῶν μέγαν ὄρκον ὄμοσσεν·  
ἴστω νῦν τάδε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθεν  
καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ, ὅς τε μέγιστος  
ὄρκος δεινότατός τε πέλει μακάρεσσι θεοῖσιν· 85  
ἧ μὴν Φοῖβου τῆδε θυώδης ἔσσεται αἰεὶ  
βωμὸς καὶ τέμενος, τίσει δὲ σέ γ' ἔξοχα πάντων.

“Sia ora testimone di queste parole la terra, e l'ampio cielo sopra di noi, e l'acqua che si versa negli abissi, l'acqua di Stige – che è il più possente e il più tremendo vindice per gli dèi beati -: 85 in verità, qui esisterà sempre l'odoroso altare di Febo, e il suo santuario, ed egli ti onorerà più di ogni altra terra”.

Leto giura solennemente invocando la terra, il cielo e l'acqua di Stige, secondo una formula tradizionale che è stata esaminata sopra<sup>1</sup>.

vv. 90-138

Delo accetta; Leto viene colta da un lungo travaglio che dura nove giorni, durante i quali viene assistita dalle dee Dione, **Rhea (v. 93)**, Themis, Anfitrite, Ilizia<sup>2</sup>; al momento opportuno Leto assume quindi la posizione del parto: circonda con le braccia la palma (su Delo ne cresceva una varietà caratteristica, particolarmente snella ed elegante)<sup>3</sup>, punta le ginocchia

“sul soffice prato; sorrise sotto di lei la terra”:  
λειμῶνι μαλακῶ, μείδησε δὲ γαῖ' ὑπένερθεν· 118

Si tratta di una posizione caratteristica durante il parto<sup>4</sup>.

L'immagine della terra sorridente non è inconsueta: è stata già evidenziata in altri passi<sup>5</sup>.

Febo nasce, e viene accolto e accudito dalle dee; dopo essersi saziato del nutrimento

<sup>1</sup> Cfr. il mio commento alle formule di giuramento e invocazione nella sezione iniziale del capitolo sui poemi omerici (commento a *Il.* 1, 245; *Il.* 3, 103-104; *Il.* 3, 276-280; *Il.* 3, 298-301; *Il.* 4, 158-162; *Il.* 14, 270-276; *Il.* 15, 34-43; *Il.* 19, 258-265; *Il.* 9, 567-572); inoltre il commento a *Od.* 2, 80-81; *Od.* 5, 184-187.

<sup>2</sup> Ilizia era originariamente assente per volere di Hera, che voleva ostacolare il parto di Leto; viene fatta chiamare tramite Iride.

<sup>3</sup> Cfr. Càssola 2010 p. 495 *ad* 117.

<sup>4</sup> Così Càssola 2010 p. 495 *ad* 117-118.

<sup>5</sup> In 2. *In Cer.* v. 7, appena prima del rapimento, Persefone si trova in un prato (λειμῶν' ἄμ μαλακὸν) fiorito con le Oceanine; al v. 14 si dice che tutta la terra sorride per il profumo dei fiori (per il narciso, in particolare: γαῖά τε πᾶσ' ἐγέλασσε). Immagini parzialmente analoghe in Hes., *Th.* 194-195 (Afrodite accolta a Cipro); *Il.* 14, 347-349 (ierogamia tra Zeus ed Hera). Theognis 1, vv. 9-10: ἐγέλασσε δὲ Γαῖα πελώρη, / γήθησεν δὲ βαθὺς πόντος ἄλδος πολιῆς (“rise la vasta terra, / si rallegrò il flutto profondo del mare canuto” in occasione, anche qui, della nascita di Apollo). Cfr. *Il.* 19, 362-363: γέλασσε δὲ πᾶσα περὶ χθῶν / χαλκοῦ ὑπὸ στεροπῆς: “rideva tutta la terra / per lo scintillio del bronzo” trad. Cerri 2005).

divino costituito da nettare e ambrosia, si scioglie dalle fasce neonatali e afferma le proprie prerogative: essere armato di cetra ed arco e rivelare agli uomini la volontà di Zeus tramite l'arte mantica; dopo questa dichiarazione, parte per assolvere ai propri compiti.

Al v. 179, come si diceva, inizia la seconda sezione dell'*Inno*; la scena si sposta dunque sul continente, e dopo varie peregrinazioni del dio, si concentrerà su Delfi.

#### vv. 331-344

Apollo viaggia compiendo varie tappe; infine si ferma a Crisa, dove Apollo uccide la dracena che custodiva il luogo, provocando lutti tra gli uomini. Segue un *excursus* narrativo, secondo alcuni un'interpolazione<sup>1</sup>, che riguarda la dracena: Hera era adirata con Zeus, che aveva voluto partorire Atena da solo; comunica quindi agli dèi che anch'essa vuole generare un figlio da sola; a questo scopo, compie un rito che coinvolge la terra:

Ὡς εἰποῦσ' ἀπονόσφι θεῶν κίε χωομένη περ.  
 αὐτίκ' ἔπειτ' ἠρᾶτο βοῶπις πότνια Ἥρη,  
 χειρὶ καταπρηνεῖ δ' ἔλασε **χθόνα** καὶ φάτο μῦθον·  
 κέκλυτε νῦν μοι **γαῖα** καὶ οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθεν,  
 Τιτῆνές τε θεοὶ τοὶ ὑπὸ **χθονὶ** ναιετάοντες 335  
 Τάρταρον ἀμφὶ μέγαν, τῶν ἐξ ἄνδρες τε θεοὶ τε·  
 αὐτοὶ νῦν μευ πάντες ἀκούσατε καὶ δότε παῖδα  
 νόσφι Διός, μηδέν τι βίην ἐπιδευέα κείνου·  
 ἀλλ' ὃ γε φέρτερος ἔστω ὅσον Κρόνου εὐρύοπα Ζεύς.  
 Ὡς ἄρα φωνήσασ' ἴμασε **χθόνα** χειρὶ παχείη· 340  
**κινήθη** δ' ἄρα **γαῖα φερέσβιος**, ἥ δὲ ἰδοῦσα  
 τέρπετο ὄν κατὰ θυμόν, ὄϊετο γὰρ τελέεσθαι.  
 ἐκ τούτου δὴ ἔπειτα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν  
 οὔτε ποτ' εἰς εὐνήν Διὸς ἤλυθε μητιόεντος,

“Così dicendo, piena d'ira si allontanava dagli dèi.  
 Subito dopo, la veneranda Era dagli occhi di giovenca pronunciò una preghiera;  
 con la palma della mano percosse il suolo, e disse:  
 'Ascoltatevi ora, o terra, e tu, ampio cielo che sei sopra di noi,  
 e voi, dèi Titani che abitate sotto la terra 335  
 nel grande Tartaro<sup>2</sup>, voi da cui discendono gli uomini e gli dèi:  
 datemi ora ascolto voi tutti, e concedetemi un figlio  
 in disparte da Zeus, che a lui non sia affatto inferiore per la forza,  
 anzi, sia più forte di lui quanto Zeus che vede lontano è più forte di Crono'.  
 Pronunciando queste parole, percosse il suolo con la mano robusta; 340  
 tremò la terra apportatrice di vita, ed ella, al vederla,  
 si rallegrò nel cuore, perché comprese che il suo desiderio sarebbe stato esaudito.  
 Da quel momento poi, finché non fu compiuto un anno,  
 ella giammai entrò nel talamo del saggio Zeus,...

Il passo ricorda una sezione narrativa dell'*Iliade*, nella quale la madre di Meleagro, adirata con il figlio, il quale le ha ucciso accidentalmente il fratello, invoca su di lui la punizione divina percuotendo il suolo (*Il.* 9, 568: *πολλὰ δὲ καὶ γαῖαν πολυφόρβην χερσὶν ἀλοία*) e invocando Ade, Persefone e le Erinni; Meleagro morirà poco dopo<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. Càssola 2010 p. 505 *ad* 305-355, con bibliografia.

<sup>2</sup> Hera invoca i Titani in una formula di giuramento in *Il.* 14, 270-276; cfr. il mio commento al passo.

<sup>3</sup> Cfr. il mio commento al passo, che andrà letto insieme al commento dei passi dell'*Iliade* contenenti formule di giuramento. Il gesto di percuotere il suolo in connessione con una invocazione è presente anche in altri

I due passi hanno in comune, ad una prima analisi, alcuni elementi: la persona che invoca l'intervento divino è una donna; il sentimento che la spinge è di rancore, a seguito di un evento che percepisce come un'ingiustizia; l'invocazione viene compiuta percuotendo il suolo; l'invocazione va a buon fine. Si notano anche delle differenze: Altea è una mortale, mentre Hera è una dea; Altea chiede la morte per il figlio, mentre Hera chiede di poter generare senza intervento maschile; il gesto di percuotere il suolo si accompagna all'invocazione (presumibilmente come testimoni) di terra, cielo e Titani<sup>1</sup> che abitano sotto terra nel caso della formula pronunciata da Hera, mentre Altea invoca Hades e Persefone, e si citano le Erinni; dopo la richiesta di Hera la terra trema (evento che potrebbe essere accostato al gesto del dio che annuisce per dare seguito alla richiesta di un supplice), mentre Altea non riceve alcun feedback; tuttavia il poeta dice esplicitamente che l'Erinni le diede ascolto dall'Erebo (ἔκλυεν ἔξ Ἐρέβεσφιν *Il.* 9, 572); infatti l'evento si realizza.

Al termine del periodo di incubazione, Hera genera Tifone, un mostro terribile<sup>2</sup> che la dea affida alla dracena, la quale svolgerà la funzione di nutrice<sup>3</sup>.

Tifone (la cui grafia oscilla tra Τυφάων ai vv. 306 e 352 e Τυφωεύς al v. 367) nasce da Hera per partenogenesi anche in Stesicoro<sup>4</sup>; invece in Esiodo (*Th.* 821) e in Eschilo (*Prom.* 351-354) è figlio di Gaia, ma nel testo esiodico gli viene attribuito un padre, Tartaro<sup>5</sup>. Tifone, come si ricorderà, nella tradizione è l'ultimo avversario di Zeus<sup>6</sup>.

Apollo uccide la dracena, e ottiene la pertinenza della sede oracolare di Delfi.

Anche secondo Euripide Delfi era originariamente custodita da un serpente generato dalla terra<sup>7</sup>. In Eschilo l'oracolo è pertinenza, in successione, di Gaia, Themis, Phoebe e

---

passi della letteratura greca Eur., *Tr.* 1298-1299; Plat., *Cr.* 423A; Plut., *Mor.* 774 B; Diog. Laert. 7, 28; Colluth 47 – 48; ecc.

<sup>1</sup> Hera invoca i Titani al v. 336 dell'inno in questo modo: “Voi Titani τῶν ἔξ ἄνδρες τε θεοί τε, da cui discendono gli uomini e gli dèi”; una definizione analoga è in *Orph. Hymn.* 37, 1-5: Τιτῆνες, Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀγλαὰ τέκνα, / ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων, γαίης ὑπένερθεν / οἴκοις Ταρταρίοισι μυχῶι χθονὸς ἐνναίοντες, / ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ πάντων θνητῶν πολυμόχθων, / εἰναλίῳν πτηνῶν τε καὶ οἱ χθόνα ναιετάουσιν· dove si ribadisce che i Titani, figli di Gaia ed Ouranos, abitano sotto terra, e per questo, nell'*Inno Omerico*, Hera li invoca percuotendo il suolo.

<sup>2</sup> Vv. 351-352: ἢ δ' ἔτεκ' οὔτε θεοῖς ἐναλίγκιον οὔτε βροτοῖσι / δεινὸν τ' ἀργαλέον τε Τυφάονα πῆμα βροτοῖσιν (“ella generò, difforme dagli dèi e dai mortali, il terribile, funesto Tifone, flagello dei mortali”).

<sup>3</sup> Qui la dracena non ha un nome, a differenza di quanto leggiamo in Callimaco (fr. 88 Pfeiffer= Schol. Ap. Rh. 2, 705-711b dove il nome è Delfine o Delfina, e si precisa che era una δράκαινα) e in Dionisio Periegeta, *Orb. Descr.* (441-442): Δελφύνη; il nome attribuito è Δελφύνη anche in *Schol. Callim. Hymn. Del.* 91; Ap. R. 2, 706 ecc.; è Πύθων / Δράκων in Ephor. 70 Jacoby, fr. 31. La dracena è definita δαιμόνιος θήρ, αἰνὸς ὄφις in Callim., *Hymn. Apoll.* 100-101; ὄφις μέγας in *Hymn. Del.* 91. Cfr. Càssola 2010 p. 504 ad 300.

<sup>4</sup> Stesich. fr. 62 Page = *Et. M.* 772.49, *Et. Sym.* Cod. V ibid. Gaisf.: Ἡσίοδος αὐτὸν γῆς γενεαλογεῖ· Στησίχορος δὲ, Ἥρας μόνης, κατὰ μνησικακίαν Διὸς, τεκούσης αὐτόν.

<sup>5</sup> Hes., *Th.* 822 attribuisce la paternità a Tartaro; si tratta di un verso discusso, cfr. West *Th. ad loc.*; tale tradizione è ricordata però anche in Apollod. 1, 6. Ved. anche nota precedente. La facoltà di partenogenesi di Hera è altrimenti nota: in un frammento esiodico si dice che Hera partorisce da sola Efesto (fr. 294M-W = fr. 343 Most).

<sup>6</sup> Hes., *Th.* v. 836 sgg.; Aesch., *Prom.* v. 351 sgg.; Apollod. 1, 6.

<sup>7</sup> Eur., *Iph. Taur.* 1233-1283. Nel passo si narra che Febo lo uccise, prendendo possesso anche dell'arte mantica; ma dato che per fare questo aveva estromesso Themis, figlia di Ghe, per vendetta Ghe suscita negli uomini visioni notturne su passato, presente e futuro, privando di fatto Apollo delle sue prerogative; Apollo allora si reca da Zeus, rivendicando la propria competenza, ed ottenendo che Zeus gli restituisca i suoi onori, liberando gli uomini dalla mantica tenebrosa.

Apollo<sup>1</sup>; stessa priorità a Gaia è anche in Pausania<sup>2</sup> e in Plutarco<sup>3</sup>.

In un inno dedicato ad Apollo, Gaia e Themis sono citate, in sequenza, in connessione con l'oracolo di Delfi<sup>4</sup>; Apollodoro dice di Themis che precedette Apollo nell'assegnazione dell'oracolo, senza fare riferimenti a Gaia<sup>5</sup>.

Secondo Allen, Halliday & Sikes, tuttavia, il fatto che tali testimonianze non risalgano più indietro del sec. V a. C. dimostrerebbe che la tradizione che attribuisce l'oracolo a divinità diverse da Apollo è relativamente recente; si tratterebbe di "frutto di speculazione teologica" piuttosto che di tradizione antica; la versione più antica sarebbe quella del nostro Inno, che non conosce alcuna divinità di riferimento a Delfi prima di Apollo<sup>6</sup>.

Nella conclusione, il dio copre dunque la fonte con una frana, ed innalza un'ara per sé nel bosco, assumendo l'epiteto di Telfusio. Va poi alla ricerca di sacerdoti per il proprio culto a Pito; sceglie un gruppo di Cretesi in navigazione da Cnosso verso Pilo (vv. 388-399); prende quindi le sembianze di un delfino, balza sulla nave, e li costringe a cambiare rotta (vv. 400-409). Li porta a Crisa, e di qui al Parnaso; essi saranno per sempre sacerdoti di Apollo (vv. 410 - 526).

#### **4. In Mercurium (Εἰς Ἑρμῆν)** **18. In Mercurium (Εἰς Ἑρμῆν)**

L'*Inno* 18 non contiene alcuna attestazione dei termini di "terra"; passo quindi ad esaminare l'*Inno* 4, uno degli *Inni Omerici* maggiori.

A proposito della cronologia, si ritiene, sulla base della presenza nell'*Inno* della lira a sette corde, innovazione attribuita a Terpandro (primi decenni sec. VII), che esso non possa

<sup>1</sup> Aesch., *Eum.* vv. 2-8: (πρεσβεύω)... πρῶτον μὲν εὐχῆι τῆιδε πρεσβεύω θεῶν / τὴν πρωτόμαντιν Γαῖαν· ἐκ δὲ τῆς Θέμιν, / ἢ δὴ τὸ μητρὸς δευτέρα τόδ' ἔζετο / μαντεῖον, ὡς λόγος τις· ἐν δὲ τῶι τρίτῳι / λάχει, θελοῦσης, οὐδὲ πρὸς βίαν τινός, / Τιτανίς ἄλλη παῖς Χθονὸς καθέζετο / Φοίβη, δίδωσιν δ' ἢ γενέθλιον δόσιν / Φοίβωι· τὸ Φοίβης δ' ὄνομ' ἔχει παρώνυμον.

<sup>2</sup> Paus 10, 5, 3-6: Ghe sarebbe stata la prima dea a pronunciare oracoli a Delfi insieme a Poseidone; a Ghe succedette Themis, e a questa Apollo (χρόνῳ δὲ ὕστερον, ὅσον τῆ Γῆ μετῆν, δοθῆναι Θέμιδι ὑπ' αὐτῆς λέγουσιν, Ἀπόλλωνα δὲ παρὰ Θέμιδος λαβεῖν δωρεάν).

<sup>3</sup> Plut., *De Def. Orac.* 421 c, racconta la stessa successione (benché con toni evemeristici): Phoibos, divenuto tale ("illuminato") solo dopo un periodo trascorso in un altro mondo, era entrato in possesso dell'oracolo succedendo a Themis.

<sup>4</sup> Nel *Peana ad Apollo*, di Aristonous (pp. 162-164 Powell), Apollo, sconfiggendo Python, mette fine alle sensazioni di terrore e sgomento che erano suscitate nei pellegrini dagli oracoli; in seguito, grazie ad un accordo amichevole con Gaia e Themis, Apollo prende il loro posto nell'assegnazione dell'oracolo (vv. 19-24: ἐπεὶ Παλλὰς ἔπεμψε Πυ-/θῶδ', [iḥ] iè Παιάν, / πείσας Γαῖαν ἀνθοτρόφον / Θέμιν τ' / εὐπλόκαμον θεάν / [ai]ḗν εὐλιβάνους ἔδρας / ἔχεις, ὦ iè Παιάν); si tratta di un inno ritrovato su un'iscrizione del tesoro degli Ateniesi a Delfi, e datato al terzo quarto del sec. IV a. C.; per aver scritto quest'inno, Aristonous ottenne la prossenia e altri benefici dagli abitanti di Delfi. (Weil 1893; *Fouilles de Delphes*, Tome III.2, *Inscriptions du Trésor des Athéniens*, texte par M. G. Golin, Paris 1909-1913, pp. n° 191, pp. 213-216. Käppel 1992, n° 42, pp. 384-386, con bibliografia; cfr. Käppel "Aristonous" col. 1123).

<sup>5</sup> Apollod. 1, 4.

<sup>6</sup> Allen, Halliday & Sikes 1936 p. 245; così prosegue; "That the snake was in any way oracular, or a representative of the Earth Goddess, or a guardian of the oracle, is modern speculation based upon analogies of dubious relevance. In this, the simplest and probably original form of the story, the nameless female dragon is the guardian of the spring, and the tale, like that of the snake which Cadmus killed ... belongs to a type very common in Greece and elsewhere". Anche Georgoudi 2002 ritiene che la tradizione che attribuisce la tutela dell'oracolo di Delfi a Ghe sia infondata, poiché non confermata da dati archeologici. Obietterei che un mitema ricorrente non può essere casuale o privo di significato. Sull'argomento, ved. Fontenrose 1959.

essere anteriore al sec. VII; alcuni studiosi, sulla base di indizi interni, ritengono che l'inno sia il più tardo della raccolta, e si arriva a datarlo fino al secolo V a. C.<sup>1</sup>.

In generale, il lessico di terra non sembra avere un ruolo particolarmente significativo; Gaia come divinità non è mai presente, e la terra in generale è citata in circostanze che potremmo definire marginali. Fa eccezione unicamente il passo dei vv. 427-428, commentato di seguito.

#### vv. 427-428

Hermes ed Apollo, in conflitto per il furto della vacche degli dèi operato da Hermes e scoperto da Apollo, si sono presentati davanti al padre Zeus; Hermes ha infine acconsentito a far ritrovare le vacche; quando ciò accade, per trarsi d'impaccio, Hermes inizia a pizzicare la cetra, fatto che attira l'attenzione di Apollo; Hermes, accortosene, inizia a suonare e a cantare con impegno

“celebrando gli dèi immortali e la terra tenebrosa:  
come, al principio dei tempi, ebbero origine, e come ciascuno ottenne la sua parte<sup>2</sup>”:

κραίνων ἀθανάτους τε θεοὺς καὶ γαῖαν ἐρεμνήν<sup>3</sup>  
ὡς τὰ πρῶτα γέγοντο καὶ ὡς λάχε μοῖραν ἕκαστος.

Hermes inizia a cantare gli dèi da Mnemosyne, madre delle Muse, verso la quale è in debito per l'arte poetica<sup>4</sup>; segue la celebrazione degli altri dèi, secondo il rango e la nascita (v. 431: τοὺς δὲ κατὰ πρέσβιν τε καὶ ὡς γεγάσιν ἕκαστος).

Si tratta dell'unico passo in cui la terra sembra avere un ruolo cosmo-teogonico; la breve esposizione è concentrata sugli dèi, tanto che la terra sembra quasi un elemento fuori luogo nell'elenco genealogico; si può forse ipotizzare che essa sia citata in modo residuale, evocativo, in omaggio ad una tradizione che potrebbe essere esiodea o affine a quella esiodea – in ogni caso nota a tutti-, e che la vedeva in una posizione primigenia e di assoluto rilievo, se non all'origine della generazione cosmo-teogonica come essere divino, superiore e omnicomprensivo, da cui poi si sarebbe originato tutto l'esistente con le successive generazioni.

Anche ai vv. 57-59 si accennava al tema della prima composizione di Hermes, quando il dio testa per la prima volta lo strumento, appena costruito: “... cantava di Zeus Cronide e di Maia dai bei calzari, come un tempo s'incontravano nell'amplesso amoroso, e così celebrava la propria stirpe...”; dunque Hermes ama cantare gli inizi; secondo Càssola, ““La nascita degli dèi è uno dei temi preferiti nei proemi epici”<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Una sintesi delle diverse posizioni è in Càssola 2010 pp. 170-174; lo studioso sembra propendere per una datazione alta. Càssola ritiene che l'autore dell'inno appartenga ad una scuola non omerica (Càssola 2010 p. 174).

<sup>2</sup> L'ottenimento delle τιμαὶ da parte degli dèi è un argomento che viene trattato in diversi luoghi della *Teogonia* esiodea; cfr. inoltre *Il.* 15, 187-195.

<sup>3</sup> Stesso epiteto in Hom., *Od.* 106.

<sup>4</sup> Così Càssola 2010 p. 537 ad 430.

<sup>5</sup> Càssola 2010 p. 521 ad 57-9. Cfr. Hes., *Th.* 1-21; Ap. R. 1, 496 sgg.; Verg. *Ecl.* 6, v. 31 sgg.

5. *In Venerem* (Εἰς Ἀφροδίτην)  
 6. *In Venerem* (Εἰς Ἀφροδίτην)  
 10. *In Venerem* (Εἰς Ἀφροδίτην)

Gli *Inni* 6 e 10 non contengono alcuna attestazione dei termini di “terra”; passo quindi ad esaminare l'*Inno* 5, uno degli *Inni Omerici* maggiori.

A proposito della cronologia, la maggior parte degli studiosi ritiene che l'epoca della composizione sia il sec. VII a. C., anche se non si può escludere una data più tarda<sup>1</sup>; il patrimonio formulare utilizzato ha molti tratti in comune con quello omerico, benché siano presenti anche diversi termini non omerici; l'autore potrebbe dunque essere un imitatore o un rapsodo della scuola omerica.

In generale, in quest'inno il lessico di terra non sembra avere un ruolo particolarmente significativo; Gaia divinità non è mai citata, e la terra in generale è citata in circostanze che potremmo definire marginali.

Rhea è citata ai vv. **42-43** come madre della dea:

κυδίστην δ' ἄρα μιν τέκετο Κρόνος ἀγκυλομήτης  
 μήτηρ τε **Ῥεΐη**...

“...e più gloriosa di ogni altra la generarono Kronos dalla falce ricurva  
 e Rhea, sua madre;...”

Vorrei qui ricordare l'ipotesi interpretativa che vede in Afrodite una figura di Grande Madre<sup>2</sup>.

Premetto, a margine, che è grazie ad Afrodite che si compie lo *ieròs gamos* tra cielo e terra dal quale nasce ogni forma di vita; se ciò non la identifica con l'elemento terra, su cui esercita la sua funzione, tuttavia ne fa una figura da cui dipende la generazione, una figura legata alla vita e alla morte, a livello cosmico e non solo<sup>3</sup>, quale è spesso Gaia.

Afrodite condivide talvolta con Gaia la maternità di Eros<sup>4</sup>. È accompagnata dagli

<sup>1</sup> Càssola 2010 pp. 247-251, in particolare pp. 249 e 251.

<sup>2</sup> Bibliografia in Sherwood 1920, p. 283. Plutarco ricorda una tradizione secondo la quale tutto sarebbe nato da Kronos e Afrodite: Plut., *De Is. Et Os.* 69, 378 e, τοὺς δὲ πρὸς ἐσπέραν οἰκοῦντας ἰστορεῖ Θεόπομπος (fr. 335 FGriHist.) ἡγεῖσθαι καὶ καλεῖν τὸν μὲν χειμῶνα Κρόνον, τὸ δὲ θέρος Ἀφροδίτην, τὸ δ' ἔαρ Περσεφόνην· ἐκ δὲ Κρόνου καὶ Ἀφροδίτης γεννᾶσθαι πάντα. Sherwood Fox aggiunge come prova dell'identificazione tra Afrodite e la figura della Madre Terra, il dato riportato da Esichio secondo cui l'*omphalos* di Delfi e quello di Pafo sono equivalenti; e dato che su quello di Delfi (l'*omphalos interno*), all'epoca appena ritrovato, è leggibile una scritta interpretata come ΓΑ seguita dalla Ε di Delfi, Sherwood Fox ne deduce che tale identificazione tra l'*omphalos* e Ghe vada attribuita anche all'*omphalos* di Pafo, che da altre fonti sappiamo rappresentava Afrodite in modo aniconico.

<sup>3</sup> Eurip., *Hipp.* vv. 448-450: ... Κύπρις, πάντα δ' ἐκ ταύτης ἔφω / ἢ δ' ἐστὶν ἡ σπείρουσα καὶ διδοῦς' ἔρον, / οὗ πάντες ἐσμὲν οἱ κατὰ χθόν' ἔκγονοι (“Cipride, tutto nasce da lei; è lei colei che semina e infonde il desiderio, da cui nasciamo tutti noi che siamo sulla terra”); cfr. vv. 558-562: Κύπρις... / βροντᾶ γὰρ ἀμφιπύρωι / τοκάδα τὰν διγόνοιο Βάκχου νυμφευσαμένα πότμοι / φονίωι κατηύνασεν. “Cipride avendo unito in matrimonio la madre di Bacco dalla doppia nascita alla folgore piena di fuoco, l'addormentò nel destino di morte”. Eurip., fr. 898 Nauck: τὴν Ἀφροδίτην οὐχ ὀρᾶς ὄση θεός; / ἦν οὐδ' ἂν εἴποις οὐδὲ μετρήσειας ἂν / ὄση πέφυκε κάφ' ὅσον διέρχεται. / αὐτὴ τρέφει σὲ κάμῃ καὶ πάντας βροτούς. / τεκμήριον δέ, μὴ λόγῳ μόνον μάθῃς, / ἔργῳ δὲ δεῖξω τὸ σθένος τὸ τῆς θεοῦ. / ἐρᾶ μὲν ὄμβρου γαῖ', ὅταν ξηρὸν πέδον / ἄκαρπον ἀνχμῶ νοτίδος ἐνδεῶς ἔχη. / ἐρᾶ δ' ὁ σεμνὸς οὐρανὸς πληρούμενος / ὄμβρου πεσεῖν εἰς γαῖαν Ἀφροδίτης ὕπο. / ὅταν δὲ συμμιχθῆτον ἐς ταῦτὸν δύο, / φύουσιν ἡμῖν πάντα καὶ τρέφουσ' ἅμα, / δι' ὧν βρότειον ζῆ τε καὶ θάλλει γένος. In Aesch. fr. 125, 20-6 Mette, Gaia ed Ouranos si uniscono grazie alla forza di Eros.

<sup>4</sup> Eros è figlio di Gaia ed Ouranos in un frammento attribuito a Saffo (fr. 198 Lobel-Page); di Cipride o di Gaia secondo Antagora, fr. 1 Powell. Cfr. Càssola 2010 p. 233.

epiteti ζείδωρος<sup>1</sup>, εὔκαρπος<sup>2</sup>. Gli Ioni identificavano Afrodite con Kybebe<sup>3</sup>.

Ai vv. 69-74, Afrodite viene descritta in modo simile ad una πότνια θηρῶν<sup>4</sup>.

Ἴδην δ' ἴκανεν πολυπίδακα, μητέρα θηρῶν<sup>5</sup>,  
βῆ δ' ἰθὺς σταθμοῖο δι' οὐρεος· οἱ δὲ μετ' αὐτὴν  
σαίνοντες πολιοὶ τε λύκοι χαροποὶ τε λέοντες 70  
ἄρκτοι παρδάλιές τε θοαὶ προκάδων ἀκόρητοι  
ἦϊσαν· ἡ δ' ὀρώσα μετὰ φρεσὶ τέρπετο θυμὸν  
καὶ τοῖς ἐν στήθεσσι βάλ' ἕμερον, οἱ δ' ἅμα πάντες  
σύνδυο κοιμήσαντο κατὰ σκιάεντας ἐναύλους.

“Giunse all'Ida ricca di fonti, madre di fiere,  
e mosse direttamente al recinto, attraverso la montagna; al suo seguito  
docili andavano grigi lupi, fieri leoni, 70  
orsi, e veloci pantere avidi di caprioli:  
al vederli gioiva nella mente e nel cuore,  
e infondeva nei loro petti il desiderio: ed essi, tutti  
nel medesimo tempo, giacevano a coppie nelle vallate ombrose.”<sup>6</sup>

Un concetto analogo era stato espresso in modo più sintetico, ma inglobando anche il genere umano, ai vv. 2-6: Afrodite esercita una sorta di controllo non solo sugli animali, ma anche sugli uomini e sugli dèi.

... ἢ τε θεοῖσιν ἐπὶ γλυκὺν ἕμερον ὄρσε  
καὶ τ' ἐδαμάσσατο φύλα καταθνητῶν ἀνθρώπων,  
οἰωνοὺς τε διπετέας καὶ θηρία πάντα,  
ἡμὲν ὅς' ἠπειρος πολλὰ τρέφει ἡδ' ὅσα πόντος· 5  
πᾶσιν δ' ἔργα μέμηλεν ἐϋστεφάνου Κυθρεΐτης.

“... (Afrodite) che infonde il dolce desiderio negli dèi  
e domina le stirpi degli uomini mortali,  
e gli uccelli che volano nel cielo, e tutti gli animali,

<sup>1</sup> Emped. fr. 151 (cit. in Plut., *Amat.* 748e. Così l'epiteto è chiosato da Càssola 2010 p. 234: “*magna parens frugum*”. Cfr. Hes., *Op.* 117-118, con altre occorrenze di ζείδωρος, normalmente accostato a termini che designano la terra, e la schedatura degli epiteti del lessico di terra in coda ai capitoli 1 e 2.

<sup>2</sup> Soph. fr. 763 in Plut., *Amat.* 748e. È epiteto di Gaia ad esempio in *Hymn. Hom.* 30, 5; *Schol. ad Hes. Th.* 527 (ή εὔκαρπος γῆ).

<sup>3</sup> Hyppon. fr. 127 West; Charo. Lamps. 262 Jacoby, fr. 8A4 (dove si precisa che tale identificazione viene fatta secondo l'uso frigio e lidio).

<sup>4</sup> Cfr. Càssola 2010 p. 547 ad 68-74; abbiamo incontrato l'epiteto in *Il.* 21, 470, riferito ad Artemide, in un passo che è per noi l'attestazione più antica. Su questi versi dell'*Inno ad Afrodite*, cfr. anche il commento di Olson 2012 pp. 175-179.

<sup>5</sup> Ricordo che il monte Ida, sia quello della Troade che l'omonimo cretese, sono associati a Rhea. Nell'*Oreste* di Euripide si nomina la Μήτηρ Ἰδαία; cfr. *Il.* 8, 47: Ἴδην...μητέρα θηρῶν. Μητέρα μῆλων è Itone in *Hom. Il.* 2, 696; Ftia in *Il.* 9, 479; la Tracia in *Il.* 11, 222; l'Arcadia in *Il. In Pan.* v. 30.

<sup>6</sup> Attribuzioni parzialmente analoghe sono riservate, in quest'inno, ad Artemide, sulla quale Afrodite peraltro, come si afferma nell'*Inno*, non ha autorità (vv. 16-20): οὐδέ ποτ' Ἀρτέμιδα χρυσηλάκατον κελαδαινὴν / δάμναται ἐν φιλότῃ φιλομειδῆς Ἀφροδίτη· / καὶ γὰρ τῆ ἄδε τόξα καὶ οὐρεσι θήρας ἐναίρειν, / φόρμιγγές τε χοροὶ τε διαπρύσιοί τ' ὀλολυγαὶ / ἄλσεά τε σκιάεντα δικαίων τε πτόλις ἀνδρῶν (Né mai Afrodite che ama il sorriso assoggetta all'amore Artemide dalle frecce d'oro che ama i clamori della caccia: a lei sono cari gli archi, e la strage delle fiere sui monti, e le cetre e le danze e le alte grida, e i boschi ombrosi, e le città degli uomini giusti”). Di un'associazione fra Artemide e la danza, evento cui partecipano anche ninfe e fanciulle, e cui assiste una gran folla, si parla anche ai vv. 118-122 e nell'*Inno 27* a lei dedicato, vv. 15-20.



quanti, innumerevoli, nutre la terra, e quanti il mare: 5  
tutti hanno a cuore le opere di Citerea dalla bella corona.<sup>1</sup>”

Secondo Càssola, “La storia narrata nell'inno quinto è, nella sua essenza, la ierogamia di una dea madre – la Grande Madre dell'Ida – col suo *paredros*”<sup>2</sup>.

#### 14. *In matrem deorum* (Εἰς Μητέρα Θεῶν)

Riporto per intero il brevissimo inno, anche perché totalmente dedicato ad una figura centrale in questa trattazione.

**Μητέρα μοι πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων**  
ὕμνει Μοῦσα λίγεια Διὸς θυγάτηρ μέγαλοιο,  
ἧ κροτάλων τυπάνων τ' ἰαχῆ σύν τε βρόμος αὐλῶν  
εὔαδεν, ἠδὲ λύκων κλαγγὴ χαροπῶν τε λεόντων,  
οὔρεά τ' ἠχήμεντα καὶ ὑλήεντες ἔναυλοι. 5  
Καὶ σὺ μὲν οὔτω χαῖρε θεαί θ' ἅμα πᾶσαι ἀοιδῆ.

“La madre di tutti gli dèi e di tutti gli uomini  
cantami, Musa canora, figlia del grande Zeus:  
cui il clamore dei crotali e dei timpani, e il gemito dei flauti  
sono cari, e l'urlo dei lupi e dei fieri leoni,  
e i monti pieni di echi, e le selvose vallate. 5  
Così io ti saluto col mio canto, e con te tutte le dee.”

Si tratta di una delle più antiche attestazioni letterarie della denominazione “Madre degli dèi”<sup>3</sup>.

La Madre degli dèi e degli uomini viene presentata in associazione con elementi per lei caratteristici in tutta la tradizione letteraria: la danza orgiastica ritmata da crotali, timpani e flauti; l'ambientazione di montagna, tra i boschi; la fisionomia di πότνια θηρῶν, dato che fanno parte dell'accompagnamento musicale anche l'ululato dei lupi e il ruggito dei leoni.

Consonanze lessicali sono state notate da Pizzocaro tra il nostro Inno e l'Inno di Epidauro alla Madre degli dèi<sup>4</sup>, recentemente definito “Canto Epidaurico alla Madre degli

<sup>1</sup> Questo è apparso il tema principale dell'Inno: “... nostri carminis poeta... nihil aliud cantaturus videtur, nisi deae potentiam non solum in deis aut hominibus, sed in omnibus animalibus manifestam...” (Trueber 1903, p. 5.)

<sup>2</sup> Càssola 2010 p. 243; p. 231 “il carattere di 'dea madre' è adombrato anche altrove nel rapporto tra Afrodite ed i suoi *paredroi*: fra questi Anchise, Enea e Adone sono i più noti, ma non certo gli unici... La dea madre, com'è noto, è spesso accompagnata da un *paredros*, cioè da un dio o da un eroe, in posizione subordinata, che nei miti classici è suo figlio, o suo sposo, ma in origine poteva essere l'uno e l'altro”.

<sup>3</sup> Ruijgh riconosce la presenza della “Madre degli dèi”, o meglio di una “Madre divina”, in un'attestazione micenea da Pilo, PY Fr 1202 *ma-te-re te-i-ja*, da intendere come dativo Μᾶτρει θεῆς, “per la madre degli dèi”; ritiene che tale teonimo sia poi passato nella letteratura come Theia, Θεῖα, figlia di Gaia ed Ouranos (Hes., *Th.* 134, ved. anche 371 sgg.), e che tale figura divina sia una “expressione elliptique”, “un dédoublement de la Terre Mère” (Ruijgh 2004 p. 95). Rimando al breve commento a questa figura divina, nelle conclusioni.

<sup>4</sup> *IG*<sup>2</sup> IV, 131 = Telesilla 2 Diehl<sup>2</sup> = *PMG fr. Adesp.* 935. Sul testo, cfr. Pizzocaro 1991 (con bibliografia); Maas 1993 pp. 134-147; Wagman 1995 pp. 127-134 e *passim*; l'inno, proveniente dal tempio di Asclepio ad Epidauro, si trova su una lapide inscritta nel sec. III d. C.; il testo è stato variamente datato ad un'epoca compresa tra la prima metà del sec. V a. C. e il sec. III d. C.; Pizzocaro propende per il sec. IV a. C.

Dei”<sup>1</sup> (di seguito: HE = Inno di Epidauro; HH = Inno Omerico 14: esse riguardano la presenza dei timpani (HE v. 12 τὰ τύπαν’ ἐλάμβανε - HH v. 3 κροτάλων τυπάνων) di lupi e leoni (HE vv. 17-18 ἢ χαροποὶ λέοντες ἢ πολιοὶ λύκοι - HH v. 4 ἠδὲ λύκων κλαγγὴ χαροπῶν τε λεόντων), ambientazione con monti e valli (HE v. 6 κατ’ ὄρεα καὶ νάπας- HH v. 5 οὐρεὰ τ’ ἠχίεντα καὶ ὑλήεντες ἔναυλοι); “a livello di struttura l'inno omerico e quello di Epidauro sono paralleli: invocazione alla Musa (o alle Muse); la Madre degli dèi oggetto del canto delle Muse e del poeta; timpani, lupi, χαροποὶ λέοντες; monti e valli; saluto finale, espresso dal χαῖρε”<sup>2</sup>.

Ritengo che esistano delle consonanze anche con l'Inno Orfico dedicato alla stessa divinità (*Orph. Hymn.* 27; di seguito: OH = Inno Orfico 27; HH = Inno Omerico 14): la Madre è tale nei confronti di tutti gli dèi e di tutti gli uomini (HH v. 1; OH v. 1: Ἀθανάτων θεότιμε θεῶν μήτηρ, τροφὲ πάντων; v. 7: ἐκ σέο δ’ ἀθανάτων τε γένος θνητῶν τ’ ἐλοχεύθη; il rito è accompagnato da timpani (HH v. 3; OH v. 11: τυμπανότερπῆ<ς>); è accompagnata da leoni (HH v. 4; OH v. 3: ταυροφόνων ζεύξασα ταχυδρόμον ἄρμα λεόντων).

Di tale dea – perché di entità divina si tratta, anche se non è chiamata θεά – non si fa il nome<sup>3</sup>; in altri testi è definita “madre montana”, Μήτηρ ὀρεία<sup>4</sup>.

Le madri montane non avevano un nome specifico; semmai erano identificate tramite la toponomastica locale, secondo l'elenco esemplificativo di Strabone (X, 469): Οἱ δὲ Βερέκυντες Φρυγῶν τι φῦλον καὶ ἀπλῶς οἱ Φρύγες καὶ τῶν Τρώων οἱ περὶ τὴν Ἴδην κατοικοῦντες Ῥέαν μὲν καὶ αὐτοὶ τιμῶσι καὶ ὀργιάζουσι ταύτῃ, μητέρα καλοῦντες θεῶν καὶ Ἄγδιστιν καὶ Φρυγίαν θεὸν μεγάλην, ἀπὸ δὲ τῶν τόπων Ἰδαίαν καὶ Δινδυμήνην καὶ Στυλιηνὴν καὶ Πεσσινουντίδα καὶ Κυβέλην καὶ Κυβήβην (“I Berecinzi, un popolo di origine Frigia, e i Frigi nel loro complesso, così come i Troiani che abitano intorno all'Ida, venerano anch'essi Rhea e compiono per essa riti orgiastici chiamandola Madre degli dèi, Agdistis, dea

(Pizzocaro 1991 p. 240); lo studioso ipotizza che il testo provenga da una raccolta di inni religiosi alla Madre degli dèi (*ibidem* p. 239). Per le consonanze lessicali, cfr. in particolare Pizzocaro 1991 p. 246.

<sup>1</sup> Wagman 1995, in particolare pp. 127-134: lo studioso ipotizza che si tratti di una forma melica di tipo popolare-tradizionale, che interpreta i personaggi in chiave farsesca (pp. 118-120), in una cornice narrativo-dialogica nella cui esecuzione, secondo l'ipotesi dello studioso, si alternavano coro e semicori. L'edizione critica presenta al lettore anche il contesto del ritrovamento e tutte le informazioni archeologiche ed epigrafiche pertinenti, nel tentativo di fornire un'interpretazione d'insieme di questo e degli altri testi ritrovati *in loco*, e sviluppando in questo modo un suggerimento metodologico già presente nel saggio di Pizzocaro.

<sup>2</sup> Pizzocaro 1991, pp. 246-247. Così prosegue: “Tuttavia, mentre l'inno di Epidauro è un inno rituale autonomo, canonico per la struttura compositiva generale (invocazione alle Muse – introduzione alla divinità cantata – episodio mitico – saluto finale), l'inno omerico alla Madre degli dèi si presenta veramente come un proemio, un inno di esordio che preludeva alla recitazione rapsodica. Contrariamente a molti altri inni omerici, il XIV non presenta episodio mitico né dialogo drammatico, costituito com'è da invocazione alla Musa – attributi della dea – congedo” (*ivi*, p. 247).

<sup>3</sup> Cfr. Borgeaud 2006 p. 24; p. 27: “Questa divinità... non ha un nome proprio. Si tratta di una Madre la cui autorità si diffonde senza difficoltà e che il suo epiteto, quando glielo si attribuisce, si limita a localizzare”. Secondo Càssola 2010 p. 327, l'epiteto “Madre” deve sottolineare l'anonimità della dea.

<sup>4</sup> Ad es. Aristoph. *Av.* 746, citato poco più avanti (cfr. *Schol.* Aristoph. *Av.* 877 Κυβέλη: Κυβέλην φασὶ τὴν Ῥέαν, παρὰ τὰ Κύβελα ὄρη. ὀρεία γὰρ ἡ θεός.); Eur. *Hypp.* 144; Eur., *Hel.* 1301-2: ὀρεία... Μάτηρ θεῶν. Per Amorgo, cfr. *IG XII, 7, 75*: [Ἰε]ρὴ μητρὸς ὀρέης ἡ οἰκίη. Cfr. Càssola 2010 p. 570 *ad* XIV, 5, il quale ricorda che anche in epoca minoica una o più dee erano venerate in luoghi elevati; Rhea ebbe in Grecia santuari montani: Callimaco, *Hymn.* 1, 10-14 narra che Zeus fu messo al mondo da Rhea nella Parrhasia, in Arcadia, luogo montuoso di boschi talmente fitti che nessun animale o donna che debba partorire osa entrarvi; Paus. VIII (Arcadia), 36, 2-3 riporta una tradizione locale arcadica di Metidrone, piccolo centro collinare a Nord di Megalopoli nel cuore dell'Arcadia, secondo la quale Rhea, incinta di Zeus, proprio qui, sul Monte Thaumasio, ingannò Kronos offrendogli una pietra al posto di Zeus; Pausania riferisce che vicino alla sommità della montagna si trova una grotta di Rhea, l'accesso alla quale è consentito solo alle donne consacrate alla dea.

Frigia e Grande Dea, e in base al luogo Idea<sup>1</sup>, Dindimene, Sipilene, Pessinuntia e Cibele e Cibele”).

Esaminiamo brevemente altre attestazioni.

L'espressione “Madre degli dèi e degli uomini” appare piuttosto rara, e di uso prevalentemente poetico; è stato detto che l'attestazione sicura più antica è quella presente in Erodoto (4, 76-79)<sup>2</sup>: lo scita Anacarsi sta compiendo un viaggio alla scopo di conoscere altre terre; attraversando l'Ellesponto arriva a Cizico<sup>3</sup>, dove gli abitanti stavano celebrando una festa per la Madre degli dèi (τῆ Μητρὶ τῶν θεῶν); qui Anacarsi fa voto, qualora la Madre gli conceda di arrivare sano e salvo, di celebrare una festa alla maniera scitica (τῆ Μητρὶ τῶν θεῶν ὀρτήν εὐξάτο τῆ Μητρὶ); giunto in Scizia, effettivamente Anacarsi celebra tutta la festa per la dea con un timpano e delle immagini appese al collo (τὴν ὀρτήν ἐπέτέλεε πᾶσαν τῆ θεῶ, τύμπανόν τε ἔχων καὶ ἐκδησάμενος ἀγάλματα); ma gli Sciti, vedendolo celebrare questo rito, ritengono opportuno ucciderlo, comportamento dettato da un atteggiamento xenofobo che Erodoto condanna<sup>4</sup>.

Abbiamo poi un'attestazione negli *Uccelli* di Aristofane: il sacerdote chiamato a compiere i sacrifici rituali per la fondazione della nuova città degli uccelli, elenca le divinità da invocare, le quali sono in questo caso uccelli che presentino una qualche connessione con il mito, o uccelli che vengono associati a divinità classiche tramite giochi di parole; tra questi c'è “la struzza, Grande Madre degli dèi e degli uomini” (στρουθῶ Μεγάλη Μητρὶ θεῶν καὶ ἀνθρώπων, vv. 874-875), chiamata subito dopo da Pisetero “Struzza Cibele signora” (Δέσποινα Κυβέλη στρουθέ, v. 876)<sup>5</sup>.

La “Madre degli dèi” è identificata, a partire da un'epoca imprecisata e, se non esplicitamente, quanto meno nelle attribuzioni, con Kybele, Rhea<sup>6</sup> e Demetra. Cerri ha dimostrato che in Attica tale identificazione, in particolare tra la “Madre” e Demetra, risale almeno all'ultimo quarto del sec. V a. C.<sup>7</sup>

Solone identificava “Madre degli Olimpici” e Ghe<sup>8</sup>.

Come si è già detto, nell'*Elena* di Euripide (vv. 1301-1352; cfr. vv. 1355-1356), la “montana Madre degli dèi” è identificata, nella vicenda mitica che ricorda il rapimento della figlia e la sua affannosa ricerca, con Demetra / Deò<sup>9</sup> (la Madre degli dèi costringe Zeus a scendere a patti con lei - come già Demetra nell'*Inno Omerico* a lei dedicato – nell'*Inno di Epidauro* sopra citato).

<sup>1</sup> Vian 1974, p. 264 (ad p. 103 = I, 1125 sgg.) vede una connessione tra la denominazione della Madre come Idea, che abbiamo ad esempio in Euripide (*Or.* 1453: Μήτηρ Ἰδαία) e *Il.* 8, 47 (Ἰδην... μητέρα θηρῶν): dunque, la Madre Idea è “madre, signora delle fiere”.

<sup>2</sup> Così Xagorari-Gleißner 2008 p. 14. Ma cfr. *infra*, nel capitolo su Cielo Epico e poesia epica di età arcaica, *Danais* fr. 3 Bernabé = *Danais* fr. 3 West = Philod. *De Piet.* B 5818 Obbink (p. 42 Gomperz) = *P. Hercul.* 1088 VI 21 sgg., p. 42 Gomperz e il relativo commento.

<sup>3</sup> La città era famosa per il culto di Kybele, cui era dedicato il tempio sul monte Didimo; il culto doveva essere piuttosto antico, stando al racconto di Apollonio Rodio, che narra che gli Argonauti dovettero far visita al suo santuario su Dindimo (*Ap. R.* 1, 1092 sgg; gli eroi ricavarono una statua della dea dal legno di vite, v. 1117 sgg.)

<sup>4</sup> Cerri 1991, in particolare pp. 126, 128-131.

<sup>5</sup> Secondo A. Grilli, “Cibele è identificata con lo struzzo per la comune provenienza esotica o, soprattutto, in base ad una letteralizzazione dell'epiteto μεγάλη: in greco il nome dello struzzo era infatti μεγάλη στρουθός, 'grande passero'” (Grilli 2006 p. 283 n. 252).

<sup>6</sup> Strab. X 469 citato sopra identifica la Madre Montana con Rhea.

<sup>7</sup> Cerri 1983 e Cerri 1987/88.

<sup>8</sup> Solon fr. 24 Diehl = fr.30GP = fr. 36 West: ἐγὼ ...συμμαρτυροίη ταῦτ' ἂν ἐν δίκῃ Χρόνου / μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων / ἄριστα, Γῆ μέλαινα...

<sup>9</sup> Sull'argomento, ved. Cerri 1983 e Cerri 1987-88; Kannicht 1969 I, pp. 172-174; II, *ad loc.*; Ricciardelli 2004.

In seguito, tale identità è affermata ed ulteriormente estesa in diverse testimonianze<sup>1</sup>.

Nel testo seguente, la Madre degli dèi è assimilata a Demetra da un Frigio.

*Suid.* s. v. βάραθρον (99); *Schol. Aristoph. Pluto* 431a. βάραθρον

Βάραθρον: χάσμα τι φρεατῶδες καὶ σκοτεινὸν ἐν τῇ Ἀττικῇ, ἐν ᾧ τοὺς κακούργους ἔβαλλον· ἐν δὲ τῷ χάσματι τούτῳ ὑπῆρχον ὄγκινοι, οἱ μὲν ἄνω οἱ δὲ κάτω. ἐνταῦθα τὸν Φρύγα τὸν τῆς μητρὸς [τῶν θεῶν] ἐνέβαλον ὡς μεμνηνότες, ἐπειδὴ προέλεγεν, ὅτι ἔρχεται ἡ μήτηρ εἰς ἐπιζήτησιν τῆς κόρης. ἡ δὲ θεὸς ὀργισθεῖσα ἀκαρπίαν ἔπεμψε τῇ χώρᾳ· καὶ γνόντες τὴν αἰτίαν διὰ χρησμοῦ τὸ μὲν χάσμα κατέχωσαν, τὴν δὲ θεὸν θυσίαις ἴλαον ἐποίησαν.

“Baratro: una voragine a forma di pozzo ed oscura, situata in Attica, nella quale precipitavano i malfattori: in questa voragine erano collocati uncini, alcuni in alto, altri in basso. Qui gettarono il Frigio, quello della Madre degli dèi, come se fosse in preda a follia, perché prediceva che sarebbe venuta la Madre alla ricerca della Fanciulla. Ma la dea, sdegnata, privò la regione dei frutti della terra: conosciuta la causa del fenomeno grazie ad un responso dell'oracolo, colmarono la voragine e placarono la dea per mezzo di rituali.” (Trad. Cerri 1983)

Secondo Giuliano Imperatore, si tratta in effetti della stessa divinità, cosa che gli Ateniesi non avevano compreso.

*Iul. Imper. Or.* 5, 159a-b

Λέγονται γὰρ οὗτοι περιωβρίσαι καὶ ἀπελάσαι τὸν Γάλλον ὡς τὰ θεῖα καινοτομοῦντα, οὐ ξυνέντες ὁποῖόν τι τῆς θεοῦ τὸ χρῆμα καὶ ὡς ἡ παρ' αὐτοῖς τιμωμένη Δηὼ καὶ Ἑρέα καὶ Δημήτηρ. Εἶτα μῆνις τὸ ἐντεῦθεν τῆς θεοῦ καὶ θεραπεία τῆς μῆνιδος· ἡ γὰρ ἐν πᾶσι τοῖς καλοῖς ἡγεμῶν γενομένη τοῖς Ἑλλησιν, ἡ τοῦ Πυθίου πρόμαντις θεοῦ, ≤τὴν≥ τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν μῆνιν ἐκέλευσεν ἰάσκεσθαι, καὶ ἀνέστη, φασίν, ἐπὶ τούτῳ τὸ Μητρῶον, οὗ τοῖς Ἀθηναίοις δημοσίᾳ πάντα ἐφυλάττετο τὰ γραμματεῖα.

“Si dice che costoro (gli Ateniesi) oltraggiarono e scacciarono il Gallo *come innovatore in fatto di divinità*, non comprendendo quale sia la sostanza della dea e che altra non è se non quella che essi adorano con il nome di Deò e di Rea e di Demetra. Di qui l'ira della dea ed il trattamento dell'ira. Infatti colei che è stata la guida dei Greci in tutte le cose belle, la profetessa del dio di Pito, ordinò di placare l'ira della Madre degli Dei, ed allora sorse, dicono, il Metrōon, dove si custodivano tutti i documenti per conto dello stato ateniese.” (Trad. Cerri 1983)

La Madre degli dèi è sposa di Kronos, figlia di Ouranos, dunque è Rhea, nell'Inno Orfico a lei dedicato<sup>2</sup>.

Secondo Burkert, la figura della Grande Madre in Grecia è il risultato dell'intersezione fra una tradizione locale minoico-micenea<sup>3</sup>, e il culto anatolico di Kybaba /Kybebe /Kybele; quando i Greci usano il teonimo “Madre”, “Madre montana”, si riferiscono alla divinità di provenienza asiatica, il cui culto sarebbe stato importato da Pindaro<sup>4</sup>. Data la provenienza orientale e relativamente recente, databile al sec. VII a. C., dice Burkert, “La Madre mal si adatta al sistema genealogico della mitologia greca”; “Manca un suo proprio mito. I Greci trasferirono su di lei il mito di Demetra”<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Oltre a quelle di seguito indicate, cfr. anche le numerose altre testimonianze antiche nelle quali le diverse figure divine femminili sono identificate, che sono state raccolte da Ricciardelli 2004, in particolare pp. 171-174.

<sup>2</sup> *Orph. Hymn.* 27, 12-13; cfr. ad es. Pizzocaro 1991 pp. 247-248.

<sup>3</sup> Burkert rimanda all'attestazione riportata sulla tavoletta micenea PY Fr 1202 ma-te-re te-i-ja, da intendersi come “Alla Madre degli dèi” (Burkert 2010 p. 345 e p. 129 n. 22); noi oggi possiamo aggiungere le tavolette da Tebe con le numerose attestazioni dell'espressione ma-ka.

<sup>4</sup> Rimando alle attestazioni del testo di Pindaro e al relativo commento, *infra*.

<sup>5</sup> Burkert 2010 p. 346.

Abbiamo citato la sua associazione con Rhea; ma se Rhea è madre di dèi individuali, normalmente citati per nome, come Zeus, Hera, Poseidone ecc., la “Madre” asiatica è “Madre degli dèi e degli uomini”, come nell'*Inno Omerico* 14, nonché madre degli animali e di ogni forma di vita<sup>1</sup>.

Si è detto sopra che l'identità della dea è poco caratterizzata; proprio a causa di questa genericità, di questa identità ampia e poco caratterizzata, Wagman (riprendendo la tesi di Burkert) scrive che “Priva di una mitologia sua propria, la Madre tende a prendere in prestito materiale leggendario dai numi femminili a lei affini”<sup>2</sup>. Di fatto, l'unico tratto specifico della mitologia di Kybele, la figura che più di ogni altra viene identificata, e in modo *univoco*, con la Madre degli dèi, e il cui nome fa riferimento ad una località - a quanto pare- montuosa, è la relazione con Attis; e tale dato narrativo è attestato a partire dall'epoca ellenistica, mentre la testimonianza del culto reso dai Galloi non è anteriore alla fine del sec. V a. C.<sup>3</sup>

Oltre alla dimensione che la vede associata all'origine e alla perpetuazione di ogni forma di vita, alcuni studiosi, sulla base di testimonianze epigrafiche, hanno messo in rilievo la dimensione privata del culto piuttosto che pubblica<sup>4</sup>: la Madre figura come dedicataria ad Argo, Hermione, Epidauro, Rodi, Thera ecc<sup>5</sup>.

Birgitte Bøgh, in contrasto con tali interpretazioni, ha invece recentemente affermato, soprattutto sulla base delle attestazioni iconografiche e archeologiche provenienti dalle colonie greche sulla sponda nordoccidentale del Mar Nero, che l'identità originaria e più antica della Madre degli dèi era connessa non tanto con l'idea della fertilità in senso ampio, e il suo culto non era particolarmente privilegiato dalla dimensione privata, ma la dea era piuttosto associata ad un'idea di potere e protezione; dunque si trattava di una dea “politica”, il cui culto era sostenuto e praticato principalmente dalle élites<sup>6</sup>.

Si pensi ad esempio al valore delle seguenti attestazioni: Pausania 1, 3, 5 racconta del culto dedicato alla Madre degli dèi nel Metrôon di Atene, che fungeva da Bouleuterion; diverse sono le testimonianze, in altre località della Grecia, dell'analoga dedica alla Madre degli dèi di un luogo di culto, nonché edificio statale: per esempio a Minoa (isola vicina ad Amorgo)<sup>7</sup> Chio, Efeso, ecc.<sup>8</sup>.

Personalmente non vedo contraddizioni tra le diverse interpretazioni; penso che questa figura divina fosse venerata in vari ambiti di riferimento, e per la sua stessa identità composita materna, primordiale e cosmo-teogonica, potesse coprire qualunque ambito di culto e di competenza; mi sembra piuttosto un errore pensare ad una limitazione o restrizione di tali

---

<sup>1</sup> Burkert 2010 p. 346.

<sup>2</sup> Wagman 1995 p. 119.

<sup>3</sup> Burkert 2010 p. 347 e note 30, 31.

<sup>4</sup> Ad es. Burkert 2010 p. 346: “Si tratta essenzialmente di un culto privato”.

<sup>5</sup> Argo (IG IV 659; si tratta del dono di un giardino e di una casa ad un thiasos di misti); Hermione (IG IV 700); Epidauro (IV, 1034; 1307; 1308); Rodi (XII, 1, 162, 7); Thera (XII, 3, 436, oltre a 437 e 438); in Beozia (VII 560, 562, 3216, 3315, 3378); a Cos (Paton & Hicks 1891, n° 402) ecc.; Allen, Halliday & Sikes 1936 pp. 394-395 e note riportano le attestazioni che utilizzo di seguito.

<sup>6</sup> Bøgh 2012. Lo studio, come si diceva, è incentrato sulle colonie greche della costa nord-occidentale del Mar Nero, ma si estende anche ai loro rapporti con mondo asiatico e mediterraneo; in particolare, l'identità politica della dea deriverebbe dal suo “prototipo” frigio. La studiosa fa notare, ad esempio, che il culto della Grande Madre a Roma dal 204 a. C. fu collocato sul Palatino. Le sue argomentazioni si basano sull'iconografia (la dea è spesso rappresentata con leoni, un noto simbolo di potere regale; o con uccelli da preda, anch'essi simbolo di potere, come l'aquila per Zeus e il falcone per Horus); sul materiale spesso usato per le sue rappresentazioni, soprattutto in età arcaica (pietra, in particolare marmo, materiale costoso e dunque utilizzato per oggetti del culto pubblico); sulla grande quantità, in generale, di reperti a lei dedicati.

<sup>7</sup> IG XII, 7, 237.64 (Μητρῶνα).

<sup>8</sup> Indicazioni e bibliografia in Xagorari-Gleißner 2008, pp. 99-137.

ambiti. Come ha scritto Cerri, la Madre degli dèi ha un “carattere cosmico e sovranazionale”<sup>1</sup>.

Nello specifico, nel nostro inno, nonostante “Cybele” sia una denominazione inizialmente locale, Càssola sembra appoggiare coloro che identificano *tout court* la Madre degli dèi e degli uomini con Cybele<sup>2</sup>: l’attestazione di Eumelo (Eum. fr. 11 Bernabé = fr. 10 Kinkel = *Schol. Ven. A et minn.* [= *sch. Didymi*] ad Hom. *Il.* 6, 131) sembra datare la conoscenza di Cibele su suolo greco già al sec. VIII a. C. Per tale dato, rimando al mio commento al passo.

Càssola ritiene che “Si potrebbe supporre che in origine sia esistita una moltitudine di dee locali, affini ma non identiche, e che la loro affinità sia stata sentita e messa in rilievo solo in progresso di tempo. In epoca tarda, si ebbe anche una certa confusione tra i vari epiteti”<sup>3</sup>.

Personalmente non ritengo tuttavia così scontato che in ogni sua occorrenza la Madre degli dèi debba essere identificata con Cybele.

### 30. *In Tellurem matrem omnium* - (Εἰς Γῆν μητέρα πάντων)

Anche in questo caso, come per l’*Inno 14*, riporto per intero il testo, poiché totalmente dedicato ad una figura centrale in questa trattazione.

Γαῖαν παμμήτειραν ἀείσομαι ἠϋθέμεθλον<sup>4</sup>  
πρεσβίστην, ἣ φέρβει ἐπὶ χθονὶ πάνθ’ ὀπόσ’ ἐστίν·  
ἤμην ὅσα χθόνα δῖαν ἐπέρχεται ἠδ’ ὅσα πόντον  
ἠδ’ ὅσα πατῶνται, τάδε φέρβεται ἐκ σέθεν ὄλβου.  
ἐκ σέο δ’ εὐπαιδές τε καὶ εὐκαρποὶ τελέθουσι 5  
πότνια, σεῦ δ’ ἔχεται δοῦναι βίον ἠδ’ ἀφελέσθαι  
θνητοῖς ἀνθρώποισιν· ὁ δ’ ὄλβιος ὄν κε σὺ θυμῷ  
πρόφρων τιμήσης· τῷ τ’ ἄφθονα πάντα πάρεστι.  
βρίθει μὲν σφιν ἄρουρα φερέσβιος, ἠδὲ κατ’ ἀγροῦς  
κτήνησιν εὐθηνεῖ, οἶκος δ’ ἐμπίπλαται ἐσθλῶν· 10  
αὐτοὶ δ’ εὐνομήσι πόλιν κάτα καλλιγύναικα  
κοιρανέουσ’, ὄλβος δὲ πολὺς καὶ πλοῦτος ὀπηδεῖ·  
παῖδες δ’ εὐφροσύνη νεοθηλέϊ κυδιώωσι,  
παρθενικαὶ τε χοροῖς φερεσανθέσιν εὐφροني θυμῷ  
παίζουσαι σκαίρουσι κατ’ ἄνθεα μαλθακὰ ποιῆς, 15  
οὓς κε σὺ τιμήσης σεμνὴ θεὰ ἄφθονε δαῖμον.  
Χαῖρε θεῶν μήτηρ, ἄλοχ’ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,  
πρόφρων δ’ ἀντ’ ὤδῃς βίοτον θυμήρε’ ὄπαζε·  
αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο καὶ ἄλλης μνήσομ’ ἀοιδῆς.

“Gea io canterò, la madre universale, dalle salde fondamenta,  
antichissima, che nutre tutti gli esseri, quanti vivono sulla terra;  
quanti si muovono sulla terra divina o nel mare  
e quanti volano, tutti si nutrono dell’abbondanza che tu concedi.  
Grazie a te gli uomini sono fecondi di figli, e ricchi di messi, 5

<sup>1</sup> Cerri 1983 p. 180.

<sup>2</sup> Càssola 2010 pp. 327-329, in particolare p. 328.

<sup>3</sup> Càssola 2010 p. 327.

<sup>4</sup> Si tratta di un *hapax* (Allen, Halliday & Sikes 1936, p. 430 *ad v.* 1).

<sup>5</sup> Cfr. l’inno dodoneo citato da Paus. 10, 12, 10: Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἐστίν, Ζεὺς ἔσσεται· ὦ μεγάλε Ζεῦ. / Γαῖα καρπὸς ἀνίει, διὸ κλήζετε Ματέρα γαῖαν

signora; è in tuo potere dare o togliere la vita  
agli uomini mortali. Felice colui che nel tuo cuore  
tu benevola onori: a lui senza limite affluisce ogni bene.  
Per lui sono gravati dal raccolto i solchi apportatori di vita, e nei campi  
ha gran copia di bestiame; la sua casa è piena di ricchezze. 10  
Tali uomini regnano con giustizia sulle città dalle belle donne  
e li accompagna grande benessere e prosperità;  
esultano i figli di letizia giovanile,  
e, nei cori ornati di ghirlande, con animo lieto,  
danzando si rallegrano, tra i fiori del prato, le figlie 15  
di coloro che tu onori, o dea veneranda, forza generosa.  
Salve, madre degli dèi, consorte del cielo stellato;  
concedimi benigna, in cambio del mio canto, la prosperità che conforta il cuore;  
ed io mi ricorderò di te, e di un altro canto ancora”.

Richardson (come già in Allen, Halliday & Sikes<sup>1</sup>), ritiene che l'*Inno a Ghe* risenta dell'influsso dell'*Inno 2* a Demetra, come proverebbero molte somiglianze testuali<sup>2</sup>.

Il fatto che a Gaia sia dedicato un inno, postula l'esistenza di un culto. Attestazioni di un culto dedicato a Ghe, non numerose in realtà, sono state raccolte da Farnell<sup>3</sup>.

Si tratta di un culto molto antico: le tavolette tebane con indicazioni di offerte alla “triade tebana”, in cui è compresa ma-ka, sembrano indicare che tale culto era più significativo nel passato remoto almeno di alcune località della Grecia<sup>4</sup>.

Nelle epoche successive, abbiamo ad esempio un'attestazione mitica: Erittonio, dopo aver innalzato un altare a Ghe Kourotrophos per ringraziarla dei compiti di τροφεία svolti nei propri confronti, le dedicò un sacrificio per primo, e stabilì l'obbligo di dedicare sacrifici preliminari alla Κουροτρόφος γῆ prima di sacrificare a qualunque altra divinità (Suida kappa.2192 <Κουροτρόφος> παιδοτρόφος; kappa.2193 <Κουροτρόφος γῆ> ταύτη δὲ θῦσαι φασὶ πρῶτον Ἐριχθόνιον ἐν ἀκροπόλει καὶ βωμὸν ἰδρύσασθαι, χάριν ἀποδιδόντα τῇ γῆ τῶν τροφείων· καταστῆσαι δὲ νόμιμον τοὺς θύοντάς τι τι θεῶ, ταύτη προθύειν).

Pausania (1, 22, 3) racconta di aver visto sulle pendici occidentali dell'acropoli di Atene, vicino al santuario di Demetra Chloe, il santuario di Ghe Kourotrophos.

Gaia era invocata come testimone nelle formule di giuramento, dunque i sacrifici che venivano svolti in tale occasione erano dedicati anche lei<sup>5</sup>.

Gaia è qui accompagnata da numerose attribuzioni ed epiteti; elencarli significherebbe ripetere le parole dell'inno; tuttavia può essere interessante esaminare la struttura e raggruppare le associazioni.

Gaia è madre di tutto, παμμήτρια, in maniera analoga a quanto si legge in Hes., *Op.* 563: γῆ πάντων μήτηρ.

L'*Inno Omerico* inizia con l'attribuzione di tre caratteristiche a Gaia: ha fundamenta

<sup>1</sup> Allen, Halliday & Sikes 1936 p. 430; qui si afferma che non ci sono indicazioni su luogo e data di composizione; tuttavia agli studiosi non sembra particolarmente antico.

<sup>2</sup> Richardson 1974 p. 69 n. 1: 30. *In Tell. mat. omn.* (di seguito IT) v. 6 ≈ 2. *In Cer.* (di seguito IC) vv. 54, 492 con πάντια ad inizio verso; IT 7-8 ≈ IC 486-487; IT 9 ≈ IC 450-451, 456, 469; IT 12 ≈ IC 489; IT 16 ≈ IC 1; IT 18-19 ≈ IC 494-495. È stata avanzata l'ipotesi che l'*Inno* sia orfico, ma Allen, Halliday & Sikes 1936 ritengono che lo stile sia decisamente omerico (p. 430)

<sup>3</sup> Farnell *CGS* vol. 3° pp. 1-28. Georgoudi 2002 dà scarso rilievo a queste attestazioni.

<sup>4</sup> Si tratta delle tavolette tebane Fq 126.1; Fq 130.1; Fq 131 [1]; Fq 213. [1]; Fq 214.1; Fq 229.1; Fq 254[+255.2; Fq 258.1; Fq 263.1; Fq 285.[1]; Fq 304.1; Fq 357.[1]; Gp 201.a; X 152.1. Cfr. il relativo paragrafo, nelle Conclusioni.

<sup>5</sup> Cfr. il mio commento all'*Iliade*, nella sezione iniziale.

molto salde (ἡϋθέμεθλον v. 1), è antichissima (πρεσβίστην v. 2), nutre tutto ciò che vive sulla terra (φέρβει ἐπὶ χθονὶ πάνθ' ὀπόσ' ἐστίν v. 2); poi si dettaglia il πάνθ' ὀπόσ' nutrito da Gaia (questa funzione è sottolineata da una ripetizione dell'azione del nutrimento al v. 4: τάδε φέρβεται ἐκ σέθεν ὄλβου): tutto ciò che si muove sulla terra, nel mare, o volando (ἤμὲν ὅσα χθόνα διὰν ἐπέρχεται ἡδ' ὅσα πόντον ἡδ' ὅσα πωτῶνται, vv. 2-3)<sup>1</sup>; si espone poi nel dettaglio quali azioni Gaia, definita πότνια (v. 6), esercita sugli esseri umani (θνητοῖς ἀνθρώποισιν v. 7): fecondità di figli e abbondanza nel raccolto (ἐκ σέο δ' εὐπαιδές τε καὶ εὐκαρποὶ τελέθουσι v. 5), vivere o morire (σεῦ δ' ἔχεται δοῦναι βίον ἡδ' ἀφελέσθαι v. 6); in particolare, colui che è onorato dalla benevolenza di Gaia (ὁ δ' ὄλβιος ὃν κε σὺ θυμῷ πρόφρων τιμήσης vv. 7-8), riceve di tutto in modo illimitato (τῷ τ' ἄφθονα πάντα πάρεστι v. 8); di nuovo, il πάντα appena citato al v. 8 viene dettagliato: al privilegiato viene concesso, nello specifico, che il campo arato sia carico di raccolto (βρίθει μὲν σφιν ἄρουρα φερέσβιος v. 9); che nei campi si moltiplichino il bestiame (ἡδὲ κατ' ἀγροὺς κτήνεσιν εὐθηνεῖ vv. 9-10); che la casa si riempia, in generale, di beni<sup>2</sup> (οἶκος δ' ἐμπίπλαται ἐσθλῶν v. 10); di regnare con giustizia su città dalle belle donne, con felice benessere e con ricchezza (αὐτοὶ δ' εὐνομίησι πόλιν κἀτα καλλιγύναικα / κοιρανέουσ', ὄλβος δὲ πολὺς καὶ πλοῦτος ὀπηδεῖ, vv. 11-12); che i figli provino gioia com'è tipico della loro età, e che le figlie danzino con gioia nei cori su un prato morbido e fiorito (παῖδες δ' εὐφροσύνη νεοθηλεῖ κυδιόωσι, / παρθενικαὶ τε χοροῖς φερεανθέσιν εὐφρονη θυμῷ / παίζουσαι σκαίρουσι κατ' ἄνθεα μαλθακὰ ποίης vv. 13-15).

Fin qui, dunque, una sezione dedicata agli esseri viventi che abitano terra, mare e cielo, e in particolare agli esseri umani; la conclusione è invece dedicata all'aspetto specificamente divino di Gaia e ai suoi rapporti con le altre entità divine: è madre degli dèi, forse ancora prima di essere sposa di Ouranos<sup>3</sup>.

Gaia è dunque σεμνὴ θεὰ ἄφθονε δαῖμον (v. 16), θεῶν μήτηρ (v. 17), ἄλοχ' Οὐρανοῦ ἀστερέοντος (v. 17).

Per quanto riguarda l'uso lessicale, si nota che alcuni termini ricorrono in modo più frequente: il verbo φέρβω (vv. 2, 4) πᾶς (v. 1: παμμήτειραν; vv. 2, 8); ὅσα, ὀπόσα (vv. 2, 3, 4); ὄλβος / ὄλβιος (vv. 4, 7, 12 rafforzato da καὶ πλοῦτος); il suffisso εὐ, in aggettivi composti (vv. 1, 5, 10, 11, 14); πρόφρων (vv. 8, 17); τιμάω (vv. 8, 16); termini che fanno riferimento all'abbondanza, al nutrimento, al dono (v. 2 φέρβει, v. 4 φέρβεται, v. 5 εὐπαιδές τε καὶ εὐκαρποὶ τελέθουσι, v. 6 δοῦναι βίον, v. 8 ἄφθονα, v. 9 βρίθει... ἄρουρα φερέσβιος, v. 10 εὐθηνεῖ, v. 10 οἶκος δ' ἐμπίπλαται ἐσθλῶν, v. 12 ὀπηδεῖ, v. 16 ἄφθονε, v. 18 βίοτον... ὄπαζε). Gaia viene dunque invocata per le sue caratteristiche legate alla vitalità, alla sussistenza e all'abbondanza, settori nei quali si ritiene che la dea possa esprimersi con generosità e benevolenza, senza risparmio, proprio come una madre.

Diversi sono i punti di contatto con l'*Inno Orfico* 26 (OH), dove è “madre dei beati e degli uomini mortali” (OH v. 1 μῆτερ μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων; HH v. 1 παμμήτειραν “madre di di tutto”); “sostegno del cosmo immortale (OH v. 4: ἔδρανον ἀθανάτου κόσμου; HH v. 1 ἡϋθέμεθλον “dalle salde fondamenta”); eterna (OH v. 6 αἰδία; HH v. 2 πρεσβίστην “antichissima”), “dalla sorte felice”, “nelle stagioni felici” (OH v. 6 ὄλβιόμοιρε; v. 11 ἴσὺν ὄλβίοισιν ἴ' ἐν ὥραις; HH v. 4 ὄλβου, v. 7 ὄλβιος, v. 12 ὄλβος), “tutto nutri” (OH v. 2 παντρόφε; HH v. 2 ἡ φέρβει ἐπὶ χθονὶ πάνθ' ὀπόσ' ἐστίν “che nutri tutto ciò che è sulla terra”); connessa ai frutti (OH v. 5 καρπὸν, v. 10 καρποῦς; HH v. 5 εὐκαρποὶ) benevola (OH εὐμενές v. 10; HH v. 8 πρόφρων); in generale, in entrambi gli Inni si mette l'accento sulla

<sup>1</sup> Espressione analoga nell'*Inno a Zeus* di Cleante (1, 537 von Arnim), vv. 5-6: ἐκ σοῦ γὰρ γένος εἶσ' ἦχου μίμημα λαχόντες / μοῦνοι, ὅσα ζῶει τε καὶ ἔρπει θνήτ' ἐπὶ γαῖαν.

<sup>2</sup> Ἐσθλά indica ciò che è nobile propizio, utile.

<sup>3</sup> Questa successione non sembra dovuta a motivi metrici, ma appare coerente con la narrazione teogonica esiodea, secondo la quale Gaia generò Ouranos, e quindi si unì a lui solo dopo.



capacità generativa di Gaia, e nella conclusione di entrambi si auspica che sia generosa in questa sua attività di produzione.

Allo stato attuale, dunque, siamo di fronte a una delle più antiche, esplicite attestazioni letterarie a noi pervenute di Gaia come “Madre degli dèi” (v. 17; da notare che il brevissimo *Inno Omerico* alla Madre degli dèi, il n° 14, non presenta mai il teonimo di Gaia).

Gaia, di fatto, svolge già il ruolo di “Madre degli dèi” nella *Teogonia* esiodea (vv. 105-106 e sgg.), e tuttavia lì non viene mai così denominata. Questo fatto necessiterebbe ulteriore indagine.

Abbiamo poi attestazioni successive di una tale attribuzione a Gaia, in contesti che presentano dei tratti comuni.

Gaia è definita “Madre grandissima degli dèi Olimpici” da Solone, che la chiama a a testimone in un giuramento in cui dichiara di aver agito esclusivamente nell'interesse del popolo: μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων / ἄριστα, Γῆ μέλαινα (Sol. 24, 4 Diehl = fr. 36, 4-5 West);

Prometeo, nella tragedia eschilea a lui dedicata, invoca l'etere divino, i venti dalle ali veloci, le sorgenti dei fiumi, il sorriso delle onde marine, la terra “madre di tutti”, “madre universale” παμμῆτορ τε γῆ (Aesch., *Prom.* 90), e l'occhio del sole che tutto vede, come testimoni delle sue sofferenze.

Nelle *Coefore* eschilee Elettra, nella prima parte della tragedia, mentre si trova sulla tomba del padre con il coro, invoca Hermes χθόνιος (Ἑρμῆ χθόνιε v. 124)<sup>1</sup>, perché annunci agli dèi sotterranei (τοὺς γῆς ἔνερθε δαίμονας v. 125) e alla “terra stessa che genera tutte le cose e, dopo averle nutrite, ne accoglie di nuovo il feto” (γαῖαν αὐτήν, ἢ τὰ πάντα τίκτεται / θρέψασά τ' αὖθις τῶνδε κύμα λαμβάνει vv.127-128), che ascoltino le sue invocazioni<sup>2</sup>; poi versa le acque lustrali per i morti e invoca il padre defunto perché aiuti lei ed il fratello a riacquistare il controllo della casa paterna; chiede quindi anche il rientro di Oreste e la punizione dei loro nemici; l'invocazione viene conclusa dalla richiesta al padre di mandare loro ciò che è bene, “col favore degli dèi, della Terra e della Giustizia che porta la vittoria” (σὺν θεοῖσι καὶ Γῆ καὶ Δίκη νικηφόρῳ v. 148); come sappiamo, queste richieste vengono ascoltate.

La terra è genericamente “madre”, in relazione agli Sparti, in Apollonio Rodio 3, 1373-1376 = Eumelus fr. Dubium 19 Bernabé (ved. *Schol. Laur. Ap. R.* 3, 1372): οἱ δ' ἐπὶ γαῖαν μητέρα πῖπτον<sup>3</sup>.

Γαῖα μάτηρ, in Pind., *Ol.* 7, 38, ebbe un fremito (ἔφριξέ) quando Atena balzò fuori dalla testa del padre, a seguito del colpo di Efesto, già armata.

Gaia sembra essere invocata, in queste attestazioni, come garante prima e ultima della giustizia, soprattutto nelle situazioni disperate; in molte di queste formule sono invocate anche altre divinità<sup>4</sup>; e tutte le invocazioni citate, per come noi conosciamo le vicende mitiche, si concludono con un esito positivo per il supplice.

Dunque, Gaia non solo come garante prima ed ultima, ma anche come garante

<sup>1</sup> La stessa divinità è invocata all'inizio della tragedia da Oreste (v. 1 del testo, benché l'inizio sia giunto frammentario e la sua ricostruzione sia ipotetica); i due fratelli invocano le potenze ctonie come garanti di giustizia.

<sup>2</sup> In Aesch., *Cho.* 44 il coro, costituito da ancelle inviate da Clitennestra a compiere sacrifici sulla tomba di Agamennone per stornare un presagio funesto, invoca Γαῖα μάτα in aiuto, poiché sta per compiere un rito da parte di una donna che ritiene empia.

<sup>3</sup> Lo *Scolio Laurenziano* ad Apollonio Rodio spiega che i sei versi citati sono stati presi da Eumelo.

<sup>4</sup> Gaia non è sempre presente nelle formule di invocazione a testimonianza e di supplica; ad esempio, in 2. *In Cer.* v. 259, Demetra invoca a testimone del suo giuramento solo l'acqua dello Stige; in 4. *In Merc.* v. 518, Apollo chiede a Hermes di giurare sull'acqua di Stige.

*efficace.*

Sembra trattarsi di forme di invocazione molto antiche, dato che la fisionomia divina si confonde con quella delle forze naturali; e sembra di cogliere in esse un'eco dell'umanissimo sentimento che spinge il bambino piccolo a invocare la madre nel momento del bisogno estremo: quasi che tale invocazione possa risultare ancora efficace, in età adulta, se rivolta alla Madre che proporzionalmente può garantire l'ordine cosmico in quanto madre del tutto: Gaia.

Così scrive Càssola in un tentativo di fornire una visione d'insieme di Gaia: “Il culto della terra non è molto diffuso in Grecia... È probabile però che, là dove esso è documentato in età classica o tarda, abbia origini molto antiche, e che, come suppone [Platone]... in epoca remota abbia avuto maggiore importanza<sup>1</sup>... La coppia Zeus-Gea, venerata a Sparta e a Dodona, è attestata in forme più o meno simili presso vari altri popoli, e potrebbe risalire alla comunità culturale indo-europea... L'ipotesi che la figura di Gea abbia avuto in origine una posizione eminente nel pantheon greco, e in seguito sia decaduta, è suggerita da vari miti in cui la Terra è affiancata da divinità che assumono in sua vece le funzioni materne, ovvero le dividono con lei<sup>2</sup>... Il fenomeno si può spiegare osservando che la dea Terra è troppo legata, anche a causa del suo nome, alla entità materiale che rappresenta, e gode di attributi troppo generici e indifferenziati, per assumere una personalità ben definita: perciò viene eclissata da altre divinità di origine ctonia le cui funzioni sono più specializzate. Fra queste può citarsi anche Demetra... che forse deve la sua maggior fortuna al fatto di essere stata venerata come 'Madre dei cereali'”<sup>3</sup>.

### 31. *In Solem*, 3 ( Εἰς Ἥλιον)

La Terra è qui citata in quanto divinità nella linea genealogica che precede Helios: viene detto infatti che il dio del sole è stato generato da Eurifaessa a Iperione, “figlio della Terra e del Cielo coperto di stelle” (v. 3: Γαίης παῖδι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος)<sup>4</sup>.

#### 3.b. *Inni Omerici. Riepilogo.*

Gaia è presente sia come entità divina che come significativa ambientazione nell'Inno 2 a Demetra; è coinvolta in una formula di invocazione solenne nell'Inno 3 ad Apollo; a lei è dedicato l'intero Inno 30, nel quale viene celebrata in modo solenne e definita “madre di ogni cosa”, παμμήτρια.

Rhea riveste un ruolo di particolare rilievo nell'Inno 2, dedicato a Demetra: ai vv. 60 e 75 si ricorda che Demetra è sua figlia; ai vv. 443-484, dopo che Demetra ha ottenuto di rivedere la figlia, è necessario che qualcuno interceda perché la dea torni nel consesso degli

<sup>1</sup> Plat., Crat. 397 c-d: φαίνονταί μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους [τοὺς θεοῦς] ἡγεῖσθαι οὐσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν·

<sup>2</sup> Lo studioso riporta gli esempi di Tifone, che in Hes. *Th.* 821 è figlio di Gaia, mentre in 3. *In Apoll.*, vv. 350-355 è figlio di Hera, ed è allevato da una dracena; di Zeus, che è generato da Rhea, ma dopo la nascita è accolto da Gaia; di Eretteo, che viene generato da Gaia ma allevato dalla nutrice Atena.

<sup>3</sup> Càssola 2010 pp. 431-432.

<sup>4</sup> Al v. 5 si aggiunge che Eurifaessa e Iperione sono fratelli. Il nome di Eurifaessa non è altrimenti attestato; in Esiodo la madre di Helios, nella stessa linea genealogica e combinazione familiare, è Theia (Hes. *Th.* 371), sulla quale mi soffermo brevemente nelle Conclusioni.

dèi; in cambio, le sarà dato qualunque privilegio voglia (τιμή); Rhea riesce ad ottenere che la figlia deponga l'ira e consenta il ritorno della vegetazione; in aggiunta, Demetra insegna a coloro che l'hanno ospitata i suoi ὄργια; infine, torna tra gli dèi.

Nell'*Inno 3*, dedicato ad Apollo, assiste Leto durante il parto (v. 93), insieme a Dione, Themis, Anfitrite e alle altre dee, eccettuata Hera.

Nell'*Inno 5*, dedicato ad Afrodite, si dice che quest'ultima è stata generata da Rhea e Kronos (v. 43).

Nell'*Inno 12*, dedicato a Hera, si dice che quest'ultima è figlia di Rhea (v. 1: ... ἦν τέκε Πείη).

Demetra è la protagonista dell'*Inno 2*; inoltre le è dedicato anche il breve *Inno 13*.

Alla Madre degli dèi, che è anche Madre degli uomini, è dedicato l'*Inno 14*, dove essa viene presentata con i suoi attributi caratteristici; non le viene attribuito alcun nome oltre a quello dell'epiclesi iniziale.

Cybele non è presente nella raccolta.

## CAPITOLO QUARTO

### CICLO EPICO E POESIA EPICA DI ETÀ ARCAICA.

#### 4.a. Ciclo Epico e poesia epica di età arcaica. Introduzione.

Il Ciclo Epico e la poesia epica di età arcaica offrono attestazioni molto interessanti in merito all'oggetto del presente studio: sono emerse testimonianze che finora, a quanto mi risulta, non erano state prese in considerazione o che non erano state sfruttate adeguatamente.

Ho potuto riportare attestazioni relative a tutta la costellazione divina qui esaminata; in questo capitolo non ho riportato tutte le testimonianze relative a Demetra<sup>1</sup>: ho infatti tralasciato quelle che non offrivano elementi ulteriori rispetto a quanto già acquisito.

Le opere e i passi sono presentati secondo l'ordine di citazione nell'edizione Bernabé; per la cronologia, salvo dove diversamente specificato, si fa riferimento a quella indicata nella stessa edizione<sup>2</sup>; per ciascun frammento ho indicato anche la pagina dell'edizione Bernabé, per agevolare la consultazione.

L'indicazione dei passi, che segue la numerazione Bernabé, è accompagnata dall'indicazione della fonte<sup>3</sup>; in alcuni casi ho selezionato solo la porzione di testo interessante per l'argomento del presente studio; in altri casi ho integrato il testo riportato da Bernabé con una sezione ulteriore di testo presa dalla fonte, per renderne il senso più chiaro.

La traduzione dei passi presi in esame, salvo dove diversamente indicato, è di chi scrive: allo stato attuale manca un'edizione con traduzione italiana integrale di testimoni e frammenti dei poeti epici greci.

Non tutte le opere e non tutti gli autori citati hanno fornito elementi significativi<sup>4</sup>; ho potuto utilizzare i seguenti testi: del Ciclo Epico *Teogonia* (epoca incerta), *Titanomachia* (8°-6° a. C.), *Tebaide* (8°-6° a. C.), *Alcmeonide* (benché non si sia certi della sua inclusione nel

---

1

Ho trascurato ad esempio frammenti in cui si accenna alla vicenda che vede coinvolte Demetra e Persefone: Panyassis fr. 3 + 13a + 13b Bernabé pp. 175-179, sebbene proponessero delle varianti mitiche rispetto all'*Inno Omerico* 2.

<sup>2</sup> Bernabé A., *Poetarum Epicorum Graecorum, Testimonia et Fragmenta*, pars I, Lipsiae 1987 (di seguito Bernabé *PEG I*), indice a p. VII; *passim* per la cronologia.

<sup>3</sup> Ho aggiunto anche la numerazione di West, nella cui edizione si trova una traduzione inglese e alcune note, di cui mi sono talvolta avvalsa. Non ho potuto consultare un testo di recente edizione: West 2013.

<sup>4</sup> Non hanno quindi fornito elementi utili: *Edipodia* (fine 8° a. C.), *Epigoni* (inizio 7° a. C.), *Etiopide* (fine 8° a. C.; autore Arctino Milesio), *Piccole Iliadi* (più opere), *Caduta di Troia* (fine 8° a. C.), *Nostoi* (metà sec. 7° a. C., autore Aghias Troezenius), *Telegonia* (6° a. C., autore Eugammon Cyrenaeus); della poesia genealogica e di storia regionale: Cineto (8°-7° a. C.), *Phocais* (epoca incerta), *Carmen Naupactium* (6° a. C., autore Carcinus Naupactius ?), *Meropis* (6° a. C.), *Theseis* (6° a. C.), *Minyas* (6°-5° a. C.?); frammenti tramandati sotto falso nome: (Chersia 6° a. C.?) ed Egesino (?), *Aristea di Proconneso* (7° a. C.) e i poeti astronomici antichi, *Phocus* (epoca incerta) e *Cleostrato di Tenedo* (6° a. C.); autori che si sono occupati di Eracle: *Creophilus* (7° a. C.), *Pisinus* (?).

Ciclo Epico; inizio 6° a. C.), *Cypria* (7° a. C.; autore Stasino); della poesia genealogica e di storia regionale: Eumelo (8° a. C.), *Phoronis* (7°-6° a. C.), *Danais* (6° a. C.), *Asius* (6° a. C.?); poi alcuni autori che si sono occupati di Eracle: Pisander (7° a. C.), Panyas(s)is (5° a. C.) e infine Cherilo di Samo (5° a. C.), il primo autore di epica storica.

Nei titoli dei sotto-paragrafi sono stati riportati solo i titoli delle opere in cui ho trovato passi rilevanti.

#### 4.b. Ciclo Epico e poesia epica di età arcaica. Analisi del testo.

##### CICLO EPICO:

*Theogonia, Titanomachia, Thebais, Alcmaeonis, Cypria*

*Cyclus epicus* T 13 Bernabé p. 3 (*Cycli epitoma Procli*) (*om. West*) = (I) (V 157 Henry, Bekker 319 a 21 sgg.) = Procl. *Chrest.* 17 (I 2, 35 Seve.)

Διαλαμβάνει δὲ καὶ περὶ τοῦ λεγομένου ἐπικοῦ κύκλου, ὃς ἄρχεται μὲν ἐκ τῆς Οὐρανοῦ καὶ Γῆς μυθολογουμένης μίξεως, ἐξ ἧς αὐτῶ καὶ τρεῖς παῖδας ἑκατοντάχειρας καὶ τρεῖς γεννώσι Κύκλωπας...

“ [Proclo]<sup>1</sup> passa in rassegna in modo completo anche il cosiddetto ciclo epico, che prende inizio dall'unione raccontata dal mito tra Ouranos e Ghe, a seguito della quale generano come figli i tre Ecatonchiri e i tre Ciclopi...”.

La parte seguente del testo greco, che non ho riportato, così recita: “Passa in rassegna inoltre le vicende raccontate nei miti dai Greci riguardo agli dèi, ed evidenzia se mai viene detto qualcosa riguardo alla storia. E il Ciclo Epico è composto nel complesso da diversi poeti, fino allo sbarco di Odisseo a Itaca, dove viene ucciso dal figlio Telegono, che non lo aveva riconosciuto. Dice poi che i poemi del ciclo epico si sono salvati e sono oggetto di interesse da parte di molti non a causa del loro valore, ma a causa della successione dei fatti in esso. Poi dice anche i nomi e l'origine di coloro che lavorarono al ciclo epico”.

Com'è noto, la composizione dei poemi del Ciclo Epico (come per gli *Inni Omerici*, e per questi ultimi con più insistenza) era attribuita ad Omero<sup>2</sup>; il significato di questa notizia antica è probabilmente che la composizione di tali opere, o almeno di una buona parte di esse, è dovuta ad una scuola che si fregiava del nome del maestro; avvalorerebbe tale tesi il fatto che ciascuno dei poemi del Ciclo trattava solo una sezione narrativa della più ampia narrazione mitica in cui si inseriva, e la narrazione era talvolta priva dell'inizio o del finale,

<sup>1</sup> Fozio ha appena detto che i migliori poeti sono Omero, Esiodo, Pisandro, Paniassi ed Antimaco; e che Proclo studia ciascuno di questi autori, indicandone ove possibile la famiglia di origine, la patria e ciò che hanno fatto di particolare.

<sup>2</sup> Le opere che erano incluse nel Ciclo Epico e di cui ci sia pervenuta una sia pur minima traccia sono le seguenti: *Theogonia, Titanomachia, Edipodia, Tebaide, Epigoni, Alcmeonide* (non si è certi della sua inclusione nel *Ciclo Epico*), *Cypria, Ilias Homerica, Etiopide, Piccole Iliadi, Caduta di Troia, Nostoi, Odissea ciclica, Telegonia*. Cfr. ad es. Allen 1924 p. 51. Ma cfr. cosa dice Aristotele (*Anal. Post.* 77B 32): ἄρα πᾶς κύκλος σχῆμα; ἂν δὲ γράψῃ, δῆλον. τί δέ; τὰ ἐπι κύκλος; φανερόν ὅτι οὐκ ἔστιν; ved. il commento di Giovanni Filopono (Ioann. Philopon. *ad loc.* = *Cyclus Epicus* T 28 Bernabé *PEG I* p. 7). Una panoramica sul ciclo epico è in Kiessling & Wilamowitz 1884, pp. 328-380; Rzach “Kyklos”; Huxley 1969; recentemente Burgess 2009 in Foley J. M. 2009, dove viene fornita una sintetica ma utile visione d'insieme. In modo specifico sull'attribuzione ad Omero, nell'ambito della riflessione sulla pseudepigrafia: Cerri 2000c (p. 32 così viene riassunta la riflessione sulla pseudepigrafia omerica: “Se si considerano tutte le attribuzioni ad Omero di singoli poemi e, nello stesso tempo, quella cumulativa del 'Ciclo' nel suo insieme, si ricava la strana sensazione di una sorta di pulsione pseudoepigrafica totalizzante.”); ved. poi in particolare pp. 55-58.

che dovevano essere trattati in un altro poema<sup>1</sup>; ciò non toglie che esistessero degli accavallamenti tra le sezioni iniziali e finali dei poemi<sup>2</sup>. Si trattava in ogni caso, secondo la mentalità antica, di una sorta di prontuario o enciclopedia delle narrazioni mitologiche, talmente noto che era denominato semplicemente come κύκλος<sup>3</sup>; di fatto, ad esso attinsero gli autori delle epoche successive, in particolare i tragediografi<sup>4</sup>.

La nostra fonte più importante sull'argomento è Proclo, benché tale attribuzione non sia scevra da dubbi<sup>5</sup>. La Suida riferisce che Proclo neplatonico ἔγραψε... ὑπόμνημα εἰς ὅλον τὸν Ὅμηρον... Περὶ χρηστομαθείας βιβλία γ'<sup>6</sup>.

La *Chrestomatheia Grammatiké* procliana (che potremmo tradurre come “Conoscenze letterarie scelte”), che si occupa del Ciclo Epico, ci è giunta sia come epitome di Fozio (sec. IX d. C.; tratta del Ciclo Epico dopo Omero, Esiodo, Pisandro, Paniassi, Antimaco)<sup>7</sup>, sia come epitome in alcuni manoscritti dell'*Iliade*<sup>8</sup>.

Si diceva che Proclo è la nostra fonte più importante per il Ciclo Epico; ma non è l'unica, né è per noi esauriente: per lo meno nelle epitomi a noi pervenute, non si parla di tutti i poemi a noi noti del Ciclo Epico; inoltre talvolta l'autore ha utilizzato fonti aggiuntive, mescolandole indissolubilmente a quelle del Ciclo, e forse ha lui stesso utilizzato, almeno in alcuni casi, delle epitomi<sup>9</sup>; infine, le notizie che ci fornisce sono talvolta contraddette da altre fonti e frammenti<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> Allen 1924 pp. 71- 77; ad esempio, *Aethiopsis, Ilias Parva e Iliou Persis* sono uno la prosecuzione dell'altro (p. 72).

<sup>2</sup> Burgess 2009 p. 346.

<sup>3</sup> Rzach “Kyklos”; col. 2347. Burgess 2009 in Foley J. M. 2009, p. 345: “the Epic Cycle represents a literary manifestation of a longstanding notional arrangement of early Greek Myth”; aggiunge però “But the Epic Cycle is far from comprehensive, and by no means should the Cycle poems be considered the sole or most authoritative narratives for their myth”; infine (p. 348): “it will be clear that the Epic Cycle does not seem to have existed as a unit before the Hellenistic Period, though the poems that later were gathered into it stem at least from the Archaic Age.”

<sup>4</sup> Rzach “Kyklos”; col. 2347; cfr. *Schol. Hom. Od. 2, 120*: ... ὡς ἐν τῷ Κύκλῳ φέρεται; Athen. VII, Kaibel 5, 33: ἔχαιρε δὲ Σοφοκλῆς τῷ ἐπικῷ κύκλῳ, ὡς καὶ ὅλα δράματα ποιῆσαι κατακολουθῶν τῇ ἐν τούτῳ μυθοποιίᾳ.

<sup>5</sup> Il noto filosofo neoplatonico morì nel 485 d. C.; alcuni dubitano che il Proclo neoplatonico sia lo stesso Proclo che ha parlato del Ciclo Epico, poiché ritengono che gli interessi filosofici non possano coniugarsi con gli interessi filologici; si pensa quindi ad un altro Proclo, che si colloca nel sec. II d. C.; tuttavia sono state sollevate diverse obiezioni a questa convinzione; si dubita anche del fatto che all'epoca del Proclo neoplatonico i poemi del Ciclo Epico potessero ancora essere letti. Allen 1924 pp. 51-60, con bibliografia delle argomentazioni pro e contro, propende sia per l'ipotesi dell'identificazione del Proclo filologo con il Proclo neoplatonico, sia per l'ipotesi che all'epoca del Proclo neoplatonico i poemi del Ciclo Epico fossero ancora leggibili, come dimostrerebbero le testimonianze degli studiosi successivi, e altri dati che vengono analizzati dallo studioso; cfr. anche Rzach “Kyklos”; coll. 2351-2352), Cerri 2000c p. 31.

<sup>6</sup> Suid. s. v. Πρόκλος (Π 2473).

<sup>7</sup> Phot., *Bibl. Cod. 239*; titolo (318b.) Ἀνεγνώσθη ἐκ τοῦ ἐπιγραφομένου βιβλίου Π ρ ό κ λ ο υ χρηστομαθείας γραμματικῆς ἐκλογαί. Ἔστι δὲ τὸ βιβλίον εἰς δ' διηρημένον λόγους. Da un'osservazione posta nella conclusione, sembra che si tratti dell'epitome di un'epitome. Tuttavia non tutto quello che leggiamo in Proclo è da intendersi come derivato dal Ciclo Epico; si ritiene generalmente che Proclo abbia usato anche altre fonti, se non una o più sintesi intermedie che potrebbero essere state utilizzate anche da Apollodoro (Rzach “Kyklos”; col. 2352-2353).

<sup>8</sup> Si tratta di un'epitome più dettagliata di quella di Fozio, ma che riporta solo una sezione dell'epos, vale a dire la vita di Omero e una sintesi di alcuni poemi del Ciclo Epico; si tratta di due gruppi distinti di manoscritti dell'*Iliade*: Ven. 454 (Ven. A) e una famiglia di manoscritti (s) il più antico dei quali è E 4 (Escorialensis Ω i. 12, sec. XI); ved. Allen 1924 pp. 52-53, con indicazioni bibliografiche; Rzach “Kyklos”; col. 2352; le testimonianze Bernabé *PEGI* pp. 1-8.

<sup>9</sup> Rzach “Kyklos”, coll. 2353-2354 con esempi.

<sup>10</sup> Burgess 2009 pp. 346-347, con esempi e ipotesi sulle possibili spiegazioni.

Altre fonti antiche interessanti sono le *Tabulae Iliacae*, in particolare la *Tabula Iliaca Borgia* (sec. I d. C.); tuttavia le sue condizioni estremamente frammentarie ne limitano la fruibilità<sup>1</sup>.

Il Ciclo è poi citato in modo allusivo in diverse testimonianze antiche, il che prova se non altro che era percepito come un complesso unitario<sup>2</sup>; come si diceva sopra, il Ciclo è stato ampiamente utilizzato, nelle epoche successive alla sua composizione, dagli scrittori di diversi generi letterari; tuttavia desumere *sic et simpliciter* i contenuti del Ciclo da tali opere sarebbe un'operazione impropria, data l'enorme varietà delle versioni mitiche epicoriche nel patrimonio culturale greco<sup>3</sup>; inoltre spesso anche gli scrittori che scrivono di aver letto questo o quel poema del ciclo epico, ne dimostrano poi una conoscenza di seconda mano<sup>4</sup>.

Come si nota nel testo qui riportato e nei due testi seguenti, dal contenuto analogo, il Ciclo iniziava con la narrazione di una cosmo-teogonia il cui atto iniziale sembra essere quello dell'unione tra Ouranos e Ghe (dunque non si parla di *un'unica entità* primordiale, ma di *una unione* primordiale); la narrazione proseguiva attraverso i vari poemi fino all'uccisione di Odisseo.

**Ciclus Epicus T 14 Bernabé p. 4 (om. West) = (II) Arethas ad Euseb. Praep. Ev. 1, 10, 40 p. 428 Mras**

τοὺς περὶ τὸν ἐπικὸν καλούμενον κύκλον ποιητὰς λέγει. Οὗτος δὲ (Mras: οὐδὲ Schol.: οὗτος ed. pr.) ὁ ἐπικὸς καλούμενος κύκλος ἄρχεται μὲν ἐκ τῆς Οὐρανοῦ καὶ Γῆς μίξεως μυθολογουμένης καὶ περατοῦται συμπληρούμενος ἐκ διαφόρων ποιητῶν μέχρι τῆς εἰς Ἰθάκην ἀποβάσεως Ὀδυσσεύως, ἐν ἧ καὶ ὑπὸ τοῦ παιδὸς Τηλεγόνου (Τηλέγονος Schol.: corr. edd.) ἀγνοοῦμενος ὡς πατὴρ εἶη κτείνυται.

“(Proclo) Enumera poi i poeti del cosiddetto ciclo epico. E questo Ciclo Epico inizia dall'unione raccontata dal mito fra Ouranos e Ghe, ed è composto dall'unione dei componimenti di diversi poeti, fino all'arrivo di Odisseo a Itaca, quando, non essendo stato riconosciuto dal figlio come padre, viene ucciso”.

Per questo passo rimando al mio commento a *Theogonia, argumentum* Bernabé p. 9.

**Ciclus Epicus T 15 Bernabé p. 4 (om. West) = Et. M. 327, 39 sgg. Kallierghes, s. v. Ἐλεγος.**

Ἐκ τοῦ περὶ Χρηστομαθίας Πρόκλου·  
Ὁ μὲντοι ἐπικὸς κύκλος ἄρχεται μὲν ἐκ τῆς μυθολογουμένης Οὐρανοῦ καὶ Γῆς μίξεως· ἀφ' ἧς Ἐκατοντάχειρες γίνονται.

<sup>1</sup> Cycclus Epicus T 2 Bernabé *PEG I* p. 1; *CIG III* 6129 (Franz); *IG XIV* 1292 (Kaibel). Un'edizione con commento è in Sadurska 1964, in particolare pp. 58-61; si tratta di un frammento piuttosto piccolo, di cm. 4, 5 di altezza per 8, 5 di larghezza; la provenienza è sconosciuta; nel 1784, dopo aver cambiato diversi proprietari, è registrata come appartenente alla collezione privata del cardinal Borgia a Velletri, da cui il nome; dal 1820 si trova al Museo Nazionale di Napoli; sul *recto* porta bassorilievi di difficile interpretazione con iscrizioni (tra cui *Danaïs* fr. 2 Bernabé, riportato *infra*); sul *verso* porta un'iscrizione estremamente mutila (nessuno dei margini originali è rimasto visibile), che contiene alcune informazioni sul Ciclo Epico: i titoli di *Danaide*, *Edipodia* e *Tebaide* e l'indicazione frammentaria del numero dei versi.

<sup>2</sup> Le testimonianze sono raccolte in Rzach “Kyklos”.

<sup>3</sup> Rzach “Kyklos”; in particolare col. 2350; lo studioso si sofferma anche sulle possibili fonti iconografiche del Ciclo Epico.

<sup>4</sup> Rzach “Kyklos”; coll. 2348-2350, con esemplificazioni.

Καὶ ἐξῆς,

Διαπορεύεται δὲ τὰ τε ἄλλως περὶ θεῶν τοῖς Ἑλλησι μυθολογούμενα, καὶ εἴ που τι καὶ πρὸς ἱστορίαν ἐξαληθίζεται. Περαιοῦται δὲ ἐξ διαφόρων ποιητῶν συμπληρούμενος, μέχρι Ὀδυσσέως ὧν καὶ ὀνόματα καὶ πατρίδας φησὶν ὁ αὐτός.

“Dalla *Chrestomathia* di Proclo:

Il ciclo epico inizia dalla narrazione mitica dell'unione tra Ouranos e Ghe, dalla quale nascono gli Ecatonchiri.

E di seguito:

Passa in rassegna inoltre le vicende raccontate nei miti dai Greci riguardo agli dèi, ed evidenzia se mai venga detto qualcosa di interessante riguardo alla storia. Cerca di unire i componimenti di diversi poeti, fino a Odisseo; egli dice di questi anche il nome e la patria.”

***Theogonia, argumentum* Bernabé p. 9 = Apollod., *Bibl.* 1, 1 – 2, 1, 1  
= fr. 6 Eumelus (*Titanomachia*) West = Apollod., *Bibl.* 1, 2, 1**

Dato che il passo è piuttosto lungo, invece di riportarlo ne tratteggio una sintesi:

Ouranos sposa **Ghe** e generano come primi figli gli Ecatonchiri (Briareo, Cotto, Gige); dopo questi, **Ghe** genera con lui i Ciclopi, che Ouranos getta nel Tartaro; il Tartaro è un luogo oscuro nell'Ade, che dista dalla terra tanto quanto questa dista dal cielo.

Ouranos, dopo aver gettato i Ciclopi nel Tartaro, genera da **Ghe** i Titani (Oceano, Koios, Hyperion, Crios, Iapeto e Kronos) e le Titanidi (Thētys, **Rhea**, Themis, Mnemosyne, Phoebe, Dione, Thia). **Ghe**, adirata per la perdita dei figli gettati nel Tartaro, convince i Titani a ribellarsi al padre; Kronos risponde positivamente alla richiesta della madre.

Kronos, dopo aver portato a compimento la promessa di aiutare **Ghe**, fa prima risalire i fratelli relegati nel Tartaro perché lo aiutino a prendere il potere; subito dopo li relega di nuovo nel Tartaro e sposa la propria sorella, **Rhea**; **Ghe** ed Ouranos gli profetizzano che sarà spodestato da uno dei suoi figli; in conseguenza di questa profezia, Kronos li divora appena escono dal ventre della sua sposa.

Zeus, che è stato sottratto a questa sorte, grazie all'aiuto di Metis, fa prendere a Kronos un emetico per permettere ai propri fratelli di uscire dal ventre del padre; poi dà inizio ad un combattimento contro Kronos e i Titani; Dopo qualche tempo, **Ghe** profetizza a Zeus la vittoria se richiamerà coloro che sono nel Tartaro. Zeus libera i Centimani e i Ciclopi; questi ultimi consegnano i rispettivi attributi a Zeus (tuono, fulmine e saette), Plutone (elmo che rende invisibili) e Poseidone (tridente); i tre dèi si dividono quindi il potere. **Ghe** compare ancora quando si enumera la discendenza dall'unione con Pontos (1, 2).

**Ghe** successivamente insieme ad Ouranos genera i Giganti, esseri mostruosi con la coda di serpente al posto dei piedi; due di essi vengono successivamente uccisi da Eracle, con l'aiuto di Zeus, ed altri da varie divinità o da Zeus stesso; infine Gaia si unisce a Tartaro e partorisce Tifone, il più temibile dei suoi figli; gli altri dèi si spaventano e fuggono in Egitto, e rimane soltanto Zeus, che dopo un primo attacco sembra debba avere la peggio, ma riesce infine a reagire e schiaccia il mostro sotto l'Etna (1, 6).

**Ghe** torna di nuovo in 2, 1, dove si dice che da essa e da Tartaro nasce Echidna.

Di **Demetra**, Apollodoro racconta la nascita da Kronos e **Rhea** (1,1); poi l'episodio del rapimento di Persefone (1, 5): Demetra cercò la figlia vagando notte e giorno con le fiaccole in mano; infine seppe dalla gente di Hermione che era stata rapita da Plutone; adirata,

<sup>1</sup> Ved. commento a *Theogonia, argumentum* Bernabé p. 9.



abbandonò il consesso degli dèi, prese sembianze mortali e si recò ad Eleusi, dove si sedette sulla roccia “senza sorriso”(Ἀγέλαστον) presso il pozzo Callicoro; si recò poi alla reggia di Celeo, dove Iambe riuscì a farla ridere, fatto che viene ritenuto all'origine degli scherzi scommatici nelle Tesmoforie. A Demetra venne quindi affidato Demofonte, figlio di Metanira e Celeo; la dea cercava di renderlo immortale immergendolo nel fuoco, ma Metanira la spiò, e quando vide che il figlio veniva immerso nel fuoco, gridò; Demofonte fu quindi consumato dal fuoco. Allora Demetra si rivelò; poi diede a Trittolemo, figlio maggiore di Metanira, un carro guidato da draghi alati, perché dall'alto seminasse il frumento (fornito dalla dea) sulla terra. Secondo Paniassi, dice Apollodoro, Trittolemo era figlio di Eleusi; secondo Ferecide era invece figlio di Oceano e Ghe. Infine, Demetra punì Ascalafo, che aveva visto Persefone mangiare un chicco di melagrana mentre era negli Inferi, e aveva fatto la spia ad Hades, fatto che costrinse la dea a rimanere negli Inferi per un terzo dell'anno.

In seguito (2, 1) si afferma che Demetra viene chiamata Iside dagli Egizi.

Come è naturale, il primo poema del Ciclo Epico è una narrazione cosmo-teogonica, che nella fattispecie, se dobbiamo attribuire alle parole di Fozio / Proclo, di Arethas e dell'*Etymologicum Magnum* sopra citate il valore di testimoni di tale tradizione, prende avvio dall'unione tra Ouranos e Ghe.

Nella cultura greca esistevano diversi racconti teogonici, con differenze anche rilevanti tra loro: ad esempio, per citare passi che sono stati esaminati e commentati in questo studio, se in Esiodo il principio primordiale è Chaos, al quale si affiancano Gaia ed Eros (*Th.* 116-120)<sup>1</sup>, in Omero ha invece un ruolo teogonico primordiale la coppia originaria costituita da Oceano e Tēthys (*Il.* 14, 201; 245-246)<sup>2</sup>. Abbiamo poi tracce di un racconto secondo il quale il principio primordiale sarebbe stato costituito da un'unità indifferenziata formata da Ouranos e Ghe; con la loro separazione avrebbero dato inizio alla bisessualità e alla generazione<sup>3</sup>.

Il poema teogonico del Ciclo Epico raccontava, a quanto pare, una versione differente: Ouranos non apparteneva ad una fase secondaria della generazione come in Esiodo (dove invece è figlio di Gaia prima di esserne lo sposo), ma la sua unione con Gaia avrebbe costituito il primo atto generativo; aggiungo qui che Huxley ha interpretato il testo di Apollodoro nel senso che Ouranos potrebbe essere stato la prima divinità che abbia mai regnato sul cosmo<sup>4</sup>. Secondo Allen, Apollodoro avrebbe usato un numero maggiore di fonti rispetto a Proclo; la somiglianza lessicale sarebbe dovuta al fatto che parte di queste fonti era comune<sup>5</sup>.

### ***Titanomachia* (Eumelus vel Arctinus) fr. 3 Bernabé p. 12 = Eumelus (*Titanomachia*) fr. 3a West = *Schol. Ap. R. 1, 1165c (105, 18 Wendel)***

... Εὐμηλος δὲ ἐν τῇ Τιτανομαχίᾳ (*Titan.* fr. 2 Kink. 6) τὸν Αἰγαίωνα Γῆς καὶ Πόντου φησὶ

<sup>1</sup> Secondo alcuni sarebbe un principio primordiale anche Tartaro, il cui nome tuttavia è di genere neutro; e non è possibile stabilire con certezza se la sua citazione nella *Teogonia* esiodea sia al nominativo o all'accusativo.

<sup>2</sup> Anche Notte (*Il.* 14, 259-261) ha un ruolo di particolare importanza, tanto da poter contrastare Zeus.

<sup>3</sup> Eur. fr. 484 Nauck<sup>2</sup>: κοῦκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα, / ὡς οὐρανὸς τε γαῖά τ' ἦν μορφή μίᾱ· / ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα, / τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος, / δένδρη, πετεινά, θήρας οὓς θ' ἄλμη τρέφει / γένος τε θνητῶν. Huxley 1969 p. 21 fa notare come in questo elenco non siano presenti gli dèi, ma dato che questo passo è un frammento, ritiene possibile che fossero citati in una porzione successiva di testo, a noi non pervenuta. Che Ouranos e Ghe costituissero un'unità indifferenziata anche nel Ciclo Epico non è scritto nelle fonti a noi pervenute citate, ma è un'inferenza, plausibile, di Huxley 1969 p. 21.

<sup>4</sup> Huxley 1969 p. 22.

<sup>5</sup> Allen 1964 p. 60.

παῖδα, κατοικοῦντα δὲ ἐν τῇ θαλάσῃ τοῖς Τιτᾶσι συμμαχεῖν. καὶ Ἴων φησὶν ἐν διθυράμβῳ (fg 11 B. II 255) ἐκ μὲν τοῦ πελάγους αὐτὸν παρακληθέντα ὑπὸ Θέτιδος ἀναχθῆναι φυλάζοντα τὸν Δία, Θαλάσσης δὲ παῖδα. ἄλλοι δὲ θαλάσσιον θηρίον φασι τοῦτον.

“... Eumelo nella *Titanomachia* dice invece che Egeone era figlio di Ghe e di Pontos e che abitando nel mare combatté dalla parte dei Titani<sup>1</sup>. E Ione dice nel ditirambo che esso fu richiamato dal mare e fu fatto risalire da Thetis per proteggere Zeus, e che era figlio di Thalassa. Altri dicono che questi era un mostro marino”.

### **Eumelus fr. 3d West (om. Bernabé) = Servius auctus ad Aen. 10, 565 Aegeon**

Alii hunc ex Terra et Ponto natum dicunt, qui habuit Coeum<sup>2</sup> et Gygen fratres. Hic contra Titanas Iovi adfuisse dicitur, vel ut quidam volunt Saturno.

“Altri dicono che [Egeone] era nato da Ghe e Pontos, ed ebbe Ceo e Gige come fratelli. Si dice che questo abbia aiutato Giove contro i Titani, o che abbia aiutato Saturno, come dicono altri”.

Come si evince dal testo, l'attribuzione della paternità della *Titanomachia* non è univoca: lo scoliasta ad Apollonio Rodio, nel passo sopra riportato, la attribuisce ad Eumelo; Ateneo la attribuisce a Eumelo o Arctino<sup>3</sup>; altre testimonianze sono più generiche<sup>4</sup>; secondo Huxley il titolo di *Titanomachia* sarebbe ellenistico, ma l'attribuzione ad autori di età arcaica provverebbe quanto meno che il poema era percepito come un componimento di età arcaica<sup>5</sup>.

Egeone è uno degli Ecatonchiri anche nell'*Illiade* (1, 402 sgg.), dove si precisa che “Egeone” è il nome usato dagli uomini, mentre il nome usato dagli dèi è “Briareo”; nel passo Achille rievoca, parlando con la madre, l'episodio in cui Egeone / Briareo, chiamato da Thetis a difesa di Zeus contro Hera, Poseidone e Pallade Atena che volevano incatenarlo, riuscì a tutelare il padre degli dèi con la sua sola presenza; “Briareo” od “Obriareo” è anche il nome usato in Esiodo: nella *Teogonia* si racconta che i Centimani sono figli di Gaia ed Ouranos (*Th.* 149); vengono però in odio al padre Ouranos, che li incatena in ceppi sotto terra (*Th.* 617); ma verranno richiamati da Zeus, su consiglio della Terra, in occasione della *Titanomachia*: in questa circostanza i Centimani, combattendo al fianco di Zeus e degli altri dèi suoi fratelli e sorelle, scagliano pietre contro i Titani e li respingono sotto terra, dove li incatenano (*Th.* 626 sgg.); i Centimani abiteranno quindi con loro come custodi (*Th.* 734, 817)<sup>6</sup>. Come si può notare, la versione del Ciclo Epico, nella quale Egeone combatte al fianco dei Titani, è

<sup>1</sup> Così interpreta West 2003 (“dalla parte di”); stessa versione in Verg., *Aen.* 10, 565 e Stat., *Theb.* 2, 596. La tradizione riferisce invece solitamente che Egeone aiutò Zeus (Hes. *Th.* 714 sgg.), come fece anche in seguito, su sollecitazione di Thetis (*Il.* 1, 396 sgg.). Cfr. West fr. 3b = Servius auctus ad *Aen.* 6, 287 *centumgeminus Briareus*: “Qui ut nonnulli tradunt pro diis adversus Gigantes bella gessit; ut vero alii adfirmant, contra deos pugnavit, eo maxime tempore quo inter Iovem et Saturnum de caelesti regno certamen fuit, unde eum a Iove fulmine ad inferos tradunt esse trusum” (“E questo, come alcuni tramandano, combatté guerre contro i Giganti dalla parte degli dèi; come invece sostengono altri, combatté contro gli dèi, soprattutto in quella circostanza in cui ci fu il conflitto tra Giove e Saturno per il regno celeste, motivo per cui tramandano che sia stato gettato negli inferi da Zeus con il fulmine”). La versione della *Titanomachia* sopra citata sarebbe stata in seguito ripresa da Antimaco di Colofone (fr. 14 Wyss = fr. 14 Matthews, ved. commento in Matthews 1996, pp. 108-109).

<sup>2</sup> Cottum secondo Thilo, in accordo con Esiodo e altre fonti. Ceo era un Titano, padre di Leto.

<sup>3</sup> Athen. 7, 277d = *Titanomachia* T2 Bernabé p. 11.

<sup>4</sup> *Titanomachia* Bernabé p. 11.

<sup>5</sup> Huxley 1969 p. 22; lo studioso non ritiene affatto improbabile l'attribuzione ad Eumelo, come spiega alle pp. 22-23.

<sup>6</sup> Su Egeone cfr. anche Cin. fr. °7 dubium Bernabé p. 117; Eumel. fr. 2 Bernabé p. 108 con apparato.

diametralmente opposta rispetto a quella esiodea.

Huxley evidenzia come la versione riportata nella *Teogonia* ciclica ed attribuita ad Eumelo sia differente da quella riportata in Apollodoro (che ho sintetizzato sopra, in *Theogonia, argumentum* Bernabé p. 9 = Apollod., *Bibl.* 1, 1 – 2, 1, 1): Egeone, in Eumelo, sembra essere il centimano Briareo citato da Omero (*Il.* 1, 403-404), ma non lo stesso personaggio citato da Apollodoro e ancora prima da Esiodo (*Th.* 147 sgg.), poiché in questi ultimi testi il Centimano è figlio di Gaia ed Ouranos, e non di Gaia e di Pontos (come dice invece Eumelo); in Eumelo, Pontos potrebbe essere un terzo elemento primordiale, se accettiamo l'ipotesi che l'autore sia stato una delle fonti delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio, dove il canto di Orfeo cita l'unione primordiale fra la terra, il cielo ed il mare (Ἡεῖδεν δ' ὡς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα, / τὸ πρὶν ἔτ' ἀλλήλοισι μιῇ συναρηρότα μορφῇ / νεῖκεος ἕξ ὀλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα. *Ap. Rh.* 1, 496-498)<sup>1</sup>. Tuttavia mi permetto di rilevare che forse l'Egeone del *Ciclo Epico* non è neanche quello omerico, dato il diverso atteggiamento nei confronti di Zeus: suo oppositore nel Ciclo, suo aiutante nell'*Iliade*. Insomma, un personaggio dalle connotazioni arcaiche e con funzioni, nei testi a noi pervenuti, piuttosto fluide.

**Thebais fr. 3 Bernabé p. 24= Thebais fr. 3 West = Schol. Soph. Oed. Col. 1375 (54, 16 De Marco)**

ισχίον ὡς ἐνόησε, χαμαὶ βάλεν εἶπέ τε μῦθον·  
'ὄ μοι ἐγὼ, παῖδες μέγ' ὄνειδειόντες ἔπεμψαν ...'  
εὐκτο Διὶ βασιλῆϊ καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισι  
χερσὶν ὑπ' ἀλλήλων καταβήμεναι Ἄιδος εἴσω.

La saga delle vicende tebane doveva comprendere almeno tre poemi dai rispettivi titoli *Oedipodea*, *Thebais* ed *Epigoni*<sup>2</sup>; la *Thebais* e gli *Epigoni* vengono datati al sec. VIII a. C.<sup>3</sup>.

Eteocle e Polinice, che abitualmente mandavano al loro padre una spalla come porzione da ogni sacrificio animale, hanno omesso di farlo in una certa occasione, o per negligenza o per qualche altro motivo, e gli hanno mandato, invece, una coscia. Edipo, interpretando il fatto come una mancanza di rispetto, li maledice. L'autore della *Tebaide* ciclica riporta il fatto come segue:

“Quando capì che si trattava di una coscia, la gettò a terra e disse così: 'Ahimé, i miei figli me l'hanno madata insultandomi... pregò il re Zeus e gli altri immortali che scendessero nell'Ade l'uno per mano dell'altro”.

Il gesto di gettare a terra un oggetto accompagna spesso una maledizione; cfr. il mio commento ai passi dell'*Iliade* 1, 245; 9, 568; *Od.* 2, 80-81 ecc. (anche in questi casi, la

<sup>1</sup> Huxley 1969 pp. 24-25.

<sup>2</sup> Cfr. pp. 17-32 Bernabé *PEG I*; Huxley 1969 pp. 39-50. La *Tebaide* ciclica, citata anche nella *Tabula Iliaca Borgia*, ma non da Proclo, era attribuita ad Omero: *Thebais* fr. 2 Bernabé p. 21 = Paus. 9, 9, 5 (l'opinione che la *Tebaide* sia stata scritta da Omero non è di Pausania; Pausania riporta nel passo l'opinione di Callino). Per un tentativo di ricostruzione della trama, ved. Rzach “Kyklos”; col. 2363 sgg. La *Tabula Borgia* attribuiva alla *Tebaide*, a quanto sembra, un numero di 6600 versi. Si definisce *Tebaide* “ciclica” per distinguerla dalla *Tebaide* di Antimaco di Colofone (Huxley 1969 p. 40).

<sup>3</sup> Bernabé propone il sec. VIII per la *Thebais* (*PEG I* p. 22) e il sec. VII in forma dubitativa (*PEG I* p. 30) per gli *Epigoni*; Allen 1924 p. 68 propone il sec. VIII per entrambe le opere.

maledizione non resta inascoltata). Edipo pronuncia una doppia maledizione: che i due figli maschi muoiano, e che muoiano uno per mano dell'altro; si tratta del motore scatenante dell'azione che porterà alla guerra di Tebe<sup>1</sup>.

*Alcmaeonis* fr. 3 Bernabé p. 30 = *Alcmaeonis* fr. 3 West = *Et. Gud. s. v. Ζαγρεύς*, cfr. *Anecd. Oxon. II, 443, 8*

πότνια Γῆ, Ζαγρεῦ τε θεῶν πανυπέρτατε πάντων

“Oh veneranda Ghe, e Zagreo supremo tra gli dèi”.

Il contesto della citazione non ci fornisce elementi significativi di ulteriore comprensione; lo riporto in ogni caso, per la sua utilità nel delineare la figura di Zagreo: Ζαγρεύς· ὁ μεγάλως ἀγρεύων, ὡς “πότνια Γῆ, Ζαγρεῦ τε θεῶν πανυπέρτατε πάντων” ὁ τὴν Ἀλκμαιονίδα γράψας ἔφη. Τινὲς δὲ τὸν Ζαγρέα υἱὸν Ἄιδου φασίν, ὡς Αἰσχύλος ἐν Σισύφῳ <fr. 228 Nauck<sup>2</sup>>“Ζαγρεῖ τε νῦν μοι καὶ πολυξένῳ χαίρειν”· ἐν δὲ Αἰγυπτίοις <fr. 5 Nauck<sup>2</sup>> οὕτως αὐτὸν τὸν Πλούτωνα καλεῖ “τὸν ἀγραῖον, τὸν πολυξενώτατον, τὸν Δία τῶν κεκμηκότων”.

Quella attribuita all'autore dell'*Alcmaeonis* è una delle più antiche attestazioni di Zagreo, forse la più antica, seguita dalle altre due citate dalla nostra fonte, vale a dire Aesch. fr. 5 TrGF, in cui Zagreo è un teonimo di Plutone, e il fr. 228 TrGF, nel quale Sisifo saluta Zagreo e il suo ospitale padre, Hades, mentre fugge dagli Inferi; Zagreo sarebbe dunque sovrapponibile a Hades o ne sarebbe figlio, e avrebbe pertanto natura strettamente ctonia<sup>2</sup>.

Zagreo<sup>3</sup>, che riceveva un culto su suolo cretese, è talvolta associato o identificato con Dioniso<sup>4</sup>; ritenuto figlio di Hades<sup>5</sup>, e/o di Persefone<sup>6</sup>, era un dio ctonio. Il suo nome viene ritenuto greco e fatto derivare da ζάγρα, che viene interpretato come “ingiuria”, “offesa”, ma potrebbe avere il significato di “trappola”, o da \*ζα-αγρεύς, vale a dire \*δι-αγρεύς, ὁ πάνυ ἀγρεύων<sup>7</sup>, “il Grande Cacciatore”<sup>8</sup>, in ogni caso associato alla caccia<sup>9</sup>; su questa base, Càssola ritiene che si configurasse come un “Signore degli animali”<sup>10</sup>. Del resto la capacità di Dioniso di ammansire gli animali feroci è ben documentata<sup>11</sup>.

Nelle testimonianze orfiche, Zagreo nasce a Creta, figlio di Zeus e di Persefone; attirato con dei sonagli e uno specchio dai Titani, che provano gelosia per lui, ne viene fatto a pezzi (sette pezzi, dicono i testi); poi, secondo alcune fonti tali pezzi vengono divorati,

<sup>1</sup> Rzach “Kyklos”; col. 2364.

<sup>2</sup> Cozzoli 2001 p. 85.

<sup>3</sup> Un'ampia trattazione in Fauth W., s.v. “Zagreus”, *RE* 18 (2), 1967, coll. 2221-2283. Nelle Dionisiache di Nonno di Panopoli, Zagreo è il “primo Dioniso”, nato da Zeus e Persefone (canti V-VI); segue Dioniso, nato da Zeus e Semele (canti VII-XLVIII) e Iacco (canto XLVIII).

<sup>4</sup> Se ne parla nelle *Rapsodie Orfiche* (*Orph. Fr.* nn° 60-235 Kern), in particolare nella *Teogonia Eudemea* (West 1983 pp. 116-175 e *passim*).

<sup>5</sup> Aesch. fr. 377 Mette (*Etym. Gudianum*, s. v. Ζαγρεύς, p. 578, 9 Stef). Le due divinità sono identificate da Eraclito (22 Herakl. fr. 15 D.-K.: οὐτὸς δὲ Αἰδης καὶ Διόνυσος).

<sup>6</sup> Diod. Syc. 4, 4, 1. Callim. fr. 43, 117 Pfeiffer (ὕψα Διώνυσον Ζαγρέα γειναμένη, dove il soggetto si intende essere Persefone).

<sup>7</sup> *Et. M.* 406, 49

<sup>8</sup> Càssola 2010 p. 11 ritiene che si trattasse di un eufemismo per indicare un Signore della Morte.

<sup>9</sup> Cfr. Eur., *Bacch.* 1146 e 1189.

<sup>10</sup> Càssola 2010 p. 11.

<sup>11</sup> A puro titolo di esempio, Hor., *Carm.* 2, 19, 29-32: Cerbero saluta Dioniso dimenando la coda e leccandogli piedi e gambe.

secondo altre invece i Titani li consegnano ad Apollo, che li colloca in un lebete presso il tripode a Delfi; dal cuore, che era rimasto intatto, nacque poi Dioniso<sup>1</sup>.

Nel frammento qui riportato, Zagreo è associato a Ghe; altrove presenta altre associazioni con le divinità femminili oggetto del presente studio.

Zagreo è associato alla Madre montana, oltre che a Zeus Ideo, in un testo che lo colloca a Creta, vale a dire nei *Cretesi* di Euripide (*TGF* fr. 472, 9-15 p. 505 Nauck<sup>2</sup> = fr. 1 Cozzoli<sup>2</sup>: ἀγνὸν δὲ βίον τείνων ἐξ οὗ / Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμεν, /καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς / τοὺς ὠμοφάγους δαίτας τελέσας / μητρί τ' ὀρεῖω δᾶδας ἀνασχῶν / καὶ κουρήτων / βᾶκχος ἐκλήθην ὀσιωθεὶς “Pura vita conduco da quando divenni iniziato di Zeus Ideo e avendo celebrato i tuoni di Zagreo vagante nella notte e i banchetti di carne cruda e avendo sollevato le fiaccole in onore della Madre Montana, essendomi così santificato fui chiamato Bacco dei Cureti”.

Si tratta di un frammento della parodo, e chi sta parlando è con tutta evidenza il coro, costituito dai Cretesi che sono sacerdoti - profeti di Zeus Ideo, vale a dire del culto di Zeus a Creta<sup>3</sup>; nei versi successivi del frammento, che qui non ho riportato, il coro dichiara di indossare vesti completamente bianche, di evitare nascite e sepolture degli uomini, e di astenersi dal mangiare carne di qualunque essere animato; abbiamo dunque il seguente quadro: iniziazione a Zeus Ideo, riti notturni in onore di Zagreo<sup>4</sup>, banchetti di carne cruda, fiaccole in onore della Madre Montana, conseguente purificazione e denominazione come “Bacco dei Cureti”; poi astensione da nascite, morti e carne; purezza rappresentata anche nell'abbigliamento. Omofagia, uso dei timpani e oreibasias sono associati a Dioniso, alla Madre Montana e ai relativi culti anche altrove in Euripide, come ha osservato già Cerri<sup>5</sup>; ma già prima di quest'epoca, ne è attestata la connessione con la Madre montana (*Hymn. Hom.* 14, 3-5)<sup>6</sup>.

Si può oggi dire, grazie al ritrovamento di una tavoletta in lineare B a Creta<sup>7</sup> e all'esame di alcuni reperti nell'antro Ideo<sup>8</sup>, che le tre divinità citate nei *Cretesi* di Euripide costituivano una triade culturale già da epoca antica, forse dal II millennio a. C.; ciò troverebbe una corrispondenza nelle triadi lesbica e forse samia<sup>9</sup>; non dimentichiamo che Zeus e una figura di Dea Madre sono associati anche ad una discendenza femminile (Kore / Persefone) in altre triadi, come quella tebana<sup>10</sup> e quella eleusina.

Nel nostro frammento dell'*Alcmaeonis*, Zeus non è presente, e la figura femminile non

<sup>1</sup> *Orph. Fr.* 210 Kern (sotto questo numero sono raccolte circa 20 fonti). *Orph. Fr.* 210 (composto da diversi testi), 214 [1] Kern (su cui West 1983 pp. 152-154 e *passim*); Callim. fr. 43, 117 Pfeiffer (Διώνυσον Ζαγρέα γειναμένη); cfr. Plut. *De E ap. Delph.* 389A (Διώνυσον δὲ καὶ Ζαγρέα καὶ Νυκτέλιον καὶ Ἰσοδαίτην αὐτὸν ὀνομάζουσι).

<sup>2</sup> Cozzoli 2001, da cui ho tratto anche la traduzione.

<sup>3</sup> Cozzoli 2001 p. 79.

<sup>4</sup> Sulla celebrazione dei tuoni rituali, che venivano probabilmente realizzati con timpani, ved. Cozzoli 2001 pp. 25, 86.

<sup>5</sup> Cerri 1987/88 p. 47 a proposito di Eur., *El.* v. 1364 sgg.; *Bacc.* vv. 72-82; cfr. *Bacc.* vv. 135-155.

<sup>6</sup> Ved. Cozzoli 2001 p. 89.

<sup>7</sup> Si tratta della tavoletta KH Gh 3 (proveniente dalla Canea, nell'area occidentale di Creta): .1 di.wi.jo.de di-we ME+RI 2; .2 di-wo-ni-so ME + RI 2; ne deduciamo che Zeus e Dioniso, venerati nel santuario di Zeus, ricevevano delle offerte di miele; dunque, tra i due, Zeus ha un ruolo di maggior rilievo (Cozzoli 2001 p. 19, 85).

<sup>8</sup> Immagini di divinità femminile signora delle fiere e di timpani rituali; il tutto ritenuto di origine anatolica (Cozzoli 2001 p. 89).

<sup>9</sup> La triade lesbica di Zeus, Hera e Dioniso è documentata da Alc. fr. 129 V. e Sapph. fr. 17 V. La triade samia era costituita da Zeus, Hera ed Herakles o Dioniso. La triade pilia ricorre in Pilo PY Tn 316.

<sup>10</sup> *Ma-ka, o-po-re-i* e *ko-wa*, da interpretare come Madre Terra, Zeus Ὀπόρης, “colui che si occupa dei frutti”, e Kore, figlia di Demetra e Zeus. Ved. la sezione dedicata a questo argomento nelle Conclusioni.

è la Madre Montana - figura che presenta decisamente un alto numero di associazioni con Zagreo, ma Ghe, della quale peraltro, nella citazione del verso isolato, non emerge qui un'identità materna.

Ma come mai Zagreo e Ghe sono invocati, e per di più insieme?

L'*Alcmeonide* è stato definito “un poema mantico”<sup>1</sup>; per il tema, il poema potrebbe essere considerato parte della saga tebana ciclica, sulla quale mi sono soffermata nel commento al frammento precedente<sup>2</sup>. Huxley ipotizza<sup>3</sup> che questa invocazione sia pronunciata da Alcmeone, figlio dell'indovino Anfiarao e di Erifile: Alcmeone ha ucciso la madre Erifile su richiesta del padre Anfiarao il quale, obbligato dalla moglie a partecipare alla guerra dei Sette contro Tebe, sapendo che sarebbe morto in quella circostanza, prima di partire aveva pregato il figlio di vendicarlo uccidendo la donna; Alcmeone, dopo il matricidio, è perseguitato dalle Erinni, e si rivolge all'oracolo di Apollo; questi risponde che l'unica soluzione è quella di andare ad abitare in una terra che non era ancora stata vista dal sole o che ancora non esisteva quando il matricidio era stato commesso (dunque non contaminata); infine Alcmeone decide di fermarsi nella zona di Eniade, dove il fiume Acheloo si getta in mare: qui infatti il fiume, trascinando dei depositi, aveva formato delle isole che non esistevano al momento del matricidio; dunque Alcmeone si stabilisce qui, diviene il signore dei luoghi e dà loro il nome da suo figlio Acarne (Acarmania)<sup>4</sup>.

I versi sopra riportati costituirebbero parte dell'invocazione di Alcmeone pronunciata a Delfi affinché gli dèi lo aiutino a trovare una zona che corrisponda alle caratteristiche indicate: Zagreo è infatti il dio assimilabile a Dioniso ma figlio di Persefone, e che è stato fatto a pezzi dai Titani e collocato vicino al tripode oracolare a Delfi<sup>5</sup>, dunque invocato sia per la sua identità ctonia, che rende possibile una comunicazione con le Erinni, sia per la sua presenza a Delfi; Gaia non solo è la divinità che viene invocata in occasione dei giuramenti, ma è anche colei alla quale ci si rivolge nei momenti di particolare bisogno<sup>6</sup>; e in questo caso in particolare, se si accetta la ricostruzione riportata, ciò che si sta cercando e chiedendo con ansia è proprio una nuova terra (γη̄).

Fauth ritiene invece che le due divinità qui citate abbiano entrambe lo stesso rilievo, quindi un rilievo cosmico (per Gaia non può essere altrimenti); Zagreo sarebbe da identificare con Zeus o con Poseidone o con Hades<sup>7</sup>.

L'opera è collocata da Bernabé nel sec. VI a. C.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Huxley 1969 p. 51.

<sup>2</sup> Alcune perplessità sull'esistenza indipendente di un poema dal titolo “Alcmeonide” sono riportate da Rzach “Kyklos”; coll. 2377-2378.

<sup>3</sup> Per il commento a questo frammento ho utilizzato Huxley 1969 pp. 51-59. L'ipotesi di Huxley è accolta in Olivieri 2010 pp. 305-306.

<sup>4</sup> La vicenda è raccontata da Thucyd. 2, 68,3; 2, 102, 5-6 (= *Alcm.* fr. °10 Bernabé p. 35); Tucidide non si sofferma sulle motivazioni per l'omicidio di Erifile, sul quale abbiamo invece diverse altre fonti, oltre ad alcune varianti: particolarmente dettagliato il racconto di Apollod. 3, 6; cfr. Strab. 7, 7, 7; 10, 2, 25-26; Pind. *Nem.* 9, 21 sgg. (Bethe “Eriphyle”).

<sup>5</sup> Kallimachos F 43, 117 Pfeiffer; *Orph. Fr.* 210, 12 Kern (= *Schol. ad Lykophr.* 208 p. 98, 3 Scheer); cfr. *Et. M.* 255, 9-16 (s. v. Δέλφικα; Δελφοί).

<sup>6</sup> Ved. la sezione iniziale del mio commento all'*Iliade*.

<sup>7</sup> Fauth 1967. Del resto, alcuni testi antichi alludono ad una identificazione tra Dioniso e Zeus (testimonianze in Fauth 1967). Eraclito lo identificava con Hades (Herakl. fr. 15 D.-K.): ὄντος δὲ Αἰδῆς καὶ Διόνυσος. Su Dioniso e Poseidone, cfr. Privitera 1965.

<sup>8</sup> Secondo Kiessling & Wilamowitz 1884, p. 73 n. 2, p. 214 v. 13 l'*Alcmaeonis* non può essere precedente al 600 a. C.

**Cypria fr. 1 Bernabé p. 43 = Cypria fr. 1 West = Schol. (D) II, 1, 5**

ἄλλοι δὲ ἀπὸ ἱστορίας τινὸς εἶπον εἰρηκέναι τὸν Ὅμηρον. φασὶ γὰρ τὴν γῆν βαρουμένην ὑπὸ ἀνθρώπων πολυπληθείας, μηδεμιᾶς ἀνθρώπων οὔσης εὐσεβείας, αἰτῆσαι τὸν Δία κουφισθῆναι τοῦ ἄχθους. τὸν δὲ Δία, πρῶτον μὲν εὐθύς ποιῆσαι τὸν Θηβαϊκὸν πόλεμον, δι' οὗ πολλοὺς πάνυ ἀπώλεσεν. ὕστερον δὲ πάλιν συμβούλῳ τῷ Μώμῳ ἐχρήσατο. ἦν Διὸς βουλὴν Ὅμηρός φησιν. ἐπειδὴ οἶός τε ἦν κεραυνοῖς ἢ κατακλυσμοῖς πάντας διαφθεῖραι, τοῦτο τοῦ Μώμου κωλύσαντος, ὑποθεμένου δὲ αὐτῷ γνώμας δύο, τὴν Θέτιδος θνητογαμίαν, καὶ θυγατρὸς καλὴν γένναν, ἐξ ὧν ἀμφοτέρων πόλεμος Ἑλλησὶ τε καὶ Βαρβάροις ἐγένετο, οὕτω συμβῆναι κουφισθῆναι τὴν γῆν, πολλῶν ἀναιρεθέντων. ἢ δὲ ἱστορία παρὰ Στασίνῳ τῷ τὰ Κύπρια πεποιηκότι, εἰπόντι οὕτως·

ἦν ὅτε μυρία φῦλα κατὰ **χθόνα** πλαζόμεν' αἰεὶ  
<ἀνθρώπων ἐπίεζε> **βαρυστέρνου πλάτος αἴης**,  
Ζεὺς δὲ ἰδὼν ἐλέησε καὶ ἐν πυκιναῖς πραπίδεσσι  
κουφίσει ἀνθρώπων **παμβώτορα** σύνθετο **γαῖαν**,  
ῥιπίσσας πολέμου μεγάλην ἔριν Ἰλιακοῖο,  
ὄφρα κενώσειεν θανάτωι βάρος. οἱ δ' ἐνὶ Τροίῃ  
ἦρωες κτείνοντο, Διὸς δ' ἔτελείετο βουλή.

Lo scoliasta D sta commentando la sezione iniziale dell'*Iliade*, là dove si spiegano le cause della guerra di Troia; ho riportato l'intero passo perché lo scoliasta fornisce diversi dettagli interessanti, e anche per evidenziare il fatto che il commentatore usa un lessico molto vicino a quello della citazione testuale.

“E altri hanno detto che Omero ha tratto la sua versione da qualche (altra) narrazione. Dicono infatti che *la terra*, appesantita dalla grande massa del genere umano, non essendoci alcuna pietà tra gli uomini, chiese a Zeus di essere alleggerita dal fardello. Zeus in primo luogo causò immediatamente la guerra tebana, per mezzo della quale provocò la morte di molti. In seguito si servì di nuovo di un consulto di Momos, che Omero chiama 'volere di Zeus'. Quando gli era possibile distruggere tutti con il fulmine o dei cataclismi, poiché però Momos lo impedì proponendogli due piani, il matrimonio di Thetis con un uomo mortale e la nascita di una bella figlia [Elena], fattori da entrambi i quali nacque una guerra tra Greci e Barbari, accadde che la terra fosse alleggerita così, con la morte di molti. La storia è presso Stasino che scrisse i *Cypria* e poetò così:

'Quando le innumerevoli stirpi degli uomini che sempre vagano sulla terra opprimevano la superficie della terra dall'ampio petto, Zeus avendolo visto ne ebbe compassione, e nel suo pensiero complesso fece in modo che la terra che tutti nutre si alleggerisse dagli uomini, suscitando la grande contesa della guerra di Ilio, affinché l'oppressione si alleggerisse grazie alla morte. Gli eroi morivano a Troia, e si compiva il volere di Zeus'”.

Lo scoliasta prosegue dichiarando la propria opinione sulle cause della guerra di Troia: egli propende piuttosto, come Aristarco ed Aristofane, per considerare come causa del conflitto la motivazione che Thetis desiderava vendetta per il figlio.

I *Cypria*, la cui composizione / redazione si data al sec. VIII o VII a. C.<sup>1</sup>, appartengono alla sezione dei poemi ciclici che racconta la saga troiana; in particolare, ne raccontano gli antefatti<sup>2</sup>; per alcuni poemi di questa saga sono stati avanzati nomi di autori, e per i *Cypria*, le fonti fanno il nome di Stasino. Il titolo sembra non aver trovato una spiegazione sufficiente:

<sup>1</sup> Sec. VIII a. C.: Allen 1924 p. 68. Sec. VII a. C.: Bernabé *PEG I* p. 43. Non è tuttavia da trascurare il fatto che il fr. 1 dei *Cypria* presenti elementi linguistici recenziatori, che andrebbero datati al sec. V a. C. (Barker 2008 p. 45: si tratta dei termini *παμβώτορα*, *κενώω* e *Ἰλιακός*; ved. già Huxley 1969 p. 129).

<sup>2</sup> Sulle fonti e il contenuto, cfr. Rzach “Kyklos”; coll. 2378-2395; Huxley 1969 pp. 123-143. Abbiamo un *argumentum* in Procl. *Chrest.* 80 Seve (= *Argumentum Cypria* p. 38 sgg. Bernabé).

potrebbe significare “il poema composto a Cipro” (esiste la variante Κυπριακά<sup>1</sup>), ma anche “la dea di Cipro”, vale a dire Afrodite, che ha un larga parte come motore della vicenda.

La saga troiana iniziava proprio con il programma formulato da Zeus successivamente alla guerra tebana, e citato in questo frammento, di suscitare la guerra troiana con lo scopo di far diminuire la pressione degli esseri umani sulla superficie della terra<sup>2</sup>; tale decisione è stata presa da Zeus d'accordo con Momos<sup>3</sup>, secondo lo scolio, o con Themis e grazie all'intervento di Eris, secondo la sintesi di Proclo<sup>4</sup>; dunque il passaggio successivo è quello di organizzare un evento, nella fattispecie le nozze di Peleo con Thetis, in occasione del quale, grazie ad Eris, nasce la nota disputa fra Athena, Hera e Afrodite.

In generale, i rapporti tra i *Cypria* ed i poemi omerici sono stati indagati in diversi studi<sup>5</sup>.

Secondo Barker, Esiodo spiega in termini parzialmente simili le motivazioni dello scoppio della guerra di Troia<sup>6</sup>: anche in questo caso si tratta di un'iniziativa di Zeus, che decide di “rimescolare le cose sulla terra infinita portando sconvolgimenti e già la stirpe degli umani parlanti in gran parte s'affrettava a far sparire, con la scusa di distruggere la vita dei semidei...; stabilì... la penosa guerra...”; tuttavia il testo è estremamente lacunoso e molti dettagli ci sfuggono; non mi pare che si possa vedere neanche un'allusione al desiderio di Zeus di alleggerire la terra dal peso dei mortali.

La vicinanza tra i due testi, quello dei *Cypria* e quello esiodeo, se dimostrata, rientrerebbe in un ampio gruppo di *loci similes* tra testi epici greci ed orientali, che confermerebbero, insieme ad altri elementi, l'esistenza di una κοινή culturale (e non solo) nell'area tra Egeo e Vicino Oriente, nell'ambito della quale i componimenti epici viaggiavano per via orale; il nostro passo dei *Cypria*, ad esempio, presenta secondo alcuni studiosi stretti punti di contatto con un passo dell'*Athrasis*, poema epico babilonese nel quale si lamenta l'eccessivo affollamento della terra da parte degli esseri umani, fatto che disturba gli dèi, i quali prendono dei provvedimenti; le due narrazioni presentano, nella parte successiva, divergenze significative, ma non tali da far pensare che non esista un collegamento tra loro<sup>7</sup>.

Inoltre, stando al nostro scolio, nel testo greco esisteva una motivazione morale per la

<sup>1</sup> Cfr. Bernabé *PEG I* p. 38; Burgess 2001 p. 252 n. 116.

<sup>2</sup> Terminava con il matrimonio di Penelope con Telegono e di Circe con Telemaco dopo la morte di Odisseo. Si ritiene, in generale, che ci sia corrispondenza tra testimonianze e frammenti a noi pervenuti del ciclo epico troiano, e i sommari che ci sono pervenuti (Huxley 1969 pp. 123-124). Della decisione di Zeus di far morire molti nella guerra di Troia, leggiamo anche in un frammento esiodeo (Hes. fr. 204, 95 sgg. M-W = fr. 156 Most = *Schol. BT ad Il.* 19, 240 (IV p. 621, 55-56 Erbse).

<sup>3</sup> Burkert 1995 p. 103 ha ipotizzato che Momos abbia un corrispettivo nell'*Enuma Elish*, e che nel testo greco che la cita ci sia quindi una contaminazione tra *Enuma Elish* e *Athrasis*; Barker 2008 p. 61 sgg. dissente da tale ipotesi.

<sup>4</sup> Procl. *Chrest.* 80 Seve.: Ζεὺς βουλευέται μετὰ τῆς Θέμιδος περὶ τοῦ Τρωϊκοῦ πολέμου. Παραγενομένη δὲ Ἔρις εὐοχομένων τῶν θεῶν ἐν τοῖς Πηλέως γάμοις νεῖκος... Cfr. Plat. *Resp.* 379 e (θεῶν ἔριν τε καὶ κρίσιν διὰ Θέμιτος τε καὶ Διός; Themis del resto è una dea che presenta connessioni con la divinazione: nelle *Eumenidi* la Pizia afferma che dopo Gaia, prima profetessa dell'oracolo di Delfi, ricoprirono questo ruolo due sue figlie, prima Themis, poi Phoebe (Aesch., *Eum.*, 1-7); Pausania riferisce che ad Olimpia l'altare di Themis si trovava vicino all'oracolo di Ghe (Paus. 5, 14, 10); secondo Diodoro 5, 67, 4 sarebbe stata Themis ad introdurre oracoli, sacrifici ed istituzioni relative agli dèi, e a mostrare le regole per una società pacifica.

<sup>5</sup> Bethe “Eriphyle”, in particolare pp. 194-197; 223-241. Burgess 2001 pp. 149-157 e *passim*. Barker 2008; ecc.

<sup>6</sup> Barker 2008, pp. 40-41 e sgg.; Hes. fr. 202 M.-W. (95-105) = Hes. fr. 155 Most (95-105) = *Schol. bT Hom. Il.* 19, 240 (IV p. 621, 55-56 Erbse): δὴ γὰρ τότε μῆδετο θέσκελα ἔργα / Ζεὺς ὑπιβρεμέτης, ἤμεϊζαι κατ' ἀπείρονα γαῖαν / τυρβάξας, ἤδη δὲ γένος μερόπων ἀνθρώπων / πολλὸν ἀϊστῶσαι σπεῖδε, πρ[ό]φασιν μὲν ὀλέσθαι / ψυχὰς ἡμιθέω[ν] ... θῆκ' ε ... ἀργαλέον πόλεμον. Trad. Cassanmagnango 2009.

<sup>7</sup> Barker 2008 p. 41 sgg.; l'analogia tra il fr. 1 dei *Cypria* e l'epica orientale era già stata rilevata da Burkert e West (Barker 2008 p. 44 nota 50).



decisione di provocare la morte di molti esseri umani: essi non solo erano troppi, ma erano empi (φασι γὰρ τὴν γῆν βαρουμένην ὑπὸ ἀνθρώπων πολυπληθείας, μηδεμιάς ἀνθρώπων οὔσης εὐσεβείας); la terra era appesantita non solo dal loro numero, ma dall'empietà<sup>1</sup>. Tale motivazione, vale a dire l'empietà del genere umano, unita alla scelta di non usare lo scatenamento delle forze della natura ma lo scoppio di una guerra, è presente nell'epopea di Gilgamesh<sup>2</sup>.

Le stesse motivazioni per lo scoppio della guerra sono state accolte in alcune fonti tarde della letteratura greca, spesso espresse con le stesse parole<sup>3</sup>.

Qualche osservazione strettamente lessicale: la terra viene definita con terminologia analoga, "dall'ampio petto", anche in Esiodo (*Th.* 117: Γαῖ' εὐρύστερνος) e in Pindaro (*Nem.* 9, 25: τὰν βαθύστερνον χθόνα).

Anche l'espressione secondo cui la terra svolge la funzione di "nutrire" si trova espressa in molti modi in diversi testi: nell'*Inno Omerico* dedicato a Gaia, essa viene invocata come colei che "nutre tutto ciò che vive sulla terra (*Hymn. Hom.* 30, v. 2: φέρβει ἐπὶ χθονὶ πάνθ' ὅπως' ἐστίν, con ripetizione al v. 4: τάδε φέρβεται ἐκ σέθεν ὄλβου); è invocata come παντρόφε nell'*Inno Orfico* 26 (v. 2); nelle *Coefore* eschilee, Elettra chiede a Hermes di far ascoltare le sue invocazioni alla "terra stessa che genera tutte le cose e, dopo averle nutrite, ne accoglie di nuovo il feto" (γαῖαν αὐτήν, ἧ τὰ πάντα τίκτεται / θρέψασά τ' αὐθις τῶνδε κῦμα λαμβάνει vv.127-128); in Sofocle, *Phil.* 391, il coro invoca παμβῶτι Γαῖ; Gaia si ricorda anche come nutrice<sup>4</sup>.

### POETI GENEALOGICI E COMPOSIZIONI REGIONALI: Eumelus, Phoronis, Danais, Asius, Minyas

**Eumelus, Korinthiaka fr. 5 (III) Bernabé p. 110 (om. West) = Schol. Pind., Ol. 13, 74g (I 373, 18 Drachm.).**

Μηδείας μέμνηται ὅτι ἐν Κορίνθῳ κατῴκει καὶ ἔπαυσε Κορινθίους λιμῶ κατεχομένους θύσασα Δήμητρι καὶ νόμφαις Λημνίαις. ἐκεῖ δὲ αὐτῆς ὁ Ζεὺς ἠράσθη, οὐκ ἐπέιθετο δὲ ἡ Μήδεια τὸν τῆς Ἥρας ἐκκλίνουσα χόλον· διὸ καὶ Ἥρα ὑπέσχετο αὐτῇ ἀθανάτους ποιῆσαι τοὺς παῖδας. ἀποθανόντας δὲ τούτους τιμῶσι Κορίνθιοι, καλοῦντες μίξοβαρβάρους. 74<sup>f</sup>CEQ

"Di Medea si ricorda che abitava a Corinto e pose fine alla carestia da cui erano afflitti i Corinzi, facendo sacrifici a Demetra e alle ninfe Lemnie. E lì Zeus si innamorò di lei, ma Medea, per evitare l'ira di Hera, non gli cedette. Perciò Hera le promise di rendere immortali i

<sup>1</sup> Cfr. Barker 2008 p. 59. Questa osservazione supporterebbe la lettura 'Themis' invece di 'Thetis' nell'*argumentum* procliano; cfr. Barker 2008 p. 59.

<sup>2</sup> Barker 2008 p. 60 e n. 97 cita, sulla scorta di West, la versione babilonese dell'epopea di Gilgamesh XI, 182-185; in questo passo Enlil viene rimproverato per aver usato gli elementi naturali per uccidere molti esseri umani

<sup>3</sup> Le fonti sono citate nell'apparato critico al passo in Bernabé *PEG I*, pp. 43-44: *Anecd. Oxon.* IV, 405, 6 Cramer; *Schol. Eur. Or.* 1641 (I 236, 4 Schw.); Eust. *in Il.* p. 20, 13.

<sup>4</sup> Erittonio, dopo aver innalzato un altare a Ghe Kourotrophos per ringraziarla dei compiti di τροφεία svolti nei propri confronti, le dedicò un sacrificio per primo, e stabilì l'obbligo di dedicare sacrifici preliminari alla Kourotropos γῆ prima di sacrificare a qualunque altra divinità (Suida kappa.2192 <Κουροτρόφος> παιδοτρόφος; kappa.2193 <Κουροτρόφος γῆ> ταύτη δὲ θῦσαι φασι πρῶτον Ἐριχθόνιον ἐν ἄκροπόλει καὶ βωμὸν ἰδρύσασθαι, χάριν ἀποδίδόντα τῇ γῆ τῶν τροφείων· καταστῆσαι δὲ νόμιμον τοὺς θύοντάς τι τι θεῶ, ταύτη προθύειν). Per le attestazioni di Gaia Kourotropos, ved. il mio commento a Hes., *Th.* 452.

suoi figli. Ma i Corinzi onorano questi come morti, chiamandoli μῆξοβάρβαροι”.

Per le notizie su Eumelo e sulla sua produzione, rimando al commento al seguente fr. 11 Bernabé.

A proposito del frammento appena citato, osserviamo una connessione tra la carestia e Demetra: Medea ottiene che la carestia cessi dedicando dei sacrifici a Demetra e alle ninfe Lemnie; il sacrificio a Demetra perché cessi una carestia ricorda la carestia che la dea manda sulla terra nell'*Inno Omerico* a Demetra quando viene rapita Persefone, e dopo l'interruzione del processo che avrebbe dovuto rendere immortale Demofonte<sup>1</sup>.

Demetra deve essere placata anche per la carestia che la dea manda dopo l'uccisione del Metragyrtes<sup>2</sup>.

Sulle ninfe Lemnie non abbiamo altre fonti oltre a questa; non sono state avanzate ipotesi soddisfacenti per una definizione della loro identità<sup>3</sup>.

**Eumelus, *Europa* fr. 11 Bernabé p. 112 = Eumelus, *Europa* fr. 27 West = fr. 10 Kinkel = *Schol. AD ad Hom. Il. 6, 131*<sup>4</sup>**

Διόνυσος, ὁ Διὸς καὶ Σεμέλης παῖς ἐν Κυβέλοις τῆς Φρυγίας ὑπὸ τῆς Ῥέας τυχῶν καθαρμῶν, καὶ διαθεῖς τὰς τελετὰς, καὶ λαβῶν πᾶσαν παρὰ τῆς θεᾶς τὴν διασκευὴν, ἀνὰ πᾶσαν ἐφέρετο τὴν γῆν, χορευῶν καὶ τιμῶν τυγχάνων προηγεῖτο πάντων ἀνθρώπων<sup>5</sup>. παραγενόμενον δὲ αὐτὸν εἰς τὴν Θράκην Λυκοῦργος ὁ Δρύαντος λυπήσας Ἥρας μίσει, μῦωπι ἀπελαύνει αὐτὸν τῆς γῆς καὶ καθάπτεται αὐτοῦ καὶ τῶν τιθνηῶν<sup>6</sup>. Ἐτύγχανον γὰρ αὐτῷ συνοργιάζουσαι· θεηλάτω δὲ ἐλαυνόμενος μᾶστιγι τὸν θεὸν ἔσπευδε τιμωρήσασθαι· ὁ δὲ ὑπὸ δέους εἰς τὴν θάλασσαν καταδύνει, καὶ ὑπὸ Θέτιδος ὑπολαμβάνεται καὶ Εὐρυνόμης. Ὁ οὖν Λυκοῦργος οὐκ ἀμισθὶ δυσσεβήσας ἔδωκε τὴν ἐξ ἀνθρώπων δίκην· ἀφηρέθε γὰρ πρὸς τοῦ Διὸς τὸν ὀφθαλμόν. τῆς ἱστορίας πολλοὶ ἐμνήσθησαν, προηγουμένως δὲ ὁ τὴν Εὐρωπαϊαν πεποιηκῶς Εὐμηλος.

“Dioniso, figlio di Zeus e Semele, avendo ricevuto da Rhea *sui monti Cibellii*, in Frigia, i riti di purificazione, e avendo compiuto i riti d'iniziazione, e avendo ricevuto tutto l'apparato rituale dalla dea, andava per tutta la terra, e guidava tutti gli uomini danzando e ottenendo onori. Quando arrivò in Tracia, Licurgo, figlio di Driante, che lo perseguitava per l'odio di Hera, lo scacciò dalla sua terra con un pungolo e attaccò lui e le nutrici. Infatti si dà il caso che esse partecipassero ai riti orgiastici con lui; rincorrendo poi il dio con la sferza, era impaziente di punirlo; il dio, preso da terrore, si gettò in mare, e fu accolto da Thetis ed Eurinome. Pertanto Licurgo non senza conseguenze, avendo agito empicamente, ne pagò il fio tra gli uomini; infatti fu privato della vista da Zeus. Molti menzionano la vicenda, e per primo Eumelo, autore dell'*Europa*”.

I testimoni della raccolta scoliastica di Bekker in cui si trova il dato che stiamo esaminando, sono tre: il Venetus Marcianus 454 (A), che nel primo *folio* fa riferimento a Proclo, un Victorianus (V), un Lipsiensis (L), un Venetus alterus (B) olim Bessarioneus, e infine *Scholia Minora* s. Didymi (D). La narrazione che ci interessa è contenuta nei testimoni A e D; tuttavia alcuni dei dati riportati in questo scolio si trovano anche nelle altre o nelle stesse raccolte scoliastiche, là dove si commentano versi precedenti o successivi il 131<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *Hom. Hymn. 2, v. 305 sgg.*

<sup>2</sup> Ved. il mio commento all'*Inno Omerico* 14.

<sup>3</sup> Ved. Lamer Λέμνια νύμφαι; Stoll “Lemnos”.

<sup>4</sup> *Scholia in Homeri Iliadem*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, vol. prior, Berolini 1825.

<sup>5</sup> Χορειῶν τε καὶ τιμῶν ἐτύγχανε προηγμένων τῶν ἀνθρώπων *Scholl. minn.* (= *sch. Didymi*).

<sup>6</sup> Καθάπτεται – τιθνηῶν] *sic Scholl. minn.* (= *sch. Didymi*); καθάπτεται αὐτὸν τῶν τοῦτου τιθνηῶν *Cod. Ven.*

<sup>7</sup> *Schol. A Bekker ad 6, 129*: ἐναργῶς δὲ καὶ ἐν ὀλίγοις καὶ κυρία τῇ λέξει χρώμενος χορεῖαν ἀπήγγειλε Βάκχων· ὁ μὲν γοῦν Λυκοῦργος τὸν πέλεκυν ἀνατετακῶς ὀρᾶται (οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ βουπλήξ), αἱ δὲ

Il passaggio dell'*Iliade* qui commentato (*Il.* 6, 130-140) è inserito nel celebre dialogo fra Glauco e Diomede: Diomede, facendosi incontro a Glauco nel campo di battaglia, dato che l'eroe licio che combatte al fianco dei Troiani lo ha atteso a piè fermo senza mostrare alcun timore, gli chiede se per caso non sia un dio; infatti l'eroe greco non vuole rischiare di compiere un gesto empio, come fece Licurgo, il quale dovette poi pagarne le conseguenze. Segue la narrazione dell'episodio che ci interessa (trad. Cerri 2005):

οὐδὲ γὰρ οὐδὲ Δρύαντος υἱὸς κρατερὸς Λυκόοργος	130
δὴν ἦν, ὅς ῥα θεοῖσιν ἐπουρανίοισιν ἔριζεν·	
ὅς ποτε μαινομένοιο Διώνυσοιο τιθήνας	
σεῦε κατ' ἠγάθειον Νυσηΐον· αἶ δ' ἅμα πᾶσαι	
θύσθλα χαμαὶ κατέχευαν ὑπ' ἀνδροφόνοιο Λυκούργου	
θεινόμεναι βουπλήγι· Διώνυσος δὲ φοβηθεὶς	135
δύσεθ' ἄλως κατὰ κύμα, Θέτις δ' ὑπεδέξατο κόλπῳ	
δειδιότα· κρατερὸς γὰρ ἔχε τρόμος ἀνδρὸς ὀμοκλή.	
τῷ μὲν ἔπειτ' ὀδύσαντο θεοὶ ρεῖα ζῶοντες,	
καὶ μιν τυφλὸν ἔθηκε Κρόνου πάϊς· οὐδ' ἄρ' ἔτι δὴν	
ἦν, ἐπεὶ ἀθανάτοισιν ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν·	140

“Poiché nemmeno il figlio di Driante, il forte Licurgo,	130
sopravvisse a lungo, lui che si mise a competere con gli dèi celesti;	
lui che un giorno le nutrici del folleggiante Dioniso	
inseguì per le pendici del bel monte di Nisa: quelle tutte insieme	
a terra gettarono i firsì, tormentate col pungolo	
da Licurgo massacratore; spaventato Dioniso	135
si tuffò tra le onde del mare, e l'accolse Thetis nel fondo	
impaurito: lo prendeva un forte tremore alle grida dell'uomo.	
Si adirarono quindi con lui gli dei che vivono lieti,	
cieco lo rese il figlio di Crono; né ancora per molto	
visse, poiché agli dèi immortali, e a tutti, fu odioso:	
perciò io non vorrei con gli dèi beati fare battaglia.”	140

Come si può notare, la vicenda raccontata nel poema omerico presenta molti punti di contatto con quella raccontata nello scolio, ma omette il passaggio frigio, nonché tutte le notazioni riguardanti l'iniziazione misterica di Dioniso<sup>1</sup>. Lo scoliasta aggiunge che la vicenda sarebbe stata raccontata per la prima volta da Eumelo.

Eumelo<sup>2</sup>, che viene collocato cronologicamente dalla maggior parte degli studiosi nella seconda metà del sec. VIII, è l'unico autore rappresentativo corinzio di età arcaica;

φεύγουσαι κατὰ τὸ ὄρος, οἱ δὲ θύρσοι κείμενοι χαμαί, ὁ δὲ Διώνυσος διὰ δέος καταδύόμενος εἰς τὴν θάλασσαν ὡς ἂν ἔτι παῖς, καὶ Θέτις ὑποδεχομένη τοῖς κόλποις ὡς νήπιον ἔτι καὶ παῖδα, τὸν δὲ δεδιότα διὰ τὴν ἀπειλήν τοῦ ἐπανατειναμένου τὸν πέλεκυν ἀνδροφόνου Λυκούργου. καὶ τὸ θύσθλα δὲ καταχοῦσαι φάναι, ἀλλὰ μὴ ῥῖψαι, τὸ ἄβρὸν τοῦ περὶ τὸν Διώνυσον καὶ Βάκχας παραστήσει. Nello scolio B Bekker *ad* 132 si solleva il dubbio che Dioniso fosse un dio, dato che viene inseguito da Licurgo, un mortale; inoltre sembra impossibile che abbia potuto trovare scampo presso Thetis; del passo omerico bisogna invece, secondo lo scoliasta, dare un'interpretazione allegorica: Licurgo punì Dioniso perché il vino è fonte di corruzione; per questo fu lanciato in Thetis, cioè l'acqua, per essere diluito, perché il vino puro fa male.

<sup>1</sup> Dioniso è citato anche altrove nei poemi omerici: la notizia che Dioniso era figlio di Zeus e Semele è presente, in Omero, in *Il.* 14, 325; in *Od.* 11, 325 Dioniso è ricordato in connessione con Arianna; in *Od.* 24, 74 l'anfora funebre d'oro per Achille è opera di Efesto e dono di Dioniso.

<sup>2</sup> Le testimonianze su Eumelo sono raccolte in Bernabé *PEG I*, pp. 100-101. Ampia rassegna e discussione delle fonti in Bethe “Eumelos” col. 1080. Cfr. Bernabé *PEG I*, p. 108. Per la cronologia, anche Allen 1924 p. 68. Per le notizie su Eumelo mi baso prevalentemente su Huxley 1969 pp. 60-79, che tuttavia, naturalmente, non ha utilizzato Bernabé.

apparteneva alla famiglia dei Bacchiadi, e con le sue opere cercò di nobilitare le origini di Corinto, che aveva un ruolo decisamente secondario nell'epica omerica. Sono stati riconosciuti circa 10 frammenti attribuibili ai *Korinthiaka*, e 3 frammenti attribuibili ad un'*Europa*, più 6 frammenti attribuibili ad opera o autore incerto. Le sue opere sarebbero state raccolte in epoca ellenistica o imperiale<sup>1</sup>. Tuttavia l'attribuzione di alcune opere, in particolare dell'*Europa*, all'autore corinzio, è stata messa in discussione: secondo Bethe si tratterebbe di uno dei casi di abbinamento di “namenlose Epen mit epenlosen Namen”<sup>2</sup>.

Nel nostro frammento, stando alla fonte che lo cita, si attribuisce la narrazione della vicenda mitica tratteggiata all'autore dell'*Europa*, che ne avrebbe parlato *per primo*. Non entrerà qui nel merito dell'opera in sé: non sappiamo neanche, ad esempio, se l'Europa cui allude il titolo sia la madre di Niobe, moglie di Foroneo<sup>3</sup>; o la sorella di Cadmo, figlia di Agenore e Telepassa, la quale tuttavia la concepì da Zeus, e che fu poi rapita dal padre biologico sulla spiaggia di Sidone o di Tiro.

Il dato su cui mi concentrerò nel presente studio è l'attestazione del toponimo contenuto nell'espressione ἐν Κυβέλοις, che se correttamente riportata potrebbe essere la più antica attestazione a noi nota del nome di Cybele, o del toponimo da cui il nome di Cybele è derivato.

L'informazione fornita dallo scolio è attendibile in tutte le sue componenti? Lo scolio avrà utilizzato l'esatta terminologia ed onomastica presente in Eumelo?

Lo scoliasta afferma che la vicenda è stata raccontata anche da altri, oltre ad Eumelo. Cerchiamo di capire chi siano questi altri, e se possiamo desumerne qualche dato utile alla verifica dell'antichità della narrazione attribuita ad Eumelo.

Passerò poi ad esaminare alcune testimonianze letterarie ed archeologiche sulla fase più antica del culto di Cybele.

Iniziamo dagli altri testi che, come il nostro scolio, hanno commentato lo stesso passo dell'*Iliade* (6, 130-140).

Un commento è naturalmente in Eustazio (vol. 2 pp. 258-262 Van der Valk). Eustazio si limita a riprendere il mito narrato da Omero, fornendo un'interpretazione allegorizzante: le nutrici di Dioniso sono le piante della vite, e Dioniso rappresenta il vino, il cui abuso Licurgo tenta di limitare; quando si dice che Dioniso si getta in acqua, si vuole intendere che il vino non va bevuto puro, ma mescolato con acqua.

Un altro commento è in una raccolta scoliastica pubblicata negli *Anecdota Graeca*<sup>4</sup>: anche in questo caso lo scoliasta si limita a riportare la vicenda così com'è narrata nel testo omerico, fornendo la stessa interpretazione allegorica che abbiamo letto in Eustazio.

Nello stesso modo si regola lo scolio presente nel Venetus *alterus* B citato sopra<sup>5</sup>.

Più interessanti risultano altri testi che narrano la vicenda non tanto commentando il passo dell'*Iliade*, quanto piuttosto parlando di Dioniso.

Diodoro Siculo dedica due ampie sezioni a Dioniso: in 3, 62-66 e in 4, 2,1 – 4, 5,4. Anche Diodoro riporta la stessa interpretazione allegorizzante presente nei testi che ho appena citato<sup>6</sup>. Tuttavia, rispetto a tali testi, e anche rispetto al testo omerico, Diodoro si sofferma su

<sup>1</sup> Ipotesi di Latacz “Eumelos” col. 249. Testimonianze e frammenti sino riportati in Bernabé *PEG I*.

<sup>2</sup> Bethe “Eumelos” col. 1080; cfr. Huxley 1969 pp. 75-76.

<sup>3</sup> Per Foroneo, cfr. il mio commento a *Phoronis* fr. 1 Bernabé.

<sup>4</sup> *Scholia in Homerum Iliad. Z* cod. Paris. reg. 2767 (le cui note sembrano derivare da Eustazio), in *Anecdota graeca e codd. manuscriptis Bibliothecae Regiae Parisiensis*, ed. Cramer J. A., S.T.P, Oxonii 1841, vol. 3°, pp. 216, 20 sgg.

<sup>5</sup> Ved. *Schol. B ad Il.* 6, 132 cit. *supra*.

<sup>6</sup> Non mi soffermo sugli eventuali rapporti fra i testi che riportano l'interpretazione allegorica; in altre parole,

altri aspetti che erano presenti negli scolii AB Bekker *ad Il.* 6:

3, 64, 6: Dioniso raccoglie un “esercito” di donne che arma di tirso e guida in giro per l'ecumene (στρατόπεδον ἐκ τῶν γυναικῶν συναγαγόντα καὶ θύρσοις καθοπλίσαντα στρατείαν ἐπὶ πᾶσαν ποιήσασθαι τὴν οἰκουμένην); cfr. *Schol.* AD Bekker *ad Il.* 6, 131 (ἀνὰ πᾶσαν ἐφέρετο τὴν γῆν, χορεύων καὶ τιμῶν τυγχάνων προηγῆτο πάντων ἀνθρώπων);

3, 64, 7: Dioniso viaggia allo scopo di iniziare gli esseri umani ai suoi misteri (καταδειξάει δὲ καὶ τὰ περὶ τὰς τελετάς); diversamente da quanto scrivono i commentatori allegorizzanti sopra citati, Diodoro non valuta in modo esclusivamente negativo l'uso del vino, poiché l'iniziazione si rivolge, anzi, agli uomini che intendono vivere una vita di purezza (καὶ μεταδοῦναι τῶν μυστηρίων τοῖς εὐσεβέσι τῶν ἀνθρώπων καὶ δίκαιον βίον ἀσκοῦσι, πρὸς δὲ τούτοις πανταχοῦ πανηγύρεις ἄγειν καὶ μουσικοὺς ἀγῶνας συντελεῖν, καὶ τὸ σύνολον συλλύοντα τὰ νείκη τῶν ἔθνῶν καὶ πόλεων ἀντὶ τῶν στάσεων καὶ τῶν πολέμων ὁμόνοιαν); egli dirà infatti in seguito che Dioniso e Demetra, vale a dire il principio umido e il principio secco del nutrimento, sono fondamentali per gli uomini, i quali per questo venerano in sommo grado entrambi (4, 3, 5); tale concetto era già stato espresso quasi negli stessi termini da Euripide nelle *Baccanti* (vv. 274-280), opera che ci sarà utile citare di nuovo tra poco.

Piuttosto ampia è poi la narrazione dell'episodio che comprende anche Licurgo (3, 65, 4-6), narrazione alla quale Diodoro aggiunge dettagli che non leggiamo negli altri testi: Dioniso e Licurgo avevano inizialmente stipulato un trattato di amicizia; subito dopo Dioniso inizia lo spostamento del suo gruppo in Tracia; viene poi a sapere da Charops che in realtà Licurgo sta organizzando un assalto ai suoi adepti; quindi torna frettolosamente indietro e, dopo essersi riorganizzato, rientra in Tracia e dopo aver catturato Licurgo vivo, lo acceca, lo tortura e lo crocifigge; Dioniso assegnerà poi la Tracia a Charops per riconoscenza, e in aggiunta gli insegnerà i misteri (3, 65, 6: διδάξαι τὰ κατὰ τὰς τελετάς ὄργια), che Charops tramanderà al figlio Eagro (τὰς ἐν τοῖς μυστηρίοις παραδεδομένας τελετάς), il quale li tramanderà a sua volta al figlio Orfeo che, superiore agli altri per le doti sia naturali che derivate dall'educazione, inserisce dei cambiamenti nei riti, motivo per cui le iniziazioni sono dette “orfiche”, sebbene derivino, in ultima analisi, da Dioniso (καὶ φύσει καὶ παιδείᾳ τῶν ἀπάντων διενεγκόντα, πολλὰ μεταθεῖναι τῶν ἐν τοῖς ὀργίοις· διὸ καὶ τὰς ὑπὸ τοῦ Διονύσου γενομένας τελετάς Ὀρφικὰς προσαγορευθῆναι 3, 65, 6-7) . In seguito Bacco passa in India, e fa ritorno in Grecia dopo tre anni, fermandosi in Beozia. Come si può notare, in questa narrazione l'aspetto dell'iniziazione ha un grande rilievo; e di iniziazione si parla anche negli scolii AD Bekker *ad Il.* 6, 131: ὑπὸ τῆς Ῥέας τυχῶν καθαρμῶν, καὶ διαθείς τὰς τελετάς...

Ma la testimonianza che mi pare in assoluto più interessante, e più vicina al testo degli scolii all'*Iliade*, è quella di Apollodoro.

Premetto che Apollodoro presenta altrove tracce di utilizzo del ciclo epico e dei poeti epici arcaici, tanto che è spesso utilizzato come loro fonte: ciò vale per l'*Alcmaeonis*, *Asius*, *Iliades Parvae*, *Carmen Naupactium*, *Nostoi*, *Panyasis*, *Thebais*, *Creophilus*, *Oedipodea*, *Cypria*, *Aethiopsis*, *Telegonia*<sup>1</sup>.

non mi sono posta il problema se uno di essi abbia ispirato gli altri; non solo tale aspetto non è rilevante per il presente studio, ma ritengo peraltro che tale interpretazione potrebbe essere anche stata data in modo indipendente dai diversi commentatori, dato che l'identificazione tra Dioniso e il vino è piuttosto scontata.

<sup>1</sup> Solo qualche esempio: *Alcmaeonis* fr. 4 Bernabé in Apollod. 1, 8, 5; *Asius* fr. 9 Bernabé in Apollod. 3, 8, 2; *Eumelus* fr. 14 Bernabé in Apollod. 3, 8, 2; fr. 15 in 3, 9, 1; fr. 9 in 3, 11, 1; *Iliades parvae* fr. 8 Bernabé in Apollod. Ep. 5, 14; *Carmen Naupactium* fr. 10 Bernabé in Apollod. 3, 10, 3; *Nostoi* fr. 1 Bernabé in Apollod. 2, 1, 5; *Panyasis* fr. 13 Bernabé in Apollod. 1, 5, 2; fr. 26 in Apollod. 3, 10, 3 = Bernabé; fr. 27 in Apollod. 3,

Apollodoro dunque riferisce la stessa vicenda, mettendo nella stessa sequenza i dettagli dell'arrivo di Dioniso in Frigia, in terra Cibelia (εις Κύβελα τῆς Φρυγίας), della purificazione e iniziazione da parte di Rhea, che si occupò anche dell'apparato necessario al giovane dio, e del passaggio in Tracia; Apollodoro anticipa l'informazione del rancore di Hera, che è un elemento funzionale a spiegare come mai Dioniso, preso da follia, abbia dovuto affrontare purificazione e iniziazione. La narrazione presenta anche delle differenze rispetto agli scolii A e D Bekker, ma soprattutto nella sezione dedicata a Licurgo, che per il presente studio ha minor rilievo della parte narrativa precedente<sup>1</sup>.

Apollod. 3, 5, 33-35

(33.) Διόνυσος δὲ εὐρετῆς ἀμπέλου γενόμενος, Ἥρας μανίαν αὐτῷ ἐμβالούσης περιπλανᾶται Αἴγυπτόν τε καὶ Συρίαν. καὶ τὸ μὲν πρῶτον Πρωτεὺς αὐτὸν ὑποδέχεται βασιλεὺς Αἰγυπτίων, αὐθις δὲ εἰς Κύβελα τῆς Φρυγίας ἀφικνεῖται, κάκει καθαρθεὶς ὑπὸ Ῥέας καὶ τὰς τελετὰς ἐκμαθὼν, καὶ λαβὼν παρ' ἐκείνης τὴν στολήν, (34.) [ἐπὶ Ἴνδου] διὰ τῆς Θράκης ἠπειγετο. Λυκοῦργος δὲ παῖς Δρύαντος, Ἠδωνῶν βασιλεύων, οἱ Στρυμόνα ποταμὸν παροικοῦσι, πρῶτος ὑβρίσας ἐξέβαλεν αὐτόν. καὶ Διόνυσος μὲν εἰς θάλασσαν πρὸς Θέτιν τὴν Νηρέως κατέφυγε, Βάκχαι δὲ ἐγένοντο αἰχμάλωτοι καὶ τὸ συν(35.) ἐπόμενον Σατύρων πλῆθος αὐτῷ. αὐθις δὲ αἱ Βάκχαι ἐλύθησαν ἐξαίφνης, Λυκούργῳ δὲ μανίαν ἐνεποίησε Διόνυσος. ὁ δὲ μεμηνῶς Δρύαντα τὸν παῖδα, ἀμπέλου νομίζων κλῆμα κόπτειν, πελέκει πλήξας ἀπέκτεινε, καὶ ἀκρωτηριάσας αὐτὸν ἐσωφρόνησε. τῆς δὲ γῆς ἀκάρπου μενούσης, ἔχρησεν ὁ θεὸς καρποφορήσειν αὐτήν, ἂν θανατωθῆ Ἁλυκοῦργος. Ἠδωνοὶ δὲ ἀκούσαντες εἰς τὸ Παγγαῖον αὐτὸν ἀπαγαγόντες ὄρος ἔδησαν, κάκει κατὰ Διονύσου βούλησιν ὑπὸ ἵππων διαφθαρεῖς ἀπέθανε.

“(33.) Dopo che Dioniso scopri la vite, Hera gli gettò addosso la follia, e così andò vagando per l'Egitto e per la Siria. Il primo ad accoglierlo fu Proteo, re dell'Egitto; poi Dioniso arrivò a *Cybela*, in Frigia, dove Rea lo purificò, gli insegnò i riti di iniziazione, e gli diede il vestito (34.) quindi attraversò la Tracia e si diresse in India. Licurgo, il figlio di Driante, re degli Edoni che abitano lungo il fiume Strimone, fu il primo a oltraggiare Dioniso e a cacciarlo fuori dal paese. Dioniso allora si rifugiò nel mare, presso Thetis, figlia di Nereo; ma le sue Baccanti vennero fatte prigioniere, (35.) insieme allo stuolo di Satiri del suo corteggio. Subito le Baccanti vennero liberate, e in Licurgo Dioniso instillò la follia. Completamente pazzo, Licurgo, convinto di troncare un tralcio di vite, colpì con la scure suo figlio Driante, e lo uccise. Gli aveva già tagliato tutte le estremità, quando ritrovò la ragione. Tutto il paese divenne sterile, e il dio profetizzò che la terra avrebbe di nuovo dato frutto solo se Licurgo fosse stato messo a morte. Sentito questo, gli Edoni lo portarono sul monte Pangeo e lo legarono, e poi, per volontà di Dioniso, fu fatto a pezzi dai cavalli.<sup>2</sup>”

Tale testo, così simile a quello degli scolii che attribuiscono la narrazione su Dioniso ad Eumelo, rende legittimo pensare se non altro che sia realmente esistita una narrazione, probabilmente epica, che narra tali fatti; che tale narrazione sia stata compiuta da Eumelo per primo, è un'ipotesi per ora non ulteriormente dimostrabile, ma che non può neanche essere esclusa.

Anche Nonno di Panopoli deve aver tenuto conto di questa narrazione, benché, data la distanza cronologica da Eumelo, si possa senz'altro ipotizzare qualche fonte intermedia<sup>3</sup>:

14, 3; *Thebais* fr. 5 Bernabé in Apollod. 1, 8, 4 (ved. Bernabé *PEG I*, *Index fontium* p. 222; Scarpi 1996 pp. 687-688).

<sup>1</sup> Apollodoro chiarisce anche il fatto che Dioniso viene iniziato perché doveva essere purificato dalla follia ispirata da Hera. In effetti, la follia veniva curata anche con la riproduzione di ciò che poteva averla causata.

<sup>2</sup> Trad. Cavalli 1998.

<sup>3</sup> Nonno di Panopoli aveva a disposizione numerose fonti, poiché diversi autori, dopo la morte di Alessandro Magno, avevano raccontato le vicende di Dioniso, al quale il giovane imperatore macedone sembrava

anche secondo Nonno, Dioniso, appena nato (Da Zeus e da Semele) è allevato dalle ninfe (sono ninfe Lamie, *Dion.* 9, 25-36)<sup>1</sup>; in seguito Hera li scopre e, cercando vendetta per il tradimento di Zeus, suscita follia e invasamento nelle nutrici (*Dion.* 9, 37-54)<sup>2</sup>; Hermes interviene nuovamente (era stato lui a portarlo dalle ninfe Lamie), e porta il piccolo Dioniso da Ino Leukothea, sorella di Semele, che ha appena avuto un bambino (*Dion.* 9, 55-93); qui il piccolo divino è nascosto dall'ancella e nutrice Mystis in una grotta, allo scopo di evitare l'occhio di Hera; questa nutrice è la prima a far sentire a Dioniso i κύμβαλα, a cantare per lui l'evvoè e a ideare alcuni altri aspetti del rito bacchico; tuttavia Hera vede il dio anche in questo nuovo nascondiglio; Hermes è costretto a spostarlo di nuovo, e lo porta sulla *vetta Cibelia, da Rhea* (*Dion.* 9, 138): la dea, essendo madre di Zeus (e di Hera, si potrebbe aggiungere), sembra a questo punto l'unica in grado di consentire la tutela di Dioniso (*Dion.* 9, 153-154): qui Dioniso cresce, circondato dai Coribanti che tramite il rumore creato da spade e scudi coprono, come già avevano fatto per Zeus, padre del bambino, il suono dei suoi vagiti; quando cresce, Rhea ne fa l'auriga del suo carro, trainato da leoni; a nove anni, Dioniso è già in grado di uccidere gli animali feroci e compiere altre prodezze; nella regione della Frigia, il giovane Dioniso si esercita a sottomettere linci, pantere e orsi e danza tra le rocce circondato dai Pan (*Dion.* 9, 160-205. La narrazione della crescita e della progressiva caratterizzazione di Dioniso, dunque la sua permanenza nella località cibelia, copre cinque libri, fino al libro 13; a questo punto Rhea organizza delle truppe per Dioniso, affinché possa compiere un viaggio processionale civilizzatore in Asia e in Grecia; la dea raduna contingenti sia dalla Grecia che dall'esterno (*Dion.* 13, 35 sgg.); convergono verso questo esercito anche gruppi di dèi: Cabiri, Dattili, contingenti femminili (Baccanti, Ninfe, Bassaridi: *Dion.* 14, v. 1 sgg.); le truppe convergono in Lidia; muovono quindi verso la Frigia, poi verso l'Indo.

Passiamo direttamente all'episodio di Licurgo, che si colloca nel libro 20, ed è ambientato non in Tracia, ma in Arabia; anche nelle *Dionisiache* il padre di Licurgo è Driante, benché si tratti solo del padre putativo, poiché il vero padre è Ares (*Dion.* 20, 149; 168); Hera desidera lo scontro, che ottiene inviando Iris (sotto le sembianze di Ares) a Licurgo, e sempre Iris (sotto le sembianze di Hermes) a Dioniso (*Dion.* 20, 143-404); Ares / Iris consegna a Licurgo una βουπλήξ che dovrà utilizzare per colpire Dioniso (nel frammento di Eumelo si cita una μάστιξ e un μύωψ); si narra poi che Dioniso si presenta a Licurgo pacificamente (20, 304-351), ma viene attaccato; si rifugia quindi nel Mar Rosso, dove è accolto da Nereo e Thetis, la quale lo consola (20, 352-369); le Baccanti fanno prigioniero Licurgo, che viene in seguito liberato da Hera; la dea ottiene che, dopo la morte, Licurgo diventi un dio tra gli Arabi; nel frattempo, però, Zeus fa di lui un mendicante cieco per il resto della sua esistenza umana (21, 148-169).

Benché la narrazione di Nonno sia estremamente dettagliata, mi sembra che si possa dire che diversi tratti salienti ricalcano la narrazione attribuita ad Eumelo. Allo stato attuale, non mi risulta che sia stata avanzata l'ipotesi che Eumelo possa essere stato una delle fonti di Nonno; per l'episodio di Licurgo in particolare si ricorda Omero, ma non Eumelo, sebbene ci

---

essersi ispirato nella sua scoperta, conquista e civilizzazione dell'Oriente; tra tutti mi limito a ricordare Pisandro di Carianda, autore delle *Teogamie eroiche*, in 60 canti, dell'epoca di Severo Alessandro, che pretendeva di mettere in versi tutta la mitologia greca, creando un sostituto al ciclo epico (iniziava tuttavia dal matrimonio fra Zeus ed Hera); cfr. Vian 1976, p. XLIV.

<sup>1</sup> Si tratta di ninfe fluviali figlie di Lamos.

<sup>2</sup> L'ira di Hera sarà citata anche in seguito, ad esempio in *Dion.* 20, 143-404, dove si narrano le dinamiche che portano allo scoppio della guerra, vale a dire i colloqui tra Iris (sotto le sembianze di Ares) e Licurgo prima, e Iris (sotto le sembianze di Hermes) e Dioniso poi; Nonno spiega che entrambi gli dèi stanno ricevendo ordini da Hera, che vuole suscitare un conflitto tra loro.

siano affinità maggiori con il testo attribuito a quest'ultimo<sup>1</sup>. La narrazione delle *Dionisiache* potrebbe essere interpretata come un ulteriore indizio della veridicità e precisione dello scolio all'*Iliade* che cita i luoghi Cybelii in Eumelo.

Mi sembra interessante osservare anche il rapporto tra Cybele e Rhea in Nonno: nel poema infatti Cybele è madre di Rhea, come dice Semele rivolgendosi a quest'ultima (9, 225), tanto che Rhea è spesso definita "Cybelia", quindi con il matronimico (10, 140; 10, 387; 14, 214 17, 19); Rhea e Cybele tuttavia sembrano identificarsi, tanto che Dioniso è definito figlio di Thyone Κυβηλίδα (1, 26-28) e Rhea è "madre montana" (43, 22 ὄρεσσίνομος) e παμμήτωρ (13, 35 ; 25, 354).

Gisèle Chrétien ritiene che<sup>2</sup>, nel poema, Rhea non solo sia spesso confusa con Cybele (10, 387; 14, 214), ma che risulti una nutrice talmente presente nella crescita del dio, da assumere le connotazioni di una madre; Rhea, sebbene originariamente distinta da Cybele, verrebbe a confondersi con lei per due ragioni: 1) i legami tra i culti orgiastici di Dioniso e Cybele, già evidenziati, ad esempio, in Euripide<sup>3</sup>; 2) l'infanzia di Dioniso tende a modellarsi su quella di Zeus, figlio di Rhea.

C'è un ultimo testo che offre significativi spunti per commentare le notizie attribuite ad Eumelo; sebbene da un punto di vista cronologico sia il più vicino ad Eumelo tra tutti i testi citati finora, lo segnalo per ultimo poiché gli elementi che presenta in comune con Eumelo sono per così dire "disseminati" nel testo, e non si collocano in una narrazione sovrapponibile a quella del poeta di Corinto; si tratta delle *Baccanti* euripidee: anche nella tragedia infatti i riti bacchici sono definiti "iniziati", τελεταί (vv. 22; 73)<sup>4</sup> e si avverte la necessità di καθαρμοί (v. 77); la danza è χορεύειν (v. 21); come si vede, questi termini sono oltretutto collocati, nella tragedia, nell'ambito di poche decine di versi.

La tragedia pone inoltre l'accento su molti aspetti connessi a Cybele<sup>5</sup>: Dioniso presenta frequenti associazioni con un'ambientazione di montagna<sup>6</sup>, e con specifiche vette<sup>7</sup>, oltre che con animali selvatici<sup>8</sup>: nelle *Baccanti* si dice che tutto il monte, insieme alle fiere, baccheggia con lui<sup>9</sup>; Dioniso è definito "cacciatore", "compagno della caccia"<sup>10</sup>; κερμήλιος, "cerbiatto"<sup>11</sup>; prende le sembianze del toro<sup>12</sup>, del leone<sup>13</sup>; è associato ai serpenti, e così anche le Menadi<sup>14</sup>.

Sempre nelle *Baccanti*, Dioniso sostiene che i timpani sono invenzione sua e "della

<sup>1</sup> Hopkinson 1994 p. 3 sgg.; Eumelo viene qui citato a p. 14 ma solo in relazione alla μάστιξ.

<sup>2</sup> Chrétien 1985 pp. 24-25.

<sup>3</sup> Eur. *Bacc.* 73-82; Eur., *Cret.* fr. 472 Nauck.

<sup>4</sup> Più avanti si afferma che non è lecito far conoscere i riti bacchici ai non iniziati (v. 472 sgg.); che gli ὄργια del dio non accettano chi pratica l'empietà; è anzi richiesta la temperanza (v. 641; 1150-1152); cfr. vv. 912-913.

<sup>5</sup> Cerri 1987-88 p. 47 ha messo in rilievo come nelle *Baccanti* e nell'*Elena* di Euripide sia sottolineata l'associazione tra Bromio/Dioniso e la Grande Madre.

<sup>6</sup> Nelle *Baccanti* di Euripide questo aspetto è sottolineato di frequente: vv. 51, 76, 116, 165, 218, 658, 791, 811 ecc. Frequenti anche le associazioni con le rocce in generale (*ivi*, v. 38 ecc.).

<sup>7</sup> Il Citerone in Eur. *Bacc.* vv. 62, 797; lo Tmolos vv. 55, 65; monti della Frigia vv. 83-87; monti frigi e lidii vv. 140; monte Nisa e vette Coricie, vv. 556-559; ecc.

<sup>8</sup> Il monte Nisa nutre belve in Eur. *Bacc.*, 556-557: Νύσας ... θεροτρόφου.

<sup>9</sup> Eur. *Bacc.* 726-727: πάν δὲ συνεβάκχεν ὄρος καὶ θῆρες. Cfr. Càssola 2010 p. 5.

<sup>10</sup> Eur. *Bacc.* 1146, 1189-1191. Cfr. Càssola 2010 p. 5. Alcaeus fr. 129, 8-10 Lobel-Page.

<sup>11</sup> Alcaeus, fr. 129, 8-9 Lobel-Page: τόνδε κερμήλιον ὀνόμασσ[α]ν Ζόνυσσον ὀμήσταν. I suoi devoti indossano la nebride (Eur. *Bacc.* 136-137); la Menade si paragona ad una cerbiatta (Eur. *Bacc.* 866).

<sup>12</sup> *Hymn. Hom. 1. In Bacch.* 2, 17 e 20: εἰραφιῶτα. Eur. *Bacc.* 1017 ταῦρος; cfr. vv. 100; 618-619; 922.

<sup>13</sup> *Hymn. Hom. 7. In Bacch.* 44; Eur. *Bacc.* 1019; Hor., *Carm.* 2, 19, 23.

<sup>14</sup> Eur. *Bacc.* 101-102; 1017-1019.



madre Rhea”<sup>1</sup>; nella tragedia, il coro ricorda come i Coribanti / Cureti, durante i riti bacchici, unirono il suono del timpano a quello dei flauti frigi, e lo posero in mano alla madre Rhea (ματρός τε Ῥέας v. 128); i Satiri lo ottennero poi dalla Dea Madre (ματέρος ... θεᾶς v. 131) e lo introdussero nelle feste trieteriche di Dioniso (vv. 132-134).

Dioniso arriva dall'area asiatica in Grecia dopo essere là stato a capo di diversi cortei bacchici<sup>2</sup>; ha particolari rapporti con la Frigia (vv. 58; 86; 140; ecc.).

Infine, la dea Cybele è espressamente citata ai vv. 71-82, dove il coro proclama beato (εὐδαίμων) chi, essendosi accostato alle iniziazioni divine (τελετὰς θεῶν εἰδὼς), rende pura la propria vita e partecipa baccheggiando al tiaso sui monti (ἐν ὄρεσσι), con sacre purificazioni (ὀσίους καθαρμοῖσιν), e celebrando nel modo dovuto i riti orgiastici della Gran Madre Cybele (τά τε ματρός μεγάλας ὄργια Κυβέλας), e coronato d'edera, onora Dioniso (Διόνυσον θεραπέυει).

Abbiamo trovato molti di questi tratti anche in Diodoro Siculo, che sicuramente aveva presente il testo di Euripide; ma il sospetto è che Euripide abbia utilizzato una narrazione epica preesistente, che potrebbe essere stata, in via ipotetica, l'*Europa* di Eumelo o uno degli altri testi cui fa riferimento lo scoliasta che cita Eumelo: il personaggio di Penteo, spesso associato a Licurgo per l'empietà nei confronti di Dioniso e per le conseguenze nefaste di tale empietà<sup>3</sup>, si prestava altrettanto bene, se non meglio - grazie al ricco contesto mitico tebano, che offre infiniti spunti narrativi -, ad essere il soggetto di una tragedia.

Come ho già ricordato, secondo Burkert, la figura della Grande Madre in Grecia è il risultato dell'intersezione fra una tradizione locale minoico-micenea<sup>4</sup>, e il culto anatolico di Kybaba /Kybebe /Kybele; quando i Greci usano il teonimo “Madre”, “Madre montana”, si riferiscono alla divinità di provenienza asiatica, il cui culto sarebbe stato importato a Tebe da Pindaro<sup>5</sup>. Data la provenienza orientale e relativamente recente, databile al sec. VII a. C., dice Burkert, “La *Madre* mal si adatta al sistema genealogico della mitologia greca”; “Manca un suo proprio mito. I Greci trasferirono su di lei il mito di Demetra”<sup>6</sup>.

Torniamo alla nostra domanda iniziale, vale a dire se l'indicazione fornita dallo scolio ἐν Κυβέλοις, con tutto il suo apparato, possa essere ritenuta autentica.

I monti Cybelii, se pure è mai stato dato questo nome a un monte o a dei monti, non sono stati a tutt'oggi localizzati, a differenza di altri monti associati ad una Madre Montana; e questo ci sembra paradossale, dato che la più famosa tra le Madri Montane fu proprio Cybele. L'antichità del culto della dea e la sua conoscenza da parte del mondo greco in generale, a prescindere dal monte al quale si fa riferimento, sembra trovare conferma nel mito riportato da Apollonio Rodio: il santuario sul Dindimo, notoriamente dedicato alla Madre Montana, fu visitato dagli Argonauti ospiti dei Dolioni; il culto era considerato dunque preesistente almeno alla fondazione della città di Cizico (675 a. C. circa), che all'epoca delle vicende del mito non era stata ancora fondata<sup>7</sup>. La località, come si diceva, era famosa per il culto di Cybele, cui era

<sup>1</sup> In *Orph. Hymn.* 14, dedicato a Rhea, la dea presenta caratteristiche da Madre montana; al v. 3 è invocata come “colei che è accompagnata dai timpani” (τυμπανόδουπε).

<sup>2</sup> Ad es. Eur., *Bacc.* 13-14; 21-22.

<sup>3</sup> Ad es. Diod. *Syc.* 3, 65.

<sup>4</sup> Burkert rimanda all'attestazione riportata sulla tavoletta micenea PY Fr 1202 *ma-te-re te-i-ja*, da intendersi come “Alla Madre degli dèi” (Burkert 2010 p. 345 e p. 129 n. 22); noi oggi possiamo aggiungere le tavolette da Tebe con le numerose attestazioni dell'espressione ma-ka.

<sup>5</sup> Rimando alle attestazioni del testo di Pindaro e al relativo commento, *infra*.

<sup>6</sup> Burkert 2010 p. 346.

<sup>7</sup> Cizico è il re dei Dolioni che accoglie generosamente gli Argonauti quando sbarcano sulle coste della Frigia,

dedicato il tempio sul monte Didimo; gli Argonauti dovettero far visita a tale tempio affinché la dea, Μητέρα συμπάντων μακάρων (1, 1094), Μητέρα Δινδυμῖην πολυπότνιαν (1, 1125), concedesse loro le condizioni meteorologiche favorevoli per proseguire i viaggi. Il culto sul Dindimo conosce una straordinaria vitalità e diffusione: dobbiamo ad Erodoto la narrazione della vicenda dello scita Anacarsi, che attraversando l'Ellesponto arriva a Cizico, alle falde del Dindimo, dove gli abitanti stavano celebrando una festa per la Madre degli dèi (τῆ Μητρὶ τῶν θεῶν).

Ma abbiamo anche un'attestazione concreta di una qualche forma di presenza della dea Cybele su suolo greco in età arcaica: si tratta di un'iscrizione vascolare trovata in una colonia magnogreca, Locri Epizefirii, e studiata da Margherita Guarducci, che l'ha datata ad un'epoca collocabile tra la fine del VII e l'inizio del VI secolo a. C.<sup>1</sup>; si tratta di un coccio su cui sono incise otto lettere, sette delle quali formano il nome al genitivo ρυβάλας, e che farebbe parte di un vaso votivo<sup>2</sup>; la Guarducci poteva all'epoca scrivere: “Esso è... il primo ricordo esplicito che fino ad oggi si abbia del culto di Cybele non solo nel mondo greco d'Occidente, ma addirittura nel mondo greco in generale”<sup>3</sup>.

Si discute se Locri Epizefirii sia stata fondata (probabilmente all'inizio del sec. VII a. C.) dai Locresi della Locride Opunzia, che affaccia sul Mar Eubeo, o dai Locresi della Locride Ozolia, che affaccia sul Golfo di Corinto<sup>4</sup>; le fonti sembrano appoggiare entrambe le ipotesi, e Bérard sembra propendere per un'operazione congiunta; in ogni caso, che a Locri Epizefirii fossero presenti dei mercanti, se non dei coloni, da Corinto, città mercantile, sembra estremamente probabile; proprio sotto i Bacchiadi, famiglia alla quale appartiene Eumelo, Corinto conosce una fase coloniale che porta alla fondazione di Corcira e Siracusa; del resto scavi archeologici hanno dimostrato che la comunità di Siculi che viveva nel territorio in cui successivamente sarà fondata Locri Epizefirii, già prima della fondazione della colonia aveva rapporti commerciali con la Grecia, dalla quale importava soprattutto vasi; e i Greci sceglievano ovviamente come siti di fondazione delle località già esplorate e conosciute; ricordiamo poi che a Locri esisteva un radicato culto a Demetra e Persefone<sup>5</sup>. Il coccio studiato dalla Guarducci potrebbe collocarsi in tale contesto.

Potrebbe trattarsi di un culto presente su suolo greco da un'età più antica di quella finora considerata. Del resto, sempre all'età arcaica possiamo riferire quella che sembra essere la più antica attestazione del teonimo “Madre degli dèi”, attestazione finora trascurata: *Danais* fr. 3 Bernabé *PEG I* = *Danais* fr. 3 West = Philod. *De Piet.* B 5818 Obbink (p. 42 Gomperz) = *P. Hercul.* 1088 VI 21 sgg., p. 42 Gomperz (ved. il mio commento al frammento).

Secondo Càssola, anche nel caso che i nomi possano essere diversi, “sulla sostanza non vi sono dubbi”<sup>6</sup>; lo studioso ha affermato, sulla base di un numero di dati minore di quelli appena riportati che “la Dea Frigia, almeno come personaggio mitico, era già nota anche ai greci della madrepatria nell'ottavo secolo”<sup>7</sup>.

---

di fronte all'isoletta della Propontide chiamata Ἄρκτων Ὀρος (Ap. R. 1, 936-984); viene ucciso per errore da Giasone (Ap. R. 1, 1032-1035).

<sup>1</sup> Il coccio “fu rinvenuto nel settembre del 1951, sotto le fondazioni delle mura più antiche della città, presso una porta. Le mura appartengono al VI secolo a. C. e il materiale trovato insieme al nostro coccio (altri cocci di vasi...) contribuisce a indicare come data più probabile la fine del VII secolo. A voler essere molto larghi, si potrà scendere fino all'inizio del VI secolo, ma sicuramente non dopo.” Guarducci 1970 pp. 133-134.

<sup>2</sup> Guarducci 1970 p. 137 sul fatto che si tratti di un dono votivo.

<sup>3</sup> *Ivi* p. 134.

<sup>4</sup> Bérard 1963 pp. 198-204.

<sup>5</sup> Pinakes di Locri Epizefirii, 1999-2007.

<sup>6</sup> Càssola 2010 p. 328.

<sup>7</sup> *Ibidem*. Lo studioso aggiunge che l'identificazione di Cybele con Rhea potrebbe risalire al nostro frammento di Eumelo o che il nome di Rhea potrebbe anche essere stato inserito da fonti intermedie (*ivi*, p. 329).

Lo scoliasta di D Bekker all'*Iliade* conosceva l'epica arcaica greca: è la nostra fonte anche, ad esempio, per *Cypria* fr. 1 Bernabé (rimando al mio commento *supra*) dove, nella sezione introduttiva al frammento, non solo dimostra di conoscere molti dettagli della narrazione epica, ma usa anche un lessico molto vicino a quello del frammento con citazione letterale; ciò conforterebbe l'ipotesi, se il testimone D è stato scritto tutto dallo stesso scoliasta, che abbia fatto lo stesso nel riferire il testo di Eumelo.

***Phoronis* fr. 2 Bernabé p. 118 = *Phoronis* fr. 2 West = *Schol. Ap. R.* 1, 1126-1131b, 'Δάκτυλοι Ἰδαῖοι'**

... ἔνθα γόητες  
 Ἰδαῖοι Φρύγες ἄνδρες ὀρέστεροι οἰκί' ἔναιον,  
 Κέλμις Δαμναμενεύς τε μέγας καὶ ὑπέρβιος Ἄκμων,  
 εὐπάλαμοι θεράποντες ὀρείης Ἀδρηστείης, 5  
 οἱ πρῶτοι τέχνης πολυμήτιος Ἡφαίστοιο  
 εὔρον ἐν οὐρείησι νάπαις ἰόντα σίδηρον  
 ἐς πῦρ τ' ἤνεγκαν καὶ ἀριπρεπὲς ἔργον ἔτευξαν.

“E il compositore della *Phoronis* scrive come segue:

... dove gli incantatori  
 Idei, uomini frigi, abitavano montani le loro case,  
 Kelmis, il grande Damnameneo e il potente Acmone,  
 servitori diligenti della montana Adrastea, 5  
 i quali per primi, grazie alle arti del versatile Efesto,  
 trovarono tra le convalli montane il ferro dal colore di viola  
 e lo portarono al fuoco e mostrarono un'attività di grande importanza”.

La *Phoronis*, la cui composizione si data a cavallo tra il sec. VII e VI a. C.<sup>1</sup>, e il cui autore è per noi sconosciuto<sup>2</sup>, doveva avere come protagonista Phoroneus; del poema sono rimasti pochi ed esigui frammenti, ma possiamo ricavare da altri autori alcune notizie su questo personaggio: la sua vicenda è ambientata in Argolide; era figlio del fiume Inaco - un personaggio divino, in quanto a sua volta figlio di Oceano e Tethys- , e fu il primo uomo; in quanto tale, è considerato nella *Phoronis* il “padre degli uomini”<sup>3</sup>; insieme ai fiumi Cefiso ed Asterione, fece da giudice tra Poseidone ed Hera per il possesso della zona; i giudici la assegnarono ad Hera, e Poseidone si vendicò facendo scomparire l'acqua; Phoroneus realizzò anche un sinecismo tra le comunità di uomini sparsi nell'area<sup>4</sup>. Una tradizione locale, riportata da Pausania in opposizione ad Esiodo, riferisce che il fuoco cadde per la prima volta

<sup>1</sup> Bernabé p. 118.

<sup>2</sup> Cfr. Bernabé p. 118 (*auctor anonymus*); Stoessl “Phoronis”; sulla *Phoronis* in generale, ved. Huxley 1969 pp. 31-38.

<sup>3</sup> Apollod. 2, 1, 1: Ὀκεανοῦ καὶ Τηθύος γίνεται παῖς Ἴναχος, ἀφ' οὗ ποταμὸς ἐν Ἄργει Ἴναχος καλεῖται. τούτου καὶ Μελίας τῆς Ὀκεανοῦ Φορωνεύς τε καὶ Αἰγιαλεὺς παῖδες ἐγένοντο. *Phoronis* fr. 1 Bernabé p. 118 = *Phoronis* fr. 1 West = Clem. *Strom.* 1, 102: Clemente Alessandrino scrive che secondo Akousilaos (= 9 Akousil 20; il primo autore a noi noto che abbia scritto in prosa, in modo sistematico, le tradizioni di Argo e dell'Argolide), Phoroneus fu il primo essere umano, e che anche il poeta della *Phoronis* lo ha definito πατέρα θνητῶν ἀνθρώπων, “padre degli uomini mortali”. Paus. 2, 15, 5 λέγεται δὲ καὶ ὧδε λόγος· Φορωνέα ἐν τῇ γῆ ταύτῃ γενέσθαι πρῶτον, Ἴναχον δὲ οὐκ ἄνδρα ἀλλὰ τὸν ποταμὸν πατέρα εἶναι Φορωνεῖ. *P. Oxy.* 124 col. IV, 3 sgg. (cit. in Huxley 1969 p. 32) riporta la notizia secondo cui Phoroneus istituì per primo un tribunale; ma non siamo in grado di dire a quale epoca risalga questo testo.

<sup>4</sup> Paus. 2, 15, 5.

dal cielo sulla terra argiva, e Phoroneus lo trovò per primo<sup>1</sup>. Secondo Acusilao la prima figlia di Foroneo, Niobe, fu anche la prima mortale a unirsi a Zeus; ebbero come figli Argo (che in seguito diede il nome alla regione) e Pelasgo.

Nel frammento gli Idei, “uomini frigi”, vivono in montagna, dove esercitano l'arte del fabbro, lavorando in particolare il ferro, ricavato dalla montagna; si riportano i nomi Kelmis, Damnameneo e Acmon, “servitori diligenti della *montana Adrastea*”.

Lo scolio ad Apollonio Rodio da cui è stato tratto il frammento della *Phoronis*, nella sezione introduttiva raccoglie notizie da diverse altre fonti antiche che si soffermano sul numero dei Dattili, sulle loro attività, sui loro rapporti con Rhea e con Efesto, sui loro nomi:

*Schol. Ap. R. I 1126b: Δάκτυλοι Ἰδαῖοι] ἐξ καὶ πέντε φασὶ τούτους εἶναι, δεξιούς μὲν τοὺς ἄρσενας, ἀριστεροὺς δὲ τὰς θηλείας. Φερεκύδης (3 F 47) δὲ τοὺς μὲν δεξιούς εἴκοσι λέγει, τοὺς δὲ εὐωνύμους τριάκοντα δύο. γόητες δὲ ἦσαν καὶ φαρμακεῖς· καὶ δημιουργοὶ σιδήρου λέγονται εἶναι πρῶτοι καὶ μεταλλεῖς γενέσθαι. ὠνομάσθησαν δὲ ἀπὸ τῆς μητρὸς Ἰδῆς, ἀριστεροὶ μὲν αὐτῶν, ὡς φησι Φερεκύδης, οἱ γόητες, οἱ δὲ ἀναλύοντες δεξιοί. ὡς Ἑλλάνικός φησι, Ἰδαῖοι Δάκτυλοι ἐκλήθησαν, ὅτι ἐντὸς Ἰδῆς συντυχόντες τῇ Ῥέᾳ ἐδεξιώσαντο τὴν θεὸν καὶ τῶν δακτύλων αὐτῆς ἦψαντο. ὡς δὲ Μνασέας ἐν πρώτῳ Περὶ Ἀσίας (V), Ἰδαῖοι Δάκτυλοι ἀπὸ τοῦ πατρὸς Δακτύλου καὶ τῆς μητρὸς Ἰδῆς. ὁ δὲ τὴν Φορωνίδα συνθεῖς (F 2 Ki) γράφει οὕτως· ἔνθα γόητες Ἰδαῖοι Φρύγες ἄνδρες ὀρέστεροι οἰκί' ἔναιον, Κέλμις Δαμναμενεύς τε μέγας καὶ ὑπέρβιος Ἄκμων, εὐπάλαμοι θεράποντες ὀρείης Ἀδρηστείης, οἱ πρῶτοι τέχνην πολυμήτιος Ἡφαίστιο εὗρον ἐν οὐρείῃσι νάπαις, ἰόντα σίδηρον, ἐς πῦρ τ' ἤνεγκαν καὶ ἀριπρεπὲς ἔργον ἔδειξαν.*

“I Dattili Idei] dicono che questi siano sei e cinque, i maschi destri, le femmine invece mancine. Pherekydes (3 F 47) dice che i destri erano venti, mentre i mancini erano trentadue. Erano incantatori e medici; e si dice che siano stati i primi lavoratori del ferro e minatori. Furono denominati in base alla madre Ida, e fra essi gli incantatori, come dice Pherekydes, (furono) i mancini, mentre quelli che scioglievano il metallo, (furono) i destri. Come dice Ellanico, furono chiamati Dattili Idei, poiché imbattutisi in Rhea all'interno dell'Ida, salutarono con la destra la dea e toccarono le sue dita. Come scrive Mnasea nel primo libro sull'Asia, i Dattili Idei furono così chiamati dal padre Dattilo e dalla madre Ida. Colui che compose la *Phoronis* scrive così...<sup>2</sup>.”

La sezione ancora precedente dello scolio sottolinea la connessione tra Cureti e Madre degli dèi che è già in Apollonio Rodio: i Cureti sono suoi *πάρεδροι*<sup>3</sup>.

Strabone spiega il nome “dattili” con l'affermazione che erano dieci, come le dita della mano (questa affermazione è attribuita a Sofocle); li mette in connessione con la Madre degli dèi (della quale alcuni li considerano γόητες) e con il monte Ida, nella Troade, in Frigia; trovarono il ferro e diedero utili insegnamenti; aggiunge però che esistono testimonianze differenti sia sul loro numero che sui nomi (ne riporta alcuni); da essi, secondo alcune tradizioni, sarebbero nati Cureti e Coribanti<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Paus. 2, 19, 5 (οὐ γὰρ τι ὁμολογοῦσι δοῦναι πῦρ Προμηθεᾶ ἀνθρώποις, ἀλλὰ ἐς Φορωνέα τοῦ πυρὸς μετάγειν ἐθέλουσι τὴν εὕρεσιν) da leggere in abbinamento a *Schol. Soph. El. 4*; cfr. Brillante 2004 p. 40.

<sup>2</sup> Gli aggettivi δεξιός e ἀριστερός / εὐωνύμος, significano anche, rispettivamente, “destro / accorto / saggio” e “sinistro / fuori di senno”; non mi sento di escludere che qui ciascun aggettivo sia usato con tutti i suoi significati.

<sup>3</sup> [περὶ] τῶν Ἰδαίων Δακτύλων καλουμένων πρώτους <τούτους> φησὶν εἶναι καὶ παρέδρους τῆ μητρὶ τῶν θεῶν, ἀκολουθῶν Μαιανδρίῳ λέγοντι Μιλησίους, ὅταν θύωσι τῇ Ῥέᾳ, προθύειν Τιτία καὶ Κυλλήνω. εἰσὶ δὲ οὗτοι τῶν Ἰδαίων Δακτύλων μ ο ι ρ η γ ε τ α ι καὶ μητρὸς θεῶν π ἄ ρ ε δ ρ ο ι .

<sup>4</sup> Strab. 10, 3, 22 p. 473c = Soph. fr. 366 Radt : Δακτύλους δ' Ἰδαίους φασὶ τινες κεκλησθαι τοὺς πρώτους οἰκίτορας τῆς κατὰ τὴν Ἰδὴν ὑπωρείας· πόδας μὲν γὰρ λέγεσθαι τὰς ὑπωρείας, κορυφὰς δὲ τὰ ἄκρα τῶν ὀρῶν· αἱ οὖν κατὰ μέρος ἐσχατιαὶ καὶ πᾶσαι τῆς μητρὸς τῶν θεῶν ἱεραὶ περὶ τὴν Ἰδὴν ... Σοφοκλῆς δὲ οἶεται

Diodoro Siculo dice che i Dattili Idei furono i primi abitanti di Creta, nella zona dell'Ida; secondo alcuni erano cento, secondo altri invece erano dieci, come le dita della mano; riporta poi il parere di Eforo, secondo il quale invece sarebbero nati sull'Ida in Frigia, e sarebbero in seguito passati in Europa; erano incantatori (γόητες), e si occupavano di iniziazioni e misteri; fu loro discepolo Orfeo, che portò tali attività in Grecia; inoltre, ci dice anche Diodoro, i Dattili si dedicavano all'arte metallurgica<sup>1</sup>, che avevano appreso - dice altrove - dalla Madre degli dèi<sup>2</sup>.

Anche Polluce collega il nome “Dattili” alle dita di una mano, ritenendo che il loro numero fosse di cinque; aggiunge che tale designazione è dovuta alla loro abilità manuale; stabilisce quindi una connessione con Rhea, per la quale operarono<sup>3</sup>.

Esiodo<sup>4</sup> (fr. 282 M-W), come Diodoro Siculo e altri<sup>5</sup>, ma diversamente dalle altre fonti citate, li colloca a Creta, dove avrebbero scoperto il ferro; l'Ideo Scite, poi, avrebbe trovato la mescolanza del bronzo.

Nel testo della *Phoronis Adrastea* (“Inevitabile”) è descritta da un epiteto che ricorda le “Madri montane”<sup>6</sup>, e alcuni la associano senz'altro, in questo passo, a Cybele<sup>7</sup>; tuttavia non solo l'associazione di Adrastea con l'epiteto “madre montana” non è altrimenti attestata, ma il toponimo Adrastea è normalmente associato non con un monte, bensì con la pianura Nepea<sup>8</sup>; Pausania, nel passo della sua opera in cui racconta questa stessa vicenda, attribuisce il nome di Adrastea ad una fonte<sup>9</sup>; in realtà mi pare che le due informazioni relative alla natura montana e acquatica non si escludano a vicenda: può ben darsi una “fonte *montana*”; ciò non deve stupire, se si pensa che Adrastea fu nutrice dell'infante Zeus, allevato in una grotta, dunque all'interno di una montagna, nella quale peraltro si trovano tuttora sorgenti d'acqua<sup>10</sup>; quanto alla pianura con questo nome, è anche vero che il nome ha un significato che si presta

---

πέντε τοὺς πρώτους ἄρσενας γενέσθαι, οἱ σίδηρόν τε ἐξεῦρον καὶ εἰργάσαντο πρώτοι καὶ ἄλλα πολλὰ τῶν πρὸς τὸν βίον χρησίμων, πέντε δὲ καὶ ἀδελφὰς τούτων, ἀπὸ δὲ τοῦ ἀριθμοῦ δακτύλους κληθῆναι. ἄλλοι δ' ἄλλως μυθεύουσιν ἀπόροις ἄπορα συνάπτοντες, διαφοροῖς δὲ καὶ τοῖς ὀνόμασι καὶ τοῖς ἀριθμοῖς χρῶνται, ὃν Κέλμιν ὀνομάζουσι τινα καὶ Δαμναμενέα καὶ Ἡρακλέα καὶ Ἄκμονα· καὶ οἱ μὲν ἐπιχωρίους τῆς Ἰδης οἱ δὲ ἐποίκους, πάντες δὲ σίδηρον εἰργάσθαι ὑπὸ τούτων ἐν Ἰδῇ πρώτον φασι, πάντες δὲ καὶ γόητας ὑπειλήφασιν καὶ περὶ τὴν μητέρα τῶν θεῶν καὶ ἐν Φρυγίᾳ ὤκηκότας περὶ τὴν Ἰδην, Φρυγίαν τὴν Τρωάδα καλοῦντες διὰ τὸ τοὺς Φρύγας ἐπικρατῆσαι πλησιοχώρους ὄντας τῆς Τροίας ἐκπεπορημένης. ὑπονοοῦσι δὲ τῶν Ἰδαίων δακτύλων ἐκγόνους εἶναι τοὺς τε Κουρήτας καὶ τοὺς Κορύβαντας· τοὺς γοῦν πρώτους γεννηθέντας ἐν Κρήτῃ ἑκατὸν ἄνδρας Ἰδαίους δακτύλους κληθῆναι, τούτων δ' ἀπογόνους φασι Κουρήτας ἑννέα γενέσθαι, τούτων δ' ἕκαστον δέκα παῖδας τεκνῶσαι τοὺς Ἰδαίους καλουμένους δακτύλους.

<sup>1</sup> Diod. Syc. 5, 64, 3-4.

<sup>2</sup> Diod. Syc. 17, 7, 5: γενέσθαι δ' ἐν τούτῳ λέγεται καὶ τοὺς Ἰδαίους Δακτύλους, οὓς σίδηρον ἐργάσασθαι πρώτους, μαθόντας τὴν ἐργασίαν παρὰ τῆς τῶν θεῶν μητρὸς.

<sup>3</sup> Polluce 2, 156: καὶ τοὺς Ἰδαίους Δακτύλους κεκληῆσθαι λέγουσιν οἱ μὲν κατὰ τὸν ἀριθμόν, ὅτι κάκεῖνοι πέντε ἦσαν, οἱ δὲ κατὰ τὸ τῆ Ἰδέα πάνθ' ὑπουργεῖν, ὅτι καὶ οἱ τῆς χειρὸς δάκτυλοι τεχνῆται τε καὶ πάντων ἐργάται.

<sup>4</sup> Ved. fr. 282 M-W = fr. 217 a, b Most. La vita di Esiodo (Suda η 583 II, p. 592 Adler) attribuisce al poeta un'opera dal titolo “I Dattili Idei”, cui appartenerebbero i frammenti appena citati.

<sup>5</sup> *Cretesi* di Euripide (*TGF* fr. 472, 9-15 p. 505 Nauck2); *Marmor Parium* (FgrH 239 A 11 Jacoby); Ap. R. 1, 1129: Δάκτυλοι Ἰδαῖοι Κρηταιέες).

<sup>6</sup> Cfr. supra il mio commento agli *Inni Omerici*, 14. In matr. Deor. Così anche Vian 1974 p. 264 ad p. 102.

<sup>7</sup> Così Caduff “Daktyloi Idaioi”, sulla scorta di Eur., *Hel.* 1301-1302 ὄρεῖα... Μήτηρ... θεῶν e di Eur., *Or.* 1454a Ἰδαία μάτηρ.

<sup>8</sup> “La pianura Nepea di Adrasteia” in Callim. fr. 299 Pf.; Ap. R., 1, 1116; Dion. Scyt. 1A, 32, F 9, 3 Jacoby (ved. Vian 1974 p. 264, nota ad p. 102, che ritiene si stia parlando del litorale asiatico prospiciente la Tracia).

<sup>9</sup> Paus. 2, 15, 3: τὴν δὲ πηγὴν Ἀδράστειαν ὀνομάζουσιν. Si tratta di una fonte nella zona di Nemea, vicino alla tomba di Ofelte (figlio di Licurgo), depresso nell'erba dalla sua nutrice e ucciso da un serpente; Pausania ipotizza che abbia preso nome da Adrasto, l'eroe che la scoprì. Pausania prosegue narrando della fondazione di Micene, e di come dal fiume Inachos sia nato il primo uomo Phoroneus.

<sup>10</sup> Ap. R. 3, 133-134: κείνο τό οἱ ποίησε φύλη τροφὸς Ἀδρήστεια / ἄντρῳ ἐν Ἰδαίῳ ἔτι νήπια κουρίζοντι...

ad un uso di vario genere e variamente collocabile. Si ricordi infine che un altro monte, il monte Ida, dal quale evidentemente (sia che si tratti dell'Ida di Creta che dell'Ida di Frigia) vengono i Dattili Idei servitori della montana Adrastea, è definito “Madre di fiere”<sup>1</sup>.

Huxley ipotizza che nella narrazione Phoroneus, ritenuto l'inventore del fuoco, ne avesse poi insegnato l'uso agli Idei, i quali in seguito lo utilizzarono - e questa fu una loro innovazione- per lavorare l'acciaio<sup>2</sup>.

Gli Idei sono qui definiti “uomini frigi”; ciò da un lato fa pensare che siano nati dopo Phoroneus, che come detto prima è “padre degli uomini”; dall'altra permette l'attribuzione a queste figure di un altro frammento attribuito alla *Phoronis*, desunto da Strabone, che riporto poco sotto.

Bernabé (p. 118) scrive in apparato: “mons Ida Phrygius, non cretensis”. In effetti, come ricordato sopra, esistono anche altre fonti sulla localizzazione cretese dei Dattili: *Cretesi* di Euripide (*TGF* fr. 472, 9-15 p. 505 Nauck2)<sup>3</sup>; il *Marmor Parium* (FgrH 239 A 11 Jacoby); la notizia è anche in Diodoro Siculo (Diod. Syc. 5, 64, 3-4) e in Apollonio Rodio, ma così siamo in epoca decisamente successiva (*Argon.* 1, 1129: Δάκτυλοι Ἰδαῖοι Κρηταίεες).

Brillante osserva che “nel mito [i Cureti] presentano caratteri abbastanza simili a quelli dei Daktyloi, con i quali sono talvolta confusi”<sup>4</sup>; la notizia fornita dal *Catalogo* esiodeo proverebbe che i Cureti, nella *Phoronis*, erano successivi a Phoroneus, poiché nati da una sua figlia<sup>5</sup>. Diodoro Siculo riporta una tradizione cretese che fa discendere i Cureti dagli Idei (o, secondo una versione alternativa riportata da Diodoro, dalla terra); aggiunge poi che essi abitavano montagne boschive<sup>6</sup>; Brillante, su questa base, avanza l'ipotesi che nella *Phoronis* i Cureti abbiano dato un contributo al processo di civilizzazione della regione iniziato da Phoroneus e dai Daktyloi Idaioi; che a questi ultimi sia attribuito l'epiteto di γόητες, “incantatori”, è coerente con la convinzione antica che la lavorazione dei metalli fosse in qualche modo una pratica magica<sup>7</sup>.

Eccoci così al frammento successivo, che non cita una figura di Grande Madre, ma chiama in causa i Cureti.

<sup>1</sup> Eurip., *Or.* 1454A-b: Ἰδαία μᾶτερ μᾶτερ, / ὄβριμα ὄβριμα Ἀνταία... Hom. *Il.* 8, 47: Ἴδην δ' ἔκνευ πολυτίδακα μητέρα θηρῶν

<sup>2</sup> Paus. 2, 19, 5. Huxley 1969 p. 32. È stato ipotizzato che i Cureti fossero in realtà una corporazione di fabbri, come i Dattili Idei, i Telchini e i Ciclopi (Burkert 2010 p. 338 con bibliografia); cfr. Poll. 2, 156: δάκτυλοι τεχνῖται τε καὶ πάντων ἐργάται. Sul rapporto tra la scoperta del fuoco da parte di Phoroneus e la lavorazione del fuoco da parte degli Idei, ha espresso un parere diverso Brillante 2004 p. 40; e Detienne ha messo in evidenza il fatto che madre di Phoreoneus è Melia, la ninfa del frassino, un tipo di albero cui si attribuiva la caratteristica di poter portare sulla sommità il fuoco appiccato da una folgore (Detienne 1990, p. 40 sg.)

<sup>3</sup> Completare con commento Cozzoli.

<sup>4</sup> Brillante 2004 p. 42; cfr. Paus. 5, 7, 6 Διὸς δὲ τεχθέντος ἐπιτρέψαι Ἴεαν τοῦ παιδὸς τὴν φρουρὰν τοῖς Ἰδαίοις Δακτύλοις, καλουμένοις δὲ τοῖς αὐτοῖς τούτοις καὶ Κούρησιν· ἀφικέσθαι δὲ αὐτοὺς ἐξ Ἰδης τῆς Κρητικῆς.

<sup>5</sup> Hes. fr. 123 M.-W. = Strabo 10, 3, 19 p. 471: Ἠσίοδος μὲν γὰρ Ἐκατέρω καὶ τῆς Φορωνέως θυγατρὸς πέντε γενέσθαι θυγατέρας φησὶν οὐρειαὶ νύμφαι θεαὶ <ἐξ>εγένοντο καὶ γένος οὐτιδανῶν Σατύρων καὶ ἀμηχανοεργῶν Κουρηῖτες τε θεοὶ φιλοπαίγμονες ὄρχηστῆρες. Il testo prosegue con il frammento della *Phoronis* che cito subito dopo. L'affermazione secondo la quale i Cureti si dicevano nati da una figlia di Phoroneus potrebbe essere contraddetta, osserva Brillante, da un altro frammento esiodeo, 10a, 17-19 M.-W (*idem* Most), dal quale si dedurrebbe che i Cureti erano menzionati come discendenti di Doros, e non tra i discendenti di Inaco (Brillante 2004 p. 42 n. 41); trattandosi di testi frammentari, resta difficile una ricostruzione certa.

<sup>6</sup> Diod. Syc. 5, 65, 1: Μετὰ δὲ τοὺς Ἰδαίους Δακτύλους ἱστοροῦσι γενέσθαι Κούρητας ἐννεά. τούτους δ' οἱ μὲν μυθολογοῦσι γεγονέναι γηγενεῖς, οἱ δ' ἀπογόνους τῶν Ἰδαίων Δακτύλων. κατοικεῖν δ' αὐτοὺς τῶν ὄρων τοὺς συνδένδρους καὶ παραγγώδεις τόπους καὶ τὸ σύνολον τοὺς ἔχοντας σκέπην καὶ ὑπόδυσιν φυσικὴν, διὰ τὸ μήπω κατασκευὰς οἰκῶν εὐρησθαι.

<sup>7</sup> Brillante 2004 p. 43.

**Phoronis fr. 3 Bernabé p. 119 = Phoronis fr. 3 West = Strab. 10, 3, 19**

ὁ δὲ τὴν Φορωνίδα γράψας ἀύλητάς καὶ Φρύγας τοὺς Κουρήτας λέγει, ἄλλοι δὲ γηγενεῖς καὶ χαλκάσπιδας·

“L'autore della *Phoronis* dice che i Cureti sono suonatori di flauto e frigi, altri che sono nati dalla terra e che abbiano scudi di bronzo”.

Dunque, l'autore della *Phoronis* vedeva una connessione tra personaggi del mito tradizionalmente associati a Creta, e l'ambiente frigio; si è già discusso della duplice possibile collocazione del monte Ida (in Frigia e a Creta) ; in ogni caso, mi sembra evidente un'associazione basata sul rapporto con una dea Madre, anche se non ci è del tutto chiaro quale fosse, nel poema, il rapporto tra i Dattili Idei e i Cureti<sup>1</sup>, che come si è appena osservato sono identificati.

Per completezza d'informazione, bisogna citare la frequente associazione citata nelle fonti tra il gruppo dei Cureti e il gruppo dei Coribanti<sup>2</sup>.

Tornando a *Phoronis* fr. 3, ricordiamo che un'associazione tra Cureti, Madre Rhea / Dea Madre e la musica è anche in Euripide: nelle *Baccanti* (vv. 128-134) si dice che i Coribanti / Kouretes, durante i riti bacchici, unirono il suono del timpano a quello dei flauti frigi, e lo posero in mano alla madre Rhea; i satiri lo ottennero per poi darlo alla Dea Madre e lo introdussero nelle feste trieteriche di Dioniso. Ricordo che in un frammento esiodico i Satiri e i Cureti sono due gruppi di fratelli (Hes. fr. 10, 17-18 M.-W. = fr. 10, 17-18 Most).

Rimaniamo nello stesso ambito con il frammento seguente.

**Danaïd fr. 3 Bernabé p. 122 = Danaïd fr. 3 West = Philod. De Piet. B 5818 Obbink (p. 42 Gomperz) = P. Hercul. 1088 VI 21 sgg., p. 42 Gomperz**

παρὰ δὲ τῷ ποιή[σαν]τι τὴν Δανα[ΐδα] μητρὸς τῶν θ[εῶν] θ[ε]ράπων[τ]ες [Κου]ρήτες

“E secondo l'autore della Danaide, i Cureti sono servitori della Madre degli dèi”<sup>3</sup>.

La composizione della *Danaïd* o *Danaïdes*, che doveva contare circa 6500 versi, ma di cui abbiamo tre soli frammenti, viene collocata in forma dubitativa nel sec. VI a. C.<sup>4</sup>; nell'edizione Bernabé i frammenti che le vengono attribuiti sono soltanto tre. Conosciamo la vicenda delle Danaidi come è stata raccontata da Eschilo, alla quale è facilmente collegabile il contenuto del fr. 1 Bernabé, nel quale si descrivono le Danaidi in armi sul fiume Nilo<sup>5</sup>. Nel

<sup>1</sup> Così già Stoessl “Phoronis”.

<sup>2</sup> Poerner, *De Curetibus et Corybantibus*, Halle 1913, p. 380. Perplesso Stoessl “Phoronis” coll. 648-649.

<sup>3</sup> Cfr. *Phoronis* fr. 3 Bernabé cit. poco sopra.

<sup>4</sup> Bernabé p. 122. Il titolo *Danaïd* si deduce da Clem. Alex. *Strom.* 4, 120 (ὁ τὴν Δαναΐδα πεποικῶς ἐπὶ τῶν Δαναοῦ θυγατέρων) e da Harpokr. *s. v.* αὐτόχθονες (ὁ τὴν Δαναΐδα πεποικῶς). *Danaïdes* si evince dalla *Tabula Borgia* 2, 10 = *IG XIV*, 1292. Huxley 1969 p. 35 propende per il titolo singolare, anche per analogia con i titoli come *Phoronis*, *Alkmaeonis*. Sulla *Danaïd* in generale, ved. Bethe “Danaïd”; Huxley 1969 pp. 34-38.

<sup>5</sup> Il frammento, composto di due versi, è in Clem. Alex., *Strom.* 4, 19, 120, 4: φασι δὲ καὶ τὰς Ἀργολικὰς ἡγουμένης αὐτῶν Τελεσίλλης τῆς ποιητρίας Σπαρτιάτας τοὺς ἀλκίμους τὰ πολέμια φανείσας μόνον τρέψασθαι καὶ ἐκεῖναις τὸ ἀδεῆς τοῦ θανάτου περιποιήσασθαι. τὰ ὅμοια λέγει καὶ ὁ τὴν Δαναΐδα πεποικῶς ἐπὶ τῶν Δαναοῦ θυγατέρων ᾧδε·

καὶ τότε ἄρ' ὠπλίζοντο θεῶς Δαναοῖο θυγατρὲς  
πρόσθεν ἑυρρεῖος ποταμοῦ Νείλοιο ἄνακτος...

Tra la *Danaïd* e la *Phoronis*, entrambi poemi argolici, esisteva una connessione nella figura di Io. Io era figlia

complesso, alcuni studiosi ritengono che il poema narrasse la vicenda nei termini in cui ci è nota da Eschilo, altri ritengono invece che le due versioni non fossero del tutto sovrapponibili<sup>1</sup>.

La fonte del nostro frammento scrive dunque che secondo l'autore della *Danaïs*, i Cureti sono “servitori della Madre degli dèi”.

Le figure dei Cureti, che rappresentano probabilmente un collegio sacerdotale maschile<sup>2</sup>, sono spesso associati alla Grande Madre, come ad esempio in Eur. *Bacch.* vv. 120-134, dove Rhea, come già si è detto, riceve il timpano dai Cureti / Coribanti e lo trasmette poi ai Satiri perché lo introducano nei riti orgiastici dionisiaci.

Huxley ha notato una qualche affinità tra il frammento 3 *Danaïs* e il fr. 3 della *Phoronis* citato sopra; ha ipotizzato che la connessione risieda nel fatto che a Phoroneus, nella *Phoronis* e nella *Danaïs*, fossero attribuite le innovazioni dell'arte di suonare il flauto e della venerazione della Grande Madre; del resto all'inizio del sec. VIII a. C. sono attestate diverse tracce di influenza frigia in Grecia<sup>3</sup>, benché questo, secondo Huxley, non possa portare a delle conclusioni sull'epoca di composizione dei due poemi; sembra di poter dedurre con sicurezza soltanto che essi fossero antecedenti alla produzione in prosa di Akousilaos, che li utilizzò<sup>4</sup>.

L'epoca di composizione ipotizzata dagli studiosi è compresa tra sec. VII e VI a. C.<sup>5</sup> Nel caso il lessico usato dalla nostra fonte sia quello originario, e nel caso la notizia sia autentica, potrebbe trattarsi della più antica attestazione *letteraria greca* della Madre degli dèi, diversamente da quanto finora si è affermato, vale a dire che l'attestazione più antica sia quella Erodotea<sup>6</sup>.

#### **Asius fr. 8 Bernabé p. 129 = Asius fr. 8 West = Paus. 8, 1, 4**

ἀντίθεον δὲ Πελασγὸν ἐν ὑψικόμοισιν ὄρεσσι  
γαῖα μέλαινα' ἀνέδωκεν, ἴνα θνητῶν γένος εἴη.

“La nera terra fece scaturire sui monti dalle folte chiome Pelasgo<sup>7</sup> simile a un dio, affinché fosse stirpe di mortali”.

Le nostre fonti principali su Asio sono Pausania e Ateneo, che ci forniscono alcuni frammenti e informazioni (ma nessun titolo), definendolo come originario di Samo<sup>8</sup>; da tali

---

di Inaco (Io è definita “seme di Inaco in Aesch., *Prom.* 705) o nipote di Phoroneus (Akousil. 2 F 26); ed Epaphus le era nato sulla linea reale di Danao (Aesch., *Suppl.* 300-321); non è però detto che tale connessione fosse in qualche modo evidenziata nei poemi (Huxley 1969 p. 37). Sula vicenda delle Danaidi, ved. Angeli Bernardini 2007.

<sup>1</sup> Rimando a Brillante 2004 p. 47 sgg. per una esposizione delle varie posizioni; lo studioso propende per l'ipotesi che la trama fosse differente.

<sup>2</sup> Burkert 2010 pp. 337-339, con bibliografia. Diodoro, in un passo sulle antichità di Creta, dice che i Cureti erano ricordati per aver introdotto tra gli esseri umani l'arte di allevare greggi, praticare l'addomesticamento e preparare il miele, nonché l'arte del tiro con l'arco, della caccia, l'invenzione di elmi, spade e danze armate; avevano introdotto le norme che regolano la vita sociale (Diod. 5, 65, 1-4; cfr. Brillante 2004 p. 53).

<sup>3</sup> Huxley 1959, pp. 83-99.

<sup>4</sup> Huxley 1969 p. 37.

<sup>5</sup> Per il sec. VII: Bethe “Danaïs”. Per il sec. VI: Bernabé, p. 122, con punto interrogativo e senza argomentazione.

<sup>6</sup> Ved. ad es. Xagorari-Gleißner 2008 p. 14: “Zum ersten Mal taucht diese Bezeichnung als Eigenname einmal bei Herodot in der zweiten Hälfte des 5. Jh und einmal im XIV homerischen Hymnus *Εἰς Μητέρα Θεῶν*”. Nel commento di Càssola a tale inno si parla del fr. 11 di Eumelo, ma non del frammento della *Danaïs*.

<sup>7</sup> Nel mito arcadico Pelasgo fu il primo uomo, che crebbe dalla terra (cfr. Hes. fr. 160 M-W = fr. 110C Most).

<sup>8</sup> Paus. 2, 6, 4-5; 2, 29, 4; 3, 13, 8; 7, 4, 1-2. Athen., *Deipn.* Epith. 2, 1, p. 30 r. 27; Su questo poeta, Bethe



dati emerge una figura di innovatore, che cercò di attribuire alla propria patria una mitologia preistorica che le consentisse di rivaleggiare con Creta<sup>1</sup>. Asius viene generalmente datato, sebbene con qualche incertezza, al sec. VI a. C.<sup>2</sup>

Il frammento qui citato sembra affermare un dato in contrasto con quello relativo alla regione argiva, citato nella *Phoronis*, e secondo il quale il primo uomo sarebbe stato Phoroneus<sup>3</sup>; quindi, nonostante la tendenza a nobilitare le origini di Samo, Asius sembra accettare la tradizione arcade che fa di Pelasgo il primo uomo, dato del resto attestato anche in altri autori, da Esiodo ad Apollodoro<sup>4</sup>.

La terra è spesso definita “nera” nei testi greci; cfr. ad es. *Il.* 2, 699; *Od.* 11, 365; *Hes. Th.* 69.

## AUTORI CHE SI SONO OCCUPATI DI ERACLE

### Pisander, Paniasys

**Pisander fr. °15 Bernabé (fragmentum dubium) p. 170 (om. West) = Schol. Ap. R. 4, 1396 (p. 315, 13 Wendel) = Hes. fr. 391 M-W.**

1396—99a ᾧ ἔνι Λάδων: Πείσανδρος (16 fg 8 J.) τὸν δράκοντα (scil. τὸν Λάδωνα) ὑπείληφεν ἀπὸ τῆς Γῆς γεγενῆσθαι, Ἡσίοδος δὲ ἐκ Τυφῶνός φησιν.

“Pisandro sostenne che il drago / serpente Ladone era nato da Ghe, mentre Esiodo dice che era nato da Tifone”.

Pisandro di Camira (Rodi) viene collocato nel sec. VII a. C.<sup>5</sup>, e gli viene attribuita la composizione di *Herakleia*<sup>6</sup>. Era stato introdotto nel canone alessandrino di poesia epica con Omero, Esiodo, Panyasis, Antimacho<sup>7</sup>.

L'episodio qui narrato, come dice la nostra fonte, era presente anche in Esiodo<sup>8</sup>. Apollonio Rodio (4, 1394-1405) narra che il serpente Ladone, nato dalla terra, sorvegliava i pomi delle Esperidi nella terra di Atlante; sconfitto da Eracle, era stato avvolto al tronco dell'albero; aveva cento teste e molte voci. Altre fonti gli attribuiscono una discendenza non direttamente da Gaia, ma da Phorkys e Cheto<sup>9</sup> o da Echidna e Tifone (Apollod. 2, 5); Eracle

---

“Asios”; Huxley 1969 pp. 89-98.

<sup>1</sup> Huxley 1969 p. 90 sgg.

<sup>2</sup> Bernabé p. 127; Huxley 1969 p. 95.

<sup>3</sup> *Phoronis* fr. 1 Bernabé p. 118 = *Phoronis* fr. 1 West = Clem. *Strom.* 1, 1102, 6; cfr. il mio commento a *Phoronis* fr. 2 Bernabé p. 18 = *Phoronis* fr. 2 West = *Schol. Ap. R.* 1, 1126-1131b, 'Δάκτυλοι Ἰδαῖοι'.

<sup>4</sup> *Hes. fr.* 161 M.-W. = 111 Most (=Strab. 5, 2, 4) υἱεῖς ἐξεγένοντο Λυκάονος ἀντιθέοιο / ὃν ποτε τίκτη Πελασγός. Cfr. Apollod. 3, 8. Una versione differente fa di Pelasgo il figlio di Zeus e Niobe (1a Hecateus F 6 bis Jacoby; Akousil. 2 F 25 Jacoby; Dion Hal., 1, 17, 2-3 ecc.; esistono anche altre versioni, che ne fanno il figlio di Arestore, eroe argivo che civilizzò l'Arcadia (ad es. Charax in Steph. Byz. *Ethnica* 508, 21; *Schol. Eur., Or.* 1646).

<sup>5</sup> Bernabé p. 167; Fornaro “Peisander” n° 6. Sul frammento, ved. anche Ucciardello 2010, in particolare pp. 356-357 e 367.

<sup>6</sup> Ved. testimonianze e frammenti Bernabé pp. 165-171 (p. es. T4 = Strab. 14, 2, 13 p. 665: Πείσανδρος δ' ὁ τὴν Ἡράκλειαν γράψας...).

<sup>7</sup> Fornaro “Peisander” n° 6; Bernabé pp. 165-171.

<sup>8</sup> In generale, è stata osservata un'influenza esiodica sulla poesia di Paniassi, che è di tipo genealogico (Fornaro “Peisander” n° 6). Sul serpente Ladone in Esiodo, cfr. anche la mia nota a *Th.* vv. 215-216; alcuni ritengono che si tratti dello stesso drago / serpente che è figlio di Chetò e Forchi, il quale tuttavia non ha nome (*Th.* 333-336), inoltre nella *Teogonia* non si dice mai che i pomi delle Esperidi sono custoditi da un serpente.

<sup>9</sup> Ved. nota precedente.

ottiene i pomi delle Esperidi o uccidendo il drago / serpente<sup>1</sup>, o grazie ad Atlante<sup>2</sup>. Pisandro potrebbe essere stato il primo a narrare questo episodio<sup>3</sup>.

Bernabé ritiene il frammento dubbio probabilmente perché concorda con Jacoby, che lo attribuisce al Pisandro mitografo<sup>4</sup>.

## EPICA STORICA Cherilo di Samo

**Choerilus fr. 24 Bernabé (fragmentum dubium) p. 203 (om. West) = 905 Ll.-J., P.<sup>5</sup>**

ἤνικα δεῖσ...τ.[]  
..κόμενος πρόσ[]  
πάγτα δ...ξ...[]  
**μητέρα γῆν** ἄπε.[]  
νάμασι νύκτα ῥε[] (5)  
καὶ τότε κυματ[]  
παρθένος οὐρανίη[]  
κώματι παντο .ο[]

“quando...tutte le cose ... *madre ghe* ... sorgenti ... notte ... e allora le onde... vergine celeste...”

La terminologia del presente frammento (che si presenta in modo molto lacunoso) sembra alludere ad un racconto cosmo-teogonico, un dato che non sembra avere alcun collegamento con gli altri frammenti e notizie su Cherilo a noi pervenuti; il frammento è assente dalle edizioni di Kinkel, Jacoby e Colace. Il suo testo è riportato in Lloyd-Jones & Parsons (*adesp.* 905), leggibile nella seconda colonna di un papiro che, nella prima colonna, presenta un testo frammentario che sembra a tutti gli effetti provenire dai *Persika* di Choerilus; ma, come si diceva, l'argomento è del tutto diverso, e gli stessi editori hanno dubitato della paternità, ipotizzando al limite che si tratti di una diversa opera di Choerilus<sup>6</sup>.

Attestazioni di età arcaica di Γῆ come μήτηρ sono in Esiodo (*Op.* 563: γῆ πάντων μήτηρ) e Pindaro (*Ol.* 7, 38: Γαῖα μάτηρ)

**Choerilus fr. 26 Bernabé (fragmentum falsum) p. 208 (om. West) = Anon. *Epit. Rhet.* 3, 650 Walz**

Un manuale di retorica di autore anonimo, nel parlare di λέξεις τροπικαί, cita ad

<sup>1</sup> Come nel testo di Apollonio Rodio sopra citato, e Panyassis fr. 11 Bernabé p. 177; Hygin. *Fab.* 30.

<sup>2</sup> Paus. 5, 18, 4; Apollod. 2, 5. In Verg., *Aen.* 4, 484 il custode dei pomi è addormentato da una maga; è immortale secondo Apollod. 2, 113.

<sup>3</sup> Huxley 1969 p. 101; questo dato, che vede Eracle molto lontano dalla Grecia continentale, rifletterebbe l'esplorazione rodia del mediterraneo occidentale.

<sup>4</sup> Cfr. apparato critico Bernabé ad loc. (Jacoby FGrHist 16 F 8); su questo personaggio cfr. Fornaro “Peisander” n° 9.

<sup>5</sup> Lloyd-Jones H., Parsons P., *Supplementum Hellenisticum*, Berolini et Novi Eboraci 1983, pp. 146-153.

<sup>6</sup> Lloyd-Jones, Parsons 1983, p. 410 ad 905: “utrum cum his cohaereat, incertum: protinus subsequitur, sed materies diversa,... fort. alterum carmen”. Gli editori ipotizzano al limite una possibile connessione tra l'espressione παρθένος οὐρανίη[] del nostro frammento e i vv. 8-10 della colonna I del papiro, dove si legge [παρθέ]νον ἀγνήν / [ ]ν εὐχάς / [ ] Λητοῦς, con possibile allusione, in entrambi i casi, ad Artemide.

esempio Cherilo, che chiamò le pietre ( τὸς λίθους) “ossa della terra” ( γῆς ὀστᾶ) e i fiumi (τὸς ποταμούς) “vene della terra” ( γῆς φλέβας)

Cherilo di Samo è il più antico autore a noi noto di poesia epica a carattere storico; si colloca nel sec. V a. C. Sappiamo di un'opera il cui titolo era probabilmente Περσικά, che raccontava la seconda Guerra Persiana, e dalle testimonianze che ci sono pervenute sembra di poter dedurre che la narrazione includesse in qualche modo anche la prima Guerra Persiana ed altri elementi che riguardavano i popoli “barbari”<sup>1</sup>.

Il frammento qui riportato sotto il nome di Choerilus con il n° 26 era già presente nell'edizione Kinkel, sempre attribuito al poeta storico di Samo, ma suddiviso in due frammenti (fr. 11 e 12 Kinkel); dunque Bernabé lo riporta come frammento di Choerilus sulla scorta di Kinkel, ma allo stesso tempo ne contesta l'attribuzione a Choerilus di Samo: gli sembra infatti più pertinente l'attribuzione, sostenuta da Nauck e Snell, a Choerilus ateniese, autore tragico collocabile nel sec. VI a. C.<sup>2</sup> Nell'edizione Radici Colace<sup>3</sup> invece, questo stesso frammento è attribuito a Cherilo di Samo.

In realtà le notizie contenute nelle fonti antiche e riguardanti i due autori, non sempre sono attribuibili con sicurezza al Cherilo di Samo o di Atene, anche per l'ambiguità e l'incertezza con la quale sono presentate; a ciò si aggiunga l'esistenza di un altro Cherilo, di Iaso, un poeta epico che viaggiò con Alessandro il Grande e compose poesia encomiastica dietro remunerazione<sup>4</sup>.

A prescindere dall'attribuzione del frammento, aspetto che non è oggetto del presente studio, e concentrandosi invece sul contenuto, si può notare che l'immagine antropomorfica della terra, in base alla quale le rocce sono le sue ossa, e i corsi d'acqua sono le sue vene (una terra dunque “umanizzata” nell'aspetto fisico), tale immagine, dicevo, non è isolata nella letteratura antica<sup>5</sup>: si ritrova ad esempio nello scritto del *Corpus Hippocraticum* Περὶ Ἑβδομάδων = *De Hebdomadibus*<sup>6</sup>, dove si afferma che in natura, ciò che è piccolo ha una corrispondenza in ciò che è grande; nel dettaglio, la forma dei fiumi che scorrono sulla terra è simile alla forma delle vene che portano il sangue nel corpo umano.

Nelle *Metamorfosi* di Ovidio (1, 381-383; 393-394), dopo il diluvio, Deucalione e Pirra sono disperati; si rivolgono quindi a Themis e la implorano di fornire un rimedio contro

<sup>1</sup> Bernabé *PEG 1*, pp. 191-208; Fantuzzi “Choerilus” [1]; Huxley 1969b; Radici Colace 1979.

<sup>2</sup> Ved. apparato critico di Bernabé *ad loc.*, p. 208; su Cherilo tragediografo di Atene, ved. Fantuzzi “Choerilus” [3]; nell'edizione Snell, si tratta dei framm. 2 e 3: **(2.)** <λίθοισι> γῆς ὀστοῖσιν ἐγγχυμφθεις πόδα = Eust. *ad Il.* vol. 1, p. 481 van der Valk. **(3.)** γῆς φλέβες = Tzetzes *Rhet.* Vol. 3 p. 650. Huxley 1969b pp. 24-25 appoggia l'attribuzione a Cherilo ateniese.

<sup>3</sup> Radici Colace 1979, pp. 89-90, con ulteriore bibliografia e argomentazioni.

<sup>4</sup> Su Cherilo di Iaso, ved. Pressler “Choerilus” [2]. Un esempio della confusione fra i tre poeti: in *Topica* 157a 14 sgg., Aristotele esprime un giudizio negativo su Cherilo (senza spiegare di quale Cherilo si tratti), il quale non scrive con sufficiente chiarezza, a differenza di Omero; ebbene, nell'edizione Loeb, il curatore (Forster) ritiene che l'osservazione riguardi Cherilo di Iaso (Tredennick & Forster 1966, p. 686 nota a); invece l'articolo della Brill's New Pauly attribuisce l'osservazione a Cherilo di Samo (Fantuzzi “Choerilus” [1]); la Suda ritiene che Choerilus di Samo e di Iaso siano la stessa persona (Suda s. v. Χοιρίλος = Choerilus T 1 Bernabé); Bernabé segnala anche alcuni *testimonia* come *dubia* (pp. 189-190; si tratta di ben sei testimonia); altre ambiguità si deducono dalla lettura della bibliografia che sto indicando in questa sezione, nelle note.

<sup>5</sup> Un'analisi del frammento di Choerilus in questo senso è in Radici Colace 1979 pp. 89-90 e in Waern 1951 p. 96 sgg.

<sup>6</sup> Il testo originale greco è andato perduto, probabilmente nell'incendio dell'Escorial (Littre *Hippocrates* vol. 8 p. 616 e nota); ne resta solo una traduzione latina di epoca tarda. È stato ipotizzato che l'operetta del *Corpus Hippocraticum* sia databile ad un'epoca anteriore alla conquista della Ionia da parte dei Persiani e alla distruzione di Mileto nel 494 a. C., e che Choerilus di Samo abbia preso da qui l'immagine (Radici Colace 1979 p. 90).

la rovina della specie umana; la dea così risponde: “Discedite templo et velate caput cinctasque resolvite vestes, ossaque post tergum magnae iactate parentis” (“Andando via dal tempio velatevi il capo e slacciatevi le vesti e gettatevi dietro le spalle le ossa della grande madre”); Pirra, ingannata dall'immagine metaforica, inizialmente si rifiuta; ma Deucalione ci riflette e giunge a questa conclusione: “Magna parens terra est: lapides in corpore terrae / ossa reor dici iacere hos post terga iubemur” (“La grande madre è la terra; per ossa, penso, vanno intese le pietre, che stanni nel corpo della terra: sono queste, che noi dobbiamo gettarci dietro le spalle”)<sup>1</sup>.

Un'immagine molto simile a quella descritta nel frammento è anche nel tragico Chaeremon, che si colloca nella metà del sec. IV a. C.<sup>2</sup>, e che secondo Eubulo, riportato a sua volta da Ateneo, l'acqua è il corpo del fiume.

Eustazio<sup>3</sup>, in un passo che sembra alludere a citazioni da altri autori, usa i termini “intestino” o “utero” per indicare le cavità e le valli della terra; “petto”, “schiena”, “dorso” per indicare una superficie arata; “fianchi” per indicare le coste; “ombelico” per indicare la pietra sacra di Delfi; “vene” per indicare i canali sotterranei da cui poi sgorga acqua; il vino è stato chiamato “sangue” del grappolo; le pietre sono “ossa” della terra; Sofocle attribuisce alla terra l'aggettivazione “dall'ampio petto”<sup>4</sup>, e prima di lui così anche Esiodo (*Th.* 117: Γαῖ' εὐρύστερνος).

#### 4.c. Ciclo Epico e poesia epica di età arcaica. Riepilogo.

Nel Ciclo Epico, Ghe è citata insieme ad Ouranos in diversi frammenti in cui la coppia divina ha il ruolo di artefice della generazione successiva: *Cyclus Epicus* T13 Bernabé p. 3; *ivi* T14 p. 4; *ivi* T15 p. 4; *Theogonia argumentum* Bernabé p. 9.

Nella *Titanomachia* si dice che, insieme a Pontos, genera Egeone (Eumelus *vel* Arctinus, fr. 3 Bernabé p. 12).

Nell'*Alcmaeonis*, che si colloca nel sec. VI a. C., è invocata come πόντια insieme a Zagreo, “supremo tra gli dèi” (*Alcmaeonis* fr. 3 Bernabé p. 30; l'invocazione è forse pronunciata dal protagonista, Alcmeone, nel santuario di Delfi; cfr. fr. 3d West, riportato nel presente studio).

Secondo Asius, dalla “terra nera” nasce, “sui monti dalle folte chiome”, Pelasgo, dal quale poi deriveranno stirpi di mortali (fr. 8 Bernabé p. 129).

Tra gli autori di poesia epica di età arcaica, in Pisandro Ghe è madre del drago-serpente Ladone, che custodiva i pomi delle Esperidi (Pisander fr. °15 Bernabé, *fragmentum dubium*, p. 170).

In un frammento dubbio di Cherilo di Samo, in un contesto estremamente lacunoso, Ghe è definita μήτηρ (Choerilus fr. °24 Bernabé, *fragmentum dubium*, p. 203). In un altro frammento di Cherilo di dubbia attribuzione, la terra è descritta in modo antropomorfo: le pietre sono le sue ossa, e i fiumi le sue vene (Choerilus fr. °26 Bernabé, *fragmentum falsum* p.

<sup>1</sup> Traduzione di Bernardini Marzolla 1994. Analogamente quando Eco, respinta da Narciso, deperisce e avvizzisce, restano di lei solo la voce (l'eco) e le ossa, che prendono l'aspetto di sassi (Ov., *Met.* 3, 399); quando Perseo mostra ad Atlante il volto di Medusa, Atlante diventa un monte: barba e capelli diventano boschi, spalle e mani diventano creste montuose, il capo diventa la vetta di un monte, e le ossa diventano sasso (Ov. *Met.* 4, 657-660).

<sup>2</sup> Chaeremon fr. 17 Snell (p. 611 N.) = Athen. 2, 18 Kaibel. Ved. Pressler “Chaeremon” [1].

<sup>3</sup> Eust., *ad Il.* Vol. 1, p. 481 van der Valk; L'indicazione contenuta in Nauck e in Bernabé (Eust. *Il.* p. 309, 43) è errata.

<sup>4</sup> Citato in Eustazio, nel passo appena indicato.

208).

Rhea è citata nella consueta linea genealogica che ne fa la figlia di Gaia ed Ouranos e la madre degli dèi Olimpici, che concepisce insieme a Kronos (*Theogonia argumentum* Bernabé p. 9).

Tra gli autori di poesia epica di età arcaica, si attribuisce ad Eumelo un dato narrativo di grande interesse per il presente studio: in Eumelus, *Europia* fr. 11 Bernabé p. 112, in tradizione indiretta, si narra che Rhea iniziò Dioniso a riti misterici sui monti Cibellii, in Frigia. Nel commento al passo, tramite il confronto con fonti successive (Eumelo si colloca, se si segue la datazione più alta, al sec. VIII a. C.), ho cercato indizi che avvalorassero l'antichità della notizia; questi indizi esistono, e dunque la connessione tra Rhea e Cybele, benché qui sia riportato soltanto l'oronimo da cui poi Cybele prese il nome, e non il nome esatto della dea, potrebbe essere effettivamente antica.

Demetra è citata nella consueta linea genealogica che ne fa la figlia di Kronos e Rhea (*Theogonia*, *Argumentum* Bernabé p. 9), e in passaggi qui non riportati in cui si narra la vicenda che la coinvolgeva insieme a Persefone.

In Eumelus, *Korinthiaka* fr. 5 (III) Bernabé p. 110, le vengono rivolti sacrifici affinché ponga fine ad una carestia.

Diversi frammenti chiamano in causa gruppi di figure semi-divine legate al culto della Μεγάλη Μητήρ: Dattili Idei (Phoronis fr. 2); Cureti (Phoronis fr. 3 e Danais fr. 3); ciò potrebbe indicare che la Μητήρ era più presente di quanto oggi possiamo leggere.

Alla *Danais* appartiene l'attestazione di un frammento dove si afferma che “i Cureti sono servitori della Madre degli dèi” (*Danais* fr. 3 Bernabé p. 122: ... μητρός τῶν θεῶν θεράπον[τ]ες [Κου]ρήτες); ricordo che la datazione proposta per l'opera è, non senza incertezze, il sec. VI a. C.).

Ho inserito in questa sezione un'occorrenza che propriamente non contiene il termine “madre”, ma un'attestazione del tutto assimilabile; si tratta di *Phoronis* fr. 2 Bernabé p. 118<sup>1</sup>; nel passo (il poema viene datato tra il sec. VII e il sec. VI a. C.), si cita la montana Adrastea (Ὀρείης Ἀδρηστείας) insieme ai suoi servitori Idei, uomini frigi che abitano case montuose e che per primi, avendo trovato il ferro sui monti, grazie ad Efesto lo lavorano con il fuoco; la fonte da cui è tratto il frammento (*Schol.* Ap. R. 1, 1126-1131b, 'Δάκτυλοι Ἰδαῖοι') cita altri autori, di epoca successiva alla composizione della *Phoronis*, che nel commentare le figure dei Dattili Idei, chiamano in causa Rhea (con una certa confusione, dunque tra l'Ida cretese e l'Ida della Troade), e la Madre degli dèi. Il frammento attesta la conoscenza in Grecia di una dea associata in modo specifico ad un ambiente montano, e all'area frigia. Che si tratti di una Μητήρ può essere dedotto dall'affermazione di Strabone (10, 469), che attribuisce alla figura divina della Madre degli dèi il nome di Rhea e vari oronimi asiatici, tra cui Agdistis, dea Frigia, Grande Dea, Idea, Dindymene, Sipilene, Pessinuntia e Cybele e Cybebe Strabone: la Μητήρ è Ὀρεία.

Per quanto riguarda Cybele, incontriamo finalmente un'attestazione che la riguarda; non si tratta esattamente del suo nome, ma dell'oronimo di riferimento: nel fr. 11 Bernabé p. 112 dell'*Europia* di Eumelo, uno scoliasta all'*Iliade* riferisce che Eumelo raccontò per primo nell'*Europia* di come Dioniso, figlio di Zeus e Semele, “avendo ricevuto da Rhea sui monti Cybellii, in Frigia, i riti di purificazione, e avendo compiuto i riti di iniziazione, e avendo

<sup>1</sup> Cfr. *Phoronis* fr. 3 Bernabé, riportato e commentato nel presente studio, in relazione ai Cureti.

ricevuto tutto l'apparato rituale dalla dea, andava per tutta la terra, e guidava tutti gli uomini danzando e ottenendo onori” (...ἐν Κυβέλοις τῆς Φρυγίας ὑπὸ τῆς Ῥέας τυχὼν καθαρμῶν, καὶ διαθεὶς τὰς τελετὰς, καὶ λαβὼν πᾶσαν παρὰ τῆς θεᾶς τὴν διασκευὴν, ἀνὰ πᾶσαν ἐφέρετο τὴν γῆν, χορεύων καὶ τιμῶν τυγχάνων προηγεῖτο πάντων ἀνθρώπων). Se è vero che Eumelo è da collocare nel sec. VIII a. C., si tratterebbe dell'attestazione letteraria più antica di una forma quanto meno embrionale di conoscenza della dea Cybele, per di più associata ad un oronimo, informazione coerente con quanto affermato da Strabone nel passo sopra citato<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Càssola 2010 p. 329: “l'identificazione con Rhea potrebbe risalire al frammento di Eumelo”.

## CAPITOLO QUINTO

### POESIA LIRICA

#### 5.a. Poesia Lirica. Introduzione.

Dato che lo spoglio del lessico di terra condotto nei primi capitoli è stato ampio e sufficientemente illuminante per comprendere le forme principali di tale area semantica, nonché i rapporti con le figure divine qui esaminate, nel presente capitolo trascurerò quasi del tutto tale aspetto, salvo per i passi che sono apparsi di qualche rilievo.

Anche in questa occasione, come nel capitolo dedicato al Ciclo Epico e alla poesia epica arcaica, non sono state riportate tutte le occorrenze relative alla dea Demetra<sup>1</sup>.

Il dato rilevante è che nelle attestazioni della lirica sono presenti tutti gli elementi della costellazione divina qui indagata.

Non tutti gli autori hanno fornito elementi di rilievo; fornisco di seguito i nomi e i passi esaminati, con una brevissima nota sulla figura divina o l'elemento di rilievo contenuti nel passo; gli autori sono presentati in ordine cronologico.

Per ciascun autore ho segnalato individualmente l'edizione critica di riferimento e l'autore della traduzione.

Mimnermo	fr. 22 GP	Muse figlie di Ouranos (e Ghe)
Semonide	fr. 36 West	il κύβηβος è μητραγύρτης e γάλλος
Alcmane	fr. 5 Page	Ghe madre delle Muse; Thetis ἀρχή και τέλος πάντων
Solone	fr. 30 GP	μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων... Γῆ μέλαινα
Alceo	fr. 129 Voigt	dea Eolia generatrice di ogni cosa
Saffo	fr. 17 Voigt	in appoggio ad Alceo fr. 129 Voigt
Ipponatte	fr. 127 West	Cybele
	fr. 156 West	Rhea è Cybelia
Teognide	v. 9	Gaia ride alla nascita di Apollo
Laso	fr. 1 Page	Inno a Demetra
Simonide	<i>Epigramma</i> LIX	Cybele è Rhea; un Gallo devoto alla dea
Bacchilide	<i>Epinicio</i> V e VIII	giuramento in connessione con la terra
	<i>Ditirambo</i> XV	i Giganti figli della Terra
	<i>Ditirambo</i> XIX	Argo figlio di Gaia
	fr. 15 Irigoin	Rhea ricomponne Pelope adagiandolo in un calderone
	fr. 18 Irigoin	Aristeo figlio di Ghe
Pindaro	<i>Olimpica</i> II	Rhea è madre di Zeus; siede sul trono più alto di tutti

<sup>1</sup> Non mi sono soffermata, ad esempio, su Archil. fr. 169 West; Archil. 322\* West; Simon. fr. 47 Page; Simon. *Elegia per Platea*; Bacchil., *Epin.* III, vv. 1-3; Pind., *Ol.* VI, vv. 93-96 ecc. Anche nel caso di Rhea non ho esaminato attestazioni che non aggiungono dati nuovi: ho tralasciato ad es. Pind., *Nem.* XI, vv. 1-7; Corinna fr. 1a Page (= n° 654 Page) = PBerol. 284 BKT v 2, p. 19 sgg.

	<i>Olimpica</i> VII	spartizione della terra tra gli dèi
	<i>Pitica</i> III	Μήτηρ
	<i>Pitica</i> IV, VI, VIII	Madre (terra) e il suo ὀμφαλός
onore di	<i>Pitica</i> IX	Gaia madre di Creusa e nutrice di Aristeo; giochi in Gaia a Cirene
	<i>Nemea</i> VI	uomini e dèi nascono dalla stessa madre
	<i>Nemea</i> IX, X	la terra si squarcia accogliendo Anfiarao
	<i>Istmica</i> VI	Demetra “bronzeosonante”
	<i>Ditirambo</i> II Snell-Maehler	Μεγάλη Μήτηρ
	fr. 80 Snell-Maehler	Madre Cybele signora
	fr. 95 Snell-Maehler	Μεγάλη Μήτηρ

## 5.b. Poesia Lirica. Analisi del testo.

### MIMNERMO<sup>1</sup> sec. VII a. C.

#### Fr. 22GP = fr. 13 West = Paus. 9, 29, 4 (I)

Μίμνερμος δέ, ἐλεγεία ἐς τὴν μάχην ποιήσας τὴν Σμυρναίων πρὸς Γύγην τε καὶ Λυδοῦς, φησὶν ἐν τῷ προοιμίῳ θυγατέρας Οὐρανοῦ τὰς ἀρχαιοτέρας Μούσας, τούτων δὲ ἄλλας νεωτέρας εἶναι Διὸς παῖδας.

“Mimnermo poi, che ha composto un'elegia per la battaglia degli abitanti di Smirne contro Gige e i Lidi, dice nel proemio che le Muse più antiche sono figlie di Ouranos, ma che le altre più giovani di queste sono figlie di Zeus”.

In base a quanto riferisce Pausania, le Muse erano, secondo Mimnermo, figlie di Ouranos e dunque, presumibilmente, di Ghe.

Mi sono già occupata della doppia tradizione sull'ascendenza delle Muse (da Gaia e da Ouranos, o da Zeus e Mnemosyne) nel commento ad Alcmane, fr. 5 Page = fr. 81 Calame = POxy 2390 fr. 2 ii 28 (II): il commentatore che cita e commenta Alcmane ricorda che, secondo il poeta, le Muse sono figlie di Ghe – e dunque, presumibilmente, di Ouranos; lo stesso passaggio attribuisce tale tradizione anche a Mimnermo.

### SEMONIDE sec. VII a. C.

Il lessico di Fozio attribuisce a Semonide la prima attestazione di un termine che indica in modo incontrovertibile il sacerdote della Μεγάλη Μήτηρ:

#### Phot. Lex. i.355 (1147.) s. v. κύβηβον = fr. 36<sup>2</sup> West

Κρατῖνος Θράτταις ([Cratin.Fr. \(Kock\).82.1](#)) τὸν θεοφόρητον· Ἴωνες δὲ τὸν

<sup>1</sup> Ediz. Gentili-Prato.



μητραγύρτην καὶ γάλλον νῦν καλούμενον. οὕτως Σιμωνίδης.

L'attestazione proverebbe che in area ionica il culto della Μήτηρ era noto e praticato già dalla prima età arcaica.

**ALCMANE<sup>1</sup>**  
**sec. VII a. C.**

Alcmane, che collochiamo nella Sparta aristocratica di fine sec. VII a. C.<sup>2</sup>, ci fornisce un'attestazione antica di Ghe, e presenta con una fisionomia cosmogonica, rilevante per il presente studio, la dea Thetis.

Entrambi questi dati si trovano nel fr. 5 Page; si tratta di frammenti del POxy 2390, datato al sec. II d. C., e contenente un commentario a poemi lirici<sup>3</sup>. Che l'autore di uno o più dei poemi lirici che vengono commentati sia Alcmane, sembra dimostrato da diversi passaggi del testo<sup>4</sup>.

**Fr. 5 Page = fr. 81 Calame = POxy 2390**

Esaminiamo ora l'attestazione che si presenta per prima nel nostro testo: nel fr. 2 col. i del POxy 2390 (= fr. 5 Page), il commentatore sembra occuparsi di un passo in cui Alcmane invocava la Musa (rr. 22-23)<sup>5</sup>:

σὲ Μῶ]σα λίσσομαι π[αντ]ῶν μά  
λιστα[

Aggiunge poi un passaggio (rr. 28-29) dal quale sembra di poter dedurre con una certa sicurezza che, come per Mimnermo, secondo Alcmane le Muse sono figlie di Ghe (e, ne deduciamo, di Ouranos):

Γῆς [μὲν] Μούσα[ς  
θυγατέρας ὡς Μίμνε[ρμ]ος .]τας ἐγε[[νεαλόγησε

La notizia appare confermata anche da Diodoro Siculo, che limita però l'affermazione ad Alcmane<sup>6</sup>: ταύτας (riferito alle Muse) γὰρ οἱ πλείστοι τῶν μυθογράφων καὶ μάλιστα δεδοκίμασμένοι φασι θυγατέρας εἶναι Διὸς καὶ Μνημοσύνης· ὀλίγοι δὲ τῶν ποιητῶν, ἐν οἷς ἔστι καὶ Ἄλκμαν, θυγατέρας ἀποφαίνονται Οὐρανοῦ καὶ Γῆς.

<sup>1</sup> Ediz. Page. Trad. di chi scrive, salvo dove diversamente indicato.

<sup>2</sup> Sulla fioritura di musica e poesia in età arcaica nella città di Sparta, e sulla funzione della poesia di Alcmane quale intenzionale canale di trasmissione dei valori tradizionali, cfr. ad esempio Calame 1977 vol. 2, pp. 19-37 e Calame 1983 pp. XI - XXI; in quest'ottica, secondo Calame, non è importante tanto individuare la patria di origine di Alcmane, sia essa Sparta o la Lidia, quanto piuttosto i valori spartani che Alcmane esprime, indipendentemente dalla propria origine (Calame 1983 p. XV in particolare).

<sup>3</sup> I frammenti sono stati assemblati e datati da Lobel 1957; la sua ipotesi è accettata in pieno da Page, nel testo che riporto; invece Calame 1983 p. 428 avanza dei dubbi su tale operazione, tanto che scompone il fr. 5 Page nei fr. 79-81; 83; °277-°281.

<sup>4</sup> Lobel 1957 p. 49; Calame 1983 p. 428. Lobel ipotizza che nel papiro sia commentato, oltre ad Alcmane, almeno un testo ionico, più altri testi dei quali non è possibile precisare il numero.

<sup>5</sup> Fr. 81 nell'edizione Calame 1983.

<sup>6</sup> Diod. Syc. 4, 7, I, i 404 Vogel = Alcm. fr. 67A Page.

Analoga attestazione si legge in uno scolio a Pindaro che riporta il parere di Aristarco<sup>1</sup>, il quale attribuiva ad Alcmane e a Mimnermo la stessa convinzione sull'origine delle Muse – anzi, della *Musa*:

ὁ μὲν Ἀρίσταρχος Οὐρανοῦ θυγατέρα τὴν Μοῦσαν δέδεκται, καθάπερ Μίμνερμος καὶ Ἀλκμᾶν ἱστοροῦσιν·

Pausania conferma tale notizia per Mimnermo, e ipotizza l'esistenza di due gruppi di Muse: le più antiche erano figlie di Ouranos, mentre le più recenti erano figlie di Zeus<sup>2</sup>.

Uno scolio ad Apollonio Rodio sembra avallare la spiegazione di Pausania: attribuisce a Museo l'affermazione che la generazione più antica delle Muse è del tempo di Kronos, mentre quella più recente è nata da Zeus e Mnemosyne<sup>3</sup>.

L'attribuzione della paternità delle Muse a Zeus era la più nota: esse sono figlie di Zeus e Mnemosyne nella *Teogonia* esiodea<sup>4</sup> e in diversi altri testi<sup>5</sup>; ma in *Th.* 78 Esiodo attribuisce ad una delle Muse il nome Οὐρανίη; tale denominazione potrebbe alludere alla duplice tradizione relativa alla loro nascita<sup>6</sup>.

Del resto Alcmane stesso ha usato entrambe le tradizioni<sup>7</sup>: nel fr. 8 Page sembra di poter leggere che le Muse sono figlie di Mnemosyne<sup>8</sup> (e dunque, se ci atteniamo alla notizia esiodea, di Zeus); e nel fr. 27 Page, che doveva costituire l'inizio di un poema del quale tuttavia non sappiamo nulla, il poeta invoca la Musa Calliope come figlia di Zeus<sup>9</sup>:

Μῶσ' ἄγε Καλλιόπα θύγατερ Διὸς  
ἄρχ' ἔρατῶν Φεπέων, ἐπὶ δ' ἕμερον  
ῥυμῶν καὶ χαρίεντα τίθη χορόν.

Così anche nel fr. 28 Page di Alcmane: Μῶσα Διὸς θύγατερ λίγ' ἀείσομαι ὠρανίαφι.

In tale frammento sembrano in realtà trovarsi, in qualche modo, entrambe le tradizioni: il poeta invoca infatti la Musa ὠρανίαφι, “che si trova in cielo”<sup>10</sup>.

A tali fonti su Alcmane possiamo aggiungere un passo di Clemente Alessandrino (*Protr.* 2, 31, 1, 1), che non mi pare sia stato preso in considerazione da Page: Τὰς δὲ Μοῦσας, ἃς Ἀλκμᾶν Διὸς καὶ Μνημοσύνης γενεαλογεῖ...

Ricciardelli ha osservato che la designazione delle Muse come figlie di Ghe, quindi come divinità molto antiche, ben si addice ad una narrazione di tipo cosmogonico, come

<sup>1</sup> *Schol. Pind., Nem.* 3, 16b Drachmann = Alcman fr. 67b Page.

<sup>2</sup> Paus. 9, 29, 4 (= Mimnermo fr. 13 West) Μίμνερμος δέ, ἐλεγεία ἐς τὴν μάχην ποιήσας τὴν Σμυρναίων πρὸς Γύγην τε καὶ Λυδούς, φησὶν ἐν τῷ προοίμῳ θυγατέρας Οὐρανοῦ τὰς ἀρχαιοτέρας Μοῦσας, τούτων δὲ ἄλλας νεωτέρας εἶναι Διὸς παῖδας.

<sup>3</sup> *Schol. Ap. R.* 3,1 (= Mus. 2 B 15 DK); cfr. Ricciardelli 1979 p. 10 e n. 10.

<sup>4</sup> Hes., *Th.* 25; 29; 53; 81; 915; 966; 1022.

<sup>5</sup> Cfr. la testimonianza di Diod. Syc. 4, 7, I, i 404 Vogel riportata poco sopra; *Il.* 2, 491; *Hymn. Hom.* 4 in *Merc.*, vv. 428-429; *Ap. R.* 4, 2; Dion. Perieg., *Orbis Descr.* 447; ecc.

<sup>6</sup> Ricciardelli 1979 p. 9 n. 9; West *Th.* p. 181 ad 78.

<sup>7</sup> È stato ipotizzato che anche nel commentario del fr. 5 Page Alcmane mostri di accogliere entrambe le tradizioni (Ricciardelli 1979 p. 10 e n. 10). Alcmane cita ancora le Muse, ma senza alludere alla linea genealogica, nei fr. 14 (si invocano le Muse dalla voce melodiosa, in quello che doveva essere il primo libro dell'edizione alessandrina di Alcmane; Calame 1983 p. 349); 30; 31; 46.

<sup>8</sup> Alcman fr. 8 Page = POxy 2389: Μῶσαι Μ[ν]μοσύνα μ[ / γεισαπ[...].σε γέννατο [

<sup>9</sup> Citato da Efestione, *Ench.* 7, 4, p. 22 Consbr. Il frammento è citato per motivi metrici.

<sup>10</sup> Un commento all'uso di questa forma avverbiale è in Calame 1983 pp. 466-467; lo studioso osserva che tale forma ben si adatta ad una dea di cui Alcmane ha scritto altrove che è figlia di Ouranos; Calame osserva inoltre che il termine potrebbe alludere al nome “Urania” di una delle Muse (cfr. ad es. Hes., *Th.* 78). Una testimonianza “di compromesso” sembra trovarsi anche in Pindaro, *Paian* fr. 52h, 15: Ouranos è padre di Mnemosyne.

quella cui sembra si accenni nel prosiegua del commentario<sup>1</sup>.

Inoltre, forse le tradizioni legate a Gaia ed Ouranos fanno riferimento ad una fase mitica antica in cui Gaia aveva un ruolo di maggior rilievo rispetto a quello che ebbe nelle epoche successive.

Torniamo ora all'ampio frammento 5 Page da cui siamo partiti; come si diceva, bisogna ricavare il testo di Alcmane da quello del commentatore; finora abbiamo potuto dedurre che la composizione di Alcmane iniziava con un'invocazione alle Muse (rr. 22-23), figlie di Gaia (rr. 28-29).

Il commentatore afferma anche, ai rr. 25-26, che nel componimento di cui si sta occupando, Alcmane φυσιολογεῖ<sup>2</sup>:

ἐν δ]ὲ ταύ-  
τηι τῆι ὠιδ[ῆι Ἀλ]κμάν φυσ[ιολο(γεῖ)·

Tale affermazione assume un significato per noi più chiaro quando andiamo a leggere la colonna successiva (fr. 2 del papiro, col. ii), che riporto di seguito per intero (i termini in grassetto, nell'edizione Page, sono quelli che si pensa possano essere attribuiti al testo originario di Alcmane):

.v. [ (1)  
πάντων ...[  
τις ἐκ δὲ τῶ πι[ τέ-  
κμων ἐγένετο τ[  
μο[.] ἐντεῦθεν ει.[ 5  
πόρον ἀπὸ τῆς πορ[...].[  
ὡς γὰρ ἤρξατο ἡ ὕλη κατασκευα[σθῆναι  
— ἐγένετο πόρος τις οἰονεὶ ἀρχή· λέγει  
οὖν ὁ Ἀλκμάν τὴν ὕλην πάν[των τετα-  
ραγμένην καὶ ἀπόητον· εἶτα [γενέ- 10  
σθαι τινά φησιν τὸν κατασκευά[ζοντα  
πάντα, εἶτα γενέσθαι [πό]ρον, τοῦ [δὲ πό-  
ρου παρελθόντος ἐπακολουθῆ[σαι] τέ-  
κμων· καὶ ἔστιν ὁ μὲν πόρος οἶον ἀρχή, τὸ δὲ τέ-  
κμων οἰονεὶ τέλος. **τῆς Θέτιδος γενο-** 15  
**μένης ἀρχῆ καὶ τέ[λο]ς ταῦτ[α] πάντων ἐ-**  
**γένε[τ]ο**, καὶ τὰ μὲν πάντα [όμο]ϊαν ἔχει  
τὴν φύσιν τῆι τοῦ χαλκοῦ ὕληι, ἡ δὲ  
Θέτις τ[ῆι] τοῦ τεχνίτου, ὁ δὲ πόρος καὶ τὸ τέ-  
— κμων τῆι ἀρχῆι καὶ τῶι τέλει. **πρέσγ[υς]** 20  
**— δὲ ἀντὶ τοῦ πρεσβύτης. καὶ τρίτος σκότος·**  
διὰ τὸ μηδέπω μήτε ἥλιον μήτε σε-  
λήνην γεγονέναι ἀλλ' ἔτι ἀδιάκριτ[ο]ν εἶναι  
τ]ῆν ὕλην· ἐγένοντο οὖν ὑπο[...]. πό-  
— ρος καὶ τέκμων καὶ σκότ[ος] .[ **ἄμάρ** 25  
**τε καὶ σελάνα καὶ τρίτον σκότος<sup>3</sup>**· τας  
μαρμαρυγας<sup>4</sup>· ἄμαρ οὐ ψιλῶς ἀλλὰ

<sup>1</sup> Ricciardelli 1979 p. 9.

<sup>2</sup> Si tratta di congettura; una proposta diversa nella forma, ma non nella sostanza, è in Harvey 1967 p. 72, φυσ[ικός] ἐστι, con ἐστι indicato da un trattino, come altrove in questo stesso papiro.

<sup>3</sup> La ripetizione di σκότος in questo rigo sarebbe una svista secondo Ricciardelli 1979 pp. 22-23.

<sup>4</sup> Il termine risulterebbe oscuro; cfr. Calame 1983 pp. 451-452.

σὺν ἡλίῳ· τὸ μὲν πρότερον ἦν σκότος μόνον, μετὰ δὲ ταῦτα διακριθέ[ντο]ς αὐτοῦ

“... ”

di tutte le cose...

... “dal” ...

nacque il τέκμων...

... da qui ...

5

πόρος da πορίας...

Infatti appena la ὕλη iniziò ad essere plasmata,

nacque un πόρος, vale a dire un' ἀρχή, dice

dunque Alcmane che la ὕλη di tutte le cose era

in disordine e informe; quindi

10

dice che nacque qualcuno che organizzò

ogni cosa, poi che nacque il πόρος, e

sopraggiunto il πόρος, seguì il

τέκμων; e il πόρος è come un' ἀρχή, mentre il

τέκμων è come un τέλος. “Nata Thetis,

15

questi [*scil.* il πόρος e il τέκμων] furono l' ἀρχή e il τέλος di tutte le cose”,

e il tutto (πάντα) ha la stessa

natura della ὕλη di bronzo, mentre

Thetis ha la stessa natura dell'artefice, e il πόρος e il

τέκμων hanno la stessa natura dell' ἀρχή e del τέλος. “πρέσγυς”

invece di “πρεσβύτης”. “E per terza la tenebra”

per il fatto che non erano ancora nati né il sole né la

luna, ma la ὕλη era ancora indistinta;

nacquero dunque...

il πόρος e τέκμων e la tenebra... giorno

e luna e per terza la tenebra; gli

scintillii; il giorno non nasce da solo,

ma con il sole; all'inizio c'era solo la tenebra,

ma dopo ciò essendosi diviso...<sup>1</sup>”

Va sottolineato che, se i dati qui presenti sono degni di fede, allora Alcmane avrebbe composto un poema cosmogonico qualche decennio prima di Talete e Anassimandro, i fisiologi ionic<sup>2</sup>.

Il testo è stato oggetto di diversi studi, che in questa sede non saranno esaminati tutti; mi limiterò alle osservazioni più pertinenti all'oggetto della presente trattazione, e quindi mi limiterò ad esaminare la figura di Thetis, tralasciando le altre figure mitiche qui citate<sup>3</sup>.

Dal testo, frammentario, sembra di poter dedurre che Alcmane postulava l'esistenza di una originaria ὕλη informe che comprendeva τὰ πάντα, il tutto<sup>4</sup> (rr. 7; 9-10 τὴν ὕλην πάν[των] τεταραγμένην καὶ ἀπόητον).

Si ha poi la nascita di un principio organizzatore, che in seguito nel testo viene

<sup>1</sup> Traduzione di chi scrive.

<sup>2</sup> Ricciardelli 1979. Così ad es. Aloni 1994 p. 81 n. 62: “Quelle poche parole, ma soprattutto il testo del commentario che le citava, provocarono una sorta di shock fra gli studiosi...”

<sup>3</sup> Rimando alla bibliografia in Ricciardelli 1979; in Detienne & Vernant 2005, p. 103 (n. 18 in particolare) e pp. seguenti; Calame 1983 p. 437 sgg.

<sup>4</sup> Non possiamo essere certi che il termine utilizzato da Alcmane fosse ὕλη, ma in ogni caso sembra chiaro che alludesse ad un'entità inizialmente informe, indeterminata; il termine usato da Alcmane poteva essere πάντα (cfr. rr. 2, 9, 12, 16, 17; Bowra 1967 p. 26; Ricciardelli 1979 p. 11).

individuato come la dea Thetis<sup>1</sup> (r. 7 ὡς γὰρ ἤρξατο ἡ ὕλη κατασκευα[σθῆναι; rr. 10-12 εἶτα [γενέσθαι τινά φησιν τὸν κατασκευά[ζοντα πάντα; rr. 15-16 τῆς Θέτιδος γενομένης ἀρχὴ καὶ τέ[λ]ο[ς ταῦτ]α πάντων ἐγένε[τ]ο; rr. 17-18 ἡ δὲ Θέτις {scil. ἔχει τὴν φύσιν [ὁμο]ίαν} τ[ῆ]ι τοῦ τεχνίτου); la dea Thetis svolge dunque un'attività che potremmo definire demiurgica<sup>2</sup>, metallurgica<sup>3</sup>; se la materia è come il bronzo che deve essere lavorato (rr. 17-18: τὰ μὲν πάντα [ὁμο]ίαν ἔχει τὴν φύσιν τῆι τοῦ χαλκοῦ ὕληι), Thetis è come il fabbro che le dà forma<sup>4</sup>.

La sua azione viene identificata come πόρος, vale a dire come passaggio, possibilità di trasformazione, transizione da uno stato ad un altro (r. 6; r. 12); l'atto, la funzione, il passaggio del πόρος costituisce un' ἀρχή (r. 8 ἐγένετο πόρος τις οἶονεὶ ἀρχή; r. 14 καὶ ἔστιν ὁ μὲν πόρος οἶον ἀρχή); ciò vuol dire che è l'atto che dà inizio all'individuazione, alla realizzazione dell'esistente.

Il processo di trasformazione evolve verso il suo compimento, che è chiamato τέκμωρ; in base al suo significato, esso può essere spiegato come τέλος (rr. 12-14 τοῦ [δὲ πόρου παρελθόντος ἐπακολουθῆ[σαι] τέκμωρ· καὶ ἔστιν ὁ μὲν πόρος οἶον ἀρχή, τὸ δὲ τέκμωρ οἶονεὶ τέλος); rr. 19-20 ὁ δὲ πόρος καὶ τὸ τέκμωρ {scil. ἔχει τὴν φύσιν [ὁμο]ίαν} τῆι ἀρχῆι καὶ τῶι τέλει.

Si hanno quindi le tenebre, il sole, la luna, il giorno (r. 21 sgg.).

La narrazione cosmogonica di Alcmane non ci è altrimenti nota; Aristotele, che nel primo libro della *Metafisica* presenta le più antiche narrazioni cosmogoniche, cita altri poeti, come Omero ed Esiodo, ma non Alcmane<sup>5</sup>.

La narrazione di Alcmane presenta parziali punti di contatto con altri racconti cosmogonici greci: la prima entità che compare nella *Teogonia* esiodea è Chaos; di un principio indeterminato parla Anassimandro, che usa il termine ἄπειρον; Talete (in epoca successiva ad Alcmane) aveva pensato all'acqua e Anassimene all'aria, entrambi principi informi, dunque trasformabili; a differenza dei tre filosofi citati, tuttavia, Alcmane ipotizza, oltre all'indeterminata ἀρχή iniziale, anche un principio demiurgico *esterno*, che è appunto Thetis<sup>6</sup>.

La dea Thetis potrebbe, secondo alcuni, indicare metaforicamente l'acqua<sup>7</sup>, elemento / divinità che ha un ruolo primordiale e fondamentale in molti racconti cosmogonici<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Ricciardelli 1979 p. 12 ipotizza che Thetis possa anche essersi originata indipendentemente dalla ὕλη. Alcuni ipotizzano che invece il principio organizzatore non sia la madre di Achille, ma un principio astratto, θεσις ("ordine, organizzazione"; cfr. Aloni 1994 p. 81 n. 62).

<sup>2</sup> Ricciardelli 1979 pp. 10-11. West 1963 p. 154: "she seems to play the part of a demiurge".

<sup>3</sup> Detienne & Vernant 2005 p. 104.

<sup>4</sup> West 1963 p. 154; cfr. Detienne & Vernant 2005, pp. 104-105, con note. Calame 1983 pp. 453-454 solleva il dubbio che l'immagine di Thetis artigiana non fosse di Alcmane.

<sup>5</sup> Ricciardelli 1979 p. 7. Aristotele distingue tra i filosofi che postulano l'esistenza di un duplice principio, vale a dire la materia informe e il demiurgo, e i filosofi ioni, secondo i quali la materia originaria si trasformò e organizzò da sola; Aristotele non cita Alcmane, e il nostro commentatore, che poteva benissimo aver letto il passo di Aristotele in questione, sembra volerlo integrare (Ricciardelli *ibidem*).

<sup>6</sup> Ricciardelli 1979 p. 11 e n. 17. Si tratta di quella che sarà poi anche la tesi aristotelica della materia e del motore immobile (Cfr. Calame 1983 p. 441). Confronti con racconti cosmogonici di altre culture antiche, greche e non solo, sono in Calame 1983 p. 438 sgg.; p. 445; Calame mette in guardia dalla tentazione storicistica di cercare di stabilire legami di dipendenza diretta tra queste tradizioni (p. 439).

<sup>7</sup> Cfr. Ricciardelli 1979 p. 11; Damasc. 123 bis [I 317, 15 R.] (*Orph. Fr.* 4 Kern) attribuisce a Ieronimo ed Ellanico una narrazione secondo la quale all'inizio c'erano l'acqua e la materia (ὕδωρ ἦν ἐξ ἀρχῆς καὶ ὕλη); per condensazione, si formò poi la terra (γῆ); Damascio interpreta questa affermazione attribuendole un significato secondo il quale dunque i principi erano due, acqua e terra (ὕδωρ καὶ γῆν); afferma poi che, sempre secondo Ieronimo ed Ellanico, doveva esistere un principio unico, anteriore ai due, che viene lasciato nel mistero a causa, evidentemente, della sua natura indicibile.

<sup>8</sup> La bibliografia su questo argomento è vastissima; mi limito a citare Rudhardt 1971. Bibliografia ulteriore in Ricciardelli 1979 p. 16 sgg., con note; Calame 1983 pp. 452-453.

Il suo nome, ferma restando la natura acquatica, è stato interpretato dai commentatori antichi, in connessione con il verbo τίθημι, come εὐθεσίας αἰτία “causa della buona disposizione del cosmo”<sup>1</sup>; secondo uno scolio all'*Iliade* che intende fornire una spiegazione “fisica” dell'episodio in cui si racconta che Thetis con Briareo liberò Zeus dagli dèi che lo volevano incatenare (*Schol. T Il.* 1, 399-406), Thetis è τὴν θέσιν καὶ φύσιν τοῦ παντός, “la disposizione e la natura di tutte le cose”<sup>2</sup>. Alcuni studiosi moderni ne hanno dedotto che nel nostro testo non sia citata tanto la dea Thetis, quanto l'atto in sé di disporre, organizzare<sup>3</sup>.

Altri commentatori moderni vi hanno invece riconosciuto la dea Thetis, che in quanto figura primordiale può a buon diritto figurare in una narrazione cosmogonica<sup>4</sup>; hanno visto anch'essi nel nome della dea una connessione con il verbo τίθημι (con l'aggiunta del suffisso di agente femminile -τις); la dea è dunque “colei che fonda, che dispone, che stabilisce”<sup>5</sup>; “she who sets”<sup>6</sup>; Gruppe vi ha visto la forma abbreviata di Θεσμοθέτις<sup>7</sup>.

È stato anche osservato che la capacità di trasformare la ὕλη qui attribuita a Thetis, appare coerente con la capacità di trasformare se stessi o altri, attribuita a divinità marine quali Proteo, Anfitrite, Psamate e Tēthys<sup>8</sup>. Per Thetis stessa sono del resto attestata capacità metamorfiche<sup>9</sup>.

Da un punto di vista mitologico, nella tradizione più comune non sembra avere un ruolo di particolare rilievo<sup>10</sup>: è figlia di Nereo e Doris, dunque una Nereide (*Hes. Th.* 244); tuttavia in alcuni passi presenta delle attribuzioni di rilievo: ἐδέσποινα πεντήκοντα Νηρηίδων

<sup>1</sup> *Schol. Lycophr.* 22 (p. 23 Sheer); lo scolio aggiunge che Thetis è il mare, θάλασσα, e che la sua funzione di ordinatrice è connessa proprio a tale natura liquida; tale elemento era infatti all'origine del cosmo, e dalla sua condensazione si formò la terra ferma e di conseguenza il buon ordine dell'universo (συναχθέντος γὰρ κατ' ἀρχὰς τοῦ ὕδατος ἐφάνη ἡ ζῆρὰ καὶ γέγονε τοῦ παντός εὐκοσμία).

<sup>2</sup> Lo scolio fornisce anche un'interpretazione della figura di Zeus (Δία γὰρ φησι τὴν ἄκρατον θερμασίαν, τὴν καὶ τοῦ ζῆν καὶ τοῦ εἶναι ἡμᾶς αἰτίαν), Poseidone (Ποσειδῶνα τὸ ὕδωρ), Hera (Ἥραν τὸν ἀέρα), Atena (Ἀθηνᾶν τὴν γῆν), Briareo (Βριάρεων τὸν ἥλιον).

<sup>3</sup> Bibliografia in Calame 1983 pp. 445-446, il quale tuttavia non appoggia tale ipotesi interpretativa. Campbell *GL II* p. 393 n. 13: “Not the sea-goddess, but 'Creation' (=Attic θέσις; cfr. 20.1 ἔσθηκε, probably from this poem).” Campbell fa riferimento al fr. 20 Page (= *Athen.* 10, 416d, ii 406 Kaibel): ὥρας δ' ἔσθηκε τρεῖς, θέρος / καὶ χεῖμα κόπωραν τρίταν / καὶ τέτρατον τὸ Φῆρ, ὄκα / σάλλει μὲν, ἐσθίην δ' ἄδαν / οὐκ ἔστι (“e dispose tre stagioni, estate, inverno e la terza, autunno, e la primavera come quarta, quando si vede crescere ma non c'è abbastanza da mangiare”).

<sup>4</sup> Di questo parere Calame 1983 pp. 446-447, con bibliografia.

<sup>5</sup> Detienne & Vernant 2005 p. 105.

<sup>6</sup> West 1963, p. 155; cfr. Bowra 1967 p. 26 con n. 1.

<sup>7</sup> Gruppe *GMRG I*, p. 618 n. 1.

<sup>8</sup> Proteo: *Od.* 4, vv. 417-419; 455-459; Anfitrite trasforma Scilla in un mostro per gelosia (*Schol. ad Lycophr.* 650b); la Nereide Psamate, che per vendicare l'uccisione del figlio Foco ha mandato un lupo a far strage delle mandrie di Peleo, cede infine alle richieste di Thetis, e il lupo viene trasformato in pietra *Ov.*, *Met.* 11, 403-406 (in realtà non è chiaro quale dea operi la trasformazione, se Psamate o Thetis). Tēthys salva Esaco, che ha provocato involontariamente la morte della ninfa Esperie, di cui era innamorato: Esaco, preso dai sensi di colpa, si getta in mare da una rupe per uccidersi, ma Tēthys ne ha pietà, attenua l'urto e lo riveste di piume, trasformandolo in un uccello marino (*Ov. Met.* 11, 784); insieme ad Oceano, purifica Glauco da tutto ciò che di mortale era rimasto in lui quando l'uomo è in procinto di diventare un essere marino dopo aver mangiato un ciuffo di un'erba particolare (*Ov. Met.* 13, 951). Thetis è, secondo Sofocle, παντόμορφος (fr. 561 Nauck = *Schol. Pind. Nem.* 3, 60) Cfr. Ricciardelli 1979 p. 13 con note. Tavola delle trasformazioni delle divinità marine: Ninck 1921 pp. 161-163 e *passim*.

<sup>9</sup> In Apollodoro 3, 13 la dea, nel tentativo di sfuggire al matrimonio con Peleo, si trasforma in fuoco, acqua, vento, albero, uccello, tigre, leone, serpente, seppia; Peleo riesce a domarla seguendo il consiglio di Chirone di tenerla ben stretta.

<sup>10</sup> “Non... nitidi appaiono... i tratti della figura divina... nell'impianto narrativo... la dea è una figura minore, confinata nelle più remote profondità dell'abisso, avvolta da nebbie di lontananza e di oscurità, chiamata a emergere dal mare, nel presente narrativo dell'epos, solo per essere madre” (Tarenzi 2007, p. 11).

κορᾶν<sup>1</sup>, Νηρήιδων πρώτα (Eur., *Iph. A.* 1078), πρεσβίστη θυγάτηρ ἀλίοιο γέροντος (Arg. *Orph.* 1260); inoltre il padre Nereo viene definito negli *Inni Orfici* (23,4) come ἀρχὴ ὁπάντων; la dea è nipote di Thētys, che insieme ad Oceano è definita, in Omero, come l'origine di tutto ciò che è (*Il.* 14, vv. 201, 246, 302); e le due dee sono talvolta confuse<sup>2</sup>.

La dea, che era stata desiderata sia da Zeus che da Poseidone, deve infine sposare un mortale perché suo figlio, secondo una profezia, sarebbe stato più forte del padre<sup>3</sup>.

Altrove è in particolare delineata come figura materna: è infatti nota soprattutto come madre di Achille (Hes., *Th.* 1006), nato dall'unione della dea con il mortale Peleo; Thetis compare molto spesso al fianco del figlio Achille nell'*Iliade*, al quale porta sostegno e conforto; e proprio in un passaggio del poema omerico, essa viene presentata talvolta come una dea dal particolare rilievo: Zeus è in debito con lei, che insieme a Briareo / Egeone ha liberato il padre degli dèi quando Hera, Poseidone e Pallade Atena lo avevano incatenato (*Il.* 1, vv. 396-406).

Del resto Thetis ha il potere, come Demetra, di concedere l'immortalità<sup>4</sup>, e ha capacità mantiche, come ad esempio Gaia<sup>5</sup>.

A questi dati dobbiamo aggiungere l'informazione che Thetis riceveva un culto nella terra in cui Alcmane operava, a Sparta<sup>6</sup>; qui Leandris, moglie di Anassandro re Spartano, a seguito di un sogno, dopo aver individuato tra le prigioniere di una guerra messenica Cleo, sacerdotessa di Thetis, che aveva con sé uno ξόανον della dea, fece costruire un tempio a lei dedicato<sup>7</sup>; non sembra trascurabile il fatto che immediatamente dopo, senza soluzione di continuità, Pausania citi il culto di Demetra Chthonia (oltre a Serapide e Zeus). Una statua di

<sup>1</sup> Aesch. fr. 285 Mette; il frammento è ricavato da *Schol. Aristoph. Acharn.* 883, che sta commentando *πρέσβειρα πενήκοντα Κοπιάδων κορᾶν*.

<sup>2</sup> Kerényi 1989 p. 22: "...Tetide... Teti. La nostra lingua fa una distinzione netta tra questi due nomi; ma può darsi che per la gente che abitava la Grecia prima di noi, tali nomi avessero suono e significato più affine e si riferissero ad un'unica grande Signora del Mare. Cfr. *Mythographi Vaticani* 3, 1, 1: "Ophion, et secundum philosophos, Oceanus, qui et Nereus, de maiore Thetide genuit Caelum".

<sup>3</sup> L'oracolo fu pronunciato da Themis o da Prometeo (Pind., *Isthm.* 8, 26-48; Ap. R. 4, 800 sgg.; generico, dove non si cita il nome della madre il cui figlio sarebbe stato più forte del padre: Aesch., *Prom.* 755 sgg.; 907-927).

<sup>4</sup> Apollod. 3, 13: Thetis ungeva d'ambrosia Achille ogni giorno, e di notte lo metteva sul fuoco per distruggere la parte mortale che veniva dal padre; lo stava reggendo per un tallone quando il processo fu interrotto da Peleo. Thetis, come Demetra, è kourotrophos: insieme ad Eurynome, accoglie Efesto scagliato giù dalla madre, che si vergognava della deformità del figlio (*Il.* 18, 394-409); accoglie Dioniso spaventato da Licurgo (*Il.* 6, 135-136); con Doris, fa in modo che Danae e il piccolo Perseo, rinchiusi nell'arca alla mercè delle onde, vengano tratti in salvo (Luc., *Dial. Mar.* 12); inoltre fa in modo che gli Argonauti sfuggano alla morte (Ap. R. 4, 780 sgg.; cfr. Ricciardelli 1979 p. 14); numerosi punti di contatto tra Thetis e Demetra sono evidenziati nello studio di Tarenzi 2007, in particolare pp. 11-27).

<sup>5</sup> È su questa base che può consigliare Achille in diversi passaggi dell'*Iliade*: *Il.* 1, 413-418; 9, 410-416; 17, 408-409; 18, 9; 18, 54-64; ecc. Sulle capacità mantiche di Gaia, cfr. il mio commento alla sezione finale del paragrafo 1.1.b (Esiodo. *Teogonia*. Analisi del testo).

<sup>6</sup> Paus. 3, 14, 4-5. È stato ipotizzato che Thetis possa essere citata nel Partenio del Louvre, dove si accenna ad una figlia di Πόρκος (fr. 1 Page, v. 19); infatti pare che Alcmane indicasse Nereo anche con il nome di Πόρκος (Hes. s. v. Νηρεΐδης = Alcman. fr. 150<sup>4</sup> Bergk): Calame 1977, vol. 2 p. 62; Ricciardelli 1979 p. 16 con note). Thetis riceveva un culto anche a Farsalo (Eur., *Andr.* 20; 246; 565) e in Tessaglia (Herodot. 7, 191, 2); in quest'ultima testimonianza si ricorda che i Persiani, mentre si trovavano con la flotta all'altezza del capo Sepias, per far placare una tempesta che durava da tre giorni, fecero recitare ai Magi formule di incantesimo per placare il vento, offrendo inoltre sacrifici a Thetis e alle Nereidi. Infine a Cardamile, vicino Leuttra, non lontano dalla spiaggia c'era un recinto sacro alle Nereidi (Paus. 3, 26, 7; le Nereidi emersero qui, si dice, per vedere Pirro figlio di Achille che stava andando a Sparta per sposare Ermione). Sul culto di Thetis e altre divinità marine in Laconia, ved. Wide 1893 pp. 222-226; Wide ipotizza che tali divinità siano molto antiche, addirittura pre-elleniche.

<sup>7</sup> Paus. 3, 14, 4-5. Cfr. su questo anche Detienne & Vernant 1974, p. 105.

Thetis era secondo Pausania in un'altra zona della Laconia chiamata Migonion<sup>1</sup>; ancora nel Peloponneso, sull'istmo di Corinto, presso il tempio di Poseidone, esisteva una rappresentazione delle Nereidi<sup>2</sup>.

Calame ritiene, sulla base di elementi interni, che l'elemento narrativo cosmogonico occupasse il luogo di quello che normalmente era, in una composizione come un partenio, un elemento narrativo mitico, che seguiva abitualmente l'invocazione alle Muse, presente anche nel nostro testo; ipotizza inoltre che i dati presentati da Alcmene dovessero far parte di un patrimonio culturale condiviso, o quanto meno accettato dalla comunità; tale ipotesi poggia sulla convinzione di Calame che tutta la poesia di Alcmene avesse una funzione pedagogica e/o di depositaria dei valori tradizionali<sup>3</sup>.

Lo studioso osserva che gli elementi cosmogonici presenti nel commentario ad Alcmene sono tra i più antichi a noi noti: se accettiamo la collocazione dell'acmé di Alcmene nel 610, allora ci troviamo in un periodo anteriore sia alla cosmogonia di Telete (590 a. C.) che alla cosmogonia di Anassimandro (580 a. C.)<sup>4</sup>.

Non si può trascurare, tuttavia, la posizione estremamente critica di Most, secondo il quale Alcmene non avrebbe scritto alcuna cosmogonia; il commentatore, secondo una diffusa prassi allegorizzante, avrebbe attribuito il significato che leggiamo nel nostro frammento a quella che, coerentemente con il contesto di un partenio, poteva essere la semplice narrazione delle nozze di Peleo e Thetis, preceduta dalla descrizione delle metamorfosi che Thetis aveva attuato nel tentativo di sfuggire allo sposo predestinato; Thetis in questa circostanza, come si ricordava sopra, si trasformò in tutte le forme possibili, πάντα; probabilmente, prosegue Most, il testo di Alcmene conteneva poi la citazione dei termini πόρος (forse nel senso che Peleo aveva dovuto usare un qualche "espediente" per catturare Thetis) e τέκμων (forse la "meta" ottenuta da Peleo), e forse l'affermazione che i festeggiamenti delle nozze durarono un giorno e una notte, e che si svolsero delle danze caratterizzate da μαρμαρυγή, "lo sfavillare" o "la rapidità", un termine usato talvolta per il movimento rapido dei danzatori.

Nel sec. I d. C., il dotto Eraclito, apparentemente influenzato dallo stoicismo, interpretò allegoricamente come una descrizione cosmogonica la sezione narrativa relativa alle metamorfosi di Peleo (Heracl., *Quaest. Hom.* 65-67 a proposito di *Od.* 4); il nostro commentatore, che si colloca cronologicamente pochi decenni dopo, il papiro di Alcmene qui esaminato, potrebbe aver avuto in mente proprio questa interpretazione<sup>5</sup>.

Aloni ha concluso che "Fra le due teorie opposte, appare difficile assumere una decisione univoca; non resta che sperare in un ulteriore, fortunato ritrovamento"<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Paus. 3, 22, 2.

<sup>2</sup> Paus. 2, 1, 8; Pausania aggiunge di sapere dell'esistenza di altari delle Nereidi in diversi luoghi della Grecia, in connessione con un culto dedicato ad Achille. Ulteriori dati sul culto delle Nereidi in Herzog-Hauser "Nereiden", coll. 9-10.

<sup>3</sup> Calame 1983 p. 442 sgg.

<sup>4</sup> Calame 1983 p. 437 sgg.

<sup>5</sup> Most 1987; alle pp. 8-9, Most riporta alcune note scoliastiche o di commento da parte di autori come Plutarco, Diogene Laerzio e altri, nelle quali, a proposito di alcuni passaggi di Pindaro, Omero e altri, si afferma che il testo poetico va inteso φυσικῶς, κατὰ τὸ φυσικόν, o che l'autore φυσιολογεῖ. Altre interpretazioni allegorizzanti di Eraclito riguardano il soccorso prestato da Thetis e Briareo a Zeus (*Il.* 1; Heracl., *Quaest. Hom.* 21-25); la fabbricazione dello scudo di Achille (*Il.* 18; Heracl., *Quaest. Hom.* 43-51); i rapporti tra Ares e Afrodite (Heracl., *Quaest. Hom.* 69). Siamo proprio pochi decenni prima della scrittura del papiro di Alcmene di cui ci stiamo occupando. L'episodio mitico relativo alle metamorfosi di Thetis era noto alla letteratura greca arcaica (cfr. Pind., *Nem.* 3, 35). Cfr. Buffière 1962, con ampia introduzione su Eraclito; Buffière 1956, in particolare pp. 67-70; pp. 155-186 e passim. Ved. anche il commentario allegorico contenuto nel Pderveni.

<sup>6</sup> Aloni 1994 p. 82 n. 62.



**SOLONE<sup>1</sup>**  
**sec. VII – VI a. C.**

**Fr. 30 GP = fr. 36 West = fr. 24 Diehl = Aristoth. *Ath. Pol.* 12, 4**

ἐγὼ δὲ τῶν μὲν οὐνεκα ξυνήγαγον  
δῆμον, τί τούτων πρὶν τυχεῖν ἐπαυσάμην;  
**συμμαρτυροίη ταῦτ' ἂν ἐν δίκῃ χρόνου**  
**μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων**  
**ἄριστα, Γῆ μέλαινα, τῆς ἐγὼ ποτε** 5  
**ὄρους ἀνεῖλον πολλαχῆ πεπηγότας·**  
**πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρα.**  
πολλοὺς δ' Ἀθήνας, πατρίδ' ἐς θεόκτιτον  
ἀνήγαγον πραθέντας, ἄλλον ἐκδίκως,  
ἄλλον δικαίως, τοὺς δ' ἀναγκαίης ὑπο 10  
χρηιοῦς φυγόντας, γλῶσσαν οὐκέτ' Ἀττικὴν  
ιέντας, ὡς δὴ πολλαχῆ πλανωμένους,  
τοὺς δ' ἐνθάδ' αὐτοῦ δουλίην ἀεικέα  
ἔχοντας, ἦθη δεσποτῶν τρομευμένους,  
ἐλευθέρους ἔθηκα. ταῦτα μὲν κράτει 15  
ὁμοῦ βίαν τε καὶ δίκην ξυναρμόσας  
ἔρεξα καὶ διήλθον ὡς ὑπεσχόμην,  
θεσμοὺς δ' ὁμοίως τῶ κακῶ τε κάγαθῶ  
εὐθεῖαν εἰς ἕκαστον ἀρμόσας δίκην  
ἔγραψα. κέντρον δ' ἄλλος ὡς ἐγὼ λαβῶν, 20  
κακοφραδῆς τε καὶ φιλοκτῆμων ἀνήρ,  
οὐκ ἂν κατέσχε δῆμον· εἰ γὰρ ἤθελον  
ἂ τοῖς ἐναντίοισιν ἦνδανεν τότε,  
αὐτὶς δ' ἂ τοῖσιν οὔτεροι φρασαίατο,  
πολλῶν ἂν ἀνδρῶν ἦδ' ἐχηρώθη πόλις. 25  
τῶν οὐνεκ' ἀλκὴν πάντοθεν ποιούμενος  
ὡς ἐν κυσὶν πολλαῖσιν ἐστράφην λύκος.

“Degli scopi per i quali io ho unito il popolo, quale non ho realizzato prima di arrestarmi? Me ne può essere ottimamente testimone nella giustizia del tempo la madre grandissima degli dèi olimpici, la nera Gea, dalla quale io rimossi gli ὄροι in molti punti piantati; che prima era schiava, e ora è libera. Ho ricondotto ad Atene, patria fondata da dèi, molti che erano stati venduti, qualcuno correttamente, altri scorrettamente; e alcuni, che sotto la spinta dell'impellente necessità erano andati esuli e non parlavano più la lingua attica, per il loro vagabondare in molti luoghi, e altri, che che qui subivano una disonorata schiavitù e che tremavano di fronte agli umori dei loro padroni, li ho resi liberi. Tutto questo feci col mio potere, mettendo insieme la forza e la giustizia, e ho compiuto tutti i miei disegni come promesso. Scrisse leggi ugualmente per il nobile e il non nobile, adattando a ciascuno retta giustizia. Se qualche altro avesse preso la sferza del comando, uomo di malvagi propositi e volto al guadagno, non avrebbe trattenuto il popolo: se infatti fossi stato corrivo a ciò che allora piaceva agli avversari, oppure a ciò che gli altri progettavano per essi, questa

<sup>1</sup> Ediz. Gentili-Prato, trad. Masaracchia 1958 (segue la numerazione Diehl).

città sarebbe stata privata di molti uomini. In considerazione di ciò, difendendomi da tutte le parti, mi aggirai come un lupo in mezzo a molti cani.”

Il frammento giambico proviene per intero da Aristotele<sup>1</sup>; in ogni caso, la paternità è confermata da citazioni parziali contenute in Plutarco e in Aristide<sup>2</sup>. Non mi soffermo sui numerosi problemi della tradizione del testo, poiché non appaiono rilevanti per la specifica tematica che qui interessa.

Il frammento, che allude evidentemente alla *σεισάχθεια*, è stato definito da Masaracchia “la più interessante e istruttiva testimonianza diretta per giudicare dell’opera politica di Solone”<sup>3</sup>.

Si ipotizza che all’inizio del testo, in una parte a noi mancante, Solone avesse riassunto le critiche dei suoi detrattori, sia che essi fossero i proprietari terrieri, sia che fossero i democratici radicali<sup>4</sup>.

Nell’ampia sezione a noi pervenuta, Solone chiede dunque a quanto pare ai suoi detrattori, in modo retorico e polemico, quali, fra i compiti per i quali gli è stato assegnato l’incarico di governare, egli non abbia condotto a termine. Quindi, con una formula solenne, chiama a testimone della correttezza del suo operato, anche in una valutazione su un lungo arco cronologico<sup>5</sup>, la Terra nera, *Γῆ μέλαινα*, che viene qui definita, ed è per noi la testimonianza più antica in questo senso, *μήτηρ μεγίστη δαμίωνων Ὀλυμπίων*, “Madre grandissima degli dèi Olimpici”.

L’Inno Omerico 14 è dedicato alla Madre degli dèi, che nel v. 1 è definita *Μητέρα μοι πάντων τε θεῶν πάντων τ’ ἀνθρώπων*, ma non è identificata con Ghe; L’Inno Omerico 30, d’altra parte, è dedicato a Gaia come madre di tutti i viventi, definita *Γαῖαν παμμήτειραν* al v. 1, e *θεῶν μήτηρ* al v. 17; rispetto alla testimonianza soloniana, non possiamo essere del tutto sicuri della cronologia della composizione dell’Inno Omerico, che tuttavia resta antica (si oscilla tra VII e VI secolo a. C.)<sup>6</sup>.

Non sappiamo, dunque, quale dei due testi sia più antico.

Si tratta, in ogni caso, di un’invocazione solenne, che presenta per noi analogie con attestazioni letterarie di epoca coeva: ho già parlato di riti di giuramento e invocazione che implicano Gaia / la terra nel commento a *Il. 1*, 245; *Il. 3*, 103-104; *Il. 3*, 276-280; *Il. 3*, 298-301; *Il. 4*, 158-162; *Il. 14*, 270-276; *Il. 15*, 34-43; *Il. 19*, 258-265; *Il. 9*, 567-572<sup>7</sup>; *Od. 2*, 80-81; *Od. 5*, 184-187; *Hymn. Hom. 3*, vv. 82-87; vv. 331-344 *Thebais* fr. 3 Bernabé p. 24<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Per queste note, cfr. Masaracchia 1958 pp. 345-355; viene ivi riportata anche l’opinione di Bergk, il quale ha osservato che un’opera che vuole proporre una sintesi, come è la nostra fonte, difficilmente può aver contenuto una citazione così ampia; ne deduce che quest’ultima fu inserita nel testo aristotelico solo in seguito, da un ipotetico lettore.

<sup>2</sup> Plut., *Sol.* 15, cita i vv. 16, 6-7 e 11-14; Aristide, *Περὶ τοῦ παραφθέγματος* p. 397, 23 Jebb cita i vv. 3-27.

<sup>3</sup> Masaracchia 1958 p. 349.

<sup>4</sup> Si può pensare che volesse rispondere ad entrambi i gruppi: nella prima parte a noi pervenuta (vv. 1-15) sembra citare in particolare i provvedimenti presi a favore del popolo; nei vv. 15-20 afferma che la sua autorità è stata esercitata in modo equo per entrambi i gruppi sociali; nei vv. 20-27, quando afferma che il suo operato ha tenuto a freno il popolo e ha evitato perdite umane, sembra rivolgersi al ceto possidente.

<sup>5</sup> Il tempo era considerato, dunque, una sorta di collaboratore nella realizzazione della giustizia; ved. Pind. fr. 159 Maehler: *ἀνδρῶν δικαίων Χρόνος σωτήρ ἄριστος* “Il tempo, salvatore ottimo degli uomini giusti”; Aesch., *Prom.* 981: *ἀλλ’ ἐκιδάσκει πάνθ’ ὁ γηράσκων χρόνος* “ma mostrerà ogni cosa il tempo che trascorre”.

<sup>6</sup> Rimando al commento ai luoghi appena citati per ulteriori dettagli e testimonianze.

<sup>7</sup> In particolare, nella sezione di commento successiva a questo passo ho riportato numerosi dati.

<sup>8</sup> *Thebais* fr. 3 West = *Schol. Soph. Oed. Col.* 1375 (54, 16 De Marco).

Mi sembra interessante sottolineare che l'attestazione soloniana, a differenza delle altre, è l'unica, tra quelle a noi giunte, che sia pronunciata da un personaggio storico, e non letterario o mitologico.

Inoltre, a differenza della occorrenze cui sopra si accennava, nelle quali Gaia è invocata come testimone di un giuramento insieme ad altri dèi, nel contesto soloniano, invece, Gaia è una figura isolata; fatto che, secondo Masaracchia, “sottolinea il particolare sentimento del poeta e il contenuto della polemica, che verte sul problema agrario”<sup>1</sup>.

Mi sembra anche interessante il fatto che Ghe sia definita, in modo molto specifico, non “Madre degli dèi”, ma “Madre degli dèi Olimpici”: questa definizione, propriamente, sembrerebbe più adatta a Rhea, che nella tradizione mitica genera, insieme a Kronos, Zeus e gli altri dèi che andranno ad abitare sull'Olimpo. Tale attribuzione potrebbe indicare un'assimilazione tra le figure divine di Ghe e di Rhea oppure, più semplicemente, una generica attribuzione a Ghe della responsabilità e del merito della generazione di tutti gli dèi, con particolare riferimento, in questo caso, agli dèi Olimpici, che sono i più significativi destinatari di culti, riti e offerte, all'epoca di Solone: si pensi all'invocazione che Prometeo pronuncia, nella tragedia eschilea, rivolta a Ghe “madre di tutti” (Aesch., *Prom.* v. 88: παμμῆτορ τε γῆ; cfr. vv. 197-241).

Dunque, Gaia come divinità personale, individuale, tant'è vero che svolge una funzione generatrice nei confronti di divinità dalle caratteristiche anch'esse personali e individuali.

Subito dopo e nello stesso contesto, vale a dire dal v. 6, Ghe viene intesa come entità concreta<sup>2</sup>, suolo calpestabile, coltivabile, al quale possono essere imposti dei confini e dunque una proprietà: Solone dichiara infatti di aver rimosso i confini, le delimitazioni (ὄρους) che erano stati conficcati ovunque (πολλαχῆ πεπηγότας); prosegue poi con una metafora, che rappresenta la Terra / terra come schiava finché era in quella condizione di frazionamento e proprietà, e come libera (πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρᾳ), ora che quei confini, quelle delimitazioni, sono stati rimossi per renderla più fruibile, con l'obiettivo di riportare ordine, equilibrio, pace sociale: la metafora che era stata appena applicata alla terra, diventa nei versi successivi concreta descrizione della condizione del ceto più umile, alcuni membri del quale erano stati venduti, dunque costretti alla schiavitù (vv. 9; 13-14) e non sempre giustamente (vv. 9-10), mentre altri si erano dovuti separare dalla loro patria, la Atene fondata dagli dèi (v. 8; 12): benché invocata solo nei primi versi, Ghe è presente anche nei versi successivi come punto di riferimento per gli esseri umani – in particolare quelli appartenenti al ceto disagiato -, ambiente nel quale si sono verificate e si verificano le varie dinamiche sociali, e nel quale ora si ristabilisce la giustizia (δίκην v. 16) anche grazie alla βία, specifica attribuzione di Zeus; sono queste le dinamiche, le qualità, le motivazioni che Solone ha usato nel suo operare<sup>3</sup>.

Solone sottolinea infine di non aver voluto favorire né una parte né l'altra, di non essere stato né κακοφραδής né φιλοκτήμων, e di aver raggiunto così lo scopo di evitare scontri sanguinosi e di salvare un gran numero di vite; nonostante ciò, si è trovato nella condizione di doversi difendere da solo dai numerosi detrattori (vv. 18-27).

L'operato di Solone è strettamente legato al suolo attico, dove è nato.

Le testimonianze di una presenza di Ghe nel mito e nel culto in Attica non sono particolarmente numerose.

<sup>1</sup> Masaracchia 1958 p. 350.

<sup>2</sup> Nilsson *GGR*, 1962<sup>3</sup>, vol. I, p. 457: “Bei Solon schillert Sie zwischen der Personifikation und der physischen Bedeutung”.

<sup>3</sup> Κράτος e Βίη, figli di Stige e Pallante, grazie al suggerimento di Okeanos alla figlia Stige, hanno ricevuto molto presto da Zeus la τιμή di essere suoi servitori. Nel *Prometeo Incatenato* sono fedeli esecutori degli ordini di Zeus, e si differenziano in questo da Efesto, che è rammaricato della sorte di Prometeo.

Ghe è presente nell'antichissima narrazione mitica della nascita di Erittonio: come è noto, Efesto cercò inutilmente, in una colluttazione, di possedere Atena, la quale poi si pulì la gamba dallo sperma del dio con un bioccolo di lana, che gettò a terra; dalla terra nacque Erittonio, che fu affidato da Atena alle Cecropidi in una cesta; dopo che esse ebbero trasgredito all'ordine di Atena di non guardare nella cesta, fu allevato nel recinto sacro del tempio di Atena; Ghe è in ogni caso considerata sua madre<sup>1</sup>.

Ad Erittonio si attribuisce, nella Suida, il più antico sacrificio per Ghe celebrato sull'acropoli: dopo aver innalzato un altare a Ghe Kourotrophos per ringraziarla dei compiti di τροφεία svolti nei propri confronti, le dedicò un sacrificio per primo, e stabilì l'obbligo di dedicare sacrifici preliminari alla Κουροτρόφος γῆ prima di sacrificare a qualunque altra divinità<sup>2</sup>.

Pausania (1, 18, 7) cita un τέμενος Γῆς ἐπικλησιν Ὀλυμπίας, il cui epiteto sembra avere una qualche connessione con la citazione soloniana di Ghe come Madre degli Olimpici<sup>3</sup>; racconta poi di aver visto, sulle pendici occidentali dell'acropoli di Atene, il santuario di Ghe Kourotrophos (con un epiteto forse connesso al mito di Eretteo) e di Demetra Chloe: ἔστι δὲ καὶ Γῆς Κουροτρόφου καὶ Δήμητρος ἱερὸν Χλόης (1, 22, 3); sull'acropoli, una statua di Ghe nell'atteggiamento di pregare Zeus per la pioggia (1, 24, 3); nel santuario delle σεμναί, ci dice di aver visto un ἄγαλμα di Plutone, Hermes e Ghe (1, 28, 6)<sup>4</sup>; anche Tucideide (2, 15, 4) ricorda, sull'acropoli, uno ἱερὸν di Ghe vicino al tempio di Zeus Olimpio<sup>5</sup>.

In Attica, Ghe è nominata come destinataria di sacrifici in un calendario sacrificale della Tetrapoli (trovato nell'area tra Maratona e Tricorinto)<sup>6</sup>, e in un calendario sacrificale del demo di Erchia, entrambi datati al sec. IV a. C.<sup>7</sup>. Nel demo di Flia, secondo Pausania, c'era un altare di Ghe venerata come μεγάλη θεός (1, 31, 4), dunque con epiteto analogo al μεγίστη utilizzato da Solone.

Anche altre iscrizioni testimoniano offerte sacrificali a Ghe<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Eur. *Ion* vv. 19-20 τοῦ γηγενοῦς Ἐριχθονίου; Paus 1, 2, 6 πατέρα δὲ Ἐριχθονίῳ λέγουσιν ἀνθρώπων μὲν οὐδένα εἶναι, γονέας δὲ Ἥφαιστον καὶ Γῆν; sul mito cfr. anche Paus. 1,14, 6; 1, 18, 2; Apollod. 3, 14. Germ., *Arat.* 157-158 "... Atthide Terra natus Erichthonius...". In *Il.* 2, 547 sgg., si preferisce invece mettere l'accento sul rapporto con Atena: Οἱ δ' ἄρ' Ἀθήνας εἶχον ἐκτίμενον πολίεθρον

δῆμον Ἐρεχθῆος μεγαλήτορος, ὃν ποτ' Ἀθήνη  
θρέψε Διὸς θυγάτηρ, τέκε δὲ ζείδωρος ἄρουρα,  
καὶ δ' ἐν Ἀθήνης εἶσεν ἔῳ ἐν πίονι νηῶ·  
"Su quelli poi che abitavano Atene, città ben costruita,  
terra del grande Eretteo, che un giorno Atena,  
la figlia di Zeus allevò – ma lo partorì la fertile zolla -  
e lo stabilì ad Atene, dentro al suo ricco tempio". (trad. Cerri 2005)

Secondo Leaf nel mito di Eretteo si fondono due miti, uno dei quali pre-ellenico, e l'altro, quello che dà rilievo ad Atena, ellenico; in questi casi infatti l'eroe o dio più antico diventa figlio degli Olimpici, quale appunto è Atena (Leaf 1900<sup>2</sup>, p. 91 ad 548).

<sup>2</sup> Suida kappa.2192 <Κουροτρόφος> παιδοτρόφος; kappa.2193 <Κουροτρόφος γῆ> ταύτη δὲ θῦσαι φασὶ πρῶτον Ἐριχθόνιον ἐν ἀκροπόλει καὶ βωμὸν ἰδρύσασθαι, χάριν ἀποδιδόντα τῇ γῆ τῶν τροφείων· καταστήσαι δὲ νόμιμον τοὺς θύοντάς τι θεῶ, ταύτη προθύειν.

<sup>3</sup> Immediatamente prima, Pausania ha citato un tempio di Kronos e Rhea.

<sup>4</sup> Nell'agorà antica di Atene sono state ritrovate, per lo più come materiale di riutilizzo, diverse epigrafi contenenti dediche a Demetra Chloe e alla Kourotrophos, che tuttavia, almeno nei testi a noi pervenuti, non è chiamata Ghe (Oikonomides 1964 pp. 39-46).

<sup>5</sup> Forse lo stesso τέμενος Γῆς ἐπικλησιν Ὀλυμπίας ricordato sopra e citato da Pausania (Masaracchia 1958 p. 350).

<sup>6</sup> Sokolowski *LSCG* n° 20: sono citate diverse divinità, ciascuna con l'offerta a lei dedicata; Ghe riceve un οἶς, una βοῦς κύουσα, un τράγος per la sua attività mantica.

<sup>7</sup> Daux 1963, Planches XIII et XIV, p. 606 pp. 610 e 618, colonna E, rr. 17-21: Ghe riceve un οἶς.

<sup>8</sup> Cfr. Nilsson *GGR* 1962<sup>3</sup>, vol. 1 pp. 457-458.

Le citazioni e le testimonianze appena esposte, la maggior parte delle quali riferite ad un'epoca molto probabilmente successiva a quella soloniana, secondo alcuni non testimonierebbero una particolare importanza del culto di Ghe<sup>1</sup>; ma di diverso avviso è ad esempio Masaracchia, che in riferimento all'ipotesi di una forma di religiosità antica basata sul culto di Madre Terra<sup>2</sup>, ha scritto: “Non è affatto strano che essa [tale religiosità] fosse particolarmente tenace in mezzo alla popolazione contadina. L'appello di Solone alla testimonianza della dea Ghe avrà avuto tanto maggiore efficacia e risalto se, oltre che chiamare la dea con epiteti noti e ufficiali del suo culto, esso si richiamava a una esperienza religiosa particolarmente viva in mezzo a quel ceto sociale alle cui critiche egli era impegnato a rispondere. Bisogna perciò guardarsi dalla tentazione di valutare sul piano esclusivo della libertà poetica e speculativa le parole di Solone, alla stessa stregua di quelle di poeti posteriori come Eschilo ed Euripide. La stessa tendenza del nostro poeta e legislatore a farsi interprete fedele della tradizione religiosa più che a mettersi nell'atteggiamento dell'ardito e ispirato innovatore, invita a cercare nelle sue formule la traccia di una situazione reale del culto e della fede, più che una spregiudicata trasvalutazione poetica e fantastica dei dati. La caratteristica della religione agraria stava nella salda immutabilità che essa conferiva ai rapporti proprietari... certamente la rappresentazione solonica di Ghe non si esaurisce nella fedele riproduzione degli epiteti cultuali della dea, con l'annesso richiamo alla presenza e all'attualità del suo culto... Il tenace amore contadino della terra, nutrito di sentimenti e di fantasmi religiosi, e che conosciamo dalle molteplici incarnazioni aristofanesche del contadino attico, è un dato costante della tradizione storica attica... Si deve concludere che i versi di Solone presuppongono una situazione religiosa e sentimentale che rimarrà costante nella storia ateniese e che, qualunque sia stata la caratteristica del culto religioso della terra, e checché si voglia pensare delle sue origini preistoriche, è naturale che l'amore per la terra del popolo contadino attico si sia manifestato nelle forme di un culto religioso, che non raggiunse l'ampiezza e lo splendore della religione olimpica un po' perché rimase sempre legato ai suoi umili luoghi di origine e di fioritura senza diventare un culto cittadino, un po' perché a un certo punto, e già dal tempo di Solone, si affermarono le fortune della religione dionisiaca, che rispondeva alle stesse esigenze sentimentali e pratiche del culto di Ghe.<sup>3</sup>”

Anche in altri passaggi, secondo le nostre fonti, Solone avrebbe affermato con forza la sua coerenza nel perseguire gli obiettivi che gli erano stati affidati, e lo avrebbe fatto in connessione con un lessico di terra, poiché, ovviamente, questo era il campo di applicazione del suo compito.

Solone avrebbe infatti detto: “Se ho risparmiato la terra patria (εἰ δὲ γῆς ἐφεισάμην πατρίδος), e non ho dato di piglio alla tirannide e all'amara violenza, contaminando e coprendo di onta la mia fama, non me ne vergogno affatto; anzi così sono convinto che ancora meglio supererò gli uomini (fr. 29 GP = fr.32 West = fr. 23, 8-1 Diehl = Plut., *Sol.* 14, 8) ...

Altri frammenti soloniani presentano delle osservazioni oppure un lessico coerente con il fr. 30 GP: come qui Solone chiama a testimone Gaia, da intendere evidentemente come divinità oltre che come massa fisica, così nel **fr. 23, 18 Diehl (= fr. 32, 18 West = fr. 29<sup>b</sup>, 6-7 GP = Plut., *Sol.* 14, 8)** Solone dice: “quello infatti che dissi, realizzai con l'aiuto degli dèi” ( ἄ

<sup>1</sup> Cito tra tutti: “Im kultischen Bewußtsein des Volkes nahm Ge nur einen sehr bescheidenen Platz ein. Dies alles muß gegen die behauptete alte Volksreligion der Ge ins Feld geführt werden” (Nilsson *GGR* 1962<sup>3</sup>, vol. 1 p. 458). Rimando a Masaracchia 1958 p. 351 per ulteriori indicazioni bibliografiche. Ved. recentemente Georgoudi 2002.

<sup>2</sup> Formulata ad esempio in Dieterich 1905; Wilamowitz *GdH* I, p. 202 sgg.

<sup>3</sup> Masaracchia 1958 pp. 351-353; l'autore afferma tuttavia di non condividere gli estremismi degli studiosi citati nella nota precedente, e di altri, i quali attribuiscono a Gaia un ruolo di assoluto rilievo nelle manifestazioni religiose più antiche

μὲν γὰρ εἶπα, σὺν θεοῖσιν ἦνυσσα); quasi che il suo operato vada considerato come un'opera di servizio alle dipendenze degli dèi, i quali possono poi dunque garantire per lui, in quanto depositari e testimoni della buona fede e del risultato del suo impegno. Prosegue poi nello stesso frammento ribadendo che nel suo operato politico ha perseguito l'equità: “né mi piace fare qualcosa con la violenza della tirannide né che i nobili abbiano parte uguale ai non nobili della grassa terra patria (οὐδὲ πειράς χθονός / πατρίδος κακοῖσιν ἐσθλοὺς ἰσομοίριαν ἔχειν)<sup>1</sup>”: la patria deve essere priva di ὄροι, non monopolizzata da un gruppo.

Nell'Elegia alle Muse (**Fr. 1 GP = fr. 13 West = fr. 1 Diehl = Stob. 3, 9, 23**), ai vv. 20-21 si trova l'immagine del vento che devasta “i bei lavori agricoli della fertile terra” (γῆν κάτα πυροφόρον... καλὰ ἔργα); al v. 23 il vento, dopo essere salito al cielo, sede degli dèi, permette che il sole splenda “sulla pingue terra” (κατὰ πίονα γαῖαν); al v. 47, nell'elenco delle attività nelle quali si affanna l'uomo, si cita colui che taglia con l'aratro, al servizio altrui, la “terra ricca di alberi” (γῆν... πολυδένδρεον); altrove (**Fr. 3, 24 GP = Fr. 4, 24 West = fr. 3, 24 Diehl = Dem. 19, 254 sg.**) si osserva, con grande tristezza, che quando l'ingiustizia e la prepotenza prevalgono, la società si disgrega in molti modi; ad esempio, molti poveri vanno “in terra straniera” (γαῖαν ἐς ἄλλοδαπήν); altrove (**Fr. 18, 2 GP = fr. 24, 2 West = fr. 14, 2 Diehl = Theogn. 719-728, unde Stob. 4, 33, 7**) si afferma che, ad esempio, è ricco chi ha “campi di fertile terra” (γῆς πυροφόρου πεδιάς)<sup>2</sup>; altrove (**Fr. 29, 1-2 GP = fr. 32, 1-2 West = fr. 23, 1-2 Diehl = Plut., Sol. 14, 8**), difendendosi da chi lo accusa di non aver saputo approfittare dell'occasione per prendere il potere, Solone scrive di non vergognarsi affatto per aver risparmiato “la terra patria” (γῆς ... πατρίδος); altrove (Fr. 32, 4-5 GP = fr. 38, 4-5 West = fr. 26, 4-5 Diehl = Ath. 645F) si descrive una circostanza (un banchetto? Una satira sull'insaziabilità?) nella quale “di tutto ciò che tra gli uomini produce la nera terra, c'è grande abbondanza” (ἄσσει ἐν ἀνθρώποισι γῆ φέρει μέλαινα, πάντα δ' ἀφθόνως πάρα); infine, secondo la testimonianza di Ateneo, Solone descrive la terra come “pingue nutrice”(λιπαρὴ κουροτρόφος)<sup>3</sup>.

La terra è un elemento particolarmente significativo nella poesia soloniana, in un senso non solo civico ma anche affettivo; ne emerge con coerenza una venerazione per Gaia come divinità materna, primordiale, disponibile, che è madre di tutti gli ateniesi, dal più povero al più ricco, e vuole garantire sostentamento per tutti, senza essere limitata in questa sua funzione di nutrice; Solone si propone come un esecutore della volontà della Terra, anche a costo di contrastare alcuni di coloro che essa nutre; a buon diritto può quindi invocarla come garante e testimone del proprio operato.

<sup>1</sup> Fr. 23, 20-21 Diehl = fr. 29<sup>B</sup>, 8-9 GP = fr. 32, 20-21 West

<sup>2</sup> Ma anche, dicono i versi successivi, chi ha anche solo “il benessere del ventre, dei fianchi e dei piedi, e un giovinetto e una giovane donna”.

<sup>3</sup> Sol. fr. 32, 4-5 GP = fr. 38, 4-5 West = fr. 26, 4-5 Diehl = Ath. 645F: γῆ μὲν γὰρ τοῖς ἐνοικοῦσιν ἐπίσταται φέρειν ὅσα τίκτουσιν Ἰσθμίοι, ὑπτία τε πᾶσα καθεμμένη και τὸ τοῦ Σόλωνος: λιπαρὴ κουροτρόφος.

ALCEO<sup>4</sup>  
sec. VII-VI a. C.

fr. 129 Voigt = fr. 129 LP (G 1)= fr. 3 Gallavotti = POxy. 2165, fr. 1, col. I, vv. 1-32; POxy. 2166 c6, vv. 1-15 (= POxy. 1360 fr. 10, 24 + nova septem)

[ ]..ρά.α τόδε Λέσβιοι	
...].... εὔδειλον τέμενος μέγα <sup>2</sup>	
ξῦνον κά[τε]σσαν ἐν δὲ βώμοις	
—ἀθανάτων μακάρων ἔθηκαν	
κάπωνύμασσαν ἀντίαον Δία	5
σὲ δ' Αἰολήμαν [κ]υδαλίμαν θεόν	
πάντων γενέθλαν, τὸν δὲ τρίτον	
—τόνδε κεμήλιον ὠνύμασσ[α]ν	
Ζόννυsson ὠμήσταν. ἄ[γι]τ' εὔνοον	
θῦμον σκέθοντες ἀμμετέρα[ς] ἄρας	10
ἀκούσατ', ἐκ δὲ τῶν[δ]ε μόχθων	
—ἀργαλέας τε φύγας ῥύεσθε·	
τὸν Ὕρραον δὲ πα[ῖδ]α πεδεληθέτω	
κῆνων Ἐ[ρίννυ]ς ὡς ποτ' ἀπώμνυμεν	
τόμοντες ἄ..[ ]'..[ ]ν..	15
—μηδάμα μηδένα τῶν ἐταίρων	
ἀλλ' ἢ θάνοντες γὰν ἐπιέμμενοι	
κείσεσθ' ὑπ' ἀνδρῶν οἱ τότε' ἐπικ' ἦν	
ἦπειτα κακκτάνοντες αὔτοις	
—δᾶμον ὑπέξ ἀχέων ῥύεσθαι.	20
κῆνων ὁ φύσγων οὐ διελέξατο	
πρὸς θῦμον ἀλλὰ βραϊδίως πόσιν	
ἔ]μβαις ἐπ' ὀρκίοισι δάπτει	
—τὰν πόλιν ἄμμι δέδ[.]..[.]..ί.αις	
οὐ κὰν νόμον [.]ογ..[ ]'[]	25
γλαύκας ἀ[.]..[.]..[	
γεγρά.[	
—Μύρσιλ[ο	
...].[	
[	30
[	
..].[	

“I Lesbi istituirono in comune questo *temenos* grande e ben visibile, e all'interno posero altari ai beati immortali, e lo dedicarono a Zeus Protettore dei supplici, e a te, Eolia, gloriosa dea madre di ogni cosa, e lo dedicarono per terzo a questo Dioniso divoratore di carne cruda, cerbiatto<sup>3</sup>. Orsù, ora con animo benevolo ascoltate la nostra *ará*, liberateci da queste pene e

<sup>4</sup> Ediz. Page 1955; si tiene conto del testo critico dell'edizione Lobel & Page 1955. Trad. di chi scrive.

<sup>2</sup> Gallavotti ha proposto di integrare la prima parte del verso con ὄρος κατ', intendendo dunque εὔδειλον concordato con ὄρος; il santuario sarebbe quindi stato collocato su di un'altura ben visibile (Gallavotti 1956-57).

<sup>3</sup> Page 1955 p. 162 lascia in bianco la traduzione di κεμήλιον; Luigia Achillea Stella (Stella 1956 p. 325) ritiene che non sia un epiteto di Dioniso, ma una forma di κειμήλιον, “offerta votiva preziosa”; la traduzione sarebbe quindi “e, terzo dio, questa offerta votiva consacrarono a Dioniso *omestés*”. Tarditi vede nel termine una connessione, non meglio precisata, con il termine miceneo *ke-me-ri-jo*, forse un antropónimo legato alla

dal terribile esilio; l'Erinni di quelli perseguiti il figlio di Hyrrha, poiché un tempo giurammo spezzando... nessuno dei compagni ma o, morti, giacere coperti di terra per mano degli uomini che allora [dominavano?], oppure, dopo averli uccisi, liberare il popolo dalle pene. Il pancione tra quelli non parlò con cuore sincero, ma mettendosi sotto i piedi i giuramenti con superficialità, ci divora la città... non secondo la legge... bianche... Mirsilo...”

Il frammento è oggetto di interesse in questa sede per la citazione di “*Eolia, gloriosa dea madre di ogni cosa*”.

Vediamo in quale contesto si inserisce tale citazione<sup>1</sup>.

Alceo in esilio ha trovato rifugio nei dintorni del santuario lesbio definito τέμενος μέγα ξῶνων: fondato dagli abitanti di Lesbo in comune, costituisce un luogo di culto e centro di aggregazione. Nel santuario, Alceo e i suoi compagni di partito, tra i quali in precedenza figurava evidentemente anche Pittaco, avevano giurato in passato di non tradire nessuno degli amici, ma o di giacere morti per mano di coloro che in quel momento erano al potere, oppure di ucciderli e liberare la città dai mali. Non sappiamo con sicurezza a quale governo alluda qui Alceo<sup>2</sup>; in ogni caso è evidente che Pittaco ha tradito il giuramento solenne pronunciato davanti alla triade Lesbica, e si è alleato con il nemico, provocando forse la morte di alcuni compagni (v. 14 κήνων); motivo per cui Alceo e i compagni rimanenti pronunciano una ἀρά nei suoi confronti invocando l'Erinni dei compagni morti.

La localizzazione del santuario, che doveva essere stato costruito su di un'altura, è ancora incerta: sono state avanzate diverse ipotesi, e secondo Voigt non sarebbe neanche a Lesbo, ma in una colonia eolica<sup>3</sup>; secondo l'ipotesi più accreditata, il santuario poteva trovarsi nella località di Messon, sul golfo di Kallonì, al centro della costa occidentale dell'isola, ad una trentina di chilometri da Mitilene e presso l'antica Pirra<sup>4</sup>: a quanto sappiamo, Alceo andò effettivamente in esilio a Pirra<sup>5</sup>, e a Messon esisteva un santuario che, dalle iscrizioni pervenute, ci risulta essere stato panlesbio, con statuto confederale. Il fr. 130 Voigt = 130 LP fa riferimento ad un periodo di esilio trascorso da Alceo probabilmente nello stesso τέμενος, che in quanto panlesbio doveva essere considerato territorio neutrale (i luoghi sacri erano in ogni caso inviolabili e dunque luoghi di rifugio per eccellenza); qui, dice il frammento, si svolgevano gare di bellezza e una processione annuale femminile che ben si potrebbe adattare ad un santuario dedicato ad una triade divina nella quale la divinità femminile adulta spicca in modo particolare.

La maggior parte degli studiosi concorda nel ritenere, come già si accennava poco sopra, che il santuario sia dedicato ad una triade divina costituita da una coppia di dèi adulti più un dio giovane.

Tra questi, ad esempio, Charles Picard è stato tra i primi ad ipotizzare che il τέμενος, che lo studioso ipotizza essere costituito da una struttura aperta, fosse dedicato ad una triade costituita da Hera, Zeus e Dioniso<sup>6</sup>.

---

vita di campagna, dato che ka-ma indica una tenuta agricola (Tarditi 1967 p. 111); Gallavotti 1942 p. 236 n. 1 scrive solo, in modo generico, che si tratta probabilmente di un epiteto di Dioniso in uso a Lesbo. Deubner 1943 p. 8 connette il termine con κεμάς (“cerbiatto”), e lo mette in relazione con gli attributi applicati a Dioniso di νεβρώδης, “vestito di pelle di cerbiatto”, ed ἐρίφιος, “capretto”; Tarditi 1967 p. 110 obietta che da κεμάς, che è un tema in dentale, non può derivare κεμήλιος. Nella traduzione accetto tuttavia la proposta.

<sup>1</sup> Ampia bibliografia in Page 1955 p. 163 nelle note, ma molto è stato pubblicato anche in seguito, cfr. Guidorizzi 1993 pp. XXI-XXII.

<sup>2</sup> Sulle vicende storico-politiche cui allude Alceo, cfr. Mazzarino 1943.

<sup>3</sup> Voigt 1971 p. 235 *ad v.* 1 sg.

<sup>4</sup> Robert 1960 p. 300 sgg.; Nagy 1933.

<sup>5</sup> *Schol. ad fr.* 114 Voigt = BKT V 2, 1-6 + P.Aberd. I 7; pubbl. in *CLGP Pars I*, pp. 81-85.

<sup>6</sup> Picard 1946. Trad. di chi scrive.



L'identificazione della dea Eolia con Hera è basata sulla lettura di un frammento di Saffo che si riporta di seguito (seguirà un commento che terrà conto di entrambi i frammenti):

**SAFFO<sup>1</sup>**  
sec. VII-VI a. C.

**Fr. 17 Voigt = fr. 17 L.-P. = fr. 26 Gall. = PSI 123, 3-12; POxy 1231 fr. 1, coll. II 2-21+2166 (a) 3; 2289 fr. 9.**

πλάσιον δη μ' [εὐχομέναι φανείη  
πότνι' Ἥρα σὰ χ[αρίεσσα μόρφα  
τὰν ἀράταν Ἀτ[ρείδαι κληῖ-  
\_\_\_τοι βασίληες·  
ἐκτελέσαντες μ[άλα πόλλ' ἄεθλα, 5  
πρῶτα μὲν πὲρ Ἴ[λιον, ἔν τε πόντῳ  
τυίδ' ἀπορμάθεν[τες, ὄδον περαίνην  
\_\_\_οὐκ ἐδύναντο,  
πρὶν σὲ καὶ Δί' ἀντ[ίαιον κάλεσσαι  
καὶ Θυῶνας ἱμε[ρόεντα παῖδα· 10  
νῦν δὲ κ[ᾶμοι πραϋμένης ἄρεξον  
\_\_\_κὰτ τὸ πάλ[αιον  
ἄγνα καὶ κα[  
π]αρθ[εν  
ἀ]μφι.[ 15  
\_\_\_[ ]  
[ ]  
[.]·νιλ[  
ἔμμενα[  
[?]ράπικε[ ]

“Accanto a me [che prego, appaia la tua graziosa forma], Hera veneranda, a cui rivolsero preghiere gli Atridi, re [illustri;] avendo compiuto [moltissime imprese], dapprima ad [Ilio, poi per mare], dopo essere sbarcati qui non riuscirono a [portare a compimento il loro viaggio, prima [d'aver invocato] te, Zeus Antiaos e l'amabile [figlio] di Thyone; ora [soccorri benevola anche me], come già prima [ ] vergin[ ] ... intorno... essere...”

Saffo prega Hera di assisterla, come già fece la dea in passato nei confronti degli Atridi, durante quello che evidentemente fu il loro viaggio di ritorno da Troia; fecero tappa a Lesbo ma non riuscivano a ripartire; per questo pregarono gli dèi; a quanto leggiamo, gli Atridi, oltre a Hera, invocarono anche Zeus Antiaos – citato dunque con lo stesso epiteto che abbiamo letto nel frammento di Alceo – e Dioniso, definito “figlio di Thyone”.

Saffo fa riferimento ad una variante locale rispetto al racconto di *Od.* 3, v. 130 sgg. sull'organizzazione del ritorno da parte degli Achei: nella versione omerica raccontata da Nestore, dopo la conquista di Troia i due Atridi entrano in conflitto riguardo alla partenza;

<sup>1</sup> Ediz. Page 1955 (a cui si devono le integrazioni, talvolta accolte da edizioni critiche di curatori precedenti, come Milne e Wilamowitz). Trad. di chi scrive.

Agamennone vuole restare per compiere sacrifici alla dea Atena<sup>1</sup>, mentre Menelao vuole ripartire; viene convocata l'assemblea degli Achei, i quali in preda all'ubriachezza a seguito della vittoria tanto attesa, decidono di dividersi: alcuni seguiranno Agamennone, altri Menelao, il quale salpa con Nestore e Odisseo; quando giungono a Tenedo scoppia fra i tre un ulteriore diverbio, e quindi si separano; Odisseo torna con i suoi e altri da Agamennone, mentre Nestore si dirige verso l'isola di Lesbo<sup>2</sup>, e viene raggiunto solo più tardi da Menelao; qui chiedono a Zeus un prodigio che faccia capire quale sia la rotta più sicura da seguire; Nestore racconta che il dio spinge a tagliare attraverso il mare in direzione dell'Eubea; così fanno in effetti sia Nestore che Diomede, i quali in pochi giorni raggiungono rispettivamente Pilo e Argo. Di Menelao non si dice nulla, ma nel canto 4° dell'*Odissea* Menelao stesso racconta di essersi fermato in Egitto, e di essere rimasto parecchio tempo bloccato a Faro, perché non aveva compiuto le ecatombi dovute agli dèi; da qui riuscì poi a salpare solo grazie alle indicazioni del dio marino Proteo, per giungere poi a casa in breve tempo.

La versione cui allude Saffo racconta invece una vicenda diversa: gli Atridi salparono evidentemente insieme da Troia (dunque non litigarono, o si riappacificarono in tempi rapidi), ed effettuarono una sosta a Lesbo; qui però rimasero bloccati; dovettero supplicare in primo luogo Hera, e insieme a lei Ζεύς Ἀντίαιος e Dioniso, definito come figlio di Thyone; inoltre mentre nella versione odissiaca Zeus viene pregato perché indichi il percorso preferibile tra due possibili (a nord di Chio verso Psyria o a sud di Chio verso la ventosa Mimas), nella versione di Saffo gli Atridi sembrano essere in difficoltà più gravi, che impediscono loro la ripresa stessa del viaggio. Una versione della vicenda simile a questa, potrebbe essere sottintesa secondo Page nell'*Agamennone*<sup>3</sup>, quando apparentemente l'araldo racconta che Menelao ed Agamennone partirono da Troia e furono sorpresi dalla tempesta mentre erano insieme. Saffo sembra mettere l'accento sul fatto che in quella circostanza Hera si manifestò agli Atridi e concesse loro le condizioni adatte alla ripresa del viaggio; in maniera analoga, la poetessa chiede che ora la dea si manifesti anche a lei concedendole quello che chiede (e che non sembra possa essere dedotto dal testo a noi pervenuto).

A proposito della richiesta di Saffo, Johnson ipotizza che<sup>4</sup>, nel caso il frammento appartenga ad un genere corale e pubblico, si possa pensare ad un inno dedicato ad Hera durante una festa in suo onore che poteva includere un pellegrinaggio al tempio dedicato alla triade; l'inno poteva forse contenere la richiesta di assistere i pellegrini, così come erano stati assistiti gli Atridi nel momento del bisogno. Che i versi siano stati composti per un'occasione pubblica, potrebbe inoltre essere confermato dall'esistenza stessa di un santuario dedicato alle tre divinità.

Soffermiamoci brevemente sul modo in cui vengono designate le tre divinità nei due testi di Alceo e Saffo.

Ai vv. 6-7 Alceo scrive Αἰολίαν [κ]υδαλίμαν θεὸν πάντων γενέθλαν.

Secondo Page, Αἰολίαν, con dittongo ηι di quantità lunga, deriva da Αἰολο-, quindi ha il significato di “dea di Eolo”, e non da Αἰοληϊαν, che significherebbe “dea degli Eoli”, anche se si può presumere che “Eolo” indichi l'eroe eponimo di una popolazione<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> I motivi dell'ira di Atena non sono specificati, ma forse dipendono dalla violenza usata nel tempio della dea ai danni di Cassandra da Aiace Oileo (cfr. *Od.* 4, 502). Ved. *Odissea* 1981-1986, vol. I, pp. 289-290 *ad loc.* Per questa sezione, ved. Page 1955 pp. 59- 61; Johnson 2007 pp. 56-57.

<sup>2</sup> Tra l'isola di Tenedo e l'isola di Lesbo ci sono circa km. 50; ved. *Odissea* 1981-1986, vol. I, p. 290 *ad loc.*

<sup>3</sup> Page 1955 p. 60; Aesch., *Ag.* 617-679.

<sup>4</sup> Johnson 2007 pp. 55; le παρθένοι al v. 14 (ma con lettura dubbia; il termine potrebbe, ad esempio, essere riferito ad una dea) farebbero pensare ad un coro femminile.

<sup>5</sup> Page 1955 p. 164 *ad loc.*

Κυδαλίμος è un epiteto di uso epico dal significato di “famoso”, “glorioso”; è usato in riferimento agli eroi Menelao (*Il.* 4, 100; 4, 177), Aiace (*Il.* 15, 415), Achille (*Il.* 20, 439), Nestore (*Il.* 19, 238), Capaneo (*Il.* 4, 403), Ulisse (*Od.* 3, 219; 22, 89), ma anche per un cuore coraggioso (*Il.* 12, 45). Il significato è confermato dai lessici antichi<sup>1</sup>.

Θεός per indicare una dea è di uso corrente nelle più antiche iscrizioni eoliche, ma si trova solo qui in Saffo e Alceo, che usano θεός in riferimento ad una divinità maschile; θεά non è presente in Alceo, e in Saffo ricorre in fr. 96, 4 (θέαι, probabilmente un dativo singolare) e fr. 96, 2121 (θείαισι), in passaggi di interpretazione non univoca.

A proposito di πάντων γενέθλων, è stato osservato che usualmente γενέθλα significa “razza”, “stirpe”<sup>2</sup>; nel testo di Alceo acquista un senso non documentato altrove: “genitrice”<sup>3</sup>; Page propone un confronto con παντογένεθλος che in *Orph. Hymn.* 15, 7 è epiteto di Zeus<sup>4</sup>, e in *Orph. Hymn.* 16, 4 è epiteto di Hera; in *Orph. Hymn.* 58, 6 gli πνεύματα παντογένεθλα sono nutriti dalla θεά γλοόκαρπος, che normalmente è Hera, che in *Orph. Hymn.* 16, 4 è invocata come ἀνέμων τροφέ, παντογένεθλε<sup>5</sup>.

Così è definita la dea in Alceo; Saffo invece la invoca come πότνι’ Ἥρα – se pure si tratta della stessa divinità.

Zeus è definito sia in Alceo (v. 5) che in Saffo (v. 9)<sup>6</sup> ἀντίος, che una nota marginale ad Alceo in POxy. XVIII 2166c, fr. 6 (= POxy XI 1360, fr. 10+24) spiega con [ἀντα]ῖος, ἰκέσιος “protettore dei supplici”; si tratta infatti della forma lesbica dell’attico ἀνταῖος oppure ἀντίος<sup>7</sup>.

Dioniso è definito da Alceo τόνδε κεμήλιον ... Ζόννυσσον ὠμήσταν (vv. 8-9); se κεμήλιος sia da intendersi come epiteto di Dioniso, non è certo; chi lo intende come tale, gli attribuisce il significato di “cerbiatto”<sup>8</sup> (in ogni caso l’atto di divorare carne cruda è tipico dei riti dionisiaci<sup>9</sup>). In Saffo (v. 10) Dioniso è citato, con integrazione proposta da Page, come Θωάνας ἱμε[ρόεντα παῖδα·

Le tre divinità sono citate nei due autori in contesti diversi: Alceo si trova in un grande santuario comune e rivolge una ἀρά alle divinità qui venerate, vale a dire, nell’ordine, Zeus, la gloriosa dea Eolia e Dioniso; Saffo rivolge una supplica a Hera, che in un tempo lontano fu pregata con successo dagli Atridi, i quali si erano rivolti anche a Zeus e a Dioniso.

Poco dopo la pubblicazione del frammento di Alceo, Gallavotti ha sostenuto l’esistenza di una triade lesbica anche sulla base di un confronto con una tavoletta micenea ritrovata a Pilo

<sup>1</sup> Hesych. (4404.) \*κυδαλίμη· ἔνδοξος, τιμία (Avg). *E. M.* 543, 31: Κυδαλίμος· Ἐκ τοῦ κῦδος γίνεται κύδιμος· καὶ πλεονασμῶ τῆς ΑΛ συλλαβῆς, κυδαλίμος, ὁ ἔνδοξος. Zonaras k 1262 Κυδαλίμος. ὁ δῖυγρος. λέγεται δὲ καὶ ὁ ἔνδοξος καὶ ἔντιμος. ἀπὸ τοῦ κῦδος, ὃ σημαίνει τὴν δόξαν.

<sup>2</sup> *Od.* 4, 232: Polidamna, sposa di Thone, di stirpe egizia, ha insegnato ad Elena l’uso di molti rimedi; in Egitto infatti ognuno è medico, in quanto sono “stirpe di Peone” Παῖήνονος... γενέθλης (Peone nell’*Iliade* 5, 401, 899 è medico degli dèi).

<sup>3</sup> Page 1955 p. 164 *ad loc.*: “not the born but the bearer”.

<sup>4</sup> Page 1955 p. 164 *ad loc.* Ricciardelli 2000 p. 300 *ad loc.* propone di interpretare in questo caso l’aggettivo come γενέθλιος, “antenato” (cfr. Pind. *Pyth.* 4, 167; *Ol.* 8, 16); inoltre ricorda che Zeus viene ricordato come colui che è principio, centro e fine di tutto (Plat. *Leg.* 4, 715 e = *Orph. Fr.* 21 Kern). In *Orph. Hymn.* 4, 1 Ouranos è invocato come παγγενέτωρ.

<sup>5</sup> Altri studiosi propongono un’identificazione con Demetra o Persefone; bibliografia in Ricciardelli 2000 pp. 458-459.

<sup>6</sup> Δί’ ἀντ[ίαιον suppl. Lobel.

<sup>7</sup> cfr. Hesych. s. v. 5307. ἀνταία· ἐναντία. ἰκέσιος. Cfr. *Il.* 22, 113 e scolio T: ἀντίος· τινὲς ἰκέτης, ὅθεν ἀνταῖος ἰκέσιος Ζεὺς παρὰ Ἴπποβότῳ·

<sup>8</sup> Ved. il mio commento poco sopra.

<sup>9</sup> Jeanmaire 1951 p. 81 sgg.; 254 sgg.; 264 sgg.; cfr. il rito descritto in Eur. *Bacc.* vv. 677-774.

e risalente al 1300 a. C. circa<sup>1</sup>: PY Tn 316 (già Kn 02)<sup>2</sup>; si tratterebbe di offerte votive per divinità connesse con l'inizio della stagione favorevole alla navigazione (dunque una situazione coerente con quella relativa agli Atridi descritta da Saffo), e decretate dal governo di Pylos. Il testo è suddiviso in diverse rubriche, ciascuna dedicata ad una divinità o ad un gruppo di divinità; la terza rubrica è dedicata ad una triade nella quale la posizione di maggior rilievo sembra essere destinata a Zeus. Alcune offerte sono dedicate a *diwe*, altre a *era* e a *dirimijo diwe ijewe*

La triade sarebbe così composta:

*diwe* (:diwei), cioè arg. Διψί, cfr. cypr. Διψεί-φιλος, att. Διει-τρεφής

*era* (:herai), cioè Ἥραι

*dirimijo diwe ijewe*, che sarà da interpretare come Dioniso<sup>3</sup>.

Secondo Gallavotti la triade coincide con quella lesbica, ad eccezione del fatto che in quest'ultima la posizione preminente è passata a Hera, come testimonierebbe anche il confronto con il frammento di Saffo citato qui sopra; dunque il relativo *temenos* sarebbe un Heraion; ma non solo; gli attributi che Alceo utilizza per la dea “la raffigurano ... come una delle *magnae matres* anatoliche o piuttosto egeiche”<sup>4</sup>; Gallavotti prosegue spiegando che “Il pantheon omerico... è in gran parte creazione di Omero stesso e dell'ambiente ionico”; e la dimostrazione del fatto che la dea citata da Alceo, sebbene identificabile con Hera, non sia tuttavia equivalente alla Hera omerica, starebbe nella struttura stessa della triade: appare curioso che figuri come madre di Dioniso proprio colei che inizia a perseguitare il giovane dio ancor prima della sua nascita, per una gelosa rivalità nei confronti della madre; ma Dioniso, prosegue Gallavotti, “è figlio di Zeus e di Semele, cfr. phryg. ζεμελω, cioè la terra, che è appunto una *magna mater* come la Hera lesbica, la πότνια Ἥρα di Saffo”<sup>5</sup>; “La presenza di Dioniso nella triade con Hera, in tanto è possibile, in quanto questa Hera non è propriamente la Hera omerica; qui assistiamo ora alla formazione stessa dei miti greci...”<sup>6</sup>.

Secondo Gallavotti, il culto di una coppia divina composta da Zeus ed Hera sarebbe arrivato ai Greci dalla tradizione culturale della Grecia minoica; l'associazione con Dioniso sarebbe successiva; la triade si sarebbe formata più tardi, sul continente; Dioniso difatti è assente dalle attestazioni di Cnosso, e la sua origine non sarebbe individuabile; dopo l'aggregazione del giovane dio alla coppia divina, la triade sarebbe passata alle genti eolie<sup>7</sup>; Hera avrebbe assunto i caratteri di una *magna mater* solo *dopo* essere arrivata a Lesbo, ma non li possederebbe in modo originario perché, sempre secondo Gallavotti, la Creta minoica sarebbe indoeuropea, e non mediterranea.

Di una triade Zeus – Hera – Dioniso ha parlato, per esempio, anche Charles Picard<sup>8</sup>. Lo studioso conferma l'identità fra la dea Eolia e Hera, peraltro già sostenuta da altri prima di lui: il frammento di Saffo presenterebbe l'ἄϊτιον di fondazione del santuario dove Alceo si trova in esilio, e la notizia che gli Atridi avrebbero fondato un santuario dedicato in via prioritaria a Hera risulta coerente con il dato secondo il quale Hera era la dea protettrice

<sup>1</sup> Gallavotti 1942.

<sup>2</sup> Per una bibliografia sulla tavoletta, ved. Gallavotti 1942 pp. 225-226.

<sup>3</sup> Gallavotti 1942 pp. 226-227. L'espressione che indica Dioniso andrebbe letta \*δριμίω Διὸς υἱεῖ “al pungente figlio di Zeus” (pp. 228-229). Gallavotti ricorda che in PY Xa 102 si legge *diwonusojo*, che è un'attestazione certa del nome di Dioniso; dunque, una prova del fatto che la divinità era lì conosciuta e venerata.

<sup>4</sup> Gallavotti 1942 p. 228.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Gallavotti 1942 pp. 234-235.

<sup>7</sup> Gallavotti 1942 p. 235.

<sup>8</sup> Preceduto da Lobel e Deubner, cfr. Picard 1946 p. 456.

proprio di Micene, il regno di Agamennone<sup>1</sup>. Questo dato collocherebbe la fondazione del santuario in un'epoca compresa fra i secc. XIII e XII.

La dea Hera, in posizione centrale e affiancata dalle due divinità maschili, una adulta e l'altra giovane, sarebbe la divinità prioritaria della triade, che si configurerebbe come una triade pre-ellenica<sup>2</sup>. La priorità della dea sarebbe dimostrata in Saffo dal fatto che viene citata per prima, e in Alceo (dove viene citata dopo Zeus) dal modo in cui viene designata; ciò proverebbe l'affinità culturale e l'identità tra le due figure divine femminili, sebbene Alceo non la citi per nome<sup>3</sup>.

D'altronde Hera, che in più luoghi della greicità è venerata come dea della fertilità<sup>4</sup>, presenta punti di contatto con la dea Terra: In *Hom. Hymn.* 3, 332 sgg., Hera percuote la terra chiedendo che le sia concesso di avere un figlio da Zeus; ciò le viene concesso, e al compimento del tempo genera Tifone; Tifone, in altre fonti, è figlio di Gaia e Tartaro<sup>5</sup>; come si ricordava sopra, in un *Inno Orfico* Hera è definita παντογένεθλος (*Orph. Hymn.* 16, 4).

L'identificazione con una Dea Madre spiegherebbe meglio la sua presenza in una triade che comprende anche Dioniso: nel mito tradizionale, Hera è una persecutrice di Dioniso, a causa della gelosia nei confronti di Semele; ma in altri testi abbiamo strette associazioni tra Dioniso e una figura di Grande Madre, di cui il giovane dio è paredro; tale tipo di rapporto sarebbe analogo a quello sviluppato con Hera intesa come dea Madre<sup>6</sup>.

Anche Tarditi vede nella citazione di Alceo e in quella di Saffo una triade divina<sup>7</sup>; ma secondo lo studioso, a differenza di quanto affermato da Gallavotti, tale triade esprimerebbe la "più antica religiosità egea": le due divinità maschili sembrano subordinate a una dea che sta nel centro, e "Il titolo che riceve di πάντων γενέθλα ci conferma – quanto già potevamo dedurre dalla supremazia data ad una divinità femminile – che essa non è altro che l'originaria Potnia, la Terra, dal cui grembo sgorga ogni vita", e la dea egea (questo sì, in accordo con Gallavotti) avrebbe assunto il nome ellenico di Hera, pur continuando a conservare gli attributi originari<sup>8</sup>.

L'acquisizione da parte della Potnia, continua Tarditi, del nome di Hera, doveva già essere avvenuta in epoca micenea<sup>9</sup>. Dioniso apparterebbe al sostrato miceneo<sup>10</sup>. Un indizio di tale origine potrebbe essere letto nell'epiteto κεμήλιος: in una tavoletta micenea di Pilo (PY Fn 324 r.) si legge infatti *ke-me-ri-jo*. Tarditi ipotizza che tale termine presenti una connessione con *ka-ma*, un termine che nelle tavolette micenee indica un tipo di tenuta agricola, e con i suoi derivati *ka-ma-e-u*, *ka-ma-e-we*; Esichio conferma καμάν· τὸν ἀγρόν.

<sup>1</sup> Picard 1946 pp. 455-457.

<sup>2</sup> Picard 1946 p. 457 e *passim*; a p. 472 si accenna a triadi preelleniche samie, milesie, cizicene e della Samotracia.

<sup>3</sup> Picard 1946 p. 458.

<sup>4</sup> Picard 1946 pp. 458-461 e *passim*. Hera promuoveva la vegetazione ad es. ad Argo, dove era chiamata Ανθεία (Paus. 2, 22,1). Quando in Argolide veniva celebrato il suo culto, delle ragazze portavano fiori (Pollux, 4, 78: μέλος... ὃ ταῖς ἀνθροφόροις ἐν Ἑρασ ἐπηύλου). *Et. M.* s. v. Ἄνθεια: Ἡ Ἑρα· ὅτι ἀνίησι τοὺς καρπούς. Ad Hera erano talvolta dedicati templi specifici, gli *Heraia*, come ad Olimpia e a Samo.

<sup>5</sup> Ved. il mio commento *ad Hymn. Hom.* 3, 332 sgg.; per l'attribuzione della maternità di Tifeo a Gaia, ved. Hes., *Th.* 821 con il mio commento *ad loc.*

<sup>6</sup> Picard 1946 pp. 465-469.

<sup>7</sup> Tarditi 1967.

<sup>8</sup> Tarditi 1967 p. 107.

<sup>9</sup> Tarditi si sofferma ad esempio sul fatto che Hera in Omero sia βοῶπις, e la Magna Mater doveva manifestarsi spesso sotto forma di mucca, come dimostrerebbe il mito di Pasifae; inoltre Dioniso, dio tradizionalmente associato alla Magna Mater, era venerato in Argo come βουγενής, nato da una mucca (Plut., *De Is. Et Os.* 364 f: Ἀργεῖοις δὲ βουγενής Διόνυσος ἐπὶ κλην ἔστίν).

<sup>10</sup> Tarditi 1967 p. 110.

Κρη̃τες.

*Ke-me-ri-jo* potrebbe indicare un nome di persona, un “antroponimo in relazione alla vita di campagna”; dunque “l'epiclesi dovrà indicare Dioniso in relazione con la vita agricola, in quanto è un dio della vegetazione o, meglio, nel suo rapporto con la Terra, come appartenente ad essa”<sup>1</sup>.

Riporto infine il parere di Luigia Achillea Stella: la studiosa, pur non vedendo nei frammenti di Alceo e Saffo la presenza di una triade lesbica, non di meno attribuisce alla dea Eolia l'identità di una Dea Madre<sup>2</sup>.

La studiosa ritiene che Dioniso non venisse venerato insieme alle altre divinità, ma semplicemente nello stesso ambiente, poiché a lui non era dedicato un altare, ma un κειμήλιον, altra forma di κειμήλιον, con il significato di “offerta votiva preziosa”; tale termine non sarebbe dunque da intendere come epiteto di Dioniso, tanto più che un epiteto effettivamente c'è, ed è ὠμήσταν (v. 9).

Inoltre Zeus non sarebbe presentato in una connessione particolare con Hera: l'epiteto Ἀντίαιος, che corrisponde a ἰκέσιος, sarebbe semplicemente motivato dalla condizione di esule di Alceo, che normalmente invoca Zeus con l'epiteto di πατήρ (cfr. ad es. fr. 69 Voigt = fr. 69 L.-P.); inoltre Zeus era venerato in modo particolare a Mitilene, al di fuori di qualunque gruppo triadico<sup>3</sup>.

Questo non significa che la dea Eolia non abbia un valore particolare, tutt'altro. Secondo la Stella la “dea Eolia sembra d'altro canto rivestire un ruolo di rilievo molto più ampio rispetto alle due divinità maschili”; la studiosa ritiene piuttosto significativo il fatto che la dea non venga citata con un nome, ma con un semplice epiteto; sostiene che neanche nel frammento di Saffo che cita Hera insieme a Zeus e Dioniso si possa parlare di una triade lesbica<sup>4</sup>; passa poi a vagliare le possibilità che la dea Eolia possa essere identificata con altre dee, quali Atena o Artemide; dopo aver scartato tutte queste possibilità<sup>5</sup>, la Stella esclude anche che la dea Eolia sia da identificare con Ghe; indizi che potrebbero avvalorare tale tesi sono la presenza di un'ἄρα e la citazione dell'Erinni: Ghe, Zeus ed Erinni sono infatti presenti in formule di imprecazione e di giuramento dall'età arcaica in poi<sup>6</sup>; e l'ἄρα pronunciata in tale contesto, nel τέμενος dedicato all'Eolia / Ghe, verrebbe ad assumere una particolare forza – una forza commisurata a quella che sarebbe dovuta essere la sacralità del giuramento pronunciato da Alceo ed i suoi compagni, Pittaco incluso, tempo addietro<sup>7</sup>; la studiosa tuttavia finisce con il considerare anche tale ipotesi non sostenibile, poiché il culto di Ghe è in generale scarsamente attestato nel mondo greco.

Arriva dunque alla conclusione che “la dea Aioleia... non sia da identificare con alcuna della maggiori divinità greche; che sia una divinità locale, uno dei tanti aspetti della dea madre<sup>8</sup>: divinità locale non mai assunta agli onori del culto panellenico, come altre divinità

<sup>1</sup> Tarditi 1967 p. 111.

<sup>2</sup> Stella 1956.

<sup>3</sup> Stella 1956 pp. 326-327.

<sup>4</sup> Una differenza rilevante fra la citazione di Saffo e quella di Alceo consisterebbe nel fatto che Saffo racconta un mito, mentre Alceo accenna ad un culto; e nulla dice che siano collegati (Stella 1956 p. 330).

<sup>5</sup> Artemide e Atena sono due dee vergini, non delle progenitrici (Stella 1956 p. 328); Hera è generalmente venerata come Argiva, non come Eolia; cfr. PY Tn 316, 9 – 172 Ventris (Stella 1956 p. 329).

<sup>6</sup> Stella 1956 p. 327. Cfr. *Il.* 1, 245; *Il.* 3, 103-104; *Il.* 3, 276-280; *Il.* 3, 298-301; *Il.* 4, 158-162; *Il.* 14, 270-276; *Il.* 15, 34-43; *Il.* 19, 258-265; *Il.* 9, 567-572; *Thebais* fr. 3 Bernabé p. 24; *Od.* 2, 80-81; *Od.* 5, 184-187; *Hymn. Hom.* 3, 82-87 e 331-344); ved. Sol. fr. 30 GP = fr. 36 West = fr. 24 Diehl = Aristoth. *Ath. Pol.* 12, 4 con il mio commento a tali testi.

<sup>7</sup> Stella 1956 p. 323.

<sup>8</sup> Che la Stella non sembra dunque identificare con Ghe.

delle isole e di Asia minore...”<sup>1</sup>.

Una traccia della presenza di tale dea potrebbe essere rimasta nelle narrazioni mitiche sia in fonti antiche che in fonti tarde, del personaggio di Makar Eolio (Αἰολίων), le cui figlie, ninfe o eroine, si chiamano Mitilene e Metimna<sup>2</sup>; l'epiteto potrebbe significare “figlio di Eolia”, piuttosto che “figlio di Eolo”<sup>3</sup>; Lesbo, in Timoteo, viene definita “Eolia”, il che non comporta, in assoluto, una dipendenza da Eolo; si potrebbe anzi supporre che come la capostipite degli Eoli fosse intesa, a Lesbo, una dea Eolia<sup>4</sup>.

Tarditi ne desume che “la dea era ritenuta non solo protettrice dei Lesbi, ma dello stesso loro capostipite, e anche per questo il suo culto va considerato come antichissimo. Il titolo che riceve di πάντων γενέθλα ci conferma – quanto già potevamo dedurre dalla supremazia data ad una divinità femminile – che essa non è altro che l'antica Potnia, la Terra, dal cui grembo sgorga ogni vita”<sup>5</sup>.

Le attestazioni di triadi cultuali nell'antichità sono piuttosto numerose<sup>6</sup>.

E la figura della dea Eolia “generatrice di ogni cosa” appare coerente con il dato secondo il quale la figura di Dea Madre / Grande Madre / Madre degli dèi non è tradizionalmente designata con uno specifico nome individuale, ma al limite con nomi di monti o località in cui si è manifestata, ed è pertanto anonima ma legata ad una specifica area geografica (Dindymene, Sipylene, Kybelia ecc.). Non solo: è qui estremamente pertinente il dato sottolineato da Cerri e già ricordato, secondo il quale “Fra i tanti e diversi attributi della Madre degli dèi o Grande Madre, c'era anche quello di divinità marina, alla quale si usava rivolgere preghiere e fare voti prima di una traversata o anche durante l'infuriare di una tempesta”<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Stella 1956 p. 333. La studiosa (pp. 331-332) fa riferimento all'attestazione, presente su alcune monete, dell'epiteto θεὰ Αἰολίς applicato ad Agrippina Maggiore, che era nata a Lesbo; tale epiteto è attribuito, nelle nostre fonti, solo e soltanto a lei, e solo nelle attestazioni di Lesbo; Agrippina era anche designata come καρποφόρος, che normalmente è un epiteto di Demetra (anche se in via non esclusiva); gli epiteti della grande dea protettrice di Lesbo sarebbero stati applicati ad Agrippina per motivi politici, vale a dire per propiziare la sua protezione e tutela nei confronti dell'isola; si potrebbe forse pensare -ma la Stella ritiene questa ipotesi improbabile-, che la dea Eolia sia stata successivamente identificata con Demetra; la prima attestazione di un culto di Demetra a Lesbo è tardiva, e la dea non è mai presente nei frammenti a noi pervenuti né di Saffo né di Alceo (Stella 1956 pp. 332-333).

<sup>2</sup> In *Hom. Hymn.* 3, 37, tra le località dove Apollo viene onorato si ricorda “la sacra Lesbo, sede di Makar Eolio” (Λέσβος τ' ἡγαθήη Μάκαρος ἔδος Αἰολίονος). Diod. 5, 81 racconta che l'isola di Lesbo fu anticamente abitata per primi dai Pelasgi, ma dopo il diluvio dell'epoca di Deucalione era rimasta disabitata; qui giunse Μακαρεὺς, figlio di Krinakos figlio di Zeus (dunque, in questo caso, non legato al dio Eolo), con un gruppo composto da Ioni e altri; ebbe diverse figlie, tra le quali si ricordano Mitilene e Metimna. In Alceo fr. B2 (34b Lobel-Page), estremamente lacunoso, al v. 10 si legge Μάκαρο[ς]. In *Il.* 24, 544 Lesbo è definita come Μάκαρος ἔδος; lo scolio spiega che Makar era figlio di Helios e Rhodos, oppure di Mitilene; ebbe come moglie Antissa o Lesbo; in Paus. 10, 38, 4 Amfissa è figlia di Makar τοῦ Αἰόλου. Cfr. van der Kolf, “Makar(eus)”.

<sup>3</sup> Stella 1956 p. 333.

<sup>4</sup> Tim., *Pers.* 339: Λέσβος δ' Αἰολία. Stella 1956 p. 333.

<sup>5</sup> Tarditi 1967 p. 107

<sup>6</sup> Al di là dell'identità indo-europea o pre-indoeuropea, abbiamo testimonianze di una triade Eleusinia di Zeus, Demetra e Kore; una triade Tebana citata nella serie Fq delle tavolette di Tebe, pubblicate in AGS 1995 e in AGS 2001-2006; una triade tracia composta da Ares, Dioniso e Artemide citata da Herodot. 5, 7; una triade costituita da Demetra, Klymenos e Kore onorata ad Ermione, attestata da un'iscrizione dedicatoria ritrovata in Attica, ma proveniente da Ermione (*IG* 2, 3, 1421: ...Διονυσίου Δ[άματρι] Κλυμένω Κ[όρη]; e una serie di iscrizioni provenienti proprio da Ermione (*IG* 4, 686-691 e 1609), contenenti dediche alla triade divina sia da parte di privati che di comunità; qui le tre divinità sono citate sempre nello stesso ordine: Demetra, Klymenos e Kore.

<sup>7</sup> Cerri 1987/88 p. 64, con riferimento ad Ap. R. 1, 1052 sgg. e Diod. Syc. 3, 55, 8.

**IPPONATTE<sup>1</sup>**  
**sec. VI a. C.**  
**poesia giambica**

ἡ **Hypon. fr. 127 West = fr. 125 Degani = fr. 120 Medeiros = Hesych. 4372 s.v. Κυβήβη**<sup>2</sup>· μήτηρ τῶν θεῶν· καὶ ἡ Ἀφροδίτη [καὶ ὑποδήματα παρὰ Ἀρκάσιν]<sup>3</sup> ὑπὸ Λυδῶν [ἠ] καὶ Φρυγῶν παρ' ὃ καὶ Ἴππωνάξ φησι· καὶ **Διὸς κόρη Κυβήβη** καὶ Θρεϊκίη Βενδίς· ἄλλοι δὲ Ἄρτεμιν.

“Cybele: la Madre degli dèi; e (è detta) Afrodite dai Lidi e dai Frigi, secondo quanto dice Ipponatte: 'e la figlia di Zeus Kybebe e la tracia Bendis'. Secondo altri, Artemide”.

Ipponatte, dunque, stando alla notizia di Esichio, affermava che Cybele era figlia di Zeus; la collocazione di Cybele nella generazione successiva a quella di Zeus potrebbe confermare il suo tardivo ingresso nella tradizione mitologico-religioso greca.

Si tratterebbe inoltre, se riteniamo attendibile la nostra fonte, della più antica attestazione del teonimo vero e proprio di Cybele, dopo l'attestazione, che in realtà è toponomastica, di Eumelo (Europia fr. 11 Bernabé, commentato nel presente studio).

Non sappiamo a cosa sia dovuta questa enumerazione di divinità straniera nella citazione di Ipponatte riportata da Esichio. Bendis era anche considerata l'Artemide dei Traci<sup>4</sup>; talvolta è identificata con Hekate o Persefone / Selene / Ploutona / Euphrosyna<sup>5</sup>; il suo culto, stando alle nostre fonti, fu introdotto all'epoca di Pericle nella città di Atene, dove le venne dedicata una festa nel mese di Targelione: si tratta delle Bendidie, che si celebravano il 6 e il 7 giugno con una processione cui partecipavano sia Traci che gente del luogo<sup>6</sup>.

**Hypon. fr. 156 West = fr. 167 Degani = fr. 163 Medeiros = Tzetz. In Lyc. 1170 (p. 339.15 Scheer):**

ὁ Ἴππωνάξ Κύβηλιν τὴν Ῥέα ν λέγει, παρὰ τὸ ἐν Κυβέλλα πόλει Φρυγίας τιμᾶσθαι.

“Ipponatte definisce Rhea 'Cybelia', in virtù del culto tributatole nella città frigia di Kybella.”<sup>7</sup>

Potrebbe trattarsi di un'interpretazione dello scoliasta; la notizia era comunque condivisa in età tardo antica: Stefano di Bisanzio scrive che Κυβέλεια era una città della Ionia; aggiunge che secondo Ecateo era in Asia (quindi era nota anche ad Ecateo); e che

<sup>1</sup> Ediz. West. Traduzione di chi scrive.

<sup>2</sup> Cod. Κυβήκη.

<sup>3</sup> *Del. Alberti, Hesychii Lexicon.*

<sup>4</sup> Hesych. s. v. Βενδῖς (514): Βενδῖς· ἡ Ἄρτεμις, Θρακιστί· παρὰ δὲ Ἀθηναίους ἑορτὴ Βενδίδια (ved. Phot. 512, Βενδῖς); cfr. Herodot. 4, 33 con il commento di Usener 1948 pp. 266-268. Sul frammento di Ipponatte qui commentato, cfr. Medeiros 1961 *ad loc.* p. 186; Knaak “Bendis”. Knaak ritiene che l'Artemide regina citata nel passo di Erodoto cui le donne tracie e peonie dedicano sacrifici, sia in realtà Bendis; e che la triade tracia composta da Ares, Dioniso e Artemide citata da Herodot. 5, 7, nasconda ancora una volta Bendis sotto le spoglie di Artemide.

<sup>5</sup> Hesych. s. v. Ἀδμήτου κόρη; Procl. in Plat. *Rempubl.* I, 18, 12 Κτ. = *Orph. Fr.* 200 Kern.

<sup>6</sup> Plat., *Resp.* I, 1. Phot. (512.) Βενδῖς· ἡ Ἄρτεμις, Θρακιστί· παρὰ δὲ Ἀθηναίους ἑορτὴ Βενδίδια (ved. Hesych. 514, Βενδῖς. Cfr. Phot. 1145 κύβηβος· ὁ κατεχόμενος τῆ μητρὶ τῶν θεῶν, θεοφόρητος· Χάρων δὲ ὁ Λαμψακηνὸς ἐν τῇ πρώτῃ (*FGrHist* 262 F 5) τὴν Ἀφροδίτην ὑπὸ Φρυγῶν καὶ Λυδῶν Κυβήβην λέγεσθαι.

<sup>7</sup> Lo scolio a Licofrone sta commentando l'espressione (ταυροκτόνον) στερρὰν κύβηλιν, “ascia affilata che uccide i tori”. Su una connessione tra il nome dell'ascia e il teonimo di Cybele ha riflettuto Pestalozza, che ha visto nella bipenne una caratteristica della πότνια mediterranea che si unisce alla caratteristica dell'esercizio della signoria su un monte; ad esempio, βέρεκς è un epiteto della doppia ascia collegato al nome del monte cretese Berékynthos; il monte Κύβηλον starebbe a κύβηλις come Βερέκυνθος sta a βέρεκς; esisterebbe un'oscillazione πέλεκς / βέρεκς / βέλεκς (Pestalozza 1951, pp. 189-190).



Erodiano invece chiama Κυβέλην una città della Fenicia; e che c'era anche Kybela della Frigia; e Κύβελα è il nome di un monte sacro, dal quale Rhea è detta anche Cybele, e 'nata da Cybele' e Cybelia<sup>1</sup>.

Tale identificazione è già presente, sebbene non in modo esplicito, in Nonno di Panopoli; è implicita nell'*Inno Orfico* 14, dedicato a Rhea, dove Rhea viene descritta con gli attributi di una Madre Montana; nell'*Inno Orfico* 27 dedicato alla Madre degli dèi, che è definita tra l'altro “Frigia” e “sposa di Crono”; nel discorso di Giuliano Imperatore sulla Madre degli dèi<sup>2</sup>; è affermata con chiarezza da Strabone 10, 469<sup>3</sup>; ma potrebbe essere molto più antica, e risalire a Eumelo<sup>4</sup>; se così fosse, potremmo dare credito anche alla nostra fonte su Ipponatte.

**TEOGNIDE<sup>5</sup>**  
**sec. VI a. C.**

**vv. 1-10**

ἽΩ ἄνα, Λητοῦς υἱέ, Διὸς τέκος, οὔποτε σεῖο λήσομαι ἀρχόμενος οὐδ' ἀποπαύομενος, ἀλλ' αἰεὶ πρῶτόν τε καὶ ὕστατον ἔν τε μέσοισιν ἀείσω· σὺ δέ μοι κλῦθι καὶ ἐσθλὰ δίδου. Φοῖβε ἄναξ, ὅτε μὲν σε θεὰ τέκε πότνια Λητώ φοίνικος ῥαδινῆς χερσὶν ἐφασμαμένη ἀθανάτων κάλλιστον ἐπὶ τροχοειδέϊ λίμνῃ, πᾶσα μὲν ἐπλήσθη Δῆλος ἀπειρεσίη ὀδμῆς ἀμβροσίης, ἐγέλασσε δὲ <b>Γαῖα πελώρη</b> , γῆθησεν δὲ βαθὺς πόντος ἀλὸς πολιῆς.	1     5    10
--	--

“O signore, figlio di Leto, discendenza di Zeus non mi dimenticherò mai di te né quando inizio né quando m'interrompo, ma sempre ti canterò all'inizio, alla fine e nel cuore (dei miei componimenti); e tu ascoltami e dammi qualcosa che abbia valore. O Febo signore, quando ti mise al mondo Leto, divina signora afferrando con le mani il tronco di una palma, eri il più bello tra gli immortali presso il lago circolare, e Delo si riempì illimitatamente del profumo d'ambrosia, e rise la sconfinata Gaia, e si rallegrarono le profondità della bianca distesa del mare.”	1    5    10
--	--------------------------------------

<sup>1</sup> Fr. 167 (II) Degani = Steph. Byz. 389, 9-12 Mein. Κυβέλεια, πόλις Ἰωνίας. Ἑκαταῖος Ἀσία. Ἡρωδιανὸς δὲ Κυβέλην φησὶ πόλιν Φοινίκης. ἔστι καὶ Κύβελα Φρυγίας. καὶ Κύβελα ὄρος ἱερόν, ἀφ' οὗ Κυβέλη ἢ Ῥέα λέγεται [καὶ] Κυβεληγενῆς καὶ Κυβελίς. Πείσανδρος δεκάτω.

<sup>2</sup> Jul., *In deorum matrem* 1, 1.

<sup>3</sup> Strab. 10, 469; Strabone precisa che tale equazione è valida presso i Frigi: Οἱ δὲ Βερέκοντες Φρυγῶν τι φύλον καὶ ἀπλῶς οἱ Φρύγες καὶ τῶν Τρώων οἱ περὶ τὴν Ἰδὴν κατοικοῦντες Ῥέαν μὲν καὶ αὐτοὶ τιμῶσι καὶ ὀργιάζουσι ταύτη, μητέρα καλοῦντες θεῶν καὶ Ἄγδιστιν καὶ Φρυγίαν θεὸν μεγάλην, ἀπὸ δὲ τῶν τόπων Ἰδαίαν καὶ Δινδυμήνην καὶ Σιτυληνὴν καὶ Πεσσινουντίδα καὶ Κυβέλην καὶ Κυβήβην.

<sup>4</sup> Ho riportato le citazioni di Nonno relative a Rhea Cybelia nel mio commento a Eumelo, *Europia* fr. 11 Bernabé. Per la “confusione” tra Rhea e Cybele in Nonno di Panopoli, ved. Chrétien 1985, pp. 24-25.

<sup>5</sup> Ediz. Young. Trad. di chi scrive.

Alla nascita di Apollo è dedicata una sezione dell'*Inno Omerico* ad Apollo, considerata molto antica; in entrambi i testi si dice che Leto circonda una palma con le braccia – in una posizione tipica per il parto-; e anche in questo caso si dice che la terra “sorridente”; si tratta di una immagine che ricorre anche in altri testi della letteratura greca arcaica<sup>1</sup>.

## LASO<sup>2</sup> sec. VI a. C.

Laso, come è noto, era originario di Ermione, cittadina dell'Argolide; pare sia stato il primo a scrivere un trattato di musica, e si occupò in modo particolare dello sviluppo del ditirambo; sembra che abbia passato la maggior parte della propria vita ad Atene<sup>3</sup>.

Uno dei pochi frammenti di Laso a noi pervenuti apparteneva ad un *Inno a Demetra*, venerata in Ermione; il frammento è riportato da Ateneo, che lo introduce come esemplificazione della tendenza degli Eoli all'eccesso, come per esempio nel bere e nel cercare i piaceri d'amore; aggiunge poi che essi praticavano un tipo di musica chiamata Hypodoria, che Eraclide<sup>4</sup> chiamava Eolia; e come esempio di armonia Eolica, Ateneo cita alcuni versi di Laso di Ermione, che definiscono l'armonia eolica come estremamente dolce; Ateneo aggiunge infine che questi canti Hypodorici erano cantati da tutti<sup>5</sup>.

**fr. 1 Page (= n° 702 Page) = Athen. (om. E) xiv 624 E-F**

Ὕμνος εἰς Δῆμητρα τὴν ἐν Ἑρμιόνη  
Δάματρα μέλπω Κόραν τε Κλυμένοι' ἄλοχον 1  
μελιβόαν ὕμνον ἀναγνέων  
Αἰολίδ' ἄμ βαρύβρομον ἄρμονίαν.

Inno a Demetra in Ermione

“Demetra canto e Kore, sposa di Klymenos<sup>6</sup> un dolce inno elevando in eolica grave armonia”.

Pausania ci fornisce alcune informazioni, in generale, sul culto di Demetra ad Ermione<sup>7</sup>; tale culto veniva praticato in più di un sito nella zona: a proposito di Ermione, sappiamo che esisteva una cittadina più antica (circondata da mura ellenistiche) su una stretta

<sup>1</sup> Ved. i riferimenti citati nel commento a *Hymn. Hom.* 3, v. 118.

<sup>2</sup> Ediz. Page. Trad. Privitera 1965b (p. 21 per l'unico frammento qui esaminato).

<sup>3</sup> *Suid.* Lambda 39 (Λάσος); cfr. Campbell *GL* III, pp. 9-10; pp. 297-305.

<sup>4</sup> Si tratta del filosofo Eraclide Pontico, sec. IV a. C. (cfr. Campbell *GL* III, p. 307 n. 2). Secondo Campbell (ivi, n. 5) si sta qui parlando dell'accordo e della melodia eolica sulla lira, mentre Eraclide faceva confusione con l'accordo di tipo Hypodorico.

<sup>5</sup> In Athen. 10, 455 cd (= fr. 3 Page, ma riportato in modo più ampio e adeguato in Campbell *GL* III, p. 309), si ribadisce l'informazione che Laso aveva composto un *Inno a Demetra*, e si riporta di nuovo il primo verso della citazione riportata nel fr. 1 Page; sull'armonia eolica, cfr. anche Privitera 1965b p. 23, con bibliografia. Per la struttura metrica del nostro frammento, aspetto sul quale non mi soffermo, cfr. Privitera 1965b p. 24.

<sup>6</sup> Klymenos è una perifrasi per indicare Hades, “il noto”, “il famoso”; cfr. Paus. 2, 35, 9 (con Pausania II, pp. 331-332); Callim. fr. 285 Pfeiffer (Δηῶ τε Κλυμένου τε πολυξείνοιο δάμαρτα); Luc. Ann. Corn., *De Nat. Deor.* 74, 9 (Κλύμενος ὁ Ἄιδης λέγεται); *Etym. Gud.* Kappa, 329, 37; *Etym. M.* 521, 4 Kallierghes ecc.

<sup>7</sup> Cfr. Wide 1888. Pausania sarebbe particolarmente devoto a Demetra e alla figlia (Heer 1979 p. 142: "Pausanias, fidèle du culte éleusinien des Deux Déesses").

e lunga penisola, forse abbandonata a causa delle incursioni dei pirati; e una cittadina di età romana, circa un chilometro più all'interno verso est, che comprendeva tuttavia la parte orientale del centro più antico, con alcuni dei numerosi santuari antichi; alcuni di tali santuari sono stati individuati, e del santuario di Demetra, in particolare, sono state ritrovate iscrizioni dedicatorie<sup>1</sup>. Pausania, ancor prima di arrivare ad Ermione, già sulla strada verso la cittadina, cita la località Ilei con i santuari di Demetra e Kore, e un santuario di Demetra chiamata Thermasia<sup>2</sup>; sempre sulla strada per Ermione, un santuario di Demetra e uno della figlia sul monte Bouporthmos (2, 34, 8); parla poi, in modo generico, per l'area più antica occupata dalla città di Ermione, di recinzioni composte da grandi massi scelti (περίβολοι μεγάλων λίθων λογάδων), all'interno dei quali, ancora all'epoca di Pausania, si svolgevano dei riti misterici in onore della dea (2, 34, 10: ἱερὰ δρῶσιν ἀπόρρητα Δήμητρι); ricorda poi, nell'area della città nuova, degli ulteriori templi per Demetra Thermasia - uno ai confini con la Trezenia, e uno in città (2, 34, 12); aggiunge infine che il santuario più notevole dedicato a Demetra è quello sulle pendici del Pron, l'altura sulla quale fu costruita la città nuova (2, 35, 4-10); gli Ermionei raccontavano che il santuario era stato impiantato da Foroneo<sup>3</sup> e dai figli Chthonia e Klymenos<sup>4</sup>; invece gli Argivi raccontavano – e questa è la sezione del mito che qui interessa - che quando Demetra era giunta in Argolide, solo Athera e Mysio le avevano offerto ospitalità, mentre Colonta, padre di Chthonia, aveva trascurato la dea; Chthonia non condivideva questo atteggiamento; infine Colonta era stato bruciato con tutta la casa, mentre Chthonia era stata condotta da Demetra ad Ermione, dove aveva fondato il santuario. Χθονία δ' οὖν ἢ θεός, aggiunge Pausania, il che ci fa pensare che la dea Demetra fosse venerata con questo nome<sup>5</sup>; ma non possiamo dire se si tratti di una forma di assimilazione religiosa che tradisce una stratificazione su una più antica fase pre-greca, o se si tratti semplicemente di una delle epiclesi di Demetra; normalmente però, quando un personaggio mitico minore locale viene implicato in una narrazione mitologica che ha come protagonista uno degli dèi del pantheon più noto, si tratta del primo caso<sup>6</sup>.

Demetra Chthonia era nota anche a Filico Corcirese<sup>7</sup>, che la cita in un frammento; era inoltre onorata a Sparta<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Pausania II, pp. 329-330; Page 1953; Rizzo, *Pausania*, libro II, p. 416 n. 12; cfr. *infra* per le iscrizioni.

<sup>2</sup> Sul significato di tale epiteto, così si interroga Rizzo, *Pausania*, libro II, p. 416 n. 7: “*Thermasia* = del calore (perché il grano matura col calore? Perché la dea era connessa con le sorgenti calde?)”.

<sup>3</sup> Per Foroneo rimando al mio commento ai frammenti della *Phoronis*, ved. *supra*.

<sup>4</sup> Pausania non condivide questa genealogia, e ritiene che Klymenos sia un nome di Hades (2, 35, 9-10; Pausania II, p. 332). Sul passo di Pausania qui riportato cfr. Heer 1979 pp. 140-145.

<sup>5</sup> Forse Pausania dubitava dell'identità umana di Chthonia, ma si esime dal dirlo poiché la tradizione concordava invece su questo dato (Pausania II p. 331).

<sup>6</sup> Il culto di Demetra in Ermione è citato anche in fonti tarde quali Eliano (sec. II-III d. C), *N. A.* 11, 4, che riporta a sua volta Aristokles: Τὴν Δήμητρα Ἐρμιονεῖς σέβουσι, καὶ θύουσιν αὐτῇ μεγαλοπρεπῶς τε καὶ σοβαρῶς, καὶ τὴν ἑορτὴν Χθονία καλοῦσι (“Gli abitanti di Ermione venerano Demetra, e compiono sacrifici per lei in modo magnifico e solenne; e chiamano la festa 'Chthonia'”). Segue la descrizione del rito connesso alla festa.

<sup>7</sup> Il frammento è in Lloyd-Jones, Parsons 1983, nn. 767-677 (=Hephaest. *Encheir.* 9, 4 p. 30; ved. Schol. Hephaest. p. 140.14 Consbruch; cfr. fr. 1,1 Diehl) e nn. 678-680 (= PSI 1282; sec. III a. C.): τῆ χθονίῃ μυστικὰ Δήμητρι τε καὶ Φερσεφόνη καὶ Κλυμένῳ τὰ δῶρα (“doni mistici a Demetra Chthonia, a Persefone e a Klymenos”).

<sup>8</sup> Pausania riferisce (3, 14, 5) che gli Spartani attribuivano la trasmissione del suo culto ad Orfeo, ma subito dopo dichiara di dissentire da questa tradizione, sostenendo invece che, secondo la sua opinione, tale culto specifico sarebbe derivato dall'analogo culto di Ermione. Pausania riferisce anche altrove di una connessione tra Orfeo e i culti ctonii: a Sparta c'era un tempio di Kore Soteira, eretto secondo fonti locali da Orfeo, secondo altri da Abaris Iperoboreo (Paus. 3, 13, 2); tuttavia Pausania tenderebbe a non considerare attendibili le tradizioni su Demetra attribuite ad Orfeo (Heer 1979 pp. 143-145).

**SIMONIDE<sup>1</sup>**  
**sec. VI-V a. C.**

Un epigramma attribuito a Simonide contiene un'interessante attestazione; tuttavia la questione relativa alla paternità e all'epoca di composizione impone grande cautela nella valutazione del testo in questa sede, dove si intende esaminare la poesia di età arcaica.

Che Simonide abbia composto epigrammi, è notizia di epoca antica<sup>2</sup>: Erodoto riferisce che Simonide si occupò a proprie spese della sepoltura del vate Megistia, caduto nella battaglia delle Termopili, poiché i due erano legati da un vincolo di amicizia personale; non viene detto esplicitamente che Simonide abbia composto l'epitafio per il vate, ma sulla base di questa notizia viene a lui attribuito l'epigramma funebre per Megistia che ci è pervenuto<sup>3</sup>.

Di tali epigrammi sarebbe stata edita una raccolta solo nel sec. IV a. C.; sulla base dunque, della convinzione che Simonide abbia effettivamente scritto componimenti di tale genere letterario, la critica moderna ha cercato di individuare, nel *corpus* degli epigrammi a lui attribuiti, quelli di sicura paternità simonidea; gli esiti di tali studi sono piuttosto variegati, e in linea di massima le composizioni attribuite a Simonide costituiscono un numero piuttosto esiguo<sup>4</sup>.

Nel suo studio sugli epigrammi simonidei, Bravi distingue alcune aree tematiche nel corpus simonideo. Gli epigrammi che a noi qui interessano sono il XLIV e il LIX (numerazione Page *FGE*), classificati da Bravi il primo come “votivo”, e il secondo come “di altra natura”<sup>5</sup>.

**Epigramma LIX = A.P. 6, 217**

Χειμερίην νιφετοῖο κατήλυσιν ἠνίκ' ἀλύξας	1
Γάλλος ἐρημαίην ἦλυθ' ὑπὸ σπιλάδα,	
ἕτερον ἄρτι κόμης ἀπομόρξατο, τοῦ δὲ κατ' ἵχνος	
βουφάγος εἰς κοίλην ἀτραπὸν ἴκτο λέων·	
αὐτὰρ ὁ πεπταμένη μέγα τύμπανον, ὃ σκέθε, χειρὶ	5
ἤραξεν, καναχῆ δ' ἴαχεν ἄντρον ἅπαν·	
οὐδ' ἔτλη <b>Κυβέλης</b> ἱερὸν βρόμον ὕλονόμος θῆρ	
μεῖναι, ἀν' ὕλην δ' ὠκύς ἔθυνεν ὄρος,	
δεῖσας ἡμιγύναικα θεῆς λάτριν, ὃς τάδε <b>Ῥεῖα</b>	
ἐνδυτὰ καὶ ξανθοὺς ἐκρέμασε πλοκάμους.	10

“Quando un Gallo, avendo cercato riparo da una bufera di neve, andò al di sotto di una roccia solitaria, aveva appena asciugato l'umido dai capelli, che un leone divoratore di buoi giunse sulle sue tracce nel cavo riparo; allora quello colpì con la mano aperta il grande timpano che

<sup>1</sup> Ediz. Page. Trad. di chi scrive.

<sup>2</sup> Traggo le notizie sugli epigrammi di Simonide da Bravi 2006, *passim* e in particolare pp. 15-36. Una precisazione: “col termine 'epigramma' vengono indicati non solo i carmi iscrizionali, ma anche – in senso più esteso – certi brevi componimenti in versi legati ad occasioni diverse, ma non destinati ad essere iscritti su pietra” (Bravi 2006 pp. 15-16).

<sup>3</sup> Herodot. 7, 228. Si tratta dell'epigramma VI della raccolta Page, *FGE*, pp. 195-196.

<sup>4</sup> Su questi argomenti, ved. ad esempio, Hauvette 1896; Page *FGE* pp. 186-302 (che considera autentico solo l'epigramma VI, quello dedicato appunto a Megistia, p. 196); ampia, ulteriore bibliografia in Bravi 2006. Dell'esistenza di una raccolta simonidea non abbiamo testimonianza dirette, ma prove indirette (Bravi 2006 p. 20 sgg.). Diversi epigrammi attribuiti a Simonide ci sono pervenuti nel *corpus* dell'*Anthologia Palatina*.

<sup>5</sup> Bravi 2006 pp. 35-36.

aveva (con sé), e tutto l'antra risuonò del suo strepito; la fiera abitante dei boschi non tollerò di sopportare lo strepito sacro a Cybele, ma corse veloce verso il monte boscoso temendo il servitore mezzo-donna della dea, che appese per Rhea questi vestiti e le bionde chiome.<sup>1</sup>”

Page definisce l'epigramma come dedicatorio: un Gallo è sfuggito ad un leone suonando il suo tympanon, e dedica alla dea di cui è devoto sia i vestiti che la chioma<sup>2</sup>. Si tratta di un episodio tipico<sup>3</sup>. Alcuni vi hanno visto un plagio da Dioscoride, altri un modello per lo stesso poeta; altri ancora, un'attribuzione accidentale a Simonide: l'epigramma è infatti preceduto non dall'esplicita attribuzione al poeta con indicazione del suo nome, ma dall'indicazione τοῦ αὐτοῦ; dunque l'epigramma potrebbe essere stato copiato da una fonte che con questa indicazione non alludeva al nome di Simonide, ma al nome di qualche altro autore.

## BACCHILIDE<sup>4</sup> sec. VI-V a. C.

### *Epinicio V*

#### **Per Ierone, vincitore con il corsiero a Olimpia**

L'epinicio è stato composto per una vittoria di Ierone con il cavallo montato ai giochi Olimpici del 476 a. C.; tale vittoria, celebrata anche da Pindaro nell'*Olimpica F*, è la più antica tra le vittorie di Ierone cantate da Bacchilide; benché preceda cronologicamente la vittoria con la quadriga ai giochi olimpici del 468 a. C., viene collocata dopo di essa poiché meno importante<sup>6</sup>.

Dopo un ampio preambolo nel quale il poeta paragona se stesso ad un'aquila che passa in volo sopra la terra e il mare, sopra vette e alte onde, per portare i versi composti in onore di Ierone dall'isola di Ceo alla città in cui egli risiede, inizia la celebrazione dei figli di Dinomene, che hanno ottenuto la vittoria con il cavallo Pherenikos; celebrando la velocità del destriero, Bacchilide dichiara solennemente che il cavallo non è mai stato superato da nessun altro concorrente, e giura invocando la terra come testimone:

#### v. 20 / 42

γῆ δ' ἐπισκίπτων πρῶσσω·  
“appoggiando la mano *sulla terra* dichiaro”<sup>7</sup>

e prosegue: “mai sino ad ora la polvere sollevata da altri cavalli si posò nella gara su di lui proteso alla meta;...”

<sup>1</sup> Traduzione di chi scrive.

<sup>2</sup> Gow & Page *HE* vol. 2, p. 517 *ad II*; cfr. Campbell *GL* III, p. 572, nota *ad loc.* Nelle osservazioni che seguono, riporto i dati del commento ivi contenuto.

<sup>3</sup> Gow & Page *HE* vol. 2, p. 517 *ad II* riporta gli esempi di Alceo, Antipatro, Dioscoride, immediatamente seguenti nell'*Anthologia Palatina*.

<sup>4</sup> Ediz. Irigoin; per i versi citati viene indicata sia la numerazione del verso che quella dei *cola*. Traduzione Sevieri 2010, salvo dove diversamente indicato.

<sup>5</sup> Irigoin 1993 pp. 115-116 ipotizza che Ierone avesse commissionato la sola ode di Pindaro, e che Bacchilide ne abbia composta una di propria iniziativa, in qualità di ospite di Ierone, su consiglio di Simonide.

<sup>6</sup> I componimenti venivano ordinati nelle raccolte con i seguenti criteri: in base alla sede dei giochi; quindi in base all'importanza del destinatario; infine, in base all'importanza della gara.

<sup>7</sup> Ho preferito qui una traduzione più aderente al testo.

Ho già parlato di riti di giuramento e invocazione che implicano Gaia / la terra nel commento a *Il.* 1, 245; *Il.* 3, 103-104; *Il.* 3, 276-280; *Il.* 3, 298-301; *Il.* 4, 158-162; *Il.* 14, 270-276; *Il.* 15, 34-43; *Il.* 19, 258-265; *Il.* 9, 567-572<sup>1</sup>; *Od.* 2, 80-81; *Od.* 5, 184-187; *Thebais* fr. 3 Bernabé p. 24<sup>2</sup>; *Hymn. Hom.* 3, 82-87; 331-344); Sol. fr. 30, 3-7 GP = fr. 36, 3-7 West = fr. 24, 3-7 Diehl = Aristoth. *Ath. Pol.* 12, 4. Bacchilide stesso usa una formula molto simile a quella dell'*Epinicio* 3 in *Ep.* 8, 1-17 / 19-20.

Come ho osservato nel commento al frammento di Solone, la formula è utilizzata, nelle fonti in nostro possesso, da personaggi del mito e divini; fino a questo momento, il giuramento di Solone era l'unico testo in cui un personaggio storico, per l'appunto Solone, invocava la terra in tale formula; aggiungiamo qui anche Bacchilide.

### ***Epinicio VIII*** **Per Liparione di Ceo**

Sembra trattarsi di un breve componimento, costituito da due sole strofe, delle quali solo la seconda è per noi leggibile; il nome del vincitore e la sua patria sembrerebbero in qualche modo deducibili dal testo, lacunoso, della prima strofa.

Liparione, figlio di Liparo, era un atleta di grandissimo successo, come risulta anche dall'iscrizione di Iulide a Ceo<sup>3</sup>; aveva sicuramente vinto sull'Istmo e a Nemea, e probabilmente, a quanto sembra di dedurre dal testo bacchilideo, anche a Pythos; Bacchilide gli augura di conseguire la vittoria anche ad Olimpia (in modo da diventare un *περιοδονίκης*). Purtroppo le lacune del testo non ci consentono di sapere quale fosse la specialità di Liparione.

Nella parte iniziale della strofa leggibile, a quanto sembra, Bacchilide rievocava dunque le precedenti vittorie dell'atleta, e dichiarava solennemente che nessuno tra i Greci aveva mai ottenuto altrettante vittorie in tutte le classi d'età:

#### **vv. 16-19 / 21-25**

γαῖ δ' ἐπισκήπτων χέρα  
κομπάσομαι· σὺν ἄλα-  
θεία δὲ πᾶν λάμπει χρέος·  
οὔτις ἀνθρώπων κ[αθ' Ἑλλα-]  
νας σὺν ἄλικι χρόνῳ [ ]  
παῖς ἐὼν ἀνὴρ τε π[λεῦ-]  
νας ἐδέξατο νίκας.

“Poggiando la mano sulla terra  
intendo dichiarare solennemente: il  
debito di lode del poeta risplende nella verità dell'evidenza:  
nessuno tra gli esseri umani di Grecia,  
né come παῖς né come ἀνὴρ  
ha ottenuto più vittorie.”<sup>4</sup>

Ho già commentato una dichiarazione analoga a proposito dell'*epinicio* V, v. 20 / 42.

<sup>1</sup> In particolare, nella sezione di commento che accompagna questo passo ho riportato numerosi dati.

<sup>2</sup> *Thebais* fr. 3 West = *Schol. Soph. Oed. Col.* 1375 (54, 16 De Marco).

<sup>3</sup> *IG XII Suppl.* p. 114 n° 608.

<sup>4</sup> Traduzione di chi scrive.

La strofa prosegue, come si diceva, con l'augurio che il laudando consegua anche la vittoria mancante ad Olimpia.

***Ditirambo I Irigoin = Ditirambo XV Maehler, vv. 55-57 / 60-64***

**Gli Antenoridi, ovvero la richiesta di Elena**

Ἵβρις, ἃ πλοῦτ[ο]ν δύναμιν τε θεῶς  
ἀλλόττριον ὤπασεν, αὖ-  
τις δ' ἐς βαθὺν πέμπει φθόρον,  
[κε]ίνα καὶ ὑπερφιάλους  
[Γᾶς] παῖδας ὄλεσεν Γίγαντας.

“Hybris, che rapidamente giova  
alla ricchezza e alla forza altrui,  
manda invece noi in profonda rovina,  
lei che così fece per i tracotanti  
figli della Terra, i Giganti.”

La sezione mitica del ditirambo racconta l'ambasceria di Odisseo e Menelao a Troia per recuperare Elena; i due dopo essere stati accolti da Teano, moglie di Antenore, e poi dai figli della coppia, sono condotti davanti all'assemblea dei guerrieri per esporre le loro richieste; prende la parola Menealo, il quale afferma che i lutti della guerra possono essere evitati se invece che a Hybris - la quale provocò ad esempio la rovina dei Giganti figli della Terra-, ci si affida a Dike, che segue Eunomia e Themis<sup>1</sup>.

In Hes. (*Th.* 185) i Giganti nascono da Gaia, che ha raccolto gli schizzi di sangue successivi all'evirazione di Ouranos; lo scoliasta commenta affermando che essi sono empi, ἀσεβεῖς. Apollodoro (1, 6) narra che i Giganti furono generati da Gaia, sdegnata per l'esito della Titanomachia, ed Ouranos; essi attaccarono l'Olimpo, ma furono sconfitti da una coalizione degli dèi.

***Ditirambo XIX Irigoin = Ditirambo V Maehler, vv. 17-18 / 31-33***

**Io (Per gli Ateniesi)**

Bacchilide rievoca le cause del vagabondare di Io: insidiata da Zeus, suscitò per questo motivo la gelosia di Hera, che le assegnò come custode Argo, un essere mostruoso dagli infiniti occhi (vv. 11-13 / 19-25); Zeus tuttavia non si arrese ed inviò Hermes ad uccidere il mostro, cosa che il dio realizzò con successo (v. 15/29 sgg.); il seguito della vicenda è noto.

Nel passo che a noi interessa si dice che “Argo figlio di Gaia, madre di forti” ricevette la morte da Hermes:

κτανεῖν τότε [Γᾶς .....-]  
[...] ὄβριμοσπόρου λ[...-]  
Ἄργον·

Il nome di Gaia è frutto di integrazione, ma tale proposta, presente sia nell'edizione Irigoin che nell'edizione Maehler, è del tutto coerente con l'attestazione di Aesch., *Suppl.* 303,

<sup>1</sup> Hes. *Th.* 901-902 narra di come Zeus prese per seconda sposa Themis, generando da essa le Ore: Eunomia, Dike ed Eirene.

dove si legge, in modo del tutto analogo alla narrazione bacchilidea, che Hermes uccise Argo, figlio di Ghe: Ἄργον, τὸν Ἑρμῆς παῖδα γῆς κατέκτανεν.

Argo, secondo un'altra tradizione, era un discendente di Oceano e Tēthys tramite Inaco e Melia (entrambi figli della coppia più antica), da cui nacque Foroneo, da cui nacque Niobe, la prima donna mortale (così dice Apollodoro) cui si unì Zeus; da questa coppia nacque appunto Argo, che era coperto da occhi su tutto il corpo ed era perciò detto “onniveggente”; questa caratteristica lo rendeva estremamente adatto a compiti di sorveglianza, dato che non dormiva con tutti gli occhi contemporaneamente; ma ciò evidentemente non servì a salvargli la vita dall'astuzia di Hermes<sup>1</sup>.

Apollodoro (2, 1, 3) riporta l'elenco dei nomi presenti nella tradizione per il padre e/o la madre di Argo: in Ferecide Argo è figlio di Arestore<sup>2</sup>; in Asclepiade è figlio di Inaco<sup>3</sup>; secondo Cercope è figlio di Argo e di Ismene figlia di Asopo; secondo Acusilao (Akousil. 9B12), in modo coerente con la tradizione riportata da Bacchilide ed Eschilo, è figlio di Ghe; probabilmente si intendeva che Argo era figlio solo di Ghe, come peraltro si dice, nella tradizione, di altre entità<sup>4</sup>.

L'aggettivo ὄβριμοσπόρος non è altrimenti attestato; un aggettivo con primo elemento in comune, ὄβριμοπάτηρ, è epiteto di Atena; si tratta di un epiteto che stabilisce un'attribuzione relativa alla figura paterna, ma attestato solo in relazione ad un personaggio femminile (Atena, per l'appunto)<sup>5</sup>; l'aggettivo semplice ὄβριμος è più frequente; è usato ad esempio in Eur., *Or.* 1454, dove la madre Idea è invocata come ὄβριμα Ἄνταια: Ἰδαία μᾶτερ μᾶτερ / ὄβριμα ὄβριμα Ἄνταια, (1454a,b); in riferimento a Tifone (Pind., *Ol.* 4, 8), figlio di Gaia; ed Esiodo definisce ὄβριμοι i Centimani nati da Gaia ed Ouranos (Hes., *Th.* 148).

## FRAMMENTI

### Fr. 15 Irigoin ex operibus incertis = *Schol. Pind., Ol. 1, 40a*:

Βακχυλίδης τὸν Πέλοπα τὴν Ῥέαν λέγει ὑγιάσαι καθεῖσαν διὰ λέβητος.

“Bacchilide dice che *Rhea* guarì Pelope facendolo adagiare in un calderone.”

Il testo di Pindaro commentato nello scolio fa riferimento al noto episodio del banchetto nel quale Tantalo diede da mangiare il figlio Pelope agli dèi; lo scolio riferisce la vicenda raccontando che Tantalo fa prima a pezzi il figlio, poi lo colloca in un calderone / lebete (ἐγκαθῆκε λέβητι); lo scolio riferisce altre varianti mitiche: la prima ad accorgersi dell'empietà commessa sarebbe stata Demetra, o secondo altri Themis; oppure Zeus, accortosene, avrebbe ordinato ad Hermes di disporre di nuovo le membra di Pelope nel calderone / lebete (ἐγκαθεῖναι πάλιν λέβητι) per restituire la salute al giovane; infine viene riportata la versione bacchilidea. Com'è noto, Pindaro rifiuta come empia la narrazione

<sup>1</sup> Una narrazione dettagliata è in Ov., *Met.* 1, 583 sgg.

<sup>2</sup> *Schol. Eur. Phoen.* 1116 = Pherekyd. *FGrHist.* 3F66.

<sup>3</sup> Dato non altrimenti noto.

<sup>4</sup> Ghe genera da sola Ouranos (Hes., *Th.* 126), le montagne, le Ninfe, Pontos (Hes., *Th.* 129-132); accogliendo gli schizzi di sangue di Ouranos dopo l'evirazione genera le Erinni, i Giganti, le ninfe Melie (Hes. *Th.* 185-187); Gaia, accogliendo il bioccolo di lana con il quale Atena si pulisce dal seme di Efesto che aveva tentato di abusare di lei, genera Erittonio (Eur. *Ion* vv. 19-20; Paus 1, 2, 6; 1,14, 6; 1, 18, 2; Apollod. 3, 14; Germ., *Arat.* 157-158).

<sup>5</sup> ὄβριμοπάτρα è presente in un altro frammento di Bacchilide, ma non siamo in grado di dire in riferimento a quale divinità. *Fragmenta dubia* n° 10 = POxy. 4, 673 (Grenfell & Hunt): [Πιερ]ίδων θερα[π] / [ὄβρι]μοπάτρας [ ]; ὄβριμοπάτρας suppl. Blass apud Grenfell & Hunt.



secondo la quale gli dèi avrebbero banchettato con parti del corpo di Pelope; tuttavia nel testo dell'*Olimpica* (vv. 25-27 / 40-42) commentato dallo scolio si dice che Clotho estrasse dal calderone Tantalo con la spalla d'avorio<sup>1</sup>.

Dato che anche Rhea è usualmente collegata ad un ambiente straniero, che sia esso Cretese in relazione al mito della nascita di Zeus, o Frigio, in relazione alla dea Cybele, ritengo possibile un'associazione tra Rhea e pratiche magiche.

### Fr. 18 ex operibus incertis = *Schol. Ap. R. 2, 498-527*

τινὲς δ' Ἀρισταίους γενεαλογοῦσιν, ὡς καὶ Βακχυλίδης· τὸν μὲν Καρύστου, ἄλλον δὲ Χείρωνος, ἄλλον δὲ Γῆς καὶ Οὐρανοῦ, καὶ τὸν Κυρήνης.

“Alcuni tracciano la genealogia di quattro personaggi di nome Aristeo, come fa Bacchilide, che definisce uno figlio di Caristo, un altro di Chirone, un altro di *Ghe* ed Ouranos, e uno di Cirene.”

I personaggi cui viene attribuita la maternità o la paternità di Aristeo<sup>2</sup> sono tutti tra loro in qualche modo collegati.

Apollonio Rodio, nel testo commentato dallo scolio, sta accennando alle vicende della ninfa Cirene (il quarto personaggio citato nel frammento); Cirene, secondo Esiodo ed Apollonio Rodio, viveva presso il fiume Peneo<sup>3</sup>; secondo Pindaro viveva invece sul Pelio<sup>4</sup>; Apollonio Rodio la descrive come dedita alla pastorizia<sup>5</sup>; in Pindaro è una “vergine cacciatrice”, che viene poi resa da Apollo “signora di una terra dai molti armenti e ricca di frutti”<sup>6</sup>; essa aveva il compito di custodire i buoi del padre difendendoli dagli animali selvatici, tant'è vero che Apollo la scorge mentre essa lotta da sola e senza armi contro un leone<sup>7</sup>. Apollo chiede a Chirone (il secondo personaggio citato nel frammento), che abita sul Pelio, di chi sia figlia quella ragazza così ardimentosa, e se sia lecito unirsi a lei; Chirone fa notare che Apollo, dio della divinazione, conosce già le risposte: Apollo la rapirà e la porterà in Libia, dove Cirene metterà al mondo un bambino che Hermes porterà alle Ore e a Gaia (il terzo personaggio citato nel frammento)<sup>8</sup>; queste lo nutriranno con nettare e ambrosia facendone un immortale, uno Zeus, un Apollo, e avrà i nomi di Ἀγρεύς, Νόμιος e Aristeo<sup>9</sup>.

Caristo (il primo personaggio citato nel frammento) era figlio di Chirone e Cariclo, e da lui prese il nome la città euboica<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> Ipotesi di spiegazione di tale dettaglio mitico sono riportate in Pindaro *Oli.* pp. 364-366.

<sup>2</sup> I miti a lui connessi sono localizzati in Arcadia, a Ceo e a Cirene (cfr. Vian 1974, pp. 271-272 *ad loc.*; Schachter, “Aristaios”; Hiller v. Gaertringen “Aristaios”).

<sup>3</sup> Hes. fr. 215 M.-W.; Ap. R. 2, 500. Per il commento al passo, molti riferimenti in Vian 1974, pp. 271-272 *ad loc.*

<sup>4</sup> Pind., *Pyth.* 9, vv. 5-6 / 6-8 (rimando al mio commento *ad loc.*); cfr. Diod. Syc. 4, 81, 1.

<sup>5</sup> Ap. R. 2, 501 ...μῆλα νέμειν προτέροισι παρ' ἀνδράσιν...

<sup>6</sup> Pind. *Pyth.* 9, 6-7 / 10-12: Ἀπὸλλο ἐνεικέ τε χρυσ<έω> παρθένον ἀγροτέραν / δίφρω, τόθι νιν πολυμήλου / καὶ πολυκαρποτάτας θῆκε δέσποιναν χθονός παρθένον ἀγροτέραν.

<sup>7</sup> Pind. *Pyth.* 9, vv. 18-28 / 32-47.

<sup>8</sup> Nella *Pitica* 9, Pindaro propone il seguente rapporto di parentela fra Gaia e Aristeo: Cirene, madre di Aristeo, è figlia di Ipseo, che è figlio a sua volta di Peneo, figlio di Oceano, e di Creusa, figlia di Gaia (vv. 12-16 / 24-31).

<sup>9</sup> Pind., *Pyth.* 9, vv. 28-65 / 48-116; cfr. Diod. Syc. 4, 81, 2; Hes. fr. 159-160 M.-W.

<sup>10</sup> *Schol. Pind., Pyth.* 4, 182.

PINDARO<sup>1</sup>  
sec. VI-V a. C.

*LE OLIMPICHE*<sup>2</sup>

*Olimpica II*

A Terone di Agrigento vincitore con il carro

vv. 11-15

ἀλλ' ὦ Κρόνιε παῖ Πέας, ἔδος Ὀλύμπου νέμων  
ἀέθλων τε κορυφὰν πόρον τ' Ἄλφειοῦ,  
ἰανθεὶς ἀοιδαῖς  
εὖφρων ἄρουραν ἔτι πατ' ρίαν σφίσιν κόμισσον  
λοιπῶ γένοι...

15

“Tu, Cronio figlio di *Rhea*, che reggi la sede d'Olimpo  
e il vertice degli agoni e il corso dell'Alfeo,  
deliziato dai canti  
serba ancora benigno la terra dei padri  
alla stirpe futura.”

15

Nell'*Olimpica II*, dedicata al tiranno agrigentino, Pindaro, dopo aver esaltato Terone, la cui dinastia in Sicilia ha conosciuto sorti alterne, chiede a Zeus di continuare a salvaguardare la Sicilia per le generazioni successive, e Zeus viene invocato come “Cronio, figlio di Rhea”. Kronos e Rhea, saranno citate di nuovo alcuni versi dopo, riportati qui di seguito. L'*Olimpica* prosegue rievocando, nell'ambito della riflessione sulla mutevolezza della sorte, la vicenda di Semele e Ino, le figlie di Cadmo che dopo tante sofferenze ottennero l'immortalità; Pindaro accenna poi al susseguirsi di gioie e dolori nella dinastia degli Emmenidi (cui appartiene Terone) già a partire dai Labdacidi, loro antenanti mitici<sup>3</sup>. Vengono poi celebrate le vittorie atletiche di Terone e suo nipote Senocrate.

Segue un passo assai controverso nella critica pindarica, in cui il poeta si sofferma sui premi e le punizioni cui gli uomini andranno incontro nell'Aldilà dopo la morte, con conseguenze sulla qualità della vita nella successiva rinascita: le “menti sprovvedute” (ἀπάλαμνοι φρένες, v. 57) espieranno subito le loro colpe sulla terra; chi ha commesso gravi empietà dovrà sostenere un'orribile punizione; invece gli ἐσλοί, coloro che mantennero i sacri giuramenti, godono di una situazione di privilegio, nella quale non devono lavorare per vivere, e in generale vivono senza dolore; chi, poi, per tre volte, “nell'una e nell'altra vita” (v. 69) ha mantenuto pura la propria condotta, giunge “fino alla torre di Crono” (v. 70) alle Isole dei Beati; giudice di tutto ciò è

*Olimpica II*, vv. 75-76

...Ραδαμάνθυος,

75

<sup>1</sup> Ediz. Snell-Maehler. L'autore della traduzione sarà segnalato di volta in volta per ciascuna raccolta.

<sup>2</sup> Trad. Gentili (Pindaro *Oli.*).

<sup>3</sup> La linea genealogica cui Pindaro allude presenta alcune difficoltà interpretative sulle quali non mi soffermo, e per le quali rimando a Pindaro *Oli.* pp. 45-49 e *passim*.

ὄν πατήρ ἔχει μέγας ἐτοῖμον αὐτῷ πάρεδρον,  
πόσις ὁ πάντων Ῥέας  
ὑπέρτατον ἐχοίσας θρόνον.

“ ... Radamanti  
che il grande padre lo sposo di *Rhea*,  
la quale siede sul trono più alto di tutti,  
tiene a fianco pronto ai suoi ordini.”

75

Stando al testo dunque, Radamanti siede vicino al “grande padre” (vale a dire Kronos), che è sposo di Rhea, la quale a sua volta siede sul trono più alto di tutti; Rhea avrebbe dunque una posizione di un rilievo ineguagliabile<sup>1</sup>.

Il testo non dice esplicitamente che Rhea svolge il ruolo di signora dell'aldilà; tuttavia essa è la sposa di Kronos, che riveste tale funzione, ed ha una posizione di privilegio, anche se non si dice esattamente riguardo quale ambito. Se la funzione di signora dell'Aldilà è usuale per Kronos, che già in Esiodo regna sulle Isole dei Beati<sup>2</sup>, questa funzione non è tradizionalmente attribuita a Rhea; la dea a noi nota in questa funzione è caso mai la sposa di Hades, vale a dire Persefone. Carmine Catenacci scrive che “non è da trascurare il ruolo di Rhea in ambiti misterici”; e aggiunge che “La sua figura spesso va a confondersi con la Madre degli dèi”; tuttavia questa non mi pare una spiegazione della connessione tra Rhea e il mondo dell'Aldilà (in particolare, a quanto pare, con le Isole dei Beati), e ritengo che il passo pindarico richiederebbe maggiore approfondimento<sup>3</sup>. Qui possiamo solo osservare che nell'*Inno Orfico* a lei dedicato, Rhea è invocata come *παμβασίλεια* (v. 7), *ἀρχιγένεθλε* (v. 8); di lei si dice che è all'origine di terra, cielo, mare e venti (*ἐκ σοῦ γάρ καὶ γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθεν καὶ πόντος πνοαί τε* v. 10)<sup>4</sup>; e nell'*Inno Orfico* 27 dedicato alla Madre degli dèi, quest'ultima viene invocata come colei che ha il trono al centro del cosmo (*ἧ κατέχεις κόσμοιο μέσον θρόνον* v. 5).

### *Olimpica 7*

#### **A Diagora di Rodi vincitore nel pugilato**

**vv. 35- 38**

ἀνίχ' Ἀφαιστου τέχναισιν  
χαλκελάτῳ πελέκει πα-  
τέρος Ἀθαναία κορυφὰν κατ' ἄκραν  
ἀνορούσαισ' ἀλάλαξεν ὑπερμάκει βοᾷ.  
Οὐρανὸς δ' ἔφριξέ νιν καὶ **Γαῖα μήτηρ**.

“... per arte di Efesto  
sotto il colpo della scure di bronzo  
Atena balzata fuori sulla testa del padre  
lanciò l'urlo fortissimo di guerra.  
Ne rabbrividi Ouranos e la madre Terra”.

<sup>1</sup> Il testo presenta dei problemi di tradizione, per cui potrebbe essere citato il figlio (πόσις) o lo sposo (παῖς) di Rhea.

<sup>2</sup> Hes., *Op.* 169a = 173a; ved. commento di West *Op. ad loc.*: il verso è considerato spurio dai più.

<sup>3</sup> Catenacci in Pind. *Oli.* pp. 406-407 *ad Ol.* 2, 77.

<sup>4</sup> Ricciardelli 2000 p. 297 *ad v.* 10-1 scrive: “Che da Rhea nascano terra, cielo, mare e venti è giustificato dalla sua identificazione con la Madre degli dèi”.

Benché il vincitore sia originario di Ialiso, cittadina di Rodi, Pindaro preferisce celebrare l'intera isola piuttosto che la città; per spiegare la rievocazione di un mito strettamente ateniese come è quello della nascita di Atena (di cui si mette in rilievo il dato del sacrificio ad essa dedicato dalla stirpe discesa da Helios e che abitava a Rodi), è stato ipotizzato che all'epoca della composizione (nel 464 a. C.) Rodi fosse entrata sotto l'influenza di Atene<sup>1</sup>.

L'episodio della nascita di Atena è noto, ed è raccontato da Pindaro in modo tradizionale<sup>2</sup>; della presenza di Ouranos e Gaia alla nascita di Atena non abbiamo altre attestazioni<sup>3</sup>.

Giannini interpreta le due figure divine come personificate, poiché si dice che “rabbriviscono” per la paura davanti ad Atena armata.

Tuttavia reazioni antropomorfe sono attribuite in particolare alla Terra anche quando questa non è intesa in senso strettamente antropomorfo: essa spesso ride o sorride al momento della nascita di un dio: ad esempio alla nascita di Apollo in *Hymn. Hom.* 3, v.118 e in Theognis v. 8 sgg.<sup>4</sup>; nelle *Dionisiache*, la terra ride e le rocce emettono un muggito quando sentono la melodia frigia in onore di Lyeos notturno, cui i Satiri rispondono con un canto mistico (Nonn. 22, 7); inoltre la terra sorride allo sbocciare multiplo del narciso che precede il rapimento di Proserpina in *Hymn. Hom.* 2, v.14.; oppure si lamenta quando viene colpita o percossa<sup>5</sup>.

Fermo restando che la reazione alla nascita di Atena appaia come una reazione di timore, o quanto meno di grande stupore accompagnato ad ammirazione, ritengo possibile che Pindaro non abbia inteso la terra come personificata.

### ***Olimpica VII*** **vv. 55-57**

... οὐπω, ὅτε **χθόνα** δατέοντο Ζεὺς τε καὶ ἀθάνατοι, 55  
φανερὰν ἐν πελάγει Ῥόδον ἔμμεν ποντίῳ,  
ἀλμυροῖς δ' ἐν βένθεσιν νᾶσον κεκρύφθαι.

“... quando Zeus e gli dèi immortali si divisero la terra, non ancora 55  
Rodi appariva sulla distesa del mare ma occulta l'isola giaceva  
negli abissi salmastri ...”

Ci troviamo nella sezione in cui si parla della nascita dell'isola di Rodi, che diventerà appannaggio di Helios, il quale era impegnato nel suo viaggio giornaliero quando avvenne la spartizione della terra tra Zeus e gli altri dèi, ed era dunque rimasto del tutto privo della sua parte.

Ciò che qui interessa è la spartizione della terra.

<sup>1</sup> Giannini in Pind., *Oli.* pp. 167-173.

<sup>2</sup> Cfr. in proposito Giannini in Pind., *Oli.* pp. 485-486 *ad loc.* Ad aprire la testa di Zeus fu in alcune fonti Prometeo, in altre Efesto.

<sup>3</sup> In una descrizione di un quadro redatta da Filostrato, *Imag.* 2, 27, non si parla del cielo e della terra, ma si insiste sul fatto che alla sua nascita “due popolazioni sacrificano ad Atena, su due acropoli, gli Ateniesi e i Rodii, sulla terra e sul mare, gente di terra e gente di mare” (trad. Abbondanza, Fil.); si dice inoltre che nel momento in cui Atena esce armata dal capo di Zeus οἱ μὲν ἐκκληττόμενοι θεοὶ καὶ θεαὶ... φρίττουσι ...

<sup>4</sup> Rimando al mio commento a questi passi.

<sup>5</sup> Gaia geme quando Tifeo si accascia ferito su di lei in Hes. *Th.* 858 e Hom. *Il.* 781-785; stessa reazione quando viene calpestata dai guerrieri ad es. in *Il.* 2, 95; cfr. *Il.* 20, 156-158.

Altre fonti raccontano con delle varianti tale operazione: ad esempio nell'*Iliade* (15, 187-195) Poseidone racconta di quando avvenne la spartizione tra lui, Zeus e Hades: ogni cosa (πάντα) è stata divisa, ognuno ha avuto parte della sua τιμή: Poseidone ha avuto il mare, Hades il “buio nebbioso”, Zeus il vasto cielo e “sono rimasti a tutti in comune la terra e l'altissimo Olimpo” (γαῖα δ' ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος v. 193)<sup>1</sup>. Le due narrazioni sembrano dunque presentare una divergenza, poiché in quella pindarica gli dèi (non si specifica se tutti, o solo i tre dèi maggiori) si dividono la terra, mentre in quella iliadica la terra resta patrimonio comune. Per spiegare tale divergenza, è stato ipotizzato che la spartizione descritta da Pindaro si riferisca ad una fase successiva, nella quale “le singole località sono attribuite a ciascuno degli dèi”; potrebbe trattarsi della stessa fase narrata da Platone nel *Crizia* (109b-c) dove si dice “Gli dèi infatti un tempo si divisero a sorte tutta quanta la terra secondo i luoghi... ottenendo dunque con sorteggi di giustizia ciò che era loro gradito, prendevano dimora in quelle regioni... Gli dèi, avendo dunque ottenuto in sorte chi questi luoghi chi altri, li amministravano”<sup>2</sup>.

### LE PITICHE<sup>3</sup>

#### *Pitica III*

#### **Allo stesso (A Ierone Etneo)**

#### **vv. 77-79**

L'ode è posteriore al 475 a. C.; Ierone è gravemente ammalato, e Pindaro gli offre motivi di consolazione<sup>4</sup>: inizialmente il poeta afferma di desiderare che fosse ancora in vita il defunto Chirone, il centauro con capacità mediche; si rievoca l'apprendistato che fece presso di lui Asclepio, e quindi le circostanze in cui Asclepio fu generato e quelle in cui morì, folgorato da Zeus per aver osato riportare in vita un morto, per di più spinto dall'avidità di un compenso. Bisogna infatti chiedere agli dèi solo ciò che compete ai limiti della natura umana, e dunque non si può aspirare all'immortalità<sup>5</sup>. Se Chirone fosse ancora in vita, Pindaro lo avrebbe accompagnato da Ierone, portandogli dunque in dono non solo la guarigione, ma anche l'epinicio, come ha fatto anche in passato celebrando le vittorie pitiche di Ierone conseguite grazie al cavallo Ferenico (nel 482 e nel 478 a. C.).

Tuttavia ciò non è possibile, e dunque Pindaro offre a Ierone la sua preghiera alla Grande Madre, il cui culto è celebrato in un tempio che si trova, a quanto sembra di poter dedurre, alle porte della casa del poeta, e che viene pregata insieme a Pan; le due divinità sono cantate da cori di ragazze in feste notturne:

ἀλλ' ἐπεύξασθαι μὲν ἐγὼν ἐθέλω 77  
**Ματρί,** τὰν κοῦραι παρ' ἐμὸν πρόθυρον σὺν

<sup>1</sup> Ved. il mio commento *ad loc.*

<sup>2</sup> Così Giannini in Pind., *Oli.* p. 492 *ad Ol.* VII, 55. Per Platone, traduzione di U. Bultrighini in AA. VV., Platone 2009.

<sup>3</sup> Trad. Gentili (Pindaro *Pithi.*).

<sup>4</sup> Sulla cronologia e sulle notizie che riguardano Ierone in relazione all'ode, cfr. Bruno Gentili in Pindaro *Pithi.* p. 75 sgg.

<sup>5</sup> Nell'ode Pindaro ricorda, come esempio di tentativo infausto di infrangere i limiti umani, anche la madre di Asclepio, Coronide, che dopo essersi unita ad Apollo, con il quale aveva concepito Asclepio, si unì anche al mortale Ischi; il dio lo seppe immediatamente e pregò la sorella Artemide di provocare la morte immediata della giovane; Asclepio fu poi salvato dal dio mentre la madre era già sul rogo. Dunque Coronide è stata punita severamente per aver cercato di infrangere limiti invalicabili, peccando di empietà.

Πανὶ μέλπονται θαμὰ  
σεμνὰν θεὸν ἐννύχιαι.

“Ma voglio pregare la Madre,  
dea venerabile insieme con Pan,  
che le fanciulle spesso nella notte  
presso il mio atrio cantano”.

77

Pindaro prosegue affermando che “per un bene due mali gli immortali spartiscono agli uomini”<sup>1</sup>; porta come modelli paradigmatici Cadmo e Peleo, che vissero il privilegio di avere gli dèi come ospiti al loro banchetto di nozze, ma nella loro vita videro anche infinite e dolorose sciagure. Ierone deve saper gioire degli eventi positivi che la vita gli ha concesso; la prosperità, anche quando viene concessa dagli dèi, non può durare per tutta la vita umana; bisogna dunque piegarsi anche agli eventi infausti e godere della fama perenne che viene dal canto, come è stato ad esempio per i celebri eroi dell'epica: è questa l'unica forma di immortalità concessa all'uomo.

Bruno Gentili ha scritto che l'ode si può dividere in due sezioni, la prima composta da elementi mitici caratterizzati dall'impossibilità, dall'irrealizzabile (Chirone non può più essere consultato, Asclepio non avrebbe dovuto cercare di riportare in vita un defunto, la madre Coronide non sarebbe dovuta giacere con un mortale dopo essersi unita al dio Apollo); la seconda composta da elementi mitici che, pur alludendo ad una dimensione di sofferenza, offrono elementi di consolazione negli aspetti positivi delle vite dei personaggi citati, nonché nel fatto che essi riceveranno, in ogni caso, immortalità dalla poesia. “Il punto di sutura, che congiunge l'una sezione all'altra, è la preghiera alla dea Cybele, la Grande Madre, perché voglia proteggere Ierone dal male. Un confortevole quanto vano auspicio, la cui sola funzione è quella di alleviare l'idea dell'ineluttabilità del destino mortale”<sup>2</sup>.

Lo scolio al passo in questione sostiene, per l'appunto, che Rhea, nome che lo scoliasta attribuisce alla Meter, è qui invocata in quanto capace di influire sulle malattie (τῶν νόσων ἀλξητικὴ καὶ μειωτικὴ)<sup>3</sup>.

Il fatto che la Grande Madre sia citata in relazione a situazioni di malattia è coerente con altre testimonianze.

Nel frammento 18 di Bacchilide, che ho commentato sopra, si dice che Rhea ricomponne Pelope facendolo adagiare in un calderone. Nella *Semele* (fr. 1) di Diogene tragico Ateniese (sec. V a. C.) le donne devote a Cybele celebrano, con l'accompagnamento degli strumenti musicali consueti (τυπάνοισι καὶ ρόμβοισι καὶ χαλκοκτύπων βόμβοις βρεμούσας ἀντίχερσι κυμβάλων), colei che tra gli dèi guarisce con il canto (σοφὴν θεῶν ὕμνωδὸν ἰατρὸν θ' ἄμα). Anche uno scolio al nostro passo di Pindaro attribuisce capacità terapeutiche ai riti

<sup>1</sup> Si tratta di una ripresa del noto passo omerico *Il.* 24, 527 sgg., dove si dice che Zeus distribuisce agli uomini, in varia combinazione, il contenuto di due vasi che si trovano sulla sua soglia, uno di mali e uno di beni; nell'Iliade si cita subito dopo, come esempio, proprio Peleo, citato qui anche da Pindaro (cfr. Gentili in Pindaro *Pithi.* p. 78).

<sup>2</sup> Gentili in Pindaro *Pythi.* p. 82; cfr. p. 81; p. 82 n. 1: “Abilmente Pindaro non formula l'oggetto della sua preghiera alla dea, ma questo è implicito in essa. Per quale altro motivo avrebbe dovuto pregare (ἐπεύξασθαι) la dea se non per quello stesso per cui nell'*incipit* del carme è invocato Chirone (εὔξασθαι, v. 2?) E d'altra parte in quale altro modo avrebbe potuto intendere la preghiera il sofferente sovrano?”

<sup>3</sup> *Schol.* 137a. ἀλλ' ἐπεύξασθαι: ἀλλ' ἐπεύξασθαι μὲν καὶ καθικετεῦσαι ἐγὼ βούλομαι τὴν Ῥέαν, ἦντινα αἱ κόραι πλησίον τῶν ἐμῶν οἴκων σὺν τῷ Πανὶ ἀνυμνοῦσι κατὰ τὴν νύκτα, τὴν σεμνὴν θεόν. λέγεται δὲ Ῥέας ἱερὸν πλησίον τῶν Πινδάρου οἴκων εἶναι. φησὶν οὖν ὅτι κατεύξομαι τὴν Ῥέαν, παρόσον δοκεῖ τῶν νόσων ἀλξητικὴ καὶ μειωτικὴ εἶναι· κατεύξομαι οὖν αὐτήν, φησὶν, εὐμενῆ εἶναι τῷ Ἰέρωνι.

connessi con la Madre degli dèi<sup>1</sup>.

Non mancano, tuttavia, pareri discordi sull'interpretazione dell'invocazione della Madre, in questo passo, per le sue capacità terapeutiche<sup>2</sup>.

Soffermiamoci ora in modo specifico sul luogo e sul tipo di rito descritto nel testo.

Se si accetta che l'io narrante è Pindaro, il passo della *Pitica* qui commentato sembra collocare un luogo di culto nel πρόθυρον della casa del poeta, dove si svolgevano riti notturni, probabilmente a carattere misterico, celebrati da κοῦραι, e in occasione dei quali veniva celebrato anche Pan<sup>3</sup>.

Aristodemo di Tebe (sec. II a. C), che aveva scritto un commentario a Pindaro, riferisce che mentre il poeta istruiva un auleta su un monte, in concomitanza con una perturbazione atmosferica ebbe la visione di un'immagine della Madre degli dèi che gli si collocava sui piedi; per questo motivo decise di porre presso la propria casa un'immagine della Madre degli dèi e una di Pan; in seguito i suoi concittadini, dopo aver interrogato l'oracolo, fondarono un santuario per la Madre degli dèi, ed imitarono Pindaro nel compimento di riti iniziatici<sup>4</sup>.

Non è chiaro se il rito prevedeva, oltre all'esecuzione di canti, anche danze da parte delle fanciulle, le quali veneravano anche Pan come πάρεδρος di Rhea e ὀπαδός della Μεγάλη Μήτηρ<sup>5</sup>. Pindaro era un devoto di Pan, al quale aveva dedicato un inno. Le due divinità sono anche associate, dice uno scolio, dalla loro predilezione per l'ambiente montano<sup>6</sup>. Le fanciulle che cantano davanti alla porta di Pindaro sono da qualche attestazione identificate con le Ninfe, oppure con le figlie di Pindaro, di nome Protomache ed Eumetis<sup>7</sup>.

Alessandro Magno, quando rase al suolo Tebe, dovette salvaguardare la casa di

<sup>1</sup> *Schol.* 139b: ... Πρὸς τῆ οἰκίᾳ τοῦ Πινδάρου Μητρὸς θεῶν ἴδρυτο ἱερὸν, ἧ θέλειν εὐχασθαί φησι. οἱ δὲ, ὅτι καθάρτριά ἐστι τῆς μανίας ἢ θεός· καὶ τὸν Διόνυσον δὲ καθᾶραι τῆς μανίας δοκεῖ...

<sup>2</sup> Young 1968 dissente dall'interpretazione che vede la Grande Madre chiamata in causa come dispensatrice di salute: se così fosse, sostiene Young, Pindaro lo avrebbe detto esplicitamente (p. 47); il παρ' ἐμὸν πρόθυρον di Pindaro è una variazione di πὰρ ποδός oppure ἐπιχώρια: il motivo per cui Pindaro sta pregando la Grande Madre è il fatto che non è lontana, o per meglio dire irraggiungibile, come Chirone, ma vicina; ed ha più senso pregare qualcuno che sia vicino e accessibile (p. 49). A Young risponde Slater 1971 p. 145 e *passim*, e Slater 1988.

<sup>3</sup> Ved. *supra*, in nota, *Schol.* 137a. Così Gentili in Pindaro *Pithi*. p. 419 ad 77-79: “πρόθυρον: davanti all'ingresso della casa di Pindaro”. Per il carattere notturno e misterico, ved. anche le testimonianze riportate *infra*. Cfr. *Schol.* 140: ἐν νύχτι δὲ, ἐπεὶ νυκτὸς αὐτῆ τὰ μυστήρια τελεῖται. Schachter 1981-1994 vol. 2° p. 138 n. 3 ritiene che l'espressione “con Pan” sia ambigua: potrebbe significare “le κοῦραι con Pan” oppure “la Meter con Pan”. Cfr. anche Slater 1971 p. 143.

<sup>4</sup> *Schol.* 137b = FGrHist 383 F 13 (Aristodemo di Tebe): ἀλλ' ἐπεύχασθαι μὲν ἐγὼν ἐθέλω ματρί: Ἀριστόδημός φησιν Ὀλυμπίχου αὐλητοῦ διδασκομένου ὑπὸ Πινδάρου γενέσθαι κατὰ τὸ ὄρος, ὅπου τὴν μελέτην συντίθει, καὶ ψόφον ἱκανὸν καὶ φλογὸς καταφορὰν· τὸν δὲ Πίνδαρον ἐπαισθόμενον συνιδεῖν Μητρὸς θεῶν ἄγαλμα λίθινον τοῖς ποσὶν ἐπερχόμενον, ὅθεν αὐτὸν συνιδρύσασθαι πρὸς τῆ οἰκίᾳ Μητρὸς θεῶν καὶ Πανὸς ἄγαλμα. τοὺς δὲ πολίτας πέμψαντας εἰς θεοῦ πυνθάνεσθαι περὶ τῶν ἐκβησομένων· τὸν δὲ ἀνειπεῖν, ἱερὸν Μητρὸς θεῶν ἰδρύσασθαι. τοὺς δὲ ἐκπλαγέντας τὸν Πίνδαρον διὰ τὸ προειληφέναι τὸν χρησμὸν, ὁμοίως τῷ Πινδάρῳ ἐκεῖσε τιμᾶν τὴν θεὸν τελεταῖς. Ved. anche *schol.* 138. Su Aristodemo come commentatore di Pindaro, cfr. Irigoien 1952, pp. 59-60.

<sup>5</sup> Che il rito prevedesse anche la danza è una certezza in Latte 1913 (p. 88 sgg., p. 96 e *passim*; pp. 93-94 a proposito del rito compiuto davanti alla casa di Pindaro), dove si afferma che anzi proprio questo elemento era indispensabile quando si richiedeva una guarigione. *Schol.* 139a. σὺν Πανὶ: τὸ σὺν Πανὶ οὐχ ὅτι αἱ κόραι σὺν τῷ Πανὶ χορεύουσι καὶ ἀνυμνοῦσι τὴν Ῥέαν, ἀλλὰ τὴν Ῥέαν καὶ τὸν Πᾶνα ἀνυμνοῦσι. πάρεδρος γὰρ ὁ Πᾶν τῆ Ῥέᾳ, ὡς αὐτὸς ὁ Πίνδαρος ἐν τοῖς κεχωρισμένοις τῶν Παρθενείων (fr. 95) φησίν· ὦ Πᾶν Ἀρκαδίας μεδέων, ἕως τοῦ Ματρὸς μεγάλας ὀπαδὲ, σεμνῶν Χαρίτων μέλημα τερπνόν.

<sup>6</sup> *Schol.* 139b ... τὸν δὲ Πᾶνα παρείληφεν, ὡς μὲν ἐντοί φασιν, ὅτι καὶ ὁ Πᾶν πλησίον καθίδρυτο Πινδάρου, ἧ ὅτι σύνεστι τῆ θεῷ ὡς ὄρειος ὄν. καὶ ἡ Ῥέα δὲ ὄρειος λέγεται διὰ τὸ ἐν Ἰδη οἰκεῖν.

<sup>7</sup> *Schol.* 138: κ ο ὕ ρ α ι δὲ, αἱ τοῦ Πινδάρου θυγατέρες Πρωτομάχη καὶ Εὐμητις. ἧ αἱ νύμφαι.

Pindaro, e con essa il tempio della *Megale Méter*, apparentemente con la sua statua originaria<sup>1</sup>; se così non fosse stato, Pausania (9, 25, 3) non sarebbe stato in grado, alcuni secoli dopo, di descrivere tale complesso: "... [al di là del fiume Dirce] troviamo le rovine della casa di Pindaro e un santuario della Madre Dindimene, dedicato da Pindaro: la statua è opera dei tebani Aristomede e Socrate. È usanza che il santuario sia aperto un sol giorno all'anno e non di più; e poiché mi era capitato di giungervi proprio in questo giorno, potei vedere la statua: è di <marmo> pentelico, essa e il trono"<sup>2</sup>.

Pochi anni più tardi, Filostrato descrive nelle *Imagines* (2, 12) un quadro che rappresenta la nascita di Pindaro: sono presenti le api dell'Imetto, a simboleggiare l'ispirazione poetica proveniente dagli dèi; il padre Deiphantos ha messo il bambino a giacere su alloro e mirto, perché è convinto che avrà un figlio "sacro" (ἱερός); "per questo, mentre veniva alla luce, la casa risuonava di cembali e vi si udivano i timpani di Rhea" (ἀφ' ὧν κύμβαλά τε κατήχει τῆς οἰκίας, ὅτε ἐτίκτετο, καὶ τύμπανα ἠκούετο ἐκ Ῥέας); il quadro rappresenta anche le Ninfe, che danzano attorno a Pindaro, e Pan, che fa salti di gioia; Filostrato descrive anche la statua di Rhea (ἡ Ῥέα δὲ ἄγαλμα), probabilmente la stessa di cui parla Pausania nel passo sopra citato<sup>3</sup>.

Pindaro cita la Grande Madre anche in diversi frammenti, che saranno esaminati più avanti; la devozione del poeta per questa figura divina risulta quindi particolarmente significativa, come doveva apparire già nell'antichità, se è vero che viene ricordata anche in età bizantina da Eustazio<sup>4</sup>.

Eustazio fornisce anche un'altra informazione interessante: a Pindaro sarebbe apparsa in sogno Demetra, che lo avrebbe rimproverato per il fatto che a lei sola il poeta non aveva dedicato alcuna celebrazione; il poeta avrebbe dunque composto per la dea un inno di cui Eustazio ci fornisce l'invocazione iniziale: Πότνια θεσμοφόρε; e aggiunge l'interessante notizia secondo cui, in aggiunta, avrebbe innalzato un altare davanti alla propria casa<sup>5</sup>.

Il fatto che Pindaro riceva una visione dalla dea coincide, seppure con qualche differenza, con la narrazione sopra riportata secondo la quale avrebbe avuto una visione della Madre degli dèi. Se la tradizione qui riportata ha un qualche valore, allora sembra che possa esserci una coincidenza, almeno per Eustazio se non per Pindaro stesso, tra la Madre degli dèi e Demetra.

Schachter fa notare che l'epiteto che Pindaro usa per la Meter, σεμνὰν θεὸν, è comunemente un epiteto di Demetra, ad esempio nell'apertura dell'*Inno Omerico* a lei dedicato (Δήμητρ' ἠῦκομον σεμνήν θεὰν ἄρχομ' ἀείδειν); dato che Pindaro attribuisce altrove

<sup>1</sup> Plut., *Aless.* 11, 11-12; Arriano, *An.* 1, 9, 10. Di questa testimonianza dubita Slater 1971 p. 146.

<sup>2</sup> Trad. Rizzo. Aristomede e Socrate sono probabilmente due scultori tebani attivi nel secondo quarto del sec. V a. C.; si tratterebbe quindi della statua fatta realizzare da Pindaro stesso (ma ved. i dubbi espressi da Slater 1971 p. 148 sgg. su tale testimonianza). Cfr. Pausania *GG IX*, p. 358 ad 20-9. Pausania cita un culto della Meter in sole due altre località, entrambe in Achaia: a Dime (7, 17, 9) un santuario per la Madre Dindimene e Attis) e a Patre (7, 20, 3: di nuovo un santuario per la Madre Dindimene, che qui ha anche una statua, e per Attis). Mi chiedo se non ci sia qualche punto di contatto con la Demetra Achaia, figura per la quale rimando al mio commento a Pind., *Isthm.* VII, vv. 1-7.

<sup>3</sup> "La statua di Rhea, scolpita a regola d'arte sta qui davanti alle porte e credo riveli anche che è di pietra, giacché qui la pittura produce un effetto di durezza e appunto di levigatezza" Trad. Abbondanza Fil.

<sup>4</sup> Eust. *Prooem. Pind.* 27, III p. 298 Drachmann: ... εὐσεβῆς ἦν, τιμῶν Πᾶνα καὶ Ῥέαν καὶ Ἀπόλλωνα...

<sup>5</sup> Eust. *Prooem. Pind.* 27, III p. 298 sgg. Drachmann (= *Vita Pindari Ambrosiana*): λέγεται δὲ καὶ ὡς Δημήτηρ ὄναρ ποτὲ αὐτῷ ἐπιφανεῖσα ἐμέμψατο, εἰ μόνην θεῶν αὐτὴν οὐχ' ὕμνησεν, ὁ δὲ καὶ εἰς αὐτὴν ἐποίησεν ἀρξάμενος οὕτω· Πότνια θεσμοφόρε· καὶ βωμὸν δὲ ἀμοῖν πρὸ τῆς οἰκίας ἰδρύσατο. Su questo passo, cfr. Lehnus 1973, che confuta il parere di coloro i quali, sulla base di una testimonianza di Pausania, ritengono che tale inno fosse dedicato a Persefone invece che a Demetra. Ved. anche Lehnus 1979 e *passim*, con ulteriori riflessioni.



a Demetra un epiteto cibelio *Istmica VII*, vv. 4-5 χαλκοκρότου ... Δαμάτερος, ved. il mio commento *ad loc.*), Schachter ipotizza “that to Pindar the two goddesses were identical”, ponendosi con questa affermazione sulla scia di altri studiosi, come Moreux, Henrichs, Slater<sup>1</sup>.

Se le due dee sono state assimilate, ci si chiede a quando possa risalire tale operazione.

È stato ipotizzato che Pindaro sia venuto a contatto per la prima volta con la Grande Madre a Siracusa, dove Ierone e la sua famiglia ricoprivano per via ereditaria la carica di sacerdoti di Demetra e Kore<sup>2</sup>; alcuni studiosi dissentono, pur senza avanzare proposte alternative<sup>3</sup>; ricordo tuttavia che la presenza di Cybele in Magna Grecia potrebbe essere anticipata alla piena età arcaica<sup>4</sup>.

Slater<sup>5</sup> sostiene invece un'ulteriore ipotesi, che dissente da tutte quelle fin qui riportate: la *Pitica* non starebbe affatto affermando che davanti o vicino alla casa di Pindaro si trovava un santuario della Meter; le attestazioni antiche fin qui riportate non sarebbero, per vari motivi, credibili quando affermano che davanti alla casa di Pindaro esisteva un santuario per la Megale Meter; lo studioso ritiene non sufficientemente provato da altre eventuali attestazioni coeve un culto della Meter a Tebe o in Beozia; piuttosto, Pindaro starebbe parlando di un culto che veniva praticato in Sicilia: chi pronuncia quanto espresso nella *Pitica* non è infatti il poeta, ma il coro, che è costituito da sicelioti, anzi da Siracusani; la Megale Meter e Demetra, la dea di cui Ierone è ierofante, erano assimilate proprio e solo in Sicilia; Ierone, attraverso il coro, invoca dunque l'aiuto della dea che la sua famiglia serve da generazioni.

#### *Pitica IV*

##### **Ad Arcesilao di Cirene vincitore con il carro**

vv. 73-74

...ἤλθε δέ οἱ κρυόεν πικινῶ μάντευμα θυμῶ,  
παρ μέσον ὀμφαλὸν εὐδένδροιο ῥηθὲν ματέρος

“E un oracolo venne ad agghiacciargli il cuore sagace,  
fu pronunciato presso l'ombelico, il centro della Madre terra dai begli alberi”.

Si tratta dell'oracolo che preannuncia a Pelia di guardarsi dall'uomo che porta un solo calzare, vale a dire Giasone.

La εὐδένδρος μάτηρ è dunque da identificare con la terra<sup>6</sup>. Bacchilide 18, 80 usa lo stesso epiteto: χθόνα κατ'εὐδένδρον.

L'ὀμφαλός di Delfi, ritenuto il centro del mondo (Strab. 9, 3-6), è considerato in alcune tradizioni come la pietra data da Rhea a Kronos in luogo dell'infante Zeus, e che Kronos in seguito espulse, lasciando venire alla luce gli altri suoi figli (Hes., *Th.* v. 485 sgg.; Paus. 10, 24, 6). Altre fonti ne fanno la sepoltura del serpente che Apollo dovette uccidere per

<sup>1</sup> Schachter 1981-1994, vol 2° p. 139; Moreux 1970, in particolare pp. 11-12; Henrichs 1976 pp. 256-257; Slater 1971 pp. 145-146, ma con le precisazioni riportate di seguito.

<sup>2</sup> Will 1958 p. 99. Ved. il mio commento a Bacch., *Ep.* III, vv. 1-3; cfr. *Schol.* Pind. *Ol.* VI, n° 160d: λέγεται δὲ ὁ Ἰέρων τῆς Δήμητρος καὶ τῆς Κόρης ἱεροφάντης.

<sup>3</sup> Ad esempio Sfameni Gasparro 1973 p. 121 e n. 3 ritiene che l'introduzione del culto di Cybele in Sicilia sia di epoca successiva.

<sup>4</sup> Ved. Guarducci 1970.

<sup>5</sup> Slater 1971.

<sup>6</sup> Così Pietro Giannini in Pindaro, *Pythi.* p. 450 *ad loc.*

acquisire la signoria sulla sede oracolare (Varrone, *De L. L.* 7, 17); i giochi funebri in onore del serpente avrebbero poi dato luogo agli agoni pitici; oppure sarebbe la sepoltura di Dioniso (Tat. 8). Su di esso si svolgevano libagioni<sup>1</sup>.

L'ὄμφαλός di Delfi è citato in Pindaro anche altrove:

### *Pitica VI, vv. 3-4*

... ὄμφαλὸν ἐριβρόμου  
χθονὸς ἐς νάϊον προσοιχόμενοι·

“... pervenuti al tempio, ombelico della terra dal cupo fragore”

Dove il tempio di Delfi è identificato con l'ὄμφαλος.

### *Pitica VIII, v. 58*

γείτων ὅτι μοι καὶ κτεάνων φύλαξ ἐμῶν  
ὑπάντασεν ἰόντι γᾶς ὄμφαλὸν παρ' αἰίδιμον,

“mi venne incontro mentre mi recavo all'ombelico *della terra* celebre nei canti...”

Di nuovo l'espressione deve indicare il santuario di Delfi.

L'aggettivo αἰίδιμος indica che è oggetto di canto dei poeti<sup>2</sup>.

Anche in altri passi pindarici incontriamo espressioni analoghe<sup>3</sup>.

### *Pitica IX*

#### **A Telesicrate di Cirene, vincitore nella corsa con le armi**

Si tratta di un'ode cirenaica: Telesicrate, figlio di Carneade, ha vinto nella corsa oplitica della 28<sup>a</sup> olimpiade; probabilmente il luogo della gara fu Cirene, patria di Telesicrate.

**v. 17** All'elogio del vincitore segue il racconto degli amori di Apollo e della ninfa Cirene; Apollo rimane ammirato dalla prestanza della ragazza, che combatte contro un leone a mani nude<sup>4</sup>; la giovane tessala è figlia di Ipseo, re dei Lapiti; di Ipseo si dice che era figlio di Creusa, figlia a sua volta **della Terra**, Γαίας θυγάτηρ: si tratta di una delle Naiadi, le quali tradizionalmente discendono da Oceano, e l'indicazione della discendenza da Gaia risulta singolare<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Auffarth “Omphalos”; Fontenrose 1959, pp. 374-377.

<sup>2</sup> Pietro Giannini in Pind. *Pythi.* p. 577 *ad loc.*

<sup>3</sup> In *Nem.* 7, 33 Delfi è definita “il grande ombelico della terra dal vasto petto” (μέγαν ὄμφαλὸν εὐρυκόλπου... χθονός). *Paeon* 6, 17: χθονὸς ὄμφαλὸν. *Paeon* 6, 60: “l'ombelico vasto della terra” (γᾶς παρ' ὄμφαλὸν εὐρύν). Fr. 215b: “l'ombelico della terra dai buoni frutti” (εὐκάρπ[ου] χθον[ὸς] ὄμφαλόν).

<sup>4</sup> A margine, mi sembra interessante annotare che Cirene viene presentata con le caratteristiche di una dea “cybelia”: vive in un'ambientazione selvaggia e montuosa; ed è presentata in connessione con un leone che sa domare senza difficoltà; non sarà un caso che essa venga esplicitamente associata ad Artemide da Callimaco e Nonno di Panopolis: Callim. *Hymn. Dian.* 206-208; Nonn. 13, 300 Κυρήνη... Ἄρτεμις ἄλλη.

<sup>5</sup> Così Pietro Giannini in Pindar. *Pythi.* p. 593 *ad loc.*

v. 60 Apollo dunque porta Cirene in Libia, e dalla loro unione nascerà un bambino, Aristeo, che Hermes affiderà alle Ore e a Gaia; queste rimarranno ammirate dal bambino, che terranno sulle ginocchia nutrendolo con nettare e ambrosia, rendendolo immortale; ne faranno uno Zeus, un Apollo, un Agreo, un Nomio.

... ὃν κλυτὸς Ἑρμᾶς  
εὐθρόνοις ὜ραισι καὶ **Γαίᾳ** 60  
ἀνελῶν φίλας ὑπὸ ματέρος οἴσει.

“... che, tolto dal grembo della madre diletta,  
Hermes illustre porterà  
alle Ore dai bei troni e a *Gea*.”

Ad Aristeo, che è un dio agricolo, ben si addice avere come nutrici le Ore e Gaia.  
Gaia è ricordata altrove come *κουροτρόφος*<sup>1</sup>.  
Alla stessa vicenda allude anche Bacchilide nel fr. 18, a cui rimando.

## v. 102

Nella conclusione, Pindaro si rivolge a Telesicrate; ricorda che è stato spesso visto vincere dalle fanciulle nella feste annuali di Pallade,

...ἐν {τ'} Ὀλυμπίοισί τε καὶ **βαθυκόλπου**  
**Γᾶς** ἀέθλοισ ἐν τε καὶ πᾶσιν  
ἐπιχωρίοις...

“...e nelle Olimpie e nelle gare di *Gea*  
dal seno profondo  
e in tutte quelle della sua terra”

I giochi locali di Cirene comprendono sia giochi in onore di Zeus Olimpico, sia giochi in onore di Gaia. Si tratta dell'unica testimonianza di giochi in onore di Gaia; è stata ipotizzata una motivazione legata alla fertilità della Libia; personalmente, ritengo che possa esserci una connessione, oltre che con questo aspetto, anche con la discendenza di Aristeo dalla dea Terra, la quale per di più ha esercitato l'indispensabile funzione di nutrice nei confronti del figlio di Cirene.

L'epiteto *βαθύκολπος* allude probabilmente alle sinuosità della terra<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Gaia è nutrice insieme alle Ore in questo frammento: Sol. fr. 43 West = Choric. *Or.* 2.5, p. 29.10 Foerster – Richtsteig: γῆ μὲν γὰρ τοῖς ἐνοικοῦσιν ἐπίσταται φέρειν ὅσα τίκτουσιν ὜ραι, ὑπτία τε πᾶσα καθειμένη καὶ τὸ τοῦ Σόλωνος· λιπαρὴ Κουροτρόφος. Cfr. Aristoph., *Thesm.* 295-300. Suida kappa.2193 <Κουροτρόφος γῆ>. *Et. M.* 529, 50 s. v. <Κορεσθῆναι> <ὅτι> κουροτρόφον τὴν γῆν καλοῦσι· καὶ τὸν ἐκ ταύτης καρπὸν, κόρην. Più spesso, è Demetra la dea nutrice: ved. il mio commento all'*Inno Omerico* a lei dedicato.

<sup>2</sup> Ved. Giannini in Pindar. *Pythi.* p. 615 *ad loc.*

## Nemea VI

## Per Alkimidas di Egina, vincitore nella lotta nella categoria dei παῖδες

vv. 1-7

Ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρὸς ἀμφότεροι· διείργει δὲ πᾶσα κεκριμένα δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἔδος	3
μένει οὐρανός. ἀλλά τι προσφέρομεν ἔμπαν ἢ μέγαν νόον ἦτοι φύσιν ἀθανάτοις,	5
καίπερ ἐφαμερίαν οὐκ εἰδότες οὐδὲ μετὰ νύκτας ἄμμε πότμος	6b
— ἄντιν' ἔγραψε δραμεῖν ποτὶ στάθμαν.	7

“Una è la generazione degli uomini, una quella degli dèi; ed entrambi respiriamo da una stessa madre; ma li separa una forza del tutto e completamente distinta, cosicché la prima non è nulla, mentre il cielo dimora di bronzo resta sempre incrollabile. Ma nondimeno in qualche modo ci avviciniamo agli immortali o per una grande mente o per natura, pur non conoscendo verso quale termine la sorte abbia scritto che noi corriamo, né in quale giorno né se nelle notti.”

Il senso del primo verso non è perspicuo: potrebbe significare sia che il γένος degli uomini è lo stesso degli dèi, sia che i due γένη sono distinti<sup>2</sup>; personalmente ritengo, sulla base dell'affermazione immediatamente successiva secondo la quale “respiriamo da una stessa madre” (vv. 1-2), e sulla base dell'affermazione che ci avviciniamo agli immortali grazie alla φύσις (v. 5), che Pindaro abbia voluto qui affermare che il γένος è lo stesso.

L'identità della madre comune non viene esplicitata, ma i commentatori moderni<sup>3</sup> e il confronto con i testi antichi concordano nell'identificarla con Ghe: un'espressione analoga è infatti contenuta, ad esempio, in Esiodo Hes., *Op.* 108 ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι “medesima origine fu agli dèi e ai mortali”, a cui si può forse accostare *Op.* 563 γῆ πάντων μήτηρ “la terra, madre di tutto”.

Il passo prosegue sottolineando poi le differenze tra gli uomini e gli dèi: l'uomo non è nulla (οὐδέν), mentre gli dèi risiedono nel cielo, una dimora di bronzo che non si corrompe mai in alcun modo (χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἔδος μένει οὐρανός)<sup>4</sup>; tuttavia, prosegue Pindaro, l'essere umano si avvicina agli dèi per la grandezza della mente (μέγαν νόον) e per la φύσις, nonostante la vita umana sia effimera ed imprevedibile nell'alternarsi e nel succedersi dei momenti della giornata.

<sup>3</sup> Trad. di chi scrive.

<sup>2</sup> Bury ad esempio propende per la prima ipotesi (Bury 1890 p. 103 *ad loc.*): “it is on the ultimate, primal unity that Pindar wishes to insist; he admits the vast differences, but he accentuates the likeness ... Moreover the following πνέομεν, in the first person plural, seems to imply the association, not the distinction, of the two kinds of beings...” Propende per la seconda ipotesi Puech 1923 p. 79 *ad loc.*, il quale ritiene che Pindaro abbia inserito l'affermazione della comune origine di uomini e dèi da una sola madre tra due affermazioni che sottolineano invece le differenze tra i due gruppi; mi pare che tale interpretazione sia illogica.

<sup>3</sup> Bury 1890 p. 103 *ad loc.*: “Earth, Gaia”. Sandys 1915 p. 369 n. 1: “Gaia, or Earth, who, by her son Oranus, became the mother of Cronos, father of Zeus, father of Hephaestus, who made Pandora, by whose union with Prometheus, son of Iapetus, son of Gaia, the human race came into being”. Puech 1923 p. 79 “Les uns et les autres sont fils de la Terre” (cfr. pp. 74-75).

<sup>4</sup> Cfr. Hes., *Th.* 128: l'Olimpo è μακάρεσσι θεοῖς ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ “sede per sempre sicura per i beati”. In *Od.* 6, 42 l'Olimpo è la “sede sempre incrollabile dei numi”, θεῶν ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ.

Il richiamo alla madre comune è funzionale al prosiegua dell'ode, che utilizza metafore coerenti con l'immagine della dea Gaia: il poeta continua<sup>1</sup> infatti con l'affermazione che Alkimidas, il laudando appartenente alla famiglia dei Bassidi, testimonia che la virtù ereditaria è paragonabile ai campi portatori di frutti (ἄγχι καρποφόροις ἀρούραισιν v. 9), che alternano stagioni fruttuose a stagioni meno proficue, durante le quali si riposano per tornare poi a produrre; analogamente, Alkimidas si colloca sulla scia del nonno Praxidamas, il quale vinse per sei volte ad Olimpia, cinque volte sull'Istmo, tre volte a Nemea, sulla scia di altri avi<sup>2</sup>.

L'interpretazione complessiva può voler dire che la vittoria atletica, con la sua grandezza, il superamento di un limite fisico, ricorda la parentela tra uomini e dei: nel momento della vittoria, che viene eternata dal canto poetico, l'uomo tocca l'immortalità, che nel quotidiano è appannaggio esclusivo degli dèi<sup>3</sup>.

### *Nemea X*

#### **Per Theao di Argo, vincitore nella lotta.**

**vv. 8-9**

γαῖα δ' ἐν Θήβαις ὑπέδεκτο κεραυνω-  
θεῖσα Διὸς βέλεσιν 8  
μάντιν Οἰκλείδαν, πολέμοιο νέφος·

“*la terra, a Tebe, fulminata dai dardi di Zeus, accolse l'indovino Anfiarao, nuvola di guerra*”.

**cfr. *Nemea IX*, v. 24 sgg.**

ὁ δ' Ἀμφιαρεῖ σχίσσεν κεραυνῶ παμβία 24  
—Ζεὺς τὰν βαθύστερνον χθόνα, κρύψεν δ' ἄμ' ἵπποις, 25  
δουρὶ Περικλυμένου πρὶν νῶτα τυπέντα μαχατάν  
θυμὸν αἰσχυνθῆμεν. ἐν γὰρ δαιμονίοισι φόβοις  
φεύγοντι καὶ παῖδες θεῶν. 27

“Ma per Anfiarao Zeus, con il fulmine che tutto vince, squarciò la terra petto profondo, e ve lo racchiuse insieme ai cavalli, prima che l'animo da combattente fosse disonorato con un colpo alla schiena dalla lancia di Periclimeno. Infatti nelle paure sovrumane anche i figli degli dèi fuggono”.

<sup>1</sup> Bury 1890 p. pp. 101-102 divide l'ode in tre parti: nell'inizio c'è il significato dell'intera ode, cui segue la citazione di Alcimida e dei Bassidi contemporanei; una seconda sezione è dedicata ai Bassidi di epoca precedente, la terza sezione si concentra sugli Eacidi, e specialmente su Achille; si torna poi al Alcimida e ai suoi familiari contemporanei; secondo Bury “the thread connecting the three parts is the idea of the power of Earth, the common mother of gods and men, revealing itself in favoured human races. In the human stock of the Bassids, as well as in the Aeacids who were of divine origin, the authentic earth-qualities come out; and Pindar suggests that his song, in which both these families are praised, bears two loads of earth, symbolizing the two great races, gods and men, who are sprung from Gaia”.

<sup>2</sup> Oltre a quelle di Praxidamas dal v. 15, nell'ode sono citate almeno tre vittorie familiari anonime dal v. 23, e vengono poi citati Kallias vincitore a Delfi (v. 36), e Kreontidas (v. 40) vincitore all'Istmo e a Nemea (ma l'interpretazione dei versi pindarici non è univoca, cfr. Puech 1923 p. 74). Non è citato il padre di Alkimidas, che evidentemente non ha conseguito alcuna vittoria. Al v. 21 si fa il nome di Saokleidas, che non riportò alcuna vittoria. Questi dati sono in armonia con l'osservazione pindarica secondo cui i campi alternano stagioni fruttuose a stagioni infruttuose.

<sup>3</sup> Cfr. Puech 1923 pp. 74-75.

L'Ode, per celebrare la vittoria dell'argivo Theao<sup>1</sup>, prende avvio con la celebrazione della città di Argo, “casa di Hera”: si inizia con la rievocazione di Danao e delle sue cinquanta figlie, e si prosegue con la rievocazione di Perseo che uccise la Medusa, di Epafò che fondò molte città in Egitto, di Hypermestra che fu l'unica delle Danaidi a rifiutarsi di uccidere il marito, di Diomede che divenne immortale grazie ad Atena, e di altri, tra i quali il figlio di Oikles, vale a dire Anfiarao, che fu inghiottito dalla terra tebana.

Anfiarao era un indovino, ed era sotto la protezione di Zeus e Apollo; era noto non solo per la sua devozione, ma anche per l'onestà come capo del suo popolo e per il coraggio in combattimento. Nella fase iniziale del suo regno ad Argo, uccise Talao, padre di Adrasto ed Erifile; in seguito sembrò verificarsi una pacificazione tra Anfiarao e Adrasto, tanto che questi gli diede in sposa la sorella Erifile; i due sposi, su richiesta di Adrasto, dovevano osservare la condizione che ciascuno dei due rispettassee la disposizione dell'altro, in caso di dissidio; e così accadde che, quando Anfiarao si rifiutò di aderire alla richiesta di Adrasto di partecipare alla spedizione dei Sette contro Tebe – di cui sapeva, grazie alle sue capacità divinatorie, che sarebbe stata esiziale –, Erifile lo costrinse invece a partire; in seguito alla disfatta alle porte di Tebe, Anfiarao fuggì, e stava per essere raggiunto da Periclimeno quando Zeus, con un tuono, fece spalancare la terra, che inghiottì Anfiarao con il cocchio, l'auriga e i cavalli; Zeus gli concesse poi l'immortalità e di continuare a predire oracoli in Attica, a Oropo<sup>2</sup>.

### LE ISTMICHE<sup>3</sup>

#### Istmica VII

#### Per Strepsiade di Tebe vincitore nel pancrazio.

vv. 1-7

Τίτι τῶν πάρος, ὦ μάκαιρα Θήβα,  
καλῶν ἐπιχωρίων μάλιστα θυμὸν τεόν  
εὖφρανας; ἦρα χαλκοκρότου πάρεδρον  
**Δαμάτερος** ἀνίκ' εὐρυχαίταν  
ἄντειλας Διόνυσον, ἠ χρυσῶ μεσονύκτιον                      5  
— νείφοντα δεξαμένα τὸν φέρτατον θεῶν,  
ὄπότη' Ἀμφιτρύωνος ἐν θυρέτροις  
σταθεῖς ἄλοχον μετήλθεν Ἡρακλείους γοναῖς;

“Per quale delle glorie patrie d'un tempo,  
o Tebe beata, rallegrasti di più  
il tuo animo? Forse nel dare alla luce  
il compagno della bronzeosonante Demetra  
Dioniso dalle lunghe chiome? Oppure accogliendo il re 5

<sup>1</sup> Propriamente non si tratta di una Nemea, poiché la vittoria è stata conseguita ad Argo; la collocazione in questa raccolta di tale ode rispecchia la tradizione manoscritta, la cui sistemazione ha subito delle sfasature già in epoca antica.

<sup>2</sup> Per Anfiarao, cfr. il mio commento a *Alcmaeonis* fr. 3 Bernabé p. 30 = *Alcmaeonis* fr. 3 West = *Et. Gud.* s. v. Ζαργεύς, cfr. *Anecd. Oxon.* II, 443, 8. Fonti su Anfiarao: Pind. *Ol.* 6, 20-29; 7, 55; Apollod. 3, 6; Eur. *Suppl.* 925 sgg.; Stat., *Theb.* 7, 582 sgg.; Paus. 1, 34, 1; 2, 23, 2; Diod. *Syc.* 4, 65.

<sup>3</sup> Trad. Privitera (Pindaro *Isthmi.*).

degli dèi che nevicò a metà notte fiocchi d'oro,  
quando alle porte d'Anfitrione  
arrestatosi ne cercò col seme Eracleo la consorte?”

Farnell data la composizione a non molto dopo la battaglia di Oinophuta, che avvenne tra il 458 e il 457 a. C., e alla quale lo studioso ipotizza che Pindaro alluda nell'ode.

Nella sezione iniziale dell'ode si prende spunto non solo dalla vittoria di Strepziade di Tebe, ma anche dal ricordo dell'omonimo zio materno, caduto in difesa della città, per esaltare quella che è anche la patria di Pindaro<sup>1</sup>.

Il poeta si rivolge direttamente a Tebe, che sarebbe secondo alcuni da intendere come la ninfa eponima della città<sup>2</sup>, per chiederle da quale delle sue antiche glorie abbia tratto più gioia: se dall'aver dato i natali a Dioniso o a Eracle, Tiresia, Iolao, o dall'aver sconfitto Adrasto, o dall'aver aiutato Sparta (a tutto ciò si aggiunge ora, evidentemente, la vittoria di Strepziade); si prosegue con l'affermazione che tali glorie, per essere ricordate, necessitano del canto, così come avviene a Strepziade; viene poi ricordato lo zio dell'atleta, caduto in battaglia<sup>3</sup>, lutto dal quale si può ottenere consolazione nella vittoria atletica, conseguita grazie a Poseidone, il dio che tutela i giochi Istmici; del resto, prosegue Pindaro, solo gli dèi sono immortali; nella conclusione si auspica una vittoria pitica grazie all'intercessione di Apollo.

Tornando ai versi iniziali, viene rievocata in modo allusivo la nascita di Dioniso, che viene definito “compagno della bronzeeonante Demetra”, χαλκοκρότου πάρεδρον Δαμάτερος.

Per la riflessione antica che accosta Demetra a Dioniso, rimando al testo di Diod. Syc. 3, 62-66.

Di particolare interesse per il nostro studio appare l'attribuzione a Demetra dell'aggettivo χαλκόκροτος, costituito da χαλκός “bronzo” + κρότος, che indica un suono prodotto da percussione (da qui il nome dello strumento musicale κρόταλον, di solito plurale); in Aristofane è così definito, in enallage, il rumore prodotto dagli zoccoli dei cavalli di cui si compiace Poseidone (Aristoph., *Eq.* 552: χαλκοκρότων ἵππων κτύπος); in Euripide è così definita una spada in relazione ad un utilizzo rapido, incisivo e letale (Eur., *Ph.* 1577 χαλκόκροτον φάσγανον<sup>4</sup>). Lo scolio 3a al nostro passo di Pindaro spiega che tale aggettivo, nel caso di Demetra, allude al fatto che le iniziazioni demetriache erano accompagnate dal caratteristico suono prodotto da κύμβαλα e τύπανα, che Demetra utilizzò allo scopo di attirare l'attenzione di chi incontrava nella ricerca della figlia:

ἢ ῥα χαλκοκρότου πάρεδρον: παρὰ τὰ ἐπικτυποῦντα ἐν ταῖς τελεταῖς τῆς Δήμητρος κύμβαλα. μετὰ γὰρ κυμβάλων καὶ τυμπάνων περιϊοῦσα ἡ θεὸς καὶ τοῦτοις ἠχοῦσα ἐζήτει πρὸς τὸ πάντα ἀκούειν καὶ πυνθάνεσθαι ὅ τι ζητεῖ.

“... dai cimbali di Demetra che risuonano nelle iniziazioni. Infatti la dea, vagando con cimbali e timpani e facendoli risuonare, andava alla ricerca (della figlia), così che tutti ascoltassero e chiedessero cosa cercava”.

Tra gli epiteti di Demetra, χαλκόκροτος risulta un *unicum*.

<sup>1</sup> Nell'*Istmica* 1,1 Pindaro invoca Tebe come madre, “Μᾶτερ ἐμά”.

<sup>2</sup> Privitera 1992<sup>2</sup> p. 216 *ad loc.*; cfr. commento *ad Isthm.* 1, 1, p. 139: Tebe era figlia del fiume Asopo e di Metopa, sorella di Egina (Pind., *Isthm.* 8, 16 sgg.; Pind., *Ol.* 6, 84).

<sup>3</sup> La figura dello zio viene per questo accostata a Meleagro, Ettore, Anfiarao.

<sup>4</sup> Sembra quasi che il senso possa essere che la spada produce il suono tipico di un oggetto che ruota, associato a quello del rumore del fendente che colpisce, ed emana contemporaneamente un riflesso intermittente legato al movimento.

Nella letteratura successiva è invece epiteto di Rhea: in *Hymn. Orph.* 14, 3 Rhea è invocata come τυμπανόδουπε, φιλοιστρομανές, χαλκόκροτε κούρη “accompagnata dai timpani, che ami il delirio, fanciulla risuonante di bronzi” verso che, secondo Ricciardelli, “presenta Rhea nella sua veste orgiastica, accompagnata dal suono di timpani e strumenti di bronzo”<sup>1</sup>.

Nell'*Inno Orfico* 38, 1, i Cureti sono definiti Χαλκόκροτοι; e la connessione tra Cureti e Madre degli dèi è antica anche su suolo greco, come risulta anche dal fr. 3 Bernabé della *Danais* (ved. il mio commento *ad loc.*)

L'uso dei κύμβαλα è attribuito a Demetra nei riti di Demetra Achaia, stando a quanto ci dice uno scolio ad Aristofane (*Schol. Aristoph., Acharn.* 708 a)<sup>2</sup>, dove Achaia non viene interpretato come un aggettivo connesso con l'omonima regione, ma con il sostantivo ἦχος (suono) o ἄχος (dolore):

ὄς μὰ τὴν Δῆμητρα: Ἀχαιὴν δὲ τὴν Δῆμητραν ἐκάλουσαν ἀπὸ τοῦ κτύπου τῶν κυμβάλων καὶ τυμπάνων τοῦ γενομένου κατὰ τὴν ζήτησιν τῆς Κόρης. ἢ ἀπὸ τοῦ ἦχου ὃν παρείχεν τοῖς περὶ τὴν Γέφυραν εἰς Αθήνας ἀπιούσιν. ἢ ἀπὸ τοῦ περὶ τὴν θυγατέρα ἄχους.

“... Chiamavano Demetra 'Achaia' dal suono a percussione dei cembali e dei timpani creato durante la ricerca di Kore. O dal suono (ἦχος) che offriva a quelli che andavano ad Atene passando per Tangra, o dal dolore (ἄχος) riguardo alla figlia...”

I dati contenuti in questa testimonianza, vale a dire che il rito per Demetra Achea era accompagnata dal suono di κύμβαλα e τύπανα durante l'affannosa ricerca di Kore, e che l'aggettivo è connesso con i termini ἦχος / ἄχος si leggono anche in Plutarco, Esichio, la Suda, l'*Etymologicum Magnum*<sup>3</sup>; Effettivamente può non risultare chiara la connessione tra una localizzazione achea e l'uso di timpani e crotali (anche se questo non vuol dire che l'etimologia proposta nei testi antichi sia fondata); il culto in questione, in ogni caso, è attestato in Attica, a Tespi e in Beozia<sup>4</sup>.

L'epiteto usato per Demetra assimilata alla Madre asiatica, secondo Puech<sup>5</sup>, è coerente con la sua associazione con Dioniso: non solo si tratta di strumenti normalmente usati per il culto del dio dai cortei delle Baccanti, ma nella parodo della tragedia euripidea, ad esempio, vengono citati insieme i timpani di Dioniso e i flauti di Rhea (Eur., *Bacc.* vv. 120-129).

Farnell, prima che venissero formulate tali ipotesi, aveva ritenuto la datazione della fine dell'età arcaica troppo alta per questa associazione e l'aveva rifiutata, ritenendo piuttosto che le attribuzioni di Demetra nell'*Istmica VIII* derivassero dal culto di Demetra Achaia citato dalle fonti qui sopra riportate<sup>6</sup>; ma mi sembra che tale affermazione sposti il problema senza affrontarlo: da dove verrebbero le caratteristiche culturali di Demetra Achaia?

Farnell afferma inoltre che non abbiamo testimonianze, in Beozia, di un'associazione

<sup>1</sup> Ricciardelli 2004 (cui rimando anche per la traduzione), p. 296 *ad Hymn. Orph.* 14, v. 3.

<sup>2</sup> Lo scolio sta spiegando *Acharn.* vv. 708-709, un passo dal senso per noi non perspicuo: un corifeo deplora la sorte di Tuciddide, avversario politico di Pericle, che dopo il ritorno in patria a seguito di un esilio decennale per ostracismo, era stato rovinato da un processo, “lui che, per Demetra, quando era quel famoso Tuciddide, non avrebbe sopportato facilmente neanche Achaia stessa” (ὄς μὰ τὴν Δῆμητρ', ἐκεῖνος ἠνίκ' ἦν Θουκυδίδης, οὐδ' ἂν αὐτὴν τὴν Ἀχαιὴν ῥαδίως ἠνέσχετ' ἄν,...); si fa qui evidentemente riferimento ad un uso proverbiale il cui senso ci sfugge.

<sup>3</sup> Plut., *De Is. Et Os.* 378; Hesychius, s. v. Ἀχαιά; Suda, s. v. Ἀχαιά; *Et. M.* s. v. Ἀχαιά. Così Farnell 1930-1932 vol. 2 p. 372 su Achaia: “the loud-sounding one”.

<sup>4</sup> In Attica: Herodot. 5, 61, che parla di ὄργια in relazione al culto della dea; in Beozia (Plut., *De Is. Et Os.* 378 e); in modo specifico a Tespi (IG VII, 1867) .

<sup>5</sup> Puech 1923 p. 67 *ad loc.*

<sup>6</sup> Farnell 1930-1932 vol. 2 p. 372.



tra Dioniso e Demetra, benché questa non possa essere esclusa, dal momento che i riti di Demetra Thesmophoros erano celebrati nella Cadmea, dove si suppone che, secondo il mito, siano vissuti Cadmo e le sue figlie, e dove dunque, sempre secondo il mito, sarebbe nato Dioniso<sup>1</sup>. L'associazione tra Demetra e Dioniso sarebbe piuttosto connessa con i riti Eleusini, nei quali Dioniso aveva il ruolo di figlio di Persefone e Hades, come Iacco. Dunque, prosegue Farnell, sembra improbabile che Pindaro abbia associato proprio nella propria patria due divinità che normalmente avevano culti distinti; piuttosto li avrà presentati in questo modo per il semplice motivo che esse ricevevano un culto significativo in Beozia, ancorché distinto<sup>2</sup>.

Tali argomentazioni mi sembrano fondate ciascuna su se stessa e poco calzanti.

Moreux, a differenza di Farnell, ha visto nei versi dell'*Istmica* VII una forte vicinanza tra le figure di Cybele e di Demetra. A proposito del rapporto tra Dioniso e Demetra, ha fatto notare che proprio la grande importanza di cui le due figure divine godevano in Beozia, in particolare a Tebe, rende estremamente verosimile una loro stretta connessione<sup>3</sup>; l'attribuzione del ruolo di *πάρεδρος* di Demetra a Dioniso potrebbe essere strettamente "topografica": i santuari dedicati alle due divinità che si trovavano sulla Cadmea, dovevano essere vicini<sup>4</sup>; le due figure divine mostrano poi, nella letteratura e nella loro fisionomia, aspetti comuni, come il fatto di richiamare fedeli che ricercano un'iniziazione<sup>5</sup>; tuttavia, scrive Moreux, "les affinités entre Dèmèter et Dionysos, pour indéniable et anciennes qu'elles soient, ne semblent pas avoir été utilisées sur le plan théologique ou cultuel avant la fin du V<sup>e</sup> siècle, et elles ne peuvent expliquer suffisamment le rapprochement des deux divinités dans Pindare"<sup>6</sup>.

L'uso dei cimbali e dei timpani è usualmente associato non a Demetra, ma alla Megale Meter; un'identificazione tra le due dee appare evidente più tardi, nell'*Elena* di Euripide (vv. 1301-1352), in un passo dove il coro narra le vicende della "Madre degli dèi", che con un carro tirato da belve, e con l'accompagnamento del suono dei crotali, attraversò rapidamente e ansiosamente vallate boschive, fiumi, mari e vette innevate alla ricerca angosciata della figlia; la conseguenza del suo dolore fu che i campi arati rimasero sterili, così come la vegetazione spontanea; le città si spopolarono, e gli altari per gli dèi rimasero vuoti; a questo punto Zeus diede inizio ad una serie di tentativi per placarla, inviando le Cariti e le Muse; non si dice nulla del tentativo di queste, ma si racconta che Cipride, "la più bella dei beati, per la prima volta fece risuonare la voce ctonia del bronzo e i timpani di cuoio teso. Rise la dea e prese nelle mani l'aulo dal cupo boato, divertita dal suono"<sup>7</sup>.

Analoga attestazione nell'*Inno di Epidauro*<sup>8</sup>.

Vorrei inoltre ricordare che l'*Inno Omerico* 14 *Alla Madre degli dèi* (definita nel v. 1

<sup>1</sup> Paus. 9, 16, 5.

<sup>2</sup> Farnell 1930-1932 vol. 2 p. 372.

<sup>3</sup> Moreux 1970 pp. 2-4: Dioniso aveva a Tebe almeno due santuari; la sua nascita si colloca proprio in questa città; la nascita poi è legata al santuario di Dioniso Cadmeo sulla Cadmea, che comprendeva anche un *σήκος* di Semele; il culto del Dioniso tebano aveva un rilevante aspetto orgiastico, come risulta indiscutibilmente dalle *Baccanti* euripidee. Demetra, d'altro canto, è la dea protettrice della città; ha diversi santuari, il più importante dei quali è quello di Demetra Thesmophoros sulla Cadmea.

<sup>4</sup> Moreux 1970 pp. 4-5, dove si riportano anche altre attestazioni di una simile relazione tra due figure divine, una delle quali meno potente dell'altra, e dove la prima è definita *πάρεδρος* della seconda (o c'è un rapporto di *sinedria*).

<sup>5</sup> Moreux 1970 p. 6; di questa consonanza c'era consapevolezza: Dioniso è legato ai riti eleusini dal sec. V a. C.

<sup>6</sup> Moreux 1970 p. 6.

<sup>7</sup> Trad. Ricciardelli 2004 pp. 167-168. Eur. *El.* 1346-1349 *χαλκοῦ δ' αὐδὰν χθονίαν / τύπανά τ' ἔλαβε βυρσοτενῆ*

*/ καλλίστα τότε πρῶτα μακάρων Κύπρις;*

<sup>8</sup> Mi sono soffermata sul passo dell'*Elena* di Euripide e sull'*Inno di Epidauro* nel commento all'*Inno Omerico* 14.

Μητέρα... πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων) dice, a proposito della dea, che ad essa “il clamore dei crotali e dei timpani, e il gemito dei flauti / sono cari, e l'urlo dei lupi e dei fieri leoni, / e i monti pieni di echi, e le selvose vallate” (κροτάλων τυπάνων τ' ἰαχὴ σύν τε βρόμος αὐλῶν / εὔαδεν, ἠδὲ λύκων κλαγγὴ χαροπῶν τε λεόντων, / οὔρεά τ' ἠχήμεντα καὶ ὑλήεντες ἔναυλοι)<sup>1</sup>.

Su questi testi si è ampiamente soffermato Cerri<sup>2</sup>.

## FRAMMENTI<sup>3</sup>

### *Ditirambo 2*

#### **Catabasi di Eracle o Cerbero. Per i Tebani.**

vv. 3- 8

{... [.... ε]ιδότες (5)  
οἴαν Βρομίου [τελε]τάν  
καὶ παρὰ σκά[πτ]ον Διὸς Οὐρανίδαί  
ἐν μεγάροις ἴστα<sub>1</sub>ντι. **σεμνῶ** μὲν κατάρχει  
**Ματέρει πᾶρ μ<sub>1</sub>εγ<sub>1</sub>άλα** ρόμβοι τυπάνων,  
ἐν δὲ κέχλαδ[εν] κρόταλ' αἰθομένα τε (10)  
δαῖς ὑπὸ ξαν<sub>1</sub>θα<sub>1</sub>ῖσι πεύκαις·

“...sapendo quale rito di iniziazione di Bromio celebrano gli Uranidi nelle loro case anche presso lo scettro di Zeus. Presso la grande Madre veneranda dà avvio il turbinare dei timpani, crepitano i crotali e una fiaccola accesa sotto i pini rossi”. Prosegue citando altri elementi rituali: grida di Naiadi e grida estatiche, voci confuse, Artemide viene con dei leoni aggogati per Dioniso.

Evidentemente a Tebe erano usuali i riti Bacchici che conosciamo da altre fonti.

Della Megale Meter e del rapporto tra una figura di dea Madre e Dioniso paredro, si è già detto nel commento ad Alcmaeonis fr. 3 Bernabé.

#### **fr. 80 Snell-Maehler = Philod., *De Piet.* 47A 17, p. 19 Gomperz**

[δέσπ]οιν[αν] Κυβέ[λαν] ματ[έρα]  
“Madre Cybele signora”

Il frammento, collocato nei *Ditirambi* nella raccolta Snell-Maehler, costituiva probabilmente l'esordio di un inno di Pindaro a Cybele<sup>4</sup>; Lehnus ritiene che potesse essere stato scritto per una committenza tebana, forse anche la città stessa<sup>5</sup>.

L'epiteto δέσποινα, come è stato ampiamente illustrato da Henrichs<sup>6</sup>, è documentato in forme analoghe per la dea Kubaba / Kuvava a partire dal II millennio a. C., ed è estremamente

<sup>1</sup> Testo critico Allen, Halliday & Sikes 1936; trad. Càssola 2010.

<sup>2</sup> Cerri 1983 e Cerri 1987-88.

<sup>3</sup> Trad. di chi scrive.

<sup>4</sup> Henrichs 1976 pp. 253-254.

<sup>5</sup> Lehnus 1979 p. 53 e *passim*.

<sup>6</sup> Henrichs 1976.

vitale, dato che lo si ritrova poi anche in epoche successive a Pindaro, come ad esempio negli *Uccelli* di Aristofane (v. 877: δέσποινα Κυβέλη στρουθέ, μήτηρ Κλεοκρίτου); nei *Persiani* di Timoteo (fr. 15, col. 4 = vv. 124-125 sgg.: Ματρὸς οὐρείας / δεσπόσυνα γόνατα πεσεῖν); Callimaco (fr. 194, vv. 105-106: ]ς οὐ μὰ Φοῖβον, οὐ μὰ δέσποιναν, / τῆ κ]ύμβαλοι ψοθεῦσιν); un epigramma ellenistico (*Anth. Pal.* 6, 51, vv. 1-2 Μῆτηρ ἐμή, Γαίη<sup>1</sup>, Φρυγίων θρέπτειρα λεόντων, / Δίνδυμον ἦς μύσταις οὐκ ἀπάτητον ὄρος, e 9-10 Ἰλαος, ὃ δέσποινα, τὸν ἐν νεότητι μανέντα, / γηραλέον προτέρης παῦσον ἀγρειοσύνης); Giuliano Imperatore (*In deorum matrem*, 2: «Δέσποινα Μῆτηρ, εἴπερ εἰμι σὸφρων, ἔπου μου»).

L'epiteto è peraltro condiviso anche con altre divinità femminili, quali Artemide, Afrodite, Atena, Eirene ecc.<sup>2</sup>.

Filodemo, nell'introduzione al frammento qui commentato, del quale è la nostra fonte, ci informa che nell'Inno a Cybele, Pindaro aveva scritto che gli dèi hanno per madre Cybele e per padre, come sembra di poter dedurre dal contesto, Zeus<sup>3</sup>. Possiamo ipotizzare che Cybele fosse definita, nell'inno, Μήτηρ τῶν θεῶν.

### fr. 95 Snell-Maehler

ἽΩ Πάν, Ἀρκαδίας μεδ<έω>ν  
καὶ σεμνῶν ἀδύτων φύλαξ,  
\*\*\*

**Ματρὸς μεγάλας** ὀπαδέ,  
σεμνῶν Χαρίτων μέλημα  
τερπνόν

“O Pan, signore dell'Arcadia  
e custode di venerandi luoghi sacri  
\*\*\*

compagno della Megale Meter,  
piacevole pensiero delle venerande Menadi...”

Il frammento fa parte di una serie che viene attribuita ad un Inno a Pan<sup>4</sup>. Non mi soffermo in questa sede sulla devozione pindarica nei confronti del dio, aspetto per il quale rimando al noto studio di Lehnus<sup>5</sup>. Secondo lo studioso, anche in questo caso potrebbe trattarsi di un inno che ha Tebe come committente<sup>6</sup>. Dopo i primi due versi si ha una lacuna, che Lehnus ipotizza piuttosto breve<sup>7</sup>.

La Megale Meter e Pan sono divinità presentate come solidali in altre fonti, coerentemente con la figura della dea madre affiancata dal paredros; ma secondo Lehnus, ad esempio, il loro incontro sarebbe avvenuto in terra greca<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Parte della tradizione, in luogo di Gaia, presenta Rhea (Ῥεῖη).

<sup>2</sup> Henrichs 1976 *passim*, in particolare p. 259.

<sup>3</sup> Philod. *de Piet.* 47 a 14 p. 19 G.

<sup>4</sup> Fr. 95-\*100 Snell-Maehler.

<sup>5</sup> Ved. la monografia di Lehnus 1979 (in particolare da p. 46; poi pp. 107-126); ved. anche Borgeaud 1979.

<sup>6</sup> Lehnus 1979 p. 53 e *passim*.

<sup>7</sup> Lehnus 1979 p. 118 sgg. Secondo lo studioso (p. 120) la Megale Meter qui non è esattamente Rhea

<sup>8</sup> Questo è il parere, ad esempio, anche di Borgeaud 1979 p. 215-216; su dea Madre e paredros, ved. sopra il commento a Saffo, fr. 17 Voigt e Alceo, fr. 129 Voigt. Secondo Lehnus 1979 le due divinità potrebbero essere giunte in Grecia separatamente, ed essersi qui incontrate tra VI e V sec. a. C. (Lehnus 1979 p. 52 sgg.)

### **5.c. Poesia Lirica. Riepilogo.**

Come già riportato nell'introduzione, la poesia lirica presenta attestazioni di tutte le figure divine femminili esaminate nel presente studio.

Dall'analisi dei testi dei poeti lirici emergono margini di sovrapposizione tra di esse che risultano ampi e allo stesso tempo fluidi.

Cybele emerge sia come figlia di Zeus (Hyppon. fr. 127 West; il che potrebbe far pensare ad un suo ingresso tardivo nel pantheon olimpico), sia come sua consorte e quindi, presumibilmente, Madre degli dèi Pind. fr. 80 Snell-Maehler); allo stesso tempo si sovrappone a Rhea, che appartiene alla generazione precedente; sembra inoltre di poter collocare in area ionica, nel sec. VII a. C., il culto della dea (Semon. fr. 36<sup>2</sup> West).

Non possiamo fornire un'interpretazione certa di questi dati, ma solo formulare un'ipotesi: Cybele era forse già nota in Grecia da tempi molto antichi, ma viene ufficialmente accolta nell'appartato mitologico-religioso solo a partire dalla tarda età arcaica.

L'epoca della sovrapposizione tra le figure divine esaminate si perde in un tempo per il quale attualmente non abbiamo attestazioni sufficienti per fornire risposte esaustive, o perché tali testimonianze non ci sono pervenute, o perché non sono state prodotte.

L'autore con il maggior numero di attestazioni in assoluto è Pindaro, nel quale la sovrapposizione tra le dee si manifesta con ampia evidenza; tuttavia è anche l'autore del quale ci sono pervenuti il maggior numero di versi; e mi chiedo se il nostro panorama della questione non potrebbe risultare del tutto diverso, se avessimo a disposizione una proporzionale dimensione di testi dagli altri autori.

## CONCLUSIONI

### 1. Ricapitolazione: le attestazioni nell'epica e nella lirica di età arcaica.

Riassumo di seguito le attestazioni relative alle singole figure divine esaminate nel presente studio. I testi che fanno riferimento a più figure divine sono riportati in ciascuna delle sezioni di pertinenza. Si rimanda al commento dei singoli passi citati per ulteriori dettagli.

#### 1.a Gaia

In Esiodo, in particolare nella *Teogonia*, Gaia riveste un ruolo teogonico fondamentale, il più rilevante in assoluto nella funzione generativa; essa è citata tra le quattro (o tre, a seconda se Tartaro sia inteso in nominativo o in accusativo) entità primordiali all'origine di tutto ciò che esiste (*Th.* 116-122: ἦτοι μὲν πρότιστα Χάος γένετ'· αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ' εὐρύστερνος, ...Τάρταρά τ' ἠερόεντα ... ἠδ' Ἔρος); in generale, è più volte ricordata nel poema come divinità procreatrice originaria (*Th.* 20; 45; 106 ecc.); essa genera in primo luogo Ouranos (*Th.* 126), insieme al quale genera poi i Titani Oceano, Koios, Krios, Hyperion, Iapeto, Theia, Rhea, Themis, Mnemosyne, Phoebe, Tēthys e Kronos; la coppia Gaia – Ouranos genera poi i Ciclopi Bronte, Sterope e Arge (*Th.* vv. 139-140); i Centimani Cotto, Briareo e Gige (*Th.* vv. 147-149; cfr. v. 644); Gaia da sola genera le montagne, le Ninfe e Pontos (*Th.* vv. 129-132); accogliendo gli schizzi di sangue provocati dall'evirazione di Ouranos, con il passare degli anni genera le Erinni, i Giganti, le ninfe Melie (*Th.* vv. 185-187); Gaia si unisce anche a Pontos, e con lui genera Thaumás, Phorkys, Ketó, Eurybie (*Th.* vv. 237-239); unitasi a Tartaro, genera Tifeo, l'ultimo e più temibile avversario di Zeus (*Th.* v. 821 sgg.). La discendenza che deriva dalla prole di Gaia ha infiniti esiti e diramazioni: Gaia è senz'altro, dal punto di vista della generazione, la figura di maggior rilievo; tuttavia essa non viene mai chiamata “Madre degli dèi”; solo in un dialogo con Kronos è definita μητέρα κεδνήν (*Th.* v.169), μητηρ (*Th.* v. 170), in modo evidentemente generico.

Gaia è inoltre protagonista di alcuni episodi nei quali emergono alcune sue caratteristiche: subisce ingiustizia quando Ouranos le impedisce di partorire i loro figli (*Th.* vv. 154-159); a questa ingiustizia reagisce tramite astuzia, vale a dire cercando di convincere qualcuno dei figli ad usare contro Ouranos una falce da lei stessa fabbricata (*Th.* v. 160 sgg.). Ha capacità di preveggenza, che usa per indirizzare gli eventi: insieme ad Ouranos, suggerisce a Rhea, in pena perché Kronos divorava tutti i figli della coppia, di partorire a Creta l'ultimogenito Zeus; qui il piccolo è accolto da Γαῖα πελώρη per essere nutrito e allevato (*Th.* v. 480: τρεφόμεν ἀπιταλλέμεναί τε), nascosto in una grotta; a Kronos viene data, al posto di Zeus, una pietra; anche in questo caso si sottolinea l'astuzia di Gaia, che ha fornito tali suggerimenti (*Th.* v. 471: μητιν; *Th.* v. 494: Kronos è πολυφραδέεσσι δολωθείς). È la custode di tuono, fulmine e lampo, che passa ai Ciclopi, i quali li passano a Zeus (*Th.* vv. 504-505). In seguito suggerisce a Zeus e ai suoi fratelli di far risalire dal Tartaro i Centimani Cotto, Briareo e Gige, per farne degli alleati contro i Titani (*Th.* v. 624 sgg.). Al termine del conflitto con i Titani, Gaia consiglia agli Olimpici di attribuire il potere supremo a Zeus (*Th.* v. 884). Quando

Zeus si unisce a Metis, e questa sta per partorire, Gaia gli consiglia di ingoiare la sposa, affinché il dio possa evitare di essere detronizzato dalla prole (*Th.* vv. 891-892).

Si tratta dell'ultimo atto compiuto da Gaia.

Ne *Le Opere e i Giorni*, Gaia non ha alcuna rilevanza teogonica, cosmogonica o mitica in generale: la dea che occupa la posizione più rilevante, in relazione al suo settore di intervento, è senz'altro Demetra. Appare tuttavia significativa una definizione che leggiamo al v. 563, dove si auspica che, una volta che siano state compiute tutte le attività agricole nel corso dell'anno, “la terra, madre di ogni cosa, produca frutti di ogni tipo” (γῆ πάντων μήτηρ καρπὸν σύμμικτον ἐνείκη)<sup>1</sup>. Il contesto sembra suggerire che πάντων sia usato in riferimento ai prodotti dell'agricoltura, ma sarebbe riduttivo escludere un significato di più ampia portata. A questa espressione ritengo possa essere utilmente accostata, per cercare di comprendere la teodicea esiodea, anche l'affermazione che Esiodo fa, rivolgendosi a Perse, secondo cui “medesima origine fu agli dèi e ai mortali” (*Op.* 108: ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι)<sup>2</sup>. Non mi sento di escludere che Esiodo stesso combinasse le due affermazioni, intendendo che Gaia, essendo all'origine del processo cosmo-teogonico, risulta essere madre di tutto ciò che esiste nella vita concreta e quotidiana.

Gaia risulta assente dallo *Scudo* pseudo-esiideo.

Nei frammenti esiodei figura come divinità generatrice in contesti lacunosi (fr. 150, 9-12 MW), come madre di Pelasgo (fr. 160 MW) e in relazione alla stirpe d'argento, cui avrebbe dato origine (fr. 287 MW).

Nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, Gaia viene presentata secondo modalità diverse rispetto al testo esiodeo: come divinità non è presente in contesti narrativi teogonici; l'unica circostanza in cui si attribuisce a Gaia una funzione materna è quando, nell'*Odissea*, si afferma che Tizio è suo figlio (*Od.* 7, vv. 321-326; cfr. *Od.* 11, vv. 576-581). Tuttavia la sua valenza primigenia, cui si unisce la caratteristica dell'onnipresenza, emerge nelle frequenti formule in cui è citata sia come testimone di tutto ciò che accade, principalmente dell'agire umano, sia come superficie / corpo o massa fisica che viene toccata nel momento in cui si pronuncia un giuramento o si fa un'invocazione solenne, gesto con il quale si fa appello alla sua solidità, e la si invoca come garante del giuramento pronunciato o della realizzazione della richiesta solenne; contestualmente si può osservare che l'invocazione a lei rivolta avviene in modo analogo al gesto di supplica che si compie nei confronti di un essere umano, vale a dire cercando il contatto fisico (in questo caso il supplice, invece che toccare l'incavo delle ginocchia del supplicato, si inginocchia e tocca il suolo); inoltre nelle sue viscere dimorano le entità divine preposte alla punizione degli spergiuri, le quali vengono esplicitamente chiamate in causa in questi contesti. Le relative attestazioni, che chiamano in causa sia Gaia sia il suolo / massa fisica, e in cui vengono usati i termini γαῖα / χθών / χαμάδις, sono<sup>3</sup>:

*Il.* 1, v. 245 (Achille giura di ritirarsi dal combattimento, auspica che gli altri Greci sentano la sua mancanza e, gettato a terra lo scettro, si allontana dall'assemblea); *Il.* 3, vv. 103-104 (nel giuramento relativo al duello tra Menelao e Paride, si sacrificherà alla Terra un'agnella nera); *Il.* 3, vv. 276-280 (nella formula di giuramento per il duello sopra citato, si invoca la Terra); *Il.* 3, vv. 298-301 (ci si augura che scorra a terra il cervello di chi non debba

1

Il passo viene espunto da West; ved. mio commento *ad loc.*

<sup>2</sup> Anche questo passo viene espunto da West; ved. mio commento *ad loc.*

<sup>3</sup> Diverse attestazioni analoghe sono presenti anche negli altri testi esaminati, ved. *infra*.

eventualmente rispettare i patti giurati; cfr. *Il.* 4, vv. 158-162); *Il.* 14, vv. 270-276 (Hypnos chiede un giuramento a Hera per sancire un patto); *Il.* 15, vv. 34-43 (Hera pronuncia un giuramento davanti a Zeus); *Il.* 19, vv. 258-265 (Agamennone giura di non aver toccato Briseide); *Il.* 9, vv. 567-572 (Altea, percuotendo la terra, invoca le Erinni perché puniscano il figlio Meleagro che le ha ucciso il fratello); *Od.* 2, 80-81 (Telemaco supplica gli abitanti di Itaca di aiutarlo contro i Proci; sdegnato, getta lo scettro a terra prima di abbandonare l'assemblea); *Od.* 5, 184-187 (Calipso giura ad Ulisse che intende realmente aiutarlo a tornare in patria).

Inoltre la terra è presente, come massa fisica, in un passo in cui si vuole descrivere come ambito di influenza delle tre divinità supreme Zeus, Poseidone e Hades (*Il.* 15, vv. 187-195).

La terra è inoltre citata in diversi contesti in cui ha valenza cosmologica: in locuzioni con le quali si vogliono indicare i confini del mondo conosciuto (*Il.* 14, vv. 200-204; *Il.* 14, v. 301; *Od.* 4, 561-569; ecc.); nella descrizione dello scudo di Achille (*Il.* 18, vv. 483-489); quando si vuole fare riferimento alla sua superficie sconfinata (*Od.* 1, vv. 96-98; 4, vv. 417-419; 5, vv. 44-46; ecc.); in una perifrasi per indicare il mondo dell'aldilà (*Il.* 14, vv. 203-204; *Il.* 2, vv. 699; *Il.* 6, v. 19; *Il.* 6, v. 464; *Il.* 14, v. 114; *Od.* 3, v. 16; *Od.* 3, v. 258; *Od.* 11, v. 302; *Od.* 11, v. 549 ecc.); come riferimento per il movimento degli astri e l'alternarsi delle fasi del giorno (*Il.* 11, v. 735; *Il.* 23, v. 226; *Il.* 24, v. 351; *Od.* 11, vv. 15-18; *Od.* 12, vv. 380-381; ecc.); in altri tipi di contesti (*Il.* 8, v. 16; *Il.* 8, v. 24; *Il.* 15, vv. 22-24; *Il.* 20, vv. 54-65; ecc.).

Nell'esame delle attestazioni contenute nei due poemi, si è colta l'occasione per schedare il lessico di "terra": come si diceva, la "terra" non è solo un'entità divina, ma un'entità concreta onnipresente; la sua superficie delimita un "sopra", dove si svolgono le attività, gli eventi e i fenomeni che cadono sotto i sensi, e un "sotto", dove avviene ciò che non può essere visto, dalla germinazione del seme al viaggio del defunto.

La terra è indicata da diversi termini. Sostantivi: i più specifici Γαῖα, γαῖα ("Terra" / "terra"), αἶα ("terra" in senso generico), γθών ("suolo"), ἄρουρα ("terra arata"); collegati alla radice -δα, i termini οὔδας, δάπεδον ("suolo"), πεδίον / πέδον ("terra calpestabile, pianura"), δῆμος ("territorio", e quindi "popolo che occupa un territorio")<sup>1</sup>; ἤπειρος ("terra ferma"), χέρσος ("terra ferma"), χῶρος, χώρα ("area di terra"), τέμενος ("terreno delimitato"); è inoltre presente negli aggettivi: ἐνοσίχθων, ἐννοσίγαιος, γαιήοχος (epiteti specifici di Poseidone); ἐπιχθόνιος (epiteto specifico degli esseri umani, che vivono "sulla superficie della terra"); καταχθόνιος (una sola occorrenza, per Zeus), εὐρύχορος ("vasto, dall'ampia estensione"), χαμαιεύνης ("che dorme / sta sdraiato a terra"); e negli avverbi ἔραζε, χαμάδις, χαμᾶζε, χαμαί. Tale vastità lessicale determina una specificità della "terra" rispetto alle altre divinità esaminate in questo studio, che hanno esclusivamente una valenza divina personale, individuale, e dunque non risultano identificabile con Gaia se non in alcuni aspetti – ma non, evidentemente, in tutti.

Negli *Inni Omerici*, Gaia è presente come entità divina nell'*Inno* 2, dedicato a Demetra: genera il narciso per attirare Persefone, compiacendo così Zeus (vv. 8-9); e sorride per il profumo che da questo si diffonde al suo sbocciare (vv. 12-14; cfr. v. 438). Essa viene inoltre coinvolta in tutte le sue dimensioni, al di sopra e al di sotto della sua superficie, come indispensabile scenario per tutti gli eventi, e si confonde con Gaia nella capacità di provocare sia la carestia che la generazione di tutte le fomme vegetali, da cui dipende poi la vita di tutti gli esseri animati.

Nell'*Inno* 3, dedicato ad Apollo, nei vv. 82-87 la terra, il cielo e Stige sono invocati

<sup>1</sup> Per queste etimologie ved. Durante 1970.

come testimoni del giuramento pronunciato da Leto secondo cui a Delo esisterà sempre un altare ad Apollo. In seguito, in un *excursus* narrativo, si racconta che Hera, adirata con Zeus che ha voluto partorire Atena da solo, compie un rito per chiedere di poter concepire anche lei senza consorte: percuote il suolo (χθών), invoca la terra (γαῖα), il cielo, i Titani che vivono sotto terra; la terra (γαῖα) trema, il che significa che Hera è stata ascoltata; la dea concepirà poi per partenogenesi Tifone (vv. 351-352), che altrove è figlio di Gaia<sup>1</sup>.

L'*Inno 30*, Εἰς Γῆν μητέρα πάντων, è interamente dedicato a Γαῖα, che viene definita παμμήτρια e antichissima; essa nutre tutti gli esseri viventi, sia gli animali che si muovono nei vari ambienti (terra, mare, cielo), sia gli esseri umani, che da lei ricevono vita e prosperità; nei versi finali è definita anche θεῶν μήτηρ, oltre che consorte di Ouranos. Purtroppo non siamo in grado di definire l'epoca della composizione, che usualmente si colloca comunque in età arcaica. Si tratta di un'attestazione estremamente interessante per il presente studio, poiché nei testi fin qui esaminati è la prima attestazione in cui la figura divina di Gaia sia esplicitamente definita "Madre degli dèi", nonostante in effetti in testi anche più antichi essa svolga concretamente questa funzione.

Nel *Ciclo Epico*, Ghe è citata insieme ad Ouranos in diversi frammenti in cui la coppia divina ha il ruolo di artefice della generazione successiva: *Cyclus Epicus* T13 Bernabé p. 3; *ivi* T14 p. 4; *ivi* T15 p. 4; *Theogonia argumentum* Bernabé p. 9.

Nella *Titanomachia* si dice che, insieme a Pontos, genera Egeone (Eumelus *vel* Arctinus, fr. 3 Bernabé p. 12).

Nell'*Alcmaeonis*, che si colloca nel sec. VI a. C., è invocata come πόντια insieme a Zagreo, "supremo tra gli dèi" (*Alcmaeonis* fr. 3 Bernabé p. 30; l'invocazione è forse pronunciata dal protagonista, Alcmeone, nel santuario di Delfi; cfr. fr. 3d West, riportato nel presente studio).

Secondo Asius, dalla "terra nera" nasce, "sui monti dalle folte chiome", Pelasgo, dal quale poi deriveranno stirpi di mortali (fr. 8 Bernabé p. 129).

Tra gli autori di poesia epica di età arcaica, in Pisandro Ghe è madre del drago-serpente Ladone, che custodiva i pomi delle Esperidi (Pisander fr. °15 Bernabé, *fragmentum dubium*, p. 170).

In un frammento dubbio di Cherilo di Samo, in un contesto estremamente lacunoso, Ghe è definita μήτηρ (Choerilus fr. °24 Bernabé, *fragmentum dubium*, p. 203). In un altro frammento di Cherilo di dubbia attribuzione, la terra è descritta in modo antropomorfo: le pietre sono le sue ossa, e i fiumi le sue vene (Choerilus fr. °26 Bernabé, *fragmentum falsum* p. 208).

Vediamo ora le attestazioni nei lirici.

In Alcmane e Mimnermo, le Muse sono figlie di Ghe (Alcm. fr. 5 Page; Mimnermo fr. 22 GP).

Solone giura su Γῆ μέλαινα, che viene definita μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων (fr. 30 GP). Insieme all'attestazione dell'*Inno Omerico 30*, di incerta datazione, è la più antica di questo tipo; si osservi che la definizione di "Madre degli dèi Olimpici", di per sé, stando alla narrazione della *Teogonia* esiodea, riguarderebbe Rhea<sup>2</sup>.

In Simonide fr. 47 Page, Ghe è madre di Etna.

In Bacchilide, *Dith.* 15 Maehler, i Giganti sono figli della Terra; nel *Ditirambo* 19 Maehler, Argo è figlio di Ghe. È citata come madre di uno dei quattro personaggi di nome

<sup>1</sup> Hes., *Th.* 821 dove Tifone ha anche un padre, Tartaro; Aesch., *Prom.* 351-354.

<sup>2</sup> Preciso che qui Rhea non è mai chiamata così.



Aristeo da Bacchilide, fr. 18 Irigoin (*ex operibus incertis*; cfr. Pind., *Pyth.* 9, 60).

In Pindaro è definita μάτηρ (*Ol.* 7, vv. 35-38: Γαῖα μάτηρ); è riferita presumibilmente a Ghe la definizione di “madre dai begli alberi” (εὐδένδροιο...ματέρος) in *Pyth.* 4, 73-74, dove si cita l'ὄμφαλός<sup>1</sup>. Viene definita “figlia di Gaia” Creusa, che tradizionalmente è invece una Naiade che discende da Oceano (*Pyth.* 9, v. 17). Gaia fa da nutrice ad Aristeo, figlio di Apollo e Cirene (*Pyth.* 9, 60; cfr. Bacchil. fr. 18 Irigoin). Pindaro cita poi, per Cirene, dei giochi locali dedicati a Ghe, fatto unico nel mondo antico, almeno in base alle attestazioni in nostro possesso (*Pyth.* 9, v. 102). Nella *Nemea* 6, vv. 1-7, Pindaro scrive che uomini e dèi traggono il soffio vitale “da una stessa madre” (ἐκ μιᾶς... ματρὸς); l'identità di questa “madre” non è specificata, ma il concetto riecheggia molto da vicino il passo delle *Opere* esiodee dove si definisce γῆ πάντων μήτηρ (*Op.* v. 563) e là dove si afferma che “una medesima origine fu agli dèi e ai mortali” (*Op.* 108: ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι).

Ricapitolando, la funzione di Ghe come “madre” è evidenziata in una casistica molto ampia; nei fatti è madre degli dèi e di tutto ciò che nasce, cresce e muore, nonché di entità inanimate, come i monti, ma nonostante ciò la definizione di “Madre degli dèi” non è per lei attestata salvo che nell'*Inno Omerico* 30 e nei versi di Solone dove, propriamente, è definita Madre degli dèi Olimpici.

## 1.b Rhea

Nella *Teogonia* esiodea, Rhea è citata per la prima volta nell'elenco dei figli nati da Gaia ed Ouranos (*Th.* v. 135). Dal v. 453 si enumera la discendenza che deriva da lei e Kronos, vale a dire Hestia, Demetra, Hera, Ades, l'Ennosigaio, Zeus; poiché Kronos divora ciascun figlio (*Th.* v. 459), Rhea è tormentata da “un dolore crudele” (*Th.* v. 467): prima di partorire Zeus, chiede aiuto ai suoi genitori, vale a dire Gaia ed Ouranos (v. 470); questi le rivelano quanto è destino che accada (*Th.* v. 475) e la inviano a Licto (*Th.* v. 477); qui, “nell'ampia Creta” (*Th.* v. 489), Zeus sarà accolto da Γαῖα πελώρη; Rhea dunque viaggiando di notte, di nascosto, porta il piccolo Zeus a Licto in una grotta, all'interno del monte Egeo, coperto da una fitta foresta (*Th.* vv. 481-484); a Kronos dà da mangiare una pietra al posto del figlio (*Th.* vv. 485-486). Rhea infine viene citata in due incisi, ai vv. 625 e 634, come colei che, insieme a Kronos, ha generato Zeus e gli Olimpici.

Nell'*Iliade*, si dice di Rhea che affida la figlia Hera a Oceano e Tēthys quando Zeus scaccia Kronos (*Il.* 14, vv. 200-204), e che è madre di Zeus, Poseidone e Hades. (*Il.* 15, 187).

Non è mai citata nell'*Odissea*.

Quanto agli *Inni Omerici*, riveste un ruolo di particolare rilievo nell'*Inno* 2, dedicato a Demetra: ai vv. 60 e 75 si ricorda che Demetra è sua figlia; ai vv. 443-484, dopo che Demetra ha ottenuto di rivedere la figlia, è necessario che qualcuno interceda perché la dea torni nel consesso degli dèi; in cambio, le sarà dato qualunque privilegio voglia (τιμὴς); Rhea riesce ad ottenere che la figlia deponga l'ira e consenta il ritorno della vegetazione; in aggiunta, Demetra insegna a coloro che l'hanno ospitata i suoi ὄργια; infine, torna tra gli dèi.

Nell'*Inno* 3, dedicato ad Apollo, assiste Leto durante il parto (v. 93), insieme a Dione, Themis, Anfitrite e alle altre dee, eccettuata Hera.

<sup>1</sup> Per l'ὄμφαλός ved. anche Pind., *Pyth.* 4, 3-4; *Pyth.* 8, 58; i passi sono riportati nel presente studio.

Nell'*Inno 5*, dedicato ad Afrodite, si dice che quest'ultima è stata generata da Rhea e Kronos (v. 43).

Nell'*Inno 12*, dedicato a Hera, si dice che quest'ultima è figlia di Rhea (v. 1).

Nel *Ciclo Epico*, Rhea è citata nella consueta linea genealogica che ne fa la figlia di Gaia ed Ouranos e la madre degli dèi Olimpici, che concepisce insieme a Kronos (*Theogonia argumentum* Bernabé p. 9).

Tra gli autori di poesia epica di età arcaica, si attribuisce ad Eumelo un dato narrativo di grande interesse per il presente studio: in Eumelus, *Europia* fr. 11 Bernabé p. 112, di tradizione indiretta, si narra che Rhea iniziò Dioniso a riti misterici sui monti Cibellii, in Frigia. Nel commento al passo, tramite il confronto con fonti successive (Eumelo si colloca, se si segue la datazione più alta, al sec. VIII a. C.), ho cercato indizi che avvalorassero l'antichità della notizia; questi indizi esistono, e dunque la connessione tra Rhea e Cybele, benché qui sia riportato soltanto l'oronimo da cui poi Cybele prese il nome e non il nome esatto della dea, potrebbe essere effettivamente antica.

Tale connessione è riportata, sempre per tradizione indiretta, in riferimento ad Ipponatte, che definiva Rhea come "Cybelia" (fr. 156 West) nel sec. VI a. C.

In un epigramma attribuito a Simonide (Epigr. LIX), ma del quale è stata messa in dubbio la paternità, un Gallo dedica a Rhea, assimilata a Cybele, i vestiti e le chiome, in segno di ringraziamento per essersi salvato da un leone grazie al suono del timpano, strumento sacro alla dea che il Gallo aveva con sé.

A Rhea vengono attribuite capacità magiche da Bacchilide: nel fr. 15 Irigoien si narra che ricompose Pelope facendolo adagiare in un calderone.

In Pindaro la dea è, genericamente, madre di Zeus (Pind., *Ol. 2*, vv. 11-15); si dice di lei che "siede sul trono più alto di tutti" (*Ol. 2*, vv. 75-76: ὑπέρτατον ἐχούσας θρόνον), dunque occupa una posizione di particolare privilegio; nella *Nemea 11*, vv. 1-7, si afferma in modo generico che è madre di Hestia.

Corinna racconta di come l'infante Zeus, figlio di Kronos e Rhea, sia stato salvato dal proprio padre da Rhea, che lo rapì e lo diede da custodire ai Cureti, nascondendolo in una grotta (fr. 1a Page (= n° 654 Page).

Rhea è dunque inserita, a partire da Esiodo e Omero, in una salda linea genealogica che la vede come figlia di Gaia. Il suo legame con Creta è evidente, e non può essere negata o messa in discussione; allo stesso tempo, già in fonti antiche presenta delle connessioni con la Madre asiatica e Cybele. Le fonti esaminate ne mettono in rilievo la funzione materna, ed è la madre della generazione olimpica degli dèi, senza però che sia per questo definita "Madre degli dèi".

### **1.c Demetra**

Nella *Teogonia* esiodea, Demetra è citata per la prima volta in *Th.* 454, nell'elenco degli dèi Olimpici che nascono da Rhea e Kronos. Al v. 912, è una delle dee cui Zeus si unisce (la quarta dopo Metis, Themis, Eurynome); da Zeus e Demetra (v. 913) nasce Persefone. Demetra figura in seguito nell'elenco delle dee che si sono unite a uomini mortali: congiuntasi con Iasione a Creta, in un campo arato tre volte, in quella che sembra una ierogamia, partorisce in seguito Pluto (v. 969).

Ne *Le Opere e i Giorni*, Esiodo suggerisce caldamente al fratello Perse di lavorare,

“perché Fame ti odî e t'ami l'augusta Demetra dalla bella corona, e di ciò che occorre per vivere t'empia il granaio” (vv. 299-301). Nella sezione che completa le attività da svolgere in base al calendario agricolo, tali attività vengono definite ἔργα Δημήτερος (v. 393). Nella sezione in cui si tratta in modo specifico della coltivazione dei campi, Esiodo invita a pregare “Zeus ctonio e la pura Demetra” (v. 465); è presente nel nesso Δημήτερος ἀκτῆ (vv. 32, 466, 597, 805; ved. *Scutum* v. 290)<sup>1</sup>. Come osserva Arrighetti, “Negli *Erga* l'entità divina il cui nome ricorre più spesso, dopo quello di Zeus, è Demetra, e costei pare conservare intatta la sua *timé* di protettrice delle messi e del lavoro agricolo”<sup>2</sup>.

Nel frammento 43 MW si racconta che un certo Erisictone tagliò un bosco che era sacro a Demetra; per punirlo, la dea fece nascere in lui una fame tale, che egli desiderava continuamente cibo. Nel fr. 177 MW si narra di quando Eezione si unì a Demetra, motivo per cui fu ucciso da Zeus. Nel fr. 226 MW si racconta di come Demetra accolse ad Eleusi il serpente Cicreide. Nel fr. 280 MW, apparentemente proveniente dalla *Catabasi di Piritoo*, è citata come madre di Persefone.

In Esiodo, riassumendo, Demetra è citata in un contesto teogonico nella *Teogonia*; in relazione al suo specifico settore di cura dei campi, che esige attività regolare, assidua e ordinata, ne *Le Opere e i Giorni*, dove è particolarmente presente; in narrazioni mitiche prevalentemente secondarie, invece, nei frammenti pervenuti.

Nell'*Iliade*, Demetra è citata in relazione a località sotto la sua protezione (*Il.* 2, 695-696: Filache e Piraso); in relazione all'attività e alla produzione agricola (*Il.* 5, 500; 13, 322; 21, 75-799); è una delle dee a cui Zeus si è unito (*Il.* 14, 326); in sintesi, nel poema la dea non partecipa ad alcuna vicenda, ed è decisamente poco presente, fatto che appare normale in un poema dedicato ad attività belliche.

Nell'*Odissea* si ricorda la sua unione con Iasione, che viene per questo ucciso da Zeus (5, 125-128).

A Demetra è dedicato un intero *Inno Omerico*, il 2°; il suo nome è ripetuto spesso nella forma Δημήτηρ, ma anche Δηώ (v. 47, v. 211, v. 492), Δώς (v. 122); è inoltre designata da vari epiteti tra i quali, dato il contesto, ricorre più volte μήτηρ (v. 35, v.39, v. 338, v. 344, v. 349, v. 360, v. 388, v. 406, v. 447). L'inno riporta nel dettaglio la vicenda del rapimento di Persefone, sottolineando i sentimenti che Demetra prova in relazione alla sua maternità ferita; riporto specifici dettagli dei quali sarà sottolineata la rilevanza tra poco: vaga affannosamente alla ricerca della figlia (vv. 39-44), facendosi accompagnare da un'altra divinità, Ecate (v. 60); la ricerca è talmente affannosa, che nei primi dieci giorni la dea non mangia e non si lava (vv. 49-50), è angosciata (v. 77), piange ed è in preda all'ira (vv. 82-83), addolorata (v. 90); è particolarmente adirata con Zeus, e abbandona il consesso degli dèi (vv. 91-94); incapace di nascondere i propri sentimenti, sta in disparte, anche nella casa di Celeo e Metanira (v. 194; cfr. vv. 197-200), rifiutando il vino e accettando solo il ciceone (vv. 206-212); tuttavia si rasserena grazie a Iambe (v. 204) e grazie alle parole di Metanira (vv. 214-215). Quando riprende il suo aspetto divino, chiede a Celeo e Metanira che tutto il popolo collabori alla costruzione di un tempio e un altare dedicati alla dea, dove poi insegnerà personalmente gli ὄργια per placarla (vv. 270-274); qui resta seduta, lontana dagli dèi, struggendosi per il rimpianto della figlia (vv. 302-304); rende poi quell'anno terribile, non lasciando germogliare i semi; ciò mette a rischio la vita degli uomini e i sacrifici per gli dèi (vv. 305-312); Zeus incarica Iris di trattare con Demetra (v. 314 sgg.), ma essa fallisce; dunque vengono incaricati

<sup>1</sup> Ved. il mio commento ad Hes., *Op.* vv. 30-32, con osservazioni linguistiche su tale nesso.

<sup>2</sup> Arrighetti 2012 pp. xxix-xxx

di parlare con Demetra tutti gli altri dèi, che offrono τιμαί, ma senza risultato (v. 325 sgg.), poiché Demetra è molto adirata (v. 330); la dea pone la condizione perché torni la vegetazione sulla terra: rivedere la figlia (vv. 331-333); Hermes viene inviato da Hades per chiedere che lasci risalire Persefone da Demetra, la quale sta distruggendo le τιμαί degli immortali (v. 353); quando finalmente Demetra rivede la figlia, si slancia verso di lei “simile a una menade sul monte ombroso di selve” (v. 386: ἤϊξ' ἠὔτε μαινὰς ὄρος κἀτα δάσκιον ὕλης); Demetra capisce però subito l'inganno perpetrato da Hades ai danni di Persefone, e le spiega che la giovane dea continuerà ad abitare nel mondo sotterraneo per una delle tre stagioni dell'anno, mentre passerà le altre due con la madre e gli altri dèi (vv. 393-403); perché la riconciliazione sia completa, è necessario che Demetra torni tra gli dèi; a questo punto interviene Rhea, che a nome di Zeus le promette tutte le τιμαί che vorrà (vv. 443-444; 461-462); Rhea invita la figlia a non conservare l'ira contro Zeus (vv. 467-468); effettivamente Demetra depone l'ira e fa tornare la vegetazione sulla terra, sotto forma di messi, foglie e fiori (vv. 471-473); insegna quindi i suoi misteri (vv. 473-479, ὄργια καλὰ) e torna nel consesso degli dèi (vv. 485-486).

In relazione ai suoi rapporti con Gaia, si può notare che la terra è citata in modo ripetuto come sfondo dell'azione, senza essere mai identificata con Demetra, ma sottolineandone, con la sua pervasività, il carattere “geico”.

Come ho già avuto modo di esporre, la vicenda di cui Demetra è protagonista viene attribuita, in epoca successiva, ad una figura divina definita “Madre”, “Madre degli dèi”, che deve necessariamente coincidere con lei: nell'*Elena* di Euripide (vv. 1301-1352)<sup>1</sup> il coro narra le vicende della “Madre degli dèi”, che con un carro tirato da belve, e con l'accompagnamento del suono dei crotali, attraversa rapidamente e ansiosamente vallate boschive, fiumi, mari e vette innevate alla ricerca angosciata della figlia rapita con l'inganno al gruppo delle amiche vergini; in questa sua ricerca, la Madre è accompagnata da Artemide e dalla Gorgopide; alla fine, stremata dalla vana ricerca, la Madre si accascia nella zona dell'Ida; la conseguenza del suo dolore è che i campi arati rimangono sterili, così come la vegetazione spontanea, e la generazione umana e quella animale ne risultano bloccate; le città si spopolano, e gli altari per gli dèi rimangono vuoti; a questo punto Zeus dà inizio ad una serie di tentativi per placarla, inviando le Cariti e le Muse; non si dice nulla del tentativo di queste, ma si racconta che Cipride, “la più bella dei beati, per la prima volta fece risuonare la voce ctonia del bronzo e i timpani di cuoio teso. Rise la dea e prese nelle mani l'aulo dal cupo boato, divertita dal suono”<sup>2</sup>. Come si nota, i punti di contatto con la narrazione dell'*Inno Omerico 2* sono numerosi.

Una vicenda parzialmente analoga è nel mutilo *Inno di Epidauro*<sup>3</sup>: l'autore (o l'autrice) chiede l'ispirazione per cantare la Madre degli dèi, che vagò per monti e valli (strappandosi i capelli) per un motivo che nel testo non viene chiarito; la scena comprende la presenza o la citazione di timpani, leoni e lupi; Zeus, che evidentemente ha interesse a placarla, chiede alla dea di unirsi di nuovo al consesso degli dèi; la Madre replica chiedendo le sue parti (τὰ μέρη v. 20), la metà del cielo, la metà della terra, la terza parte del mare (vv. 21-23); nella conclusione, viene invocata come “grande sovrana Madre dell'Olimpo” (ᾧ μεγάλα ἄνασσα

<sup>1</sup> Bibliografia sull'argomento: Cerri 1983; Cerri 1987-88; Ricciardelli 2004.

<sup>2</sup> Trad. Ricciardelli 2004 pp. 167-168.

<sup>3</sup> *IG*<sup>2</sup> IV, 131 = Telesilla 2 Diehl<sup>2</sup> = *PMG fr. Adesp.* 935. Sul testo, cfr. Pizzocaro 1991 (con bibliografia); Maas 1993 pp. 134-147; Wagman 1995 pp. 127-134 e *passim*; l'inno, proveniente dal tempio di Asclepio ad Epidauro, si trova su una lapide inscritta nel sec. III d. C.; il testo è stato variamente datato ad un'epoca compresa tra la prima metà del sec. V a. C. e il sec. III d. C.; Pizzocaro propende per il sec. IV a. C. (Pizzocaro 1991 p. 240); lo studioso ipotizza che il testo provenga da una raccolta di inni religiosi alla Madre degli dèi (*ibidem* p. 239).

Μᾶτερ Ὀλύμπω vv. 25-26)<sup>1</sup>. Anche in questo caso, si evidenziano interessanti punti di contatto con la vicenda dell'Inno Omerico.

Ecco il parere di Giovanni Cerri sul rapporto tra Demetra e la Madre degli dèi, con particolare riferimento al passo dell'*Elena* più volte citato (vv. 1301-1368): “È evidente che l'identificazione teologica tra la Madre degli dèi e Demetra ha il suo presupposto obiettivo in alcuni tratti comuni alle due divinità. Entrambe sono dee madri, nella cui caratterizzazione la maternità ha un'incidenza così spiccata, da comportare l'assunzione della parola 'madre' a livello di teonimo: Μῆτηρ θεῶν / Δη-μήτηρ. A questa connotazione è strettamente correlata l'altra, non meno fondamentale, della fecondità, della fertilità del suolo, del rigoglio della vegetazione, al quale entrambe le dee sono in egual misura preposte. Ma tutto ciò non significa affatto che un'identificazione come quella che emerge dai versi di Euripide sia qualcosa di ovvio e scontato, quasi il portato naturale di un'affinità così completa, che le due figure finiscano per essere l'una un inutile doppione dell'altra. È vero al contrario che, proprio sul comune terreno della fertilità, Madre degli dèi e Demetra si pongono tra loro in radicale antitesi, come natura e cultura.

Demetra non appare come una divinità della vegetazione in senso generico, ma è la dea che ha donato all'uomo i cereali e, soprattutto, il sapere tecnico indispensabile per la loro coltivazione, per la raccolta e per la trasformazione in farina, pane ecc. È dunque divinità culturale per eccellenza, patrona dell'agricoltura, piuttosto che della potenza generatrice della terra. Di qui l'estendersi della sua competenza alla civiltà umana in generale, che proprio nella pratica dell'agricoltura trova il primo stimolo all'istituzione dei rapporti sociali e politici: con l'epiteto culturale di Thesmophóros è venerata come portatrice delle leggi e dell'ordine civile. La sua stessa prerogativa di garante, attraverso i misteri, della felicità dopo la morte può essere vista come un'ulteriore proiezione della funzione culturale, tra i cui prodotti più importanti non può non essere annoverata anche la fede nella sopravvivenza dell'anima.

All'opposto, la Madre degli dèi si colloca sul versante della spontaneità naturale e della vita selvaggia. È la dea che nutre e protegge tutto ciò che vive sulla montagna, vegetazione selvatica e bestie feroci: l'epiteto culturale di ὀρεία, che significativamente è la parola iniziale del canto di Euripide, si riferisce appunto a questo suo modo di essere e di operare. L'inno omerico *Alla Madre degli dèi* costituisce, nella sua brevità, la definizione più efficace ed esauriente<sup>2</sup>... L'inno omerico, sottolineando la passione della dea per il suono chiassoso dei crotali, dei timpani e dei flauti, allude sapientemente ad un'altra caratteristica, connessa in qualche modo con la sua indole primitiva, cioè al culto di tipo estatico, fondato sul ritmo di una musica ossessiva e sulla danza sfrenata. Anche qui, sul piano del rituale, si evidenzia dunque la profonda eterogeneità tra Madre degli dèi e Demetra, i cui misteri imponevano invece ai fedeli la massima disciplina gestuale e l'ascolto silenzioso delle formule enigmatiche pronunciate dai sacerdoti, secondo regole tradizionali ed inalterabili.

Nell'ambito del sistema politeistico, ridurre ad unità le due dee comportava in sostanza il superamento di una serie di tratti antinomici, avvertiti come decisivi dalla coscienza religiosa dei Greci.”

Nel *Ciclo Epico*, Demetra è citata nella consueta linea genealogica che ne fa la figlia di Kronos e Rhea (*Theogonia*, Argumentum Bernabé p. 9).

In Eumelus, *Korinthiaka* fr. 5 (III) Bernabé p. 110, le vengono rivolti sacrifici affinché ponga fine ad una carestia.

<sup>1</sup> Ulteriori osservazioni sono riportate nel mio commento all'*Inno a Demetra*, *supra*.

<sup>2</sup> A questo punto viene riportato il testo dell'inno, qui presente nel capitolo deidcato agli *Inni Omerici*.

Nella poesia lirica, Demetra è accompagnata da un epiteto “cibelio”, “bronzeosonante” in Pind., *Isthm.* 7, vv. 1-7: l'identità cibelia è sottolineata dal fatto che Dioniso è definito χαλκοκρότου πάρεδρον Δαμάτερος, elemento che pertiene alla sfera cibelia più che demetriaca; Demetra e Dioniso sono tuttavia spesso associati, soprattutto nella riflessione post-classica, ma già a partire da Euripide (Bacch. vv. 275-276), in relazione alle rispettive sfere d'azione (i prodotti agricoli e il vino, che deriva dalla vite).

In sintesi, Demetra è citata nelle nostre fonti come madre di Persefone e come causa primaria della generazione delle piante; in questa sua funzione non solo procura nutrimento agli uomini, ma garantisce le τιμαί degli dèi che dipendono dall'agire umano e dalle offerte da questo tributate; svolge un ruolo quindi essenziale per l'esistenza di animali e uomini, e per il mantenimento del potere da parte degli dèi. Le fonti attribuiscono in seguito alcune sue caratteristiche alla figura della *Meter*; Pindaro attribuisce poi in particolare a Demetra un epiteto caratteristico della *Meter* asiatica.

### 1.d Μήτηρ / Μεγάλη Μήτηρ / Μήτηρ τῶν θεῶν

In Esiodo nessuna divinità viene definita in questo modo; tale circostanza appare sorprendente, se si pensa che Gaia è, nei fatti, con rilevante funzione cosmo-teogonica, madre di tutti gli dèi; anche Rhea, che mette al mondo gli dèi olimpici, potrebbe essere definita in questo modo; ma ciò non accade mai<sup>1</sup>.

Ne *Le Opere e i Giorni* la terra (non è chiaro se come divinità da cui nasce ogni cosa o come suolo da cui nascono tutti i tipi di piante utilizzate per l'alimentazione), è definita γῆ πάντων μήτηρ (*Op.* v. 563), in un passo in cui si auspica che, una volta che siano state compiute tutte le attività agricole nel corso dell'anno, “la terra, madre di ogni cosa, produca frutti di ogni tipo” (γῆ πάντων μήτηρ καρπὸν σύμμικτον ἐνεΐκη)<sup>2</sup>. Sembra tuttavia trattarsi di una definizione generica, poiché non è ripetuta altrove.

Né nell'*Iliade* né nell'*Odissea* compare una figura denominata Μήτηρ / Μεγάλη Μήτηρ / Μήτηρ τῶν θεῶν; Thetis madre di Achille è spesso designata come “madre”, ma tale uso è unicamente legato alle circostanze narrative.

Invece a questa figura divina è interamente dedicato il breve *Inno Omerico* 14, *Eis Μητέρα Θεῶν*. Essa è definita “Madre di tutti gli dèi e di tutti gli uomini (v. 1: Μητέρα... πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων). La Madre degli dèi e degli uomini viene presentata in associazione con elementi che resteranno per lei caratteristici in tutta la tradizione letteraria successiva: la danza orgiastica ritmata da crotali, timpani e flauti; l'ambientazione di montagna, tra i boschi; la fisionomia di πότνια θηρῶν, dato che fanno parte dell'accompagnamento musicale anche l'ululato dei lupi e il ruggito dei leoni. Nel mio commento ho evidenziato i numerosi punti di contatto tra il nostro Inno e l'*Inno di Epidauro alla Madre degli dèi*, di datazione incerta ma probabilmente di età classica, e l'*Inno Orfico* 27, dedicato alla stessa figura divina. La cronologia dell'*Inno Omerico* 14 è incerta, ma si ritiene generalmente di età arcaica.

<sup>1</sup> Come si ricorderà, l'unico passo in cui Gaia è definita μήτηρ è quello in cui, parlando ai propri figli, cerca di convincerne qualcuno ad evirare Ouranos; risponde positivamente Kronos, che la chiama in questo modo (Hes., *Th.* vv. 169-170).

<sup>2</sup> Al v. 108 Esiodo scrive che “medesima origine fu agli dèi e ai mortali”: ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἀνθρώποι. Devo però ricordare che alcuni dubitano della paternità esiodica di entrambe le citazioni.

Xagorari Gleißner ha scritto che quella appena riportata sarebbe, insieme ad un'attestazione erodotea, la più antica testimonianza di questa figura divina nella letteratura greca a noi pervenuta<sup>1</sup>.

Tuttavia forse più antica o coeva potrebbe essere l'attestazione di un frammento della *Danais*, dove si afferma che “i Cureti sono servitori della Madre degli dèi” (*Danais* fr. 3 Bernabé p. 122: ... μητρὸς τῶν θεῶν θεράπων[τες] [Κου]ρήτες); ricordo che la datazione proposta per l'opera è, non senza incertezze, il sec. VI a. C.).

Ho inserito in questa sezione un frammento che propriamente non contiene il termine “madre”, ma un'attestazione del tutto assimilabile; si tratta di *Phoronis* fr. 2 Bernabé p. 118<sup>2</sup>; nel passo (il poema viene datato tra il sec. VII e il sec. VI a. C.), si cita la montana Adrastea (ὄρειος Ἀδρηστείας) insieme ai suoi servitori Idei, uomini frigi che abitano case montuose e che per primi, avendo trovato il ferro sui monti, grazie ad Efesto lo lavorano con il fuoco; la fonte da cui è tratto il frammento (*Schol. Ap. R.* 1, 1126-1131b, 'Δάκτυλοι Ἰδαῖοι') cita altri autori, di epoca successiva alla composizione della *Phoronis*, che nel commentare le figure dei Dattili Idei, chiamano in causa Rhea (con una certa confusione, dunque tra l'Ida cretese e l'Ida della Troade), e la Madre degli dèi. Il frammento attesta la conoscenza in Grecia di una dea associata in modo specifico ad un ambiente montano, e all'area frigia. Che si tratti di una Μήτηρ può essere dedotto da una fonte autorevole, sebbene di molto successiva. Così leggiamo in Strabone (10, 469): Οἱ δὲ Βερέκυντες Φρυγῶν τι φύλον καὶ ἀπλῶς οἱ Φρύγες καὶ τῶν Τρώων οἱ περὶ τὴν Ἴδην κατοικοῦντες Ῥέαν μὲν καὶ αὐτοὶ τιμῶσι καὶ ὀργιάζουσι ταύτη, μητέρα καλοῦντες θεῶν καὶ Ἄγδιστιν καὶ Φρυγίαν θεὸν μεγάλην, ἀπὸ δὲ τῶν τόπων Ἰδαίαν καὶ Δινδυμήνην καὶ Σιπυληνὴν καὶ Πεσσινουντίδα καὶ Κυβέλην καὶ Κυβήβην (“I Berecinzi, un popolo di origine Frigia, e i Frigi nel loro complesso, così come i Troiani che abitano intorno all'Ida, venerano anch'essi Rhea e compiono per essa riti orgiastici chiamandola Madre degli dèi, Agdistis, dea Frigia e Grande Dea, e in base al luogo Idea, Dindymene, Sipilene, Pessinuntia e Cybele e Cybebe”). La Μήτηρ dunque è intesa come ὄρεια, montana.

Nei lirici leggiamo diverse attestazioni interessanti.

A Semonide (fr. 36<sup>2</sup> West) sembra si possa attribuire la prima attestazione di un κόβηβος / μητραγύρτης / γάλλος, figura che si dedicava in via esclusiva ai riti per la Μήτηρ.

Solone (fr. 30 GP) definisce Γῆ μέλαινα, che chiama a testimone del proprio operato, come μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων. Come già osservato, si tratta probabilmente della più antica attestazione a noi pervenuta, insieme all'*Inno Omerico 30*, di Gaia come “Madre di dèi” (dove, come si ridorderà, Γαῖα è definita παμμήτειρα e θεῶν μήτηρ).

L'autore in cui la Μήτηρ è più ampiamente documentata, è senz'altro Pindaro, dove c'è una sovrapposizione accertata, almeno in un caso, con Cybele; secondo la tradizione, il poeta avrebbe fatto costruire un tempio o un sacello dedicato alla dea e a Pan alle porte della propria casa, introducendola in questa circostanza, secondo alcuni, in Beozia. In *Pyth.* 3, vv. 77-79, la Madre viene pregata insieme a Pan per la salute di Ierone: ἀλλ' ἐπεύξασθαι μὲν ἐγὼν ἐθέλω / Ματρί, τὰν κοῦραι παρ' ἐμὸν πρόθυρον σὺν / Πανὶ μέλπονται θαμὰ / σεμνὰν θεὸν ἐννύχιαi (“Ma voglio pregare la Madre, dea venerabile insieme con Pan, che le fanciulle spesso nella notte presso il mio atrio cantano”). Nella *Nemea* 6, 1-7 Pindaro scrive che uomini e dèi traggono il soffio vitale “da una stessa madre” (ἐκ μιᾶς... ματρὸς); l'identità di questa

<sup>1</sup> Xagorari Gleißner 2008 p. 14. Il presente studio si limita ad esaminare le attestazioni della poesia epica e lirica di età arcaica, ma ho riportato e commentato brevemente il passo di Erodoto nella sezione relativa all'*Inno Omerico* 14.

<sup>2</sup> Cfr. *Phoronis* fr. 3 Bernabé, riportato e commentato nel presente studio, in relazione ai Cureti.

“madre” non è specificata, ma il concetto riecheggia molto da vicino il passo delle *Opere* esiodee dove si definisce γῆ πάντων μήτηρ (*Op.* v. 563) e là dove si afferma che “una medesima origine fu agli dèi e ai mortali” (*Op.* 108: ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ’ ἄνθρωποι). Nel *Ditirambo* 2, vv. 3-8, si afferma che gli Uranidi – dunque la generazione di Kronos e Rhea -, presso lo scettro di Zeus celebrano il rito di iniziazione di Bromio; si precisa che presso la Madre veneranda (σεμνᾷ ... Ματέρι πᾶρ μεγάλα) vengono agitati i timpani, i crotali e fiaccole di pino accese. Nel fr. 80 Snell-Maehler, estremamente lacunoso, si legge un’invocazione a “Madre Cybele signora” ([δέσπ]οιν[αν] Κυβέ[λαν] ματ[έρα]); è stato ipotizzato che si tratti dell’*incipit* di un intero inno dedicato a Cybele. Una “*Meter* dai begli alberi”, presumibilmente Ghe, data la citazione dell’ὄμφαλός, è nella *Pitica* 4, vv. 73-74 (εὐδένδροιο ῥηθὲν ματέρος). Infine, nel fr. 95 Snell-Maehler, Pan è invocato, in contesto lacunoso, come Μαρὸς μεγάλας ὀπαδέ.

In sintesi, la Madre / Madre degli dèi si presenta come una figura a sé stante, ma con una identità fluida; propriamente non ha un nome; in unione con Μήτηρ si trovano talvolta altri nomi, come quelli di Gaia o Cybele (o Adrastea, ma con i limiti sopra esposti); oppure il nome-epiteto Μήτηρ compare da solo; possiamo pensare in alcuni casi che ci sia un’equazione sottintesa con una delle divinità qui studiate (in Pindaro ad esempio le citazioni della *Meter* potrebbero sottintendere “Cybele”), ma non è detto che ci sia sempre una sovrapposizione con una divinità specifica; inoltre benché Gaia e Rhea, nei fatti, svolgano la funzione descritta dal nome-epiteto di Μήτηρ τῶν θεῶν, e nonostante alcuni punti di contatto testuali antichi e significativi tra la Madre da un lato e Gaia, Rhea e Demetra dall’altro, la *Meter* presenta poi associazioni più significative con Rhea negli aspetti culturali<sup>1</sup>, e con Demetra in aspetti mitico-narrativi; non è tuttavia da trascurare il dettaglio mitico-narrativo dell’iniziazione di Dioniso operata da Rhea-Cybele, che ricorre, a quanto sembra di poter capire, nelle testimonianze dell’arco temporale compreso tra Eumelo e Nonno di Panopoli; con Cybele invece si evidenzia un’identificazione pressoché totale, fatto che dipende dalla comune origine asiatica. Personalmente, non ritengo neanche scontato che Μήτηρ e Μήτηρ τῶν θεῶν siano sempre sinonimi: la Μήτηρ, come si è visto, è protagonista di vicende tradizionalmente attribuite a Demetra, che potrebbe essere per l’appunto definita Μήτηρ, ma non Μήτηρ τῶν θεῶν. D’altro canto Cybele, nelle testimonianze più antiche, non è protagonista di vicende narrative in cui assolva alla funzione di Μήτηρ τῶν θεῶν. Come dicevo, mi sembra si tratti di un’identità fluida, non del tutto afferrabile.

Le testimonianze a noi pervenute sembrano parlare di un contatto piuttosto antico con la Madre asiatica, la quale presenta caratteristiche inizialmente distinte, sebbene non del tutto estranee, rispetto alle altre figure divine esaminate nel presente studio; la sovrapposizione tra le caratteristiche delle singole dee si fa effettivamente con il passare del tempo sempre più stretta; è anche vero che la quantità di testi a nostra disposizione per l’età classica è più ampia rispetto all’età arcaica, e in età ellenistica è ancora maggiore.

Tali dati risultano ancora più significativi se esaminiamo le specifiche attestazione della dea dal teonimo più esotico: Cybele.

## 1.e Cybele

Cybele è del tutto assente in Esiodo (per lo meno, nei testi a noi pervenuti), nei poemi

<sup>1</sup> Per meglio dire, nell’apparato culturale costituito da timpani, cimbali, crotali, fiaccole ecc.



omerici, negli *Inni Omerici*.

Nel *Ciclo Epico*, invece, di estremo interesse per questo studio è l'attestazione contenuta nel già citato frammento dell'*Europia* di Eumelo (fr. 11 Bernabé p. 112): uno scoliasta all'*Iliade* riferisce che Eumelo raccontò per primo nell'*Europia* di come Dioniso, figlio di Zeus e Semele, “avendo ricevuto da Rhea sui monti Cybelii, in Frigia, i riti di purificazione, e avendo compiuto i riti di iniziazione, e avendo ricevuto tutto l'apparato rituale dalla dea, andava per tutta la terra, e guidava tutti gli uomini danzando e ottenendo onori” (...ἐν Κυβέλοις τῆς Φρυγίας ὑπὸ τῆς Ῥέας τυχῶν καθαρμῶν, καὶ διαθεὶς τὰς τελετὰς, καὶ λαβὼν πᾶσαν παρὰ τῆς θεᾶς τὴν διασκευὴν, ἀνὰ πᾶσαν ἐφέρετο τὴν γῆν, χορεύων καὶ τιμῶν τυγχάνων προηγεῖτο πάντων ἀνθρώπων). Se è vero che Eumelo è da collocare nel sec. VIII a. C., si tratterebbe dell'attestazione letteraria più antica di una forma quanto meno embrionale di conoscenza della dea Cybele, per di più associata ad un oronimo, informazione coerente con quanto affermato da Strabone (10, 469) nella sua testimonianza sulle “Madri montane” e riportata poco sopra<sup>1</sup>.

Quella invece che per noi è la prima attestazione del teonimo vero e proprio è in Ipponatte, dunque più tardi, nel sec. VI a. C. Ipponatte definiva Rhea come “Cybelia”, “in virtù del culto tributatole nella città frigia di Kybella” (Hyppon. fr. 156 West: ὁ Ἰππώναξ Κύβηλιν τὴν Ῥέαν λέγει, παρὰ τὸ ἐν Κυβέλλα πόλει Φρυγίας τιμᾶσθαι). La fonte che cita il dato attribuito a Ipponatte è tarda (Tzetz. in Lyc. 1170, p. 339.15 Scheer), ma se fosse attendibile nei dettagli, confermerebbe il dato, che sembra emergere anche dalle altre testimonianze, dell'antichità della conoscenza di Cybele nella cultura greca. Non stupisce che un'attestazione così antica provenga dalla Grecia d'Asia. Nel fr. 127 West di Ipponatte, dove le parole del poeta sembrano riportate alla lettera, Kybebe è definita “figlia di Zeus” (καὶ Ἰππώναξ φησι· καὶ Διὸς κόρη Κυβήβη). La dea viene dunque inserita da Ipponatte nella genealogia del tradizionale *pantheon* greco in una posizione cronologicamente successiva a Zeus: ne possiamo forse dedurre che la dea era dunque percepita come recente, o di recente ingresso in tale *pantheon*.

Come già ricordato, in un epigramma (n° LIX) attribuito a Simonide (sec. VI-V a. C.), ma di cui è stata messa in dubbio la paternità, un Gallo dedica a Cybele / Rhea i vestiti e le chiome, come *ex voto* per essere stato salvato da un leone grazie al suono del timpano che il Gallo aveva con sé.

Nel fr. 80 Snell-Maehler di Pindaro, già ricordato, estremamente lacunoso, si legge un'invocazione a “Madre Cybele Signora”; è stato ipotizzato che si trattasse dell'*incipit* di un inno dedicato a Cybele. Filodemo scrive che nell'*Inno* Pindaro attribuiva a Cybele la maternità degli dèi<sup>2</sup>.

Precedente a tutte le sopra menzionate attestazioni è quella relativa a Semonide (fr. 36<sup>2</sup> West), cui sembra si possa attribuire la prima attestazione di un κύβηβος / μητραγύρτης / γάλλος, figura che si dedicava in via esclusiva ai riti per la Μητηρ identificata con Cybele.

A differenza di Gaia, Rhea, Demetra e altre divinità greche, nelle fonti greche di età arcaica a noi pervenute Cybele non appare mai in narrazioni mitiche narrative; quando ciò accade, nelle fonti successive, essa è abbinata alle figure di Agdistis e Attis; in età arcaica non risultano attestazioni della vicenda mitica che vede come protagonisti Cybele, Agdistis e Attis; la fonte più antica è Erodoto (1, 34-35), che riporta una versione “laicizzata” del mito, senza citare né Cybele né Agdistis né una figura di Grande Madre, e dove Atys è il nome del

<sup>1</sup> Càssola 2010 p. 329: “l'identificazione con Rhea potrebbe risalire al frammento di Eumelo”.

<sup>2</sup> Philod. *de Piet.* 47 a 14 p. 19 Gomperz.

figlio prediletto di Creso, re della Lidia; la testimonianza successiva proviene dai Καπηλίδες di Teopompo (sec. V-IV a. C.): κολάσομαι σ' ἐγὼ καὶ τὸν Ἄττιν<sup>1</sup>. Tuttavia la condizione estremamente lacunosa del testo non consente di trarne informazioni significative; abbiamo poi una testimonianza che Arnobio (*Adv. Nat.* 5, 5-7) attribuisce a Timoteo ateniese (sec. IV-III a. C.); una testimonianza che Pausania (7, 17, 9) attribuisce a Ermesianatte (sec. IV-III a. C.). Tutte le altre attestazioni sono successive (Strab. 10, 3, 12, 5, 3, altre nei padri della Chiesa); nell'insieme, esse costituiscono un *corpus* piuttosto sostanzioso e con diverse varianti narrative, che non è qui possibile esporre e discutere in modo esteso, anche perché non sono di età arcaica; questo lavoro è stato peraltro compiuto all'inizio del sec. XX dallo Hepding<sup>2</sup>, e in seguito anche da altri, in raccolte testuali e iconografiche anche di notevoli dimensioni<sup>3</sup>. Appare importante precisare che Attis è un personaggio citato sempre e solo in connessione con Cybele/Grande Madre, mai da solo<sup>4</sup>.

La sua figura viene interpretata come una trasposizione mitica dell'usanza dei sacerdoti della Madre chiamati Galloi, che durante le feste dedicate ad Attis raggiungevano uno stato di furore estatico e si autoeviravano<sup>5</sup>. Tale condizione doveva garantire la purezza rituale e quindi la salvezza dell'anima<sup>6</sup>.

Attis è sembrato essere ad alcuni una figura più recente di quella della Madre degli dèi; secondo Will<sup>7</sup>, Attis appare portato in Grecia da una seconda ondata rispetto all'arrivo della Madre degli dèi, e non sembra avere lo stesso successo della figura divina femminile.

Ma Burkert ha evidenziato notevoli punti di contatto tra la vicenda qui sopra esposta e il testo hittita del canto di Ullikummi (in particolare in relazione alle vicende di Agdistis prima della nascita di Attis), che si data al sec. XIII a. C.<sup>8</sup>; dunque potremmo essere di fronte, nel caso della vicenda che comprende Attis e Agdistis, ad una narrazione che è stata tramandata oralmente per diversi secoli prima di essere trascritta, o della quale non ci sono pervenute testimonianze scritte.

Personalmente, mi chiedo se non ci sia un punto di contatto tra l'elemento narrativo dell'evirazione nelle vicende mitiche che coinvolgono Cybele, Agdistis e Attis, e il dettaglio narrativo della *Teogonia* esiodea relativo all'evirazione di Ouranos, operata da Kronos su richiesta di Gaia; tanto più che il racconto teogonico esiodeo mostra significativi contatti con narrazioni dell'epica asiatica<sup>9</sup>. Borgeaud ha notato anche una un'affinità tra il modo in cui viene concepito Agdistis e il modo in cui viene concepito l'ateniese Erittonio<sup>10</sup>; staremmo insomma parlando di narrazioni mitologiche che forse, in tempi assai remoti, hanno avuto dei punti di contatto anche significativi.

Ma chi è la dea Cybele prima delle attestazioni fin qui lette? Qual è la sua origine?

In Asia Minore esisteva una dea dal nome "Kubaba", che secondo l'opinione di alcuni sarebbe da identificare con Cybele, o ne sarebbe la versione più antica. Le attestazioni della dea Kubaba, costituite da documenti orientali in caratteri cuneiformi e geroglifici, si collocano

<sup>1</sup> *Fragm. Com. Gr.* ed. Meinecke II p. 801 = *Com. Att. Frg.* Koch I p. 740.

<sup>2</sup> Hepding 1903.

<sup>3</sup> Hepding 1903; Vermaseren 1966; Sfameni Gasparro 1971, pp. 463-466; Sfameni Gasparro 1973; Vermaseren 1977; Sfameni Gasparro 1985; Vermaseren *CCCA* 1977-89, voll. I-VII; Lane 1996.

<sup>4</sup> Hepding 1903 p. 127.

<sup>5</sup> Secondo Clemente Alessandrino (*Protr.* 15) si tratterebbe di una radicalizzazione di un aspetto del rito che in precedenza doveva essere solo simbolico.

<sup>6</sup> Hepding 1903.

<sup>7</sup> Will 1958 p. 110.

<sup>8</sup> Una sintesi e una discussione dei punti di contatto evidenziati da Burkert è in Mora 1994, pp. 116-134.

<sup>9</sup> Ved. ad esempio West 1997.

<sup>10</sup> Citato in Mora 1994 p. 118 n. 21 e p. 117 n. 6.

in un'epoca compresa tra il sec. XVIII e il sec. VII a. C., in una zona compresa tra l'Anatolia Centrale e la Siria settentrionale, dalla vallata dell'Halys a quella dell'Eufrate<sup>1</sup>. Le testimonianze più antiche provengono dalla Cappadocia hittita, e per la fase più antica si concentrano tra i secc. XVII e XIII a. C. Laroche osserva che, nonostante la rilevanza di tale figura divina (in particolare nella città di Kargamis, capitale hittita e fondamentale snodo nel corso dei secoli), nelle liste delle divinità onorate, il nome di Kubaba si colloca sempre dopo altre divinità evidentemente più importanti (come Tešub, Ḫebat, Ištar, Ea); dai testi non riusciamo a dedurre nulla riguardo le sue attribuzioni o il suo campo di intervento: in sostanza, essa sarebbe stata inizialmente una dea di importanza secondaria, non una Madre degli dèi<sup>2</sup>. In seguito all'invasione da parte dei Frigi, ulteriori movimenti degli Hittiti e una parziale fusione con il nuovo popolo avrebbero determinato una diversa definizione della fisionomia della dea, oltre ad una maggiore diffusione del suo culto, attestato da un maggior numero di reperti a partire dal sec. IX a. C. (molto più scarse le attestazioni per il periodo 1200-900 a. C.).

Dai numerosi dati raccolti, Laroche trae le seguenti conclusioni<sup>3</sup>: all'inizio del 1° millennio, una dea Kubaba, grazie alla crescente influenza di Kargamis, luogo in cui riceveva un culto particolarmente significativo, aveva preso una posizione di rilievo nel *pantheon* locale, surclassando le altre divinità femminili<sup>4</sup>; la diffusione del suo culto si muove da est verso ovest, e giunta in Frigia passerà poi in Grecia. Lo studioso si chiede poi anche quali elementi religiosi propri di Cybele siano in precedenza appartenuti a Kubaba; tuttavia non sappiamo praticamente nulla del culto che veniva tributato a Kubaba; le immagini che la rappresentano non forniscono informazioni particolarmente utili<sup>5</sup>. Laroche conclude con l'affermazione che dietro la Cybele greco-frigia si potrebbe effettivamente intravedere l'antica dea anatolica Kubebe<sup>6</sup>; tuttavia mette in rilievo come a Cybele siano associati due importanti elementi per essa caratterizzanti, ma che risultano assenti dalle attestazioni della dea Kubebe: l'elemento orgiastico del culto e il giovane pardo, il pastore Attis; ipotizza pertanto che tra il sec. XII e il sec. VI a. C. il clero di un centro religioso, forse a Pessinunte, abbia elaborato un sincretismo tra la dea Kubaba, intesa come “dea madre”, e un culto orgiastico di origine straniera, forse balcanica, di cui la religione hittita non presenta nessuna testimonianza<sup>7</sup>.

Fin qui, gli studi che si sono occupati di Kubaba.

Studi specifici su Cybele hanno evidenziato quanto segue.

Gli scavi archeologici hanno evidenziato la presenza certa del nome della dea Cybele su forme monumentali scolpite nella roccia sugli altopiani della Frigia a Nord di Sardi, e databili ad un'epoca che gli studiosi, avanzando ipotesi differenti, hanno collocato tra il sec.

<sup>1</sup> Laroche 1958 p. 155 sgg. Aggiornamenti ai dati forniti da Laroche a seguito di ulteriori scavi sono in Pedrucci 2009, p. 88 sgg.; le linee fondamentali tracciate da Laroche restano sostanzialmente valide.

<sup>2</sup> Laroche 1958 p. 119.

<sup>3</sup> Laroche 1958 pp. 122-123.

<sup>4</sup> Anche Naumann 1983 p. 36 vede una rilevante differenza tra l'importanza di Kubaba nel 2° millennio e l'importanza che acquisì in quanto patrona di Kargamis nel 1° millennio.

<sup>5</sup> Descrizioni iconografiche sono ad esempio in Naumann 1983 p. 36 e *passim*.

<sup>6</sup> Laroche 1958. Secondo Càssola 2010 pp. 327-329 la dea Κυβήβη viene confusa con Cibebe in fonti tarde, ed è anch'essa, in via generica, Madre, ma si tratta di due figure non coincidenti; prova ne sarebbe il fatto che Ipponatte cita entrambi i nomi, ma identifica Cybele con Rea, e Kybebe con “Afrodite figlia di Zeus”; ma mi pare che si tratti di una errata lettura della citazione, che riporto di seguito: Hyppon. Fr. 127 West: καὶ Διὸς κούρη Κυβήβη καὶ Θρεϊκίη Βενδῖς in Hesych. 4372 s.v. Κυβήβη· ἡ μήτηρ τῶν θεῶν. καὶ ἡ Ἀφροδίτη [καὶ ὑποδήματα παρὰ Ἀρκάσιον] <ὑπὸ Λυδῶν> [ἠ] καὶ Φρυγῶν παρ' ὃ καὶ Ἰππῶνάξ φησι· καὶ Διὸς κούρη Κυβήβη καὶ Θρεϊκίη Βενδῖς. ἄλλοι δὲ Ἄρτεμιν.

<sup>7</sup> Diffusamente, sulla questione, Naumann 1983, pp. 17-38.

XV a. C. e il sec. VI a. C.<sup>1</sup>. Le iscrizioni recitano “Matar” o “Matar Kubileia” o “Kubeleia”, e sono associate a facciate votive scolpite nella roccia<sup>2</sup>; la “Madre” è “abitante della scogliera stessa se non proprio identificata con essa”<sup>3</sup>; è rappresentata per lo più eretta, all'interno di quella che assomiglia ad una nicchia e circondata da leoni<sup>4</sup>. Alcuni studiosi che datano i monumenti più antichi al sec. VII a. C. fanno notare che questi reperti risalirebbero ad un'epoca in cui la Frigia aveva ormai perduto la sua indipendenza a seguito dell'invasione dei Cimmerii nel 695 a. C.<sup>5</sup>; l'area della Frigia era dominata dalla dinastia dei Mermnadi, che regnò dal 680 a. C. al 547 a. C., intrattenendo significativi rapporti con Egitto, Assiria e Babilonia e attirando artisti Greci alla corte di Sardi, in particolare sotto i regni di Alyatte e Creso; dunque, è a Sardi che i Greci avrebbero conosciuto tale figura di dea Madre<sup>6</sup>.

Qual era, secondo i Greci, l'origine del nome della dea? Esso sarebbe derivato dal nome dei monti Kybela; Strabone nella descrizione della Galazia scrive: ἔστι δὲ καὶ ὄρος ὑπερκείμενον τῆς πόλεως τὸ Δίνδυμον, ἀφ' οὗ ἡ Δινδυμήνη, καθάπερ ἀπὸ τῶν Κυβέλων ἢ Κυβέλη<sup>7</sup>; così anche uno scolio ad Aristofane<sup>8</sup>; Diodoro Siculo conferma tale derivazione, sebbene in una versione evemerista<sup>9</sup>; Kybela sono dei monti anche secondo Esichio<sup>10</sup>; nella *Suda s. v. Κυβέλεια*<sup>11</sup>; nell'*Etymologicum Magnum*<sup>12</sup>. Il Marmor Parium conferma questo dato, e a quanto sembra vi colloca l'apparizione della dea nel 1505-1504 a. C.: [ἄγαλμα Θ]εῶν Μητρὸς ἐφάνη ἐν Κυβέλοις (*IG XII, 5, 444, X*).

C'è una correlazione con la dea Kubaba del II millennio a. C.?

Abbiamo già letto l'ipotesi di Laroche.

Secondo Borgeaud, si potrebbe ipotizzare che nella figura di Cybele/Madre degli dèi siano confluite le caratteristiche di due divinità: l'anonima Madre, specializzatasi successivamente in Madre Dindymene, Sipylene, Berecinzia, quindi anche Cybelia ecc., e la dea Kubebe, di origine anatolica; la Madre Cybelia si sarebbe fusa con Kubebe in un secondo momento<sup>13</sup>.

<sup>1</sup> Si tratta dei monumenti di Büyük Kapi Kaia e Arslan Kaya; cfr. Haspels 1971; una tabella con le ipotesi di datazione è in Naumann 1983 p. 57. Cfr. Vermaseren *CCCA* 1977-89, vol. 1, *Asia Minor*, Leiden New York København Köln 1987.

<sup>2</sup> Brixhe & Lejeune 1984, B-01, W-04, M-01 c, M-01 d, M-01 e; cfr. Borgeaud 2006 p. 22.

<sup>3</sup> Borgeaud 2006 p. 22. La maggior parte dei monumenti presenta ormai solo la struttura architettonica ma nessuna statua all'interno; tuttavia siamo certi che tali strutture contenessero un'immagine della dea poiché ciò è confermato dalle iscrizioni: Naumann 1983 p. 41 e Haspels 1971 pp. 73-93; esempi di iscrizioni sono in Haspels 1970 pp. 290-293.

<sup>4</sup> Haspels 1971; ved. soprattutto pp. 87-89 (vol. 1°); figg. 182-183; 186-188 (Vol. 2°).

<sup>5</sup> Borgeaud 2006 p. 20.

<sup>6</sup> Borgeaud 2006 pp. 22-23.

<sup>7</sup> Strab. 12, 567. Borgeaud 2006 p. 24: “«Cibele» non è all'origine che un semplice epiteto, tra altri possibili, di una dea chiamata semplicemente la Madre: *Matar* in frigio”

<sup>8</sup> *Schol. Aristoph. Av.* 877 Κυβέλη: Κυβέλην φασὶ τὴν Πέαν, παρὰ τὰ Κύβελα ὄρη. ὀρεῖα γὰρ ἡ θεός.

<sup>9</sup> Diod. Syc. 3, 58-59: Cybele sarebbe stata figlia del re e della regina della Frigia o della Lidia; dal momento che la coppia aveva avuto una femmina e non un maschio, come avrebbero desiderato, la abbandonarono sul monte Cybele; qui la bambina fu nutrita dagli animali selvatici; alcune donne che facevano pascolare il loro bestiame nella zona la videro, la raccolsero e le diedero il nome del monte sul quale era stata trovata. Nella parte seguente della narrazione interviene anche il personaggio di Attis.

<sup>10</sup> Hesych. 4363 s. v. Κ ὑ β ε λ α · ὄρη Φρυγίας. καὶ ἄντρα...

<sup>11</sup> Κ ὑ β ε λ ε ι α , πόλις Ἰωνίας. Ἐκαταῖος Ἀσία. Ἡρωδιανὸς δὲ Κ ὑ β ε λ η ν φησὶ πόλιν Φοινίκης. ἔστι καὶ Κ ὑ β ε λ α Φρυγίας. καὶ Κ ὑ β ε λ α ὄρος ἱερὸν, ἀφ' οὗ Κυβέλη ἢ Πέα λέγεται [καὶ] Κυβεληγενής καὶ Κυβελίς.

<sup>12</sup> *Etym. M.* 542, 54 Κύβελον: Ὅρος ἐν Φρυγίᾳ· ἔνθα τῆς μητρὸς τῆς Κυβέλης ἱερὸν ἄγιον ἐστίν. Ἀλέξανδρος δὲ ὁ πολυῖστωρ ἐν τῷ περὶ Βιθυνίας, Ἔοικεν οὖν Κυβέλη ἀπὸ τοῦ ὄρους κληθῆναι.

<sup>13</sup> Borgeaud 2006 p. 24.

Così Brixhe<sup>14</sup>: “Cybele sarebbe allora un compromesso tra l'aggettivo frigio Kubileia (Matar) e Cybebe. La prossimità fonetica dei due termini avrebbe favorito questa sovrapposizione, al tempo stesso contribuendo potentemente all'espansione di Cybele in Asia Minore e infine al suo trionfo nel mondo greco-romano”.

Le nostre fonti e, sulla base di esse, gli studiosi che si sono occupati dell'argomento, collocano l'ingresso *ufficiale* di Cybele in Grecia, e in Attica, nel sec. V. a. C., come dimostrerebbe il passo di Giuliano citato nell'introduzione<sup>2</sup>, e come ha spiegato Cerri<sup>3</sup>.

Cybele appare come una dea antica nella sua area di origine, l'Asia, ed era già nota ai Greci con un processo, oserei dire, “di infiltrazione”; in seguito il suo culto viene accettato come canonico si espande nell'area mediterranea quasi senza limiti.

## 1.f Altre figure divine femminili con caratteristiche assimilabili.

### 1.f.1 Theia<sup>4</sup>.

Theia, nella *Teogonia* esiodea (v. 135), appartiene all'elenco dei Titani nati da Gaia ed Uranos; viene citata ancora al v. 371 della *Teogonia*, dove si dice di lei che si unì ad Hyperion generando Sole, Luna e Aurora; È invocata da Pindaro nell'apertura della 5° *Istmica*, dove viene definita “Madre del Sole” (Μᾶτερ <Ἀε>λίου πολύωνυμε Θεία)<sup>5</sup>. Secondo Privitera “Il nome è generico: la 'Divina'. A specificarlo sono (già in Esiodo, *Th.* 371 sgg.) i discendenti, che ne definiscono miticamente la personalità<sup>6</sup>...: figli di Theia e di Hyperion, Titani, furono il Sole, la Luna e l'Aurora ... I molti nomi corrispondono alle molte forme della potenza di Theia, non ad epiteti cultuali. Theia è frutto di speculazione mitologica: il suo culto non è attestato. Il significato secondario e generico 'famoso'... è postulabile quando l'epiteto è riferito a cose (all'acqua in Esiodo, *Th.* 785; all'antro Cilicio in Pind., *Pyth.* 1, 17)<sup>7</sup>. Ruijgh, di diverso avviso, accosta questo teonimo ad un'attestazione micenea da Pilo, PY Fr 1202 *ma-te-re, te-i-ja*, da intendere come dativo Μᾶτρει θεήια, “per la madre degli dèi”; ritiene che Θεία, con esplicito riferimento a questo verso di Esiodo, sia una “expression elliptique”, e che si tratti di “d'un dédoublement de la Terre Mère”<sup>8</sup>.

---

<sup>14</sup> Brixhe 1979.

<sup>2</sup> Ved. *supra*, Introduzione.

<sup>3</sup> Cerri 1983 e 1987-88.

<sup>4</sup> Mi soffermo su Theia unicamente in questa sede; non me ne sono occupata altrove nel presente studio.

<sup>5</sup> Privitera 1982, p. 80, così traduce i primi versi dell'*Istmica*: “Madre del Sole, Theia dai molti nomi, / grazie a te gli uomini stimano / anche l'oro possente più d'ogni cosa... così anche le navi... e le cavalle coi carri... e nelle gare agonali ottiene la fama agognata chi le fitte corone cinsero al capo per aver ... egli vinto...” e così spiega la presenza della dea nel componimento (p. 188): “Theia rappresenta il principio divino a cui diventa manifesta la superiorità dell'oro, delle navi e dei carri in gara, degli atleti negli agoni.... Senza la luce non esisterebbero... né la valutazione, né l'ammirazione, né la gloria. Sepolto nel buio, il valore resterebbe ignoto e inonorato: apprezzamento, onore e gloria provengono da Theia”.

<sup>6</sup> Privitera rimanda a Philippon; Philippon 2006, p. 45: “l'originario ed essenziale essere del progenitore” continua “a sopravvivere in tutti i suoi discendenti”.

<sup>7</sup> Privitera 1982 p. 188, nel commento a Pind., *Isthm.* 5, 1.

<sup>8</sup> Ruijgh 2004 p. 95.

### 1.f.2 Themis<sup>1</sup>.

Themis, nella *Teogonia* esiodea (v. 135), appartiene all'elenco dei Titani nati da Gaia ed Ouranos; è presente come apposizione di Ghe in *IG* 3, 318 e 350 (Γῆς Θέμιδος) e nel *Prometeo* eschileo le due figure sono esplicitamente identificate (vv. 209-210: Θέμις / καὶ Γαῖα πολλῶν ὀνομάτων μορφή μία). Nelle *Eumenidi* la Pizia afferma che dopo Gaia, prima profetessa dell'oracolo di Delfi, ricoprirono questo ruolo due sue figlie, prima Themis, poi Phoebe<sup>2</sup>. Pausania riferisce che ad Olimpia l'altare di Themis si trovava vicino all'oracolo di Ghe<sup>3</sup>. Ruijgh propone di vedere anche in questa divinità femminile una duplicazione della Madre Terra<sup>4</sup>.

### 1.f.3 Tēthys.

Tēthys, nella *Teogonia* esiodea (v. 135), appartiene all'elenco dei Titani nati da Gaia ed Ouranos; in *Il.* 14, 302 Hera così si riferisce a Oceano e Tēthys: Ὠκεανόν τε, θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύον. Dunque, Tēthys come Madre degli dèi. La coppia divina riveste qui un ruolo teogonico primordiale che ci appare inconsueto in relazione agli altri testi a noi noti.

### 1.f.4 Thetis.

In un frammento di dubbia interpretazione attribuito ad Alcmane (Fr. 5 Page), la dea sembra presentare capacità demiurgiche. Il testo è stato oggetto di numerosi studi, ed è stato qui analizzato nella sezione dei lirici.

### 1.f.5 La dea Eolia.

In un noto frammento di Alceo (fr. 129 Voigt), il poeta si trova in un santuario panlesbio dedicato ad una triade composto da Zeus Antiaos, Dioniso e Αἰολίαν [κ]υδαλίμαν θεόν πάντων γενέθλαν. Tale attestazione è stata discussa anche in relazione a Saffo, fr. 17 Voigt, che sembra identificare la dea con Hera.

Anche altre divinità presentano epiteti o singoli mitemi in comune con le divinità esaminate nel presente studio; non è tuttavia possibile soffermarsi oltre sull'argomento in questa sede.

---

<sup>1</sup> Mi soffermo su Themis unicamente in questa sede; non me ne sono occupata altrove, nel presente studio.

<sup>2</sup> Aesch., *Eum.*, 1-7. Cfr. Hes, *Th.* 136.

<sup>3</sup> Paus. 5, 14, 10: ἐπὶ δὲ τῷ Γαίῳ καλουμένῳ, βωμός ἐστιν ἐπ' αὐτῷ Γῆς, τέρας καὶ οὗτος· τὰ δὲ ἔτι ἀρχαιότερα καὶ μαντεῖον τῆς Γῆς αὐτόθι εἶναι λέγουσιν. ἐπὶ δὲ τοῦ ὀνομαζομένου Στομίου Θέμιδι ὁ βωμός πεποιήται. Secondo Diodoro 5, 67, 4 sarebbe stata Themis ad introdurre oracoli, sacrifici ed istituzioni relative agli dèi, e a mostrare le regole per una società pacifica.

<sup>4</sup> Cfr. Ruijgh 2004 p. 90; lo studioso vede una connessione tra la caratterizzazione di Themis sopra esposta e la figura di Demetra θεσμοφόρος.

## 2. Altre attestazioni di epoca arcaica. Attestazioni di epoca micenea.

Riporto qui brevemente attestazioni di età arcaica sia letterarie, che però non provengono né dall'epica né dalla lirica, sia archeologico-epigrafiche, nonché attestazioni di età micenea.

### 2.a Pherekyd. 7A8 DK; 7B1 DK.

Ferecide di Siro (isola delle Cicladi presso Delo), autore che si colloca nella prima parte del sec. VI a. C., scrisse sulla natura e sull'origine degli dèi; Damascio (*de Princ.* 124b) scrive che secondo Ferecide tre erano i principi primordiali: Zeus, Chronos e Chthonia. Diogene Laerzio (1, 116 sgg.) riporta alcuni passi del libro di Ferecide in cui si narra che Chthonia (Χθονίη) sposò Zeus, il quale le diede la terra come dono onorifico, motivo per cui essa in seguito si chiamò Γῆ.

Si tratta di attestazioni molto interessanti, su cui purtroppo non è stato possibile soffermarsi in questa sede.

### 2.b Charo Lamps. FHG 262 F5 = fr. N° 8a Müller = Phot. 1145, s. v. Κύβηβος

In questo passo, il cui autore si colloca nella seconda metà del sec. V a. C., Fozio riporta il seguente dato: Κύβηβος, ὁ κατεχόμενος τῆ μητρὶ τῶν θεῶν, θεοφόρητος. Χάρων δὲ ὁ Λαμνακηνὸς ἐν τῇ πρώτῃ τὴν Ἀφροδίτην ὑπὸ Φρυγῶν καὶ Λυδῶν Κυβήβην λέγεσθαι (sc. Φησίβιν).

Dunque, Charone di Lamspaco identificava l'Afrodite greca con la Kybebe frigia e Lidia.

### 2.c Herodot. 4, 76-79; 5, 102, 1

Erodoto (4, 76-79)<sup>1</sup> racconta che lo scita Anacarsi stava compiendo un viaggio alla scopo di conoscere altre terre; attraversando l'Ellesponto arrivò a Cizico, dove gli abitanti stavano celebrando una festa per la Madre degli dèi (τῆ Μητρὶ τῶν θεῶν)<sup>2</sup>; qui Anacarsi fece voto, qualora la Madre gli avesse concesso di arrivare sano e salvo in patria, di celebrare una festa alla maniera scitica (τῆ Μητρὶ τῶν θεῶν ὀρθὴν εὐξάτο τῆ Μητρὶ); giunto in Scizia, effettivamente Anacarsi celebrò tutta la festa per la dea con un timpano e delle immagini appese al collo (τὴν ὀρθὴν ἐπετέλεε πᾶσαν τῆ θεῶ, τύμπανόν τε ἔχων καὶ ἐκδησάμενος ἀγάλματα); ma gli Sciti, vedendolo celebrare questo rito, ritennero opportuno ucciderlo, comportamento dettato da un atteggiamento ritenuto xenofobo da parte di Erodoto, che lo condanna. Cerri fornisce per questo episodio la seguente chiave di lettura: “gli Sciti erano dediti all'ubriachezza violenta, ma refrattari all'ebbrezza dionisiaca. Concepivano e

<sup>1</sup> Del passo si è occupato Cerri 1991.

<sup>2</sup> La città era famosa per il culto di Kybele, cui era dedicato il tempio sul monte Didimo; il culto doveva essere piuttosto antico, stando al racconto di Apollonio Rodio, che narra che gli Argonauti dovettero far visita al suo santuario su Dindimo (Ap. R. 1, 1092 sgg; gli eroi ricavarono una statua della dea dal legno di vite, v. 1117 sgg.)

praticavano il bere come disordine etico, non come tensione gioiosa, nel segno di un dio.”<sup>1</sup>

Altrove (5, 102, 1) Erodoto racconta l'episodio secondo cui gli Ioni, quando attaccarono Sardi, distrussero con il fuoco anche il tempio della “dea locale Cybele” (ἱρὸν ἐπιχωρίης θεοῦ Κυβήβης).

## 2.d Il coccio di Locri Epizefirii.

L'antichità della presenza della dea Cybele su suolo greco sarebbe testimoniata dalla presenza del suo nome su un'iscrizione vascolare trovata in una colonia magnogreca, Locri Epizefirii, e studiata da Margherita Guarducci, che l'ha datata ad un'epoca collocabile tra la fine del VII e l'inizio del VI secolo a. C.<sup>2</sup>; si tratta di un coccio su cui sono incise otto lettere, sette delle quali formano il nome al genitivo *κυβήβας*, e che avrebbe fatto parte di un vaso votivo<sup>3</sup>; la Guarducci poteva all'epoca scrivere: “Esso è... il primo ricordo esplicito che fino ad oggi si abbia del culto di Cybele non solo nel mondo greco d'Occidente, ma addirittura nel mondo greco in generale”<sup>4</sup>; secondo la studiosa, il culto di Cybele era giunto a Locri tramite la ionica Siri, che si trovava sulla medesima costa della Magna Grecia, e che era stata fondata dagli abitanti di Colofone dopo la conquista della madrepatria da parte dei Lidii (685-670 a. C.); prova ne sarebbero i significativi ritrovamenti archeologici di derivazione ionica relativi a un santuario di età arcaica dedicato a Demetra<sup>5</sup>, figura divina che presenta associazioni con Cybele; inoltre la struttura dell'area sacra dedicata a Demetra (con numerose fosse votive contenenti ossa di animali, vasi, figurine fittili talvolta protette da una tegola) presenta strette analogie con un santuario dedicato ad Afrodite e ritrovato a Locri, fatto che proverebbe stretti contatti culturali tra le due città. Tuttavia il contesto del ritrovamento non fornisce dati probanti; la presenza del coccio a Locri potrebbe dimostrare che in epoca arcaica esisteva un culto di Cybele già nelle colonie, come potrebbe essere semplicemente un oggetto isolato per uso privato portato da un viaggiatore proveniente dall'Asia.

## 2.e I ritrovamenti di Massilia

Un'altra colonia, più lontana dalla Grecia continentale, ha offerto una serie molto significativa di reperti di età arcaica di immagini di Cybele: a Marsiglia, nel sec. XIX, sono state ritrovate quasi cinquanta steli votive arcaiche, la quasi totalità delle quali raffigura “una figura femminile seduta in un *naiskos* e in alcuni casi con un piccolo leone sulle ginocchia”<sup>6</sup>. L'elenco completo dei ritrovamenti, con le fotografie delle immagini, è nella raccolta di

<sup>1</sup> Cerri 1991, p. 128-129.

<sup>2</sup> Il coccio “fu rinvenuto nel settembre del 1951, sotto le fondazioni delle mura più antiche della città, presso una porta. Le mura appartengono al VI secolo a. C. e il materiale trovato insieme al nostro coccio (altri cocci di vasi...) contribuisce a indicare come data più probabile la fine del VII secolo. A voler essere molto larghi, si potrà scendere fino all'inizio del VI secolo, ma sicuramente non dopo.” Guarducci 1970 pp. 133-134

<sup>3</sup> Guarducci 1970 p. 137 sul fatto che si tratti di un dono votivo.

<sup>4</sup> *Ivi* p. 134.

<sup>5</sup> Pinakes di Locri Epizefirii, 1999-2007.

<sup>6</sup> Borgeaud 2006, p. 27; cfr. Graillot 1912 pp. 33-34 e n. 4. Gli scopritori individuarono immediatamente le caratteristiche iconografiche come provenienti dalla Ionia di Mileto e Focea; dal momento che molti dei ritrovamenti di cui oggi disponiamo non erano ancora venuti alla luce, gli scopritori riuscirono ad individuare solo una somiglianza con la “Diana asiatica”.



Vermaseren<sup>1</sup>; i reperti sono stati datati ad un'epoca compresa tra il 550 e il 480 a. C.<sup>2</sup>

## 2.f Il tesoro dei Sifni a Delfi

La Gigantomachia sul tesoro dei Sifni a Delfi mostra la dea su un carro trainato da leoni; purtroppo nessuna iscrizione accompagna il fregio, e non siamo in grado di dire se tale iconografia fosse abbinata a Cybele o a Rhea o a una *Mater*. L'edificio si fa risalire alla seconda metà del sec. VI a. C. (tra il 530 e il 525 a. C.)<sup>3</sup>.

## 2.g Le tavolette micenee

Riporto nella sezione finale l'attestazione che in realtà è più antica.

Un contributo importante alla questione che viene qui esaminata ci viene da un'età più antica, l'età micenea: risale a circa due decenni fa la notizia del significativo ritrovamento a Tebe di numerose attestazioni del sec. XIII a. C. in cui una figura divina femminile è chiamata "Madre terra", *ma-ka*<sup>4</sup>; tale nome era già stato letto su una tavoletta di Cnosso<sup>5</sup>, che appare ancora più antica; secondo Ruijgh<sup>6</sup>, ma già secondo Godart e Sacconi<sup>7</sup>, si tratterebbe di un'antica denominazione di Demetra.

L'identità con Demetra sarebbe comprovata dal fatto che *ma-ka* è citata diverse volte nel contesto della cosiddetta "triade tebana", che comprende anche *o-po-re-i* e *ko-wa*, da interpretare come Zeus Ὀπόρης, "colui che si occupa dei frutti", e Kore, figlia di Demetra e Zeus; le tre divinità sono presenti, spesso associate, in diverse attestazioni<sup>8</sup>; tale triade corrisponderebbe alla triade Eleusina di Zeus, Demetra e Kore<sup>9</sup>. *Ma-ka* è in ogni caso presente

<sup>1</sup> Vermaseren *CCCA* 1977-89, vol 3° Leiden 1986, p. 102 sgg., figg. 276 sgg.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 102.

<sup>3</sup> *Fouilles de Delphes* IV, 2, p. 78, pl. VI, p. 94.

<sup>4</sup> Le tavolette sono state ritrovate nello strato datato al sec. XIII a. C. (AGS 1995, p. 823; GS 1996, pp. 283-285; AGS 2001-2006, vol. 1°, p. 14: periodo HR III B2 (Elladico Recente III B2); AGS 2001-2006, vol. 2, pp. 236-257. La datazione è stata effettuata grazie al confronto con gli altri reperti degli scavi, soprattutto materiale ceramico. Nell'indice di AGS 2001-2006, vol. 1°, p. 393, s. v. *ma-ka*, è così spiegata: "Théonyme féminin au datif. Grec Mā Γᾱ = Μητηρ Γῆ «Mère Terre»".

<sup>5</sup> KN F 51.2; Ruijgh 1996 pp. 454-455 (datazione: circa 1400 a. C.) e Ruijgh 2004 p. 81; ulteriori dettagli sulla lettura dei sillabogrammi di *ma-ka* in AGS 1995, p. 834; anche in questo caso, come in TH Fq 26 e altre della serie, si attribuisce una quantità di orzo. Cfr. AGS 2001-2006, vol. 1°, p. 188 per la tavoletta di Cnosso; anche nella tavoletta di Cnosso si tratta di un'offerta d'orzo.

<sup>6</sup> Ruijgh 1996: "L'expression Δᾱ-μητηρ pourrait être l'adaptation grecque partielle d'une expression préhellénique Δᾱ Mᾱ". Ruijgh 2004 p. 80: "... Mᾱ Γᾱ, *Mère Terre*, nom qui répond à Δη-μήτηρ, *Terre Mère*..." . Si tratta della serie Fq delle tavolette di Tebe, pubblicate in AGS 1995, ved. pp. 809-845, soprattutto 834-838 e in AGS 2001-2006. Duhoux 1994-1995, 2° sezione, pp. 289-294; Godart 1996, nella parte conclusiva dell'articolo, sostiene che l'attestazione *ma-ka* delle tavolette di Tebe corrisponda a μᾱ Γᾱ in Aesch., *Suppl.*, v. 890 sg. "Questa divinità onnipresente nelle nuove tavolette tebane non è quindi altro che la Madre terra. Le radici del suo culto risalgono ovviamente al lontano passato mediterraneo e al momento in cui gli abitanti di Creta e della Grecia hanno compiuto la grande rivoluzione neolitica. L'opinione di Ruijgh è accolta anche in GS 1996; AGS 1995 pp. 834-837.

<sup>7</sup> AGS 2001-2006, voll. 1-4.

<sup>8</sup> Fq 126.1; Fq 130.1; Fq 131 [1]; Fq 213. [1]; Fq 214.1; Fq 229.1; Fq 254[+]255.2; Fq 258.1; Fq 263.1; Fq 285.[1]; Fq 304.1; Fq 357.[1]; Gp 201.a; X 152.1.

<sup>9</sup> Ruijgh 2004 p. 81. GS 1996; gli studiosi concludono "Ecco quindi attestato in pieno secondo millennio a. C., a Tebe, la famosa triade di Eleusi: Demetra, Zeus, Kore, il che ci induce a pensare che il famoso culto misterico ha radici micenee ed in particolare tebane" (p. 285). AGS 2001-2006, vol. 1° pp. 189-194, soprattutto p. 191.

in altri contesti delle tavolette di Tebe, sempre in posizione di rilievo, spesso associata a *di-we*, dativo di Zeus<sup>1</sup>.

Ruijgh, insieme ad Aravantinos, Godart e Sacconi, ritiene che nel corso del primo millennio a. C., i Tebani abbiano sostituito  $M\tilde{\alpha} \Gamma\tilde{\alpha}$  con il sinonimo  $\Delta\tilde{\alpha}\mu\acute{\alpha}\tau\eta\rho$ <sup>2</sup>; questa ipotesi sembra confermata dalla notizia riportata in Pausania secondo cui il santuario di Demetra Tesmofora sarebbe stato un tempo la reggia di Cadmo – dove appunto sono state rinvenute le tavolette di Tebe<sup>3</sup>; e Senofonte conferma che le donne di Tebe celebravano le feste delle Tesmoforie sulla Cadmea<sup>4</sup>. Un'ulteriore riprova della sostituzione di Demetra a Ghe in Beozia risulterebbe dal fatto che Pausania, nel libro della *Periegesi* dedicato alla Beozia, non menziona alcun culto, santuario o rappresentazione di Ghe, mentre sono presenti citazioni relative a Demetra<sup>5</sup>; il passaggio del nome da “*ma-ka*” a “Demetra” sarebbe parte del processo che ha portato alla progressiva e totale sostituzione dei teonimi secondari con i teonimi primari nell'elenco del *pantheon* greco<sup>6</sup>.

Abbiamo solo un'attestazione epigrafica del culto di Ghe a Tebe<sup>7</sup>; tuttavia questa informazione, incrociata con il fatto che attestazioni di *ma-ka* sono state finora ritrovate in misura significativa solo a Tebe; con la presenza di attestazioni del culto di Cybele a Tanagra, Thespie, Orcomeno e Cheronea<sup>8</sup>; con la notizia della venerazione del tebano Pindaro per la Grande Madre<sup>9</sup>; tutte queste notizie sembrano indicare, secondo Aravantinos, Godart e Sacconi, una forte continuità nel culto di tale figura divina dall'età micenea alla Grecia post-omerica<sup>10</sup>. Gli studiosi ipotizzano che la dea non fosse tuttavia assente dal culto nelle altre località micenee, ma che venisse chiamata in altro modo; per esempio *po-ti-ni-ja*<sup>11</sup>, o *ma-te-re te-i-ja*<sup>12</sup>, o *si-to-po-ti-ni-ja*<sup>13</sup>.

Del resto anche *ma-ka*, come Demetra, presenta una connessione con i cereali: nelle tavolette di Tebe Ft 219 e 220, la parola *si-to* sembra indicare la dea<sup>14</sup>; ciò può essere

<sup>1</sup> “La presenza di *ma-ka* all'inizio o comunque nella frase introduttiva di tutte le tavolette [che contengono la sua attestazione] è significativa dell'importanza fondamentale del termine” (AGS 1995, p. 834).

<sup>2</sup> Ruijgh 1996; Ruijgh 2004 p. 81; AGS 2001-2006, vol. 1°, p. 191.

<sup>3</sup> AGS 1995, p. 817: “lo scavo nella via Pelopida è collocato in un punto centrale dell'acropoli di Cadmo”; p. 818: “Lo scavo attuale si trova nel cuore della vita e delle attività economiche, politiche e religiose del palazzo e quindi del regno tebano.” Paus. 9, 16, 5: Τὸ δὲ τῆς Δήμητρος ἱερόν τῆς Θεσμοφόρου Κάδμου καὶ τῶν ἀπογόνων οἰκίαν ποτὲ εἶναι λέγουσι; cfr. Ruijgh 2004 p. 81.

<sup>4</sup> ... τὰς γυναῖκας ἐν τῇ Καδμείᾳ θεσμοφοριάζειν... Xenoph. *Hell.* 5, 2, 29; cfr. Ruijgh 2004 p. 81, il quale precisa che i Micenei non usavano dei templi in senso proprio, vale a dire dedicati al culto di un dio, ma le cerimonie di culto avvenivano in un'area del palazzo miceneo, sulle rovine del quale, una volta caduta la monarchia micenea, verranno costruiti in seguito i templi. Ruijgh 2004 p. 82.

<sup>5</sup> Ruijgh 2004 p. 82, con citazioni sia relative alla Beozia, sia relative ad altre regioni della Grecia dove invece figurano luoghi di culto specifici per Ghe.

<sup>6</sup> Ruijgh 2004 p. 89. Lo studioso definisce come “secondari” i teonimi che oltre al nome delle divinità indicano anche elementi naturali quali il cielo, il sole, la luna ecc.; definisce “primari” i teonimi che indicano in modo univoco una divinità personale, individuale, antropomorfa.

<sup>7</sup> Vollgraf 1901, p. 363 = *IG VII*, 2452 (museo di Tebe n° 1203):  $\text{H}\tilde{\iota}\alpha\rho\tilde{\alpha}\nu \Gamma\tilde{\alpha}\varsigma \text{M}\tilde{\alpha}\kappa\tilde{\alpha}\iota\rho\tilde{\alpha}\varsigma \text{T}\tilde{\epsilon}\lambda\tilde{\epsilon}\sigma\sigma\tilde{\phi}\rho\tilde{\alpha}$ . Vollgraf sottolinea che l'iscrizione attesta la presenza di un culto di Ghe a Tebe, che per noi non è altrimenti noto; abbiamo invece informazioni sul culto istituito da Pindaro per la Gran Madre e sul fatto che la dea Cybele venisse venerata a Tanagra, Thespi, Orcomeno e Cheronea; Gaia è accompagnata dagli epiteti  $\mu\tilde{\alpha}\kappa\tilde{\alpha}\iota\rho\tilde{\alpha}$  e  $\tau\tilde{\epsilon}\lambda\tilde{\epsilon}\sigma\sigma\tilde{\phi}\rho\tilde{\alpha}$  nell'*Inno Orfico* 26, vv. 1 e 10.

<sup>8</sup> AGS 2001-2006, vol. 1° p. 193.

<sup>9</sup> Ved. nel presente studio la sezione relativa a Pindaro.

<sup>10</sup> AGS 2001-2006, vol. 1°, p. 193.

<sup>11</sup> In Kn 208 = V 52, Gg 702, M 729, PY Cc665, Fn01, 172 = Kn02, Vn07.

<sup>12</sup> PY Fr 1202.

<sup>13</sup> MY Oi 701.3; AGS 2001-2006, vol. 1°, p. 193.

<sup>14</sup> Ruijgh 2004 p. 85; cfr. il commento in AGS 2001-2006, vol. 1°, p. 270 sgg.

affermato sulla base dell'attestazione della tavoletta di Micene Oi 701.3, dov'è citata al dativo la *si-to-po-ti-ni-ja* sopra menzionata, in cui sembra sia utilizzato l'epiteto Σιτώ usato per Demetra in Sicilia<sup>1</sup>.

Il nome di Demetra potrebbe essere attestato nell'iscrizione in Lineare A dove si è letto, attribuendo in modo totalmente sperimentale i valori fonetici della Lineare B alla Lineare A, *i-da-ma-te*; l'iscrizione è apposta, identica, su due bipenni una in oro e una in argento, ritrovate a Creta, ad Arkalochori<sup>2</sup>; il nome di Demetra è stato ipotizzato anche nell'iscrizione *da-ma-te* su una specie di cucchiaio trovato a Citera<sup>3</sup>.

### 3. Riflessioni finali.

In conclusione, personalmente, ritengo estremamente pertinenti le osservazioni espresse da Will e Burkert.

Secondo Will, la Grande Madre, per come ci appare *su suolo greco compresa la Grecia d'Asia*, è il risultato di un'evoluzione, della fusione di elementi diversi<sup>4</sup>.

Secondo Burkert, la figura della Grande Madre in Grecia è il risultato dell'intersezione fra una tradizione locale minoico-micenea<sup>5</sup> e il culto anatolico di Kybaba /Kybebe /Kybele; quando i Greci usano il teonimo “Madre”, “Madre montana”, si riferiscono alla divinità di provenienza asiatica, il cui culto sarebbe stato importato da Pindaro. Data la provenienza orientale e relativamente recente, databile al sec. VII a. C., dice Burkert, “La *Madre* mal si adatta al sistema genealogico della mitologia greca”; “Manca un suo proprio mito. I Greci trasferirono su di lei il mito di Demetra”<sup>6</sup>.

La lettura sistematica delle fonti di età arcaica rintracciabili nell'epica e nella lirica sembra far emergere i seguenti risultati.

Gaia è una divinità antichissima della religione greca, venerata già in epoca micenea, che viene posta all'origine non solo della generazione di tutte le divinità, ma anche di tutto ciò che nasce, cresce, muore e di entità inanimate, come le montagne.

Rhea viene collocata, nella linea genealogica, in una posizione di una generazione successiva; le vicende che la riguardano sono legate in modo prioritario all'ambientazione cretese; essa è presente come entità personale, antropomorfa, anche nelle vicende che riguardano le generazioni successive (Demetra, Hera ecc.); la dea appartiene dunque a pieno titolo al *pantheon* greco; Rhea viene inoltre collocata anche in un'ambientazione asiatica, quando è nella quale presenta caratteristiche culturali quali l'uso di timpani, crotali e altri strumenti musicali e l'abbinamento con fiere selvatiche; quando è presentata con tali

<sup>1</sup> Ruijgh 1996 p. 455 e Ruijgh 2004 p. 85. Cfr. AGS 1995 p. 836-837; AGS 2001-2006, vol. 1°, pp. 271-272; in quest'ultima sede, gli studiosi avanzavano l'esplicita ipotesi che *si-to* fosse un teonimo che indicava Demetra. Per il culto che Demetra riceveva in Sicilia come Sitó, cfr. Athen. *Deipn.* 416 bc.

<sup>2</sup> Godart 1996, pp. 1161-1169. Nell'articolo, Godart esamina anche una terza ascia, in bronzo, con segni incisi che potrebbero essere in parte decorativi e in parte grafici, e che lo studioso mette in connessione con i disegni presenti su una brocca rinvenuta nella necropoli di Mallia, nei quali crede si possa riconoscere l'immagine di una coppia che si appresta a pregare la Dea – Madre; Duhoux 1994-1995, pp. 289-294;

<sup>3</sup> KY Za 2. Ruijgh 2004 p. 94 interpreta la sillaba *-te* come una desinenza casuale di dativo e *-i* come una preposizione opzionale. Ruijgh conclude con l'osservazione che “Au premier millénaire, Déméter est devenue une divinité plus importante que Gè” (Ruijgh 2004 p. 87)

<sup>4</sup> Will 1958, p. 96.

<sup>5</sup> Burkert rimanda all'attestazione riportata sulla tavoletta micenea PY Fr 1202 *ma-te-re te-i-ja*, da intendersi come “Alla Madre degli dèi” (Burkert 2010 p. 345 e p. 129 n. 22); noi oggi possiamo aggiungere le tavolette da Tebe con le numerose attestazioni dell'espressione *ma-ka*.

<sup>6</sup> Burkert 2010 p. 346.

caratteristiche, mostra notevoli punti di contatto con le figure di Μήτηρ, Μεγάλη Μήτηρ, Μήτηρ τῶν θεῶν, Cybele. La collocazione sul monte Ida la pone in modo ambivalente sia a Creta che nella Troade.

La Μήτηρ è una figura divina senza nome, che di volta in volta assume una designazione specifica, che le deriva da specifiche località montuose dell'Asia o dai teonimi delle dee greche qui esaminate; è caratterizzata da un apparato cultuale che nelle fonti appare di tipo estatico-orgiastico; tale tipo di culto presenta dei punti di contatto con gli ὄργια insegnati da Demetra (*Hymn. Hom.* 2, vv. 270-274). Non conosciamo particolari dettagli mitico-narrativi che la coinvolgano, ma quando ciò accade, la *Meter* è protagonista di vicende analoghe a quelle demetriache, con un apparato che la accomuna a Rhea; tuttavia anche nella narrazione mitica relativa all'iniziazione di Dioniso, è strettamente abbinata, se non identificata, con Rhea; il suo nome-epiteto, come si diceva, viene talvolta abbinato a quello di altre dee, quali Gaia o Cybele o Rhea; oppure compare da solo; possiamo pensare in alcuni casi che ci sia un'equazione sottintesa con una delle divinità qui studiate (come in Pindaro), ma questa equazione non può essere data per scontata, data la fluidità di tali abbinamenti; altre volte il nome-epiteto Μήτηρ compare da solo; l'identificazione con Cybele resta la più solida; infine, non appare scontato che Μήτηρ e Μήτηρ τῶν θεῶν siano sempre da intendere come sinonimi: la Μήτηρ, come si è visto, è protagonista di vicende tradizionalmente attribuite a Demetra, che potrebbe essere per l'appunto definita Μήτηρ, ma non Μήτηρ τῶν θεῶν. D'altro canto Cybele, nelle testimonianze più antiche, non è protagonista di vicende narrative in cui assolva alla funzione di Μήτηρ τῶν θεῶν. L'identità di tale figura resta parzialmente inafferrabile.

Demetra, dal canto suo, oltre che ai riti telestici, è legata alla produzione agricola della vegetazione in generale; è protagonista di un'ampia e antica vicenda narrativa (legata a riti di iniziazione), elemento che la fapparire di identità genuinamente greca.

Cybele si presenta con un'identità indubbiamente asiatica; inizia a fare timide apparizioni nel mondo greco-romano già dall'inizio dell'età arcaica; nell'arco dei secoli acquista uno spazio sempre più rilevante nella cultura e nella religione greca, sovrapponendosi alla figura della Μήτηρ, della quale rappresenta inizialmente una delle tante denominazioni locali asiatiche, fino a diventare quasi l'identità privilegiata della dea; solo dopo l'età arcaica incontriamo in Grecia elementi narrativi che la vedono come protagonista, unitamente ai nomi di Agdistis e Attis; e se l'identità di tali personaggi, nonché la vicenda narrativa che li coinvolge, si configura come asiatica, estranea alla mitologia greca più antica, e di recente ingresso nella cultura greca, tuttavia qualche dettaglio narrativo (l'evirazione fecondatrice) presenta dei punti di contatto con elementi che appartengono non solo alla mitologia greca più antica, ma a quella sezione mitologica che presenta a sua volta notevoli punti di contatto con la mitologia orientale (l'evirazione di Ouranos narrata in Esiodo<sup>1</sup>).

Si tratta di una costellazione di dee, dunque, le cui vicende si intrecciano a più riprese, tramite diversi itinerari, nell'arco della cronologia e della cultura greca; nei testi qui esaminati sono state trovate inoltre tracce di altre divinità femminili di rango superiore e appartenenti ad una dimensione primigenia, quali la dea Tēthys (che ricopre questa funzione insieme a Okeanos) e la dea Eolia.

Quali sono i rapporti tra tutte queste figure?

Nell'introduzione è stata citata la questione se si possa parlare di una divinità femminile originaria, venerata in tutto il Mediterraneo e anche nell'entroterra asiatico, la quale si sarebbe poi frammentata, parcellizzata, individualizzata in una serie di entità divine

<sup>1</sup> Sugli elementi orientali in Esiodo, ved. ad esempio il già citato West 1997.

antropomorfe che avrebbero conservato traccia della loro identità unitaria e originaria; e la questione se tale divinità, o le sue ipostasi, vadano considerate indo-europee o pre-indoeuropee.

Ritengo tuttavia che non sia compito della filologia cercare una risposta o formulare un'ipotesi in merito: se la filologia si occupa dello studio di testi, e dei soli testi che ci sono pervenuti dall'antichità, nella consapevolezza che moltissimo è andato perduto, allora non è suo compito esprimere una posizione su ciò che è accaduto quando la scrittura non era in uso, o su qualcosa che poteva essere documentato in testi pervenuti.

## BIBLIOGRAFIA

Abbondanza Fil.

Abbondanza L., *Filostrato Maggiore. Immagini*, Milano 2008.

AGS 1995

Aravantinos V., Godart L., Sacconi A., "Sui nuovi testi del Palazzo di Cadmo a Tebe. Note preliminari", *Rendiconti della Classe di Scienze morali, Storiche e Filologiche dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, ser. IX, vol. VI, 1995, pp. 809-845.

AGS 2001-2006

Aravantinos V., Godart L., Sacconi A., *Thèbes: Fouilles de la Cadmée*, voll. 1-4, Pisa 2001-2006.

Alexandrescu-Vianu 1980

Alexandrescu-Vianu M., "Sur la diffusion du culte de Cybèle dans le bassin de la Mer Noir à l'époque archaïque", *Dacia* 24, 1980, pp. 261-267.

Allen 1924

Allen T. W., *Homer. The Origins and the Transmission*, Oxford, 1924 (pp. 51-77: Epic Cycle and Homeric Hymns).

Allen 1931

Allen T.W., *Homeri Ilias*, voll. 1-3, Oxford 1931.

Allen, Halliday & Sikes 1936

Allen T.W., Halliday W.R., Sikes E.E., a cura di, *The Homeric hymns*, Oxford 1936<sup>2</sup>.

Aloni 1989

Aloni A., *L'aedo e i tiranni*, Roma 1989.

Aloni 1993

Aloni A., *Lirici Greci. Poeti Giambici. Archiloco, Semonide, Ipponatte*, Milano 1993.

Aloni 1994

Aloni A., *Lirici Greci. Alcmane, Stesicoro, Simonide (in appendice: Simonide, Elegia per la battaglia di Platea)*, Milano 1994.

*Anecdota graeca e codd. manuscriptis Bibliothecae Regiae Parisiensis*, ed. Cramer J. A., S.T.P, Oxonii 1841.

Angeli Bernardini 2000

Angeli Bernardini P., 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

Angeli Bernardini P., 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

Angeli Bernardini P., “Le Danaidi tra epica e lirica corale”, in Angeli Bernardini 2004, pp. 102-113.

Arrighetti 1987

Arrighetti G., *Poeti, eruditi e biografì. Momenti della riflessione dei greci sulla letteratura*, Pisa 1987.

Arrighetti 1993

Arrighetti G., “La stirpe funesta delle donne (Esiodo, *Teog.* vv. 590-591)”, in Bandini M. e Pericoli F. G., a cura di, *Scritti in memoria di Dino Pieraccioni*, Firenze 1993, pp. 36-37.

Arrighetti 1998

Arrighetti G., a cura di, *Esiodo. Teogonia*, Milano 1998 (cito dall'edizione del 2012).

Arrighetti 1998b

Arrighetti G., a cura di, *Esiodo. Opere (Teogonia, Erga, Catalogo delle donne, Scudo, Agone di Omero e di Esiodo)* Torino 1998.

Arrighetti 2012

Arrighetti G., a cura di, *Esiodo. Opere e Giorni*, Milano 1985<sup>1</sup>, 2012<sup>7</sup>.

Arrigoni 1982

Arrigoni G., “Alla ricerca della *Meter tebana* e dei *veteres di*”, AA. VV., *Scripta philologica* III, Milano 1982, pp. 7-73.

Arthur 1982

Arthur M. B., “Cultural Strategies in Hesiod's *Theogony*: Law, Family, Society”, *Arethusa* 15, 1982, pp. 63-82.

Asheri 2006

Asheri D., *Erodoto, Le Storie, Libro IX*. Commento aggiornato da P. Vannicelli, testo critico di Aldo Corcella, traduzione di A. Fraschetti, Milano 2006.

Aston 2011

Aston M., *Mixanthrôpoi. Animal – human hybrid deities in Greek Religion*, Liège 2011.

Auffarth “Omphalos”

Auffarth Ch., s. v. “Omphalos” *Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 10, coll. 124-126, Leiden-Boston 2007.

Bachofen 1861

Bachofen 1861, *Das Mutterrecht*, Basel 1861.

Bachofen & Evola 2010

Bachofen J. J., Evola J., *Le Madri e la virilità olimpica. Storia segreta dell'antico mondo mediterraneo*, Roma 2010.

Baladié 1978

Baladié R., a cura di, *Strabon. Géographie*, tome V (l. 8°), Paris 1978.

Barker 2008

Barker T. E., “Momos advises Zeus; changing representations of 'Cypria' fragment 1”, in Cingano E., Milano L., a cura di, *Papers on Ancient Literatures. Greece, Rome and the Near East. Proceedings of*

the “Advanced Seminar in the Humanities”, Venice International University 2004-2005 = *Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Vicino Oriente n° 4*, Università di Ca' Foscari di Venezia, Padova 2008, pp. 33-73.

Bastianini & Casanova 2008

Bastianini G., Casanova A., a cura di, *Esiado. Cent'anni di papiri*, Firenze 2008.

Baudy “Agdistis”

Baudy G., s. v. “Agdistis”, *Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 1, col 321, Leiden-Boston 2002.

Baudy “Attis”

Baudy Gerhard, s. v. “Attis”, *Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 2, coll. 327-329, Leiden-Boston 2003.

Baumann 1955

Baumann H., *Das Doppelte Geschlecht*, Berlin 1955.

Bekker, *Anecd. Gr.*

Bekker I., *Anecdota Graeca*, voll. 1-3, Berolini 1814-1821.

Bekker

*Scholia in Homeri Iliadem*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, vol. prior, Berolini 1825.

Benveniste 1948

Benveniste E., “L'expression du serment dans la Grèce ancienne”, *RHR* 134, 1948, pp. 82-94.

Benveniste 1969

Benveniste E., *Il vocabolario delle Istituzioni Indoeuropee*, Torino 1976 (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969).

Bérard 1963

Bérard J., *La Magna Grecia*, Torino 1963, trad. di P. Bernardini Marzolla (*La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicilie dans l'antiquité. L'histoire et la légende*, Paris 1957).

Bergk *PLG*

Bergk Th., *Poetae Lyrici Graeci*, Lipsiae, 1914<sup>4</sup>, vol. 3°.

Bernabé *PEG*

Bernabé A., *Poetarum Epicorum Graecorum, Testimonia et Fragmenta*, pars I Leipzig 1987; pars II, fasc. 1-2, Monachii et Lipsiae, 1987-2005; pars II, fasc. 3, Berolini et Novi Eboraci, 2005.

Bernardini Marzolla 1994

Bernardini Marzolla P., a cura di, *Publio Ovidio Nasone. Metamorfosi*, Torino 1994.

Bernert “Nyx”

Bernert E., s. v. “Nyx”, *R. E.* 18 (2), coll. 1663-1672, Stuttgart 1937.

Beta & Marzari 2010

Beta S., Marzari F., a cura di, *Animali, Ibridi e Mostri nella cultura antica. Atti dei Convegni Siena 4-5 giugno 2007 e Columbus, Ohio 11-13 gennaio 2008*, Fiesole 2010.



Betegh 2004

Betegh G., *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004.

Bethe "Asios"

Bethe E., s. v. "Asios" [6], *R. E.* 2 (2), col. 1606, Stuttgart 1896.

Bethe "Danais"

Bethe E., s. v. "Danais", *R. E.* 4 (2), coll. 2091-2092, Stuttgart 1901.

Bethe "Eumelos"

Bethe E., s. v. "Eumelos", *R. E.* 6 (1), coll. 1080-1081, Stuttgart 1907.

Bethe "Eriphyle"

Bethe E., s. v. "Eriphyle", *R. E.* 11 (2), coll. 469-463, Stuttgart 1907.

Bethe 1922

Bethe E., *Homer, Dichtung und Sage*, voll. 1-2 (vol. 2: *Odyssee, Kyklos, Zeitbestimmung*), Berlin 1922.

Betz 1986

Betz H. D., *The Greek Magical Papyri in translation. Including the Demotic Spells*, Chicago & London 1986.

Beye 1968

Beye Ch. R., *The Iliad, the Odyssey, and the Epic tradition*, London -Melbourne 1968.

Bierl & Latacz, *HI*

Bierl A., Latacz J., a cura di, *Homers Ilias. Gesamtkommentar*, auf der Grundlage der Ausgabe von Ameis-Hentze-Cauer, voll. 1-8, Berlin-New York, 2009.

Boedeker 1983

Boedeker D., "Hecate: A transfunctional Goddess in the *Theogony*?", *TAPA* 112, 1983, pp. 79-93.

Boedeker 1995

Boedeker D., "Simonides on Plataaea: Narrative Elegy, Mythodic History", *ZPE* 107, 1995, pp. 217-229.

Boedeker 2001

Boedeker D., "Heroic Historiography: Simonides and Herodotus on Platea", in Boedeker & Sider 2001, pp. 120-134.

Boedeker & Sider 2001

Boedeker D., Sider D., *The New Simonides. Context of Praise and Desire*, Oxford 2001.

Boegehold 1972

Boegehold A. L., "The Establishment of a Central Archive at Athens", *AJA* 76, 1972, pp. 23-30.

Boëlle 1992-1993

Boëlle C., "PO-TI-NI-JA à Mycènes", *Minos. Revista de Filología Egea*, N. S. 27-28, 1992-1993, pp. 283-301.

Bøgh 2012

Bøgh B., "Mother of the Gods: Goddess of Power and Protector of Cities", *Numen* 59, 2012, pp. 32-67.

Bogner 1924

Bogner H., "Kaiser Julians 5. Rede", *Philologus* 79, 1924, pp. 258-297.

Boisacq *DELG*

Boisacq É., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris 1923<sup>2</sup>.

Bollack 1958

Bollack J., "Styx et serments", *REG*, 71, 1958, pp. 1-35.

Bordman 1997

J. Bordman, *The Great God Pan. The Survival of an Image*, 29<sup>th</sup> W. Neurath Memorial Lecture, London 1997.

Borgeaud 1979

Borgeaud Ph., *Recherches sur le dieu Pan*, Genève 1979.

Borgeaud 2006

Borgeaud Ph., *La Madre degli dèi. Da Cibele alla Vergine Maria*, Brescia, 2006 (*La Mère des Dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris 1996).

Boulogne 2002

Boulogne J., *Plutarque. Œuvres Morales*, Tome IV, Paris 2002.

Bowra 1967

Bowra C. M., *Greek Lyric Poetry from Alcman to Semonides*, Oxford 1936.

Bravi 2006

Bravi L., *Gli epigrammi di Simonide e le vie della tradizione*, Roma 2006.

Bremmer 1987

Bremmer J. N., "Slow Cybele's Arrival", in Bremmer J. N., Horfsall N. M., *Roman Myth and Mythography* (=BIC, suppl. 52), London 1987, pp. 105-111.

Brillante 2004

Brillante C., "Genealogie Argive: dall'asty *phoronikon* alla città di Perseus" in Angeli Bernardini 2004, pp. 35-56.

Brixhe 1979

Brixhe C., "Le nom de Cybèle. L'antiquité avait-elle raison?" *Die Sprache* 25, 1979, pp. 40-45.

Buffière 1956

Buffière F., *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956.

Buffière 1962

Buffière F., *Héraclite. Allégories d'Homère*, Paris 1962.

Burgess 2001

Burgess J. S., *The Tradition of the Trojan War in Homer and the Epic Cycle*, Baltimore & London 2001.

Burgess 2009

Burgess J. S., "The Epic Cycle and Fragments", in Foley J. M. 2009, pp. 344-352.

Burkert 1979

Burkert W., *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley – Los Angeles – London 1979.

Burkert 1983

Burkert W., *Homo Necans: the Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley – Los Angeles 1983 (*Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin New York 1972). Ed. italiana: *Homo Necans: Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia Antica*, Torino 1981

Burkert 1987

Burkert W., *Antichi Culti Misterici*, Roma-Bari 1991, trad. it. di M. R. Falivene (ho citato da *Ancient Mystery Cults*, Harvard 1987).

Burkert 1995

Burkert W., *The Orientalizing Revolution. Near Eastern influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Harvard 1992<sup>1</sup>, 1995<sup>2</sup> (traduzione di: *Die orientalisierende Epoche in der Griechischen Religion und Literatur*).

Burkert 1996

Burkert 1996, *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in early Religions*, Harvard 1996, pp. 169-176.

Burkert 2004

Burkert W., *Babylon, Memphis, Persepolis. Eastern Contexts of Greek Literature*, Cambridge-London, 2004.

Burkert 2010

Burkert W., *La Religione Greca*, Milano 2010, con traduzione riveduta, corretta e modificata da Giampiera Arrigoni (*Griechische Religion der archaischen und classischen Epoche*, Berlin-Stuttgart-Köln, 1977).

Bury 1890

Bury J. B., *The Nemean Odes of Pindar, edited with introductions and commentary*, London 1890.

Caduff “Dactyloi Idaioi”

Caduff G. A., s. v. “Dactyloi Idaioi”, *Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 4°, Leiden-Boston 2004, coll. 40-41.

Calabrese De Feo 1995

Calabrese De Feo M. R., “La duplice fisionomia di Pandora in Esiodo”, in Arrighetti G., a cura di, *Poesia Greca*, Pisa 1995, pp. 101-121.

Calame 1977

Calame C., *Les Choeurs de jeunes filles en Grèce Archaique*, voll. 1-2, Roma 1977.

Calame 1983

Calame C., a cura di, *Alcman*, Roma 1983.

Calzecchi Onesti 1963 I

Calzecchi Onesti R., *Omero. Iliade*, versione di Rosa Calzecchi Onesti, Torino 1963.

Calzecchi Onesti 1963 O

Calzecchi Onesti R., *Omero. Odissea*, versione di Rosa Calzecchi Onesti, Torino 1963.

Camp 1986

Camp J. M., *The Athenian Agora. Excavations in the Heart of Classical Athens*, London 1986.

Campbell GL

Campbell D. A., *Greek Lyric I. Sappho, Alcaeus; II Anacreon, Anacreontea, Choral Lyric from Olympus to Alcman; III Stesichorus, Ibycus, Simonides and others; IV. Bacchylides, Corinna and others*, Cambridge Massachussets – London 1992.

Cassanmagnago 2009.

Cassanmagnago Cesare, *Esiodo. Tutte le opere e i frammenti con la prima traduzione degli scolii*, Milano 2009.

Cannatà Fera 1990

Cannatà Fera M., a cura di, *Pindarus. Threnorum Fragmenta*, Roma 1990.

Càssola 2010

Càssola F., a cura di, *Inni Omerici*, Milano 1975<sup>1</sup>, 2010<sup>9</sup>.

Cavalli 1992

Cavalli M., *Lirici Greci. Poeti Elegiaci. Callino, Mimnermo, Solone, Tirteo, Senofane, Teognide*, Milano 1992.

Cavalli 1998

Cavalli M., a cura di, *Apollodoro. Biblioteca*, Milano 1998.

Cerri 1983

Cerri G., “La Madre degli dèi nell'Elena di Euripide: tragedia e rituale”, *Quaderni di Storia* 17, 1983, pp. 155-195.

Cerri 1987-88

Cerri G., “Il messaggio dionisiaco nell'Elena di Euripide”, *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Sezione filologico-letteraria*, 9-10, 1987-88, pp. 43-67.

Cerri 1991

Cerri G., “Ebbrezza dionisiaca e ubriachezza scitica nel pensiero greco tra VI e V secolo a. C. (Anacreonte ed Erodoto)”, *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco I*, Palermo 1991, pp. 121-131.

Cerri 1995

Cerri G., “Cosmologia dell'Ade in Omero, Esiodo e Parmenide”, in *Caronte. Un obolo per l'aldilà = Par. Pass.* 50, 1995, pp. 437-467.

Cerri 1998

Cerri G., “L'ideologia dei quattro elementi da Omero ai presocratici”, *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Sezione filologico-letteraria*, 20, 1998 [in realtà novembre 1999], Napoli, pp. 5-58.

Cerri 2000

Cerri G., a cura di, *La letteratura pseudepigrafa nella cultura greca e romana. Atti di un incontro di studi, Napoli 15-17 gennaio 1998 (= Atti dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Sezione filologico-letteraria 22)*, Napoli, 2000.

Cerri 2000b

Cerri G., “La letteratura pseudepigrafa nella cultura antica. Progetto di Convegno”, in Cerri 2000, pp. 11-19.

Cerri 2000c

Cerri G., "Poemi epici attribuiti ad Omero", in Cerri 2000, pp. 29-58.

Cerri 2005

Cerri G., a cura di, *Omero. Iliade*, con un saggio di Wolfgang Schadewaldt, introduzione e traduzione di Giovanni Cerri, commento di A. Gostoli, Milano 1999<sup>1</sup>, 2005<sup>5</sup> (ma già apparso in una precedente edizione nel 1996).

Cerri 2008

Cerri G., "Teti, Briareo e l'atetesi (tra Zenodoto e Foscolo)", *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Sezione filologico-letteraria* 30, 2008, pp. 137-154.

Cerri 2010

Cerri G., introd., trad. e commento a cura di, *Omero. Iliade Libro XVIII. Lo Scudo di Achille*, Roma 2010.

Cerri 2012

Cerri G., "Il mito euboico-tessalico di Teti e Briareo in *Il.* 1, 396-406", in *Tradizioni mitiche locali nell'epica greca. Convegno Internazionale di Studi in onore di Antonio Martina per i suoi 75 anni, Roma 22-23 ottobre 2009*, a cura di G. Cerri, A.-T. Cozzoli, M. Giuseppetti, Roma 2012.

Chamonard 1895

Chamonard J. "Les sculptures de la frise du temple d'Hécate à Lagina", *BCH* 19, 1895, pp. 235-262.

Chantraine DELG

Chantraine P., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*, Paris 1968.

Chappel 2011

Chappel M., "The Homeric Hymn to Apollo. The Question of Unity", in Faulkner 2011, pp. 59-81.

Chirassi 1968

Chirassi I., *Elementi di culture precereali*, Roma 1968.

Chrétien 1985

Chrétien G., *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques*, tome IV, chants IX-X, Paris 1985.

Chuvin 1992

Chuvin P., a cura di, *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques*, tome III, chants VI-VIII, Paris 1992.

Cingano & Vasta 2004

Cingano E., Vasta E. a cura di, *Esiodo. Teogonia*, Milano 2004.

Cingano 2010

Cingano E., a cura di, *Tra panellenismo e tradizioni locali. Generi poetici e storiografici*, Alessandria 2010, pp. 299-314.

CLGP

AA. VV., *Commentaria et Lexica Graeca in Papyris Reperta*, München 2004.

Colabella 1993

Colabella S., "Sul papiro di Derveni. 1. La concezione del Nous. 2. Ὀλυμπος e χρόνος: una nuova proposta di lettura", in *Orfeo e l'orfismo. Atti del Seminario Nazionale Roma – Perugia 1985-1991*, a

cura di Agostino Masaracchia, GEI, Roma, 1993, pp. 67- 75.

*Coll. Pap.*

Koenen L., Merkelbach R., hrsg., *Collectanea Papyrologica*, voll. 1-2, Bonn 1976.

Coulon 1928

Coulon V., a cura di, *Aristophane. Les Thesmophories – Les Grenouilles (tome IV)*, Paris 1928.

Cozzoli 2001

Cozzoli A.-T., *Euripide. Cretesi. Introduzione, testimonianze, testo critico, traduzione e commento*, Pisa – Roma 2001.

Cozzoli 2003

Cozzoli A.-T., “Theocr. *Idd.* 4, 17 e 7, 39: οὐ δᾶν”, *Quad. Urb. Cult. Class.* 73, 2003, pp. 129-133.

Cramer *An. G.*

Cramer J. A., S. T. P., a cura di, *Anecdota Graeca e codd. Manuscriptis Bibliothecae regiae Parisiensis*, voll. 4, Oxonii 1839-1840.

Crawford 1958

Crawford O. G. S., *The Eye Goddess*, London 1958.

Daniel & Maltomini *Suppl. Mag.*

Daniel R. W., Maltomini F., a cura di, *Supplementum Magicum*, voll. I-II, Opladen 1990-1992.

Dareggi 2000

Dareggi G., “Una testimonianza sofoclea sul culto di Cibele ad Atene: la Gran Madre fra tempo mitico e attualità 'politica'”, in *Poesia e Religione in Grecia. Studi in onore di G. A. Privitera*, Università degli Studi di Perugia, a cura di Cannatà Fera M., Grandolini S., Napoli 2000, vol. 1, pp. 263-272.

Daux 1963

Daux G., “La Grande Démarchie: un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia) (Planches XIII et XIV)”, *BCH* 87, 1963, pp. 603-634.

Daux 1964

Daux G., “Notes de Lecture”, *BCH* 88, 1964, pp. 676-677.

Davies *EGF*

Davies M., *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen 1988<sup>1</sup> (*The Greek Epic Cycle*, Bristol 2003<sup>2</sup>).

Debiasi 2004

Debiasi A., *L'epica perduta. Eumelo, il Ciclo, l'Occidente*, (= *Hesperia* 20), Roma 2004.

Debiasi 2010

Debiasi A., “Orcomeno, Ascra e l'epopea regionale 'minore'”, in Cingano 2010, pp. 255-298.

Degani 1977

Degani E., a cura di, *Poeti greci giambici ed elegiaci. Letture critiche*, Milano 1977.

Degani 1983

Degani E., *Hipponactis testimonia et fragmenta*, Leipzig 1983.

Degani 2002

Degani E., *Studi su Ipponatte*, Hildesheim -Zürich 2002.

de la Genière 1985

de la Genière J., “De la Phrygie à Locres épizéphyrienne. Les chemins de Cybèle”, *Mél. Ét. Fr. Rome*, 97, 1985, pp. 693-717.

de la Genière 1986

de la Genière J., “Le culte de la Mère des dieux dans le Péloponnèse”, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, Paris 1986, pp. 29-48.

Detienne & Vernant 2005

Detienne M., Vernant J.-P., *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Roma-Bari 1978<sup>1</sup> 2005<sup>4</sup> (*Les ruses de l'intelligence – la mètis des Grecs*, Paris 1974).

Detienne 1990

Detienne M., “Le Danaïdi tra loro. Una violenza fondatrice del matrimonio”, in *La scrittura di Orfeo*, Roma-Bari 1990.

Deubner 1943

Deubner L., “Zu den neuen Bruhstücken des Alkaios”, *Abhandl. Berl. Akad.* 7, 1943.

Dieterich 1905

Dietrich A., *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*, Leipzig-Berlin 1905 (ma ho usato l'edizione del 1967, Stuttgart).

Dietrich 1969

Dietrich B. C., “Peak Cults and their Place in the Minoan Religion”, *Historia* 17, 1969, pp. 257-275.

Dietrich 1971

Dietrich B. C., “Minoan Peak Cult, a Reply”, *Historia* 21, 1971, pp. 513-523.

Dindorf, *Schol. Od.*

Dindorf G., *Scholia Graeca in Homeri Odysseam ex codicibus aucta et emendata*, edidit G. Dindorf, Amsterdam 1962 (reprint Oxford 1855).

Dow 1965

Dow S., “The Greater Demarkhia of Erkeia”, *BCH* 89, 1965, pp. 180-213.

Dräger “Minyades”

Dräger P., s. v. “Minyades”, *Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 9, Leiden-Boston 2006, coll.45-46.

Dräger “Minyae”

Dräger P., s. v. “Minyae”, *Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 9, Leiden-Boston 2006, coll.46-47.

Drexler “Meter”

Drexler s. v. “Meter” in Roscher *GRM*, Leipzig 1894.

Dufour 2004

Dufour R., *Chryssippe. Œuvre Philosophique*, voll. 1-2, Paris 2004.

Duhoux 1994-1995

Duhoux Y., “LA > B da-ma-te = Déméter?” *Minos* 29-30, 1994-1995, pp. 289-294.

Dunst 1964

Dunst G., “Leukaspis”, *BCH* 88, 1964, pp. 482-485.

Durante 1970

Durante M., “Etimologie greche”, *Stud. Mic. Eg.-Anat.*, 11, 1970, pp. 43-67.

Edmonds *FAG*

Edmonds J. M., *The Fragments of Attic Comedy*, voll. 1-3, Leiden 1957-1961.

Eliade *HCIR*

Eliade M., *Storia delle credenze e delle idee religiose*, voll. 3, Firenze 1979 (*Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris 1976-1978).

Eliade 1953

Eliade M., “La terre-mère et les hiérogamies cosmiques”, *Eranos Jahrbuch* 22, 1953.

Erbse *SH*

Erbse H., *Scholia graeca in Homeri Iliadem (Scholia vetera)*, Berolini 1969-1988.

Eust. *ad Il.*

Van der Valk M., *Eustathii Commentarii ad Homeri Iliadem Pertinentes*, 4 voll., Lugduni Batavorum 1971-1987.

Fantuzzi “Choerilus” [1]

Fantuzzi M., s. v. “Choerilus” [1], *Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 3, coll. 238-239, Leiden-Boston 2003.

Fantuzzi “Choerilus” [3]

Fantuzzi M., s. v. “Choerilus” [3], *Brill's New Pauly, Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 3, coll. 239-240, Leiden-Boston 2003.

Farnell *CGS*

Farnell L. R., *The cults of the Greek States*, voll. 1-5, Oxford 1896-1909.

Farnell 1930-1932

Farnell L. R., *The works of Pindar*, voll. 1-3, London 1930-1932.

Fasciano 2005

Fasciano D., “Pandore, la première femme”, *Riv. Cult. Class. Mediev.* 47 (1), 2005, pp. 9-22.

Faulkner 2011

Faulkner A., a cura di, *The Homeric Hymns. Interpretative Essays*, Oxford 2011.

Fauth “Zagreus”

Fauth W., s.v. “Zagreus”, *R. E.* 18 (2), 1967, coll. 2221-2283, Stuttgart 1967.

*FGrHist*

*Die Fragmente der griechischen Historiker*, von F. Jacoby, Berlin 1923- Leiden 1958.

*FHG*

Müller K. & T., *Fragmenta Historicorum Graecorum*, voll. 1-5, Parisiis 1848-1874.



Foley H. P. 1994

Foley H. P., a cura di, *The Homeric hymn to Demeter: translation, commentary and interpretive essays*, Princeton 1994.

Foley J. M. 2009

Foley J. M., a cura di, *A Companion to Ancient Epic*, Oxford 2005.

Fontaine, Prato & Marcone 1987

*Giuliano Imperatore, Alla Madre degli dèi e altri discorsi*, introduzione di Jacques Fontaine; testo critico a cura di Carlo Prato; traduzione e commento di Arnaldo Marcone, Milano 1987.

Fontenrose 1959

Fontenrose J., *Python. A Study of Delphic Myth and its Origins*, Berkeley & Los Angeles 1959.

Fornaro "Peisander"

Fornaro S., s. v. "Peisander", *Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 10, coll. 682-683, Leiden-Boston 2007.

*Fouilles de Delphes*, Tome III.2, *Inscriptions du Trésor des Athéniens*, texte par M. G. Golin, n° 191, pp. 213-216, Paris 1909-1913.

Frapiccini 1987

Frapiccini N., "L'arrivo di Cibele in Attica", *Par. Pass.* 42, 1987, pp. 12-26.

Fritzsche 1838

Fritzsche F. V., a cura di, *Aristophanes, Thesmophoriazusae*, Lipsiae 1838.

Funghi 1983

Funghi M. S., "Due discussioni su Olimpo", *Par. Pass.* 38, 1983, pp. 11-19.

Gallavotti 1942

Gallavotti C., "La triade lesbica in un testo miceneo", *Riv. Fil. Istr. Class.* 84 (n. s. 34), 1956, pp. 225-236.

Gallavotti 1956-57

Gallavotti C., a cura di, *Saffo e Alceo*, Napoli 1956-57.

Garzya 1954

Garzya A., a cura di, *Alcmane. I frammenti*, Napoli 1954.

Garzya 1963

Garzya A., *Studi sulla lirica greca da Alcmane al primo impero*, Messina-Firenze 1963.

Gentili 1958

Gentili B., *Anacreon. Introduzione, testo critico, traduzione, studio sui frammenti papiracei*, Roma 1958.

Georgoudi 1990

Georgoudi S., "Bachofen, il matriarcato e il mondo antico: riflessioni sulla creazione di un mito", in *Storia delle donne. L'antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Roma-Bari 1990, pp. 518-536.

Georgoudi 2002

Georgoudi S., “Gaia /Gê. Entre Mythe, Culte et idéologie”, *Myth and Symbol I. Symbolic Phaenomena in ancient Greek Culture, Papers from the first international Symposium on Symbolism at the University of Tromsø*, June 4-7, 1998, Bergen 2002, pp. 113-134.

Gernet 1982

Gernet L., *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris 1968<sup>1</sup>, 1982<sup>2</sup>.

Giordano 1999

Giordano M., *La supplica: rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*, Napoli 1999 (= *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Sezione filologico-letteraria, Quaderni* 3).

Giordano 1999a

Giordano M., *La parola efficace. Maledizioni, giuramenti e benedizioni nella Grecia arcaica*, Pisa-Roma 1999.

GM

Preller L., Robert C., *Griechische Mythologie*, Berlin, 1887-1926<sup>4</sup>.

Godart 1996

Godart L., “La bipenne di Arkalochori e la Dea Madre”, in Acquaro E., *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo fra tradizione e innovazione, Studi in onore di S. Moscati*, pp. 1161-1169, Pisa 1996.

Gordon “Curetes”

Gordon R., s. v. “Curetes”, *Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 3, coll. 1009-1011, Leiden-Boston 2003.

Gow & Page *HE*

Gow A. S. F., Page D. L., *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams*, voll. 2, Cambridge 1965.

GP

Gentili B., Prato C., *Poetae elegiaci. Testimonia et fragmenta*, voll. 1-2, Leipzig 1988-2002<sup>2</sup>.

Graf 1984

Graf, Fritz, “The Arrival of Cybele in the Greek East”, in Harmatta J., a cura di, *Proceedings of the VIIth Congress of the International Federation of the Societies of Classical Studies*, Budapest 1984, pp. 117-120.

Graf 1985

Graf F., *Nordionische Kulte*, Institut Suisse de Rome, 1985.

Graf 2000

Graf F., “Text and Ritual. The corpus escatologicum of the Orphics”, in Cerri 2000 pp. 59-77.

Graf 2005

Graf F., “Eid”, in *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, hrsg. von der Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (*LIMC*) und vom J. Paul Getty Museum, Los Angeles 2004-2006, vol. 2<sup>o</sup>, 2005, pp. 237-246.

Graf 2007

Graf F., “Untimely Death, Witchcraft, and Divine Vengeance. A reasoned epigraphic Catalog”, *ZPE* 62, 2007, pp. 139-150.

Graillot 1912

Graillot H., *Le Culte de Cybèle Mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain*, Paris 1912.

Grilli 2006

Grilli A., a cura di, *Aristofane. Gli Uccelli*, Milano 2006.

Gruppe GMRG

Gruppe O., *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1906.

GS 1996

Godart L., Sacconi A., "La triade tebana nei documenti in lineare B del palazzo di Cadmo", *Rendiconti della Classe di Scienze Morali, Storiche e filologiche della Accademia Nazionale dei Lincei*, ser. IX, vol. 7, 1996, pp. 283-285.

Guarducci 1970

Guarducci M., "Cibele in un'epigrafe arcaica di Locri Epizefiri", *Klio* 52, 1970, pp. 133-138. [casa]

Guidorizzi 1993

Guidorizzi G., *Lirici Greci. Saffo, Alceo, Anacreonte, Ibico*, Milano 1993.

Gusmani 1959

Gusmani R., "Agdistis" in *Par. Pass.* 14, 1959, pp. 202-211.

Güterbock 1984

Güterbock H. G., "Troy in Hittite Texts? Wilusa, Ahhiyawa, and Hittite History", in Mellink Machteld J., a cura di, *Troy and the Trojan War: A Symposium Held at Bryn Mawr College*, October 1984 (Bryn Mawr, 1984), pp. 33-44.

Hadzisteliou Price 1978

Hadzisteliou Price Th., *Kourotrophos. Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*, Leiden, 1978.

Hägg 1992

Hägg R., a cura di, *The iconography of Greek cult in the archaic and classical periods. Proceedings of the First International Seminar on Ancient Greek Cult, Delphi 16 - 18 November 1990* (= *Kernos Suppl.* n° 1, 1992).

Harrison 1908<sup>2</sup>

Harrison J. E., *Prolegomena to the Study of Greek religion*, Cambridge 1908<sup>2</sup> (1° ediz. 1903).

Harrison 1927

Harrison J. E., *Themis. Uno studio sulle origini sociali della religione greca*, con un excursus sulle forme rituali conservate nella tragedia greca di Gilbert Murray e un capitolo su L'origine dei Giochi Olimpici di F. M. Cornford, trad. Giuliana Scalera McClintock, Napoli 1996 (*Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge 1912<sup>1</sup>, 1927<sup>2</sup>).

Haspels 1971

Haspels C. H. E., *The Highlands of Phrygia. Sites and Monuments*, voll. 1-2, Princeton 1971.

Hauvette 1896

Hauvette A., *De l'autenticité des épigrammes de Simonide*, Paris 1896.

Heer 1979

Heer J., *La personnalité de Pausanias*, Paris 1979.

Heiler 1920

Heiler F., *Das Gebet*, München 1920.

Heiler 1961

Heiler F., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion (Die Religionen der Menschheit)*, Stuttgart 1961.

Helk

Helck W., *Betrachtungen der Großen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten*, München – Wien – Oldenburg 1971.

Henrichs 1976

Henrichs A., “Despoina Kybele: Ein Beitrag zur Religiösen Namenkunde”, *Harv. Stud. Class. Philol.* 80, 1976, pp. 253-286.

Hepding 1903

Hepding H., *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Gieszen 1903.

Herter “Okeaniden”

Herter H., s. v. “Okeaniden”, *R. E.*, 34° Band, coll. 2303-2308, Stuttgart 1937.

Herter “Okeanos”

Herter. H., s. v. “Okeanos”, *R. E.*, 34° Band, coll. 2307-2361, Stuttgart 1937.

Herzog-Hauser “Nereiden”

Herzog-Hauser G., s. v. “Nereiden”, *R. E.*, 33° Band, coll. 1-23, Stuttgart 1936.

Hiller v. Gaertringen “Aristaios”

Hiller v. Gaertringen s. v. “Aristaios”, *R. E.* 2 (1), coll. 852-859, Stuttgart 1895.

Hirschberger 2008

Hirschberger M., “Il tema delle metamorfosi nel *Catalogo esiodeo delle donne*”, in Bastianini & Casanova 2008, pp. 113-127.

Hoekstra 1969

Hoekstra A., *The sub-epic stage of the formulaic tradition: Studies on the Homeric Hymns to Apollo, Aphrodite and Demeter*, Amsterdam London 1969.

Höfer “Tethys”

Höfer O., s. v. “Tethys” in Roscher *GRM*, V Band, Leipzig 1915.

Hofinger 1978

Hofinger M., *Lexicon Hesiodeum*, Leiden 1978.

Höhn 1948

Höhn K., *Solon. Staatsmann und Weiser*, Wien 1948.

Hölscher 1953

Hölscher U., “Anaximander und die Anfänge der Philosophie (II)”, *Hermes* 81, 1953, pp. 385-418.

Hopkinson 1994

Hopkinson N., *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiacques*, Tome VIII, chants XX-XXIV, Paris 1994.

Hordern Tim.

Hordern J. H., *The Fragments of Timotheus of Miletus*, Oxford 2002.

Humbert 1967

Humbert J., *Hymnes (Homeric Hymns. French & Greek)*, Paris 1967.

Huxley 1959

Huxley G. L. , “Mimnermus and Pylos”, in *GRBS* 2, 1959, pp. 83-99.

Huxley 1959a

Huxley G. L., “Titles of Midas”, *GRBS* 2 (2), 1959, pp. 85-99.

Huxley 1969

Huxley G. L., *Greek Epic Poetry*, London 1969

Huxley 1969b

Huxley G. L., “Choirilos of Samos”, *GRBS* 10, 1969, pp. 12-29.

Irigoin 1952

Irigoin J., *Histoire du texte de Pindare*, Paris 1952.

Irigoin 1993

Irigoin J., Duchemin J., Bardollet L., *Bacchylides. Dithyrambes – Épinicies – Fragments*, Paris 1993.

Izzo D'Accinni 1984

Izzo D'Accinni A., *Erodoto. Storie*, Milano 1984 (trad. di A. Izzo D'Accinni, introd. di Filippo Càssola, premesse al testo e note di D. Fausti).

James 1959

James E. O., *The Cult of the Mother- Goddess*, London 1959.

Jameson 1965

Jameson M., “Notes on the Sacrificial Calendar from Erchia”, *BCH* 89, 1965, pp. 154-172.

Janko 1982

Janko R., *Homer, Hesiod and the Hymns. Diachronic Development in epic diction*, Cambridge 1982.

Janko 1986

Janko R., “The Shield of Herakles and the legend of Cycnus”, *Class. Quart.* 35, 1986, pp. 38-59.

Jeanmaire 1951

Jeanmaire H., *Dionysos. Histoire du Culte de Bacchus*, Paris 1951.

Jessen “Semele”

Jessen O., s. v. “Semele”, in Roscher *GRM*, vol. 4°, coll. 662-676.

Johnson 2007

Johnson M., *Sappho*, London 2007.

Jung & Kerényi 1972

Jung C. G., Kerényi K., *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino 1972 (*Einführung*

in *das Wesen der Mythologie*, Amsterdam – Leipzig 1941).

Kaibel 1901

Kaibel G., *ΔΑΚΤΥΛΟΙ ΙΔΑΙΟΙ*, Göttingen 1901.

Kakridis 1929.

Kakridis J. T., *ARAI*, Atene 1929.

Kannicht 1969

Kannicht R., *Euripides. Helena*, hrsg. und erklärt von R. Kannicht, voll. I-II, Heidelberg 1969.

Käppel 1992

Käppel L., *Paian*, Berlin New York 1992, n° 42, pp. 384-386.

Käppel "Aristonous"

Käppel, L., s. v. "Aristonous", *Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 1, Leiden-Boston 2002.

Keeler 1960

Keeler C., *Secrets of the Cuna Earth Mother*, New York 1960.

Kerényi 1967

Kerényi C., *Eleusis. Archetypal Image of Mother and Daughter*, New York - London 1967 (*Eleusis: de heiligste mysteriën van Griekenland*, 1960; 1962, Zürich).

Kern *Orph. Fr.*

Kern O., *Orphicorum Fragmenta*, Berolini 1922.

Kern *RG*

Kern O., *Die Religion der Griechen*, voll. 1-3, Berlin 1926-1938.

Kern (Verzura)

Kern O., *Orfici, Testimonianze e Frammenti*, a cura di Elena Verzura, Milano 2011.

Kiessling & Wilamowitz 1884

Kiessling A., von Wilamowitz-Moellendorff U., a cura di, *Homerische Untersuchungen* (= *Philologische Untersuchungen*, 7° Heft), Berlin 1884.

Kinkel *EGF*

Kinkel G., *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Lipsiae 1877.

Kirk, Raven & Schofield *PP*

Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1984<sup>2</sup>.

Kirk *IC*

Kirk G. S., a cura di, *The Iliad: a Commentary*, voll. 1-6, Cambridge 1985-1993.

Kirk G. S., a cura di, vol 1°: books 1-4, Cambridge 1985.

Kirk G. S., a cura di, vol. 2°: books 5-8, Cambridge 1990.

Hainsworth B., a cura di, vol. 3°: books 9-12, Cambridge 1993.

Janko R., a cura di, vol. 4°: books 13-16, Cambridge 1992.

Edwards M. W., a cura di, vol. 5°: books 17-20, Cambridge 1991.

Richardson N., a cura di, vol. 6°: books 21-24, Cambridge 1993.

Knaak "Bendis"

Knaak G., s. v. "Bendis", *R. E.* 3 (1), coll. 269-271, Stuttgart 1897.

Kouremenos, Paràssoglou & Tsantsanoglou 2006.

Kouremenos, Paràssoglou & Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus, edited with Introduction and Commentary*, Firenze 2006.

Kretschmer 1896

Kretschmer P., *Einleitung in die Geschichte der Griechischen Sprache*, Göttingen 1896.

Lamer Λέμνιαι νόμοι

Lamer H., s. v. Λέμνιαι νόμοι (2), *R. E.* 12 (2), Stuttgart 1925.

Lancellotti 2002

Lancellotti M. Grazia, *Attis. Between Myth and History: King, Priest and God*, Leiden – Boston – Köln, 2002.

Lane 1996

Lane E. N., a cura di, *Cybele, Attis and Related Cults*, Leiden 1996.

Laroche 1958

Laroche Emmanuel, "Koubaba déesse anatolienne, et le problème des origines de Cybèle", *Éléments Orientaux dans la Religion Grecque Ancienne, Colloque de Strasbourg 22-24 mai 1958*, Paris 1960, pp. 113-128.

Latacz "Eumelos"

Latacz J., s. v. "Eumelos", *Der Neue Pauly Enzyklopädie der Antike*, Band 4, coll. 248-250, Stuttgart 1998.

Latacz "Minyas"

Latacz J., s. v. "Minyas", *Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 9, coll. 47-48, Leiden-Boston 2006.

Latacz "Panyassis"

Latacz J. L., s. v. "Panyas(s)ys", *Der neue Pauly Enzyklopädie der Antike*, Band 9, coll. 276-278, Stuttgart – Weimar 2000.

Latte 1913

Latte K., *De saltationibus Graecorum*, Giessen 1913 (=Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 1913, n° 13, 3. Heft).

Latte 1954

Latte K., "Der Demeterhymnus des Philikos", *Mus. Helv.* 11, 1954, pp. 1-19.

Latte 1968

Latte K., "Themis und Verwandtes", in Latte K., *Kleine Schriften zu Religion, Recht, Literatur und Sprache der Griechen und Römer*, herausgegeben von O. Gigon, W. Buchwald, W. Kunkel, pp. 140-145, München 1968, (= *R. E.* VA2, 1934, 1626-1630.1641.1642).

Lavecchia 2000

Lavecchia S., introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di, *Pindaro. I Dittirambi*, Roma- Pisa 2000.

Leaf 1900<sup>2</sup>

Leaf W., *The Iliad*, vol. I, London 1900<sup>2</sup>.

Legge 1917

Legge F., *The most Ancient Goddess Cybele*, London 1917.

Lehnus 1973

Lehnus L., "Contributo a due frammenti pindarici", *Stud. Class. Or.* 22, 1973, pp. 5-18.

Lehnus 1979

Lehnus L., *L'inno a Pan di Pindaro*, Milano 1979.

Lerza 1982

Lerza P., *Stesicoro. Tre studi. Frammenti con traduzione a fronte*, Genova 1982.

Lesky 1947

Lesky A., *Thalatta: der Weg der Griechen zum Meer*, Wien 1947.

LfE

*Lexikon des frühgriechischen Epos* in Zusammenarbeit mit dem *Thesaurus Linguae Graecae* / vorbereitet und hrsg. von Bruno Snell; verantwortlicher Redaktor, Hans Joachim Mett, Göttingen, 1955-<2010 >, voll. 1-3.

Lightfoot 1999

Lightfoot J. L., *Parthenius of Nicea. The poetical fragments and the Ἐρωτικὰ Παθήματα*, edited with introduction and commentaries by J. L. Lightfoot, Oxford 1999.

Lightfoot 2004

Lightfoot J. L., *Lucian. On the Syrian Goddess*, Oxford 2004.

Littré *Hippokrates*

Littré E., *Oeuvres complètes d'Hippocrate / traduction nouvelle avec le texte grec en regard, collationné sur les manuscrits et toutes les éditions; accompagnée d'une introduction, de commentaires médicaux, de variantes et de notes philologiques; Suivie d' une table générale des matières*, voll. 1-10, Amsterdam 1961-62.

Livrea 2008

Livrea E., "I versi 'vaganti' nel *logos* esiodeo delle razze", in Bastianini & Casanova 2008, pp. 43-53.

Lloyd-Jones, Parsons 1983

Lloyd-Jones H., Parsons P., *Supplementum Hellenisticum*, Berolini et Novi Eboraci 1983.

Lobel 1957

Lobel E., in *The Oxyrinchus Papyri XXIV*, POxy 2390, pp. 49-55, London 1957.

Lobel & Page 1955

Lobel E., Page D., *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford 1955.

LSJ

Liddel H. G., Scott R., Jones H. S., *A Greek-English Dictionary*, Oxford 1961.

Maass 1908



Maass E., *Mutter Erde*, (=Jahresbericht d. österr. Inst. II), Wien 1908.

Maas 1933

Maas P., *Epidaurische Hymnen*, Halle 1933.

Maehler 2003

Maehler H., *Bacchylides*, Monachii et Lipsiae 2003.

Mandrizzato 2012

Mandrizzato E., a cura di, *Pindaro. Tutte le Opere*, Milano 2012.

Martina 1996

Martina A., "Le Erinni nell'*Oresteia* di Eschilo e nella civiltà micenea", *Atti e memorie del secondo congresso internazionale di micenologia*, Roma-Napoli 1991, a cura di E. De Miro, A. Sacconi, Roma 1996, I, pp. 331-343.

Martina 2006

Martina A., "KA – PA: ΓΗΣ ΠΑΙΣ", *Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli, Sez. Filologico-letteraria*, 28, 2006, pp. 9-14.

Martini *Myth. Gr.*

Martini E., *Mythographi Graeci*, ii/I suppl.: *Parthenii Nicaeni quae supersunt*, Leipzig 1902.

Marquardt 1981

Marquardt, P. A., "A portrait of Hecate", *Am. Journ. Phil.*, 102, 1981, pp. 243-260.

Masaracchia 1958

Masaracchia A., *Solone*, Firenze 1958.

Masson 1962

Masson O., *Les Fragments du poète Hipponax. Édition critique et commentée*, Paris 1962.

Mastrocinque & Giuffrè Scibona 2012

Mastrocinque A., Giuffrè Scibona C., a cura di, *Demeter, Isis, Vesta and Cybele. Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro*, Stuttgart 2012.

Matthews 1974

Matthews V. J., *Panyassis of Halikarnassos, Text and Commentary* (= *Mnemosyne* 33), Lugduni Batavorum 1974

Matthews 1996

Matthews V. J., *Antimachus of Colophon, Text and Commentary*, (= *Mnemosyne*, Suppl. 155) Leiden – New York – Köln 1996.

Mazon 1928

Mazon Paul, *Hésiode. Théogonie – Les Travaux et les Jours – Le Bouclier*, Paris 1928.

Mazzarino 1943

Mazzarino S., "Per la storia di Lesbo nel VI secolo a. C.", *Athenaeum* 21, 1943, pp. 38-78.

Medeiros 1961

Medeiros W. De Sousa., *Hipónax de Éfeso*, Coimbra 1961.

Merkelbach 1972

Merkelbach R., "Aglauros. Die Religion der Epheben", *ZPE* 9, 1972, pp. 277-283.

Meslin 1978

Meslin M., "Agdistis ou l'androgynie malséante", *Hommages à Maarten J. Vermaseren II*, Leiden 1978, pp. 765-776.

Meyer & Lienau "Ladon"

Meyer E., Lienau C., s. v. "Ladon", *Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 7, coll. 162-163, Leiden-Boston 2005.

Miller 1986

Miller A., *From Delos to Delphi: a literary study of the Homeric Hymn to Apollo* (= *Mnemosyne* Suppl. 93), Leiden 1986.

Minton 1976

Minton W. M., *Concordance to the Hesiodi Corpus*, Leiden 1976.

Mora 1994

Mora F., *Arnobio e i culti misterici. Analisi storico-religiosa del V libro dell'Adversus Nationes*, Roma 1994.

Morani 1987

Morani Giulia e Moreno, a cura di, *Eschilo. Tragedie e frammenti*, Torino 1987.

Moreux 1970

Moreux B., "Déméter et Dionysos dans la septième *Isthmique* de Pindare", *REG* 83, 1970, pp. 1-14.

Most 1987

Most G., "Alcman's 'Cosmogonic' Fragment [Fr.5 Page, 81 Calame]", *Class. Quart.* 37 (1), 1987, pp. 1-19.

Most 2006

Most G., ed. and transl., *Hesiod Theogony, Works and Days, Testimonia*, Cambridge – London 2006.

Most 2007

Most Glenn W., ed. and trans., *Hesiod. The Shield, Catalogue of Women, Other Fragments*, Cambridge London 2007.

Müller 1844

Müller K. O., *Die Dorier*, Breslau 1844.

Munn 2006

Munn Mark, *The Mother of the Gods, Athens and the Tyranny of Asia: a study of sovereignty in ancient religion*, Berkeley 2006.

Mureddu 2008

Mureddu P., "Epiteti femminili nel Catalogo Esiodico", in Bastianini & Casanova 2008, pp. 97-110.

Musso 1980

Musso O., *Euripide. Tragedie*, vol. 1°, Torino 1980.

Mylonas 1942

Mylonas G. E., *The Hymn to Demeter and her Sanctuary at Eleusis*, Saint Louis 1942.

*Mythographi Graeci*

*Mythographi Graeci* rec. A. Olivieri, vol. III, Lipsia 1896-1902 (vol. 3° 1902).

M-W

Merkelbach R., West M. L., a cura di, *Fragmenta Hesiodica*, Oxford 1967.

Nagy 1933

Nagy G., "Alcaeus in sacred space", in Pretagostini R., a cura di, *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di B. Gentili*, Roma 1993, vol. I, pp. 221-225 sgg.

Naumann 1983

Naumann F., *Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst*, Tübingen 1983.

Nencioni 1950

Nencioni G., *Ipponatte nell'ambiente culturale e linguistico dell'Anatolia Occidentale*, Bari 1950.

Neumann 1956

Neumann E., *La Grande Madre. Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio*, Roma 1981 (*Die Grosse Mutter*, Rhein-Verlag, Zürich 1956).

Nilsson 1932

Nilsson M., *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Berkeley 1932.

Nilsson 1933

Nilsson M. P., *Homer and Mycenae*, London 1933.

Nilsson GGR

Nilsson M. P., *Geschichte der Griechischen Religion*, München 1941; 1962<sup>3</sup>.

Ninck 1921

M. Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten* (= *Philologus* Suppl. 14/2, Leipzig 1921).

Odissea 1981-1986

*Omero. Odissea*, introduzione generale di A. Heubeck e Stephanie West, trad. G. A. Privitera, Milano 1981-1986.

Vol. I: Introduzione, testo e commento a cura di S. West (ll. 1-4), 1981.

Vol. II: Introduzione, testo e commento a cura di J. B. Hainsworth (ll. 5-8), 1982.

Vol. III: Introduzione, testo e commento a cura di A. Heubeck (ll. 9-12), 1983.

Vol. V: Introduzione, testo e commento a cura di J. Russo (ll. 17-20), 1985.

Vol. VI: Introduzione, testo e commento a cura di M. Fernández-Galiano e A. Heubeck (ll. 21-24), 1986.

Oikonomides 1964

Oikonomides Al. N., *The two Agoras in Ancient Athens. A new Commentary on their History and Development. Topography and Monuments*, Chicago 1964.

Olivieri 2010

Olivieri O., *La geografia mitica delle imprese di Alcmeone dalla poesia epica alla tragedia*, in

Cingano E., a cura di, *Tra panellenismo e tradizioni locali, Generi poetici e storiografici*, Alessandria 2010, pp. 299-314.

Olson 2012

Olson S. Douglas, *The Homeric hymn to Aphrodite and related texts*, Berlin 2012.

Ornaghi 2009

Ornaghi M., *La lira, la vacca e le donne insolenti. Contesti di ricezione e promozione della figura e della poesia di Archiloco dall'arcaismo all'Ellenismo*, Alessandria 2009.

Otto 1954

Otto W., *The Homeric Gods*, London 1954.

Pack 1963

Pack R. A., *Artemidori Daldiani Onirocriticon libri V*, Lipsiae 1963.

Paduano 1982

Paduano G., *Sofocle. Tragedie e Frammenti*, voll. 2, Torino 1982.

Page 1953

Page D. L., *Corinna*, London 1953.

Page 1955

Page D., *Sappho and Alcaeus*, Oxford 1955.

Page SLG

Page D., a cura di, *Supplementum Lyricis Graecis. Poetarum Lyricorum Graecorum Fragmenta quae recens innotuerunt*, Oxford 1974.

Page PMG

Page D., *Poetae Melici Graeci*, Oxford 1962.

Page EG

Page D. L., *Epigrammata Graeca*, Oxonii 1975.

Page FGE

Page D. L., *Further Greek Epigrams*, Cambridge 1981.

Parke 1967

Parke H. W., *The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Ammon*, Oxford 1967.

Paton & Hicks, IC

Paton W. R., Hicks E. L., *Inscriptions of Cos*, Oxford 1891.

Pausania GG

(=Pausania, *Guida della Grecia?*)

*Libro II, La Corinzia e l'Argolide*, a cura di D. Musti e M. Torelli, Milano 1986.

*Libro V, L'Elide e Olimpia*; testo e traduzione di G. Maddoli, commento a cura di G. Maddoli e V. Saladino, Milano 1995.

*Libro VII, L'Acaia*; testo e traduzione di Mauro Moggi, commento a cura di M. Moggi e M. Osanna, Milano 2000.

*Libro IX, La Beozia*; testo e traduzione di Mauro Moggi, commento a cura di M. Moggi e M. Osanna, Milano 2010.

Pavese 1995

Pavese C. O., "Elegia di Simonide agli Spartiati per Platea", *ZPE* 107, 1995, pp. 1-26.

Pedrucci 2009

Pedrucci G., *Cibele frigia e la Siria. I santuari rupestri nel culto della dea*, Roma 2009.

Pellizer 1979

Pellizer E., "La donna del mare. La *dike* amorosa assente nel giambo di Semonide sopra le donne", *Quad. Urb. Cult. Class.*, N. S. 3, 1979, pp. 29-36.

Pépin 1958

Pépin J., *Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1958.

Pestalozza 1951

Pestalozza U., *Religione Mediterranea*, Milano 1951.

Pettazzoni 1921

Pettazzoni R., *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Bologna 1921.

Pettersson 1967

Pettersson O., *Mother Earth (Scripta Minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundiensis 1965-1966)*, Lund 1967.

Picard 1946

Picard Ch., "La Triade Zeus-Héra-Dionysos dans l'Orient Hellénique d'après le nouveaux fragment d'Alcée", *BCH* 70, 1946, pp. 455-473.

Pinakes di Locri Epizefirii, 1999-2007

AA. VV. *I Pinakes di Locri Epizefirii: Musei di Reggio Calabria e di Locri (= Atti e Memorie della Società Magna Grecia, 4° serie, vol. 3°)*, voll. I-II-III, Roma 1999-2007.

Pindaro *Isthmi*.

Pindaro, *Le Istmiche*, a cura di G. A. Privitera, Milano 1992 (1982<sup>1</sup>).

Pindaro *Oli*.

Pindaro, *Le Olimpiche*, introd. testo crit. e traduz. di B. Gentili, commento a cura di C. Catenacci, P. Giannini, L. Liomento, Milano 2013.

Pindaro *Pythi*.

Pindaro, *Le Pitiche*, introd. testo crit. e traduz. di B. Gentili, commento a cura di P. Angeli Bernardini, E. Cingano, B. Gentili e P. Giannini, Roma 2012<sup>5</sup>.

Pfister 1929

Pfister F., "Die Hekate-Episode in Hesiods *Theogonie*", *Philologus* 84, 1929, pp. 1-9.

Philippson 2006

Philippson P., *Origini e forme del mito greco*, Torino 2006, trad. di A. Brelich (Titoli originali: *Untersuchungen über den griechischen Mythologie. Thessalische Mythologie*, Zürich 1944).

Pisi 2008

Pisi P., "Il mito della Grande Dea", in Baglioni Igor, a cura di, *Storia delle Religioni e archeologia. Discipline a confronto, Atti del Convegno, Roma 3,4,5 giugno 2008 Roma*, Roma 2010 pp. 237-251.

Pizzocaro 1991

Pizzocaro M., "L'inno di Epidauro alla Madre degli dèi" in *L'inno tra rituale e letteratura nel mondo antico. Atti di un Colloquio* (Napoli, 21-24 ottobre 1991). *Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli, Sez. Filologico-letteraria*, XIII, 1991, pp. 233-251.

Platone

AA.VV., *Platone. Tutte le opere*, Roma 2009.

Poerner 1913

Poerner J., *De Curetibus et Corybantibus*, Halle 1913.

Poltera 1997

Poltera O., *Le langage de Simonide. Étude sur la tradition poétique et son renouvellement*, Bern 1997.

Poltera 2008

Poltera O., *Simonides Lyricus. Testimonia und Fragmente*, Basel 2008.

Pontani, *Schol. Od.*

Pontani F. M., *Scholia Graeca in Odysseam*, edidit F. M. Pontani, vol. I (*Scholia ad libros α, β*), Roma 2007.

Powell CA

Powell I. U., *Collectanea Alexandrina. Reliquiae minores Poetarum Graecorum Aetatis Ptolemaicae (323-146 a. C. Epicorum, Elegiacorum, Lyricorum, Ethicorum)*, Oxonii 1825.

Preisendanz PGM

Preisendanz K., *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, voll. 1-2, Leipzig & Berlin, 1928-1931.

Pressler "Chaeremon" [1]

Pressler F., s. v. "Charemon", *Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 3, col. 174, Leiden-Boston 2003.

Pressler "Choerilus" [2]

Pressler F., s. v. "Choerilus" [2], *Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 3, col. 239, Leiden-Boston 2003.

Privitera 1965

Privitera A., *I rapporti di Dioniso con Posidone in età Micenea* (= *Studi Urbinati N. S.*, 39, 1, pp. 180-238), Urbino 1965.

Privitera 1965b

Privitera G. A., *Laso di Ermione nella cultura ateniese e nella tradizione storiografica*, Roma 1965.

Privitera 1970

Privitera G. A., *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, Roma 1970.

Przyluski 1950

Przyluski J., *La Grande Déesse. Introduction à l'étude comparative des religions*, Paris 1950.

Puech 1923

Puech A., *Pindare. Néméennes*, Paris 1923.

Radici Colace 1979

Radici Colace P., *Choerili Samii Reliquiae*, introd., testo critico e comm., Roma 1979.

Ramnoux 1959.

Ramnoux C., *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Paris 1959.

Rapetti 1966

Rapetti R., "Paniassi ed Eracle iniziato ai misteri eleusini", *Par. Pass.* 21, 1966, pp. 131-135.

Rapp "Kybele"

Rapp A., s. v. "Kybele" in Roscher *GRM*, vol. 2 (1), Leipzig 1890-1894, coll. 1638-1672.

Rapp "Lykurgos"

Rapp A., s. v. "Lykurgos", in Roscher *GRM*, 2 (2), coll. 2191- 2205, Leipzig 1894-1897.

Ricciardelli 1979

Ricciardelli G., "La cosmogonia di Alcmane", *Quad. Urb. Cult. Class. N.S.* 3, 1979, pp. 7-27.

Ricciardelli 2000

Ricciardelli G., *Inni Orfici*, Milano 2000<sup>1</sup>, 2006<sup>2</sup>.

Ricciardelli 2000b

Ricciardelli G., "Gli Inni Orfici tra Orfeo e Dioniso", in Cerri 2000, pp. 313-326.

Ricciardelli 2004

Ricciardelli G., "La madre degli dèi nell'Elena di Euripide", *Convegno internazionale I Culti primordiali della Grecità alla luce delle scoperte di Tebe, 24-25 febbraio 2000*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, CDI, 2004, pp. 165-180.

Richardson 1974

Richardson N. J., *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford 1974.

Richardson 2010

Richardson N. J., *Three homeric hymns: to Apollo, Hermes and Aphrodite, hymns 3, 4, and 5*, Cambridge 2010.

Richardson 2011

Richardson N., "The Homeric Hymn to Demeter: some Central Questions Revisited", in Faulkner 201, pp. 44-58.

Rizzo, *Pausania*

Rizzo S., a cura di, *Pausania. Viaggio in Grecia, Guida antiquaria e artistica*, voll. 1-10, Milano 1991-2012.

libro II: *Corinzia e Argolide*, Milano 1992<sup>1</sup>, 1995<sup>2</sup> (Rizzo, *Pausania* 1995)

libro IX: *Beozia*, Milano 2011 (Rizzo, *Pausania* 2011).

Robert 1938

Robert L., *Études épigraphiques et philologiques*, Paris 1938.

Robert 1960

Robert L., "Recherches Épigraphiques", *REA* 62, 1960, pp. 276-361

Roller 1999

Roller, Lynn E., *In Search of the God Mother: the Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley 1999.

Roscher GRM

Roscher W. H., a cura di, *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Leipzig 1884-1937.

Rudhardt 1971

Rudhardt J., *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne 1971.

Rudhardt 2002

Rudhardt J., "Les deux mères de Dionysos, Perséphone et Sémélé, dans les Hymnes orphiques", *RHR* 219, 2002.

Ruijgh 1995

Ruijgh C. J., "La religion dans les textes des tablettes mycéniennes", in Deger-Jalkotzy S., Hiller S., Panagi O., a cura di, *Floreat Studia Mycenaea*, Vienna, 1995, pp. 521-535.

Ruijgh 1996

Ruijgh C. J., "La déesse mère dans les textes mycéniens", *Atti e memorie del secondo congresso internazionale di micenologia*, Roma-Napoli 1991, a cura di E. De Miro, A. Sacconi, Roma 1996, I, pp. 453-457.

Ruijgh 2004

Ruijgh C. J., "La Mère Terre dans les textes grecques classiques", *Convegno internazionale I Culti primordiali della Grecità alla luce delle scoperte di Tebe*, 24-25 febbraio 2000, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, CDI, 2004, pp. 81-100.

Russo 1965

Russo C. F., a cura di, *Hesiodi Scutum*, Firenze 1965<sup>2</sup>.

Rutherford 2001

Rutherford I., "The new Simonides: Toward a Commentary", in Boedeker & Sider 2001, pp. 33-54.

Rzach "Kyklos"

Rzach A., s. v. "Kyklos", *R. E.* 11 (2), coll. 2347-2435, Stuttgart 1922.

Sadurska 1964

Sadurska A., *Les Tables Iliacques*, Warszawa 1964.

Salviat 1964

Salviat F., "Les Théogamies Attiques, Zeus Téléios et l'Agamemnon d'Eschyle", *BCH* 88, 1964, pp. 647-654.

Sandbach 1967

Sandbach F.H., *Plutarchi moralia*, voll. 1-7, Leipzig, 1967.

Sandys 1915

Sandys J., *The Odes of Pindar*, London 1915.

Sarian "Hekate"

Sarian H., s. v. "Hekate", *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, 6 (1), pp. 985-1018, München 1992.



Scalera McClintock 2006

Scalera McClintock G., "Dalle personificazioni di Esiodo alla Thea di Parmenide. Considerazioni sul rapporto tra femminile e astratto", *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Sezione filologico-letteraria*, 28, 2006, pp. 25-48.

Scarpi 1976

Scarpi, P., *Lecture sulla religione classica: l'Inno omerico a Demeter (elementi per una tipologia del mito)*, Firenze 1976.

Scarpi 1996

Scarpi P., a cura di (con trad. di M. G. C.), *Apollodoro. Biblioteca*, Milano 1996.

Schachermeyr "Minyas"

Schachermeyr F., s. v. "Minyas", *R. E.* 15 (2), Stuttgart 1932.

Schachter 1981-1994

Schachter A., *Cults of Boiotia* 1-4 (1. Acheloos to Hera; 2. Herakles to Poseidon; 3. Potnia to Zeus; 4. Index of inscriptions), London.

Schachter 1996

Schachter A., "Costituzione e sviluppo dell'ethnos beotico", *Quad. Urb. Cult. Class.*, N. S. 52 (1) (vol. 81 della serie continua), 1996, pp. 7-29.

Schachter "Aristaios"

Schachter A., s. v. "Aristaios", *Der Neue Pauly Enzyklopädie der Antike*, Band I, coll. 1087-1088, Stuttgart 1996.

Schefold 1937

Schefold K., "Statuen auf Vasenbildern", *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 52, 1937, pp. 30-75, p. 38

Scherling "Tethys"

Scherling K., s. v. "Tethys", *R. E.*, Neue Bearbeitung, Neunter Halbband, zweite Reihe, Stuttgart 1934.

Schmitt "Oceanus"

Schmitt T., s. v. "Oceanus", *Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 10, coll. 10-14, Leiden-Boston 2007.

Schubart & Wilamowitz-Moellendorff 1907

Schubart W., von Wilamowitz-Moellendorff U., *Epische und Elegische Fragmente, Berliner Klassikertexte Heft 5 (2° Hälfte)*, Berlin 1907.

Schwabl "Weltschöpfung"

Schwabl H., s. v. , *R. E.*, Suppl. 9, coll. 1433-1582, Stuttgart 1962.

Schwenn "Kybele",

Schwenn F., s. v. "Kybele", *R. E.*, 11 (2), coll. 2250-2298, Stuttgart 1922.

Segal 1981

Segal, Ch., *Orality, repetition and formulaic artistry in the Homeric "Hymn to Demeter"*, Padova 1981.

Sevieri 2010

Sevieri R., a cura di, *Bacchilide. Epinici*, Milano 2010<sup>2</sup>.

Sfameni Gasparro 1971

Sfameni Gasparro G., “Le religioni orientali nel mondo ellenistico-romano”, *Storia delle Religioni* III, Torino 1971.

Sfameni Gasparro 1973

Sfameni Gasparro 1973, *I culti orientali in Sicilia*, Leiden 1973.

Sfameni Gasparro 1978

Sfameni Gasparro G., “Connotazioni metroache di Demetra nel coro dell'Elena (vv. 1301-1365)”, *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, Leiden 1978, vol. 3<sup>o</sup>, pp. 1148-1187.

Sfameni Gasparro 1985

Sfameni Gasparro G., *Soteriology and Mystic Aspects in the cult of Cybele and Attis*, *EPRO* 103, Leiden 1985.

Shelmerdine 1995

Shelmerdine S. C., *The Homeric Hymns*, Newburyport 1995.

Sherwood Fox 1920

Sherwood Fox W., “Aphrodite: Mother Earth”, *Am. Journ. Phil.* 41, 1920, pp. 283-286.

Showermann 1901

Showermann G., *The Great Mother of the Gods*, Madison 1901<sup>1</sup> (Chicago 1969<sup>2</sup>).

*SIG*

Dittenberger W., *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, voll. 1-4, Lipsiae 1915-1924<sup>3</sup>.

Slater 1971

Slater W. J., “Pindar's House”, *GRBS* 12, 1971, pp. 141-152.

Slater 1988

Slater W. J., “Pindar's *Pythian* 3: Structure and Purpose”, *Quad. Urb. Cult. Class. n. s.* 29 (2), 1988, pp. 51-61.

Slatkin 1986

Slatkin L. M., “The wrath of Thetis”, *TAPA* 116, 1986, pp. 1-24.

Slatkin 1991

Slatkin L. M., *The Power of Thetis*, Berkeley 1991.

Snell-Maehler

Maehler H. (post B. Snell), *Pindari Carmina cum Fragmentis*, voll. 1-2, Leipzig 1984-1989.

Sokolowski *LSCG*

Sokolowski F., *Lois Sacrées des cités grecques*, Paris 1969.

Sokolowski *LSCG* Supplément

Sokolowski F., *Lois Sacrées des cités grecques*, Supplément, Paris 1962.

Solmsen 1990<sup>3</sup>

Solmsen F., *Hesiodi opera. Theogonia, Opera et Dies, Scutum*, edidit Solmsen F., *Fragmenta Selecta* ediderunt Merkelbach R., West M. L., Oxford 1990<sup>3</sup>.

Solmsen 1979

Solmsen F., *Isis among the Greeks and the Romans*, Cambridge 1979.

Stella 1956

Stella L. A., "Gli dèi di Lesbo in Alceo fr. 129 LP", *Par. Pass.* 11, 1956, pp. 321-334.

Stiglitz 1967

Stiglitz R., *Die grossen Göttinnen Arkadiens*, Wien 1967.

Stoessl "Phoronis"

Stoessl F., s. v. "Phoronis", *R. E.* 39 (1), coll. 646-650, Stuttgart 1941.

Stoll "Karystos"

Stoll H. W., s. v. "Karystos", in Roscher *GRM*, vol. 2.1, col. 970, Leipzig 1890-1894.

Stoll "Lemnos"

Stoll H. W., s. v. "Lemnos", Roscher *GRM*, vol. 2 (2), col. 1938.

Strauss Clay 1984

Strauss Clay J., "The Hecate of the Theogony", *GRBS* 25, 1984, pp. 27-38.

Suter 2002

Suter A., *The Narcissus and the pomegranate: an archaeology of the Homeric Hymn to Demeter*, Ann Arbor (Michigan), 2002.

Tarditi 1967

Tarditi G., "Dioniso Kemelios (Alceo, fr. 129, 8 LP)", *Quad. Urb. Cult. Class.* 4, 1967, pp. 107-112.

Tarenzi 2007

Tarenzi V., "Teti nell'Iliade: quale mito per quale dea?", in Caneva S. e Tarenzi V., *Il lavoro sul mito nell'epica greca*, pp. 9-51; Appendici I e II pp. 53-59, Pavia 2007.

Thompson 1937

Thompson H. A., "Buildings on the West Side of the Agora", *Hesperia* 6, 1937, 1-226.

Thompson & Wycherly 1972

Thompson H. A., Wycherly R. E., *The Agora of Athens. The History, Shape and Uses of an Ancient City Center*, Princeton 1972.

Tortorelli 1985

Tortorelli Ghidini M., "Euphrone: una divinità orfica?", *Par. Pass.* XL, 1985, pp. 419-425.

Tredennick & Forster 1966

Tredennick H., Forster E. S., *Aristotle, Posterior Analytics, Topica*, London Cambridge Massachusetts, 1966.

Trueber 1903

Trueber H., *De Hymno in Venerem Homericum*, Halis Saxonum 1903.

Ucciardello 2010

Ucciardello G., "Su alcuni frammenti papiracei", in Cingano 2010, pp. 329-384.

Usener 1948

Usener H., *I nomi degli dèi. Saggio di teoria della formazione dei concetti religiosi*, Brescia 2008, trad. di M. Ferrando, revisione dei testi classici a cura di R. M. Parrinello (Usener H., *Götternamen. Versuch einer Lehre von den religiösen Begriffsbildung*, Frankfurt 1948).

van der Kolf "Makar(eus)"

van der Kolf M. Ch., s. v. "Makar(eus)", *R. E.* 14 (1), coll. 617-622, Stuttgart 1928.

Van der Leeuw 1933

Van der Leeuw G., *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933.

Vanderpool 1965

Vanderpool E., "The Location of the Attic Deme Erchia", *BCH* 89, 1965, pp. 21-26.

Vassileva 2001

Vassileva M., "Further Considerations on the Cult of Cybele", *Anatolian Studies* 51, 2001, pp. 51-63.

Vergados 2013

Vergados A., *The Homeric Hymn to Hermes*, Berlin 2013.

Vermaseren 1966

Vermaseren M. J., *The Legend of Attis in Greek and Roman Art*, Leiden 1966.

Vermaseren 1977

Vermaseren M. J., *Cybèle and Attis. The myth and the Cult*, London 1977.

Vermaseren *CCCA*

*Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, voll. 1-7 Leiden 1977-1989, (= *EPROER* 50).

Vernant 2009

Vernant J.-P., *Mito e Religione in Grecia antica*, ediz. Italiana a cura di Riccardo Di Donato, Roma 2003, 2009 (traduz. basata sull'ediz. francese Paris 1990, preceduta dall'ediz. inglese "Greek Religion", in *Encyclopedia of Religion*, vol. 6°, a cura di M. Eliade, London – New York 1987).

Vernant 2011

Vernant J.-P., *Le origini del pensiero greco*, Milano 2011, trad. di F. Codino (*Les origines de la Pensée Grecque*, Paris 1962).

Versnel H. S.

Versnel H. S., "Beyond Cursing: the Appeal to Justice in Judicial Prayers", Faraone C. A., Obbink D., a cura di, *Magika Hiera*, New York-Oxford 1991, pp. 60-106.

Vian 1963

Vian F., *Origines de Thèbes*, Paris 1963.

Vian 1974

Vian F., *Apollonios de Rhodes, Argonautiques*, Tome I, Chants I-II, Paris 1974.

Vian 1976

Vian F., *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiacques*, Paris 1976, vol. 1.

Vian 1987

Vian F., *Les Argonautiques Orphiques*. Texte établi et traduit par Francis Vian, Paris 1987.

Voigt 1971

Voigt E.-M., *Sappho et Alcaeus. Fragmenta*, Amsterdam 1971.

Vollgraf 1901

Vollgraf W., *Inscriptions de Béotie*, *BCH* 25, 1901, pp. 359-378.

von der Mühl 1962

von der Mühl P., *Homeri Odyssea*, Basel 1962.

Wach 1947

Wach J., *Sociology of Religion*, London 1947.

Waern 1951

Waern I., *Gēs Ostea: The Kenning in pre-Christian Greek Poetry*, Uppsala 1951.

Wagman 1995

Wagman R., *Inni di Epidauro*, Pisa 1995

Walcot 1958

Walcot P., "Hesiod's Hymns to the Muses, Aphrodite, Styx and Hecate", *Symb. Osl.* 34, 1958.

Walcot 1966

Walcot P., *Hesiod & the Near East*, Cardiff 1966.

Way 1958

Way A. S., *Euripides*, vol. 2°, Cambridge Harvard, 1958.

Wehrli 1944

Wehrli F. R., *Die Schule des Aristoteles*, vol. 1, Basel 1944.

Weil 1893

Weil H., "Inscriptions de Delphes", *BCH* 17, 1893, pp. 561-568.

Weizsäcker "Nereïden"

Weizsäcker P., s. v. "Nereïden", in Roscher *GRM*, 3° band, coll. 207-240, Leipzig 1897-1909.

Weizsäcker "Nyx"

Weizsäcker P., s. v. "Nyx", in Roscher *GRM*, 3° band, coll. 569-576, Leipzig 1897-1909.

Weizsäcker "Okeaniden"

Weizsäcker P., s. v. "Okeaniden", in Roscher *GRM*, 3° band, coll. 805-809.

Weizsäcker "Okeanos"

Weizsäcker P., s. v. "Okeanos", in Roscher *GRM*, 3° band, coll. 809-820, Leipzig 1897-1909.

Welcker *EC*

Welcker F. G., *Der Epische Cyclus*, Bonn 1835 e 1849.

Welcker *GG*

Welcker F. G., *Griechische Götterlehre*, Göttingen, 1857-1862.

Wernicke "Artemis"

Wernicke K., s. v. "Artemis", in *R. E.* vol. 3 (2), coll. 1335-1440, Stuttgart 1895.

West Op.

West M. L., a cura di, *Hesiod. Works and Days, edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford 1978.

West Th.

West M. L., a cura di, *Hesiod. Theogony, edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford 1966, 1971<sup>2</sup>, 1978<sup>3</sup>.

West 1963

West M. L., "Three Presocratic Philosophers", *Class. Quart.* 57, 1963, pp. 154-176.

West 1971

West M. L., *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971.

West 1974

West M. L., *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin New York 1974.

West 1983

West M. L., *The Orphic Poems*, Oxford 1983.

West 1993

West M. L., "Simonides Redivivus", *ZPE* 98, 1993, pp. 1-14.

West 1997

West M. L., *The East Face of Helicon*, Oxford 1997.

West 2003

West M. L., a cura di, *Greek epic fragments from the seventh to the fifth centuries BC*, Cambridge Massachusetts – London, 2003.

West 2007

West M. L., *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford 2007.

West 2013

West M. L., *The Epic Cycle. A Commentary on the Lost Troy Epics*, Oxford 2013.

Wide 1888

Wide S. K. A., *De Sacris Troezeniorum, Hermionensium, Epidauriorum*, Upsaliae 1888.

Wide 1893

Wide S., *Lakonische Kulte*, Leipzig 1893.

Wilamowitz Tim.

Von Wilamowitz-Möllendorff U., *Der Timotheos-Papyrus*, Leipzig 1903.

Wilamowitz GdH

Wilamowitz – Moellendorff, U. von, *Der Glaube der Hellenen*, voll. 1-2, Berlin 1931-1932.

Will 1958

Will E., "Aspects du culte et de la légende de la Grande Mère dans le monde Grec", *Éléments Orientaux dans la Religion Grecque Ancienne, Colloque de Strasbourg 22-24 mai 1958*, Paris 1960, pp. 95-111.

Woodhouse 1938

Woodhouse W. J., *Solon the Liberator: a study of the agrarian problem in Attika in the seventh century*, London 1938.

Xagorari-Gleißner 2008

Xagorari-Gleißner M., *Meter Theôn. Die Göttermutter bei den Griechen (=Peleus. Studien zur Archäologie und Geschichte Griechenlands und Zyperns, Band 40)*, Ruppolding 2008.

Young 1968

Young D. C., *Three Odes of Pindar. A Literary Study on Pythian XI, Pythian III, and Olympian VII*, Leiden 1968.

Zografou 2010

Zografou, Athanassia, *Chemins d'Hécate. Portes, Routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux. Centre Internationale d'Étude de la Religion Grecque Antique (= Kernos, Suppl. 24)*, Liège, 2010.

Zuntz 1971

Zuntz G., *Persephone*, Oxford 1971.