

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “FEDERICO II”



FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

DOTTORATO DI RICERCA IN STORIA

CICLO XXIV

Indirizzo: Storia antica

CARMINE PISANO

Antropologia della regalità nella Grecia antica.
Hermes, lo scettro, l'ariete

TUTOR:
PROF. MARISA TORTORELLI GHIDINI

COORDINATORE:
PROF. MARISA TORTORELLI GHIDINI

Anni accademici 2008-2011

INDICE

Abbreviazioni

Premessa

CAPITOLO PRIMO – Hermes, lo scettro e la parola d'autorità

Introduzione: *Kêrux o áanax?*

PARTE PRIMA – Il *kêrux* di Zeus

1. Un messaggero per tutte le occasioni
2. Retroproiezioni
3. Antropologia del *kêrux*
4. *Hiereús, mántis, aoidós*
5. Persuadere, predire, comunicare

PARTE SECONDA – Il *phílteros* di Apollo

1. «La mantica di cui tu mi chiedi»
2. Dividere a metà
3. *Rhábdos, kûdos e kraínein*
4. Appoggiarsi sullo scettro
5. Un “feticcio” omerico?
6. Parlare *atrekéōs*
7. Divinità dalla voce umana

CAPITOLO SECONDO – Hermes, l'ariete e la legittimità del potere

Introduzione: Dall'epica alla tragedia

PARTE PRIMA – Il dio dell'ariete

1. Vendetta e riconoscimento: la saga argiva
2. Un antico “storico delle religioni”
3. Da vittima a sacrificatore: la vicenda di Frisso
4. Regnare *ou kat'aîsan* ovvero sacrificio e legittimità
5. Regalità e ruoli parentali: il dilemma di Medea

PARTE SECONDA – Il figlio di Maia

1. Il grande dio d'Arcadia?
2. Nell'antro dell'Atlantide Maia
3. Hermes e l'età dell'oro
4. Un Prometeo “addomesticato”

CAPITOLO TERZO – «Il dio che escogitò il parlare»

Introduzione: Platone e Dumézil

PARTE PRIMA – L'uso della parola (*tò eírein*)

1. Pensare il dio
2. Tradurre e interpretare
3. Hermes “giudaico” (ed “egiziano”)
4. Hermes/Paolo
5. Hermes/Cristo

PARTE SECONDA – Escogitare e macchinare (*emésato e mēchanésasthai*)

1. Pensare insieme la parola e l'atto
2. Tale dio, tale *éthnos*
3. Hermes/Candaule
4. Hermes “trace” e Mercurio “gallico”
5. Ritorno a Candaule: Hermes e Pelope
6. Hermes/Mercurio o Helios/Sole?

Conclusioni

Bibliografia

Autori antichi

Autori moderni

ABBREVIAZIONI

- Bergk: T. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*, Leipzig 1866.
- Bernabé: A. Bernabé, *Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta*, Leipzig 1987.
- Davies: M. Davies, *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*, Oxford 1988.
- Diehl: E. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca*, Leipzig 1936-1942.
- DK: H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich 1974.
- FGrHist*: F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leiden-New York-Köln 1993-1999.
- Gentili-Prato: B. Gentili - C. Prato, *Poetarum Elegiacorum Testimonia et Fragmenta*, Leipzig 1979-1985.
- Keil: B. Keil, *Aelii Aristidi Smyrnaei quae supersunt omnia*, Berlin 1958.
- Kinkel: G. Kinkel, *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig 1877.
- LIMC*: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich-München-Düsseldorf 1981-1999.
- L-P: E. Lobel - D. L. Page, *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford 1963.
- Masson: O. Masson, *Les fragments du poète Hipponax*, Paris 1962.
- M-W: R. Merkelbach - M. L. West, *Hesiodi Fragmenta Selecta*, Oxford 1970.
- Nauck: A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig 1856.
- Page: D. L. Page, *Poetae Melici Graeci*, Oxford 1962.
- Radt: S. Radt, *Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol. IV: Sophocles*, Göttingen 1999.
- Rose: V. Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig 1886.
- Sauppe: H. Sauppe, *Fragmenta Oratorum Atticorum*, in I. G. Baiter - H. Sauppe, *Oratores Attici*, Zürich 1850.
- Snell-Maehler: B. Snell - H. Maehler, *Pindari Carmina cum Fragmentis I-II*, Leipzig 1971-1975.
- Voigt: E. M. Voigt, *Sappho et Alcaeus. Fragmenta*, Amsterdam 1971.
- West: M. L. West, *Iambi et Elegi Graeci I-II*, Oxford 1971-1972.

PREMESSA

Una volta Dario, durante il suo regno, convocò i Greci del suo seguito e chiese loro per quale somma avrebbero accettato di cibarsi dei cadaveri dei loro padri morti; ed essi risposero che non lo avrebbero fatto mai, per nessuna somma. Subito dopo Dario chiamò degli Indiani, della tribù dei Callati, tribù in cui si usa cibarsi dei propri genitori, e domandò loro, in presenza dei Greci (che potevano seguire i discorsi grazie a un interprete), per quale somma avrebbero acconsentito a cremare sul rogo i loro padri; ed essi protestarono a gran voce invitando Dario a non dire empietà. Le usanze sono usanze, c'è poco da fare, e a me sembra che Pindaro [fr. 169 Snell-Maehler] l'abbia espresso molto bene dicendo: «La tradizione è regina del mondo»¹.

Il passo erodoteo appena citato è particolarmente famoso e non ha certo bisogno di grandi presentazioni. Storici delle religioni e antropologi del mondo antico lo conoscono bene e lo citano comunemente, accanto alla *Praefatio* di Cornelio Nepote e ai *Dissoi Logoi* della tradizione sofistica, come una delle prime espressioni di quel «relativismo culturale» che avrebbe spinto scrittori antichi e studiosi moderni a interrogarsi sui costumi degli Altri con la consapevolezza che nessun argomento razionale può indurre a condannare i *nómoi* stranieri per il semplice fatto di essere differenti dai “nostri”². Su questo punto Erodoto è particolarmente chiaro. Lo storico cita, infatti, l'esperimento di Dario in funzione di *exemplum* per dimostrare appunto che «se si chiedesse a tutti gli uomini di scegliere fra tutte le usanze le migliori, ciascuno, dopo aver ben riflettuto, indicherebbe le proprie [...] perciò non è naturale deridere simili cose, a meno di essere in preda alla follia»³. Cosa che, a dire di Erodoto, era malauguratamente capitata a Cambise, predecessore di Dario, il quale, divenuto «completamente pazzo», si era messo «a dileggiare le cose sacre e le tradizioni religiose», compiendo «molte folli azioni del genere contro i Persiani e gli alleati». Nel racconto di Erodoto, insomma, il personaggio di Dario funziona innanzitutto come una sorta di alter-ego positivo di Cambise per la tendenza “ellenizzante” a riconoscere e rispettare le «differenze culturali». Ma Dario non è soltanto questo.

La concezione relativistica dei *nómoi* e la propensione all'«inchiesta», che lo spingono a interrogare direttamente Greci e Indiani Callati, fanno del re persiano una sorta di modello esemplare dello storico/etnografo di tradizione erodotea⁴. Dario è sì un personaggio interno

¹ Hdt., III, 38, 3-4.

² Cfr. da ultimo M. Bettini, *Comparare i Romani. Per un'antropologia del mondo antico*. “Studi italiani di filologia classica”, Supplemento al fasc. 1/2009, *La stella sta compiendo il suo giro*, Atti del Convegno Internazionale di Siracusa, pp. 1-3.

³ Hdt., III, 38, 1-2.

⁴ Sui caratteri dell'etnografia greca, cfr. F. Hartog, *Les Grecs égyptologues*, “Annales, Histoire, Sciences Sociales” 41/5 (1986), pp. 953-967.

al racconto delle *Storie*, ma è un personaggio che “buca” il testo, la cui prospettiva e il cui metodo di indagine coincidono con quelli dell’autore dell’opera. Non solo l’inchiesta di Dario conferma la tesi erodotea sulla relatività dei *nómoi*, ma è lo stesso metodo dell’inchiesta a rappresentare il fondamentale *trait d’union* tra la prassi di indagine del re persiano e quella dello storico greco. Sin dal proemio, Erodoto presenta la sua opera come «esposizione» (*apódexis*) dei risultati dell’*historiē* («inchiesta») condotta da un autore, che «ha visto» (*oída*) direttamente i luoghi, dove sono avvenuti i fatti narrati, e che «ha appreso» (*oída*) suddetti fatti da testimoni oculari degli stessi⁵. Si potrebbe dire che la storia – nel senso di *historiē* – nasce come gioco di sguardi. Erodoto apprende «le cose compiute dagli uomini» attraverso i propri occhi e/o quelli dei testimoni opportunamente interrogati, servendosi in più di un’occasione di interpreti e traduttori: esattamente quello che fa Dario. Non solo il re persiano si avvale di interpreti per consentire la comunicazione a tre con Greci e Indiani Callati ma – cosa ancor più importante – vede e conosce attraverso gli occhi dei suoi testimoni, dopo aver posto loro una serie di domande.

Dario chiede ai Greci «per quale somma avrebbero accettato di cibarsi dei cadaveri dei loro padri morti» e agli Indiani Callati «per quale somma avrebbero acconsentito a cremare sul rogo i loro padri». In altre parole, Dario chiede ai Greci se avessero mai accettato di condividere i costumi funerari indiani e agli Indiani se avessero mai accettato di condividere i costumi funerari greci. In entrambi i casi, la risposta è no, perché ogni uomo pensa che «le usanze migliori siano le proprie». L’operato di Dario consente ad Erodoto di ottenere la conferma desiderata alla teoria della relatività, ma per noi l’interesse dell’episodio riguardante il re persiano va decisamente oltre. Le parole di Erodoto suggeriscono, infatti, che Dario si fosse previamente informato circa i costumi funerari dei suoi intervistati, procedendo poi ad interrogarli direttamente per appurare la consistenza e la validità delle informazioni ricavate dallo studio pregresso. Come ogni buon antropologo dovrebbe fare, Dario si premura cioè di confermare, precisare, integrare, eventualmente correggere, attraverso le interviste e la “ricerca sul terreno”, i dati di cui era già venuto in possesso grazie a proprie letture o, semplicemente, per sentito dire. Con la sua propensione a riconoscere il valore delle “differenze” e a praticare il metodo dell’inchiesta, Dario (quello erodoteo, naturalmente) si può considerare una sorta di pioniere dei moderni studi antropologici. Ma riflettiamo più attentamente sui modi in cui il nostro antropologo *ante-litteram* mette in pratica il suo “modernissimo” metodo di indagine.

⁵ *Historiē* deriva dalla radice **vid-*, comune al greco *oráo* (perfetto *oída*, «ho visto, so») e al latino *video*. In I, 5, 3 Erodoto, accingendosi ad esporre le cause del conflitto greco-persiano, afferma che inizierà la sua trattazione da «colui che io stesso so (*oída*) che per primo compì azioni ingiuste contro i Greci».

Nella sua inchiesta sui costumi funerari, il re persiano mette a confronto *nómoi* greci e indiani, coinvolgendo nel dibattito comparativo gli stessi intervistati «che potevano seguire i discorsi grazie a un interprete». Sottoponendo ai Greci le usanze indiane e agli Indiani le usanze greche e riconoscendo la pertinenza di ciascun *nómos* alla struttura sociale che l'ha prodotto e lo pratica, Dario sembra seguire a tutti gli effetti i precetti della moderna antropologia comparativa, fornendo agli studiosi moderni una sorta di modello “indigeno”, interno alla società analizzata, a sostegno del proprio metodo e delle proprie analisi. Parafrasando le parole di Maurizio Bettini, potremmo dire che, nel momento in cui si fanno sostenitori della relatività dei costumi, gli stessi autori antichi – che si tratti del Dario erodoteo, del Nepote della *Praefatio* o del Plutarco delle *Quaestiones Romane* – mostrano di ritenere possibile, oltretutto auspicabile, un approccio ai fenomeni culturali e alle credenze religiose (ricordiamo che Dario si interessa di costumi funerari) improntato ai principi dell'indagine antropologica di stampo comparativo. Il metodo di indagine degli “etnografi” antichi legittima quello degli studiosi moderni, mettendo a loro disposizione un modello operativo, quello dell'«inchiesta», che non può non essere al centro di qualsivoglia “ricerca sul terreno” volta ad una *full immersion* nel mondo degli “osservati”. La questione che si pone alla luce delle testimonianze poc'anzi citate non è, dunque, se sia possibile o meno praticare un'antropologia comparativa dei Greci e dei Romani: già l'etnografia antica propende per una risposta chiaramente affermativa. Il problema – per dirla ancora con Bettini – è piuttosto un altro: «Possiamo, noi studiosi di oggi, percorrere lo stesso cammino [degli etnografi antichi]?»⁶.

Ricordiamo brevemente che Dario si era prima informato circa i costumi funerari dei popoli “osservati” ed aveva poi provveduto ad interrogare sulla questione direttamente i nativi greci e indiani. Questo secondo passo, tuttora centrale nelle indagini di antropologia culturale, costituisce invece da sempre un limite pressoché invalicabile per gli antropologi del mondo antico. Nel caso dell'antropologia storica, infatti, i nativi oggetto di indagine non potranno mai rispondere alle domande degli studiosi, e per ovvi motivi: Greci e Romani antichi sono morti e i morti – si sa – da che mondo è mondo non parlano. In una situazione come questa, l'antropologo dell'antichità non può che rivolgersi ai testi, sostituendo alla “ricerca sul terreno” il momento dell'analisi filologica e servendosi di quest'ultima a guisa di “informante”⁷. Ma anche in questo caso le difficoltà non vengono

⁶ M. Bettini, *Comparare i Romani*, cit., p. 4.

⁷ *Ibid.*, pp. 28-38. Lo studioso osserva che l'individuazione di «stranezze e bizzarrie» lessicali fornisce all'antropologo del mondo antico le indispensabili *aphormái* («spunti») comparative che consentono «di

del tutto meno. Al di là dell'evidente rischio connaturato a qualsiasi giudizio emesso in assenza degli imputati (che cos'è del resto la storia se non un giudizio in contumacia?)⁸, occorre considerare che fra noi e le società antiche «esiste pur sempre una barriera, e questa barriera è costituita dalla *scrittura*, nel senso più vasto del termine». Che la scrittura «rispecchi semplicemente la realtà è un'illusione»; ogni operazione di scrittura, infatti, «ritaglia e costruisce la realtà [...] Chi scrive *racconta* i fatti che intende comunicare, non li rispecchia. Di conseguenza i fatti assumono inevitabilmente un taglio specifico, che deriva dalle intenzioni e dagli scopi della scrittura»⁹. La ricostruzione filologica delle modalità autoriali e narratoriali di selezione, ricostruzione ed esposizione dei fatti ci consentirà di comprendere e conoscere più o meno adeguatamente il pensiero di un autore e le categorie attraverso cui quest'ultimo pensa e ordina il reale. Difficilmente, tuttavia, il modo di “ritagliare” e “costruire” la realtà di Platone o di Cicerone (cito non a caso due degli scrittori antichi che conosciamo meglio) corrisponderà al sentire medio dei contemporanei, all'insieme delle rappresentazioni culturali condivise. O almeno, ben difficilmente lo studioso moderno sarà in grado di documentare e provare una simile corrispondenza.

Nella misura in cui non rappresentano documenti spontanei o ideologicamente asettici, come possono essere «un archivio battesimale o una raccolta di atti notarili», ma rispondono a precise regole di elaborazione letteraria, i testi antichi formano per l'antropologo del mondo antico l'insuperabile «barriera», l'ineliminabile «velo di Maya», che impedisce di “vedere” in modo distinto e diretto la «realtà» del sapere condiviso dall'insieme degli “osservati”. In tali condizioni, va da sé che i tentativi di ignorare la presenza del velo o di abbattere la barriera testuale non possono che produrre forzature e stratificazioni interpretative col risultato di un allontanamento ulteriore dall'oggetto della tanto agognata “visione”. Il carattere “testuale” della documentazione disponibile rischia insomma di condurre l'osservatore moderno in una sorta di vicolo “cieco”, da cui risulta difficile uscire almeno quanto lo era dal labirinto cretese. Ma forse sono gli stessi testi ad offrirci un possibile «filo di Arianna». Se, infatti, la domanda cruciale è come e quando sia possibile procedere oltre i testi evitando forzature e interventi bruti, la risposta non può che essere “quando il testo procede spontaneamente oltre se stesso”. E questo accade regolarmente in quel momento pregnante della comunicazione, tanto scritta quanto orale, in

osservare la cultura romana [noi diremmo anche quella greca] con occhi, in qualche modo, collettivi, quelli del gruppo sociale che usa e condivide un dato termine all'interno della propria competenza linguistica».

⁸ La celebre massima lévinassiana trova conferma nel significato originario del termine *hístōr*, impiegato da Omero (*Il.* XVIII, 501) per indicare il «giudice».

⁹ M. Bettini, *Aretusa. La metamorfosi dei «testi» in «fonti» nella storia sociale romana*, in Id., *Affari di famiglia: la parentela nella letteratura e nella cultura antica*, Bologna 2009, pp. 174-175.

cui diviene necessario usare la lingua per parlare della lingua: nello spazio, cioè, della comunicazione *metalinguistica*¹⁰.

Procedere oltre la barriera testuale è quello che fa ogni locutore (autore e/o narratore che sia) quando si trova nella necessità di spiegare il significato e l'uso di un termine straniero, che ammetterà sempre più di una possibile "traduzione", in base ai valori e ai saperi condivisi dal suo pubblico. In virtù delle esigenze della traduzione, il testo antico rinuncia per un attimo alla sua natura di *fictio* per lasciarci intravedere, come attraverso un minuscolo foro, qualcosa dell'ambito delle rappresentazioni culturali collettive, proprie di un determinato gruppo umano: quelle in base a cui una certa traduzione diviene comprensibile e accettabile. È dunque nello spazio della comunicazione metalinguistica che possiamo rivolgere le nostre domande ai nativi greci e romani con la speranza di riceverne risposta. Nei momenti in cui il testo procede oltre (*metá*) se stesso, anche i morti ritornano a parlare e risultano nuovamente interrogabili. In altre parole, nella misura in cui aspira a "vedere" almeno parte del "modo di pensare" di un insieme sociale, l'antropologo del mondo antico non può che essere innanzitutto un antropologo della traduzione. Gli sprazzi di comunicazione metalinguistica sparsi nei testi classici e i meccanismi di *interpretatio* («traduzione») saranno i suoi "informanti" privilegiati.

Nel presente contributo, metteremo in atto il metodo di indagine appena enunciato nell'ambito dello studio antropologico dei sistemi di rappresentazione della regalità nella Grecia antica. La vastità, anzi la sconfinatezza dell'argomento ci ha indotti a studiarne una delle tante declinazioni specifiche, che proponiamo di riassumere nella formula (i grammatici la chiamerebbero *tricolon* asindetico) «Hermes, lo scettro, l'ariete». Il tentativo di definire i modelli in base a cui si costruiscono nella Grecia antica la legittimità e l'autorità della figura regale si fonderà sullo studio della complessa rete di relazioni che legano alla sfera della regalità Hermes, il dio che nelle tradizioni greche consegna ai re i simboli del potere: scettro e ariete d'oro. Alla ricostruzione "etica" («dall'esterno») dei rapporti di Hermes con il potere regale (capp. I-II), seguirà un'inchiesta "emica" («dall'interno»), in cui, come aveva fatto Dario con Greci e Indiani Callati, sottoporremo ai nativi grecofoni i risultati dello studio pregresso, interrogando gli "osservati" come si conviene in ogni "ricerca sul terreno" che si rispetti (cap. III). I dati così ottenuti dovrebbero quindi interagire, consentendoci infine di definire funzioni e configurazioni della figura del *basileús* nella tradizione greca antica (Conclusioni).

¹⁰ Sulla funzione metalinguistica della comunicazione verbale, cfr. A. Duranti, *Antropologia del linguaggio*, trad. it. Roma 2005, pp. 254-256.

CAPITOLO PRIMO

Hermes, lo scettro e la parola d'autorità

Introduzione: Kêrux o áanax?

È notte a Troia e gli eroi dormono tutti al riparo delle tende: Achei e Troiani, senza distinzione. I guerrieri sono comprensibilmente stanchi, anzi spossati dalla lunga fatica. Sono ormai dieci anni che combattono invano senza che si intraveda l'esito della guerra. Molti uomini hanno perso la vita, il legno delle navi è muffito, mogli e figli attendono il ritorno di padri e mariti: agli Achei l'impresa troiana inizia seriamente ad apparire un disegno irrealizzabile (*akráanton*). Dormono tutti gli eroi, dicevamo. Ma dormono anche tutti gli dèi: tutti tranne uno. Zeus, infatti, è sveglio, sempre vigile, come si addice a un vero capo che «ha cura di questioni sì gravi». Deciso a rispettare la promessa strappatagli da Teti, il re degli dèi medita in cuor suo come «infliggere ancora dolori e lamenti ai Teucri e ai Danai in mezzo a mischie dure», come «dare *timé* ad Achille», offeso (*átimos*) dall'arroganza di Agamennone che gli ha sottratto con la forza la giovane Briseide, il «dono» (*gêras*) assegnatogli dagli Achei in seguito alla presa e al saccheggio di Tebe¹¹.

Zeus non tarda a maturare il «piano migliore» (*arístē boulé*). Deciso a riaccendere la scintilla della guerra e a suscitare nuove e vane stragi di eroi, l'Olimpio invia ad Agamennone il Sogno funesto ad annunciare che è giunto il momento di armare gli Achei e di prendere la rocca di Ilio. Prese ingannevolmente le sembianze di Nestore, il vecchio re di Pilo «che tra gli anziani Agamennone onorava moltissimo», il Sogno, da buon *ággelos*, comunica all'Atride dormiente il messaggio di Zeus¹². E tutto va esattamente come previsto dal saggio re degli dèi. Ignaro delle macchinazioni di Zeus (*népios*)¹³, Agamennone scambia per veritiero il Sogno funesto e crede di poter conquistare Troia quello stesso giorno¹⁴. L'Atride è deciso ad armare immediatamente tutti gli uomini a disposizione, ma

¹¹ Hom., *Il. I*, 130-171; 493-530; *Il. I*, 1-4; 39-40; 134-138.

¹² Hom., *Il. II*, 5-34.

¹³ Nella tradizione epica, l'aggettivo *népios* qualifica i personaggi incapaci di prevedere l'esito rovinoso di un gesto, una decisione, un'azione. Un antico proverbio, attestato già in *Il. XVII*, 32, sentenziava, infatti, che «quando ormai la cosa è fatta, il *népios* la capisce». Si noti anche che, mentre il *népios* capisce solo a cose fatte, l'esito delle sue «sciocche» decisioni è invece già noto al narratore (Omero) e al suo pubblico. In tal senso, l'uso omerico di *népios* appare quasi una sorta di antecedente epico di quella che sarà l'ironia tragica sofoclea. Cfr. S. T. Edmunds, *Homeric Nēpios*, New York-London 1990, p. 98; R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 1997, p. 181.

¹⁴ Hom., *Il. II*, 35-38. Sulla distinzione tra sogni veridici (destinati a compiersi) e sogni funesti (non destinati a compiersi), cfr. M. Bettini, *Alle porte dei sogni*, Palermo 2009, pp. 56-64.

non si comporta come il tiranno dispotico e arrogante descritto da Achille nel I libro¹⁵. Quelle del Pelide, dopotutto, erano «ingiurie», dettate dall'ira e dalla tensione del momento¹⁶: conseguenza del rapporto tutt'altro che idilliaco tra il più forte (*karterós*) e il più potente (*phérteros*) degli Achei¹⁷. Benché possa apparire un dato quasi banale, occorre ricordare che la prospettiva di Achille non coincide necessariamente con quella del poeta e differisce certamente da quella degli altri capi achei che restano a Troia al fianco di Agamennone, continuando a rendergli *timé*¹⁸.

Ma torniamo al comportamento di Agamennone una volta destatosi dal dolce sonno. Venuto a conoscenza attraverso il Sogno funesto dello (pseudo-)volere di Zeus, l'Atride non impone con la forza la decisione di attaccare quella stessa mattina le difese troiane. Convoca dapprima, presso la nave di Nestore, il Consiglio (*boulé*) degli anziani, cui riferisce il messaggio divino ricevuto nel sonno e il piano militare consistente nell'armare prontamente gli Achei¹⁹. Ottenuta l'approvazione del Consiglio nella persona di Nestore²⁰, il piano di Agamennone non ha ancora completato l'iter legislativo che ne attualizzerà l'approvazione²¹. Prima, infatti, la giustizia (*thémis*) impone che Agamennone metta alla prova i soldati (*laoí*) e accerti il loro reale stato d'animo²². Convocata l'assemblea (*agoré*), il re dichiara di aver rinunciato a prendere Ilio e che è giunto il momento di far ritorno alla terra patria²³. Come previsto dallo stesso Agamennone, i soldati, il cui umore è basso dopo dieci anni lontano da casa, si precipitano verso le navi e, se non fosse stato per la sollecitudine di Odisseo e per l'intervento divino, «contro il destino (*hupérmora*)» gli Achei avrebbero fatto ritorno in patria²⁴. Ben altro, invece, la Moira aveva stabilito per loro: un'impresa gloriosa destinata a essere cantata da generazioni di aedi e ad occupare un posto privilegiato nella memoria collettiva degli Elleni.

Ma non è questo il punto che qui ci interessa. Vorremmo fare un passo indietro nello svolgimento della storia e fermare l'attenzione sul momento che immediatamente precede il discorso con cui Agamennone saggia l'umore dei *laoí*. Levatosi ritto in piedi, l'Atride parla all'assemblea impugnando lo scettro. È su questo oggetto che si concentra l'attenzione del

¹⁵ Cfr. Hom., *Il. I*, 149-151; 202-205; 225-232.

¹⁶ Hom., *Il. I*, 206-211; 223-224.

¹⁷ Hom., *Il. I*, 280-281.

¹⁸ Hom., *Il. I*, 174-175.

¹⁹ Hom., *Il. II*, 53-72.

²⁰ Hom., *Il. II*, 76-83.

²¹ Sui meccanismi di decisione politica nelle società omeriche, cfr. P. Carlier, *La procédure de décision politique du monde mycénien à l'époque archaïque*, in D. Musti (a cura di), *La Transizione dal Miceneo all'Alto Arcaismo. Dal Palazzo alla Città*, Roma 1991, pp. 85-95.

²² Hom., *Il. II*, 73-75.

²³ Hom., *Il. II*, 50-52; 86-100; 109-141.

²⁴ Hom., *Il. II*, 142-156.

poeta che, in un rapido ma significativo *excursus*, ne descrive origine e trasmissione. Costruito dal dio fabbro Efesto, lo scettro è donato da Zeus a Hermes e da questi a Pelope per poi giungere, attraverso Atreo e Tieste, sino ad Agamennone.

ἀνά δὲ κρείων Ἀγαμέμνων
 ἔστη σκῆπτρον ἔχων τὸ μὲν Ἥφαιστος κάμε τεύχων.
 Ἥφαιστος μὲν δῶκε Διὶ Κρονίῳ ἀνακτι,
 αὐτὰρ ἄρα Ζεὺς δῶκε διακτόρῳ ἀργεῖφόντη·
 Ἑρμείας δὲ ἀναξ δῶκεν Πέλοπι πληξίππῳ,
 αὐτὰρ ὁ αὖτε Πέλοψ δῶκ' Ἀτρεί ποιμένι λαῶν,
 Ἀτρεὺς δὲ θνήσκων ἔλιπεν πολύαρνι Θυέστη,
 αὐτὰρ ὁ αὖτε Θυέστ' Ἀγαμέμνονι λείπε φορῆναι,
 πολλῆσιν νῆσοισι καὶ Ἀργεῖ παντὶ ἀνάσσειν.

Il sire Agamennone

s'alzò tenendo lo scettro (*skêptron*) che Efesto sudò a lavorare.
 Efesto lo diede al sire (*ánakti*) Zeus Cronide,
 Zeus lo diede al Diaktoros Argeiphontes;
 il sire (*ánax*) Hermes lo diede a Pelope domatore di cavalli,
 Pelope lo diede ad Atreo pastore di popoli,
 Atreo, morendo, lo lasciò a Tieste, il ricco d'agnelli (*poliárni*),
 Tieste ad Agamennone lo lasciò da portare,
 su molte isole e sull'Argolide intera a regnare (*anássein*)²⁵.

La struttura dei versi 102-107 appare estremamente regolare. Ogni verso, costruito secondo una formula fissa che si limita a ricordare colui che dona lo scettro e colui che lo riceve, rappresenta un anello della catena di trasmissione del potere²⁶. Lo scettro passa di padre in figlio all'interno della discendenza maschile del re: da Zeus al figlio Hermes, da Hermes a Pelope²⁷, da questi ai figli Atreo e Tieste e infine ad Agamennone, che lo impugna parlando al cospetto dell'assemblea. Che Zeus occupi il primo posto nella catena di trasmissione del potere non può sorprendere. Il dio sovrano (*ánax*) del pantheon ellenico, «padre degli dèi e degli uomini», è fonte e principio dell'autorità regale (*timé*)²⁸, al punto che i *basileis* omerici sono per definizione *diogeneis* («stirpe di Zeus») e *diotrepheis* («allievi di Zeus») ²⁹. In quanto *gennētés* («genitore») e *tropheús* («nutrice») dei *basileis*, Zeus assume nei loro confronti tanto il ruolo del padre quanto quello della madre, nutrendo per essi un sentimento di *philia* che ne giustifica la condizione e l'autorità. Non solo «Zeus

²⁵ Hom., *Il.* II, 100-108.

²⁶ Cfr. G. S. Kirk, *The Iliad. A Commentary*, vol. I, Cambridge 1985, p. 126.

²⁷ Pelope è detto figlio di Hermes in *schol.* Hom., *Il.* II, 104.

²⁸ Hom., *Il.* I, 175; 278-279; II, 196-197; XVII, 251.

²⁹ Cfr. *Hymn. Hom. Merc.* 533, in cui Apollo si rivolge a Hermes *diotrepheis*.

ama (*phileî*) i *basileîs*» ma al «più *basileús* di tutti», Agamennone, il dio «ha donato e scettro e *thémistes* perché agli altri provveda»³⁰. È dunque coerente con le informazioni fornite altrove da Omero che sia Zeus a donare lo scettro a Pelope, avo paterno di Agamennone. Ma il dio non lo dona direttamente a Pelope – come sarebbe logico attendersi – bensì al «sire» Hermes che lo cede, a sua volta, all'eroe.

Alla luce di quanto detto, la presenza e la funzione di Hermes in questo stadio della trasmissione dello scettro risultano di difficile comprensione: lo sono già per i commentatori antichi che, come attestano gli scoli restituitici in gran numero dalla tradizione manoscritta, si sono dati un gran da fare nel tentativo di definire il ruolo svolto dal dio nella vicenda³¹. Gli scoliasti ritengono che Hermes agisca da messaggero, portando lo scettro per conto di Zeus a Pelope, e identificano lo scettro che l'*Argheifonte* riceve da Zeus con il bastone dell'araldo o *kērúkeion*. La funzione di Hermes sarebbe quella, consueta per il dio, di araldo di Zeus. Ma Hermes è definito *ánax* e non *kêrux* o *ággelos*. Inoltre, come osserva Geoffrey Kirk³², l'uso dello stesso verbo *dôke* («diede»), per indicare il passaggio dello scettro da Zeus a Hermes e da questi a Pelope e ad Atreo, consente di identificare lo scettro ricevuto da Hermes con lo scettro regale argivo: nel passo – conclude lo studioso – lo scettro è costantemente simbolo di regalità e non c'è motivo per identificare lo scettro ricevuto da Hermes con un *kērúkeion* distinto dallo scettro dei re argivi. Più avanti occorrerà riflettere sui rapporti tra scettro del re e scettro del messaggero. Per ora limitiamoci a notare che a suscitare l'imbarazzo degli scoliasti è soprattutto l'epiteto *ánax*, attribuito a Hermes unicamente nel passo in questione.

Il termine corrisponde al miceneo wa-na-ka. Nelle tavolette in Lineare B, wa-na-ka designa sia il «sovrano» del regno, vertice della scala sociale, sia un'ipostasi divina assimilata, secondo gli studiosi, a Poseidone, divinità principale del pantheon pilio³³. Certo, gli scoliasti non potevano conoscere il termine miceneo né tantomeno il suo significato, ma quest'ultimo sembra essersi conservato almeno in parte in Omero. Se è vero, infatti, che, a partire dai poemi omerici, il termine greco indicante il re è *basileús*³⁴, *ánax*, tuttavia,

³⁰ Hom., *Il.* II, 197; 204-206; IX, 69; 98-99. In quanto *basileúitatos*, Agamennone ha il potere di *anássein* (*Il.* II, 108; X, 33). Come sottolinea P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984, p. 142, n. 21, *anássein* designa il potere regale esercitato da un singolo individuo, umano o divino che sia.

³¹ *Schol.* Hom., *Il.* 101-107. Un'accurata analisi degli scoli si trova in G. S. Kirk, *The Iliad*, cit., pp. 126-128.

³² *Ibid.*, p. 127.

³³ C. Milani, *Osservazioni sul wanax miceneo*, in M. Sordi (a cura di), *Religione e politica nel mondo antico*, Milano 1981, pp. 22-40; C. J. Ruijgh, *Ἔναξ et ses dérivés dans les textes mycéniens*, in *Floreat Studia Mycenaea*. Akten des X. Internationalen Mykenologischen Colloquiums, vol. II, Wien 1999, pp. 521-535.

³⁴ In Lineare B, qa-si-re-u designa notabili e capi locali, la cui autorità sembra essersi affermata in seguito alla caduta dei Palazzi e alla scomparsa del potere centrale incarnato dalla figura del wa-na-ka. Cfr. P. Carlier,

continua a essere riferito nella tradizione epica a personaggi di rango regale e divinità: più frequentemente, Apollo, il sovrano pitico patrono della mantica, e Zeus, re degli dèi³⁵. Nella tradizione epica, *ánax* indica cioè la condizione regale del capo, divino o umano che sia. È da qui che trae origine l'imbarazzo degli esegeti antichi.

Nella tradizione greca Hermes è tutto fuorché un dio sovrano. A partire dai poemi omerici il dio esercita una pluralità sconcertante di funzioni: ispiratore di sogni, messaggero degli dèi, guida di mortali e immortali, dio della parola, delle greggi, dei ladri, dei mercanti, della frontiera, dei viandanti, dio ctonio, psicopompo e psicagogo. Ma nella coscienza dei Greci, Hermes è soprattutto l'araldo di Zeus: cosa che deve aver nuociuto non poco alla sua reputazione. Nell'omonima tragedia eschilea, Prometeo definisce Hermes «servo degli dèi»³⁶. Il titano ribelle non ha tutti i torti. In Omero Hermes, da buon *kêrux*, agisce sempre dietro preciso ordine di Zeus. È lo stesso dio di Cillene a lamentare al cospetto di Calipso l'ingratitude del suo compito: «Zeus m'ha costretto a venire quaggiù, contro voglia; e chi volentieri traverserebbe tant'acqua marina, infinita?». Eppure il dio accetta di eseguire l'ordine affidatogli perché «il volere di Zeus eggioco non può un altro dio trascurare»³⁷. Allo stesso modo Hermes accetta il comando ricevuto nella *Pace* di Aristofane quando gli dèi, lasciando le case d'Olimpo, gli ordinano di restare a sorvegliare le «suppellettili da cucina» (*tà skeúaria*)³⁸. Un compito tutt'altro che onorevole che rinvia, tuttavia, a un dato di fatto reale: in certi contesti, il *kêrux* è chiamato effettivamente a fungere da *mágeiros* («cuoco») e a farsi carico dei servizi richiesti all'interno della cucina³⁹.

Per quanto acuta e penetrante, l'ironia di Aristofane è quasi bonaria rispetto a quella di Esopo. Nella favola 90 (ed. Hausrath) Hermes, preoccupato della sua reputazione presso gli uomini, decide di verificare personalmente la stima di cui gode sulla terra in confronto agli altri dèi. Il Cillenio si reca in incognito da uno scultore e gli chiede quanto costino le statue di Zeus e di Era; saputo il prezzo, chiede quello della propria statua e l'uomo gli risponde: «Se compri le altre due, questa te la regalo». Mi sembra interessante che Hermes cerchi di «misurare» la stima dei suoi fedeli attraverso il prezzo della propria statua. Nell'ambito

Regalità micenee e regalità doriche, in D. Musti (a cura di), *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*, Roma-Bari 1985, pp. 331-332.

³⁵ Agamennone (Hom., *Il. I*, 442); Ortiloco (Hom., *Il. V*, 546); Eufete (Hom., *Il. XV*, 532). Aristotele (fr. 526 Rose) attesta l'uso di chiamare *ánaktes* figli e fratelli del re. Sulle divinità designate con il titolo di *ánax*, cfr. P. Carlier, *La royauté en Grèce*, cit., p. 142.

³⁶ Aesch., *Prom.* 954, 966, 983.

³⁷ Hom., *Od. V*, 99-104.

³⁸ Aristoph., *Pax* 201-202; cfr. anche *Plut.* 1168-1170.

³⁹ Ath., XIV, 660a; Hesych., s.v. *kêrux* e *kérukes*. In Hom., *Od. XV*, 318-324 Odisseo, travestito da mendicante, vanta al cospetto di Eumeo di saper compiere, per dono di Hermes Diaktoros, tutti i servizi che in casa dei nobili fanno i più umili: «disporre il fuoco con arte, spaccar legna secca, fare lo scalco, il cuoco, il coppiere».

delle attività umane, l'intermediario dei messaggi divini estende, infatti, le sue funzioni al campo più generale dello scambio, comprese le transazioni commerciali. Ma ancor più interessante è la mortificazione che il povero Hermes riceve da quegli uomini ingrati di cui è spesso, l'amico, la guida, il benefattore: sapere di essere valutato "zero" al cospetto di Zeus ed Era non deve aver troppo alleviato le preoccupazioni del figlio di Maia.

Naturalmente, gli scherzi dei comici e l'apologo di Esopo non sono testimonianze da prendere interamente sul serio. Eppure essi forniscono un indizio prezioso nella misura in cui riflettono in forma ironicamente distorta un'immagine ampiamente diffusa di Hermes: quella del *kêrux* divino con tutti i compiti, dal cuoco al servitore, propri degli araldi reali. È giocando su questa immagine che si costruisce l'ironia degli autori citati. Ma, alla luce di quanto detto, può un *kêrux* essere *ánax*, così come Hermes è definito da Omero?

A questa domanda tanto gli studiosi moderni quanto i commentatori antichi rispondono con un secco no, motivandolo in modo differente. Abbiamo visto come i commentatori antichi, quasi sorpresi e imbarazzati dall'epiteto *ánax*, si affrettino a precisare: che Hermes non è *ánax* come Zeus ma *kêrux* del padre divino; che lo scettro che Hermes riceve da Zeus non è lo scettro regale di Argo ma il bastone dell'araldo o *kêríukeion*. In sintesi, per i grammatici antichi un *kêrux* non può essere *ánax*; pur ricevendo lo scettro dall'*ánax* Zeus ed essendo definito a sua volta *ánax*, Hermes resterebbe comunque *kêrux* e come tale agirebbe portando lo scettro a Pelope.

Gli studiosi moderni concordano con quelli antichi su un punto essenziale: un *kêrux* non può essere *ánax*. Ma, mentre gli antichi ritengono che Hermes agisca da *kêrux*, i moderni, da Jeanine Orgogozo a Filippo Cassola, ipotizzano invece che il dio svolga il ruolo di *ánax*⁴⁰. Gli studiosi fanno notare che Hermes appare come araldo divino solo a partire dall'*Odissea*⁴¹. Nell'*Iliade*, invece, il ruolo di messaggero (*ággelos*) degli dèi non sarebbe ricoperto da Hermes, ma da Iris⁴². Anche quando Zeus chiede a Hermes di guidare Priamo attraverso il campo acheo sino alla tenda di Achille, il sovrano degli dèi si rivolgerebbe al figlio non in quanto messaggero ma per le sue doti di guida (*hêgemón*)⁴³, cui «è sempre graditissimo accompagnare un mortale»⁴⁴. Al ruolo di Hermes quale *hêgemón* alluderebbe l'epiteto *diáktoros*, interpretato da Esichio come *nomen agentis* da

⁴⁰ J. J. Orgogozo, *L'Hermès des Achéens*, "Revue de l'Histoire des Religions" 136 (1949), pp. 143-148; F. Cassola (a cura di), *Inni omerici*, Milano 1975, pp. 157-158.

⁴¹ Hom., *Od.* I, 37-43; 84-87; V, 29-30; XII, 390; XV, 319; Hes., *Theog.* 939; *Op.* 80-85.

⁴² Cfr. Hom., *Il.* II, 786; III, 121; VIII, 398 e 409; XI, 185; XV, 144, 159 e 207; XVIII, 182; XXIII, 199; XXIV, 77; 159.

⁴³ Precisamente, Zeus esorta Hermes a «guidare (*ágage*) Priamo alle concave navi degli Achei» (Hom., *Il.* XXIV, 336-337).

⁴⁴ Hom., *Il.* XXIV, 334-335.

diágō («condurre»), col significato di «guida»⁴⁵. È al Diaktoros Argeiphontes che Zeus dona lo scettro.

La conclusione è, a questo punto, scontata. Se Hermes, nell'*Iliade*, non è mai il messaggero degli dèi, non può esserlo nemmeno nel passo in esame. Il dio, qualificato come *ánax*, svolgerebbe a tutti gli effetti la funzione di sovrano divino, donando a Pelope lo scettro che ne fa il re di Argo. Il legame Hermes/Pelope è molto forte nella tradizione greca: il dio riconduce l'eroe morto alla vita⁴⁶; Pelope dedica a Olimpia il primo tempio di Hermes nel Peloponneso⁴⁷. Altrettanto forte è il legame di Hermes con la regalità argiva. Oreste, figlio di Agamennone, invoca Hermes come dio che veglia sul potere dei suoi padri⁴⁸. Nume tutelare dei Pelopidi, Hermes non solo dona lo scettro a Pelope ma invia ai suoi figli un'agnella dal vello d'oro, il cui possesso avrebbe garantito il diritto alla successione legittima⁴⁹. Forte di questi dati, Cassola identifica Hermes con il grande dio dei Pelopidi, riconoscendo in questi ultimi il ricordo sbiadito di un'antica dinastia micenea⁵⁰. Ma non è tutto.

Nella tradizione omerica sull'origine della regalità argiva il «sire» Hermes riceve lo scettro dal «sire» Zeus. La compresenza di due sovrani divini ha suggerito l'ipotesi che lo Zeus greco abbia usurpato la funzione regale attribuita in epoca micenea a Hermes: il passo omerico, associando uno Zeus *ánax* a un Hermes *ánax*, rifletterebbe il momento stesso della transizione, del passaggio di consegne⁵¹. L'epiteto *ánax*, riferito a Hermes, sarebbe quello che gli antropologi chiamano *survival*, ovvero la "sopravvivenza" di uno stadio culturale più antico, ormai superato, di cui non restano che tracce minime e frammenti lacunosi⁵². È in questi termini che Cassola presenta e sintetizza l'ipotesi che stiamo esaminando: «In epoche primitive, non ancora dimenticate da Omero, il capo della comunità cura egli stesso il proprio armento e, come i patriarchi biblici, è solo un pastore più ricco e più potente degli altri». Non può stupire dunque che in questa fase il dio moltiplicatore degli armenti e protettore delle mandrie sia nello stesso tempo il dio dei re che Omero definisce appunto «pastori di popoli». In seguito, «lo sviluppo di strutture

⁴⁵ Cfr. *áktōr*, *nomen agentis* da *ágō*, e gli antroponimi *Áktōr* (maschile) e *Aktorís* (femminile). Sul valore di epiteti quali *hēgemón* ed *hēgētōr* torneremo più avanti. Per ora basti notare che si tratta di titoli che Hermes condivide con i *basileis* omerici, *hēgētores kai médontes*.

⁴⁶ *Schol. Pind., Ol. I, 40*; Servio, *in Aen. VI, 603*.

⁴⁷ Paus., V, 1, 7.

⁴⁸ Aesch., *Coeph.* 1-3.

⁴⁹ *Alcmaeonis*, fr. 6 Kinkel; Eur., *Or.* 995-1012; *El.* 699-742; *Iph. Taur.* 812-813; Plat., *Pol.* 268e-269a; Apollod., *Epit.* II, 10-14; *schol. Eur., Or.* 811; 998.

⁵⁰ F. Cassola (a cura di), *Inni omerici*, cit., p. 157.

⁵¹ J. J. Orgogozo, *L'Hermès des Achéens*, cit., p. 164.

⁵² Sul concetto di *survival*, cfr. M. Bettini, *Affari di famiglia: la parentela nella letteratura e nella cultura antica*, Bologna 2009, pp. 332-335.

sociali e politiche più complesse fa sì che i principi e in generale gli aristocratici si dedichino esclusivamente alla vita pubblica e alla guerra, delegando a sottoposti la cura dei loro beni: in questa fase il dio dei pastori può apparire, proprio in quanto tale, un dio degli umili». Analogamente – conclude Cassola – «anche il rango di Hermes nell'Olimpo, come divinità “minore”, al servizio degli altri dèi, potrebbe essere il risultato di una lunga evoluzione»⁵³. Evoluzione: ecco la parola-chiave, il termine che da solo riassume metodo e indirizzo della teoria storiografica appena illustrata.

Ricapitoliamo brevemente quanto detto finora. Nel racconto omerico della trasmissione dello scettro regale argivo Hermes, l'araldo divino, appare insolitamente come *ánax*; dopo aver ricevuto lo scettro dall'*ánax* Zeus, lo dona a Pelope. Due ipotesi mirano a spiegare il ruolo di Hermes nella faccenda:

1) l'ipotesi “scoliografica”: Hermes agisce come *kêrux* di Zeus (l'epiteto *ánax*, motivo di “imbarazzo” per i commentatori antichi, è escluso dall'analisi);

2) l'ipotesi “evoluzionistica”: Hermes agisce come *ánax* (l'epiteto *ánax* è interpretato come *survival* di una fase più antica, per la precisione micenea, in cui Hermes avrebbe esercitato la funzione regale usurpata in seguito da Zeus; è in seguito a tale “usurpazione” che Hermes sarebbe divenuto, a partire dall'*Odissea*, il messaggero del nuovo sovrano degli dèi).

Percorrendo strade diverse ma come a braccetto, antichi e moderni pervengono a una medesima conclusione: un *kêrux* non può essere *ánax* (ipotesi scoliografica) ovvero un *ánax* non può essere *kêrux* (ipotesi evoluzionistica). Tra queste due posizioni una terza emerge e si fa strada sin da epoca antica: è quella legata al nome di Jeanine Orgogozo.

Abbiamo visto come in Omero lo scettro di Argo passi di padre in figlio: figli maschi, naturalmente. Eppure la sequenza genealogica di trasmissione non è del tutto chiara. Certo, Hermes è il figlio di Zeus come Atreo e Tieste sono figli di Pelope e Agamennone è figlio di Atreo. Sebbene in tali casi l'ordine di successione padre/figlio sia rigorosamente rispettato, non è possibile dire la stessa cosa anche nel caso di Hermes e Pelope. Hermes, infatti, dona lo scettro a Pelope ma quest'ultimo non è figlio del dio. Nella tradizione greca, Pelope è costantemente rappresentato come figlio di Tantalo: in altri termini, come uno straniero venuto dalla Lidia, punto su cui torneremo. Esiste tuttavia un'eccezione, e paradossalmente proprio all'interno di quella tradizione scoliografica che respinge l'immagine di Hermes come *ánax*, preferendo considerare il dio nella veste per lui più consueta di araldo di Zeus.

⁵³ F. Cassola (a cura di), *Inni omerici*, cit., p. 158.

Commentando l'affermazione omerica «il sire Hermes diede (lo scettro) a Pelope pungolator di cavalli», l'autore dello scolio L al v. 104 afferma: «Dicono, infatti, che Pelope sia figlio di Hermes e di Calice». La tradizione riferita dallo scoliasta non solo consente di ricostruire una perfetta sequenza genealogica di trasmissione del potere da Zeus ad Agamennone, ma fa di Hermes, figlio di Zeus e padre di Pelope, un tassello a tutti gli effetti della sequenza regale. Hermes sarebbe, dunque, uno degli *ánaktes* coinvolti nella trasmissione ereditaria dello scettro e, anzi, un *ánax* divino di particolare importanza in quanto padre del fondatore della regalità argiva⁵⁴. La teoria moderna che fa di Hermes il grande dio di Argo e dei Pelopidi trova un prezioso antecedente nel nostro scoliasta che, prendendo le distanze dagli altri commentatori antichi di Omero, sembra convenire con gli studiosi novecenteschi nella misura in cui considera Hermes un sovrano divino con tanto di successori da lui direttamente investiti e a lui genealogicamente legati. Tra questi successori non ci sarebbe il solo Pelope ma anche i suoi figli Atreo e Tieste.

Abbiamo visto come nella tradizione epica sulle origini della *basileía* argiva Hermes risulti inserito, secondo il nostro scoliasta, in una sequenza genealogica di trasmissione del potere corrispondente alla consuetudine delle società omeriche, in cui il regno si trasmette attraverso il dono dello «scettro paterno» nell'ambito della discendenza maschile del re⁵⁵. Ad ogni generazione, tuttavia, non esiste una regola precisa che definisca l'ordine di successione: il principio della primogenitura maschile rappresenta solo una possibilità come le altre⁵⁶. La mancanza di una norma precisa in materia di successione ereditaria non può che essere causa di cruento lotte fratricide tra i discendenti maschi che abbiano, per valore e lignaggio, i requisiti adatti per ricevere il regno. Il destino dei figli di Pelope è sintomatico di questa tendenza. Nella tradizione post-omerica Atreo e Tieste, in lotta per la successione al trono di Pelope, stabiliscono che ad ereditare lo scettro paterno – e con esso il regno – sia il possessore dell'agnella dal vello d'oro nata tra le greggi d'Atreo⁵⁷. Nella tradizione tragica, il mitico animale, vero e proprio talismano di regalità, è inviato o generato da Hermes⁵⁸. Il dio, che fonda la *basileía* argiva donando lo scettro a Pelope, interviene, con il dono dell'agnella d'oro, anche nel momento successivo della legittimazione del diritto alla successione paterna.

⁵⁴ Sulle origini della regalità argiva, cfr. Thuc., I, 9, 2.

⁵⁵ Hom., *Il.* II, 46 e 186. In *Od.* III, 409-412, il poeta ricorda che Nestore ha ereditato lo scettro da Neleo.

⁵⁶ P. Carlier, *Les basileis homériques sont-ils des rois?*, “Ktema” 21 (1996), pp. 11-12.

⁵⁷ Per le fonti, cfr. n. 39.

⁵⁸ In Eur., *Or.* 997 l'agnella dal vello d'oro è espressamente definita «parto del figlio di Maia» (*lócheuma Maiádos tókou*).

La tradizione dell'agnella d'oro è certamente nota al nostro scoliasta che vi fa un rapido ma chiaro accenno (*tèn chrusên árna*). Anzi, stando alle indicazioni degli scoli, la storia del meraviglioso animale nato tra le mandrie di Atreo sarebbe stata nota anche allo stesso Omero. Ad attestarlo ci sarebbero: l'epiteto *polúarni*, «ricco di agnelli», che qualificerebbe Tieste in quanto reo di aver sottratto al fratello Atreo l'agnella dal vello d'oro donata da Hermes; l'improvvisa *variatio* al v. 106 con l'uso di *élipen* («lasciò») in luogo di *dôke* («diede») per indicare il passaggio dello scettro da Atreo a Tieste, che testimonierebbe la «necessità» o «costrizione» (*anánkē*) del gesto, legata alla contesa tra i due fratelli seguita al furto dell'agnella da parte di Tieste. In tale contesa, il ruolo ricoperto da Hermes corrisponderebbe a quello che il dio esercita in tradizioni costruite su un medesimo canovaccio, comprendente pressappoco le seguenti unità narrative: la contesa tra due pretendenti per il possesso del potere, l'intervento di Hermes a favore di uno dei pretendenti, la comparsa improvvisa di un animale prodigioso. È ancora una volta lo scolio L a indirizzare su questa strada.

Lo scoliasta afferma che Pelope è figlio di Hermes e di Calice: un'affermazione che ha conseguenze di enorme rilievo. Calice è un'eroina nota sin dal *Catalogo* esiodeo, dove è figlia di Eolo e sorella, tra gli altri, di Atamante e Creteo⁵⁹. Considerare Pelope figlio di Hermes e di Calice significa respingere la tradizionale origine lidia dell'eroe e farne un discendente di Eolo, legato da rapporti di parentela diretta alle dinastie eolidi di Orcomeno e Iolco. Se insistiamo particolarmente su questi due ultimi regni (quello beotico di Atamante e quello tessalico di Creteo), è perché sono, oltre ad Argo, gli altri due contesti in cui il mito greco fa del vello di un ariete d'oro inviato da Hermes il simbolo del diritto regale degli Eolidi. In altri termini, la genealogia di Pelope restituita dallo scolio funge da anello di congiunzione tra le dinastie di Argo, Orcomeno e Iolco. Non solo le tre città risultano tutte governate da sovrani eolidi (Pelope, Atamante, Creteo) ma il diritto regale di tali sovrani appare garantito dal possesso del vello dell'ariete (o agnella) d'oro inviato da Hermes. Ne risulta una specifica configurazione della regalità, le cui origini, stando al nostro scoliasta, sarebbero rintracciabili già all'interno dell'*excursus* omerico sulla trasmissione dello scettro regale di Argo. Una configurazione che chiama in causa due attori fondamentali: Hermes e i sovrani eolidi, cui il Cillenio – e non Zeus – concederebbe il potere donando loro lo scettro (come nel caso di Pelope e di Giasone) o il vello d'oro

⁵⁹ Hes., fr. 10 (a), 25-34 M-W. In Esiodo (vv. 58-60), Calice sposa Etlio e genera Endimione. Apollodoro, che accetta la versione esiodea, precisa che Etlio era figlio di Zeus (I, 7, 2) e che Endimione «portò via gli Eoli dalla Tessaglia e fondò Elide» (I, 7, 5). All'Elide è legato anche Pelope, che un ampio filone della tradizione considera re di Pisa.

(come nel caso di Atreo e Frisso). Come sostiene Jeanine Orgogozo, Hermes sarebbe sì *anax* ma lo sarebbe di una grande dinastia eolide, di origine achea, per cui lo scettro del dio e l'ariete d'oro, non esattamente distinti l'uno dall'altro, funzionerebbero come altrettante insegne di un potere derivante direttamente da Hermes⁶⁰.

Hermes, lo scettro, l'ariete: sono questi gli elementi della configurazione della regalità che ci apprestiamo ad analizzare. Una regalità che, come suggerito dallo scolio L, è quella eolide, comprendente alcune delle più importanti dinastie mitiche greche. Dinastie che riconoscerebbero in Hermes e non in Zeus il capostipite diretto del proprio potere perché sarebbe stato il sire Hermes a donare lo scettro al figlio Pelope, discendente per parte di madre da Eolo. La questione, come è ovvio, chiama in causa l'ormai secolare problema dei rapporti tra storia e mito: è possibile che le dinastie eolidi del mito greco – nella fattispecie, quelle di Argo, Orcomeno e Iolco – rappresentino il riflesso di grandi casate micenee che avrebbero dominato nel II millennio il continente greco attraverso un'oculata politica di patti matrimoniali e legami parentelari? Dopotutto, come afferma la Orgogozo⁶¹, non ci sarebbe «rien de surprenant: tout ces lieux [Argos, Orchomène et Iolcos] sont d'anciens établissements achéens».

Un'ormai lunga tradizione di studi insegna che i rapporti tra mito e storia non sono così diretti come potrebbero sembrare. La convinzione “neo-evemeristica” che il mito rifletta eventi reali, alterandone la concretezza storica attraverso gli orpelli della fantasia e della tecnica retorica, non tiene conto del fatto che quello che noi chiamiamo *mythos* è per gli antichi Greci una particolare forma di discorso, dotata di propri sistemi espressivi e di un proprio codice semantico. Pretendere di spiegare il mito con la storia e viceversa equivale a sovrapporre codici linguistici irriducibili l'uno all'altro. Ma non si tratta dell'unico problema. Ritenerne che il mito greco conservi il ricordo del glorioso passato di grandi casate micenee significa sopravvalutare le potenzialità della memoria culturale che, come ha dimostrato Jan Assmann, non sopravvive più a lungo di tre generazioni in assenza di specifici *luoghi di memoria*, ovvero «monuments, rituals, feast days and customs» in grado – come i moderni block-notes o archivi digitali – di riattualizzare il ricordo di ciò che non si vuole dimenticare⁶². Niente di tutto questo è attestato ad Argo, Orcomeno e Iolco, dove le testimonianze archeologiche non consentono di ricostruire una continuità dell'insediamento nel periodo compreso tra la caduta dei Palazzi micenei e gli inizi dell'età arcaica⁶³.

⁶⁰ J. J. Orgogozo, *L'Hermès des Achéens*, cit., pp. 20-22.

⁶¹ *Ibid.*, p. 21.

⁶² J. Assmann, *Religion and Cultural Memory*, trad. ingl. Stanford 2006, pp. 7-9.

⁶³ Cfr. G. Touchais, *Argos à l'âge du Bronze: état présent des recherches*, in *Atti e Memorie del Secondo*

Si può allora risalire dall'età micenea ai «premier âges de la Grèce» (dalla fine dell'Età Buia al VI secolo) e ipotizzare con Claudine Leduc che quello che Jeanine Orgogozo chiama «l'Hermès des Achéens» sia, in realtà, l'Hermes greco e che il dio si collochi «au centre d'une construction théologico-politique qui entend incorporer la hiérarchie des sociétés humaines dominée par le roi à la hiérarchie de la société divine dominée par Zeus»⁶⁴. In tal caso, Hermes torna ad essere «*kêrux* au service de Zeus» ma l'ipotesi che «l'intronisation des “nourrissons de Zeus” par le truchement d'Hermès» sia «indissociable de l'asservissement filial d'un Hermès maître du feu à son Père tout puissant» non è meno problematica⁶⁵. Partendo dall'idea che il racconto innico delle gesta e delle invenzioni di Hermes non appartenga semplicemente all'«ordine del discorso»⁶⁶, ma associ al potere rappresentativo delle parole (oggetto dell'analisi linguistica) il potere evocatore delle cose date a vedere (oggetto dell'analisi semiologica)⁶⁷, la Leduc sostiene che gli *érga* ermaici raccontati nell'*Inno omerico* sarebbero altrettanti «segni» della presenza e dell'«essere sostanziale» del dio che la studiosa riconosce nel fuoco domestico, elemento per eccellenza «mediatore», il cui carattere mutevole e distruttore rispecchierebbe tanto la natura di Hermes quanto le innumerevoli funzioni del dio⁶⁸. L'identificazione della «sostanza» o dell'«essere profondo» di Hermes con il fuoco domestico consentirebbe di spiegare il legame del dio con la fondazione e la legittimazione della regalità: Hermes, simbolo antropomorfo del fuoco che brucia nel megaron del palazzo reale, metterebbe in comunicazione il signore della comunità con il sovrano del cosmo, facendo del re un personaggio d'elezione destinato a esercitare la sua signoria su un determinato territorio e i suoi abitanti⁶⁹.

Congresso Internazionale di Micenologia, vol. III, Roma-Napoli 1996, pp. 1319-1326; W. Burkert, *La cité d'Argos entre la tradition mycénienne, dorienne et homérique*, in V. Pirenne-Delforge (éd.), *Les panthéons des cités: des origines à la «Périégèse» de Pausanias*, Liège 1998, pp. 47-59; S. E. Iakovidis, *Gla, Orchomène et l'assèchement mycénien du Kopais*, “Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei” (1998), pp. 281-308; V. Adrymi-Sismani, *Le palais de Iolkos et sa destruction*, “Bulletin de Correspondance Hellénique” 128-129 (2004-2005), pp. 1-54.

⁶⁴ C. Leduc, *Hermès et le fondement sacré de la royauté des premiers âges de la Grèce*, in M. Fartzoff, É. Geny, É. Smadja (éds.), *Signes et destins d'élection dans l'Antiquité*. Colloque international de Besançon (16-17 novembre 2000), Besançon 2006, p. 15.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 16 e 20.

⁶⁶ C. Lévi-Strauss, *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, Paris 1964, p. 15.

⁶⁷ C. Leduc, *Mythologie, théologie et sémiologie en pays grec*, in M.-M. Mactoux, É. Geny (éds.), *Discours religieux dans l'Antiquité*. Actes du colloque de Besançon (27-28 janvier 1995), Paris 1995, pp. 131-150.

⁶⁸ C. Leduc, *Une théologie du signe en pays grec. L'hymne homérique à Hermès (I): commentaire des vers 1-181*, “Revue de l'Histoire des Religions” 212/1 (1995), pp. 5-49. La Leduc sostiene che il primo giorno di vita di Hermes, raccontato nell'*Inno omerico*, sarebbe la rappresentazione antropomorfa del «ciclo del fuoco», che nasce nel focolare al mattino, splende e riscalda la sera, scompare di notte sotto la cenere, come Hermes fanciullo che si rannicchia tra le fasce odorose della culla (pp. 41-42).

⁶⁹ C. Leduc, *Hermès et le fondement sacré de la royauté des premiers âges de la Grèce*, cit., p. 31.

Pur percorrendo una strada diversa, la Leduc giunge ad una conclusione simile, per certi versi, a quelle di Cassola e della Orgogozo. Consapevole sulla scia di Vernant che, almeno a partire dall'età arcaica, le divinità del pantheon greco appaiono come potenze sprovviste di unità ontologica (potenze che esistono unicamente «attraverso la rete di relazioni che le uniscono al sistema divino nel suo insieme»)⁷⁰ e che la potenza divina legata al focolare domestico non è Hermes ma Hestia⁷¹, la Leduc è costretta a ipotizzare che l'identità della «sostanza» ermaica con il fuoco del megaron e il legame del dio con l'istituzione della regalità altro non siano che «gravats laissés par les siècles passés»⁷². In altri termini (sempre quelli della Leduc), «la construction de l'imaginaire qui a fini par prendre la forme et le nom du dieu [Hermès] a dû débiter très tôt sur les bords de l'Egée, et elle s'est transmise de générations en générations» prima di giungere alla Grecia delle città come eredità «d'un très lointain passé»⁷³. Come si vede, anche la Leduc, in singolare accordo con le tesi di Cassola e della Orgogozo, finisce per spiegare la funzione regale di Hermes come “sopravvivenza” di «un être substantiel venu du fond des âges» (minoica e micenea), di cui gli stessi «sujets parlants», ovvero i Greci “locutori” del mito di Hermes, sarebbero stati probabilmente inconsapevoli.

La sostanziale affinità delle teorie appena menzionate non deve né può sorprendere. Essa è il risultato dell'istintiva e comune diffidenza, testimoniata sin da epoca antica, nei confronti del *kêrux* di Zeus, i cui rapporti con la fondazione del potere regale non sembrano spiegabili se non come *survival* di un'età più antica: fossili sopravvissuti nella trasmissione del racconto «à l'état de structure inconsciente», relitti trasmessi dalla tradizione aedica all'insaputa degli stessi locutori. A partire da queste posizioni tuttora dominanti, cercheremo di dimostrare che non solo i Greci erano ben consapevoli di quello che raccontavano ma che il legame di Hermes con l'istituzione del potere regale, finora interpretato come una sorta di finestra aperta sulla notte dei tempi, acquista senso e trova giustificazione *proprio* all'interno del sistema semantico che, a quanto ne sappiamo, l'ha prodotto e trasmesso fino a noi: la rappresentazione mitica della regalità, ovvero quel vasto filone della tradizione greca che inizia con l'epica omerica e che, passando per la tradizione lirica e tragica, giunge fino ad Apollonio Rodio e alle sue *Argonautiche*. La ricontestualizzazione degli elementi all'interno del codice mitico consentirà di comprendere i rapporti di senso che legano Hermes ai *basileïs* e ai simboli del potere regale (scettro e

⁷⁰ J.-P. Vernant, *La personne dans la religion*, in *Mythe et pensée chez les Grecs*, vol. II, Paris 1971, p. 86.

⁷¹ J.-P. Vernant, *Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs*, in *Id., Mythe et pensée chez les Grecs*, cit., vol. I, pp. 124-184.

⁷² C. Leduc, *Une théologie du signe en pays grec*, cit., p. 48.

⁷³ *Ibid.*, p. 47.

vello d'oro) senza bisogno di integrare l'analisi linguistica con i discutibili apporti di un'analisi semiologica, che presenta strane «rassomiglianze» – per usare un termine caro alla Leduc – con i metodi e gli esiti dell'evoluzionismo della prima metà del Novecento.

Il nostro studio dei legami di Hermes con i simboli del potere si articolerà in due capitoli: nel primo, analizzeremo i rapporti di Hermes con lo scettro; nel secondo, la relazione del dio con l'ariete. Più precisamente, nel capitolo dedicato ad Hermes e lo scettro inizieremo il nostro studio con la disamina del legame Zeus/Hermes: non dimentichiamo, infatti, che è il sire Zeus a donare lo scettro al sire Hermes e che è proprio il problema della configurazione dei rapporti Zeus/Hermes ad essere al centro delle indagini, tanto dei commentatori antichi quanto degli studiosi moderni, sulla cosiddetta funzione “regale” di Hermes. E non dimentichiamo soprattutto che all'interno di un sistema politeistico una divinità non esiste che «attraverso la rete di relazioni che l'unisce al sistema divino nel suo insieme». Per dirla con Detienne e Vernant, «la migliore definizione di una divinità è differenziale e classificatoria» e, in quanto tale, essa «deve basarsi in partenza sulle forme di complementarità e opposizione che avvicinano e separano l'una dall'altra le potenze divine» che si trovano a intervenire «nei limiti di uno stesso campo d'azione»⁷⁴. Nel nostro caso, le divinità sono Hermes e Zeus e il medesimo campo d'azione è quello della regalità. Per attuare il metodo d'analisi *differenziale* appena enunciato, occorrerà stabilire in prima istanza *che cosa* fanno rispettivamente Zeus ed Hermes intervenendo nella sfera del potere regale e, in seconda vece, *come* lo fanno. Come ha dimostrato infatti Georges Dumézil⁷⁵, il modo d'azione di un dio è più caratteristico dei luoghi della sua azione. Ciò che nella logica politeistica distingue un dio da un altro non è tanto la sfera d'attività, che può essere comune a più potenze, quanto gli specifici mezzi attraverso cui ciascun dio opera i suoi interventi.

⁷⁴ M. Detienne, J.-P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, trad. it. Roma-Bari 1984, p. 139.

⁷⁵ G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1966, pp. 166; 215-256.

PARTE PRIMA

Il *kêrux* di Zeus

1. *Un messaggero per tutte le occasioni*

Che si comporti da *kêrux* o *anax*, una cosa appare certa: Hermes riceve lo scettro da Zeus e lo dona a Pelope, avo paterno di Agamennone. A questa prima certezza se ne aggiunge immediatamente un'altra: l'opinione appena enunciata corrisponde alla prospettiva del narratore, di quel narratore che chiamiamo convenzionalmente Omero. È Omero, infatti, a raccontare la storia della trasmissione dello scettro regale di Argo ma abbiamo già visto, nel caso della contesa tra Achille e Agamennone, come il suo pensiero non coincida sempre con quello dei suoi personaggi. Un po' come nei dialoghi platonici, capita spesso che gli eroi dell'epica non siano d'accordo con il loro creatore e diano di certi fatti una versione apparentemente o realmente diversa da quella di Omero. La storia dello scettro di Agamennone è uno di questi casi. Mentre per Omero è Hermes che dona a Pelope lo scettro ricevuto da Zeus, per Odisseo e Nestore è direttamente Zeus a donare ad Agamennone «e scettro e *thémistes* perché agli altri provveda»⁷⁶. L'opinione di Odisseo e Nestore appare decisamente in contrasto con quella di Omero, al punto da motivare l'insistenza con cui ci si è interrogati sul ruolo di Hermes nella trasmissione dello scettro. Quale sarebbe esattamente la funzione ricoperta dal dio nell'intricata faccenda? Dall'Antichità ai giorni nostri, le risposte a questa domanda sono state innumerevoli: Hermes donerebbe lo scettro a Pelope in quanto messaggero di Zeus, padre dell'eroe, sovrano divino successivamente depresso da Zeus, grande dio dei Pelopidi o signore del fuoco che brucia nel megaron del palazzo reale. Ipotesi che hanno avuto tutte una loro fortuna e che in gran parte continuano ad averla. Tutte tranne una: la prima, immediatamente scartata dall'analisi filologica di Geoffrey Kirk.

Vittima di quello che Martin Bernal chiama *Besserwissen*⁷⁷, ovvero della presunzione di «saperne di più» delle fonti antiche, il Regius Professor cantabrigiense non aveva ritenuto necessario spendere troppe parole per sbarazzarsi della posizione dei commentatori antichi: «The exegetical scholia on 101-7 imply that he [Hermes] received the sceptre as token of his heraldic function – but in the rest of the account it is the emblem of kingship,

⁷⁶ Hom., *Il.* II, 100-108; 205-206; IX, 98-99.

⁷⁷ M. Bernal, *Athena nera*, vol. I, trad. it. Parma 1991, p. 144.

rather, and it is probable, although not stated, that Hephaistos made it and gave it to Zeus for that reason, after Zeus's deposition of Kronos». Nel caso in cui fosse vera l'ipotesi scoliografica secondo cui Hermes agirebbe da «mere messenger carrying the sceptre from Zeus to Pelops», bisognerebbe ammettere che «*dôke* in 103 has a different implication from its other uses in the passage», in cui il significato del verbo è costantemente «diede» e sarebbe riferito all'azione dell'*ánax* che dona lo scettro al successore. In sintesi, Kirk ritiene che Hermes non possa essere un «semplice messaggero», perché l'atto di donare (*dôke*) lo scettro lo porrebbe sullo stesso piano di Zeus e dei re argivi, facendone uno degli *ánaktes* coinvolti nella trasmissione del potere⁷⁸.

Le argomentazioni filologiche di Kirk confermano le teorie precedentemente elaborate in sede storico-religiosa. Già la Orgogozo aveva notato che Hermes riceve l'epiteto *ággelos* solo a partire dall'*Odissea* e che nell'*Iliade* il dio non è mai il messaggero di Zeus⁷⁹. Con il sostegno delle rigorose analisi di Kirk le prove sono ormai sufficienti per smentire l'ipotesi scoliografica: è impossibile che Hermes agisca nell'*Iliade* come *kêrux* di Zeus. Una volta smentita, la posizione degli esegeti antichi subisce una sorta di *damnatio memoriae*, scomparendo dalle analisi degli studiosi moderni. Ha ragione Maurizio Bettini a sottolineare che il *Besserwissen* «ha costituito, e a volte ancora costituisce, uno degli aspetti più imbarazzanti della filologia classica»⁸⁰. A leggere, infatti, gli scoli a *Il. II*, 101-107 non si capisce proprio perché Hermes possa essere considerato sì padre di Pelope – cosa che non è mai in tutto il resto della tradizione greca – ma non *kêrux* di Zeus – cosa che è costantemente in tutta la tradizione antica. Dati alla mano, l'ipotesi degli scoliasti merita maggior rispetto e richiede di essere accuratamente riesaminata: dopotutto, *pace* Kirk, mi sembra più prudente ritenere che gli antichi conoscessero meglio dei moderni la propria cultura che non il contrario.

Gli studiosi moderni negano che l'autore di *Il. II*, 100-108 possa aver “pensato” Hermes come *kêrux* di Zeus, perché nell'*Iliade* Hermes non agisce mai come messaggero degli dèi, ruolo esercitato costantemente da Iris, unica dea a recare l'epiteto *ággelos*. L'osservazione è in sé giusta, ma due aspetti meritano di essere sottolineati. Se è vero che nell'*Iliade* Hermes non *agisce* mai da *kêrux* di Zeus, questo non significa necessariamente che non lo *sia*. A connotarlo come araldo sono i calzari alati, propri dei messaggeri divini⁸¹,

⁷⁸ G. S. Kirk, *The Iliad. A Commentary*, vol. I, Cambridge 1985, pp. 126-127.

⁷⁹ J. J. Orgogozo, *L'Hermès des Achéens*, “Revue de l'Histoire des Religions” 136 (1949), pp. 143, 152, 164.

⁸⁰ M. Bettini, *Comparare i Romani. Per un'antropologia del mondo antico*. “Studi italiani di filologia classica”, Supplemento al fasc. 1/2009, *La stella sta compiendo il suo giro*, Atti del Convegno Internazionale di Siracusa, p. 12.

⁸¹ Hom., *Il. XXIV*, 340-342.

e l'epiteto *erioúnēs/erioúnios*, interpretabile come «rapido, veloce»⁸². In poche parole, l'Hermes iliadico reca epiteti e attributi tipici dell'araldo: cosa che già da sola induce a riabilitare la posizione degli antichi esegeti omerici. Perché la riabilitazione sia completa, resta da spiegare perché, pur avendo l'aspetto del messaggero, Hermes non eserciti mai tale funzione nell'*Iliade* ma sia la sola Iris a portare messaggi per conto degli altri dèi. Nei termini del metodo "differenziale" di origine duméziliana, potremmo dire che Hermes e Iris condividono uno stesso campo d'azione: sono entrambi araldi divini. Ma, come abbiamo già sottolineato, nell'ambito della logica politeistica ciò che differenzia un dio da un altro non è tanto il campo d'azione, che può essere comune a due o più divinità, quanto il modo d'intervento. Nel nostro caso specifico, si tratta pertanto di esaminare in quali circostanze Hermes e Iris sono chiamati a svolgere la comune funzione araldica e in che modo sono soliti operare. Iniziamo da Iris.

Nell'*Iliade*, il campo degli interventi di Iris è circoscritto a un numero ristretto di situazioni. Zeus invia Iris a Priamo in due circostanze: all'inizio del poema, per annunciargli l'arrivo della flotta achea; alla fine, per ordinargli di riscattare il cadavere di Ettore⁸³. Nel campo troiano, Iris si reca ancora da Elena e da Ettore⁸⁴. Così come frequenta il campo troiano, la dea si muove perfettamente a suo agio anche nel campo acheo: inviata da Era, annuncia ad Achille che Ettore e i Troiani cercano di sottrarre il cadavere di Patroclo per darlo in pasto alle cagne⁸⁵. Ma Iris non porta messaggi solo agli eroi. Con la consueta agilità e rapidità, la dea riferisce gli ordini di Zeus anche ad Era, Atena e Poseidone; si reca presso la reggia dei Venti e da Teti, nel fondo del mare⁸⁶. In sintesi, Iris obbedisce tanto agli ordini di Zeus quanto a quelli di Era; si reca tanto presso gli dèi quanto presso gli eroi, greci o troiani che siano. Il suo campo di azione si estende dalla reggia dei venti alle profondità del mare: spazi che, pur nella loro lontananza, sono tuttavia assoggettati al "centro", sottomessi al regno di Zeus. In questi spazi Iris si muove con assoluta conoscenza di luoghi e attori. Le sue competenze e le sue capacità di azione soddisfano pienamente le esigenze del re degli dèi e della sua sposa.

Come Iris, Hermes riferisce i messaggi di Zeus a dèi ed eroi: ad esempio, avverte Egisto «di non desiderare la moglie» dell'Atride Agamennone⁸⁷. Ma l'Argheifonte è in

⁸² Cfr. le glosse di Esichio *oúnē*, «corri» (arcadico) e *oúnōn*, «corsa» (cipriota).

⁸³ Hom., *Il.* II, 786-806; XXIV, 159-187.

⁸⁴ Hom., *Il.* III, 121-138; XI, 185-209.

⁸⁵ Hom., *Il.* XVIII, 166-201.

⁸⁶ Hom., *Il.* VIII, 397-424; XV, 157-217; XXIII, 198-211; XXIV, 77-96. A proposito della visita di Iris a Teti e della sua familiarità con le profondità marine, si ricordi che, a partire da Esiodo (*Theog.* 265-266), Iris è figlia di Taumante ed Elettra, antiche divinità marine, discendenti rispettivamente da Ponto ed Oceano.

⁸⁷ Hom., *Od.* I, 37-43.

grado di raggiungere anche spazi che si collocano al di là delle capacità d'azione di Iris: spazi radicalmente altri come l'isola di Calipso o quella di Circe, spazi posti ai limiti estremi del cosmo di Zeus. Nel momento in cui invia Hermes da Calipso, servendosi per la prima volta del Cillenio come proprio messaggero, Zeus è particolarmente chiaro al riguardo: «Hermes, tu sei sempre (*aûte tá t'álla*) il messaggero; alla ninfa dai bei riccioli porta decreto immutabile, il ritorno del costante Odisseo»⁸⁸. L'espressione *aûte tá t'álla* indica che Hermes è in grado di fare da messaggero «anche nelle restanti situazioni», quelle in cui i poteri di Iris risultano inadeguati rispetto al compito. Perfettamente a suo agio quando si tratta di muoversi entro i limiti del cosmo di Zeus, Iris non ha analoga capacità d'azione negli spazi estremi, situati al di là delle correnti di Oceano. Spazi ignoti e ingannevoli, lontani dalle città dei mortali, dove Circe e Calipso, terribili dee «dalla voce umana», dimorano solitarie: nessuno degli dèi o degli uomini ha rapporti con loro; a differenza degli Olimpici, non ricevono «né offerte né elette ecatombi»⁸⁹. L'isola Eea e l'isola Ogigia sono spazi in tutto simili all'antro cillenio, dove Maia, madre di Hermes, dimora lontano dal consesso degli dèi beati, priva di doni e di preghiere⁹⁰. Spazi «altri», come li definisce lo stesso Zeus, inaccessibili a Iris ma non ad Hermes, il messaggero buono per tutte le situazioni (*aûte tá t'álla*).

Per ammissione diretta delle stesse dee, Hermes frequenta tanto l'isola di Circe quanto quella di Calipso ancor prima dell'arrivo di Odisseo⁹¹: un'anfora di Melo, databile alla fine del VII secolo a.C., rappresenta addirittura le nozze del Cillenio con la dea di Ogigia⁹². Gli stretti legami di Hermes con Circe e Calipso non possono, del resto, sorprendere. Sono innanzitutto legami di carattere genealogico: Calipso, come Maia, è figlia di Atlante e Circe, in quanto figlia di Helios, appartiene alla discendenza di Iperione, fratello di Giapeto, padre di Atlante⁹³. L'antro cillenio, l'isola Eea e l'isola Ogigia sono tutti luoghi lontani abitati da dee solitarie che condividono una comune origine titanica. In questi luoghi, Hermes, nato nell'antro ambrosio della Titanide Maia, si muove con la stessa facilità con

⁸⁸ Hom., *Od.* V, 29-31.

⁸⁹ Hom., *Od.* V, 101-102; VII, 246-247; XII, 1-4. Sulla posizione dell'isola di Circe nella geografia mitica greca, cfr. F. Vian, *Les navigations des Argonautes. Élaboration d'une légende*, "Bulletin de l'Association Guillaume Budé" (1982), pp. 273-274; M. Bettini - C. Franco, *Il mito di Circe. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2010, pp. 54-69.

⁹⁰ *Hymn. Hom. Merc.* 5-9; 166-172. Sull'antro cillenio come terra di confine e spazio altro, cfr. D. Jaillard, *Configurations d'Hermès. Une «théogonie hermaïque»*, Liège 2007, pp. 28-33. Lo studioso confronta l'antro cillenio dell'Atlantide Maia con l'isola Ogigia, sede dell'Atlantide Calipso: entrambe «terres excentrées, à l'écart des dieux et des hommes».

⁹¹ Hom., *Od.* V, 87-88; X, 330-331.

⁹² Cfr. K. Schefold, *Frü griechische Sagenbilder*, München 1964, p. 90. Hermes porta i caratteristici sandali alati ed impugna il caduceo; Calipso compie il gesto dell'*anakálupsis* o «svelamento», tipico della sposa.

⁹³ Hom., *Od.* VII, 245; X, 136-138; Hes., *Theog.* 133-134; 371-374; 507-509; 956-957; 1011; fr. 169, 3 M-W; *Hymn. Hom. Merc.* (XVIII) 3-4.

cui opera entro il cosmo di Zeus: ha conoscenza diretta tanto di colli e selve quanto delle proprietà delle erbe che vi crescono⁹⁴. Conoscenza diretta dei luoghi e legami parentelari stretti con le dee appartate che li abitano fanno sì che Hermes sia il solo in grado di soccorrere Odisseo, naufragato ai confini del mondo, e di portare all'eroe l'aiuto divino deciso da Zeus. Il racconto omerico dice esattamente questo. Raggiungere l'isola di Calipso, dopo aver attraversato un'infinita distesa di acqua marina, è certo un compito ingrato, che nessuno eseguirebbe volentieri. Ma questo compito tocca ad Hermes perché nessun'altro degli dèi sarebbe in grado di realizzarlo⁹⁵. Possiamo ora tirare le somme del ragionamento.

Che Hermes non intervenga mai come messaggero nell'*Iliade* non significa che il dio non lo sia. Piuttosto l'intervento araldico di Hermes non è necessario. I luoghi in cui si tratta di portare i messaggi di Zeus sono alla portata dei mezzi d'azione di Iris. Zeus si rivolge ad Hermes solo nel momento in cui non può rivolgersi ad altri: quando si tratta di quelle «restanti situazioni» in cui solo il Cillenio è in grado di realizzare il compito affidatogli. Situazioni tali non si presentano mai nell'*Iliade*: ecco dunque perché nel poema Zeus non si serve mai di Hermes come proprio messaggero. Il motivo è semplice: non ne ha bisogno; gli basta Iris. Hermes opera come messaggero soltanto a partire dall'*Odissea* perché è solo a partire da quel momento che sarà necessario il suo intervento araldico quando si tratterà di raggiungere spazi, come l'isola di Calipso o quella di Circe, che non sono alla portata dei mezzi d'azione di Iris. Non è certo un caso che, nella tradizione greca, Hermes sia definito per la prima volta *ággelos* proprio quando Zeus gli ordina di andare da Calipso: è soltanto allora, infatti, che Zeus non può più fare affidamento sulla sola Iris. Il racconto omerico è chiarissimo anche in questo caso: Hermes è il solo a frequentare l'isola di Calipso; per il resto, «nessuno con lei ha rapporti, né degli dèi né degli uomini mortali»⁹⁶.

Messaggero buono per tutte le situazioni, Hermes opera come *ággelos* solo nel momento in cui Zeus ha bisogno in modo specifico dei suoi poteri e delle sue prerogative. Se è vero che tale evenienza si verifica solo a partire dall'*Odissea*, questo non significa che Hermes non sia “pensato” come messaggero già nell'*Iliade*. Gli antichi commentatori omerici, anzi, lo affermano esplicitamente. La loro posizione non soltanto merita maggiore considerazione ma, alla luce di quanto detto, può ritenersi anche pienamente riabilitata.

⁹⁴ Hom., *Od.* V, 55-77; X, 281-306.

⁹⁵ Hom., *Od.* V, 29-31; 99-104.

⁹⁶ Hom., *Od.* V, 87-88; VII, 246-247.

2. Retroproiezioni

Ammettiamo, pertanto, che gli scoliasti antichi abbiano ragione e che Hermes intervenga nella trasmissione dello scettro regale di Argo in qualità di araldo di Zeus. La nostra ipotesi di lavoro comporta almeno una conseguenza di notevole rilievo: l'idea che Hermes operi nella sfera d'azione della regalità in quanto *kêrux*. Come abbiamo visto, è propria questa idea a risultare inaccettabile tanto alla coscienza antica (un *kêrux* non può essere *ánax*) quanto a quella moderna (un *ánax* non può essere *kêrux*). Jeanine Orgogozo lo dice chiaramente quando afferma che «une partie de l'Hermès homérique semble rester à l'écart de cette catégorie de faits [la funzione regale di Hermes]: c'est le Messenger de l'*Odyssee*». Come molti prima e dopo di lei, la studiosa trova inaccettabile che un dio dotato di scettro e del titolo regale di *ánax* possa essere contemporaneamente pensato come «un simple messenger», ovvero «un subalterne». L'idea è tanto più inaccettabile nel caso di Hermes perché «à l'origine il travaillait pour son compte et à son idée», proteggendo re e principi, moltiplicando le loro greggi e donando loro ricchezza e prosperità⁹⁷. La conclusione della Orgogozo non potrebbe essere più eloquente: «Le "rôle" de Messenger est infidèle à l'esprit "hermétique"». Come dire, un dio *ánax*, garante del diritto regale di alcune delle più importanti dinastie del mito greco, non può essere araldo o ministro di nessuno, nemmeno di Zeus: «L'Hermès messenger de Zeus conservera toujours un caractère artificiel et littéraire [...] Dans un poème épique, où les dieux sont des personnages, il était fatal qu'il prît ce rôle» che la Orgogozo interpreta come «prolongement de l'Hermès au sceptre et de l'Hermès patron de la troisième classe sociale qui inclut les gens de service»⁹⁸.

È impossibile non notare l'evidente analogia di termini e prospettiva tra l'analisi storico-religiosa della Orgogozo e quella filologico-letteraria di Kirk. I due studiosi usano addirittura due espressioni equivalenti per esprimere la propria perplessità davanti all'idea di un *kêrux* legato al conferimento e alla legittimazione della regalità: il dio che dona lo scettro a Pelope non può essere un «un simple messenger» (Orgogozo), ovvero «a mere messenger» (Kirk). A suscitare il "fastidio" degli studiosi sono chiaramente i rapporti dell'araldo con la condizione sovrana. I due poli della relazione sembrano incomunicabili: che cosa può avere a che fare con l'*ánassein* «un subalterne», appartenente alla classe sociale delle «gens de service»? Ci troviamo di fronte ad una palese *retroproiezione* di moderni giudizi di valore. Un personaggio di secondo rango come l'araldo, ministro e

⁹⁷ Hom., *Il.* XIV, 490-491; XVI, 179-186; Hes., *Theog.* 444-447; *Hymn. Hom. Merc.* 493-494; Paus., II, 3, 4. Su Hermes come dio moltiplicatore delle greggi, cfr. H. G. van Windekens, *Réflexions sur la nature et l'origine du dieu Hermès*, "Rheinisches Museum" 104 (1961), pp. 289-301; F. Cassola (a cura di), *Inni omerici*, cit., pp. 153-154.

⁹⁸ J. J. Orgogozo, *L'Hermès des Achéens*, cit., pp. 164-165.

servitore del re, non è giudicato degno di conferire ai sovrani il proprio diritto regale. In altri termini, l'idea che Hermes doni a Pelope lo scettro regale di Argo in quanto *kêrux* risulta inaccettabile agli studiosi in virtù della tendenziosa valutazione del ruolo dell'araldo, equiparato anacronisticamente al "personale di servizio" di tanti principi e signori moderni. In definitiva, la prospettiva degli storici finisce con l'essere molto vicina a quella dei comici antichi per cui Hermes, in quanto araldo divino, è un personaggio che conta "zero", un «servo», la cui utilità si palesa quando si tratta di sorvegliare le «suppellettili da cucina». Ma era davvero così negativa la considerazione che gli antichi avevano del personaggio e del ruolo sociale dell'araldo?

Abbiamo già detto che la posizione dei comici antichi è volutamente ironica e deformante e, in quanto tale, non può essere assolutamente presa alla lettera. Se, in certi contesti, il *kêrux* è chiamato a svolgere funzioni che sono apparse degne delle moderne «gens de service», questo non significa che tali funzioni fossero oggetto da parte degli antichi di un'analoga valutazione negativa. Si sa, del resto, che il metro dei valori è fondamentalmente instabile e che tende a mutare da un'epoca all'altra, da una civiltà all'altra. Le opere ingegneristiche (*mēchanémata*) di Archimede, che oggi nessuno si sognerebbe di stigmatizzare, erano considerate dal diretto interessato un'opera indegna di un uomo libero⁹⁹. Il giudizio degli antichi sul lavoro dell'ingegnere, totalmente opposto rispetto al nostro, invita a riconsiderare la valutazione che i Greci davano del mestiere dell'araldo. Era costui davvero percepito come un subalterno o un servitore? O si trattava di un personaggio di ben altra importanza? È alle fonti antiche, e non alle moderne categorie di giudizio, che dobbiamo porre la presente domanda. Per dirla con le parole di Christian Gottlob Heyne (1729-1812), l'interprete di Omero, se vuol sperare di comprendere il proprio oggetto di indagine, deve abbandonare il proprio presente e il proprio punto di vista per «riportarsi al tempo in cui il poeta e i suoi eroi vissero, e in qualche modo vivere con loro, vedere ciò che loro hanno visto, sentire ciò che loro hanno sentito»¹⁰⁰. Forti dell'esigenza di considerare la funzione dell'araldo «con quei concetti e con quello spirito (*Geist*)» con cui fu considerata dagli antichi, vediamo in che modo Omero delinea nei poemi l'immagine del *kêrux*.

⁹⁹ Plut., *Marc.* 14, 8. Plutarco, che mostra di condividere il giudizio di Archimede, afferma che il grande studioso siracusano avrebbe messo mano alla realizzazione dei suoi progetti di macchine belliche soltanto perché spinto dalla necessità di aiutare la propria città, retta dal tiranno Ierone II, a fronteggiare l'assedio delle milizie romane di Marcello.

¹⁰⁰ Sulla figura di Heyne e sulle sue fondamentali intuizioni metodologiche, cfr. M. Bettini, *Comparare i Romani*, cit., pp. 4-6.

3. Antropologia del *kêrux*

Sia nell'*Iliade* che nell'*Odissea*, l'araldo è un personaggio ampiamente attestato, chiamato a svolgere un ampio spettro di funzioni di importanza tutt'altro che secondaria. A differenza di quanto sostenuto dalla Orgogozo, l'araldo non incarna semplicemente un «ruolo sociale» ma è spesso un personaggio ben definito, dotato di una propria identità, di un proprio nome. Si tratta di un dato di grande importanza. In un genere come quello epico, deputato a celebrare singoli eroi, la cui gloria consiste nel ricordo delle proprie imprese, avere un nome ed un'identità individuale è una sorta di privilegio riservato unicamente ai personaggi degni di menzione, destinati ad essere «rinomati». Nel codice omerico, la rappresentazione collettiva (il cosiddetto collettivo peggiorativo) definisce una pluralità di personaggi privi di nome e di autentico valore: basti pensare alle masse anonime di soldati che seguono il proprio capo come le pecore seguono l'ariete o ai compagni di Odisseo, così spesso descritti come una massa indistinta di «sciocchi» (*népioi*)¹⁰¹. Certo, nei poemi anche gli araldi sono talvolta menzionati al plurale o al duale. Eppure certe figure di araldi sfuggono all'anonimato della pluralità e risultano vivacemente caratterizzate: sono individui «singoli», con un proprio nome, una propria genealogia, una propria storia, una propria personalità¹⁰². Basti pensare agli araldi di Agamennone, Taltibio ed Euribate, i primi ad essere menzionati o, meglio, «nominati» da Omero.

Sin dalla loro prima apparizione nel racconto iliadico, Taltibio ed Euribate non solo appaiono dotati di nome ma risultano anche investiti di una missione quanto mai delicata: farsi consegnare Briseide da Achille e condurla alla tenda di Agamennone¹⁰³. Una missione che i due eseguono «a malincuore» (*aékonte*), consapevoli dell'errore di valutazione commesso dal proprio signore. Oltre che provvisti di una propria identità, gli araldi di Agamennone sono personaggi dotati di capacità di giudizio: ben differenti, dunque, dagli «sciocchi» e anonimi compagni di Odisseo. Altrove, Taltibio ed Euribate sono esplicitamente descritti come «entrambi accorti» (*pepnuménō*), e lo stesso vale per il

¹⁰¹ Cfr. A. Schnapp-Gourbeillon, *Lions, héros, masques. Les représentations de l'animal chez Homère*, Paris 1981, pp. 157-170; Ead., *Le lion et le loup. Diomédie et Dolonie dans l'Iliade*, «Quaderni di Storia» 8 (1982), pp. 45-77; M. Bettini - C. Franco, *Il mito di Circe*, cit., pp. 156-172.

¹⁰² Di Euribate, araldo di Odisseo, Omero dice che era di origine itacese (Hom., *Il.* II, 184), «poco più vecchio di Odisseo [...] rotondo di spalle, nero di pelle, testa ricciuta [...] l'onorava al di sopra di tutti gli altri compagni Odisseo, perché sapeva nell'animo pensieri pari ai suoi» (Hom., *Od.* XIX, 244-248). Quanto a Dolone, il poeta lo descrive così: «figlio di Eumede, araldo divino, ricco d'oro, ricco di bronzo, brutto d'aspetto, veloce di piedi, unico maschio tra cinque sorelle» (Hom., *Il.* X, 314-317). Dell'araldo troiano Perifante apprendiamo che «figlio di Epito, presso il vecchio padre facendo l'araldo invecchiava, sapeva in petto pensieri amichevoli» (Hom., *Il.* XVII, 323-325). Dell'araldo Mulio ci è detto che era originario di Dulichio (isola del Mar Ionio tradizionalmente identificata con l'attuale Cefalonia) e *therápōn* di Anfinomo (Hom., *Od.* XVIII, 423-424).

¹⁰³ Hom., *Il.* I, 318-344.

troiano Ideo e gli itacesi Pisenore e Medonte, cui sono attribuiti «saggi pensieri» (*pepnuména médea*)¹⁰⁴. L'araldo, che guida il carro di Priamo alla tenda di Achille, condivide con il vecchio re *pukinà médea*¹⁰⁵; addirittura, l'araldo Euribate itacese (omonimo dell'araldo di Agamennone ma chiaramente distinto da quest'ultimo) «sapeva nell'animo pensieri pari ad Odisseo», l'eroe saggio e astuto per eccellenza.

Alla luce di quanto detto, appare assolutamente normale che Achille nutra per Taltibio ed Euribate il massimo rispetto. L'eroe non solo ha intuito dal loro atteggiamento che disapprovano il comportamento di Agamennone, ma sa anche che gli araldi sono uomini «divini» (*theîos*)¹⁰⁶, «cari a Zeus» (*Diù philoi*)¹⁰⁷ e, in quanto tali, meritevoli di riverenza e ospitalità: Achille li definisce «messaggeri (*ággeloi*) di Zeus e degli uomini»¹⁰⁸ e li chiama a «testimoni» (*márturoi*) del giuramento di non intervenire più in guerra «per stornare il flagello umiliante dagli altri». Dalle parole di Achille traspare con chiarezza che l'araldo, in quanto messaggero di Zeus e *theîos anér*, è un personaggio inviolabile cui compete il privilegio dell'immunità¹⁰⁹. Altro che servi e subalterni nel senso moderno del termine! Eppure – si potrebbe obiettare – Taltibio ed Euribate sono definiti *therápontes*, «servi», ed Agamennone li invia alla tenda di Achille dopo aver «imposto loro un comando brutale (*krateròn mûthon*)». Anche in questo caso, tuttavia, occorre pesare bene le parole e valutarne l'esatto valore all'interno del sistema semantico costruito da Omero. Cominciamo da *therápontes*.

Che Taltibio ed Euribate siano definiti *therápontes* non significa che Omero e i suoi eroi li concepiscano come miseri servi. In Omero, la qualifica di *therápontes* non è spregiativa ma è sovente attribuita anche a personaggi di rango elevato: *therápontes Árēos* sono gli eroi Danai, i due Aiaci, Diomede e Odisseo¹¹⁰; *therápontes* sono «l'eroe Automedonte e Alcimo, che più di tutti Achille onorava tra i compagni dopo la morte di Patroclo»¹¹¹; *kraterò therápontes Diòs megáloio* sono i *basileîs* Pelia e Neleo¹¹². A

¹⁰⁴ Hom., *Il.* VII, 276; IX, 689; *Od.* II, 38; IV, 696; 711; XXII, 361; XXIV, 442. La saggezza di Medonte è pubblicamente riconosciuta ad Itaca al punto che anche i nobili «obbedivano alla sua parola» (*Od.*, XVII, 172-177).

¹⁰⁵ Hom., *Il.* XXIV, 149-151; 178-180; 282; 674.

¹⁰⁶ Hom., *Il.* IV, 192; X, 315.

¹⁰⁷ Hom., *Il.* VIII, 517.

¹⁰⁸ Cfr. anche Hom., *Il.* VII, 274. La formula rivela che il *kêrux* e l'*ággelos* sono figure sostanzialmente affini, sebbene non del tutto sovrapponibili. Come vedremo meglio tra breve, il *kêrux* ha il compito di produrre comunicazione ad un livello più generale, mentre l'*ággelos* si limita ad assicurare la comunicazione di un messaggio (*aggelía*) a distanza. In altri termini, l'*ággelos* ricopre solo una delle funzioni che costituiscono il campo di attività del *kêrux*.

¹⁰⁹ Cfr. *Hymn. Hom. Merc.* 530. Il poeta afferma che è lo scettro a proteggere l'araldo e a concedergli il privilegio dell'immunità.

¹¹⁰ Hom., *Il.* II, 11; VI, 67; VIII, 79; X, 228; XV, 733; XIX, 47; 78.

¹¹¹ Hom., *Il.* XXIV, 573-575.

confermare l'ipotesi che il titolo *therápontes* non comporti una valutazione negativa dei personaggi così qualificati interviene, inoltre, l'aggettivazione omerica. Nei poemi i *therápontes* sono solleciti (*otrēroî*), forti (*íphthimoi*), coraggiosi (*agapénōr*), ammirabili (*agauoi*), animosi (*upérthumoi*), abili nel combattere corpo a corpo (*anchémachoi*)¹¹³. Niente fa pensare a servi nel senso moderno del termine. I *therápontes* e gli araldi, spesso associati nella dizione omerica, possono badare ad armi e cavalli, fare da scalchi o coppieri, accogliere gli ospiti e introdurre i doni, guidare il carro del re ma anche combattere, come nel caso dei *therápontes* di Achille, tra cui spicca, per valore e fama, il nome di Patroclo¹¹⁴. In poche parole, i compiti dei *therápontes* sono diversi da quelli di principi e capi ma essi li eseguono mettendo in campo le stesse virtù «eroiche» dei loro padroni: combattono dappresso i nemici, hanno coraggio superiore alla media e sono degni di essere ammirati e nominati¹¹⁵. Lo abbiamo già visto: Automedonte, *therápōn* di Achille, è esplicitamente definito «eroe», come del resto Merione, *therápōn* di Idomeneo¹¹⁶.

Stando così le cose, non può sorprendere che i re si fidino ciecamente dei propri araldi e *therápontes*, tanto da affidare loro missioni di grande importanza e di estrema delicatezza. Ma, se questo è vero, perché allora Agamennone non si accontenta semplicemente di inviare Taltibio ed Euribate ad Achille e, invece, sente il bisogno di «imporre loro un comando brutale»? Omero dice esattamente *krateròn mûthon*. La «parola» di Agamennone è, cioè, una parola «forte, dura, veemente, energica», ma la «violenza» di tale parola non sembra rivolta contro gli araldi. Agamennone sa che essi eseguiranno, anche a malincuore, la missione loro affidata. Di questo appare assolutamente certo¹¹⁷. Se c'è una cosa di cui il re di Argo non è sicuro è che Achille voglia consegnare Briseide: «Voi due andate alla tenda d'Achille Pelide, prendete per mano, a condurla, Briseide guancia graziosa; se poi non ve la desse, la prenderò io in persona, venendo con molta gente, e gli sarà più amaro»¹¹⁸. La durezza del comando di Agamennone è rivolta piuttosto contro il ribelle Pelide e mira a riaffermare l'autorità dell'*ánax* della spedizione achea a discapito delle

¹¹² Hom., *Od.* XI, 254-255.

¹¹³ Hom., *Il.* I, 321; VIII, 114; XVI, 272; XVII, 165; XIX, 281; *Od.* I, 109; IV, 784; XVI, 326; 360.

¹¹⁴ Hom., *Il.* XVII, 164.

¹¹⁵ Si pensi a Stenelo ed Eurimedonte, *therápontes* di Nestore (Hom., *Il.* VIII, 113-114), a Merione, *therápōn* di Idomeneo (*Il.* XXIII, 860, 888), o ai già menzionati Automedonte e Alcimo, *therápontes* di Achille (*Il.* XXIV, 573-575).

¹¹⁶ Hom., *Il.* XXIII, 893, 896.

¹¹⁷ Anche altrove (*Il.* IV, 198) Omero ricorda l'obbedienza di Taltibio ed Euribate ai comandi di Agamennone. A differenza di altri personaggi che popolano il mondo omerico, l'araldo è rigorosamente fedele al *basileús*. Odisseo risparmia dalla strage dei pretendenti l'araldo Medonte, il quale, durante i venti anni di assenza del re di Itaca, non aveva mai smesso di aver cura della sua famiglia, rivelando a Penelope le trame dei proci (*Od.* IV, 677-714) e proteggendo il piccolo Telemaco da qualsiasi tipo di insidia (*Od.* XXII, 357-358).

¹¹⁸ Hom., *Il.* I, 322-325.

rivendicazioni di uno dei *basileis*. Achille vanta, infatti, di essere il più forte degli Achei in guerra e poco prima lo stesso Nestore, il vecchio re pilio dai saggi pensieri, ha descritto lo scontro tra Agamennone e Achille come contesa tra il più potente (*phérteros*) e il più forte (*karterós*) degli Achei¹¹⁹. Agamennone, che evidentemente ricorda bene le parole di Achille e quelle di Nestore, ritiene opportuno imporre contro il *karterós* Achille un comando a sua volta *kraterós* che, riuscendo a piegare la resistenza del Pelide, contribuisca a ripristinare la *leadership* del re di Argo all'interno del contingente greco.

Agamennone non impone agli araldi un comando brutale rivolgendolo contro di loro ma affida agli araldi un comando brutale rivolto contro il ribelle Achille¹²⁰. La precisazione è importante perché ci consente di intravedere più da vicino la specificità e la peculiarità del ruolo del *kêrux*. L'araldo ha il compito di comunicare la parola (*mûthon*) del re ad un destinatario lontano nel tempo e nello spazio, mettendo la propria voce (*phōné*), il proprio apparato fonico, al servizio del messaggio regale. Non solo il *kêrux* è chiamato a riarticolare la parola del *basileús* ma deve riprodurre anche la durezza, il tono veemente ed asseverativo, quasi fosse lo stesso Agamennone a parlare. Creare la possibilità di una comunicazione a distanza, produrre commercio linguistico *in absentia* di uno dei soggetti parlanti: ecco una buona definizione del compito dell'araldo. Intervenendo in quelle situazioni comunicative in cui i due poli della comunicazione (locutore e destinatario ovvero Agamennone e Achille) non sono compresenti *hinc et nunc*, l'araldo è il personaggio deputato a «dare voce» al re. Esiodo lo dice a chiare lettere: è in quanto *kêrux* che Hermes dona la voce a Pandora¹²¹. Prestare la propria voce alla fonte del messaggio (sorta di *primary agent*) è quello che fanno tutti i buoni araldi. Ed è quello che fanno anche Taltibio ed Euribate comunicando ad Achille il «duro comando» di Agamennone. In questo come in tanti altri casi, gli araldi (*kêrukés*) sono i porta-parola, i messaggeri (*ággeloi*) di Agamennone: messaggeri saggi e fedeli che, pur consapevoli dell'errore strategico del re, ne eseguono gli ordini, mossi dalle stesse virtù (*tárbos*, *aidós*) che animano gli eroi impegnati in battaglia. Quasi a sgomberare il campo da possibili dubbi, Omero definisce esplicitamente «eroe» l'araldo Mulio¹²²; l'araldo Toote è detto *dîos*, esattamente come Achille, Odisseo e Agamennone¹²³.

¹¹⁹ Hom., *Il.* I, 280-281.

¹²⁰ Ai vv. 318-320, Omero dice che «Agamennone non lasciò la minaccia lanciata prima ad Achille, ma si rivolse a Taltibio e a Euribate». Agamennone affida agli araldi il compito di comunicare la minaccia ma quest'ultima e il tono brutale sono chiaramente rivolti contro Achille.

¹²¹ Hes., *Op.* 79-80. Cfr. M. Bettini, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino 2000, pp. 8-9.

¹²² Hom., *Od.* XVIII, 423.

¹²³ Hom., *Il.* XII, 343.

In quanto «messaggeri di Zeus e degli uomini», gli araldi intrattengono strette relazioni con la sfera della voce (*phōné*), della parola (*mûthos*) e del silenzio (*siōpé*), fungendo da banditori e moderatori. Una scena tipica, descritta sia nell'*Iliade* che nell'*Odissea*, prevede che il *basileús* (Agamennone o Telemaco) ordini agli araldi voci sonore (*liguphthógoisi*) di bandire (*kērússein*) l'assemblea degli Achei¹²⁴; mentre i soldati prendono posto, gli araldi, urlando (*boóōntes*)¹²⁵, li invitano a fare silenzio (*siōpân*) e ad ascoltare le parole dei re¹²⁶. Ma il compito degli araldi non si limita a riunire l'esercito al cospetto di principi e capi dei Danai. Nel corso dell'assemblea, l'araldo pone lo scettro nelle mani dell'oratore di turno il quale, una volta ricevuto l'emblema regale, si alza e si porta a parlare «nel mezzo» del cerchio descritto dai partecipanti all'assemblea¹²⁷. Concluso il proprio discorso, l'oratore riconsegna lo scettro all'araldo che si incarica di trasmetterlo ad un nuovo locutore. Strumento per eccellenza mobile¹²⁸, lo scettro circola all'interno dello spazio centrato dell'assemblea omerica per mano dell'araldo regale. Certo, far circolare lo scettro non è la stessa cosa che comunicare l'altrui messaggio, ma la diversità di contesti e situazioni non deve ingannare: a dispetto delle apparenze, infatti, il compito dell'araldo in ambito assembleare risulta sostanzialmente identico a quello che abbiamo già riconosciuto. Dare lo scettro nel contesto della riunione assembleare equivale, infatti, a «dare la voce» all'oratore che si accinge a prendere la parola: è, ricevuto lo scettro, che l'oratore ottiene il diritto a parlare. Come nel caso precedentemente esaminato, l'araldo ha il compito di produrre comunicazione e di rimuovere gli ostacoli che ad essa si oppongono: non solo chiama i soldati all'assemblea e concede il diritto a parlare consegnando lo scettro, ma si incarica anche di far tacere gli ascoltatori perché i discorsi di volta in volta pronunciati possano essere adeguatamente seguiti e compresi.

L'araldo è un vero professionista della comunicazione, di quella a distanza come di quella assembleare. Ma c'è anche un terzo tipo di comunicazione che nei poemi omerici

¹²⁴ Hom., *Il.* II, 50-52; 441-444 (dove non si tratta però di chiamare all'assemblea ma alla guerra); IX, 10-11; *Od.* II, 6-8.

¹²⁵ In Hom., *Il.* XXIV, 701, l'araldo è detto *astuboótēs* («che grida per la città»). Sul linguaggio dei suoni, cfr. l'affascinante e completo studio di M. Bettini, *Voci. Antropologia sonora del mondo antico* Torino 2008. Sulla distinzione tra *phōné* e *phthóggos*, cfr. anche S. Crippa, *La voce e la visione. Il linguaggio oracolare femminile nella letteratura antica*, in *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Macerata-Norcia 1994), Pisa-Roma 1998, pp. 159-189.

¹²⁶ Hom., *Il.* II, 96-98; 280; IX, 171.

¹²⁷ Hom., *Il.* XXIII, 566-569; *Od.* II, 37-38. Così come consegna lo scettro all'oratore di turno, l'araldo depone la sorte (*kléros*) estratta nelle mani di chi l'aveva segnata (*Il.* VII, 181-190) e la cetra nelle mani dell'aedo (*Od.* I, 153-154; VIII, 261-262).

¹²⁸ Lo scettro è il bastone del viandante (Hom., *Od.* XIII, 437; XIV, 31; XVII, 199; XVIII, 103) e di personaggi itineranti, quali il rapsodo e l'indovino (*Od.* XV, 271-276). In Hom., *Il.* III, 218-219, Antenore descrive Odisseo che, nell'atto di parlare, «non muoveva lo scettro né avanti né indietro, ma lo teneva immoto, simile a un uomo insipiente». Lo scettro è uno strumento per natura mobile e l'oratore saggio è quello che ne sa sfruttare appieno la mobilità per sedurre e convincere l'uditorio.

ricade nella sfera di potere del *kêrux*: si tratta della comunicazione sacrificale. Gli araldi fungono da assistenti per il sacrificio: recano le vittime, mescolano il vino per le libagioni, aspergono con acqua le mani dei re¹²⁹. Ma può accadere anche che siano direttamente gli araldi «a sacrificare (*hiereúsantes*) un gran bue», facendo le veci dello *hiereús*¹³⁰. Le testimonianze che associano gli araldi alla pratica sacrificale sono antiche e numerose. L'*Inno omerico* presenta Hermes, il *kêrux* divino patrono della corporazione degli araldi, come *bouphónos*¹³¹. Kleidemos (fine V-inizi IV secolo a.C.) attesta che ad Atene i *kérukes* svolgono la funzione rituale di *boutúpoi*, «abbattitori o macellatori di buoi»¹³². Naturalmente, non può sorprendere che un funzionario come l'araldo, in grado di produrre comunicazione a distanza, si trovi implicato in un'attività come quella sacrificale, il cui scopo precipuo consiste nel mettere in comunicazione la comunità civica con i suoi dèi. Né può sorprendere che le regole di spartizione della vittima sacrificale prevedano che all'araldo, come allo *hiereús*, sia riservata la lingua, organo della fonazione e della comunicazione¹³³.

All'interno di un analogo contesto “comunicativo” si inseriscono i legami dell'araldo con il banchetto, che rappresenta un momento festivo strettamente legato a quello sacrificale. Nei poemi leggiamo che gli araldi apparecchiano la mensa, mescolano il vino con acqua e lo distribuiscono ai convitati, tagliano le carni degli animali immolati, recano ai convitati la propria porzione (*moîran*) di cibo¹³⁴. Attività che oggi diremmo da servi, anzi da “personale di servizio”, e che troveremmo difficilmente riconducibili alle prerogative del *kêrux* in materia di comunicazione. Il fatto è che oggi siamo abituati a mangiare alla svelta, siamo gente da *fast-food*, mentre per gli antichi la mensa era uno dei luoghi privilegiati della comunicazione a tutti i livelli: linguistica, poetica, politica, amorosa e musicale¹³⁵. Apparecchiando la mensa e mescolando il vino con acqua in modo da alleviarne il

¹²⁹ Hom., *Il.* III, 116-120; 245-248; 268-274; *Od.* XX, 276-277.

¹³⁰ Hom., *Il.* XVIII, 558-559.

¹³¹ *Hymn. Hom. Merc.* 436. Sui rapporti del *kêrux* divino con la pratica sacrificale, cfr. D. Jaillard, *Configurations d'Hermès. Une «théogonie hermaïque»*, Liège 2007, pp. 101-164; Id., *Espaces hermaïques du sacrifice*, in M. Cartry, J. L. Durand, R. Koch Piettre (éds.), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout 2009, pp. 61-79.

¹³² Ath., XIV, 660a.

¹³³ Tra gli dèi, la lingua è normalmente consacrata ad Hermes (D. Jaillard, *Configurations d'Hermès*, cit., pp. 158-159). Lo *hiereús* è, come il *kêrux*, un personaggio dotato di scettro (Hom., *Il.* I, 15, 28, 374).

¹³⁴ Hom., *Il.* XVIII, 558; *Od.* I, 109-112; 143-146; III, 338; VII, 163-164; 178-183; XIII, 50-54; XVII, 334-335; XVIII, 423-425; XXI, 270.

¹³⁵ In occasione dei sontuosi banchetti alla reggia di Itaca e a quella di Alcinoos, l'araldo guida il cantore al centro del megaron e gli pone in mano la cetra: un gesto che equivale a “dare la parola” a una delle figure più importanti della comunicazione poetico-simposiale. Durante il banchetto, l'araldo ha anche il compito di recare i doni offerti dal padrone di casa agli ospiti. Nel mondo omerico, lo scambio di doni rappresenta una delle più importanti forme di comunicazione sociale. Sul simposio come contesto “comunicativo”, cfr. i contributi riuniti nel volume a cura di M. Vetta, *Poesia e simposio nella Grecia antica*, Roma-Bari 1983.

potenziale alcolico, l'araldo stabilisce i presupposti per una corretta comunicazione¹³⁶; tagliando le carni e distribuendo le *moîrai* ai convitati, svolge una funzione regolatrice e ordinatrice simile a quella che esercita quando fa circolare lo scettro tra i partecipanti all'assemblea, assegnando a ciascuno la sua "parte" di parola. Il «servizio» (*diakonía*) araldico rende possibile la comunicazione conviviale così come la riarticolazione del messaggio (*aggelía*) ricevuto dal re rende possibile la comunicazione a distanza tra soggetti lontani. Esichio è chiaro: *kêrux* è sinonimo tanto di *ággelos* quanto di *diákonos*¹³⁷.

A prescindere dai contesti in cui esercita la sua funzione e mette in campo le proprie prerogative, l'araldo interviene costantemente per produrre comunicazione. Che si tratti di comunicazione a distanza, di comunicazione assembleare, sacrificale o conviviale, l'araldo è sempre lì, al centro dell'azione. Centro, anzi, è proprio il termine esatto. L'araldo si colloca precisamente *en méssō* ogni qual volta è chiamato ad agire. Inviato da Priamo e dai nobili troiani, Ideo parla all'assemblea dei Danai dritto nel mezzo (*stàs en méssoisin*)¹³⁸. L'araldo, che annuncia a Penelope il ritorno di Telemaco da Pilo, parla dopo essersi portato al centro delle ancelle (*mésēsi metà dmōēsín*)¹³⁹. Accorso dalla reggia di Odisseo, Medonte parla alla folla degli Itacesi al centro dei presenti (*éstan d'en méssoisí*)¹⁴⁰. Parlare al centro nelle assemblee significa parlare al gruppo di ciò che è «pubblico» (*démion*)¹⁴¹. Come ha mostrato Marcel Detienne¹⁴², il centro dove si parla è omologo al centro dove sono deposti i premi dei giochi e i beni strappati al nemico prima di essere divisi o assegnati: in tutti questi casi, il centro definisce «ciò che è in comune» (*xunós*). Come i beni collocati al centro sono «comuni», così le parole pronunciate al centro tendono a configurarsi come «un bene comune»: riguardano l'interesse collettivo¹⁴³. E, naturalmente, non c'è parola che tocchi più da vicino l'interesse generale di quella del re riarticolata dall'araldo.

Ma il centro non è solo il luogo dove si colloca «ciò che è in comune». Come mostra il caso dei premi e del bottino, il centro è anche il luogo dove, a partire dalla *mîxis*, si procede alla spartizione e alla separazione. Intervenuti per separare i duellanti Aiace ed Ettore, Ideo e Taltibio tendono i rispettivi scettri «frammezzo ai due» (*méssō amphotérōn*)¹⁴⁴. Si tratta di un episodio particolarmente significativo. Aiace ed Ettore sono ormai sul punto di ferirsi

¹³⁶ Hermes, araldo divino, fa da coppiere degli Olimpi in Alc., fr. 447 L-P e Sapph., fr. 141 L-P.

¹³⁷ Hesych., s.v. *kêrux*.

¹³⁸ Hom., *Il.* VII, 381-384.

¹³⁹ Hom., *Od.* XVI, 336.

¹⁴⁰ Hom., *Od.* XXIV, 439-442.

¹⁴¹ Hom., *Od.* II, 32.

¹⁴² M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. it. Roma-Bari 1983, pp. 64-70.

¹⁴³ Erodoto (IV, 97) usa l'espressione «deporre l'affare nel mezzo» a proposito del problema da discutere, della questione che tocca gli interessi del gruppo.

¹⁴⁴ Hom., *Il.* VII, 273-282.

reciprocamente di spada, quando gli araldi si interpongono fra loro per invitarli a smettere il combattimento a causa del sopraggiungere della notte. Non è difficile riconoscere nell'azione degli araldi i nuclei tematici già analizzati. Gli araldi stabiliscono i presupposti per la comunicazione eliminando gli ostacoli che la impediscono: Aiace ed Ettore, divisi dall'intervento dei *kérukes*, cessano di lottare e iniziano a dibattere, trovando infine un accordo suggellato da un reciproco scambio di doni. Come al solito, lo spazio d'azione dell'araldo è il centro e lo strumento di cui il *kêrux* si serve è lo scettro. Eppure una novità emerge in modo chiaro. L'araldo non si limita a consegnare lo scettro all'oratore di turno ma si serve dello scettro in una situazione "critica", laddove il commercio linguistico sembra impossibile (Aiace ed Ettore sono sul punto di ferirsi di spada), per ristabilire le basi di una possibile comunicazione.

Nell'episodio di Aiace ed Ettore, gli araldi fanno uso dello scettro in modo simile ad Odisseo nel II libro dell'*Iliade*¹⁴⁵. Agamennone ha appena annunciato all'assemblea dei *laoi* che è giunto il momento di lasciare Troia e di far ritorno alla terra patria. Tutti accolgono con entusiasmo il decreto regale e si precipitano alla spiaggia per spingere in mare le navi. L'assemblea è sciolta e il frastuono generale impedisce ad Agamennone di riprendere in pugno la situazione: nessuno in quei frangenti sarebbe in grado di ascoltarlo; il re non può in nessun modo comunicare le sue reali intenzioni. Ecco che allora, su invito di Atena, Odisseo getta via il mantello, strappa ad Agamennone «lo scettro avito, indistruttibile sempre» e si reca di corsa al lido di Troia, seguito dall'araldo Euribate. Scettro in pugno, servendosi di blande parole, l'eroe dalle molte astuzie convince ognuno dei *basileîs* a ritornare all'assemblea e a far risedere i propri soldati. Ben più aggressivo è il comportamento di Odisseo nei confronti di «chiunque del popolo vedeva e trovava ad urlare». Il Laerziade lo colpisce con lo scettro e lo ammonisce con severi rimproveri, ordinandogli «di restare seduto e di ascoltare la parola» dei capi. Il comportamento di Odisseo e il tono della sua voce variano a seconda del destinatario cui l'eroe si rivolge. La funzione dello scettro, invece, resta sempre la stessa. Odisseo se ne serve per ripristinare la comunicazione – nella fattispecie quella assembleare – in una situazione di "crisi", esattamente come fanno Ideo e Taltibio frapponendo i rispettivi scettri tra i duellanti Aiace ed Ettore. In entrambi i casi, l'uso dello scettro produce l'effetto desiderato. L'oggetto deputato a dare la parola e a ripristinare la comunicazione conviene a buon diritto a chi, come l'araldo, ha il compito di assicurare il commercio linguistico a tutti i livelli.

¹⁴⁵ Hom., *Il. II*, 139-210.

Il legame del *kêrux* con lo *skêptron* è ben documentato nei poemi e si estende ancora ad un'ultima sfera di attività: l'amministrazione della giustizia. Tra le scene con cui Efesto adorna lo scudo di Achille ve n'è una che non può non attirare la nostra attenzione. Si tratta di una scena di vita quotidiana: due uomini hanno ingaggiato una lite giudiziaria e il poeta descrive il popolo che «acclamava ad entrambi, di qua e di là difendendoli; gli araldi trattenevano il popolo; gli anziani sedevano su pietre lisce in sacro cerchio, tenevano tra le mani gli scettri (*skêptrá*) degli araldi voci sonore, con questi si alzavano (*éisson*) e sentenziavano (*dikázon*) ognuno a sua volta»¹⁴⁶. Di nuovo una scena che ormai ben conosciamo: la descrizione di un'assemblea (*agoré*) con gli anziani (*gérontes*) che siedono in cerchio, come i *basileîs* omerici, e i *laoi* che rumoreggiano schierandosi ora per l'uno, ora per l'altro dei contendenti. In tale contesto, la funzione dell'araldo è quella che abbiamo già più volte incontrato: i *kérukes* voci sonore tengono a freno i *laoi*, intimano loro il silenzio per consentire la comunicazione e la comprensione delle sentenze. Ognuno a sua volta, gli anziani si alzano ed emettono il proprio giudizio (*dikázon*) impugnando «gli scettri (*skêptrá*) degli araldi». L'espressione è alquanto ingannevole. Tradotta letteralmente, fa pensare che esistano più scettri e che siano di proprietà degli araldi. Ma la realtà è ben diversa. Il neutro plurale *skêptrá* si riferisce all'unico scettro impugnato da coloro che di volta in volta prendono la parola. Uno scettro che non è di proprietà degli araldi ma da essi consegnato ai vari locutori. È quanto si ricava dal confronto con le scene già analizzate e con una scena che finora avevamo volutamente lasciato un po' da parte.

All'inizio dell'*Iliade* Achille, irato per il comportamento oltraggioso di Agamennone, giura sullo scettro (*skêptron*) di abbandonare il campo di battaglia e di privare gli Achei del suo fondamentale contributo in guerra¹⁴⁷. A proposito dello scettro, l'eroe afferma che «i figli degli Achei che fanno giustizia (*dikaspóloi*) lo portano in mano, essi le leggi (*thémistas*) in nome di Zeus mantengono salde»¹⁴⁸. Come nel caso in esame, lo scettro è strumento della parola giudiziaria: ad impugnarlo sono di volta in volta i figli degli Achei che amministrano la giustizia, applicando le *thémistes*, leggi di origine divina che Zeus in persona ha donato ad Agamennone insieme allo scettro «perché agli altri provveda»¹⁴⁹. Ancora una volta sono presumibilmente gli araldi a far passare lo scettro di mano in mano tra i figli degli Achei. L'episodio del giuramento di Achille si iscrive, infatti, all'interno di

¹⁴⁶ Hom., *Il.* XVIII, 497-506.

¹⁴⁷ Per l'uso di giurare sullo scettro, cfr. anche Hom., *Il.* X, 321-328.

¹⁴⁸ Hom., *Il.* I, 237-239; cfr. anche Apoll. Rhod., *Arg.* IV, 1178-1179. In *Od.* XI, 568-571, lo scettro è lo strumento con cui l'*ánax* Minosse emette *thémistes* per i morti, amministrando la giustizia (*dikas*) nelle case di Ade. Sui legami dello scettro con la sfera della giustizia (*dikē*), cfr. D. Bouvier, *Le sceptre et la lyre. L'Iliade ou les héros de la mémoire*, Grenoble 2002, pp. 275 ss.

¹⁴⁹ Hom., *Il.* II, 206; IX, 99; cfr. anche *Od.* XI, 569.

un'importante assemblea, la prima ad essere convocata nell'*Iliade* per discutere della terribile pestilenza che ha colpito l'esercito acheo. Ma c'è un altro particolare ancora più importante. Come ha dimostrato David Bouvier, «nel campo degli Achei non c'è che un solo scettro»: quello di Agamennone, occasionalmente impugnato anche dagli altri *basileîs*¹⁵⁰. Pertanto, lo scettro su cui Achille giura e che gli araldi fanno circolare tra i capi achei è lo scettro del re di Argo di cui, poco più avanti, Omero descriverà origine e trasmissione. Su quest'ultimo punto torneremo meglio in sede di conclusioni. Per ora un primo risultato può dirsi acquisito: lo scettro che l'araldo impugna, espletando le sue funzioni, è lo scettro del re (*ánax*), di cui il *kêrux* è il rappresentante ufficiale. Tra scettro del re (*skêptron*) e scettro dell'araldo (*kêrúkeion*) non esiste distinzione: il *kêrúk-eion* è semplicemente lo *skêptron* nel momento in cui è nelle mani del *kêrux*. Anche in questo caso Esichio è chiaro: *kêrúkeion* è sinonimo di *skêptron*, dello *skêptron* usato per *kêrússein*¹⁵¹.

4. *Hiereús, mántis, aoidós*

Oltre all'*ánax* e al *kêrux*, il mondo omerico conosce anche altri personaggi che si presentano come «portatori di scettro» (*skêptoúchoi*)¹⁵²: lo *hiereús*, il *mántis*, l'*aoidós*. Personaggi che in diversa misura sono accostati al *kêrux* già nelle fonti antiche e che – come presto vedremo – condividono con l'araldo un certo numero di tratti caratteristici, al punto da giustificare la loro classificazione in una comune categoria “umana”, quella degli «uomini divini», inviolabili e meritevoli di rispetto, e in una comune categoria “professionale”, quella degli «artigiani della parola», veri e propri specialisti della comunicazione che impugnano uno scettro, parlano «al centro», affrontano questioni di pubblica rilevanza. Non è un caso se già a partire dai poemi omerici le figure in esame tendano a sovrapporsi e a confondersi: Achille propone di «interrogare un *mántis* o uno *hiereús* [...] che possa dirci perché s'adirò così Febo Apollo»¹⁵³; il *kêrux* e l'*aoidós* sono ripetutamente associati nell'*Odissea*¹⁵⁴; il *mántis* Teoclimeno ha la stessa capacità di visione dell'*aoidós* che recita il racconto¹⁵⁵; l'indovino Calcante, «che conosce ciò che è (*eónta*), ciò che sarà (*essómena*) e ciò che è stato (*pró t'eónta*)», assume su di sé anche i ruoli dell'araldo, chiamato a dettare il presente, e dell'aedo, chiamato a raccontare il

¹⁵⁰ D. Bouvier, *Le sceptre et la lyre*, cit., pp. 273-274.

¹⁵¹ Hesych., s.v. *kêrúkeion*.

¹⁵² Per un'accurata e puntuale analisi iconografica, cfr. G. Siebert, *Skeptóúchoi. Sur l'imagerie de la figure royale dans la peinture de vases grecque*, “Revue des études anciennes” 87 (1985), pp. 263-288.

¹⁵³ Hom., *Il.* I, 62-64.

¹⁵⁴ Cfr. ad esempio Hom., *Od.* XVI, 252; XXII, 376; XXIV, 439.

¹⁵⁵ Hom., *Od.* XX, 345-357.

passato¹⁵⁶. È normale che dinanzi a testimonianze come queste si resti, almeno all'inizio, un po' sconcertati. L'impressione immediata che si ricava dalla lettura dei testi è quella di una generale confusione in cui sembra difficile, se non proibitivo, orientarsi. Eppure tale confusione non deve scoraggiare. Le interferenze e le sovrapposizioni reciproche tra le funzioni del *kêrux*, dello *hiereús*, del *mántis* e dell'*aoidós* ci offrono, infatti, la possibilità non solo di osservare le rassomiglianze ma anche di apprezzare meglio le differenze tra le figure in esame. Il confronto tra i modi di operare degli antichi artigiani della parola rappresenta un'opportunità davvero unica per definire in modo più specifico le peculiarità funzionali della figura del *kêrux*.

4.1. *Hiereús*

Iniziamo la serie di confronti con lo *hiereús*. Abbiamo già visto come nei poemi omerici l'araldo e il sacerdote si trovino a interferire nella sfera del sacrificio cruento. In tale ambito, l'araldo può sia fungere da assistente del sacerdote sia farne le veci, abbattendo direttamente la vittima animale e imbandendone le carni. Abbiamo già visto anche come l'azione sacrificale del *kêrux* e dello *hiereús* sia concepita alla stregua di un atto di comunicazione, destinato a mettere in contatto uomini e dèi. Le regole di spartizione della carne, riservando la lingua all'araldo o al sacerdote, ce ne offrono la migliore conferma. Ma il tratto più caratteristico che associa la figura dello *hiereús* a quella del *kêrux* è il possesso dello scettro. Nel momento in cui si rivolge all'esercito acheo e ai due Atridi in particolare, Crise, sacerdote di Apollo, è descritto da Omero come un portatore di scettro. Il sacerdote è venuto a chiedere la liberazione (*lusómenos*) della figlia, assegnata come schiava ad Agamennone, «portando riscatto infinito, avendo tra le mani le bende (*stémματα*) di Apollo che lungi saetta intorno allo scettro d'oro (*chruséō anà sképtrō*)»¹⁵⁷. Oggetti dotati di un valore particolare, in grado di assicurare l'invulnerabilità di colui che li porta. Agamennone lo dice espressamente: «Che io non ti colga, vecchio, presso le concave navi né ora a indugiare né in futuro a tornare, che non dovessero servirti più a nulla lo scettro e la benda del dio!»¹⁵⁸. Lo scettro e le bende di Apollo garantiscono l'immunità di Crise, come il *kêrúkeion*, lo scettro regale portato dall'araldo, garantisce l'immunità del *kêrux*. In quanto portatore di scettro, il sacerdote di Apollo è un uomo degno di rispetto e riverenza: gli stessi

¹⁵⁶ Hom., *Il. I*, 69-70. Sul diverso orizzonte temporale della parola araldica, aedica e mantica, cfr. C. Miralles, *Poeta, saggio, sofista, filosofo: l'intellettuale nella Grecia antica*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, vol. I, Torino 1996, pp. 856-857.

¹⁵⁷ Hom., *Il. I*, 13-15; 372-374.

¹⁵⁸ Hom., *Il. I*, 26-28.

con cui Achille accoglie gli araldi di Agamennone. Il rispetto che si deve allo *hiereús* e al *kêrux* è il rispetto che si deve al dio e al re, di cui essi sono i rappresentanti. Gli Achei lo sanno e chiedono tutti, malgrado la reticenza di Agamennone, che sia accettato il riscatto e onorato (*aideîsthai*) il sacerdote.

Rappresentante del dio e, per questo motivo, personaggio degno di rispetto (*aidós*), lo *hiereús* appartiene a buon diritto alla categoria del *theîos anér*, dell'«uomo divino», sacro e inviolabile. Gli emblemi che Crise porta con sé sono proprio «lo scettro e la benda del dio»: come il *kêrux* è il rappresentante dell'*ánax*, di cui porta lo scettro, così lo *hiereús* Crise è il rappresentante dell'*ánax* Apollo, di cui reca scettro e bende. Il parallelismo tra la figura dell'araldo e quella del sacerdote appare davvero stringente, tanto più che entrambi «operano a servizio del popolo» (*dēmioergoi*)¹⁵⁹. Alla funzione “demiurgica” dell'araldo corrisponde quella del sacerdote che cura, a beneficio dell'interesse generale, i rapporti della comunità con il dio: è un sacerdote o un indovino – anch'egli *dēmioergós* – che Achille propone di interrogare per capire le cause della terribile pestilenza che sta falciando l'esercito acheo. Il *kêrux* e lo *hiereús* intrattengono un medesimo rapporto di “servizio” nei confronti della collettività, in quanto rappresentanti rispettivamente dell'autorità terrena e di quella divina. Ma è il loro rapporto con l'autorità a configurarsi in modo diverso: anzi, diametralmente opposto. Mentre il *kêrux* “dà voce” all'*ánax*, riferendone i messaggi a distanza con lo stesso tono con cui sono stati pronunciati, lo *hiereús* porta al dio la voce sua e/o della comunità attraverso le suppliche e le preghiere¹⁶⁰. Mentre il *kêrux* ascolta i messaggi che poi dovrà riferire, lo *hiereús*, al contrario, chiede ascolto:

Ascoltami (*klúthi meu*), Arco d'argento, che Crisa proteggi e Cilla divina e regni (*anásseis*) con forza su Tenedo, Sminteo, se mai un tempio gradito (*charíenta*) ti ho eretto, o se mai ti ho bruciato cosce pingui di tori o capre, compimi (*moi kréēnon*) questo voto: paghino i Danaï le mie lacrime coi tuoi dardi¹⁶¹.

Lo *hiereús* cura i rapporti con la divinità, occupandosi dell'erezione dei santuari e dell'esecuzione dei sacrifici: è in virtù di ciò che Crise chiede ad Apollo di punire l'oltraggio subito da Agamennone. L'edilizia templare e l'attività sacrificale hanno lo scopo di attirare il dio nell'orbita di quella che Dominique Jaillard ha definito «l'economia della

¹⁵⁹ Cfr. Hom., *Od.* XIX, 135.

¹⁶⁰ Sulla preghiera come strumento di comunicazione con la divinità, cfr. J. N. Bremmer, *Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio nella civiltà greca*, in S. Settis (a cura di), *I Greci*, cit., pp. 240-243.

¹⁶¹ Hom., *Il.* I, 37-42.

cháris», ovvero lo scambio di doni e contro-doni tra il dio e il supplice¹⁶². Crise, che ha eretto ad Apollo un tempio *charíenta* («in grado di suscitare la *cháris*»), invoca la *cháris* (il «favore») del dio affinché quest'ultimo «ascolti» e «realizzi» la preghiera del sacerdote¹⁶³. Il potere di realizzare (*kréēnon*) compete ad Apollo quanto la facoltà dell'ascolto (*klúthi meu*). La parola del sacerdote, invece, non realizza ma si limita a pregare (*euchómenos*) e supplicare (*lísseto*). Lo *hiereús* chiede che il dio ascolti le sue preghiere ma non è in grado di ascoltare a sua volta le parole del dio o, quantomeno, non è suo compito. Per questo esiste, infatti, uno specialista apposito: il *mántis* o «indovino».

4.2. *Mántis*

Come il *kêrux*, il *mántis* è un *dēmioergós* portatore di scettro, dotato di una *phōnē* instancabile e di saggi pensieri (*euphronēōn*)¹⁶⁴, ma è soprattutto un personaggio che ascolta e riferisce le «cose dette» da una fonte identificata con la «divinità» (*theós*). Vediamone qualche esempio. Chiamato a spiegare i motivi dell'ira di Apollo, Calcante, «che li sapeva bene (*eû eidòs*), riferisce (*agóreue*) i vaticini (*theopropías*)» del dio¹⁶⁵. Il verbo *agoreúein* indica propriamente l'azione di «parlare al cospetto dell'assemblea» (*agorá*): è nel contesto dell'*agorá* convocata da Achille che Calcante tiene il suo discorso. Parlando ai soldati achei riuniti in cerchio, evidentemente Calcante si colloca al centro, come la consuetudine prescrive in questi casi e, comportandosi come una sorta di «araldo di Apollo», ne riferisce i vaticini che ben conosce: fatti di pubblico interesse, di importanza «centrale» per la vita della comunità. Ma come fa Calcante a conoscere i decreti del dio? Pur mantenendosi un po' nel vago, Achille ci fornisce un'interessante risposta: è «rivolgendo preghiere (*euchómenos*) ad Apollo caro a Zeus che Calcante svela (*anapháineis*) ai Danai i responsi divini (*theopropías*)»¹⁶⁶. Nella prospettiva di Achille, la relazione che lega Calcante ad Apollo si configura in modo simile a quella che unisce Crise allo stesso dio: sia il *mántis* che lo *hiereús* otterrebbero i doni del dio (vaticini e adempimento di voti) «rivolgendogli preghiere» (*euchómenos*). Del resto, abbiamo già visto come Achille proponga di interrogare indifferentemente un indovino o un sacerdote per conoscere i motivi dell'ira di Apollo. La situazione è chiara: per l'Eacide *mántis* e

¹⁶² D. Jaillard, *Configurations d'Hermès*, cit., pp. 92-95. Lo studioso osserva che nelle dediche di ringraziamento il termine *cháris* è usato per indicare il contro-dono (offerta o sacrificio) che l'uomo rende alla divinità in cambio del favore ricevuto.

¹⁶³ Sul significato del sostantivo *cháris* e dell'aggettivo *charíeis* all'interno dei poemi omerici, cfr. É. Scheid-Tissinier, *Les usages du don chez Homère. Vocabulaire et pratiques*, Nancy 1994, pp. 30-36.

¹⁶⁴ Hom., *Il.* I, 73; XIII, 45; *Od.* XI, 90-91; XVII, 383-385.

¹⁶⁵ Hom., *Il.* I, 385.

¹⁶⁶ Hom., *Il.* I, 86-87.

hiereús sono figure sostanzialmente simili, al punto da porsi in alternativa l'una all'altra. Ma abbiamo già visto anche come il punto di vista di Achille non sia necessariamente condiviso da Omero.

Nella prospettiva del narratore esterno, i rapporti del *mántis* con Apollo si presentano in modo decisamente diverso. È il dio che dona (*póre*) la *mantosúnē* o che fa di qualcuno un *mántis*, un professionista della parola ma anche dell'ascolto¹⁶⁷. Leggiamo ad esempio cosa Omero dice a proposito del Priamide Eleno, definito «il migliore fra i vati» esattamente come Calcante. Apollo e Atena stanno discutendo su come interrompere almeno momentaneamente la guerra tra Achei e Troiani. Il dio propone di destare il furore d'Ettore e di indurre uno dei campioni greci ad affrontarlo in duello singolo. Terminato il discorso di Apollo, Omero afferma: «Disse così, si lasciò persuadere la dea Atena occhio azzurro. Di quelli [Apollo e Atena] Eleno, il caro figlio di Priamo, intese (*síntheto*) nell'animo il piano (*boulén*)»¹⁶⁸. Un piano che Eleno comunica immediatamente al fratello Ettore con queste parole: «Fa' sedere gli altri Troiani e tutti gli Achei, tu stesso sfida degli Achei colui che è il migliore a lottare fronte a fronte in tremendo duello. Non è destino che tu muoia e che compia il fato; così, infatti, io ho ascoltato (*ákousa*) voce (*ópa*) di dèi sempiterni». Se Eleno conosce il piano di Apollo e Atena e può comunicarlo ad Ettore, è perché ha ascoltato la voce degli dèi. L'impressione che si ricava dalle parole di Eleno è che il *mántis* ascolti – per ricomunicare – i decreti del dio così come il *kêrux* ascolta i messaggi del re e che le due figure si distinguano solo in funzione della diversa condizione del *principal* rispetto a cui svolgono il ruolo di *animator*¹⁶⁹. In realtà, la distinzione *mántis/kêrux* è ben più netta e riguarda innanzitutto le differenti modalità di ascolto.

Ad Ettore Eleno si limita a dire di aver ascoltato (*ákousa*) la voce degli dèi. Omero, invece, è più preciso e afferma che «Eleno intese (*síntheto*) in animo il loro piano». Il *mántis* «mette insieme» (*sun-títhēmi*) le unità sintattiche del discorso divino e ne comprende il senso «nell'animo». Il canale attraverso cui avviene la ricezione del messaggio non sono le orecchie ma una sede psichica, che si presenta come teatro di un'operazione intellettuale di “sintesi”. L'ipotesi è confermata dal confronto con altri due celebri esempi tratti questa volta dall'*Odissea*. Il primo è quello cosiddetto dell'«evocazione dei morti». Su indicazione di Circe Odisseo si reca sino alle porte degli Inferi per incontrare l'indovino tebano Tiresia, il solo che possa indicargli il cammino

¹⁶⁷ Hom., *Il. I*, 69-72; *Od. XV*, 252-256.

¹⁶⁸ Hom., *Il. VII*, 43-45. Cfr. *Il. X*, 512: Diomede intende (*xunéēke*) la voce di Atena.

¹⁶⁹ Riprendo la terminologia usata da M. Bettini, *Weighty Words, Suspect Speech: Fari in Roman Culture*, “*Arethusa*” 41/2 (2008), p. 337. Secondo la definizione fornita dallo studioso, il *principal* si identifica con la divinità, fonte del messaggio; l'*animator* con l'*immediate speaker* che riarticola il messaggio del *principal*.

(*hodòn*) per far ritorno all'isola natia¹⁷⁰. Interrogato da Odisseo, Tiresia – scettro in pugno – rivela (*élexen*) all'eroe i *thésphata*, letteralmente «le cose dette dal dio»¹⁷¹. In modo simile a Calcante, Tiresia è descritto alla stregua di un “araldo del dio” di cui ascolta i messaggi per poi comunicarli a un terzo. Ma ancora una volta è necessario chiederci come il *mántis* ascolti i messaggi divini, tanto più che gli dèi non parlano la lingua degli uomini e «non avendo bisogno di nulla, tengono chiuso in se stessi l'uso della voce»¹⁷².

Il testo omerico ci fornisce al riguardo un indizio importante. Nel momento in cui invia Odisseo agli Inferi, Circe celebra la *mantosúnē* di Tiresia («ti dirà il cammino e la durata del viaggio e il ritorno») e aggiunge che, pur morto, l'indovino tebano è ancora in grado di esercitare la sua attività perché «a lui solo Persefone concesse di avere mente saggia (*nóon pepnústhai*)» anche una volta disceso nelle case di Ade¹⁷³. Tiresia, dunque, si distingue dagli altri morti, che «come ombre svolazzano», perché conserva intatte le sue facoltà intellettuali. Ma ciò che per noi più conta è che Tiresia può ancora fare da *mántis* perché può ancora contare sul suo *nóos*: è attraverso quest'ultimo che Tiresia sembra ascoltare e conoscere «le cose dette dal dio». Alle sue facoltà noetiche, del resto, Tiresia fa ricorso non solo per ascoltare ma anche per vedere. L'indovino, infatti, è cieco ma, non appena incrocia Odisseo, lo «riconosce» (*égnō*). Pur non potendo vedere Odisseo, Tiresia ne afferra immediatamente l'identità attraverso un atto mentale di “agnizione”. In sintesi, si potrebbe dire che l'indovino vede attraverso gli “occhi della mente” così come ascolta attraverso le “orecchie del *nóos*”. La profezia di Teoclimeno è la migliore testimonianza di quello che stiamo dicendo.

La scena si svolge nel megaron del palazzo di Odisseo a Itaca. I pretendenti stanno lautamente banchettando: sono ormai venti anni che divorano con arroganza e avidità i beni del re assente. Alla mensa siede un nuovo ospite, che Telemaco ha accolto sulla propria nave di ritorno da Pilo: si tratta del *mántis* Teoclimeno, discendente di Melampo e figlio di «Polifede magnanimo, che Apollo fece indovino»¹⁷⁴. Teoclimeno ha già dato prova delle sue capacità profetico-intellettuali nel momento in cui ha riconosciuto (*égnōn*) in un falco

¹⁷⁰ Hom., *Od.* X, 538-540.

¹⁷¹ Hom., *Od.* XI, 90-91; 150-151. Cfr. anche *Od.* XI, 297.

¹⁷² Ps.-Eraclito, *Allegoriae Homericae*, 72, 17. Quando decidono di parlare agli uomini, gli dèi si premurano di assumere prima aspetto, voce e apparato fonico umano. In caso contrario, gli uomini non sarebbero in grado di comprenderli. Mortali e immortali, infatti, non parlano la stessa lingua ma usano termini differenti per denominare una medesima realtà. Cfr. ad esempio Hom., *Il.* I, 402-404, dove si allude al «Centimano, che gli dèi chiamano Briareo, ma gli uomini tutti Egeone», e *Od.* X, 305, dove, a proposito dell'erba portentosa donata da Hermes a Odisseo, il poeta afferma: «*mōlu* la chiamano gli dèi».

¹⁷³ Hom., *Od.* X, 492-495.

¹⁷⁴ Teoclimeno è un *mántis* errante, fuggito da Argo per aver ucciso un uomo della sua stessa tribù. Cfr. Hom., *Od.* XV, 223-225; 252-256; 272-276.

ghermente una colomba «un uccello augurale», «messaggero (*ággelos*) di Apollo», destinato ad annunciare il ritorno di Odisseo e la restaurazione della sua autorità regale¹⁷⁵. Ma è nel contesto del banchetto alla reggia itacese che le qualità noetiche di Teoclimeno risaltano in tutto il proprio spessore. Telemaco ha appena finito di parlare che

Fra i pretendenti Pallade Atena inestinguibile riso eccitò, travolse loro la mente. Essi già con mascelle altrui (*gnathmoisi allotrioisin*) ridevano, mangiavano carni cosperse di sangue (*aimophórakta*); i loro occhi erano pieni di lacrime, pianto voleva l'animo. Ed ecco che a loro parlò il divino Teoclimeno: «Ah sciagurati, che rovina vi tocca? Di notte sono avvolte le vostre teste, i volti e, sotto, le ginocchia, il singhiozzo (*oimōgè*) vi brucia, sono lacrimose le guance, di sangue sono spruzzati i muri e i begli architravi; d'ombre (*eidólōn*) è pieno il portico, pieno anche il cortile, che scendono all'Erebo, sotto la tenebra; il sole del cielo s'è spento, funesta è scesa l'oscurità (*achlūs*)».

Ascoltata la profezia di Teoclimeno, i proci prendono a ridere di lui ed Eurimaco incita i giovani ad accompagnarlo in piazza «se qui gli par notte!». Ma Teoclimeno gli risponde che andrà via da sé, senza bisogno di accompagnatori: «Da me uscirò dalla porta, perché vedo (*noeō*) rovina che piomba su voi», una rovina giusta che nessuno dei proci eviterà¹⁷⁶.

Il passo, complesso e affascinante, ci interessa per due motivi fondamentali. In primo luogo, notiamo che il *mántis* Teoclimeno “vede” come l'aedo omerico. All'inizio del passo, infatti, a parlare è direttamente il narratore esterno, il quale afferma che, per effetto dell'intervento di Atena, i proci «ridevano con mascelle altrui, mangiavano carni cosperse di sangue, i loro occhi erano pieni di lacrime». Successivamente è Teoclimeno a parlare e non si può non notare come il *mántis* “veda” le stesse cose del poeta: il riso dei pretendenti è, in realtà, singhiozzo e lamento; le loro guance sono roride di lacrime; i muri del megaron sono cosparsi di sangue e i convitati, avvolti da tenebre oscure, sono ormai ombre che discendono all'Erebo. L'evidente analogia tra la visione dell'indovino e la descrizione del poeta è degna di nota. Teoclimeno è una sorta di eccezione tra i personaggi di Omero. Mentre questi ultimi sono generalmente «inconsapevoli» del corso delle vicende e dei loro sviluppi futuri, tanto da meritarsi in certi casi il titolo di *népioi*, Teoclimeno ha una conoscenza del seguito della storia paragonabile solo a quella dell'aedo che declama il racconto: vede e conosce come Omero! L'episodio di Teoclimeno assume un ruolo centrale non solo all'interno della trama odissiaca ma, più in generale, all'interno della poetica arcaica perché getta le basi di quella identificazione *mántis/aoidós* che si ritrova anche

¹⁷⁵ Hom., *Od.* XV, 525-534.

¹⁷⁶ Hom., *Od.* XX, 345-370.

all'inizio della *Teogonia* esiodea¹⁷⁷. Ponendosi sullo stesso piano dell'*aoidós*, il personaggio di Teoclimeno rappresenta l'inversione del modello del personaggio *népios*: a differenza di quest'ultimo che «capisce (*égnō*) quando ormai la cosa è fatta»¹⁷⁸, Teoclimeno riconosce (*égnōn*) il ritorno di Odisseo e la strage dei proci prima che il destino si compia.

Il secondo aspetto che merita di essere sottolineato riguarda le modalità attraverso cui si realizza la visione di Teoclimeno. A differenza di Tiresia, il cieco indovino tebano, Teoclimeno – per sua stessa ammissione – può contare su «occhi, orecchie e ambedue i piedi». Eppure Omero afferma che il *mántis* «percepisce» (*noéō*) la rovina che si sta abbattendo sui pretendenti. La visione o, meglio, la percezione di Teoclimeno si realizza attraverso quel *nóos* che l'indovino dichiara di avere ben saldo nel petto. Dico più in generale “percezione” perché Teoclimeno non solo *vede* i muri imbrattati di sangue e le lacrime che bagnano il volto dei proci ma ne *ascolta* anche gemiti (*oimōgè*) e risa prodotte con mascelle altrui, quasi fossero già scheletri che ridono digrignando i denti. Pur avendo occhi e orecchie, Teoclimeno vede e ascolta attraverso il *nóos*, proprio come Eleno, Tiresia ed ogni altro indovino che si rispetti. Il *mántis* omerico ascolta «le cose dette dal dio» (*thésphata*) attraverso quelle che abbiamo proposto di chiamare le “orecchie della mente”. Ascoltare, tuttavia, non è un termine particolarmente consono, dal momento che per qualunque mortale, indovino compreso, è impossibile ascoltare direttamente la voce (*óps*) del dio, senza che quest'ultimo abbia prima assunto aspetto e apparato fonico umano¹⁷⁹. Piuttosto, come dice Omero, il *mántis* è in grado di intendere i vaticini che il dio gli «mette» (*bállousi*) nell'animo perché è in diretto contatto con il *nóos* di Apollo, il dio che gli ha fatto dono dell'arte di indovino¹⁸⁰.

Soffermiamoci brevemente sui vaticini «messi» nell'animo. Prese le sembianze di Mente, sovrano dei Tafi, Atena preannuncia a Telemaco l'imminente ritorno di Odisseo: «Ma ora io farò un vaticinio (*manteúsomai*), come dentro l'animo gli immortali mi mettono

¹⁷⁷ Hes., *Theog.* 32. L'aedo esiodeo si presenta nello stesso tempo come *mántis* poiché canta sia il futuro (*tá t'essóména*) che il passato (*pró t'eónta*). Sull'identificazione *mántis/aoidós* nella poesia greca arcaica, cfr. G. Nagy, *Ancient Greek Poetry, Prophecy, and Concepts of Theory*, in J. Kugel (ed.), *Poetry and Prophecy*, Ithaca 1990, pp. 56-64.

¹⁷⁸ Hom., *Il.* XVII, 32.

¹⁷⁹ L'unica volta che, nell'*Odissea* (XXIV, 528-536), Atena fa sentire direttamente la sua voce (*ópa*) ai parenti dei pretendenti uccisi da Odisseo, questi ultimi non sono in grado di sostenere la comunicazione: depongono le armi e fuggono, presi da spavento e terrore.

¹⁸⁰ A sua volta, Apollo è in diretto contatto con il *nóos* di Zeus, da cui apprende, solo tra gli dèi, *thésphata* e *manteías*. Cfr. *Hymn. Hom. Merc.* 471-472; 533-538. In Aesch., *Eum.* 19, Apollo è detto «*prophétēs* di Zeus». Sulle modalità di ispirazione mantica, cfr. C. Catenacci, *L'oracolo di Delfi e le tradizioni oracolari nella Grecia arcaica e classica. Formazione, prassi, teologia*, in M. Vetta (a cura di), *La civiltà dei Greci: forme, luoghi, contesti*, Roma 2001, pp. 144-155. Lo studioso distingue opportunamente le funzioni rituali del *mántis*, il *medium* attraverso cui «Apollo comunica agli uomini», e del *prophétēs*, che «interviene per conformare poeticamente l'oracolo e promulga il testo ufficiale». Una terza figura è quella dell'*hexēgētēs*, cui compete l'interpretazione del testo oracolare, per sua natura ambiguo e allusivo.

(*bállousi*) e come credo avrà compimento, pur non essendo né *mántis* né esperto di uccelli»¹⁸¹. Nella prospettiva di Atena/Mente, l'indovino e l'esperto di uccelli (*oiōnopólos* o *oiōnistés*) appaiono in alternativa l'uno all'altro, come se si trattasse di figure equivalenti che operano allo stesso modo: entrambi forniscono vaticini (*manteúsomai*) secondo ciò che gli dèi mettono loro in animo. Non si tratta dell'unico caso in cui le due figure sono identificate: anzi, la loro identificazione è costante e ricorrente. Eleno, il *mántis* in grado di intendere nell'animo il saggio piano degli dèi, è nello stesso tempo «il migliore degli *oiōnopóloi*», formula riferita anche a Calcante¹⁸². Calcante, anzi, è più precisamente *theoprópos oiōnistés*: «profetico interprete di uccelli» o, volendo far ricorso ad un'endiadi, «indovino ed esperto di uccelli»¹⁸³. Le due funzioni coincidono fino al punto che l'una può essere accostata all'altra sotto forma aggettivale. Un accostamento ampiamente legittimato dal *modus operandi* di Calcante. Il *mántis* riferisce all'assemblea (*agóreue*) i vaticini (*theopropías*) di Apollo così come riferisce all'assemblea (*agóreue*) vaticinando (*theopropéōn*) che il prodigio (*pélōr*) dei nove passeri ingoiati dal serpente significa che dopo nove anni gli Achei prenderanno Troia¹⁸⁴. Allo stesso modo Teoclimeno, il *mántis* che pre-vede con il *nóos* la rovina dei proci, è anche in grado di riconoscere (*égnōn*) nel volo del falco apparso a Telemaco un «messaggio» di Apollo.

La sostanziale affinità tra le figure del *mántis* e dell'*oiōnistés* induce a rivedere la teoria moderna che individua nei poemi omerici l'esistenza di due generi contrapposti di mantica: «una mantica tecnica, affidata a specialisti che conoscono i “segni” della volontà divina nel volo degli uccelli, nei prodigi, nei sogni» e «la cosiddetta mantica estatica, o d'ispirazione, creatrice di un potere diretto e personale, autenticato dal riconoscimento di un contatto diretto con la divinità»¹⁸⁵. A distinguere i due tipi di mantica sarebbe appunto quest'ultimo elemento: il «contatto diretto con la divinità», caratteristico della mantica estatica, ma estraneo alla mantica tecnica, fondata unicamente sul sapere di «specialisti che conoscono i “segni” della volontà divina» in fenomeni naturali o onirici. Un'affermazione che non trova affatto riscontro nei testi.

Come unico esempio omerico di mantica estatica si è soliti citare il caso della visione di Teoclimeno. Un caso che abbiamo appena analizzato, riconoscendovi una sorta di modello dei mezzi d'azione del *mántis*: pur padrone – a differenza di Tiresia – delle sue facoltà

¹⁸¹ Hom., *Od.* I, 200-202.

¹⁸² Hom., *Il.* I, 69; VI, 76.

¹⁸³ Hom., *Il.* XIII, 70.

¹⁸⁴ Hom., *Il.* II, 322-329. Cfr. anche Pind., *Pyth.* IV, 189-191: «il *mántis* Mopso vaticina (*theopropéōn*) dagli uccelli (*orníchessi*) e dalle sacre sorti (*klároisi hieroís*)».

¹⁸⁵ I. Chirassi Colombo, *La religione in Grecia*, Roma-Bari 1994, pp. 72-73.

sensoriali, Teoclimeno si affida al *nóos* per vedere «ciò che sarà». Certo, vedere col *nóos* non è lo stesso che vedere con gli occhi ed Eurimaco lo testimonia efficacemente nel momento in cui invita i giovani ad accompagnare in strada Teoclimeno: esca all'aperto, osservi la luce del giorno e si renda conto che non sono affatto scese le tenebre che vede! Ma Teoclimeno non vede col *nóos* solo quando è chiamato a preannunciare il futuro. Fa lo stesso quando si tratta di interpretare il volo degli uccelli. Nell'episodio dell'incontro con Telemaco, il poeta afferma che Teoclimeno «vede» (*idòn*) con gli occhi un falco ma «riconosce» (*égnōn*) in esso un uccello augurale con un'operazione noetico-agnitiva analoga a quella con cui ha percepito il destino funesto dei pretendenti. È in virtù di tale operazione che il *mántis* intravede o comprende (*noéō*) «ciò che sarà», riconoscendo in qualcosa un «segno» (*sêma*).

Sia nell'*Iliade* che nell'*Odissea* accade spesso che Zeus «mostri segni» (*sémata phainōn*), tuonando da destra o lampeggiando¹⁸⁶. Se visti e uditi con occhi e orecchie, il tuono e il lampo sono semplici fenomeni naturali. Perché divengano *sémata*, «segni» suscettibili di essere letti e interpretati, è necessario che siano riconosciuti come tali ed è appunto tale riconoscimento a chiamare in causa occhi e orecchie del *nóos*: visto con gli occhi (*idòn*), il falco resta pur sempre un falco; è l'atto di agnizione (*égnōn*) che consente di vedervi un uccello augurale¹⁸⁷. Allo stesso modo, se ascoltato con le orecchie (*akoúsas*), un tuono è un tuono e basta; ascoltato con il *nóos*, esso diviene un «segno» propizio inviato da Zeus. Se seguiamo la lettera dei lesti, la catena degli avvenimenti è tutto sommato facilmente ricostruibile. Zeus «mostra i segni» (*sémata phainōn*); il *mántis*, «rivolgendo preghiere (*euchómenos*) ad Apollo caro a Zeus» li «svela» (*ana-pháineis*) per quello che sono: responsi divini o *theopropías*. La preghiera mette in comunicazione l'indovino con Apollo, consentendogli di conoscere (*eû eidòs*) i decreti divini. Questi ultimi provengono da Zeus e, tra gli dèi, il solo Apollo li conosce perché è in diretto contatto con il *nóos* di Zeus¹⁸⁸. A sua volta, il *mántis* li conosce da Apollo perché comunica con il *nóos* del dio che l'ha fatto indovino. Alla base degli interventi del *mántis* c'è sempre la stessa capacità di «percepire» attraverso il *nóos*: che si tratti di vedere (*noéō*) il futuro o di interpretare (*égnōn*) il volo degli uccelli, l'operazione mantica è sempre un atto noetico e agnitivo che presuppone il «contatto diretto con la divinità». Omero ignora del tutto la differenza tra mantica tecnica ed estatica: per lui esiste solo la figura del *mántis* o, meglio, del *theoprópos*

¹⁸⁶ Hom., *Il.* II, 353; IV, 381; IX, 236; *Od.* XXI, 413.

¹⁸⁷ Narrando l'episodio del falco a Penelope (*Od.* XVII, 151-161), Teoclimeno afferma di «aver scorto» (*ephrasámēn*) un uccello augurale. Analogamente a *noéō* e *gignóskō*, *phrázomai* indica l'azione di «scorgere, distinguere, osservare» con gli occhi della mente.

¹⁸⁸ Cfr. n. 171.

oiōnistés, chiamato a mettere in pratica in diverse situazioni e contesti un'analoga capacità di percezione extra-sensoriale.

Professionista dell'ascolto e della parola, il *mántis* è una figura che risulta particolarmente vicina a quella del *kêrux*, tanto da esservi identificato già nei poemi omerici. Abbiamo già visto come gli indovini Calcante e Tiresia siano presentati alla stregua di "araldi del dio": come il falco di Teoclimeno, il *mántis* è un «messaggero (*áγγελος*) di Apollo», un messaggero che annuncia «ciò che sarà» (*essómēna*)¹⁸⁹. Sarebbe, tuttavia, riduttivo pensare che l'indovino e l'araldo si distinguano solo in funzione della differente configurazione temporale della parola che riferiscono: in tale ottica, l'araldo detterebbe il presente, mentre l'indovino pre-annuncerebbe il futuro. Sono innanzitutto le modalità di annuncio ad essere differenti. Il *kêrux* riarticola il messaggio che ha ricevuto dalla propria fonte usando lo stesso tono con cui il messaggio è stato proferito: l'araldo ascolta (*akoúsas*) con le orecchie e riferisce con la bocca, pronunciando «parole» (*épea* o *phōnai*). Parafrasando un noto proverbio francese, potremmo dire che nel caso della comunicazione araldica il percorso comunicativo si svolge "dall'orecchio alla bocca". Diverso è il caso del *mántis*. Quest'ultimo ascolta con il *nóos* le «cose dette dal dio» e le riferisce con la bocca («con bocca invasata», *mainoméno stómati*, direbbe Eraclito)¹⁹⁰, fornendo «segni» (*sémata*). L'indovino non si limita a leggere ed interpretare i *sémata* naturali (volo degli uccelli, lampi e tuoni) ma parla emettendo a sua volta «segni»: parole ambigue, comprensibili soltanto se correttamente interpretate. La parola dell'indovino è una parola che «guida» (*hēgeísthai*) ma che, a sua volta, ha bisogno di «esegesi» (*hexēgeísthai*) per essere adeguatamente compresa¹⁹¹. I proci, maldestri *hexēgētai*, credono che Teoclimeno sia pazzo e non comprendono che le tenebre "viste" dall'indovino in pieno giorno sono in realtà "segni" di morte. Percorrendo la strada che procede dal *nóos* alla bocca partendo dalla mente di Apollo, la parola del *mántis* presenta gli stessi caratteri di quella dell'*ánax* delfico che «non dice né nasconde, ma dà segni (*sēmaínei*)»¹⁹².

¹⁸⁹ In Hom., *Il.* XIII, 663-672, il *mántis* Poliido predice al figlio Euchenore la morte imminente. In *Od.* IX, 506-512, Polifemo, accecato da Odisseo, ricorda che il *mántis* Telemo, che viveva presso i Ciclopi, gli «diceva che tutte queste cose gli sarebbero accadute in futuro (*opíssō*): che per mano di Odisseo sarebbe stato privato della vista».

¹⁹⁰ Eraclito, fr. 92 DK.

¹⁹¹ Hom., *Il.* I, 69-72. Sull'indovino-guida, cfr. M. Detienne, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris 1998, pp. 90-91; 146-147; 169-173. Il verbo *hexēgeísthai* può essere usato come sinonimo di *hēgeísthai* col significato di «marciare in testa, aprire la strada, mostrare il cammino, fungere da guida», ma può anche significare «esporre, spiegare, interpretare». L'*hexēgētēs*, pertanto, è colui che indica la strada attraverso le parole, colui che guida verso la salvezza, spiegando il testo oracolare e interpretando la volontà divina. Cfr. S. Saïd, *Sophiste et tyran ou le problème du Prométhée enchaîné*, Paris 1985, pp. 200-201.

¹⁹² Eraclito, fr. 93 DK.

A mo' di ricapitolazione, proviamo a descrivere i rapporti *kêrux/mántis* nei termini di Platone. Nello *Ione* (534c-d), il grande filosofo ateniese classifica i vari specialisti della comunicazione all'interno di una macro-categoria: quella dell'*hermēneús*, ovvero del «riarticolatore» della parola pronunciata da altri, *animator* di un *principal* umano o divino¹⁹³. Riprendendo la terminologia platonica, potremmo dire che, alla pari dell'araldo, l'indovino è l'*hermēneús* del messaggio ricevuto dalla propria fonte. Entrambi *hermēneús*, *kêrux* e *mántis* sono, tuttavia, due figure distinte, e non solo perché l'uno è *hermēneús* del re, mentre l'altro è *hermēneús* del dio. I due artigiani della parola (*dēmioergoi*) si distinguono altresì in funzione della differente connotazione temporale della parola proferita (presente vs. futuro); delle diverse modalità di ascolto (orecchie vs. *nóos*); dei caratteri della parola «riarticolata»: chiamata a riprodurre la voce dell'*ánax*, la parola dell'araldo è perentoria, diretta e autoritaria; destinata a dare voce all'ambiguo linguaggio divino, la parola dell'indovino è fatta di *sémata* esattamente come quella di Apollo, l'*ánax* delfico patrono della mantica. In sintesi, il *mántis* è sì un *kêrux* di «ciò che sarà» ma, chiamato a riarticolare il messaggio divino ascoltato con il *nóos*, parla un linguaggio «segnico» completamente estraneo all'orizzonte della comunicazione araldica.

4.3. *Aoidós*

Oltre al *kêrux* e al *mántis*, Platone conosce una terza figura di *hermēneús*: si tratta del poeta o aedo, «*hermēneús* degli dèi»¹⁹⁴. I legami dell'aedo con l'araldo e l'indovino sono ben più antichi di Platone. A partire dall'epica arcaica, l'*aoidós* è, come il *kêrux* e il *mántis*, un *dēmioergós* che, scettro in pugno, si porta al centro per parlare, celebrando le imprese gloriose di dèi ed eroi¹⁹⁵: fatti di interesse comune perché la costruzione della memoria collettiva non può non riguardare il gruppo intero e i rapporti di potere che si stabiliscono al suo interno. Gli *érge* degli antenati, cantati dall'aedo, si pongono sullo stesso piano dei messaggi del re, comunicati dall'araldo, e dei responsi divini, svelati dall'indovino, al punto che i tre specialisti della parola sono ben presto variamente confusi e identificati. Il *kêrux* e l'*aoidós*, più volte associati nell'*Odissea*, diventano una figura sola nella *Teogonia* di

¹⁹³ Sull'araldo come *hermēneús*, cfr. Plat., *Crat.* 407e.

¹⁹⁴ Plat., *Ion* 534e. La classificazione platonica include anche una quarta figura di *hermēneús*: il rapsodo, «*hermēneús* del pensiero (*dianoías*) del poeta» (*Ion* 530c). Rapsodo e aedo sono due figure distinte non solo in Platone, dove sono l'uno *hermēneús* dell'altro, ma anche nella tradizione pre-platonica, in cui il rapsodo è presentato come «cucitore di canti» aedici più antichi. Suddette distinzioni non impediscono, tuttavia, che le due figure siano identificate dallo stesso Platone, che definisce «rapsodo» l'aedo omerico Femio (*Ion* 533c) e designa con il verbo *rhapsōdéō* l'attività degli «aedi» Omero ed Esiodo (*Resp.* X, 600d). Sui rapporti aedo/rapsodo, cfr. C. Miralles, *Come leggere Omero: la poesia omerica e le origini della letteratura occidentale*, Milano 1992, pp. 24-25.

¹⁹⁵ Hom., *Od.* VIII, 65-66; 261-262; 471-473; Hes., *Theog.* 30.

Esiodo, l'aedo che si autodefinisce *therápōn* (ovvero *kêrux*) delle Muse, e nell'elegia di Solone, il poeta che presenta se stesso come un araldo della città¹⁹⁶. L'identificazione dell'aedo e dell'indovino, attestata già in Omero e in Esiodo, ricompare nella tradizione su Epimenide cretese, il quale «non vaticinava (*emanteúeto*) circa le cose future (*perì tōn esoménōn*), ma circa le cose passate (*perì tōn gegonótōn*) e oscure»¹⁹⁷. Parafrasando le parole di Aristotele, si potrebbe dire che, come il *mántis* è un *kêrux* di «ciò che sarà», così l'*aoidós* è un *mántis* di «ciò che è stato».

Il parallelismo tra l'aedo e l'indovino abbraccia innanzitutto le rispettive modalità di comunicazione. L'aedo, ispirato (*ormētheis*) dal dio, mostra (*phaîne*) il canto¹⁹⁸, così come Zeus «mostra i segni» (*sémata phainōn*) che il *mántis* si premura di «svelare» (*anaphaineis*). In tal senso, il canto aedico si identifica con la parola mantica, configurandosi alla pari di quest'ultima come un linguaggio “segnico” suscettibile di essere interpretato in funzione di un'adeguata comprensione del messaggio. Non è forse un caso se già a partire dalla fine del VI secolo a.C. il testo omerico sia oggetto di interpretazioni allegoriche, che vi riconoscono un senso “sottinteso” (*hupónoia*) distinto da quello “letterale”. La teoria di Teagene di Reggio, secondo cui scontri e misfatti divini alluderebbero in realtà all'opposizione tra i principi elementari della natura e del cosmo¹⁹⁹, sembra trovare il suo fondamento euristico nell'identificazione del linguaggio aedico con quello mantico. Se Omero, alla pari di ogni buon indovino, mostra (*phaîne*) segni, questo significa che gli episodi da lui raccontati richiedono un'esegesi in grado di svelarne il significato “vero”. Come l'interprete dei *sémata* divini riconosce nel lampo e nel tuono i segni della volontà di Zeus, così l'esegeta omerico può riconoscere nella “teomachia” l'opposizione tra il secco e l'umido, il caldo e il freddo. Con un'unica differenza: mentre il *mántis* dà un senso “culturale” a fenomeni “naturali”, l'esegeta omerico riconduce una rappresentazione “culturale” (le lotte degli dèi) a un orizzonte “naturale” (la lotta tra gli elementi del cosmo), che è frutto a sua volta di un'elaborazione “culturale” legata al progresso degli studi che Aristotele chiamerebbe di «fisiologia». Non c'è che dire: la strada battuta dagli esegeti omerici è davvero tortuosa e si interseca più di una volta con i percorsi della parola mantica e del linguaggio segnico. Iniziamo a comprendere qualcosa del retroterra culturale che soggiace all'identificazione *mántis/aoidós*.

¹⁹⁶ Hes., *Theog.* 100; Solone, fr. 2 Gentili-Prato; cfr. anche Pind., *Pyth.* IV, 277-279.

¹⁹⁷ Arist., *Rhet.* 1418a. Sulla mantica “retrospettiva” di Epimenide, cfr. M. Tortorelli Ghidini, *Epimenide cretese: tra biografia e teogonia*, in E. Federico-A. Visconti, *Epimenide cretese*, Napoli 2001, pp. 25-27.

¹⁹⁸ Hom., *Od.* VIII, 499.

¹⁹⁹ Sulla figura e il pensiero di Teagene, cfr. J. Svenbro, *La parole et le marbre: aux origines de la poésie grecque*, Lund 1976, pp. 107-138; M. Detienne, *L'invenzione della mitologia*, trad. it. Torino 2000, pp. 87-88.

In pieno IV secolo, Platone apporta ulteriori elementi a sostegno dell'identificazione. L'aedo, come il *mántis*, è un personaggio ispirato dal dio (*éntheos*) che ne possiede il *noûs*, parlando "direttamente" agli uomini attraverso (*dià*) di lui²⁰⁰. Come si vede, siamo decisamente sul piano della rappresentazione omerica dell'indovino: funzionario che comunica con la mente di Apollo e rivela agli ascoltatori le «cose dette dal dio». Ma non dobbiamo farci ingannare. Se Platone identifica l'aedo con il *mántis* omerico, è perché intende dimostrare che i poeti, ognuno in grado di comporre poesie di un solo genere, non debbono la propria abilità professionale all'arte (*téchnē*) o alla scienza (*epistémē*) che si possiede sempre «tutta intera», ma alla «*moîra* divina», che li rende *hermēneîs* di un determinato dio, così come l'indovino è *hermēneús* di Apollo. Socrate lo dice a chiare lettere: «Le poesie non sono opere umane né di semplici uomini, ma divine e di dèi» e, poiché «uno dei poeti dipende da una Musa, un altro da un'altra», «ognuno è capace di comporre bene quel solo genere per cui la Musa lo ha ispirato (*órmēsen*)»²⁰¹. La vicinanza al modello omerico è ancora notevole: anche Demodoco canta ispirato (*ormētheîs*) dal dio. È il dio o la Musa che dona (*dôke* o *ópase*) all'aedo il canto divino²⁰²; è Apollo o la Musa che gli insegna (*edídaxe*) o gli soffia dentro (*enépneusan*) il canto, spingendolo (*anēken*) a celebrare glorie (*kléa*) d'eroi²⁰³. Lo stesso Femio, pur vantando di «essere autodidatta», di aver imparato l'arte da sé, riconosce che «un dio tutti i canti mi piantò (*enéphusen*) nell'animo (*en phresîn*)»²⁰⁴. A un uomo del XXI secolo l'affermazione di Femio non può che risultare contraddittoria, ma nella Grecia arcaica possiamo essere certi che non lo fosse. Per Femio il «sé» del poeta coincide con la divinità. I proemi dell'*Iliade* e dell'*Odissea* ne sono una chiara testimonianza. La Musa vi è invocata perché canti in prima persona o racconti al poeta i fatti degni di memoria. Il poeta, *hermēneús* della Musa, si *identifica* con la divinità nel momento in cui ne riarticola il dettato, fungendo da canale comunicativo tra immortali e mortali. Non è un caso che Demodoco sia definito «simile agli dèi per la voce» (*audén*)²⁰⁵.

Il fatto che la Musa in persona parli attraverso l'aedo giustifica la condizione di quest'ultimo: «uomo divino», esattamente come il *mántis* e il *kêrux*. Il parallelismo tra le tre figure continua a farsi ancora più forte. Alla pari dell'indovino e dell'araldo, l'aedo è un

²⁰⁰ Plat., *Ion* 534c-d.

²⁰¹ Plat., *Ion* 534c-e; 536a.

²⁰² Hom., *Il.* XIII, 730-731; *Od.* VIII, 44; 63-64; 498.

²⁰³ Hom., *Od.* VIII, 73; 481; 488; XVII, 518-519; Hes., *Theog.* 22; 31-32. Cfr. anche Hes., *Theog.* 94-95: «Dalle Muse, infatti, e da Apollo che lungi saetta sono gli aedi sulla terra e i citaristi».

²⁰⁴ Hom., *Od.* XXII, 347-348.

²⁰⁵ Hom., *Od.* IX, 4. Sui rapporti dell'aedo con la Musa nella poesia greca arcaica, cfr. C. Brillante, *Il cantore e la Musa nell'epica greca arcaica*, "Rudiae" 4 (1993), pp. 7-37.

personaggio sacro e inviolabile, degno di onore (*timês*) e di rispetto (*aidoûs*) in quanto amato (*philêse*) dalla Musa²⁰⁶; non è possibile uccidere un aedo senza incorrere nella punizione divina e nella trappola del rimorso²⁰⁷. La vicenda di Egisto e dell'aedo di Agamennone, raccontata da Nestore a Telemaco²⁰⁸, è indicativa al riguardo. In procinto di partire per Troia, Agamennone affida la sposa Clitennestra alla custodia dell'aedo di corte²⁰⁹: un compito di grande importanza e responsabilità. Come traspare, infatti, dalla vicenda di Penelope, sposare la moglie del re assente – e presumibilmente morto – costituisce per eventuali usurpatori il modo più diretto ed efficace per impossessarsi del trono. Sorvegliando Clitennestra, l'aedo custodisce il diritto regale di Agamennone, svolgendo lo stesso compito che esegue quando celebra gli antenati e le imprese del re. L'aedo cui Agamennone affida la sposa rappresenta, cioè, la “memoria” stessa del sovrano, il segno tangibile del suo potere. È per questo motivo che una delle prime mosse dell'usurpatore Egisto è quella di abbandonare l'aedo del vecchio re su un'isola deserta²¹⁰. Come nota giustamente Massimo Vetta²¹¹, un nuovo re non può che esigere un nuovo aedo e, con lui, una nuova genealogia e un nuovo patrimonio di imprese in grado di legittimarne il diritto al trono. È in tal senso che la parola dell'aedo ha una funzione “politicamente” fondamentale, confrontabile ancora una volta con quella della parola mantica e del linguaggio regale, riarticolato dall'araldo.

Come suggerisce il tipo particolare di prassi divinatoria attribuito a Epimenide (la cosiddetta «mantica retrospettiva»), la ricostruzione del passato e l'edificazione del futuro richiedono un analogo potere di orientamento, capace di aprire una strada tra le nebbie della memoria e di indicare la direzione giusta tra le molteplici vie della tradizione. Come la parola mantica, la parola aedica ha il potere di condurre e di guidare (*hēgeísthō*)²¹²: un

²⁰⁶ Hom., *Od.* VIII, 472; 479-481; XIII, 27-28.

²⁰⁷ Hom., *Od.* XXII, 344-346.

²⁰⁸ Hom., *Od.* III, 262-275.

²⁰⁹ Gli aedi omerici non sono ancora personaggi itineranti e raminghi, come saranno poi i rapsodi dei secoli successivi. I cantori ricordati nell'*Odissea* appaiono saldamente radicati all'interno di uno spazio circoscritto: il megaron del palazzo reale, sede dei banchetti offerti dal sovrano e luogo privilegiato della comunicazione poetica. Oltre alle regge di Agamennone, Odisseo e Alcino, anche la reggia spartana di Menelao ha un proprio aedo di corte (Hom., *Od.* IV, 17-19).

²¹⁰ Si noti che Egisto prova rimorso a usare violenza contro l'aedo «divino»: decide, infatti, di non ucciderlo con la forza ma di lasciarlo morire di stenti. Precauzione inutile che non salva il colpevole e i suoi complici dalla contaminazione. G. A. Samonà, (*Gli itinerari sacri dell'aedo. Ricerca storico-religiosa sui cantori omerici*, Roma 1984, p. 99) osserva che, nel racconto di Nestore, l'assassinio del cantore costituisce il punto di partenza di una terribile serie di delitti da cui Telemaco dovrà trarre insegnamento per affrontare la situazione di crisi che si è creata ad Itaca. Il racconto di Nestore è un monito per Telemaco, un monito che verrà ascoltato: quando Odisseo, tornato ad Itaca, sta per uccidere l'aedo Femio, reo di aver allietato la mensa dei proci, è proprio Telemaco a dissuadere il padre dall'intento sacrilego (Hom., *Od.* XXII, 350-356).

²¹¹ M. Vetta, *Prima di Omero. I luoghi, i cantori, la tradizione*, in Id., *La civiltà dei Greci. Forme, luoghi, contesti*, Roma 2001, p. 24.

²¹² Hom., *Od.* XXIII, 133-134.

potere simile a quello dei *basileis hēgētores*. Più di una volta Omero paragona Odisseo a un cantore. L'eroe tende l'arco con la stessa facilità con cui suona la cetra un uomo esperto di canti: come la cetra, l'arco canta (*áeise*)²¹³. Nella reggia dei Feaci il confronto si fa più diretto ed esplicito. Odisseo è paragonato da Alcinoo a un aedo per la sapienza con cui ha raccontato gli affanni suoi e dei Danai²¹⁴. Ma Odisseo è un aedo fuori dalla norma, e non solo per il fatto di esserlo occasionalmente per richiesta ineludibile di un ospite perfetto come Alcinoo. Odisseo racconta fatti di cui è stato testimone, fatti che ha visto con i propri occhi e cui ha preso parte in prima persona. È in quanto testimone autoptico e protagonista diretto degli *érge* narrati che Odisseo è un aedo “eccezionale”.

Gli aedi sono soliti cantare le imprese di dèi ed eroi: imprese che non hanno visto con i propri occhi²¹⁵. È lo stesso Omero ad affermarlo nel cosiddetto proemio al “Catalogo delle navi”: «Ditemi adesso, o Muse che abitate le case d'Olimpo – voi, infatti, siete dee, siete presenti (*páreste*), tutto sapete, mentre noi la fama (*kléos*) soltanto ascoltiamo (*akoúomen*), ma nulla vedemmo (*idmen*) – quali furono le guide e i capi dei Danai»²¹⁶. L'autore di questi versi, chiunque egli sia, non avrebbe potuto essere più chiaro. In contatto con la mente della divinità, l'aedo ascolta dalla Musa le imprese oggetto di canto per poi riarticularle da buon *hermēneús* qual è. Ma non le ha viste con i propri occhi né è stato presente al loro svolgimento. La cecità di Demodoco e dello stesso Omero ha probabilmente un significato antropologico più profondo di quanto non si possa immaginare. Il poeta dell'*Odissea* afferma che «la Musa amava (*ephilēse*) Demodoco, ma un bene e un male gli dava: degli occhi lo fece privo e gli donò (*dídou*) il dolce canto»²¹⁷. Perdere la vista e divenire aedo sono due avvenimenti legati da un rapporto stretto, quasi di causa/effetto. Il difetto della vista è una caratteristica saliente di colui che canta le glorie del passato. Anche quando – come nel caso di Femio – non si vede attribuire direttamente una menomazione sensoriale, l'*aoidós* resta sempre un personaggio “cieco”, nel senso che «non ha visto» i fatti che narra. Ma qual è il significato culturale della cecità aedica?

Sia Omero che Esiodo affermano che lo scopo della poesia consiste nel dilettere gli ascoltatori, fare in modo che chi ha subito recenti lutti o dolori dimentichi affanni e preoccupazioni per effetto dei doni delle Muse²¹⁸. Ma perché questo accada, è necessario che si realizzino due condizioni particolari. L'aedo che spinge a dimenticare gli affanni è

²¹³ Hom., *Od.* XXI, 404-411.

²¹⁴ Hom., *Od.* XI, 368.

²¹⁵ Hom., *Od.* I, 338.

²¹⁶ Hom., *Il.* II, 484-487.

²¹⁷ Hom., *Od.* VIII, 63-64.

²¹⁸ Hom., *Od.* I, 346-347; VIII, 542; Hes., *Theog.* 96-103.

quello che canta le glorie (*kleîa*) degli uomini antichi (*protérōn*) e degli dèi beati: fatti che il poeta non ha visto e che gli ascoltatori non hanno vissuto. Se tali condizioni vengono meno, la poesia non può dilettere, ma finisce per comportare conseguenze di segno decisamente opposto. Nella reggia di Alcino, l'aedo/Odisseo prova dolore a dover rammemorare le vicende della guerra di Troia e del ritorno degli eroi achei perché le ha direttamente vissute e, in parte, le sta ancora vivendo. Nel momento in cui Demodoco canta la contesa tra Odisseo e Achille e la presa di Ilio, l'ascoltatore/Odisseo, a differenza dei principi feaci, non prova diletto ma piange a singhiozzi perché di quei fatti è stato protagonista²¹⁹.

Ascoltiamo lo stesso Odisseo spiegare le ragioni del suo sconforto: «Demodoco, [...] troppo bene cantasti la sorte degli Achei [...] come se fossi stato presente (*pareòn*) di persona o l'avessi udita (*akoúsas*) da altri»²²⁰. Demodoco suscita il pianto di Odisseo perché ha violato quello che potremmo definire il tabù della “presenza”. Essere presente (*pareòn*) ai fatti narrati è un privilegio divino, un privilegio delle Muse, patronne della poesia e ispiratrici dei poeti. Solo le Muse, in quanto dee, hanno il dono di «essere presenti» (*páreste*), di aver visto (*ídmēn*) direttamente le imprese gloriose degli uomini antichi²²¹. All'aedo invece non è concesso il dono della presenza e non è dato vedere: l'aedo è “cieco”, dicevamo poc'anzi. Mentre l'indovino, anche quando è cieco, vede comunque con gli occhi della mente, l'aedo non vede, e *non deve* aver visto, in nessun modo i fatti narrati. Dico “non deve” perché in caso contrario gli effetti della sua poesia non possono che essere contrari a quanto sperato. L'assenza di *autopsia* – nel senso etimologico del termine – risulta fondamentale in relazione all'impatto della poesia sul pubblico. È in virtù della cecità e del difetto di presenza che il cantore può suscitare diletto negli ascoltatori. Quando il tabù della presenza è violato, l'aedo stesso e il suo pubblico non possono che mutare il diletto in sconforto.

Per riprendere la terminologia platonica, potremmo dire in sintesi che, come il *mántis* è in contatto con il *noûs* di Apollo, così il poeta è in contatto con il *noûs* della Musa o, meglio, della Musa particolare da cui è ispirato²²². Tuttavia, mentre il *mántis* è – come abbiamo visto – un professionista tanto dell'ascolto quanto della visione, l'aedo non è un professionista della visione ma soltanto dell'ascolto: «noi la fama (*kléos*) soltanto ascoltiamo (*akoúomen*), ma nulla vedemmo (*ídmēn*)». L'aedo *ascolta* il *kléos* e lo riarticola

²¹⁹ Hom., *Od.* VIII, 75; 83-92; 521-522. Anche Penelope prova dolore a sentire Femio che canta il ritorno degli Achei da Troia e la sorte avversa dei Danai: vicende che hanno visto come protagonista il marito Odisseo e che Penelope, da moglie fedele qual è, sente affettivamente come “sue” (*Od.* I, 325-344).

²²⁰ Hom., *Od.* VIII, 487-491.

²²¹ Cfr. Hom., *Il.* II, 485; Hes., *Theog.* 27-28.

²²² In Hom., *Od.* I, 347 Femio canta «come il *nóos* lo ispira (*órnutai*)».

cantando i *kléa* degli dèi e degli eroi, ma non *ha visto* i fatti che celebra: per sua stessa natura il *kléos* è materia prettamente “uditiva” e, in quanto tale, particolarmente consona alle peculiarità aediche di ricezione. Ascoltando il *kléos* direttamente dalla Musa, l’aedo viene a trovarsi in una posizione molta vicina a quella dell’araldo che ascolta i messaggi del re. Non può sorprendere, dunque, che i due personaggi siano spesso associati. Eppure si distinguono in modo essenziale. L’aedo non solo non è stato presente ai fatti narrati ma li racconta ad ascoltatori che non li hanno vissuti direttamente. È il tabù della presenza che glielo impone; la violazione del tabù avrebbe effetti psicologici deleteri e frustranti tanto sull’aedo quanto sul suo pubblico. L’araldo, invece, non è solo – come l’aedo – un professionista dell’ascolto ma anche un professionista della “presenza”: riferisce a terzi lontani i messaggi del re come se il re fosse presente *hinc et nunc*. La parola dell’araldo costruisce la “presenza” del re, laddove quest’ultimo non può *esserci*, assicurando la comunicazione a distanza dei suoi pensieri e consigli; nel momento in cui produce “presenza”, la parola araldica non suscita sconforto, ma richiede obbedienza, realizzando una forma di autorità *in absentia*: *in absentia* del re, ovvero della fonte stessa dell’autorità. Seguendo il percorso che porta dall’orecchio alla bocca, senza passare per le regioni del *nóos* e del linguaggio segnico, la parola dell’araldo è una parola diretta e immediatamente efficace: è la parola “ermeneutica”, che riarticola il messaggio del re e ne attualizza l’autorità come se il re fosse presente seppure in contumacia.

4.4. Ricapitolazione

La situazione che ci si è presentata all’inizio di questo paragrafo era davvero ingarbugliata. Alla luce di quanto detto e dimostrato, possiamo coltivare, almeno in parte, la presunzione di aver messo un po’ di ordine, distinguendo funzioni, ambiti e modalità di intervento dei vari professionisti della comunicazione: *hiereús*, *kêrux*, *mántis*, *aoidós*. A mo’ di conclusione della nostra lunga analisi, riteniamo utile riassumere in modo schematico i risultati dell’indagine condotta.

Lo *hiereús*, personaggio “sordo” alle parole del dio, non ascolta ma chiede di essere ascoltato; realizza la comunicazione con la divinità attraverso preghiere e sacrifici. Araldo, indovino e aedo sono riuniti da Platone nella macrocategoria dell’*hermēneús*: ascoltano, cioè, i messaggi proferiti da una fonte umana o divina per poi “riarticolargli” al cospetto dell’uditorio e “produrre comunicazione”.

L’araldo interviene in quattro ambiti fondamentali: comunicazione a distanza (settore in cui si identifica con l’*ággelos*); comunicazione assembleare e giudiziaria; comunicazione

sacrificale (settore in cui si identifica con lo *hierēús*); comunicazione conviviale (settore in cui si identifica con il *diákonos*).

Il *mántis*, *kêrux* di «ciò che sarà», esercita le sue funzioni nel campo della pre-visione del futuro e dell'interpretazione dei «segni», dando prova in entrambi i settori di un'analogia capacità di vedere e ascoltare attraverso il *nóos*.

L'aedo, *mántis* di «ciò che è stato», realizza le sue prerogative nel campo della ricostruzione del passato, presentandosi come un professionista dell'ascolto ma non della visione né tantomeno della presenza.

5. *Persuadere, predire, comunicare*

Abbiamo già visto all'inizio di questa sezione *che cosa* Hermes fa concretamente all'interno del sistema divino ruotante attorno alla figura di Zeus. Detto in estrema sintesi, abbiamo dimostrato che il Cillenio funge da messaggero del sovrano divino «anche nelle restanti situazioni», in cui Iris non sarebbe in grado di intervenire: quando si tratta di portare i messaggi di Zeus in territori collocati al di là dei confini del cosmo olimpico. Ora che il confronto con le modalità di intervento degli altri professionisti della comunicazione ci ha consentito di definire in modo più specifico le peculiarità della funzione araldica all'interno della rappresentazione arcaica dei ruoli sociali e dell'istituto regale, possiamo rispondere anche alla seconda questione posta nell'introduzione alla presente indagine: *in che modo* Hermes esercita la funzione di *kêrux* degli dèi e dell'*ánax* Zeus in particolare? E che cosa distingue il modo d'azione di Hermes da quello di Iris, l'altro messaggero divino?

Se si prescinde dai differenti contesti in cui è chiamato ad intervenire, Hermes non sembra comportarsi in modo molto diverso da Iris. Come la dea, il Cillenio riarticola i messaggi di Zeus, comunicando a terzi ordini e decisioni del sovrano divino. Inviato da Zeus con l'approvazione dell'intera assemblea degli Olimpici, Hermes avverte Egisto di quelle che sarebbero state le terribili conseguenze dei suoi scellerati propositi e riferisce a Calipso «decreto infallibile, il ritorno del costante Odisseo»²²³. Ma se l'invio di Hermes sull'isola Ogià è spiegabile in virtù del rapporto privilegiato che il dio intrattiene con gli spazi situati al di là delle correnti di Oceano, l'episodio di Egisto sfugge all'ipotesi appena accennata. A differenza dell'isola Ogià, la reggia di Micene rientra perfettamente all'interno della sfera d'azione di Iris, circoscritta – come abbiamo visto – agli spazi interni al cosmo di Zeus. In tal caso, pertanto, non è possibile sostenere che Zeus abbia inviato Hermes perché Iris non sarebbe stata in grado di raggiungere il luogo dell'azione. Detto in

²²³ Hom., *Od.* I, 37-43; V, 29-31.

altri termini, da Egisto Zeus avrebbe potuto tranquillamente inviare Iris, così come fa ripetutamente nell'*Iliade*. Perché sceglie allora di inviare Hermes?

L'episodio di Egisto dimostra una volta di più che gli dèi greci, nella fattispecie Hermes e Iris, non si distinguono tanto in funzione dei *luoghi* quanto delle *modalità* d'azione. È quando si trovano ad operare in uno stesso settore di intervento che le divinità elleniche rivelano nel modo più chiaro i differenti mezzi di azione. In tal senso, la missione argolica di Hermes è quanto di meglio potesse offrirci il poeta dell'*Odissea*. L'intervento di Hermes in uno spazio contemporaneamente aperto alle possibilità di azione di Iris rappresenta, infatti, l'opportunità ideale per mettere in atto il metodo differenziale di origine duméziliana allo scopo di individuare le peculiarità che distinguono il modo d'azione del dio da quello della collega. Osserviamo dunque attentamente come si comporta Hermes nell'episodio di Egisto e, con buona probabilità, avremo le risposte che cerchiamo.

Giunto a Micene, Hermes per prima cosa riferisce ad Egisto il messaggio divino affidatogli dall'assemblea degli Olimpici: «non uccidere Agamennone né desiderarne la sposa; vendetta, infatti, verrà (*éssetai*) da Oreste Atride quando, una volta cresciuto, sentirà desiderio della patria». Riferire le parole pronunciate da altri è compito tanto di Hermes quanto di Iris ma Hermes, a differenza della dea, non si limita a comunicare il messaggio per cui è stato inviato (*pémphantés*). Subito dopo, infatti, il poeta aggiunge: «Così disse Hermes, ma non persuase (*peîthe*) la mente di Egisto a pensare saggiamente (*agathà phronéōn*)». Comunicato il consiglio divino all'eroe, Hermes aveva cercato, senza essere ascoltato, di «persuadere Egisto a ragionare bene». Questo tentativo di persuasione è un particolare molto importante perché inizia a delineare il campo delle differenze tra le modalità attraverso cui Hermes e Iris esercitano la comune funzione araldica. Mentre la dea si limita a comunicare il messaggio affidatole, Hermes cerca anche di persuadere il destinatario ad accettare l'ordine o il consiglio comunicatogli. Un tentativo perfettamente coerente con le attitudini del «signore della voce e del discorso» (Macr., *Sat.* I, 12, 20), più di una volta impegnato nella documentazione antica a dar prova delle sue capacità oratorie di persuasione²²⁴.

Persuadere, dunque, è il primo tratto che distingue l'agire ermaico da quello di Iris. Ma, nel caso di Egisto, il tentativo di convincimento attuato da Hermes sembra andare miseramente a vuoto. Egisto, infatti, non si lascia piegare e fa tutto quello che il dio gli

²²⁴ Su Hermes come dio del linguaggio, cfr. L. Kahn, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris 1978, pp. 146-186; M. Bettini, *Le orecchie di Hermes*, cit., pp. 6-16.

aveva sconsigliato di fare, meritandosi la giusta punizione: «Ora tutto insieme ha pagato!». Ma è realmente pensabile che Hermes abbia fallito così miseramente? Nel sistema narrativo omerico, l'episodio di Egisto è l'*exemplum* di cui Zeus si serve per dimostrare ai numi radunati sull'Olimpo che non è «dagli dèi che vengono i mali» ma che sono gli uomini che «si procurano dolori con le loro stolte azioni contro il destino (*hupèr móron*)». La tesi di Zeus, presentato nelle vesti di abile e versato oratore, è confermata da Egisto che, «contro il destino» (*hupèr móron*), sedusse la moglie dell'Atride Agamennone e lo massacrò appena tornato da Troia, «pur conoscendo l'abisso di morte» di cui Hermes, inviato da Zeus, lo aveva previamente informato²²⁵. Il comportamento di Hermes era stato impeccabile. Il dio si era comportato come ogni buon araldo dovrebbe fare. Come l'araldo consegna al invitato la sua parte (*moîran*) di cibo e all'oratore la sua parte di parola, così Hermes aveva ricordato ad Egisto la sua parte di destino (*móron*)²²⁶. Era stato Egisto, spinto dalla sua stoltezza, a non rispettare la parola dell'araldo e a perseverare in un insensato agire *hupèr móron*, presupposto di una punizione (*tísis*) inevitabile, di cui Oreste si sarebbe fatto carico con l'aiuto, tra gli altri, dello stesso Hermes²²⁷. Lo abbiamo già visto: i crimini contro l'araldo si pagano in quanto commessi contro il re di cui l'araldo è rappresentante.

Non è dunque Hermes a fallire. A fallire è piuttosto Egisto che, a differenza di quanto aveva fatto Achille con Taltibio ed Euribate, non nutre il necessario rispetto nei confronti della parola dell'araldo di Zeus. Quest'ultimo, da sovrano saggio e accorto qual è, doveva aver ben previsto la difficoltà di persuadere lo stolto e scellerato eroe e per questo motivo aveva deciso di inviargli Hermes. In altre parole, Zeus si serve di Hermes in una situazione "critica", in cui la comunicazione rischia miseramente di fallire: un ruolo da *kêrux* come abbiamo avuto modo di notare nel caso di Ideo e Taltibio. Perché un messaggio sia ricevuto e accolto, non è sufficiente che venga correttamente comunicato. Nei casi in cui il destinatario ha intenzioni ostili, è necessaria un'opera di persuasione che si addice decisamente meglio ai mezzi di azione di Hermes che non a quelli di Iris. La questione è tutta qui: mentre Iris è semplicemente *ággelos*, specialista della comunicazione a distanza, Hermes ricopre il ruolo più ampio di *kêrux*, associando alle attitudini comunicative dell'*ággelos* le capacità distributive del *diákonos* (ricorda ad Egisto la sua «parte di destino») e i poteri di persuasione del *dēmioergós*, «colui che opera per la collettività» rischiando – come accade con Egisto – di non essere ascoltato.

²²⁵ Hom., *Od.* I, 32-37.

²²⁶ Il messaggero sapiente parla e agisce *katà moîran* (cfr. Hom., *Il.* XV, 206).

²²⁷ Cfr. Aesch., *Coeph.* 1-3.

Oltre al potere di persuasione c'è un'altra caratteristica che sembra distinguere la parola ermaica da quella di Iris: il potere di pre-dizione. Stando alle parole di Zeus, Egisto seduce Clitennestra e uccide Agamennone, «pur conoscendo (*eidòs*) l'abisso di morte, perché noi glielo dicemmo prima (*pró oi eípomen*), inviando Hermes». Su invito unanime degli Olimpici, Hermes pre-dice ad Egisto quelle che sarebbero state le conseguenze funeste dei suoi misfatti «contro il destino». Nel momento in cui anticipa all'eroe «ciò che sarà» (*éssetai*), la parola ermaica tende a identificarsi con quella mantica, giustificando l'associazione *mántis/kêrux* attestata sin dall'*Iliade*. Certo, si potrebbe obiettare che nell'episodio di Egisto la predizione ermaica è soltanto un espediente usato dal dio per convincere il destinatario particolarmente riottoso: un espediente occasionale richiesto dagli scopi della missione, giustificato dalle necessità contingenti della strategia di persuasione messa in atto da Hermes. Ipotesi verosimile ma che non trova riscontro in almeno altri due episodi odissiaci, in cui persuadere, predire e comunicare appaiono ancora una volta come tratti distintivi della parola pronunciata o, meglio, riarticolata da Hermes.

Il primo episodio è quello di Calipso. Abbiamo già visto come tra i messaggeri divini Hermes sia il solo in grado di raggiungere l'isola Ogia per la sua conoscenza del tragitto e l'esperienza diretta dei luoghi. Ma Hermes è anche il solo in grado di affrontare «la figlia di Atlante dai funesti pensieri» che da sette anni trattiene Odisseo e «sempre lo incanta (*thélgei*) con parole blande (*malakoîsi*) e seducenti (*aimulíoi*), affinché si dimentichi di Itaca»²²⁸. Un destinatario particolarmente ostico cui non è sufficiente comunicare l'ordine di Zeus perché quest'ultimo sia ascoltato. Calipso, infatti, è figlia del titano Atlante, nemico di Zeus e degli Olimpici, che lo stesso Zeus, in seguito alla vittoria riportata nella Titanomachia, ha condannato a «reggere le grandi colonne che terra e cielo sostengono da una parte e dall'altra». La stirpe di Calipso, quella dei Titani, è nemica degli Olimpici e la dea Titanide abita per di più un'isola lontana, situata là «dove è l'ombelico del mare»: un'isola al di là dei limiti del cosmo di Zeus dove il sovrano olimpico non ha la stessa autorità e lo stesso potere coercitivo che esercita con facilità nei luoghi sottomessi al «centro». Difficoltà che Zeus conosce bene, tant'è che ancora una volta, in una situazione «critica», decide di inviare Hermes – e non Iris – come proprio messaggero. Una scelta saggia, e non solo per motivi di convenienza familiare: Hermes è figlio di Maia, sorella di Calipso; come quest'ultima, dunque, discendente di Atlante²²⁹. Dalla stirpe di Atlante Hermes ha ereditato un insieme di poteri e prerogative che gli consentono di avere la giusta

²²⁸ Hom., *Od.* I, 48-57.

²²⁹ Cfr. n. 83.

contro-risposta per tutti gli artifici di Calipso. Dio *aimulomētēs*, maestro di incantamenti (*thélgein*) e di arte retorica²³⁰, Hermes è il solo tra i messaggeri divini in grado di tener testa ai *malakoîsi kai aimulioisi lógoisi* della dea Titanide. È il solo in grado di costruire la “presenza” di Zeus in un territorio non sottomesso alla sua autorità, al cospetto di un destinatario che non obbedirà facilmente ma avrà bisogno di essere persuaso. Osserviamo con quanta maestria il *kêrux* di Zeus esegue anche in questo caso il suo compito²³¹.

Dopo essersi fermato per un attimo ad ammirare la vegetazione lussureggiante dell’isola Ogigia, il Cillenio si reca all’antro di Calipso. La dea lo riconosce immediatamente e lo accoglie con spirito ospitale offrendogli nettare e ambrosia, cibo degli immortali. Calipso lascia che Hermes ristori prima il cuore col cibo e poi risponda alla domanda che gli aveva posto non appena lo aveva visto varcare la soglia della spelonca odorosa. La figlia di Atlante eccelle in acuti pensieri e, fedele alla sua fama, si mostra sin da subito sospettosa circa i motivi della visita ermaica: «Come mai sei venuto da me, Hermes dallo scettro d’oro (*chrusórrapi*)²³²? Non usi venir di frequente. Dimmi quello che pensi; a farlo l’animo mi spinge, se posso farlo e se si può fare». Dopo essersi adeguatamente rifocillato, Hermes risponde – scettro in pugno – alla domanda della dea con un discorso estremamente articolato. Il discorso inizia con un *exordium* che funge nello stesso tempo da *captatio benevolentiae*: «Appena giunto, tu dea interrogavi me dio; ed io certo con sincerità (*nēmertéōs*) ti rivolgerò la parola; tu, infatti, me lo ordini. Zeus m’ha costretto a venire quaggiù, contro voglia; e chi volentieri traverserebbe tant’acqua marina, infinita?».

Hermes, dunque, si comporta come un ospite perfetto: parla solo perché è Calipso ad ordinarlielo. La dea merita la risposta del dio per l’accoglienza con cui l’ha ricevuto. Il gioco di parole dea/dio è nel testo omerico e mira a sottolineare, nelle intenzioni del locutore, l’identità di condizione tra Hermes e Calipso. Si tratta, in altri termini, dell’espedito con cui Hermes si colloca dalla stessa parte della zia materna, ricompattando il gruppo dei Titani con quello degli Olimpici: sono tutti indistintamente dèi. Con la battuta seguente il tentativo di avvicinamento alla prospettiva titanica di Calipso si fa ancora più deciso e convincente. È stato Zeus a costringere Hermes a venire all’isola

²³⁰ Hom., *Il.* XXIV, 343; *Od.* V, 47; XXIV, 3; *Hymn. Hom. Merc.* 13; 317.

²³¹ Hom., *Od.* V, 75-115.

²³² Sull’identità di scettro e *rhábdos*, cfr. G. A. Samonà, *Gli itinerari sacri dell’aedo*, cit., pp. 81-91. Come lo *skêptron*, la *rhábdos* è lo strumento dell’araldo, dell’aedo e dell’indovino. Omero designa indifferentemente come *rhábdos* o *skêptron* il bastone di Hermes. Pausania (IX, 30, 3) definisce *rhábdos* lo *skêptron* donato ad Esiodo dalle Muse (*Theog.* 30). Callimaco (*Hymn.* V, 127) descrive lo scettro di Tiresia come un «lungo bastone» (*méga bákrton*), ovvero una *rhábdos* («il lungo bastone del viandante»), donata da Atena al cieco indovino affinché potesse guidare (*ágein*) i suoi passi.

Ogigia contro la sua volontà. Un'affermazione che dovrebbe lasciare spiazzata Calipso, abituata a ricevere le visite – seppur non troppo frequenti – del nipote divino, ma che subito dopo riceve giustificazione per mezzo di una *narratio* tanto breve quanto efficace: «Chi volentieri traverserebbe tant'acqua marina, infinita?». Un vero capolavoro d'astuzia: Elio Aristide ha proprio ragione a considerare Hermes il dio della retorica²³³. Ma, ritornando a noi, l'aspetto che più conta è che Hermes, descrivendo Zeus come un sovrano tirannico e dispotico, si pone definitivamente dalla parte di Calipso. I Titani, e la stirpe di Atlante in particolare, erano stati i primi a soffrire le conseguenze dell'autoritarismo e della crudeltà di Zeus; Calipso, quindi, doveva ben condividere lo pseudo-parere ermaico sul sovrano degli Olimpi.

Con l'astuto accenno ai brutali metodi coercitivi di Zeus, Hermes si è ormai assicurato la «benevolenza» della dea e può iniziare a costruire la sua argomentazione. Il punto fondamentale è nell'affermazione «Zeus m'ha costretto a venire quaggiù [...] ma il volere di Zeus egioico non può un altro dio trascurare o vanificare». Quest'ultima frase è particolarmente importante perché rappresenta la tesi che il “retore” Hermes intende dimostrare all'ascoltatore Calipso. Per farlo, il dio non disdegna di indossare le vesti di aedo e di ricostruire la dinamica dei «fatti passati», rimodellandoli in funzione delle esigenze della dimostrazione e dei sentimenti del destinatario²³⁴. Se finora Hermes ha introdotto con molta accortezza il suo discorso, con tono più deciso passa invece ad affermare che Calipso tiene presso di sé l'uomo più infelice tra tutti quelli che, abbattuta la rocca di Troia, partirono verso la patria. Nel ritorno, tuttavia, essi offesero Atena che li punì con venti contrari e flutti giganti, a causa dei quali Odisseo non solo perse navi e compagni ma fu trascinato, privo di tutto, sulla lontana isola Ogigia. La ricostruzione delle vicende dei capi achei è sostanzialmente fedele al racconto omerico, fatta eccezione per un particolare di importanza tutt'altro che secondaria. L'aedo Hermes accenna ad una presunta collera di Atena nei confronti di Odisseo che non trova riscontro nel materiale epico e che ha lasciato a bocca aperta intere generazioni di grecisti. Atena è costantemente descritta da Omero come la protettrice benevola di Odisseo: è lei, prima di Zeus, a ricordarsi delle pene dell'eroe e a maturare l'idea di inviare Hermes da Calipso²³⁵. Come è possibile che proprio Atena avesse ostacolato il ritorno in patria del suo eroe prediletto? Forse il poeta accenna

²³³ Ael. Arist., II, 13 Keil. Cfr. anche Gorg., *Elog. Elen.* 8. Il sofista paragona il discorso retorico a un «grande signore dal corpo minuscolo e invisibile». In quanto tale, il discorso somiglia da vicino all'Hermes bambino dell'*Inno omerico*.

²³⁴ L'aedo Hermes parla a Calipso *rhábdos* in pugno. Sulla *rhábdos* come strumento del poeta/aedo, cfr. Eraclito, fr. 42 DK; Pind., *Ist.* IV, 63.

²³⁵ Hom., *Od.* I, 84-87.

tramite Hermes a una diversa tradizione aedica o estende arbitrariamente ad Odisseo il motivo più generale delle disgrazie inviate dalla dea agli eroi achei di ritorno da Troia?

Nessuna delle due spiegazioni mi sembra necessaria. L'accento alla collera di Atena nei confronti di Odisseo si spiega piuttosto come espediente abilmente forgiato da Hermes in funzione degli obiettivi del suo discorso: che gli aedi sapessero raccontare «menzogne simili al vero» era noto almeno dai tempi di Esiodo²³⁶. Non dimentichiamo, del resto, che Hermes ha appena catturato l'attenzione di Calipso ed ora intende persuadere la dea che «il volere di Zeus eggioco non può un altro dio trascurare». È all'interno della strategia retorica di Hermes che occorre comprendere il riferimento all'ira di Atena. Potenzialmente, Atena è la dea maggiormente ostile ai progetti di Calipso. La ninfa dalle belle trecce intende tenere Odisseo con sé, renderlo immortale e privo di vecchiaia per sempre²³⁷. Atena, invece, è la dea che si sta battendo con tutte le sue forze al cospetto di Zeus e dell'assemblea degli immortali per consentire il ritorno di Odisseo ad Itaca²³⁸. Calipso non può non considerarla come nemica giurata. Le loro posizioni sono infinitamente lontane, ma con un abile espediente retorico la diversità di opinione può essere quantomeno appianata. Ad Hermes il compito di trovarlo.

Ancora una volta il dio riesce nell'intento. Sostiene che inizialmente Atena non si è comportata in modo differente da Calipso: come quest'ultima, ha tenuto Odisseo lontano da casa. Ora, però, la situazione è cambiata perché è necessario che tutti gli dèi, Olimpici e Titani riuniti, rispettino il volere del fato: «Non è destino (*aîsa*), infatti, che Odisseo muoia qui, lontano dai familiari, ma è destino (*moîra*) per lui che riveda gli amici e che torni all'alto palazzo e alla terra patria». Hermes riarticola il messaggio di Zeus (*Od.* V, 41-42) ma lo fa dopo aver preparato il terreno in modo tale che il messaggio possa essere accolto dal destinatario opportunamente persuaso. Come già fatto da Atena, Calipso deve piegarsi e consentire il ritorno ad Odisseo perché la sorte ha stabilito che l'eroe riveda la terra patria: è questa la «parte» (*moîra*) che l'*aîsa* gli ha assegnato e Calipso non può fare altro che assecondarla. Come insegna l'*exemplum* di Egisto, a nessuno è concesso di agire *hupèr móron* senza incorrere nella giusta punizione divina. La *probatio* di Hermes si chiude con un argomento che non ammette replica efficace. Calipso è pienamente convinta, al punto da confermare lei stessa la tesi esposta inizialmente da Hermes: «Il volere di Zeus eggioco non

²³⁶ Hes., *Theog.* 27.

²³⁷ Hom., *Od.* V, 135-136.

²³⁸ Hom., *Od.* I, 44-62; 80-95; V, 5-20.

può un altro dio trascurare o vanificare»²³⁹. Per un momento Olimpi e Titani ritrovano l'unità perduta. Tale è il potere della parola ermaica.

In sintesi, è grazie alla sua competenza retorica e alle sue capacità di persuasione che Hermes, da buon araldo, riesce a costruire la “presenza” di Zeus e ad imporre la sua autorità in una situazione “critica”, laddove la comunicazione appariva inizialmente impossibile. Lo strumento di cui il dio si serve, lo scettro o *rhábdos*, è lo stesso utilizzato da Ideo e Taltibio per separare i duellanti Aiace ed Ettore e poi ricongiungerli in un patto ospitale. Allo stesso modo, Hermes dapprima separa se stesso dalla parte degli Olimpi per avvicinarsi alla posizione di Calipso; ricongiunge quindi Olimpi e Titani sotto un'unica autorità: quella di Zeus. Nel momento in cui Calipso ha accettato il «decreto infallibile» (*nēmertéa boulén*) dell'Olimpio, Hermes può concludere il suo discorso con una *peroratio* dal tono più perentorio e categorico: «Dunque ora rimandalo, e temi l'ira di Zeus, affinché in futuro (*metópište*), sdegnandosi, non si adiri contro di te»²⁴⁰.

Hermes chiude il discorso a Calipso così come aveva iniziato quello a Egisto: con una predizione che è nello stesso tempo un avvertimento. A ben guardare, tuttavia, l'intero discorso di Hermes è posto sotto il segno della parola mantica. Sin dall'inizio, il dio ha ricevuto l'ordine di riferire alla ninfa dai bei riccioli una *nēmertéa boulén*. Un ordine puntualmente rispettato dal momento che Hermes parla a Calipso *nēmertéōs*. Da buon *kêrux*, il dio riarticola il messaggio di Zeus con lo stesso “tono” con cui gli è stato riferito. Questo “tono” è quello dell'indovino: *nēmertés* è la parola mantica di Apollo²⁴¹. Siamo alle solite insomma. Anche da Calipso, come già da Egisto, Hermes non si limita a comunicare il messaggio affidatogli. Il dio si premura altresì di persuadere il destinatario ostile e si serve del potere di predizione come mezzo di convincimento. Quest'ultimo non è evidentemente un espediente occasionale ma un elemento portante, stabilmente attestato, della strategia retorica ermaica. Un terzo episodio ce ne offre conferma in modo definitivo.

Diretto al palazzo di Circe, Odisseo si aggira tutto solo per le valli dell'isola Eea quando, in procinto di raggiungere la meta, gli viene incontro Hermes dallo scettro d'oro (*chrusórrapis*) in aspetto di «giovane eroe, cui fiorisce la prima peluria, graditissima (*chariéstatos*) è la sua giovinezza»²⁴². Notiamo subito che l'aspetto fisico assunto da Hermes ha lo scopo e il potere di suscitare in sommo grado la *cháris*, ovvero «il favore, la benevolenza» di Odisseo: ancor prima delle parole, è lo stesso sembiante umano del dio a

²³⁹ Hom., *Od.* V, 137-138.

²⁴⁰ Hom., *Od.* V, 146-147.

²⁴¹ M. Detienne, *I maestri di verità*, cit., p. 25.

²⁴² Hom., *Od.* X, 274-279. Sull'incontro di Hermes e Odisseo nell'isola Eea, cfr. M. Bettini - C. Franco, *Il mito di Circe*, cit., pp. 34-42.

fungere da *captatio benevolentiae*. Hermes, del resto, deve essere particolarmente abile a catturare l'attenzione e la fiducia dell'eroe, comprensibilmente intimorito dal misterioso resoconto di Euriloco sulla sparizione dei compagni mandati in avanscoperta²⁴³. Alla luce di quanto raccontato dall'unico superstite del primo incontro con Circe, è prevedibile che un eroe accorto come Odisseo si mostri diffidente nei confronti di uno straniero improvvisamente apparso. Hermes lo sa e per questo prosegue con estrema cautela nel suo tentativo di entrare in confidenza con l'eroe. Lo afferra per la mano e, scettro in pugno, gli rivolge le seguenti parole: «Dove, o infelice, per questi colli vai solo, pur essendo ignaro del luogo? I tuoi compagni in casa di Circe son chiusi, come maiali, abitando solide stalle. E tu per liberarli qui vieni? Io ti dico che neanche tu tornerai, ma resterai là come gli altri. Ma via, dai mali ti libererò e ti salverò»²⁴⁴.

Non è prudente che Odisseo cammini da solo per colli e valli dell'isola Eea. Ignaro del luogo, potrebbe incorrere in qualche brutta sorpresa. Per questo motivo è bene che si fidi di chi conosce adeguatamente la topografia del territorio, le proprietà delle erbe che vi crescono, i sentieri che l'attraversano. Anzi Hermes non conosce solo la conformazione dell'isola Eea. Da buon "aedo", conosce anche in modo dettagliato «ciò che è accaduto» agli *hetaïroi*. Euriloco, che era rimasto fuori dal palazzo di Circe, non aveva potuto osservare la trasformazione in porci dei suoi compagni di pattuglia. Pertanto, si era limitato a raccontare ad Odisseo di aver atteso invano il ritorno degli altri prima di far ritorno al campo. Qualcosa di terribile doveva essere accaduto perché non era affatto normale che una donna sola – donna o dea: Euriloco non saprebbe esprimersi in modo certo sulla sua identità – aprisse le porte della casa e accogliesse con tanta *nonchalance* un gruppo di sconosciuti. Euriloco, tuttavia, non poteva sapere di che cosa esattamente si trattasse e la paura dell'ignoto doveva aver angosciato ulteriormente Odisseo. Ma ora che Hermes gli ha rivelato come stanno le cose, l'eroe può dirsi, se non più tranquillo, almeno pienamente informato. Il dio, del resto, è un informatore di cui vale la pena fidarsi visto che ha già intuito le intenzioni di Odisseo («E tu per liberarli qui vieni?»), denunciandone la sprovvedutezza.

Questa prima parte del discorso di Hermes termina con la consueta predizione: «Io ti dico che neanche tu tornerai, ma resterai là come gli altri». Predizione che suona come un avvertimento ma che funziona nello stesso tempo come mezzo per guadagnare in via definitiva la fiducia dell'eroe. Odisseo ormai ha deposto il timore iniziale ed Hermes può

²⁴³ Hom., *Od.* X, 251-260.

²⁴⁴ Hom., *Od.* X, 280-286.

passare finalmente ad istruire il suo destinatario sulla natura del pericolo che l'attende: «Ma via, dai mali ti libererò e ti salverò». Segue a questo punto una nuova pre-dizione. Il dio anticipa ad Odisseo quelli che saranno gli «inganni funesti di Circe» e le contromosse che l'eroe dovrà mettere in atto per neutralizzarli²⁴⁵. Su questa parte torneremo meglio in seguito. Per ora ci basti notare come Hermes adotti anche con Odisseo la strategia discorsiva che abbiamo già più di una volta riconosciuto. Il dio si serve dello scettro per stabilire la comunicazione in una situazione “critica”: solo e impaurito, Odisseo non è un destinatario naturalmente predisposto ad accettare i consigli di uno sconosciuto. L'arte retorica e l'aspetto *chariestatos* riescono, tuttavia, a guadagnare al dio la «benevolenza» dell'eroe, consentendogli di parlare con la certezza di ricevere ascolto e attenzione. Preparatosi accuratamente il terreno, Hermes può mettere in campo le sue facoltà oratorie. Mentre Iris si limita a «parlare la parola di Zeus» (o di Era)²⁴⁶, l'azione di Hermes è più complessa e articolata. Comunicare il messaggio, persuadere l'ascoltatore ad accettarlo, predire conseguenze funeste in caso di mancata accettazione del decreto divino: ecco le tre mosse che connotano gli interventi araldici del dio e definiscono il modo in cui Hermes esercita la funzione di *kêrux* divino. Finalmente abbiamo la risposta alla nostra domanda. Se si tratta di comunicare un messaggio o un ordine entro i confini del cosmo olimpico, Zeus ricorre a Iris. Quando si tratta di intervenire in situazioni “critiche” e di convincere un destinatario ostile ad accettare i decreti di Zeus, il re degli dèi si serve di Hermes e delle sue qualità in fatto di persuasione e predizione. Predire e persuadere sono i tratti che definiscono il modo d'azione di Hermes e lo distinguono dalla prassi meramente comunicativa di Iris.

L'ipotesi è confermata dall'episodio iliadico del riscatto di Ettore, l'unico episodio omerico in cui Hermes e Iris si trovano entrambi a intervenire. Vediamo che cosa fanno le due divinità e come si comportano. Ucciso Ettore in un epico duello corpo a corpo, Achille si rifiuta di restituirne il cadavere su cui non smette di accanirsi, trascinandolo col carro lungo il lido di Troia, attorno alla tomba di Patroclo. Gli dèi hanno pietà dell'eroe morto e

²⁴⁵ Hom., *Od.* X, 287-301.

²⁴⁶ Hom., *Il.* VIII, 412. L'unico episodio omerico in cui Iris non si limita a riferire il messaggio affidatole è quello in cui Zeus invia la dea a Poseidone per ordinargli di «smettere la lotta e la battaglia», di «ritornare fra le stirpi dei numi o nel mare divino» (*Il.* XV, 160-161). All'illustre Ennosigeo che rivendica la «parità di *timé*» nei confronti di Zeus, rifiutando di sottomettersi all'ordine del sovrano divino, Iris ribatte: «Sanno cedere i cuori dei forti. Sai che i più anziani le Erinni sempre incalzano» (184-204). Bastano queste due battute, pronunciate dalla dea con tono sentenzioso più che persuasivo, per indurre Poseidone a cedere. Il dio è molto diverso da Egisto, Calipso e Odisseo, destinatari dei messaggi recapitati da Hermes. Poseidone non mostra reale ostilità all'ordine di Zeus; mira piuttosto a ribadire la sua forza e il suo ruolo per poi sottomettersi prontamente in modo fin troppo veloce (208-211). Siamo nei limiti del cosmo olimpico, laddove «facilmente impone obbedienza la volontà di Zeus egioco» (*Hymn. Hom. Merc.* 396).

Zeus decide di inviare ad Achille la madre Teti perché lo persuada ad accettare degno riscatto e a rendere il corpo di Ettore ai genitori. Addolcita in tal modo la furia di Achille, la preparazione della missione può proseguire. È Iris ora ad essere chiamata in causa. Zeus la invia a Priamo come messaggera perché annunci al vecchio re di recarsi senza timore alle navi dei Danai; riscatti il figlio, portando ad Achille «doni che gli rallegrino il cuore». Come al solito, Iris obbedisce prontamente. Giunta al cospetto del Dardanide Priamo, la dea dai piedi veloci gli comunica il messaggio di Zeus, riarticola le parole del sovrano divino. Eseguito il compito, la missione di Iris può dirsi conclusa, tant'è che la dea esce definitivamente di scena²⁴⁷.

Finita la missione di Iris, inizia quella di Hermes. Ancora una volta, il dio entra in gioco in un momento “critico”, in cui si tratta di mettere in comunicazione due spazi distinti: il campo troiano e quello acheo. Montati su un carro trainato da mule, Priamo e l'araldo Ideo hanno appena iniziato ad attraversare la pianura che separa la rocca di Troia dal lido, dove sono accampati gli Achei. Zeus ha pietà del vecchio re e ordina ad Hermes di guidarlo alla tenda di Achille, evitando che i nemici possano vederlo o riconoscerlo. Come Iris, il Cillenio obbedisce immediatamente al comando del padre divino; veste i sandali alati, impugna lo scettro e vola fino alla piana di Troia. Assunte sembianze umane, Hermes si presenta a Priamo così come era apparso ad Odisseo sull'isola Eea: «simile a un giovane principe, cui fiorisce la prima peluria, graditissima (*chariestátē*) è la sua giovinezza»²⁴⁸. Come nel caso di Odisseo, l'aspetto di Hermes ha lo scopo di guadagnare la «benevolenza» (*cháris*) dell'ascoltatore, intimorito dall'apparizione improvvisa, e per di più in piena notte, di uno sconosciuto che è con ogni probabilità un nemico attratto dalle ricchezze trasportate sul carro. Così come fa con Odisseo, Hermes rassicura l'ascoltare stringendogli la mano; gli parla quindi con tono premuroso, come un figlio che si rivolge al padre:

Dove, o padre, cavalli e mule guidi così attraverso la notte ambrosia, mentre dormono gli altri mortali? Non temi gli Achei spiranti furore, che ti sono dappresso, ostili e accaniti? Se uno di loro ti vedesse condurre veloce attraverso la notte nera tante ricchezze, quale sarebbe il tuo piano? Né tu sei giovane, e vecchio è costui che ti segue, per respingere un uomo, quando per primo ti provochi. Ma io non ti farò del male, anzi da altri ti difenderò²⁴⁹.

Espressioni come «Dove, o padre, guidi cavalli e mule?» e «Ma io non ti farò del male, anzi da altri ti difenderò» ricordano da vicino le frasi utilizzate da Hermes per catturare

²⁴⁷ Hom., *Il.* XXIV, 143-188.

²⁴⁸ Hom., *Il.* XXIV, 322-348.

²⁴⁹ Hom., *Il.* XXIV, 360-371.

l'attenzione e la fiducia di Odisseo. Anche in questo caso, Hermes consegue lo scopo stabilendo le basi di una possibile comunicazione a dispetto di una situazione iniziale ancora una volta critica. La strategia messa in atto dal dio si avvale di una serie di espedienti che ormai ben conosciamo. Come si pone dalla parte di Calipso condividendone la condizione divina e la considerazione negativa del potere di Zeus, così Hermes si pone dalla parte di Priamo invocandolo come «padre» (*páter*) e descrivendo Ettore quale «il miglior guerriero» dei Teucri, secondo a nessuno dei Danai²⁵⁰. Come al cospetto di Calipso e di Odisseo, Hermes fa l'aedo. Ricostruisce «ciò che è stato» e informa Priamo in modo da tranquillizzarlo: pur essendo già passati dodici giorni, il cadavere di Ettore giace ancora intatto nella tenda di Achille²⁵¹. Ora che il vecchio re è rinfrancato, Hermes può condurlo sino a destinazione. Il dio guida egli stesso il carro di mule, addormenta le sentinelle che sorvegliano l'entrata del campo acheo, apre le porte di protezione. Nell'azione di Hermes è possibile riconoscere i tratti salienti che abbiamo già incontrato negli episodi precedenti. Il dio mette in comunicazione ciò che normalmente non lo è: Titani e Olimpici, cosmo di Zeus e spazi extra-olimpici, rocca di Troia e accampamento acheo. Ma il suo compito non finisce qui.

Dopo aver introdotto (*ágage*) nella tenda di Achille i doni portati da Priamo, Hermes si rivolge al vecchio re ancora una volta con parole sincere e persuasive. Fintosi inizialmente *therápōn* di Achille²⁵², il dio rivela a Priamo la sua reale identità e gli consiglia, una volta entrato nella tenda, di abbracciare le ginocchia del Pelide e di commuoverlo attraverso la menzione del vecchio padre, ormai debole e indifeso. Le cose vanno esattamente come previsto e suggerito dal dio. Una volta che Priamo ha pregato Achille di «ricordarsi di suo padre» e che l'eroe ha riconosciuto nella sorte del vecchio re quella di Peleo, la situazione finalmente si sblocca e approda a una conclusione: Achille, commosso dalle parole di Priamo, gli rende il cadavere del figlio e lo invita a dormire nella tenda per quella notte²⁵³. La situazione ora è tranquilla, ma non bisogna abbassare la guardia dal momento che gli altri capi achei potrebbero rivelarsi meno clementi di Achille. Hermes interviene ancora con un nuovo avvertimento in forma di predizione: «O vecchio [...] per te vivo dovranno pagare riscatto anche tre volte più grande i figli che ancora ti restano, qualora Agamennone

²⁵⁰ Hom., *Il.* XXIV, 384-385.

²⁵¹ Hom., *Il.* XXIV, 410-423.

²⁵² Hom., *Il.* XXIV, 396.

²⁵³ Come nota giustamente David Bouvier, *Le sceptre et la lyre*, cit., pp. 430-431, il racconto iliadico perviene a conclusione nel momento in cui Achille decide di obbedire alla legge su cui è fondata l'intera tradizione epica: *ricordarsi dei propri padri*. Accettando di «ricordarsi di suo padre» e di ascoltare l'appello di Priamo, Achille viene a trovarsi in una posizione analoga a quella dell'uditore che ascolta la storia degli antenati: «per un istante [...] egli sarà come Achille e Achille sarà come lui».

Atride venga a sapere di te, sappiano tutti gli Achei». L'avvertimento/predizione ottiene l'effetto sperato. Priamo è convinto a ripartire velocemente e lo stesso Hermes lo guida fino al guado dello Xanto per poi ritornare, conclusa la missione, sull'alto Olimpo²⁵⁴.

Nell'unico episodio omerico in cui Hermes e Iris si trovano entrambi a intervenire, la divisione dei ruoli e la differenziazione dei modi d'azione risultano evidenti. Iris, da buon *ággelos*, si limita a comunicare il messaggio di Zeus a un destinatario lontano: riferire è il compito proprio della dea. Hermes, da buon *kêrux*, pone i presupposti della comunicazione in una situazione "critica", acquista la fiducia del destinatario e lo guida letteralmente sino al felice esito della missione attraverso una strategia discorsiva che si avvale attivamente delle risorse retoriche della persuasione e della predizione: persuadere e predire allo scopo di superare l'iniziale "crisi" comunicativa è il compito proprio del dio. Oltre a riferire il messaggio, Hermes sa trovare gli espedienti necessari perché il messaggio sia prima ascoltato e quindi accolto dal destinatario inizialmente ostile.

All'analisi appena condotta si potrebbe obiettare che nell'episodio di Priamo Hermes non è qualificato come *kêrux* ma come *pompós*: il dio, cioè, non agirebbe in veste di araldo, ma di «guida o accompagnatore»²⁵⁵. L'obiezione, tuttavia, non regge per due motivi. In primo luogo, il termine *pompós* non indica esclusivamente «la scorta, la guida» ma, più genericamente, l'«inviato» deputato a compiere una missione per conto di qualcuno «che invia». Nel nostro caso, l'inviato è Hermes e colui che invia è Zeus. La situazione è simile a quella che abbiamo già incontrato nell'episodio di Egisto, in cui Zeus invia (*pémphantés*) Hermes. Anche in quest'ultimo episodio, Hermes non è qualificato come *kêrux* ma agisce indiscutibilmente da araldo di Zeus. La cosa non sorprende. L'«inviato» per eccellenza è il messaggero, tant'è che *pompós* è ripetutamente attestato come sinonimo di *kêrux* (o *ággelos*)²⁵⁶. Sinonimo di *kêrux*, come abbiamo già visto, è anche *therápōn* e, al cospetto di Priamo, Hermes finge appunto di essere un *therápōn* di Achille: evidentemente, il dio finge ma non troppo; da buon "aedo" è normale che sappia raccontare «menzogne simili al vero».

In secondo luogo, abbiamo già visto come la strategia discorsiva messa in atto dal *pompós* Hermes nell'episodio di Priamo sia sostanzialmente identica a quella che il dio utilizza nei casi in cui è qualificato come «messaggero». I mezzi d'azione dispiegati dal dio in materia di comunicazione sarebbero già sufficienti per non lasciare dubbi sulla funzione "araldica" di Hermes. Ma non è solo la prassi oratoria a dimostrare che Hermes agisce in qualità di *kêrux*. Ad essa si aggiungono, infatti, le azioni (*érge*) del dio. Da buon *kêrux*,

²⁵⁴ Hom., *Il.* XXIV, 683-694.

²⁵⁵ Hom., *Il.* XXIV, 153; 182; 437; 439; 461.

²⁵⁶ Cfr. ad esempio Soph., *OT* 289; *Tr.* 617; *OC* 70.

Hermes guida Priamo alla tenda del “suo” padrone (ricordiamo che il dio finge di essere *therápōn* di Achille); introduce i doni portati dall’ospite all’interno della tenda; riaccompagna Priamo al campo troiano guidandone il carro: compiti propri, come ormai ben sappiamo, di *kérukes kai therápontes*. In sintesi, Omero non ha bisogno di definire Hermes *kêrux*. Il suo pubblico dispone delle conoscenze adeguate per riconoscere il carattere “araldico” del discorso e delle azioni del dio.

Lo stesso accade nell’episodio di Odisseo che vaga solitario per le valli dell’isola Eea. Omero non dice direttamente che Hermes agisce come araldo né che è stato inviato da Zeus: un caso assolutamente eccezionale, come notava già il Nilsson. Si tratterebbe, infatti, dell’unica occasione in tutta la documentazione epica in cui Hermes agirebbe di sua spontanea iniziativa e non per conto dell’*anax* Zeus. Detto questo, non può sorprendere che l’osservazione del Nilsson sia stata sfruttata dagli assertori della funzione regale di Hermes per sostenere che l’episodio di Circe conservi i “relitti” di una fase più antica in cui sarebbe stato Hermes a conferire il potere ai *basileîs* e a vegliare sul loro destino²⁵⁷. Autonomamente da Zeus, Hermes salverebbe Odisseo dagli incantesimi di Circe, accordando all’eroe il suo «favore» (*châris*) divino: un favore “esclusivo”, riservato al nipote di Autolico, figlio prediletto di Hermes²⁵⁸. In tal senso, Hermes, e non Zeus, sarebbe il dio protettore della dinastia itaceae, tanto più che lo stesso Odisseo, travestito da mendicante, ricorda come da Hermes provenga il dono della *châris*²⁵⁹. In definitiva, l’episodio di Odisseo testimonierebbe la “sopravvivenza” di un Hermes più antico, autonomo rispetto a Zeus, il cui «asservimento» al padre divino rappresenterebbe uno sviluppo di VIII secolo, una tarda «evoluzione» rispetto al passato minoico e miceneo.

Il persistente approccio evoluzionistico, che ancora nella seconda metà del Novecento ha continuato a far sentire il suo peso negli studi storico-religiosi, spiega a sufficienza la nascita di teorie come quelle che abbiamo appena ricordato. Ma non è da escludere che in tale processo abbia avuto un ruolo anche quello che si potrebbe definire l’*uso omologante* del metodo comparatistico: ovvero, la tendenza a comparare per mostrare le «rassomiglianze» (*ressemblances*) piuttosto che per cogliere le specificità proprie dei singoli sistemi religiosi²⁶⁰. Nel caso di Hermes, di Odisseo e della *châris* concessa dal dio all’eroe, non può non sorgere il sospetto che l’immagine “moderna” della *basileia* itaceae

²⁵⁷ F. Cassola (a cura di), *Inni omerici*, cit., pp. 156 ss.

²⁵⁸ Hom., *Od.* XIX, 394-398; Hes., fr. 64, 17-18 M-W; Ferec., *FGrHist* 3 F 120.

²⁵⁹ Hom., *Od.* XV, 320.

²⁶⁰ Su usi e abusi del metodo comparatistico, cfr. P. Borgeaud, *Le problème du comparatisme en histoire des religions*, “Revue européenne des sciences sociales” 24 (1986), pp. 59-75. Per un’utile prospettiva comparatistica sulla regalità, cfr. P. Scarpi - M. Zago (a cura di), *Regalità e forme di potere nel Mediterraneo antico*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Padova, 6-7 febbraio 2004), Padova 2007.

abbia risentito almeno in qualche misura dell'assimilazione dei re omerici ai sovrani di certe monarchie orientali come quella ittita: un ambiente quest'ultimo in cui tanti studiosi hanno rintracciato, peraltro con buoni argomenti, modelli e antecedenti dell'epos omerico²⁶¹. Come si evince ad esempio dal testo della cosiddetta *Autobiografia* di Hattušili III, il sovrano ittita tende a presentarsi come depositario del «favore» (*kaniššuwār*) della divinità: un favore che non è richiesto dal re ma che è concesso spontaneamente dal dio al suo prescelto²⁶². Le analogie con il testo omerico appaiono a prima vista sorprendenti: anche Hermes sembra concedere la *cháris* a Odisseo di sua spontanea iniziativa, senza che il re di Itaca lo abbia preventivamente invocato o pregato. In tal senso, la *cháris* greca potrebbe ben apparire un “calco” della *kaniššuwār* ittita e Odisseo un Hattušili ellenico. A ben guardare, tuttavia, le cose stanno in modo molto diverso.

In Omero, il verbo *charízomai* può riferirsi sia alla «gratitudine» di colui che riceve sia al «favore» di colui che dona: da qui il significato di *cháris* come «pegno di gratitudine», «contro-dono» che si riceve in cambio del «favore» concesso o suscitato²⁶³. Gli uomini suscitano la *cháris* della divinità, offrendo in suo onore offerte e sacrifici²⁶⁴. Il dono degli uomini esige il contro-dono divino: un «gradito contraccambio» (*charíessan amoibèn*) per dirla con le parole di Atena²⁶⁵. In rapporto al nostro discorso, mi sembra importante che Atena enunci per la prima volta quella che potremmo definire la “legge della *cháris*” in riferimento alla relazione Zeus/Odisseo. Parlando al cospetto dell'assemblea degli immortali, Atena rimprovera il padre divino di non dimostrare interesse per la misera sorte dell'eroe, intrappolato da sette anni sull'isola Ogiigia: «Forse Odisseo non suscitava la tua *cháris* (*charízeto*) offrendoti sacrifici presso le navi degli Argivi nell'ampia Troia?». Il rimprovero di Atena è particolarmente arguto. La legge della *cháris* esige che Odisseo riceva il contraccambio divino: perché allora il sovrano degli dèi non fa nulla? Atena adombra il sospetto che si sia dimenticato di Odisseo ma Zeus la rassicura immediatamente: «Figlia mia, che parola ti è scappata dalla cinta dei denti. Come posso aver dimenticato il divino Odisseo, che sopra tutti gli uomini [...] offriva sacrifici agli dèi immortali, che il cielo vasto possiedono?»²⁶⁶.

²⁶¹ Cfr. ad esempio S. De Martino, *Il canto della liberazione: composizione letteraria bilingue hurrico-ittita sulla distruzione di Ebla*, “La Parola del Passato” 50 (2000), pp. 296-320.

²⁶² Cfr. M. Giorgieri - C. Mora, *Aspetti della regalità ittita nel XIII secolo a.C.*, Como 1996, pp. 38-43.

²⁶³ Sul significato di *cháris*, cfr. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. I, Paris 1969, pp. 199-202; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1974, s.v. *cháris*; É. Scheid-Tissinier, *Les usages du don chez Homère*, cit., pp. 30-36.

²⁶⁴ Hom., *Od.* XIX, 396-397.

²⁶⁵ Hom., *Od.* III, 58.

²⁶⁶ Hom., *Od.* I, 60-67.

Richiamato all'ordine da Atena, Zeus rompe gli indugi e decide di inviare Hermes da Calipso per consentire all'eroe il ritorno in patria. La decisione (*boulé*) di ricondurre Odisseo ad Itaca è presa da Zeus, e non da Hermes. Il Cilleno è piuttosto l'«inviato» che realizza la volontà di Zeus, liberando Odisseo dalle grinfie di Calipso e sottraendolo agli incantesimi di Circe. La *cháris* che Odisseo ha ricevuto non è un favore gratuito e incondizionato deciso autonomamente da Hermes. È il giusto contraccambio dei sacrifici offerti agli dèi: contro-dono decretato da Zeus e attuato per mezzo dell'intervento ermaico. Come nell'episodio di Calipso, anche in quello di Circe Hermes non interviene di sua spontanea iniziativa ma nel quadro del «decreto infallibile» di Zeus di cui è contemporaneamente strumento ed esecutore. In altre parole, se è vero che Hermes dona la *cháris* a Odisseo, è pur vero che lo fa per conto e su ordine del sovrano degli dèi. Omero non ha bisogno di ripeterlo tutte le volte che pretenderebbero i moderni: il suo pubblico sa perfettamente che Hermes è il *kêrux* di Zeus.

PARTE SECONDA

Il *philteros* di Apollo

1. «La mantica di cui tu mi chiedi»

Abbiamo fatto quello che Clyde Kluckhohn chiamerebbe «il giro più lungo» per stabilire che cosa fa esattamente un araldo e in che modo Hermes esercita la funzione di *kêrux* divino. Nel corso del nostro viaggio attraverso «stranezze e bizzarrie» di luoghi e attori antichi della comunicazione, abbiamo notato come uno dei caratteri salienti della parola “persuasiva” e “accattivante” di Hermes sia il potere di pre-dizione (*pro-eipeîn*): un potere che colloca la strategia retorica del dio sotto il segno della parola mantica e che fa di Hermes una sorta di potenziale rivale di Apollo, il *pro-phêtês* divino. Sono molteplici i caratteri che accomunano la parola ermaica a quella apollinea. Come il dio di Delfi, Hermes parla *nēmertês* e *apseudês*, ha il potere di dire la verità (*alêtheiên agoreúein*), di guidare (*hêgemoneúein*) e realizzare (*kraínein*)²⁶⁷. Non è un caso che nell’*Inno omerico a Hermes* il Cillenio, non appena nato, senta il bisogno di definire i limiti della sua *timé* rispetto a quella del fratello Apollo, ingaggiando con quest’ultimo una lunga e complessa *éris*, iniziata con il furto notturno dei buoi e risolta con un reciproco scambio di doni e un’accurata suddivisione di *érga* e *timái*. Insomma – per riprendere ancora la celebre espressione di Kluckhohn – nel nostro caso come non mai «il giro più lungo» si rivela «la via più breve per tornare a casa»: quella di Hermes, quell’antro cillenio da cui parte il racconto dei *klutà érga* del dio e della contesa che lo oppone al fratello divino.

Il motivo della contesa traspare con chiarezza dal racconto innico; è lo stesso Hermes a enunciarlo al cospetto della madre: «In fatto di *timé*, anch’io otterrò la stessa *hosíē* di cui gode Apollo»²⁶⁸. Hermes rivendica gli stessi «diritti» di Apollo, esigendo che la sua *timé* sia riconosciuta da Zeus esattamente come quella del fratello divino. In caso di mancato riconoscimento, il Cillenio dichiara che sarà ben in grado di procurarsi da sé i vantaggi materiali che si accompagnano al possesso della *timé*, rubando dal santuario di Pito tripodi, lebeti, vesti, ferro e oro²⁶⁹. Hermes minaccia di sottrarre tutti quei beni che costituiscono il

²⁶⁷ *Hymn. Hom. Merc.* 303; 368-369; 392; 427; 461; 531; 559-561.

²⁶⁸ *Hymn. Hom. Merc.* 172-173.

²⁶⁹ *Hymn. Hom. Merc.* 174-181.

contenuto materiale della *timé* apollinea, il suo *géras*²⁷⁰. Derubato dei suoi beni, Apollo si troverebbe in una posizione simile a quella di Achille, privato della sua parte di bottino, e la crisi che coinvolgerebbe l'Olimpo non sarebbe molto diversa da quella che colpisce la coalizione achea nel I libro dell'*Iliade*. Come nota Dominique Jaillard, un dio che minaccia le competenze di un altro dio non può non suscitare una situazione di crisi, suscettibile di rovesciare l'ordine su cui vigila Zeus. La contesa che oppone Hermes e Apollo non appartiene, tuttavia, all'ambito della *éris kaké*, funesta e infruttuosa, ma si rivela una *éris* "strutturante", nella misura in cui ridefinisce e rimodella il *pantheon* con una nuova ripartizione di onori e funzioni²⁷¹. In altre parole, la *éris* è il meccanismo narrativo attraverso cui il poeta mette in discorso il processo di ridefinizione degli equilibri pantheonici conseguente alla nascita e all'integrazione di un nuovo dio. Il fascino dell'*Inno omerico a Hermes*, come di tutti gli altri inni della raccolta pseudo-omerica, risiede nella strategia encomiastica che consiste nel presentare il mondo prima e dopo la nascita del dio per celebrarne appieno apporti, prerogative e funzioni.

Tra i contributi che Hermes reca a un'umanità ancora bruta e selvaggia c'è innanzitutto il dono della parola. Il vecchio contadino di Onchesto, unico testimone a scorgere Hermes con le vacche rubate ad Apollo, non risponde quando il dio gli rivolge la parola: espressione di una condizione pre-culturale e silenziosa, il vecchio si limita a lavorare la sua vigna. Ma il passaggio di Hermes non tarda a manifestare i suoi effetti. Interrogato subito dopo da Apollo, il vecchio trova la parola, riuscendo ad articolare una risposta comprensibile ed efficace. La testimonianza da sola non basterebbe per sostenere che è l'epifania ermaica a concedere il dono del linguaggio, se non fosse per il fatto che il vecchio contadino si esprime esattamente come aveva fatto in precedenza Hermes: attraverso proverbi²⁷². Il vecchio parla allo stesso modo del dio che infonde la voce nel petto degli uomini. Il racconto innografico presuppone, dunque, la prerogativa ermaica di "donare la parola": una prerogativa tipica del *kêrux* divino. Ma il linguaggio non è l'unico contributo che Hermes apporta all'organizzazione e alla definizione del cosmo.

²⁷⁰ Su *géras* e *timé*, cfr. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, Paris 1969, p. 44.

²⁷¹ D. Jaillard, *Configurations d'Hermès. Une «théogonie hermaïque»*, Liège 2007, pp. 86-91. A proposito della *hosiē timēs* rivendicata da Hermes, lo studioso osserva che, nel momento in cui si riferisce alle relazioni tra le potenze divine, l'aggettivo *hósios* indica il «giusto uso che ogni dio fa della parte di *timé*, privilegi e competenze che gli è attribuita conformemente alle ripartizioni pantheoniche».

²⁷² Alla tartaruga Hermes ricorda che «è meglio stare in casa, perché c'è pericolo fuori» (*Hymn. Hom. Merc.* 36); con una nota espressione proverbiale il dio avverte il vecchio che lavora la vigna: «E tu, pur avendo visto, sii come colui che non vede e, avendo udito, sii sordo, e taci, perché non sei per nulla toccato nel tuo interesse» (92-93). Di una famosa espressione proverbiale si avvale anche il contadino di Onchesto per rispondere ad Apollo: «è difficile dire quello che uno vede coi propri occhi in modo esauriente» (202-203). Cfr. Y. Z. Tzifopoulos, *Hermes and Apollo at Onchestos in the Homeric Hymn to Hermes: the Poetics and Performance of Proverbial Communication*, "Mnemosyne" 53 (2000), pp. 148-163.

Il testo innico descrive con dovizia di particolari i *dôra* concessi da Hermes a dèi e uomini: la lira, la siringa, il fuoco. Doni che completano l'insieme degli attributi e delle funzioni di divinità come Apollo e Pan e che forniscono agli uomini i mezzi tecnici necessari allo sviluppo e alla realizzazione delle proprie attività. Doni che, per restare fedeli alla lettera del racconto pseudo-omerico, hanno prima di tutto un incontestabile valore “comunicativo”. La lira che Hermes dona ad Apollo è quella con cui «i giovani in festa, durante i banchetti, si sfidano con strofe pungenti»²⁷³. Il suono della siringa «si ode da lontano» (*tēlôth'akoustén*)²⁷⁴. Il fuoco rivelato da Hermes agli uomini è quello dei sacrifici: del sacrificio che di lì a poco il dio si appresta a celebrare²⁷⁵. I doni concessi da Hermes sono altrettanti strumenti di comunicazione: della comunicazione conviviale (la lira), di quella a distanza (la siringa), di quella sacrificale (il fuoco). Alla luce di quanto detto nella prima parte di questo capitolo, non può sorprendere che «le opere illustri» di Hermes siano legate a sfere di attività che ricadono nel campo di competenze del *kêrux*. Dopotutto lo stesso Zeus, nel momento in cui vede per la prima volta il figlio neonato, riconosce immediatamente in lui «la natura dell'araldo» (*phuèn kèrukos*)²⁷⁶.

Da buon *kêrux*, Hermes tende sin da subito a invadere il campo di attività degli altri professionisti della comunicazione: l'*aoidós* e il *mántis*. Abbiamo visto come già nei poemi omerici le figure dell'araldo, dell'aedo e dell'indovino tendano a sovrapporsi e a identificarsi. Nell'*Inno omerico*, l'azione ermaica mira ad assorbire in sé e a riunire le tre funzioni. Accompagnandosi col suono della lira, Hermes fa l'aedo, celebrando la sua stirpe e quella degli immortali (vv. 57-61; 427-433). Rubate le vacche di Apollo, Hermes fa il *mántis*, «mostrando segni»: *sémata* sono, infatti, le orme lasciate dai buoi sul terreno sabbioso e i resti del sacrificio notturno appesi nella stalla dell'Alfeo (v. 136). Segni che propongono ad Apollo una vera e propria sfida “esegetica”. Apollo è invitato a leggere e interpretare le tracce lasciate per strada da Hermes, segni che sono quasi linee di scrittura, parole e frasi di un testo oracolare. Il testo scritto da Hermes sulla sabbia dell'Alfeo, quasi un testo di scrittura bustrofedica – Hermes ha invertito (*apostrépsas*) le orme dei buoi (*boûs*) –, si rivela tanto ostile all'interpretazione che Apollo riesce a venirne a capo solo grazie alla testimonianza del vecchio di Onchesto (vv. 354-355)²⁷⁷. Una testimonianza che

²⁷³ *Hymn. Hom. Merc.* 31; 55-56; 480-481. La lira è «compagna della mensa» (*daitòs etairē*).

²⁷⁴ *Hymn. Hom. Merc.* 512.

²⁷⁵ *Hymn. Hom. Merc.* 108-119. Cfr. J. Strauss Clay, *Hermes' Dais by the Alpheus: Hymn to Hermes*, 105-141, “*Métis*” 2 (1987), pp. 221-234.

²⁷⁶ *Hymn. Hom. Merc.* 331.

²⁷⁷ La nostra lettura del testo innico implica che i rapporti di Hermes con la scrittura siano più antichi dell'identificazione del dio con l'egizio Thoth. Sul legame di Hermes con l'invenzione dei *grámmata*, cfr. M. Bettini, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino 2000, pp. 11-12.

giunge quanto mai provvidenziale, ma che non mette Apollo al sicuro da futuri pericoli: il dio si sente ormai minacciato nel possesso delle sue prerogative e non può fare altro che scendere a patti con Hermes.

La contesa si risolve – come dicevamo poc’anzi – con un reciproco scambio di doni e funzioni. Hermes dona ad Apollo la lira e giura con un cenno del capo di non insidiare più i beni del fratello; Apollo concede a Hermes la cura dell’armento e gli dona la *rhábdos*, lo scettro/bastone del messaggero (vv. 475-532). A una sola richiesta di Hermes Apollo non può acconsentire: «Ma la divinazione, di cui tu mi chiedi, ottimo amico, prediletto da Zeus (*diotrephés*), non è lecito che tu l’apprenda, né alcun altro degli immortali; la conosce, infatti, la mente di Zeus» (vv. 533-535). Come è stato giustamente notato, Hermes non ha chiesto ad Apollo né il dono della divinazione né informazioni su di essa. Non trovando giustificazione all’interno del testo pseudo-omerico, l’affermazione di Apollo sembra risultare «veramente inspiegabile». Alcuni studiosi hanno cercato di risolvere il problema, ipotizzando che una richiesta esplicita da parte di Hermes potesse trovarsi in un passo dell’*Inno* non pervenutoci attraverso la tradizione manoscritta: il testo dell’inno, del resto, ci è giunto in pessime condizioni²⁷⁸. Benché certamente plausibile, l’ipotesi appena citata non mi sembra tuttavia necessaria.

È vero che Hermes non chiede ad Apollo la parola oracolare, ma non chiede nemmeno la funzione di messaggero. Come quest’ultima gli viene riconosciuta perché Zeus intravede immediatamente nel giovane dio la natura dell’araldo, così Apollo ha già ben chiare le doti mantiche del fratello neonato. Abbiamo già visto come Hermes si comporti da indovino, «mostrando segni» che necessitano di essere interpretati. Ma non si tratta solo di questo. Al v. 303 Apollo, incamminandosi con Hermes alla ricerca delle vacche, si rivolge al Cillenio con le seguenti parole: «Sarai tu che mi indicherai la strada» (*hodòn hēgemoneúseis*). Poco più oltre (vv. 392-393), Zeus ordina ad Hermes di fare da guida (*hēgemoneúein*) e indicare il luogo (*deíxai tòn chōron*) dove sono nascoste le vacche. Guidare e mostrare il cammino è esattamente quello che fa Apollo, il signore dell’oracolo. Come ha mostrato Marcel Detienne, l’*Hexēgētés* delfico è un dio *hēgemón*, che indica la strada al consultante e lo conduce sino al termine del viaggio²⁷⁹. In quanto *hēgemón* (v. 461), esattamente come il

²⁷⁸ F. Cassola (a cura di), *Inni omerici*, Milano 1975, p. 173.

²⁷⁹ M. Detienne, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris 1998, pp. 90-91. Nella *Repubblica* (427c), Platone afferma che Apollo delfico in qualità di *hexēgētés* «guida» (*hexēgeítai*) gli uomini che intendono fondare una città (*oikízein*). L’*hexēgētés* è l’interprete di oracoli, ma anche la «guida»: *hēgemón*. Nel composto *hexēgeísthai*, accanto al senso di «esporre, spiegare, interpretare», si conserva quello di «dirigere, governare, mostrare il cammino, fungere da guida», proprio del verbo semplice *hēgeísthai*. Apollo *hexēgētés*, indicando al consultante dove andare a fondare, lo «guida» come un vero e proprio *hēgemón*, epiclesi con cui il dio è sovente venerato in ambito coloniale.

fratello Apollo, Hermes può ben aspirare al possesso della mantica, tanto più che ha appena parlato al cospetto dell'assemblea degli immortali *nēmertés* e *apseudés*: vale a dire, con gli stessi caratteri della parola apollinea. Ha ragione Zeus: «Grave faccenda è questa che si presenta al consesso degli dèi!» (v. 332). Un giovane dio che minaccia le prerogative di Apollo non è questione che il re degli dèi possa trascurare. Occorre che le potenze in competizione si riconcilino, stringendo un patto duraturo e amichevole.

2. *Dividere a metà*

Con l'espedito del furto delle vacche, Hermes ha ormai ottenuto quello che desiderava sin dall'inizio: mettere Apollo alle corde e attirarlo nell'orbita di un reciproco scambio di doni che, suggellando la *philótēs* dei due fratelli divini, realizzi l'integrazione olimpica di Hermes. Come hanno ampiamente dimostrato gli studi di Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant, l'Olimpo è il luogo della *philótēs* tra potenze divine complementari e interdipendenti. Per ottenere il suo posto sull'Olimpo Hermes sa bene che «la via più breve» è divenire *philos* di Apollo. Abbiamo appena visto perché è proprio in rapporto ad Apollo che Hermes senta il bisogno di delimitare il contenuto della sua *timé*. Occorre ora stabilire in che cosa consista concretamente tale contenuto. In altri termini, occorre definire che cosa ottiene Apollo e che cosa riceve Hermes nel reciproco scambio di doni e funzioni. A prima vista, la questione sembra rivelarsi addirittura banale. Anche il lettore occasionale non avrebbe troppi problemi a rispondere che Apollo ottiene la lira e la sicurezza del possesso dei suoi beni, Hermes le vacche e la *rhábdos*. Eppure le cose non sono così semplici come potrebbero apparire. A dimostrarlo è la ricchezza e la diversità delle opinioni espresse in merito dagli studiosi. Ripercorriamole brevemente per fare il punto della situazione e presentare infine la nostra proposta di interpretazione.

Gli studiosi sono sostanzialmente concordi nel ritenere che Apollo riceva da Hermes la lira, concedendogli in cambio l'armento di vacche. È quanto sembra affermare lo stesso Apollo nel momento in cui, sedotto dal suono della lira e dal canto di Hermes, riconosce al dio neonato di «aver inventato qualcosa che vale cinquanta vacche» (v. 437). Dove le posizioni degli studiosi si separano è sul rapporto di equivalenza (*antáxia*) che intercorrerebbe tra la lira e le vacche. Claudine Leduc ritiene che lo «pseudo-sacrificio» ermaico, celebrato di notte in onore di destinatari anonimi e assenti, abbia lo scopo di trasformare le vacche di Apollo nella «moneta» con cui il Pizio acquisterà la lira fabbricata

da Hermes²⁸⁰. L'equivalenza lira/vacche sarebbe fondata unicamente sul valore di scambio, conformemente ai modi d'azione del neonato dio Cillenio, patrono degli *epamoíbima érga* («opere di scambio»). Diversamente, Dominique Jaillard sostiene – sulla scorta delle teorie di Jesper Svenbro e Gregory Nagy sulle origini della poetica greca – che lira e vacche condividono «un horizon sacrificiel commun». Espressioni come «sacrificare un ditirambo» (*thúsōn dithúrambon*) o «immolare un peana» (*thúsōn paiâna*) testimoniano l'equivalenza di canto poetico e vittima sacrificale, implicita nell'immagine del poeta come «colui che sacrifica senza fumo» (*ákapna thúomen*). In tal senso, «en tendant la lyre à Apollon, Hermès lui donne cela même qu'il en reçoit, les troupeaux destinés au sacrifice», suscettibili alla pari della poesia di conferire e accrescere le *timái* divine²⁸¹.

Il valore “sacrificale” della lira e del canto poetico è indiscutibile. La lira fabbricata da Hermes ha una pelle di bue come cassa di risonanza e minugia di pecora in funzione di corde²⁸². Celebrando per nome gli dèi immortali «come in principio ebbero origine e come ciascuno ottenne la sua parte» (v. 428), il canto teogonico di Hermes «réalise et accomplit rétrospectivement ce que son sacrifice a opéré dans le secret de la nuit», ovvero «les partages entre les douze solidaires que le tirage au sort (*kleropaleís*) des parts de viande avait définis dans l'anonymat»²⁸³. Altrettanto indiscutibile è il valore “commerciale” dello scambio che coinvolge Hermes e Apollo. Preparato con il furto delle vacche e suscitato con il suono ammaliante della lira, lo scambio di doni delimita la *timé* di Hermes alla sfera dell'*amoíbé*, facendo del dio il signore del commercio (di beni come di parole). L'*Inno omerico* non lascia dubbi al riguardo: sono gli *epamoíbima érga* il contenuto della *timé* ermaica (v. 516).

L'ipotesi di Jaillard non sostituisce quella della Leduc: piuttosto la completa e la integra. Il valore “commerciale” dello scambio di doni si articola con la funzione “sacrificale” della poesia, strumento del commercio verticale uomini/dèi: commercio *ákapnos*, in cui il piacere di fumi e odori che si sollevano dalla combustione di ossa e grasso è sostituito dal piacere di parole e suoni melodiosi. Ora, è proprio con questo piacere che Hermes «placa facilmente, proprio come voleva» la rabbia di Apollo, adirato

²⁸⁰ C. Leduc, *Cinquante vaches pour une lyre! Musique, échange et théologie dans l'Hymne à Hermès I*, in P. Brulé - C. Vendries (éds.), *Chanter les dieux: musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine*, Rennes 2001, pp. 19-36; Ead., «Le pseudo-sacrifice d'Hermès»: *Hymne homérique à Hermès I, vers 112-142*, “Kernos” 18 (2005), pp. 141-165.

²⁸¹ D. Jaillard, *Configurations d'Hermès*, cit., pp. 222-226. Cfr. anche G. Nagy, *The Best of Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore-London 1979, pp. 223-224; J. Svenbro, *La découpe du poème. Notes sur les origines sacrificielles de la poésie grecque*, “Poétique” 58 (1984), pp. 215-232.

²⁸² *Hymn. Hom. Merc.* 49-51. Cfr. C. Brillante, *L'invenzione della lira nell'inno omerico a Hermes*, “Studi classici e orientali” 47/1 (1999), pp. 95-128.

²⁸³ D. Jaillard, *Configurations d'Hermès*, cit., p. 225.

(*chōómenon*) per il furto delle vacche. Il suono armonioso della lira suscita nel cuore del dio un «desiderio irresistibile» (*éros améchanos*) che lo induce a scendere a patti con Hermes. È in questo momento che Apollo pronuncia, rivolgendosi a Hermes, la celebre espressione: «Tu hai inventato qualcosa che vale cinquanta vacche! Credo che d'ora in poi ci metteremo facilmente d'accordo (*diakrinéesthai*)»²⁸⁴. All'interno del contesto in cui è inserita, l'affermazione dell'equivalenza lira/vacche non sembra chiamare tanto in causa il valore commerciale dello scambio o quello sacrificale della poesia, quanto l'effetto rasserenatore del canto e della musica. Se la lira inventata da Hermes vale cinquanta vacche, è perché il «dolce desiderio» che «si impossessa dell'animo di Apollo intento ad ascoltare» compensa pienamente la rabbia suscitata nel cuore del dio «avidò di guadagno» dal furto notturno di bestiame. L'equivalenza lira/vacche si gioca sul piano dei sentimenti: rabbia suscitata dal furto delle vacche/desiderio irresistibile suscitato dall'ascolto della musica. Ad Apollo conviene – eccome! – condonare l'ira ad Hermes perché, come riconosce lo stesso dio di Delfi, l'ascolto della poesia consente di «raggiungere tutte insieme tre cose, la gioia, l'amore e il dolce sonno» (vv. 448-449): una terna che val bene “un solo” sentimento di rabbia.

Ora che Apollo è placato ed è ben deciso a concedere «magnifici doni» (*aglaà dôra*) al fratello neonato, può iniziare la spartizione di onori e funzioni. Con l'abilità retorica che gli è propria, Hermes inizia il suo discorso laddove si era interrotto quello di Apollo: «Ma poiché il tuo animo è ansioso di suonare la cetra, canta e suona e abbandonati a questa gioia (*aglaías*) che ricevi da me; tu invece, o mio caro (*phile*), lascia (*ópaze*) a me il *kûdos*» (vv. 475-477). È la «gioia» che Apollo prova al suono della lira che Hermes usa come strumento di scambio per ottenere da parte sua il *kûdos*. Come si vede, Hermes non baratta la lira con le vacche, come da sempre è stato sostenuto, ma con uno specifico potere divino che si configura come l'esatto contraccambio della lira. Più che di esatto contraccambio si tratta anzi di esatta “metà”. Il poeta dell'*Inno*, infatti, definisce la lira *súmbolon* (v. 30). Il termine designa un oggetto diviso in due metà, destinate ognuna a uno dei due contraenti che stabiliscono un patto di amicizia o di ospitalità. Un po' come i nostri gemelli, le due metà erano perfettamente identiche al punto che era possibile «metterle insieme» (*sum-bálllein*) e ricostituire un unico oggetto. Col passare del tempo i *súmbola* divennero più semplicemente oggetti simili, il cui scambio sanciva il legame duraturo tra due *phíloi*: un legame spiccatamente “simbolico”, al punto che lo stesso patto di ospitalità poteva essere

²⁸⁴ *Hymn. Hom. Merc.* 417-438. Il verbo *diakrinéesthai* significa precisamente «separare, distinguere, spartire». L'equivalenza lira/vacche è il necessario preludio allo scambio di doni e alla “spartizione” di *timái* tra i due fratelli divini.

definito metonimicamente *súmbolon*²⁸⁵. Il rapsodo pseudo-omerico mette in discorso la ripartizione delle *timai* tra i figli di Zeus e la statuizione del loro rapporto di *philótēs* attraverso il formulario dei riti di ospitalità. Ma se la lira è il *súmbolon* donato da Hermes ad Apollo, qual è il *súmbolon* che Apollo dona a sua volta ad Hermes come «segno» (*séma*) della sua eterna amicizia?

Abbiamo visto come tale *súmbolon* non si identifichi con le vacche. Al riguardo, anzi, va notato qualcosa di più. Il poeta dell'inno dice che Hermes dona ad Apollo la lira e la promessa di non minacciare più i suoi beni, mentre Apollo dona al fratello la cura dell'armento e la *rhábdos*. Gli studiosi hanno sempre dato per scontato che i termini dello scambio si richiamassero per parallelismo e che alla lira corrispondessero le vacche, alla promessa ermaica la *rhábdos*. Esistono, invece, buoni motivi per ritenere che la disposizione dei termini sia piuttosto chiastica e che si articoli in base allo schema retorico ABBA: ovvero lira/*rhábdos*; promessa di non insidiare i beni di Apollo/cura delle vacche. Il secondo binomio dello schema illustra magnificamente la differenziazione e la complementarità dei mezzi d'azione delle due divinità. Il rapsodo dice che «il figlio di Maia accennò col capo, giurando che giammai avrebbe rubato ciò che possedeva l'arciere, né mai si sarebbe avvicinato alla sua salda dimora» (vv. 521-523). Apollo ottiene che i suoi beni non siano rubati da Hermes, che giacciono per sempre nella sua «salda dimora»: in una parola, che non siano rimessi in circolazione. Il dio di Delfi, avido di beni e di guadagno, ama ricevere e accumulare tesori nei suoi santuari²⁸⁶. Il suo interesse è rivolto ai *keimélia*, alle «cose che giacciono», ai “beni immobili”. Al contrario Hermes, una volta ottenuta la cura dell'armento, prevede che «le vacche, accoppiandosi coi tori, partoriranno maschi e femmine alla rinfusa»²⁸⁷. Fintantoché erano possesso di Apollo, le vacche vivevano in un'immutabile condizione divina, senza morire né riprodursi²⁸⁸. Divenute possesso di Hermes, le vacche entrano a far parte di un circuito “commerciale” che ne prevede il sacrificio e la morte, ma anche la riproduzione e la moltiplicazione. Apollo è, come Hermes, una divinità pastorale: col Cillenio condivide gli epiteti *nómios* («dio dei pascoli»), *epimélios* («guardiano del gregge»), *oiopólos* («pecoraio»). Ma mentre Apollo è deputato a sorvegliare e proteggere il bestiame (lo fa, per esempio, nella veste di «uccisore dei lupi»), Hermes è piuttosto incline a moltiplicare le greggi, che si tratti di favorirne

²⁸⁵ Cfr. P. Gauthier, *Symbola: les étrangers et la justice dans les cites grecques*, Nancy 1972, pp. 62 ss.

²⁸⁶ Cfr. M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, cit., p. 35.

²⁸⁷ *Hymn. Hom. Merc.* 493-494.

²⁸⁸ Cfr. L. Kahn, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris 1978, pp. 70-71.

l'accoppiamento o di rubarle²⁸⁹. Se Apollo ama tesaurizzare, Hermes preferisce dare e scambiare, mettere o rimettere in circolazione, accrescere e/o eventualmente sottrarre. Suo interesse specifico sono i *próbata*, «le ricchezze in movimento», i “beni mobili”: le «opere di scambio» che il dio «riceve da Zeus» come sua *timé* (v. 516).

Funzioni e prerogative di Hermes iniziano a definirsi in modo chiaro in rapporto e in contrapposizione alla *timé* apollinea. Ma la divisione e differenziazione di funzioni non è ancora completa. Al giuramento di Hermes di non insidiare più i beni del fratello risponde il giuramento di Apollo, il quale «accenna col capo che nessun altro gli sarebbe stato più caro (*philteron*) di Hermes fra gli immortali» (vv. 524-525). Una volta divenuto *philteros* di Apollo, Hermes ha ormai conseguito il suo scopo: il dio ha ora una *timé* riconosciuta da Zeus e partecipa attivamente della *philótēs* che lega le potenze olimpiche. Il patto di *philótēs* che unisce Hermes e Apollo non è tuttavia ancora «compiuto, perfetto» (*téleion*). Hermes, infatti, ha già donato ad Apollo il suo *súmbolon*: la lira. Tocca ora ad Apollo donare ad Hermes il proprio. Questo *súmbolon* – come afferma a chiare lettere lo stesso Apollo – è la *rhábdos*:

Inoltre, io stringerò con te un accordo perfetto (*téleion súmbolon*) tra immortali, fra tutti saldo e rispettato nel mio cuore; e ti donerò la splendida *rhábdos* della prosperità e della ricchezza, d'oro, a tre foglie, che ti proteggerà rendendoti immune, e che rende efficaci (*epikrainousa*) tutte le norme (*themòs*) delle parole e delle azioni giuste quante io affermo di aver appreso (*daémenai*) dalla voce di Zeus (*ek Diòs omphês*). Ma la divinazione (*manteiēn*), di cui tu mi chiedi, ottimo amico, prediletto da Zeus (*diotrephês*), non è lecito che tu l'apprenda (*daémenai*), né alcun altro degli immortali; la conosce (*oïde*), infatti, la mente di Zeus (*Diòs nóos*); io, da parte mia, in segno di promessa ho accennato col capo e ho formulato il solenne giuramento che, all'infuori di me, fra gli dèi che vivono in eterno nessun altro avrebbe conosciuto il saggio consiglio di Zeus²⁹⁰.

La *rhábdos*, che Apollo dona ad Hermes per suggellare il loro accordo (*súmbolon*), conferisce al Cillenio l'immunità, propria dell'araldo, e il potere di «realizzare, rendere esecutori» (*epikrainousa*) i decreti (*themot*) proferiti dalla voce di Zeus²⁹¹. Il gioco di doni e contro-doni si ferma qui. L'accordo è ormai «concluso» e Apollo non può concedere di più.

²⁸⁹ Hes., *Theog.* 444 ; Paus., II, 3, 4. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris 1965, p. 131 nota la continuità tra l'Hermes *epimélios* (o *polúmelos*), che fa crescere e moltiplica il bestiame, e l'Hermes dio del commercio e del *tókos*, dell'interesse che «dà frutti».

²⁹⁰ *Hymn. Hom. Merc.* 526-538.

²⁹¹ Sul significato di *kraínein*, cfr. É. Benveniste, *Le vocabulaire*, vol. II, cit., pp. 35-42. Mentre *teleîn* indica l'azione di «compiere, condurre a termine», *kraínein* designa l'atto di «dare approvazione», di conferire a un voto, una preghiera o un ordine la «sanzione» che li «rende efficaci», facendo sì che trovino compimento o realizzazione. Sul *kraínein* teogonico di Hermes, cfr. D. Jaillard, *Krainôn athanátous te theous kai gaian eremnên. «Il réalisa les dieux immortels et la terre ténébreuse» (Hymne homérique à Hermès 427)*, in *Linguaggi del potere, poteri del linguaggio. Atti del colloquio internazionale del PARSA (Torino, 6-8 novembre 2008)*, Alessandria 2010, pp. 51-66.

Non è lecito, infatti, che Hermes apprenda (*daémenai*) la divinazione (*manteíēn*), perché «la conosce il *nóos* di Zeus», il quale ha deciso di farne dono unicamente ad Apollo²⁹². Apollo è l'unico fra gli dèi ad essere in diretto contatto con la mente di Zeus. La sua *timé* consiste – come dice Hermes ai vv. 471-472 – nell'«aver appreso dalla voce di Zeus (*ek Diòs omphês*) i vaticini (*manteías, thésphata*)». Come il *mántis* omerico, Apollo, il signore della mantica, conosce «le cose dette» da Zeus perché comunica direttamente con il *nóos* del re degli dèi. Hermes, invece, non ha accesso diretto alla mente di Zeus, ma ha il potere di «rendere efficaci» i *themoí* del padre divino: *themoí* identificabili con i *thésphata* di cui Apollo dice ugualmente di «averli appresi dalla voce di Zeus» (*daémenai ek Diòs omphês*)²⁹³. Come il *kêrux* omerico, Hermes, l'araldo divino, fa in modo che gli ordini di Zeus ricevano compimento, riarticolarlo messaggi ascoltati con le orecchie e proferiti con la bocca. Apollo ha ragione a dire che la divisione di funzioni è ormai completa ed ha tanto più ragione a presentarla come un *súmbolon*. Hermes e Apollo hanno proceduto, infatti, ad un'accurata divisione a metà. Apollo, il dio dotato di lira, ha la *timé* di «conoscere» i *thésphata* di Zeus; Hermes, il dio dotato di *rhábdos*, ha la *timé* di «renderli esecutori»: *daémenai* e *kraínein* sono le due “metà”, che sanciscono la *philótēs* tra i fratelli divini e ne definiscono poteri e funzioni rispetto ai «decreti» di Zeus.

3. *Rhábdos, kúdos e kraínein*

Hermes non scambia la lira con le vacche, ma con lo scettro/bastone del messaggero. Il rapsodo non avrebbe potuto essere più chiaro: se la lira è «segno» (*séma*) della *philótēs* che Hermes nutre nei confronti di Apollo, la *rhábdos* testimonia «la lealtà e l'amicizia» (*arthmô kai philótēti*) di Apollo nei confronti del fratello neonato²⁹⁴. Una questione, tuttavia, resta ancora irrisolta. Apollo dona ad Hermes la *rhábdos epikraínousa*, accogliendo la richiesta del fratello di lasciargli il *kúdos*. L'identificazione del *kúdos* richiesto da Hermes con la *rhábdos epikraínousa* donata da Apollo è evidente. Ma su che cosa si fonda questa

²⁹² Pur non potendo accogliere la richiesta di Hermes, Apollo dona al fratello divino l'oracolo delle donne-api, *manteiēs apáneuthe didáskaloí* (v. 556), maestre di una mantica “estranea” al *nóos* di Zeus, che non rivela i decreti del re degli dèi. Nella versione di Apollodoro (III, 10, 2), invece, Hermes non riceve le api profetiche ma la divinazione attraverso *klêroi* o «sassolini». L'uso dei *klêroi* corrisponde a un tipo ermaico di mantica (cleromanzia), in cui sono il caso e la sorte a svelare al richiedente la sua *moíra*, la sua «parte» di destino. I legami di Hermes con la sorte e il sorteggio sono stretti e ben noti agli studiosi. I Greci chiamano *hérmaion* il ritrovamento casuale, il guadagno inatteso, il colpo di fortuna (Hesych., s.v. *hérmaion*; Poll., V, 135), ed *Hermou klêros* la prima estrazione in un sorteggio (Phot., s.v. *klêros*). A Pharai, in Acaia, l'oracolo di Hermes si esprime attraverso la prima voce (*kledón*) che per caso giunge alle orecchie del consultante, appena uscito dall'*agorá* (Paus., VII, 22, 2-4). Per ulteriore documentazione, cfr. C. Grottanelli, *La cléromancie ancienne et le dieu Hermès*, in F. Cordano - C. Grottanelli (a cura di), *Sorteggio pubblico e cleromanzia dall'Antichità all'età moderna*, Milano 2001, pp. 151-196.

²⁹³ *Hymn. Hom. Merc.* 471-472; 531-532.

²⁹⁴ *Hymn. Hom. Merc.* 509 e 524.

identificazione? O meglio, che rapporto esiste tra *rhábdos*, *kúdos* e *kraínein*? Abbiamo già visto come la *rhábdos* tenda a identificarsi nella tradizione letteraria con lo *skêptron* e come il verbo *kraínein* indichi l'azione di «dare approvazione, sanzionare, rendere efficace o esecutorio»: in una parola, «realizzare»²⁹⁵. È sul *kúdos*, dunque, che dobbiamo spostare ora la nostra attenzione.

Émile Benveniste ha dimostrato che il termine *kúdos* indica un «potere magico» irresistibile, un «talismano di supremazia», il cui possesso garantisce successo e gloria²⁹⁶. Gli dèi, detentori del *kúdos*, lo «concedono» (*dídōsi*, *opázei*, *orégei*) occasionalmente e temporaneamente a un eroe per assicurargli il trionfo in battaglia o la vittoria in una gara atletica²⁹⁷. Quando un dio ha donato il *kúdos* a un eroe, questi è sicuro di trionfare e gli avversari sanno che è vano opporsi a lui²⁹⁸. Il *kúdos* assicura all'eroe «un vantaggio istantaneo e irresistibile»²⁹⁹, garantendogli la sicurezza del successo. Nell'epica, il dono del *kúdos* da parte degli dèi è segnalato dal compiersi di un prodigio: Ettore, vedendo la freccia scoccata da Teucro dirigersi lontano da lui, riconosce nell'accaduto il «segno» del volere di Zeus che dona ai Troiani un *kúdos hupérteron*³⁰⁰. Il *kúdos* agisce alla maniera di un incantesimo: Zeus, desiderando donare il *kúdos* a Ettore e ai Troiani, «incanta» (*thélge*) la mente dei Danai, «lega» (*édēsen*) il loro cuore e le loro braccia; allo stesso modo, Apollo concede *kúdos* ai Teucri, servendosi dell'egida per «ammaliare» (*éthelxe*) il cuore dei nemici e togliere loro la forza (*alké*)³⁰¹.

²⁹⁵ Cfr. nn. 223 (cap. I, parte 1) e 24 (cap. I, parte 2). Confusi in gran parte della tradizione letteraria – compreso l'*Inno omerico*, dove la *rhábdos* che assicura l'immunità ad Hermes si identifica chiaramente con lo scettro araldico –, *rhábdos* e *skêptron* sono occasionalmente distinti nella documentazione iconografica. Su una lekythos attica a figure rosse, conservata all'University Museum di Jena (J. D. Beazley, *Attic Red-Figure Vase-Painters I*, Oxford 1963, p. 760, n. 41), Hermes regge con la mano sinistra lo scettro araldico (o *kērúkeion*), mentre tiene nella destra la *rhábdos* di cui si serve per guidare le anime che emergono da un pithos conficcato nel terreno. Si ricordi che già in *Od.* XXIV, 1-9 Hermes usa la *rhábdos* per condurre all'Ade le ombre dei pretendenti massacrati da Odisseo. Sulla lekythos di Jena, cfr. J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1903, pp. 43-45.

²⁹⁶ É. Benveniste, *Le vocabulaire*, vol. II, cit., pp. 57-69; cfr. anche G. Nagy, *The Best of Achaeans*, cit., pp. 76-77, 334-336; L. Kurke, *The Economy of Kudos*, in C. Dougherty - L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*, Cambridge 1993, pp. 131-163; P. Pucci, *The Song of the Sirens. Essays on Homer*, Lanham 1998, pp. 179-230. Il *kúdos* non si identifica con la «gloria», come generalmente si legge nelle traduzioni di Omero, ma è una qualità propedeutica al conseguimento dell'onore e della vittoria. Nei casi in cui il termine designa la «gloria» o il «trionfo», l'uso di *kúdos* è metonimico: la causa (il *kúdos* causa della gloria) sta per l'effetto (la gloria effetto del *kúdos*).

²⁹⁷ *Hom.*, *Il.* I, 279; V, 33; 225; VIII, 140-160; 216; 237; XII, 437; XVI, 241.

²⁹⁸ *Hom.*, *Il.* XXIII, 398-406: «Il Tidide guidò di traverso i cavalli unghie solide, di molto balzando avanti agli altri, ché Atena ispirò furia ai cavalli e a lui donò il *kúdos* [...] Gridò allora Antilocho ai cavalli del padre [Nestore]: “Correte anche voi, tendetevi al massimo! Non vi comando di entrare in gara con quelli laggiù, coi cavalli del forte Tidide; Atena ha donato loro rapidità proprio adesso, a lui ha dato il *kúdos*”. Il dono del *kúdos* da parte degli dèi è testimoniato da «segni» (*sémata*) inconfondibili, che gli eroi omerici non sembrano avere troppe difficoltà a riconoscere e decrittare.

²⁹⁹ É. Benveniste, *Le vocabulaire*, vol. II, cit., p. 60.

³⁰⁰ *Hom.*, *Il.* XV, 458-499.

³⁰¹ *Hom.*, *Il.* XII, 254-255; XIV, 72-73; XV, 320-327; 592-600.

La tradizione greca attribuisce a Hermes lo stesso potere di «incantare» e di «legare» che accompagna il dono del *kûdos* a un eroe o a un gruppo di eroi³⁰². La circostanza non può sorprendere. Come Zeus, Apollo, Poseidone o Atena, anche Hermes dona (*opázei*) *kûdos* agli uomini³⁰³. Il *kûdos* non è prerogativa esclusiva di certi dèi. Come possiede la sua “parte” di *timé*, ogni dio possiede anche la sua “parte” di *kûdos*³⁰⁴. Il punto piuttosto è capire in che modo ciascun dio faccia uso del *kûdos* e in quali circostanze lo doni agli uomini. In altre parole, che sia donato da Hermes o da un altro dio, il *kûdos* costituisce sempre un’analoga garanzia di vittoria e di affermazione. Ma se il *kûdos* donato da Zeus o da Atena consente all’eroe di imporsi sul campo di battaglia o in una gara atletica, in quale ambito garantisce il successo il *kûdos* donato da Hermes?

Nel passo dell’*Odissea* in cui Hermes ne fa dono al mendicante/Odisseo, il *kûdos* consente all’eroe di superare qualsiasi mortale nell’arte di spaccare la legna, accendere il fuoco, arrostitire e dividere le carni, versare il vino: attività da *diákonos* ovvero da *kêrux*, attività che producono una corretta comunicazione conviviale. Non si tratta dell’unica testimonianza omerica che associ il *kûdos* alla sfera della comunicazione. Nell’*Iliade* e nell’*Odissea*, la formula *méga kûdos Achaiôn* è riferita a due soli eroi: Nestore e Odisseo³⁰⁵. Certo, per Odisseo «distruttore di rocche» (*ptolíporthos*) è ben possibile «conquistare *kûdos*» (*kûdos arésthai*) sul campo di battaglia³⁰⁶. L’età avanzata, invece, preclude irrimediabilmente a Nestore la possibilità di affrontare gli eroi più giovani nel combattimento corpo a corpo. In che senso, dunque, o meglio in quale ambito, Nestore e Odisseo si rivelano entrambi *méga kûdos Achaiôn*?

Non è difficile riconoscere tale ambito in quello della comunicazione assembleare. Ciò che accomuna il vecchio re di Pilo e il versatile eroe itaceo è l’abilità oratoria: i loro consigli sono tanto saggi e perspicaci, da essere seguiti e avallati dallo stesso Agamennone. Il comandante in capo dell’esercito acheo è l’eroe in assoluto «più dotato di *kûdos*» (*kúdistos*)³⁰⁷: suo è il compito, una volta ascoltati i pareri degli altri *basileîs*, di prendere la decisione finale o ratificare quella espressa da uno dei capi. È nel momento in cui

³⁰² La *rhábdos* di Hermes «incanta gli occhi» (*ómmata thélgei*) degli uomini (Hom., *Il.* XXIV, 343; *Od.* V, 47; XXIV, 3). Nell’*Inno* (vv. 409-423), il dio «lega» le vacche con rami di agnocasto e Apollo con l’incanto della musica. Sul rapporto di Hermes con vincoli e legature, cfr. M. Carastro, *Les liens de l’écriture. Katadesmoi et istances de l’enchaînement*, in M. Cartry - J. L. Durand - R. Koch Piettre (éds.), *Architecturer l’invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout 2009, pp. 275-278, 283-286.

³⁰³ Hom., *Od.* XV, 319-323.

³⁰⁴ Non esiste un unico dio dotato in sommo grado di *kûdos*: Zeus condivide l’epiteto *kúdistos* con Atena e con Era. Diversa è la situazione nella società degli uomini, dove *kúdistos* è il solo Agamennone.

³⁰⁵ Hom., *Il.* IX, 673; X, 87; 544; 555; XI, 511; XIV, 42; *Od.* III, 79; 202.

³⁰⁶ Sull’uso dell’espressione *kûdos arésthai* nella poesia epica, cfr. D. Jaillard, *Kûdos aresthai (emporter le kûdos). Le kûdos des rois, des guerriers et des athlètes au miroir des dieux*, “*Gaia*” 11 (2007), pp. 85-99.

³⁰⁷ Hom., *Il.* I, 122; II, 434; VIII, 293; IX, 96; 163; 677; 697; X, 103.

Agamennone approva e «rende esecutori» (*kraínein*) i piani di Nestore o di Odisseo che i due eroi si rivelano *méga kúdos Achaiôn*. Il testo omerico sembra andare proprio in questa direzione. Per gli eroi è possibile «conquistare *kúdos*» tanto in guerra quanto in assemblea: l'*agoré* è *kudiáneira* («fonte di *kúdos* per gli uomini») esattamente come la *máchē*³⁰⁸.

Legato all'ambito della parola è anche il *kúdos* che Hermes chiede ad Apollo come contraccambio della «gioia» (*aglaía*). La *rhábdos* che Apollo dona ad Hermes, accogliendo la richiesta del *kúdos*, è lo scettro con cui l'araldo di Zeus «rende esecutori» (*epikraínein*), riarticolandoli al cospetto del destinatario, i decreti proferiti dal re degli dèi. L'identificazione del *kúdos* con la *rhábdos*, lo scettro/bastone del *kêrux*, conferma che il *kúdos* ermaico agisce nell'ambito della comunicazione araldica, caratterizzando la parola del messaggero di Zeus. Esiodo è chiaro: Hermes *kúdimos* è il «*kêrux* degli immortali»³⁰⁹.

Il passo appena citato della *Teogonia* è molto interessante, anche perché ci consente di riflettere in modo più approfondito sui meccanismi di costruzione e narrazione del racconto innografico. Esiodo dice che «a Zeus l'Atlantide Maia generò Hermes *kúdimos*». Come si vede, Hermes, appena nato, è già *kúdimos*. E lo è anche nell'*Inno omerico*. Prima che riceva da Apollo il *kúdos*, Hermes è ripetutamente qualificato dal rapsodo con l'epiteto *kúdimos*³¹⁰. La circostanza è significativa. Che Hermes sia un dio *kúdimos* è noto tanto al pubblico greco quanto all'autore dell'*Inno*, ma quest'ultimo, coerentemente con le regole del genere innografico, si trova a ricostruire “a ritroso” il processo attraverso cui Hermes ha ottenuto il *kúdos*, facendo di quest'ultimo il contro-dono dell'*aglaía*. Si tratta dello stesso procedimento narrativo di cui il rapsodo si serve per mettere in discorso il riconoscimento della *timé* ermaica da parte di Zeus. Tale riconoscimento si realizza al v. 516, nel momento in cui Hermes ottiene il patronato degli *epamoíbima érga*, dopo aver scambiato la promessa di non rubare i tesori di Apollo con la cura dell'armento. Ma ora che ha una *timé* attualizzata da Zeus, è necessario che Hermes – come le altre divinità dell'Olimpo – abbia anche la sua parte di *kúdos*. Prima che questo avvenga, il patto di *philótēs* che realizza l'integrazione olimpica di Hermes non può dirsi «completamente concluso». Apollo porta allora a compimento l'accordo “simbolico” che lo lega ad Hermes con un dono ulteriore: lo scettro araldico che risponde alla richiesta del *kúdos*.

Siamo ora in grado di comprendere le ragioni dell'identificazione. Abbiamo visto come il legame dello scettro/*rhábdos* con il *kúdos* sia attestato sin dai poemi omerici³¹¹. Se

³⁰⁸ Hom., *Il.* I, 490; IV, 225; VII, 113; VIII, 448; XII, 325; XIII, 270; XIV, 155; XXIV, 391.

³⁰⁹ Hes., *Theog.* 938-939.

³¹⁰ *Hymn. Hom. Merc.* 46, 84, 96, 130, 150, 253, 298, 316, 404.

³¹¹ Il comune legame con il *kúdos* conferma l'identificazione di *skêptron* e *rhábdos*.

Nestore e Odisseo sono *méga kûdos Achaiôn*, è perché, scettro in pugno, esprimono al cospetto dell'assemblea pareri e consigli autorevoli, che Agamennone accoglie e attualizza. La posizione e il ruolo di Agamennone sono particolarmente eloquenti. Il fatto che il re di Micene sia «il più ricco in *kûdos*» dei *basileîs* achei appare strettamente legato al possesso dello scettro. Rimproverando Achille per la sua condotta ribelle nei confronti di Agamennone, il saggio Nestore afferma: «Tu non volere, Pelide, contendere col re (*basilêi*) faccia a faccia, perché non ebbe una parte di *timé* uguale (*oú poth'omoiês émmore timês*) un re scetrato (*skēptoûchos*), cui Zeus diede il *kûdos*»³¹². Se Agamennone è dotato in sommo grado di *kûdos*, è in virtù della sua condizione di *skēptoûchos*, detentore legittimo dell'unico scettro presente nel campo acheo. Uno scettro che gli è stato donato da Zeus in persona, così come gli sono stati donati da Zeus *timé* e *kûdos*³¹³. Legato allo scettro, il *kûdos* di Agamennone non è garanzia di successo in guerra. Lo scettro non fa parte dell'equipaggiamento militare del re. Il re non lo porta mai in battaglia, dove si serve di lancia e scudo, ma lo impugna solo quando si tratta di parlare agli altri capi e di amministrare la giustizia³¹⁴. Lo scettro è lo strumento della parola d'autorità. Il *kûdos* di Agamennone è quel sovrappiù di potere di origine divina, che garantisce alla parola del re «portatore di scettro» successo e obbedienza: è per questo motivo che non è lecito che Achille contenda con Agamennone e ne osteggi le decisioni.

Alla luce di quanto detto, non può sorprendere – come non doveva sorprendere il pubblico greco – che Apollo doni ad Hermes la *rhábdos*, rispondendo alla richiesta del fratello di concedergli il *kûdos*. In quanto garanzia di successo e di affermazione, il *kûdos* è strettamente legato alla parola dell'araldo di Zeus che, scettro in pugno, comunica e «rende efficaci» i decreti del sovrano olimpico. Il *kûdos* ermaico rinvia al potere della parola autorevole, della parola «che sanziona» (*epikrainousa*), esigendo rispetto e obbedienza. «Talismano di supremazia» necessario perché un'impresa o un piano si realizzi, il *kûdos* si confonde nell'*Inno omerico ad Hermes* con la *rhábdos epikrainousa*, l'attributo più caratteristico del «*kúdimos* Hermes, *kêrux* degli immortali».

4. Appoggiarsi sullo scettro

L'identificazione *rhábdos epikrainousa/kûdos* dimostra che a conferire «garanzia di successo» (*kûdos*) e «sanzione d'autorità» (*kraînein*) ai messaggi del re riarticolati

³¹² Hom., *Il.* I, 277-279.

³¹³ Hom., *Il.* II, 100-108; 205-206; XVII, 251.

³¹⁴ P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984, pp. 191-192.

dall'araldo è lo scettro/bastone, che fa del *kêrux* il rappresentante ufficiale dell'*ánax*. Come abbiamo visto nella prima parte di questo capitolo, lo scettro che l'araldo impugna realizzando i *themoí* del re non è diverso dallo *skêptron* con cui il re emette *thémistes* amministrando la giustizia³¹⁵. Il *kêrúkeion* è lo *skêptron* nelle mani del *kêrux*. Lo scettro del re e quello dell'araldo sono un unico oggetto, in grado di conferire alla parola del *kêrux* la stessa efficacia di quella dell'*ánax*, di cui il *kêrux* riarticola il messaggio. Sull'efficacia della parola regale gli studi sono numerosi e di alto livello. Da Louis Gernet a Marcel Detienne, fino ai più recenti contributi di Pierre Carlier, gli studiosi sottolineano come sia lo scettro a conferire al re il potere di *anásein*³¹⁶. Parlando al cospetto dell'assemblea, il re impugna lo scettro/*rhábdos* come l'aedo, quando tiene avvinto l'uditorio con il suo canto, o come l'indovino, quando riferisce «le cose dette» dagli dèi. Il possesso dello scettro garantisce alla parola del re la stessa autorità del canto aedico e della parola mantica³¹⁷. In Pindaro, l'espressione *katà rhábdon* significa appunto «secondo l'autorità»³¹⁸. Non si può non convenire con gli studiosi prima citati che lo scettro sia lo strumento della parola autorevole³¹⁹. La nota formula, tuttavia, non esaurisce la complessità della questione. Resta, infatti, interamente da dimostrare in che modo si costruisce l'autorità dello scettro e del re che ne è il detentore. In altri termini, se – come abbiamo dimostrato – lo scettro «sanziona» (*kraínein*) ordini e decreti, producendo ascolto e obbedienza, occorre chiedersi ora che cosa fa dello scettro uno strumento “autorevole” e su cosa “poggia” il potere (la *timé*) dei *basileís* omerici.

Partiamo dalla seconda questione e vediamo cosa hanno da dirci al riguardo gli stessi *basileís*, impegnati più di una volta a parlare in prima persona della natura e delle origini del proprio potere. Il nostro primo informatore è Odisseo. Intento a impedire il ritorno degli Achei, in fuga verso le navi dopo il discorso di Agamennone del II libro, il re di Itaca ricorda ad «ogni capo o scelto eroe che incontrava» le reali intenzioni dell'Atride, desideroso di tentare l'umore della truppa. Dopodiché avverte: «Grande è l'ira dei re allevati da Zeus (*diotrephéōn basiléōn*), la loro *timé* è da Zeus, il saggio Zeus li ama (*phileî*)»³²⁰. Da Zeus viene dunque la *timé* dei *basileís* che il sovrano olimpico «nutre» e «ama». Il termine *timé* ha un significato molto vasto, ma all'interno del lessico della regalità tende a specializzarsi e ad indicare la «dignità sovrana», «il riguardo, il rispetto,

³¹⁵ Sull'identità di *themoí* e *thémistes*, cfr. *Etym. Magn.*, s.v. *thémis*.

³¹⁶ P. Carlier, *La royauté en Grèce*, cit., p. 142.

³¹⁷ M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. it. Roma-Bari 1983, pp. 35-36; P. Carlier, *La royauté en Grèce*, cit., p. 193.

³¹⁸ Pind., *Ist.* IV, 63.

³¹⁹ L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris 1968, p. 240.

³²⁰ Hom., *Il.* II, 188-197. Cfr. anche *Il.* I, 174-175; XVII, 251.

l'onore» dovuto al re con tutte le prestazioni che ne conseguono: prestazioni obbligate, cui non è lecito sottrarsi; prestazioni che accrescono e attualizzano la *timé* del capo³²¹.

In quanto donata da Zeus, anzi «ricevuta in sorte» (*meíromai*) da Zeus, la *timé* non può essere messa in discussione³²². Il nostro informatore è questa volta il vecchio e saggio Nestore. Rileggiamo per intero il passo in cui il re di Pilo ammonisce Achille, adirato contro Agamennone:

Tu non volere, Pelide, contendere col re (*basilēi*) faccia a faccia, perché non ebbe una parte di *timé* uguale (*ou póth'omoiēs émmore timés*) un re scettrato (*skēptoúchos*), cui Zeus diede il *kúdos*; se tu sei molto forte (*karterós*), una madre dea ti ha generato, questi è ben più potente (*phérteros*) perché su molti comanda (*anássei*)³²³.

Non conviene che Achille contenda con Agamennone. Il motivo è semplice: se il figlio di Peleo è «gran colonna per tutti gli Achei contro la mala guerra», Agamennone è ben più potente perché, oltre al *kúdos*, ha avuto in sorte (*émmore*) una parte maggiore di *timé* che gli assicura il potere di *anásein*³²⁴. Questo potere gli deriva direttamente dal possesso dello scettro. Nestore dice, infatti, che Agamennone ha ricevuto una parte non uguale di *timé* in quanto *skēptoúchos basileús*, cui Zeus in persona ha donato lo scettro. Diomede, il nostro terzo informatore, è ancora più chiaro: è attraverso il dono dello scettro che Zeus ha concesso ad Agamennone di «essere onorato (*tetimēsthai*) sopra tutti (*perì pántōn*)»³²⁵: di avere, cioè, una *timé* più grande degli altri *basileís*.

Le parole di Nestore e di Diomede sono particolarmente eloquenti. Se ne ricava innanzitutto che Agamennone non è l'unico *basileús* a disporre della *timé*, ma semplicemente quello che ha la parte più grande di *timé*. Questo significa che la *timé* non è prerogativa esclusiva del re di Micene; essa riguarda tutti i *basileís* e ogni *basileús* ne possiede una parte più o meno grande. Se ne ricava ancora che la *basileía* e il possesso della *timé* sono direttamente proporzionali: più grande è la parte di *timé* di cui si dispone e più si è *basileús*. Agamennone, che ha la parte più grande di *timé*, è non a caso «il più

³²¹ Privilegio della condizione regale, la *timé* comprende manifestazioni di rispetto e vantaggi materiali: non solo doni e tributi (Hom., *Il.* IX, 149-156), ma anche la «parte d'onore supplementare» (*géras*), accordata al re in seguito alla divisione del bottino (*Il.* I, 118-126; *Od.* XI, 174 ss.; Thuc., I, 13). Il *géras* è prerogativa del re; è una prestazione dovuta al *basileús*, costitutiva della sua dignità o *timé*: privato di Briseide, il suo *géras*, Achille risulta *átimos* (*Il.* I, 355-356). Cfr. É. Benveniste, *Le vocabulaire*, vol. II, cit., p. 44.

³²² Cfr. Hom., *Il.* I, 278; XV, 189; *Od.* V, 335; XI, 338; Hes., *Op.* 347.

³²³ Hom., *Il.* I, 277-281.

³²⁴ Il verbo *meíromai* significa sia «avere come parte (*moíra*)» che «avere in sorte»: *moíra* non è solo «la parte» assegnata in seguito a una divisione di beni, ma anche «la parte assegnata a ciascuno» nella vita, ovvero «la sorte, il destino».

³²⁵ Hom., *Il.* IX, 38.

basileús» (*basileútatos*) tra i *basileís*³²⁶. E lo è, come dice il vecchio re di Pilo, in quanto *skēptoúchos*, proprietario privilegiato dell'unico scettro presente tra i *basileís* achei. Ne consegue che il possesso dello scettro è legato tanto alla condizione del *basileús* quanto all'esercizio della *timé* e che è in virtù del possesso dello scettro che ogni *basileús* riceve la sua parte di *timé*. Non c'è migliore testimonianza di quello che stiamo dicendo del cerimoniale che accompagna le consultazioni assembleari. Quando i *basileís* sono riuniti in assemblea, lo scettro circola entro la cerchia dei capi, consegnato dall'araldo a chi di volta in volta prende la parola. Il re che riceve lo scettro dal *kêrux* riceve in quel momento la sua parte di *timé*, il diritto ad esercitare attraverso la parola la sua parte di «onore regale»: «il buon messaggero – direbbe Pindaro – reca *timé* ad ogni officio (*prágmati pantì*)»³²⁷.

Il rituale appena descritto testimonia come il possesso della *timé* tenda a identificarsi con il possesso dello scettro. Agamennone ce ne offre conferma. Nel tentativo di convincere Achille a ritornare a calcare il campo di battaglia, l'*ánax* dell'esercito acheo offre all'eroe «sette città ben popolate» abitate da «uomini ricchi di greggi e mandrie di buoi»: essi «con doni (*dōtínēsi*) l'onoreranno (*timésousi*) come un dio e gli pagheranno (*teléousi*) ricchi tributi (*thémistas*) sotto il suo scettro (*upò sképtrō*)»³²⁸. Ancora una volta, *timé* e scettro appaiono strettamente associati: i sudditi di Achille gli daranno *timé* (*timésousi*) in quanto sottoposti al suo scettro. Agamennone esprime lo stesso concetto già espresso da Nestore ma, a differenza del vecchio re di Pilo, offre informazioni più precise circa il modo in cui i sudditi riconoscono la *timé* del re portatore di scettro: gli rendono doni e gli pagano ricchi tributi. Come ha dimostrato Émile Benveniste, il termine *dōtínē* indica un particolare tipo di dono: non si tratta, cioè, del «dono disinteressato», ma del «dono in quanto prestazione contrattuale, imposta dalle obbligazioni di un patto»³²⁹. È in quanto «prestazione obbligata» che la *dōtínē* costituisce uno dei mezzi fondamentali attraverso cui i sudditi riconoscono la *timé*, l'«onore regale», del sovrano. I doni sono dovuti al re in virtù del «patto» che colloca i sudditi «sotto il suo scettro». Ma di che patto si tratta?

Oltre ai doni, i sudditi debbono al re «ricchi tributi». Anche questi ultimi, in quanto sotto-posti all'autorità dello scettro, rappresentano una prestazione obbligata, un'entrata sicura per le casse di Achille, come trapela chiaramente dal discorso di Agamennone e dall'espressione «pagheranno (*teléousi*) ricchi tributi (*thémistas*)». Letteralmente, *teléousi thémistas* significa che i sudditi «porteranno a termine, compiranno le leggi» e dunque

³²⁶ Hom., *Il.* IX, 69.

³²⁷ Pind., *Pyth.* IV, 278. Il poeta cita, per sua stessa ammissione, il «detto omerico» di *Il.* XV, 207.

³²⁸ Hom., *Il.* IX, 149-156. Cfr. anche Apoll. Rhod., *Arg.* III, 353; 395.

³²⁹ É. Benveniste, *Le vocabulaire*, vol. I, cit., p. 69.

pagheranno il dovuto al re. Come i doni, i tributi risultano legati al rispetto di un «patto» che si identifica con una sorta di “codice legale” di origine divina: con quelle *thémistes* costantemente associate allo scettro in quanto doni concessi da Zeus al re³³⁰. Scettro e leggi appaiono sostanzialmente inseparabili: è, scettro in pugno, che il re amministra la giustizia emettendo *thémistes*. Lo scettro è lo strumento degli Achei *dikaspóloi*; chi lo impugna fa rispettare le leggi e a sua volta le rispetta. Le leggi impongono che i sudditi «onorino» il re con doni e tributi: questi ultimi rappresentano contemporaneamente il contenuto materiale della *timé* regale e le prestazioni dovute al re in quanto portatore di scettro.

Legato etimologicamente al verbo *sképtō* («appoggiarsi su, trovare appoggio su»)³³¹, lo scettro è lo strumento «su cui poggia» la *timé* del sovrano. Mentre i sudditi sono *sotto-posti* allo scettro, il re «si appoggia *sullo* scettro». È esattamente quello che fa l'*ánax* Agamennone. Accingendosi a parlare all'assemblea dei *laói* per saggiare l'umore della truppa, l'Atride – dice Omero – «si appoggia» (*ereisámenos*) sullo scettro: vi si appoggia, come osservano gli scoli, con «tutta la sua forza» (*pásan dúnamin* o *metà pollês dunámeōs*)³³². Eseguito altresì da Ettore³³³ e da Giove (Zeus)³³⁴, il gesto fa parte di una sorta di rituale del discorso oratorio, cui sembra conferire credibilità e potere di persuasione. Riprendendo una felice espressione di Maurizio Bettini³³⁵, potremmo dire che le parole che il re pronuncia appoggiato «con tutta la sua forza» sullo scettro sono «parole pesanti» (*weighty words*), la cui *dúnamis* deriva direttamente dal gesto dell'*ereidein*. È la posizione del corpo che conferisce potenza alla parola; la voce del re trae forza dal suo

³³⁰ Hom., *Il.* II, 206; IX, 99.

³³¹ É. Benveniste, *Le vocabulaire*, vol. II, cit., pp. 31-32. Lo scettro è il bastone su cui Efesto (lo «zoppo glorioso») si appoggia per camminare (Hom., *Il.* XVIII, 416-417). La stessa cosa fa il cieco vate Fineo in Apoll. Rhod., *Arg.* II, 198.

³³² *Schol.* Hom., *Il.* XII, 457 e XVI, 738.

³³³ Hom., *Il.* VIII, 493-496. Più precisamente, Ettore si appoggia sulla lancia (*douròs*). Benché tipologicamente distinti, scettro e lancia sono ripetutamente confusi nella documentazione antica. Conservato e venerato a Cheronea (Beozia), lo scettro di Agamennone è chiamato dagli abitanti della città *dóru*, secondo un uso linguistico risalente almeno ad Euripide (*Hec.* 9). Su un rilievo da Gortina (secondo quarto del VII secolo a.C.), Egisto usurpa il potere di Agamennone, normalmente rappresentato dallo scettro, impadronendosi della lancia dell'Atride. Ma la testimonianza più interessante dell'identità funzionale di scettro e lancia proviene dagli scavi dell'Heroon di Eretria. La tomba 6 (metà VIII sec. a.C.), la più antica e ricca del complesso, destinata con ogni probabilità alla sepoltura di un signore locale, ha restituito, accanto a un'enorme messe di oggetti preziosi, *agálmata* e armi di epoca geometrica, una lancia in bronzo databile al Tardo Elladico. L'oggetto si distingue nettamente da tutte le altre lance ritrovate per datazione, forma, colore e, soprattutto, materiale. In epoca arcaica, infatti, le armi in bronzo sono sostituite da quelle in ferro e l'uso del bronzo come materiale bellico è ormai obsoleto. Ammesso dunque che la nostra lancia sia stata fabbricata e utilizzata come arma in epoca elladica, appare impensabile che nell'VIII secolo essa sia stata ancora impiegata a scopo bellico. La sua deposizione in una tomba principesca suggerisce che il prezioso oggetto, interrato e privato della sua funzione originaria, sia stato riutilizzato come segno di distinzione e di potere, con una valenza simile a quella dello scettro. Cfr. C. Bérard, *Le sceptre du prince*, "Museum Helveticum" 29 (1972), pp. 219-227.

³³⁴ Ov., *Met.* I, 178: *sceptroque innixus*. Tra gli dèi, lo scettro compete a Zeus (Hom., *Il.* II, 101-102; VI, 159).

³³⁵ M. Bettini, *Weighty Words, Suspect Speech: Fari in Roman Culture*, "Arethusa" 41/2 (2008), pp. 313-375.

comportamento gestuale. Parlare appoggiati «con tutta la propria forza» (*pâsan dúnamin*) sullo scettro significa parlare «con autorità» (*metà dunámeōs*): con l'autorità di colui che, in quanto detentore legittimo dello scettro, dispone della parte più grande di *timé* e *basileía*. Le parole di chi parla appoggiato sullo scettro suscitano persuasione e richiedono obbedienza: è sullo scettro che poggia “fisicamente” il potere di comando dell'*ánax*.

5. Un “feticcio” omerico?

Abbiamo visto come Zeus doni (*opēdeî*) la *timé* ai *basileîs*, ma conceda ad Agamennone una parte più grande di *timé* poiché gli dona lo scettro. Il possesso dello scettro assicura all'Atride obbedienza e autorità. Si tratta ora di capire che cosa fa dello scettro uno strumento autorevole, in grado di incutere rispetto e “riverenza” all'interno della società omerica. È questo il problema cruciale, a lungo trascurato dalla critica.

Un primo punto merita di essere sottolineato. Quando parliamo di “società omerica”, dobbiamo tener presente innanzitutto che ci troviamo di fronte a una società in cui l'impatto e il peso della scrittura sono decisamente deboli³³⁶. Che si tratti di una società risalente all'epoca micenea, ai Secoli Bui o all'Alto Arcaismo o semplicemente di una creazione poetica, ciò che appare certo è che la società descritta nei poemi sembra ignorare l'uso (quantomeno l'uso diffuso) della scrittura. Dichiaratamente orali sono i messaggi che re e capi si scambiano, avvalendosi della sollecitudine e dell'obbedienza di *kérukes* e *ággeloi*. Poesia orale sono i canti che Femio e Demodoco intonano presso le corti di Itaca e di Scheria e il *thrénos* cantato dalle donne troiane in occasione dei funerali di Ettore nel XXIV libro dell'*Iliade*. Legate a una forma di trasmissione orale sono anche le *thémistes*, leggi tradizionali affidate alla cura e alla memoria degli Achei *dikaspóloi*, che «in nome di Zeus le mantengono salde»³³⁷.

Emblematica, in tal senso, è la scena giudiziaria rappresentata da Efesto sullo scudo di Achille. Due uomini, in lite «per il compenso d'un morto», si rivolgono al giudice (*hístōr*) «per avere la sentenza». Ecco che cosa accade: «Il popolo acclamava ad entrambi, di qua e di là difendendoli; gli araldi trattenevano il popolo; i vecchi (*gérontes*) sedevano su pietre lisce in sacro cerchio, avevano tra le mani gli scettri degli araldi voci sonore; con questi si

³³⁶ L'unico episodio omerico in cui si fa cenno all'uso di segni grafici è il mito di Bellerofonte, raccontato da Glauco a Diomede nel VI libro dell'*Iliade*. Ingannato dalla moglie Antea, Preto manda Bellerofonte in Licia, presso il palazzo di suo suocero, con una tavoletta (*pínaki*) inscritta (*grápsas*) con segni funesti (*sémata lugrá*) «perché lo uccidesse» (*Il.* VI, 168-170). Dall'episodio trapela una concezione chiaramente negativa della scrittura: le lettere sono portatrici di morte. Cfr. C. Miralles, *Poeta, saggio, sofista, filosofo: l'intellettuale nella Grecia antica*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, vol. I, Torino 1996, p. 855.

³³⁷ Cfr. C. Bearzot, *La giustizia nella Grecia antica*, Roma 2008, pp. 52-53.

alzavano e sentenziavano (*dikazon*) ognuno a sua volta»³³⁸. I *gérontes* eseguono lo stesso gesto compiuto da Agamennone prima di parlare all'assemblea: si alzano appoggiandosi sullo scettro. Il gesto, come abbiamo visto, conferisce peso e autorità alle parole che saranno di lì a poco pronunciate. Le sentenze dei *gérontes* sono evidentemente norme orali, proferite senza essere lette da un testo scritto. Nulla suggerisce l'esistenza nella società omerica di un codice scritto di leggi da cui *hístōr*, *gérontes* o Achei *dikaspóloi* avrebbero potuto attingere giudizi e sentenze. La scarsa conoscenza o, meglio, la scarsa pratica della scrittura e la mancanza di un codice scritto di leggi suggeriscono di riformulare con maggior precisione la domanda che ci siamo appena posti. Rivista alla luce della problematica dell'oralità, essa viene a suonare pressappoco così: in che modo si costruisce l'autorità dello scettro in un mondo "senza scrittura" come quello omerico?

La risposta è complessa perché, da europei del XXI secolo, facciamo fatica a sganciare la nozione di "autorità" dall'uso della scrittura e dalla figura di un "autore", fonte dell'autorità di un testo o di un *corpus* di testi³³⁹. Le nostre fonti di autorità sono per propria intrinseca natura fonti scritte, risalenti all'opera di un autore, mitico o reale che sia: basti pensare alle attuali Costituzioni e codici legislativi, la cui stesura è attribuita ai cosiddetti "Padri" (della Costituzione o addirittura della Nazione), o anche alle leggi di Solone per l'antica Grecia e al *codex Iustiniani* per Roma. «Legata all'esercizio della scrittura e ai suoi criteri di canonizzazione», la tradizione occidentale «non può ammettere né un principio di autorità legittima che non sia fondato su un testo canonizzato, né un'autorità senza fonte identificabile». Date tali premesse, si comprende bene come il tentativo di delineare il processo attraverso cui si costruisce l'autorità dello scettro non possa non risultare particolarmente complesso per chi è abituato a pensare l'autorità come relazione tra un testo utilizzato come *principio* e un autore in funzione di *fonte*. Nel caso dello scettro, infatti, il principio di autorità non è incarnato da un insieme di testi legato alla figura di un autore, ma da un artefatto donato da Zeus al re. Ci troviamo, cioè, in una situazione in cui non è possibile ricorrere ai concetti occidentali di "autore" e "processo di canonizzazione di testi": categorie che risulterebbero irrimediabilmente vuote se applicate a un mondo abituato a pensare nelle forme della cultura orale. È possibile, tuttavia, cercare le categorie di indagine altrove, all'interno del vasto panorama delle moderne società "senza scrittura".

³³⁸ Hom., *Il. XVIII*, 497-506.

³³⁹ Cfr. J. Assmann, *Religion and Cultural Memory*, trad. ingl. Stanford 2006, pp. 81-87.

In un recente articolo dedicato alle «forme dell'autorità nelle tradizioni orali»³⁴⁰, Carlo Severi analizza una serie di casi, comparabili con quello dello scettro, in cui l'esercizio della funzione d'autorità non è affidato a un essere umano o divino, ma si trova trasferito su un artefatto, cui si riconosce un principio di autonomia e una specifica «capacità di azione» (*agency*) acquisita in virtù di un processo che Alfred Gell definisce «abduzione di soggettività» (*abduction of subjectivity*): l'azione rituale trasforma l'artefatto da oggetto passivo in soggetto attivo o «indice», capace di esercitare un'azione di autorità nei confronti degli spettatori o «ricettori»³⁴¹. Concepito come «essere vivente», l'oggetto diviene «la traccia visibile di una rete invisibile di relazioni»³⁴², acquisendo nel contesto rituale uno statuto *anonimo*: la sua identità non riflette l'identità di un essere umano; il suo potere d'azione non coincide con l'intervento di un partecipante al rito. L'artefatto è esso stesso portatore del principio della propria legittimità³⁴³.

Tra gli artefatti “viventi” analizzati da Severi e da Gell ce n'è uno che non può non attirare la nostra attenzione: si tratta del *nkisi*, il «feticcio di chiodi», cui si attribuisce presso gli Zinganga del Congo una funzione prevalentemente giudiziaria³⁴⁴. Il confronto con lo scettro omerico, strumento degli Achei *dikaspóloi*, è invitante e merita di essere approfondito. Ma procediamo con ordine e vediamo innanzitutto come si fabbrica e come funziona un *nkisi*.

La procedura è accuratamente descritta da Richard Dennet³⁴⁵. Dietro invito della collettività, un sacerdote (*nganga*) si incarica di abbattere un albero, pronunciando il nome di un giovane cacciatore che muore «inevitabilmente nello spazio di qualche giorno». Attraverso l'azione rituale, il *kulu* (l'anima) del giovane si identifica con l'albero abbattuto, che «sanguina come un umano»³⁴⁶. Il trasferimento simbolico del *kulu* dal corpo del cacciatore all'albero trasforma il legno, con cui si fabbrica il feticcio, da materiale passivo in agente attivo. È così che nasce il *nkisi*, un soggetto rituale capace di ripagare i torti subiti e fare giustizia. Le persone si rivolgono prevalentemente a un *nkisi* per ottenere vendetta nei confronti di chi ha violato un patto o un accordo, rinnegando la parola data. A tale scopo, l'impetrante presta giuramento dinanzi al feticcio e poi pronuncia la richiesta,

³⁴⁰ C. Severi, *Autorités sans auteur. Formes de l'autorité dans les traditions orales*, in A. Compagnon (éd.), *De l'autorité*. Colloque annuel du Collège de France, Paris 2008, pp. 93-122.

³⁴¹ A. Gell, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford 1998, pp. 13-27.

³⁴² *Ibid.*, p. 62.

³⁴³ C. Severi, *Autorités sans auteur*, cit., p. 98.

³⁴⁴ A. Gell, *Art and Agency*, cit., p. 60; C. Severi, *Autorités sans auteur*, cit., p. 109.

³⁴⁵ R. E. Dennet, *At the Back of the Black Man's Mind. Notes on the Kingly Office in West Africa* (1906), London 1968, p. 93.

³⁴⁶ L'uso linguistico di definire la tomba come «casa di un *nkisi*» conferma che il *nkisi* è l'incarnazione di un morto. Cfr. W. MacGaffey, *Religion and Society in Central Africa*, Chicago 1986, pp. 137-145.

piantando un chiodo nel corpo ligneo del *nkisi*. A quest'«aggressione simbolica» il feticcio “reagisce”, trasformandosi secondo la credenza da oggetto di un atto di violenza in soggetto vendicatore³⁴⁷.

Come si vede, in una tradizione «senza testi e senza autori», l'autorità non assume la forma di enunciati o proposizioni scritte, ma di un'immagine visuale, che rappresenta l'insieme di relazioni rituali che si stabiliscono tra esseri differenti: tra il sacerdote e l'albero, l'albero e il giovane cacciatore, l'impetrante e il feticcio, il feticcio e la vittima³⁴⁸. Questo sistema di rapporti è da intendersi come espressione specifica della capacità d'azione acquisita dall'artefatto nel contesto rituale. In altre parole, gli studi di Severi e di Gell mostrano come un oggetto opportunamente “soggettivizzato”, il *nkisi* giudiziario degli Zinganga del Congo, sia in grado di descrivere una rete invisibile di relazioni, funzionalmente equivalenti alle articolazioni sintattiche che legano parole e frasi nella tradizione “scritta”. Forti di tale conclusione e delle categorie acquisite («traccia visibile di una rete invisibile di relazioni», «capacità d'azione», «abduzione di soggettività»), torniamo allo scettro e vediamo anche in questo caso come si fabbrica e come funziona l'artefatto investito di autorità.

Il nostro informatore è Achille. Offeso (*átimos*) dal comportamento violento e ingiurioso di Agamennone, il Pelide giura di ritirarsi dalla battaglia e di privare gli Achei del suo fondamentale apporto:

Sì, per questo scettro (*skêptron*), che mai più foglie e rami (*phúlla kai hózous*) metterà, dopo che ha lasciato il tronco (*tomèn*) sui monti, né fiorirà: intorno ad esso, infatti, il bronzo ha strappato foglie e corteccia. E ora i figli degli Achei che fanno giustizia (*dikaspóloi*) lo portano in mano, essi le leggi (*thémistas*) in nome di Zeus (*pròs Diòs*) mantengono salde (*eiriátai*). Questo sarà il gran giuramento. Certo un giorno rimpianto d'Achille prenderà i figli degli Achei, tutti quanti, e allora tu [Agamennone] in nulla potrai, benché afflitto, aiutarli, quando molti per mano d'Ettore massacrato cadranno morenti; e tu [Agamennone] dentro lacererai il cuore, rabbioso che non ripagasti il più forte degli Achei. Disse così il Pelide e scagliò in terra lo scettro disseminato di chiodi d'oro³⁴⁹.

Lo scettro su cui Achille giura è, come abbiamo già visto, lo scettro di Agamennone che l'araldo fa circolare tra le mani dei *basileîs* in occasione delle riunioni assembleari: lo stesso scettro di cui Omero ricostruisce nel II libro la sequenza di trasmissione ereditaria. Mentre il poeta si limita a dire genericamente che «Efesto sudò a lavorare lo scettro»³⁵⁰,

³⁴⁷ C. Severi, *Autorités sans auteur*, cit., p. 111.

³⁴⁸ A. Gell, *Art and Agency*, cit., p. 61.

³⁴⁹ Hom., *Il. I*, 234-246.

³⁵⁰ Hom., *Il. II*, 101.

Achille fornisce particolari più precisi circa la fabbricazione dello strumento. Dalle sue parole apprendiamo che lo scettro è un ramo d'albero, una *rhábdos*, «che mai più foglie metterà, dopo che ha lasciato il tronco sui monti». La notazione è importante perché chiarisce le ragioni dell'equivalenza scettro/*rhábdos* che abbiamo già più volte incontrato nel corso della nostra indagine. In particolare, le parole di Achille dimostrano che l'uso del termine *rhábdos* per indicare lo scettro è metonimico: si indica, cioè, la materia (il ramo d'albero) per l'oggetto (lo scettro). In altri termini, il rapporto di equivalenza intercorrente tra scettro e *rhábdos* è spiegabile alla luce dell'opposizione lévi-straussiana natura/cultura. Lo scettro è una *rhábdos*, un ramo d'albero appartenente all'ordine "naturale", recuperato alla "cultura" attraverso un procedimento tecnico per cui il legno, spogliato di foglie e fiori, è rivestito di bronzo e disseminato di chiodi d'oro. L'analogia con il *nkisi*, il «feticcio di chiodi» congolese, sembra davvero sorprendente, ma con ogni probabilità è da considerarsi puramente casuale. Nulla fa pensare, infatti, che i chiodi dello scettro omerico corrispondano alle richieste di vendetta degli impetranti: Achille non chiede vendetta allo scettro, ma alla madre Teti, supplicandola di rivolgersi a Zeus³⁵¹. Ciò che invece legittima la comparazione scettro/*nkisi* è la comune funzione giudiziaria, proiettata sullo sfondo di una società "senza scrittura". Sullo scettro si giura come davanti al *nkisi*; come il *nkisi*, lo scettro è lo strumento deputato a fare giustizia. Ma vediamo più precisamente in che modo.

Achille afferma che, scettro in pugno, gli Achei *dikaspóloi* «difendono, custodiscono» (*eirúatai*) le leggi «in nome di Zeus» (*pròs Diòs*). Il loro comportamento è simile a quello dei *gérontes*, che sentenziano dopo aver ricevuto lo scettro dall'araldo, e a quello dei *basileîs skēptoûchoi*, che amministrano la giustizia attraverso le *thémistes* di Zeus³⁵². In tutti e tre i casi, Achei *dikaspóloi*, *gérontes* e *basileîs* dirimono una contesa giudiziaria (*neîkos*) sentenziando in conformità alle leggi di origine divina, ricevute da Zeus in persona. Lo fanno impugnando lo scettro, anzi appoggiandosi sullo scettro, il ramo d'albero che Efesto ha rivestito di bronzo e oro e ha donato a Zeus che, a sua volta, ne ha fatto dono all'*ánax* Agamennone insieme alle *thémistes* «perché agli altri provveda»³⁵³. Quest'ultimo passo è particolarmente significativo. Lo scettro vi appare come mediatore di relazioni sociali: quelle che uniscono il *basileútatós* Agamennone agli altri *basileîs* e ai *laói* che compongono il resto dell'esercito. Ma non si tratta solo di questo. L'insieme di relazioni tracciato dallo scettro è ben più complesso e articolato. Come il *nkisi*, lo scettro è «la traccia visibile di una rete invisibile di relazioni» tra una lunga serie di indici e ricettori: Efesto e il

³⁵¹ Hom., *Il.* I, 393-412.

³⁵² Hom., *Il.* I, 237-239; XVIII, 503-506; Hes., *Op.* 35-39.

³⁵³ Hom., *Il.* II, 205-206; IX, 98-99.

ramo/*rhábdos*; la *rhábdos/skêptron* e Zeus; Zeus e Agamennone; Agamennone e i *basileîs*; i *basileîs* e i *laoi*. Lo scettro descrive la “sintassi” dei rapporti che definiscono poteri e ruoli sociali in una società priva di un codice scritto di leggi.

Come nel caso del *nkisi*, il sistema di rapporti definito dallo scettro è conseguenza della «capacità d’azione» che lo strumento acquista nel contesto rituale. L’*agency* dello scettro, tuttavia, non è risultato di un’«aggressione simbolica». Il gesto di gettare a terra lo scettro compiuto da Achille non corrisponde sul piano funzionale a quello di piantare un chiodo nel corpo ligneo del feticcio³⁵⁴. Lo ripetiamo: non è lo scettro a vendicare Achille ma Zeus, invocato da Teti. Il gesto che conferisce capacità d’azione allo scettro è quello di appoggiarsi «con tutta la propria forza» sullo strumento: è grazie a tale gesto che le parole pronunciate scettro in pugno acquistano peso e autorità, imponendo rispetto e obbedienza. Conseguenza dell’«appoggiarsi su» (*ereidein*), l’*agency* dello scettro si manifesta nella sua capacità di definire spazi e costruire rapporti. Nel momento in cui l’oratore riceve lo scettro dall’araldo e si porta a parlare «nel mezzo», si rivolge a destinatari «seduti in sacro cerchio». A mo’ di compasso, lo scettro descrive uno spazio circolare, di cui disegna il raggio. Uno spazio corrispondente alla “cerchia” dei capi, entro cui l’araldo fa circolare la *timé* consegnando lo scettro a chi di volta in volta prende la parola.

Delimitare uno spazio, stabilire confini, tracciare una rete di rapporti: ecco in cosa consiste la capacità d’azione dello scettro. Ne abbiamo ulteriore testimonianza in un noto passo di Pausania. Il periegeta afferma che

Tra gli dèi, gli abitanti di Cheronea venerano in particolare (*theôn dè málista Chairōneîs timōsi*) lo scettro che Omero dice che Efesto fece per Zeus, ricevutolo da Zeus Hermes lo diede a Pelope, Pelope lo lasciò ad Atreo, Atreo a Tieste, da Tieste lo ebbe Agamennone; questo scettro dunque venerano, chiamandolo *Dóru* [...] Dicono che fu rinvenuto ai confini fra il loro territorio e quello di Panopeo in Focide, che insieme ad esso i Focesi trovarono anche dell’oro e che essi furono ben contenti di avere lo scettro invece dell’oro. Da parte mia, sono convinto che lo scettro fu portato in Focide da Elettra, figlia di Agamennone. Per esso non è stato costruito un tempio a spese pubbliche, ma ogni anno colui che ricopre il sacerdozio (*hierómenos*) tiene lo scettro in casa; ogni giorno gli sono offerti sacrifici e, accanto, gli è collocata una tavola piena di carni e dolci di ogni tipo³⁵⁵.

Lo scettro venerato dagli abitanti di Cheronea è esattamente quello di cui parla Omero: lo scettro fabbricato da Efesto per Zeus e trasmesso per via ereditaria fino ad Agamennone.

³⁵⁴ Come ha dimostrato D. Bouvier, *Le sceptre et la lyre. L’Iliade ou les héros de la mémoire*, Grenoble 2002, pp. 273-275, il gesto di Achille equivale a contestare la condotta di un re che non merita che gli sia reso lo scettro. In altre parole, gettare a terra lo scettro, impedendo all’araldo di riporlo nelle mani di un nuovo oratore, significa spezzare la circolazione della parola e dell’autorità nella cerchia dei capi achei; denunciare le mancanze di un re che non rispetta i valori dello scettro.

³⁵⁵ Paus., IX, 40, 11-12. Cfr. J.-P. Vernant, *Passé et Présent*, Pisa 1995, pp. 234-236.

I poteri dello scettro sono quelli che abbiamo già riconosciuto in Omero. Pausania afferma che lo scettro fu trovato al confine fra il territorio di Cheronea (Beozia) e quello di Panopeo (Focide) insieme ad una certa quantità d'oro e che i Beoti furono ben contenti di prendersi lo scettro e di lasciare l'oro ai Focesi. Ancora una volta allo scettro è riconosciuta la capacità di delimitare uno spazio, di tracciare una linea di confine tra due città e due regioni. Così come costruisce e differenzia lo spazio, allo stesso modo lo scettro costruisce e articola una rete di rapporti sociali, proiettati sia all'esterno che all'interno del contesto beotico di Cheronea. Dal testo di Pausania risulta che la spartizione di scettro ed oro segue la divisione di confini tra Beoti e Focesi, stabilendo la parte degli uni e quella degli altri. In altre parole, il possesso dello scettro "separa" gli abitanti di Cheronea, felici di ricevere lo strumento portato in Focide da Elettra, da quelli di Panopeo, che si tengono l'oro. Ma lo scettro non si limita a definire i rapporti tra i cittadini di Cheronea e l'esterno. Pausania afferma che nella città beotica lo scettro non dispone di un proprio tempio, costruito a spese pubbliche, ma che ogni anno colui che ricopre il sacerdozio lo tiene in casa propria. Strumento mobile per eccellenza, destinato a passare di mano in mano nella riunione assembleare, lo scettro non si presta, alla pari della statua di culto, a fare da "contenuto" di un *naós*. Lo scettro "deve" circolare, esattamente come la *timé* che ad esso si accompagna. Circola tra coloro che ricoprono il sacerdozio. Passando di anno in anno dalla casa di un *hierómenos* a quella di un altro, lo scettro traccia la rete di rapporti fra i magistrati religiosi della polis, esponenti – come di solito accade in questi casi – delle più influenti famiglie aristocratiche della città. Lo scettro definisce anche all'interno della polis un insieme di rapporti che è diretta espressione della sua capacità d'azione. Una capacità d'azione che, nella testimonianza di Pausania, è chiaramente legata ad un processo di «abduzione di soggettività». Il testo dice che «tra gli dèi, gli abitanti di Cheronea venerano in particolare lo scettro». La formula *theón dè málista timôsi*, utilizzata da Pausania per indicare la divinità poliade di una città, indica che lo scettro è la divinità principale di Cheronea³⁵⁶. Lo scettro è a tutti gli effetti un dio. Pausania aggiunge che i cittadini lo chiamano *Dóru* («Lancia»): la lettera maiuscola, uniformemente accettata dagli editori, conferma la "personalizzazione" dell'oggetto³⁵⁷.

³⁵⁶ V. Pirenne-Delforge, *Retour à la source: Pausanias et la religion grecque*, Liège 2008, pp. 76-79. Cfr. anche D. Bouvier, *Reliques héroïques en Grèce archaïque: l'exemple de la lance d'Achille*, in P. Borgeaud - Y. Volokhine (éds.), *Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, Bern 2005, pp. 73-93.

³⁵⁷ Sulla confusione *skêptron/dóru*, cfr. n. 65. Nella sua epitome delle *Storie Filippiche* di Pompeo Trogo, Giustino (XLIII, 3, 3) riferisce che nella Roma di età monarchica «i re portavano invece del diadema le lance (*hastas*) che i Greci chiamano scettri (*sceptra*); in origine, infatti, gli antichi venerarono le lance come divinità immortali, a ricordo della cui credenza ancora oggi le lance sono aggiunte alle statue degli dèi». Sul culto reso

Come nel caso africano precedentemente analizzato, un artefatto ritualmente “soggettivizzato”, dotato di una specifica capacità d’azione, funge da «traccia visibile di una rete invisibile di relazioni, che si dispiegano nel tempo e nello spazio di una società». È in tal senso che lo scettro è uno strumento autorevole, in grado di imporre obbedienza (Omero) e di pretendere riverenza (Pausania). L’autorità dello scettro si costruisce come “presentificazione” di una rete di rapporti che definisce un preciso ordine gerarchico. Al vertice della gerarchia c’è Zeus, il dio sovrano che dona scettro e leggi; seguono i *basileis dikaspóloi* che, scettro in pugno, pronunziano le leggi in nome di Zeus; all’ultimo gradino troviamo l’ampio pubblico dei «ricettori», i *laoi* che sono tenuti ad obbedire per evitare, come accade a Tersite, di essere battuti con lo scettro³⁵⁸. Lo scettro è lo strumento che ristabilisce l’ordine che esso stesso rappresenta: l’ordine sociale «conforme a giustizia», *katà moíran*, in cui ciascuno ha ricevuto, ed è giusto che mantenga, la sua «parte». In tal senso, lo scettro è ben comparabile a un «feticcio di chiodi», destinato a punire chi ha violato un patto ponendosi al di fuori e al di là della giustizia. La differenza è che, a dispetto del *nkisi*, lo statuto dello scettro è decisamente meno *anonimo*. Mentre nel caso del feticcio, «la sua identità non riflette l’identità di alcun essere umano» o divino, ma «è l’oggetto che, attraverso la sua sola presenza, esercita una funzione d’autorità»³⁵⁹, lo scettro è pur sempre lo strumento fabbricato da Efesto *per Zeus*, e lo è sia nell’ambito del rituale omerico che precede il discorso all’assemblea sia nell’ambito del contesto culturale beotico descritto da Pausania. Completando un’affermazione di Jean-Pierre Vernant³⁶⁰, potremmo dire che lo scettro «oggettiva [...] il potere sovrano», nel momento in cui “presentifica” la potenza divina di Zeus, sia che lo faccia come simbolo di trasmissione ereditaria del potere (in Omero i re sono «figli di Zeus») sia che lo faccia come “idolo” divino (Cheronea). In altri termini, se la parola del re è una parola autorevole, in grado di imporre rispetto e obbedienza, è perché il re parla «in nome di Zeus» (*pròs Diòs*), il dio che gli ha donato lo scettro tracciando «la rete invisibile» dei rapporti di forza: al *basileútatós* Agamennone, destinatario dello scettro, la parte più grande di *timé*; agli altri *basileis* l’*isotimía* assembleare attualizzata dalla consegna dello scettro e visivamente rappresentata dalla circolarità dello spazio di riunione.

alle lance esistono numerose testimonianze. Partenopeo venera la sua lancia più di un dio e presta giuramento solo su di essa (Aesch., *Sept.* 526-532). Ceneo compie sacrifici in onore della sua lancia, piantata al centro dell’*agorà*, le rivolge preghiere e costringe le persone a venerarla come se fosse un dio (*schol.* Hom., *Il.* I, 264; *schol.* Apoll. Rhod., *Arg.* I, 57). Gli antichi Romani venerano, come immagine di Marte, una lancia custodita nella Reggia (Clem. Alex., *Protr.* IV, 46, 41; Plut., *Rom.* 29).

³⁵⁸ Hom., *Il.* II, 198-199; 265-268.

³⁵⁹ C. Severi, *Autorités sans auteur*, cit., pp. 97-98.

³⁶⁰ J.-P. Vernant, *Passé et Présent*, cit., p. 234.

6. Parlare atrekéōs

«Tu realizzi tutto» (*pân epikraíneis*). È con queste parole che il coro delle *Supplici* si rivolge al re di Argo, «che da solo tiene lo scettro» (*monosképtroisi*)³⁶¹. La battuta conferma che il potere di «realizzare» detenuto dall'*ánax* si fonda sul possesso dello scettro, l'oggetto di origine divina su cui il re si appoggia per parlare al consiglio e all'assemblea. Nel momento in cui emette *thémistes* in nome di Zeus, il re portatore di scettro partecipa del potere ermaico di realizzare, *rhábdos* in pugno, i *themoí* del re degli dèi. Un potere che proietta l'*ánax* nella posizione ermaica di «araldo» del sovrano olimpico. Iniziamo a comprendere qualcosa del legame che unisce Hermes a Pelope e ai Pelopidi. Ma prima di addentrarci nello studio di tale legame, occorre insistere ancora sulla definizione dei rapporti Hermes/Apollo.

Abbiamo visto come nell'*Inno omerico* la prerogativa di realizzare in nome di Zeus rappresenti un potere specificamente ermaico, che il dio di Cillene riceve da Apollo come contraccambio della lira: Apollo ha la *timé* di conoscere i decreti di Zeus, ad Hermes lascia la *timé* di realizzarli. Ma, se guardiamo al resto della documentazione in nostro possesso, appare subito evidente come realizzare non sia una prerogativa esclusiva della parola ermaica. Si tratta, anzi, di un potere che connota altrettanto bene la parola mantica di Apollo: il dio di Delfi non si limita a conoscere i decreti di Zeus; la sua parola abbraccia anche il potere di «realizzare i vaticini» (*manteúmata kraínei*)³⁶². Dobbiamo pensare allora che il signore degli *epamoibima érga* sia stato ingannato da Apollo nel reciproco scambio di doni? E che per giunta lo sia stato in un inno scritto per celebrare la sua nascita e i suoi poteri? Le ipotesi citate contraddicono apertamente le premesse da cui siamo partiti: due divinità possono condividere un medesimo campo d'azione, nel nostro caso il potere di *kraínein*; compito dello storico delle religioni è definire i differenti mezzi d'azione attraverso cui le due divinità intervengono nella stessa sfera di attività. Tale sarà in questo paragrafo il nostro obiettivo. La questione può essere posta nei seguenti termini: che cosa differenzia il *kraínein* ermaico da quello apollineo? O, più semplicemente, in che modo realizza la parola di Apollo e in che modo realizza la parola di Hermes? Per rispondere a tale domanda sarà sufficiente mettere a confronto profezie e discorsi pronunciati dalle due divinità. Iniziamo da Apollo.

Nel caso dell'*ánax* pitico, la documentazione è tanto ampia da lasciare solo l'imbarazzo della scelta. Occorre ricordare, infatti, che i responsi pronunciati dalla Pizia sono

³⁶¹ Aesch., *Suppl.* 374-375. Con l'evoluzione delle strutture politiche il potere di *kraínein* passa dal re al «voto unanime, emesso dalla città» (Aesch., *Suppl.* 601).

³⁶² Aesch., *Prom.* 211; Eur., *Suppl.* 139; *Ion* 464.

considerati “autenticamente” apollinei, come dimostrano i testi oracolari in cui il dio parla in prima persona³⁶³. I Greci non sembrano avere dubbi sul fatto che Apollo stesso si rivolga agli uomini attraverso la Pizia³⁶⁴. Ma vediamo più precisamente in che modo il dio si esprime. Nell’*Odissea* Apollo, «vaticinando in Pito divina», predice ad Agamennone che «si sarebbe rovesciato (*kulíndeto*) il principio dei mali sui Troiani e sui Danai» il giorno in cui (*tóte*) «avrebbero conteso i migliori degli Achei (*áristoi Achaiôn*)»³⁶⁵. Benché si tratti del più antico esempio noto di oracolo pitico, il testo restituito dall’*Odissea* presenta già tutti i caratteri salienti della profezia apollinea: uso di un linguaggio dal forte spessore metaforico; ricorso a espressioni potenzialmente flessibili a ogni tipo di interpretazione; indeterminatezza della dimensione temporale in cui è proiettata la realizzazione del vaticinio. Il testo dice che in un giorno imprecisato (*tóte*) il principio dei mali avrebbe «rotolato» (*kulíndeto*) per Teucri e Achei esattamente come fa una pietra, mostrando l’altra faccia, o come fanno i flutti marini, ribaltando la superficie del mare. Allo stesso modo si sarebbero ribaltate le sorti della guerra di Troia quando «avrebbero conteso i migliori degli Achei». L’espressione *áristoi Achaiôn* è tanto vaga, almeno quanto l’indicazione del giorno in cui la contesa sarebbe avvenuta: niente aiuta a capire se si tratti dei «migliori» per forza, astuzia o coraggio, e se essi avrebbero conteso per una donna, una mandria di buoi o il controllo di un regno. È solo l’abilità “esegetica” di Agamennone che consente all’eroe di riconoscere la contesa dei migliori degli Achei in un acceso diverbio simposiale, che oppone Achille e Odisseo «a un lauto banchetto dei numi». Ma non tutti sono *hexēgētai* («interpreti» di oracoli) del calibro di Agamennone.

Vediamone qualche esempio. Indeciso se attaccare o meno il regno di Persia, Creso, ricchissimo e potentissimo re di Lidia, invia messi a Delfi a interrogare Apollo pitico: «Creso, re dei Lidi e di altre genti, [...] chiede se debba marciare contro i Persiani»³⁶⁶. La risposta del dio, citata testualmente da Aristotele, suona così: «Attraversando l’Alis, Creso distruggerà un grande impero»³⁶⁷. Convinto che l’impero destinato alla distruzione sia quello persiano, Creso ricopre d’oro i Delfi e, per togliersi gli ultimi dubbi sulla spedizione in Persia, si rivolge nuovamente all’oracolo, chiedendo «se il suo regno sarebbe stato di

³⁶³ I testi oracolari pitici sono raccolti da H. W. Parke - D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, Oxford 1956. Sulla storia e l’attività dell’oracolo delfico, cfr. P. Schmitt-Pantel, *Delfi, gli oracoli, la tradizione religiosa*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte società*, vol. II, 2, Torino 1997, pp. 251-273.

³⁶⁴ C. Catenacci, *L’oracolo di Delfi e le tradizioni oracolari nella Grecia arcaica e classica. Formazione, prassi, teologia*, in M. Vetta (a cura di), *La civiltà dei Greci: forme, luoghi, contesti*, Roma 2001, pp. 150-151. Lo studioso nota che la «persona» della Pizia «è assorbita e svuotata» dalla funzione di canale comunicativo di Apollo, tant’è che «la sua identità non sembra oggetto di grande interesse per gli antichi».

³⁶⁵ Hom., *Od.* VIII, 72-82.

³⁶⁶ Hdt., I, 53, 2.

³⁶⁷ Arist., *Rhet.* 1407a.

lunga durata». Apollo risponde: «Quando un mulo diventerà re dei Medi, allora, o Lido dai piedi delicati, lungo l’Ermo ghiaioso fuggi e non fermarti e non vergognarti di essere vile»³⁶⁸. La risposta è accolta da Creso con gioia ed entusiasmo: un mulo – pensa – non potrà mai divenire re dei Medi! E questo significa che il suo regno non avrà certo fine con la guerra contro i Persiani. Fiducioso, il re lidio attraversa l’Alis e dà inizio alle ostilità. L’esito della guerra è noto: duramente sconfitto, Creso perde il trono di Lidia. La dinastia mermnade si estingue al quarto discendente di Gige, come l’oracolo delfico aveva previamente predetto³⁶⁹. Anzi, a ben guardare Apollo aveva «realizzato» l’intero complesso di *manteúmata* resi a Creso. Attraversando l’Alis, Creso aveva effettivamente distrutto un grande impero: il suo! In quel momento, un mulo era realmente re dei Medi: si trattava di Ciro, figlio di una principessa persiana (la cavalla) e di un uomo di rango inferiore (l’asino)³⁷⁰. Apollo aveva detto a Creso «la verità» (*alétheia*); era stato Creso a non comprenderla, dimostrandosi cattivo *hexēgētés*.

L’errore “esegetico” di Creso ricorda da vicino quello commesso dagli anziani di Atene (*presbutérōn*), anch’essi tratti in inganno – come l’ingenuo re lidio – dal linguaggio polisemico e ambiguo di Apollo³⁷¹. Sotto la minaccia imminente dell’invasore persiano, gli Ateniesi interrogano l’oracolo pitico e Apollo emette un preoccupante responso, in cui indica in un imprecisato «muro di legno» l’unica speranza di salvezza per gli assediati. Gli anziani riconoscono il muro della profezia nelle palizzate di legno con cui era anticamente fortificata l’Acropoli: un errore fatale pagato a prezzo della vita. Come Creso, gli anziani di Atene si rivelano cattivi esegeti, incapaci di interpretare correttamente il messaggio oracolare. A fornirne l’interpretazione esatta sarà Temistocle che, identificando il muro di legna con la flotta, consentirà che la parola di Apollo «realizzi il vaticinio».

I pochi esempi citati mostrano chiaramente come la facoltà di realizzare, riconosciuta alla parola mantica di Apollo, sia legata alla prassi interpretativa dell’*hexégēsis*. Non esiste miglior conferma di quello che stiamo dicendo della celebre battuta che il coro rivolge a Cassandra nell’*Agamennone* di Eschilo. Stufa di non essere capita, la profetessa lamenta: «Eppure, parlo greco!». Al che il coro osserva: «Anche gli oracoli di Apollo (*puthókranta*), ma sono ugualmente difficili da comprendersi (*dusmathê*)»³⁷². Il termine *puthókranta* indica letteralmente «le realizzazioni del Pitico». Pur nella concisione dell’enunciato, il

³⁶⁸ Hdt., I, 55, 2.

³⁶⁹ Hdt., I, 13, 2.

³⁷⁰ Cfr. C. Catenacci, *L’oracolo di Delfi*, cit., pp. 170-171.

³⁷¹ Hdt., VII, 142-143. Sull’episodio, cfr. J.-P. Vernant, *Parole e segni muti*, in Id., *Divinazione e razionalità*, trad. it. Torino 1982, pp. 21-24.

³⁷² Aesch., *Ag.* 1254-1255.

coro eschileo non avrebbe potuto essere più chiaro: «difficili da comprendersi», le profezie apollinee hanno bisogno di essere correttamente interpretate (*hexēgeîsthai*) perché possano «realizzarsi». Il *prophētēs* delfico è un dio *hexēgētēs*. Apollo «guida» il consultante, gli «indica la strada», ma lo fa attraverso una «maniera espressiva non lineare e contorta», tanto da meritarsi l'epiteto di Lossia («obliquo, tortuoso») ³⁷³. È appunto questa peculiarità della parola apollinea che Hermes mette alla prova, nel momento in cui confonde la direzione delle orme dei buoi lungo il corso dell'Alfeo. Da buon esegeta, Apollo deve ripercorrere il tragitto disegnato da Hermes, trovare una direzione attraverso sentieri obliqui e confusi, dipanare e «interpretare» l'intrico di *sémata*. Non esiste altra strada che Apollo conosca: il *kraînein* oracolare del dio passa attraverso i percorsi tortuosi dell'*hexégēsis*.

Come abbiamo già avuto modo di notare, l'ambito della profezia non è estraneo al campo d'azione di Hermes. Diverso, tuttavia, è il modo di esprimersi e di realizzare del dio di Cillene. Nell'*Odissea*, ad esempio, Hermes predice (*pro-eipeîn*) ad Egisto di non uccidere Agamennone e di non desiderarne la donna: «Vendetta, infatti, verrà (*éssetai*) da Oreste Atride quando, cresciuto, sentirà desiderio della patria» ³⁷⁴. Inviato dagli dèi, Hermes avverte Egisto di astenersi dai suoi scellerati propositi, prospettandogli quelle che sarebbero state le conseguenze: se Egisto corromperà Clitennestra e ucciderà Agamennone, subirà la vendetta di Oreste, una volta divenuto adulto. Le cose vanno esattamente come anticipato dal dio, tant'è che – afferma Zeus – Egisto non ha proprio nulla da rimproverare agli immortali che previamente lo avevano avvertito di tutto, «inviandogli Hermes» (*Hermēian pémpsantes*). La predizione del dio era stata chiara. Egisto non ha scusanti; la colpa dell'accaduto è interamente sua: è stato lui a scegliere di agire «contro la sua parte di destino» (*hupèr móron*) dopo che gli dèi, attraverso Hermes, glielo avevano rivelato. Come risulta dal contesto omerico, il dio pre-dice ciò che sarà (*éssetai*) e lo fa senza troppi giri di parole. Egisto ha sbagliato non in quanto cattivo «interprete» (*hexēgētēs*) del messaggio divino, come Creso o gli anziani d'Atene, ma in quanto uomo dissennato e dissoluto, che «anche troppo s'è meritata la morte!» ³⁷⁵.

La chiarezza con cui Hermes pre-dice il futuro non è un tratto limitato al solo episodio di Egisto. Nel momento in cui appare a Odisseo che vaga solitario per l'isola Eea, Hermes rivela all'eroe il pericolo che l'attende e gli suggerisce le contro-mosse da adottare contro gli inganni di Circe: in successione, Odisseo dovrà opporre ai *phármaka* della dea il potere

³⁷³ C. Catenacci, *L'oracolo di Delfi*, cit., p. 168.

³⁷⁴ Hom., *Od.* I, 37-41.

³⁷⁵ Hom., *Od.* I, 46.

del *môlu*, al colpo di bacchetta la spada, all'invito a letto il gran giuramento degli dèi³⁷⁶. Ancora una volta, le cose vanno esattamente come previsto da Hermes. Con fedeltà assoluta, Odisseo mette in pratica le istruzioni del dio, riuscendo a domare Circe e a neutralizzarne i poteri. La dea è presa da stupore (*thaûma*) ma, dopo un attimo di comprensibile smarrimento (Odisseo è il primo uomo a resistere all'azione dei *phármaka!*), riconosce prontamente che l'uomo che l'ha costretta in ginocchio è «Odisseo dalle molte risorse, che sempre l'Argheifonte dalla verga d'oro mi diceva (*phásken*) che sarebbe venuto (*eleúsesthai*), tornando da Troia sull'agile nave nera»³⁷⁷. L'intervento ermaico traspare chiaramente dalla prontezza con cui Odisseo ha sventato gli attacchi di Circe. La dea non ha difficoltà a riconoscerlo, così come non ha difficoltà a riconoscere in Odisseo l'uomo preannunciato da Hermes. Anche in questo caso la profezia era stata chiara: verrà Odisseo e sfuggirà al potere del *phármakon*. Parole inequivocabili che non necessitano di un *hexēgētés* per essere comprese. Perché la predizione ermaica si realizzi, è sufficiente mettere in pratica le istruzioni del dio, come fa Odisseo, o attendere, come fa Circe. Niente giri contorti o memorabili *performance* interpretative: procedimenti apollinei, estranei all'orizzonte della mantica ermaica.

L'*Inno omerico* ce ne offre conferma. Apollo si rifiuta di concedere ad Hermes la divinazione richiesta dal fratello divino. Ormai conosciamo bene la motivazione del rifiuto: non è lecito che nessun altro tra gli dèi, all'infuori di Apollo, abbia accesso al *nóos* di Zeus e ne conosca i *thésphata*. Nessun altro dio, Hermes compreso, può ambire a tale *timé*: Apollo ha giurato di non «rivelare i decreti» di Zeus e non lo farà nemmeno per colui che gli è «il più caro» (*phílteros*) fra gli immortali. Tuttavia, pur non potendo assecondare *in toto* la richiesta di Hermes, Apollo la prende comunque in considerazione, donando al fratello neonato l'oracolo delle vergini-api, «maestre di una mantica» cui lo stesso Apollo si dedicava «ancora fanciullo, senza che Zeus se ne desse pensiero». Una mantica che Apollo conosce bene, proprio in virtù delle sue esperienze giovanili, tanto da descriverne accuratamente pratiche e procedure. Il dio afferma che, nell'oracolo posto «sotto la gola del Parnaso», i vaticini sono espressi dalla direzione del volo delle api³⁷⁸. Se private del biondo miele, «il dolce cibo degli dèi», le api «mentono, turbinando confusamente»; se «nutrite col miele dei favi», le api hanno il potere di «dire la verità» (*alētheiēn agoreúein*) e di

³⁷⁶ Hom., *Od.* X, 289-301. Sull'episodio, cfr. G. Dumézil, *Circé domptée*, in *Apollon sonore et autres essais*, Paris 1982, pp. 126-131; G. Scalera McClintock, *Magia e contromagia nel canto X dell'«Odissea»*, "La Parola del Passato" 54 (1999), pp. 5-16; M. Bettini - C. Franco, *Il mito di Circe. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2010, pp. 35-42.

³⁷⁷ Hom., *Od.* X, 330-332.

³⁷⁸ Sulla lettura divinatoria del volo degli uccelli, cfr. M. Bettini, *Le orecchie di Hermes*, cit., pp. 11-12.

«realizzare ogni cosa» (*kraínousin hékasta*): è sufficiente che Hermes le interroghi *atrekéōs* («in modo non contorto, senz'ambagi») e il gioco è fatto³⁷⁹. La contrapposizione con la mantica apollinea non potrebbe essere più netta. Mentre Apollo si esprime attraverso un linguaggio ambiguo e contorto che gli vale l'epiteto di Lossia, Hermes si rivolge alle vergini-api con un linguaggio che per definizione è «non-contorto e privo di ambiguità». Lo stesso tipo di linguaggio limpido e preciso con cui Hermes pre-dice la vendetta di Oreste, le mosse di Circe, l'arrivo di Odisseo ad Eea.

A voler istituire un confronto con l'attualità, potremmo dire che è la mantica ermaica, e non quella apollinea, ad avvicinarsi di più al nostro concetto di predizione e profezia. Per noi, infatti, il profeta è colui che «dice in anticipo» il futuro, in modo tale che contro le sue sorprese il consultante possa premunirsi come fa Odisseo nei confronti degli attacchi, altrimenti imprevedibili, di Circe. Ad Apollo, invece, «non si chiede [...] di predire il futuro, di enunciare l'avvenire; lo si interroga, prima d'imboccare la strada che sembra buona, per sapere se la via è libera o preclusa e, qualora sia preclusa, su ciò che convenga fare per avere probabilità di aprirsene l'accesso»³⁸⁰. Più che una predizione di eventi, l'oracolo apollineo è uno strumento di riflessione su cui gli interpreti riversano il proprio acume esegetico, si confrontano come si fa in assemblea, fornendo spiegazioni sottoposte al voto maggioritario dei cittadini³⁸¹. In tale contesto, non può stupire che gli strumenti di analisi sviluppati dagli interpreti di oracoli siano particolarmente fini e che proprio in merito agli oracoli si sviluppino in Grecia le prime forme documentate di «critica» del testo.

Ma torniamo alla distinzione tra il modo ermaico e quello apollineo di «realizzare». Il luogo in cui è possibile cogliere al meglio la distinzione è il passo innico, in cui Hermes si difende al cospetto dell'assemblea degli Olimpici dall'accusa di aver rubato le vacche di Apollo³⁸². Il dio dichiara, anzi giura solennemente, di «dire la verità» e di parlare *nēmertés* e *apseudés*, ovvero con quelli che sono i caratteri della parola apollinea. Ecco, tuttavia, che mentre sembra imitare il modo di parlare di Apollo, Hermes introduce un elemento di novità: il parlare *atrekéōs*. Ma vediamo più precisamente in che senso. Hermes deve difendersi da un'accusa tanto pesante quanto fondata: il ladro delle vacche è lui. Non può

³⁷⁹ *Hymn. Hom. Merc.* 550-566.

³⁸⁰ J.-P. Vernant, *Parole e segni muti*, cit., p. 23. Cfr. anche J. N. Bremmer, *Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio nella civiltà greca*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, vol. I, Torino 1996, pp. 246-247: «La funzione degli oracoli nell'antichità era di assistenza nelle scelte da prendere e di approvazione delle decisioni collettive: difficilmente si trattava di predire il futuro. Il loro ruolo, dunque, corrisponde abbastanza bene a quello degli oracoli e degli indovini nelle comunità tradizionali africane, chiamati spesso a ratificare decisioni già prese e a consigliare il popolo nel fare le scelte».

³⁸¹ Si pensi alla discussione assembleare ateniese relativa al «muro di legno» (Hdt., VII, 142-143).

³⁸² *Hymn. Hom. Merc.* 368-380.

certo ammettere la colpa ma non può nemmeno negarla: ha giurato di dire la verità e si sa quali castighi attendano gli dèi in caso di spergiuro. Trovare una via d'uscita sarebbe difficile per tutti, ma non per un dio *polútropos* e *aimulométēs* come Hermes³⁸³.

Nell'ordine, il dio dichiara: che nessun immortale è stato testimone del furto (è vero: Hermes è stato visto solo da un vecchio contadino di Onchesto); che il suo aspetto non è certo quello del ladro di buoi (è vero anche questo: Hermes è appena nato e non ha l'aspetto di un ladro adulto e vigoroso); di non aver portato le vacche nell'antro cillenio (Hermes le ha portate, infatti, in una grotta lungo il corso dell'Alfeo); di non aver varcato la soglia di casa (per quanto possa sembrare strano, è vera anche quest'ultima affermazione: Hermes è passato attraverso la serratura «come nebbia»)³⁸⁴. Il discorso del dio è costruito in modo da risultare vero in tutte le sue affermazioni. Come promesso, Hermes non mente al cospetto degli Olimpi. Il dio non fa ricorso alle armi della polisemia né agli «obliqui» giri di parole del linguaggio apollineo. Semplicemente, dosa bene le parole in modo da dire cose vere. E le dice *atrekéōs*, con lo stesso stile chiaro e privo di ambagi con cui interroga le vergini-api, «realizzando ogni cosa» (*kraínousin hékasta*). A differenza di quella apollinea, la parola ermaica non ha bisogno di *hexégēsis* per «realizzare»: realizza *atrekéōs*, senza passare per i sentieri tortuosi dell'interpretazione, seguendo una via «dritta e certa» (*atrekēs*).

Questa parola chiara e certa, immediatamente efficace, è quella dell'araldo. Abbiamo già visto come il *kêrux* riferisca messaggi e ordini del re con lo stesso tono perentorio con cui vengono proferiti: l'araldo riarticola parole e frasi che esigono lo stesso rispetto e la stessa obbedienza dovuti all'*anax*. Dalle testimonianze in nostro possesso appare evidente come i mezzi d'azione con cui Hermes interviene nella sfera della mantica siano quelli propri del *kêrux*. Pausania racconta che nell'*agorá* di Pharai, in Acaia, si trovava un'immagine di Hermes cui si attribuivano poteri divinatori. Il consultante che desiderava interrogare l'oracolo veniva di sera e sussurrava la sua domanda direttamente nell'orecchio del dio. Si tappava quindi le orecchie con le mani e lasciava l'*agorá*. Appena fuori dal recinto della pubblica piazza, liberava le orecchie e la prima voce che udiva la considerava come un oracolo³⁸⁵. L'analisi del rituale, noto in Grecia col nome di *klēdonismós* («divinazione tramite il *klēdón*», la «voce» casuale che qualcuno capta attorno a sé)³⁸⁶, ha consentito di evidenziare alcuni aspetti della procedura strettamente legati ad Hermes: il movimento (del consultante e della parola afferrata al volo); il passaggio dall'interno

³⁸³ *Hymn. Hom. Merc.* 13.

³⁸⁴ *Hymn. Hom. Merc.* 146-147.

³⁸⁵ Paus., VII, 22, 2-3.

³⁸⁶ W. R. Halliday, *Greek Divination. A Study of its Methods and Principles*, Chicago 1913, pp. 229-234.

all'esterno (dell'*agorá*)³⁸⁷; il ruolo del caso e della sorte; la funzione comunicativa delle orecchie³⁸⁸. È su quest'ultimo elemento che si concentra l'analisi di Maurizio Bettini.

Lo studioso nota che all'Hermes di Pharai si sussurrava, si parlava all'orecchio proprio come si faceva presso la statua dell'Hermes *Psithuristés* («bisbigliatore» o «sussurratore») di Atene e che il consultante, posta la domanda, si tappava le orecchie esattamente come fa Hermes, incalzato nell'*Inno omerico* dalle accuse di Apollo³⁸⁹. A tali osservazioni se ne può aggiungere una terza, sulla scorta delle conclusioni raggiunte nella prima parte di questo capitolo: ascoltare con le orecchie è ciò che fa il *kêrux*. A differenza di *mántis* e *aoidós* che ascoltano con il *nóos* (sono in diretto contatto con la mente del dio – direbbe Platone), l'araldo ascolta con le orecchie come l'Hermes oracolare di Pharai. Quest'ultimo, dunque, si comporta da perfetto *kêrux*, e non solo relativamente alle modalità di ascolto. Il dio – dicevamo – si esprime attraverso la voce o *klēdón* del primo passante che il consultante ascolta, non appena uscito dal recinto dell'*agorá*. In altre parole, il dio di Pharai si esprime, da buon *kêrux*, attraverso una forma di parola “riarticolata”, quella del primo passante che inconsciamente riferisce il volere del dio³⁹⁰. Certo, si potrebbe obiettare che anche Apollo si esprime attraverso un intermediario in stato incosciente (la Pizia)³⁹¹. Eppure il rituale ermaico presenta una serie di specificità che lo distinguono nettamente da quello apollineo.

In primo luogo, Hermes non si esprime attraverso una figura istituzionale, accuratamente scelta e ben definita, come la Pizia delfica. Hermes si esprime attraverso un intermediario casuale, il primo passante che si trova dalle parti del consultante di Pharai. Il ruolo giocato dalla sorte è un elemento caratterizzante della mantica ermaica. Nell'*Inno omerico*, l'oracolo di Hermes, localizzato «sotto la gola del Parnaso», si esprime attraverso l'intermediazione delle api profetiche. Queste ultime farebbero ben pensare al ruolo della Pizia, che Pindaro definisce «l'ape delfica»³⁹². Ma, a ben guardare, la differenza è enorme e

³⁸⁷ J.-P. Vernant, *Hestia-Hermes. Sull'espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i Greci*, in Id., *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, trad. it. Torino 1970, pp. 121-125.

³⁸⁸ M. Bettini, *Le orecchie di Hermes*, cit., pp. 6-16.

³⁸⁹ Harpocr., *Lex.* 310; *Hymn. Hom. Merc.* 305. Sui rapporti di Hermes con la sfera del sussurro e del bisbiglio, cfr. L. Soverini, *Psithyros: Hermes, Afrodite e il sussurro nella Grecia antica*, in *Historiē. Studi offerti dagli allievi a Giuseppe Nenci*, Galatina 1994, pp. 433-460.

³⁹⁰ Cfr. M. Bettini, *Le orecchie di Hermes*, cit., p. 15: «In questa città dell'Acaia [Pharai] il dio [Hermes] traduceva il fato in forma di *klēdón* [...] Gli dèi parlano una lingua straniera, e il dio dell'intermediazione si occupa di tradurla». Sul linguaggio degli dèi, cfr. I. Chirassi Colombo, *I linguaggi speciali degli dèi e la lingua di dio*, in *Le lingue speciali*. Atti del Convegno di Studi di Macerata (17-19 ottobre 1994), Roma 1998, pp. 83-103.

³⁹¹ Cfr. al riguardo i contributi raccolti nel volume a cura di I. Chirassi Colombo - T. Seppilli, *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione*, Atti del Convegno di Macerata-Norcia (settembre 1994), Macerata 1998.

³⁹² Pind., *Pyth.* IV, 59-60. Le api sono spesso associate all'attività mantica: l'indovino Iamo fu nutrito «con l'innocuo veleno delle api» (Pind., *Ol.* VI, 45-47); a Lebadeia, in Beozia, il luogo dove sorgeva l'oracolo di Trofonio era stato indicato da uno sciame di api (Paus., IX, 40, 2).

a definire la specificità della procedura ermaica è ancora una volta il peso della casualità. Una volta che ha donato ad Hermes le api profetiche, Apollo aggiunge: «Tu interrogandole senz'ambagi rallegra il tuo animo e, se incontri un uomo mortale, spesso egli udrà la tua voce, qualora abbia fortuna (*ai ke túchēsi*)»³⁹³. Che il rapsodo abbia inteso porre l'accento sul ruolo profetico della sorte appare abbastanza chiaro. E lo è tanto di più se si considera che, nella versione apollodorea dell'episodio di Hermes e Apollo, il dono delle api profetiche è sostituito da una forma di mantica ugualmente legata al caso e alla fortuna: la «divinazione attraverso *psēphoi*» o cleromanzia³⁹⁴. Con questo sistema il responso è ottenuto estraendo da un'urna uno o più sassolini (*klēroi* o *sortes*), che si crede rivelino la volontà divina³⁹⁵. L'estrazione a sorte ben si addice ai mezzi d'azione del *kêrux* divino, se si tien conto che nella pratica antica è l'araldo che si incarica di mostrare la sorte (*klēros*) estratta ai presenti riuniti in cerchio³⁹⁶.

In sintesi, il signore dell'oracolo di Pharai non agisce diversamente dall'araldo degli immortali. La distanza che separa la mantica apollinea da quella ermaica corrisponde alla distanza che separa la parola del *prophētēs* da quella del *kêrux* di Zeus. Il primo, in contatto con la mente del dio, parla un linguaggio fatto di «segni» (*sémata*), destinati ad essere interpretati (*hexēgeísthai*). Il secondo, escluso dalla comunicazione diretta con il *nóos* di Zeus, ascolta con le orecchie e riarticola, realizzandoli *atrekéōs*, i *themoí* del re degli dèi. Al riguardo, il testo innico fornisce un ulteriore e prezioso indizio. Il rapsodo precisa che le api profetiche, donate da Apollo a Hermes, sono *mantelēs apáneuthe didáskaloi* (v. 556). Cassola intende la notazione in senso geografico e traduce: «insegnano, in disparte, la divinazione»³⁹⁷. In tal caso, l'avverbio *apáneuthe*, «lontano da, separato da, in disparte», si riferirebbe alla collocazione appartata dell'oracolo delle api, localizzato al verso precedente «sotto la gola del Parnaso». La traduzione appena citata è senz'altro valida, ma forse possiamo meglio intendere il senso dell'oscura (tanto per cambiare) espressione apollinea se la leggiamo all'interno del più ampio contesto in cui è inserita.

Apollo si è appena rifiutato di concedere ad Hermes la mantica, donandogli in alternativa l'oracolo delle api. Dal momento che Apollo non è venuto meno al giuramento di non rivelare «il saggio pensiero (*boulén*) di Zeus»³⁹⁸, è chiaro che l'oracolo di cui ha

³⁹³ *Hymn. Hom. Merc.* 564-567.

³⁹⁴ Apollod., III, 10, 2. Sul ruolo della cleromanzia in ambito delfico, cfr. R. Crahay, *La bocca della verità (Grecia)*, in J.-P. Vernant (a cura di), *Divinazione e razionalità*, cit., pp. 217-237.

³⁹⁵ W. R. Halliday, *Greek Divination*, cit., pp. 205-218.

³⁹⁶ Hom., *Il.* VII, 181-190.

³⁹⁷ F. Cassola (a cura di), *Inni omerici*, cit., p. 223.

³⁹⁸ *Hymn. Hom. Merc.* 535-538. Alla mantica apollinea è riconosciuto il potere di rivelare «i pensieri (*boulás*) di Zeus» già in Hom., *Od.* VIII, 82.

fatto dono a Hermes non rivela i «decreti» del re degli dèi. Se questo è vero, è ipotizzabile che le api profetiche siano presentate nel testo innico come «maestre di una mantica *separata dalla*» mente di Zeus, “estranea” alla comunicazione diretta con il suo *nóos*: privilegio quest’ultimo del solo Apollo e di nessun altro degli immortali. Ecco che la divisione di *érğa* e *timái* diviene ora più netta ed evidente. Escluso dalla mente di Zeus, Hermes resta escluso dai sentieri del linguaggio “segnico” di cui si era pur servito per minacciare le prerogative di Apollo e ottenere il riconoscimento della propria *timé*. La riconfigurazione degli equilibri pantheonici concede al dio di Cillene di interrogare le api profetiche *atrekéōs*, in modo chiaro e privo di ambiguità. Sarà sufficiente questo, perché le api, opportunamente nutrite di miele, «realizzino ogni cosa». Il *kraínein* ermaico – lo ripetiamo – si differenzia da quello apollineo perché segue una via dritta e sicura (*atrekés*), senza passare per i percorsi ambigui della polisemia e i giri tortuosi dell’*hexégēsis*.

7. Divinità dalla voce umana

Immediatamente efficace, chiara e precisa come il messaggio del re riarticolato dall’araldo, la parola ermaica, anche quando è rivolta a pre-dire (*pro-eipeîn*) il futuro (*éssetai*), si presenta come una sorta di vaticinio “al grado zero”, la cui realizzazione prescinde dallo sforzo esegetico del destinatario/interprete: è questa parola «senza ambagi» (*a-trekéōs*) a caratterizzare il dio di Pharai, impegnato a tradurre il fato in forma di *klédónes* e *phōnai*³⁹⁹. Pausania lo dice a chiare lettere: è la *phōné* del primo passante incontrato dal richiedente ad essere considerata (*hēgeítai*) come *mánteuma*⁴⁰⁰. Mentre Apollo parla attraverso «segni» (*sémata*) destinati ad essere interpretati, Hermes emette vaticini sotto forma di *homphé* e *phōnai*. Insomma, Hermes parla diretto e chiaro, come ogni buon araldo dovrebbe fare. Ma questa parola *atrekés* non caratterizza soltanto il *kêrux* degli dèi. Essa appare tipica di un’altra figura che abbiamo già visto in stretto rapporto con Hermes: Circe. «Terribile dea dalla voce umana» (*audéessa*)⁴⁰¹, il cui discorrere nitido e comprensibile è identico alla parlata degli uomini, Circe predice a Odisseo le pene e i pericoli che lo attendono sulla rotta di casa con la stessa chiarezza e precisione che distingue la parola ermaica⁴⁰². Un dato che non può sorprendere se si considera che, tra gli Olimpici, Hermes è il solo a frequentare l’isola Eea e ad avere rapporti con Circe. Ciò che sorprende, invece, è

³⁹⁹ Cfr. M. Bettini, *Le orecchie di Hermes*, cit., p. 7: «Nel caso dello Hermes di Pharai [...] era impossibile essere presi in contropiede dal *klédón*. Il fedele pagava il prezzo della consultazione, sussurrava una precisa domanda nell’orecchio del dio e sapeva persino in quale momento la voce sarebbe arrivata».

⁴⁰⁰ Paus., VII, 22, 3.

⁴⁰¹ Hom., *Od.* X, 136; XI, 8; 150.

⁴⁰² Hom., *Od.* X, 503-540; XII, 36-141.

appunto la parlata umana della dea: caratteristica che essa condivide significativamente con Calipso, altra figura strettamente legata a Hermes⁴⁰³. La parlata umana di Circe e Calipso aveva già destato lo stupore degli antichi, al punto che Aristotele si chiedeva: se gli dèi omerici, quando intendono comunicare con un mortale, non hanno alcuna difficoltà ad assumere aspetto e voce umani, perché soltanto Circe e Calipso sono presentate come dee che «parlano la lingua degli uomini?»⁴⁰⁴. Partiamo dalla risposta fornita da Maurizio Bettini e Cristiana Franco in un recente volume dedicato alla figura di Circe.

Quando i compagni di Odisseo sentono cantare Circe, si chiedono se la voce che proviene dall'interno del palazzo sia di "dea o donna": una notazione che senz'altro sottolinea la suprema bellezza di quel canto, ma svela nel contempo la qualità umana della vocalità circea. L'epiteto *audéessa*, in una sorta di ossimoro con il precedente *theá*, delineerebbe dunque uno statuto speciale per Circe e Calipso, divinità non olimpiche, immortali e potenti, ma dotate di una natura tale da consentire loro di entrare in contatto diretto con l'umanità [...] Queste dee possono avere rapporti sessuali con gli uomini senza mutare aspetto, e, quando hanno qualcosa da rivelare, lo fanno con fraseggio umano. Le loro comunicazioni non necessitano di interpreti⁴⁰⁵.

L'idea che l'antropoglossia di Circe e Calipso sia legata al carattere non-olimpico delle due dee è fondata e condivisibile. In Omero – come notava già Nagler – esiste una terza divinità femminile che, senza bisogno di interpreti, comunica direttamente con un eroe mortale: si tratta di Teti che rivolge al figlio Achille profezie in lingua umana, rivelandogli con assoluta chiarezza il destino di morte imminente⁴⁰⁶. Come Circe e Calipso, Teti è una divinità pre-olimpica di discendenza titanide: è figlia di Nereo e Doris, figlia a sua volta di Oceano⁴⁰⁷. Il caso di Teti conferma che l'abitudine di comunicare *direttamente* con gli umani caratterizza il comportamento degli antichi dèi di stirpe titanica rispetto a quello delle divinità olimpiche, che comunicano con gli uomini *indirettamente*, assumendone aspetto e voce. La situazione è chiara e può essere descritta nei seguenti termini: l'Olimpo è una sorta di "isola linguistica", i cui abitanti parlano una lingua distinta da quella degli uomini; le divinità che abitano oltre i confini del regno di Zeus parlano la stessa lingua degli uomini con cui comunicano senza bisogno di intermediari e intermediazioni. Un

⁴⁰³ Hom., *Od.* XII, 449.

⁴⁰⁴ Arist., fr. 171 Rose.

⁴⁰⁵ M. Bettini - C. Franco, *Il mito di Circe*, cit., p. 148.

⁴⁰⁶ M. N. Nagler, *Dread Goddess Revisited*, in S. L. Schein (ed.), *Reading the Odyssey. Selected Interpretive Essays*, Princeton 1996, p. 148. In Omero (*Od.* V, 334) l'epiteto *audéessa* qualifica anche Leucotea («la Dea Bianca»), ma in questo caso l'antropoglossia della dea è piuttosto legata alla sua origine umana: prima di divenire una divinità marina, protettrice dei marinai e benefattrice dei naufraghi, Leucotea era la mortale Ino, figlia di Cadmo.

⁴⁰⁷ Hes., *Theog.* 240-244.

problema, tuttavia, resta: perché soltanto gli dèi Titani parlano la lingua degli uomini? In che momento e in seguito a quali circostanze si è prodotta la separazione linguistica tra dèi Olimpici e umani?

Nelle fonti in nostro possesso, i Titani sono descritti come dèi “altri” rispetto agli Olimpici. Si tratta di divinità più antiche che Zeus e seguaci hanno sconfitto a seguito di una lunga e impegnativa guerra dall’esito ampiamente noto: Zeus, il vincitore, prende il potere ponendo fine al regno del padre Crono. Ai tempi di Crono (*epì Krónou*), gli uomini – racconta Esiodo – vivevano come dèi (*óste theoi*): privi di affanni e malattie, ricchi di beni prodotti spontaneamente dalla terra senza bisogno di lavoro, condividevano con gli immortali conviti e banchetti⁴⁰⁸. Fu in seguito al furto prometeico del fuoco e all’inganno di Mecone che si separarono le condizioni di dèi e uomini: i primi, immortali, si sarebbero nutriti del fumo prodotto dalla combustione di ossa e grasso degli animali sacrificati; i secondi, mortali, avrebbero mangiato la carne delle vittime immolate⁴⁰⁹. Esiodo non dice nulla a proposito di un’eventuale differenziazione linguistica, ma alcuni indizi inducono a ritenere che a Mecone non si siano divisi soltanto i destini e i regimi alimentari di dèi e umani. Che dèi Titani e uomini parlassero una stessa lingua prima della separazione è quantomeno presupposto dalla partecipazione di entrambi a banchetti comuni. Dal momento che per i Greci il banchetto è un contesto dai connotati fortemente “comunicativi”, è difficile immaginare una “mensa comune” al di fuori della condivisione di mezzi e strumenti espressivi. Inoltre, pur volendo prescindere dal dato “conviviale”, esiste ancora un altro indizio dell’esistenza ai tempi di Crono di una lingua comune umano-titanica. Il fabulografo romano Igino racconta che Foroneo,

Figlio di Inaco e Argia, fu il primo uomo ad avere un regno. Prima di allora gli uomini vivevano senza città né leggi, sotto il diretto dominio di Giove. Quando Mercurio cominciò ad articolare le lingue degli uomini (*sermones hominum*), essi presero ad essere discordi fra loro. Giove affidò allora il compito di regnare a Foroneo, premiandolo per essere stato il primo ad offrire sacrifici a Giunone⁴¹⁰.

Si tratta di una delle tante versioni di uno stesso famosissimo mito: la fine dell’età dell’oro. Un’età felice in cui gli uomini non solo vivono come dèi ma anche «sotto il diretto dominio di Giove». La comunione della mensa e dello stile di vita si accompagna nella versione di Igino all’esistenza di un unico sovrano, re degli dèi e degli uomini: in un mondo

⁴⁰⁸ Hes., *Op.* 111-120.

⁴⁰⁹ Hes., *Theog.* 535-615; *Op.* 47-105.

⁴¹⁰ Hyg., *Fab.* 143.

ancora privo di leggi e città, non c'è bisogno di *reges* o *basileis* umani; è direttamente Giove a regnare su uomini e dèi. Su questo particolare torneremo più avanti. Per ora vediamo come si separano in Igino le esistenze di uomini e dèi ovvero qual è l'evento "traumatico" che pone fine all'età dell'oro. Abbiamo visto come in Esiodo tale evento sia identificato con l'inganno di Mecone e il furto prometeico del fuoco. Non si tratta – come è facile immaginare – dell'unica versione. Nella tradizione arcadica, ad esempio, l'ultima volta in cui uomini e divinità avevano condiviso la mensa era stato in occasione del banchetto offerto da Licaone a Zeus. Il re arcade aveva imbandito carne umana all'illustre ospite divino che, accortosi della cosa, lo aveva punito trasformandolo in lupo, fulminandolo o scatenando il diluvio⁴¹¹. Nulla di tutto questo compare in Igino. Il mitografo attesta una diversa versione del mito, strettamente associata ad uno dei tanti racconti greci su i «primi uomini» che avrebbero popolato la terra: quando, sotto il regno di Giove (Zeus), Mercurio (Hermes) articolò le lingue degli uomini, questi ultimi iniziarono ad essere discordi, sicché Giove fu costretto ad affidare il potere sulla terra a re umani, di cui il primo fu Foroneo, meritevole per i sacrifici offerti a Giunone (Era, dea di Argo).

Il mito narrato da Igino ricorda da vicino il racconto biblico della torre di Babele. Il capitolo 11, 1-9 di *Genesi* narra che gli uomini, viventi sulla terra a seguito del diluvio, erano un solo popolo e avevano tutti una sola lingua. Di comune accordo decidono, per evitare di disperdersi sulla superficie terrestre, di costruirsi una città nel paese di Sennar e di erigervi una grande torre la cui cima avrebbe toccato il cielo. Dio, però, ha progetti diversi per l'umanità. Sceso sulla terra, confonde le lingue degli uomini. Incapaci oramai di intendersi e di capirsi, gli uomini cessano di costruire la città e si disperdono nei più diversi angoli del mondo. Sia nel mito classico che nel racconto biblico, la separazione linguistica è causa di divisione, incomprendimento e dissapori. Eppure i due racconti non sono affatto identici. Mentre il mito biblico pone l'accento sulla separazione degli uomini e sulla conseguente distribuzione geografica delle varie razze, il mito narrato da Igino pone piuttosto l'accento sulla separazione uomini/dèi: gli uomini non vivono più sotto il dominio diretto degli dèi, ma sotto quello di re umani incaricati da Giove. È sotto il regno di quest'ultimo che Igino colloca la separazione, presentandola nella veste di differenziazione linguistica: Hermes – ci dice – articola le differenti lingue degli uomini. L'affermazione implica che sotto il regno precedente, quello di Crono, gli uomini parlassero una stessa lingua come l'umanità post-diluviana di *Genesi*. Ma, nel caso di Igino, la comunione linguistica non sembra riguardare solo gli uomini.

⁴¹¹ Paus., VIII, 2, 3-4; Nic. Dam., *FGrHist* 90 F 38; Apollod., III, 8, 1-2.

Il mitografo dice, infatti, che «Giove affidò il compito di regnare a Foroneo, premiandolo per essere stato il primo ad offrire sacrifici a Giunone». Due punti meritano di essere sottolineati. In primo luogo, il sacrificio è – come abbiamo già più volte ripetuto – il più importante strumento della comunicazione verticale uomini/dèi. Quando gli uomini hanno bisogno di chiedere qualcosa al dio, gli sacrificano una vittima e si aspettano l'*amoibé*, il «contraccambio» ma anche la «risposta» del dio. In secondo luogo, Igino dice che Foroneo era stato il primo uomo ad offrire sacrifici⁴¹². Il che significa che prima di lui gli uomini non sacrificavano agli dèi. Quest'assenza di sacrifici è un dato importante perché suggerisce una diversa configurazione dei rapporti tra cielo e terra. Gli uomini comunicano con gli dèi attraverso il fumo dei sacrifici da quando l'inganno prometeico ha spezzato la commensalità originaria: è da quel momento che il sacrificio si rende necessario come modalità privilegiata per entrare in comunicazione col divino. In un mondo in cui il sacrificio non esiste ancora, la comunicazione uomini/dèi non può che articolarsi in modo differente e, presumibilmente, più diretto.

L'assenza di sacrifici caratterizza non solo l'umanità vissuta prima di Foroneo ma anche l'isola di Calipso, dove gli uomini non compiono «né offerte né elette ecatombi»⁴¹³. Un'isola dove uomini e dèi siedono a banchetto insieme, si accoppiano conservando le reciproche sembianze, parlano una stessa lingua. Odisseo non ha bisogno di rivolgere le sue preghiere a Calipso attraverso il sacrificio di un bue o di una pecora. In caso di necessità, l'eroe le si rivolge direttamente perché Calipso è una dea «dalla voce umana». L'assenza di sacrifici presuppone l'esistenza di una comunicazione diretta dèi/uomini. Gli uomini non hanno bisogno di sacrificare agli dèi fintantoché parlano la loro stessa lingua. Tale sembra essere la situazione alla base dello scarno e sintetico resoconto mitografico di Igino. Durante il regno di Crono, uomini e dèi Titani parlano una stessa lingua. Nel momento in cui Zeus prende il potere, l'unità linguistica si spezza. Foroneo è il primo uomo a riattivare la comunicazione con il divino servendosi di un nuovo strumento linguistico: il sacrificio. Zeus premia la pietà di Foroneo affidandogli il primo regno governato da un re umano. La differenziazione delle lingue degli uomini, opera di Hermes, rende ormai impossibile un governo diretto degli dèi sugli uomini, simile a quello dell'età precedente in cui uomini e dèi vivevano insieme condividendo tutto: lingua, re, mensa, assenza di mali.

⁴¹² L'affermazione di Igino, secondo cui Foroneo era stato «il primo ad offrire sacrifici a Giunone», si spiega col ruolo di divinità poliade ricoperto dalla dea ad Argo, sede del famoso Heraion. Ad Argo rinviano la menzione di Foroneo, sorta di "Eretteo argivo", di Inaco, re e fiume dell'Argolide, di Argia (letteralmente «la donna di Argo»). Che la tradizione raccolta da Igino sia di ambiente argivo appare più che probabile. Su Foroneo e l'autoctonia argiva, cfr. M. Detienne, *Essere autoctoni. Come denazionalizzare le storie nazionali*, trad. it. Firenze 2004.

⁴¹³ Hom., *Od.* V, 102.

Abbiamo finalmente la risposta alla nostra domanda. Se sono gli dèi Titani a parlare la lingua degli uomini, è perché si tratta di divinità più antiche degli Olimpici, precedenti la separazione linguistica tra dèi e mortali, collocata da Igino sotto il regno dell'Olimpico Giove (Zeus). Con ciò non vogliamo certo dire che Omero, parlando di divinità «dalla voce umana», conoscesse lo stesso mito raccontato da Igino. La cosa non è impossibile, ma resterebbe comunque indimostrabile. Quello che intendiamo dire è che se in Omero l'epiteto *audéessa* funziona come *indicatore semantico* dell'origine pre-olimpica di Circe, Calipso e Teti, questo significa che già Omero è a conoscenza di un'originaria lingua unica parlata da Titani e mortali durante il regno di Crono. Una significativa coincidenza tra i racconti di Omero e di Igino non può, del resto, sfuggire. In Igino il dio che articola le lingue degli uomini, producendo differenziazione, è Mercurio: il greco Hermes. Nel racconto del mitografo, Hermes ha un ruolo da protagonista comparabile a quello che esercita in Omero. Il Cilleno è l'unico, tra le divinità dell'Olimpo, a recarsi di tanto in tanto ad Eea e ad Ogigia e a comunicare direttamente con Circe e Calipso⁴¹⁴. Nonostante sia un dio e come tale si manifesti loro, Hermes ne intende la parlata umana, esattamente come il mortale Odisseo.

La notazione è importante perché ci porta a riflettere nuovamente sui caratteri della parola ermaica. In quanto discendente per parte di padre dall'Olimpico Zeus e per parte di madre dalla Titanide Maia, sorella di Calipso, Hermes evidentemente è in grado di intendere sia il linguaggio divino della stirpe olimpica che il linguaggio titanico precedente la separazione linguistica tra mortali e immortali. La sua lingua è strettamente apparentata (sia in senso linguistico che genealogico) alla parlata umana, al discorrere comprensibile di Circe e di Calipso. Come le due dee, Hermes – per riprendere le parole di Bettini-Franco – non necessita di interpreti: è *lui stesso* l'interprete al servizio di Zeus. Il testo omerico è chiaro. Nel momento in cui si reca da Circe e da Calipso, Hermes non fa da interprete di Odisseo: l'eroe non ne ha bisogno; parla la stessa lingua delle dee. Hermes funge da interprete di Zeus: è il sovrano olimpico che non comprende più la lingua umano-titanica e che si serve di Hermes come suo portavoce⁴¹⁵. Come Igino, Omero sa che è sotto il regno di

⁴¹⁴ Cfr. Hom., *Od.* V, 87-88; X, 330-331.

⁴¹⁵ Hermes opera come portavoce e interprete di Zeus anche nella versione apollodorea del mito del diluvio. Apollodoro (I, 7, 2) racconta che Deucalione, unico uomo scampato al diluvio, fu il primo a offrire sacrifici agli dèi: nella fattispecie, a Zeus Fissio («protettore degli esuli»). Commosso dalla pietà di Deucalione, «Zeus gli invia Hermes, invitandolo a scegliere ciò che desidera». Lo schema del racconto è molto simile a quello di Igino: un evento traumatico segna la separazione uomini/dèi che cessano di parlare la stessa lingua; Deucalione riattiva la comunicazione attraverso il sacrificio; Zeus, che non parla più la lingua degli uomini, si serve di Hermes come proprio interprete presso Deucalione. Sui rapporti tra diluvio e sacrificio, cfr. J. Rudhardt, *Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice*, "Museum Helveticum" 27/1 (1970), pp. 1-15; C. Grottanelli, *Ospitare gli dèi. Sacrificio e diluvio*, "Studi Storici" 25 (1984), pp. 847-857.

Zeus che le lingue di dèi e uomini si sono separate. Ma sa anche che sull'Olimpo c'è qualcuno che è in grado di ricomporre la frattura: questo qualcuno è Hermes, il messaggero buono per tutte le circostanze. A dispetto della separazione sopravvenuta, il dio rimette in comunicazione Olimpi e Titani, dèi e uomini. Certo, anche Apollo lo fa e si capisce bene perché Hermes sia per lui «il più caro» tra gli immortali. Il Cillenio opera, tuttavia, in modo differente, sostituendo ai *sémata* apollinei parole chiare e immediatamente comprensibili, simili a quelle che Circe e Calipso rivolgono a Odisseo e Teti ad Achille. Hermes non è solo il *kêrux* di Zeus e il *phílteros* di Apollo, ma è anche e soprattutto «il figlio di Maia» (*Maiádos huiós*): sui suoi rapporti con il mondo pre-olimpico e con le divinità di stirpe titanica dovremo tornare a riflettere nel seguito della nostra analisi.

CAPITOLO SECONDO

Hermes, l'ariete e la legittimità del potere

Introduzione: Dall'epica alla tragedia

Abbiamo lasciato Hermes nel momento in cui dona a Pelope lo scettro della regalità, che conferisce a chi lo impugna il diritto/potere di *anássein*: «traccia visibile di una rete invisibile di relazioni», lo scettro disegna la gerarchia dei rapporti di forza tra il *basileús*, che si appoggia *sullo* scettro, pronunciando parole “autorevoli”, e i *laoi* sotto-posti allo scettro, chiamati a «compiere le *thémistes*» pronunciate dal re «in nome di Zeus». Lo scettro non è soltanto lo strumento della parola d'autorità, ma è anche e soprattutto l'oggetto che incarna e visualizza la trama delle relazioni sociali in un mondo, come quello omerico, che ignora l'uso (diffuso) della scrittura. In tale ambito, lo scettro funziona sia come “raggio” della cerchia dei capi, in cui la ripartizione della parola realizza l'*isotimía* assembleare, sia come “asse verticale” della relazione re/sudditi, che Omero esprime nelle immagini tanto concrete quanto efficaci del *sopra* e del *sotto*. Trama delle relazioni sociali, dicevamo. Ma forse, alla luce di quanto dimostrato, sarebbe più corretto parlare di una “geometria” del potere, destinata a essere in parte inglobata, in parte superata dalla riflessione urbanistica di epoca classica⁴¹⁶.

In estrema sintesi, potremmo dire che in Omero lo scettro appare al centro di una configurazione “geometrica” della regalità, che esprime la sintassi dei rapporti attraverso immagini “spaziali” (il cerchio, il sopra, il sotto) funzionalmente affini agli articoli di un odierno codice di leggi scritte. Scettro in pugno, il re omerico esercita “legalmente” la propria autorità, ottenendo rispetto e obbedienza: lo scettro è *peisíbrotos* («in grado di imporre obbedienza agli uomini»), direbbe Eschilo, riassumendo in un solo aggettivo una lunghissima e consolidata tradizione⁴¹⁷. Eppure è proprio con la tragedia che il ruolo dello scettro in quanto simbolo del potere regale non appare più esclusivo. Da Sofocle a Euripide, la rappresentazione del diritto regale dei *basileús* chiama in causa un nuovo “talismano” di sovranità: l'ariete dal vello d'oro. Un talismano legato ancora una volta a Hermes: così

⁴¹⁶ Mi limito a ricordare che, secondo Aristotele (*Pol.* VIII, 1267b-1269a), il modello urbanistico ortogonale attribuito dalla tradizione ad Ippodamo di Mileto avrebbe mirato a descrivere l'ordine sociale in conformità alle direttive di un programma nello stesso tempo politico e architettonico; che la configurazione topografica della città greca prevede statutariamente un *sopra* (l'acropoli) e un *sotto* (la città bassa); che la pianta circolare fu sovente utilizzata per luoghi ed edifici pubblici adibiti a spazio di riunione per i magistrati della città.

⁴¹⁷ Aesch., *Coeph.* 362.

come dona lo scettro a Pelope, il Cillenio dona ai Pelopidi Atreo e Tieste l'ariete d'oro. Un dono "ambiguo", come vedremo meglio tra breve, ma che sembrerebbe ricoprire una funzione sostanzialmente affine a quella dello scettro: conferire il diritto di *anássein*. Ricordiamo che è sulla base di questa pretesa equivalenza funzionale che gli studiosi, da Jeanine Orgogozo in poi, hanno costruito l'immagine di un «Hermes degli Achei», depositario del potere di investitura dei re: dopotutto, ragionando in termini di giacenze e *survivals*, non era difficile riconoscere nell'Hermes che dona l'ariete una "sopravvivenza" dell'Hermes "miceneo", dio della ricchezza pastorale simboleggiata per l'appunto dall'ariete (il maschio riproduttore), che donerebbe il potere ai *basileis* «pastori di popoli» (*poiménes laôn*), immagine sbiadita dei re/mandriani di epoca micenea e post-micenea che già Cassola – come abbiamo visto – paragonava ai patriarchi biblici⁴¹⁸.

Come si può facilmente notare, la teoria evoluzionistica che stiamo esaminando – una teoria destinata a produrre un vero e proprio "mito storiografico" – non si limita al presupposto "evemeristico", secondo cui il mito conserverebbe la memoria distorta di avvenimenti passati. Essa arriva a ipotizzare l'equivalenza funzionale di scettro e ariete, retrodatando sino ad Omero il mito tragico del prodigioso animale nato tra le greggi di Atreo. È quanto si realizza nel commento all'*Iliade* di Geoffrey Kirk. Riprendendo la posizione degli scoliasti a *Il. II*, 100-108, lo studioso si sforza di dimostrare come già Omero conoscesse la storia dell'ariete, cui alluderebbero sia l'epiteto *poliárni* («dai molti agnelli»), attribuito a Tieste, sia l'uso del verbo *élipen*, testimonianza della «costrizione» (*anánkē*) che avrebbe indotto Atreo a «lasciare» lo scettro al fratello Tieste⁴¹⁹. L'ipotesi sarebbe confermata da un famoso passo di Pausania, in cui il periegeta attesta che la tomba di Tieste ad Argo era sormontata da un ariete di pietra «perché Tieste, dopo aver commesso adulterio con la moglie di suo fratello, si prese l'agnella d'oro»⁴²⁰.

Certo, Pausania ribadisce in modo forte e perentorio il legame di Tieste con il meraviglioso animale donato da Hermes: ad Argo, un ariete di pietra, collocato sulla tomba del figlio di Pelope, avrebbe ricordato l'episodio mitico ai posteri. Le cose, tuttavia, non sono così semplici come a prima vista potrebbero sembrare. A differenza di quello che fa in altre occasioni, Pausania non attribuisce la storia dei Pelopidi e dell'agnella d'oro agli abitanti di Argo o alla tradizione locale. Anzi, come è stato da tempo notato, la versione della vicenda narrata dal periegeta «accoglie motivi presenti in Euripide (*Or.* 990) e

⁴¹⁸ F. Cassola (a cura di), *Inni omerici*, Milano 1975, pp. 157-158.

⁴¹⁹ G. S. Kirk, *The Iliad. A Commentary*, vol. I, Cambridge 1985, p. 127.

⁴²⁰ Paus., II, 18, 1.

Apollodoro (*Epitome* II, 6 sgg.)»⁴²¹. In altre parole, Pausania sembra spiegare la presenza dell'ariete sulla tomba argiva di Tieste alla luce della tradizione tragica euripidea piuttosto che della tradizione epicorica di Argo. In quest'ultima il significato e la funzione dell'ariete dovevano essere decisamente diversi rispetto alla situazione rappresentata sulle scene ateniesi. La stessa presenza dell'animale in cima all'*hērōon* di Tieste, infatti, appare assolutamente inconciliabile con la tradizione tragica in cui l'ariete, nato tra le mandrie di Atreo, manifesta il gradimento divino per quest'ultimo, escludendo Tieste dalla successione paterna. Poiché è improbabile che un simbolo funesto per Tieste – testimonianza oltretutto delle scelleratezze perpetrate dall'eroe – potesse essere posto sulla sua tomba ad Argo, se ne può dedurre che chi eresse il monumento, a scopo evidentemente celebrativo, ignorasse o quantomeno non intendesse rappresentare l'episodio della contesa dei Pelopidi.

La particolare configurazione architettonica dell'*hērōon* di Tieste, che trova peraltro un preciso riscontro nella documentazione archeologica di area culturale achea⁴²², suggerisce che nella tradizione argiva l'ariete, lungi dall'essere oggetto di una sanguinosa contesa fraterna, rappresenti piuttosto il possesso della regalità nell'ambito di una trasmissione pacifica del potere. Si tratta – come è facile osservare – di una situazione decisamente simile a quella che ritroviamo in Omero. Il poeta afferma che lo scettro di Argo, donato da Hermes a Pelope, fu consegnato da questi ad Atreo che, «morendo», lo lasciò a Tieste⁴²³. È dunque alla morte del fratello che Tieste eredita lo scettro della regalità, prendendo il potere ad Argo. L'assenza di qualsiasi riferimento a guerre dinastiche e discordie intestine consente di supporre che Omero rifletta una tradizione diversa e, stando alle nostre testimonianze, più antica del mito della contesa tra i due fratelli, le cui prime testimonianze non si trovano che presso i tragici⁴²⁴. La pretesa equivalenza funzionale di scettro e ariete non può contare sulla compresenza dei due simboli nella tradizione omerica: Omero non dice che Hermes dona a Pelope e figli scettro e/o ariete, ma che dona a Pelope lo scettro trasmesso pacificamente prima ad Atreo e poi a Tieste. Allo stato attuale della documentazione, la prima attestazione del mito dell'ariete non risale oltre un frammento dell'*Alcmeonide*⁴²⁵, né si possono considerare probanti le presunte allusioni omeriche, la

⁴²¹ D. Musti - M. Torelli (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia Libro II: La Corinzia e l'Argolide*, Milano 1986, p. 271.

⁴²² Sull'uso di protomi di ariete come segno di distinzione sociale all'interno delle sepolture degli aristocratici metapontini, cfr. A. De Siena, *Osservazioni su alcune tombe monumentali arcaiche della necropoli occidentale*, "Bollettino d'Arte del Ministero per i Beni culturali e ambientali" 143 (2008), pp. 1-14.

⁴²³ Hom., *Il.* II, 106.

⁴²⁴ Aesch., *Ag.* 1191-1193; 1219-1222; 1583-1611; Eur., *Or.* 995-1012; *El.* 699-742; *Iph. Taur.* 812-813; Plat., *Pol.* 268e-269a; Apollod., *Epit.* II, 10-14; *schol.* Eur., *Or.* 811; 998.

⁴²⁵ *Alcmaeonis*, fr. 6 Kinkel: un pastore di nome Antioco consegna ad Atreo l'agnella d'oro.

cui genericità è alquanto evidente: l'epiteto *poliarni* sembra avere funzione esornativa piuttosto che riflettere un episodio specifico della saga dei Pelopidi⁴²⁶; l'uso di *leípō* in relazione alla trasmissione "forzata" del potere non è sufficientemente documentato⁴²⁷. Insomma, aveva ragione Aristarco di Samotracia, il grande "omerista" alessandrino del II secolo a.C.: Omero non sembra aver conosciuto il mito dell'ariete.

A questa prima osservazione occorre aggiungerne immediatamente un'altra. Se Omero ignora il mito dell'ariete d'oro, la tragedia invece non ignora affatto il ruolo dello scettro. Un'affermazione del tipo "in Omero Hermes dona a Pelope lo scettro così come nella tragedia dona ad Atreo l'agnella dal vello d'oro" non ha motivo di esistere. L'equipollenza funzionale di scettro e ariete non può fondarsi né sulla compresenza dei due simboli in Omero (Hermes donerebbe indifferentemente scettro o ariete al sovrano designato) né tantomeno sull'assenza dello scettro nella letteratura tragica, dove sarebbe l'ariete a ricoprire la funzione di "talismano" di sovranità, attribuita nell'epica allo scettro. Nella tragedia, l'ariete *non sostituisce* lo scettro. I due simboli sono compresenti: è il possesso dell'ariete ad assicurare a uno dei possibili eredi maschi la trasmissione dello scettro di Pelope⁴²⁸. Ne derivano due conseguenze: nella tragedia, la funzione del mitico animale è complementare, non equipollente, a quella dello scettro; il ruolo dell'ariete si definisce nel contesto *tragico* della contesa tra principi rivali, e non nel contesto *epico* di una trasmissione pacifica del potere. Questo implica, con ogni verosimiglianza, che l'immagine omerica dell'ariete/*hēgemón*, guida e capo del gregge⁴²⁹, o quella tradizionalmente evocata del maschio riproduttore, garanzia di prosperità e ricchezza materiale, non esauriscono l'intero spettro di significati che l'animale assume all'interno del codice tragico, in cui l'aggettivo *chrūseos* («aureo») ne specifica la funzione, mettendo in valore coordinate semantiche reperibili unicamente da un attento studio dei testi euripidei. È a tale studio che ora ci volgiamo, convinti che «nel lavoro dell'antropologo del mondo antico» l'analisi filologica «costituisce ciò che è il "terreno" per l'antropologo della modernità e, spesso, assume addirittura le inedite vesti di un "informante"»⁴³⁰. Vediamo dunque che cosa ha "da

⁴²⁶ L'epiteto, del resto, non è esclusivo di Tieste, ma è attribuito anche a una pluralità di altri eroi. Cfr. Hom., *Il.* IX, 154; 296; *Od.* XI, 257.

⁴²⁷ Nel testo omerico, l'unica «necessità» (*anánkē*) che costringe Atreo a «lasciare» il potere al fratello Tieste è la morte dell'eroe, puntualmente evocata dal poeta al v. 106. Nulla fa pensare ad una morte violenta, prodotta in qualche modo dalle macchinazioni di Tieste.

⁴²⁸ Cfr. Eur., *Or.* 437; 1057; *El.* 11; 321.

⁴²⁹ Hom., *Il.* III, 196-198; XIII, 492-493. Il *basileús*, *hēgētōr* del suo popolo (*laoi*), è paragonato all'ariete, *hēgemón* del suo gregge. Cfr. M. Detienne, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris 1998, pp. 87-89.

⁴³⁰ M. Bettini, *Affari di famiglia: la parentela nella letteratura e nella cultura antica*, Bologna 2009, p. 9. Cfr. anche Id., *Comparare i Romani. Per un'antropologia del mondo antico*. "Studi italiani di filologia classica",

dirci” il testo euripideo. Le sorprese, ancora una volta, non mancheranno. Scopriremo, tra l’altro, come Euripide sia già stato “interrogato” dagli antichi scoliasti e come questi ultimi ne abbiano letto e interpretato i testi alla luce di documenti che sembravano parlare tutti di uno stesso mito: il mito del vello d’oro.

PARTE PRIMA

Il dio dell'ariete

1. Vendetta e riconoscimento: la saga argiva

Nell'*Iliade*, dunque, Hermes dona a Pelope lo scettro che ne fa il re di Argo, ma sappiamo dalla tradizione successiva che l'eroe non avrebbe dimostrato particolare riconoscenza nei riguardi del dio. Appena ottenuto il regno, infatti, Pelope uccide a tradimento Mirtilo, figlio di Hermes, suscitando la collera (*mênin*) e il desiderio di vendetta del Cilleno⁴³¹. Una vendetta che, come sempre accade in questi casi, rappresenta l'esatto contraccambio del torto subito. Dal momento che Pelope aveva privato Hermes del suo diletto rampollo, il dio decide di accanirsi a sua volta contro la discendenza di Pelope, donando ai suoi figli, in lotta per lo scettro paterno, un'agnella dal vello d'oro, il cui possesso avrebbe garantito al legittimo proprietario la successione al trono. Il coro delle donne di Argo nell'*Oreste* di Euripide non ha dubbi al riguardo:

ὄθεν δόμοισι τοῖς ἐμοῖς
ἦλθ' ἀρὰ πολύστονος,
λόχευμα ποιμνίοισι Μαιάδος τόκου,
τὸ χρυσόμαλλον ἀρνὸς ὅπῳτ'
ἐγένετο τέρας ὄλοον ὄλοον
'Ατρέος ἵπποβῶτα·

È da qui [dall'assassinio di Mirtilo] che alle mie case venne una maledizione (*arà*) dalle molte lacrime, il giorno in cui, parto (*lócheuma*) del figlio di Maia, l'agnella (*arnòs*) dal vello d'oro (*chrusómallon*), prodigio (*téras*) funesto, ahimè funesto, nacque tra le greggi di Atreo domatore di cavalli⁴³².

In che senso il meraviglioso animale fosse un «prodigio funesto» (*téras oloòn*), oggetto di una sanguinosa contesa fraterna, Euripide lo chiarisce in un'altra delle sue tante tragedie dedicate alla saga degli Atridi. Il coro dell'*Elettra* ricorda che, secondo un'antica leggenda, la gente di Argo si era recata alla reggia di Atreo per ammirare l'agnella dal vello d'oro nata tra le greggi del re; Tieste, sedotta la moglie di Atreo, si era impadronito del

⁴³¹ *Schol. Eur., Or. 995.*

⁴³² *Eur., Or. 995-1000.*

prodigioso animale e, mostratolo alla folla, era stato acclamato nuovo re di Argo. L'usurpazione messa in atto da Tieste non lascia indifferenti gli dèi. Deciso a manifestare il suo gradimento per Atreo, Zeus muta il corso del sole e delle stelle⁴³³. L'ultima parte della testimonianza euripidea non è particolarmente chiara: Euripide si rivolge a un pubblico che conosce perfettamente la vicenda dell'usurpazione e dell'intervento di Zeus e vi fa riferimento solo per rapidi accenni. Ma dagli scoli ad Euripide e da Apollodoro apprendiamo che Zeus invia Hermes ad Atreo per indurre l'eroe a stringere un patto con Tieste: se il sole invertirà il suo corso, Tieste restituirà il potere ad Atreo⁴³⁴. Tieste acconsente; Zeus compie il prodigio e Atreo, recuperato il trono, si vendica del fratello, imbandendogli in un orrendo banchetto di tantalica memoria le carni dei suoi stessi figli⁴³⁵.

Come abbiamo visto, gli scoli all'*Oreste* di Euripide (v. 995) riconducono all'autore dell'*Alcmeonide* la storia dell'agnella dal vello d'oro, frutto del risentimento di Hermes nei confronti di Pelope, che un pastore di nome Antioco consegna ad Atreo. Si tratta della prima attestazione nota del mito dell'agnella, destinato a riscuotere grande successo sulle scene ateniesi. Dione di Prusa (LXVI, 6) attesta come Sofocle ed Euripide ne avessero fatto un elemento portante della storia dei Pelopidi in una serie di tragedie oggi purtroppo perdute: un *Atreo*, un *Tieste* e un *Tieste a Sicione* di Sofocle; i *Cretesi* e un *Tieste* di Euripide. Tutto ciò che oggi ci resta di quest'ampia produzione sono gli accenni alla storia più antica della casa d'Atreo contenuti soprattutto nei già ricordati passi dell'*Oreste* e dell'*Elettra* di Euripide. È a tali testimonianze dunque che dobbiamo guardare nel tentativo di determinare la funzione che la mitica agnella ricopre all'interno del sistema tragico. In tali contesti, non c'è dubbio che l'agnella sia in primo luogo lo strumento di cui Hermes si serve per vendicare l'assassinio del figlio Mirtilo da parte di Pelope. Il coro dell'*Oreste* e gli scoli euripidei lo affermano a chiare lettere e non mi sembra possibile dubitare di tali testimonianze sulla base dell'ipotesi, peraltro indimostrabile, che in una versione più antica del mito Hermes, l'*anax* divino del pantheon miceneo, non avrebbe inteso vendicare il figlio, ma si sarebbe limitato a consegnare ad Atreo le insegne del potere regale⁴³⁶. Oggi, grazie agli studi di Claude Lévi-Strauss, sappiamo che non ha senso il tentativo di ricostruire una versione unica e coerente di un determinato mito: un mito è sempre la

⁴³³ Eur., *El.* 699-742; cfr. anche *Or.* 1001-1006; *Iph. Taur.* 812-817; Plat., *Pol.* 269a.

⁴³⁴ Apollod., *Epit.* II, 12-13; *schol.* Eur., *Or.* 811; cfr. anche *schol.* Hom., *Il.* II, 105.

⁴³⁵ Euripide (*Or.* 1008-1011) considera l'orrendo banchetto come l'esatto contraccambio del tradimento di Erope. Una tale equivalenza presuppone la conoscenza della tradizione, nota ad Igino (*Fab.* 246), secondo cui i rampolli uccisi e cucinati da Atreo sarebbero stati figli di Tieste ed Erope: insomma, Atreo avrebbe fatto mangiare al fratello traditore i frutti "incestuosi" dell'unione con la cognata. Quanto ad Erope, invece, l'eroe si sarebbe vendicato della moglie infedele, gettandola in mare (*schol.* Eur., *Or.* 812).

⁴³⁶ J. J. Orgogozo, *L'Hermès des Achéens*, "Revue de l'Histoire des Religions" 136 (1949), pp. 12-16.

totalità delle sue versioni ed ogni versione pone l'accento su determinati elementi. Vediamo, dunque, dove cade l'accento nel discorso euripideo.

Il tema della vendetta è certamente fondamentale e, come abbiamo visto, non può essere assolutamente accantonato in quanto mera innovazione euripidea, estranea al nucleo "autentico" del mito. Hermes, certo, dona ad Atreo quello che è un talismano di regalità (nel momento in cui Tieste se ne impossessa, la folla lo acclama re), ma nello stesso tempo vendica la morte del figlio: Pelope ha ucciso Mirtilo a tradimento; Hermes fa in modo che i due figli di Pelope si rechino reciproco danno con altrettante ingiurie e tradimenti. Insomma, Hermes attiva una sorta di "gioco al massacro", per cui Atreo e Tieste, forti della natura fraudolenta ereditata da un padre ingrato, rivolgono astuzie ed inganni non più all'esterno della famiglia, ma all'interno stesso del *génos*. È esattamente così che sarebbe iniziata, secondo Euripide, la «maledizione» (*arà*) destinata a tormentare la famiglia di Pelope sino al matricidio perpetrato da Oreste ed Elettra⁴³⁷. La logica dei fatti e delle azioni di Hermes è chiara. Ma qual è il ruolo ricoperto dal dio nell'intricata faccenda? È davvero possibile sostenere che Hermes agisca indipendentemente da Zeus, in quanto depositario del potere di investitura regale?

Il testo euripideo stabilisce un legame molto stretto tra il dio di Cillene e la mitica agnella: l'animale è «parto del figlio di Maia», o meglio della sua «collera» nei confronti di Pelope; sono gli inviati di Hermes, il pastore Antioco o il dio Pan, a consegnare l'agnella d'oro ad Atreo⁴³⁸. Ma Hermes non è l'unico dio cui la tradizione greca attribuisce l'apparizione del mitico animale. Secondo un'altra versione, risalente con ogni probabilità a Ferecide, sarebbe stata Artemide, e non Hermes, a far apparire l'agnella tra le mandrie di Atreo⁴³⁹. Quell'anno, l'eroe aveva promesso di sacrificare alla dea il più bell'animale che fosse nato tra le sue greggi, ma, una volta vista l'agnella, Atreo avrebbe disatteso il voto, provocando l'ira di Artemide⁴⁴⁰. Come si vede, nella tradizione ferecidea Artemide gioca il

⁴³⁷ Secondo un'altra versione, risalente ad Ellanico (*FGrHist* 4 F 157), a maledire i Pelopidi sarebbe stato lo stesso Pelope, adirato per l'assassinio di Crisippo, figlio illegittimo del re e di una giovane di nome Assioche (*schol. Eur., Or.* 4). Di comune accordo con Ippodamia, Atreo e Tieste avrebbero organizzato il complotto contro Crisippo, per essere poi esiliati da Pelope, una volta scoperto l'assassinio (Thuc., I, 19, 2). Nel racconto di Dositeo (*FGrHist* 54 F 1) è addirittura la stessa Ippodamia che, preso atto del rifiuto dei figli di compiere il crimine, uccide Crisippo, per poi suicidarsi o essere bandita (Paus., VI, 20, 7; Hyg., *Fab.* 85).

⁴³⁸ Eur., *Or.* 997; *El.* 703; *Alcmaeonis*, fr. 6 Kinkel.

⁴³⁹ Ferec., *FGrHist* 3 F 133.

⁴⁴⁰ Apollod., *Epit.* II, 10-11. Il comportamento di Atreo ricorda da vicino quello di Minosse. Poiché i Cretesi mettono in dubbio il suo diritto al trono, Minosse, in occasione di un sacrificio a Poseidone, chiede al dio, come segno di favore e di investitura regale, che un toro emerga dal mare. L'eroe promette di sacrificare il toro al dio ma, compiutosi il prodigio e ottenuto il regno, manda a pascolare il meraviglioso animale tra le sue mandrie (Apollod., III, 1, 3-4). Come Atreo, Minosse non mantiene il voto fatto agli dèi, ricevendone in cambio la punizione; quest'ultima, come nel caso di Atreo, si abbatte sulla famiglia del re e, in particolare,

ruolo attribuito ad Hermes nella tradizione tragica: la nascita dell'agnella è dovuta all'intervento della dea; è l'ira di Artemide che si colloca all'origine della maledizione dei Pelopidi. I rapporti di Artemide con il destino della casa regale di Argo e con l'investitura dei re della città sono innegabili. Eppure a nessuno – almeno dopo che è sbiadito il mito, anche questo moderno, del matriarcato originario e della Grande Madre mediterranea – è venuto in mente di sostenere che Artemide sia stata in epoca micenea la divinità deputata a scegliere e proteggere i *basileis*. Mi sembra evidente che, per uscire dall'inevitabile *empasse* in cui rischiano di condurre certe ricerche, sia necessario rileggere i passi euripidei all'interno del più ampio contesto in cui sono inseriti: quello, più specifico, della tragedia in cui compaiono e quello, più generale, dell'intera produzione tragica dell'autore.

Euripide afferma che Tieste, sedotta la moglie di Atreo, si era fatto consegnare dalla donna l'agnella d'oro e che, espostala all'assemblea degli Argivi, era stato salutato con inni e canti di gioia come nuovo re della città. Zeus, a questo punto, era intervenuto «invertendo le vie luminose degli astri», perché Atreo, forte dell'accordo stipulato con Tieste, recuperasse trono e scettro⁴⁴¹. Il ruolo di Zeus è chiaro: è il sovrano olimpico che manifesta il suo gradimento per Atreo e che, scoperto l'inganno di Tieste, interviene per riconsegnare il potere al “legittimo” proprietario. L'investitura dei re spetta a Zeus; sia Hermes che Artemide sono figli fedeli al servizio dell'*anax* degli dèi. Quanto alla funzione di Hermes, Apollodoro – che sembra fondere la tradizione ferecidea con quella euripidea – non lascia dubbi: «Zeus invia (*pémpei*) Hermes» come suo messaggero perché convinca Atreo a stringere con Tieste l'accordo relativo al corso del sole⁴⁴². La sollecitudine di Zeus nei confronti della causa di Atreo suggerisce che, anche nel caso del dono iniziale dell'agnella, Hermes abbia agito come inviato del re degli dèi: sebbene nessuna fonte lo dica esplicitamente, gli autori antichi – lo abbiamo già dimostrato – non hanno bisogno di ripeterlo tutte le volte che pretenderebbero gli studiosi moderni.

Che doni lo scettro a Pelope o l'agnella d'oro ad Atreo, Hermes agisce dunque come esecutore degli ordini di Zeus: il sovrano olimpico sceglie il re; Hermes, il *kêrux* di Zeus, ne «realizza i decreti». L'intervento attivo di Zeus a sostegno del diritto regale di Atreo

sulla sua moglie: sconvolta da un insano desiderio, Pasifae si unisce al toro inviato da Poseidone e genera il mostruoso Minotauro, creatura ibrida dalla natura metà umana e metà taurina.

⁴⁴¹ In un'altra versione del mito, forse risalente al *Tieste* di Sofocle, il sole muta il suo corso spontaneamente, per orrore della vendetta di Atreo (cfr. *Anth. Pal.* IX, 98). Diversa ancora è la versione attestata in un altro frammento euripideo, di incerta assegnazione (fr. 861 Nauck). Atreo avrebbe recuperato il trono «mostrando il cammino opposto delle stelle» rispetto al sole: insomma, per dirla con Luciano (*De astr.* 12), per merito di una scoperta “scientifica”, piuttosto che per effetto di un prodigio divino. Seguendo un'analoga linea di pensiero, già Sofocle (fr. 738 Radt) attribuisce ad Atreo l'invenzione dell'astronomia.

⁴⁴² Apollod., *Epit.* II, 12. Cfr. P. Scarpi (a cura di), *Apollodoro. I miti greci (Biblioteca)*, Milano 1996, pp. 632-633.

mostra come l'agnella d'oro, consegnata da Hermes all'eroe, non sia soltanto lo strumento della vendetta perpetrata dall'araldo divino. Il dono dell'agnella si lega strettamente alla concessione di un diritto regale accordato da Zeus in persona. Le fonti sono esplicite al riguardo: ad ereditare lo scettro di Pelope, è colui che esibisce al cospetto della folla il talismano di sovranità ricevuto per tramite di Hermes su decreto dello stesso sovrano degli dèi. Il possesso dell'agnella connota il *basileús* scelto da Zeus: in altre parole, il sovrano "legittimo". Se lo scettro *patróios* è il simbolo della trasmissione ereditaria del potere, l'agnella d'oro è il simbolo di un potere decretato direttamente da Zeus. Mentre lo scettro appare legato al concetto di "autorità", l'agnella d'oro risulta indissociabile dal concetto di "legittimità": in una situazione di crisi interna e di contrasto militare tra più pretendenti allo scettro «paterno», è il possesso del mitico animale a stabilire il sovrano legittimo e a palesare la decisione di Zeus. Ma che cosa fa dell'agnella un simbolo di legittimità? E come si costruisce, più in generale, la "legittimità" del potere regale nel mondo degli eroi?

Iniziamo da un'attenta disamina delle principali teorie finora proposte dagli studiosi. Abbiamo già accennato all'ipotesi di Jeanine Orgogozo, secondo cui l'ariete, guida del gregge e maschio riproduttore, concederebbe il dono della fecondità senza cui il potere regale non sarebbe in grado di mantenersi⁴⁴³. La studiosa cita a sostegno della sua teoria due testimonianze fondamentali. In primo luogo, un passo del *Tieste* di Seneca in cui l'ariete, *ductor opulenti gregis*, accorda il diritto all'eredità dello scettro di Pelope: «il suo possessore regna, lo segue (*sequitur*) la fortuna (*fortuna*) di sì grande casa»⁴⁴⁴. Sul passo – e sulla sua interpretazione – torneremo tra breve. Per ora proseguiamo veloci con la seconda testimonianza. Si tratta stavolta di un passo di Macrobio. Dopo aver citato due famosi versi virgiliani sulla capacità dell'ariete di mutare il colore del suo vello in rosso o in giallo⁴⁴⁵, l'autore osserva: «Nei libri degli Etruschi [Macrobio fa riferimento al *Trattato sui prodigi* di Tarquizio Prisco citato subito dopo] si tramanda che, se questo animale assume un colore insolito, si preannuncia per l'imperatore successo (*felicitatem*) in ogni impresa [...] Al capo dell'ordine e della stirpe cresce munificenza con somma prosperità (*summa cum felicitate largitatem auget*), la stirpe propaga la discendenza in splendore e la rende più rigogliosa»⁴⁴⁶. Se davvero fosse questa la credenza che fa dell'agnella d'oro di Argo il simbolo della legittimità regale, Tarquizio Prisco avrebbe totalmente sbagliato

⁴⁴³ J. J. Orgogozo, *L'Hermès des Achéens*, cit., pp. 26-28.

⁴⁴⁴ Sen., *Th.* 220-231.

⁴⁴⁵ Verg., *Buc.* IV, 43-44: «Ma nei prati l'ariete muterà da sé il (colore del) suo vello ora in porpora gradevolmente rossa, ora in giallo color del croco». Il manto dell'ariete appare cangiante («ora bianco ora rosso») già in Simon., fr. 576 Page.

⁴⁴⁶ Macr., *Sat.* III, 7, 1-2.

l'interpretazione del prodigio. Altro che successo in ogni impresa, munificenza, somma prosperità e discendenza rigogliosa: Atreo e Tieste conoscono soltanto mali. La *progenies laetior* di Tieste finirà addirittura in pentola! E quella di Atreo, nella persona di Agamennone e figli, non avrà né pace né fortuna.

Il fatto è che la lettura di segni e prodigi non è una scienza esatta, valida sempre e ovunque. Intendiamo dire che, se la lettura di Tarquizio può essere “valida” nei limiti della civiltà etrusca e romana in cui riceve il riconoscimento sociale (testimoniato da Virgilio e Macrobio) che ne fa una “credenza”, questo non significa che essa possa essere utilizzata per spiegare un medesimo prodigio attestato presso una diversa civiltà. Passando da una civiltà ad un'altra, mutano non solo le credenze ma anche le categorie in base a cui gli uomini pensano e organizzano il reale. L'interpretazione del prodigio dell'ariete fornita da Tarquizio non è “sbagliata” in senso assoluto; lo è se viene applicata al sistema di credenze di una civiltà diversa da quella in cui, e per cui, la credenza è nata. Una credenza è tale solo in rapporto ad una civiltà che la riconosce e accetta. Dai testi euripidei, e non solo, traspare chiaramente come gli autori greci non accettino la credenza tramandata grazie a Macrobio. Del resto, già la stessa Orgogozo si rendeva conto del fatto che il passo di Macrobio era nato come commento a Virgilio, e non ad Euripide. E per questo veniva a trovarsi nella necessità di dimostrare come una credenza etrusca avesse potuto influenzare la rappresentazione del principio di legittimità regale, attestata nei testi greci. Alla studiosa non facevano difetto astuzia e conoscenze.

Erodoto afferma che gli Etruschi sarebbero giunti sulle coste tirreniche dalla Lidia⁴⁴⁷: la stessa patria d'origine degli antenati di Pelope. È in Lidia dunque, sostiene la Orgogozo, che sarebbe nata la storia dell'ariete e della regalità, a stretto contatto con le civiltà micenea (da cui proverrebbe l'Hermes *ánax* di Omero), ittita (luogo di origine della figura di Mirtilo/Muršiliš, nome di due re ittiti) e persiana⁴⁴⁸. In particolare, la Orgogozo ricorda che nell'epopea dei re di Persia (*Shahnameh* o *Libro dei Re*) di Firdusi (935-1020) un enorme ariete segue e protegge il giovane Artašir, destinato a divenire il nuovo signore dell'impero⁴⁴⁹. La studiosa nota che, come l'agnella di Argo, l'ariete di Firdusi “sceglie” il sovrano; lo soccorre e salva nei pericoli, esattamente come fa l'ariete d'oro con Frisso. Non si può non riconoscere che racconti greci e persiani mostrino più di una «rassomiglianza».

⁴⁴⁷ Hdt., I, 94.

⁴⁴⁸ J. J. Orgogozo, *L'Hermès des Achéens*, cit., pp. 13-21.

⁴⁴⁹ Il legame dell'ariete con la sfera della regalità compare sin dalla tradizione persiana più antica. Nella visione di Daniele (8, 20) l'ariete rappresenta i re dei Medi e dei Persiani. Ammiano Marcellino (XIX, 1, 1) riferisce che il Gran Re cavalcava in testa all'esercito, «portando in luogo del diadema un'immagine d'oro di una testa di ariete» (*aureum capitis arietini figmentum*).

Eppure una differenza sostanziale balza immediatamente agli occhi: l'agnella (o l'ariete) dei miti greci è «d'oro». Si tratta di un elemento fondamentale del mito, attestato in tutte le sue versioni. Un elemento che la Orgogozo colpevolmente trascura, ma che attirerà l'attenzione del secondo grande protagonista della storia degli studi sul vello d'oro.

In un articolo pubblicato nei *Mélanges André Piganiol*, Hendrik Wagenvoort mette in rapporto il colore aureo dell'ariete con la sua appartenenza all'ambito astronomico: «Nell'antichità classica la costellazione dell'ariete precedeva lo zodiaco e annunciava la primavera. In quanto tale dunque e non solo per le sue qualità fisiche, l'ariete era di grandissima importanza perché apportava la fertilità nella natura. Ma, inoltre, comandando, per così dire, lo zodiaco, esso diveniva il simbolo del potere regale»⁴⁵⁰. Come la Orgogozo, Wagenvoort continua a citare il *Tieste* di Seneca, ma cita soprattutto gli *Astronomica* di Manilio, in cui il *princeps Aries*, «risplendente del suo vello dorato» (*aurata in vellere fulgens*), scaccia l'autunno e l'inverno, riportando la buona stagione⁴⁵¹. Simbolo di comando e di prosperità, l'ariete dal vello d'oro – e la tradizione che lo riguarda – testimonierebbe la conoscenza da parte dei Greci del «significato astrologico della costellazione dell'Ariete»⁴⁵². L'ipotesi di Wagenvoort è certamente affascinante, ma alcune puntualizzazioni mi sembrano nondimeno necessarie. Un discorso, infatti, è sostenere che un autore come Manilio abbia riletto in chiave astronomica il mito dell'ariete d'oro: cosa assolutamente possibile in un'epoca in cui le dodici fatiche di Eracle sono interpretate come allegoria del cammino del Sole attraverso le dodici costellazioni dello zodiaco. Una cosa diversa, invece, è sostenere che il «significato astrologico» del mito dell'ariete fosse noto già a Euripide: il che significherebbe riconoscere al tragediografo classico la conoscenza di una prassi interpretativa del mito e della mitologia di cui si avvarranno gli esegeti di scuola stoica non prima degli inizi dell'età ellenistica. Quest'ultima possibilità, presupposta dalla teoria di Wagenvoort su ammissione del suo stesso autore, mi sembra decisamente da scartare. Un problema, tuttavia, resta.

Nella tradizione argonautica, il vello d'oro sembra assumere effettivamente una marcata connotazione “astrale”; il mitico talismano giace nel «talamo dorato» di Eeta, figlio di Helios: lo stesso luogo «dove dimorano i raggi del Sole»⁴⁵³. Nella tradizione tragica, inoltre, al furto dell'agnella da parte di Tieste segue la mutazione del cammino del sole, quasi che i due eventi fossero l'uno la causa dell'altro. Tocchiamo qui un punto

⁴⁵⁰ H. Wagenvoort, *La toison d'or*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, vol. III, Paris 1966, pp. 1667-1678 (in particolare, p. 1669).

⁴⁵¹ Manil., I, 263; II, 192.

⁴⁵² H. Wagenvoort, *La toison d'or*, cit., p. 1678.

⁴⁵³ Mimm., fr. 11 Diehl; Pind., *Pyth.* IV, 160-161; Eur., fr. 781 Nauck.

fondamentale della questione: che tipo di relazione esiste tra l'apparizione dell'agnella d'oro e l'inversione del corso degli astri? È la domanda cui cercherà di rispondere Louis Gernet. Lo studioso – come è noto – riconosce in suddetti episodi «due momenti distinti di un rituale di investitura», «due aspetti successivi del potere regale»: il potere sugli elementi della natura (il corso del sole e delle stelle); la funzione “benefica” del re in quanto garante della prosperità materiale del suo popolo⁴⁵⁴. A differenza degli illustri predecessori, Gernet non cita più Seneca, ma direttamente Euripide: l'agnella è «presagio di un regno prospero»⁴⁵⁵. La tesi di Gernet è palesemente condizionata da un approccio di tipo “ritualistico”, comune del resto all'epoca del saggio. Secondo tale approccio, il mito non rappresenterebbe una forma autonoma di discorso, ma rifletterebbe momenti precisi del rituale: nella fattispecie, un «dramma di intronizzazione» testimoniato dalla storia della contesa dei Pelopidi. Un tale approccio è ormai superato: oggi sappiamo che i rapporti tra “mito” e “rito” non sono così diretti come Jane Harrison e seguaci avevano creduto. Superata si può ritenere ormai anche la nozione di «regalità magica», che fa da sfondo all'ipotesi di Gernet: è chiaro, infatti, che non è Atreo ma Zeus ad aver potere sul corso degli astri; ed è chiaro anche che il (supposto) rapporto tra la giustizia regale e la prosperità del popolo non è così diretto come a lungo è stato sostenuto⁴⁵⁶. I sovrani della stirpe di Pelope non furono certo modelli di virtù e temperanza. Eppure nessuna delle loro empie cacciò gli abitanti di Argo in qualche pestilenza o epidemia di massa.

⁴⁵⁴ L. Gernet, “Value” in the Greek Myth, in R. L. Gordon (ed.), *Myth, Religion and Society*, Cambridge-Paris 1982, pp. 132-133; Id., *Antropologia della Grecia antica*, trad. it. Milano 1983, p. 99.

⁴⁵⁵ Eur., *El.* 709-711.

⁴⁵⁶ Cfr. Hom., *Od.* XIX, 106-114: «E rispondendole disse l'accorto Odisseo: O donna [Penelope], nessun mortale sopra la terra infinita può biasimarti; anzi, fama di te sale al vasto cielo come d'un re perfetto, che, pio verso i numi, su molti e fieri uomini regnando, alla giustizia è fedele; porta la terra nera grano e orzo, piegano gli alberi al peso dei frutti, figliano senza sosta le greggi, il mare offre pesci per il suo buon governo, prospera il popolo sotto di lui». Il passo è spesso citato dai teorici della «regalità magica» come testimonianza della relazione che legherebbe il «buon governo» (*euēgesíēs*) del re alla prosperità materiale del suo popolo: ragion per cui il «re perfetto» (*basilēos amúmonos*) sarebbe garante della fecondità della natura (frutti, greggi, pesci), mentre alle scelleratezze del tiranno farebbero seguito pestilenze e carestie. A tale teoria basterebbe obiettare che proprio una delle tradizioni più spesso invocate a sostegno del rapporto re/fecondità, ovvero quella beotica di Atamante e Frisso, spiega l'insorgere della carestia nel regno di Orcomeno non come conseguenza dell'ingiustizia di Atamante, ma come esito delle trame della seconda moglie del re: la tebana Ino (Apollod., I, 9, 1). Atamante – afferma esplicitamente Erodoto – non è messo a morte perché ritenuto responsabile della carestia, ma in quanto vittima designata dall'oracolo (Hdt., VII, 197). Gli esempi che si potrebbero citare al riguardo sono ancora numerosi, ma prima di tutto occorre sottolineare che le affermazioni omeriche da cui siamo partiti non possono essere considerate “per sé”, avulse cioè dallo specifico contesto in cui sono inserite. Dopo essersi dimostrata accogliente e perfettamente ospitale nei confronti del mendicante/Odisseo, Penelope, la «regina senza macchia» (*amúmonos*), ha chiesto all'uomo informazioni più precise sulla sua patria e i suoi natali. Odisseo, che finora è stato costantemente maltrattato dai proci e dalle stesse ancelle di Penelope, non può che apprezzare e ammirare il comportamento di chi, nonostante la lunga assenza del legittimo re di Itaca, ha conservato negli anni sentimenti di giustizia. Sollevato e rasserenato dall'agire per nulla mutato della sposa onesta e fedele, Odisseo inizia il suo discorso con un lungo elogio delle virtù della regina. La presunta esposizione odissica dei principi della regalità magica altro non è che un altisonante ed “esagerato” encomio, fedele alle regole e ai moduli retorici propri del genere.

Detto questo, c'è un punto dell'analisi di Gernet che possiamo considerare tuttora valido: anzi – direi – illuminante. Il rapporto tra l'apparizione dell'agnella aurea e l'inversione del corso del sole non sarebbe di natura astronomica, come aveva creduto Wagenvoort, ma di carattere «strutturale». I due episodi, cioè, rivelerebbero «la stessa struttura», sarebbero l'uno l'«esatta controparte» dell'altro⁴⁵⁷. In entrambi i casi, in effetti, il potere regale si trova al centro di una contesa dall'esito incerto e Zeus interviene per rivelare la sua predilezione per Atreo: nel primo caso, inviando Hermes con l'agnella dal vello d'oro; nel secondo caso, invertendo il corso dei corpi celesti. In tal senso, appare evidente che ciò che accomuna agnella e inversione è il loro carattere di *térata*, «prodigi» inviati da Zeus, che funzionano per gli spettatori/interpreti come altrettanti «segni» (*sémata*) del volere del dio⁴⁵⁸. Segni almeno per una volta chiari, che gli Argivi non hanno difficoltà ad interpretare. Il loro significato è facilmente intuibile: Zeus ha scelto il successore di Pelope; si tratta di colui per il quale si compiono i *térata* successivamente apparsi⁴⁵⁹. Se Zeus ha avuto bisogno di manifestarne due, è perché inizialmente Tieste ha mischiato le carte, confondendo per un attimo gli interpreti; il sovrano degli dèi si è trovato così nella necessità di dover ribadire la sua scelta e lo ha fatto con un nuovo *téras*: da quando non parlano più la lingua degli uomini, gli dèi – ormai lo sappiamo – si esprimono attraverso «prodigi», destinati a divenire «segni» dotati di significato, una volta che l'osservatore/esegeta li abbia visti (e letti) con gli “occhi della mente”⁴⁶⁰.

Agnella e inversione sono, dunque, entrambi «prodigi» che rivelano la decisione di Zeus: è Atreo il sovrano destinato a ereditare lo scettro di Pelope. Come si vede, non è il re uscente a scegliere tra uno dei suoi figli, ma il sovrano degli dèi in persona. Siamo insomma, almeno da questo punto di vista, in un ordine di idee di chiara impronta omerica. Nell'epica, come abbiamo visto, è Zeus che dona lo scettro ai *basileîs*, «figli» e «alunni» del dio. Naturalmente, il dono dello scettro è semplice e immediato fintantoché si tratta di una trasmissione pacifica del potere: è questa la situazione che troviamo in Omero e nella tradizione epicorica di Argo. Ma nel momento in cui il possesso dello scettro diviene oggetto di contesa, Zeus ha bisogno di chiarire attraverso un segno/prodigio chi è tra i

⁴⁵⁷ L. Gernet, “Value” in *the Greek Myth*, cit., p. 133.

⁴⁵⁸ L'agnella d'oro è definita *téras* in Eur., *Or.* 999; *El.* 721. L'inversione del corso del sole è da considerarsi *téras* in quanto inatteso fenomeno astronomico, destinato a rivelare i decreti di Zeus. Già Omero usa il termine *téras* per designare i «segni celesti», quali l'arcobaleno, il tuono o la «stella fulgida», attraverso cui Zeus palesa il suo volere agli uomini (*Il.* IV, 76; XI, 28; XVII, 548; *Od.* XX, 101; 114; XXI, 415).

⁴⁵⁹ Sul significato del secondo *téras* le fonti non hanno dubbi: l'inversione del corso del sole è «prova» (*tekmérion*) dell'empietà (*asébeia*) e dell'avidità (*pleonexia*) di Tieste (*schol.* Eur., *Or.* 811; 998).

⁴⁶⁰ Sui rapporti *téras/séma*, cfr. Hom. *Od.* XXI, 413-415: il tuono, *téras* di Zeus, è per l'interprete Odisseo un *séma* favorevole mostrato dal dio.

contendenti il prescelto a ricevere il potere. È esattamente qui che interviene l'agnella d'oro. Il prodigioso animale consente al popolo di Argo di riconoscere nel suo possessore il re scelto da Zeus. L'agnella è esattamente questo: un oggetto di "riconoscimento", simile a quelli che negli intrecci comici consentono a padri e figli di ritrovarsi e superare una situazione di crisi. Analogamente, nel sistema tragico euripideo, l'agnella d'oro consente all'assemblea degli Argivi di "riconoscere" in Atreo il *basileús diogenés* («figlio di Zeus») e di mettere fine alla *stásis* interna alla famiglia reale.

Più di un indizio conferma la nostra ipotesi. L'oggetto di riconoscimento, strumento dell'agnizione finale destinata a risolvere l'intreccio – divenuto fin troppo ingarbugliato – del dramma, è sì un meccanismo comico tipico della *néa* greca e della *palliata* romana, ma è altrettanto vero che esso trova le sue prime attestazioni proprio in alcune tragedie euripidee. Il caso più eclatante è quello dello *Ione*, che ora passiamo ad analizzare. Figlio di Apollo e di Creusa, Ione vive a Delfi presso la Pizia che lo ha raccolto, neonato ancora in fasce, esposto dalla madre con una serie di oggetti di riconoscimento racchiusi in una cesta. Si tratta per la precisione di una stoffa con testa di Gorgone ricamata al centro, una corona di olivo sacro ad Atena, un ciondolo d'oro a forma di serpente⁴⁶¹. È quest'ultimo oggetto ad attirare l'attenzione e la curiosità di Ione nella scena del riconoscimento con la madre. Creusa sta descrivendo al figlio gli oggetti depositi nella cesta anni fa. Nel momento in cui apprende del serpente d'oro, Ione è preso da comprensibile stupore e, con tono deciso, non esita a chiedere spiegazioni più dettagliate circa il significato dello strano oggetto: «Per quale scopo, per quale uso? Spiegami». Ecco la risposta di Creusa: «Figlio mio, si tratta di una catenina per neonato» che, come apprendiamo poco prima, Atena aveva donato alla stirpe regale ateniese come «ricordo dell'antico Erittonio». L'importanza di questo passo dello *Ione* è davvero notevole. Abbiamo, come nel caso dell'agnella, un oggetto d'oro (il serpente) donato dagli dèi (Atena) al *génos* regale di una città (Atene); un oggetto che funziona nell'economia della tragedia come mezzo di riconoscimento di un eroe figlio di un dio: Ione, figlio di Apollo, allo stesso modo di Atreo, sovrano legittimo di Argo in quanto *basileús diogenés*. Ma non si tratta solo di questo.

Creusa ha depositato il serpente d'oro nella cesta di Ione come «ricordo dell'antico Erittonio». Che cosa significa esattamente quest'ultima espressione? Il pubblico ateniese lo sa benissimo, anche perché è stato preventivamente informato da Hermes nel prologo della tragedia. Il dio afferma che, abbandonando Ione in una cesta con indosso il ciondolo aureo,

⁴⁶¹ Eur., *Ion* 1412-1436. Cfr. A. Saggiaro, *Funzioni auree. Occorrenze in Euripide, Ione*, in *Aurum. Funzioni e simbologie dell'oro nelle culture del Mediterraneo antico*, Napoli, 20-22 giugno 2011.

Creusa aveva inteso «rispettare la consuetudine (*nómon*) degli antenati di Erittonio figlio della Terra (*gēgenoús*)». Nato dal suolo attico e dal seme eiaculato da Efesto nel tentativo fallito di unirsi ad Atena, Erittonio era stato deposto dalla dea in una cesta sorvegliata da due serpenti, prima di essere affidato alla cura delle vergini Aglauridi: è da qui (*óthen*) che sarebbe derivata la consuetudine (*nómos*), rispettata da tutte le Eretriadi, di appendere un serpente d'oro al collo dei bambini discendenti dal mitico re dell'Attica⁴⁶². L'affinità funzionale di serpente e agnella non può sfuggire. Oggetti d'oro, gelosamente custoditi in una cassa (*lárnax*) o in una cesta (*ággos*)⁴⁶³, entrambi consentono di riconoscere il re nella veste di figlio e allievo del dio. Atena – precisa Creusa al v. 1428 – ha donato ai discendenti di Erittonio il serpente d'oro come segno del suo gradimento verso la stirpe di cui avrebbe «allevato i figli» (*tékn'entréphein*). Questo significa che i re di Atene sono gli «allievi» della «figlia di Zeus», esattamente come i re di Argo sono – sul modello omerico – i figli e gli allievi del re degli dèi. In tutti e due i casi, la legittimità del potere regale si definisce nei termini di una discendenza o di un'adozione divina “riconoscibile” attraverso un oggetto aureo direttamente donato dalla divinità. Naturalmente, che si tratti di Hermes (come nel caso dei Pelopidi) o di Atena (come nel caso degli Eretriadi), occorre sempre ricordare che gli dèi operano entrambi in qualità di fedeli figli e ministri di Zeus. Il testo dello *Ione* non lascia dubbi al riguardo: nel momento in cui dona il serpente d'oro ai discendenti di Erittonio (v. 21), Atena agisce come *Diòs kórē*, allo stesso modo di Hermes che, donando l'agnella ad Atreo, non fa altro che realizzare – come al solito – il saggio pensiero di Zeus.

Deposta in un luogo chiuso e sicuro, come le armi di Egeo che Teseo dovrà recuperare per diventare re⁴⁶⁴, l'agnella si presenta nello stesso tempo, alla pari del serpente d'oro degli Eretriadi, come strumento e sostegno dell'atto di agnizione che consente al popolo di riconoscere nel possessore del talismano regale il sovrano legittimo della città, ovvero il *basileús diogenés* scelto direttamente da Zeus. Insomma, l'oggetto d'oro è una sorta di “carta di identità” del sovrano, la cui funzione è attestarne il rango, “legittimato” da una discendenza o da un'elezione divina. La conferma più importante alla nostra ipotesi è fornita per l'appunto dalla natura aurea dell'oggetto. Tanto nei miti quanto nella prassi rituale, l'oro si presenta come strumento privilegiato del commercio con il divino. D'oro, come abbiamo visto, è l'età in cui uomini e dèi vivevano insieme, condividendo tutto. D'oro sono le lamine iscritte, sorta di *vademecum* per l'al di là, deposte nelle tombe di

⁴⁶² Eur., *Ion* 15-26. Sul mito ateniese dell'autoctonia, cfr. N. Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris 1981, pp. 35-73.

⁴⁶³ Eur., *Ion* 32; 1412; Apollod., *Epit.* II, 11; *schol.* Eur., *Or.* 811.

⁴⁶⁴ Plut., *Thes.* III, 6-7.

defunti che si proclamano «figli della Terra e del Cielo stellato»⁴⁶⁵. L'esempio mostra chiaramente come il bisogno di munirsi di un "documento di riconoscimento" in oro sia avvertito da fedeli che intendono rivendicare la propria origine divina. Se è vero che il rito è sempre costruzione e ricreazione di un ordine, mi sembra chiaro che la dedica o la consacrazione di un oggetto d'oro miri a ricostituire un rapporto di filiazione diretta tra uomini e dèi, ricomponendo l'«aurea» unità perduta. Le laminette auree confermano che i defunti sono «figli della Terra e del Cielo stellato», esattamente come l'agnella e il serpente d'oro consentono di riconoscere nei sovrani Erettiadi gli allievi di Atena e in Atreo il figlio di Zeus. In altre parole, la natura aurea dell'oggetto di riconoscimento costruisce la legittimità del potere regale, attestando il rapporto di filiazione/elezione che lega il sovrano a Zeus. Un rapporto che già Omero descriveva attraverso il lessico della *philótēs*: «Grande è l'ira dei re alunni di Zeus; la loro *timé* è da Zeus, il saggio Zeus li ama (*phileî*)»⁴⁶⁶.

Se l'agnella dal vello d'oro funziona nella tragedia euripidea come simbolo della legittimità del potere regale, questo non dipende tanto dai valori associati dalla tradizione all'ariete quanto dalla natura aurea dell'«oggetto talismanico» che assicura il diritto a regnare. Gli oggetti di riconoscimento del re possono rappresentare diverse entità animali o vegetali: l'agnella (Pelopidi), il serpente (Erettiadi), il tralcio di vite (discendenti di Toante, figlio di Dioniso)⁴⁶⁷, il ramo (il *Rex Nemorensis*)⁴⁶⁸. Ma non è in ciò che risiede il «valore» – per dirla con Gernet – di tali oggetti. Ciò che “conta” nella logica del mito è il fatto che essi sono tutti d'oro e, in quanto tali, si prestano a legittimare il potere del sovrano, facendone il figlio o l'eletto del dio. Che tali oggetti abbiano il potere di propiziare la prosperità della natura e di testimoniare la funzione “benefica” del re è soltanto un “mito moderno”. Un mito che possiamo finalmente sfatare. Abbiamo visto come gli studiosi del Novecento avessero cercato una conferma alla teoria della «regalità magica» in due passaggi molto famosi: uno del *Tieste* di Seneca (Orgogozo e Wagenvoort), l'altro dell'*Elettra* di Euripide (Gernet). Ne avevamo lasciato la lettura e l'interpretazione in sospenso, ma ormai è giunto il momento di ritornarci. Vediamo dunque che cosa dicono esattamente i due tragici, iniziando da Seneca.

⁴⁶⁵ Per l'edizione e l'analisi storico-religiosa dei testi delle lamine d'oro, cfr. M. Tortorelli Ghidini, *Figli della Terra e del Cielo stellato. Testi orfici con traduzione e commento*, Napoli 2006.

⁴⁶⁶ Hom., *Il. II*, 196-197.

⁴⁶⁷ Toante, figlio di Dioniso e Arianna, aveva ricevuto in dono dal padre divino un tralcio di vite d'oro, destinato ad essere trasmesso nell'ambito della discendenza maschile dell'eroe. Fu grazie all'oggetto aureo che Issipile, figlia di Toante e regina di Lemno, poté riconoscere i figli Euneo e Toante, avuti anni prima da Giasone. Fonti in L. Gernet, “Value” in *the Greek Myth*, cit., p. 139.

⁴⁶⁸ Serv., in *Aen. VI*, 136; Svet., *Calig.* 35. Cfr. J. G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Part I, vol. I, London 1911, pp. 10 ss.

Nel *Tieste*, Atreo descrive l'ariete come *specimen antiquum imperi* («antico emblema del potere»), grazie a cui «i re discendenti di Tantalo portano lo scettro d'oro». È a questo punto (vv. 230-231) che Atreo aggiunge: *possessor huius regnat, hunc tantae domus fortuna sequitur*. Gli studiosi traducono *fortuna* con «prosperità» e considerano l'ariete garante della ricchezza e del benessere del popolo, assicurati dalla virtù fecondante del re. Nel testo senecano, tuttavia, non c'è nulla che autorizzi simile lettura, a meno di non voler trascurare le reali intenzioni comunicative del personaggio parlante. Atreo sta lamentando la catena di delitti (*crimine*) e scelleratezze (*sceleri*) perpetrati all'interno della stirpe di Tantalo; giunto all'episodio dell'ariete d'oro, afferma che «il suo possessore regna, lo segue la fortuna di sì grande casa». L'espressione *tantae domus* si riferisce con tragica ironia alla stirpe di Tantalo, la cui «grandezza» è il risultato degli stupri, degli inganni e dei crimini parentelari previamente ricordati. Crimini di cui l'ariete – come Atreo sa benissimo – è stato e sarà ancora causa. Tradurre in tale contesto *fortuna* con «prosperità» o «buona sorte» appare quantomeno ingeneroso nei confronti della ricchezza semantica del termine: tanto più che la *fortuna* concessa dall'ariete si identifica, per Atreo, con il tradimento della moglie e l'usurpazione del fratello; per *Tieste*, con il banchetto cannibalico che Atreo si appresta ad imbandirgli e che rappresenta il tema centrale della tragedia. Alla luce di quanto detto, sorge spontaneo il sospetto che con l'espressione *hunc tantae domus fortuna sequitur* Seneca non intendesse tanto indicare la «prosperità» assicurata dal possessore dell'ariete (*hunc*) al suo popolo quanto giocare sulla polisemia del termine *fortuna*.

In latino, *fortuna* è una *vox media*: può indicare, cioè, tanta la buona quanto la cattiva «sorte». Sulle labbra di Atreo, che ha già sperimentato gli effetti della *fortuna* accordata dall'ariete e che medita di farli conoscere anche a *Tieste*, il termine non può non assumere inevitabilmente un valore ambiguo e allusivo. Intendiamo dire che, se riletta alla luce di tali considerazioni, l'affermazione *possessor huius regnat, hunc tantae domus fortuna sequitur* può certo significare «il possessore dell'ariete regna, lo segue la sorte di sì grande casa», ma anche «il possessore dell'ariete regna, lo perseguita la disgraziata sorte di sì grande casa» (quella maledetta dei Tantalidi o Pelopidi). In altre parole, il binomio *regnum/fortuna* evidenzia una concezione decisamente disillusa e pessimistica del potere. Emblema e simbolo dell'*imperium*, l'ariete d'oro assicura una *fortuna* che è «buona sorte» soltanto in apparenza. Lo spettro del potere acceca, ma solo inizialmente. Il possessore dell'agnella assapora le lusinghe del comando per scoprire ben presto che si tratta di illusioni, mere parvenze. Chi possiede l'ariete regna, ma è destinato a sperimentare suo malgrado che è l'*imperium* stesso a rappresentare la «disgraziata sorte» della casa dei Tantalidi. Seneca

doveva aver imparato bene la lezione frequentando la corte neroniana, ma anche i testi tragici di Euripide. Leggiamo ora il passo dell'*Elettra* citato da Gernet.

Il coro sta rievocando l'«antica leggenda» dell'agnella dal vello d'oro nata tra le mandrie di Atreo e ricorda come un araldo, salito su un rialzo roccioso, avesse chiamato a raccolta la folla degli abitanti di Argo: «Alla piazza, alla piazza, Micenei! Andate ad ammirare i prodigi inauditi dei sovrani beati (*makariōn ... turánnōn phásmata deímata*)»⁴⁶⁹. Abbiamo visto come Gernet traducesse quest'ultima espressione in modo simile a quanto fatto dalla Orgogozo a proposito del passo appena analizzato del *Tieste* di Seneca: l'agnella dal vello d'oro sarebbe, cioè, «presagio di un regno prospero». Notiamo subito che la nozione di *magical kingship*, centrale nell'analisi di Gernet, induce lo studioso ad identificare la «beatitudine, la felicità» dei sovrani di Argo (*makariōn ... turánnōn*) con la sfera della prosperità materiale. Benché non risulti certo assurda, l'identificazione non è nemmeno così scontata. Il punto sui cui vorremmo insistere è tuttavia un altro. L'uso di *phásma* nel senso di «presagio, prodigio» è ben attestato ma, pur volendo accettare siffatta traduzione, occorre osservare che l'agnella costituisce un particolare tipo di presagio: *phásmata deímata*. Il testo qui è corrotto. Dopo *phásmata*, gli editori di Euripide aggiungono tutti la fatidica crocetta ad indicare l'incertezza della tradizione manoscritta: segno della difficoltà di intendere e collocare *deímata* all'interno del verso. Qualunque soluzione si scelga (fare di *deímata* una glossa entrata nel testo o considerare il termine apposizione di *phásmata*), una cosa comunque appare certa: l'agnella è sì un presagio, ma un presagio «spaventoso», fonte di «terrore» (*deíma*) per i «sovrani beati» cui è apparso. Ci troviamo, insomma, in un ordine di idee molto simile a quello che abbiamo già riscontrato in Seneca. L'agnella, o meglio il potere regale che essa accorda, è una «parvenza» (*phásma*) di beatitudine (*makariōn*), destinata a rivelarsi ben presto terrore e spavento (*deíma*). Che Seneca avesse letto Euripide è indubitabile. In modo ancora più diretto dell'autore romano, il tragediografo greco fa del potere un'illusione di felicità e gloria, destinata ben presto a svanire.

Quest'ultima considerazione ci consente di chiudere il discorso ritornando al punto dal quale eravamo partiti: il coro dell'*Oreste*. Abbiamo visto come Euripide considerasse l'agnella dal vello d'oro, simbolo della legittimità regale degli Atridi, come strumento della vendetta messa in atto da Hermes nei confronti della discendenza dell'ingrato Pelope, assassino di Mirtilo. E abbiamo anche visto come, dalla Orgogozo in poi, il tema della vendetta fosse stato considerato una sorta di incomprensibile aggiunta euripidea al nucleo

⁴⁶⁹ Eur., *El.* 706-711.

originario del mito: in che modo, infatti, l'oggetto che conferisce legittimità al potere regale può essere anche mezzo di punizione divina? La *Orgozo* non era riuscita a rispondere alla domanda e si era pertanto limitata ad "espungere" dall'analisi uno dei motivi essenziali del testo euripideo. In realtà, per trovare una spiegazione al motivo della vendetta non era necessario procedere tanto lontano, come aveva fatto la studiosa, passando dall'Impero Ittita fino all'Etruria, la Lidia e la Persia antica: bastava guardare pochi versi più sotto. Euripide colloca in posizione enfatica, al termine del lungo periodo destinato alla rievocazione del mito dell'agnella, il genitivo *Atréos ippobóta*⁴⁷⁰. Ma a quale termine si riferisce? Si osservi l'estrema complessità ma anche la sottile raffinatezza del costrutto euripideo. *Atréos ippobóta* può essere tanto il genitivo "soggettivo" di *poimníoisi*: è «tra le mandrie di Atreo domatore di cavalli» che nasce l'agnella, segno che Atreo è il prescelto di Zeus; tanto il genitivo "oggettivo" di *téras oloòn*: l'agnella è un «prodigio funesto per Atreo domatore di cavalli», perché destinato a compiere la vendetta divina. In altre parole, l'agnella rappresenta contemporaneamente per Atreo il dono del potere e un mezzo di punizione. E questo è possibile perché, come aveva compreso benissimo Seneca, è il potere stesso la punizione⁴⁷¹. Donando l'agnella ad Atreo, Zeus l'ha nello stesso tempo "condannato" ad una «maledizione dalle molte lacrime»⁴⁷².

Euripide, insomma, si muove nell'ambito della configurazione omerica del potere regale: è Zeus in persona che dona lo scettro e sceglie il re. Il re prescelto da Zeus è "riconosciuto" dal popolo grazie al possesso dell'oggetto d'oro che ne fa il sovrano "legittimo", segnalandone l'adozione divina in qualità di *diogenés* e *diotrophés*. Dove Euripide si allontana da Omero è nel "giudizio" sulla tradizione. In Omero, Agamennone, *basileús diogenés* cui Zeus ha donato scettro e leggi, è contemporaneamente descritto (da Priamo) come «beato (*mákar*), nato con buona fortuna (*moirēgenés*), con nume benigno (*olbiódaimon*)»⁴⁷³. Euripide, invece, vede nel potere una condanna, nel dio che dona il regno l'esecutore di una vendetta. Il che spiega, peraltro, perché il tragediografo abbia preferito alla tradizione ferecidaea quella risalente all'*Alcmeonide*. La prima, infatti, spiegava la sorte avversa dei Pelopidi come conseguenza dell'ira di Artemide, rabbuiata per il mancato sacrificio dell'agnella da parte di Atreo. La seconda, invece, faceva dell'agnella

⁴⁷⁰ Eur., *Or.* 1000.

⁴⁷¹ A tal riguardo mi sembra utile ricordare un particolare uso linguistico di *timé*, il termine greco che designa la «dignità regale». Nel linguaggio burocratico *timé* assume il significato di «tassa, ammenda, contribuzione», definendo l'«onore» di chi riceve il pagamento ma anche l'«onere» di chi è tenuto a pagare. L'esempio citato mostra come per gli antichi la *timé*, ovvero la «dignità regale», sia contemporaneamente «onore» ed «onere» a seconda del punto di osservazione da cui la si guardi.

⁴⁷² Eur., *Or.* 996.

⁴⁷³ Hom., *Il.* III, 182.

l'ambiguo dono di un Hermes previamente adirato con ogni probabilità per l'uccisione del figlio e, in tal senso, si prestava meglio a mettere in scena il legame tra regalità e «maledizione» (*arà*), *fortuna* e *regnum*. È qui che la critica della tradizione omerica diviene chiara ed eloquente⁴⁷⁴. L'uomo cui Zeus dona lo scettro non è né felice né beato, ma è oggetto della vendetta divina. L'azione di Hermes ne rappresenta la migliore conferma. Il dio che dona l'ariete, eseguendo materialmente la vendetta, è il fedele messaggero del dio che concede il (malaugurato) diritto a regnare.

2. Un antico "storico delle religioni"

Le tragedie euripidee dedicate alla saga degli Atridi testimoniano una visione del potere regale decisamente innovativa rispetto al testo omerico: una visione dai contorni marcatamente pessimistici, nella misura in cui tende a identificare la maledizione dei Pelopidi con lo stesso diritto regale della grande casata argiva. Non c'è da stupirsi che una tale concezione sia nata nell'ambito delle esperienze letterarie dell'Atene "democratica" e, in particolare, nell'opera di un autore come Euripide che, per tanti versi, sembra portare alle estreme conseguenze i risultati di quella riflessione critica sul valore della tradizione, inaugurata e approfondita dalla corrente sofistica. Insomma, il mito dell'agnella d'oro, per come è strutturata la storia e per i significati culturali che essa mette in valore, presuppone secoli e sforzi di riflessione, che ne giustificano una volta di più l'estraneità al mondo omerico. In una poesia destinata a celebrare la gloria di grandi famiglie aristocratiche che pretendono di discendere direttamente dagli eroi se non dagli dèi del mito, non può esserci spazio per una disamina critico-filosofica sulla natura e i caratteri del potere. Una disamina che Omero effettivamente ignora, limitandosi ad affermare che lo scettro di Argo, donato da Zeus ad Hermes e da questi a Pelope, sarebbe stato trasmesso in punto di morte da Atreo a Tieste per poi ritornare pacificamente (per via di un accordo tra i due fratelli?) nelle mani di un discendente di Atreo con l'avvento al trono di Agamennone. Niente agnella d'oro, dunque, niente tradimento di Eroe, niente contesa tra Atreo e Tieste: motivi che solo la riflessione successiva svilupperà in rapporto alle esigenze e alla sensibilità di una mutata temperie politica e culturale. Con ciò la questione dell'agnella sembrerebbe davvero chiusa. Eppure non è così.

Abbiamo visto come in passato grandi studiosi siano stati indotti dal *Besserwissen*

⁴⁷⁴ La critica della tradizione omerica risulta evidente anche in altre tragedie euripidee. Nelle *Troiane*, ad esempio, l'impresa più gloriosa dei primordi della "storia" greca, la presa di Troia, è vista attraverso la prospettiva dei vinti in termini di asservimento delle prigioniere ed esecuzione di un innocente: il figlio ancora fanciullo di Ettore precipitato dalle mura di Troia, segno tangibile (ed inglorioso) dell'orrore bellico.

(dalla convinzione di «saperne di più» degli antichi sulla loro stessa cultura) a liquidare troppo alla svelta informazioni e opinioni tramandate dagli scoli⁴⁷⁵. La questione dell'agnella prospetta esattamente un pericolo di questo tipo. L'ipotesi moderna che abbiamo appena finito di confutare, quella secondo cui il mito dell'agnella d'oro sarebbe stato noto ad Omero, si fonda, in effetti, su un'idea già attestata negli scoli al II libro dell'*Iliade*. Visto che da tali scoli abbiamo recuperato e accettato in via d'ipotesi l'idea che Hermes agisca in qualità di *kêrux* di Zeus nel momento in cui dona lo scettro a Pelope, mi sembra tanto più necessario ritornare sui motivi che ci hanno indotto a scartare, sulle orme di Aristarco, l'opinione di chi riconduce sino ad Omero le origini del mito dell'agnella. A rigor di logica e di metodo scientifico, nessun preconcetto può né deve indurre ad accettare certe opinioni degli scoliasti e a respingerne altre senza addurre precise e giustificate motivazioni. Allo stesso modo in cui abbiamo dimostrato la fondatezza della teoria dell'Hermes/*kêrux*, proviamo dunque a chiarire una volta per tutte perché riteniamo preferibile l'opinione di Aristarco sul mito dell'agnella a quella degli altri “omeristi” antichi. La questione può essere posta nei seguenti termini: ci sembra di aver dimostrato con buoni argomenti che Omero non conoscesse il mito della contesa dei Pelopidi con tutti i suoi risvolti; eppure certi esegeti antichi sostengono esattamente il contrario. Cerchiamo di capirne i motivi.

Val la pena ribadire ancora una volta che non tutti i commentatori antichi sono d'accordo nel ritenere “omerico” il mito dell'agnella: il dissenso di Aristarco lo dimostra a sufficienza. Sono soltanto *alcuni* scoliasti a sostenere la posizione che sarà difesa in epoca moderna da Kirk⁴⁷⁶. E tra questi vi è l'autore dello scolio L a *Il.* II, 104, il quale è anche l'unico testimone antico ad averci trasmesso la notizia secondo cui Pelope sarebbe «figlio di Hermes e di Calice». Nella sua unicità, la notizia è particolarmente interessante, perché ci consente forse di capire qualcosa di più circa la cultura e la personalità di almeno uno dei sostenitori della paternità omerica del mito della contesa tra Atreo e Tieste. Che cosa ha indotto il nostro scoliasta a fare del lidio figlio di Tantalo – è così che Pelope compare in tutta la tradizione greca – il figlio di Hermes? Il motivo non è difficile da scorgere.

Affermare che Pelope è figlio di Hermes consente al commentatore di ricostruire una perfetta sequenza genealogica di trasmissione del potere, per cui lo scettro passerebbe di padre in figlio all'interno della discendenza maschile di Zeus: da questi al figlio Hermes, da

⁴⁷⁵ Per l'analisi di altri casi illustri, cfr. M. Bettini, *Comparare i Romani. Per un'antropologia del mondo antico*. “Studi italiani di filologia classica”, Supplemento al fasc. 1/2009, *La stella sta compiendo il suo giro*, Atti del Convegno Internazionale di Siracusa, pp. 11-13.

⁴⁷⁶ G. S. Kirk, *The Iliad. A Commentary*, vol. I, Cambridge 1985, pp. 126-127.

Hermes al figlio Pelope, e così via. Si tratta, come è evidente, di un'operazione per nulla autorizzata dal testo: in Omero, e in tutta la tradizione greca, Zeus non lascia il potere a nessuno dei suoi figli divini! Un'operazione che, nel tentativo di restituire una coerenza "genealogica" alla sequenza di trasmissione, finisce per forzare l'interpretazione del passo omerico nella direzione desiderata: è esattamente da qui che nasce il "mito storiografico" dell'«Hermes degli Achei». In altre parole, è nel momento in cui Hermes diviene, in quanto figlio di Zeus e padre di Pelope, un anello della catena di trasmissione del potere, che nasce la necessità di spiegare le origini della funzione regale del dio: un'occasione troppo invitante per l'evoluzionismo novecentesco che, in casi del genere, difficilmente si lasciava sfuggire l'opportunità di ricondurre al passato miceneo quei tratti della divinità che apparivano "inconciliabili" con il campo d'azione ricoperto dal dio nella religione greca. Ma Jeanine Orgogozo e seguaci non sono stati i primi a cimentarsi nel pericoloso esercizio ermeneutico.

Dallo strutturalismo e dal post-strutturalismo abbiamo imparato che la ricerca di una presunta "coerenza" dei racconti mitici ha offuscato intere generazioni di studiosi, inclini a leggere e spiegare i testi antichi *dall'esterno*, alla luce cioè di categorie di pensiero desunte dall'orizzonte culturale proprio dell'osservatore⁴⁷⁷: emblematico il caso già ricordato di Kirk, che trova inaccettabile l'idea che «un semplice messaggero» possa avere rapporti con la regalità (caso in cui sarebbe opportuno chiederci se a parlare sia il fine interprete dei testi classici o l'impeccabile *gentleman* inglese che aveva fedelmente servito la corona nelle file della Royal Navy). Dallo scolio L apprendiamo che i moderni, lungi dall'essere soli e primi, sono stati preceduti in tale impostazione da un antico commentatore che, alla pari di Kirk, non ha ritenuto conveniente che l'araldo di Zeus potesse essere implicato in quanto tale nella trasmissione dello scettro, preferendo fare di Hermes il padre di Pelope. Intendiamoci: non è che sia stato lo scoliasta ad inventare di punto in bianco una genealogia che deve aver trovato evidentemente da qualche parte («dicono che ...»). La sua forzatura è stato di tipo diverso: nella rinuncia a spiegare Omero con Omero per servirsi di una notizia attinta altrove e probabilmente senza relazione alcuna con il testo dell'*Iliade*⁴⁷⁸.

⁴⁷⁷ Si tratta di quello che gli studiosi chiamano approccio «etico», contrapponendolo ai metodi dell'indagine «emica»: quella, cioè, che mira a descrivere una certa cultura *dall'interno*, attraverso concetti vicini all'esperienza dei "nativi". Cfr. K. L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour*, Glendale 1967, pp. 8-15; M. Harris, *History and Significance of the Emic/Etic Distinction*, "Annual Review of Anthropology" 5 (1976), pp. 329-350; C. Geertz, *Antropologia interpretativa*, trad. it. Bologna 1988, pp. 71-73.

⁴⁷⁸ Sugli antichi metodi di lettura e interpretazione del testo omerico, cfr. i contributi raccolti in R. Lamberton - J. J. Keaney (eds.), *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, Princeton 1992.

Lo scoliasta deve aver scorto una «rassomiglianza» – per dirla con un termine caro alla Leduc – tra il racconto della sua fonte e quello omerico e deve aver pensato che, se Hermes aveva donato a Pelope lo scettro della regalità, lo aveva evidentemente fatto in virtù della filiazione divina dell'eroe. Lo ripetiamo: l'uso delle rassomiglianze è scientificamente pericoloso, nella misura in cui induce alla comparazione omologante di racconti “simili”, per i quali si passa poi a postulare una fonte comune⁴⁷⁹. Lo scolio L dimostra che gli antichi “storici delle religioni”, ben prima dei moderni, sono andati alla ricerca della “mitica” fonte. Con una sola differenza. Mentre per i moderni essa tende a identificarsi con il passato miceneo (cui per comodità si riconduce tutto ciò che non si riesce a spiegare all'interno del sistema del politeismo greco), per i Greci la fonte di ogni sapere non poteva che essere Omero: il testo, anzi il “libro di testo”, posto alle origini stesse della loro tradizione.

La ricerca delle «rassomiglianze» ha dunque appassionato il nostro commentatore ben prima di tanta critica del Novecento: ben più di quanto si possa per il momento pensare. Lo scoliasta, infatti, non dice semplicemente che Pelope è figlio di Hermes, ma che l'eroe è figlio di Hermes e di Calice. Perché tra le tante eroine disponibili – quanto a relazioni illecite Hermes non è secondo a nessuno degli immortali! – lo scoliasta sceglie proprio Calice? Di che figura si tratta? L'eroina compare in un frammento del *Catalogo delle donne* nel novero delle figlie che «Enarete generò, unitasi a Eolo»⁴⁸⁰. In altre parole, Esiodo fa di Calice un'«Eolide», sorella tra gli altri di Atamante e Creteo. I legami parentelari intrattenuti da Calice spiegano la scelta dell'eroina. Atamante, padre di Frisso, e Creteo, avo paterno di Giasone, sono i sovrani di Orcomeno e Iolco: gli altri due contesti, oltre ad Argo, in cui il mito greco fa di un ariete dal vello d'oro l'elemento centrale delle lotte per il potere regale. Non può trattarsi – crediamo – di una semplice coincidenza, tanto più che, a dispetto delle difficoltà di lettura del testo corrotto, lo scoliasta sembra legare direttamente la figura di Calice a quella dell'agnella aurea. Il commentatore deve aver scorto qui una seconda «rassomiglianza»: tra l'agnella d'oro di Argo, donata da Hermes ad Atreo, e l'ariete d'oro della saga argonautica, inviato da Hermes ai sovrani eolidi. Cosa che tanto più deve aver indotto l'antico studioso a fare di Pelope un discendente di Eolo, figlio di Calice e di Hermes, cui il dio avrebbe donato lo scettro in virtù del legame genealogico e in armonia con le norme omeriche di trasmissione del potere.

Il nostro scoliasta non ragiona molto diversamente dai moderni storici delle religioni, cui si deve la paternità del “mito storiografico” dell'Hermes miceneo, protettore dei re e

⁴⁷⁹ Cfr. cap. I, part. 1, par. 5 (n. 251).

⁴⁸⁰ Hes., fr. 10 (a), 34 M-W.

garante del loro potere⁴⁸¹. Il suo metodo di lettura del testo omerico si avvale delle stesse risorse della corrente omologante del comparativismo e del diffusionismo evolucionistico novecentesco. Il commentatore nota le «rassomiglianze» tra i racconti di Argo, Orcomeno e Iolco: tutte e tre le città sono rette da sovrani eolidi (Pelope, Atamante, Creteo); in tutte e tre le città, il possesso della *basileia* è garantito dall'ariete dal vello d'oro donato da Hermes. Quest'ultimo dato indica che il punto di riferimento utilizzato dallo scoliasta per l'analisi del passaggio omerico è lo stesso di cui si era avvalsa la Orgogozo: Euripide. Come la studiosa, lo scoliasta ha letto Omero alla luce dei testi euripidei, sovrapponendo codici che, come abbiamo visto, risultano irriducibili l'uno all'altro, a meno di non ricercarvi con tutte le forzature del caso le ormai famose *ressemblances*. Mentre altri scoliasti scovano suddette rassomiglianze tra il testo omerico e quello euripideo nell'uso del verbo *élipen* e dell'epiteto *poliarni*, lo scolio L le scopre nella comune discendenza eolide che legherebbe la famiglia regale argiva a quelle di Orcomeno e Iolco.

Insomma, venutosi a trovare nella necessità di “spiegare” il passo omerico sulla trasmissione dello scettro di Argo, il nostro commentatore ha “interrogato” Euripide, che al tema aveva dedicato più di un passaggio delle sue tragedie. Ma, piuttosto di cogliere le “specificità” del discorso euripideo, lo scoliasta ha prima allargato lo spettro comparativo entro cui inserire il mito dell'agnella d'oro: saghe di Frisso e Giasone; ha quindi riconosciuto la fonte comune di tutti questi racconti così terribilmente “simili” in Omero. Se il sommo poeta greco afferma che è Hermes a donare lo scettro della regalità a Pelope, evidentemente – deve aver pensato lo scoliasta – deve trattarsi dell'eolide figlio del dio e di Calice, perché è ai sovrani eolidi che Hermes dona le insegne del potere regale: che si tratti dello scettro concesso a Pelope o dell'ariete inviato ai suoi figli come ai discendenti di Atamante e Creteo. Una forma embrionale di diffusionismo induce così l'autore dello scolio L a creare il mito dell'Hermes garante dell'investitura regale dei discendenti di Eolo e a porre le basi di una “nuova” mitologia⁴⁸². Per prima Jeanine Orgogozo riprenderà le informazioni fornite dallo scolio e, a partire da esse, procederà oltre, anzi più indietro: l'Hermes degli Eolidi altro non sarebbe che l'Hermes miceneo⁴⁸³.

Mentre lo scoliasta aveva inteso fare di Hermes il “successore” di Zeus o quantomeno il suo *alter ego* a uso e consumo dei re eolidi, gli studiosi moderni preferiranno invece fare

⁴⁸¹ Sul concetto di *ressemblance* è apertamente costruito, ad esempio, l'articolo di C. Leduc, *Hermès et le fondement sacré de la royauté des premiers âges de la Grèce*, in M. Fartzoff, É. Geny, É. Smadja (éds.), *Signes et destins d'élection dans l'Antiquité*. Colloque International de Besançon (16-17 novembre 2000), Besançon 2006, pp. 15-32 (cfr. in particolare pp. 28-30).

⁴⁸² Sul cosiddetto diffusionismo degli antichi (di Erodoto, in particolare), cfr. J. Rudhardt, *De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères*, “Revue de l'Histoire des Religions” 209 (1992), pp. 224-227.

⁴⁸³ J. J. Orgogozo, *L'Hermès des Achéens*, cit., pp. 12 ss.

del Cillenio il “predecessore” miceneo del sovrano olimpico. In entrambi i casi, tuttavia, il metodo utilizzato sarà sempre lo stesso: cogliere le rassomiglianze e scovarne la fonte. Identico sarà anche il risultato. Una volta individuate nella comune origine eolide e nel simbolismo regale dell’ariete le principali rassomiglianze tra la saga dei Pelopidi e quella degli Argonauti, lo scoliasta individua la fonte di tali rassomiglianze in Omero, senza accorgersi che il suo modello non funzionava: Omero – ormai lo sappiamo – ignora l’ariete e qualsiasi forma di contesa tra i successori di Pelope. Analogamente, constatata l’analogia tra l’agnella aurea apparsa ad Argo e l’ariete cangiante di Virgilio, la Orgogozo scorge nella comune origine lidia il punto di contatto tra la stirpe di Pelope e la scienza aruspica di Tarquizio Prisco, senza accorgersi che l’esegesi etrusca del prodigio prevedeva l’esatto contrario dei mali e delle disgrazie che avrebbero colpito Atreo e Tieste.

3. *Da vittima a sacrificatore: la vicenda di Frisso*

L’analisi appena condotta dimostra come la configurazione della regalità che fa di Hermes il detentore del potere di investitura dei *basileis* non risalga ad Omero, né tantomeno al mondo miceneo, ma sia il risultato di dotti studi, di impostazione diremmo oggi *diffusionistica*, attestati dalla scoliastica tardo-antica. È in tale ambito che Hermes diviene l’*anax* divino degli Eolidi e che vengono gettate le basi del “mito moderno” raccontato per la prima volta dalla Orgogozo. La studiosa, come sappiamo, non si era fermata agli Eolidi, ma aveva riconosciuto in questi ultimi il riflesso di antiche casate micenee, di cui resterebbe traccia nei re «pastori di popoli» dell’epopea omerica: un’ipotesi ripresa da Cassola e confermata, seppur percorrendo una strada diversa, dalla Leduc. In breve, tanto l’approccio evemeristico ed evolucionistico (Orgogozo e Cassola) quanto quello semiologico (Leduc) non hanno fatto altro che pervenire ad un medesimo risultato, riconducendo all’epoca micenea le origini del legame di Hermes con la regalità. Il nostro tentativo, invece, è stato finora quello di spiegare tale legame all’interno dei singoli contesti che di volta in volta si sono presentati all’analisi, convinti che «il significato del mito sta in ciò che esso racconta, e non altrove»⁴⁸⁴: soprattutto, quando si tratta di un «altrove», come il mondo religioso miceneo, scarsamente conosciuto e difficilmente ricostruibile⁴⁸⁵. La scelta dell’approccio «tautegorico» ci ha così indotti a cercare i significati del mito a livello della struttura narrativa e dei tipi logici che essa mette in campo⁴⁸⁶: è così che abbiamo

⁴⁸⁴ M. Detienne, *L’invenzione della mitologia*, trad. it. Torino 1983, p. 133.

⁴⁸⁵ Cfr. A. Brelich, *Religione micenea: osservazioni metodologiche*, in *Atti e Memorie del I Congresso Internazionale di Micenologia*, vol. II, Roma 1968, pp. 919-931.

⁴⁸⁶ Cfr. C. Calame, *Mito e storia nell’antichità greca*, trad. it. Bari 1999, p. 71.

riconosciuto nell'agnella d'oro consegnata da Hermes ad Atreo un *téras* di Zeus, che funziona contemporaneamente come oggetto di riconoscimento del sovrano legittimo e come strumento della vendetta divina nei confronti della discendenza di Pelope.

Forti dei risultati acquisiti, cercheremo ora di applicare lo stesso metodo di lettura per studiare la funzione e il significato dell'ariete d'oro nei miti di Frisso e Giasone. Si tratta ancora una volta di un prodigioso animale donato da Hermes, ma la sua «rassomiglianza» con l'agnella aurea di Argo non deve indurci, così come aveva indotto l'autore dello scolio L, a fare di tutt'erba un fascio. Al di là delle ovvie considerazioni sulle differenze di sesso (agnella vs. ariete) e di età (femmina giovane vs. maschio adulto) dei due animali, occorre analizzare, come abbiamo fatto con l'agnella, il ruolo e la posizione dell'ariete nel contesto delle tradizioni beotiche e tessaliche. Insomma, è ormai giunto il momento di lasciare Argo e di spostarci a Orcomeno prima e a Iolco poi, passando per la Colchide e l'impresa degli Argonauti. Il viaggio, come si sa, sarà lungo e complesso, ma non mancherà di riservarci nuove sorprese e colpi di scena: nuove *peripéteiai* – avrebbero detto i Greci.

Iniziamo dal mito beotico di Frisso⁴⁸⁷. Ino, seconda moglie di Atamante, re di Orcomeno, desiderando liberarsi dei figli, Frisso e Elle, che il marito ha avuto dalla prima moglie Nefele, induce le donne del paese ad abbrustolire le sementi di grano per suscitare una carestia ed esigere, in virtù di un falso oracolo, il sacrificio di Frisso. L'uccisione dell'erede al trono avrebbe garantito ai figli di Ino, Learco e Melicerte, il regno⁴⁸⁸. Costretto dagli abitanti del paese, Atamante si appresta a sacrificare il primogenito maschio. Nefele, con l'aiuto di Elle, sottrae Frisso all'altare di Zeus e dona ai suoi figli un ariete dal vello d'oro ricevuto da Hermes (o da Zeus). Il prodigioso animale li mette definitivamente in salvo, trasportandoli attraverso il cielo sopra la terra e il mare. Come l'agnella aurea di Argo, l'ariete dal vello d'oro di Orcomeno è donato da Hermes ed è legato alle lotte interne alla famiglia reale per la successione al trono. Che l'ariete ed Hermes abbiano nuovamente a che fare con la sfera della regalità non può essere messo in dubbio. Ma ancora una volta occorre capire il senso di tale legame e per farlo non si può prescindere dal complesso della narrativa in cui risulta funzionalmente inserito. Una narrativa che è stata al centro dell'interesse degli studiosi sin dall'epoca di Frazer e che ha contribuito come poche altre alla costruzione del modello euristico della regalità magica: della teoria secondo cui il re sarebbe garante della fecondità della natura e della prosperità del suo popolo.

⁴⁸⁷ Hdt., VII, 197; Diod., IV, 47; Paus., I, 44, 7; IX, 34, 5; Apollod., I, 9, 1; Ov., *Met.* IV, 481 ss.; Nonn., *Dion.* X, 1 ss.; *schol.* Pind., *Pyth.* IV, 288; *schol.* Aristoph., *Nub.* 257; Zenob., IV, 38; Hyg., *Fab.* 1-5.

⁴⁸⁸ Ferecide, invece, spiega le trame di Ino col desiderio di vendetta nei confronti di Frisso, che non avrebbe corrisposto l'amore della matrigna (*FGrHist* 3 F 98). Il motivo è tradizionale: l'empia passione di Ino ricorda da vicino l'amore di Fedra per il figliastro Ippolito (Eur., *Hipp.* 764 ss.).

La cosa non può né deve sorprendere. Gli elementi per parlare di una funzione magica del re sembrano esserci davvero tutti: la carestia, il sacrificio, il talismano aureo. Era difficile, per non dire impossibile, che l'autore di *The Golden Bough* potesse rimanere indifferente alla storia. E, in effetti, non è stato così. La vicenda di Atamante è esplicitamente richiamata da Frazer per dimostrare che «il re è responsabile del tempo e del raccolto, e che a buon diritto può pagare con la sua vita per l'inclemenza dell'uno o l'insufficienza dell'altro»⁴⁸⁹. Insomma, la relazione magica che unisce il sovrano alla natura fa sì che un'improvvisa sterilità della terra possa ben esigere il sacrificio di chi della fertilità è direttamente responsabile. È per questo motivo dunque che Atamante sarebbe stato indicato dall'oracolo come vittima espiatoria per l'intero paese afflitto dalla carestia. Come si vede, Frazer non fa riferimento alla versione del mito comunemente nota dalle fonti, in cui è Frisso, e non Atamante, la vittima destinata al sacrificio, ma a una versione differente, che è anche la prima ad essere attestata.

Erodoto narra che, quando l'esercito di Serse giunse nella città tessalica di Alos, le guide raccontarono al re un *epichórion lógon* («una tradizione locale») riguardante il santuario di Zeus Lafistio. Atamante, «figlio di Eolo», era stato indotto dalle trame (*emēchanésato*) della sposa Ino a uccidere Frisso; in seguito (*metépeita*), un oracolo aveva stabilito per i discendenti di Frisso, più precisamente per «il più anziano» (*presbúatos*) del *génos*, il divieto inderogabile di entrare nel pritaneo: chi avesse infranto il tabù sarebbe stato offerto in sacrificio. Detto questo, Erodoto aggiunge: «Queste cose soffrono i discendenti di Citisoro, figlio di Frisso, perché, quando gli Achei, su ordine dell'oracolo, erano sul punto di sacrificare Atamante, figlio di Eolo, come vittima espiatoria (*katharmòn*) per il paese, questo Citisoro, giunto da Eea in Colchide, lo salvò e con le sue azioni suscitò l'ira (*ménin*) del dio nei confronti dei propri discendenti»⁴⁹⁰. Il passo dello storico è, come si vede, molto complesso e articolato. L'interpretazione che generalmente se ne dà è la seguente. Una situazione di crisi interna, determinata da una pestilenza o da una carestia, rende necessaria una purificazione del paese. Come sempre accade in situazioni di questo

⁴⁸⁹ J. G. Frazer, *The Golden Bough*, cit., Part III (*The Dying God*), vol. IV, pp. 160-166. Seguendo una comune linea di pensiero, Wagenvoort osserva che «la sparizione di Nefele, la nuvola personificata, indica l'inizio di un periodo senza pioggia durante il quale la terra resta infeconda» (*La toison d'or*, cit., p. 1667). Analogamente, Gernet ricorda come i sacerdoti del santuario di Zeus Akraios indossassero pelli d'ariete quando, nel periodo più caldo dell'estate, si recavano sulla vetta del monte Pelio per chiedere al dio la pioggia (*"Value" in the Greek Myth*, cit., p. 136). Dalle fonti in nostro possesso risulta con una certa chiarezza che la carestia che affligge Orcomeno non è causata né dalla sparizione di Nefele né da un'improvvisa siccità, bensì dalle trame di Ino. L'ariete dal vello d'oro, inoltre, non porta la pioggia, ma si limita a salvare Frisso dal sacrificio. Che l'animale porti pioggia non è, del resto, necessario: il problema di Orcomeno non è la siccità ma la *stásis* interna alla famiglia reale.

⁴⁹⁰ Hdt., VII, 197.

tipo, si provvede a interrogare l'oracolo e quest'ultimo rivela che la crisi terminerà nel momento in cui Zeus Lafistio sarà placato con un sacrificio umano. A questo punto, Erodoto riporterebbe due differenti versioni dello stesso mito, in cui la vittima espiatoria indicata dall'oracolo corrisponderebbe nel primo caso a Frisso, nel secondo ad Atamante⁴⁹¹.

L'ipotesi che Erodoto riassume, senza riuscire ad armonizzarle, due varianti del mito di Frisso e che quella che chiama in causa Atamante testimonia il rapporto re/fecondità non è assolutamente accettabile. Erodoto afferma che Atamante si era fatto persuadere dalle macchinazioni di Ino a mettere a morte Frisso e che in seguito (*metépeita*) un oracolo aveva stabilito per il *presbúatos* degli Atamantidi il divieto di entrare nel pritaneo. Notiamo due cose. In primo luogo, l'estrema concisione con cui Erodoto riferisce l'episodio del sacrificio di Frisso. Le scarse informazioni fornite ai lettori corrispondono ai particolari del mito generalmente noti dalle fonti, ma lo storico non si preoccupa di chiarire né la natura delle macchinazioni di Ino né le modalità attraverso cui Frisso evita la morte predispostagli dalla matrigna. Si ha l'impressione chiara che non sia questa la parte della storia che interessa Erodoto: non è qui che l'autore pone l'accento. Lo storico si limita a riassumere un *mûthos*, quello beotico di Frisso, evidentemente ben noto al pubblico.

In secondo luogo, occorre notare che non è tale *mûthos* che Erodoto ricorda come *aition* del costume tessalico di sacrificare a Zeus Lafistio («il divoratore») il *presbúatos* degli Atamantidi, qualora fosse entrato nel pritaneo. Dopo aver descritto le conseguenze dell'infrazione del tabù (cattura, bende, corone, sacrificio), lo storico afferma a chiare lettere: «Queste cose soffrono i discendenti di Citisoro, figlio di Frisso» come conseguenza dell'ira (*mênin*) di Zeus per il mancato sacrificio di Atamante⁴⁹². È il salvataggio di Atamante a giustificare il sacrificio del «più anziano», né potrebbe essere altrimenti. Non si tratta di una semplice questione anagrafica per cui Zeus esigerebbe, in luogo del vecchio Atamante salvato da Citisoro, una vittima della stessa età. Nel testo erodoteo il sacrificio del *presbúatos* è chiaramente presentato come atto di riparazione, destinato a placare l'ira di Zeus Lafistio: il dio, naturalmente, aveva buoni motivi ad essere arrabbiato con i discendenti di Citisoro per il mancato sacrificio di Atamante, richiesto per mezzo dell'oracolo, ma è difficile immaginare che potesse esserlo per il mancato sacrificio di Frisso, che era stato lo stesso Zeus a salvare, direttamente o tramite Hermes, attraverso il dono dell'ariete⁴⁹³. Ma che cosa era accaduto a Frisso una volta che l'eroe era riuscito ad evitare la morte per mezzo dell'intervento divino?

⁴⁹¹ Cfr. L. Mignanego, *I quattro volti del vello d'oro*, "Appunti romani di filologia" 3 (2001), pp. 18-19.

⁴⁹² Sui sacrifici umani riguardanti i discendenti di Atamante, cfr. anche Plat., *Min.* 315c.

⁴⁹³ Paus., IX, 34, 5; Apoll. Rhod., *Arg.* II, 1179-1182; Apollod., I, 9, 1.

Ancora una volta, Erodoto non fornisce un resoconto preciso dell'accaduto. Basta, tuttavia, una rapida battuta dello storico ad illuminare il quadro della situazione: Atamante è salvato dall'intervento di Citisoro, figlio di Frisso, giunto da Eea, in Colchide. Seppur molto breve, quest'ultima precisazione è davvero di grande importanza. Se Citisoro giunge da Eea, dobbiamo immaginare, infatti, che: dopo essere scampato al sacrificio e alle trame di Ino, Frisso era fuggito in Colchide; vi aveva sposato Calciope, la figlia del re locale Eeta; Calciope aveva partorito Citisoro, oltre ad Argo, Mela e Fronti; Citisoro era ritornato ad Orcomeno per rivendicare il suo diritto al trono⁴⁹⁴. Insomma, tra il mancato sacrificio di Frisso e il mancato sacrificio di Atamante il testo erodoteo pone una distanza temporale sensibile (*metépeita*), che impedisce – fuor di ogni legittimo dubbio – di considerare i due segmenti narrativi come altrettante varianti di uno stesso episodio. Atamante e Frisso sono entrambi vittime scampate al sacrificio, ma lo sono in due momenti *successivi*.

In un primo momento, «Atamante, figlio di Eolo, macchia la morte di Frisso dopo essersi consigliato con Ino», ma Frisso riesce a salvarsi e a fuggire in Colchide: a quest'episodio, l'episodio centrale della saga beotica, Erodoto non dedica che un brevissimo accenno. In un secondo momento, con Frisso ormai in Colchide, lo scenario cambia: è Atamante ora la vittima destinata a Zeus Lafistio e questa volta non si tratta di un falso vaticinio. Zeus deve aver effettivamente richiesto attraverso l'oracolo il sacrificio del re: altrimenti non si capirebbe per quale motivo il dio si sarebbe adirato con la stirpe di Citisoro, reo del salvataggio *in extremis* di Atamante. È su questa parte del discorso che Erodoto pone l'accento. Allo storico interessa riferire, come dichiarato sin dall'inizio, la «tradizione locale» (*epichórion lógon*) di Alos: quella che giustifica il tabù del pritaneo, che doveva aver tanto incuriosito Serse in visita presso la città tessalica. Questa tradizione locale coincide evidentemente con il mito di Atamante e Citisoro ed è accuratamente distinta dalla saga beotica di Frisso riassunta da Erodoto in pochissime parole. Lo storico intende dire che «circa il santuario di Zeus Lafistio» si raccontano varie tradizioni: quella beotica, riguardante Atamante, Frisso e le trame di Ino; quella di Alos, riguardante il sacrificio di Atamante, l'intervento di Citisoro e il tabù del pritaneo. Questa seconda tradizione, quella «del luogo», è l'oggetto dell'interesse dello storico, il quale sta riportando – è bene tenerlo a mente – il resoconto delle guide tessaliche a Serse.

Abbiamo così una seconda conferma alla nostra ipotesi: il mancato sacrificio di Frisso e il mancato sacrificio di Atamante non sono due varianti di uno stesso episodio mitico, ma

⁴⁹⁴ Cfr. Erodoto, *FGrHist* 31 F 39; Apoll. Rhod., *Arg.* II, 1093-1096; 1141-1156; Apollod., I, 9, 1. Calciope è rimpiazzata da Iofossa in Esiodo (fr. 255 M-W) e Acusilao (*FGrHist* 2 F 38).

due tradizioni differenti, sviluppatasi in contesti territoriali distinti e in rapporto a diverse esigenze e consuetudini locali. In particolare, abbiamo visto come la storia di Atamante e Citisoro fosse raccontata ad Alos in quanto *aition* mitico del costume locale di sacrificare a Zeus Lafistio «il più anziano» del *génos* degli Atamantidi, nel caso in cui avesse varcato la soglia del pritaneo. Sofferamoci un attimo sulle ragioni del tabù. Entrare nel pritaneo, luogo deputato tra l'altro ai sacrifici solenni e alla custodia del fuoco sacro⁴⁹⁵, equivale per il *presbúatos* ad “accettare” di essere sacrificato a Zeus Lafistio in luogo di Atamante. L'ira del dio è così placata con un sacrificio di riparazione equivalente a quello non realizzato. L'equivalenza riguarda evidentemente Atamante e il *presbúatos*: è quest'ultimo, infatti, ad essere sacrificato in vece del primo. La cosa ha conseguenze di enorme portata.

Se, infatti, è il sacrificio del *presbúatos* a rimpiazzare quello di Atamante e a placare l'ira di Zeus Lafistio, questo significa che il dio aveva inizialmente richiesto il sacrificio di Atamante in quanto *presbúatos* di quel momento. O meglio: l'oracolo doveva aver indicato nel «sacrificio espiatorio» (*katharmòn*) di un imprecisato *presbúatos* l'unica possibilità di salvezza dalla carestia che affliggeva il paese e gli esegeti del regno dovevano aver riconosciuto in tale *presbúatos* la persona di Atamante⁴⁹⁶. Atamante, dunque, non viene destinato al sacrificio, come aveva creduto Frazer, in quanto diretto responsabile della fecondità della natura. Semplicemente, gli esegeti riconoscono in lui il *presbúatos* della profezia. E con buoni motivi: Atamante doveva essere, in effetti, «molto vecchio», visto che nel frattempo il figlio Frisso era fuggito in Colchide, aveva sposato Calciope, ne aveva avuto quattro figli e l'ultimo, Citisoro, era cresciuto abbastanza da decidere di ritornare ad Orcomeno per rivendicare il regno.

La nostra ipotesi interpretativa si basa sulla rilettura del termine erodoteo *presbúatos*. Finora, gli studiosi hanno sempre tradotto *presbúatos* nel senso di «primogenito, primo nato». Benché non impossibile, siffatta traduzione deriva da due pregiudizi che, alla prova dei fatti, si dimostrano del tutto inconsistenti. Il primo lo abbiamo appena esaminato. Si tratta della convinzione secondo cui sarebbe stato il mito beotico del mancato sacrificio di Frisso, il «primogenito» di Atamante, l'episodio all'origine del tabù tessalico del pritaneo. Tra mito beotico e rito tessalico non esiste in realtà alcuna relazione, tant'è che Erodoto separa nettamente la trattazione (sintetica) del primo dall'analisi (accurata) del secondo

⁴⁹⁵ Sui rituali pritani, cfr. M. Detienne, *La cité en son autonomie. Autour d'Hestia*, “Quaderni di Storia” 11 (1985), pp. 59-78.

⁴⁹⁶ L'oracolo delfico era solito esprimersi attraverso l'uso di superlativi di senso vago, la cui interpretazione era interamente lasciata alla riflessione degli esegeti. Cicerone, ad esempio, racconta che gli Ateniesi, ricevuto il famoso responso di attenersi al costume (*mos*) degli antenati, tornarono a interrogare l'oracolo per chiedere più specificamente a quale dei molti costumi che avevano alternato nel corso del tempo dovessero far riferimento. Al che l'oracolo rispose: «Al migliore» (Cic., *De leg.* II, 16, 40; Xenoph., *Mem.* IV, 3, 15).

attraverso l'interposizione dell'ormai famoso *metépeita*. Il mito che giustifica il tabù del pritaneo è l'*epichórion lógon* di Alos riguardante Atamante e Citisoro: è, cioè, il mancato sacrificio del «vecchissimo» Atamante a richiedere come atto di riparazione l'immolazione del *presbútatos* del *génos* che avesse osato «accettare» il proprio destino (*móron*), entrando nel pritaneo. Detto questo, non ci resta che passare al secondo pregiudizio. Ci riferiamo alla convinzione secondo cui il mito di Frisso sarebbe una sorta di equivalente greco del racconto biblico di Isacco⁴⁹⁷.

Secondo il testo di *Genesi*, Dio mette alla prova Abramo, ordinandogli di sacrificare in suo onore il primogenito Isacco. Obbediente all'ordine divino, Abramo esegue punto per punto le istruzioni ricevute ma, proprio quando sta per immolare il fanciullo, Dio interviene per fermare la mano del suo servo. Isacco è salvo e, in sua vece, Abramo sacrifica un ariete, improvvisamente apparso tra i rami di un cespuglio⁴⁹⁸. La funzione dell'animale all'interno del racconto è chiara e non ha bisogno di grosse spiegazioni. L'ariete è la vittima di sostituzione, immolata da Abramo *al posto di* Isacco. Ragion per cui Frazer considera l'ariete d'oro che salva Frisso «un'espressione mitica per la sostituzione di un ariete a una vittima umana»⁴⁹⁹. Fedele al proprio metodo di indagine, lo studioso ricostruisce anzi una successione di tre fasi distinte scandite da un sistema di sostituzioni, che avrebbero segnato l'evoluzione da una fase primitiva ad una più evoluta: al sacrificio del re (Atamante) per il bene del suo popolo si sarebbe sostituito dapprima il sacrificio del primogenito reale (Frisso) e poi quello dell'ariete. Come ormai ben sappiamo, una successione di questo tipo è inaccettabile: il mancato sacrificio di Atamante non è una variante del mancato sacrificio di Frisso; nulla ci assicura che si tratti di un racconto più antico. Eppure le «rassomiglianze» (o, se si preferisce, *analogies*) tra il mito greco e il racconto biblico sono innegabili: in entrambi i casi, si tratta del capo di un gruppo umano (re o patriarca che sia) che accetta di sacrificare il primogenito maschio (Frisso o Isacco); il giovane si salva grazie all'intervento divino; al suo posto si sacrifica un ariete miracolosamente apparso. Ma basta questo per fare dell'ariete di Frisso l'«espressione mitica» di un rituale di sostituzione?

Riesaminiamo la sequenza dei fatti nei due racconti: quello greco e quello biblico. Da un'analisi attenta emergono differenze sostanziali. A richiedere il sacrificio di Isacco è Dio in persona con l'intenzione di mettere alla prova la fede di Abramo. Il sacrificio di Frisso, invece, non è richiesto da Zeus ma è frutto delle trame di Ino: la donna, dapprima, provoca

⁴⁹⁷ Sul sacrificio del primogenito regale presso le popolazioni semitiche, cfr. J. G. Frazer, *The Golden Bough*, cit., Part III (*The Dying God*), vol. IV, pp. 166 ss.

⁴⁹⁸ Cfr. *LXX Gen.* 22, 1-18.

⁴⁹⁹ J. G. Frazer, *The Golden Bough*, cit., Part III (*The Dying God*), vol. IV, p. 166, n. 1.

la carestia; convince, quindi, i messi inviati a Delfi a riferire un falso oracolo che fa di Frisso la vittima espiatoria indicata dal dio⁵⁰⁰. Atamante, insomma, non è messo alla prova da Zeus, ma ingannato dalla moglie. Nel racconto biblico, Abramo sacrifica l'ariete al posto di Isacco, una volta che Dio ha appurato l'obbedienza del suo servo: l'ariete è immolato sullo stesso altare che Abramo aveva costruito per immolarvi il figlio. Nel mito greco, invece, l'ariete è sì sacrificato ma solo dopo che, sorvolando la terra e il mare, ha messo in salvo Frisso ed Elle trasportandoli presso lidi più sicuri⁵⁰¹. In altre parole, il sacrificio dell'ariete d'oro, eseguito dallo stesso Frisso una volta giunto in Colchide, non *sostituisce* quello del primogenito di Atamante, come una lunga tradizione di studi ha da sempre ritenuto. Di un sacrificio di sostituzione, del resto, non si riesce proprio a scorgere il bisogno. A differenza di Dio, Zeus non ha preteso – nemmeno a titolo di prova – nessun sacrificio; non ha suscitato nessuna carestia e non ha mostrato nessuna forma di risentimento per il salvataggio di Frisso di cui, anzi, è stato l'artefice e il regista. Perché mai il sacrificio dell'ariete d'oro avrebbe dovuto sostituire qualcosa che Zeus non aveva richiesto? L'unico sacrificio richiesto tramite l'oracolo da Zeus Lafistio è quello di Atamante. Ma questa, come ormai abbiamo imparato, è tutta un'altra storia.

Notiamo ancora una cosa. Se l'ariete non è una vittima di sostituzione, è comunque una vittima sacrificale. In tutte le versioni del mito, Frisso, una volta giunto in Colchide, provvede a sacrificare a Zeus Phyxios («protettore dei fuggitivi») il prodigioso animale che lo ha salvato dalle trame della matrigna, su ordine di Hermes o su richiesta esplicita dello stesso ariete⁵⁰². A differenza di Atreo (quello di Ferecide) e di Minosse (quello di Apollodoro), Frisso consacra il meraviglioso animale ricevuto dalla divinità, assecondandone il volere. Se proprio dobbiamo trovare un termine di comparazione per Frisso, potremmo dire che l'eroe greco ricorda più Abramo che non Isacco. Come Abramo, Frisso sacrifica l'ariete donatogli dal dio. La funzione dell'animale all'interno della complessa narrativa beotica sta tutta in questo atto. Il dono dell'ariete chiarisce, per dirla con Erodoto, il «destino» di Frisso: il suo *móros* non è quello della *vittima*, come macchinato da Ino, ma quello del *sacrificatore*, come indicato da Hermes⁵⁰³. Ancora una

⁵⁰⁰ Cfr. Paus., I, 44, 7; Apollod., I, 9, 1. La pratica dell'alterazione dei vaticini era corrente in Grecia almeno a partire dall'epoca di Teognide. In *Eleg.* I, 805-810, il poeta invita il *theōrós* (il rappresentante scelto dalla città per interrogare l'oracolo) ad essere più preciso di compasso, filo a piombo e regolo, affinché non aggiunga né sottragga nemmeno una sola parola al responso divino rivelato dalla Pizia.

⁵⁰¹ Cfr. P. Scarpi (a cura di), *Apollodoro. I miti greci (Biblioteca)*, cit., p. 465.

⁵⁰² Apoll. Rhod., *Arg.* II, 1145-1147; IV, 118-121; *schol.* Apoll. Rhod., *Arg.* II, 1146 (in cui si attribuisce all'ariete una «voce umana»). Secondo Pausania (I, 24, 2), invece, l'ariete sarebbe stato sacrificato da Frisso «al dio che gli abitanti di Orcomeno chiamano Lafistio».

⁵⁰³ In *Arg.* II, 1194-1195, Apollonio Rodio afferma esplicitamente che il tentato sacrificio di Frisso aveva suscitato «lo sdegno di Zeus nei confronti degli Eolidi».

volta, il dio di Cillene agisce in qualità di portavoce e inviato di Zeus. Come si vede, è il sovrano degli dèi che muove l'intreccio, mentre Hermes si limita a realizzarne i decreti, donando a Frisso l'ariete d'oro. Che Hermes agisca su ordine del padre divino risulta con chiarezza da Pausania, laddove è lo stesso Zeus ad inviare l'ariete⁵⁰⁴. Il periegeta, evidentemente, non deve aver sentito il bisogno di menzionare l'esecutore dei saggi piani di Zeus. Le parole che Giasone rivolge ai figli di Frisso nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio non lasciano alcun dubbio al riguardo: «Fu lui [Zeus] che strappò vostro padre [Frisso] alla morte orditagli dalla matrigna e gli diede, lontano, enormi ricchezze»⁵⁰⁵.

Ma ritorniamo, a guisa di conclusione, alla funzione dell'ariete nella saga di Frisso. L'ariete d'oro – dicevamo – appare nel mito beotico come vittima destinata al sacrificio. La differenza con l'agnella argiva non potrebbe essere più sostanziale. Atreo non sacrifica, come promesso, l'agnella alla divinità; tutt'al più, in Apollodoro l'eroe soffoca (*pníxas*) l'animale e lo depone in una *lárnax*. L'agnella è esclusa dal commercio con il divino; Atreo si tiene tutto per sé il meraviglioso animale donatogli da Artemide. L'agnella è una sorta di *ágalma* nel senso di «ornamento», «vanto» di Atreo, il quale, a dire di Apollodoro, se ne starebbe tutto il tempo ad ammirare e sorvegliare la cassa contenente il prezioso tesoro⁵⁰⁶. A differenza dell'agnella/*ágalma*, l'ariete di Frisso si presenta piuttosto come un *anáthēma* nel senso di «offerta posta sull'altare», riproduzione in oro della vittima sacrificale, destinata a perpetuare la memoria di un atto di devozione⁵⁰⁷. Nel caso dell'ariete, tuttavia, non è l'animale nella sua interezza ad assolvere tale funzione ma, più precisamente, il solo vello. È il *déras* dell'ariete che il “sacrificatore” Frisso dona ad Eeta, il quale provvede, a sua volta, ad inchiodarlo a una quercia nel bosco sacro di Ares o a nascondere nel palazzo, affidandolo alla custodia di un drago insonne⁵⁰⁸.

Il re ha buoni motivi per prestare tanta attenzione al vello. Il dono che ha ricevuto da Frisso, o meglio il contro-dono ricevuto dall'eroe in cambio dell'ospitalità ottenuta, ha, infatti, connotati ambigui. L'oracolo ha informato Eeta che conserverà il potere regale (*timé*) fin quando terrà presso di sé il vello; perderà trono, scettro e vita non appena il vello

⁵⁰⁴ Paus., IX, 34, 5.

⁵⁰⁵ Apoll. Rhod., *Arg.* II, 1181-1182.

⁵⁰⁶ Apollod., *Ep.* II, 10-11. Sull'uso di *ágalma* nel senso di «vanto, ornamento», cfr. Hom., *Od.* XIX, 257; Eur., *Iph. Taur.* 273.

⁵⁰⁷ Cfr. L. Gernet, “Value” in the Greek Myth, cit., p. 138. Lo studioso usa la definizione di *anáthēma* a proposito dell'agnella di Argo, ma la scelta non è del tutto calzante. Ad essere un *anáthēma* è piuttosto l'ariete d'oro di Frisso; l'agnella di Atreo non può esserlo per il fatto che l'eroe non rispetta il voto di sacrificarla.

⁵⁰⁸ Pind., *Pyth.* IV, 244; Apoll. Rhod., *Arg.* II, 1145; 1207-1209; IV, 87-88; 124; *schol.* Apoll. Rhod., *Arg.* IV, 87; Ov., *Met.* VII, 149-151. Per l'analisi delle fonti iconografiche, cfr. M. Ciceroni, *La conquista del vello d'oro nelle testimonianze letterarie e nella documentazione archeologica*, “Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia” 63 (1990-1991), pp. 76-89.

gli sarà sottratto da «stranieri giunti via mare» (o da un «discendente di Eolo») ⁵⁰⁹. Il dono di Frisso sancisce e rafforza la regalità di Eeta, ma nello stesso tempo lega il potere e la vita del re alla salvaguardia del talismano aureo. Se il *Rex Nemorensis* vive nell'attesa di uno schiavo fuggitivo che sia in grado di spezzare l'*aureus ramus* e di sconfiggerlo in duello, Eeta è condannato a vivere nel timore di uno straniero che sia in grado di sottrargli vello, regno e vita. Alla pari dell'agnella di Argo, il vello d'oro risulta legato alla definizione e al possesso della *basileia*. Ma che cosa fa del *déras* dell'ariete sacrificato da Frisso un simbolo di regalità? E quali sono gli aspetti del potere che il mitico vello mette in valore? Per rispondere a tali domande, dobbiamo seguire attentamente il seguito della storia di Frisso e degli Eolidi e per farlo dobbiamo spostarci dalla beotica Orcomeno alla tessalica Iolco. Anche qui regnano gli Eolidi. O, almeno, dovrebbero farlo.

4. *Regnare ou kat'aísan ovvero sacrificio e legittimità*

Secondo la tradizione omerico-esiodica confluita in Apollodoro, l'eolide Creteo, fratello di Calice e Atamante, fonda la città tessalica di Iolco, divenendone il primo re; sposa quindi la nipote Tyró, figlia del fratello Salmoneo, avendone tre figli: Esone, Ferete e Amitaone ⁵¹⁰. Il primogenito Esone è destinato a succedere al padre ma, ancora una volta, la successione si rivela motivo di contrasti e dissidi interni alla famiglia reale. Come nella saga orcomenia, l'opposizione ad Esone non proviene dai fratelli "naturali", ma dal fratellastro Pelia. Prima di sposare lo zio paterno Creteo, Tyró ha da una relazione con Poseidone due gemelli: Pelia e Neleo. Creteo li accoglie entrambi nella propria casa e li alleva a titolo di "padre putativo" ⁵¹¹. Alla morte di Creteo, Pelia esilia Neleo (che fonderà la città di Pilo, in Messenia) e usurpa lo scettro di Esone, risparmiandogli tuttavia la vita. Temendo la *húbris* di Pelia, «tiranno arrogante» e pronto a tutto pur di regnare, Esone finge la morte del figlio Giasone, affidandolo alle cure del centauro Chirone. Divenuto adulto, Giasone lascia i monti della sua fanciullezza e la caverna del centauro pedagogo per ritornare a Iolco e rivendicare «l'antica *timé* del padre». Sono questi, per dirla con Pindaro ⁵¹², i «capisaldi» della storia: i *kephálaia* che Giasone stesso racconta ai cittadini di Iolco e a tutti i lettori della *Pitica* 4. Una volta che l'uditorio è stato informato degli antefatti, può iniziare l'esposizione di una nuova avventura: la spedizione degli Argonauti.

⁵⁰⁹ Erodoro, *FGrHist* 31 F 9; Apoll. Rhod., *Arg.* III, 597-600; Diod., IV, 47, 2-6; Hyg., *Fab.* 3 e 22.

⁵¹⁰ Hom., *Od.* XI, 235-259; Hes., fr. 30, 24-35 M-W; Apollod., I, 9, 8-9.

⁵¹¹ Sulla vicenda di Creteo e Tyró, cfr. E. Pellizer, *Il mito e le città*, in M. Vetta (a cura di), *La civiltà dei Greci. Forme, luoghi, contesti*, Roma 2001, pp. 114-115. Sulla mitologia dei gemelli, cfr. F. Mencacci, *I fratelli amici. La rappresentazione dei gemelli nella cultura romana*, Prefazione di M. Bettini, Venezia 1996.

⁵¹² Pind., *Pyth.* IV, 105-116.

L'oracolo delfico ha avvertito Pelia di «guardarsi bene dall'uomo con un solo calzare (*monokrēpida*)», ad un tempo «straniero (*xeînos*) e cittadino (*hastós*)», che discenda dai monti verso la piana di Iolco⁵¹³. Il vaticinio (*mánteuma*) si compie il giorno in cui Giasone, ormai ventenne, lascia il proprio «rifugio rupestre» (la caverna di Chirone) e giunge a Iolco, indossando «una duplice veste»: attorno al corpo, «la veste dei Magnesi», che lo qualifica come «cittadino»; sopra, «una pelle di pantera», che lo qualifica come «straniero»⁵¹⁴. Giasone, che ha perduto il sandalo sinistro attraversando il fiume Anauro (il corso d'acqua che separa la *chóra* dal centro urbano di Iolco)⁵¹⁵, porta un solo calzare al piede destro⁵¹⁶. Pelia vi riconosce il segno infallibile indicato dalla profezia. La paura offusca il cuore ma non la mente del tiranno che, fingendo apparente serenità, interroga il giovane circa la sua patria e la sua stirpe. Ma prima di analizzare la pronta risposta di Giasone, soffermiamoci brevemente sulla questione del monosandalismo che, da Angelo Brelich in poi, ha ripetutamente catturato l'interesse degli studiosi⁵¹⁷.

Brelich nota che le fonti greche attribuiscono il costume di indossare un solo sandalo a popoli «altri», quali gli Edoni traci e i guerrieri etoli, che nell'immaginario mitico appaiono caratterizzati dai tratti «culturali» della *sauvagerie* e della marginalità⁵¹⁸: tratti che definiscono nello stesso tempo la condizione dello straniero e quella dell'adolescente che si prepara a divenire adulto. Per quanto ormai datata, l'ipotesi di Brelich resta tutt'oggi utile e affascinante, nella misura in cui consente di mettere meglio a fuoco certi temi portanti del racconto pindarico. Nel testo del poeta beotico, il «monosandalo» Giasone, ad un tempo «straniero» e «cittadino», è presentato con i caratteri «efebici» di un adolescente prossimo alla maturità: non ha ancora tagliato «i riccioli lucenti della chioma» (vv. 82-83), ovvero non ha ancora consacrato il *koúreion* («la lunga chioma fanciullesca» sacrificata dagli eroi del mito ad un fiume e dagli efebi ateniesi in occasione della festa delle Apaturie), e non ha un nome (vv. 86-94). I cittadini di Iolco sono indecisi sull'identità da assegnargli: benché somigli terribilmente agli dèi, non si tratta certo né di Apollo né di Ares; né può trattarsi di Oto, Efialte o Tizio, personaggi che ricordano l'eroe sconosciuto per mole e bellezza, ma che il mito considera morti da tempo immemorabile per mano degli dèi.

⁵¹³ Pind., *Pyth.* IV, 75-78; Apoll. Rhod., *Arg.* I, 5-17; Apollod., I, 9, 16.

⁵¹⁴ B. Gentili, P. Angeli Bernardini, E. Cingano (a cura di), *Pindaro. Le Pitiche*, Milano 1995, p. 451.

⁵¹⁵ Ferec., *FGrHist* 3 F 105; Apoll. Rhod., *Arg.* I, 8.

⁵¹⁶ Pind., *Pyth.* IV, 96.

⁵¹⁷ Sulla questione del monosandalismo, cfr. in particolare gli studi di A. Brelich, *Les monosandales*, «La Nouvelle Clío» 7-9 (1955-1957), pp. 469-484; M. Robertson, *Monocrepsis*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 13 (1972), pp. 39-48.

⁵¹⁸ Eur., fr. 530 Nauck; Arist., fr. 74 Rose; *Anth. Pal.* XVI, 127, 1-2. Sui costumi pre-civili degli Etoli, cfr. anche Thuc., III, 94.

L'assenza di nome, indice di un'identità "culturale" non ancora compiuta, fa sistema con una lunga serie di elementi che paiono puntare in direzione di un immaginario "iniziatico": morte simulata (i genitori di Giasone fingono al cospetto di Pelia la morte del primogenito), periodo di noviziato trascorso sui monti a contatto con un essere semi-ferino (il centauro Chirone, educatore di tanti giovani eroi), attraversamento di un confine tanto spaziale (il fiume Anauro) quanto temporale (l'adolescenza). Suddetti elementi inducono Brelich a ipotizzare che Pindaro avrebbe dipinto Giasone come un eroe in procinto di abbandonare l'ambito "caotico" dell'adolescenza – cui rinviano lo spazio incolto della montagna e le figure di Oto, Efialte e Tizio, personaggi mitici smisurati per altezza e arroganza – per entrare nel mondo ordinato della società adulta. Un novizio che si trova esattamente sulla linea di confine e che attende solo di superare l'ultima, decisiva, prova dell'iniziazione. Perché il passaggio alla maturità si realizzi in modo definitivo ed efficace, il monosandalo Giasone – nota Brelich – è inviato da Pelia in Colchide per riportare in Grecia il vello d'oro dell'ariete sacrificato da Frisso. È questa la prova che permetterà al novizio di prendere il suo posto in società e, conseguentemente, di recuperare scettro e trono paterni. Alla pari di più comuni menomazioni fisiche agli arti inferiori, il monosandalismo – conclude lo studioso – caratterizza e qualifica eroi come Giasone e Perseo, che si apprestano a compiere grandi imprese, rispettivamente la conquista del vello d'oro e la decapitazione della Gorgone, che ne sanciranno la maturazione e l'ingresso nella società dei cittadini adulti⁵¹⁹.

La suggestiva ipotesi di Brelich consente, dicevamo, di cogliere e mettere a fuoco gran parte dei temi portanti del mito argonautico: il dispotismo di Pelia; la gioventù e le virtù "eroiche" di Giasone; il carattere ordalico dell'impresa imposta dal tiranno; il legame tra vello e regalità. Nell'impianto teorico dello studioso romano, inoltre, troviamo già delineati, almeno *in nuce*, quelli che saranno dieci anni più tardi gli elementi basilari dello schema storiografico del «cacciatore nero»: la morte simulata; il valore educativo delle *heschatiai* («i luoghi di confine» rispetto allo spazio politico); il taglio della chioma; il superamento dei confini; il viaggio iniziatico; il ritorno in città del giovane ormai adulto⁵²⁰. Non c'è dubbio che l'articolo di Brelich abbia precorso i tempi della ricerca e rappresenti ancor oggi un importante documento della storia degli studi storico-religiosi. Le conclusioni dello studioso romano, tuttavia, non possono essere completamente accettate

⁵¹⁹ Sul monosandalismo di Perseo, cfr. Hdt., II, 91, 3; Artem., IV, 63.

⁵²⁰ P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne*, "Annales (Économies, Sociétés, Civilisations)" 23 (1968), pp. 947-964; Id., *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1981.

proprio nella misura in cui condividono col modello del «cacciatore nero» una serie di vizi di forma, che da qualche anno la critica ha opportunamente messo in luce.

In particolare, John Ma nota come i teorici dello schema dell'iniziazione tribale tendano a confondere *héphēboi* e *néoi*, due classi di età che, nella realtà dei fatti, si mostrano il più delle volte distinte⁵²¹. Ai numerosi esempi di tale confusione citati nell'articolo di Ma possiamo aggiungere anche quello di Giasone. L'eroe non è un *héphēbos* in procinto di raggiungere l'età adulta ma un *néos*: ha vent'anni compiuti, e vent'anni sono decisamente troppi per un efebo, tant'è che Apollonio Rodio non ha alcun dubbio nel definire ripetutamente il gruppo degli Argonauti, di cui fa parte lo stesso Giasone, con l'appellativo di *néoi*⁵²². A conferma della condizione "giovanile" di Giasone interviene anche un altro elemento. L'eroe indossa la «veste dei Magnesi», la stessa portata dai cittadini di Iolco, segno indiscutibile della sua appartenenza al gruppo civico degli *hastoí*. Giasone non è un efebo in procinto di entrare nel novero dei cittadini; è un *néos* che gode già della condizione di *hastós* e ne indossa l'abbigliamento tipico. L'eroe non si appresta a prendere il suo posto in società, ma a riprendersi quello che è già suo: «l'antica *timé* del padre»⁵²³.

La posizione di Giasone, *néos hastós* ma nello stesso tempo *xeínos*, trova un'interessante possibilità di confronto in quella di uno dei possibili committenti della *Pitica* 4: il ribelle Damofilo, membro di una famiglia aristocratica di Cirene, protagonista del fallito tentativo di rovesciamento del re Arcesilao IV, dedicatario dell'ode pindarica. Siamo nel 462 a.C.: Arcesilao, ultimo re della potente dinastia dei Battiadi, ha appena trionfato a Delfi nella corsa delle quadrighe ed è riuscito, almeno momentaneamente, a ricreare a Cirene un clima di concordia civile al duro prezzo di una lunga serie di condanne, a morte o all'esilio, dei capi della rivolta anti-battiade. Tra gli esuli decretati dal re figura anche il nostro Damofilo che, rifugiatosi a Tebe, ebbe modo di conoscere Pindaro e, stando alla tradizione scoliografica, di sollecitare con un compenso la composizione della *Pitica* 4⁵²⁴. La proposta degli scoli non è irragionevole, se si considera che nell'ultima parte del componimento, a seguito della rievocazione del mito argonautico, Pindaro si rivolge direttamente ad Arcesilao per chiedergli di governare con clemenza e di concedere a Damofilo il dono divino e regale del perdono: anche «Zeus liberò i Titani!» (vv. 280-291).

⁵²¹ J. Ma, *The Return of the Black Hunter*, "Cambridge Classical Journal" 54 (2008), pp. 188-208.

⁵²² Pind., *Pyth.* IV, 103; Apoll. Rhod., *Arg.* I, 341; 458; 1134; III, 194; 555; IV, 184; 503. Sugli Argonauti come gruppo di *néoi*, cfr. F. Vian, *Les navigations des Argonautes. Élaboration d'une légende*, "Bulletin de l'Association Guillaume Budé" (1982), pp. 279-280.

⁵²³ Pind., *Pyth.* IV, 78-80; 105-106.

⁵²⁴ Sulla vicenda di Damofilo, cfr. B. Gentili, P. Angeli Bernardini, E. Cingano (a cura di), *Pindaro. Le Pitiche*, cit., pp. 103-104; 106-109.

Pindaro, dunque, chiede apertamente al re il ritorno in patria del giovane ribelle, con la promessa da parte di quest'ultimo di non recare offesa ad alcuno, né di subirla (v. 297). Ma che legame esiste tra la richiesta pindarica e l'esposizione dell'*epos* argonautico che immediatamente la precede? Ci sono buoni motivi per pensare che anche in questo caso l'apparente "volo pindarico" sia in realtà meno ardito e più giustificato di quanto a prima vista possa sembrare.

La vicenda di Damofilo, nel modo in cui è raccontata da Pindaro, presenta evidenti affinità strutturali con quella di Giasone ed è ben possibile che il poeta intendesse sottolinearle nel tentativo di smuovere l'ostilità di Arcesilao. Consideriamo, ad esempio, l'episodio dell'oracolo. In tutte le versioni note del mito, Apollo ammonisce Pelia di guardarsi dall'uomo monosandalo. A simile indicazione Pindaro ne aggiunge altre due: guardarsi dall'uomo monosandalo, che discenda dai monti in direzione di Iolco, ad un tempo straniero e cittadino. Quest'ultima indicazione ci è parsa fondamentale al fine di delineare la condizione "civica" di Giasone che ormai ben conosciamo: un *néos hastós* costretto a vivere da *xeînos* dal governo dispotico dell'usurpatore Pelia. Sono esattamente gli stessi termini – e mi sembra difficile che possa trattarsi di una semplice coincidenza – con cui Pindaro descrive la condizione di Damofilo: *néos* (v. 281), *hastós* (v. 297) e *xeînos* a Tebe (v. 299). I dati raccolti invitano a considerare Damofilo il modello del Giasone pindarico⁵²⁵. La corrispondenza di caratteri e qualità tra i due personaggi consente, anzi, di spiegare in modo soddisfacente il "volo" dal mito argonautico all'attualità politica nell'ultima parte dell'ode pitica. Pindaro invita Arcesilao a riconoscere nella figura di Giasone quella dell'esule Damofilo e a mostrarsi clemente nei confronti del giovane, evitando la «tracotanza» (*húbris*) e ricercando la «saggezza» (*sophía*). In altre parole, se Damofilo è Giasone, Arcesilao deve evitare di comportarsi da Pelia, ovvero da tiranno dispotico e arrogante, destinato a una misera fine⁵²⁶.

L'avvertimento di Pindaro ad Arcesilao è chiaro ed è probabile che il sovrano lo abbia riconosciuto proprio come aveva fatto Pelia con la profezia dell'uomo monosandalo. Se il misterioso uomo con un solo calzare appare in Pindaro con i connotati aggiuntivi dell'*hastós/xeînos*, ora sappiamo il perché. Pindaro ha voluto equiparare la condizione del

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 506.

⁵²⁶ Pind., *Pyth.* IV, 112; 250; 263. Pindaro non descrive la fine di Pelia con la dovizia di particolari che contraddistingue i racconti di Diodoro (IV, 50-53) e Apollodoro (I, 9, 27). Il poeta vi fa un rapido ma non per questo meno efficace accenno, richiamando alla mente di Arcesilao e dei lettori la vicenda della *Peliaophónos* («assassina di Pelia») Medea, che avrebbe convinto le figlie del re, ingannate con l'espedito del ringiovanimento di un vecchio ariete, a tagliare a pezzi il padre e a bollirlo in un calderone. L'episodio era già narrato in una tragedia di Euripide, di cui ci restano pochi e scarni frammenti. Cfr. A. Moreau, *Le mythe de Jason et Médée*, Paris 1994, pp. 45-48; D. Pralon, *Les « Péliades » d'Euripide*, "Pallas" 45 (1996), pp. 69-83.

néos Giasone a quella del *néos* Damofilo, entrambi desiderosi di recuperare la propria «antica *timé*». L'analisi del contesto politico e sociale, all'interno del quale si inserisce l'esposizione dell'*epos* argonautico, mostra chiaramente come il viaggio di Giasone in Colchide non sia una prova di iniziazione alla maturità o alla regalità, ma una sorta di verifica del diritto di Giasone alla riacquisizione dello scettro. Lo ripetiamo: Giasone non ha bisogno di conquistarsi da buon novizio una *timé*. Come l'esule Damofilo, Giasone ha già una *timé*: la sua *timé* è *harchaía* («antica»). All'eroe spetta riattualizzarne l'esercizio, dimostrare che a distanza di anni esistono ancora le condizioni perché ne detenga il possesso, usurpato al padre Esone. È proprio questo il succo della risposta di Giasone a Pelia. Il tiranno – lo ricordiamo – aveva interrogato il giovane sconosciuto circa la sua patria e la sua stirpe. È giunto il momento di valutare, alla luce delle informazioni fin qui acquisite, la portata delle «miti parole» pronunciate dall'«imperterrito» eroe.

Io dico di recare l'insegnamento (*didaskalian*) di Chirone. Vengo, infatti, dall'antro, da Cariclo e Filira [rispettivamente moglie e madre di Chirone], dove mi allevarono le figlie venerande del Centauro. Ho compiuto vent'anni, né mai dissi né feci tra loro parola o azione impudente; ritorno a casa a riprendermi l'antica *timé* di mio padre, esercitata (*basileuoménan*) non secondo giustizia (*ou kat'aísan*), che un tempo Zeus concesse (*ópasen*) ad Eolo condottiero di popoli (*lagéta*) e ai suoi figli. Mi risulta, infatti, che l'empio (*áthemin*) Pelia, obbedendo al suo cuore insensato, la strappò con la forza (*biaíōs*) ai miei genitori, i sovrani legittimi (*archedikân*) ... Cari cittadini, mostratemi la casa dei miei padri dai bianchi cavalli: infatti, io son di qui, sono il figlio di Esone, non venni straniero in terra d'altri. E mi chiamava Giasone per nome la divina fiera⁵²⁷.

Giasone, dunque: è questo il nome del giovane che gli abitanti di Iolco hanno ammirato al suo arrivo e in cui Pelia ha riconosciuto prontamente il monosandalo della profezia apollinea. Giasone figlio di Esone, per la precisione, discendente di Eolo e allievo di Chirone. Il riferimento alla «divina fiera» (il centauro Chirone era figlio di Crono e di Filira)⁵²⁸ apre e chiude il discorso del giovane eroe. Pelia gli chiede informazioni sulla sua patria e i suoi genitori. E l'eroe glielne fornisce nelle ultime battute del suo discorso, in cui si dichiara *hepichórios* e *Aísonos país* per poi aggiungere che Giasone è il nome con cui lo chiamava Chirone. La menzione del centauro è qui associata all'enunciazione dell'identità «genealogica» di Giasone che, per forza di cose, non poteva conoscerla da sé. L'eroe era stato affidato a Chirone quand'era ancora un neonato avvolto in «fasce purpuree» (v. 114): era stato il centauro evidentemente ad informarlo, una volta cresciuto, sulla sua patria e i

⁵²⁷ Pind., *Pyth.* IV, 95-119.

⁵²⁸ Cfr. Hes., *Theog.* 1001-1002; Apoll. Rhod., *Arg.* II, 1231-1241.

suoi genitori. Chirone è il responsabile della (ri)costruzione dell'identità "genealogica" di Giasone, ma non solo di quella. Prima c'è l'identità "culturale" dell'eroe, che Giasone enuncia ad apertura del suo discorso. "Chi sei?" – gli aveva sostanzialmente chiesto Pelia. E Giasone risponde: «Io sono quello che reca l'insegnamento di Chirone». Il che equivale a dire che la costruzione dell'identità "culturale" dell'eroe è opera del centauro e che è in essa che Giasone primariamente si riconosce. Ma per quale motivo?

Certo, è probabile che Pindaro abbia lasciato per ultima l'identità genealogica di Giasone per creare un effetto di *suspense* negli ascoltatori, ma occorre anche riconoscere che enunciare prima di tutto la propria identità culturale è il meccanismo di cui l'eroe si serve allo scopo di definirsi *per differenza* rispetto a Pelia. Giasone è colui che incarna i precetti di Chirone («il più giusto dei Centauri») ⁵²⁹, il quale insegnava, come apprendiamo dallo stesso Pindaro, a «rispettare gli dèi» ⁵³⁰. Pelia, invece, è «colui che regna contrariamente a giustizia» (*basileuoménan ou kat'aîsan*), «irrispettoso della norma» (*áthemis*) stabilita (*tithēmi*) da Zeus ⁵³¹. *Basileús huperénōr, hubristés kai atásthalos hobrimoergós* («sovrano prepotente, sfrontato, violento e brutale») ⁵³², Pelia ha usurpato ad Esone e alla sua famiglia l'«antica *timé*, che Zeus donò (*ópasen*) un tempo ad Eolo condottiero di popoli (*lagéta*) e ai suoi figli» ⁵³³. Infrangendo le *thémistes* di Zeus, le leggi orali che il re degli dèi dona insieme allo scettro al *basileús* da lui direttamente designato, Pelia «ha strappato con la forza (*biaiōs*)» la *timé* regale ai genitori di Giasone che ne erano i legittimi depositari (*archedikân*) ⁵³⁴. Il tiranno regna *ou kat'aîsan* e a ricordarglielo è l'allievo del *dikaiótatos* Chirone prima ancora del «figlio di Esone». Ma vediamo più precisamente che cosa significa nel mondo degli eroi regnare *ou kat'aîsan*.

Il significato più noto di *aîsaè* «sorte, destino». Ad Achille, dice con rassegnazione e sconforto la madre Teti, è stata assegnata una «sorte» (*aîsa*) di breve durata (*Il. I, 416*). Non è *aîsa*, ovvero non è «destino» di Patroclo – afferma Apollo – che Troia cada sotto la sua

⁵²⁹ Hom., *Il. XI*, 832.

⁵³⁰ Pind., *Pyth. VI*, 26.

⁵³¹ Sul concetto di *thémis*, cfr. l'ampio e completo studio di M. Corsano, *Themis. La norma e l'oracolo nella Grecia antica*, Galatina 1988.

⁵³² Hes., *Theog.* 995-996; Mimm., fr. 10, 3 Gentili-Prato.

⁵³³ L'epiteto *lagétas* designa Eolo in quanto sovrano della regione tessalica della Magnesia, concessagli dal padre Elleno, capostipite dei Greci (*Apollod.*, I, 7, 3). La menzione del titolo, trasmesso per via ereditaria (cfr. Pind., *Ol. I*, 89), serve all'eolide Giasone per testimoniare la legittimità della sua pretesa al trono di Iolco.

⁵³⁴ Il termine *archedikân* è un *hapax* di formazione incerta ma dal significato facilmente intuibile: i genitori di Giasone erano, come afferma lo scolio al verso pindarico, i «sovrani giusti» (*tôn dikaiōn basiléōn*). Da ricordare la proposta di O. Schroeder (*Pythien*, Leipzig 1922, p. 41), che spiega *archedikân* come «colui che fin dall'inizio (*ex archês*) amministravano la giustizia (*dikē*)» con la prima parte del composto che farebbe riferimento al *pote* del v. 107 («l'antica *timé* che un tempo Zeus concesse ad Eolo condottiero di popoli e ai suoi figli») e la seconda all'immagine di Esone in atto di emettere *dikas* («rette sentenze») dall'alto del suo trono (v. 153).

lancia (*Il.* XVI, 707-708). Allo stesso modo – dice Hermes a Calipso – non è «destino» (*aîsa*) di Odisseo «che muoia lontano dai suoi, ma è destino (*moîra*) per lui che riveda gli amici e che torni all'alto palazzo e alla terra dei padri» (*Od.* V, 113-115). In quest'ultimo passo, *aîsa* è usato come sinonimo di *moîra* per indicare la «parte (di destino)» assegnata dalla sorte a Odisseo; «parte» è, in effetti, il significato primo di *aîsa*. Il mendicante – che in realtà è lo stesso Odisseo – afferma che «c'è ancora una parte (*aîsa*) di speranza che Odisseo torni» ad Itaca (*Od.* XVI, 101; XIX, 84). L'espressione *lēidos aîsa* indica la «parte di bottino» che si «riceve in sorte» (*lachòn*)⁵³⁵. Gli usi omerici di *aîsa* testimoniano che agire *kat'aîsan* significa riconoscere e rispettare la «parte di destino» assegnata dalla sorte ad ognuno, e pertanto «operare secondo giustizia» o anche «convenientemente, opportunamente, a proposito». In senso contrario, invece, un *basileús* che regna *ou kat'aîsan* regna evidentemente «in modo non conforme alla parte di destino ricevuta in sorte»: Pelia, infatti, si è impadronito con la forza bruta e selvaggia di una *timé* concessa da Zeus non a lui, ma ai discendenti di Eolo. Il passo pindarico suggerisce l'esistenza di uno stretto legame tra Zeus e l'*aîsa*. Un legame di cui Omero ci fornisce copiose testimonianze.

Nell'*Odissea* (XI, 61) l'ombra di Elpenore confessa a Odisseo, disceso agli Inferi, di aver trovato la morte per la «volontà» o il «decreto avverso» (*aîsa kakè*) del dio. L'*aîsa* di Zeus (*Od.* IX, 52) o semplicemente l'*aîsa* del dio (*Eur., Andr.* 1203) è frequentemente invocata come causa di un destino misero o felice, a seconda delle circostanze. Nell'*Iliade* (IX, 608) Achille risponde a Fenice, che lo esorta ad accettare i doni di Agamennone e a tornare a combattere, che «desidera ricevere *timé* per *aîsa* di Zeus». Achille afferma che è solo per «volere» di Zeus, e non per effetto dei doni di Agamennone, che si può ottenere la *timé*; solo Zeus, unica fonte legittima di *timé*, ha il potere di conferirla agli uomini. Le testimonianze appena esaminate ci consentono di precisare il significato del termine *aîsa*: esso indica sì la «parte di destino toccata in sorte» ma si tratta più precisamente, come conferma il ricorrere dell'espressione *Diòs aîsa*, della «parte di destino decretata da Zeus». Una «parte di destino» che, nel caso dei *basileús*, si identifica con la *timé*. Per dirla con le parole di Achille, è soltanto l'*aîsa* di Zeus a concedere la *timé*. Ne consegue pertanto che un sovrano che non l'abbia ricevuta da Zeus non può che regnare *ou kat'aîsan*. Giasone si colloca entro lo stesso ordine di idee enunciate da Achille al cospetto di Fenice. E la cosa non può certo stupirci: i due eroi sono entrambi allievi di Chirone e dal comune maestro hanno imparato che la prima legge consiste nel «rispettare gli dèi» e il loro volere.

⁵³⁵ Hom., *Il.* XVIII, 327; *Od.* V, 40; XIII, 138.

Siamo ora in grado di precisare meglio i termini della questione che oppone Giasone a Pelia. Il giovane eroe, difensore – come già Achille – dell’insegnamento di Chirone, accusa il vecchio tiranno di aver usurpato con la forza la *timé* degli Eolidi «contrariamente al volere di Zeus» (*Diòs aîsa*). È a partire dall’accusa di Giasone che occorre leggere e interpretare il seguito del racconto pindarico e, in particolare, le contromosse adottate da Pelia per fronteggiare le richieste del figlio di Esone. Prontamente riconosciuto dal vecchio padre e degnamente festeggiato per ben cinque giorni da zii e cugini, Giasone ha tuttavia ben chiara quella che è la sua missione e, ricevuto il sostegno dei suoi familiari, si reca al palazzo di Pelia per avanzare all’usurpatore un’equa proposta di conciliazione: «Io ti lascio le greggi e i fulvi armenti di buoi e tutti i campi che coltivi, tolti ai miei genitori [...] Ma quello scettro regale (*skâpton mónarchon*) e il trono, sul quale, un tempo sedendo, il figlio di Creteo impartiva rette sentenze (*dikas*) al suo popolo equestre; questi rendimi senza molestia reciproca, perché di qui tu non faccia sorgere un nuovo male»⁵³⁶.

Ci troviamo nuovamente nello stesso ordine di idee di Achille. I beni che Pelia ha sottratto ai genitori di Giasone e che l’eroe gli concede di conservare sono – ad eccezione dei campi – gli stessi che Agamennone promette di donare al figlio di Peleo in cambio del suo ritorno in battaglia (*Il. IX*, 154-156). Sappiamo ormai che non sono tali beni, ma l’*aîsa* di Zeus a concedere *timé* e che è «l’antica *timé* del padre» che Giasone desidera recuperare. L’eroe pertanto non ha alcuna difficoltà a lasciare a Pelia i beni sottratti ai suoi genitori⁵³⁷. Ciò che Giasone rivendica per sé è invece la restituzione dello scettro perché – anche questo ormai lo sappiamo – è il possesso dello scettro a conferire la *timé* regale ed è riconoscendo l’autorità dello scettro che i sudditi offrono doni e pagano tributi al re. Scettro in pugno, dunque, Giasone avrà modo di ricostituire il patrimonio della sua famiglia ma soprattutto potrà recuperare la *timé* concessa da Zeus agli Eolidi. I termini della proposta sono chiari: Pelia potrà conservare i beni accumulati in virtù dell’esercizio *ou kat’aîsan* del potere regale; Giasone riavrà lo scettro che Zeus concesse un tempo alla sua famiglia insieme alla *timé*⁵³⁸.

Ascoltata la proposta del rivale, Pelia risponde con animo sereno: il re concederà a Giasone tutto ciò che chiede ma a patto che l’eroe riporti in Grecia il vello d’oro dell’ariete sacrificato da Frisso in Colchide. L’impresa, il cui carattere ordalico è stato giustamente

⁵³⁶ Pind., *Pyth.* IV, 148-155.

⁵³⁷ I beni sono un appannaggio tipico della condizione regale, riflettono l’esercizio della *timé*, ma non la determinano e non ne garantiscono il possesso. È per questo motivo che Pelia può conservarli, pur cessando di essere re. Cfr. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. II, Paris 1969, p. 43-53.

⁵³⁸ Un motivo analogo ricorre nella saga tebana dei figli di Edipo. La madre Giocasta propone a Eteocle e Polinice una spartizione per sorteggio: l’uno riceverà il potere regale; l’altro si prenderà l’oro e i gioielli (Stes., fr. 222[b], 218 ss. Davies).

sottolineato da Brelich in poi, non rappresenta – come abbiamo visto – né una prova di iniziazione alla maturità né di intronizzazione regale: Giasone è già un *néos hastós* e, in quanto figlio primogenito di Esone, non ha rivali che possano “legittimamente” (Pindaro direbbe *kat’aísan*) mettere in discussione la sua *timé* regale⁵³⁹. Ma come interpretare allora la richiesta di Pelia? Sei giorni prima, il tiranno aveva attentamente ascoltato il discorso di Giasone e l’accusa rivoltagli dall’eroe; una volta ascoltata anche la proposta d’accordo, Pelia risponde ad entrambe. La proposta di Giasone sarà accettata qualora l’eroe dimostri la fondatezza dell’accusa. Ricordiamone i termini: Pelia regna «contrariamente al volere di Zeus» perché è a Eolo e ai suoi figli che l’*aísa* di Zeus ha concesso scettro e *timé*. Il re chiede a Giasone di confermare l’accusa o, meglio, di dimostrare che l’*aísa* di Zeus sia ancora favorevole alla famiglia di Esone. A dire di Pelia, infatti, il dio sarebbe da tempo adirato (*mânin*) con gli Eolidi per il sacrificio di Frisso, ordinato contro la sua volontà per effetto degli «empi strali della matrigna»⁵⁴⁰. Si tratta di una contro-risposta decisamente verosimile ed efficace, che Pelia si premura di avvalorare ulteriormente con una duplice sanzione divina (vv. 159-164). Lo stesso Frisso, apparsogli in sonno (*óneiros*), gli avrebbe ordinato di placare l’ira divina, riportando in Grecia le sue ossa (Frisso era morto in Colchide, lontano dalla patria) e il vello dell’ariete d’oro⁵⁴¹. Poiché non tutti i sogni sono veritieri, lo scrupoloso Pelia avrebbe interrogato addirittura il dio di Delfi sulla possibilità di riprendere il vello e Apollo gli avrebbe ordinato (ancora un falso oracolo, come quello di Ino) «di allestire al più presto una nave». Ma Pelia è troppo vecchio per compiere l’impresa e, pertanto, è disposto a lasciarla a Giasone, che avrà così l’occasione di corroborare la sua pretesa al trono di Iolco.

Insomma, Pelia sostiene che l’*aísa* di Zeus non è più favorevole agli Eolidi in seguito al sacrificio non richiesto di Frisso e che quindi non è il suo regno ad essere *ou kat’aísan*, come insinuato da Giasone: lo sarebbe, al contrario, proprio quello dell’accusatore. Si noti la finezza della difesa di Pelia. Con poche battute, pronunciate con animo sereno, il re ha respinto Giasone dalla posizione dell’accusatore a quella dell’accusato. Ora è Giasone che è tenuto a dimostrare che Zeus non è più adirato con gli Eolidi⁵⁴². Per farlo dovrà ricomporre

⁵³⁹ Apollodoro (I, 9, 27) ricorda che i genitori di Giasone avrebbero avuto un secondo figlio di nome Promaco, ucciso ancora infante da Pelia mentre Giasone era in Colchide con gli Argonauti.

⁵⁴⁰ Pind., *Pyth.* IV, 158-162; Apoll. Rhod., *Arg.* II, 1194-1195; III, 336-339. Mentre Pindaro fa riferimento in modo alquanto generico all’«ira degli dèi inferi» (*mânin chthoníōn*), Apollonio afferma chiaramente che era Zeus ad essere adirato con gli Eolidi per il tentato sacrificio di Frisso.

⁵⁴¹ Sulla cerimonia della traslazione delle ossa, cfr. Hdt., I, 67-68 (Oreste da Tegea a Sparta) e Plut., *Cim.* 8; *Thes.* 36 (Teseo da Sciro ad Atene). Leggermente diverso il racconto di Apollonio Rodio: una volta in Colchide, Giasone si limiterà a compiere sacrifici sulla tomba di Frisso, lasciando riposare i resti dell’eroe in terra straniera (*Arg.* II, 1194).

⁵⁴² Cfr. Apoll. Rhod., *Arg.* III, 333-339.

la situazione anteriore al tentato sacrificio di Frisso, origine e causa dell'ira divina, riportando in Grecia le ossa dell'eroe morto in Colchide e il vello dell'ariete d'oro che lo aveva salvato dalle trame di Ino. Se Zeus concederà a Giasone di compiere l'impresa, allora – solo allora! – Pelia avrà la prova che l'*aîsa* del dio è ancora favorevole al figlio di Esone e pertanto sarà lieto di rendergli scettro, trono e *timé*. La funzione del vello d'oro all'interno del mito tessalico è tutta nella richiesta di Pelia. Il possesso del mitico talismano è l'unica prova in grado di dimostrare la corrispondenza dell'eventuale regno di Giasone al «volere di Zeus» (*Diòs aîsa*): un volere cui Pelia si piegherà, seguendo gli insegnamenti di Chirone, solo se Giasone riuscirà a recuperare il vello. In altre parole, il vello d'oro testimonia a chi l'*aîsa* di Zeus abbia deciso di concedere la *timé* regale e, in quanto tale, il suo ruolo appare complementare, ma non sovrapponibile, a quello dello scettro. Pelia, che regna *ou kat'aîsan*, infatti, può impugnare lo scettro, ma solo chi regna «secondo l'*aîsa* di Zeus» può conquistare il vello. Come nell'*epos* omerico, Zeus dona al *basileús* scettro e *timé* e lo scettro accorda al re l'*autorità* che gli consente di riscuotere doni e imposte dai sudditi, esigendone obbedienza e rispetto: i sudditi, sotto-messi allo scettro di Pelia, gli hanno permesso di accrescere i già lauti beni sottratti ai genitori di Giasone. Come nella tradizione tragica, il diritto allo scettro e alla *timé*, nel momento in cui risulti al centro di una contesa di successione, non può che fondarsi sul possesso di un oggetto in grado di conferire *legittimità* alle pretese di uno dei contendenti. Tale oggetto è il vello. Come l'agnella d'oro di Argo, il vello dell'ariete sacrificato da Frisso materializza la legittimità del diritto successorio alla *timé* regale.

Agnella e vello d'oro identificano entrambi il sovrano legittimo ma testimoniano anche due differenti modelli di costruzione della legittimità regale. Mentre la saga argiva fa del re legittimo il figlio e l'eletto di Zeus, il mito argonautico considera il re legittimo «colui che regna conformemente all'*aîsa* di Zeus». Ma vediamo più precisamente come si declina nella saga argonautica il legame vello/*aîsa*. Abbiamo dimostrato come nella tradizione beotica l'ariete aureo ricopra la funzione di animale votato al sacrificio: un sacrificio che Frisso esegue appena approdato in Colchide con modalità caratteristiche della tradizione greca. Il nostro informatore è Pausania. In visita presso l'acropoli di Atene, il periegeta vede una statua di «Frisso, figlio di Atamante, trasportato in Colchide dall'ariete» e così la descrive: «avendo sacrificato l'animale a un qualche dio, verosimilmente al dio che gli abitanti di Orcomeno chiamano Lafistio, e avendone tagliate le cosce secondo il costume (*katà nómon*) dei Greci, Frisso le osserva mentre bruciano»⁵⁴³. Frisso, dunque, sacrifica

⁵⁴³ Paus., I, 24, 2.

l'ariete in Colchide ma lo fa «secondo il costume dei Greci», ovvero taglia le cosce dell'animale e le brucia sull'altare di Zeus (Zeus Phyxios in tutte le altre fonti, Zeus Lafistio nel passo di Pausania). Dopodiché, l'eroe scuoia l'ariete e ne dona il vello ad Eeta: il costume greco fa della pelle della vittima una parte particolarmente preziosa e ambita, tant'è che Frisso la dona al re colco in cambio dell'ospitalità ricevuta. È in questo momento che l'oracolo sanziona il diritto sovrano di Eeta, affermando che il re conserverà il potere fin quando «stranieri giunti via mare» non gli porteranno via il vello. Il legame tra la regalità di Eeta e l'assegnazione al sovrano colchico del vello dell'ariete sacrificale non può sfuggire. La sanzione oracolare dimostra che a detenere il possesso legittimo della *timé*, a regnare *kat'aïsan* è colui il quale ha ricevuto in sorte la «parte» (*aïsa*) aurea dell'ariete donato da Zeus a Frisso e sacrificato dall'eroe sull'altare del dio. Nella logica del racconto, insomma, il vello si configura esso stesso come un'*aïsa*, ovvero la «parte» della vittima chiamata a “oggettivare” il «destino» di «chi regna conformemente all'*aïsa* di Zeus»⁵⁴⁴.

Il senso della richiesta di Pelia a Giasone è ora più chiaro: così come “oggettiva” il potere del sovrano colchico, il vello riattualizzerà la legittimità del diritto regale di Giasone nel caso in cui Zeus concederà all'eroe di impadronirsi del vello/*aïsa* «conformemente al suo volere» (*kat'aïsan*). L'*aïsa* di Zeus è tanto il «volere» del dio quanto la «parte»/*timé* assegnata in base al suo volere al *basileús* legittimo. Mentre nella saga argiva la costruzione del principio di legittimità regale si fonda sul modello *genealogico* della filiazione/elezione divina, nella tradizione argonautica la legittimità del sovrano si costruisce attraverso il modello *sacrificale* dell'assegnazione delle parti. Regnare *kat'aïsan* significa essere “legittimamente” re «in conformità alla parte (di destino)» ricevuta da Zeus: una parte che il mito mette in discorso nella forma del vello/parte della vittima sacrificale.

Sono ancora una volta le circostanze politico-sociali che fanno da contorno all'ode pindarica ad apportare un'importante, anzi decisiva, conferma all'ipotesi appena formulata. Pindaro scrive la *Pitica* 4 nel 462 a.C., quando Arcesilao, vincitore a Delfi nella corsa dei carri, ha da poco sedato una rivolta nata con l'intento di rovesciare la dinastia battiade di Cirene (cosa che peraltro avverrà non molti anni dopo). L'evento si ripercuote in maniera profonda sulle scelte tematiche di Pindaro. Il poeta, come abbiamo già visto, configura l'immagine di Giasone in conformità a quella di Damofilo, uno dei committenti dell'ode, per chiedere ad Arcesilao il ritorno in patria del giovane esule. Ma il committente principale

⁵⁴⁴ Cfr. J. N. Bremmer, *Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio nella civiltà greca*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, vol. I, Torino 1996, pp. 264-265: «È probabile che i Greci derivassero la loro concezione del destino [Moirai o Aisai] dall'ambito della cerimonia sacrificale, l'occasione per eccellenza in cui le porzioni [*moirai* o *aisai*] erano tagliate e distribuite».

dell'ode, e su questo l'intera tradizione è concorde, resta pur sempre Arcesilao e la rievocazione del mito argonautico risponde innanzitutto all'intento di onorare il sovrano di Cirene. Su questo punto, anzi, Pindaro è chiaro fin dall'inizio dell'ode. Il poeta intende celebrare (cosa che in realtà farà solo nella *Pitica* 5) la vittoria di Arcesilao a Delfi, dove l'oracolo apollineo aveva predetto a Batto, l'antenato di Arcesilao, che, partito da Tera, avrebbe fondato la città di Cirene, realizzando la profezia pronunciata da Medea agli Argonauti di ritorno dalla Colchide. Un giorno l'Argonauta Eufemo, antenato di Batto, aveva ricevuto dal dio Tritone una «parte di terra» (*chthonòs aîsan*) libica⁵⁴⁵, simbolo della futura fondazione di Cirene, ma, a causa della negligenza di alcuni servi che la custodivano, la zolla era caduta in mare nei pressi di Tera. In seguito a tali eventi, Medea aveva profetizzato che, diciassette generazioni dopo Eufemo, un suo discendente, il Batto della profezia delfica, avrebbe fondato Cirene compiendo la volontà di Apollo⁵⁴⁶.

Il carattere marcatamente ideologico della tradizione riferita da Pindaro è evidente e Bruno Gentili l'ha messo opportunamente in luce: «Il significato della *Pitica* 4 è essenzialmente politico, e tale è anche la funzione del mito che rievoca la sanzione divina del regno dei Battiadi, e dunque la sua legittimità in un momento di tensione politica interna alla città» (la rivolta appena sedata da Arcesilao)⁵⁴⁷. Ciò che occorre aggiungere alla lucida analisi di Gentili è la notazione dell'evidente corrispondenza di funzioni tra la *chthonòs aîsa* di Eufemo e il vello/*aîsa* dell'ariete sacrificato da Frisso. Così come la prima dimostra la legittimità del regno di Arcesilao, attestando la sanzione divina della colonizzazione della Libia e della fondazione del regno battiade di Cirene, allo stesso modo il secondo costruisce la legittimità regale di Giasone, testimoniando l'assegnazione agli Eolidi della *timé* regale conformemente al volere di Zeus. Ma prima che ciò accada, occorre che il figlio di Esone recuperi effettivamente il vello, perché solo allora Pelia riconoscerà la fondatezza delle sue ragioni. Siamo ancora agli inizi della storia e la spedizione argonautica deve ancora partire. Il seguito della vicenda lascerà emergere in tutta la sua evidenza un aspetto della regalità che finora è rimasto un po' a margine della nostra analisi.

5. Regalità e ruoli parentali: il dilemma di Medea

Accettato l'invito di Pelia a partire per la Colchide, Giasone prepara l'ardita spedizione, arruolando all'impresa i più valorosi eroi di tutta la Grecia. Pindaro e Apollonio ne

⁵⁴⁵ Pind., *Pyth.* IX, 56.

⁵⁴⁶ Pind., *Pyth.* IV, 1-65.

⁵⁴⁷ B. Gentili, P. Angeli Bernardini, E. Cingano (a cura di), *Pindaro. Le Pitiche*, cit., p. LX.

forniscono una lunga lista, che in realtà non tocca da vicino il nostro interesse. Né possono interessarci particolarmente le tappe dell'intricato viaggio marittimo della nave Argo e i numerosi pericoli incontrati e superati da Giasone e compagni con l'aiuto divino. Su tali episodi esiste un'ampia e valida bibliografia, cui ci limitiamo a rimandare⁵⁴⁸. I punti della vicenda argonautica che incontrano in modo diretto il percorso della presente ricerca sono essenzialmente due: lo sbarco di Giasone in Colchide e la conquista del vello d'oro da parte dell'eroe. È su questi punti che la nostra analisi si concentrerà ed è facile capirne il motivo: appena sceso dalla nave Argo, Giasone si reca alla reggia di Eeta impugnando lo «scettro di Hermes» (*Hermeíao skêptron*)⁵⁴⁹; lo stesso dio rende d'oro con il suo tocco il vello dell'ariete ed ordina a Frisso di sacrificarlo⁵⁵⁰. Hermes, insomma, appare risolutamente al centro dei due episodi che, non a caso, sono stati da sempre considerati come altrettante «conferme» alla teoria dell'Hermes *ánax*. Non ci resta pertanto che analizzarli nel dettaglio nel tentativo di capire anche in questo caso quale sia il ruolo ricoperto dal dio: *kêrux* o *ánax*? La domanda intorno a cui ruota la nostra «inchiesta» (*historiē*) è sempre la stessa.

Partiamo dal secondo episodio: la conquista del vello. Nell'analisi della scena, gli studiosi si sono da sempre concentrati sull'interpretazione delle durissime prove imposte da Eeta a Giasone. Il sovrano colchico, previamente informato dall'«oracolo luttuoso del Sole suo padre», sa che perdere il vello significherebbe perdere «lo scettro e la *timé* regale (*basilēída*)»⁵⁵¹. Per questo motivo, Eeta si dice disposto a cedere a Giasone il talismano aureo, a patto che l'eroe riesca a superare prove apparentemente irrealizzabili, che il solo Eeta è in grado di compiere: aggiogare due buoi spiranti fiamme ad un aratro, arare con essi un pezzo di terra, seminare denti di drago, uccidere i guerrieri nati da quei denti, strappare il vello alle fauci del drago insonne che lo custodisce nel mezzo del bosco di Ares⁵⁵². Sarebbe ripetitivo sottolineare con Gernet e Vian che gli *áethla* imposti a Giasone riprendono motivi presenti nella tradizione ateniese (l'aratura sacra), tebana (la semina dei denti di drago e la

⁵⁴⁸ Per un quadro d'insieme sull'ampia e complessa problematica si possono consultare i numerosi contributi raccolti in O. Lordkipanidze - P. Lévêque (éds.), *Sur les traces des Argonautes*, Paris 1996, oltre agli ormai classici lavori di Francis Vian: *Les navigations des Argonautes*, cit., pp. 273-285; *Les retours des Argonautes et le progrès des connaissances géographiques*, "Revue des études latines" 64 (1986), pp. 13-15; *Poésie et géographie. Les Retours des Argonautes*, "Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres" (1987), pp. 249-262; *Le périple océanique des Argonautes dans les Argonautiques orphiques*, in F. Jouan, B. Deforge (éds.), *Peuples et pays mythiques*, Paris 1988, pp. 177-185. Per quanto riguarda gli studi più recenti sul tema, si segnala in particolare l'interessante articolo di A. Moreau, *Les transformations du périple des Argonautes: un miroir des progrès de la colonisation grecque*, "Euphrosyne" 28 (2000), pp. 325-334.

⁵⁴⁹ Apoll. Rhod., *Arg.* III, 197-198.

⁵⁵⁰ Apoll. Rhod., *Arg.* II, 1144-1145; IV, 118-121; *schol.* Apoll. Rhod., *Arg.* II, 1145-1146. In una prospettiva chiaramente evemeristica, Strabone (XI, 499) spiega l'origine della tradizione del vello aureo con la consuetudine colca di stendere pelli di pecora sul letto del fiume Fasi per raccogliere l'oro.

⁵⁵¹ Apoll. Rhod., *Arg.* III, 375-376; 596-598.

⁵⁵² Cfr. Pind., *Pyth.* IV, 224-246; Eur., *Med.* 478-482; Apoll. Rhod., *Arg.* III, 1284-1407; Apollod., I, 9, 23.

nascita di guerrieri dalla terra)⁵⁵³ e delfica (la lotta contro il drago)⁵⁵⁴. Mi sembra piuttosto utile riflettere sul ruolo ricoperto nella nota narrativa dalla figlia del re colco: Medea.

La tradizione è concorde nel sottolineare l'importanza del personaggio in rapporto al superamento delle terribili prove: è grazie all'aiuto dei *phármaka* donatigli da Medea se Giasone riesce a resistere al dolore e alla fatica e a superare indenne tanto i pericoli dell'aratura quanto quelli della semina⁵⁵⁵. La critica moderna, dal proprio canto, ha da sempre sottolineato l'ambiguità della posizione di Medea: un'ambiguità su cui tanto Euripide quanto Apollonio hanno costruito la tragicità dell'eroina e del dilemma che la tormenta. Innamoratasi perdutamente di Giasone per opera di Afrodite, Medea è combattuta tra il desiderio di aiutare il giovane straniero, cui la lega una reciproca promessa nuziale⁵⁵⁶, e la volontà di non trasgredire gli ordini del padre e di non tradire la fiducia dei familiari.

Il dissidio interiore della giovane si fa più intenso ed esplose in tutta la sua violenza nel corso della notte sopravvenuta al superamento delle prove. Il re sospetta a ragione che Giasone abbia avuto successo grazie all'aiuto di una delle sue figlie e medita pertanto di colpire a sua volta gli eroi greci con un «inganno astuto»⁵⁵⁷. Tra il timore dell'ira paterna e i presagi di sciagura, la notte è ormai trascorsa e Medea non sa che fare. Quando ormai sembra essersi piegata al desiderio di morte e alle suggestioni di un suicidio eroico, interviene Era. La dea ha più volte soccorso gli Argonauti durante la lunga traversata marittima e, proprio ora che la vicenda è prossima a un lieto fine, non accetta che Medea sconvolga i suoi piani, morendo «contro il destino» (*hupèr móron*). Morire adesso non è la «parte» assegnata a Medea nel “banchetto” della vita e la dea è lì a ricordarglielo. Col suo intervento deciso e risoluto, Era spinge l'eroina «a fuggire insieme ai figli di Frisso»:

Allora nel petto si calmò il cuore inquieto; tornata in se stessa, vuotò il cofanetto e nascose i filtri in seno. Baciò il letto, baciò dentro e fuori i battenti, accarezzò le pareti; con le mani strappò un lungo ricciolo (*plókamon*) e lo lasciò nella stanza (*thalámō*) per la madre, ricordo (*mnēméia*) della sua vita di vergine, e gemette con voce convulsa: “Questa lunga ciocca ti lascio al mio posto, madre mia, e me ne vado; addio e sii felice, anche se vado tanto lontano; addio, Calciope, addio a tutta la casa”⁵⁵⁸.

⁵⁵³ Secondo Apollonio Rodio (*Arg.* III, 1183-1190), Atena avrebbe donato i denti di drago in parte a Cadmo e in parte ad Eeta.

⁵⁵⁴ L. Gernet, “Value” in *the Greek Myth*, cit., pp. 134-135; F. Vian, *Les navigations des Argonautes*, cit., pp. 280-282.

⁵⁵⁵ Pind., *Pyth.* IV, 220-222; Apoll. Rhod., *Arg.* III, 1013-1062.

⁵⁵⁶ Pind., *Pyth.* IV, 222-223; Apoll. Rhod., *Arg.* III, 1128-1130.

⁵⁵⁷ Apoll. Rhod., *Arg.* IV, 6-10.

⁵⁵⁸ Apoll. Rhod., *Arg.* IV, 11-32.

Una volta sedata la smania di morte e recuperata una certa serenità d'animo, Medea saluta accuratamente la propria casa, la sorella Calciope e la madre Iduia, cui lascia una ciocca di capelli a ricordo della passata vita di vergine. Il ricciolo, che le fanciulle tagliavano in preparazione al matrimonio, lasciato in una stanza che è già un *thálamos*, testimonia la decisione di Medea e la risoluzione del dilemma parentale. Trovatasi a scegliere tra l'amore per Giasone e la fedeltà al padre e ai familiari, l'eroina ha deciso che sposerà il giovane e fuggirà con gli stranieri, dopo averli aiutati ad addormentare il drago e a rubare il vello. A Medea non resta che chiedere a Giasone una conferma solenne della promessa nuziale precedentemente formulata. L'eroe greco gliela accorda, assicurandola amorevolmente⁵⁵⁹. Tutto è pronto: gli Argonauti si impossessano del vello e Medea, per rallentare l'inseguimento delle truppe di Eeta, arriva persino a uccidere e a tagliare a pezzi il fratello Apsirto, gettandone in mare le membra scomposte. Il piano di Medea va a buon fine, ma a un duro prezzo: il tradimento del padre e l'assassinio orribile del fratello, che non mancherà di suscitare l'ira di Zeus. È il prezzo carissimo che paga ogni eroina, quando si trova a scegliere tra padre, marito, fratello o figli: quando si trova, cioè, dinanzi a un «dilemma parentale», una situazione in cui sembra impossibile scegliere chi salvare tra i propri cari, ma che tuttavia richiede una decisione validamente motivata. Medea non è la sola eroina della letteratura greca ad essersi trovata di fronte a una simile scelta⁵⁶⁰. Ad essere «unica» è piuttosto la decisione della fanciulla colca a vantaggio del (futuro) marito, personaggio che nessun'altra eroina ritiene di poter preferire. Ma vediamone più attentamente i motivi, esaminando qualche caso concreto.

Medea sceglie il marito tra un insieme di possibilità che comprende il padre, il marito, il fratello. Proprio il fratello, che Medea arriva addirittura a fare a pezzi, è invece il personaggio che le eroine greche tendono normalmente a salvare. È così che si comportano sia l'Antigone di Sofocle che la moglie di Intafrene nelle *Storie* di Erodoto⁵⁶¹. Entrambe si trovano a dover scegliere tra marito, figli e fratello, e scelgono il fratello sulla base del medesimo ragionamento (*nómos*, *gnómē*): marito e figli possono essere rimpiazzati, mentre il fratello, una volta che i comuni genitori sono morti, non può esserlo. Il fratello, dunque, è «insostituibile» e per questo motivo si configura come il ruolo parentale che più di ogni altro merita di essere salvaguardato⁵⁶². Medea non rispetta tale *nómos* e, non a caso, Zeus la punisce ostacolando il viaggio di ritorno degli Argonauti. Si potrebbe sostenere che l'eroina

⁵⁵⁹ Apoll. Rhod., *Arg.* IV, 81-98.

⁵⁶⁰ Sui dilemmi parentali, cfr. M. Bettini, *Affari di famiglia: la parentela nella letteratura e nella cultura antica*, Bologna 2009, pp. 321-338.

⁵⁶¹ Soph., *Ant.* 902-912; Hdt., III, 119.

⁵⁶² M. Bettini, *Affari di famiglia*, cit., pp. 335-338.

colca non conosca il costume greco e che la decisione di uccidere il fratello contribuisca a delineare il ritratto della donna “barbara”. Ma la spiegazione non regge. Anche la moglie di Intafrene è una donna “barbara” (persiana, per la precisione), eppure ragiona esattamente come la greca Antigone: greci, del resto, sono gli autori che hanno creato i personaggi in esame e greco, per forza di cose, è il modo di ragionare sia di Antigone sia della moglie di Intafrene sia di Medea. Per spiegare la scelta dell’eroina colca si potrebbe pensare allora ad un’altra “attenuante”. A differenza di Antigone e della moglie di Intafrene, Medea ha ancora entrambi i genitori e, di conseguenza, può contare sulla possibilità che le venga generato un nuovo fratello, in grado di “sostituire” Apsirto⁵⁶³. L’argomento è decisamente più valido del primo ma non giustifica ancora *in toto* l’«atteggiamento» (lévi-straussianamente parlando) di Medea⁵⁶⁴. L’eroina, infatti, non solo ha ucciso il fratello; ha anche tradito il padre, altro personaggio “forte” all’interno della struttura parentale greca.

Per capire quanto quest’ultima decisione sia anomala (nel senso etimologico del termine) consideriamo un altro caso di dilemma parentale attinto questa volta all’*Alceste* di Euripide. Admeto, re di Fere in Tessaglia, ottiene da Apollo che un sostituto possa morire al suo posto, salvandogli la vita. Il re chiede la disponibilità dei suoi più stretti parenti, ma tutti rifiutano ad eccezione della moglie Alceste. Non possiamo entrare in questa sede nel merito dell’ampia problematica che riguarda il dramma euripideo. Ci limitiamo semplicemente a notare che Admeto incassa il rifiuto di padre e madre, mentre accetta – seppur a malincuore – di perdere la sposa. Il vecchio padre Ferete, fratello di Esone e zio di Giasone, si è rifiutato di “sostituire” Admeto, ma ne ha ben donde: come il fratello di Antigone e quello della moglie di Intafrene, il padre è una figura “insostituibile”. Non si possono avere due padri, a meno di non incorrere negli equivoci comici della *palliata* plautina (penso ad Ercole, figlio di Zeus/Anfitrione)⁵⁶⁵. Mentre è sempre possibile trovare una nuova moglie o un nuovo marito. Il re assiro di Luciano è chiaro: «perdere la sposa non è pari disgrazia» che perdere altri parenti⁵⁶⁶. E la cosa non può non valere anche per il futuro sposo di Medea, la cui posizione è ancora più “debole” per il semplice fatto che Giasone non si è ancora ufficialmente legato in nozze alla principessa colca.

Questo breve *excursus* nell’affascinante universo dei dilemmi parentali dimostra con

⁵⁶³ Apsirto, peraltro, è “solo” il fratellastro di Medea. Eeta l’ha avuto da una relazione con la ninfa Asterodea, prima di prendere come sposa legittima l’oceanina Iduia, madre di Calciope e Medea (Apoll. Rhod., *Arg.* III, 241-248).

⁵⁶⁴ Per «atteggiamento» si intende lo schema di comportamento attribuito da una data cultura a un determinato «ruolo» parentale. Cfr. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, trad. it. Milano 1966, pp. 45 ss.

⁵⁶⁵ Sulla problematica del “doppio”, cfr. M. Bettini, *Sosia e il suo sosia: pensare il doppio a Roma*, in R. Oniga (a cura di), *Plauto. Anfitrione*, Padova 1991, pp. 9-51.

⁵⁶⁶ Luc., *Syr. D.* 18.

una certa chiarezza quanto la scelta di Medea, che privilegia il marito a discapito del padre e del fratello, sia da considerarsi anti-convenzionale o addirittura “incomprensibile”. È così esattamente che la considera Apollonio:

Ora tu stessa, Musa divina, figlia di Zeus, dovrai cantare il travaglio e i pensieri della fanciulla di Colchide; infatti, dentro di me la mia mente ondeggia in uno sgomento senza parole, se devo dire che fu per angoscia infelice d’amore o per terrore fatale che lasciò la terra dei Colchi⁵⁶⁷.

Apollonio chiede alla Musa se fu per amore di Giasone o per terrore della punizione paterna (Eeta ha ormai capito che è grazie all’aiuto di una delle sue figlie che Giasone è riuscito a superare le prove impostegli) che Medea decise di «lasciare la terra dei Colchi». Il poeta invoca l’aiuto della dea perché non riesce (o almeno finge di non riuscire) a spiegare da sé la scelta «della fanciulla di Colchide». E la cosa non deve né può meravigliare più di tanto. Mentre Antigone e la moglie di Intafrene si richiamano all’impianto razionale del *nómos* o della *gnómē*, che fa della parentela «una scacchiera in cui alcune pedine possono essere rimpiazzate e altre no»⁵⁶⁸, Medea fa appello all’ambito irrazionale del cuore e dei sentimenti. Nel momento in cui si trova a spiegare le ragioni che l’hanno indotta a seguire Giasone a Iolco e a tradire il padre e i familiari, l’eroina dichiara di essere stata «più istintiva (*próthumos*) che saggia (*sophōtéra*)»⁵⁶⁹. Medea non ha seguito le leggi della *sophía*, facendosi piuttosto trascinare dal proprio *thumós*, sede dei sentimenti più violenti e insensati. Ma quale di questi sentimenti l’ha più precisamente guidata? La risoluzione del dilemma parentale messa in atto dall’eroina genera un nuovo dilemma: Medea ha agito per amore del (futuro) marito o per paura del padre? La questione è complessa e la Musa di Apollonio non fornisce una risposta chiara e netta. Nemmeno la dea riesce a sciogliere il dilemma, anche perché, quando si abbandona l’ambito del ragionamento per entrare in quello del sentimento, tutto si fa più difficile e discernere esattamente tra due opzioni diviene quasi impossibile. Il fatto è che i sentimenti sono spesso aggrovigliati e confusi. Tali appaiono amore e paura nella tradizione argonautica.

A guidare Medea è dapprima l’amore per Giasone: Afrodite infiamma il cuore dell’eroina con il sentimento che la spinge a soccorrere il figlio di Esone alle prese con gli *áethla* dell’aratura e della semina. Ma ben presto l’amore per l’eroe si intreccia e si

⁵⁶⁷ Apoll. Rhod., *Arg.* IV, 1-5.

⁵⁶⁸ M. Bettini, *Affari di famiglia*, cit., p. 338.

⁵⁶⁹ Eur., *Med.* 483-485.

confonde con il terrore del padre, sospettoso verso le sue figlie dopo che Giasone ha superato contrariamente ad ogni previsione le durissime prove: stavolta è Era ad «infondere nel cuore [di Medea] una paura penosa» del «crudele (*oloóphronos*) Eeta»⁵⁷⁰. Una paura che nel cuore dell'eroina finisce per fare tutt'uno con l'amore per l'eroe straniero. Se, infatti, sino ad allora la paura di Eeta era stata il sentimento che aveva spinto Medea a non lasciare la propria casa per scappare con l'amato Giasone, il terrore della punizione paterna, che Era ispira nell'animo già di per sé combattuto dell'eroina, è la forza che convince Medea a lasciare la dimora regale dei genitori e a seguire gli Argonauti nella conquista del vello e nel ritorno in terra greca⁵⁷¹. Fino a quel momento amore e paura avevano spinto Medea verso due direzioni opposte: l'amore verso Giasone; la paura verso casa. Ora, grazie all'intervento astuto e risolutorio di Era, amore e paura indicano entrambi all'eroina una comune direzione: Iolco, lontano dalla punizione paterna, al centro della vita di Giasone.

Amore e paura delineano il destino di Medea, interagendo in modo da non permettere una distinzione rigida tra il prevalere dell'uno o dell'altra. Ma c'è un terzo fattore emotivo che segna ancor di più la vita della fanciulla colca e le sorti del regno di Eeta. Pindaro lo mette magnificamente in luce, quando afferma che Cipride con le sue arti «rapì a Medea il rispetto (*aidô*) per i genitori»⁵⁷². È esattamente in questo momento che, grazie all'intervento divino, si apre per i Greci la possibilità concreta di affrontare la potenza di Eeta e di impadronirsi del vello. In altri termini, Giasone sottrae vello e regno ad Eeta nello stesso momento in cui Afrodite «sottrae a Medea il rispetto per i genitori». La coincidenza è fondamentale e mette in rilievo un aspetto della regalità che le saghe analizzate in questo capitolo lasciano trasparire in modo più o meno evidente. Sin da Omero, il sentimento dell'*aidôs* («rispetto, vergogna») risulta di fondamentale importanza nella costruzione del rapporto *basileús/laoí*. L'*aidôs* è tanto la «vergogna» che il re proverebbe nei confronti dei sudditi, nel caso in cui venisse meno ai suoi doveri ritirandosi, per esempio, dalla battaglia⁵⁷³, tanto il «rispetto» che i sudditi debbono al re portatore di scettro. Agendo contemporaneamente dall'alto (il re) verso il basso (i sudditi) e viceversa, l'*aidôs* lega il

⁵⁷⁰ Apoll. Rhod., *Arg.* III, 275-298; IV, 11. Sulla «crudeltà» di Eeta, cfr. Hom., *Od.* X, 137; Apoll. Rhod., *Arg.* II, 1202-1203.

⁵⁷¹ Cfr. G. Paduano - M. Fusillo (a cura di), *Apollonio Rodio. Le Argonautiche*, Milano 1986, p. 539.

⁵⁷² Pind., *Pyth.* IV, 218. A proposito delle arti di Cipride, ecco come B. Gentili, P. Angeli Bernardini, E. Cingano (a cura di), *Pindaro. Le Pitiche*, cit., pp. 485-486 descrivono l'incantesimo amoroso praticato dalla dea ai danni della fanciulla colca. Afrodite si serve di una *híunx*, l'uccello dal piumaggio variopinto e dal lungo collo, noto ai Latini col nome di *torquilla* (italiano «torcicollo»): «L'uccello, che simboleggiava la passione amorosa, veniva legato con le ali e le zampe ai quattro raggi di una ruota, la quale veniva fatta roteare in aria, rivolta in direzione dell'amato, mentre si pronunciavano formule magiche».

⁵⁷³ Cfr. Hom., *Il.* VI, 441-443. Ad Andromaca che gli chiede di non lasciarla sola e vedova con un figlio ancora infante, Ettore risponde: «Donna, anch'io, sì, penso a tutto questo; ma ho troppa vergogna (*aidéomai*) dei Troiani e delle Troiane dal lungo popolo, se resto come un vile lontano dalla guerra».

basileús e i *laoí* in una relazione certo asimmetrica (il re resta più autorevole dei sudditi!) ma nondimeno reciproca, garantendo il rispetto delle posizioni (il re *sopra* e i sudditi *sotto*), di cui lo scettro regale rappresenta la «traccia visibile».

L'*aidós* risulta così intimamente legato alla struttura “geometrica” della regalità che la sua perdita non può non rovesciare l’equilibrio delle relazioni su cui poggia il potere sovrano. La mossa di Afrodite è davvero geniale. La dea sottrae ad Eeta il tassello più importante del “castello di carte” della regalità; gli sottrae l'*aidós*: è sufficiente, infatti, togliere quello perché l’intero castello crolli. Fuor di metafora, se i sudditi non hanno più «rispetto» del re, è inutile che il re provi «vergogna» dei sudditi. Il difetto di reciprocità cancella l’asimmetria del patto *basileús/laoí*, condannando il re alla perdita inevitabile della *timé*. È quello che succederà ad Eeta, ma non è ancora tutto. Il primo suddito di cui Eeta perde l'*aidós* è la figlia. Quella che abbiamo definito la struttura “geometrica” della regalità ha, in effetti, tutto l’aspetto della struttura gerarchica che soggiace all’organizzazione parentale greca. Figli e mogli debbono al padre e allo sposo lo stesso *aidós* dovuto dai *laoí* al re. E la cosa, dicevamo, è variamente evidente nelle saghe che stiamo analizzando. Tanto ad Argo quanto nella lontana Colchide, il re perde il potere nel momento in cui un parente stretto di sesso femminile (la moglie di Atreo, la figlia di Eeta) smarrisce il «rispetto» per il padre o per lo sposo. Ingannata da Tieste, Eope gli dona l’agnella d’oro che lo designa re in luogo di Atreo; «infiammata nell’animo» da Cipride, Medea addormenta il drago e consegna a Giasone il vello che garantiva la regalità di Eeta. Regalità e «rispetto» dei ruoli parentali sono così strettamente legati che il tradimento della moglie o della figlia non può non significare per il re la perdita di scettro e trono. Ne abbiamo un’ulteriore conferma.

Nella tradizione argiva, Atreo custodisce l’agnella d’oro in una «cassa» o *lárnax*, la cui funzione è quella di un vero e proprio *thēsauros*, «magazzino, contenitore» di oggetti preziosi⁵⁷⁴. La *lárnax* custodisce l’agnella aurea esattamente come il *thálamos* di Eeta custodisce il vello d’oro in certe versioni del mito argonautico: in Mimnermo e in Euripide è dal «talamo dorato» del re colco, «dove dimorano i raggi del Sole», che Giasone dovrà portare via il vello dell’ariete d’oro⁵⁷⁵. Deputata alla custodia di un oggetto tanto segreto quanto prezioso, la *lárnax* argiva ricopre la stessa funzione “tesaurizzatrice” del *thálamos* argonautico, tant’è che nella logica del mito violare la *lárnax* equivale a violare il *thálamos*, ovvero il patto di fedeltà coniugale: Eope trafuga l’agnella dall’ormai famosa cassa a

⁵⁷⁴ Apollod., *Epit.* II, 11; *schol. Eur., Or.* 811. Cfr. L. Gernet, “Value” in the Greek Myth, cit., p. 140.

⁵⁷⁵ Mimn., fr. 11 Diehl; Eur., fr. 781 Nauck; cfr. anche Pind., *Pyth.* IV, 160-161.

seguito del tradimento perpetrato ai danni di Atreo⁵⁷⁶. Anche ad Argo, il linguaggio mitico lega regalità e «rispetto» dei ruoli parentali, al punto che il tradimento del re/marito non può che significare la detronizzazione del *basileús*. Un sovrano che non abbia l'*aidós* delle sue donne (moglie o figlia) non è, infatti, in grado di esigere l'*aidós* dell'intero gruppo sociale dei *laoí*. Nel momento in cui i suoi parenti più stretti infrangono «la rete invisibile di relazioni sociali», è come se lo scettro del re, che di quelle relazioni è la «traccia visibile», perdesse autorità ed esigesse per forza di cose un nuovo proprietario. Lo ripetiamo: l'autorità dello scettro si costruisce attraverso la definizione “spaziale” della traccia “verticale” dei rapporti che lega il *sopra* del *basileús* al *sotto* dei *laoí*. Quando la reciprocità o l'asimmetria del rapporto viene meno, viene meno lo stesso “patto” sociale.

Giunti a questo punto, non ci resta che riflettere su un ultimo aspetto: sulle forze in grado di spezzare il fascio di relazioni definito dalla legge dell'*aidós*. Come abbiamo visto, si tratta per lo più di potenze divine: di Afrodite (o Eros) che infiamma il cuore di Medea; di Era che le infonde nell'animo la paura del castigo paterno. Ma qual è il ruolo di Hermes in tutta questa faccenda? Il mito lo chiama ripetutamente in causa: il dio rende d'oro con il suo tocco l'ariete donato a Frisso; ordina all'eroe di sacrificare l'ariete a Zeus; invia due figli gemelli, Echione ed Erito, al seguito di Giasone; è «lo scettro di Hermes» che il figlio di Esone impugna avviandosi alla reggia di Eeta per reclamare la consegna del vello. È su quest'ultimo episodio che dobbiamo concentrare ora la nostra attenzione. L'analisi delle funzioni dell'*Hermeíao skêptron* lascia trasparire in tutta la sua evidenza il ruolo del dio.

Giasone impugna «lo scettro di Hermes» dopo aver approntato con gli altri Argonauti un piano d'azione ben preciso per indurre Eeta a consegnare il vello: «Mi incontrerò col sovrano e proverò se posso convincerlo con le parole» – dichiara l'eroe – e, subito dopo, «non usiamo la forza, prima di aver tentato con le parole», perché «spesso la parola (*mûthos*) ottiene senza fatica ciò che il coraggio faticherebbe a conquistare»; d'altra parte, conviene provare, visto che Eeta già una volta ha dato prova della sua ospitalità e ragionevolezza, accogliendo Frisso «in fuga dall'inganno della matrigna e dal sacrificio del padre»⁵⁷⁷. Lo scettro ermaico, impugnato da Giasone, è associato a una parola che non si limita a comunicare un messaggio, ma che mira a persuadere e convincere il destinatario, declinando l'uso della forza e godendo dell'immunità garantita dal «rispetto della legge di Zeus» (*aideítai Zēnòs thémin*). Una parola i cui connotati araldici ed ermaici si manifestano in modo ancor più evidente nel discorso che Giasone tiene al cospetto di Eeta. Il re è stato

⁵⁷⁶ La *lárnax* custodisce l'agnella come il *thálamos* custodisce i segreti più intimi degli sposi: quei segreti che solo marito e moglie possono conoscere (cfr. Hom., *Od.* XXIII, 181-206).

⁵⁷⁷ Apoll. Rhod., *Arg.* III, 176-193.

appena informato da Argo, figlio di Frisso e di Calciope, che gli stranieri giunti via mare intendono chiedergli il dono del vello, offrendo un degno contraccambio: la sottomissione dei Sauromati. Avvertito dall'«oracolo del Sole suo padre», Pelia sa che cedere il vello significa cedere scettro e *timé* e per questo reagisce al discorso di Argo con minacce e ingiurie proferite contro i figli di Frisso e gli stranieri. Ma Giasone mantiene la calma e si rivolge al re colco «con parole di miele»:

Non ti irritare Eeta, per il nostro viaggio. Non al modo che dici veniamo alla tua città ed alla tua reggia, e neanche per nostro volere. Chi mai avrebbe l'audacia di attraversare tanto spazio di mare per prendere le cose d'altri? Mi manda (*ôrsen*) un dio e il feroce comando di un re superbo. Ti supplichiamo, concedici il tuo favore (*chárin*); ed io per tutta la Grecia diffonderò la tua fama (*klēdóna*) illustre⁵⁷⁸.

Sembra di riascoltare le parole di Hermes a Calipso: «Zeus m'ha costretto a venire quaggiù, contro voglia; e chi volentieri traverserebbe tant'acqua marina, infinita?»⁵⁷⁹. La ripresa testuale è evidente, ma non riguarda solo la forma del discorso. È la “sostanza” delle parole di Giasone a manifestare un carattere prettamente ermaico: l'eroe parla come inviato di Zeus e promette ad Eeta come «contraccambio» del suo «favore» (in greco, entrambi i concetti sono espressi dal termine *cháris*) di diffondere per la Grecia intera il *klēdón* del sovrano benevolo. Giasone si comporterà esattamente come l'Hermes di Pharai e il *kêrux* di Zeus ed è proprio per questo motivo, per dimostrare la sincerità delle sue intenzioni, che l'eroe impugna lo scettro di Hermes: lo scettro normalmente portato da Etalide, *kêrux* degli Argonauti e figlio di Hermes, cui il dio «aveva concesso una memoria incorrotta di tutte le cose»⁵⁸⁰.

L'*Hermēiao skēptron*, che Etalide aveva utilizzato per convincere la regina Issipile ad accogliere gli Argonauti sull'isola di Lemno, è lo strumento di cui Giasone si serve per persuadere Eeta a «consegnargli il vello in amicizia», ponendosi nella posizione “ermaica” dell'araldo di Zeus. All'araldo, «uomo divino» (*theîos anér*), si deve *aidós* e chi non ne rispetti il ruolo è destinato a pagare il suo oltraggio a caro prezzo. Pelia, che già una volta ha mostrato di «rispettare la legge di Zeus» (*aideítai Zēnòs thémin*) ospitando Frisso, non sarà tanto crudele – pensa Giasone – da non accogliere e ascoltare l'araldo del dio con l'*Hermēiao skēptron* in pugno. L'eroe ha ragione. Dopo essere stato indeciso per un po'

⁵⁷⁸ Apoll. Rhod., *Arg.* III, 386-392.

⁵⁷⁹ Hom., *Od.* V, 99-101.

⁵⁸⁰ Apoll. Rhod., *Arg.* I, 640-652.

«tra due diversi pensieri, se prenderli subito e ucciderli, oppure provare il loro valore»⁵⁸¹, Eeta decide alla fine di mettere alla prova Giasone e compagni con gli ormai famosi *áethla*.

Apollonio, dunque, presenta Giasone con i connotati ermaici del *kêrux* di Zeus. E la stessa cosa fa Pindaro. Nella *Pitica* 4, Giasone si configura come il monosandalo che compie il *thésphaton* oracolare. Realizzare i *themoi/thésphata* è ciò che fa l'araldo, tant'è che Pindaro definisce le *timai* degli Argonauti, accresciute dalla conquista del vello, con l'aggettivo *theópompoi*⁵⁸². Gli Argonauti agiscono come «inviati del dio»; la loro missione è posta sotto la protezione di Zeus sin dal momento della partenza. Accingendosi a levare le ancore, Giasone invoca con una coppa d'oro «Zeus padre degli Uranidi, dall'asta di folgore», ottenendone come risposta il «fragore del tuono» e «fulgidi lampi». Dopo aver osservato e ascoltato i *térata* divini con occhi e orecchie del *nóos*, il *mántis* Mopso vi riconosce altrettanti *sémata* propizi⁵⁸³. Zeus, insomma, ha dato il suo assenso alla spedizione e l'avventura può partire. Prima, dopo e durante il viaggio, sono numerosi gli dèi che soccorrono gli Argonauti: Atena dirige con le sue competenze tecniche la costruzione della nave Argo; Era ne facilita la traversata; Afrodite guadagna a Giasone i favori di Medea; lo scettro di Hermes garantisce all'eroe i doni araldici dell'immunità e del potere di persuasione. Ogni dio fa la sua parte conformemente ai campi e ai mezzi d'azione che gli sono propri, ma tutte le divinità non fanno altro che agire in funzione dei disegni di Zeus: è Zeus che ha deciso il buon esito della spedizione, stabilendo sin dall'inizio che Pelia avrebbe perso trono e vita per mano degli Eolidi, legittimi depositari della *timé* concessa un tempo al loro capostipite Eolo. Hermes – certo – ha, alla pari degli altri dèi, un ruolo importante nella narrativa esaminata, ma non si comporta giammai da sovrano divino. Il dio agisce costantemente da araldo di Zeus, sia quando invia l'ariete a Frisso e gli ordina poi di sacrificarlo sia quando rende d'oro il vello dell'animale e gli dona una voce umana: «dare la parola» è ciò che fa il *kêrux* Hermes sin dalle *Opere e i giorni*⁵⁸⁴. Lo stesso scettro di Hermes, che Giasone impugna al cospetto di Eeta, pone il figlio di Esone nella posizione di «inviato», tipica del *kêrux* Etalide che di Hermes è il figlio. Insomma, in qualsiasi situazione si trovi ad intervenire, Hermes continua ad operare, come finora abbiamo costantemente riscontrato, con i mezzi d'azione che gli sono propri: quelli dell'araldo divino. Il dio dell'ariete è una delle tante facce del *kêrux* di Zeus e degli immortali.

⁵⁸¹ Apoll. Rhod., *Arg.* III, 397-399.

⁵⁸² Pind., *Pyth.* IV, 69-72.

⁵⁸³ Pind., *Pyth.* IV, 190-202.

⁵⁸⁴ Apoll. Rhod., *Arg.* II, 1140-1147. La capacità di «mutare il colore del manto» degli animali è comune a Hermes e ad Autolico, figlio del dio (Hes., fr. 67 M-W; Ferec., *FGrHist* 3 F 120). Cfr. A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1978, pp. 102-103.

PARTE SECONDA

Il figlio di Maia

1. *Il grande dio d'Arcadia?*

La conclusione appena raggiunta (il dio dell'ariete non è altro che una delle tante figure ermaiche chiamate a "rappresentare" l'araldo di Zeus) smentisce la teoria di origine bérardiana⁵⁸⁵, tuttora ampiamente diffusa nella letteratura storico-religiosa⁵⁸⁶, che identifica l'Hermes depositario dei simboli del potere (scettro e vello d'oro) con l'omerico «sire di Cillene e dell'Arcadia ricca di greggi» (*Kullénēs medéonta kai Arkadiēs polumélou*)⁵⁸⁷, evidenziando la posizione chiusa e appartata della regione, tradizionalmente ritenuta serbatoio di culti insoliti e misteriosi, le cui origini si perderebbero nella notte dei tempi⁵⁸⁸. Tra tali culti, quello di Hermes testimonierebbe il legame del dio dell'ariete, maschio riproduttore e «guida» (*hēgemón*) del gregge, con i re omerici, *hēgētores hēdè médontes*, ma soprattutto *poiménes laôn*, detentori di una ricchezza costituita principalmente da greggi e mandrie di buoi⁵⁸⁹. Prima che la pastorizia cedesse il posto agli inizi dell'VIII secolo ad un'economia a vocazione agricola, il dio in grado di accrescere e moltiplicare il bestiame avrebbe assicurato e sancito il potere delle aristocrazie micenee, per perdere poi di importanza col declassamento sociale delle attività legate alla pastorizia. In Arcadia, dove un'economia di stampo pastorale si sarebbe conservata dall'epoca micenea sino all'età della polis, Hermes avrebbe invece mantenuto il ruolo di *anax* divino, attestato dai cosiddetti miti del vello d'oro. Ora che abbiamo dimostrato come, in tali miti, Hermes agisca in qualità di *kêrux* di Zeus, non ci resta che analizzare il resto delle testimonianze che documenterebbero la funzione "regale" dell'Hermes arcadico.

Partiamo dai rapporti del dio con i primi (mitici) re della regione. La principale fonte di informazioni è rappresentata dalla lunga genealogia dei re arcadi che apre l'ottavo libro

⁵⁸⁵ Si veda, in particolare, V. Bérard, *De l'origine des cultes arcadiens. Essai de méthode en mythologie grecque*, Paris 1894, p. 269.

⁵⁸⁶ Cfr. C. Leduc, *Hermès et le fondement sacré de la royauté des premiers âges de la Grèce*, in M. Fartzoff, É. Geny, É. Smadja (éds.), *Signes et destins d'élection dans l'Antiquité*. Colloque international de Besançon (16-17 novembre 2000), Besançon 2006, pp. 16-18.

⁵⁸⁷ *Hymn. Hom. Merc.* 2; *Hymn. Hom.* XVIII, 2.

⁵⁸⁸ C. Morgan, *Early Greek States beyond the Polis*, London-New York 2003, pp. 39; 160-161.

⁵⁸⁹ Sul potere ermaico di moltiplicare il bestiame e sulla protezione accordata dal dio a re e principi «ricchi di greggi (o di buoi)», cfr. *Hom., Il.* XIV, 490-491; XVI, 179-186; *Hes., Theog.* 444-447; *Hymn. Hom. Merc.* 493-494; *Paus., Il.* 3, 4; 6, 6; *Nic. Dam., FGrHist* 90 F 8.

della *Periegesi della Grecia* di Pausania⁵⁹⁰. L'autore fa derivare l'epiclesi *hakákēta*, attribuita a Hermes in Omero⁵⁹¹, da quella arcadica *Hakakésios*, legata alla *kourotrophía* del dio infante da parte di Acaco, figlio di Licaone⁵⁹². Hermes, inviato da Zeus, salva Arcade, il bambino che Callistó, figlia di Licaone, portava nel ventre, quando, trasformata in orsa da Era (o dallo stesso Zeus), fu colpita a morte da Artemide⁵⁹³. L'epiclesi Aipytos, attribuita ad Hermes a Tegea, rinvia al re arcade, figlio di Elato, la cui tomba si trovava ai piedi del Cillene⁵⁹⁴. Il nome del monte e l'epiclesi Cillenio, con cui Hermes è noto già ad Omero (*Od.* XXIX, 1), deriverebbero, secondo Pausania, da Kyllen, fratello di Aipytos⁵⁹⁵. Sul monte Cillene, «il più alto d'Arcadia», sorgeva un tempio di Hermes Cillenio noto già alla tradizione omerica, fondato dal re arcade Licaone⁵⁹⁶. Neera, figlia di Pereo e nipote di Aipytos, sposa Autolico, figlio di Hermes⁵⁹⁷. A Hermes, infine, Pausania attribuisce la paternità di Evandro, «il migliore fra gli Arcadi per senno e per virtù militari», fondatore, per conto della città arcade di Pallantio, di una colonia in Italia presso il fiume Tevere⁵⁹⁸.

I legami genealogici che Hermes intrattiene con alcuni dei re della lista offerta da Pausania non depongono certo a favore della teoria dell'Hermes *ánax*. Pausania sottolinea, infatti, con una certa chiarezza che Arcade, eponimo della regione e dei suoi abitanti, è figlio di Zeus e di Callistó e che Zeus manda (*pémpei*) Hermes come suo inviato perché salvi il bambino privato della madre dalla gelosia di Era. Le epiclesi che legano Hermes ai più antichi re della dinastia licaonide rinviano chiaramente – come hanno dimostrato James

⁵⁹⁰ Paus., VIII, 1-5. Sulla genealogia dei re arcadi, cfr. J. Hejnic, *Pausanias the Perieget and the Archaic History of Arcadia*, Prague 1961, pp. 75 ss.; J. Roy, *The Sons of Lycaon in Pausanias' Arcadian King-List*, "Annual of the British School at Athens" 63 (1968), pp. 287-292. Cfr. anche la *Prefazione* di M. Jost a M. Casevitz (éd.), *Pausanias, Description de la Grèce, Livre VIII: L'Arcadie*, Paris 1998.

⁵⁹¹ Hom., *Il.* XVI, 185; *Od.* XXIV, 10.

⁵⁹² Paus., VIII, 3, 2; 36, 10. La tradizione antica conosce anche una diversa interpretazione dell'epiclesi: secondo *schol.* Hom., *Od.* XXIV, 10 *hakákēta* significherebbe «che non fa alcun male» e rinvierebbe al carattere benefico di Hermes, «dispensatore di beni» (Hom., *Od.* VIII, 335). Madeleine Jost (*Sanctuaries et cultes d'Arcadie*, Paris 1985, pp. 449-451) preferisce interpretare *hakákēta* come epiclesi toponimica, legata al culto di Hermes presso il villaggio arcadico di Acacesio (cfr. Paus., VIII, 27, 4; 30, 6).

⁵⁹³ Paus., VIII, 3, 6. La tradizione è testimoniata in ambito iconografico dalle monete di Feneo (IV secolo a.C.), su cui Hermes compare con il piccolo Arcade tra le braccia. Cfr. M. Jost, *Deux mythes de métamorphose en animal et leurs interprétations: Lykaon et Kallisto*, "Kernos" 18 (2005), p. 360. Hermes appare in funzione di soccorritore di bambini di destino regale anche in Soph., *OT* 1104-1109, in cui il coro prospetta la possibilità che Edipo, signore di Tebe, sia stato affidato, ancora neonato, al «sire di Cillene» da una delle ninfe Eliconidi.

⁵⁹⁴ Hom., *Il.* II, 603-604; Paus., VIII, 16, 3; 47, 4. Discendenti di Aipytos si proclamano i re di Messene (Diod., VIII, 8; Paus., IV, 9, 4). La tomba arcadica di Aipytos risulta politicamente legata al territorio di Feneo, dove Hermes, associato nel culto al figlio Mirtilo, svolge la funzione di divinità poliade (Pind., *Ol.* VI, 79; Paus., VIII, 14, 10-12).

⁵⁹⁵ Paus., VIII, 17, 1.

⁵⁹⁶ *Hymn. Hom. Pan.* 31; Paus., VIII, 17, 2; Hyg., *Fab.* 225; Gem., *Elem. astr.* 17, 3.

⁵⁹⁷ Hes., fr. 64 M-W; Paus., VIII, 4, 6. Autolico, nonno materno di Odisseo, descritto come ladro abile e scaltro, in grado di modificare l'aspetto degli animali rubati o di renderli invisibili (Hes., fr. 67 M-W; Ferec., *FGrHist* 3 F 120), può contare sulla protezione di Hermes già in Hom., *Od.* XIX, 394-398.

⁵⁹⁸ Paus., VIII, 43, 2; Strab., V, 230; Dion. Al., *Ant. Rom.* I, 31, 1-32, 5; Plut., *Rom.* 21, 4-5; Liv., I, 5, 1-2.

Roy e Madeleine Jost – all’eponimia e ai miti di fondazione di altrettante poleis arcadiche, inglobate nel sinecismo di Megalopoli intorno al 360 a.C.⁵⁹⁹. Proprio nella «grande città» sinecizzata, all’interno dello spazio politico e commerciale dell’*agorá*⁶⁰⁰, Hermes reca l’epiclesi *Hagétōr* che consente di associare il dio agli omerici *basileís hēgētores*. Ma si può ritenere tale epiclesi una testimonianza effettiva della funzione regale di Hermes? Vediamo anche in questo caso che cosa dice esattamente Pausania e come agisce concretamente Hermes *Hagétōr* nel contesto dell’organizzazione culturale della pubblica piazza megalopolitana.

Pausania colloca la statua di Hermes *Hagétōr* accanto a quella di Afrodite *Machanîtis* e spiega l’epiclesi della dea con «i numerosi artifici (*hepitechnéseis*) e le svariate forme di linguaggio (*lógous*) scoperti dagli uomini grazie ad Afrodite e alle sue opere»⁶⁰¹. L’epiclesi *Machanîtis*, associata ad Afrodite in quest’unico caso, è particolarmente interessante perché sempre a Megalopoli risulta attribuita anche ad Atena. Anche questa volta Pausania ce ne spiega la ragione: «perché è la dea che inventa progetti (*bouleumátōn*) e macchinazioni (*hepitechnēmátōn*) di ogni genere»⁶⁰². Insomma, l’epiclesi *Machanîtis* qualifica due dee legate entrambe all’«astuzia creatrice», allo «stratagemma ingegnoso» (*téchnē* o *mēchané*), che consente di superare una situazione di *haporía* («difetto, mancanza di soluzioni») ⁶⁰³. Tuttavia, mentre Atena si serve della sua *téchnē/mēchané* nel campo delle progettazioni ingegneristiche (*bouleumátōn*), Afrodite se ne serve nell’ambito della produzione dei discorsi (*lógous*). Come le realizzazioni tecniche di Atena *Machanîtis* consentono di superare un’aporía di mezzi o di risorse, così le realizzazioni linguistiche di Afrodite *Machanîtis* consentono di superare un’aporía di stampo comunicativo. La dea, oggetto di dediche e offerte da parte dei più importanti magistrati della polis⁶⁰⁴, interviene nella sfera dei *lógoi* con i suoi poteri di seduzione e di persuasione, messi al servizio della necessità di convincere l’uditorio, di superare un’aporía di consenso.

Il legame di Hermes *Hagétōr* con la dea degli espedienti persuasivi della comunicazione invita a ricondurre anche l’epiclesi del dio al campo della parola e del

⁵⁹⁹ J. Roy, *The Sons of Lycaon*, cit., p. 289; M. Jost, *Sanctuaries et cultes d’Arcadie*, cit., pp. 449-451. Sulla storia delle singole poleis arcadiche, cfr. T. Heine Nielsen, *Arkadia and its Poleis in the Archaic and Classical Periods*, Göttingen 2002.

⁶⁰⁰ Cfr. M. Osanna, *L’agorá di Megalopoli vista da Pausania: alla ricerca del tempo perduto in una città sinecizzata*, “*Siris*” 4 (2003), pp. 15-22.

⁶⁰¹ Paus., VIII, 31, 6-7.

⁶⁰² Paus., VIII, 36, 5.

⁶⁰³ Sul significato di *mēchané*, cfr. M. Detienne, J.-P. Vernant, *Le astuzie dell’intelligenza nell’antica Grecia*, trad. it. Roma-Bari 1984, p. 108.

⁶⁰⁴ Sulle dediche di magistrati ad Afrodite, cfr. V. Pirenne-Delforge, *L’Aphrodite grecque*, Athènes-Liège 1994, pp. 264-265; 446.

linguaggio⁶⁰⁵. Hermes *Hagētōr* non è la «guida» del gregge o dei *laoi*, né tantomeno il «conduttore» delle anime dei defunti, ma l'*hēgoúmenos tou lógou* («guida del discorso») e il *glóssēs hēgemoneús* («conduttore della lingua»), incaricato di «condurre (*diágein*) i nostri pensieri alle anime di coloro che ci sono vicini»⁶⁰⁶. La funzione di vettore linguistico fa di Hermes *Hagētōr* il dio del discorrere e del parlare e ne giustifica l'associazione alla dea della seduzione e della persuasione, rivelando il carattere “politico” del culto, legato all'attività pubblica dei magistrati e all'ambito dei discorsi assembleari. Anche in tale ambito (in cui, non a caso, il dio è spesso associato ad Afrodite, come accade ad esempio ad Atene)⁶⁰⁷, Hermes interviene con i mezzi d'azione che gli sono propri: quelli dell'araldo. Per dirla con le parole di Cornuto, non potrebbe essere definito altrimenti che *kêrux* il dio che conduce il flusso di parole dalla lingua del mittente all'orecchio del destinatario.

Le configurazioni culturali arcadiche, dunque, continuano a mettere in valore la “figura” dell'araldo divino, vettore di parole e messaggi⁶⁰⁸. Non resta che analizzare l'ultima testimonianza che sembrerebbe fare di Hermes una sorta di *ánax* arcadico: il titolo di *Kullénēs medéonta kai Arkadiēs polumélou*. Claudine Leduc scrive: «L'impiego di *médō* con un genitivo di localizzazione associa autorità regale e impianto territoriale. Ognuno sa, per aver letto il libro VIII di Pausania e la tesi di M. Jost, che Hermes possiede, sul Cillene, un santuario di sommità “al di sopra della zona delle nuvole” precisa Gemino, e che egli è il grande dio d'Arcadia [...] È ben possibile [...] che l'evocazione del radicamento territoriale dell'autorità regale di Hermes intenda fare eco ai miti arcadici delle origini: Hermes regna sul Cillene e sull'Arcadia perché è lì che è nato, in una grotta che fa figura d'*omphalós* del mondo, e perché è strettamente legato ai re fondatori»⁶⁰⁹. Su quest'ultimo punto abbiamo già discorso abbastanza. Concentriamoci pertanto sulla prima affermazione della Leduc: «Hermes “regna” sul suo territorio arcadico».

L'ipotesi del «radicamento territoriale dell'autorità regale di Hermes» è inaccettabile. L'Arcadia dell'*Inno omerico a Hermes* non è, infatti, la regione della Grecia centrale circondata da alte montagne: in altre parole, non è un'entità geografica ma un lessema mitico. Un noto esempio basterà a chiarire la questione. I Greci utilizzano il termine

⁶⁰⁵ M. Moggi, M. Osanna (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia 8, L'Arcadia*, Milano 2003, pp. 444-445.

⁶⁰⁶ *Acta Apostolorum* 14, 12; Nonn., *Dion.* XXVI, 284; Corn., *Theol.* 21, 16.

⁶⁰⁷ Cfr. M. Osanna, *Il culto di Hermes Agoraios ad Atene*, “Ostraka” 1 (1992), pp. 15-22.

⁶⁰⁸ Una funzione di questo tipo svolgono anche le erme su cui il tiranno Ipparco aveva fatto incidere le sue massime di saggezza. Ipparco – argomenta Socrate in Ps.-Plat., *Hipp.* 228d-229b – le aveva fatte collocare lungo le vie di collegamento tra Atene e i demi rurali dell'Attica, perché potessero veicolare e trasmettere i suoi precetti, educando gli abitanti della campagna. Su Hermes come «vettore linguistico», cfr. M. Bettini, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino 2000, pp. 6-16.

⁶⁰⁹ C. Leduc, *Hermès et le fondement sacré de la royauté*, cit., p. 17.

Olimpo per designare sia un luogo fisico – un monte della Tessaglia – sia la sede degli dèi. Quando i poeti parlano degli «dèi immortali che abitano le case d’Olimpo», questo non significa che per essi gli dèi risiedono sulla cima del monte. In tal caso, l’Olimpo non è una realtà topografica ma uno dei lessemi che compongono il discorso mitico. Un lessema di cui occorre definire significato e funzione in rapporto al contesto espressivo in cui è inserito e rispetto alle norme di costruzione del discorso che lo contiene: il “mito”, appunto. Si dirà allora, come ha dimostrato Jean Rudhardt, che Olimpo designa nel linguaggio mitico un luogo celeste difficilmente accessibile, chiamato a verbalizzare il concetto astratto di Alterità estrema (quella divina)⁶¹⁰. Lo stesso tipo di indagine è quello che occorre condurre in relazione alla funzione mitico-dialettica del lessema “Arcadia” all’interno del mito omerico dell’infanzia di Hermes. La Leduc ha anticipato tale tipo di analisi, sostenendo che l’Arcadia delle origini e della nascita di Hermes «fa figura d’*omphalós* del mondo». Quanto a noi, vedremo presto come non sia l’idea “ombelicale” di centralità, bensì quella “liminale” di marginalità, che l’Arcadia è chiamata a “raffigurare”, a mettere in discorso nell’*Inno a Hermes*.

2. Nell’antro dell’Atlantide Maia

Nel *Misopogon* («Odiatore della barba»), un libretto satirico rivolto contro la popolazione cristiana di Antiochia, rea di averlo deriso per la lunga barba portata ad imitazione degli antichi filosofi, l’imperatore Giuliano ricorda con un pizzico di nostalgia gli anni di studio, svolti da adolescente sotto la severa ed impeccabile guida dello «scita» (goto) Mardonio.

Il mio pedagogo m’insegnò a tenere gli occhi a terra, quando andavo a scuola [...] egli elaborava e quasi scolpiva nel mio animo ciò che allora non era affatto di mio gusto ma che, a forza d’insistere, finì per farmi parer gradito, abituandomi a chiamare serietà l’essere rozzo, saggezza l’essere insensibile, e forza d’animo il resistere alle passioni [...] mi ammoniva dicendomi: – Non lasciarti trascinare dai tuoi coetanei che frequentano i teatri ad appassionarti per gli spettacoli. Ami le corse dei cavalli? Ce n’è una bellissima in Omero. Prendi il libro e leggi. Ti parlano di mimi e danzatori? Lascia dire. Danzano assai meglio i giovinetti Feaci. E là troverai il citaredo Femio e il cantore Demodoco. E leggere, in Omero, certe descrizioni di alberi è più piacevole che vederli dal vero: *Io vidi a Delo, presso l’ara di Apollo, un giovane virgulto di palma ergersi al cielo* [Od. VI, 162-163]. E leggerai della selvosa isola di Calipso, dell’antro di Circe e del giardino di Alcinoò⁶¹¹.

⁶¹⁰ J. Rudhardt, *Image et structure dans le langage mythique*, “Cahiers internationaux de Symbolisme” 17/18 (1969), pp. 91-92.

⁶¹¹ Iul., *Misopogon* 21.

Sin da giovane, Giuliano ha imparato dall'accorto maestro ad ignorare il parere degli altri (chiaro riferimento alla derisione subita per opera dei cristiani antiocheni) e a procedere dritto per la propria strada, tenendo gli occhi puntati a terra. L'influenza dei coetanei – si sa – è spesso pericolosa, perché induce l'adolescente non ancora maturo a seguire cattivi modelli. Ed è per questo motivo che Mardonio ha sempre invitato Giuliano ad evitare corse di cavalli, spettacoli di mimi e danzatori, giardini pubblici ed altre distrazioni di questo tipo. Non occorre cercare tali svaghi fuori casa; basta "aprire" Omero e leggere della corsa di Antiloco e Menelao, dei cantori Femio e Demodoco e dei danzatori Feaci, della selvosa isola di Calipso, dell'antro di Circe e del giardino di Alcino.

Selve e giardini omerici sono evocati da Mardonio come "sostituto" poetico di luoghi reali, cari a una gioventù poco propensa allo studio attento e quotidiano. Essi – afferma l'esperto pedagogo – non solo sostituiscono efficacemente la realtà, ma sono addirittura «molto più piacevoli» (*pollô terpnótera*) di essa. Ma in che cosa consiste esattamente la *térpsis* («piacere, diletto») che i giardini di Calipso, Circe e Alcino sono in grado di suscitare? E perché Giuliano dovrebbe preferirla allo svago "reale" da vivere in compagnia dei coetanei? È all'interno dei suddetti giardini che occorre cercare le risposte. L'isola di Calipso – sostiene Mardonio – è «ricca d'alberi» (*dendréessa*): alberi lussureggianti che lasciano a bocca aperta lo stesso Hermes, recatosi ad Ogigia per «portare alla ninfa riccioli belli decreto immutabile, il ritorno del costante Odisseo»⁶¹². Ecco come si presenta allo sguardo ammirato del dio il ridente bosco che circonda la dimora di Calipso:

Un odore di cedro e di fissile tuia odorava per l'isola [...] Un bosco intorno alla grotta cresceva, lussureggiante: ontano, pioppo e cipresso odoroso. Qui uccelli dalle ampie ali facevano il nido, ghiandaie, sparvieri, cornacchie che gracchiano a lingua distesa, le cornacchie marine, cui piace la vita del mare. Si distendeva attorno alla grotta profonda una vite domestica (*hēmeris*), florida (*hēbóosa*), feconda di grappoli (*tethélei dē staphulēsi*). Quattro sorgenti sgorgavano in fila, di limpida acqua, una vicina all'altra, ma in parti opposte volgendosi. Intorno, molli prati di viola e di sedano erano in fiore⁶¹³.

La vivida descrizione paesaggistica è davvero un pezzo esemplare di arte poetica e basterebbe da sola a invalidare la tesi, che fa del gusto per i ritratti d'ambiente un'innovazione della poesia ellenistica. Ma il punto che qui ci interessa è un altro. L'accenno alla vite domestica, o *hēmeris* (sott. *ámpelos*), è decisamente sorprendente tanto più che l'albero – dice Omero – è «in fiore (*hēbóosa*) e carico di grappoli (*tethélei dē*

⁶¹² Hom., *Od.* V, 30-31; 73-75.

⁶¹³ Hom., *Od.* V, 59-73. Sui giardini odissiaci, cfr. H. Baumann, *Flora mythologica. Griechische Pflanzenwelt in der Antike*, Kilchberg 2007, pp. 20-30.

staphulêsi)». Sorprendente perché sull'isola Ogia non ci sono contadini o servi cui Calipso avrebbe potuto affidare il compito di piantare e curare la rigogliosa vite: a servire la dea ci sono unicamente «domestiche» (*dmōai*), le cui funzioni appaiono limitate all'espletamento dei servizi interni alla casa (*dmōai* deriva dalla stessa radice del latino *domus*)⁶¹⁴. La situazione è anomala ma non lo è di più di altri aspetti della vita che si conduce in Ogia.

Abbiamo già visto come sull'isola di Calipso uomini e divinità condividano lingua, mensa, letto: parlano faccia a faccia, mangiano insieme, si uniscono in amore conservando il rispettivo aspetto. Sull'isola, dove non esistono «né sacrifici né elette ecatombi», gli uomini vivono come dèi e insieme agli dèi, in una condizione simile a quella dell'età dell'oro: un'età felice in cui gli uomini, privi di affanni e di malattie, disponevano senza fatica di beni infiniti, perché «la fertile terra produceva da sé (*automátē*) frutti ricchi e abbondanti»⁶¹⁵. La terra di Esiodo produce frutti rigogliosi senza bisogno di essere coltivata, esattamente come la vigna di Calipso. Quest'ultima conferma che la terra abitata dalla figlia di Atlante è una sorta di isola dell'età dell'oro posta oltre i confini del regno di Zeus. Le condizioni dell'*autómatos bíos*, che caratterizzano la selvosa isola di Calipso, connotano altrettanto bene – per dirla con Giuliano – l'antro di Circe e il giardino di Alcino. Se sull'isola Eea lecceti e querceti producono da sé, e in grande quantità, ghiande e corbezzoli necessari al nutrimento delle mandrie di porci che Circe, «terribile dea dalla voce umana», tiene rinchiusi in appositi cortili⁶¹⁶, a Scheria «mai il frutto (degli alberi) vien meno o finisce, inverno o estate, per tutto l'anno, ma sempre Zefiro, soffiando, altri fa nascere, altri matura [...] aiuole ordinate d'ogni ortaggio verdeggiano, tutto l'anno ridenti, [...] mirabili doni degli dèi»⁶¹⁷. Insomma, Mardonio aveva ben ragione ad associare i giardini di Calipso, Circe e Alcino, e a ritenerli «molto più piacevoli» di quelli reali: la loro ricchezza e la costante disponibilità di frutti prodotti senza bisogno del faticoso lavoro dei campi avrebbero rallegrato l'animo del giovane Giuliano con la stessa *térpsis* degli uomini «aurei», che «nei conviti gioivano (*térpontai*), lontano da tutti i mali»⁶¹⁸.

Ogia, Eea e Scheria risultano preferibili ai giardini pubblici normalmente frequentati dai giovani, perché rinviano a una lontana età felice, di cui nel tempo attuale non restano che poche isole sopravvissute ai margini estremi del mondo, «al di là delle correnti

⁶¹⁴ Hom., *Od.* V, 199-200.

⁶¹⁵ Hes., *Op.* 109-120.

⁶¹⁶ Hom., *Od.* X, 241-243. Sulla mitologia della quercia, cfr. Y. Vadé, *Sur la maternité du chêne et de la pierre*, "Revue de l'Histoire des Religions" 191 (1977), pp. 3 ss.

⁶¹⁷ Hom., *Od.* VII, 117-132. La produttività degli alberi e della terra di Scheria fa pensare alle Isole dei Beati, dove «dolce raccolto tre volte in un anno, abbondante, produce il suolo fecondo» (Hes., *Op.* 172-173).

⁶¹⁸ Hes., *Op.* 115.

dell'inclito Oceano», oltre i limiti del cosmo di Zeus. Alla lista di tali “isole” fornita da Giuliano ne possiamo aggiungere almeno altre due. La tradizione omerica conosce, infatti, sia una terra oceanica, quella degli Etiopi, dove uomini e dèi siedono ancora insieme «a banchetto» (*katà daïta*)⁶¹⁹, sia l'«antro ombroso» di Maia, dove la figlia di Atlante ed Hermes neonato vivono *adóretoí* e *álistoí*, «privi di sacrifici e di preghiere»⁶²⁰. Collocata in disparte dal «consesso degli dèi beati», nascosta agli sguardi indiscreti da una selva (*húlē*) fitta ed impenetrabile⁶²¹, la grotta di Maia ricorda da vicino la spelonca della sorella Calipso, situata agli estremi confini occidentali del mondo, *heschatiaí* inaccessibili tanto agli uomini quanto agli dèi (eccetto che ad Hermes), «dove non esistono città di mortali, che fanno sacrifici ai numi»⁶²². Separata dal mondo conosciuto da un'infinita distesa d'acqua marina, l'isola di Calipso «circondata dai flutti» sorge «laddove è l'ombelico (*omphalós*) del mare», così come l'antro di Maia si erge nei recessi della terra, conficcato «nella cavità ombra profonda della rupe» cillenia⁶²³. Per riprendere la formulazione della Leduc, potremmo dire che sia l'isola di Calipso che la montagna di Maia fanno figura d'*omphalós*, ma che non si tratta di “centri” del mondo, bensì di «centri eccentrici», luoghi lontani e marginali, dove promana un «dolce profumo» (*hodomè himeróessa*) simile a quello che circonda le occidentali Isole dei Beati, «ai confini della terra [...] presso Oceano gorghi profondi»⁶²⁴. La marginalità di simili terre non è solo “geografica” ma è anche “cronologica”: luoghi remoti e appartati, custodiscono gli ultimi relitti di una forma di vita divina che connota potenze titaniche o, più genericamente, pre-olimpiche.

Pur non costituendo una categoria omogenea, definibile nei termini della semplice opposizione tra spazi dell'età dell'oro e regno di Zeus⁶²⁵, i mondi pre-olimpici che abbiamo appena ricordato presentano una serie di caratteristiche che attivano all'interno del discorso mitico le coordinate semantiche dello spazio “altro”: primordiale, remoto e inaccessibile. Sono tali coordinate che «il Cillene e l'Arcadia ricca di greggi» mettono in valore nel racconto omerico delle origini e della nascita di Hermes. Marginalità (o centralità eccentrica), assenza di sacrifici, isolamento dagli uomini e dagli dèi caratterizzano gli spazi

⁶¹⁹ Hom., *Il. I*, 423-424; XXIII, 205-207; *Od. I*, 22-26.

⁶²⁰ *Hymn. Hom. Merc.* 6; 168.

⁶²¹ *Hymn. Hom. Merc.* 5; 228. Cfr. P. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève 1979, pp. 96-97.

⁶²² Hom., *Od. V*, 101-102; VII, 246-247.

⁶²³ Hom., *Od. I*, 50; V, 100-101; *Hymn. Hom. Merc.* 229.

⁶²⁴ Cfr. A. Ballabriga, *Le soleil et le tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris 1986, pp. 118-123. Riprendo l'espressione «centro eccentrico» da D. Jaillard, *Configurations d'Hermès. Une théogonie hermaïque*, Liège 2007, p. 33.

⁶²⁵ Come nell'età dell'oro, gli dèi che abitano le pendici del Cillene non ricevono sacrifici, ma, a differenza di quello che fanno Circe e Calipso con l'eroe Odisseo, non siedono a banchetto né vanno a letto con i mortali. Nella terra degli Etiopi, uomini e divinità condividono la gioia dei festini ma, diversamente da quanto accade sul Cillene e a Ogià, gli immortali sono destinatari di sacrifici.

abitati dai discendenti di Atlante, dall'isola di Calipso alla montagna arcadica di Maia, testimoniandone il legame con le passate età del mondo: età non del tutto superate⁶²⁶.

Della configurazione in senso pre-olimpico dello spazio natale di Hermes abbiamo ulteriore testimonianza in tradizioni alternative a quella arcadica, che localizzano la nascita del dio a Tebe o a Tanagra⁶²⁷. Allo spazio ambrosio dell'atlantide Maia, lontano dal consesso degli Olimpi ed estraneo alla pratica sacrificale, corrispondono nelle tradizioni beotiche la rocca di Cadmo, identificata con le Isole dei Beati⁶²⁸, e il tanagrese monte Kerykion, segnato dalla presenza del cosiddetto *pólos* («vetta arrotondata» o «sfera celeste») di Atlante, dove Hermes bambino sarebbe cresciuto all'ombra di un *ándrachnos* («porcellana» o «fragola selvatica»)⁶²⁹. Il legame di Hermes con l'albero è un *indicatore semantico* significativo delle prerogative e delle funzioni del dio. Sin dalla tradizione omerica, Hermes si serve di piante, erbe e rami sia a fini «tecnici» (rivela il fuoco agli uomini facendo girare un ramo di alloro in uno di melograno; fabbrica per sé sandali prodigiosi, intrecciando vimini, tamerici e rami di mirto)⁶³⁰ sia a scopo «farmacologico» (dona a Odisseo l'erba *móly* per sottrarlo agli incantesimi di Circe; si serve dell'*Hermouí póa* per soffocare con la *kynánchē* i cani di Apollo)⁶³¹, dando prova di *polytropía* e versatilità. Il dio, inoltre, ha il potere di «far crescere» (*phúein*) erbe e alberi e se ne serve ripetutamente per sciogliere e intrecciare legami, come si addice a un dio mobile e inafferrabile, maestro di nodi e legature⁶³². Nell'*Inno omerico* (vv. 409-414), Hermes fa sì che i rami di agnocasto con cui Apollo cerca di imprigionarlo mettano radici (*phúonto*) in terra e si intreccino tra loro sino a coprire tutte le vacche. Nella città argolica di Trezene, l'*ágalma* di Hermes Polygios è circondato da un ulivo selvatico (*kótinος*) che, secondo la tradizione locale, sarebbe cresciuto (*enéphu*) dalla clava di Eracle, appoggiata dall'eroe stanco al simulacro del dio⁶³³.

⁶²⁶ Nella tradizione mitica, lo stesso Atlante vive ai limiti della terra, condannato da Zeus a reggere sulle spalle il peso del cielo (Hom., *Od.* I, 52-54; Hes., *Theog.* 517-518; Aesch., *Prom.* 347-350).

⁶²⁷ Paus., VIII, 36, 10; IX, 20, 3. Altre tradizioni arcadiche fanno nascere Hermes presso la collina di Acacesio, dove il dio sarebbe stato allevato da Acaco, figlio di Licaone (Paus., VIII, 36, 10), o sui monti Tricrena, «dalle tre sorgenti», dove le ninfe avrebbero lavato il dio neonato (Paus., VIII, 16, 1).

⁶²⁸ Cfr. E. Federico, *Hektor sull'isola dei beati: memorie e realia tebani da Licofrone a Pausania*, "Incidenza dell'Antico" 6 (2008), pp. 253 ss.

⁶²⁹ Paus., IX, 20, 3; 22, 2. Sulla tradizione tanagrese, cfr. D. Jaillard, *Les fonctions du mythe dans l'organisation spatiale de la cité. L'exemple de Tanagra en Béotie*, "Kernos" 20 (2007), pp. 140-147. L'*ándrachne*, albero diffuso in Grecia, cresce soprattutto sulle montagne; si distingue per la dolcezza dei frutti e la rapidità del ciclo vegetativo (Theophr., *Hist. Plant.* I, 9, 3; III, 3, 1-3; 16, 3; Pl., *Nat. Hist.* XIII, 120).

⁶³⁰ *Hymn. Hom. Merc.* 79-81; 109-111.

⁶³¹ Hom., *Od.* X, 302-306; Ant. Lib., *Met.* 23, 1-2.

⁶³² Cfr. M. Carastro, *Les liens de l'écriture*, cit., pp. 275-278; 283-286.

⁶³³ Paus., II, 31, 10. Sui rapporti di Eracle con l'ulivo, cfr. C. Leduc, *Athéna et Héraclès: une parenté botanique?*, in C. Jourdain Annequin - C. Bonnet (éds.), *Héraclès, les femmes et le féminin*. Actes du Colloque de Grenoble (22-23 octobre 1992), Turnhout 1996, pp. 259-266.

Nelle fonti analizzate Hermes appare in relazione con una grande varietà di alberi: non solo con l'*ándrachnos* tanagrese e l'ulivo selvatico (*kótinος*) di Trezene, ma anche con il cedro (*kédros*) a Kato Syme (Creta) e il leccio (*prínος*) a Corsia (Beozia)⁶³⁴. La varietà e la diversità degli alberi è a prima vista sconcertante, ma il comune legame con Hermes invita a ricercare quella che Claude Lévi-Strauss chiamerebbe la “logica del concreto”, ovvero i dati di ordine “naturale” e “culturale” che accomunano gli alberi in questione e ne giustificano l’associazione al dio. La soluzione del quesito è nelle fonti e non occorre procedere troppo oltre l'*Historia Plantarum* di Teofrasto per trovare le risposte che cerchiamo. Per quanto si tratti di alberi appartenenti a differenti specie vegetali, *ándrachnos*, *kótinος*, *kédros* e *prínος* presentano un’importante caratteristica comune: sono tutti alberi «selvaggi» (*ágrια*), «non coltivati» (*ouk émera*), ma che tuttavia producono – come le specie arboree piantate dall’uomo – frutti commestibili, utilizzati tanto per l’alimentazione umana quanto per l’allevamento del bestiame. Le «ghiande di leccio» (*ákuloι*) sono annoverate tra i cibi utilizzati per ingrassare i maiali⁶³⁵. Il frutto del cedro è «dolce da mangiare»⁶³⁶. L’andracne produce frutti, particolarmente apprezzati dalle capre, che Pausania paragona per la loro dolcezza a quelli delle specie arboree piantate dall’uomo⁶³⁷. Il frutto dell’ulivo selvatico ha lo stesso sapore della nespola⁶³⁸. Crescita spontanea e commestibilità dei frutti caratterizzano gli alberi legati ad Hermes e li accomunano con la vegetazione dell’età dell’oro: una vegetazione che – come abbiamo visto – produce spontaneamente (*automátē*) i frutti necessari alla vita dell’uomo, senza bisogno degli sforzi fisici ed economici richiesti dalla coltivazione dei campi. La presenza di tale vegetazione conferma che le succitate tradizioni arcadiche e beotiche rappresentano gli spazi natali di Hermes, dal monte Kerykion all’antro cillenio, come luoghi primordiali e “marginali” (sia dal punto di vista geografico che temporale), vicini al passato pre-olimpico e all’«aurea» età di Crono.

⁶³⁴ Sulla documentazione epigrafica proveniente da Kato Syme, dove Hermes reca l’epiclesi *Kedritas*, cfr. G. Pugliese Carratelli, *Afrodite cretese*, “Studi Micenei ed Egeo-Anatolici” 20 (1979), pp. 131-132. Sui rapporti di Hermes con il leccio, cfr. Paus., IX, 24, 5. Il leccio è una specie arborea tuttora molto diffusa nel Peloponneso, in regioni come la costa messenica e il massiccio del Cillene tradizionalmente legate al culto di Hermes (S. Amigues [éd.], *Theophraste. Recherches sur les plantes*, vol. II, Paris 1989, p. 181; Ead., *Études de botanique antique*, Paris 2002, p. 266).

⁶³⁵ Hom., *Od.* X, 242; Arist., *Hist. an.* 595a.

⁶³⁶ Theophr., *Hist. Plant.* III, 12, 4.

⁶³⁷ Paus., IX, 28, 1. Come la vigna del giardino di Alcinoο (Hom., *Od.* VII, 122-126), l’andracne confonde le stagioni della fioritura e della raccolta, presentando contemporaneamente frutti maturi e bacche appena fiorite (Theophr., *Hist. Plant.* III, 16, 4).

⁶³⁸ Theophr., *Hist. Plant.* III, 15, 6.

3. *Hermes e l'età dell'oro*

La caratterizzazione in senso pre-olimpico degli spazi natali di Hermes dimostra come il «lungo cammino» che il giovane dio compie nell'*Inno omerico* si configuri quale passaggio dall'antro di Maia, luogo liminale e remoto, «*heschatiá* ambrosia», dove il dio e la madre dimorano «privi di doni e di preghiere», alla «centralità» olimpica dove Hermes ottiene da Zeus il riconoscimento della sua *timé*⁶³⁹. Tanto le tradizioni arcadiche quanto quelle beotiche lo testimoniano a sufficienza. Un punto, tuttavia, merita ancora di essere sottolineato. Passando dal polo atlantico della nascita alle vette d'Olimpo, Hermes mette in comunicazione spazi divini eterogenei, operando secondo funzioni e onori accordatigli da Zeus in persona⁶⁴⁰. In armonia con la ripartizione delle *timai* divine sancita dal sovrano olimpico, Hermes fa da tramite tra terra e cielo, mondo dei vivi e mondo dei morti, regno di Zeus e spazi di confine, come l'isola di Calipso e quella di Circe, dove crescono gli stessi alberi – cedro, tuia, cipresso, leccio – che la tradizione greca associa tanto all'età dell'oro quanto al culto di Hermes⁶⁴¹. È Hermes, il «messaggero buono per tutte le occasioni», che Zeus invia ad Ogigia. Ed è sempre Hermes a soccorrere Odisseo, che vaga solo e indifeso per i sentieri di Eea.

Quest'ultimo episodio è particolarmente significativo. Atena – lo ricordiamo – ha pregato Zeus di aiutare il saggio Odisseo e di concedergli il giusto contraccambio (*cháris*) dei sacrifici offerti regolarmente dall'eroe, quando combatteva sotto le mura di Troia. Zeus ascolta la richiesta della figlia e dona la *cháris* all'eroe itacese inviandogli Hermes. Si noti un particolare di grande importanza. A differenza di quello che fa in mille altre occasioni, Atena questa volta non soccorre Odisseo direttamente. I suoi poteri non glielo consentono. Ad Ogigia Atena non sa arrivare e l'unica cosa saggia che la dea può fare è pregare Zeus perché invii Hermes. La logica dei fatti dimostra che a giustificare l'intervento dell'Argheifonte è il suo legame con il luogo dell'azione, un'isola dell'età dell'oro, dove il dio, nato nell'antro ambrosio di Maia, è particolarmente a suo agio. Valicando – veloce come un gabbiano⁶⁴² – infinite distese oceaniche, Hermes mette in comunicazione gli spazi dell'età dell'oro, spazi di confine per eccellenza, con il regno di Zeus, "centro" dell'ordine olimpico. Ma il dio non si limita a collegare due spazi; con la sua azione, mette in comunicazione anche differenti età.

⁶³⁹ Cfr. D. Jaillard, *Configurations d'Hermès*, cit., pp. 31-35.

⁶⁴⁰ In *Hymn. Hom. Merc.* 572 Zeus decreta che «Hermes solo sia valido messaggero presso Ade».

⁶⁴¹ Hom., *Od.* V, 60-64; X, 242. Di legno di tuia era l'*ágalma* di Hermes sul monte Cillene (Paus., VIII, 17, 2). A Carnasio, in Messenia, un *ágalma* del dio sorgeva in un bosco di cipressi (Paus., IV, 33, 4).

⁶⁴² La similitudine è omerica. Cfr. *Od.* V, 51.

In epoca arcaica o, meglio, fino ad Aristotele, i Greci non distinguono chiaramente tra le categorie di spazio e di tempo. In Omero, ad esempio, gli avverbi di luogo fungono contemporaneamente da avverbi di tempo e viceversa. Un *miasma* («contaminazione») si diffonde tanto nello spazio, coinvolgendo l'intera città, quanto nel tempo, passando di generazione in generazione. Questi pochi esempi sono sufficienti per mostrare come l'indistinzione pre-aristotelica delle categorie di spazio e tempo giustifichi il potere ermaico di varcare tanto i confini spaziali quanto quelli temporali. Come ha dimostrato Jean-Pierre Vernant, Hermes è il dio dei passaggi, intermediario tra “dentro” e “fuori”, dèi e uomini, vivi e morti⁶⁴³. Ma Hermes ha anche il potere di superare le barriere del tempo: concede ad Etalide, l'araldo degli Argonauti, il dono di conservare la memoria anche da morto; a Pitagora addirittura di ricordare le vite precedenti⁶⁴⁴. Nel momento in cui mette in comunicazione gli spazi pre-olimpici con il cosmo di Zeus, si può presumere dunque che Hermes metta in comunicazione anche due età: l'età dell'oro e l'età olimpica. Ma in che cosa consiste esattamente questa funzione di tramite temporale? Per rispondere a questa domanda, occorre chiarire innanzitutto l'azione di Hermes nei confronti del tempo. Allo scopo ci serviremo di due esempi particolarmente istruttivi.

Il primo riguarda la prassi della comunicazione araldica. A partire da Omero, Hermes è l'araldo degli dèi o il messaggero di Zeus. La sua funzione è quella propria di ogni *kêrux*: comunicare un messaggio ricevuto da un'autorità superiore, che si tratti di un sovrano terreno o – come nel caso di Hermes – del re degli dèi. Punto essenziale: il messaggio è già stato proferito. Comunicandolo all'uditorio, il *kêrux* “riarticola” due tempi distinti: il momento in cui il messaggio è proferito dall'autorità e quello in cui è esposto a terzi e, dunque, “riattualizzato”. È per questo motivo che un poeta come Solone può presentarsi nello stesso tempo come *kêrux* della città⁶⁴⁵. Cantando l'instaurazione del regno di Zeus sotto il segno di Dike, il poeta/araldo mira a “riattualizzare” nella città in crisi l'ordine primigenio della Giustizia. Comunicando i messaggi di Zeus, Hermes, l'araldo divino, “riarticola” – è questo il senso proprio di *hermēneúein* – due diverse dimensioni temporali, riattualizzando il momento in cui ha ricevuto il messaggio⁶⁴⁶. È come se, attraverso Hermes, sia Zeus in persona a parlare.

⁶⁴³ J.-P. Vernant, *Hestia-Hermes. Sull'espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i Greci*, in Id., *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, trad. it. Torino 1970, pp. 87-88. Cfr. anche L. Kahn, *Hermès, la frontière et l'identité ambiguë*, “Ktema” 4 (1979), pp. 201-211.

⁶⁴⁴ Apoll. Rhod., *Arg.* I, 640-648; Diog. Laert., *Pyth.* 4.

⁶⁴⁵ Solone, fr. 2 Gentili-Prato.

⁶⁴⁶ Sul significato di *hermēneúein*, cfr. M. Bettini, *Weighty Words, Suspect Speech: Fari in Roman Culture, “Arethusa”* 41/2 (2008), p. 337.

Il nostro secondo esempio è tratto da Pausania. Il periegeta afferma che nella città beotica di Tanagra sorgeva un tempio di Hermes Kriophoros e che ogni anno, in occasione della festa in onore del dio, il più bello degli efebi girava intorno alle mura della città portando un ariete sulle spalle a imitazione del modo in cui Hermes aveva liberato la città da una pestilenza⁶⁴⁷. I dati offerti dalla fonte sono apparentemente chiari. La città è afflitta da una terribile pestilenza (*loimós*). Hermes la purifica girando intorno alle mura con un ariete sulle spalle. Ogni anno il più bello degli efebi imita ritualmente l'azione purificatrice del dio. Ma quale nesso lega l'ariete alla purificazione della città? In greco, l'ariete si chiama *kriós* o *ktilos*. Questo secondo termine è quello più antico, il solo attestato in Omero. I Greci lo ricollegano al verbo *ktízein* («fondare»). Che si tratti di etimologia popolare o meno, ciò che conta è che i Greci associano l'ariete all'atto della fondazione⁶⁴⁸. Si potrebbe pertanto pensare che, girando con un ariete intorno alle mura, Hermes «rifondi» (*ktilos* da *ktízein*) la città di Tanagra, ristabilendo un armonico rapporto con la realtà divina e ponendo così fine alla pestilenza. Ma Hermes non agisce sugli spazi urbani, riconfigurandoli. Il dio agisce piuttosto sul tempo. Servendosi di un ariete, animale per eccellenza *hēgemón*, Hermes «riconduce» la città dal momento pestilenziale a un momento pre-pestilenziale, riattualizzandolo. La temporalità ermaica è reversibile e retrospettiva⁶⁴⁹. Hermes è un dio *strophaiós*; “inverte” il tempo, “riarticolando” due momenti distinti.

Hermes dà prova di questa capacità “riarticolatoria” del tempo anche nei suoi rapporti con l'età dell'oro. Il dio – dicevamo – mette in comunicazione età dell'oro ed età olimpica; possiamo ora aggiungere che le “riarticola”. Ma prima di vedere più concretamente in che cosa consiste questa “riarticolazione”, occorre notare che una traccia di simile concezione è forse ricavabile da un famoso *mito* platonico: il mito del *Politico*⁶⁵⁰. Socrate narra come nell'età di Crono la terra producesse spontaneamente (*autómaton*) i prodotti necessari all'alimentazione umana e come gli uomini non avessero bisogno di lavorare per procurarsi di che vivere. Fin qui i dati del racconto sono quelli che conosciamo già: ci troviamo di fronte a una delle tante descrizioni dell'età dell'oro. Ma Socrate aggiunge un dato nuovo e di grande interesse. Gli uomini di allora nascevano vecchi per poi ritornare gradualmente bambini, neonati e infine rinascere dalla terra. I cicli della vita e il normale ordine temporale sono, cioè, invertiti. A segnare il passaggio dall'età di Crono all'età attuale è la

⁶⁴⁷ Paus., IX, 22, 1. Sui culti tanagresi in onore di Hermes, cfr. D. Jaillard, *Les fonctions du mythe dans l'organisation spatiale de la cité*, cit., pp. 144-150.

⁶⁴⁸ Cfr. M. Casevitz, *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien*, Paris 1985, pp. 241-244.

⁶⁴⁹ Su una coppa attica con figure di occhi, conservata a Northampton, Hermes avanza con la testa rivolta in senso inverso ai piedi (*LIMC* V, 190, s.v. Hermes). Su Hermes come dio *strophaiós*, cfr. D. Jaillard, *Configurations d'Hermès*, cit., pp. 78-80.

⁶⁵⁰ Plat., *Pol.* 268e-277d.

contesa tra Atreo e Tieste per il possesso dell'agnella dal vello d'oro⁶⁵¹. Conosciamo ormai bene i particolari della storia. Il meraviglioso animale, nato tra le greggi di Atreo, conferisce a quest'ultimo il diritto alla successione regale. Tieste se ne impadronisce, seducendo la moglie del fratello, e diviene re. Zeus per riparare l'ingiustizia subita da Atreo, erede legittimo al trono, «inverte» il corso del sole e degli astri. È da quel momento – conclude Socrate – che i cicli della vita, della terra e delle stelle seguono il corso attuale.

Naturalmente, Platone non è testimone attendibile della tradizione mitologica a lui precedente. Tuttavia, nel suo progetto di riscrittura del mito, il filosofo attinge largamente a materiali più antichi, talvolta facilmente identificabili. Nel nostro caso, è evidente come al centro del mito del *Politico* si collochi la tradizione tragica della contesa tra Atreo e Tieste per il possesso dello scettro di Argo⁶⁵². Nella tradizione euripidea, che Platone certamente conosce, è Hermes a donare l'agnella d'oro ad Atreo, anzi l'agnella è «parto» (*lócheuma*) del dio⁶⁵³. Platone associa l'agnella, dono di Hermes, all'inversione del corso del sole. Pur rielaborando la tradizione, il filosofo sembra conoscere la prerogativa ermaica di “invertire” il tempo e la possibilità che in questo ambito funzionale il dio si serva di un'agnella, esattamente come fa nella tradizione tanagrese⁶⁵⁴. Ma – ciò che più conta – attraverso il dono dell'animale, Hermes si trova associato al momento del passaggio dall'età dell'oro all'età attuale e alla riarticolazione dei cicli vitali, nonché delle rispettive dimensioni temporali. Come il dio concretamente agisca ce lo suggerisce un passo dell'*Inno omerico*.

Ai versi 425-433, Hermes si appresta a cantare al cospetto di Apollo la sua seconda teogonia. Il dio canta «gli dèi immortali e la terra tenebrosa, come in principio ebbero origine e come ognuno ottenne la sua parte» (*láche moîran*). Subito dopo l'autore dell'*Inno* aggiunge: «Al primo posto fra gli dèi celebrava col canto Mnemosyne, la madre delle Muse; lei, infatti, ottenne (*láche*) il figlio di Maia». Quest'ultima espressione è quanto mai oscura. La traduzione che solitamente se ne dà («a lei, infatti, apparteneva il figlio di Maia») non rende la pregnanza del testo⁶⁵⁵. Un primo dato balza immediatamente agli occhi. Il verbo *lanchánō*, di cui abbiamo qui l'aoristo *láche*, non significa mai «appartenere». Il suo significato più comune è «ottenere, ricevere in sorte». Questo è il significato che il verbo ha due versi più su, quando Hermes canta «come ognuno (degli dèi) ottenne la sua parte». Questo è, più in generale, il significato di *lanchánō* nella tradizione

⁶⁵¹ Plat., *Pol.* 268e-269a.

⁶⁵² Aesch., *Ag.* 1088-1092; 1191-1193; Eur., *Or.* 995-1012; *El.* 699-742; *Iph. Taur.* 812-813.

⁶⁵³ Eur., *Or.* 997.

⁶⁵⁴ L'efebo, che imita ritualmente l'azione purificatrice di Hermes, porta sulle spalle un «agnello» (*árna*). Cfr. Paus., IX, 22, 1.

⁶⁵⁵ F. Cassola (a cura di), *Inni omerici*, Milano 1975, p. 213.

teogonica. Nell'*Iliade*, ad esempio, Zeus, Poseidone e Ade, i tre fratelli figli di Crono, si dividono il cosmo tirando a sorte. È in questo modo – afferma il poeta – che ognuno «ottenne la sua parte di *timé*» (*émmore timês*). Più precisamente, Zeus ottenne (*élache*) il cielo, Poseidone ottenne (*élachon*) il mare, Ade ottenne (*élache*) il regno degli Inferi⁶⁵⁶. Il contesto è molto simile a quello dell'*Inno a Hermes*. In entrambi i casi si tratta di una micro-teogonia e si fa riferimento a una “spartizione” primordiale, in seguito a cui ognuno degli dèi «riceve la sua parte» (*lâche moîran*). Il significato di *lâche* appare chiaro.

Ma torniamo a concentrarci sulla teogonia cantata da Hermes. Se al verso 428 *lanchânô* ha il significato di «ottenere», non c'è motivo per ritenere che due versi dopo il verbo abbia un significato differente. Tanto più che le due espressioni, *lâche moîran êkastos e ē* (cioè Mnemosyne) *gâr lâche Maiâdos uión*, appaiono perfettamente simmetriche. Entrambe contengono l'indicazione di colui che ottiene (ognuno degli dèi e Mnemosyne), il verbo «ottenere» (*lâche*), l'indicazione della cosa ottenuta (la propria parte e il figlio di Maia). Il punto è esattamente questo. Come abbiamo visto, ciò che si «ottiene in sorte» in un contesto teogonico è generalmente la propria «parte» (*moîran*) o, più precisamente, la propria parte di *timé*, ma non un individuo né tantomeno un dio. Il poeta dell'*Inno* ha usato una formula tradizionale ma ha sostituito *moîran* con *Maiâdos uión*. È come se attraverso tale sostituzione il poeta abbia voluto identificare Hermes, «figlio di Maia», con la *moîra* di Mnemosyne. L'uso del matronimico «figlio di Maia», comune nella tradizione greca, sottolinea la natura titanica di Hermes e rende più stretto il legame del dio con la Titanide Memoria. Ma che senso ha dire che Hermes è la *moîra* di Mnemosyne?

Mnemosyne è una dei Titani, figli di Urano e Gea. Si tratta degli dèi della seconda generazione, gli dèi che prendono il potere con Crono, il sovrano dell'età dell'oro. Crono ottiene il regno castrando il padre Urano ma, a sua volta, lo perde a vantaggio del figlio Zeus. Gli dèi Olimpici, gli dèi della terza generazione, sconfiggono i Titani nel corso di una lunga guerra: la Titanomachia. Zeus instaura allora un nuovo ordine, mentre rinchiude i Titani nel Tartaro, infliggendo loro terribili punizioni: Atlante, addirittura, è condannato a reggere sulle sue spalle i pilastri del cielo e della terra. Nel cosmo di Zeus, come si vede, non c'è posto per i Titani sconfitti. Essi sono relegati ai margini del mondo, sprovvisti ormai della propria «parte» di *timé*. Eppure il nuovo re del cosmo non può fare totalmente a meno degli dèi vinti e delle loro prerogative. Zeus ha anzi la necessità di recuperare a vantaggio del proprio regno una parte dei poteri degli antichi dèi. La strada che segue per raggiungere lo scopo è quella delle unioni matrimoniali. Tra le dee che Zeus sposa, subito

⁶⁵⁶ Hom., *Il.* XV, 187-193.

dopo essere stato proclamato re del cosmo, le prime tre, Metis, Themis ed Eurinome, sono Titanidi ma una Titana è anche la quinta: si tratta di Mnemosyne, che genera al dio le Muse⁶⁵⁷. Come gli altri Titani, Mnemosyne dovrebbe essere ormai sprovvista di una propria *moîra* ma attraverso l'espedito delle nozze Zeus recupera al proprio regno i poteri indispensabili di Memoria. Siamo ora in grado di capire in che senso Hermes sia la *moîra* di Mnemosyne. Attraverso il dio per natura mediatore⁶⁵⁸, per metà olimpico e per metà titano, l'antica dea Memoria «riceve una parte» nel regno di Zeus⁶⁵⁹. Le tradizioni poc'anzi evocate ce ne offrono conferma. Che Hermes incarni i valori di Memoria lo abbiamo già visto quando abbiamo ricordato come il dio doni ad Etalide una memoria che resiste alla morte e a Pitagora la capacità di ricordare le vite passate. Ma Hermes intrattiene stretti rapporti anche con le Muse, figlie di Mnemosyne. Le prerogative delle dee sono molto simili a quelle di Hermes. La capacità di «raccontare menzogne simili al vero» rinvia all'azione ingannatrice del dio. La facoltà di «cantare presente, futuro e passato» ricalca le prerogative della parola ermaica, il cui potere di *kraînein* («realizzare») si estende, nell'*Inno omerico*, alle tre dimensioni temporali⁶⁶⁰. Il legame Hermes/Muse è così stretto da riapparire sovente sia nell'ambito del culto che delle tradizioni genealogiche⁶⁶¹.

I rapporti che legano Hermes alla Titanide Memoria consentono di definire in modo più specifico la fisionomia e le prerogative dell'araldo di Zeus: dio per natura intermediario, in grado di superare tanto i confini spaziali quanto quelli temporali, Hermes mette in comunicazione il cosmo olimpico con gli spazi di confine, l'età attuale con l'età dell'oro. Così come agisce nella prassi della comunicazione araldica e in quella purificatoria, anche nei confronti del tempo e delle età del mondo il *kêrux* Hermes opera secondo le modalità di azione che gli sono proprie: inverte (*strêphein*) due momenti, riarticola (*hermêneuein*) due dimensioni temporali. Riarticolando età dell'oro ed età attuale, il dio consente a Zeus di recuperare all'ordine olimpico poteri titanici incarnati da figure divine ormai non più «attive» (ovvero prive di culto), ma tuttavia necessari al nuovo ordine: poteri che

⁶⁵⁷ Hes., *Theog.* 886-955.

⁶⁵⁸ Nell'*Inno omerico* (v. 331) Zeus, vedendo Hermes per la prima volta, riconosce immediatamente nel figlio neonato «la natura (*phuên*) del *kêrux*».

⁶⁵⁹ Cfr. Hes., *Theog.* 390-396: prima di iniziare la guerra contro i Titani, Zeus «convocò tutti gli dèi immortali sull'alto Olimpo e disse che chi fra gli dèi avesse combattuto con lui contro i Titani di nessun *gêras* sarebbe stato privato, ma ognuno avrebbe conservato la *timé* che prima aveva fra gli dèi immortali; e disse che chi era divenuto *átimos* e *agêrastos* per opera di Crono di *timé* e di *gêra* sarebbe stato fatto partecipe, come vuole giustizia».

⁶⁶⁰ Cfr. Hes., *Theog.* 27; 38; *Hymn. Hom. Merc.* 427; 531; 559.

⁶⁶¹ Un tempio dedicato a Hermes e alle Muse è ricordato da Paus., VIII, 32, 2. Maia, madre di Hermes, è considerata una Musa da Eustazio (*Comm. ad Od.* XIV, 435). La Musa Urania compare come figlia di Hermes in Paus., VII, 1, 4. In *Hymn. Hom. Merc.* 447 Apollo, ammaliato dalla dolcezza del canto di Hermes, chiede al fratello neonato «quale Musa» sia in grado di ispirare tali «irresistibili passioni».

contribuiscono in modo determinante a rendere il regno di Zeus stabile ed eterno. Tra questi poteri abbiamo già ricordato i valori di Memoria ma tradizioni mitiche diverse da quella innica dimostrano che la prerogativa titanica che al *mētíeta* Zeus sta più a cuore recuperare è l'*ankylométis*: il potere che consente a Crono, l'*ankylométēs*⁶⁶², di evirare con l'inganno il padre Urano e di diventare il primo re del cosmo. Un potere, dunque, strettamente associato alla regalità ma anche al pericolo, sempre presente, dell'usurpazione. Ma cosa può ancora temere Zeus dopo aver riordinato il cosmo sotto il suo potere?

Abbiamo visto come il dio, una volta ottenuto il regno, si serva del meccanismo delle unioni sessuali per dare un assetto stabile al cosmo e recuperare le prerogative titaniche indispensabili al suo potere. Un po' quello che fanno tutti i sovrani vincitori nei confronti degli ex-oppositori che possono in qualche modo ritornare utili. Ma Zeus fa di più. Ingoia Metis, sua prima sposa, perché sa da un oracolo che la dea avrebbe generato un figlio in grado di spodestarlo⁶⁶³. Ingoiata Metis, Zeus diviene *mētíeta*, possiede tutta intera quella forma di «intelligenza astuta e preveggenza», che gli consente di prevedere qualsiasi pericolo e di tenere pacificato il cosmo sotto il segno della stabilità, dell'immutabilità, della giustizia (Dike). Eppure Zeus sa di non aver chiuso totalmente i conti con il passato, che un pericolo può ancora giungere da molto lontano, da un'età precedente, un'età non totalmente "passata". A differenza di quello che spesso si sostiene sulla scorta di Esiodo, la facoltà ermaiica di riarticolare differenti dimensioni temporali mostra come le famose età del mondo non siano da considerarsi "chiusure"⁶⁶⁴. Fino al IV secolo ed oltre, ad esempio, la Grecia continua a "produrre" eroi, che si tratti dei caduti per la patria o dei vincitori ai giochi. L'età degli eroi, dunque, non è chiusa, o almeno non lo è completamente, come non lo è l'età dell'oro. Virgilio lo testimonia. Nell'*Ecloga IV* (vv. 4-10), il poeta si augura che a riportare «il regno di Saturno» (il Crono greco) sia un *puer*, che per caratteristiche di età e poteri riarticolatori ricorda molto da vicino il *koûros* divino dell'*Inno omerico a Hermes*⁶⁶⁵.

È dall'età dell'oro che giunge l'ultimo grande pericolo per il regno di Zeus. Gaia, che ha generato con Urano Crono e i Titani, partorisce in unione con Tartaro un ultimo figlio

⁶⁶² Hes., *Theog.* 137.

⁶⁶³ Fonti e discussione in M. Detienne, J.-P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza*, cit., pp. 41-44.

⁶⁶⁴ Cfr. Hes., *Op.* 106-201. La concezione esiodica di cinque età succedutesi in progressione temporale, che per certi versi è molto più vicina allo storicismo moderno che alla visione antica, non può considerarsi rappresentativa del livello "emico" globale. Come vedremo meglio nel prossimo capitolo, le categorie di presente e di passato assumono in Grecia e a Roma una fisionomia specifica, irriducibile all'idea ottonevicesca del tempo come linea retta e progressione costante.

⁶⁶⁵ In una famosa ode (la seconda del I libro), spesso accostata all'ecloga virgiliana, Orazio si chiede quale dio, opportunamente invocato, sarà in grado di salvare Roma dalla rovina e menziona per ultimo Mercurio (l'Hermes greco), esortando il dio a prendere le sembianze di Ottaviano e a vendicare l'assassinio di Cesare (cfr. in particolare i vv. 41-52).

dalla natura mostruosa, Tifone, che «con la testa sfiorava spesso le stelle; se stendeva le braccia, con una toccava l'Occidente, con l'altra l'Oriente»; le braccia di Tifone «son fatte per opere di forza e i piedi sono instancabili»; dalle spalle del mostro (*pélōr*) spuntano «cento teste di serpente», che emettono sguardi di fuoco dagli occhi e suoni di ogni sorta dalle «lingue nere vibranti»⁶⁶⁶. Tifone appare a tutti gli effetti come «una potenza di confusione e di disordine, un agente del caos». Degno figlio di Tartaro, il dio confonde con la sua mole enorme tutte le direzioni dello spazio: nord e sud, est e ovest. Allo stesso modo, la poliglossia delle sue cento teste riunisce mille suoni diversi: dal linguaggio divino al muggito del toro, dal ruggito del leone al latrato dei cani, fischi striduli con tanto di eco profonda. Insomma, per dirla con le parole di Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne, la discendenza da Gaia e da Tartaro fa di Tifone una «potenza originale»: «nato tardivamente, più giovane di Zeus, egli prolunga, in un universo già differenziato e ordinato, la schiatta di “coloro che furono in principio”, gli esseri primordiali che Esiodo pone alle radici del mondo [...] Nella sua presuntuosa brutalità, il mostro polimorfo appare come un anti-Zeus [...] Egli incarna la rivincita dei Titani e [nei *Dionisiaca* di Nonno] vuole ricollocare Crono con sé nel cielo»⁶⁶⁷.

Nella *Teogonia* esiodea (vv. 820-885), lo scontro con Tifone è l'ultima prova che Zeus sostiene prima di essere invitato dagli dèi a prendere il potere, ma tutte le altre fonti attestano una versione differente del mito. Eschilo (*Prom.* 351 ss.), Acusilao (*FGrHist* 2 F 12) e lo Pseudo-Epimenide (*FGrHist* 457 F 8) affermano, infatti, che Tifone rivolge il suo attacco contro la *basileía* di Zeus⁶⁶⁸. Il termine *basileía* è utilizzato da Filodemo nel luogo in cui cita i frammenti di Acusilao ed Epimenide e il passo eschileo. Eschilo afferma, più precisamente, che Tifone cercò di «impadronirsi con la forza della *tyrannís* di Zeus», ma l'uso del termine *tyrannís* in luogo di *basileía* è facilmente spiegabile, se si considera che l'ottica con cui si guarda qui al potere di Zeus è quella del ribelle Prometeo, che sta raccontando il mito. Non si sa se Acusilao usasse il termine *basileía* o un altro affine. Certamente Filodemo trova il termine in Epimenide, il quale racconta che Tifone «mosse contro la reggia (*tò basileion*) di Zeus». Espressioni analoghe si trovano anche in versioni tarde dell'episodio. Antonino Liberale (*Met.* 28, 2) riferisce che Tifone avrebbe cercato di

⁶⁶⁶ Hes., *Theog.* 820-835; 856; Apollod., I, 6, 3.

⁶⁶⁷ M. Detienne, J.-P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza*, cit., pp. 86 e 90. In *Hymn. Hom. Apoll.* 305-355 è Era (e non Gaia) che genera Tifone, ma la dea partorisce il mostro dopo aver invocato allo scopo «Gaia, Urano [...] e gli dèi Titani che abitano sotto la terra nel grande Tartaro, da cui uomini e dèi discendono». Sulla nascita di Tifone da Era, cfr. V. Pirenne-Delforge, G. Pironti, *La féminité des déesses à l'épreuve des épicièles: le cas d'Héra*, in L. Bodiou - V. Mehl (éds.), *La religion des femmes en Grèce ancienne*, Rennes 2009, pp. 106-109.

⁶⁶⁸ Cfr. Philodem., *De piet.* 61b.

usurpare il «potere» (*arché*) di Zeus. Igino (*Fab.* 152) è ancora più esplicito: Tifone attaccò Zeus per ottenerne il «regno» (*regnum*). Nelle fonti citate, dunque, Zeus ha già conquistato il trono del cosmo nel momento in cui deve difenderlo da un ultimo tentativo di usurpazione⁶⁶⁹. L'anticipazione dell'episodio di Tifone nella *Teogonia* esiodea appare funzionale alla prospettiva del poeta, che riconosce nel cosmo di Zeus il regno dell'ordine eterno e della stabilità immutabile.

Ma concentriamoci sui particolari dell'episodio di Tifone. Apollodoro riferisce che, quando Tifone sferrò il suo attacco contro il cielo, tutti gli dèi, spaventati alla vista del mostro, fuggirono in Egitto. Solo Zeus osò sfidarlo, attaccandolo con la «falce adamantina» (*adamantínē hárpē*), la stessa arma usata da Crono per castrare e spodestare Urano⁶⁷⁰. Zeus sa che per sconfiggere Tifone ha bisogno di poteri più antichi, pre-olimpici, ma l'attacco con la falce non sortisce l'effetto desiderato. Tifone, dopo aver avvolto il dio nelle sue spire, lo condanna all'immobilità: gli recide i tendini delle mani e dei piedi e li nasconde in una grotta, avvolti in una pelle d'orso. Ma Hermes, con l'aiuto del figlio Egipan, «ruba» (*ekklépsantes*) i tendini e li riconsegna a Zeus che, riacquistate le normali funzioni motorie, sconfigge l'usurpatore⁶⁷¹. Si noti che, per indicare il furto compiuto da Hermes, Apollodoro usa il verbo *kléptō*. Il verbo rimanda a un tipo di furto tipicamente ermaico, la *klopé*, ovvero il «furto commesso con astuzia»⁶⁷². Per rubare i tendini di Zeus, Hermes fa ricorso a tutta la sua *téchnē* ladresca e all'astuzia di cui è capace: in altre parole, all'*ankylométis*. Se la prima arma di matrice titanica utilizzata da Zeus, «la falce adamantina», non aveva dato gli esiti sperati, è la seconda, ovvero l'*ankylométis* ermaica, a garantirgli la vittoria.

Che sia proprio l'*ankylométis* il “tasto” semantico ad essere attivato nella storia della vittoria di Zeus su Tifone ce lo mostrano anche le altre versioni del mito. Nel racconto dello Pseudo-Epimenide l'attacco del mostro alla «reggia» di Zeus assume chiaramente i connotati del *dólos*: Tifone cerca di sorprendere il re del cosmo di notte, mentre dorme⁶⁷³. A salvare Zeus è, come in Esiodo (*Theog.* 838), l'«acutezza» (*oxù*) dello sguardo, la vigilanza costante: doti che la tradizione mitica associa tanto a Hermes, il dio «dallo sguardo acuto» (*eúskopos*), «vigile nella notte» (*nyktòs opōpētēra*), quanto a sua madre

⁶⁶⁹ Cfr. Hom., *Il.* I, 399-406: Era, Poseidone e Atena cercano di legare Zeus, salvato dall'intervento provvidenziale del centimano Briareo.

⁶⁷⁰ Hes., *Theog.* 161-182.

⁶⁷¹ Per la vittoria finale di Zeus risulta altresì determinante l'astuzia delle Moire che inducono Tifone a mangiare, col pretesto che avrebbe acquistato forza, frutti che in realtà lo indeboliscono (Apollod., I, 6, 3). Anche le Moire sono generate da Zeus in unione con una dea Titanide: Themis (Hes., *Theog.* 901-906).

⁶⁷² N. O. Brown, *Hermes the Thief. The Evolution of a Myth*, Madison 1947, pp. 5-6; L. Kahn, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris 1978, pp. 75 ss.

⁶⁷³ Sul passo dello Pseudo-Epimenide, cfr. A. Bernabé, *La teogonia di Epimenide. Saggio di ricostruzione*, in E. Federico - A. Visconti (a cura di), *Epimenide cretese*, Napoli 2001, pp. 214-215.

Maia, la dea *helicoblépharos*, «dagli occhi mobili», dotata di uno sguardo circolare e costantemente all'erta, cui nulla sfugge⁶⁷⁴. Hermes stesso riesce ad evitare tutti gli sguardi eccetto quelli della madre⁶⁷⁵. Allo stesso modo Tifone non può fuggire lo sguardo di Zeus, il cui fulmine, sempre pronto, ha la meglio sulla «fiamma divampante dagli occhi» del mostro⁶⁷⁶.

Ancor più chiaramente Tifone si comporta come una sorta di Hermes “impacciato” nella versione del mito raccontata nei primi due libri dei *Dionisiaca* di Nonno di Panopoli. Abbiamo già visto come nel racconto di Nonno Tifone intenda restaurare in cielo il regno di Crono, riportando il mondo alla condizione dell'era titanica. Un'operazione “riarticolatoria” degna di Hermes, che il mostro intende realizzare con il concorso di astuzie che fanno ben pensare al dio di Cillene. Approfittando di una momentanea distrazione di Zeus che, tutto preso dai suoi amori, ha lasciato i fulmini incustoditi in un angolo del cielo, Tifone li ruba e affronta il re del cosmo in un combattimento impari, in cui il vantaggio acquisito con il furto dei *keranoí* gli consente di immobilizzare Zeus, sottraendogli i nervi, come accade anche in Apollodoro. Ma Zeus macchina insieme con Eros un piano per riprendere il potere e chiede al re Cadmo il suo fondamentale aiuto per metterlo in atto. Istruito all'uopo da Pan, Cadmo si traveste da pastore e suona col flauto dolci melodie che hanno l'effetto di ammansire Tifone e di renderlo vulnerabile. Così, quando il mostro chiede a Cadmo di divenire il cantore delle sue gesta, l'astuto re reclama per la sua arte uno strumento più degno del flauto: la lira. Tifone, ignaro dell'inganno, acconsente e porge a Cadmo i nervi di Zeus per farne le corde del nuovo strumento. Il suono della lira assopisce il mostro e Zeus ha modo di recuperare nervi e *keranoí* con cui, il giorno seguente, fulmina l'usurpatore. Tifone, che inizialmente si era servito dell'arma ermaica della *klopé* per rubare i fulmini di Zeus, finisce vittima della *mēchané* ermaica della lira e del suo suono ammaliatore⁶⁷⁷. Assistito da Pan, Cadmo ricopre nel racconto di Nonno lo stesso ruolo attribuito ad Hermes in Apollodoro.

Hermes, infine, è il grande protagonista del mito di Tifone narrato negli *Halieutica* di Oppiano di Anazarbo. Per sconfiggere il possente avversario, Zeus si serve dell'aiuto di Pan. Il dio imbandisce un enorme banchetto di pesce. Il ghiotto Tifone, attratto dal cibo facile e abbondante, abbandona il riparo della sua grotta marina e sale a riva, dove Zeus lo

⁶⁷⁴ Hom., *Il.* XXIV, 24; 109; *Od.* I, 38; VII, 137; *Hymn. Hom. Merc.* 15; 73; Simon., fr. 555 Page.

⁶⁷⁵ *Hymn. Hom. Merc.* 154.

⁶⁷⁶ Aesch., *Prom.* 356-358. Cfr. anche il racconto plutarco del *De Iside et Osiride*, in cui Tifone è identificato con l'egiziano Seth (367d).

⁶⁷⁷ Si ricordi che era stato Hermes a donare ad Anfione la lira al cui suono l'eroe edificò, insieme al gemello Zeto, le mura di Tebe, l'«armoniosa» città di Cadmo, dotata di sette porte ad imitazione delle sette corde della lira. Cfr. Eum., fr. 13 Bernabé; Hes., fr. 182 M-W; Paus., IX, 5, 8; Philostr., *Imag.* I, 10, 3.

fulmina con la solita prontezza ed efficacia⁶⁷⁸. La logica dei fatti è chiara e Oppiano stesso la esplicita a vantaggio dei lettori. Pan “pesca” Tifone servendosi delle astuzie e dei *dóloi* insegnatigli dal padre: il *poikilómētis* Hermes, inventore della pesca, dei lacci, delle nasse e di tutte le altre trappole marine. In altre parole, Zeus sconfigge l’usurpatore Tifone con quello stesso tipo di «intelligenza ritorta» che consente al pescatore di catturare anche le prede più accorte e che aveva consentito a Crono di spodestare il padre Urano. Nel racconto di Oppiano come in tutti gli altri precedentemente analizzati, l’astuzia ermaica rappresenta la contro-risposta più efficace agli agguati orditi da Tifone. L’analisi «epidemiologica» delle differenti versioni del mito dimostra che la radice fondamentale del legame di Hermes con la regalità olimpica, da una parte, e l’età dell’oro, dall’altra, è la medesima: l’*ankylomētis* di matrice titanica che il dio per natura mediatore recupera al cosmo di Zeus, mettendola al servizio del re degli Olimpici⁶⁷⁹.

4. Un Prometeo “addomesticato”

Abbiamo visto, a proposito dei rapporti di Hermes con Mnemosyne, come nei sistemi di costruzione e di espressione del linguaggio mitico il matronimico «figlio di Maia» non sia relitto di un matriarcato originario (come recita il famoso mito storiografico creato da Johann Bachofen), ma funzioni come indicatore semantico della natura titanica di Hermes e dei suoi legami con l’età di Crono. Il titolo «figlio di Maia» qualifica il *kêrux* di Zeus nella sua veste di *hermēneús*, riarticolatore di due tempi così come di due età differenti. Ma Hermes, a differenza per esempio dell’*ággelos* Iris e del *prophētēs* Apollo, è un tipo particolare di *hermēneús*: è un *hermēneús*, è anzi l’*hermēneús ankylomētēs*. Su questo punto il rapsodo dell’*Inno omerico* è chiaro sin dai primi versi del poema. Zeus concepisce il «piano» (*nóos*) di unirsi segretamente, di notte, all’Atlantide Maia che, trascorsi dieci mesi, genera «un figlio dalle molte arti (*polútropon*), dalla mente sottile (*aimylomētēn*), predone (*lēistēra*), ladro di buoi (*helatēra boôn*), guida dei sogni (*hēgétor’oneírōn*), vigile nella notte (*nyktòs opōpētēra*), che sta in agguato alle porte (*pylēdókon*)»⁶⁸⁰.

Abbiamo già avuto modo di notare come Hermes dispieghi le molteplici risorse della sua intelligenza sottile e ritorta nella lotta che oppone Zeus a Tifone. Ma c’è un altro episodio in cui Hermes dà fondo a tutte le sue astuzie, ricevendone in cambio quello che

⁶⁷⁸ Opp., *Hal.* III, 9-28. Sui possibili modelli orientali, per la precisione ittiti, del mito narrato da Oppiano, cfr. F. Vian, *Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales*, in *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris 1960, pp. 28-37.

⁶⁷⁹ Sul concetto di analisi «epidemiologica» (l’analisi, cioè, dell’insieme delle versioni di una medesima rappresentazione culturale), cfr. D. Sperber, *Il contagio delle idee*, trad. it. Milano 1999, pp. 37 ss.

⁶⁸⁰ *Hymn. Hom. Merc.* 10-15.

nella tradizione greca è forse l'epiteto più qualificante (se così si può dire) che sia attestato: Argheifonte. Sin dai poemi omerici l'epiteto non solo è esclusivo di Hermes ma definisce il dio senza bisogno di citarne il nome: i poeti non sono tenuti a dire "Hermes Argheifonte"; basta dire semplicemente l'Argheifonte e il pubblico sa benissimo che si tratta di Hermes. Il Cillenio è, infatti, per antonomasia l'«Uccisore (*phoneús*) di Argo»; la realizzazione di simile impresa qualifica esaurientemente il dio almeno quanto il teonimo Hermes⁶⁸¹. Il fatto è che l'uccisione di Argo è la prova fondamentale in cui Hermes dà testimonianza dei poteri e dei mezzi d'azione che ne definiscono la personalità, conferendogli un nome⁶⁸². Inviato da Zeus, il dio di Cillene ha il compito di liberare Io, sacerdotessa argiva di Era amata da Zeus, che la dea gelosa ha trasformato in vacca e affidato alle cure del «pastore» Argo, gigante insonne dagli infiniti occhi la cui guardia non conosce soste né punti deboli⁶⁸³. Ma Hermes, come ormai abbiamo imparato, ha la capacità di trovare una soluzione (*mēchané*) anche quando una via d'uscita sembra proprio non esserci. La *mēchané* di cui il dio si serve è in questo caso la musica. Sfruttando i poteri sedativi e ipnotici del canto, Hermes addormenta Argo e lo induce a deporre la guardia; ucciso il mostruoso pastore, libera Io⁶⁸⁴. Il mito mette in discorso le prerogative ermaiche cantate nell'*Inno* con una precisione tale che sembra di riascoltare i versi poc'anzi citati: *polútropos* e *aimylométēs*, Hermes trova il modo di superare la guardia insonne di Argo e di ingannarne i formidabili sensi; *hēgétōr oneírōn*, addormenta il gigantesco avversario; *lēistēr* ed *helatér boōn*, ruba la vacca Io.

La "prova" qualificante dell'uccisione di Argo assegna al dio un epiteto che ne definisce la personalità, ponendosi in alternativa al teonimo Hermes. In tal senso, si può dire che nel linguaggio mitico il titolo Argheifonte funzioni in modo simile a *Maiádos huiós*. Così come può essere indicato semplicemente come l'Argheifonte, allo stesso modo Hermes può essere semplicemente designato come «il figlio di Maia». L'analogia tra i due epiteti è forte, tanto più che la discendenza atlantide spiega e giustifica gran parte dei poteri dispiegati dal dio nell'impresa dell'uccisione di Argo: dallo sguardo acuto e vigile ereditato dalla madre alla *mētis* ritorta e sottile, tipica di Prometeo, fratello di Atlante. Ma le analogie d'uso dei due epiteti non devono mettere in secondo piano una differenza fondamentale.

⁶⁸¹ Cfr. Hes., fr. 126 M-W; Aesch., *Suppl.* 305. L'interpretazione di Argheifonte non è certa, tant'è che già gli antichi offrono una diversa lettura dell'epiteto come «colui che appare (*phainō*) rapido o luminoso (*argós*)». Che si tratti di etimologia popolare o meno, ciò che conta ai fini della nostra analisi è che per la coscienza media dei Greci l'Argheifonte sia l'«uccisore di Argo». Sulla questione, cfr. M. L. West (ed.), *Hesiod. Works and Days*, Oxford 1978, pp. 368-369.

⁶⁸² Sul legame tra nome e personalità divina, cfr. W. Burkert, *Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem*, "Museum Helveticum" 42 (1985), pp. 121-132.

⁶⁸³ Aesch., *Suppl.* 304; *Prom.* 567-570.

⁶⁸⁴ Bacch., XIX, 35-36; Ov., *Met.* I, 668-719; Val. Fl., *Arg.* IV, 383-390. Oltre alla musica, Ovidio ricorda anche l'azione «soporifera» (*somniferam*) della «verga» (*virgam*) ermaica.

Rispetto ad Argheifonte *Maiádos huiós* rivela un *surplus* di senso che, ad un'attenta analisi, si dimostra determinante. Se i due epiteti, infatti, sembrano mettere in valore lo stesso insieme di prerogative qualificanti, *Maiádos huiós* riconduce tali poteri alla famiglia materna di Hermes, così come ci confermano gli stessi testimoni antichi dell'episodio di Argo: accingendosi ad affrontare il terribile mostro, Hermes agisce in qualità di «figlio di Maia» (Bacchilide) e «discendente di Atlante» (Ovidio)⁶⁸⁵. Si ha tutta l'impressione che i rapporti con la famiglia materna contribuiscano in misura determinante a definire e configurare i modi d'azione del dio. L'impressione non è certo sbagliata ma, a ben guardare, la genealogia atlantide non cristallizza né immobilizza la «natura» (*phuèn*) di Hermes. Hermes è sì il figlio dell'Atlantide Maia, ma anche dell'Olimpio Zeus ed è il suo posto sull'Olimpo che il Cillenio, non appena nato, aspira ad ottenere. Il dio presente ovunque vi sia un'adunanza, chiamato a presiedere allo scambio in tutte le sue forme, da quella commerciale a quella linguistica, non accetta di vivere come vorrebbe la madre atlantide, in un antro ai confini del mondo, lontano dagli altri dèi, privo delle preghiere e dei sacrifici dei fedeli. Hermes è un Atlantide che aspira al “centro” con tutte le conseguenze che tale aspirazione comporta: un posto sull'Olimpo, ma anche una *timé* riconosciuta e attualizzata da Zeus e, naturalmente, un culto. I rapporti di Hermes con uno dei suoi parenti materni più illustri, il titano Prometeo, mostrano con particolare chiarezza la specificità e l'ambiguità della posizione del dio.

Sin dai primi versi dell'*Inno*, il rapsodo stabilisce un legame molto stretto tra Hermes e l'*aimylo-* o *ankylo-métis*. Gli studiosi moderni notano concordemente, e a giusto titolo, che simile legame associa Hermes a Prometeo e sottolineano l'analogia tra le due figure divine. Hermes e Prometeo sono entrambi figli di Titani: Prometeo di Giapeto e di Climene, Hermes di Maia. Oltre alla discendenza titanide, Hermes e Prometeo condividono una serie di attributi che li legano al campo della *métis* e della *philanthrōpía*. Si tratta, cioè, di figure dotate di una forma di «intelligenza astuta» che può essere messa al servizio degli uomini. La tradizione greca ricorda sia Hermes che Prometeo quali inventori del fuoco e delle regole di spartizione della carne sacrificale. Sembra quasi che i due personaggi siano l'uno il doppio dell'altro⁶⁸⁶. Eppure, anche in questo caso, le analogie tra le due figure divine non devono trarre in inganno. Differenze sostanziali distinguono, infatti, i modi d'azione di

⁶⁸⁵ Bacch., XIX, 25-26; Ov., *Met.* I, 682.

⁶⁸⁶ Cfr. W. Burkert, *Sacrificio-sacrilegio: il «trickster» fondatore*, “Studi Storici” 25 (1984), p. 840: «Se Hermes è presentato come scopritore del fuoco e inventore del sacrificio, egli troverà un concorrente in Prometeo»; p. 842: la natura ermaica di «intermediario ambivalente» confermerebbe «il parallelismo con Prometeo, il *trickster* che costituisce la *condicio humana* in opposizione agli dèi». Sulla fondazione prometeica del sacrificio, cfr. J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974, pp. 177-194.

Hermes e di Prometeo. A proposito dell'invenzione del fuoco, ad esempio, si può notare che Prometeo dona agli uomini un fuoco primordiale e proibito, sottraendolo a Zeus, laddove Hermes escogita un modo *tecnico* di produrre il fuoco «facendo girare un ramo di alloro in un ramo di melograno»⁶⁸⁷. Sebbene di fondamentale importanza, la distinzione tra furto prometeico, da una parte, e *téchnē* ermaica, dall'altra, non esaurisce tuttavia le differenze tra le modalità di intervento delle due figure divine. Associato a un sapere tecnico che rientra nel campo della *mêtis*, Hermes è anche il «signore dei furfanti» e nulla gli avrebbe impedito, qualora lo avesse voluto, di rubare il fuoco così come nell'*Inno omerico* minaccia di rubare tripodi e lebeti dal santuario di Apollo a Delfi⁶⁸⁸.

Tra i modi d'azione di Prometeo e di Hermes un'altra differenza appare fondamentale. Mentre Prometeo sottrae il fuoco a Zeus, iniziando col re degli dèi una lunga contesa dalla conclusione ampiamente nota, Hermes inventa un fuoco utile tanto agli uomini quanto agli dei: è il fuoco dei sacrifici, del sacrificio che Hermes si appresta subito dopo a celebrare⁶⁸⁹. In tal senso, Hermes appare l'esatto contrario di Prometeo. Nelle modalità di espressione del linguaggio mitico, le analogie tra i due personaggi segnalano la loro prossimità per sottolinearne la distanza. Mentre Prometeo è il Titano che agisce in opposizione a Zeus, Hermes invece usa la dote titanica dell'*ankylomêtis* a vantaggio del padre divino: lo fa tanto nell'episodio di Tifone quanto in quello di Argo ma, più in generale, ogni qual volta Zeus ne abbia bisogno. In altre parole, Hermes condivide la qualità dell'*ankylomêtis* con Prometeo ma ne fa un uso opposto a quello del Titano, mettendola al servizio della regalità olimpica. Riprendendo la formulazione degli studiosi moderni secondo cui Hermes sarebbe una sorta di "doppio" di Prometeo, potremmo dire che il Cilleno è più precisamente il "doppio addomesticato" del Titano ribelle, rispetto a cui opera costantemente in senso opposto: in direzione e in favore del cosmo di Zeus.

In senso "inverso" rispetto a Prometeo Hermes agisce anche nei confronti delle età del mondo. Nelle *Opere e i Giorni* Prometeo, rubando (*klépsas*) il fuoco a Zeus, suscita l'ira del re degli dèi che, attraverso Pandora, diffonde sulla terra «lacrimevoli sciagure» (*kédea lugrá*)⁶⁹⁰. Gli uomini, che «prima vivevano privi della gravosa fatica e di malattie dolorose» (vv. 90-92), esattamente come la razza aurea del tempo di Crono (vv. 109-115), sono ora costretti ad affrontare quotidianamente «mali infiniti»: malattie, malanni e triste vecchiaia (vv. 100-104). Nel momento in cui causa la separazione tra il regime di vita degli dèi e

⁶⁸⁷ *Hymn. Hom. Merc.* 108-111.

⁶⁸⁸ *Hymn. Hom. Merc.* 178-181.

⁶⁸⁹ *Hymn. Hom. Merc.* 112-129. Sui caratteri del fuoco ermaico, cfr. M. Detienne, J.-P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza*, cit., pp. 212-214.

⁶⁹⁰ Hes., *Op.* 50-105.

quello degli uomini, il furto prometeico del fuoco, «grande sciagura (*méga péma*) per gli uomini a venire», segna la fine dell'età dell'oro. Gli uomini cessano di vivere «come dèi» (*óste theoi*); d'ora in poi, dovranno lavorare e sudare, stretti dalla morsa dei mali di cui è piena la terra quanto il mare. Mentre Prometeo, con la sua azione oltraggiosa, chiude l'età dell'oro, Hermes, con le sue capacità riarticolatorie, è in grado di «invertire» il corso degli eventi inaugurato da Prometeo. Rivelando agli uomini il fuoco dei sacrifici, il dio ricostituisce le modalità di un corretto rapporto uomini-dèi⁶⁹¹; mettendo al servizio di agricoltori e allevatori i suoi poteri di *phúein* («far crescere») e *aúxein* («accrescere»), ristabilisce – almeno temporaneamente – le condizioni dell'*autómatos bíos*⁶⁹². Dio mobile e versatile, «amico degli uomini» (*philánthrōpos*) e «datore di beni» (*dōtor heáōn*), Hermes associa allo spirito filantropico il servizio (*diakonía*) agli dèi. Nell'*Inno omerico*, il testo più di ogni altro deputato a celebrarne poteri e prerogative, il dio si muove dall'antro ambrosio di Maia in direzione dell'Olimpo e del regno di Zeus: è questo il *senso* (direzione e significato) delle sue «opere illustri» (*klutà érga*). Il confronto differenziale con la figura divina di Prometeo, come del resto l'insieme delle tradizioni analizzate in questi primi due capitoli, mostra chiaramente che Hermes è il mediatore (*kêrux* o *hermēneús*) *ankylométis* che mette le sue facoltà riarticolatorie al servizio di Zeus. È questa conclusione che ora dobbiamo verificare, interrogando “direttamente” gli indigeni grecofoni. Insomma, inizia una nuova fase del nostro lavoro. La “ricerca sul terreno” che ci apprestiamo a realizzare ci consentirà di appurare se effettivamente i nostri “informanti” greci “pensano” Hermes alla luce delle categorie dell'*hermēneía* e dell'*ankylométis*.

⁶⁹¹ Gli uomini della razza d'argento «non avevano in animo né di venerare gli immortali, né di compiere sacrifici sui sacri altari dei beati» (Hes., *Op.* 135-136).

⁶⁹² Hermes è in grado di «far crescere» e di «accrescere» tanto la vegetazione quanto il bestiame. Fonti in C. Pisano, *Hermes “dio dell'albero” tra documentazione micenea e tradizione greca*, “Studi e Materiali di Storia delle Religioni” 77/1 (2011), pp. 190-193.

CAPITOLO TERZO

«Il dio che escogitò il parlare»

Introduzione: Platone e Dumézil

Atene, fine del V secolo a.C. Socrate incontra per caso Cratilo ed Ermogene, intenti ad un acceso dibattito. I due stanno discutendo «della correttezza dei nomi» (*perì onomátōn orthótētos*): Ermogene sostiene che i nomi sono arbitrari, attribuiti in base alla «convenzione e all'accordo comune» (*sunthékē kai omología*); Cratilo afferma, invece, che i nomi rispecchiano la realtà della cosa o della persona indicata, ovvero che ognuno ha il nome che «gli conviene per natura» (*phúsei pephukúian*). La teoria di Cratilo suscita l'ovvio dissenso di Ermogene, che così lo mette alla prova: «Dunque, per tutti gli uomini il nome, col quale chiamiamo ciascuno, è il nome che a ciascuno conviene?». Cratilo risponde, prendendosi beffe del suo interlocutore: «Ma non per te, di certo, il nome è Ermogene, anche se tutti gli uomini ti chiamano così». Cratilo non dubita che i nomi siano secondo natura, ma sa bene che esiste pur sempre l'eccezione che conferma la regola: l'eccezione è appunto Ermogene. Povero in canna e incapace ad acquisire ricchezze, Ermogene non può essere – come dice il suo nome – «stirpe di Hermes», dio dei guadagni, leciti o illeciti che siano. Il «responso» (*manteíān*) di Cratilo provoca l'irritazione ma anche la curiosità di Ermogene, che inizia con Socrate una lunga discussione sull'etimologia dei nomi divini⁶⁹³. Nel momento in cui Socrate sta per interromperla ed è ormai sul punto di passare a un nuovo argomento, Ermogene gli ricorda di aver dimenticato un teonimo, quello che a lui, in quanto Ermogene, interessa di più: «Farò così [accetterò di parlare di altro], chiedendoti tuttavia ancora una sola cosa su Hermes, perché Cratilo dice che io non sono Ermogene. Tentiamo di discernere cosa significa anche questo nome»⁶⁹⁴.

La risposta di Socrate non si lascia attendere: «Sembra che Hermes abbia attinenza con la parola (*lógon*), e che sia *hermēneús*, messaggero, ladro (*klopikón*), ingannatore nei discorsi e pratico dei traffici, è questa tutta un'attività che riguarda la potenza della parola; quello che dicevamo anche prima, l'*eírein* è l'uso della parola. L'altra parte del nome, come dice spesso anche Omero, adopera *emésato*, ovvero macchinare (*mēchanésasthai*). Composto da *eírein* ed *emésato*, il nome Hermes – conclude Socrate – indica «il dio che

⁶⁹³ Plat., *Crat.* 383a-384e.

⁶⁹⁴ Plat., *Crat.* 407e.

escogitò il parlare», il dio che, per questo motivo, dovrebbe essere chiamato più correttamente *Eirémēs* (*eír-ein* + *emés-ato*)⁶⁹⁵. L'etimologia platonica non ha, ovviamente, alcun fondamento scientifico come, del resto, gran parte delle ipotesi formulate, a partire dalla fine dell'Ottocento, sull'origine e il significato del teonimo Hermes: entrambi restano oscuri e probabilmente lo resteranno per sempre. Eppure, scientifiche o meno che siano, le interpretazioni antiche e moderne del nome divino risultano preziose testimonianze storiche nella misura in cui riflettono e, anzi, presuppongono una certa immagine del dio. Giusto per limitarci a qualche esempio: Preller, che riconosce in Hermes la guida e il protettore dei viandanti, fa derivare il nome del dio da *hérma*, il «mucchio di pietre», posto ai margini della strada, che fungeva da «segnale» per coloro che attraversavano sentieri campestri o montani⁶⁹⁶; van Windekens, che considera Hermes un dio della fecondità, la cui funzione originaria sarebbe stata quella di «far crescere le greggi nelle stalle»⁶⁹⁷, collega il nome del dio alla radice indoeuropea **ser-*, «colare, defluire, generare»⁶⁹⁸. Non molto diversa è

⁶⁹⁵ Plat., *Crat.* 407e-408b.

⁶⁹⁶ L. Preller, *Griechische Mythologie*, vol. I, Berlin 1894, pp. 385; 400. Cfr. anche L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, vol. V, Oxford 1896, p. 17; M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Leipzig 1906, p. 389; Id., *Greek Popular Religion*, New York 1940, p. 8. Preller e seguaci considerano Hermes un dio di origine indoeuropea sulla base dell'ipotesi linguistica che fa derivare il nome del dio dal greco *hérma*. Non è sicuro, tuttavia, che il termine *hérma* sia indoeuropeo. La maggioranza dei linguisti, anzi, preferisce ricondurlo al sostrato preellenico in quanto termine appartenente al lessico marinaresco: *hérma* designa, infatti, «le grosse pietre con cui si puntellano le navi tirate in secco; lo scoglio sottomarino; la zavorra costituita da pietrame». Cfr. F. Cassola (a cura di), *Inni omerici*, Milano 1975, p. 164.

⁶⁹⁷ Hes., *Theog.* 444.

⁶⁹⁸ H. G. van Windekens, *Réflexions sur la nature et l'origine du dieu Hermès*, "Rheinisches Museum" 104 (1961), pp. 289-301; Id., *Sur le nom de la divinité grecque Hermès*, "Beiträge zur Namenforschung" 13 (1962), pp. 290-292. Sul nome e le origini di Hermes occorre ricordare altre teorie che hanno lasciato una traccia profonda nella storia degli studi. «Signore dei fieri leoni, dei cinghiali dalle zanne scintillanti, dei cani e di tutte le greggi» (*Hymn. Hom. Merc.* 569-571), Hermes sarebbe, secondo J. Chittenden, l'erede greco del "Signore degli animali" della religione minoica: il potere sugli animali selvaggi, che il dio preellenico esibisce nelle raffigurazioni su sigilli di pietra, ne avrebbe fatto il protettore del bestiame e dei viandanti che attraversano l'aperta campagna, prerogative che la Chittenden considera come funzioni originarie di Hermes (cfr. *Hymn. Hom. Ven.* 117-129). La studiosa nota, a conferma della sua teoria, che al "Signore degli animali", venerato nella grotta cretese di Patsos, sarebbe succeduto in epoca storica Hermes Kranaios. In realtà, la continuità tra il culto del dio minoico e quello di Hermes non è affatto sicura: la grotta di Patsos è stata abbandonata per lunghi periodi sia nel II che nel I millennio a.C. (cfr. R. F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, London 1962, pp. 146 e 289; P. Faure, *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris 1964, pp. 136-139). Non solo la figura divina, ma anche il nome di Hermes è stato ricondotto al sostrato preellenico. C. J. Ruijgh ha proposto di interpretare il teonimo Hermes come «il figlio (*er-*) della Madre (*Ma*)», riconoscendo nel dio il pargolo di una Grande Madre della Montagna (nel mito greco Maia abita una grotta del Cillene), di cui sarebbe sopravvissuto il ricordo nelle tradizioni arcadiche. Inutile dire che alla base di simili teorie si colloca l'immagine "bérardiana" (e neo-classica) dell'Arcadia, intesa come regione "conservatrice", serbatoio e ricettacolo di culti arcaici, affioranti quasi dalla notte dei tempi. Non sono mancate, infine, le proposte di ricondurre Hermes alla religione (semmai sia esistita!) dei popoli indoeuropei. Oltre alla teoria, già menzionata, di van Windekens occorre ricordare quella meno nota di L. Deroy. Lo studioso ha sostenuto che il teonimo Hermes deriverebbe da quello ittita Armaš, divinità lunare e dio-figlio della triade divina ittita, i cui aspetti principali si ritroverebbero nella figura greca di Hermes. Certo, Hermes è a partire dall'*Inno omerico* un dio-figlio (ma chi tra gli dei greci non lo è?), in stretto rapporto con il mondo notturno e lunare, che è anche il contesto in cui si muovono i ladri, posti sotto la protezione del dio. Ma, come è evidente, l'accostamento tra il dio greco e quello ittita resta troppo debole e generico, tanto più che la conoscenza delle prerogative di Armaš non è così certa come presupposto dalla teoria di Deroy. Sulle varie proposte esaminate,

l'operazione platonica. Ma Platone, per certi aspetti, è più acuto degli studiosi moderni. Mentre questi ultimi spiegano la formazione del teonimo Hermes in accordo con quella che ritengono la "funzione primitiva" del dio, Platone forza l'interpretazione etimologica in ragione dei "modi d'azione" di Hermes.

L'analisi platonica si articola in due momenti. Il filosofo chiarisce, innanzitutto, che Hermes è «*hermēneús*, messaggero, ladro, ingannatore nei discorsi e pratico dei traffici»: delinea, cioè, quello che Dumézil chiamerebbe il "campo d'azione" del dio. Dall'esame delle funzioni di Hermes («è questa tutta un'attività che riguarda la potenza della parola»), Platone risale, poi, alle "modalità di intervento" del dio: l'«uso della parola» (*eírein*) e il «macchinare» (*mēchanésasthai*). È in accordo ai mezzi d'azione di Hermes che Platone spiega l'origine del teonimo: Hermes è il «il dio che escogitò il parlare», *òs tò eírein emésato*, dove *emésato* sta per *mēchanésasthai*. Due aspetti meritano di essere sottolineati. L'analisi platonica "segue" il metodo duméziliano, riconoscendo che il modo d'azione del dio è più caratteristico dei campi in cui il dio esercita le sue funzioni, delle occasioni in cui realizza i suoi interventi⁶⁹⁹: sono i modi d'azione che definiscono, anzi "denominano" Hermes. Ma non è tutto. Platone sa anche che «la migliore definizione di una divinità è differenziale e classificatoria, che il tentativo di distinguere gli dèi nelle loro relazioni reciproche [...] deve basarsi in partenza sulle forme di complementarità e opposizione che avvicinano e separano l'una dall'altra le potenze divine» che si trovano a intervenire «nei limiti di uno stesso campo d'azione»⁷⁰⁰. Subito dopo aver riconosciuto in Hermes l'*Eir-émēs*, Platone afferma che «anche Iris sembra derivare il suo nome dall'*eírein*, perché è messaggera»⁷⁰¹. Come Hermes, anche Iris è messaggera degli dèi: le due divinità si trovano ad intervenire nell'ambito di una stessa sfera d'attività. Come Hermes, anche Iris deriva il suo nome non dalla funzione (*ággelos*) ma dal mezzo con cui la esercita: il «dire» (*eírein*). Ancora una volta, il modo d'azione del dio è per Platone più caratteristico della sua funzione, ma è anche e soprattutto ciò che distingue Hermes e Iris, entrambi messaggeri divini. Iris opera attraverso l'*eírein* come Hermes, ma il Cilleno associa all'uso della parola la capacità di macchinazione (*mēchanésasthai*). Sono i mezzi d'azione a distinguere le due divinità depositarie di una medesima funzione.

cfr. J. Chittenden, *The Master of Animals*, "Hesperia" 16 (1947), pp. 89-114; C. J. Ruijgh, *La "Déesse Mère" dans les textes mycéniens*, in *Atti e Memorie del Secondo Congresso Internazionale di Micenologia*, vol. I, Roma-Napoli 1996, pp. 453-457; L. Deroy, *Le sandale ailée et l'origine hittite du dieu Hermès*, "Athenaeum" 30 (1952), pp. 59-84.

⁶⁹⁹ G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1966, pp. 179 e 229.

⁷⁰⁰ M. Detienne, J.-P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza*, cit., p. 139.

⁷⁰¹ Plat., *Crat.* 408b.

Platone ragiona come Dumézil o, meglio, lo studioso francese ha il grandissimo merito di aver usato categorie di analisi di cui è possibile individuare in Platone il concetto “emico” corrispondente. Nel passo del *Cratilo* appena analizzato, “emico” ed “etico” si ritrovano come a braccetto. L’analisi dell’osservatore moderno (Dumézil), ovvero l’analisi “etica”, condotta “dall’esterno”, si incontra con il punto di vista “emico”, quello degli osservati, di coloro che si trovano “all’interno” della cultura analizzata⁷⁰². La corrispondenza del metodo duméziliano con il livello “emico” dell’analisi avvalorata le conclusioni raggiunte nei primi due capitoli, in cui ci siamo serviti delle categorie elaborate da Dumézil per definire la specificità dei mezzi di azione di Hermes in rapporto a quelli di Zeus, Iris e Apollo nel campo della legittimazione del potere e della parola di autorità. Eppure, il passaggio dal livello “etico” a quello “emico” non è così semplice o scontato come potrebbe apparire: per essere più precisi, non è ancora completo. È qui che si impone una seconda osservazione. Il punto di vista platonico non corrisponde al livello “emico” considerato nella sua totalità. In altri termini, il fatto che Platone definisca Hermes in relazione ai mezzi d’azione propri del dio non significa necessariamente che anche gli altri Greci ragionassero in questi termini. Quest’ultima proposizione è tutt’al più da dimostrare. E la dimostrazione non è per nulla semplice, tanto più che l’opinione platonica è un’opinione colta, l’opinione di un intellettuale verosimilmente molto lontano dalla sensibilità religiosa comune. Questa difficoltà non deve, tuttavia, scoraggiare. Platone riconosce i mezzi d’azione propri di Hermes nell’*eírein* e nel *mēchanésasthai*. Il problema è capire fino a che punto queste due categorie influenzino il modo in cui gli altri Greci “pensano” Hermes e, ancor prima, trovare un tipo di fonti in grado di testimoniare la percezione greca del dio. Sono questi gli obiettivi che ora ci prefiggiamo. Per comodità espositiva, analizzeremo nella prima parte del capitolo i rapporti di Hermes con l’*eírein*, nella seconda parte i legami del dio col *mēchanésasthai*.

⁷⁰² Sulle categorie di “emico” ed “etico”, cfr. K. L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour*, Glendale 1967, pp. 8-15. Per l’applicazione delle categorie di Pike al campo degli studi classici, cfr. M. Bettini, *Comparare i Romani. Per un’antropologia del mondo antico*. “Studi Italiani di filologia classica”, Supplemento al fasc. 1/2009, *La stella sta compiendo il suo giro*, Atti del Convegno Internazionale di Siracusa, pp. 38-47.

PARTE PRIMA

L'uso della parola (*tò eírein*)

1. *Pensare il dio*

I testi antichi ci presentano gli dèi in azione, impegnati in liti, contese, imprese e battaglie. Ne conosciamo gli amori, i tradimenti, le passioni più nascoste, i sentimenti più reconditi. Un variopinto caleidoscopio di vicende, un proliferare infinito di racconti destinato a non esaurirsi mai sotto la spinta di interpretazioni e riscritture, adattamenti e riformulazioni⁷⁰³. Sono i poeti i grandi protagonisti, i veri e propri attori, di questa interminabile vicenda. Erodoto attribuisce a Omero ed Esiodo il merito di «aver spiegato l'origine degli dèi e di aver dato loro un nome, dividendo gli onori e le prerogative e indicando il loro aspetto»⁷⁰⁴. Ma anche dopo Omero ed Esiodo, poeti e prosatori ellenici hanno continuato a tramandare storie, a raccontare miti, rielaborando gli intrecci antichi, portando alla ribalta del grande pubblico saghe locali e imprese di eroi cittadini. Saghe e imprese note al pubblico antico quanto a quello moderno, che continua a leggere la catena ininterrotta di testi, ricavandone l'impressione di una sostanziale familiarità con gli dèi greci. Dall'antichità ad oggi le cose non sembrano molto cambiate: i poeti continuano a dirci tutto sugli dèi. Eppure su un punto fondamentale (quasi) irreparabilmente tacciono. Naturalmente propensi a raccontare e tramandare le *azioni* (*érga*) divine, gli autori greci non sentono il bisogno di precisare il modo in cui *pensano* i propri dèi. Non sentono il bisogno o, meglio, non ne hanno la necessità.

Per lo scrittore antico la *percezione* del dio è un dato che va da sé, che non occorre specificare perché fa parte del “sapere condiviso” (*savoir partagé*), comune tanto all'autore quanto al suo pubblico: a Omero, ad esempio, basta dire che «Hermes dà lo scettro a Pelope» senza dover aggiungere quale sia il ruolo del dio nella vicenda, cosa che il pubblico conosce già. Il “sapere condiviso” è il *già noto*, anzi il *socialmente noto*, di cui si presuppone la conoscenza generale da parte dei destinatari: una sorta di sapere collettivo elementare, che comprende l'insieme delle credenze e dei valori *universalmente* condivisi

⁷⁰³ Sul *mito* come «catena di rappresentazioni culturali [...] riscritture o interpretazioni», cfr. M. Bettini - C. Franco, *Il mito di Circe. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2010, p. 88.

⁷⁰⁴ Hdt., II, 53, 2.

da una comunità⁷⁰⁵. Distinto dalle conoscenze disciplinari e dai saperi professionali, il “sapere condiviso” è come la lingua madre: non è frutto di «conoscenza razionale» ma è «insegnabile a tutti», si apprende per *osmosi* e per *esposizione*, vivendo sin da bambini all’interno di una determinata comunità, frequentando quotidianamente i luoghi di naturale trasmissione delle informazioni. Per parafrasare le parole di Protagora (o almeno del Protagora platonico), chiunque viva in una comunità politica (*pólis*) è coinvolto sin dalla nascita nel processo di assimilazione dei costumi e dei valori della comunità: a casa, a scuola, attraverso gli insegnamenti e le ammonizioni di genitori e maestri, per effetto delle leggi e delle consuetudini della città (*nómoi*)⁷⁰⁶.

In quanto comune base culturale dell’identità collettiva, il “sapere condiviso” è il sapere che si dà *per scontato*, quello su cui le fonti antiche generalmente tacciono, segnando il dislivello di informazione – e conseguentemente di comprensione del testo – tra il lettore antico e il lettore moderno. Proviamo a descrivere tale dislivello nei termini della teoria della comunicazione. Quest’ultima suona pressappoco così: «L’azione verbale mette in scena significati espliciti o significati di partenza che presuppongono, per essere tali sul piano semantico e sul piano pragmatico, significati impliciti o significati aggiuntivi» in grado di attualizzare la «significatività» del messaggio⁷⁰⁷. In altri termini, perché il messaggio sia *significativo*, ovvero perché la ricezione del destinatario *realizzi* pienamente l’intenzione comunicativa del mittente, è necessario che il destinatario sia in grado di cogliere i significati impliciti, sottesi all’azione verbale e preesistenti ad essa. Questi ultimi corrispondono «a determinati valori fissati e vigenti nell’ambito di una comunanza che può essere quella minimale di una coppia o quella di una comunità sociale più o meno estesa e comprensiva»⁷⁰⁸: in parole semplici, quella dell’autore e del suo pubblico. Stabiliti i termini della teoria, vediamo che cosa ne risulta se li applichiamo al caso concreto in esame. Schematizzando, possiamo dire che la proposizione omerica «Hermes dà lo scettro a Pelope» (*messaggio*) ha un significato esplicito, ovvero la consegna dello scettro dal dio all’eroe (*senso*), il quale presuppone un significato implicito o sottinteso, ovvero il modo in

⁷⁰⁵ Per un primo inquadramento della problematica, cfr. A. Macé, *Typologie de partage du privé et du public, formes collectives d’appropriation du savoir: chantiers en cours*, “Anabases” 8 (2008), pp. 253-257.

⁷⁰⁶ Plat., *Prot.* 325c-326e. Cfr. E. Meiksins Wood, *Schiavitù e lavoro*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, vol. I, Torino 1996, pp. 623-626.

⁷⁰⁷ S. Petrilli, *Il carattere intersemiotico del tradurre*, in Ead., *Lo stesso altro*, fascicolo monografico di “Athanos” 12 (2001), p. 14. Sulla distinzione tra significati espliciti (o di partenza) e significati impliciti (o aggiuntivi), cfr. V. N. Vološinov (M. Bachtin), *Il linguaggio come pratica sociale*, trad. it. Bari 1980, pp. 19-60; F. Rossi-Landi, *Significato, comunicazione e parlare comune*, Padova 1980, pp. 177-199. Sul concetto di significatività, cfr. V. Welby, *Senso, significato, significatività*, in S. Petrilli (a cura di), *La genesi del senso*, fascicolo monografico di “Idee” 13-15 (1990), pp. 145-154.

⁷⁰⁸ S. Petrilli, *Il carattere intersemiotico del tradurre*, cit., p. 14.

cui Omero e i suoi lettori pensano Hermes (*significatività*). Come si vede, i significati espliciti, quelli direttamente comunicati, corrispondono alle *azioni* divine (dono dello scettro); i significati impliciti, quelli non detti, corrispondono alla *percezione* del dio.

In quanto significato implicito, il modo di pensare il dio rientra tra i «valori comuni ai partner coinvolti nel rapporto di comunicazione». Valori di cui si dà per scontata la conoscenza, valori sottintesi, di cui non si parla. O, almeno, di cui non si parla fino a quando la comunicazione non cessa di procedere «automaticamente [...] senza intoppi» e «comincia a presentare situazioni di disturbo, di rumore, di entropia»⁷⁰⁹. Tali situazioni sono più comuni di quanto si possa pensare. L'intoppo comunicativo è sempre in agguato: perché si presenti è sufficiente introdurre nel discorso una parola “difficile”, appartenente alla nostra stessa lingua, o ancor di più una parola appartenente a una lingua straniera. Nei casi in cui una parola non è immediatamente *significativa* per l'insieme dei riceventi, è necessario che il locutore ne chiarisca il senso, fornendone un sinonimo, nel caso della parola “difficile”, o una “traduzione”, nel caso della parola straniera. Consideriamo da vicino quest'ultimo caso.

Introdurre nel discorso un termine straniero equivale a passare dal piano della comunicazione *referenziale* (descrizione di una situazione, un oggetto, uno stato mentale) a quello della comunicazione *metalinguistica*, in cui si usa la lingua per parlare della lingua – è per questo motivo che la funzione *metalinguistica* è detta anche funzione *riflessiva* – ovvero per “spiegare” il termine estraneo al codice linguistico in uso presso il locutore e il suo pubblico⁷¹⁰. Spiegare il termine, chiarirne il senso implica una duplice necessità: in primo luogo fornirne una traduzione; in secondo luogo giustificare la traduzione proposta (che non sarà mai l'unica possibile!) in base all'insieme dei «valori comuni». Sommersi nelle pieghe del non detto, i «valori comuni» emergono improvvisamente in superficie per esplicitare ciò che non è più implicito. In altre parole, è nello spazio *metalinguistico* e per le esigenze della *traduzione* che il locutore è costretto a rompere il silenzio dei sottintesi per giustificare ciò che non è più scontato. Ma cerchiamo di essere più precisi.

⁷⁰⁹ S. Petrilli, *Il carattere intersemiotico del tradurre*, cit., p. 15. La studiosa osserva: «Barthes parla [...] di un “brusio della lingua” volendo riferirsi a quell'insieme di automatismi verbali per i quali essa è paragonabile a un motore che va, sicché il suo rumore è diventato un brusio a cui non si fa più attenzione. Noi, invece, alla luce di quanto abbiamo detto potremmo parlare di un “brusio della comunicazione” che sussiste senza che vi si presti attenzione fino a quando non si inceppa la catena di trasmissione che va dai valori sottintesi della situazione comunicativa ai sensi e ai significati dell'azione verbale rendendola significativa».

⁷¹⁰ A. Duranti, *Antropologia del linguaggio*, trad. it. Roma 2005, pp. 254-256. Sulle «funzioni» della comunicazione verbale (referenziale, emotiva, conativa, poetica, fatica e metalinguistica), cfr. R. Jakobson, *Saggi di linguistica generale*, trad. it. Milano 1966, pp. 185-186.

“Ciò che non è più scontato” è una definizione fin troppo ottimistica di traduzione. Già nel 1935, Malinowski osservava «che le parole di una lingua non sono mai traducibili in un'altra»⁷¹¹. Il che equivale a dire – in senso positivo – che la traduzione è sempre un atto ambiguo e arbitrario⁷¹². E lo è ancor di più quando si tratta di teonimi, dal momento che una divinità straniera può essere “tradotta” con più divinità elleniche. Prendiamo il caso di un autore antico (*mittente* o *locutore*) che menziona nel suo discorso (*messaggio*) un dio straniero, identificandolo con Hermes. Perché il messaggio risulti *significativo* agli occhi (anzi, alle orecchie) del suo pubblico, l'autore deve chiarire – e lo fa in genere sotto forma di epiclesi o di proposizione causale – le categorie (*valori*) in base a cui sceglie di tradurre il dio straniero X con Hermes piuttosto che con un altro dio ellenico⁷¹³. L'esplicitazione delle categorie (*significato implicito*) fornisce un mezzo indiretto (indiretto perché si tratta pur sempre del motivo per cui è il dio straniero ad essere assimilato a Hermes) ma ugualmente prezioso per capire il modo in cui l'autore e il suo pubblico pensano Hermes. Certo – intendiamoci – sarà pur sempre il modo «comune» all'autore in esame e agli specifici destinatari del suo discorso. Ma nel caso di Hermes la buona sorte (e trattandosi di Hermes non potrebbe essere altrimenti!) ci viene in aiuto. Le divinità straniere ad essere “tradotte” con Hermes sono, infatti, estremamente numerose. La pluralità delle *interpretationes* consente pertanto di usare l'identificazione $x = \text{Hermes}$ come una sorta di *case study* nel tentativo di individuare quali categorie vengano messe in opera per procedere di volta in volta alla traduzione. Nel caso in cui la nostra analisi riesca a dimostrare che si tratti di categorie ricorrenti, di «valori comuni» all'autore e al suo pubblico, potremmo ritenere di aver fatto un passo in avanti nella comprensione del modo in cui i Greci (o almeno i ceti colti) “pensano” Hermes: un passo in avanti nella comprensione dell'Hermes “emico”.

2. Tradurre e interpretare

«In che modo i Greci hanno giudicato le religioni straniere? Che cosa ne hanno pensato? Quale attitudine hanno avuto al loro riguardo?». È con questi interrogativi che si

⁷¹¹ B. Malinowski, *Coral Gardens and their Magic*, vol. II, London 1935, p. 11. Cfr. anche R. Jakobson, *Saggi di linguistica generale*, cit., pp. 72-73. Per lo studioso il procedimento della traduzione o ricodificazione (*code switching*) è una delle fonti primarie di “rumore semantico”: causa, cioè, delle incomprensioni e degli equivoci che inevitabilmente si producono nel passaggio da un codice all'altro.

⁷¹² Sul carattere ambiguo del testo tradotto, cfr. A. Ponzio, Presentazione a *Lo stesso altro*, cit., pp. 5-6. Lo studioso spiega: «Il paradosso della traduzione consiste nel fatto che *il testo deve restare lo stesso, mentre diventa un altro*, già per il semplice fatto che è riorganizzato nel modo di esprimersi di un'altra lingua. Da qui il nostro titolo “Lo stesso altro”: il testo tradotto è al tempo stesso identico e diverso».

⁷¹³ Sui rapporti tra traduzione e contesto, cfr. A. Duranti, *Antropologia del linguaggio*, cit., pp. 141 ss.

apre un famoso articolo di Jean Rudhardt, intitolato *De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères*⁷¹⁴. Subito dopo aver posto le questioni oggetto di indagine, lo studioso confessa: «Non sono certo che tali questioni siano pertinenti; dubito, in effetti, che i Greci le avrebbero comprese» (p. 220). La diffidenza di Rudhardt è motivata. I Greci collocano le credenze e le pratiche, che ai nostri occhi costituiscono una “religione”, nell’ambito dei *nómoi* (i *mores* dei Romani): «regole consuetudinarie, costumi tradizionali». Gli autori classici – Erodoto, Diodoro, Cornelio Nepote – constatano che i *nómoi* (o *mores*) variano a seconda dei popoli ma, pur sottolineando le differenze del caso, tendono a non condannare il *nómos* degli Altri, convinti che ogni *nómos* trovi la sua giustificazione e legittimità nei limiti della civiltà che lo riconosce e lo pratica⁷¹⁵. È per tale ragione che i Greci danno prova di una sostanziale «tolleranza [...] in materia di religione» (p. 235). Se, infatti, credenze e riti rientrano nell’ambito dei *nómoi* e ogni *nómos* è in sé legittimo, non possono che essere “legittimi” anche i nomi, le immagini, i culti, con cui i popoli stranieri venerano gli dèi⁷¹⁶.

Per i Greci ciò che muta, passando da un popolo all’altro, non sono tanto gli dèi quanto i sistemi di rappresentazione e denominazione del divino: sebbene portino nomi diversi e siano diversamente rappresentati e venerati a seconda dei popoli e delle regioni, gli dèi sembrano dappertutto gli stessi. Per dirla con Plutarco, come «il sole, la luna, il cielo, la terra e il mare» gli dèi «sono comuni a tutti, sebbene siano chiamati in modo differente presso differenti popoli»⁷¹⁷. La «convinzione» che «gli dèi siano universali» alimenta lo scetticismo di Rudhardt: «Se i Greci si mostrano convinti che gli uomini si rivolgano dappertutto agli stessi dèi, non ci troviamo dal loro punto di vista in presenza di una religione unica [...] che ispira tutti i comportamenti umani in modi differenti a seconda delle regioni? Sembra dunque che la nozione di religione straniera sia per i Greci difficilmente concepibile» (p. 230).

⁷¹⁴ J. Rudhardt, *De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères*, “Revue de l'Histoire des Religions” 209 (1992), pp. 219-238.

⁷¹⁵ Hdt., III, 38, 4; Nep., I, 1-7. In certi casi, Erodoto critica i *nómoi* stranieri «per ragioni di morale o di verosimiglianza ma non lo fa giammai considerando soltanto le differenze che li oppongono all’uso ellenico» (J. Rudhardt, *op. cit.*, p. 223). Sul pluralismo di *nómoi* e *mores* in Erodoto e Cornelio Nepote, cfr. M. Bettini, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino 2000, pp. 244-251.

⁷¹⁶ Gli autori greci (Aesch., *Ag.* 160-161; Eur., *Tr.* 884-887; Plat., *Crat.* 400d-e) sottolineano a più riprese l’incertezza dei nomi con cui gli uomini designano gli dèi. Non si tratta «dei nomi che gli dèi danno a se stessi» ma soltanto dei nomi con cui agli dèi piace essere invocati nelle preghiere: dunque nomi tradizionali, dotati di efficacia rituale, ma che non corrispondono in alcun modo a un sapere esatto. «Poiché il nome impiegato dagli uomini – scrive Rudhardt – non è il vero nome del dio ma semplicemente uno strumento che essi utilizzano secondo le loro tradizioni, i loro *nómoi*, non c’è nulla di sorprendente nel fatto che i popoli impieghino nomi differenti per designare gli stessi dèi» (J. Rudhardt, *op. cit.*, p. 234).

⁷¹⁷ Plut., *De Is. et Osir.* 377c. Cfr. anche Varr., *Ling.* V, 57-58; Cic., *De nat. deor.* I, 83-84.

La teoria rudhardtiana della «religione unica» rappresenta il punto di partenza fondamentale per lo studio dei fenomeni di “traduzione” (*interpretatio*)⁷¹⁸. Come ha dimostrato Rudhardt, la credenza in divinità universali costituisce il fondamento epistemologico della prassi greca della traduzione teonimica. Tradurre un teonimo implica come primo atto il riconoscimento di affinità precise tra dio straniero e dio greco: presuppone, cioè, la convinzione che gli stessi dèi venerati dai Greci, sebbene diversamente denominati, siano comuni a tutti i popoli. Rudhardt (p. 228) osserva come tale convinzione sia alla base della formula con cui Erodoto introduce generalmente le sue digressioni sugli dèi degli Altri. La formula è *theôn de moûnon sébontai*: come dire, le loro divinità sono identiche a quelle greche ma «essi [i popoli stranieri di volta in volta considerati] ne venerano soltanto alcune» con il classico elenco di nomi greci ad attestare l’universalità degli dèi⁷¹⁹. Nomi greci: il punto è precisamente questo. Da Erodoto in poi, poeti e prosatori attribuiscono sistematicamente nomi ellenici a divinità straniere prima di menzionarne o anche senza menzionarne affatto il nome “indigeno”. In altre parole, per gli autori classici non esistono teonimi “intraducibili”. Il che conferma il dubbio di Rudhardt: se agli occhi dei Greci gli dèi stranieri non presentano una propria specificità, irriducibile alle categorie elleniche e alle risorse dell’*interpretatio*, è davvero molto difficile che i Greci possano aver concepito la nozione di religione straniera.

Per certi versi sorprendente, la teoria di Rudhardt ha implicazioni di grande rilievo. In primo luogo, occorre sottolineare il carattere ambiguo della «tolleranza di cui i Greci danno prova in materia di religione». Non ci troviamo di fronte a una prima forma di sano dialogo inter-religioso, ma ad un fenomeno di vera e propria “colonizzazione” culturale. La tolleranza religiosa dei Greci non deriva, infatti, dal riconoscimento e dal rispetto dell’*alterità* degli dèi stranieri, ma dalla convinzione della loro *identità* con gli dèi greci. Se è vero che i Greci rispettano gli dèi degli Altri, è altrettanto vero che lo fanno *solo* perché riconoscono in essi le proprie divinità: divinità universali, diffuse «in tutte le regioni della terra», di cui «tutti gli uomini fanno ugualmente esperienza»⁷²⁰. Per i Greci parlare degli dèi stranieri equivale a parlare dei propri. È per questo motivo che le categorie/valori in base a cui un dio straniero è assimilato a Hermes risultano utilizzabili per ricostruire il modo in cui i Greci pensano il proprio dio. Il nostro tentativo di ricostruzione dell’Hermes “emico”

⁷¹⁸ L’uso del termine *interpretatio* per definire la prassi della traduzione teonimica deriva da un famoso passo di Tacito (*Germ.* 43), in cui lo storico latino afferma che gli Alci, fratelli divini della religione germanica, corrispondono a Castore e Polluce *interpretatione Romana*. Cfr. C. Ando, *Interpretatio Romana*, “Classical Philology” 100/1 (2005), pp. 41-51.

⁷¹⁹ Hdt., I, 216; II, 29; III, 8; V, 7.

⁷²⁰ J. Rudhardt, *op. cit.*, pp. 228 e 230.

trova dunque giustificazione nella peculiare «attitudine dei Greci al riguardo delle religioni straniere» brillantemente delineata da Rudhardt.

In secondo luogo, occorre riflettere sulla portata ideologica della credenza greca nell'universalità degli dèi: riflessione che – come dimostreremo tra breve – inizia già in epoca antica, ellenistica per la precisione. Ma procediamo con ordine. Per quanto indiscutibilmente ambigua, la «tolleranza» dei Greci ha costituito per secoli un efficace deterrente nei confronti di possibili “conflitti” religiosi. Questi ultimi hanno lasciato scarsa traccia di sé nelle fonti in nostro possesso⁷²¹. E la circostanza non sorprende affatto. Convinti che gli dèi degli Altri siano identici ai propri, i Greci tendono ad accettare il culto di divinità straniere, purché tale culto sia stato “autorizzato” – come sempre accade in questi casi – da un apposito responso oracolare⁷²². Ottenuta l'approvazione della volontà divina, un culto straniero può tranquillamente funzionare come qualsiasi altro culto cittadino e i suoi seguaci non hanno nulla da temere⁷²³. Ad Atene, culti come quello di Sabazio (dio di origine frigia identificato con Dioniso) e di Bendis (dea tracia assimilata ad Artemide) fanno proseliti non solo tra gli stranieri presenti in città, ma anche tra gli appartenenti agli strati socialmente più elevati della popolazione. Si tratta di culti perfettamente integrati nei meccanismi di controllo e di inquadramento della religione civica: l'episodio di Socrate e Glaucone (fratello minore di Platone) che si recano alla festa di Bendis al Pireo «per pregare la dea» (*proseuxómenos tē theō*) lo testimonia efficacemente⁷²⁴.

Pregare gli *xénoi theoi*, praticarne il culto, celebrarne la festa sono atti legalmente consentiti, il cui fondamento “religioso” risiede nell'approvazione oracolare e nella

⁷²¹ Cfr. Dem., XXV, 79-80 (condanna a morte della *pharmakis* Teoride di Lemno); Ath., XIII, 590 d-e (processo contro l'etera Frine). I cosiddetti processi contro i filosofi, comuni a partire dalla seconda metà del V secolo, non si reggono mai sull'accusa di introdurre divinità straniere. Il reato generalmente imputato agli accusati è di non venerare gli dèi della città (*asébeia*).

⁷²² L'atteggiamento dei Greci nei confronti del culto degli dèi stranieri traspare con estrema evidenza dalle vicende di Ninos e della madre di Eschine. Entrambe sacerdotesse di Sabazio, le due donne conoscono destini differenti. Mentre Ninos è condannata a morte con l'accusa di aver iniziato cittadini ateniesi al culto del dio frigio (Din., fr. 33 Sauppe; Dem., XIX, 181; XXXIX, 2; XL, 9; Ios., *Ap.* II, 267), la madre di Eschine, poco anni più tardi, può celebrare i riti pubblicamente senza incorrere in alcuna condanna (Dem., *Cor.* 259-260). Le fonti spiegano il diverso destino delle due sacerdotesse riferendo che, negli anni successivi alla morte di Ninos, il culto di Sabazio era stato autorizzato direttamente dall'oracolo, consultato all'uopo dagli Ateniesi (*schol.* Dem., *Cor.* 259-260). L'autorizzazione oracolare è condizione necessaria perché un culto straniero possa essere praticato in terra greca. Erodoto racconta che i Pelasgi adottarono l'uso egizio di chiamare per nome gli dèi solo dopo aver ottenuto l'approvazione dell'oracolo di Dodona, in Epiro (Hdt., II, 52).

⁷²³ Commentando la notizia della condanna a morte di Ninos, lo storico ebreo Flavio Giuseppe (*Ap.* II, 267) osserva che ad Atene la legge proibisce di introdurre gli *xénoi theoi* e punisce con la pena di morte chiunque si macchi di un simile reato. La notizia è vera ma incompleta. La legge ateniese, come abbiamo visto, non riconosce unicamente quei culti stranieri che non siano stati previamente autorizzati dal parere favorevole dell'oracolo.

⁷²⁴ Plat., *Resp.* I, 327a-b; 354a.

credenza, diffusa sin da Erodoto, che ad essere *xénos* non è il dio, ma soltanto il suo nome⁷²⁵. Una convinzione che oggi definiremmo “inclusivista”, una convinzione che lascia aperte le porte del *pantheon* a tutte quelle divinità dal “nome straniero” che altro non sono che gli stessi dèi greci. Non può stupire che una simile credenza sia stata largamente sfruttata dagli autori giudei e cristiani nell’ambito del confronto culturale e religioso con la civiltà greco-romana. A partire dal III secolo a.C. gli scrittori ebrei di lingua greca se ne servono per dimostrare la superiorità e la priorità cronologica della tradizione culturale ebraica rispetto a quella greca. Leggiamo così in Artapano che Giudei e Greci hanno avuto, in fatto di religione, uno stesso «maestro» (*didáskalon*), chiamato Mosè dai primi e Museo dai secondi per effetto di una mera differenza di pronuncia⁷²⁶. Una semplice assonanza tra il nome greco e quello ebreo consente ad Artapano di porre le fondamenta di una grandiosa costruzione ideologico-culturale. L’autore dimostra che, se è vero quello che credono i Greci (ovvero che gli dèi propri e quelli stranieri differiscano solo per il nome), allora essi non possono non ammettere che il loro Museo, predecessore di Orfeo, Omero ed Esiodo, altri non è che il Mosè ebraico, di cui non solo Israele ma anche tutta l’Ellade sarebbe debitrice sul piano dell’insegnamento religioso⁷²⁷.

L’arguzia con cui Artapano rivolge contro i Greci un argomento da essi tradizionalmente adottato nei riguardi delle religioni straniere è davvero notevole. Ma Artapano non è solo. Se dal versante della letteratura giudeo-ellenistica ci spostiamo a quello dell’apologetica cristiana, notiamo che le cose non sono molto differenti⁷²⁸. Impegnati a difendere la nuova fede dagli attacchi degli intellettuali pagani e dalla persecuzione degli organismi politici, gli apologeti si servono dell’*interpretatio* e dei suoi fondamenti epistemologici per sostenere l’*identità* delle convinzioni cristiane e di quelle pagane e dimostrare, di conseguenza, l’infondatezza dottrinale dell’odio e delle violenze che i cristiani sono costretti a subire⁷²⁹. Il tentativo di dimostrazione è grandioso ed è normale che induca i singoli autori non solo a *forzare* l’interpretazione dei miti antichi ma anche a *selezionare* quei soli aspetti delle divinità elleniche che risultino confrontabili con

⁷²⁵ Erodoto (II, 52) afferma a chiare lettere che i Pelasgi, predecessori dei Greci, appresero dagli Egizi i «nomi» divini, non gli «dèi».

⁷²⁶ Artap., *FGrHist* 726 F 3a = Eus., *PE* IX, 27, 3-4. Cfr. M. L. West, *I poemi orfici*, trad. it. Napoli 1993, p. 44; C. Moro, *Lo storico Artapano e il passato multi-etnico*, in B. Bellucci - E. Jucci - A. Rizza - B. M. Tomassini Pieri (a cura di), *Traduzione di tradizioni e tradizioni di traduzione*. Atti del quarto incontro «Orientalisti» (Pavia, 19-21 aprile 2007), Milano 2008, p. 303.

⁷²⁷ Cfr. Ps.-Iust., *Cohort. ad Graec.* XIV, 2, in cui si sostiene che i più grandi sapienti greci (Solone, Pitagora e Platone) avrebbero appreso l’insegnamento di Mosè presso i sacerdoti egiziani.

⁷²⁸ Un efficace quadro sintetico dei caratteri dell’apologetica cristiana è fornito, ad esempio, da G. Jossa, *I cristiani e l’impero romano. Da Tiberio a Marco Aurelio*, Roma 2000, pp. 121-124; 131-140; 150-163.

⁷²⁹ Cfr. Iust., *I Apol.* XXIV, 1.

l'idea cristiana di Dio. Si tratta di un fenomeno di cui occorre tener conto nell'analisi dei testi ma che non inficia *a priori* il valore delle informazioni ricavabili da questo tipo di documentazione.

Non solo gli apologisti provengono generalmente da famiglie pagane e studiano presso scuole pagane ma si rivolgono costantemente a un pubblico greco-romano. Dovendo dimostrare a lettori greci di condividere le loro stesse idee, gli apologisti non possono permettersi di inventare di sana pianta o di proporre semplici allegorie. Possono certo forzare e selezionare ma sono costretti comunque a farlo nell'ambito dei "saperi condivisi" dall'uditorio. Ad esempio, la tendenza, comune alla letteratura giudaica e cristiana, a privilegiare i rapporti di Hermes con il *lógos* e l'*hermēneía* è sì frutto di una "selezione" ideologicamente orientata ma implica anche, al cospetto di un pubblico greco, uno sforzo di fedeltà alla tradizione pagana che lascia emergere, in accordo con le esigenze "metalinguistiche" della comunicazione, rappresentazioni e percezioni genuinamente greche – e per di più socialmente condivise – della divinità. È per questo motivo che a breve ci serviremo di alcuni casi di *interpretatio iudaica* e *christiana* per verificare per così dire "dall'interno" se un pubblico greco più ampio del solo Platone identifichi nell'«uso della parola» (*lógou chreía* o *éirein*) il modo attraverso cui pensare azioni e interventi ermaici.

3. Hermes "giudaico" (ed "egiziano")

Il nostro primo caso di studio è costituito dall'*interpretatio iudaica* di Hermes, testimoniata dal fr. 3 di Artapano, storico giudeo di lingua greca, vissuto probabilmente ad Alessandria d'Egitto intorno alla seconda metà del III o al II secolo a.C.⁷³⁰. Il fr. 3, proveniente dallo scritto *Sui Giudei*, rappresenta una sorta di *Romanzo di Mosè*, in cui l'eroe dell'*Esodo* è presentato come benefattore dello Stato egiziano, fondatore di culti e istituzioni civili⁷³¹. Artapano attribuisce a Mosè il merito di aver introdotto in Egitto navi, macchine edili, da guerra e per l'irrigazione; di aver scoperto (*hexeureîn*) e rivelato agli

⁷³⁰ Sulla vita e la cronologia di Artapano, cfr. P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 2 voll., Oxford 1972, pp. 704-706 (vol. I); 983-986 (vol. II); L. Bombelli, *I frammenti degli storici giudaico-ellenistici*, Genova 1986, pp. 42-48; D. Barbu, *Artapan. Introduction historique et historiographique*, in P. Borgeaud - T. Römer - Y. Volokhine (éds.), *Interprétations de Moïse: Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Leiden 2010, pp. 3-23.

⁷³¹ Artap., *FGrHist* 726 F 3a. Per la traduzione dei frammenti di Artapano, cfr. N. Walter, *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, vol. I, Gütersloh 1976, pp. 121-136; C. R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors I: Historians*, Atlanta 1983, pp. 189-243; L. Bombelli, *I frammenti degli storici giudaico-ellenistici*, cit., pp. 127-149; L. Troiani, *Letteratura giudaica di lingua greca*, in P. Sacchi (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. V, Brescia 1997, pp. 100-105; R. Bloch et Al., *Les fragments d'Artapan cités par Alexandre Polyhistor dans la Préparation Évangélique d'Eusèbe. Traduction et commentaire*, in P. Borgeaud - T. Römer - Y. Volokhine (éds.), *Interprétations de Moïse*, cit., pp. 25-39.

Egizi la «filosofia»; di aver distribuito terre ai sacerdoti; di aver diviso il paese in 36 distretti (*nómi*), assegnando ad ognuno una divinità animale da adorare⁷³². Con tali misure, afferma Artapano, Mosè pacificò la popolazione, una volta priva di organizzazione politica (*adiatáktous*), guadagnò al faraone l'appoggio dei sacerdoti e consolidò la monarchia, in precedenza instabile e costantemente esposta ai capricci delle folle. Conclude lo storico:

Per questo motivo Mosè fu amato dalle folle e, ritenuto degno dai sacerdoti di una *timé* eguale a quella di un dio (*isothéou*), fu chiamato Hermes per l'*hermēneía* delle sacre lettere (*hierà grámmata*)⁷³³.

Ottenuta con grandi opere e innovazioni la stima dei sacerdoti egiziani, Mosè è considerato dagli *hiereîs* «simile a un dio» al punto da essere chiamato Hermes. Precisiamo subito una cosa. A prima vista, la divinizzazione di Mosè sembra presupporre la conoscenza e l'utilizzo della teoria "evemeristica", ovvero della teoria sull'origine degli dèi risalente allo scrittore greco Evemero di Messene (circa 330-250 a.C.)⁷³⁴. In un'opera intitolata *Storia sacra (Hierà anagraphé)*, Evemero racconta di essere giunto sull'isola Panchaia, situata nell'Oceano Indiano, dove ha potuto appurare che gli dèi (Urano, Crono, Zeus) altro non sono che uomini di un passato remoto, autori di grandi gesta e benefattori dell'umanità, che i posteri riconoscenti avrebbero venerato come divinità una volta perduto il ricordo della loro origine umana. Come è evidente, una simile teoria ben si presta a screditare gli dèi pagani, facendone dei semplici uomini "divinizzati", ed è spesso utilizzata in tal senso dagli autori giudei e cristiani. Ma non è certo che sia questo il caso di Artapano e di Hermes/Mosè. La divinizzazione di Mosè potrebbe nutrirsi tanto delle teorie "razionalistiche" di Evemero quanto di idee e concezioni diffuse sia in ambito ebraico che giudaico-ellenistico. Generalmente rappresentato come uomo, Mosè è definito «Dio» (*Elohim*) in due passi dell'*Esodo* e nella *Vita* di Filone⁷³⁵. Facendo di Mosè l'*interpretatio iudaica* di Hermes, Artapano potrebbe porsi lungo quest'ultima linea di pensiero⁷³⁶.

⁷³² Artap., *FGrHist* 726 F 3a, parr. 1-4. La divisione dell'Egitto in 36 *nómi* è attestata ugualmente da Diodoro Siculo (I, 54), che la attribuisce al re Sesosis.

⁷³³ Artap., *FGrHist* 726 F 3a, par. 6.

⁷³⁴ Cfr. N. Walter, *Jüdische Schriften*, cit., pp. 123-124.

⁷³⁵ *Exod.* 4, 16; 7, 1; *Phil., Mos.* I, 158, 3. Cfr. W. A. Meeks, *Moses as God and King*, in J. Neusner (ed.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of E. R. Goodenough*, Leiden 1968, pp. 354-371; P. W. van der Horst, *Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist*, "Journal of Jewish Studies" 34 (1983), pp. 21-29; Id., *The Interpretation of the Bible by the Minor Hellenistic Jewish Authors*, in Id., *Essays on the Jewish World of Early Christianity*, Freiburg 1999, pp. 190-192; T. Römer, *Moïse: un héros royal entre échec et divination*, in P. Borgeaud - T. Römer - Y. Volokhine (éds.), *Interprétations de Moïse*, cit., pp. 187-198.

⁷³⁶ G. Mussies, *The interpretatio iudaica of Thot-Hermes*, in M. Heerma van Voss (ed.), *Studies in Egyptian Religion*, Leiden 1982, p. 91.

Quale che sia la soluzione di questa spinosa vicenda, due cose emergono con chiarezza dal testo di Artapano: che Mosè è un dio e che è assimilabile all’Hermes greco, ovvero al Thoth egizio⁷³⁷. Mentre la prima proposizione, che implica la credenza in più divinità, risulta perfettamente comprensibile per il “grecizzato” pubblico giudaico di Artapano (grecizzato «fino alla degiudaizzazione totale o parziale» per dirla con Marie-Françoise Baslez)⁷³⁸, la seconda ha bisogno di essere spiegata per risultare *significativa* alle orecchie dei lettori. Ecco dunque che Artapano, sotto forma di complemento di causa, “esplicita” le categorie (*significati impliciti*) in base a cui Mosè è identificato dai sacerdoti egizi con Hermes. O, meglio, le esplicita fino a un certo punto. L’espressione utilizzata dallo storico («a causa dell’*hermēneía* degli *hierà grámmata*») non è, infatti, particolarmente chiara ed è stata oggetto delle più diverse interpretazioni da parte degli studiosi⁷³⁹.

Una prima ipotesi è che Mosè sia stato chiamato Hermes (Thoth) dai sacerdoti egizi perché avrebbe «insegnato» loro i geroglifici, ovvero le «sacre lettere» cui il testo accenna⁷⁴⁰. L’ipotesi si fonda su una copiosa documentazione proveniente tanto dall’ambito ebraico quanto da quello giudeo-ellenistico ed egiziano. In quanto redattore del Pentateuco⁷⁴¹, Mosè appare già nel libro dell’*Esodo* come una sorta di scriba divino, i cui legami con la scrittura sono indissociabili dal suo incarnare la Legge. Su questa scia, Eupolemo (citato da Eus., *PE IX*, 26, 1) ne fa l’inventore dei *grámmata* e Cheremone (citato da Ios., *Ap. I*, 290) gli attribuisce il titolo di *hierogrammateús* («scriba sacro»), generalmente riferito ad Hermes/Thoth⁷⁴². Quest’ultimo appare, tanto nella tradizione egizia quanto in quella greca, come «inventore» e «padre» dei *grámmata* di cui avrebbe

⁷³⁷ L’*interpretatio* Hermes/Thoth è ampiamente attestata nelle fonti classiche. Gli autori greci, che generalmente omettono il teonimo egizio, non avvertono il bisogno di spiegare la logica “interpretativa”, esplicitando le categorie in base a cui Thoth è identificato con Hermes. La conoscenza di tali categorie rientra nell’ambito dei *valori comuni* di cui si dà per scontata la conoscenza da parte del pubblico. Sull’affinità di attributi e funzioni tra il dio egizio e quello greco, cfr. A.-J. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste*, vol. I, Paris 1949, pp. 67-88; P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, cit., pp. 208 (vol. I); 353 (vol. II). Hermes/Thoth è il dio inventore del linguaggio e delle lettere, delle arti e delle tecniche (Diod., I, 16).

⁷³⁸ M.-F. Baslez, *L’autore della Sapienza e l’ambiente colto di Alessandria*, in G. Bellia - A. Passaro (a cura di), *Il libro della Sapienza. Tradizione, redazione, teologia*, Roma 2004, p. 51. La studiosa accetta l’idea che «fare proselitismo [...] non fu mai l’attitudine dei giudei nella diaspora» e dimostra con valide argomentazioni che il pubblico cui si rivolgevano gli autori giudaico-ellenistici del III-II secolo a.C. era composto da quei membri della comunità giudaica di Alessandria che si erano lasciati attrarre dall’educazione greca e dagli stimoli culturali irradiati da istituzioni come il Ginnasio e il Museo. Sul pubblico di Artapano, cfr. anche C. Moro, *Lo storico Artapano e il passato multi-etnico*, in B. Bellucci - E. Jucci - A. Rizza - B. M. Tomassini Pieri (a cura di), *Traduzione di tradizioni e tradizioni di traduzione*. Atti del quarto incontro «Orientalisti» (Pavia, 19-21 aprile 2007), Milano 2008, pp. 307-308.

⁷³⁹ Sulle varie proposte di interpretazione, cfr. G. Mussies, *The interpretatio judaica of Thot-Hermes*, cit., pp. 89-120.

⁷⁴⁰ Hdt., II, 36, 4; Phil., *Mos.* I, 23. Per l’identificazione degli *hierà grámmata* con i geroglifici, cfr. G. L. Prato, *Cosmopolitismo culturale e autoidentificazione etnica nella prima storiografia giudaica*, “Rivista biblica” 34 (1986), pp. 153-155.

⁷⁴¹ *LXX Exod.* 17, 14; cfr. anche Phil., *De opificio mundi*, I, 1-3.

⁷⁴² Diod., I, 16, 2.

fatto dono agli uomini⁷⁴³. Un dono ambiguo, come osservava Platone⁷⁴⁴, strenuo difensore della trasmissione orale del sapere, ma che giustificerebbe l'identificazione del dio col patriarca biblico che, secondo Eupolemo, «per primo aveva scritto le leggi (*nómoi*) a vantaggio dei Giudei»⁷⁴⁵.

L'ipotesi appena descritta è plausibile e ben si accorda al punto di vista dei sacerdoti egizi che, in quanto *ierogrammati* istruiti da Thoth (“l'inventore divino”), avevano indubbiamente buoni motivi per identificare al dio egizio l'eroe giudeo «simile a un dio», al cui ingegno gli Egiziani dovevano – secondo Artapano – tutte le arti e le invenzioni. Che tra queste arti vi fosse anche quella della scrittura non è, tuttavia, sicuro. Se, infatti, l'espressione *hierà grámmata* può senz'altro riferirsi ai geroglifici («segni sacri»), di cui Mosè, “scopritore dei *grámmata*”, potrebbe ben essere l'inventore, è del tutto improbabile che il termine *hermēneía* indichi l'azione dell'«insegnamento». Il termine è generalmente tradotto con «spiegazione, traduzione, interpretazione», sostantivi che, associati alle «sacre lettere», non forniscono un senso per nulla soddisfacente. Che cosa potrebbe mai significare che «Mosè ha spiegato (o, ancor peggio, tradotto o interpretato) ai sacerdoti le sacre lettere»? I geroglifici non si spiegano, tutt'al più si insegnano ma non è certo quest'ultimo il significato di *hermēneía* o di *hermēneúein*.

Non ci resta allora che esaminare la seconda ipotesi formulata dagli studiosi. Se mettiamo da parte il punto di vista dei sacerdoti egizi (*i personaggi*), per i quali gli *hierà grámmata* non possono che essere i geroglifici, e ci concentriamo sul punto di vista di Artapano (*il narratore*), le «sacre lettere» risultano identificabili con le Sacre Scritture che Mosè avrebbe spiegato, tradotto o interpretato a vantaggio degli *hiereîs*⁷⁴⁶. In questo caso, il significato dell'espressione risulta perfettamente comprensibile ma la questione non può comunque dirsi risolta. Tradurre *hermēneía* come «spiegazione» o «interpretazione» significa farne un sinonimo di *hexégēsis*, ridurre il campo semantico del primo termine a quello del secondo. Un'operazione quanto mai arbitraria dal momento che, in qualsivoglia lingua, due termini, anche quando sono in rapporto di sinonimia, non hanno mai un significato perfettamente sovrapponibile e la lingua greca non sfugge certo a questa regola. Il problema, dunque, è stabilire che cosa significhi precisamente *hermēneía* e in che cosa l'*hermēneía* si distingue dall'*hexégēsis*.

⁷⁴³ Plat., *Phaedr.* 274d; Diod., I, 16, 1; Cic., *De nat. deor.* III, 56; Plin., *Nat. Hist.* VII, 192; Hyg., *Fab.* 277. Su Hermes/Thoth come inventore delle lettere dell'alfabeto, cfr. M. Bettini, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino 2000, pp. 11-12.

⁷⁴⁴ Plat., *Phaedr.* 275a-b.

⁷⁴⁵ Cfr. C. R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors I*, cit., pp. 112-113; L. Bombelli, *I frammenti degli storici giudaico-ellenistici*, cit., pp. 98-99.

⁷⁴⁶ Sugli *hierà grámmata* come «Sacre Scritture», cfr. Phil., *Mos.* II, 290-292; Ios., *Ap.* I, 54.

In un recente lavoro⁷⁴⁷, Maurizio Bettini ha dimostrato che «l'*hermēneía* o l'*hermēneúein* non sono attività unicamente o strettamente legate alla traduzione o all'interpretazione» ma riguardano «in generale la capacità o la possibilità di “creare comunicazione”, dando forma articolata a pensieri o nozioni che resterebbero altrimenti incomunicabili. Questo può valere per la lingua straniera, che per essere compresa deve essere riarticolata nelle forme della lingua propria, o per l'interpretazione di testi complessi, che ugualmente necessitano di essere riarticolati in parole diverse e più piane. Però vale anche quando, alla fonte, non vi era nulla di già articolato – finché l'*hermēneía* o l'*hermēneúein* non intervengono per dare a pensieri o nozioni la forma della *diálektos* o della *léxis*». In altri termini (sempre quelli di Bettini): «L'*hermēneía* è molto più vicina a ciò che noi chiamiamo linguaggio, espressione, comunicazione, che non alla “traduzione” o alla “interpretazione”. Questi due fenomeni, come abbiamo già detto, rientrano ugualmente nella sfera dell'*hermēneúein* perché anche lo straniero o il testo incomprensibile hanno bisogno di essere “messi in comunicazione” con chi altrimenti non sarebbe in grado di ricevere l'informazione: ma queste pratiche vi rientrano allo stesso titolo di altri fenomeni di comunicazione, non in modo esclusivo».

Tradurre, spiegare e interpretare sono, dunque, attività che rientrano nella sfera dell'*hermēneía* senza, tuttavia, esaurire il campo semantico di *hermēneúein*. Quest'ultimo verbo ha un significato molto più ampio di quello che solitamente gli è attribuito. Genericamente, *hermēneúein* significa «comunicare, dare forma linguistica ad una nozione, esprimere un pensiero, articolare in parole o suoni». Aristotele è estremamente chiaro al riguardo: l'*hermēneía* è «l'esprimersi attraverso parole» (*léxis di'onomasías*)⁷⁴⁸, ovvero il «linguaggio articolato» (*diálektos*) che si serve della lingua (*glóssa*) come organo di «comunicazione»⁷⁴⁹. La lingua, organo dell'*hermēneía*, è strettamente associata a Hermes/Thoth. In uno dei papiri magici editi da Preisendanz, il dio è invocato come *lógōn archēgéta* («guida dei discorsi»), *glóssēs pamphónou* («dalla lingua sonora»), *glóssēs medéōn* («signore della lingua»)⁷⁵⁰. Epiteti che giustificano ampiamente l'identificazione

⁷⁴⁷ M. Bettini, *Metamorfosi, affari e profezia. Antropologia della traduzione nel mondo antico*, Einaudi, in corso di pubblicazione.

⁷⁴⁸ Arist., *Poet.* 1450b.

⁷⁴⁹ Arist., *De an.* 420b. Diodoro (I, 16) ricorda che Hermes (quello egizio) «ha insegnato ai Greci i principi dell'*hermēneía*», ovvero dell'articolazione dei «suoni» (*phthóggous*). La scoperta dei suoni e della fonologia è attribuita a Thoth in Plat. *Phil.* 18 b-d. Per ulteriore documentazione, cfr. M. Bettini, *Voci. Antropologia Sonora del mondo antico*, Torino 2008.

⁷⁵⁰ K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, vol. II, Leipzig-Berlin 1931, p. 139. Sui rapporti di Thoth con la lingua e il linguaggio, cfr. Y. Volokhine, *Le dieu Thot et la parole*, “Revue de l'Histoire des Religions” 221/2 (2004), pp. 138-148.

del dio egizio «signore del linguaggio», «dalla lingua dolce», con il dio greco «signore della voce e del discorso», cui «si usa consacrare la lingua»⁷⁵¹.

Il legame di Hermes/Thoth con la lingua, il linguaggio e la comunicazione consente di fornire una diversa lettura dell'espressione con cui Artapano "spiega" l'*interpretatio iudaica* di Hermes: Mosè sarebbe stato chiamato Hermes dai sacerdoti egizi perché avrebbe comunicato loro gli *hierà grámmata*⁷⁵². La traduzione proposta restituisce finalmente all'espressione di Artapano un senso soddisfacente, ma lascia ancora aperti due grossi problemi: in che senso l'*hermēneía* degli *hierà grámmata* giustificerebbe l'identificazione di Mosè con Hermes/Thoth? E che cosa sono esattamente gli *hierà grámmata* che Mosè avrebbe comunicato ai sacerdoti egizi, meritandosi con ciò di essere chiamato Hermes? Cerchiamo di rispondere, innanzitutto, a questa seconda domanda.

Un indizio prezioso è fornito dalla *Vita di Mosè* scritta da Filone intorno alla prima metà del I secolo della nostra era. Esponente di spicco della potentissima comunità ebraica di Alessandria, profondo conoscitore di filosofia platonica e stoica, Filone è stato il primo grande commentatore dei testi biblici che lesse e studiò in traduzione greca (la famosa *Settanta*). Cosa normale per l'Alessandria del tempo, al punto da giustificare pienamente il famoso detto di Elias Bickerman, secondo cui «gli Ebrei sono diventati il popolo del Libro quando quello è stato tradotto in greco». In tutta l'opera di Filone il peso della tradizione giudeo-ellenistica è enorme. Lo è anche all'inizio della *Vita di Mosè* in cui l'autore dà il là al discorso affermando che: «Secondo alcuni Mosè è il *nomoteta* dei Giudei, secondo altri l'*hermēneús* delle leggi sacre (*nómōn ierōn*)»⁷⁵³. Al legislatore (*nomoteta*) della Bibbia si oppone l'*hermēneús nómōn ierōn* della tradizione giudeo-ellenistica: in altre parole, lo stesso Mosè di Artapano. Le due espressioni, *hermēneús hierōn grammátōn* (Artapano) e *hermēneús nómōn hierōn* (Filone), sono perfettamente simmetriche al punto da lasciare pochi dubbi sulla natura degli *hierà grámmata* di Artapano: le «sacre lettere» corrisponderebbero alle «leggi divine» (*nómoi*), che – come abbiamo visto – Mosè avrebbe messo per iscritto (*grápsai*) a vantaggio dei Giudei. Sostituendo gli *hieroi nómoi* con gli *hierà grámmata*, Artapano si preoccuperebbe di accordare il discorso alla prospettiva dei *personaggi*, quei sacerdoti egizi, per definizione *hierogrammateis*, cui è attribuita l'identificazione Hermes/Mosè. Ma, come ormai sappiamo, il gioco di Artapano non deve

⁷⁵¹ Hes., *Op.* 79-80; Plat., *Crat.* 407e-408b; Ath., I, 28; Corn., *Theol.* 21; Macr., *Sat.* I, 12, 20. Cfr. M. Bettini, *Le orecchie di Hermes*, cit., pp. 8-9.

⁷⁵² *Hermēneúein* ha il significato di «comunicare, articolare in parole» anche nel fr. 1 di Artapano (Eus., *PE IX*, 18, 1): «I Giudei si chiamano Hermiouth, termine che, riarticolato (*methermēneuthèn*) in lingua greca (*katà tèn Ellanída phōnèn*), è Giudei».

⁷⁵³ Phil., *Mos.* I, 1.

trarre in inganno. Confondere il punto di visto dei personaggi dell'opera con quello del narratore sarebbe un grave errore. È il punto di vista di Artapano quello che qui interessa e per Artapano – come per Filone – Mosè è *hermēneús nómōn hierōn*.

Un'ulteriore prova dell'identità degli *hierà grámmata* con gli *hieroi nómoi* è offerta dallo stesso Artapano. Analogamente agli *hieroi nómoi*, gli *hierà grámmata* provengono direttamente da Dio. È quanto si evince da un passo del già citato fr. 3. Al paragrafo 4, si afferma che Mosè «divise l'Egitto in 36 nómi e per ognuno dei nómi dispose che il dio (*tòn theòn*) fosse venerato (*sephthésesthai*) dai sacerdoti secondo gli *hierà grámmata*, che fossero (dèi) e gatti e cani e ibis»⁷⁵⁴. Il senso della frase è chiaro: Mosè assegna ad ognuno dei 36 nómi una diversa divinità animale («gatti, cani, ibis») che i sacerdoti avrebbero venerato in modo conforme agli *hierà grámmata*. Il passo ripropone l'associazione *hiereîs/hierà grámmata* che abbiamo già incontrato nel caso dell'identificazione Hermes/Mosè. Ma, prima di addentrarci ulteriormente nell'analisi della questione, occorre innanzitutto affrontare il problema degli «animali sacri» (*kathierōménois zóois*), il cui culto Artapano fa risalire all'opera di rinnovamento sociale, politico e religioso intrapresa da Mosè nei suoi “anni egiziani”. Il problema è di grossa portata. L'istituzione del culto degli animali sacri contrasta apertamente con le norme religiose ebraiche, che al riguardo sono piuttosto chiare e rigorose⁷⁵⁵. Sarà dunque opportuno chiedersi quali fattori abbiano indotto Artapano a collegare Mosè a un “sacrilego” culto egizio.

⁷⁵⁴ Diversa è la traduzione del passo normalmente proposta dagli editori di Artapano: «Mosè divise l'Egitto in 36 nómi e a ognuno dei nómi assegnò il dio da adorare, ai sacerdoti gli *hierà grámmata*, [gli dèi che assegnò] erano gatti, cani e ibis» (Cfr. D. L. Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, Missoula 1972, p. 161; N. Walter, *Jüdische Schriften*, cit., pp. 129-130; C. R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors I*, cit., p. 211; L. Bombelli, *I frammenti degli storici giudaico-ellenistici*, cit., p. 135; L. Troiani, *Letteratura giudaica di lingua greca*, cit., p. 102; R. Bloch et Al., *Les fragments d'Artapan*, cit., p. 31). La traduzione è certamente legittima ma lascia aperti due grossi problemi: la proposizione che inizia con *eînai* resterebbe, come nota R. Bloch, una «frase con infinito *pendens*»; facendo riferimento già ora all'assegnazione degli *hierà grámmata* ai sacerdoti da parte di Mosè, Artapano ripeterebbe solo poche righe dopo un concetto pressoché analogo (Mosè che comunica gli *hierà grámmata* ai sacerdoti). Penso che la soluzione a questi problemi sia semplice e consista nell'espungere il *te* posto subito prima dell'accusativo *hierà grámmata* da un copista che probabilmente non aveva ben inteso il senso del periodo, decidendo di emendare il testo. Espunto il *te*, è possibile considerare *hierà grámmata* come accusativo di relazione e *toîs hiereûsin* come dativo d'agente retto dall'infinito futuro passivo *sephthésesthai*. Quest'ultimo è il predicato verbale della prima oggettiva introdotta da *apotáxai* il cui soggetto, *tòn theòn*, è anche il soggetto sottinteso della seconda oggettiva – retta sempre da *apotáxai* – di cui *eînai* è il predicato verbale. In tal caso, la sintassi del periodo torna ad essere scorrevole e lineare: Mosè assegnò a ogni nomo una differente divinità animale che i sacerdoti avrebbero venerato in modo conforme agli *hierà grámmata*. Che il culto degli animali fosse conforme agli *hierà grámmata* egizi (i testi in geroglifico) è affermato con chiarezza da Filone (*Mos. I*, 23) e non necessita di ulteriori giustificazioni.

⁷⁵⁵ LXX Lev. 11, 10-30; Deut. 14, 11-18; Phil., *De decalogo*, XVI, 79; *Legatio ad Gaium*, 163; *De vita contemplativa*, I, 8. Sulla condanna del culto animale nelle fonti ebraiche, cfr. K. A. D. Smelik - E. A. Hemelrijk, “Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?” *Opinions on Egyptian Animal Worship in Antiquity as Part of the Ancient Conception of Egypt*, in H. Temporini - W. Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 17.4, Berlin-New York 1984, pp. 1906-1920.

Artapano scrive la sua opera in polemica con Manetone (III secolo a.C.), lo storico antisemita che negli *Aigyptiaká* rivolge una lunga serie di accuse nei confronti dei Giudei⁷⁵⁶. Tra queste una delle più infamanti è quella di uccidere e mangiare gli animali sacri⁷⁵⁷. Non c'è dubbio allora che attribuire a Mosè l'istituzione dei culti animali egizi fosse innanzitutto un modo per rispondere alle accuse di Manetone, rovesciando completamente i termini della questione: non solo i Giudei non mangiano gli animali sacri, ma è il giudeo Mosè ad averne fondato il culto. Un secondo fattore non è meno importante della necessità di rispondere a Manetone. All'epoca di Artapano, il culto degli animali sacri era ormai una tradizione religiosa di lunga data, che aveva continuato a far sentire la sua influenza nell'intero regno egizio anche in seguito al processo di ellenizzazione⁷⁵⁸. Nel momento in cui ne fa il padre della cultura greco-egizia, Artapano non può esimersi dall'attribuire a Mosè l'istituzione di uno degli aspetti più caratteristici di quella cultura. Rivolgendosi a lettori "degiudaizzati" che intende convincere della superiorità e della primalità della tradizione biblica, lo storico deve strutturare il suo messaggio in modo che, in primo luogo, rispecchi il sentire comune del suo pubblico, ne dimostri quindi l'origine giudaica. Artapano trova indubbiamente la soluzione adatta: il culto degli animali sacri, praticato dagli *hierēis* egizi, è conforme agli *hierà grámmata* ma è il giudeo Mosè ad aver «comunicato» gli *hierà grámmata* ai sacerdoti⁷⁵⁹.

Il gioco di Artapano si fa di nuovo ambiguo. Ancora una volta, gli *hierà grámmata* sono, nella prospettiva degli *hierēis*, i geroglifici; in quella di Artapano, le leggi di Yahweh. Proviamo a rileggere il paragrafo 4 alla luce della prospettiva di Artapano. Ci accorgiamo subito come le due oggettive rette da *apotáxai* costituiscano un congegno semantico particolarmente duttile e raffinato, il cui significato muta in rapporto all'ottica dei personaggi e del narratore. Artapano afferma che Mosè «divise l'Egitto in 36 nómi e per ognuno dei nómi dispose che il dio (*tòn theòn*) fosse venerato (*sephthésesthai*) dai sacerdoti secondo gli *hierà grámmata*, che fossero (dèi) e gatti e cani e ibis». Per i sacerdoti egizi «il dio» venerato in base agli *hierà grámmata* («geroglifici») è la divinità animale («gatti, cani

⁷⁵⁶ Cfr. A.-M. Denis, *Le portrait de Moïse par l'antisémite Manéthon (IIIe s. av. J.-C.) et la réfutation juive de l'historien Artapan*, "Le Museon" 100 (1987), pp. 49-65; J. J. Collins, *Reinventing Exodus: Exegesis and Legend in Hellenistic Egypt*, in R. A. Argall (ed.), *For a Later Generation*, Harrisburg 2000, pp. 54-56; C. Moro, *L'identificazione tra Ebrei e Hyksos nelle fonti alessandrine*, in M. Gargiulo - C. Peri - G. Regalzi (a cura di), *Definirsi e definire: percezione, rappresentazione e ricostruzione dell'identità*. Atti del terzo incontro "Orientalisti" (Roma, 23-25 febbraio 2004), Roma 2005, pp. 71-88; Ead., *Lo storico Artapano e il passato multietnico*, cit., pp. 300-305.

⁷⁵⁷ Cfr. Ios., *Ap.* I, 239-250.

⁷⁵⁸ Sul culto egizio degli animali, cfr. Hdt., II, 65-76; Diod., I, 83-90; Strab., XVII, 1, 40.

⁷⁵⁹ Come dimostra la *Lettera di Aristeo*, il riferimento alla tradizione sacerdotale "egizia" era un espediente retorico ampiamente utilizzato dal giudaismo egiziano per descrivere le origini degli Ebrei. Cfr. L. Troiani, *Letteratura giudaica di lingua greca*, cit., p. 46.

e ibis») propria di ciascun uomo⁷⁶⁰, ma per Artapano «il Dio» (*o theós*) venerato in modo conforme agli *hierà grámmata* («Sacre Scritture») non può che essere il Dio di Israele⁷⁶¹, costantemente identificato dagli autori giudei e cristiani con Zeus.

Il punto di vista dei personaggi e quello del narratore tornano a sovrapporsi e a intrecciarsi. Il progetto di Artapano si regge appunto su questi intrecci sapientemente costruiti. Si tratta di fondere tradizioni giudaiche ed egiziane per dimostrare che le prime sono più antiche delle seconde che da esse derivano. In tal senso, è importante la seconda oggettiva: adoratore di Yahweh (*o theós*), Mosè ordinò «che fossero (dèi) e gatti e cani e ibis». L'affermazione non può non risultare sorprendente alle orecchie dei lettori⁷⁶². Artapano lo sa, tant'è che la giustifica subito dopo. Se le divinità animali introdotte da Mosè nei singoli nomi sono molteplici, è perché Mosè avrebbe inteso consolidare, attraverso la sua «riforma religiosa», il potere del faraone⁷⁶³. La diversità di animali adorati nelle varie regioni dell'Egitto avrebbe, infatti, impedito che il popolo trovasse motivo di unione nel culto di un unico dio e si ribellasse in forma compatta contro la monarchia⁷⁶⁴. Ancora una volta, in modo assolutamente coerente con il suo progetto, Artapano non solo «rispetta» (si fa per dire, visto che la considera di origine giudaica) la tradizione egiziana delle divinità animali ma risponde in modo netto e risoluto ad un'altra grave accusa rivolta da Manetone agli Ebrei. Lo storico egiziano aveva fatto di Mosè un ribelle, un traditore, proclamatosi capo di una colonia di lebbrosi contro chi l'aveva istruito ed educato⁷⁶⁵. Artapano ribalta i termini dell'accusa. Non sono gli Egizi ad aver istruito Mosè⁷⁶⁶ ma è Mosè «il maestro» degli Egiziani; non è Mosè ad aver tradito il faraone ma è quest'ultimo, mosso da ingratitudine e invidia, ad affidare proditoriamente a Mosè la direzione di una «missione suicida» (la campagna di Etiopia) in cui il fedele ministro avrebbe trovato facilmente la morte⁷⁶⁷.

⁷⁶⁰ Cfr. Phil., *Mos.* I, 23.

⁷⁶¹ Cfr. i parr. 21, 24 e 37, in cui l'espressione *o theós* designa inequivocabilmente Yahweh. Quest'ultimo è descritto da Artapano come «voce divina» (parr. 21 e 36) e «signore dell'universo» (par. 22).

⁷⁶² Cfr., ad esempio, Strab., XVI, 2, 35-36 in cui Mosè abbandona l'Egitto per via dell'incompatibilità della religione ebraica con il culto degli animali e il teriomorfismo divino.

⁷⁶³ Artap., *FGrHist* 726 F 3a, par. 5.

⁷⁶⁴ Cfr. Diod., I, 89, 5.

⁷⁶⁵ J. Assmann, (*Mosè l'egizio: decifrazione di una traccia di memoria*, trad. it. Milano 2000, p. 21) ha ipotizzato che «in origine questa storia dei lebbrosi non si riferisse a Mosè, ma presumibilmente a Ekhnaton, il quale per primo aveva operato una distinzione tra vero e falso e fondato una religione monoteistica». «Dopo la sua morte – continua Assmann – tale religione venne annientata e il nome del suo fondatore consegnato all'oblio. I ricordi traumatici della sua rivoluzione rimasero senza precise coordinate e formarono una «cripta» nella memoria collettiva degli Egizi; così poterono alla fine ricadere sugli Ebrei».

⁷⁶⁶ Cfr. *Acta Apostolorum*, 7, 22.

⁷⁶⁷ Artap., *FGrHist* 726 F 3a, parr. 7-10. Anche in seguito alla spedizione contro gli Etiopi, il faraone non avrebbe smesso di complottare contro Mosè (parr. 13-18). Su Mosè come «comandante militare» (*stratēgós*), cfr. C. R. Holladay, *Theios Aner in Hellenistic-Judaism*, Missoula 1977, pp. 69-71.

Ora che l'operazione di Artapano è più chiara, possiamo ritornare al punto che per noi è essenziale: la natura e il contenuto degli *hierà grámmata*. Artapano dice che Mosè «ordinò che il Dio fosse venerato dai sacerdoti in modo conforme agli *hierà grámmata*», la cui *hermēneía* – come è detto poco più avanti – si deve allo stesso Mosè. Notiamo subito che l'*hermēneía* degli *hierà grámmata* non è soltanto il motivo per cui (*diá*) Mosè è chiamato Hermes ma anche la *timé* «eguale a quella di un dio», eguale cioè a quella di Hermes, di cui Mosè è ritenuto degno. In altri termini, nel momento in cui identifica Mosè con Hermes, Artapano assegna al primo una *timé* «eguale» a quella del secondo. E come la *timé* di Hermes si definisce in rapporto a Zeus, così la *timé* di Mosè – quello di Artapano e, con lui, della letteratura giudeo-ellenistica – non può che definirsi in rapporto a Yahweh (*o theós*). Insomma, se Mosè è *hermēneús*, non può che essere l'*hermēneús* di Yahweh, così come Hermes è l'*hermēneús* di Zeus. Ma che cosa significa fungere da *hermēneús*?

Filone afferma che alcune sentenze divine (*lógia*) furono comunicate agli uomini da Dio in persona (*ek prosópou toû theoû*), che si servì all'uopo del suo profeta Mosè come *hermēneús* (*di' hermēnéōs toû theíou prophétou*)⁷⁶⁸. La frase di Filone è chiara: Mosè, «portavoce ispirato di Dio» (*toû theíou prophétou*)⁷⁶⁹, è l'*hermēneús* attraverso il quale Dio in persona comunica la Legge a Israele. Ed è chiara anche la funzione dell'*hermēneús*: quest'ultimo è il “canale comunicativo” (*póros*) per mezzo del quale Dio parla “direttamente” agli uomini. Un canale che Filone intende in senso prettamente fisico, come risulta evidente dalle parole che Aronne rivolge al fratello Mosè:

«Se ci fosse bisogno di un *hermēneús*, avrai come bocca (*stóma*) il fratello sotto-diacono, affinché egli annunci (*apaggéllē*) al popolo i tuoi comandi, tu a lui quelli divini»⁷⁷⁰.

Aronne giura fedeltà estrema a Mosè, fornendogli rassicurazioni di ogni sorta. In caso di necessità farà anche da *hermēneús* del fratello, annunciando (*apaggéllē*) al popolo gli ordini divini che Mosè gli comunicherà dopo averli ascoltati da Dio in persona⁷⁷¹. Per dirla nei termini “fisici” usati da Filone, Aronne sarà la «bocca» (*stóma*) di Mosè come Mosè,

⁷⁶⁸ Phil., *Mos.* II, 188. Come Mosè è «*hermēneús* e *prophētēs* di Dio», così Hermes è «*hermēneús* e *prophētēs* degli dèi» (Phil., *Legatio ad Gaium*, 99).

⁷⁶⁹ Lo stesso Filone (*Mos.* II, 191) dichiara di intendere per *prophētēs* colui che parla (*toû légontos*) in modo ispirato, letteralmente «avendo il dio in sé» (*enthousiôdes*).

⁷⁷⁰ Phil., *Mos.* I, 84.

⁷⁷¹ Nella Bibbia ebraica, Mosè parla con Dio «faccia a faccia» (*Exod.* 33, 11) e «bocca a bocca» (*Num.* 12, 8). Dio stesso, inoltre, definisce il profeta come «la mia propria bocca» (*Is.* 30, 2; *Ger.* 15, 19).

anch'egli *hermēneús*, è la «bocca» di Dio⁷⁷². La bocca, canale comunicativo per eccellenza, si presta particolarmente bene a definire la funzione dell'*hermēneús*. Come la bocca non parla di per sé ma articola in parole pensieri e concetti che trovano la loro origine nel *nóos* o nella *psyché* e che altrimenti resterebbero inespressi, così l'*hermēneús* non è uno *speaker* indipendente ma è sempre «*hermēneús* di un altro che detta» (*upobállontos etérou*)⁷⁷³, cui si limita a prestare bocca, lingua e voce⁷⁷⁴. Nel caso di Mosè, *hermēneús* di Yahweh, Yahweh è «colui che detta», Mosè «colui che riarticola» il “dettato” di Yahweh. Poiché questo dettato riarticolato da Mosè corrisponde agli *hierà grámmata*, questi ultimi provengono evidentemente da Yahweh e corrispondono alle sue «sacre leggi»: gli *hieroi nómoi*.

Stabilita l'identità degli *hierà grámmata* con le leggi di Yahweh, risulta chiaro il motivo per cui l'*hermēneía* degli *hierà grámmata* giustifica, agli occhi di Artapano e del suo pubblico “ellenizzato”, l'*interpretatio* Hermes/Mosè. Abbiamo visto, infatti, come Yahweh detti a Mosè le sacre leggi e Mosè le riarticoli (*hermēneúein*), annunciandole (*apaggéllē*) al popolo. Mosè è, dunque, l'*hermēneús* e l'*áγγελος* di Yahweh⁷⁷⁵, così come Hermes è l'*hermēneús* e l'*áγγελος* di Zeus⁷⁷⁶. *Hermēneús* e *áγγελος* sono esattamente le prime due funzioni ermaiche ricordate da Platone nel *Cratilo* (407e-408a): funzioni che Hermes esercita per mezzo dell'«uso della parola» (*lógou chreía* o *eírein*). Si può dunque ipotizzare che l'uso della parola, o meglio della parola “riarticolata” propria dell'araldo, sia la categoria in base a cui Mosè è identificato da Artapano con Hermes. Il testo dello storico sembra andare proprio in questa direzione.

Il legame di Mosè con il *lógos* traspare non solo dall'*hermēneía* degli *hierà grámmata* ma anche dalla fondazione del culto dell'ibis di Hermopoli. La notizia è riferita da Artapano al paragrafo 9 del frammento 3 ed è una delle imprese più discusse del Mosè artapaneo. Se, infatti, l'istituzione del culto degli animali sacri appare in contrasto con le norme religiose ebraiche, il culto dell'ibis lo è particolarmente, dal momento che l'uccello è considerato tradizionalmente impuro in virtù della sua tendenza a nutrirsi di topi, insetti e

⁷⁷² In quanto *hermēneús* di Mosè, *hermēneús* a sua volta di Dio, Aronne è *hermēneús* di un *hermēneús*. Questa catena di *hermēneíai* è di chiara ascendenza platonica. Nello *Ione* (530c-535a), Socrate afferma che i rapsodi sono *hermēneís* dei poeti, i quali sono *hermēneís* degli dèi. Come Aronne, i rapsodi platonici sono «*hermēneís* di altri *hermēneís*». Sui rapporti di Filone con il platonismo, cfr. D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986, pp. 412-475; 485-521.

⁷⁷³ Phil., *Mos.* I, 277-278.

⁷⁷⁴ Cfr. Ath., I, 28: «Le lingue sono consacrate a Hermes *dià tèn hermēneían*».

⁷⁷⁵ Artapano (*FGrHist* 726 F 3a, par. 24) dice espressamente che Mosè è «il messo di Dio» (*toû pémpantos theoû*). Cfr. anche *FGrHist* 726 F 3b, par. 3 (= Clem. Alex., *Strom.* I, 154, 3).

⁷⁷⁶ La funzione dell'*áγγελος* non è molto diversa da quella dell'*hermēneús*. Come quest'ultimo, anche l'*áγγελος* riarticola in parole il messaggio ricevuto dalla propria fonte. In quanto *áγγελος* di Yahweh, il Mosè artapaneo è provvisto come Hermes di *rhábdos*, lo strumento tipico del mestiere (Artap., *FGrHist* 726 F 3a, parr. 27-36). Sulla *rhábdos* di Mosè, cfr. D. L. Tiede, *The Charismatic Figure*, cit., pp. 171-173.

carogne⁷⁷⁷. Che Mosè abbia potuto istituire un culto dell'ibis è parso davvero troppo ai lettori moderni di Artapano, al punto che l'opera dello storico è stata etichettata da una parte della critica come una sorta di “predica strampalata”, il cui studio costituirebbe una pura perdita di tempo⁷⁷⁸. Altri studiosi, invece, hanno tentato di salvaguardare il “buon nome” di Mosè, affrancandolo dall'infamia di aver dedicato un culto a un animale impuro e necrofago. Si è sostenuto così che, a ben guardare il testo tramandato da Eusebio, sarebbero stati «i soldati di Mosè» (*toùs perì tòn Móuson*), e non Mosè direttamente, a fondare la città di Hermopoli e a istituirvi il culto dell'ibis. L'ipotesi, certamente arguta, non è tuttavia sostenibile. Nel resoconto di Artapano, i soldati sono solo gli esecutori materiali di una disposizione già pronunciata da Mosè. Quest'ultimo, come ormai ben sappiamo, aveva già ordinato ai singoli nómi che fossero venerati come divinità «e gatti e cani e ibis». È dunque Mosè a disporre l'istituzione del culto: il testo di Artapano non lascia dubbi al riguardo. Ma come spiegare allora il legame che lo storico istituisce tra Mosè e il culto dell'ibis?

Abbiamo visto come, al di là delle apparenze, il *Romanzo di Mosè* scritto da Artapano rappresenti la realizzazione chiara e rigorosa di un progetto preciso, che mira a dimostrare – in polemica con Manetone – la superiorità e la primalità della tradizione biblica rispetto a quella egizia. In questo contesto, non può sorprendere che Artapano ascriva a Mosè l'origine di credenze e pratiche radicate nell'ellenizzata società egiziana. Non si tratta di un “falso storico” *ante litteram* né tantomeno di una “predica strampalata”, ma piuttosto di un abile e diffuso espediente per affrancare la tradizione ebraica dall'accusa di “alterità” e da tutti i *cliché* che ad essa, *teste* Manetone, si accompagnavano. Artapano si trova nella situazione di dover comunicare il suo messaggio a lettori abituati a considerare la tradizione ebraica come “altra”, irriducibile ai propri usi e alle proprie tradizioni. Il modo più efficace per ottenere ascolto non può che essere quello di rovesciare i termini della faccenda, asserendo che gli Ebrei non sono Altri e che il giudeo Mosè è stato addirittura il «maestro» tanto degli Egizi quanto dei Greci. In tal modo, Artapano può ottenere ascolto presso i suoi

⁷⁷⁷ LXX Lev. 11, 17; Deut. 14, 16.

⁷⁷⁸ La fondazione del culto dell'ibis da parte di Mosè deve aver suscitato meraviglia e sgomento già nei lettori antichi di Artapano. Flavio Giuseppe, ad esempio, racconta che Mosè, in marcia verso l'Etiopia, si trovò ad attraversare una regione infestata da serpenti alati e che riuscì a superare il pericolo grazie al soccorso delle ibis, che sogliono cacciare i serpenti (*Ant. Jud.* II, 245-247). Ne consegue che Mosè e i suoi soldati avrebbero fondato il culto di Hermopoli come ricordo dell'episodio. Mi sembra evidente il tentativo di spiegare il testo di Artapano in modo coerente con la tradizione giudaica. La storia di Mosè e dei serpenti alati ricorda da vicino la vicenda biblica degli Israeliti infestati da serpenti velenosi in Arabia (LXX Num. 21, 4-9). Sulle ibis come cacciatrici di serpenti (serpenti alati esattamente come quelli di Flavio Giuseppe!), cfr. Hdt., II, 75; Ael., *Nat. an.* II, 38. Sulla figura di Mosè nell'opera di Flavio Giuseppe, cfr. R. Bloch, *Moïse chez Flavius Josèphe: un exemple juif de littérature héroïque*, in P. Borgeaud - T. Römer - Y. Volokhine (éds.), *Interprétations de Moïse*, cit., pp. 86-101.

lettori, dimostrando loro che tutto quello che credono e che fanno trova la sua origine nell'azione riformatrice di Mosè, ispirata direttamente da Dio.

Proviamo a considerare l'istituzione del culto dell'ibis come un tassello inserito in modo coerente all'interno del sistema semantico costruito "a tavolino" da Artapano. L'uccello è sì impuro per gli Ebrei ma per gli Egizi è sacro a Hermes/Thoth. Artapano sa bene entrambe le cose. Lo storico afferma che «i soldati di Mosè fondarono una città e vi stabilirono il culto dell'ibis, perché essa elimina gli animali che recano danno all'uomo»⁷⁷⁹. Non esiste altro passo di Artapano in cui sia più evidente lo sforzo di accordare le credenze egizie alla tradizione biblica. Nel *Levitico*, l'attitudine a nutrirsi di piccoli animali impuri, molesti e dannosi per l'uomo come rane, insetti, topi, lumache e lucertole, è causa dell'impurità dell'ibis⁷⁸⁰. Artapano, che conosce certamente la norma ebraica e sa quale ostacolo rappresenti per il suo discorso, la "rilegge" nell'ottica della "utilità"⁷⁸¹: nutrendosi di animali impuri, l'ibis li «elimina» a vantaggio dell'uomo. Per questo motivo, nel momento in cui fonda il culto dell'ibis, Mosè non solo non contravviene alla Legge ma istituisce *in accordo* con la Legge il culto egizio dell'ibis. Anche il culto egiziano in apparenza più lontano dalle norme bibliche deriva dalla Legge e dall'azione ispirata di Mosè: è questo che Artapano vuole dimostrare ai suoi lettori. Ma lo storico sa anche che non deve esagerare.

Lo sforzo di rileggere la tradizione egizia alla luce della sua "origine giudaica" non può oscurare l'evidenza delle credenze egizie condivise dall'insieme dei destinatari. Per questi ultimi, l'ibis non è solo un uccello "utile" ma è soprattutto l'uccello sacro a Hermes/Thoth. Artapano lo sa. Tant'è che, subito dopo aver evidenziato i vantaggi materiali che l'uccello reca all'uomo, lo storico afferma che i soldati di Mosè chiamarono Hermopoli («città di Hermes») la città in cui avevano stabilito il culto dell'ibis. Il legame dell'ibis con Hermes/Thoth traspare con estrema evidenza dal testo di Artapano e si inserisce in modo perfettamente coerente all'interno dello schema generale del discorso. Nel momento in cui identifica Mosè con Hermes/Thoth, Artapano non può esimersi dal fare di Mosè il fondatore del culto dell'ibis, uccello sacro al dio greco-egizio. In altri termini, l'istituzione del culto dell'ibis da parte di Mosè è conseguenza della sua identificazione con Hermes/Thoth. Ma non si tratta solo di questo.

⁷⁷⁹ Artap., *FGrHist* 726 F 3a, par. 9; cfr. anche Diod., I, 87, 6.

⁷⁸⁰ *LXX Lev.* 11, 10; 20; 29-30.

⁷⁸¹ Su riletture e interpretazioni del *Levitico* nella letteratura giudaico-ellenistica, cfr. A. Destro - M. Pesce, *La normatività del Levitico: interpretazioni ebraiche e protocristiane*, "Annali di Storia dell'Esegesi" 13/1 (1996), pp. 15-37.

Abbiamo cercato di dimostrare come l'identificazione di Mosè con Hermes presupponga la pratica dell'*hermēneía* e l'uso della parola araldica: modalità comunicative associate ad Hermes in quanto dio della parola. Non è forse un caso che, nella tradizione egizia riferita da Eliano, l'animale che rappresenta Hermes nella sua funzione linguistica sia appunto l'ibis: «Dicono (gli Egizi che l'ibis) è cara a Hermes padre dei *lógoi*, dal momento che è simile nell'aspetto alla natura del linguaggio (*lógos*): infatti, le penne nere possono essere paragonate al linguaggio taciuto e rivolto verso l'interno; quelle bianche al linguaggio proferito e ascoltato, quasi si trattasse di un servo (*hupēretēs*) e di un messaggero (*áγγελos*) di quel che sta dentro»⁷⁸². Esattamente come Hermes, il linguaggio (*lógos*) è una sorta di messaggero (*áγγελos*) dell'interiorità, la cui funzione è quella di rendere bianche le penne nere dell'ibis, ovvero – fuor di metafora – di articolare in parole (*hermēneúein*) quello che la persona sente e che in caso contrario resterebbe «taciuto e rivolto verso l'interno». Il *lógos*, paragonabile al piumaggio bicromo dell'ibis, è *hermēneús* e *áγγελos* proprio come Hermes/Mosè cui l'ibis è associata. Poiché simile credenza, attribuita da Eliano agli Egizi, è verosimilmente nota al colto pubblico di Artapano, è possibile che lo storico la tenga presente nel momento in cui fa di Mosè, *hermēneús* e *áγγελos* di Yahweh, il fondatore del culto hermopolitano. Tanto più che le affinità dell'ibis con la pratica dell'*hermēneía* non si fermano qui. Abbiamo visto come l'*hermēneús* sia la bocca di un altro che detta. Ebbene, poco prima di paragonare il piumaggio dell'ibis alla natura del linguaggio, Eliano afferma che le ibis si uniscono con la bocca e partoriscono ugualmente dalla bocca. In altri termini, il ciclo riproduttivo dell'ibis si svolge attraverso lo stesso tipo di *póros* («passaggio, canale») di cui si serve l'*hermēneús* nel momento in cui annuncia (*apaggéllē*) il messaggio di un altro. La capacità di partorire dalla bocca, «immagine dell'origine del linguaggio» secondo le credenze egizie tramandate da Plutarco⁷⁸³, fa dell'ibis una sorta di simbolo animale dell'*hermēneús* e conferma l'ipotesi che l'uso della parola “riarticolata” sia la categoria in base a cui Mosè è assimilato a Hermes/Thoth e considerato fondatore del culto animale di Hermopoli.

4. *Hermes/Paolo*

Il caso di Hermes/Mosè dimostra come Artapano e i suoi colti lettori alessandrini tendano a percepire gli *érge* ermaici alla luce della categoria “platonica” dell'*eírein*,

⁷⁸² Ael., *Nat. an.* X, 29. Arist., *De gen. an.* 756b. Cfr. M. Bettini, *Le orecchie di Hermes*, cit., pp. 9-11.

⁷⁸³ Plut., *De Is. et Osir.* 381a, in cui la capacità di partorire dalla bocca, associata a quella di concepire dalle orecchie, è attribuita alla donnola. Sulla donnola come simbolo del linguaggio, cfr. M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino 1998, pp. 162-172.

termine che indica l'«uso della parola» (*lógou chreía*), o meglio di un particolare tipo di parola, riconducibile alla sfera dell'*hermēneía*. Si tratta della parola “riarticolata” che uno *speaker* appositamente «inviato» (*pémpsantos*)⁷⁸⁴ annuncia al pubblico, fungendo da canale comunicativo tra la fonte del messaggio e i suoi destinatari. Come dimostra il caso di Mosè, questo *speaker* può assumere la forma dell'*hermēneús*, dell'*ággelos* o del *prophētēs* ma, più in generale, è l'«inviato» (*pompós*) di un'autorità superiore (*primary agent*) di cui riarticola ordini e messaggi, creando comunicazione tra sfere non direttamente comunicanti: in altri termini, producendo *hermēneía*. È «per l'*hermēneía* delle leggi sacre» che Mosè è identificato con Hermes, il *pompós* divino la cui *timé* consiste nel comunicare le *thémistes* di Zeus, conferendo ad esse un'efficacia immediata, una possibilità istantanea di attualizzazione: quella espressa dal verbo *kraínein*.

La parola del messaggero/*pompós* è, dunque, una parola “riarticolata” ma anche una parola “performativa”, la cui capacità di realizzazione è indissociabile dal rapporto che lega colui che è inviato a colui che invia. Che il concetto di parola “riarticolata” e “performativa” sia una delle categorie attraverso cui gli antichi pensano l'azione di Hermes è confermato dal prossimo caso di studio che ci apprestiamo ad analizzare. Si tratta dell'*interpretatio christiana* di Hermes, attestata da Luca negli *Atti degli Apostoli*⁷⁸⁵. Certo, il passo dalla tradizione giudaico-ellenistica a quella cristiana è di considerevole portata e lo è ancor di più se consideriamo che il racconto di Luca ci conduce dall'Egitto colto e raffinato di Artapano alla periferica e selvaggia Licaonia: a Listra per la precisione, dove Paolo e Barnaba predicano il vangelo alla popolazione pagana della città. Eppure la lunghezza del salto non deve spaventare: ben presto vedremo come gli abitanti di Listra, il cui punto di vista si intreccia con quello di Luca e dei suoi lettori, “pensino” Hermes in modo molto simile ai raffinati uomini di lettere dell'Alessandria di epoca ellenistica. Ma procediamo con ordine e partiamo dall'inizio dell'avventura di Paolo e Barnaba nelle contrade d'Asia Minore.

L'episodio di Listra fa parte del racconto del primo viaggio “missionario” di Paolo⁷⁸⁶. Paolo e Barnaba, «profeti e maestri» (*prophētai kai didáskaloi*) della «comunità cristiana» (*ekklēsia*) di Antiochia, si recano inizialmente a Cipro, dove «annunziano la parola di Dio (*katéggellon tòn lógon toû Theoû*) nelle sinagoghe dei Giudei», smascherano lo «pseudo-profeta giudeo» Bar-Iesu e convertono alla «dottrina del Signore» il proconsole romano

⁷⁸⁴ Art., *FGrHist* F 3a, par. 24; F 3b, par. 3.

⁷⁸⁵ Act. 14, 12.

⁷⁸⁶ Act. 13-14.

Sergio Paolo⁷⁸⁷. I successi ciprioti costituiscono, tuttavia, una parentesi di breve durata. Giunti ad Antiochia di Pisidia, gli apostoli entrano di sabato nella sinagoga e i Giudei li invitano a prendere la parola. Paolo pronunzia un grandioso discorso in cui presenta la resurrezione di Gesù come adempimento della promessa fatta da Dio a Davide di suscitare dalla sua stirpe un Salvatore per Israele: è questo il contenuto della “buona notizia” annunciata dagli apostoli⁷⁸⁸. Dopo un primo, temporaneo successo, i Giudei, insofferenti alla predicazione apostolica, scatenano una violenta persecuzione contro Paolo e Barnaba, costringendoli a fuggire ad Iconio. Qui si ripete pressappoco lo stesso copione ed è così che gli apostoli prendono la decisione di cambiare strategia. D’ora in poi, non predicheranno più la buona novella ai Giudei, che la respingono con bestemmie e oltraggi, ma si rivolgeranno ai Gentili in accordo con i comandamenti del Signore⁷⁸⁹. È appunto a Listra che per la prima volta Paolo e Barnaba predicano esclusivamente alla popolazione pagana riunita nell’*agorá* senza passare per la sinagoga giudaica – che Listra, con ogni probabilità, non doveva neppure avere⁷⁹⁰. Più precisamente è Paolo che parla e questo particolare, opportunamente segnalato da Luca, è di grande importanza per il nostro discorso.

A Listra viveva un uomo infermo nei piedi, zoppo sin dal ventre materno, che giammai aveva camminato. Costui ascoltò (*ékouse*) Paolo che predicava (*laloúntos*). Rivolti gli occhi verso di lui e visto che aveva fede di essere guarito (*sōthênai*), Paolo disse a gran voce (*megálē tē phōnē*): “Levati ritto sui tuoi piedi”. E quello s’alzò e si mise a camminare. Le folle, avendo visto ciò che Paolo aveva fatto, alzarono la voce, gridando in Licaonio: “Gli dèi hanno assunto forma umana e sono discesi fra noi”. E chiamavano Barnaba Zeus, Paolo Hermes, perché era lui che conduceva il discorso (*epeidè autòs ên o hēgoúmenos toû lógou*)⁷⁹¹.

Appena giunti a Listra, Paolo e Barnaba sono descritti da Luca nell’atto di «annunciare la buona notizia» (*euaggelizómenoi*)⁷⁹². Ma, poco più avanti, è chiaramente il solo Paolo che parla (*toû Paúlou laloúntos*) e che, forte della sua parola, opera un miracolo davvero sbalorditivo. L’apostolo ordina a uno zoppo, infermo sin dalla nascita, di alzarsi ritto sui piedi, e lo zoppo, guarito dalla sua fede, inizia sorprendentemente a camminare in modo autonomo. Gli abitanti di Listra sono presi da comprensibile stupore e iniziano a gridare

⁷⁸⁷ Act. 13, 1-12.

⁷⁸⁸ Act. 13, 14-41.

⁷⁸⁹ Act. 13, 46-47. Cfr. H. C. Kee, *Good News to the Ends of the Earth: The Theology of Acts*, London-Philadelphia 1990, pp. 42-69.

⁷⁹⁰ Ad Antiochia di Pisidia, Paolo e Barnaba si rivolgono ancora a un pubblico misto, composto sia da Giudei che da pagani (Act. 13, 44-49). A Listra, invece, i Giudei accorrono da Antiochia e da Iconio solo verso la fine dell’episodio (Act. 14, 19).

⁷⁹¹ Act. 14, 8-12.

⁷⁹² Act. 14, 7.

nella lingua locale (il Licaonio) che gli dèi, assunto l'aspetto di uomini, sono discesi in terra per far loro visita. Barnaba e Paolo altro non sono che Zeus ed Hermes. Come nel caso precedente di Artapano e di Hermes/Mosè, l'identificazione di Paolo con Hermes, che non suona immediatamente *significativa* alle orecchie del pubblico, costringe Luca a passare dal piano della comunicazione *referenziale* a quello della comunicazione *metalinguistica* per esplicitare i *valori comuni (significati impliciti)* su cui si fonda l'*interpretatio*. Questi ultimi, riassunti dalla proposizione causale *epeidè autòs ên o hēgoúmenos tou̓ lógou*, illustrano il modo in cui i pagani di Listra pensano Hermes, identificandolo con Paolo. Non dimentichiamo, infatti, che Luca – come Artapano – attribuisce l'*interpretatio* Hermes/Paolo ai *personaggi narranti*. Il testo dice chiaramente che «le folle chiamano Paolo Hermes, perché era Paolo a condurre il discorso». Per la moltitudine pagana di Listra Hermes, identificato con Paolo, è dunque l'*hēgoúmenos tou̓ lógou*⁷⁹³.

Prima di analizzare nel dettaglio le caratteristiche del *lógos* di cui Hermes è *hēgemón*, seguiamo brevemente con il nostro confronto tra la situazione discorsiva del testo di Artapano e quella del testo di Luca. Entrambi gli autori – dicevamo – attribuiscono l'*interpretatio* (Hermes/Mosè ed Hermes/Paolo) ai personaggi narranti (i sacerdoti egizi e i pagani di Listra), ma si confrontano diversamente con il loro punto di vista. Artapano sembra immedesimarsi completamente con la prospettiva degli *hierēis* al punto da sostituire l'espressione *hieroi nómoi* con quella *hierà grámmata*, più coerente con lo statuto di *ierogrammati* dei sacerdoti egizi. L'immedesimazione, tuttavia, non è totale come potrebbe sembrare e non mira semplicemente a garantire la coerenza interna del racconto. Il punto di vista di Artapano affiora qua e là in modo chiaro, giustapponendosi e intrecciandosi a quello dei personaggi. Sono questi intrecci che l'autore mira a creare per dimostrare che tradizioni giudaiche ed egizie non risultano alternative le une alle altre ma che, anzi, le seconde derivano dalle prime di cui occorre riconoscere l'antichità e l'autorità. In altre parole, l'immedesimazione del narratore con la prospettiva dei personaggi è ideologicamente orientata e funzionalmente rivolta alla dimostrazione della tesi della primauté biblica. Lo scopo di Artapano non consiste nel rifiuto complessivo della tradizione egizia ma nel tentativo di subordinarla a quella ebraica.

Diverso è il caso di Luca. I due prologhi, quello del *Vangelo* e quello degli *Atti*, rivelano in modo chiaro l'intento di offrire una narrazione (*diégēsin*) fondata su fatti (*pragmátōn*) e prove (*tekmēriois*), che l'autore ha raccolto attingendo direttamente ai

⁷⁹³ Cfr. Iambl., *Myst.* 1, dove Hermes è definito *tôn lógōn hēgemón*.

racconti di testimoni oculari (*autóptai*) degli avvenimenti narrati⁷⁹⁴. Pagano di Antiochia convertitosi al Cristianesimo per opera di Paolo, Luca si pone consapevolmente sulla scia della storiografia classica (Erodoto e Tuciddide), il cui influsso si palesa tanto nell'organizzazione della materia quanto nella narrazione degli avvenimenti e nella ricostruzione dei discorsi⁷⁹⁵. In quest'ultimo caso il modello di Luca è chiaramente Tuciddide. Facendo propria la lezione del grande storico ateniese, Luca mira a ripetere con la massima approssimazione possibile quanto verosimilmente l'oratore aveva detto nella circostanza in esame. L'applicazione del metodo risulta evidente nel caso del discorso pronunciato dagli abitanti di Listra di cui Luca intende riprodurre credenze e schemi di pensiero. Credenze e schemi di pensiero che devono essere tanto più vicini al vero in quanto il pubblico di Luca, composto principalmente da gentili e Greci, ha a disposizione gli strumenti adeguati per valutarne l'attendibilità e decidere se riconoscersi o meno nella situazione descritta. Insomma, esistono ampie garanzie del fatto che Luca abbia attribuito agli abitanti di Listra concezioni religiose che i lettori greci si sarebbero verosimilmente attese dalla popolazione pagana di quelle parti⁷⁹⁶. L'analisi attenta delle parole pronunciate dai Licaoni offre importanti conferme al riguardo.

Dopo aver visto il miracolo compiuto da Paolo, gli abitanti di Listra gridano nella propria lingua: «Gli dèi, fattisi simili ad uomini, sono discesi fra noi!». La convinzione che gli dèi dell'Olimpo possano assumere sembianze antropiche e far visita agli uomini, parlando il loro stesso linguaggio, è vecchia almeno quanto Omero. E non occorre nemmeno dimostrare che si tratti di una convinzione religiosa autenticamente pagana. Piuttosto è utile riflettere sull'identità degli dèi che, a dire dei Licaoni, sarebbero discesi fra loro. Dopo aver fatto parlare direttamente i pagani di Listra, Luca riprende in pugno la narrazione per affermare che «le folle chiamavano Barnaba Zeus e Paolo Hermes». Anche questa affermazione doveva risultare verosimile agli occhi dei lettori di Luca. Un famoso mito greco raccontava, infatti, che Zeus ed Hermes, assunto l'aspetto di uomini, avevano vagato per le città della Frigia senza ricevere ospitalità, finché non erano stati cordialmente accolti da un'umile e attempata coppia di coniugi: Bauci e Filemone che, più tardi, il re

⁷⁹⁴ *Luc.* 1, 1-4; *Act.* 1, 1-3. Cfr. G. Jossa, *I cristiani e l'impero romano. Da Tiberio a Marco Aurelio*, Roma 2000, pp. 68-69. Lo studioso accetta la tradizionale attribuzione degli *Atti* all'autore del terzo *Vangelo*, datando la seconda opera agli anni Settanta e la prima agli anni Ottanta inoltrati del I secolo d.C.

⁷⁹⁵ Sui rapporti di Luca con la storiografia greca, cfr. M. Lombardi, *Convenzioni storiografiche, moduli retorici greco-ellenistici e tradizione giudaico-cristiana nel prologo del «Vangelo» di Luca*, "Orpheus" 19-20 (1998-1999), pp. 326-362; Ead., *Aspetti innovativi della diegesi nel Vangelo di Luca*, "Orpheus" 23 (2002), pp. 50-73.

⁷⁹⁶ B. Wildhaber, *Paganisme populaire et prédication apostolique d'après l'exégèse de quelques sequences des Actes. Eléments pour une théologie lucanienne de la mission*, Genève 1987, pp. 88-100.

degli dèi avrebbe naturalmente ricompensato⁷⁹⁷. Poiché Zeus ed Hermes avevano già visitato la Frigia, regione contigua alla Licaonia, poteva apparire assolutamente verosimile al pubblico pagano di Luca che le due divinità si fossero decise a visitare ora anche la regione vicina⁷⁹⁸.

Il pubblico greco di Luca trova verosimile sia che due divinità olimpiche visitino in sembianze umane una città della Licaonia sia che le due divinità siano Zeus ed Hermes. Luca non ha bisogno di giustificare nessuna delle due affermazioni per cui può fare tranquillamente appello ai valori condivisi dal suo pubblico. Valori che Luca, pagano convertito al Cristianesimo, torna per un attimo a “condividere”, e non solo per proporre ai lettori un resoconto verosimile delle credenze pagane. L'immedesimazione dell'autore con la prospettiva dei personaggi rivela una sorta di *mise à distance*, di matrice chiaramente evermeristica, degli dèi greci. Luca accetta la posizione dei Licaoni che chiamano Barnaba Zeus e Paolo Hermes perché, in questo modo, le stesse convinzioni religiose dei pagani confermano che i loro dèi altro non sono che uomini divinizzati per effetto delle loro azioni. L'incontro tra la prospettiva del narratore e quella dei personaggi è funzionale alla critica della religione greca. Il discorso di Luca, ampiamente influenzato dai moduli della retorica e della logica antica, descrive quasi un sillogismo: Zeus ed Hermes sono Barnaba e Paolo; Barnaba e Paolo sono uomini (come gli apostoli stessi affermano per dissuadere i cittadini di Listra dall'offrire loro un sacrificio); di conseguenza (conseguenza che è sottintesa ma che i lettori sono facilmente in grado di ricavare da sé), Zeus ed Hermes sono uomini. A differenza di Artapano, Luca mira a superare completamente la tradizione con cui si confronta: gli dèi pagani e i sacrifici in loro onore non sono altro che «cose vane» (*mataiōn*) da cui è necessario allontanarsi per «rivolgersi (*epistréphein*) al Dio vivente»⁷⁹⁹.

Il Dio vivente, «che ha fatto il cielo, la terra, il mare e tutte le cose che in essi si trovano»⁸⁰⁰, è l'oggetto della “buona notizia” annunciata da Paolo e Barnaba a Listra. Di tale Dio gli apostoli dicono che «nelle generazioni passate ha lasciato che tutti i popoli camminassero ognuno per la propria strada, ma non ha cessato di dar prova di sé beneficiando, concedendovi dal cielo piogge e stagioni ricche di frutti, riempiendo di

⁷⁹⁷ Per la narrazione estesa del mito, cfr. Ov., *Met.* VIII, 610-725.

⁷⁹⁸ Cfr. E. Haenchen, *The Acts of the Apostles. A Commentary*, trad. ingl. Oxford 1971, p. 427; B. Wildhaber, *Paganisme populaire et prédication apostolique*, cit., p. 97; C. Breytenbach, *Zeus und der lebendige Gott: Anmerkungen zu Apostelgeschichte 14.11-17*, “New Testament Studies” 39 (1993), pp. 400-401.

⁷⁹⁹ Act. 14, 15. Sul significato di *epistréphein* all'interno del messaggio apostolico, cfr. D. Patte, *Structural Exegesis for New Testament Critics*, Minneapolis 1990, p. 27.

⁸⁰⁰ Come ha dimostrato T. B. Slater, *The Possible Influence of LXX Exodus 20:11 on Acts 14:15*, “Andrews University Seminary Studies” 30/2 (1992), pp. 151-152, la frase costituisce una probabile citazione di *LXX Exod.* 20, 11. Sull'uso della *Settanta* nell'ambito della predicazione apostolica a Listra, cfr. E. Lerle, *Die Predigt in Lystra (Acta XIV, 15-18)*, “New Testament Studies” 7 (1960), pp. 46-55.

nutrimento e di letizia i vostri cuori»⁸⁰¹. Due aspetti meritano di essere sottolineati. In primo luogo, il contenuto della buona notizia annunciata a Listra, ovvero i benefici elargiti dal Dio vivente all'umanità intera, è sensibilmente diverso dal contenuto della buona notizia proclamata ad Antiochia, ovvero la resurrezione del Salvatore. Anzi, volendo essere più precisi, non è il contenuto della predicazione che cambia ma la forma in cui esso è comunicato agli uditori: forma che non può non essere influenzata dalle situazioni particolari in cui la predicazione si iscrive e dal pubblico cui essa è rivolta. Gli apostoli si trovano di volta in volta nella condizione di dover annunciare un messaggio "nuovo" a un pubblico che possiede già proprie convinzioni e credenze. Il compito non è semplice. Qualora il messaggio fosse sentito dagli ascoltatori come radicalmente altro, irriducibile alle proprie categorie religiose, l'intenzione comunicativa degli apostoli rischierebbe di fallire miseramente. In tal senso, la strategia messa in atto da Paolo e Barnaba consiste nell'adeguare l'annuncio della buona notizia al sistema di valori proprio dell'uditorio di riferimento. Il confronto tra i discorsi paolini di Antiochia e Listra è particolarmente indicativo al riguardo⁸⁰².

Nel primo caso, Paolo si trova a parlare nella sinagoga di sabato, dinanzi a un pubblico composto interamente da Giudei (quelli della Diaspora). Nel tentativo di ottenere l'attenzione di questi ultimi e di persuaderli fino alla piena conversione, Paolo presenta la resurrezione di Gesù (verosimilmente il Dio vivente del discorso di Listra) come compimento della promessa di Dio a Davide. Il tentativo dell'apostolo, che cita di continuo le Scritture ebraiche, è quello di inscrivere il messaggio cristiano nel solco della tradizione religiosa dell'uditorio, di cui rappresenterebbe l'esito naturale, preannunciato da Dio stesso. Come dire, il Dio della Bibbia aveva promesso a Davide di far sorgere dalla sua stirpe il Salvatore; questo Salvatore è Gesù, il discendente di Davide risorto da morte («scampato alla corruzione»), che, dunque, non solo i cristiani ma anche i Giudei dovrebbero venerare: dopotutto, infatti, sono le loro stesse Scritture che lo annunciano!

A Listra le cose cambiano, e non potrebbe essere altrimenti. Gli apostoli non si rivolgono più ai Giudei ma ai Gentili e, naturalmente, non avrebbe senso presentare a un pubblico pagano la buona notizia come realizzazione delle «parole dei profeti». Il messaggio è sempre lo stesso ma deve essere riarticolato (è il caso di dirlo!) in modo che gli ascoltatori abbiano la possibilità di ricondurlo al proprio sistema di credenze. Ecco che allora Paolo non fa più riferimento alle profezie messianiche o alla promessa di Dio a

⁸⁰¹ Act. 14, 15-17.

⁸⁰² Cfr. A. Destro - M. Pesce, *I discorsi di Paolo in Atti 13 e 14: mise en histoire e memoria sociale*, in L. Padovese (a cura di), *Atti del V Simposio di S. Paolo Apostolo*, Roma 1998, pp. 163-181.

Israele ma al Dio vivente che, un po' come il frigio Zeus *Brontôn* («Tonante»), manda dal cielo piogge benefiche che assicurano la crescita di frutti e messi⁸⁰³. Presentare il Dio vivente in un rapporto di “continuità” con lo Zeus dei Licaoni è una strategia retorica che consente agli apostoli di ottenere dapprima l’ascolto dell’uditorio, suscitare l’interesse e l’attenzione (*exordium*), per poi persuaderlo ad accettare il messaggio proposto (*probatio*)⁸⁰⁴. Il modo in cui Paolo e Barnaba mettono in atto gli insegnamenti della retorica antica è davvero esemplare⁸⁰⁵. Con ampiezza di prove e argomenti, gli apostoli dimostrano che il Dio vivente non è un dio “nuovo”, ma che da sempre ha elargito i suoi benefici ai Licaoni come all’umanità intera, consentendo tuttavia a ogni popolo di camminare per la propria strada (*narratio*). Questo hanno fatto anche i Licaoni, venerando i propri dèi con sacrifici e offerte. Ma ora che la buona notizia è stata loro annunciata (*euaggelizómenoi*), è necessario che essi «si volgano» dal vano culto degli idoli alla fede nel Dio vivente (*peroratio*)⁸⁰⁶. Il secondo aspetto che merita di essere sottolineato è l’accento ai benefici (*agathopoiôn*) che il Dio vivente elargisce indistintamente a tutti gli uomini. Si tratta, come abbiamo appena visto, di benefici che si pongono in diretta continuità con i poteri dello Zeus frigio («piogge e stagioni ricche di frutti») e che, nelle intenzioni più generali della predicazione apostolica, sono evocati per dimostrare che il Dio vivente è da sempre esistito, sebbene i pagani lo abbiano venerato «nelle generazioni precedenti a modo loro». Tuttavia, se mettiamo un attimo da parte la prospettiva più ampia dell’annuncio della buona notizia e ci concentriamo sulle esigenze contingenti del discorso apostolico, ci accorgiamo che l’accento ai benefici divini assume anche un valore più circostanziale, immediatamente funzionale alla situazione specifica prodottasi in quel di Listra. Paolo ha appena operato un miracolo e la folla, incitata dal sacerdote di Zeus prontamente accorso dalle porte della città, si appresta a celebrare un sacrificio di tori in onore degli apostoli, ritenuti Zeus ed Hermes. Prontamente intese le intenzioni popolari, Paolo e Barnaba si strappano le vesti e, precipitatisi in mezzo alla folla officiante, si prodigano per dimostrare che sono soltanto

⁸⁰³ C. Breytenbach, *Zeus und der lebendige Gott*, cit., p. 409.

⁸⁰⁴ Motivi analoghi ricorrono nel grande discorso di Paolo all’Aeropago, spesso interpretato dagli studiosi come sviluppo ed esplicitazione di contenuti presenti *in nuce* già nel discorso di Listra. Ai cittadini ateniesi Paolo annuncia «il Dio che ha fatto il mondo e tutte le cose che in esso si trovano (citazione da *Is.* 42, 5), signore del cielo e della terra», sforzandosi di presentarlo in un rapporto di continuità con la tradizione pagana: «In lui [Dio] viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: sua stirpe, infatti, noi siamo» (*Act.* 17, 24-28).

⁸⁰⁵ Sull’uso lucano della retorica antica, cfr. G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984, pp. 114-140. Sull’impianto retorico del discorso di Listra, cfr. M. Fournier, *The Episode at Lystra (Acts 14:7-20a). A Rhetorical and Semiotic Analysis*, Ottawa 1994, pp. 235-245.

⁸⁰⁶ Cfr. *Act.* 17, 30: «Dopo essere passato sopra i tempi dell’ignoranza (*agnoias*), ora Dio ordina a tutti gli uomini di tutti i luoghi di ricredersi (*metanoein*)».

semplici uomini, esattamente come tutti gli spettatori del miracolo⁸⁰⁷. In quanto uomini, essi non hanno il potere di compiere miracoli, sono *apóstoloi*, «messaggeri» o «inviati» (*ekpempthéntes*) di Dio⁸⁰⁸: è Dio che ha affidato a Paolo e Barnaba l'«opera» (*érgon*) dell'evangelizzazione ed è Dio che «ha compiuto segni e prodigi (*sēmeîa kai téрата*) tra i gentili tramite loro (*di' autôn*)»⁸⁰⁹.

Nell'episodio di Listra, il ruolo di Dio è espresso in modo implicito dall'infinito passivo *sōthēnai*⁸¹⁰. La polisemia del verbo, che può significare sia «essere guarito» che «essere salvato», è indicativa del legame che unisce guarigione fisica e salvezza spirituale in un rapporto che potremmo dire di causa/effetto. Luca è estremamente chiaro al riguardo. L'autore dice, infatti, che lo zoppo «aveva fede (*pístin*) di essere guarito». La guarigione dell'infermo è, dunque, conseguenza della *pístis* che lo ha già indotto ad accettare la «parola di salvezza» (*lógos tēs sōtērias*) proclamata da Paolo⁸¹¹. Poiché fonte di tale salvezza è esclusivamente Dio⁸¹², è chiaro che lo zoppo è «salvato e guarito» “direttamente” da Dio «per mezzo di» (*dià*) Paolo⁸¹³. La guarigione dello zoppo di Listra è un *sēmeîon* nel senso classico del termine, ovvero un «segno» che necessita di essere interpretato⁸¹⁴. L'interpretazione corretta è fornita dallo zoppo che, abbandonate le credenze pagane, riconosce in Dio la fonte della salvezza fisica e spirituale che consegue all'accettazione della parola. La maggioranza degli abitanti di Listra, invece, pur

⁸⁰⁷ Act. 14, 13-18. Luca dice che gli apostoli riuscirono «a mala pena» (*mólis*) ad evitare che la folla offrisse loro il sacrificio già predisposto. L'avverbio *mólis* è indicativo del successo solo parziale della predicazione ai pagani. Nonostante gli sforzi di Barnaba e Paolo, gli abitanti di Listra conservano le proprie «vane» convinzioni, lasciandosi persuadere dai Giudei, accorsi da Antiochia ed Iconio, a lapidare Paolo e a trascinarlo fuori città. Se proprio volessimo trarre un bilancio, potremmo dire che l'evangelizzazione di Listra riesce solo in parte: ad abbracciare la fede nel Dio vivente ci sono, oltre al paralitico miracolosamente guarito, alcuni discepoli che soccorrono Paolo ferito quasi mortalmente dal lancio di pietre, aiutandolo a rientrare a Listra e a ripartire alla volta di Derbe (Act. 14, 19-20).

⁸⁰⁸ Act. 13, 4. Cfr. L. H. Martin, *Gods or Ambassadors of God? Barnabas and Paul in Lystra*, “New Testament Studies” 41/1 (1995), pp. 152-156. Lo studioso ricorda che Paolo è creduto un dio anche dagli abitanti di Malta (Act. 28, 6).

⁸⁰⁹ Act. 13, 2; 14, 3; 14, 26-28; 15, 12.

⁸¹⁰ M. Fournier, *The Episode at Lystra*, cit., p. 118.

⁸¹¹ Act. 13, 26.

⁸¹² Cfr. Act. 13, 38-39, in cui la «salvezza» (*sōtēria*) coincide con la «remissione dei peccati».

⁸¹³ La guarigione dello zoppo di Listra trova un significativo precedente nell'episodio della guarigione dello zoppo di Gerusalemme per opera di Pietro (Act. 3, 1-13). La dinamica dei due episodi è molto simile. Come l'uomo di Listra, il mendicante di Gerusalemme è «zoppo sin dal ventre materno». Come Paolo, Pietro «rivolge lo sguardo verso di lui» (*atenísas eis autôn*) e gli ordina di alzarsi e di camminare. Al compiersi del miracolo, la folla dei Giudei è sbalordita e stupefatta, proprio come i pagani di Listra. Consapevole dello stupore popolare, Pietro – esattamente come Paolo – spiega alla folla immediatamente accorsa che non è per suo potere che lo zoppo cammina ma per opera di Dio. Sull'episodio dello zoppo di Gerusalemme, cfr. D. Hamm, *Acts 3, 1-10. The Healing of the Temple Beggar as Lucan Theology*, “Biblica” 67 (1986), pp. 305-319. Sulla rappresentazione dei miracoli negli *Atti degli Apostoli*, cfr. G. W. Lampe, *Miracles in the Acts of the Apostles*, in C. F. D. Moule (ed.), *Miracles. Cambridge Studies in their Philosophy and History*, London 1965, pp. 165-178.

⁸¹⁴ Sulla concezione lucana del miracolo, cfr. P. J. Achtemeier, *The Lucan Perspective on the Miracles of Jesus: a Preliminary Sketch*, “Journal of Biblical Literature” 94 (1975), pp. 547-562.

testimoniando la propria disponibilità a credere nell'origine divina della guarigione portentosa, non realizza una conversione completa tant'è che, fedele agli schemi politeistici, continua a riconoscere la fonte della guarigione in Barnaba e Paolo, identificati con Zeus ed Hermes⁸¹⁵. A differenza dello zoppo, la folla non capisce, cioè, che tutti i benefici, compresi miracoli e guarigioni, sono dovuti all'azione di Dio e non a quella degli dèi pagani. In tal senso, il successivo riferimento apostolico ai benefici del Dio vivente offre ai maldestri "esegeti" pagani la chiave per interpretare correttamente il «segno» fornito da Paolo e completare – sul modello del paralitico – il processo di conversione dalle cose vane («bende e sacrifici») alla fede "salvifica" nel Dio vivente.

Abbiamo visto come tale Dio sia la fonte della parola di salvezza (*lógos tês sōtērias*) annunciata da Paolo: una parola di salvezza che è nello stesso tempo una buona notizia (*euaggelía*). Di questa parola, di questa notizia, Paolo è il messaggero (*áγγελος*), l'inviato (*apóstolos*) cui Dio ha affidato l'opera (*érgon*) dell'evangelizzazione. La parola che Paolo predica, la parola di cui è *hēgemón*, è la «parola di Dio» (*lógos tou Theou*). Come nel caso del Mosè artapaneo, la funzione dell'apostolo si definisce rispetto alla fonte della parola, rispetto cioè ad un'autorità superiore (*primary agent*) di cui si limita ad annunciare il messaggio (*aggelía*). Se Mosè è il messaggero e l'inviato di Yahweh, Paolo è il messaggero e l'inviato di Dio, l'*hēgemón* della sua parola. Una parola di salvezza la cui accettazione o *pístis* ha per conseguenza la guarigione fisica immediata. Tale è il potere della parola di Dio annunciata, ovvero riarticolata, da Paolo. Potere che Luca mette puntualmente in rilievo.

L'autore degli *Atti* afferma che il paralitico ascoltò (*ékouse*) Paolo che predicava (*toú Paúlou laloúntos*) la buona notizia. Il verbo *akoúō*, costruito con genitivo e participio, implica percezione immediata, certa, attuale, cui si accompagna apprendimento, obbedienza, approvazione⁸¹⁶. «Ascoltando» la buona notizia annunciata da Paolo, lo zoppo «riconosce» contemporaneamente la fonte del messaggio apostolico. Luca ce ne offre conferma nel momento in cui dice che Paolo rivolse lo sguardo verso l'uomo e vide che aveva fede. L'infermo, dunque, ha già accettato di «affidarsi» (*pístis* da *peíthō*) al Dio di cui Paolo è messaggero. E l'atto dell'affidamento gli è già valsa quella salvezza spirituale che solo Dio può concedere. Ma Dio opera attraverso i suoi inviati e allora Paolo, visto che lo zoppo aveva fede di essere guarito, gli ordina «a gran voce» (*megálē tē phōnē*) di alzarsi

⁸¹⁵ M. Fournier, *The Episode at Lystra*, cit., pp. 157-159. L'atteggiamento della folla di Listra ricorda da vicino quello della popolazione ateniese nel famoso episodio del discorso di Paolo all'Aeropago (*Act. 17, 22*). Come i pagani di Listra, i cittadini ateniesi manifestano un sincero spirito religioso che, tuttavia, resta vincolato al «timore dei demoni» (*deisidaimonestērous*). Cfr. D. Zweck, *The Exordium of the Areopagus Speech: Acts 17, 22, 23*, "New Testament Studies" 35 (1989), pp. 94-103.

⁸¹⁶ H. G. Liddell - R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, s.v. *akoúō*.

ritto sui suoi piedi. Paolo è l'inviato che presta la propria «voce» al messaggio divino ma è anche il messaggero che, nel momento in cui comunica la parola di Dio, la realizza. La parola di Paolo, parola riarticolata, è nello stesso tempo una parola efficace, che si traduce immediatamente in azione. Il paralitico, salvato dalla fede, cammina: camminare è la realizzazione del comando pronunciato da Paolo in quanto portavoce di Dio.

L'impressione che si ricava dall'analisi dell'episodio di Listra è che Luca descriva i caratteri della parola paolina in continuità con i poteri della parola ermaica, in modo tale che il suo messaggio possa essere accolto e compreso dal pubblico pagano. Luca mostra ai suoi lettori greci che la parola paolina è una parola riarticolata e performativa esattamente come quella ermaica. Per il pubblico lucano, come per gli abitanti di Listra, Hermes, assimilato a Paolo in quanto *hēgoúmenos tou̓ lógou*, appare dotato di una parola immediatamente efficace che riarticola il messaggio ricevuto dalla fonte (Zeus o Dio). Ancora una volta Luca è estremamente chiaro. Se gli abitanti di Listra chiamano Barnaba Zeus e Paolo Hermes, è perché Barnaba sta zitto mentre Paolo è *hēgemón* della parola, evidentemente di Barnaba/Zeus. Il parallelismo è evidente per i lettori di Luca i quali dispongono degli strumenti necessari per interpretare il racconto⁸¹⁷: Paolo è *hēgemón* della parola di Dio come Hermes è *hēgemón* della parola di Zeus, che il Cillenio annuncia portando a realizzazione. Ciò che accomuna Hermes e Paolo è la capacità di creare comunicazione, di produrre *hermēneía* tra l'insieme degli ascoltatori e la fonte del messaggio. Come nel caso di Hermes/Mosè, l'*interpretatio* Hermes/Paolo chiama in causa la categoria dell'*eírein*, dell'uso della parola ermeneutica e araldica.

5. Hermes/Cristo

Un ultimo caso di *interpretatio* fornirà una conferma più diretta alla nostra ipotesi. L'attestazione proviene ancora una volta dall'ambito della letteratura cristiana in lingua greca, più precisamente dall'apologista Giustino. Nativo di Flavia Neapolis in Palestina, Giustino scrive le sue opere tra il 150 e il 165 d.C. sotto Antonino Pio e Marco Aurelio, gli imperatori cui è indirizzata la cosiddetta *Apologia prima*⁸¹⁸, il testo che in questa sede cattura la nostra attenzione⁸¹⁹. Lo scopo dell'opera è duplice. In primo luogo, Giustino

⁸¹⁷ Sulla funzione "interpretativa" del racconto, cfr. P. Ricoeur, *Le récit interprétatif: Exégèse et théologie dans les récits de la Passion*, "Recherches de Science Religieuse" 73 (1985), pp. 17-38.

⁸¹⁸ Iust., *I Apol.* I, 1: «All'imperatore Tito Elio Adriano Antonino Pio Cesare Augusto e al figlio Verissimo filosofo». Verissimo è il nome dato da Adriano a Marco Aurelio. Cfr. D. Minns - P. Parvis, *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies*, Oxford-New York 2009, pp. 36-37.

⁸¹⁹ Sulla vita e la cronologia di Giustino, cfr. E. F. Osborn, *Justin Martyr*, Tübingen 1973, pp. 6-10; A.-G. Hamman, *Essai de chronologie de la vie et des œuvres de Justin*, "Augustinianum" 35/1 (1995), pp. 231-239;

dimostra l'infondatezza delle accuse tradizionalmente mosse ai cristiani (ateismo, rifiuto del culto imperiale, promiscuità sessuale) e polemizza contro la prassi giudiziaria, diffusa presso i tribunali romani, di considerare il solo nome «cristiano» come motivo sufficiente di condanna. L'apologista chiede che i cristiani siano giudicati non «a causa del nome» (*dià tò ónoma*), ma in base alle loro azioni. In tal caso, le autorità romane potranno facilmente constatare come i cristiani siano loro «alleati per la pace» (*súmmachoi pròs eirénēn*) e sudditi leali dell'Impero⁸²⁰.

In secondo luogo, Giustino intende rispondere alle critiche di intellettuali pagani come Epitteto e Svetonio, per i quali il cristianesimo sarebbe una religione priva di un'antica e veneranda tradizione (*superstitio nova*)⁸²¹, in grado di imporre ai suoi seguaci comportamenti apparentemente coraggiosi (quelli dei martiri) ma dettati, in realtà, dalla mera abitudine (*upò éthous*) piuttosto che dalla riflessione razionale (*upò lógou*)⁸²². Contro tali critiche Giustino dimostra che il cristianesimo partecipa tanto della filosofia (*lógos*) quanto della tradizione (*nómos*) greco-romana, di cui rappresenterebbe una sorta di compimento, di esito ultimo e perfetto. Per Giustino, platonico convertitosi al cristianesimo, la nuova religione è la manifestazione piena del Logos, da sempre presente tra gli uomini ancor prima dell'incarnazione. Prima di farsi uomo nella persona di Gesù Cristo, il Logos aveva già sparso i suoi «semi» di verità non solo tra i profeti ebrei ma anche tra i filosofi greci e i legislatori romani che, avendo intravisto la verità prima della rivelazione, possono dirsi a buon diritto «cristiani prima di Cristo»⁸²³. Quel Cristo, preannunciato in forma infallibile dalle Scritture ebraiche, è lo stesso Logos di cui parlano, seppur, in forma imperfetta Socrate ed Eraclito⁸²⁴. A ben guardare, anzi, le credenze cristiane trovano tutta la propria anticipazione nelle teorie di poeti e filosofi pagani. Tra queste vi è anche l'idea di Cristo come Parola di Dio, presente nel prologo del quarto Vangelo.

G. Girgenti, *Giustino martire: il primo cristiano platonico*, Milano 1995, pp. 33-36; G. Jossa, *I cristiani e l'impero romano*, cit., pp. 134-135; D. Minns - P. Parvis, *Justin, Philosopher and Martyr*, cit., pp. 32-33.

⁸²⁰ Iust., *I Apol.* III-IV; VI-VII; XII-XIII; XVII; XXVI-XXIX.

⁸²¹ Svet., *Nero* 16, 3.

⁸²² Epitt., *Diss.* IV, 7, 1-7. Sulle critiche di Epitteto e di Svetonio ai cristiani, cfr. G. Jossa, *Giudei, pagani e cristiani*, Napoli 1977, pp. 81-108; Id., *I cristiani e l'impero romano*, cit., pp. 97-106.

⁸²³ Iust., *I Apol.* XLIV, 9-10; XLVI, 2-3; *II Apol.* VIII, 1-2; X, 1-3; XIII, 2-4. Sul concetto di *Lógos spermatikós* («Ragione seminale») nell'opera e nel pensiero di Giustino, cfr. E. F. Osborn, *Justin Martyr*, cit., pp. 28-43; G. Jossa, *Il cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea*, Roma 1997, pp. 92-93.

⁸²⁴ Iust., *I Apol.* XLVI, 3. Sui rapporti tra cristianesimo e filosofia greca nel pensiero di Giustino, cfr. C. J. de Vogel, *Problems Concerning Justin Martyr. Did Justin Find a Certain Continuity between Greek Philosophy and Christian Faith?*, "Mnemosyne" 31 (1978), pp. 360-388. Sui rapporti di Giustino con la tradizione ebraica, cfr. D. Rokéah, *Justin Martyr and the Jews*, Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 29-60.

Se poi, come abbiamo detto prima, noi affermiamo che egli [Gesù Cristo] è stato generato da Dio come Logos di Dio, in modo speciale e fuori dalla normale generazione, questa concezione è comune a voi, che affermate che Hermes è il Logos messaggero (*lógon aggeltikòn*) di Dio⁸²⁵.

Sensibile al confronto con la cultura ellenistica e l'Impero romano, Giustino si preoccupa non solo di difendere i cristiani dalle accuse dei pagani ma anche di offrire un'immagine di Gesù che sia comprensibile a uomini di lingua e cultura greca. È per questo motivo che l'apologista non presenta Gesù come Messia – cosa che gli autori cristiani fanno ogni qual volta si rivolgono a un pubblico giudaico – ma come Logos: una concezione che non può non risultare familiare a chi sostiene che Hermes è «la parola di Dio». Questo Dio, di cui Hermes è il *lógos*, è senz'altro Zeus, normalmente identificato dagli autori cristiani con *o Theós*. Il testo di Giustino, pertanto, propone una duplice identificazione. Il Dio cristiano corrisponde allo Zeus greco; Gesù Cristo, Logos di Dio, corrisponde a Hermes, Logos di Zeus. Sulle caratteristiche di questo Logos torneremo tra breve. Per ora notiamo subito una cosa.

Nel passo di Giustino la logica interpretativa è sorprendentemente chiara. Le categorie che giustificano l'*interpretatio* Hermes/Cristo sono esplicitate con estrema evidenza. Nei termini della teoria della comunicazione, potremmo dire che tali categorie appartengono al piano della comunicazione referenziale e non a quello della comunicazione metalinguistica. Giustino, cioè, non dice che Cristo è assimilabile ad Hermes *perché, come quest'ultimo, è il Logos di Dio*, ma che *la concezione cristiana di Gesù come Logos di Dio è comune ai pagani, i quali dicono che Hermes è il Logos di Zeus*. L'autore finge di considerare così scontata l'*interpretatio* Hermes/Cristo al punto di non ritenere necessario di riservare uno spazio specifico (quello metalinguistico) all'esplicitazione della logica interpretativa. Si tratta di un abile espediente retorico, di una sorta di *captatio benevolentiae*, che simula di sopravvalutare le conoscenze del pubblico per conquistarne l'interesse e l'attenzione. È come se il messaggio di Giustino non necessitasse di essere spiegato ma fosse immediatamente *significativo* per i lettori pagani. Abituati a pensare Hermes come «parola di Zeus», i lettori pagani – sembra dire Giustino – non hanno bisogno di particolari spiegazioni per riconoscere la sua identità con Cristo, Logos di Dio.

La finzione retorica di Giustino comporta un interessante capovolgimento della situazione comunicativa che finora abbiamo costantemente incontrato: un capovolgimento funzionale alle esigenze del discorso apologetico. Abbiamo visto come quelli che gli

⁸²⁵ Iust., *I Apol.* XXII, 2.

studiosi moderni chiamano significati espliciti corrispondano nei testi antichi alle azioni divine, i significati impliciti o sottintesi al modo di pensare il dio, parte integrante del *savoir partagé* dell'uditorio. In Giustino, tale situazione si presenta in forma invertita. L'autore, infatti, afferma che «non è necessario dire a chi già le conosce quali azioni (*práxeis*) si raccontino di ognuno dei cosiddetti figli di Zeus» mentre è necessario concentrarsi sulla «concezione degli dèi» (*énnoia perì theôn*) per evitare di attribuire alla divinità «le azioni compiute dai demoni malvagi (*phaûloi daímones*)»⁸²⁶. Le azioni divine, normalmente riservate al piano della comunicazione referenziale, sono divenute significati impliciti, agevolmente sottintendibili; il modo di pensare il dio ha compiuto il percorso inverso, passando dal piano dei significati impliciti e della comunicazione metalinguistica alla sfera dei significati espliciti e della comunicazione referenziale.

L'operazione di Giustino è a dir poco geniale. L'autore non può dimostrare l'affinità (*omoiótēs*) delle credenze cristiane e di quelle pagane⁸²⁷, portando a testimonianza le “immorali” azioni degli dèi greci, oggetto di condanna a partire da Senofane e Platone. È per questo motivo che si trova costretto a privilegiare la «concezione degli dèi», offrendoci una testimonianza doppiamente importante. In primo luogo, Giustino mostra come quello che noi abbiamo definito “il modo di pensare il dio” trovi un esatto corrispondente nella categoria, già antica, di *énnoia perì theôn*. In secondo luogo, l'inversione del rapporto *práxeis/énnoia* consente di cogliere a livello della comunicazione esplicita le categorie in base a cui il pubblico pagano pensa le azioni ermaiche. Non c'è che dire. Le finalità del discorso apologetico ci offrono un'opportunità davvero unica ma sarà bene stare attenti e utilizzare la testimonianza con molta prudenza. Non dimentichiamo, infatti, che Giustino si trova a dimostrare una tesi costruita a tavolino, la cui elaborazione è legata a specifiche esigenze pratiche e dottrinali, e che per farlo non esita a servirsi, come abbiamo già avuto modo di vedere, dei mezzi più sofisticati della retorica antica. Ma prima di inoltrarci nelle necessarie questioni di metodo, vediamo innanzitutto chi sono i destinatari del discorso di Giustino e che cosa pensano di Hermes.

Con un abile espediente retorico Giustino fa parlare direttamente i suoi lettori, evidentemente i pagani che l'apologista intende convincere dell'*omoiótēs* delle credenze cristiane: «Noi [i cristiani] diciamo che Gesù Cristo è stato generato da Dio come Logos di Dio; analogamente voi [i pagani] dite che Hermes è il Logos messaggero di Zeus». La

⁸²⁶ Iust., *I Apol.* XXI, 4-6. Sulla “demonologia” di Giustino, cfr. E. F. Osborn, *Justin Martyr*, cit., pp. 55-65; D. Minns - P. Parvis, *Justin, Philosopher and Martyr*, cit., p. 69.

⁸²⁷ Cfr. Iust., *I Apol.* XX-XXII. In entrambe le *Apologie*, Giustino attinge a piene mani al lessico dell'*omoiótēs* per sottolineare l'affinità tra le convinzioni greche e quelle cristiane, le quali non rappresenterebbe l'antitesi delle prime, ma il loro perfetto compimento.

contrapposizione voi/noi e l'evidente identificazione dei «noi» con i cristiani (la parte di Giustino) testimoniano che i «voi» (la parte opposta che l'apologista cerca di "avvicinare" a quella cristiana) sono sicuramente i pagani. A conferma di quanto detto, vediamo cosa Giustino dice qualche paragrafo prima. «Sapete di quanti figli di Zeus parlino gli scrittori onorati da voi (*par' umîn*): [parlano di] Hermes, il Logos ermeneutico (*lógon tôn hermēneutikòn*) e maestro di ogni cosa (*pántōn didáskalon*)»⁸²⁸. Gli scrittori che parlano dei figli di Zeus sono indubbiamente poeti e prosatori greci. I «voi» che li onorano non possono che essere i pagani, ovvero «tutto il popolo dei Romani», comprensivo di Imperatore e Senato, cui è indirizzato il discorso dell'apologista cristiano⁸²⁹.

Quanto all'*énnoia perì Hermoû*, i lettori pagani di Giustino sembrano avere le idee chiare. Per essi Hermes è il *lógos aggeltikós* (o *hermēneutikós*) e in quanto tale – aggiunge Giustino – è identificabile con Cristo, messaggero (*áγγελος*) e inviato (*apóstolos*) di Dio⁸³⁰, il quale «annuncia (*apaggélei*) le cose che è necessario siano conosciute»⁸³¹: messaggi che Cristo ha ricevuto direttamente da Dio, al punto che egli stesso ebbe a dire «chi ascolta me ascolta colui che mi ha inviato (*toû aposteilantós me*)»⁸³². La parola di Cristo è quella del messaggero, dell'inviato che riarticola i messaggi ricevuti da colui che invia: è attraverso Cristo (*dià toû Christoû*) che Dio insegna (*edídaxe*) agli uomini⁸³³. Le categorie interpretative messe in valore da Giustino sono le stesse che abbiamo già riconosciuto nei casi di Hermes/Mosè e di Hermes/Paolo: è l'idea del *lógos hermēneutikós kai aggeltikós* a giustificare l'*interpretatio* Hermes/Cristo. Per i lettori pagani di Giustino, come per quelli di Artapano e di Luca, Hermes è il dio della parola riarticolata e autorevole propria del messaggero.

La nostra analisi "emica" del modo in cui gli antichi pensano Hermes sembra fornire importanti elementi di conferma alla ricostruzione "etica" dei rapporti che legano Hermes a Zeus. Nella prima parte del primo capitolo abbiamo visto come Hermes agisca da portavoce dei messaggi di Zeus, attualizzando i decreti del padre divino nello stesso momento in cui, *rhábdos* in pugno, li comunica all'uditorio di riferimento. La riarticolazione ermaica dei *themoí* usciti dalla bocca di Zeus consente di creare comunicazione tra sfere non immediatamente collegate tra loro: dèi ed uomini, cosmo olimpico e spazi dell'età dell'oro, mondo dei vivi e mondo dei morti. Nella molteplicità e diversità di tali interventi il modo

⁸²⁸ Iust., *I Apol.* XXI, 2.

⁸²⁹ Iust., *I Apol.* I, 1. Sulla posizione di Giustino nei confronti dell'Impero romano, cfr. G. Jossa, *I cristiani e l'impero romano*, cit., pp. 137-140.

⁸³⁰ Iust., *I Apol.* XII, 9; LXIII, 5; 10; 14.

⁸³¹ Iust., *I Apol.* LXIII, 5.

⁸³² Iust., *I Apol.* XVI, 10; LXIII, 5.

⁸³³ Iust., *I Apol.* XIX, 8.

d'agire di Hermes ci è parso restare costante. Il Cillenio sembra essere la voce o il linguaggio di Zeus: dopotutto, “dare voce” è il compito proprio del *kêrux*. Allo scopo di verificare la nostra ipotesi ci siamo mossi quindi come ogni buon antropologo dovrebbe fare. Abbiamo interrogato gli indigeni grecofoni e abbiamo chiesto loro in che modo pensino Hermes. Domanda che a prima vista potrebbe suonare bizzarra: in primo luogo, perché i morti non parlano (la storia – si sa – è sempre un giudizio in contumacia e per questo bisogna essere particolarmente cauti nell’emettere sentenze); in secondo luogo, perché gli antichi generalmente non sentono il bisogno di esplicitare la propria concezione del dio, dato che fa parte del *savoir partagé* comune all’uditorio e che quindi può essere tranquillamente sottinteso.

Eppure abbiamo dimostrato che esiste un momento comunicativo particolare in cui il modo di pensare il dio non può più essere dato per scontato: nel momento, cioè, in cui esso è identificato con un dio o un personaggio “straniero” che suona nuovo alle orecchie dell’uditorio. In questi casi, per evitare il rischio che il messaggio resti incompreso e l’intenzione comunicativa fallisca miseramente, l’autore antico è indotto dalle circostanze ad esplicitare i *valori comuni* in base a cui il dio straniero X è “tradotto” con Hermes. L’analisi dei *valori comuni*, sorta di sapere condiviso dall’autore e dal suo pubblico, ci ha consentito di recuperare le categorie in base a cui i nativi greci pensano l’agire ermaico. Abbiamo allora potuto constatare che, per gli antichi, Hermes è l’*hermēneús* delle leggi divine, l’*hēgemón* della parola di Zeus, il *lógos hermēneutikós kai parà theoú aggeltikós*. Il concetto della parola riarticolata propria del messaggero è la categoria che giustifica le *interpretationes* esaminate, quella attraverso cui i Greci sembrano pensare la pluralità degli interventi ermaici⁸³⁴. Quali che siano le circostanze in cui dispiega la sua azione e i suoi benefici, Hermes agisce servendosi di una parola che riarticola e realizza i messaggi della propria fonte (Zeus) nel momento stesso in cui li annuncia. Il che equivale a dire che Hermes, araldo di Zeus, dà voce al padre divino, attualizzandone di volta in volta i decreti nel momento in cui si tratta di creare comunicazione, di produrre *hermēneía* tra sfere non direttamente comunicanti. Ma se il momento “emico” dell’analisi sembra confermare quello “etico”, occorre tuttavia essere molto prudenti.

Abbiamo visto come almeno un autore antico, Platone, sembri riflettere sulla figura divina di Hermes, utilizzando le categorie “duméziliane” di campo d’azione e modalità di intervento. Queste ultime sono considerate da Platone più caratteristiche delle funzioni

⁸³⁴ Benché sia lungi dall’essere scientificamente provato, il nesso etimologico Hermes/*hermēneúein* è costantemente ribadito dagli autori greci (Plat., *Crat.* 407e; Diod., I, 16, 2; Iust., *I Apol.* XXI, 2).

divine, al punto da giustificare lo stesso teonimo Hermes e da distinguere il dio dall'altro messaggero divino, la dea Iris. Per Platone la prima modalità di intervento che connota l'agire ermaico corrisponde alla categoria dell'*eírein*, termine con cui il filosofo dichiara di intendere l'«uso della parola», quella propria dell'*hermēneús* e dell'*ággelos*. Per Platone la questione si pone esattamente negli stessi termini di Artapano, Luca e Giustino: per dirla con le parole di quest'ultimo, Hermes è il *lógos hermēneutikós kai ággelikós*. A questo punto si pongono due alternative, entrambe assolutamente possibili. Noi abbiamo ipotizzato che gli scrittori giudei e cristiani, di cui abbiamo trattato in questi ultimi due paragrafi, condividano con il pubblico cui si rivolgono (un pubblico grecofono e in gran parte pagano) una particolare «concezione di Hermes» che sembra confermare il valore della testimonianza di Platone e della sua analisi dei modi di azione del dio. Ma una seconda possibilità non può essere automaticamente scartata: ovvero che Platone – l'autore più antico tra quelli presi in esame – abbia proposto una sua concezione personale di Hermes (si sa, del resto, quanto Platone tenda a innovare in campo religioso) e che gli autori successivi non abbiano fatto altro che ripetere l'idea platonica, che in tal caso sarebbe ben lontana dalla sensibilità religiosa delle masse. Una simile possibilità si prospetta in particolare nel caso di Giustino.

Nel prologo del *Dialogo con Trifone*, l'autore dichiara di essersi convertito al cristianesimo dal platonismo al termine di un lungo itinerario intellettuale che lo aveva condotto, negli anni della gioventù, a frequentare le scuole filosofiche degli stoici, dei peripatetici e dei pitagorici⁸³⁵. Che l'autobiografia intellettuale di Giustino debba considerarsi una testimonianza storica o meno⁸³⁶, una cosa appare certa. Per l'autore la conversione al cristianesimo non rappresentò una rottura radicale con il suo passato, tant'è che il nucleo platonico del suo pensiero rimase sempre forte e radicato. Come ha dimostrato Cornelia de Vogel, la filosofia platonica ha fornito a Giustino gli strumenti linguistici e concettuali più adeguati per esprimere il messaggio cristiano in termini razionali⁸³⁷. Non è

⁸³⁵ Iust., *Dial.* II, 1-6. Sul prologo del *Dialogo con Trifone* esiste un'ampia quanto nota bibliografia. Mi limito a ricordare i fondamentali e ormai classici lavori di N. Hyldahl, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, Kopenhagen 1966, pp. 156-174; J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho Chapters One to Nine*, Leiden 1971, pp. 42-52; R. Joly, *Christianisme et Philosophie. Études sur Justin et les apologistes grecs du II^e siècle*, Bruxelles 1973, pp. 69-74.

⁸³⁶ Sulla questione, cfr. G. Girgenti, *Giustino martire*, cit., pp. 43-56 (con ampia bibliografia ed accurata analisi delle diverse ipotesi formulate dalla critica).

⁸³⁷ C. J. de Vogel, *Platonismo e Cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*, trad. it. Milano 1993, pp. 52-53. Sui rapporti di Giustino con il (medio)platonismo, cfr. anche, oltre al più volte citato saggio di Girgenti, M. J. Edwards, *On the Platonic Schooling of Justin Martyr*, "Journal of Theological Studies" 42 (1991), pp. 17-34.

un caso che nelle due *Apologie* Platone sia spesso ricordato e citato in forma più o meno diretta almeno sei volte. Non si può pertanto escludere che, quando afferma che Hermes/Cristo è il *lógos hermēneutikós kai aggeltikós*, Giustino non faccia altro che citare il passo del *Cratilo* che ormai ben conosciamo. L'ipotesi è assolutamente plausibile ma su un punto fondamentale occorre richiamare l'attenzione: come ogni testo, l'*Apologia* di Giustino non è solo un testo scritto o comunicato ma anche un testo recepito; anzi, per l'apologista cristiano che intende persuadere i suoi lettori pagani, i meccanismi di ricezione del testo rappresentano un aspetto ancor più importante del solito.

Giustino sa che deve calibrare il suo messaggio in modo che possa essere recepito ed eventualmente accolto da un pubblico inizialmente ostile: per questo non può permettersi errori o passi falsi, tanto più quando si trova a calcare il terreno del "nemico". Quando cita poeti e filosofi pagani per dimostrare che avrebbero ripetuto in forma imperfetta gli insegnamenti di Mosè, l'apologista deve preoccuparsi non solo di riportare con una certa esattezza i passi che cita ma anche di attribuirli correttamente all'autore che li ha composti. Naturalmente, con ciò non intendiamo dire che Giustino "rispetti" il significato contestuale dei passi citati; appare ovvio che l'apologista selezioni i passi funzionali al suo discorso e ne forzi l'interpretazione in ragione della dimostrazione della tesi della primalità mosaica. Tuttavia, pur forzando e selezionando, l'autore non può permettersi errori di citazione che lettori colti non avrebbero grossi problemi a riconoscere. Facciamo un esempio per chiarire meglio la questione. Al capitolo 44 dell'*Apologia prima*, Giustino cita una celebre affermazione platonica: «La responsabilità è di chi ha fatto la scelta; la divinità è incolpevole» (*Resp.* X, 617e). La citazione ha lo scopo di dimostrare che Platone, il più autorevole intellettuale pagano, avrebbe attinto da Mosè il concetto di "libero arbitrio", in base a cui Dio lascerebbe all'uomo la libertà di scegliere tra bene e male, limitandosi a punire quanti scelgono di operare il male. In realtà, nell'originario contesto platonico, la frase ha un significato diverso: si riferisce alla scelta delle anime al momento della reincarnazione in un nuovo corpo mortale. Con tutta evidenza, Giustino ha *risemantizzato* l'affermazione platonica in rapporto alle esigenze del discorso apologetico. Eppure, non solo ha citato correttamente la frase ma l'ha anche attribuita correttamente alla propria fonte: in caso contrario, l'errore sarebbe risultato evidente ai lettori che avrebbero avuto buoni motivi per giudicare di poco conto il discorso di Giustino e lasciar cadere la propria attenzione.

Alla luce di quanto detto proviamo a rileggere il passo dell'*Apologia* in cui ricorre l'*interpretatio* Hermes/Cristo: «Se poi [...] noi affermiamo che Gesù Cristo è stato generato

da Dio come Logos di Dio, [...] questa concezione è comune a voi, che affermate che Hermes è il Logos messaggero di Zeus». Abbiamo già dimostrato che i «voi» (*umîn*) cui fa riferimento Giustino sono i lettori pagani cui l'autore si rivolge, facendoli "direttamente" parlare ed esprimere una propria opinione. Le esigenze del discorso apologetico impongono che i destinatari pensino effettivamente che «Hermes è il Logos messaggero di Zeus»: chi meglio di loro potrebbe rendersi conto dell'eventuale inverosimiglianza dell'affermazione di Giustino? L'apologista non può permettersi di attribuire ai suoi lettori pagani una «concezione di Hermes» che essi non hanno. Simile concezione, che abbiamo riassunto nella formula *lógos hermēneutikós kai aggeltikós*, richiama da vicino il passo del *Cratilo* in cui Platone afferma che «Hermes ha a che fare con il *lógos* e che è *hermēneús* e *ággelos*». Ma è possibile che Giustino si sia limitato a citare Platone? Certo, Giustino cita spesso il grande filosofo ateniese ma, quando lo fa, si preoccupa di attribuire la frase citata alla propria fonte. Nel nostro caso, invece, l'affermazione «Hermes è il Logos messaggero di Zeus» non è attribuita a Platone ma ai pagani in generale. La questione pertanto è molto semplice. O Giustino ha attribuito a tutti i pagani un'affermazione del solo Platone: ipotesi da scartare perché, come abbiamo visto, non avrebbe potuto permetterselo; o i lettori pagani di Giustino erano tutti platonici convinti: ipotesi anche quest'ultima inverosimile per il semplice fatto che il tentativo platonico di riscrittura del mito non arrivò mai a sostituire su larga scala gli dèi di Omero ed Esiodo, nemmeno presso le classi colte dell'Impero.

Non ci resta allora che valutare una terza possibilità prendendo ancora una volta le mosse dal bel lavoro di Cornelia de Vogel. La studiosa ha dimostrato che la filosofia platonica ha fornito a Giustino gli strumenti linguistici per parlare di Dio in termini razionali. Mi sembra che questo sia esattamente il caso di Hermes/Cristo. Giustino esprime attraverso un linguaggio di matrice platonica una particolare concezione di Hermes propria dell'insieme dei destinatari («tutto il popolo dei Romani»), cui del resto è attribuita. Ad essere platonica è la lingua di Giustino; l'*énnoia perì Hermoû* riportata dall'apologista è, invece, comune (*koinòn*) al pubblico pagano, comprensivo dello stesso Platone, che mostra di dividerla nel *Cratilo*. Il filosofo ateniese, Artapano, Luca e Giustino pensano tutti Hermes alla luce della categoria dell'*hermēneía* ed è così che pensano Hermes i loro lettori. Un testo, infatti, è sempre scritto *per* il pubblico ed è verosimile che il pubblico condivida le categorie in base a cui il dio greco Hermes è identificato con il dio straniero X: dopotutto, abbiamo dimostrato che si tratta di *valori comuni*, di *savoir partagé*. Un sapere condiviso che non può considerarsi di origine interamente platonica per il semplice motivo che non è stato Platone il maestro di religione dei Greci. Come ammetteva con grande

rammarico lo stesso filosofo ateniese, il maestro di religione dei Greci era stato Omero. In sede di conclusioni cercheremo appunto di dimostrare che il concetto di parola riarticolata e performativa definisce e configura la percezione dell'agire epico già nell'*Iliade* e nell'*Odissea*.

PARTE SECONDA

Escogitare e macchinare (*emésato* e *mēchanésasthai*)

1. *Pensare insieme la parola e l'atto*

Esaurita la questione dell'*eírein*, resta da chiarire fino a che punto la relazione che Platone istituisce tra Hermes e il *mēchanésasthai* corrisponda alla percezione che i Greci (o almeno le fonti letterarie) hanno del dio. Un primo punto merita di essere evidenziato. Platone fa derivare la seconda parte del teonimo Hermes dal verbo *médomai*, che il filosofo considera sinonimo di *mēchanésasthai*. Nessuno dei due verbi ha di per sé la connotazione “negativa”, cui la loro traduzione italiana farebbe pensare. In senso generico, *médomai* significa «medito, penso, considero» ma anche «immagino, escogito, macchino». Il verbo indica, cioè, un “pensiero che agisce in modo istantaneo”, meditando un problema ed escogitando una soluzione senza che tra i due momenti intercorra una distanza temporale sensibilmente quantificabile. Nell'*Inno omerico*, nel momento in cui il dio si appresta a trasformare il guscio della tartaruga nella cassa di risonanza della lira, il poeta afferma che «il *kúdimos* Hermes pensava (*emédeto*) insieme la parola (*épos*) e l'atto (*érgon*)»⁸³⁸. Abbiamo cercato di dimostrare che il termine *kúdos* designa il potere “ermaico” di «realizzare i decreti» proferiti «dalla voce di Zeus»⁸³⁹. Il verso in questione conferma la nostra ipotesi, consentendoci altresì di precisarla. In quanto «dotato di *kúdos*» (*kúdimos*), Hermes non solo è in grado di “attualizzare” pensieri e parole ma è in grado di farlo pensando insieme, senza soluzione di continuità, la parola e l'atto. In altri termini, Hermes è dotato di un pensiero che si traduce immediatamente in azione: è questo pensiero/azione ad essere indicato dal verbo *médomai*. Il rapsodo dell'*Inno omerico a Hermes* usa indifferentemente le espressioni formulari *klutà érga* e *klutà médea* per indicare le «opere illustri» di Hermes⁸⁴⁰. L'alternanza dei due termini conferma l'identità di *médea* ed *érga*, la simultaneità di pensiero e azione che il dio è in grado di realizzare.

Il pensiero ermaico, espresso dal verbo *médomai*, è un pensiero *coestensivo* all'azione, il cui carattere specifico risiede nella facoltà di “riarticolare” il *prima* e il *dopo*. In uno dei

⁸³⁸ *Hymn. Hom. Merc.* 46. «Come quando un rapido pensiero attraversa l'animo di un uomo che travagliano numerosi affanni, o quando balena dagli occhi la luce dello sguardo, così il *kúdimos* Hermes pensava insieme la parola e l'atto» (vv. 43-46).

⁸³⁹ *Hymn. Hom. Merc.* 531-532.

⁸⁴⁰ *Hymn. Hom. Merc.* 16; 456.

momenti centrali dell'*Inno omerico*, l'invenzione della lira, Hermes manifesta i suoi poteri agendo *sul* tempo o, meglio, sulla successione delle sequenze temporali. Pensando insieme la parola e l'atto, il dio "riarticola" due momenti distinti: quello del pensiero e quello dell'azione. Se nella concezione temporale classica il momento del pensiero precede quello dell'azione che ne consegue, l'agire ermaico riconduce i due momenti sul piano della simultaneità. Questa "riarticolazione" del tempo si realizza direttamente nella mente di Hermes, il *Kullénēs medéōn* in grado di pensare insieme parole e azioni: *médesthai*.

Sia quest'ultimo verbo che il sostantivo *medéōn* derivano dalla radice **med*. La radice è stata oggetto degli attenti studi di Pierre Chantraine ed Emile Benveniste. Per il primo essa esprime la nozione di un «pensiero che regola, ordina, modera»⁸⁴¹; per il secondo essa contiene l'idea di un pensiero «che prende con autorità le misure appropriate a una difficoltà»⁸⁴². Pensiero "ordinatore", da un lato, pensiero "autorevole", dall'altro. Non c'è dubbio che la radice **med* sia connessa a una forma di sapere "eccezionale", che supera i limiti della normale conoscenza. Un sapere che consente a Hermes di ridefinire la distribuzione delle *timái* tra le potenze divine e di escogitare soluzioni adeguate ad altrettante necessità, pensando insieme parole e azioni. Se quest'ultima prerogativa connota in modo specifico l'agire ermaico, il sapere eccezionale cui allude la radice **med* è caratteristico non solo di Hermes, *Kullénēs medéōn*, ma anche di una serie di personaggi mitici che portano la radice **med* direttamente nel proprio nome: Ifimedeia, Medusa, le Nereidi Alimede, Laomedeia, Pontomedusa e Protomedeia, le "maghe" Medea, Agamede, Perimede e Mestra. Soffermiamoci brevemente sulle figure menzionate.

Figlia di Triope («dai tre occhi») ⁸⁴³, sposa di Aloeo e amante di Poseidone ⁸⁴⁴, Ifimedeia è madre di una serie di personaggi dotati di altezza e poteri fuori dal comune: Pankratis, l'«onnipotente» ⁸⁴⁵; Elate, mutata dagli dèi in abete, albero «alto come il cielo» ⁸⁴⁶; Oto ed Efialte, «i più alti fra quanti nutrì la terra dono di biade» ⁸⁴⁷. Alti come il cielo e in grado di raggiungere l'etere, i figli di Ifimedeia uniscono alla forza straordinaria una conoscenza fuori dal comune, propria di «chi guardi la terra dall'alto» ⁸⁴⁸. Una conoscenza che deriva

⁸⁴¹ Cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, vol. III, Paris 1974, s.v. *médō*.

⁸⁴² E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, vol. II, Paris 1969, pp. 123 ss.

⁸⁴³ Hesych., s.v. *triópēn: trióphthalmon*.

⁸⁴⁴ Hom., *Od.* XI, 305-306; Apollod., I, 7, 4; Ov., *Met.* VI, 116-117; Serv., in *Aen.* VI, 582. Sulla figura mitica di Ifimedeia, cfr. M. Rocchi, *Osservazioni a proposito di I-pe-me-de-ja*, in *Atti e Memorie del II Congresso Internazionale di Micenologia*, vol. II, Roma-Napoli 1996, pp. 864-867.

⁸⁴⁵ Partenio (*Narr. amat.* 19) racconta che per Pankratis si sarebbero uccisi in duello due pretendenti.

⁸⁴⁶ Eust., *ad Il.* V, 239 e 560; XIV, 287. Sull'abete, cfr. Hom., *Il.* V, 561; XIV, 287-288; *Od.* V, 238-239.

⁸⁴⁷ Hom., *Od.* XI, 307-310; Hes., fr. 19 M-W; Hyg., *Fab.* 28.

⁸⁴⁸ Plat., *Phaed.* 110b. Cfr. G. Pugliese Carratelli, « Chi guardi la terra dall'alto ... », in Id., *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna 1990, pp. 441-449.

loro dal nonno Triope, dotato di uno sguardo onnisciente⁸⁴⁹, e dalla madre Ifimedea, il cui carattere si accorda evidentemente all'etimologia del nome (Platone parlerebbe di «eponimia del nome»)⁸⁵⁰. Una conoscenza che solo Hermes, con la sua astuzia, è in grado di affrontare e vincere, «rubando» (*exéklepsen*) Ares «ormai sfinito» dall'idria di bronzo in cui il dio era rimasto imprigionato per ben tredici mesi, legato da Oto ed Efialte⁸⁵¹.

Un discorso analogo vale per Medusa. Nella *Teogonia* esiodea Medusa è una delle tre Gorgoni, creature mostruose che abitano i confini occidentali del mondo, figlie di due antiche divinità marine, Forci e Ceto⁸⁵². Creatura mortale, a differenza delle sorelle «ignare di vecchiaia», Medusa possiede uno sguardo terribile in grado di pietrificare chiunque la guardi negli occhi⁸⁵³: un potere dello sguardo associato, come nel caso di Ifimedea figlia di Triope, a una conoscenza superiore alla norma. Sebbene non attestata esplicitamente dalle fonti, tale conoscenza è nondimeno ricavabile da alcuni dati interni alla tradizione mitica.

In primo luogo, Medusa è sorella delle Graie, dee «canute fin dalla nascita» (Hes., *Theog.* 271), depositarie di segreti che solo esse conoscono: segreti che permettono a Perseo di raggiungere il luogo dove le Gorgoni dimorano e di mozzare la testa a Medusa⁸⁵⁴. Nello scontro con la Gorgone, inoltre, Perseo si avvale delle armi e dei consigli ricevuti da Hermes e Atena⁸⁵⁵: è l'aiuto delle due divinità dotate di *mêtis* che consente all'eroe di avere la meglio sulla vigile sapienza di Medusa, sorpresa nel sonno e astutamente ingannata⁸⁵⁶.

⁸⁴⁹ Cfr. G. Camassa, *Il simbolismo del terzo occhio e la cecità dell'indovino greco*, "Quaderni di Storia" 8 (1982), pp. 261-268.

⁸⁵⁰ Plat., *Crat.* 395b.

⁸⁵¹ Hom., *Il.* V, 385-391.

⁸⁵² Hes., *Theog.* 274-278. Forci e Ceto sono entrambi figli di Ponto e Gaia (vv. 237-238).

⁸⁵³ Hom., *Od.* XI, 634-635; Pind., *Pyth.* X, 48; Apollod., II, 4, 2; *schol.* Eur., *Phoen.* 146. Il potere dello sguardo e la facoltà di pietrificare gli avversari sono prerogative comuni a Medusa e Hermes. Il dio cillenio «incanta gli occhi» degli uomini (Hom., *Il.* XXIV, 343; *Od.* V, 47; XXIV, 3) e trasforma in pietra Batto, reo di aver rivelato ad Apollo il furto delle vacche (Ant. Lib., 23, 6). Sui poteri dello sguardo, cfr. M. Bettini, *Narciso e le immagini gemelle*, in Id., *La maschera, il doppio e il ritratto*, Roma-Bari 1991, pp. 47-49; F. Frontisi, *Senza maschera né specchio: l'uomo greco e i suoi doppi*, in M. Bettini (a cura di), *La maschera, il doppio e il ritratto*, cit., pp. 131-158; J.-P. Vernant, *Figure, idoli, maschere*, trad. it. Milano 2001, pp. 75-118.

⁸⁵⁴ Apollod., II, 4, 2. Solo le Graie conoscono «la via che conduce alle Ninfe», custodi di elmo, bisaccia e sandali, oggetti indispensabili per uccidere Medusa.

⁸⁵⁵ Secondo Apollodoro (II, 4, 2), Perseo si reca dalle Graie «guidato da Hermes e Atena». Da Hermes Perseo riceve la «falce adamantina» (*adamantínēn árpē*) con cui tagliare la testa di Medusa; Atena «guida la mano» dell'eroe. Nella versione di Apollodoro sono le Ninfe che consegnano a Perseo l'elmo di Ade (grazie al quale l'eroe «poteva vedere chi voleva, ma non poteva essere visto dagli altri»), i sandali alati, la *kibisis*, sorta di «bisaccia» in cui riporre la testa mozzata ma ancora pietrificante della Gorgone. Altre versioni, invece, enfatizzano il ruolo di Hermes e Atena anche in relazione alla consegna degli oggetti prodigiosi. L'elmo di Ade è dato a Perseo da Atena in *schol.* Pind., *Nem.* X, 6. La stessa dea dona lo scudo a Perseo e lo rende «alato» in Luc., *Dial. mar.* XIV, 2. Sandali ed elmo sono forniti all'eroe da Hermes in Erat., *Cat.* 22. Nello stesso Apollodoro (II, 4, 3), Perseo restituisce ad Hermes sandali, bisaccia ed elmo, mentre dona la testa della Gorgone ad Atena che la pone al centro del suo scudo.

⁸⁵⁶ Sulla *mêtis* di Hermes, cfr. L. Kahn, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris 1978, pp. 75-83. Sulla *mêtis* di Atena, cfr. M. Detienne, J.-P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, trad. it. Roma-Bari 1984, pp. 131-193.

Ancora una volta è la *mêtis* la migliore contro-risposta alla sapienza incarnata dalla radice **med*⁸⁵⁷. Sui caratteri di tale sapienza possiamo essere più precisi.

La radice **med* compare nel nome di quattro Nereidi: Alimede, Laomedeia, Pontomedusa, Protomedea⁸⁵⁸. Le informazioni che possediamo su queste quattro figure sono limitate al nome. Ma sono appunto i nomi delle quattro Nereidi a testimoniare che la sapienza indicata dalla radice **med* è quella proteiforme e oracolare propria del loro padre Nereo, il «Vecchio del mare», fratello di Forci e Cetó, che abbiamo già incontrato nella genealogia di Medusa⁸⁵⁹. Nereo, *nēmertés* e *apseudés* come Apollo e la sua parola mantica, rivela a Eracle la via per raggiungere il giardino delle Esperidi, come le Graie – sue nipoti – «indicano a Perseo la via che conduceva alle Ninfe»⁸⁶⁰. Ma soprattutto Nereo è dotato di un potere di metamorfosi, simile a quello di Proteo, un altro «Vecchio del mare», e di una serie di figure che le fonti descrivono come abili manipolatrici di *phármaka*: Medea, la potente maga colca che abita una terra situata ai confini orientali del mondo; Agamede, «che tutti i *phármaka* sapeva»⁸⁶¹; Perimede, famosa per «i preparati di erbe» (*gramina cocta*)⁸⁶²; Mestra, figlia di Erisittone e nipote di Ifimedeia, dotata del potere di «trasformarsi in ogni forma di animale»⁸⁶³. Queste maghe, che portano la radice **med* nel proprio nome, sono legate a una forma di conoscenza che ricorda, da un lato, il sapere onnisciente di Triope e della prole di Ifimedeia, dall'altro, il sapere proteiforme delle Nereidi e del Vecchio del mare. Un sapere associato non solo all'ambito delle acque primordiali ma anche a quello del Sole: Medea, figlia dell'Oceanina Iduia, ha per padre il re colco Eeta, figlio di Helios, ed è nipote di Circe, sorella di Eeta, conoscitrice di *phármaka* e incantesimi di ogni tipo⁸⁶⁴.

Abitatrice di un'isola posta ai limiti estremi del cosmo di Zeus, figlia di Helios e dell'Oceanina Perseis, Circe appare – alla pari di Medea – come una figura per metà “solare” e per metà “acquatica”. In modo simile alle potenze del mare, Circe si presenta come una Signora dei raggiri (*dolóessa*), maestra di *polumēchanía*, capace di intrecciare nodi inestricabili e di macchinare «inganni funesti» (*olophóia dénea*) simili alle «malizie»

⁸⁵⁷ Nell'*Inno omerico a Hermes*, la *mêtis* del dio suscita la «meraviglia» (*thaûma*) di Apollo. Thaumás è un dio marino come Metis, fratello di Forci e Cetó, genitori di Medusa (Hes., *Theog.* 237-238).

⁸⁵⁸ Hes., *Theog.* 249, 255, 257; Apollod., I, 2, 7.

⁸⁵⁹ Hes., *Theog.* 233-236; Apollod., I, 2,6; Hyg., *Fab.* 8. Sulla sapienza di Nereo, cfr. M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. it. Roma-Bari 1983.

⁸⁶⁰ Apollod., II, 4, 2; 5, 11.

⁸⁶¹ Hom., *Il.* XI, 740-741.

⁸⁶² Prop., II, 4, 8; *schol.* Theocr., II, 16. Un'omonima Perimede è ricordata come sorella di Canace, nonna di Ifimedeia (Apollod., I, 7, 3).

⁸⁶³ Hes., fr. 43b M-W; Palaiph., *Incred.* 24; *schol.* Lycophr., *Alex.* 1393; Ov., *Met.* VIII, 846-874. Sulla genealogia di Erisittone, figlio di Triope e quindi fratello di Ifimedeia, cfr. Hes., fr. 43a M-W, 2-3.

⁸⁶⁴ Hom., *Od.* X, 135-139; Hes., *Theog.* 956-962. Sull'immagine di Circe nella tradizione omerica ed esiodea, cfr. M. Bettini - C. Franco, *Il mito di Circe. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2010, pp. 27-33; 42-54; 69-74; 81-86.

(*olophóia*) di Proteo⁸⁶⁵. Con le potenze del mare Circe condivide anche il dono della profezia – predice a Odisseo i pericoli e le fatiche che lo attendono una volta ripartito da Eea – e il potere di metamorfosi: la dea trasforma i suoi amanti in lupi, leoni e maiali⁸⁶⁶. Simile potere rende la “magia” di Circe pressoché invincibile. Solo Odisseo riuscirà a neutralizzarla ma l’eroe, come Perseo e Ares, avrà bisogno della *mêtis* di Hermes e delle sue competenze in fatto di erbe⁸⁶⁷. Apparso all’Itacese in prossimità della dimora di Circe, il dio indica a Odisseo le contro-mosse da mettere in atto contro le astuzie della dea: alla pozione, in grado di trasformare gli uomini in animali, Odisseo opporrà il potere del *moly*, l’erba magica che lo renderà immune dagli effetti del *phármakon*⁸⁶⁸; al tentativo di Circe di colpirlo con la bacchetta l’eroe reagirà sguainando la spada, «come deciso a ucciderla»⁸⁶⁹; quando infine la dea lo inviterà a letto, Odisseo le farà prima «giurare il gran giuramento degli dèi» che non trami di renderlo «vile e impotente»⁸⁷⁰. Per ogni mossa di Circe Hermes ha pronta una contro-mossa efficace. Il dio, in grado di pensare insieme la parola e l’atto (*médesthai*), è il solo che può avere la meglio sul sapere di Circe, corrispondente a quello espresso dalla radice **med*.

Abbiamo visto come questo potere smisurato e multiforme, potenzialmente incontrollabile, sia caratteristico di una serie di figure che: o si presentano come nemici degli dèi, minacciando di sconvolgere l’ordine cosmico (Oto ed Efialte, figli di Ifimedeia); o appartengono a un ambito pre-olimpico, incarnato dalle potenze acquatiche primordiali, dall’aspetto confuso e cangiante (Medusa, figlia di Forci e Cetó, i «Vecchi del mare» Nereo e Proteo); o abitano spazi extra-olimpici, ai limiti del cosmo di Zeus (discendenza di Helios: Medea e Circe). Tali potenze incarnano un tipo di potere per cui è Hermes (e nel

⁸⁶⁵ Hom., *Od.* VIII, 447-448; IX, 31-32; X, 289; XXIII, 321. Sulle «malizie» di Proteo, cfr. *Od.* IV, 410.

⁸⁶⁶ Hom., *Od.* X, 212-219; 237-243; 431-434; XII, 37-110; 116-141. Quello della maga che tramuta in bestie i suoi amanti è un motivo favolistico molto comune, forse di origine orientale. Un potere simile a quello di Circe è attribuito, ad esempio, alla dea accadica Ishtar. Cfr. D. Page, *Racconti popolari nell’Odissea*, trad. it. Napoli 1983, pp. 55-71.

⁸⁶⁷ Hom., *Od.* X, 287-306. Cfr. G. Scalera McClintock, *Magia e contromagia nel canto X dell’«Odissea»*, “La Parola del Passato” 54 (1999), pp. 5-16; M. Bettini - C. Franco, *Il mito di Circe*, cit., pp. 35-36.

⁸⁶⁸ Sui vari (e vani) tentativi di identificazione del *moly*, cfr. M. Bettini - C. Franco, *Il mito di Circe*, cit., pp. 36-42.

⁸⁶⁹ La bacchetta (*rhábdos*) è strumento comune a Circe e a Hermes (Hom., *Il.* XXIV, 343; *Od.* V, 47; X, 238 e 293; XXIV, 2). Oltre alla *rhábdos*, Hermes e Circe condividono anche il potere di legare attraverso incantesimi e *phármaka*: nei cosiddetti *katadesmoi* (o *defixiones*) Hermes *kátokhos* è invocato perché «tenga avvinto sotterra», in stretti legami, il destinatario della maledizione. Su Hermes e Circe, cfr. J. Svenbro, *Ton luth, à quoi bon. La lyre et la pierre tombale dans la pensée grecque*, “Mêtis” 7 (1992), p. 155. Su Hermes *kátokhos*, cfr. M. Carastro, *Les liens de l’écriture. Katadesmoi et istances de l’enchaînement*, in M. Cartry - J. L. Durand - R. Koch Piettre (éds.), *Architecturer l’invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout 2009, pp. 275-278, 283-286.

⁸⁷⁰ Il letto è il luogo tipico dell’azione “magica” poiché la vittima, una volta deposti vestiti, armi e amuleti, risulta priva di difese (Cfr. G. Dumézil, *Circé domptée*, in *Apollon sonore et autres essais*, Paris 1982, pp. 126-131). Il timore di perdere la virilità giacendo con una dea preoccupa anche Anchise quando scopre di aver giaciuto con Afrodite (*Hymn. Hom. Ven.* 185-190).

caso di Perseo Atena, la figlia di Metis) ad avere le giuste contro-risposte⁸⁷¹. Un potere di cui partecipa lo stesso dio di Cillene: signore delle astuzie e dei raggiri, maestro di profezie⁸⁷², dio dalla *mētis* «torva e sottile», dallo sguardo acuto e fascinatore, capace di legare e sciogliere i vincoli più duri⁸⁷³, esperto di erbe e pratiche magiche⁸⁷⁴, protettore e padre di Autolico, il predone in grado di mutare l'aspetto degli animali rubati⁸⁷⁵. Nato in un «antro ombroso», lontano dagli sguardi e dalle frequentazioni degli immortali, il figlio della Titanide Maia, discendente di Atlante e nipote di Prometeo, incarna un complesso di prerogative e di saperi caratteristici delle potenze pre- ed extra-olimpiche: quella forma di conoscenza espressa – come abbiamo visto – dalla radice **med*.

L'associazione di Hermes con l'insieme di prerogative definite dal verbo *médomai* non è dunque una semplice elucubrazione di Platone. Non lo è nemmeno la relazione che il filosofo istituisce tra *médomai* e *mēchanēsasthai*. Essa appare già ben delineata nell'*Inno omerico a Hermes*, in un passo di particolare importanza. Affascinato dal suono della lira e dal canto di Hermes, Apollo promette di deporre l'ira scaturita dal furto delle vacche, proponendo al giovane fratello uno scambio vantaggioso per entrambi: «Uccisore di buoi, *mēchaniótēs* sempre all'opera, compagno della mensa, tu hai inventato (*mémēlas*) qualcosa equivalente a cinquanta vacche; credo che d'ora in poi ci metteremo facilmente d'accordo»⁸⁷⁶. La proposta di scambio formulata da Apollo è allettante e rispecchia quanto Hermes aveva previsto sin dall'inizio, costruendo la lira, ovvero la merce di scambio dell'ira, ancor prima di rubare le vacche di Apollo e di iniziare col fratello divino l'ormai famosa *éris*⁸⁷⁷. Nel momento in cui Hermes estrae la polpa della tartaruga e si accinge ad

⁸⁷¹ La relazione di Hermes con le potenze esaminate ricorda da vicino quella di Odisseo con Palamede, altro eroe che porta la radice **med* nel proprio nome. Odisseo, l'eroe che condivide con Hermes gli stessi attributi nel campo della *mētis* e della *polumēchanía*, aveva finto di essere pazzo per non partire alla volta di Troia ma, smascherato con l'astuzia da Palamede, era stato costretto ad unirsi al resto della spedizione achea. Una volta a Troia, Odisseo si vendica del rivale facendolo lapidare con l'inganno di una falsa lettera comprovante il tradimento di Palamede e le sue trame con Priamo. In altri termini, il *polúmētis* Odisseo rivolge contro il rivale le sue stesse armi: quella della scrittura di cui Palamede era considerato inventore da una ben attestata tradizione. Fonti e discussione in P. Scarpi (cur.), *Apollodoro. I miti greci (Biblioteca)*, Milano 1996, p. 636.

⁸⁷² Hermes aveva predetto a Circe che un giorno Odisseo, giunto ad Eea, sarebbe sfuggito alle sue arti magiche (Hom., *Od.* X, 330-332).

⁸⁷³ Ad Apollo che cerca di legarlo con rami di agnocasto, Hermes risponde legando, a sua volta, le vacche con intrecci vegetali e il fratello divino con il «desiderio» della lira (*Hymn. Hom. Merc.* 409-434).

⁸⁷⁴ Nella versione di Antonino Liberale (XXIII, 1-2) dell'episodio del ratto dei buoi di Apollo, Hermes si serve della *Hermodō póa* («erba di Hermes») per soffocare con la *kynánchē* o «tosse canina» i cani posti a guardia dell'armento e impedire loro di abbaiare. Ai vv. 37-38 dell'*Inno omerico*, il dio riconosce nella tartaruga «una difesa contro il sortilegio funesto». L'espressione rinvia al legame di Hermes con i *phármaka* che proteggono contro ogni sorta di attacco magico o, più genericamente, malefico.

⁸⁷⁵ Su Hermes e Autolico, cfr. Hom., *Od.* XIX, 394-398; Hes., fr. 64 e 67b M-W; Ferec., *FGrHist* 3 F 120.

⁸⁷⁶ *Hymn. Hom. Merc.* 436-438.

⁸⁷⁷ Sull'episodio del ratto dei buoi di Apollo, cfr. C. Leduc, «Le pseudo-sacrifice d'Hermès»: *Hymne homérique à Hermès I, vers 112-142*, "Kernos" 18 (2005), pp. 141-165. La studiosa sostiene che lo «pseudo-

infiggere nel guscio svuotato steli di canna, l'autore dell'inno afferma che il dio «pensava insieme la parola e l'atto». È il verbo *médomai* a definire l'invenzione della lira. La realizzazione dello strumento dal dolce canto è frutto di un pensiero coestensivo all'azione che nella tartaruga appena trovata scorge sin da subito la lira già realizzata⁸⁷⁸.

Nei versi prima citati, il verbo *médomai* – nella forma del perfetto *mémēlas*⁸⁷⁹ – definisce ancora una volta l'invenzione della lira, ma in questo secondo caso il rapsodo ci fornisce un elemento ulteriore. Apollo si rivolge ad Hermes, inventore della lira, apostrofandolo con tre epiteti consecutivi: *bouphónos*, *mēchaniótēs*, *daitòs hetairoi*. Se il primo e il terzo epiteto si riferiscono rispettivamente ai buoi e alla lira⁸⁸⁰, due degli oggetti coinvolti nello scambio, il secondo epiteto definisce in modo più generale l'agire ermaico. Il poeta vuol dire che è in quanto *mēchaniótēs* che Hermes «ha escogitato» (*mémēlas* da *médomai*) la lira, riscatto dell'ira suscitata in Apollo dal furto dei buoi. La sinonimia del *médomai* ermaico con il *mēchanésasthai* risale già all'innografia pseudo-omerica. Ma – come ormai ben sappiamo – due termini, anche se usati come sinonimi, non hanno mai esattamente lo stesso significato. Vediamo, dunque, che cosa significa precisamente *mēchaniótēs* per l'autore dell'*Inno a Hermes*.

Dopo aver sacrificato due delle cinquanta vacche rubate ad Apollo, Hermes fa ritorno all'antro materno. Il dio è sfuggito a tutti gli sguardi ma non a quelli di Maia che lo rimprovera, prospettandogli la severa punizione apollinea: «Sono proprio convinta che ben presto, avendo legami inestricabili (*améchana desmà*) intorno ai fianchi, ripasserai per quella porta fra le mani del figlio di Latona»⁸⁸¹. La previsione appare del tutto priva di fondamento. Quando Apollo cercherà di legare il giovane fratello con «saldi legami di vimini», non potrà che starsene ad ammirare stupefatto (*thaúmasen*) i rami che mettono radici in terra e si intrecciano fra loro sino a coprire tutte le vacche⁸⁸². Abbiamo già visto come solo Hermes sia in grado di disfare i nodi inestricabili di Circe e di liberare Ares dalla «dura catena» con cui era stato imprigionato da Oto ed Efialte. Preoccupandosi che Apolli leghi Hermes con «legami inestricabili», Maia sembra quasi non conoscere i poteri del figlio, capace di sciogliere anche i vincoli apparentemente più saldi. Ma se questa

sacrificio» ermaico abbia lo scopo di trasformare le vacche di Apollo nella «moneta» con cui il Pizio acquisterà la lira fabbricata da Hermes.

⁸⁷⁸ *Hymn. Hom. Merc.* 25, 31, 38. Non appena scorge la tartaruga, Hermes la saluta con attributi tipici della lira: *aoidón* («cantore»), *choroítupe* («che accompagna la danza»), *daitòs etairē* («compagna della mensa»). Cfr. al riguardo D. Jaillard, *Configurations d'Hermès. Une «théogonie hermaïque»*, Liège 2007, pp. 168-169.

⁸⁷⁹ *Mémēla*, indicativo perfetto da *médomai*, sta per *mémēda*.

⁸⁸⁰ Sulla lira come «compagna della mensa», cfr. *Hymn. Hom. Merc.* 31.

⁸⁸¹ *Hymn. Hom. Merc.* 156-158.

⁸⁸² *Hymn. Hom. Merc.* 409-414.

possibilità è decisamente da scartare per l'ovvio motivo che ogni madre – soprattutto se divina – conosce bene il proprio figlio, occorre chiedersi quale sia l'oggetto reale della preoccupazione di Maia. A suggerirlo è lo stesso Apollo che, dopo aver rovistato l'antro cillenio senza trovarvi le vacche, minaccia Hermes di «gettarlo nel Tartaro nebbioso, nella tenebra terribile e senza scampo (*améchanon*)», da dove «né tua madre né tuo padre ti riporteranno (*analúsetai*) alla luce»⁸⁸³. I legami inestricabili (*améchana desmà*) con cui Maia teme che Apollo possa legare Hermes sono quelli del Tartaro *améchanon*, legami che né Maia né Zeus potrebbero «sciogliere» (*analúsetai*). Il Tartaro, sorta di tenebra caliginosa (*zóphon ēeróenta*) distante dalla terra quanto quest'ultima dal cielo⁸⁸⁴, è sostanzialmente un non-luogo senza via di scampo (*améchanon*), un «grande abisso» (*chásma méga*) privo di fondo e di direzioni, «terribile anche per gli dèi immortali»⁸⁸⁵. È in questo baratro, collocato «sotto la terra dalle ampie strade», che i Centimani, alleati di Zeus, sprofondano i Titani e li legano «con terribili legami»⁸⁸⁶. Legami insolubili (*améchana*) perché la confusione di tutte le direzioni (*amēchanía*) non consente di trovare un passaggio, uno scampo, un *póros*.

Spazio aperto e indefinito, il Tartaro è un baratro oscuro da cui non è possibile uscire perché tempeste e poi ancora tempeste porterebbero continuamente qua e là lo sventurato che ne superasse le porte⁸⁸⁷. In quanto *améchanos*, il Tartaro solo è in grado di legare un dio *poluméchanos* come Hermes⁸⁸⁸, le cui astuzie e risorse, tendenzialmente infinite, trovano un limite insuperabile unicamente nell'*amēchanía* e nell'*aporía* assolute del Tartaro. La minaccia di Apollo è concreta. Sono “le catene del Tartaro” che Maia teme per il proprio figlio: nemmeno lei e Zeus sarebbero in grado di scioglierle. Ma c'è un ulteriore aspetto della minaccia di Apollo che non va sottovalutato. Nel contesto della contesa (*éris*) tra i due fratelli divini, la minaccia apollinea costituisce la contro-risposta del dio di Delfi a un espediente ermaico particolarmente ingegnoso. Di ritorno dalla Pieria con le vacche rubate ad Apollo, Hermes inverte le orme dei buoi, che appaiono rivolte «verso il prato di asfodelo», mentre «egli stesso procede di fronte», indossando sandali prodigiosi (intrecciati con vimini, tamerici e rami di mirto) che non lasciano più tracce, una volta superata la pista di sabbia e raggiunto il terreno duro⁸⁸⁹. A voler giudicare dalle tracce, la mandria di buoi sembra ritornare in Pieria, mentre Hermes cammina in senso opposto. Tale è lo spettacolo

⁸⁸³ *Hymn. Hom. Merc.* 256-258.

⁸⁸⁴ Hes., *Theog.* 720-725.

⁸⁸⁵ Hes., *Theog.* 740-743.

⁸⁸⁶ Hes., *Theog.* 713-719.

⁸⁸⁷ Hes., *Theog.* 741-742.

⁸⁸⁸ *Hymn. Hom. Merc.* 319.

⁸⁸⁹ *Hymn. Hom. Merc.* 73-86; 340-354. Cfr. M. Detienne, J.-P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza*, cit., pp. 231-232.

che si presenta ad Apollo. Come i Sileni «cercatori di tracce» del dramma (satiresco) sofocleo⁸⁹⁰, il dio è stupito al punto da interrogarsi sulla natura dell'essere (leone, lupo, centauro) che può aver lasciato simili orme⁸⁹¹. E lo stupore di Apollo è di per sé sorprendente. Ad essere meravigliato, infatti, non è un dio qualunque, ma il dio per eccellenza *Hexēgētēs*, «interprete» di segni e «guida» del consultante, cui indica la direzione da prendere, il cammino da seguire⁸⁹². Il dio che orienta il cammino è lui stesso disorientato! Apollo non riesce a capacitarsi: il prodigio è esorbitante. Anche per lui, il prato pierio, nella maniera in cui gli si presenta, è uno spazio *améchanos*⁸⁹³, privo di direzioni costanti e regolari, di percorsi riconoscibili: in altre parole, una tavola di segni ostili anche per l'esegeta più raffinato.

“Legato” dall'*amēchanía* di uno spazio confuso e illeggibile, Apollo minaccia a sua volta di legare Hermes con le catene inestricabili (*améchaná desmà*) del Tartaro. Una contro-risposta adeguata come poche, una minaccia terribile ma immediatamente deposta. Deciso a legare, Apollo finisce, infatti, con l'essere nuovamente legato. Il suono armonioso della lira pizzicata da Hermes suscita «un desiderio irresistibile» (*éros améchanos*) che si impossessa dell'animo del dio⁸⁹⁴. Definitivamente legato dalla *cháris* della lira, il figlio di Latona non può che legare a sua volta Hermes, lasciandosi attirare dal fratello divino nel gioco degli scambi reciproci, che delimita e sancisce, con l'approvazione di Zeus, le rispettive *timai*⁸⁹⁵. Hermes consegue l'obiettivo che si era posto sin dall'inizio della narrazione: ottiene il riconoscimento da parte di Zeus della sua *timé*. L'*Inno omerico* celebra il dio di Cillene attraverso il racconto della sua integrazione olimpica. Intrapresa una lunga *éris* con il fratello divino, Hermes sfugge all'*amēchanía* del Tartaro, in cui Apollo minaccia di precipitarlo, «escogitando» una *mēchané* che lega il figlio di Latona in un rapporto di *philótēs*, garanzia dell'ordinata ripartizione di *érga* e *timai*⁸⁹⁶. La *mēchané* che Hermes escogita per realizzare il suo scopo è la lira: è la lira che lega Apollo con un desiderio irresistibile (*éros améchanos*). Quella lira che Hermes fabbrica non appena varcata la soglia dell'antro materno, ancor prima del furto e del sacrificio dei buoi.

⁸⁹⁰ Soph., *Ich.* 111-123.

⁸⁹¹ *Hymn. Hom. Merc.* 219-226.

⁸⁹² Cfr. M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, Paris 1998, pp. 90-91; 146-147; 169-173. Sull'*hexēgētēs* come «interprete» e «guida», cfr. P. Huart, *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide*, Paris 1968, pp. 272-277; S. Saïd, *Sophiste et tyran ou le problème du Prométhée enchaîné*, Paris 1985, pp. 200-201.

⁸⁹³ *Hymn. Hom. Merc.* 346.

⁸⁹⁴ *Hymn. Hom. Merc.* 434, 447.

⁸⁹⁵ D. Jaillard, *Configurations d'Hermès*, cit., pp. 91-95.

⁸⁹⁶ *Hymn. Hom. Merc.* 477, 507, 508, 524, 525, 574, 575.

Si tratta di un particolare apparentemente inspiegabile: tale apparve già agli antichi mitografi. Il rapsodo racconta che Hermes, estratta la polpa della tartaruga, ricava dal guscio vuoto dell'animale la cassa di risonanza della lira; vi stende una pelle di bue e vi adatta sette corde di minugia di pecora⁸⁹⁷. Il racconto innico presenta un'evidente difficoltà: Hermes, appena nato, non ha ancora rubato le vacche di Apollo, ma dispone già di una pelle bovina e di minugia di pecora. Dove ha preso il dio simili materiali? Il problema deve essere parso davvero insanabile agli autori successivi che modificarono l'ordine del racconto, collocando l'invenzione della lira dopo il furto. Apollodoro narra che Hermes, afferrata la tartaruga, «la svuotò, tese sul carapace corde ricavate dalle viscere delle vacche che aveva sacrificato e in questo modo inventò la lira»⁸⁹⁸. Hermes, dunque, ha già rubato la mandria apollinea e ha già sacrificato due vacche nel momento in cui fabbrica le corde della lira con le interiora degli animali. Risulta evidente come Apollodoro abbia invertito l'ordine temporale degli episodi al fine di razionalizzare il racconto innico ed eliminare ogni possibile incongruenza. Ma è davvero così “irrazionale” la versione pseudo-omerica?

Il rapsodo – è vero – anticipa in modo sorprendente l'invenzione della lira rispetto al sacrificio dei buoi. L'anticipazione, tuttavia, non può essere dovuta semplicemente al basso livello di elaborazione del materiale narrativo o al desiderio di enfatizzare l'importanza dell'episodio nell'economia del racconto⁸⁹⁹. Chi ha scritto l'inno intendeva celebrare Hermes e i suoi poteri. È in quest'ottica che occorre leggere e interpretare l'anticipazione dell'episodio in esame. Appena varcata la soglia della dimora materna, Hermes si mette immediatamente alla ricerca delle vacche di Apollo. L'intento del dio è chiaro: Hermes intende iniziare una contesa (*éris*) con Apollo e dirigerne gli esiti nella direzione sperata. In parole semplici, il Cillenio sa che il furto delle vacche susciterà l'ira di Apollo e che quest'ultima si tradurrà nella minaccia dell'*amēchanía*. Ma sa anche che, se riuscirà a commutare l'ira in «desiderio irresistibile», l'*éris* cederà il posto alla *philótēs*, ovvero a quel rapporto tra *philoí* che realizzerà l'integrazione olimpica di Hermes⁹⁰⁰. Perché ciò

⁸⁹⁷ *Hymn. Hom. Merc.* 41-51. Cfr. F. Cassola (a cura di), *Inni omerici*, Milano 1975, pp. 166-170; C. Brillante, *L'invenzione della lira nell'inno omerico a Hermes*, “SCO” 47/1 (1999), pp. 95-128.

⁸⁹⁸ Apollod., III, 10, 2. Cfr. F. Cassola (a cura di), *Inni omerici*, cit., p. 520.

⁸⁹⁹ Cfr. S. C. Shelmerdine, *Hermes and the Tortoise. A Prelude to the Cult*, “Greek, Roman and Byzantine Studies” 25 (1984), pp. 201-208. La studiosa sostiene che è il potere della musica e del canto che consente a Hermes di ottenere la sua *timé*, ma l'ipotesi, benché suggestiva, non è del tutto convincente. Hermes non ha bisogno di conquistarsi una *timé*; il dio ce l'ha già, sin dalla nascita, e minaccia di esercitarla rubando i beni di Apollo, quand'anche Zeus non accetti di riconoscerla (*Hymn. Hom. Merc.* 174-181). L'obiettivo di Hermes è esattamente quest'ultimo: che Zeus riconosca la *timé* che il Cillenio già possiede e la “attualizzi” accennando col capo (*kraínein* da *kára*, «capo»).

⁹⁰⁰ D. Jaillard, *Configurations d'Hermès*, cit., p. 97 sottolinea a giusto titolo che l'Olimpo è il luogo stesso della *philótēs*: gli dèi greci sono altrettanti *philoí* le cui relazioni reciproche si fondano sulla ripartizione di competenze che è alla base degli equilibri pantheonici. In tal senso, il potere ermaico di istituire la reciprocità

accada Hermes ha bisogno di uno strumento che induca Apollo a deporre la minaccia dell'*amēchanía*, ne susciti l'interesse e lo attiri in quel gioco di scambi reciproci che solo può sancire un rapporto di *philótēs*. Questo strumento è la lira. Strumento di persuasione e moneta di scambio⁹⁰¹, la lira è in primo luogo la *mēchané* che Hermes escogita per sottrarsi alle catene inestricabili (*amēchana desmà*) del Tartaro con cui Apollo minaccia di legarlo. Inventando la lira prima che Apollo proferisca la sua minaccia, Hermes riarticola il *prima* e il *dopo*, pensa insieme la parola (la minaccia di Apollo) e l'atto (l'invenzione della lira). Il dio in grado di *médesthai* escogita la *mēchané* prima che si profili il pericolo dell'*amēchanía*: il *Kullénēs medéōn* è un dio *poluméchanos*. La *mēchané* è l'atto (*érgon*) che Hermes pensa insieme alla parola (*épos*): è per questo motivo che nell'inno la lira, in quanto *mēchané*, viene inventata prima della minaccia di Apollo. Ed è per questo stesso motivo che Hermes, in quanto ideatore della lira/*mēchané*, viene invocato come *mēchaniótēs*. Per il poeta dell'*Inno* Hermes è *mēchaniótēs* in quanto "pensa ed escogita" (*médesthai*) la *mēchané* come *contro-risposta anticipata* al pericolo dell'*amēchanía*. L'anticipazione dell'episodio della lira è coerente con la celebrazione innica delle prerogative ermaiche.

La corrispondenza della lira con la *mēchané* che Hermes escogita (*emédeto*) premeditando la parola di Apollo spiega la relazione sinonimica che Platone istituisce tra *médesthai* e *mēchanésasthai*. Come abbiamo visto, nessuno dei due verbi ha di per sé una connotazione negativa ma entrambi possono acquisirla. Nell'*Inno omerico* Hermes, in quanto *poluméchanos*, è opposto ad Apollo, in quanto *polúmētis*. Apollo *polúmētis* è il dio «che dice la verità» (*o mèn nēmertéa phōnôn*), che agisce «senza ingiustizia» (*ouk adíkōs*); Hermes *poluméchanos* è, invece, il dio «che inganna (*exapatân*) con tranelli (*téchnēsín*) e con scaltri discorsi (*aimulíōisi lógoisin*)»⁹⁰². L'antitesi tra il dio *polúmētis* e il dio *poluméchanos* corrisponde alla contrapposizione tra *mētis* e *mēchané*. La prima è «una forma di intelligenza e di pensiero, un modo di conoscere [...] un'esperienza lungamente acquisita» che «s'applica a realtà fugaci, in movimento, sconcertanti e ambigue»⁹⁰³. È la qualità di Apollo *polúmētis*, dio giusto e veritiero, e di Zeus *mētíeta*, garante «con piena giustizia» (*ek pásēs osiēs*) della *philótēs* olimpica, ovvero dell'equa distribuzione di *dôra* e *timái* tra le potenze divine⁹⁰⁴. La *mēchané* è – come abbiamo visto – una sorta di

dello scambio risulta di fondamentale importazione per l'instaurazione dei legami di «solidarietà» che sono alla base dell'articolazione del *pantheon* divino, delle società umane e dei rapporti tra uomini e dèi.

⁹⁰¹ D. Jaillard, *Configurations d'Hermès*, cit., p. 167.

⁹⁰² *Hymn. Hom. Merc.* 313-321.

⁹⁰³ M. Detienne, J.-P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza*, cit., p. 10.

⁹⁰⁴ *Hymn. Hom. Merc.* 469-471; 506-507. Apollo appare come dio dotato di *mētis* già in *Il.* VII, 45.

“espediente pre-meditato”, che nella formulazione innica assume i connotati dell’inganno (*apátē*), del raggirio (*téchnē*), del discorso scaltro e seducente (*aimúlios lógos*): in altri termini, dei mezzi d’azione di Hermes *poluméchanos*.

Questo dio «dai molti espedienti» è, alla pari di Zeus e Apollo, un dio dotato di *mētis*. Ma la *mētis* di Hermes non è identica a quella del padre e del fratello divino. «Scaltra» (*aimulométēs*), «versatile» (*poikilométēs*) e «ingannevole» (*dolométēs*)⁹⁰⁵, essa assume i connotati della *mēchané* e del *dólos*: in una parola, dell’*ankylométis*. La *mētis* ermaica è quella propria del «predone, del ladro di buoi», che sfugge agli sguardi muovendosi col favore delle tenebre, che presiede alle «forme di scambio» (*epamoíbima érga*) nella loro totalità: dal furto al commercio alla comunicazione linguistica⁹⁰⁶. Gli *epamoíbima érga* che Hermes governa in quanto *poikilométēs* corrispondono esattamente alle ultime tre funzioni ermaiche ricordate da Platone: «ladro, ingannatore nei discorsi e pratico dei traffici»⁹⁰⁷. Se, dunque, l’*eírein* («l’uso della parola») è il mezzo attraverso cui Hermes esercita le funzioni di *hermēneús* e di *ággelos*, il *médesthai/mēchanésasthai* è il modo in cui il dio opera come *klopikós*, *apatēlós en lógois*, *agorastikós*. Non ci sono dubbi: l’interpretazione platonica delle funzioni e dei modi d’azione di Hermes trova il suo fondamento nel racconto dell’*Inno omerico a Hermes*. Ma se i legami di Hermes con l’*eírein* corrispondono alla percezione diffusa del dio, occorre ora verificare se anche gli altri Greci, e non solo Platone, pensino Hermes alla luce della categoria della *mēchané*, ovvero dell’*ankylométis*. Non ci resta allora che tornare a interrogare i nostri indigeni grecofoni seguendo lo stesso metodo applicato nella prima parte del presente capitolo. Gli autori greci, come abbiamo visto, sono restii a parlare del modo in cui pensano i propri dèi ma lo fanno con una certa precisione in relazione ai casi di *interpretatio*. È su questi ultimi che dobbiamo riportare pertanto la nostra attenzione.

2. Tale dio, tale éthnos

A proposito di *interpretatio*, riprendiamo il discorso di Rudhardt da dove lo avevamo lasciato. Lo studioso ginevrino ha dimostrato che la prassi della traduzione teonimica, comunemente attestata a partire dalla lirica di età arcaica, mette in valore la «convinzione» che gli dèi greci, sebbene diversamente denominati, siano comuni a tutti i popoli: convinzione che, a livello discorsivo, si riflette nella formula *theôn de moúnon sébontai*,

⁹⁰⁵ *Hymn. Hom. Merc.* 13, 155, 405, 514.

⁹⁰⁶ *Hymn. Hom. Merc.* 514-517. Il verbo *ameíbō* abbraccia l’intero campo semantico dello scambio, che si tratti di parole o di cose.

⁹⁰⁷ Plat., *Crat.* 408a.

generalmente impiegata da Erodoto e successori per parlare degli dèi degli Altri. Poiché gli autori greci parlano degli dèi stranieri come se fossero i “propri”, Rudhardt avanza il dubbio legittimo che «difficilmente i Greci possano aver concepito la nozione di religione straniera», visto che «dal loro punto di vista ci troveremmo di fronte piuttosto a una sorta di religione unica». Una conclusione tanto sorprendente quanto storicamente attendibile, rispetto alla quale intendiamo fare un piccolo passo in avanti nella comprensione della psicologia religiosa dei Greci.

La teoria della «religione unica» proposta da Rudhardt consente di cogliere un aspetto fondamentale dei fenomeni di traduzione (la convinzione che gli dèi sono dappertutto identici), ma non esaurisce la questione nella sua interezza. La traduzione è un meccanismo semiotico particolarmente raffinato e complesso, prodotto ambiguo dell’azione di forze che operano in senso opposto. Se, da un lato, l’*interpretatio* tende ad “avvicinare” gli dèi stranieri a quelli greci, dall’altro, essa conserva e, anzi, contribuisce a produrre una netta separazione tra Greci e barbari, rivelandosi uno strumento particolarmente prezioso di messa in discorso dell’alterità: un mezzo non meno efficace della differenziazione linguistica (i barbari non parlano greco) o delle tradizionali accuse di sacrifici umani, abbandono al lusso e sfrenatezze sessuali⁹⁰⁸.

I fenomeni di traduzione si esprimono attraverso una grammatica complessa che si avvale di tutte le risorse del linguaggio politeistico per costruire l’alterità se non degli dèi stranieri (identici a quelli greci!), quantomeno dei popoli che li venerano. Mentre gli dèi sono dappertutto gli stessi, a mutare, infatti, è il loro ordinamento gerarchico⁹⁰⁹. Accanto a quella ricordata da Rudhardt, gli scrittori classici fanno ricorso a una seconda formula: *sébontai málista theôn* (lat. *deum maxime colunt*), ovvero «tra gli dèi essi venerano di più»⁹¹⁰. In questo caso, la formula non stabilisce una limitazione (*moûnon*) nel numero degli dèi venerati, presupponendo l’universale diffusione degli altri, ma definisce piuttosto una gerarchia divina (*málista*) più o meno dissimile da quella greca. Mostreremo come tale formula implichi una seconda “convinzione”: che «ogni popolo si conforma alla natura del dio che lo governa»⁹¹¹. In altri termini, se i Greci non arrivano a concepire la nozione di religione straniera, l’inversione della gerarchia divina tradizionale potrebbe essere uno degli

⁹⁰⁸ Cfr. W. Nippel, *La costruzione dell’«altro»*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, vol. I, Torino 1996, pp. 166-169; 180-183.

⁹⁰⁹ Il politeismo è una forma di linguaggio con caratteristiche peculiari: non solo si declina al plurale ma segue una gerarchia rigorosa che disegna la rete di relazioni che legano tra di loro le potenze del *pantheon*. Cfr. G. Pironti, *Les dieux grecs entre polyvalence et spécificité*, intervista realizzata da Bernard Mezzadri per *EUROPE*, 964-965, 2009 (in onore di J.-P. Vernant), p. 298.

⁹¹⁰ Hdt., I, 138; V, 7; Caes., *De bell. Gall.* VI, 17.

⁹¹¹ Iul., *Contr. Gal.* 115d. Cfr. già Hom., *Il.* XVIII, 358-359.

strumenti che consente loro di definire l'alterità dei popoli "barbari" attraverso il «carattere» del dio che «essi venerano di più», riconoscendolo in certi casi come "sovrano" divino (*etnarca*).

Nei paragrafi che seguono, esamineremo alcuni casi in cui il sovrano divino degli Altri non è identificato con Zeus ma con Hermes/Mercurio e interrogheremo i nostri informatori sulle ragioni del sorprendente capovolgimento di ruoli. La domanda che porremo ai testimoni antichi è molto semplice e apparentemente banale: perché Hermes e non Zeus? Eppure, semmai riuscissimo a dimostrare che nei casi in esame gli scrittori classici mirano a costruire l'alterità del Barbaro attraverso «la natura del dio che lo governa», l'immagine degli Altri così delineata ci consentirebbe di cogliere il modo in cui almeno certi autori e i loro destinatari "pensano" Hermes e di confrontarlo con le conclusioni raggiunte in sede di analisi "etica".

3. *Hermes/Candaule*

Iniziamo la nostra inchiesta dall'autore più antico. In un famoso quanto discusso frammento (fr. 3 Masson), il poeta giambico Ipponatte di Efeso (seconda metà del VI sec. a.C.) identifica il dio lidio Candaule con Hermes *kynánchēs*, «strangolatore del cane».

ἔβωσε Μαίης παῖδα, Κυλλήνης πάλμυ.
Ἑρμῆ κυνάγχα, μηιονιστὶ Κανδαῦλα,
φωρῶν ἐπαῖρε, δεῦρό μοι σκαπερδεῦσαι.

A gran voce invocò il figlio di Maia, sire di Cillene:
«Hermes strangolacani, meonio Candaule⁹¹²,
compagno dei ladri, (vieni) qua a tirarmi la scaperda!».

«Amico dei furfanti», Hermes è verosimilmente invocato da un ladro, uno dei tanti che compaiono nei velenosi ritratti d'ambiente del poeta di Efeso⁹¹³. Il componimento è una sorta di parodia "omerica" della preghiera di invocazione, di cui Ipponatte imita ironicamente il formulario caratteristico. Il poeta usa il verbo omerico della supplica *ébōse*: il ladro «invoca ad alta voce» Hermes, definito in perfetto stile epico «figlio di Maia» e

⁹¹² Fino agli inizi del VII sec., i Meoni costituivano un gruppo etnico e linguistico autonomo, abitante la parte settentrionale del regno lidio. Con l'avvento di Gige al potere, «il popolo, detto prima dei Meoni, fu detto lidio nella sua totalità» (Hdt., I, 7). Sul rapporto Meoni/Lidi, cfr. C. Talamo, *La Lidia arcaica. Tradizioni genealogiche ed evoluzione istituzionale*, Bologna 1979, pp. 81-91.

⁹¹³ Cfr. G. Burzacchini, *Un recupero editoriale: l'ultimo Ipponatte di Enzo Degani*, "Incontri triestini di filologia classica" 8 (2008-2009), p. 13.

«signore di Cillene»⁹¹⁴. All'invocazione di omerica memoria segue un'altrettanto aulica richiesta di aiuto: l'avverbio *deûro*, con un verbo di moto sottinteso («vieni qua»), sintetizza la formula tradizionale con cui si chiede l'intervento della divinità, suscitandone la «presenza»⁹¹⁵. Il tono ufficiale e altisonante della preghiera stride, tuttavia, al confronto con l'oggetto della richiesta. In due componimenti che Ipponatte conosce e riprende, Archiloco e Saffo chiedono alla divinità «presentificata» di essere loro «alleata» (*súmmachos*)⁹¹⁶. È probabile che il confronto con suddette richieste abbia suggerito la glossa di Tzetzes *skaperdeûsai: summachêsai*. Ma il ladro non chiede a Hermes di «essergli alleato»: gli chiede di aiutarlo a «tirare la scaperda». Su questo «gioco da fanciulli» (*paidiá*) torneremo tra breve. Per ora limitiamoci a notare come Ipponatte sostituisca la tradizionale richiesta di alleanza rivolta al dio con un grottesco invito al tiro alla fune.

Non c'è dubbio che l'intento di Ipponatte sia ironico: l'ironia è evidente ancor prima del discusso *skaperdeûsai*. Al v. 2, l'omerico «sire di Cillene» è già divenuto il più prosaico dio *kynánchēs*. L'epiteto indica lo «strangolatore del cane». Il termine *kynánchē* designa una malattia tipica del cane, una sorta di «mal di gola» a causa del quale i cani restano come «strozzati»⁹¹⁷. Accingendosi a rubare le vacche di Apollo, Hermes «per prima cosa aveva lanciato sui cani che le custodivano un attacco di letargia e di *kynánchē*», impedendo loro di abbaiare. La versione dell'episodio è quella tarda di Antonino Liberale⁹¹⁸ ma già l'autore dell'*Inno a Hermes* afferma (v. 145), a proposito del celebre furto ermaico, che «i cani non abbaiarono» (*oudè kúnes lelákonto*). Il concetto è chiaro. Hermes *kynánchēs* è «il predone, il ladro di buoi» (*lēistēr, helatêra boôn*)⁹¹⁹. L'epiteto *kynánchēs* ben si addice a Hermes in quanto «compagno dei ladri», membro e «capo» di una sorta di «eteria» (*hetaîre*) dedita al latrocinio⁹²⁰.

L'epiteto *kynánchēs* è alla base dell'identificazione di Hermes con il lidio Candaule. Già Tzetzes spiega l'*interpretatio* ipponattea con la corrispondenza semantica Candaule/*kynánchēs*: il teonimo lidio, indicante lo «strangolatore del cane» (*skyllopníktēs*), esprimerebbe, secondo Tzetzes, lo stesso concetto espresso dall'epiclesi greca di Hermes⁹²¹. L'ipotesi è confermata dai linguisti moderni che fanno derivare il teonimo Candaule da due

⁹¹⁴ Cfr. Hom., *Od.* XIV, 435; XXIV, 1; Alc., fr. 308 Voigt; *Hymn. Hom. Merc.* 1-4.

⁹¹⁵ Sapph., fr. 2, 1 Voigt; *Hymn. Hom. Cer.* 218 e 460. Cfr. anche Hes., fr. 17; 302, 15 M-W.

⁹¹⁶ Arch., fr. 108 West; Sapph., fr. 1, 28 Voigt.

⁹¹⁷ Per l'elenco delle fonti, cfr. M. Bettini, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino 2000, p. 19.

⁹¹⁸ Ant. Lib., *Met.* 23, 1-2.

⁹¹⁹ *Hymn. Hom. Merc.* 14.

⁹²⁰ Nell'*Inno omerico* (vv. 175 e 292), Hermes è definito *archôs* (o *órchamos*) dei furfanti.

⁹²¹ Tzetz., *Chil.* V, 482.

radici indoeuropee, quella di *kúōn/canis* e **dhau-*, «strangolare» (cfr. slavo antico *daviti*)⁹²². L'analogia di funzioni tra il lidio Candaule e Hermes *kynánchēs* ha indotto Filippo Cassola a ipotizzare «che Lidi e Greci, indipendentemente, abbiano attinto da un sostrato comune la medesima figura divina, interpretandola nello stesso modo»⁹²³. La nostra proposta, invece, è di spiegare l'identificazione Hermes/Candaule nel contesto del sistema semantico in cui è inserita: nell'ambito, cioè, della rappresentazione greca dell'Altro⁹²⁴.

Nel frammento ipponatteo, Hermes è omericamente invocato come «sire di Cillene», ma l'espressione usata da Ipponatte non corrisponde esattamente a quella epica. Hermes si vede attribuire, infatti, il titolo di *Kullénēs pálmys*, in cui il termine *pálmys* sostituisce il *medéōn* della nota formula innica *Kullénēs medéonta kai Arkadiēs polumélou*⁹²⁵. *Pálmys* è un termine di origine lidia: si tratta del calco greco del lidio *qalmlu*⁹²⁶. In Ipponatte, esso indica tanto il «re» trace Reso quanto Zeus, «re degli Olimpi»⁹²⁷. Non c'è dubbio che *pálmys* designi il «sovrano», tanto quello umano quanto quello divino. Una testimonianza di Tzetzes consente, tuttavia, di essere più precisi. Il filologo bizantino afferma che presso i Lidi è chiamato *pálmys* il *basileūs o súmpas*, il «sovrano sommo»⁹²⁸. Ne consegue che il regno lidio annovera una serie di *basileūs* minori, di signori locali, e che il più potente tra essi, il *basileūs* sommo, è chiamato *pálmys*. Lo stesso Ipponatte ce ne offre conferma.

Nel fr. 38 Masson, il poeta si rivolge a Zeus, *pálmys* degli dèi Olimpi, e chiede al dio «perché non gli abbia dato oro, *pálmys* dell'argento». Il gioco poetico si fonda su una duplice corrispondenza: Zeus/oro; dèi Olimpi/argento. Come Zeus è il *pálmys* degli dèi Olimpi così l'oro è il *pálmys* dell'argento. In altri termini, gli dèi Olimpi e l'argento hanno un proprio potere e un proprio valore – sono una sorta di *basileūs* minori – ma sono entrambi sottoposti a un *pálmys*, rispettivamente Zeus e l'oro. Il *pálmys*, dunque, è precisamente una sorta di “re dei re”, un *basileūs o súmpas* per dirla con Tzetzes⁹²⁹. È importante notare come quest'ultimo titolo, insieme a quello di *pálmys*, sia costantemente attribuito nella tradizione greca a Zeus. Consideriamo, in particolare, l'inizio di un noto carne di Alceo.

⁹²² H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, vol. I, Heidelberg 1960, p. 776; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968, p. 491.

⁹²³ F. Cassola (a cura di), *Inni omerici*, Milano 1975, p. 166.

⁹²⁴ Sui sistemi di messa in discorso dell'Alterità nelle fonti greche, cfr. F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris 1980; Id., *Les Grecs égyptologues*, “Annales, Histoire, Sciences Sociales” 41/5 (1986), pp. 953-967.

⁹²⁵ *Hymn. Hom. Merc. 2; Hymn. Hom. XVIII, 2.*

⁹²⁶ R. Gusmani, *Lydisches Wörterbuch*, Heidelberg 1964, pp. 179-180.

⁹²⁷ Hipp., fr. 38, 1 Masson; fr. 72, 7 Masson.

⁹²⁸ Tzetz., *Chil. V*, 455.

⁹²⁹ Sul rapporto *basileūs/pálmys* nel panorama istituzionale del regno lidio, cfr. C. Talamo, *La Lidia arcaica*, cit., pp. 128-129.

Salve, o sire di Cillene (*Kullánas o médeis*), è te che io
desidero cantare, te che sulle vette nevose
Maia generò al Cronide unita,
al re sommo (*pambasilēi*)⁹³⁰.

«Sire di Cillene», «figlio di Maia», «sovrano sommo»: che Ipponatte abbia ripreso Alceo appare evidente. È probabile, anzi, che il carne del poeta di Mitilene sia tra i bersagli della parodia ipponattea. Se questo è vero, non è possibile non leggere il fr. 3 di Ipponatte alla luce di quello alcaico. In particolare, il gioco intertestuale suggerisce che: Hermes è il «sire di Cillene», una sorta di *basileús* minore, a capo di un territorio circoscritto (il Cillene); Zeus è invece il *basileús* di tutto, ovvero il *pálmys*, come è del resto definito da Ipponatte stesso. Tuttavia, nel fr. 3, Ipponatte attribuisce il titolo di *pálmys* a Hermes che cessa di essere un sottoposto di Zeus per trovarsi nella posizione, altrimenti caratteristica del padre divino, di *pálmys*, ovvero di «sovrano sommo». Il rovesciamento della gerarchia divina è evidente. E lo è tanto di più se si considera che al v. 3 Hermes è definito *phōrôn hetairos*. Anche in questo caso, Ipponatte ha ripreso modificandola una formula tradizionale. Nell'*Inno omerico* (vv. 175 e 292), Hermes è il «capo» (*archòs* o *órchamos*) dei ladri ma non *l'hetairos*. Il termine è molto interessante. Se, in ambito greco, esso designa il membro di un'eteria, ovvero di un gruppo aristocratico maschile, in ambito lidio *hetairos* indica, come *pálmys*, una carica istituzionale. Nel racconto plutarco della vittoria di Gige su Candaule, si dice che la *lábrys*, insegna regale degli Eraclidi, fu affidata da Candaule «a uno degli *hetairoi* affinché la portasse»⁹³¹. «Portatore di insegna» (*phoreîn*), *l'hetairos* lidio ricorda tanto i «portascettri» del mondo ittita, annoverati fra i più alti dignitari di corte nel decreto di Telepino⁹³², tanto il *kéryx* greco, portatore di un oggetto, lo scettro, che è l'insegna del re di cui l'araldo è rappresentante. In quanto *hetairos*, Hermes è il «portascettro», l'araldo di Zeus, ruolo che tradizionalmente gli compete; divenuto *pálmys*, il Cillenio assume il ruolo di *basileús* o *súmpas* normalmente attribuito al padre divino.

Ipponatte capovolge la gerarchia divina greca e lo fa nel momento in cui identifica Hermes al lidio Candaule. Rovesciamento della gerarchia divina e *interpretatio* appaiono strettamente legati, quasi fossero l'uno causa dell'altra. In altri termini, Hermes, *hetairos* di Zeus, sembra assurgere al ruolo di *pálmys* proprio in quanto assimilato a Candaule. La circostanza suggerisce l'ipotesi che il titolo di *pálmys*, trasferito da Ipponatte a Hermes in virtù del gioco dell'*interpretatio*, sia attribuito in Lidia a Candaule in quanto dio «sovrano»

⁹³⁰ Alc., fr. 308 Voigt.

⁹³¹ Plut., *Quaest. Gr.* 45.

⁹³² C. Talamo, *La Lidia arcaica*, cit., pp. 135-136.

del *pantheon* locale. Se nelle iscrizioni lidie non ci sono elementi che possano confermare una simile ipotesi⁹³³, numerose sono, invece, le testimonianze greche che associano Candaule alla sfera della regalità. In Erodoto (I, 7), Candaule è il nome del re lidio, predecessore di Gige, che dalla lista dei re lidi tramandata da Nicola Damasceno è noto come Adiatte⁹³⁴. Candaule, inoltre, è identificato dai Greci con Hermes o con Eracle⁹³⁵, capostipite della dinastia lidia degli Eraclidi⁹³⁶. La circostanza conferma le attribuzioni regali del dio. Per i Greci almeno, e forse anche per gli stessi Lidi che Ipponatte ben conosceva, Candaule è il *pálmys* ovvero il sovrano divino. Ma perché il dio regale lidio è identificato da Ipponatte con Hermes anziché con Zeus, riconosciuto dallo stesso poeta come *pálmys* degli Olimpici?

Abbiamo visto come Candaule sia, alla pari di Hermes *kynánchēs*, il dio «strangolatore del cane». In tutta la parte occidentale della penisola anatolica, il cane ha un importante ruolo in ambito rituale⁹³⁷. Il sacrificio di cuccioli è attestato, infatti, sia in ambito lidio-cario che in ambito ionico. Pausania afferma che i Colofoni, di notte, sacrificano cuccioli neri a Enodio e paragona il rito a quello compiuto dagli efebi spartani che sacrificano cuccioli di cane a Enialio, un antico dio della guerra, identificato frequentemente con Ares⁹³⁸. Anche i Cari sacrificano cani ad Ares⁹³⁹: un uso tanto radicato e famoso da produrre addirittura un'espressione proverbiale⁹⁴⁰. In Lidia, infine, il sacrificio di cani è attestato archeologicamente tra la metà del VII e la metà del VI secolo: scheletri di cuccioli, inumati in vasi, con tanto di coltello sacrificale associato alla sepoltura, sono venuti alla luce a Sardi, nella zona del mercato⁹⁴¹. Che tali sacrifici fossero celebrati in onore di Candaule, lo «strangolatore del cane», è ipotesi più che probabile.

Come gli altri popoli che praticano il sacrificio rituale del cane, anche i Lidi associano l'animale alla sfera della guerra. Polieno (VII, 2, 1) racconta che, per respingere un attacco dei Cimмери, uomini dall'aspetto ferino, Adiatte, il Candaule erodoteo, condusse in guerra,

⁹³³ Cfr. J. Robert - L. Robert, *Inscriptions de Lydie*, "Hellenica" 9 (1950), pp. 7-38.

⁹³⁴ Nic. Damasc., *FGrHist* 90 F 47. Più precisamente, C. Talamo (*La Lidia arcaica*, cit., p. 81) sostiene che «Candaule era stato l'ultimo dei re Meoni e Gige il primo dei re Lidi», ricordando come anche Ipponatte designi Candaule con l'epiteto «meonio». La stessa studiosa, inoltre, identifica la dinastia meonia con quella degli Eraclidi, estintasi con l'avvento al potere di Gige, che avrebbe dato all'intera regione il nome di Lidia e ai suoi abitanti quello di Lidi (Hdt., I, 7). Sull'immagine dei Lidi in Erodoto, cfr. anche M. Lombardo, *Erodoto storico dei Lidi*, in *Hérodote et les peuples non grecs*, Genève 1990, pp. 171-214.

⁹³⁵ Hesych., s.v. *Kandaúlas*.

⁹³⁶ Hdt., I, 7.

⁹³⁷ Sul sacrificio rituale del cane, cfr. C. Franco, *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, Bologna 2003, pp. 140-143.

⁹³⁸ Paus., III, 14, 9.

⁹³⁹ Apollod., *FGrHist* 244 F 126.

⁹⁴⁰ Ps.-Plut., *De prov. Alex.* 73.

⁹⁴¹ C. Talamo, *La Lidia arcaica*, cit., pp. 139-140.

insieme all'esercito regolare, i cani più forti (*alkimōtátous*), «i quali, mescolatisi ai barbari come a belve, ne uccisero molti, costrinsero gli altri a una vile fuga»⁹⁴². Il passo di Polieno conferma, da un lato, il legame di Candaule con il cane, dall'altro, l'associazione del cane all'ambito bellico. In tal senso, è possibile che lo stesso Candaule, in quanto associato ai cani, fosse legato come questi ultimi alla sfera militare. Licofrone, che riprende direttamente da Ipponatte il termine *pálmys* (*Alex.* 691), identifica Candaule con Ares⁹⁴³. Tzetzes, spiegando il fr. 3 di Ipponatte, traduce *skaperdeúsai* con *summachêsai*: in senso ovviamente metaforico, il ladro ipponatteo chiederebbe a Candaule di essere suo «alleato in guerra», confermando le attribuzioni militari del dio. Ma tirare la scaperda non è una forma di *máchē*, di battaglia regolare, di combattimento oplitico. È un tipo di *paidiá*, di «gioco fanciullesco», un esercizio di preparazione alla guerra.

Il gioco è descritto con dovizia di particolari dagli eruditi antichi. Una trave forata, piantata verticalmente, si erge al centro del campo di gioco. Attraverso il foro della trave passa una corda, alle cui estremità sono legati due giovanetti (*neanískoi*), posti l'uno di spalle all'altro. I contendenti tirano con tutte le proprie forze (*pròs bían*) in senso contrario. Vince chi riesce a trarre l'avversario a contatto con la trave⁹⁴⁴. Un dato balza all'attenzione: a tirare la scaperda sono i *neanískoi*. Come ha dimostrato Eva Cantarella, il termine non si riferisce a una classe di età ben definita: nelle fonti, *neanískoi* sono detti sia i ragazzi che hanno appena superato la pubertà, sia gli efebi che affrontano l'apprendistato militare, sia i giovani che non hanno ancora compiuto i 25 anni⁹⁴⁵. Nel nostro caso, siamo abbastanza sicuri che il termine *neanískoi* stia a indicare gli efebi. Esichio aggiunge, infatti, che il tiro alla scaperda si tiene in occasione delle Dionisie⁹⁴⁶, ovvero in un momento festivo in cui i giovani che hanno raggiunto l'età efebica sono presentati alla comunità civica interamente riunita a teatro. In tale circostanza, i giovani testimoniano i frutti dell'educazione ricevuta, dando prova di quanto appreso nell'ambito del servizio efebico⁹⁴⁷: è nel contesto di tali dimostrazioni che si colloca verosimilmente il tiro alla scaperda.

⁹⁴² In Polieno, il nome dell'erodoteo Candaule è più precisamente Aliatte, forma foneticamente equivalente a quella Adiatte trasmessa da Nicola Damasceno. Sull'alternanza liquida/dentale nelle lingue anatoliche, cfr. A. Heubeck, *Lydiaka. Untersuchungen zu Schrift, Sprache und Götternamen der Lyder*, Erlangen 1959, pp. 19-20.

⁹⁴³ Lycophr., *Alex.* 328. Il teonimo si presenta nella variante Candaon o Candaios (v. 1410). Licofrone, inoltre, associa il dio al lupo (v. 938).

⁹⁴⁴ Poll., IX, 116; Eust., *Comm. ad. Il.* IV, 69.

⁹⁴⁵ E. Cantarella, «*Neanískoi*». *Classi di età e passaggi di «status» nel diritto ateniese*, "Mélanges de l'École française de Rome" 102/1 (1990), pp. 37-51. Sulla questione dei *neanískoi* e sul loro rapporto con gli *héphēboi*, cfr. anche J. Ma, *The Return of the Black Hunter*, "Cambridge Classical Journal" 54 (2008), pp. 188-208.

⁹⁴⁶ Hesych., s.v. *skapérda*.

⁹⁴⁷ Cfr. Arist., *Ath. Pol.* 42, 4.

Il gioco fa parte dell'educazione ginnico-militare degli efebi; è una forma di combattimento pre-olitico, di «scontro individuale» (*monomachía*)⁹⁴⁸, che nell'immaginario greco si presenta come una forma “degradata” di *máchē*. Esichio considera l'aggettivo *skápardos* sinonimo di *tarachódēs*, «confuso, disordinato», e *anáōgos*, «privo di educazione (*agōgē*)». *Skápardos* indica, da un lato, un modo di agire “indisciplinato”, caratteristico dei giovani che non hanno ancora completato l'*agōgē* e degli animali addomesticabili, come cani e cavalli, non ancora pienamente addestrati⁹⁴⁹; dall'altro, un modo di combattere “disordinato”, insofferente alle regole oplitiche, caratteristico tanto degli efebi quanto dei barbari⁹⁵⁰. I barbari, come gli efebi, ingaggiano battaglia in modo confuso e sregolato, ignorano lo schieramento oplitico, combattono una guerra priva di tattica (*átaktos*): mentre gli opliti greci si dispongono in ranghi serrati, proteggendosi e aiutandosi l'un l'altro, i barbari cercano lo scontro individuale (*monomachía*), affrontano il nemico col semplice ausilio della forza bruta e selvaggia, esattamente come l'efebo che cerca di sconfiggere il rivale tirando più forte di lui la scaperda⁹⁵¹. Tirare la scaperda è un modo di combattere tipicamente efebico che, nella prospettiva dei Greci, connota altrettanto bene il modo di combattere dei barbari. Candaule, cui il ladro ipponatteo chiede di tirargli la scaperda, è per il poeta greco un dio “barbaro”, la cui funzione militare non si pone a livello della *máchē*, del combattimento oplitico, ma dello scontro a-tattico e indisciplinato: è per questo motivo che Ipponatte ha sostituito *skaperdeúsai* al tradizionale *summachêsai*. Il poeta intende dire che Candaule non è in grado di «combattere insieme» (*summacheín*), come fanno gli opliti, ma solo di «tirare la scaperda», di «combattere uno contro uno» (*monomacheín*), come fanno gli efebi e i barbari. In definitiva, l'alterità del dio lidio si esprime attraverso la sua esclusione dalla sfera del *summacheín*, propria del combattimento oplitico, della guerra ordinata. Ma che dire della sua identificazione con Hermes?

A differenza di Zeus, Hermes compare molto raramente nella tradizione greca come dio guerriero. La traccia più evidente della funzione militare del dio è rappresentata dall'epiclesi Promachos che Hermes riceve a Tanagra, in Beozia. In occasione di un attacco navale degli Eretriesi, Hermes Promachos, assunte le sembianze di un efebo, guida in battaglia gli efebi tanagresi contro i nemici, mettendo in fuga questi ultimi con uno

⁹⁴⁸ La *monomachía* è il tipo di combattimento praticato tanto dagli efebi quanto dai barbari (cfr. Hdt., V, 1, 10; 8, 6).

⁹⁴⁹ Xenoph., *Mem.* III, 3, 4; IV, 1, 3.

⁹⁵⁰ Xenoph., *Cyr.* III, 3, 26.

⁹⁵¹ Sulle differenze tra combattimento efebico e combattimento oplitico, cfr. P. Vidal-Naquet, *Le «Philoctète» de Sophocle et l'éphébie*, in J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1972, pp. 159-184.

strigile⁹⁵². Dal racconto di Pausania risulta che il legame di Hermes con la guerra è inserito in un contesto “educativo” legato alla maturazione dei giovani e al loro apprendistato militare: il dio appare come efebo; non guida in battaglia gli opliti ma gli efebi tanagresi; non combatte con un’arma convenzionale ma con uno strigile, strumento tipicamente efebico usato per detergersi il sudore; lo scontro avviene lungo la costa, ovvero in uno spazio eccentrico e marginale, che nell’immaginario greco allude alla condizione dell’efebo ai margini di una completa integrazione nel corpo civico⁹⁵³. L’episodio segnala il legame del dio con l’educazione dei giovani tanagresi: a differenza di Atena Promachos, la dea degli opliti, Hermes Promachos è il dio degli efebi.

Allo stesso modo dei giovani e dei barbari che combattono con qualsiasi cosa capitati, Hermes non indossa la panoplia oplitica ma combatte con un’arma anti-convenzionale: un oggetto, lo strigile, che propriamente non è nemmeno un’arma. Ma c’è un’altra caratteristica che connota il modo di combattere di Hermes. Nella versione della Gigantomachia attestata da Apollodoro – unica fonte scritta in cui Hermes partecipa alla guerra degli Olimpici contro i Giganti – il dio combatte con l’elmo di Ade, che rende invisibile chi lo indossa: è sfruttando tale invisibilità che Hermes uccide il gigante Ippolito⁹⁵⁴. Hermes combatte con tutte le risorse dell’astuzia e dell’inganno: eccolo che, insieme a Egipan, ruba (*ekklépsantes*) a Tifone i tendini di Zeus, consentendo al padre divino di riacquistare le normali funzioni motorie e di sconfiggere l’usurpatore⁹⁵⁵. La *klopé*, il «furto commesso con astuzia», è il modello del furto ermaico. Hermes è un dio discreto e lo è anche nella sua attività ladresca. Non affronta direttamente il pastore né i cani da guardia, non fa ricorso alla violenza brutta. Addormenta col suono della lira il pastore Argo, che custodisce la vacca Io⁹⁵⁶; ammutolisce i cani che sorvegliano le vacche di Apollo con un attacco di *kynánchē*⁹⁵⁷. Hermes *kynánchē*, dunque, è sì «il predone, il ladro di buoi» (*lēistēr, helatēra boôn*) ma, più precisamente, è – per dirla con Esichio – il *kléptēs*, il «ladro che opera con astuzia»⁹⁵⁸. Non a caso, lo stesso Esichio attesta l’uso del termine *kynánchē* come sinonimo di *téchnē* («artificio») e *mēchané* («macchinazione»). In breve, Hermes *kynánchēs* è il dio *ankylométēs*, il dio «dalla *mētis* curva e distorta».

⁹⁵² Paus., IX, 22, 2.

⁹⁵³ Cfr. D. Jaillard, *Les fonctions du mythe dans l’organisation spatiale de la cité. L’exemple de Tanagra en Béotie*, “Kernos” 20 (2007), pp. 144-147.

⁹⁵⁴ Apollod., I, 6, 2.

⁹⁵⁵ Apollod., I, 6, 3.

⁹⁵⁶ Bacch., XIX, 35-36; Ov., *Met.* I, 676-719; Val. Flacc., *Arg.* IV, 383-390. Su Argo come «pastore», cfr. Hes., fr. 126 M-W; Aesch., *Prom.* 569; *Suppl.* 304-305.

⁹⁵⁷ Ant. Lib., *Met.* 23, 1-2.

⁹⁵⁸ Hesych., s.v. *kynánchē*.

Astuzia e inganno sono – per i Greci, si intende – gli stessi mezzi con cui combattono i popoli barbari. Sin dall’*Odissea*, i popoli stranieri che Odisseo incontra durante i suoi viaggi combattono una guerra fatta di agguati, imboscate, stratagemmi; non rispettano le norme belliche tradizionali, ma tendono insidie. Tendere insidie, ricorrere all’astuzia: è così che agisce nelle fonti greche Candaule. Nel passo dedicato alla storia dei re lidi, Erodoto afferma che «i Greci chiamano Candaule Mirtilo»⁹⁵⁹. Il dato è molto importante. Mirtilo, figlio di Hermes⁹⁶⁰, è un personaggio strettamente legato alla saga di Pelope, lo straniero venuto dalla Lidia. È grazie all’aiuto di Mirtilo che Pelope riesce a battere Enomao nella corsa del carro e a ottenere il trono di Pisa, in Elide. Il mito lascia trasparire il legame di Mirtilo con il conferimento della regalità⁹⁶¹; la sua identificazione con il dio regale lidio si fonda su un’effettiva affinità di funzioni. Ma Mirtilo conferisce la regalità a Pelope attraverso un atroce inganno: il sabotaggio del carro di Enomao. Non diversamente agisce il suo equivalente lidio. È con uno *stratégēma* («stratagemma, astuzia di guerra») che Candaule riesce a respingere l’attacco cimmero: conduce in guerra cani feroci che, mescolatisi agli invasori dall’aspetto ferino, compiono un’orrenda carneficina. Ed è ancora con uno stratagemma che Candaule si impadronisce dei cavalli degli *hippeis* colofoni dopo averli attirati nella piazza di Sardi con la promessa di una paga doppia⁹⁶².

Siamo ora in grado di rispondere alla domanda da cui eravamo partiti: perché il dio regale lidio è identificato dai Greci con Hermes anziché con Zeus? L’*interpretatio* ipponattea si fonda certo – come argomentava già Tzetzes – sulla reale corrispondenza semantica tra il teonimo Candaule e una particolare epiclesi di Hermes, che ne fa lo «strangolatore del cane». Ma non si tratta solo di questo. La “logica interpretativa” è ben più sottile. Se, da un lato, l’*interpretatio* avvicina il dio straniero a quello greco, cogliendo un’effettiva affinità funzionale, dall’altro, essa opera una sorta di *mise à distance*. Candaule, *pálmys* divino con evidenti attribuzioni militari, non è identificato con Zeus – come imporrebbe la convinzione che gli dèi sono universali, ovunque identici – perché Zeus è sì, come Candaule, il sovrano degli dèi ma è un sovrano *mētēta*, detentore di una *mētis* “giusta” che gli ha consentito di erigere il regno di Dike sotto il segno della stabilità e del rispetto delle *timai*. Candaule, invece, è depositario – agli occhi dei Greci – di una

⁹⁵⁹ Hdt., I, 7.

⁹⁶⁰ Ferec., *FGrHist* 3 F 37a; *schol.* Eur., *Or.* 990; *schol.* Lycophr., *Alex.* 157.

⁹⁶¹ Nelle iscrizioni ittite, Muršiliš compare come nome di due re. L’episodio mitico, in cui il re Muršiliš è condotto dal dio Hašamiliš attraverso il campo nemico, è confrontabile con quello omerico (*Il.* XXIV, 334-470), in cui il vecchio re Priamo è guidato da Hermes attraverso il campo acheo sino alla tenda di Achille. Cfr. A. Goetze, *Die Annalen des Muršiliš*, Leipzig 1933, p. 126.

⁹⁶² Pol., VII, 2, 1-2. Sulla storia di Colofone in età arcaica e i suoi rapporti con il regno di Lidia, cfr. C. Talamo, *Per la storia di Colofone in età arcaica*, “La Parola del Passato” 28 (1973), pp. 343-375.

forma «torva e astuta» di *mêtis*: è per questo motivo che il dio lidio è identificato con Hermes *kynánchēs*, dio *ankylométēs* della *téchnē*, della *mēchané*.

4. Hermes “trace” e Mercurio “gallico”

Abbiamo visto come nel caso di Hermes/Candaule, l’inversione della gerarchia divina greca sia spiegabile con l’intenzione di ricondurre il dio regale lidio al dominio ermaico dell’*ankylométis*. La “traduzione” esaminata riflette, cioè, l’associazione, ben nota nella cultura greca, tra *mêtis* e sovranità⁹⁶³, ma presuppone un *décalage* tra la figura di un sovrano divino (Zeus), la cui *mêtis* è orientata all’ordine e alla giustizia, e quella di un dio (Candaule assimilato a Hermes) dalla *mêtis* distorta, rivolta al furto e all’inganno. Esistono almeno altre due *interpretationes* suscettibili di confermare le conclusioni appena raggiunte. La prima proviene dal *lógos* tracio di Erodoto. Leggiamo attentamente il passo dello storico.

Questo è il *nómos* degli altri Traci: vendono i figli per esportazione, non sorvegliano le giovani, ma consentono loro di unirsi agli uomini che desiderano, sorvegliano invece severamente le mogli e acquistano le spose a gran prezzo dai genitori. E l’essere tatuato è giudicato nobile, ignobile il non esserlo. Ritengono che la cosa più bella sia l’ozio, la più disonorevole la lavorazione della terra. Considerano bellissimo vivere di guerra e pirateria (*lēistúos*). Questi sono i loro *nómoi* più appariscenti. Venerano solo questi dei (*theoùs de sébontai moúnous toúsde*): Ares, Dioniso e Artemide. I loro re (*basilées*), a differenza degli altri cittadini, venerano tra gli dei soprattutto Hermes (*sebontai Erméēn málista theôn*) e giurano solo su di lui e dicono di discendere (*gegonénai*) essi stessi da Hermes⁹⁶⁴.

Siamo, come è evidente, nell’ambito dell’alterità più radicale. I *nómoi* dei Traci sono l’esatto contrario di quelli greci con cui si trovano in un rapporto di costante antitesi che fa pensare al modello retorico dei *Dissoi Logoi*⁹⁶⁵. Ma la contrapposizione radicale dei valori non compromette la convinzione che gli dèi stranieri, traci nella fattispecie, siano gli stessi venerati dai Greci. La formula con cui Erodoto esprime tale convinzione è esattamente quella individuata da Rudhardt: *theoùs de sébontai moúnous toúsde*. Tenuto conto che gli dèi sono ovunque gli stessi, Erodoto osserva che i Traci ne venerano solo alcuni: si tratta di Ares, Dioniso e Artemide, di cui lo storico greco non si premura nemmeno di ricordare il nome “indigeno”. Un punto merita di essere sottolineato: Erodoto afferma che i Traci

⁹⁶³ Cfr. M. Detienne, J.-P. Vernant, *Le astuzie dell’intelligenza nell’antica Grecia*, cit., pp. 77-94.

⁹⁶⁴ Hdt., V, 6-7.

⁹⁶⁵ Cfr. D. Asheri, *Herodotus on Thracian Society and History*, in *Hérodote et les peuples non grecs*, Genève 1990, pp. 142-143.

«venerano», e non «conoscono», solo tre dèi. Il verbo *sébontai* allude alla pratica del culto, all'azione rituale. Il fatto che quest'ultima sia limitata a sole tre divinità non esclude la conoscenza degli altri dèi: se avesse voluto dire «i Traci conoscono solo tre dèi», Erodoto avrebbe usato un verbo diverso da *sébontai*. È il seguito del testo a fornire la migliore conferma alla nostra ipotesi. I Traci – ci viene detto subito dopo – non venerano Hermes ma lo conoscono: a venerarlo sono i loro re. Non ci troviamo di fronte, come pur è stato sostenuto⁹⁶⁶, a due diversi tipi di *pantheon*: un *pantheon* “popolare” comprendente Ares, Dioniso e Artemide; un *pantheon* “gentilizio” di cui Hermes sarebbe la divinità principale. Il *pantheon* tracio è per Erodoto uno solo. Esso comprende gli stessi dèi venerati dai Greci e tutti i Traci, come tutti gli altri popoli, li conoscono. Solo che i «cittadini» si *limitano* a venerare Ares, Dioniso e Artemide; i re, invece, «tra gli dèi (tutti gli dèi!) venerano in particolare Hermes».

Sofferamoci brevemente sull'espressione *sébontai málista theôn*. Essa corrisponde esattamente alla formula utilizzata da Pausania per indicare la divinità poliade di una città: ad esempio, «tra gli dèi gli abitanti di Alifera venerano in particolare Atena» (VIII, 26, 6) o «tra gli dèi gli abitanti di Feneo venerano in particolare Hermes» (VIII, 14,10)⁹⁶⁷. In quest'ultimo come in altri casi, *sébontai* è sostituito da *timôsi(n)* ma la sostanza non cambia: la formula designa il dio o la dea che gli abitanti di una comunità politica considerano come divinità principale del *pantheon* locale⁹⁶⁸. Nel momento in cui la stessa formula è utilizzata per definire la divinità che un popolo (*éthnos*) venera di più, è chiaro che ci troviamo di fronte alla divinità principale del *pantheon* “nazionale”. Naturalmente, non è sempre detto che si tratti del dio “sovrano” del *pantheon* – Zeus, re degli dèi, non è la divinità poliade di tutte le città greche! – ma nel nostro caso possiamo essere abbastanza sicuri che Hermes lo sia.

Dopo aver affermato che i re traci «venerano tra gli dèi soprattutto Hermes», Erodoto aggiunge che essi «giurano solo su di lui e dicono di discendere essi stessi da Hermes». L'uso del termine *basilées* consente di riconoscere in Omero l'anti-modello rispetto a cui Erodoto costruisce l'immagine dei re traci. La trama di antitesi che si delinea nei confronti dell'anti-testo è evidente: mentre i *basileîs* omerici giurano sullo scettro, dono di Zeus, o su Zeus stesso, il dio «custode dei giuramenti» (*órkios*)⁹⁶⁹, i *basilées* traci giurano solo su Hermes; mentre i *basileîs* omerici sono «i nati da Zeus» (*diogeneîs*), i *basilées* traci

⁹⁶⁶ Cfr. G. Nenci (a cura di), *Erodoto, Le Storie. Libro V: la rivolta della Ionia*, Milano 1994, p. 162.

⁹⁶⁷ Cfr. anche Paus., I, 1, 3; II, 5, 4; 30, 2; III, 25, 4; IX, 27, 1; 40, 11; X, 35, 7.

⁹⁶⁸ V. Pirenne-Delforge, *Retour à la source: Pausanias et la religion grecque*, Liège 2008, pp. 259-263.

⁹⁶⁹ Hom., *Il.* I, 234; Pind., *Pyth.* IV, 167; Soph., *Phil.* 1324; Eur., *Hipp.* 1025.

affermano di «essere nati (*gegonénai*) da Hermes». Il confronto inter-testuale suggerisce che Hermes rappresenta per i re traci ciò che Zeus rappresenta per i re greci: il sovrano divino, garante del rispetto dei giuramenti e della legittimità del potere.

Presso i Traci, come presso i Lidi, Hermes esercita la funzione regale attribuita dalla tradizione greca a Zeus. L'identificazione del dio sovrano trace con Hermes presuppone una logica "interpretativa" simile a quella che abbiamo riconosciuto nel caso di Hermes/Candaule. I Traci – afferma Erodoto – «considerano bellissimo vivere di guerra e pirateria». I due termini sono in endiadi. I Traci amano praticare una "guerra fatta di atti di pirateria", una guerra fatta di agguati e di imboscate, combattuta con armi non convenzionali. È così che i Traci combattono sin dai poemi omerici. Nell'*Iliade*⁹⁷⁰, il condottiero trace Piroo colpisce il nemico Diore alla gamba destra con una pietra scheggiata che gli fracassa tendini e ossa: una volta steso proditoriamente l'avversario, Piroo lo trafigge con la lancia mentre rantola nella polvere. Nell'*Odissea*⁹⁷¹, i Ciconi, popolazione tracia della costa egea, muovono contro Odisseo e i compagni «con le nebbie dell'alba» (*ēérioi*): letteralmente, «coperti da una fosca nebbia» (*aér*) che consente loro di cogliere di sorpresa i nemici. Una tecnica dell'agguato degna delle migliori azioni di pirateria (*lēistúos*). Degna di Hermes, il «predone» (*lēistêr*) divino che ama muoversi «come nebbia»⁹⁷².

In quanto *lēistêr*, Hermes è anche un dio bugiardo e spergiuro. Il Cillenio concede al figlio Autolico – prototipo dei ladri e dei bugiardi – il dono di «eccellere tra gli uomini per ruberie e spergiuri»⁹⁷³; con abilità ed eloquenza si difende, al cospetto di Zeus e degli immortali, dall'accusa di aver rubato le vacche di Apollo⁹⁷⁴. Non c'è ladro e predone che non sia anche un bravo bugiardo. Non a caso, i re traci, che amano vivere di pirateria, giurano solo sul predone divino, dio astuto e bugiardo per eccellenza. È come se i re traci, in quanto predoni, condividessero la natura bugiarda e astuta di Hermes, il loro capostipite divino. In altri termini, il testo erodoteo sembra stabilire uno stretto legame tra lo stile di vita, il comportamento dei Traci e la natura del dio principale del *pantheon* "nazionale".

Se la formula *theôn dè moûnon sébontai* implica la convinzione che gli dèi siano dappertutto gli stessi, la formula *sébontai málista theôn* sembra presupporre una seconda convinzione: che «ogni popolo si conforma alla natura del dio che lo governa». L'idea,

⁹⁷⁰ Hom., *Il.* IV, 517-526.

⁹⁷¹ Hom., *Od.* IX, 51-53.

⁹⁷² Hom., *Hymn. Merc.* 147.

⁹⁷³ Hom., *Od.* XIX, 395-397.

⁹⁷⁴ Hom., *Hymn. Merc.* 368-387.

espressa da Giuliano in *Contr. Galil.* 115 d-e, appare già in Platone⁹⁷⁵ ed è possibile che rifletta una convinzione diffusa tra gli intellettuali greci. Nel testo di Giuliano, gli dèi, cui gli uomini conformano il proprio carattere, sono «gli dèi nazionali e cittadini» (*ethnárchais kai polioúchois theoís*): come abbiamo visto, sono proprio tali divinità ad essere indicate dalla formula *sébontai málista theôn*. Hermes, il dio che «i re traci venerano di più», è il predone divino, astuto, bugiardo e incurante dei giuramenti. I re traci, che discendono da Hermes, si conformano alla natura del dio: amano vivere di pirateria e giurano solo su Hermes, cosa che non è certo una garanzia di affidabilità⁹⁷⁶. Come nel caso lidio precedentemente esaminato, l'identificazione del dio sovrano trace con Hermes riflette il *décalage* tra un dio *mētíeta* (Zeus), garante dell'ordine "giusto" e custode dei giuramenti, e un dio *ankylométēs* (Hermes trace), predone e bugiardo. In entrambi i casi, l'identificazione x = Hermes presuppone la dialettica *mētíeta/ankylométēs*; le categorie messe in opera risultano essere sostanzialmente le stesse.

Un ultimo esempio di *interpretatio* sembra confermare la nostra ipotesi. L'esempio è tratto questa volta dall'opera di uno scrittore latino: dal lungo *excursus* sui «costumi» (*moribus*) dei Galli che occupa i capitoli 11-20 del VI libro del *De bello Gallico* di Cesare. Nel capitolo 17, dedicato alle divinità dei Galli, Cesare riferisce che:

Tra gli dèi venerano più di tutti Mercurio (*Deum maxime Mercurium colunt*): ve ne sono moltissime statue; lo considerano inventore di tutte le arti (*omnium inventorem artium*), guida delle vie e dei sentieri, ritengono che abbia una grandissima influenza (*vim maximam*) sulla ricerca di guadagno e sui commerci. Dopo di lui venerano Apollo, Marte, Giove e Minerva. Di essi hanno pressappoco la stessa opinione (*eandem opinionem*) degli altri popoli (*reliquae gentes*): credono che Apollo scacci le malattie, che Minerva insegni i principi delle opere e delle arti, che Giove abbia il dominio (*imperium tenere*) sugli dèi, che Marte diriga le guerre.

La testimonianza di Cesare pone una lunga serie di problemi. In primo luogo, l'esistenza di un *pantheon* pan-celtico, che Cesare sembra dare per scontata, non è nient'affatto sicura. In questa sede, non è possibile affrontare la questione in tutta la sua complessità. Su un punto, tuttavia, occorre richiamare l'attenzione. Con ogni probabilità, un *pantheon* pan-celtico non è mai esistito; la sua "costruzione" è opera di Cesare. Lo storico segue come modello il *pantheon* romano ma ne modifica lo schema gerarchico: è Mercurio, e non Giove, il dio che i Galli venerano di più. La formula utilizzata da Cesare, *deum*

⁹⁷⁵ Fonti e discussione in E. Masaracchia (a cura di), *Giuliano Imperatore. Contra Galilaeos*, Roma 1990, pp. 10; 18-19; 207-210.

⁹⁷⁶ Cfr. l'episodio di Sitalce in Hdt., VII, 137, 3.

maxime colunt, rappresenta l'esatta traduzione latina del greco *sebontai malista theon*. Nel caso in questione, tuttavia, il dio che i Galli venerano di più non coincide con il dio sovrano del *pantheon*: Cesare precisa che per i Galli è Giove il re dei celesti. La circostanza non è così sorprendente. Abbiamo già visto come la formula *sebontai malista theon* sia utilizzata in ambito greco per indicare la divinità poliade di una città e come tale divinità non debba coincidere necessariamente con Zeus. Nella "costruzione" del *pantheon* gallico, Cesare sembra seguire appunto una logica di questo tipo: il re dei celesti è Giove ma Mercurio è il dio che i Galli venerano di più, ovvero la divinità principale del *pantheon* "nazionale" ("nazionale" nella prospettiva di Cesare). Cesare afferma, infatti, che degli dèi i Galli «hanno pressappoco la stessa opinione (*eandem opinionem*) degli altri popoli (*reliquae gentes*)»: si tratta della solita convinzione che tutti i popoli si rivolgono agli stessi dèi. Ma aggiunge anche: «tra gli dèi venerano più di tutti Mercurio», formula che ci è parsa esprimere una seconda convinzione, che «ogni popolo si conforma alla natura del dio che lo governa». I Galli di Cesare ci offrono un'ottima opportunità per verificare la nostra ipotesi.

L'immagine di Mercurio, tratteggiata da Cesare in poche linee con la solita efficacia e concentrazione stilistica, coincide solo in parte con quella del Mercurio romano. Quest'ultimo è il dio della *merx*, protettore dei commercianti e patrono dei guadagni. Simili poteri (*vis maxima*) ha anche il Mercurio gallico ma Cesare li ricorda solo in seconda battuta: il dio è, in primo luogo, «inventore di tutte le arti, guida delle vie e dei sentieri». Niente di strano in apparenza. Tali prerogative appartengono all'Hermes della tradizione greco-ellenistica con cui Mercurio è normalmente identificato dagli autori latini⁹⁷⁷. Il problema, però, è capire perché Cesare abbia scelto proprio tali prerogative dell'Hermes greco e le abbia collocate al primo posto tra i poteri attribuiti al Mercurio gallico.

Una possibile risposta è fornita da un testo irlandese del XII secolo: *La battaglia di Moytura*⁹⁷⁸. Protagonista del racconto è Lug, sotto la cui guida le truppe di Nuadu conquistano l'Irlanda. Divinità o essere extra-umano, Lug (Lugus per i Galli) è il «maestro di tutte le arti» (*Samildanach*) e il «condottiero» dell'esercito di Nuadu⁹⁷⁹. L'epiteto *Samildanach* e la funzione di "condottiero" consentono di ipotizzare che dietro la figura di Mercurio «condottiero e inventore di tutte le arti» si celi quella di Lug: è questa divinità che Cesare ha "interpretato" come Mercurio ed è in virtù delle necessità "interpretative" che lo

⁹⁷⁷ Cfr. Diod., I, 16, 43.

⁹⁷⁸ A. Rees, B. Rees, *Celtic Heritage: Ancient Tradition in Ireland and Wales*, London 1961, pp. 28-41.

⁹⁷⁹ Lug è oggetto di culto in gran parte del mondo celtico: testimonianze certe ne attestano la presenza in Gallia, Irlanda e Inghilterra. Sul nome Lug sono costruiti i toponimi *Lugdunum* (Lione, in Francia), *Luguvallum* (Carlisle, in Inghilterra), Leida, in Olanda. Etimologicamente identica e funzionalmente affine a quella di Lug è la figura gallese di Lleu, il dio «dall'abile mano». Cfr. P. Scarpi, *Celti e Germani*, in G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi, *Manuale di storia delle religioni*, Roma-Bari 1998, pp. 88-89.

storico ha considerato Mercurio, sul modello dell’Hermes greco, come *ducem e omnium inventorem artium*. In altri termini, la “grecizzazione” di Mercurio risponde al tentativo di costruire una piattaforma funzionale comune ad dio celtico e a quello romano. In questo come negli altri casi esaminati, l’autore classico sente il bisogno di fondare la “traduzione” proposta su un’effettiva affinità di funzioni tra il dio “proprio” e quello “straniero”. Eppure, nel momento in cui la “traduzione” sembra cancellare le distanze, in quello stesso momento realizza la separazione: gli dèi stranieri o, meglio, i popoli che li venerano restano pur sempre “altri”. È in questo momento che entra in gioco la formula *deum maxime colunt*. Se, da un lato, i Galli «hanno sugli dèi la stessa opinione degli altri popoli» – Rudhardt parlerebbe a giusto titolo di «religione unica» e di «divinità universali» –, dall’altro, essi conformano il proprio carattere alla natura del dio che essi venerano più di tutti: Lug/Mercurio, «inventore di tutte le arti, guida delle vie e dei sentieri». La stessa formula, che “avvicina” le due divinità, “allontana” i due popoli che le venerano, segnando l’alterità dei Galli rispetto ai Romani. Nello “specchio” di Cesare «vie e sentieri», luoghi da cui i Galli tendono insidie ai Romani⁹⁸⁰, acquistano valore metonimico, indicando «gli agguati, le imboscate»: il «condottiero delle vie e dei sentieri» è per Cesare la «guida degli attacchi improvvisi e proditorii». Un significato simile acquista per lo storico romano anche l’epiteto «inventore di tutte le arti», tradizionalmente attribuito dai Celti a Lug. In latino, *ars* è una *vox media*: in senso generico, il termine significa «modo d’agire», ma, a seconda del contesto in cui è inserito, può significare sia «buona condotta» (*bonae artes*) che «cattiva condotta» (*malae artes*). In quest’ultima accezione, *ars* è utilizzato dagli autori latini per indicare il «modo d’agire» dei popoli stranieri. Espressioni come *arte Punica* o *arte Pelasga* definiscono un «un modo d’agire per nulla romano» (*minime arte Romana*), «un modo di combattere» *fraude ac dolo*⁹⁸¹.

Poiché *ars* implica “anche” l’astuzia e quest’ultima è una delle categorie attraverso cui Cesare descrive il comportamento dei Galli, è verosimile che agli occhi dell’osservatore romano il Mercurio gallico «inventore di tutte le arti» appaia un dio associato alla frode e all’inganno. I Galli, che venerano Mercurio più di tutti gli altri dèi, ne condividono la natura: combattono una guerra fatta di inganni, tradimenti, agguati e imboscate (*insidiis*); se riescono a vincere i Romani, lo fanno *non virtute [...] sed artificio quodam* («non col valore ma con qualche artificio»). Come nel caso dei Traci, anche in quello dei Galli la formula *deum maxime colunt* (gr. *sébontai málista theôn*) esprime la convinzione che ogni

⁹⁸⁰ Cfr. ad esempio Caes., *De bell. Gall.* V, 19.

⁹⁸¹ Verg., *Aen.* II, 152; Liv., I, 53; XXV, 39.

popolo segue la natura del dio principale del *pantheon* “nazionale”. Le due *interpretationes* analizzate in questo paragrafo rivelano una “logica” simile, definibile ancora una volta nei termini di una *mise à distance*. La distanza, la separazione non riguarda le divinità in sé – gli dèi sono ovunque gli stessi – ma il loro ordinamento gerarchico e il carattere dei popoli che le venerano: i Galli manifestano una natura “ermaica” simile a quella dei Traci e – si può presumere – di tutti gli altri popoli che «venerano in particolare» Hermes/Mercurio.

Lug/Mercurio è il dio dell’*ars* come Hermes *kynánchēs*, assimilato al lidio Candaule, è il dio della *téchnē*: *ars* è l’equivalente latino del greco *téchnē*. Le categorie messe in opera per procedere all’identificazione $x = \text{Hermes/Mercurio}$ sono sostanzialmente identiche nei tre casi esaminati. Che si tratti di *téchnē*, *mēchané*, *lēistús*, *órkos*, *ars*, appare evidente come Greci e Romani percepiscano gli dèi stranieri identificati con Hermes/Mercurio attraverso il modello mitico-culturale dell’*ankylomētis*. Giuliano ce ne offre conferma⁹⁸². Quasi da “storico” antico della religione greca, l’imperatore filosofo annovera tra «le nostre concezioni» (le concezioni “pagane”) quella secondo cui «ogni popolo si conforma alla natura del dio che lo governa» e aggiunge, a conferma della fondatezza di «quel che noi diciamo», che «Ares governa i popoli bellicosi (*polemikà*), Atena quelli bellicosi (*polemiká*) con saggezza (*phrónēsis*), Hermes quelli più intelligenti (*sunetótera*) che audaci (*tolmērótera*)». Mentre i popoli governati da Ares e Atena sono «bellicosi», i popoli governati da Hermes sono più «intelligenti» che «audaci». Non sono dotati di «spirito bellicoso» né di «coraggio» ma di una forma particolare di intelligenza (*súnēsis*) che Giuliano distingue dalla *phrónēsis* dei popoli governati da Atena. Mentre *phrónēsis* designa l’intelligenza “teorica”, «la saggezza, la prudenza», *súnēsis* indica l’intelligenza “pratica”, l’intelligenza propria di chi è «esperto, perito» (*sunetós*): in altre parole (quelle di Detienne e Vernant), una forma di intelligenza, consistente in «un’esperienza lungamente acquisita», simile a quell’«intelligenza astuta» che i Greci chiamano *mētis*⁹⁸³.

5. Ritorno a Candaule: Hermes e Pelope

Proviamo a verificare se la convinzione espressa da Giuliano – che «ogni popolo si conforma alla natura del dio che lo governa» – operi anche nel caso di Hermes/Candaule, ovvero se essa concorra a definire anche l’immagine dei Lidi nella cultura greca. In parole semplici: hanno i Lidi la stessa natura del dio *pálmys* degli immortali? Come abbiamo visto, Candaule, assimilato a Hermes *kynánchēs*, è per Ipponatte il dio dello stratagemma,

⁹⁸² Iul., *Contr. Gal.* 115d-e.

⁹⁸³ M. Detienne, J.-P. Vernant, *Le astuzie dell’intelligenza nell’antica Grecia*, cit., p. 10.

che consente di imporsi sull'avversario, trasgredendo le norme belliche dell'etica aristocratica greca: è con altrettanti *stratēgēmata* che Candaule ha la meglio su Cimмери e Colofoni. Questo modo di combattere astuto e ingannevole, proprio di Candaule, caratterizza altrettanto bene un certo numero di personaggi riconducibili all'ambito lidio. Tra questi personaggi è probabile che Ipponatte ed Erodoto abbiano in mente soprattutto Pelope: i Greci – afferma lo storico di Alicarnasso – chiamano Candaule Mirtilo, personaggio strettamente legato alla saga di Pelope, l'eroe venuto dalla Lidia.

Riesaminiamo attentamente le informazioni fornite dalla tradizione. Enomao, re di Pisa in Elide, ha promesso il trono e la mano della figlia Ippodamia a colui che riesca a vincerlo nella corsa dei carri. Pelope accetta la sfida. Corrompe Mirtilo, auriga di Enomao, con la promessa di concedergli una notte d'amore con Ippodamia. Mirtilo, innamorato della fanciulla, scende a patti con Pelope e manomette il carro di Enomao. Vinta la corsa, Pelope rinnega la promessa fatta a Mirtilo e lo annega a tradimento. Corruzione, astuzia, inganno e tradimento: sono questi i mezzi con cui Pelope sconfigge Enomao. L'eroe lidio si conforma in tutto alla natura di Hermes/Candaule al punto che, secondo lo scoliasta all'*Iliade*, Pelope sarebbe figlio di Hermes⁹⁸⁴.

La tradizione scoliografica fornisce una genealogia di Pelope alternativa, solo in apparenza, alla tradizionale origine lidia dell'eroe. Per i Greci, infatti, Pelope è o l'eroe lidio, figlio di Tantalò, o il figlio di Hermes, ma le due alternative non si escludono a vicenda. Sul piano dell'analisi strutturale, dire che "Pelope è lidio" equivale a dire che "l'eroe è figlio di Hermes". Il che significa che chi è lidio ha la stessa natura di Hermes, il dio *ankylomētēs*. Sono numerose le testimonianze che ce ne offrono conferma. Non solo in Ipponatte ma in tutta la tradizione ionico-attica, i Lidi sono descritti in base al modello "ermaico" del barbaro astuto e fraudolento, corrotto da inutili e pericolose «mollezze» (*habrosúnas*)⁹⁸⁵, dall'aspirazione all'oro⁹⁸⁶ e al lusso⁹⁸⁷. La circostanza non sorprende se si

⁹⁸⁴ *Schol. Hom., Il. II, 104*. Sui rapporti di Pelope con Hermes, cfr. *Hom., Il. II, 104*; *Aesch., Coeph. 1-2*; *Paus., V, 1, 7*; *schol. Pind., Ol. I, 40*; *Serv., in Aen. VI, 603*.

⁹⁸⁵ *Senoph., fr. 3 Diehl*. Sull'immagine dei Lidi in Senofane, cfr. E. Federico, *Dioniso tra Lidi e «lydizontes»: intorno e oltre Xenoph. B 17 DK*, "Incidenza dell'Antico" 1 (2003), pp. 125-150.

⁹⁸⁶ Per gli autori greci, il possesso dell'oro è un elemento fondamentale nella costruzione dell'immagine dell'Altro. A partire dall'*Iliade*, il possesso di grandi quantità d'oro, sintomo di mollezza e degenerazione dei costumi, qualifica i popoli "barbari" (Troiani, Frigi, Lidi, Persiani) in contrapposizione alla sana e integra povertà ellenica. Nel fr. 32 Masson, Ipponatte si rivolge ironicamente a «Hermes Cillenio, cucciolo di Maia» per chiedere al dio, altrove identificato con il lidio Candaule, «sessanta stateri d'oro». Sull'«altro piatto della bilancia», il poeta vorrebbe anche «un mantello, una casacchina, sandalucci e babbucette»: oggetti raffinati e preziosi il cui uso si diffonde nella società ionica in concomitanza con la "lidizzazione" dei costumi. Sulla penetrazione di costumi lidi in ambito greco, cfr. anche Asio, fr. 13 Bernabé; *Thuc., I, 6, 3*; *Nic. Damasc., FGrHist 90 F 62*.

⁹⁸⁷ Si pensi a Gige, «il tiranno dal molto oro» (*Archil., fr. 19 West*), che sottrae a Candaule trono e moglie uccidendolo in un agguato notturno (*Hdt., I, 8-14*): quasi un nuovo Pelope – si direbbe.

considera che, tra VII e VI secolo, potenti famiglie di *lydizontes* prendono il potere in numerose città ioniche, condannando le aristocrazie locali alla perdita dei tradizionali poteri e privilegi. Lo stesso Ipponatte, appartenente a un'antica famiglia aristocratica caduta in disgrazia con l'avvento dei nuovi signori, è costretto ad abbandonare Efeso e a riparare a Clazomene⁹⁸⁸. È possibile che, nella prospettiva del poeta, i «ladri», di cui Hermes/Candaule è *hetaîros*, siano appunto i Lidi, rei di averlo derubato dei beni aviti⁹⁸⁹. Ladri e ingannatori, i Lidi di Ipponatte si conformano alla natura di Hermes *kynánchēs*, il *kléptēs* divino, il «ladro che opera con astuzia». Anche Ipponatte, in definitiva, sembra conoscere il rapporto di causa-effetto che lega un *éthnos* al carattere del dio che lo governa. L'inversione della gerarchia divina è lo strumento di cui il poeta si serve per definire l'«alterità» dei Lidi rispetto ai Greci.

6. *Hermes/Mercurio o Helios/Sole?*

Astuto e traditore, incurante dei patti e delle regole militari, l'«etnarca» divino dei popoli barbari non corrisponde a Zeus ma ad Hermes, il dio che detiene nell'universo olimpico la qualità titanica dell'*ankylométis*. Si tratta della qualità che consente a Crono, il primo re del mondo, di prendere il potere evirando con l'inganno il padre Cielo. Le vicende di Crono e di Zeus mostrano come la tradizione distingua due aspetti opposti e complementari di *mêtis*: da un lato, una *mêtis* «curva e distorta»; dall'altro, una *mêtis* «giusta e ordinatrice». Questi due aspetti di *mêtis* corrispondono a due diverse configurazioni della regalità divina: un potere imperfetto e precario, quello di Crono, simile al potere del tiranno in Platone⁹⁹⁰; un potere stabile ed eterno, quello eretto da Zeus sotto il segno di Dike. È rispetto a queste due forme di potere regale che gli autori classici definiscono l'alterità del dio «nazionale» degli Altri. Quest'ultimo non si colloca al livello

⁹⁸⁸ *Sud.*, s.v. *Hippónax*. Sulla biografia di Ipponatte, cfr. O. Masson, *Les fragments du poète Hipponax*, Paris 1962, pp. 11-13; A. Farina, *Ipponatte*, Napoli 1963, pp. 11-16.

⁹⁸⁹ L'identificazione di Candaule con un dio *kléptēs* come Hermes *kynánchēs* risale, attraverso Ipponatte, a un ambito culturale, quello ionico-attico, in cui i Lidi sono considerati radicalmente «altri» e rappresentati come popolo ladro, corrotto e fastoso. Ma Candaule non è assimilato solo a Hermes e i Lidi non sono «altri» in senso assoluto. Le diverse *interpretationes Graecae* di Candaule mostrano, anzi, come la percezione greca dei Lidi muti profondamente a seconda dei contesti e si articola in diversi «gradi di alterità». Esichio (s.v. *Kandaúlas*) identifica Candaule con Hermes o con Eracle. Questa seconda «traduzione» del teonimo lidio risulta riconducibile a un diverso ambito culturale, dorico-eolico, in cui i Lidi cessano di essere ladri oziosi, corrotti dal lusso e dalle ricchezze, per divenire rappresentanti di uno stile di vita aristocratico e raffinato, modello di correnti artistiche e musicali. Cfr. Alc., fr. 23, 67-68 Bergk; Alc., fr. 69 Voigt; Sapph., fr. 98 Voigt; Plut., *De mus.* 1141c; Strab., XIII, 618; *Sud.*, s.v. *Alkmán*.

⁹⁹⁰ Cfr. M. Meulder, *La mêtis du tyran ou l'aporie d'un pouvoir malin (Plat. Rép. VIII, 565d-IX, 579e)*, «Antiquité Classique» 63 (1994), pp. 45-63: «Platon montre l'illusoire maîtrise de la *mêtis*, notamment chez le tyran, et l'inanité de tout pouvoir basé uniquement sur la *mêtis*» (p. 63).

di Zeus, il sovrano *mētíeta* degli Olimpici, ma al livello pre-olimpico di Crono, il sovrano *ankylométēs* dei Titani: *ankylométēs* come Hermes e come il Mercurio grecizzato di Cesare.

Le *interpretationes* finora esaminate hanno apportato importanti elementi di conferma alla nostra ipotesi. Una *interpretatio*, tuttavia, non è quasi mai “unica”. Gli autori classici affermano che gli dèi stranieri sono identici a quelli propri, ma quello che non dicono apertamente è che uno stesso dio straniero può essere “tradotto” con più divinità greco-romane⁹⁹¹. In altri termini, X può essere identificato tanto con Hermes/Mercurio (il nostro *case study*) tanto con altre divinità (Helios/Sole). Occorre verificare se anche in quest’ultimo caso sia all’opera una logica “interpretativa” fondata sulla dialettica olimpico/pre-olimpico. Partiamo dai Germani di Tacito.

Tra gli dèi venerano in particolare Mercurio (*Deorum maxime Mercurium colunt*), cui ritengono lecito sacrificare, in giorni stabiliti, anche vittime umane. Placano Ercole e Marte con animali consentiti. Una parte degli Svevi sacrifica anche a Iside: dell’origine e del motivo di questo culto straniero (*peregrino sacro*) ho potuto accertare ben poco, se non che l’immagine stessa (della dea), rappresentata in forma di nave liburnica, dimostra che il culto è stato importato (*advectam religionem*). Del resto, non ritengono conforme alla maestà dei celesti né racchiudere gli dèi tra le pareti (dei templi) né raffigurarli in sembianze umane: consacrano loro boschi e selve e chiamano coi nomi degli dèi quell’essere segreto che percepiscono attraverso la sola reverenza⁹⁹².

Come i Galli di Cesare, i Germani di Tacito «venerano tra gli dèi soprattutto Mercurio». Incontriamo ancora una volta la formula generalmente impiegata dagli autori classici nelle loro digressioni sul *pantheon* dei popoli Altri: *deorum maxime colunt*. Se la nostra ipotesi è giusta, la formula indica che per Tacito Mercurio è il dio “nazionale” dei Germani e che questi ultimi conformano il proprio carattere a quello del dio. Presto verificheremo l’ipotesi. Per ora notiamo come Tacito non ci dica nulla – almeno direttamente – sull’«opinione» che i Germani hanno di Mercurio. Tutto ciò che possiamo affermare è che Mercurio, il dio che i Germani venerano di più, “traduce” con ogni probabilità Odino, divinità suprema della religione germanica⁹⁹³. In tal caso, l’*interpretatio Romana* tenderebbe ancora una volta a “grecizzare” Mercurio al fine di costruire una

⁹⁹¹ D. S. Richter, *Lucian's Games with the Name(s) of the Syrian Goddess*, in S. McElduff, E. Sciarrino (eds.), *A Sea of Languages: Complicating the History of Western Translation*, St. Jerome Press 2011, pp. 131-145.

⁹⁹² Tac., *Germ.* 9.

⁹⁹³ La tradizione mitica ed eroica dei popoli germanici è conservata dall’*Edda poetica*, una raccolta di canti del XIII secolo, le cui origini risalgono ad un periodo compreso tra il secolo VIII e il X. L’espressione *Edda poetica* è usata dagli studiosi per distinguere i canti poetici dalla trattazione in prosa dei miti germanici redatta intorno al 1220 dallo storico islandese Snorri Sturluson (*Edda in prosa o Edda di Snorri*). Cfr. K. von See, *Snorri Sturluson and the Creation of a Norse Cultural Ideology*, “Saga-Book” 25 (2001), pp. 367-393.

piattaforma funzionale comune al dio “proprio” e a quello “straniero”: le prerogative di Odino, nume tutelare degli eroi caduti in battaglia, signore del “furore” profetico e guerriero, della magia e del sapere occulto, ricordano da vicino i poteri dell’Hermes greco, dio psicopompo, legato alla magia e a un particolare tipo di mantica, la cleromanzia, di cui Tacito attesta l’importanza e la diffusione presso i Germani⁹⁹⁴. Come nel caso prima esaminato di Cesare, le esigenze “interpretative” sembrano indurre Tacito a considerare Mercurio alla stessa stregua dell’Hermes greco.

Il Mercurio germanico di Tacito e il Mercurio gallico di Cesare condividono un’altra importante caratteristica: sono entrambi destinatari di sacrifici umani. Cesare riferisce che i Galli celebrano sacrifici umani *publice instituta*, in cui sono per lo più immolati ladri e malfattori, vittime graditissime agli dèi immortali⁹⁹⁵. Un’affermazione analoga ricorre nel testo di Tacito. Lo storico afferma che «in giorni stabiliti, i Germani ritengono lecito sacrificare anche vittime umane in onore di Mercurio». Come indica l’espressione *certis diebus* («giorni stabiliti»), si tratta evidentemente di sacrifici “ufficiali” simili a quelli *publice instituta*, praticati dai Galli. L’evidente parallelismo tra i costumi dei due popoli pone un serio problema: sono Galli e Germani a condividere una medesima usanza o sono gli autori latini ad attribuirle ad entrambi? La seconda ipotesi si lascia preferire per un motivo molto semplice. L’accusa di praticare sacrifici umani è generalmente rivolta dagli scrittori classici ai popoli cosiddetti “barbari”: nella letteratura etnografica antica, essa funziona come una sorta di *indicatore semantico* dell’Alterità, connota i popoli barbari, diversi in quanto propensi a praticare normalmente “ciò che normalmente non si fa”.

Greci e Romani non praticano il sacrificio umano, se non in circostanze eccezionali che si collocano per lo più al livello del discorso mitico: l’offerta di vittime umane è un tabù la cui infrazione ha bisogno di essere motivata da pericoli particolarmente gravi, in grado di mettere a rischio l’esistenza stessa dell’intera comunità (guerre, pestilenze, carestie)⁹⁹⁶. A proposito dei Galli, Cesare dice che «quelli che sono affetti da gravi malattie, che si trovano

⁹⁹⁴ Sui legami di Hermes con la cleromanzia, cfr. Apollod., III, 10, 2. Sulla diffusione della cleromanzia presso i Germani, cfr. Tac., *Germ.* 10.

⁹⁹⁵ Caes., *De bell. Gall.* VI, 16; cfr. anche Strab., IV, 197-198. Il fatto che le divinità galliche prediligano come vittime ladri e malfattori è forse già una prima spia della loro “alterità”.

⁹⁹⁶ A Roma, ad esempio, le fonti menzionano un solo caso di sacrificio umano, praticato a quanto sembra in occasione della Seconda Guerra Punica. Tito Livio (XXII, 57) racconta che, dopo la sconfitta di Canne, «i Decemviri furono incaricati di consultare i Libri» allo scopo di definire «con quali preghiere e offerte si potessero placare gli dèi e mettere fine a sì grandi sciagure». E subito dopo: «Dietro indicazione dei Libri fatali furono eseguiti alcuni sacrifici straordinari (*sacrificia aliquot extraordinaria*), tra cui un Gallo e una Galla, un Greco e una Greca furono sepolti vivi sotto terra nel Foro boario». Sacrificio straordinario ed estraneo alla tradizione romana (*minime Romano sacro*), il sacrificio umano è ordinato dai Decemviri, previa consultazione dei Libri Sibillini, allo scopo di fronteggiare una crisi tanto grave da mettere in serio pericolo la sopravvivenza stessa di Roma: vincitore a Canne, Annibale ha la possibilità di risalire la penisola e giungere senza ostacoli alle porte dell’Urbe.

in guerra o in pericolo, immolano uomini come vittime»: si tratta certo di circostanze estreme ma “individuali”; il pericolo, cioè, non riguarda la collettività ma singoli individui. I Galli non sono “altri” perché praticano il sacrificio umano, ma perché lo praticano per scongiurare pericoli individuali e non collettivi. L’offerta di sacrifici umani rende i Galli “altri” anche per un altro motivo. Cesare aggiunge che essi «fanno anche sacrifici ufficiali (*publice instituta*) di questo genere». Non si tratta, cioè, di pratiche eccezionali ma di sacrifici ricorrenti, integrati nell’ordinamento del calendario religioso: per dirla con Tacito, di sacrifici eseguiti «in giorni stabiliti». La pratica ricorrente e calendarizzata, oltretutto individuale e personalistica, di ciò che è normalmente riservato a situazioni eccezionali e collettive rende Galli e Germani “altri” agli occhi degli osservatori romani.

I meccanismi di messa in discorso dell’alterità utilizzati da Tacito non sono molto diversi da quelli che abbiamo già incontrato. Lo storico è convinto – alla maniera di Erodoto e Cesare – che gli dèi germanici siano identici a quelli romani: si tratta di Mercurio, Ercole e Marte⁹⁹⁷. Non sono tanto gli dèi ad essere “altri”: come abbiamo visto, il Mercurio “grecizzato” di Tacito ha prerogative simili all’Odino germanico. Ad essere “altri” sono i Germani che venerano Mercurio/Odino con sacrifici umani la cui “alterità” consiste nell’aver abbandonato la dimensione dell’eccezionale per essere eseguiti «in giorni stabiliti». La pratica ricorrente di ciò che si fa solo eccezionalmente definisce l’alterità dei Germani rispetto ai Romani. La prospettiva è chiaramente quella dell’osservatore “esterno”, che guarda alla religione degli Altri attraverso il filtro delle proprie categorie di pensiero.

In modo simile a Cesare, Tacito ricostruisce il *pantheon* germanico sul modello di quello romano. Anzi Tacito va oltre: riconduce al modello romano gli stessi meccanismi di funzionamento della religione germanica. Dopo aver affermato che i Germani venerano Mercurio, Ercole e Marte, lo storico aggiunge che «una parte degli Svevi sacrifica anche a Iside» e confessa di «essere riuscito ad accertare ben poco dell’origine e del motivo di questo culto straniero (*peregrino sacro*), se non che l’immagine stessa (della dea), rappresentata in forma di nave liburnica, dimostra che il culto è stato importato (*advectam religionem*)». «Straniero» per i Romani, il culto di Iside lo è anche per i Germani, i quali venerano le stesse divinità romane. Due osservazioni si impongono. In primo luogo, la testimonianza di Tacito consente di precisare la teoria rudhardtiana secondo cui Greci e Romani difficilmente avrebbero concepito la nozione di divinità straniere. L’affermazione

⁹⁹⁷ È probabile che Ercole e Marte “traducano” Thórr e Týr, rispettivamente il dio della folgore/martello, identificato anche con Giove, e il dio della guerra o, più precisamente, dell’ordine bellico. Tacito afferma, inoltre, che i Germani «placano Ercole e Marte con animali consentiti». L’affermazione dello storico trova riscontro nell’uso germanico di sacrificare animali specifici alle singole divinità: il cavallo a Odino, il montone a Thórr, il maiale a Freyr. Cfr. P. Scarpi, *Celti e Germani*, cit., pp. 99-102.

dello studioso ginevrino è vera a livello del linguaggio mitico, ma non necessariamente a livello del linguaggio rituale. In altri termini, sul piano della rappresentazione mitica gli dèi sembrano essere ovunque gli stessi – o almeno questo gli autori classici vorrebbero farci credere; nell’ambito del sistema culturale, invece, esistono e sono ampiamente diffusi, tanto in Grecia quanto a Roma, i culti degli dèi *peregrini*: basti pensare ai casi di Bendis, Cibele, Sabazio o della stessa Iside. Se, dunque, Greci e Romani non hanno concepito la nozione di divinità straniere al livello della rappresentazione mitica, l’hanno fatto sul piano della pratica culturale. In questo come in altri casi, mito e rito si rivelano due forme di linguaggio per nulla sovrapponibili in modo meccanico.

La seconda considerazione riguarda lo statuto del culto di Iside presso i Germani. Tacito afferma, dapprima, che si tratta di un culto straniero, praticato da «una parte degli Svevi», ma subito dopo lo definisce *religio*, ovvero «culto pubblico». Lo storico sembra distinguere due momenti successivi: un primo momento, in cui il culto di Iside è un culto straniero praticato da una «parte» della popolazione germanica; un secondo momento, in cui il culto, importato dall’esterno (*advectam*) e praticato da singoli gruppi, ha ormai ottenuto riconoscimento ufficiale ed è stato inserito nel «culto pubblico» (*religio*). La vicenda del culto di Iside presso i Germani presenta strane somiglianze con la storia del culto isiacco a Roma, splendidamente ricostruita da John Scheid⁹⁹⁸. Si tratta in un primo momento di uno dei tanti culti stranieri penetrati a Roma in seguito all’espansione politica ed economica dell’Urbe. Praticato da alcune famiglie aristocratiche, come quella dei Metelli, e dai componenti del collegio dei *negotiatores*, il culto isiacco diviene, a metà del I secolo a.C., il culto dei sostenitori di Clodio e poi della parte «popolare» della «città». Inizialmente represso e addirittura allontanato dal Campidoglio (59 a.C.), il culto è ufficialmente accolto nel sistema della religione pubblica non appena «i nemici dei popolari cedono il passo agli amici di questi» (per dirla con Scheid). Il parallelismo è chiaro: presso i Germani come presso i Romani, il culto di Iside è inizialmente un culto straniero, praticato da una parte della popolazione; nel momento in cui è accettato ufficialmente, il culto, benché importato dall’esterno, diviene parte integrante della *religio*, del culto pubblico. Il caso di Iside dimostra come Tacito abbia ricostruito il funzionamento della religione germanica sul modello del sistema “religioso” romano.

I Germani non si limitano a venerare le stesse divinità dei Romani; si comportano come i Romani anche in rapporto ai culti stranieri (stranieri ovviamente per il nostro osservatore romano). Gli elementi esaminati sembrano avvicinare Germani e Romani ma qualcosa

⁹⁹⁸ J. Scheid, *La religione a Roma*, Roma-Bari 1983, pp. 156-158.

inevitabilmente li allontana: non si tratta solo della pratica calendarizzata del sacrificio umano ma soprattutto della diversa configurazione della gerarchia divina. Come i Traci di Erodoto e i Galli di Cesare, i Germani «tra gli dèi venerano in particolare Mercurio». Si tratta, come abbiamo dimostrato, di un Mercurio fortemente grecizzato, sul quale tuttavia Tacito non offre particolari informazioni: ci dice semplicemente che i Germani celebrano in suo onore sacrifici umani in giorni stabiliti, definendo in questi termini l'alterità dei Germani e della loro pratica religiosa rispetto ai costumi romani. Ma qual è l'«opinione» che i Germani hanno di Mercurio? O meglio, qual è l'«opinione» che Tacito ha del dio e del popolo che lo venera? Non dimentichiamo che, dopotutto, l'identità religiosa dei Germani è pur sempre una costruzione dello storico latino.

Un indizio importante ci è offerto da Cesare. Dopo aver descritto i *mores* dei Galli, lo storico passa a quelli dei Germani, sottolineando la differenza (*differunt*) di questi ultimi rispetto alla *consuetudo* gallica⁹⁹⁹. A proposito degli dèi, Cesare afferma: «Considerano come dèi solo quelli che vedono e dalle cui forze traggono apertamente vantaggio: il Sole, Vulcano e la Luna». A differenza di Tacito, Cesare colloca il Sole, e non Mercurio, al primo posto tra le divinità dei Galli. Come abbiamo visto nei casi precedentemente esaminati, il primo dio ad essere menzionato nelle digressioni degli autori classici sugli dèi degli Altri è normalmente l'«etnarca» divino, il dio che il popolo considerato venera di più. Ne consegue che il dio “nazionale” del *pantheon* germanico è “tradotto” come Mercurio da Tacito e come Sole da Cesare. Questa duplice possibilità di *interpretatio* è significativa perché si ritrova nel caso del dio “nazionale” dei Traci. Erodoto identifica tale dio con Hermes ma lo stesso dio è assimilato da Sofocle a «Helios, oggetto di massima venerazione presso i Traci amanti dei cavalli»¹⁰⁰⁰. Il dio “nazionale” dei Traci è “tradotto” con Hermes da Erodoto e con Helios da Sofocle, esattamente come il dio “nazionale” dei Germani è identificato da Tacito con Mercurio (un Mercurio fortemente grecizzato) e da Cesare con il Sole (anche Cesare, come abbiamo visto, tende a grecizzare gli dèi romani seguendo una moda largamente diffusa presso gli intellettuali latini). Una coincidenza così forte difficilmente può essere casuale. Evidentemente, per gli autori classici tradurre il dio “nazionale” degli Altri con Hermes/Mercurio equivale a tradurre lo stesso dio con Helios/Sole. Ma in che senso le due *interpretationes* si equivalgono?

⁹⁹⁹ Caes., *De bell. Gall.* VI, 21.

¹⁰⁰⁰ Soph., fr. 523 Nauck. La formula *présbiston sébas* corrisponde a *sébontai málista theôn*: come quest'ultima, designa la divinità che un popolo «venera (*sébontai/sébas*) di più (*málista/présbiston*)», ovvero il dio “nazionale”, preposto al «governo» di un determinato *éthnos*.

Per rispondere a questa domanda occorre esaminare attentamente il ruolo e la posizione di Helios nelle tradizioni antiche. Figlio dei Titani Theia e Iperione¹⁰⁰¹, Helios è uno dei grandi protagonisti del XII libro dell'*Odissea*. Il dio è legato all'isola Trinachia, dove possiede sette mandrie di vacche e altrettante greggi di pecore che non si riproducono né muoiono¹⁰⁰². Si tratta di animali "divini", sottratti al ciclo di nascita, riproduzione e morte, che scandisce il tempo delle creature mortali; animali che pascolano, sorvegliati dalle ninfe Faetusa e Lampetie, su un'isola «lontana» (*tēlóthi*) cui Odisseo e i compagni arrivano subito dopo aver superato Scilla e Cariddi¹⁰⁰³. «Terra del Sole», l'isola Trinachia è un luogo posto agli estremi confini del mondo, dove non vivono uomini ma solo mandrie immortali su cui vige l'interdetto divino. Nella tradizione greca, il Sole è costantemente associato agli spazi estremi, posti ai limiti del regno di Zeus. Helios è padre di Circe ed Eeta¹⁰⁰⁴, personaggi che risiedono ai confini orientali del mondo: la prima non lontano dall'Oceano, «dove sono la dimora e le danze dell'Aurora, figlia del mattino, e i levar del Sole»¹⁰⁰⁵; il secondo dove i raggi del Sole riposano presso i bordi di Oceano¹⁰⁰⁶.

Helios è altresì legato a due isole che, nella geografia mitica dei Greci, rappresentano altrettante immagini dell'«altro», dell'«estremo»: il dio è padre della regina cretese Pasifae¹⁰⁰⁷ ed è, soprattutto, il dio di Rodi, cantato nell'*Olimpica VII* di Pindaro. Il poeta racconta che, quando Zeus e gli immortali si divisero la terra, Helios, assente, non ricevette la sua parte. Il dio si lamentò allora al cospetto di Zeus che, pur riconoscendo la legittimità delle sue pretese, non poté che scusarsi, dal momento che anche agli dèi è impossibile mutare ciò che già è stato fatto. Ma Helios vide un'isola nascosta nel profondo del mare, un'isola "inesistente" al momento della spartizione, una "parte" ancora assegnabile. Zeus fece emergere Rodi dagli abissi e l'isola divenne "proprietà" di Helios¹⁰⁰⁸. Nel mito raccontato da Pindaro, Rodi, celata nelle profondità marine, non esiste ancora nel momento in cui la divisione delle "parti" sancisce l'instaurazione dell'ordine olimpico: è per questo motivo che l'isola sfugge alle regole stabilite in quel momento. Rodi è l'unico ambito del mondo greco dove si celebrano, come presso i barbari, sacrifici umani con cadenza

¹⁰⁰¹ Hes., *Theog.* 371-374; Apollod., I, 2, 2; cfr. anche Hom., *Od.* XII, 263.

¹⁰⁰² Hom., *Od.* XII, 127-131.

¹⁰⁰³ Hom., *Od.* XII, 132-136; 260-262.

¹⁰⁰⁴ Hes., *Theog.* 956-957; Apollod., I, 9, 1; *Epit.* VII, 14.

¹⁰⁰⁵ Hom., *Od.* XII, 3-4. In Omero, Circe «non è ancora emigrata sulle coste tirreniche dove risiederà più tardi». Cfr. F. Vian, *Les navigations des Argonautes. Élaboration d'une légende*, "Bulletin de l'Association Guillaume Budé" (1982), p. 274.

¹⁰⁰⁶ Mimn., fr. 11 Diehl. In Apollod., II, 5, 10 Helios dona a Eracle una coppa d'oro con cui l'eroe attraversa l'Oceano.

¹⁰⁰⁷ Paus., V, 25, 9; Apollod., III, 1, 2. A Talame, in Laconia, sorgeva un santuario con le statue di Helios e Pasifae (Paus., III, 26, 1).

¹⁰⁰⁸ Pind., *Ol.* VII, 55-70.

regolare, normalmente interdetti nelle altre poleis che seguono la norma olimpica¹⁰⁰⁹. Le vittime umane sono immolate in occasione dei Kronia, la «festa di Crono», il sovrano pre-olimpico predecessore di Zeus. Ad Atene, in occasione della medesima festa, si offre sull'altare di Crono un biscotto in forma di bue¹⁰¹⁰. Sacrificio di una vittima umana a Rodi, incruenta offerta del bue/biscotto ad Atene. A prima vista, le due modalità sacrificali appaiono l'una l'esatto opposto dell'altra, ma nello schema mitico-rituale della festa esse occupano la stessa posizione e presentano un analogo carattere di violazione, di infrazione: in entrambi i casi, la norma sacrificale del tempo attuale (quella del sacrificio animale) non è rispettata, entrambi i sacrifici rimandano al tempo precedente, pre-attuale e pre-politico. È precisamente l'ambito del pre-attuale che Rodi occupa nell'immaginario greco. «Inesistente» nel momento della definizione del cosmo di Zeus, Rodi incarna la sfera del pre- e dell'extra-olimpico: quella sfera che le tradizioni greche assegnano ad Helios stesso, nel caso di Rodi, o ai suoi figli, nel caso di Eea e di Creta.

Helios, antico dio Titano, e i suoi figli dominano sugli spazi precedenti o marginali rispetto al cosmo di Zeus. L'immagine del dio nelle tradizioni esaminate consente di rispondere alla domanda che ci eravamo posti: perché tradurre il dio «nazionale» degli Altri con Hermes/Mercurio equivale a tradurre lo stesso dio con Helios/Sole? In entrambi i casi, il meccanismo dell'*interpretatio* riconduce il dio – e il popolo che lo venera – a uno stadio «primitivo» (nel senso di pre-olimpico), precedente l'instaurazione del cosmo di Zeus: uno stadio che può essere incarnato sia dal Sole, il dio di Rodi, sia dall'*ankylometis* titanica di cui Hermes è depositario. Il dio «nazionale» dei popoli barbari assume nello «specchio» degli autori classici i connotati del sovrano pre-olimpico. Il popolo che venera tale dio ne imita la natura «primitiva», incarnando uno stadio culturale pre-civile e pre-politico¹⁰¹¹. Il caso dei Germani è emblematico.

Tacito afferma che i Germani non hanno né immagini divine né templi. Si tratta di un pregiudizio ampiamente diffuso nella letteratura etnografica antica, ma nel nostro caso esso assume un'importanza particolare. Ignari dell'antropomorfismo divino, i Germani sono posti sullo stesso piano dei Romani di età monarchica, i quali «veneravano le lance come divinità immortali» e non avevano immagini antropomorfe degli dèi¹⁰¹². Il parallelismo è stringente perché per Tacito e Cesare i Germani sono appunto i Romani «antichi», fermi

¹⁰⁰⁹ Porph., *De abst.* II, 54.

¹⁰¹⁰ *IG* II², 1367, 23.

¹⁰¹¹ Cfr. anche Hdt., I, 216, 3-4: i Massageti, che «tra gli dèi venerano soltanto Helios», «non seminano nulla, ma vivono di bestiame e di pesci, che vengono loro in gran numero dal fiume Arasse, e sono bevitori di latte». Il culto di Helios è associato ancora una volta a condizioni di vita pre-culturali, in cui all'assenza dell'agricoltura corrisponde lo sfruttamento dei prodotti spontanei della natura: pesci e latte.

¹⁰¹² *Iust., Epit.* XLIII, 3, 3; cfr. anche Plut., *Rom.* 29; Clem. Alex., *Protr.* IV, 46, 41.

«allo stesso grado di civiltà» (*eodem victu et cultu corporis*) di «un tempo precedente» (*antea tempus*)¹⁰¹³. In altri termini, i Germani condividono il carattere “primitivo” del dio che essi venerano di più: Mercurio ovvero il Sole. Se quest’ultimo è fermo al livello pre-olimpico (quello di Crono), i Germani sono fermi a una condizione culturale ormai superata dai Romani. Come i barbari di Tucidide che vivono alla stessa maniera degli antichi Elleni¹⁰¹⁴, i Germani sono incarnazione del “passato” dei popoli “civili”, di un tempo ormai trascorso, ma evidentemente non del tutto chiuso. Nell’immaginario greco-romano, il presente dell’Altro è il passato del Sé: un passato che ancora sopravvive e da cui non si possono che prendere le distanze. La distanza che separa i Greci e i Romani dagli Altri è quella che separa l’attualità *politica* dal passato pre-civile, l’universo titanico dall’ordine olimpico, la *mētis* di Zeus dall’*ankylomētis* di Crono.

Nei meccanismi di costruzione del racconto, l’immagine degli Altri si colloca allo stadio del pre-attuale così come la configurazione del dio che essi venerano di più si situa al livello del pre-olimpico: livello definito dall’*ankylomētis* titanica, di cui Hermes è depositario nel cosmo di Zeus. Le *interpretationes* analizzate nella seconda parte di questo capitolo confermano i legami di Hermes con la *mēchané* e l’*ankylomētis*, da un lato, l’universo titanico e l’età di Crono, dall’altro. Anche in questo caso, i risultati dell’analisi “etica” condotta nei primi due capitoli si intersecano con quelli ricavabili dall’inchiesta appena conclusa tra i nativi interni alla cultura greca e romana. Questi ultimi “pensano” Hermes alla luce della categoria dell’*ankylomētis* e lo collegano a quello che abbiamo definito il livello di Crono, il sovrano *ankylomētēs* dell’età dell’oro. Un livello *passato* ma non definitivamente *chiuso*, un *antea tempus* che sopravvive nelle regioni dell’Altro, passato ancora “presente”, abitacolo di mostri suscettibili di emergere dalla notte dei tempi (Tifone) ma anche serbatoio di poteri necessari al cosmo di Zeus (*ankylomētis*). Poteri che – come abbiamo visto – Zeus recupera all’ordine olimpico attraverso il figlio per natura araldo e mediatore. Insomma, Hermes – per dirla con Platone – è sì *áγγελος* come Iris ma ciò che lo caratterizza rispetto alla dea è la capacità di produrre *hermēneía* tra tempi e spazi non direttamente comunicanti. Sin dai poemi omerici, il dio mette in comunicazione ciò che è privo di comunicazione: il campo troiano con quello acheo (*Il.* XXIV), il cosmo di Zeus con gli spazi dell’età dell’oro posti oltre le correnti di Oceano (isole di Calipso e Circe)¹⁰¹⁵.

¹⁰¹³ Caes., *De bell. Gall.* VI, 24.

¹⁰¹⁴ Thuc., I, 5-6.

¹⁰¹⁵ Di questo stesso potere Hermes dà prova anche in ambito culturale, collegando il centro urbano di Atene con i demi rurali dell’Attica (Cap. II, Part. 2, n. 24), il villaggio beotico di Eleutere con il territorio ateniese. Sul culto di Hermes ad Eleutere, cfr. F. de Polignac, *Un paysage religieux entre rite et représentation. Éleuthères dans l’Antiope d’Euripide*, “Revue de l’Histoire des Religions” 227/4 (2010), pp. 481-495.

Rielaborando una celebre formula di Laurence Kahn, potremmo dire che Hermes non è tanto il dio che “passa” i confini quanto il dio che “apre i passaggi”¹⁰¹⁶.

¹⁰¹⁶ In Hom. *Od.* XXIV, 1-14 Hermes Cillenio conduce al prato asfodelo le anime dei proci guidandole attraverso le correnti di Oceano, la Rupe Bianca, le Porte del Sole, il Popolo dei Sogni: luoghi tra loro distanti e privi di collegamento, che il dio tuttavia ha il potere di mettere in comunicazione.

CONCLUSIONI

Siamo ormai giunti alla fine della nostra “inchiesta” e, come ben si conviene in tali situazioni, riteniamo utile ricapitolare brevemente i risultati finora acquisiti. Abbiamo visto inizialmente come la descrizione omerica della trasmissione dello scettro di Argo abbia innescato sin da epoca antica un vivace dibattito, testimoniato dalla tradizione scoliografica, sulla funzione ricoperta da Hermes nella vicenda di successione regale. Mentre la maggior parte degli scoliasti antichi assegna a Hermes il ruolo di *kêrux* al servizio di Zeus, gli studiosi moderni, sulla scia tracciata dallo scolio L a *Il.* II, 104, preferiscono considerare il Diaktoros Argheiphontes nella veste “micenea”, o presunta tale, di *ánax* divino, soppiantato nell’esercizio delle sue funzioni da Zeus agli inizi dell’età arcaica. Questa seconda ipotesi, di chiara matrice “evoluzionistica”, si è da sempre fondata sulla convinzione che Hermes sarebbe divenuto il messaggero degli dèi solo nell’*Odissea*, ereditando una parte dei poteri esercitati nell’*Iliade* esclusivamente da Iris. Il riesame attento degli interventi ermaici nei due poemi omerici ci ha consentito di stabilire, a dispetto della *communis opinio* insistentemente radicata, che già il poeta dell’*Iliade* “pensa” Hermes come araldo di Zeus e di definire le specifiche modalità di intervento che connotano e differenziano l’agire ermaico rispetto a quello di Iris. Parafrasando Platone (quello in vesti duméziliane del *Cratilo*), possiamo dire in estrema sintesi che alla prerogativa, condivisa con Iris, di riferire (*eîrein*) un messaggio pronunciato da altri, Hermes associa la capacità “araldica” di produrre comunicazione (*hermēneía*) in momenti “critici”, laddove si tratta di mettere in rapporto tempi e spazi non direttamente comunicanti. In assenza di *póroi* praticabili, il dio è in grado di “aprire passaggi”, meditare (*emésato*) la soluzione adeguata (*mēchané*), fare ciò che è conveniente (*katà moîran*). Dotato di un’intelligenza sottile e ricurva (*ankylométis*), il *kêrux* Hermes “costruisce”, scettro in pugno, la presenza di Zeus anche laddove la distanza (geografica o temporale) dal “centro” olimpico sembra comprometterne l’autorità. A confermare l’ipotesi provvedono gli stessi indigeni grecofoni che, come abbiamo poc’anzi dimostrato, “pensano” gli *érگا* ermaici alla luce delle categorie della parola riarticolata, propria dell’araldo, e dell’*ankylométis* titanica, che Hermes mette al servizio di Zeus.

Tutti i dati raccolti concorrono a riabilitare, a dispetto del *Besserwissen* tuttora diffuso negli studi di antichistica, l’opinione degli scoliasti omerici che riconoscono nel Diaktoros Argheiphontes iliadico l’araldo del sovrano olimpico. Insomma, volendo finalmente dare

una risposta definitiva alla domanda che ci ha accompagnato sin dall'inizio dell'indagine (*kêrux* o *ánax?*), non possiamo che schierarci a favore dell'ipotesi *kêrux*, confermata da tutti gli "informanti" antichi interrogati nel corso della nostra "ricerca sul terreno". Il tenore complessivo delle loro risposte, recuperate attraverso lo studio degli sprazzi di comunicazione "metalinguistica" presenti nei testi antichi, non lascia dubbi sulla funzione araldica di Hermes, ma non risolve ancora l'ultimo problema che ci resta da affrontare. Se Hermes dona a Pelope lo scettro di Argo in qualità di *kêrux* di Zeus, perché Omero nello stesso passo definisce il dio di Cillene *ánax*? Come può il *kêrux* dell'*ánax* Zeus essere egli stesso *ánax*, pur continuando ad agire da *kêrux*?

Il problema è di grossa portata, tanto da costituire un vero e proprio enigma, e non solo per modo di dire. Nella *Poetica* Aristotele definisce la *ainígmatis idéa* esattamente in questi termini: l'enigma consiste nel parlare di cose vere, legando (*sunápsai*) fra loro *adúnata*, cose che in apparenza «non possono» essere legate¹⁰¹⁷. Così, ad esempio, quando la Sfinge chiede ad Edipo «quale animale cammina al mattino su quattro zampe, a mezzogiorno su due e alla sera su tre», l'indovinello proposto dal mostro è definito dalle fonti antiche «enigma», proprio perché lega tra loro cose apparentemente incollegabili. Come è possibile che chi ha due piedi possa averne contemporaneamente anche tre o quattro? Ritornando al nostro caso specifico, come è possibile che un *kêrux* possa essere nello stesso tempo anche *ánax*? Già sappiamo che tanto gli antichi quanto i moderni hanno rinunciato a risolvere l'enigma, convenendo su quest'unico punto: un *kêrux* non può essere *ánax* (antichi) ovvero un *ánax* non può essere *kêrux* (moderni). Ma ora che abbiamo appurato che nella trasmissione dello scettro argivo l'*ánax* Hermes agisce come *kêrux*, non possiamo più sottrarci alla domanda proposta dall'enigma omerico. Il nostro ultimo obiettivo sarà pertanto quello di capire in che modo e in quali circostanze il *kêrux* possa essere contemporaneamente *ánax* e viceversa. Immaginiamo, dunque, che Omero ci ripeta il suo indovinello e, forti dei risultati acquisiti nel corso dell'indagine, cerchiamo di risolvere finalmente la questione.

Il sire Agamennone
s'alzò tenendo lo scettro (*skêptron*) che Efesto sudò a lavorare.
Efesto lo diede al sire (*ánakti*) Zeus Cronide,
Zeus lo diede al Diaktoros Argeiphontes;
il sire (*ánax*) Hermes lo diede a Pelope domatore di cavalli.

¹⁰¹⁷ Arist., *Poet.* 1458a.

Osserviamo subito che, a differenza di Zeus, Hermes non è di per sé *ánax* o almeno non lo è inizialmente: il poeta dice che Efesto dona lo scettro al sire Zeus Cronide, Zeus lo dona al Diaktoros Argheiphontes. Mentre Zeus è di per sé *ánax*, è il dono dello scettro che fa del Diaktoros Argheiphontes l'*ánax* Hermes. Insomma, Hermes diviene *ánax* solo dopo aver ricevuto lo scettro. Lo scettro è la risposta al nostro enigma, l'oggetto in grado di «legare» tra di loro le funzioni apparentemente incollegabili del *kêrux* e dell'*ánax*. Abbiamo visto, infatti, come lo scettro del re (*skêptron*) e lo scettro dell'araldo (*rhábdos* o *kêrúkeion*) non siano due oggetti distinti, ma un unico oggetto: il *kêrúk-eion* è lo *skêptron* nel momento in cui è nelle mani del *kêrux*. Scettro in pugno, l'araldo parla in nome del re riarticolandone i messaggi con lo stesso tono con cui sono stati proferiti. Quando l'araldo parla impugnando lo scettro del re, è come se parlasse il re in persona. A fare del *kêrux* un *ánax*, a legare gli *adúnata* del nostro enigma, è dunque il possesso dello scettro portato dall'araldo in luogo del re, di cui il *kêrux* è il rappresentante ufficiale.

Le corrispondenze che associano *skêptron* e *kêrúkeion*, *basileús* e *kêrux* sono evidenti e non possono sfuggire. «D'oro e a tre foglie», così come è presentato nell'*Inno omerico a Hermes*, il bastone dell'araldo o *rhábdos* ricorda da vicino lo scettro di Agamennone, descritto da Achille come un ramo di legno, rivestito di bronzo e disseminato di chiodi d'oro¹⁰¹⁸. Pausania chiama *rhábdos* (letteralmente, «ramoscello») lo *skêptron* donato a Esiodo dalle Muse, consistente in un ramo di alloro¹⁰¹⁹. Simile allo scettro nella materia, la *rhábdos* lo è anche nelle funzioni. Nel momento in cui riporta l'ordine all'interno dell'esercito acheo in rotta, Odisseo batte con lo scettro ogni popolano che incontra, invitandolo a restare al suo posto e ad ascoltare il parere dei più forti: «Non è un bene il comando di molti; uno sia il capo, uno sia il re, cui diede il figlio di Crono dai torti pensieri e scettro e leggi (*thémistes*) perché agli altri provveda»¹⁰²⁰. Associate allo scettro, le *thémistes*, leggi orali di origine divina, corrispondono ai *themoí* di Zeus che la *rhábdos* donata da Apollo a Hermes ha il potere di «realizzare» (*kraínein*)¹⁰²¹. Il comune legame con le *thémistes/themoí* conferma l'identificazione di scettro del re e *rhábdos* dell'araldo.

Ma l'elemento che più di tutti «lega» scettro e *rhábdos* e i loro rispettivi possessori è il succitato potere di *kraínein*. Se la *rhábdos* del *kêrux* Hermes è *epikraínousa*, lo scettro è analogamente lo strumento e l'emblema di personaggi che «realizzano» con la parola. Tra questi personaggi, oltre ai già citati aedo, araldo e indovino, un quarto merita di essere

¹⁰¹⁸ Hom., *Il. I*, 234-246; *Hymn. Hom. Merc.* 530.

¹⁰¹⁹ Hes., *Theog.* 30; Paus., *IX*, 30, 3.

¹⁰²⁰ Hom., *Il. II*, 204-206.

¹⁰²¹ *Etym. magn.*, s.v. *thémis*.

ricordato: si tratta del re, il personaggio sommamente dotato di *kûdos* e di *timé*, la cui parola ha il potere di «realizzare ogni cosa»¹⁰²². Come l'araldo realizza impugnando lo scettro ricevuto dal re, così il *basileús* realizza impugnando lo scettro ricevuto da Zeus. Come l'araldo pro-ferisce (nel senso etimologico del termine) *themoí* in nome del re, così il *basileús* pro-ferisce *thémistes* «in nome di Zeus» (*pròs Diòs*)¹⁰²³. Nel momento in cui parla «al centro» dell'assemblea, il *basileús* si trova in una posizione simile a quella del *kêrux*, e non solo topograficamente. Parlando all'insieme dei *laoí*, il re riarticola e attualizza le leggi divine che, insieme allo scettro, ha ricevuto direttamente da Zeus. In quel momento, è come se attraverso il re parlasse Zeus in persona. In altre parole, il *basileús* è l'araldo, ovvero il porta-parola di Zeus. È per questo motivo che Pelope riceve lo scettro regale da Hermes. *La successione Zeus-Hermes-Pelope non è genealogica ma logica*. Hermes, l'araldo di Zeus, dona a Pelope lo scettro della regalità, perché il re, parlando con lo scettro in pugno «in nome di Zeus», si colloca nella posizione “ermaica” di araldo del sovrano olimpico, unica fonte legittima di *timé*. Se il *kêrux* che parla in nome del re si presenta contemporaneamente come *ánax*, l'*ánax* che parla in nome di Zeus si presenta contemporaneamente come *kêrux*. La sua parola realizza le *thémistes* di Zeus così come quella ermaica realizza i *themoí* del padre divino. «Parola delegata», pro-ferita da un *animator* umano che presta la voce a un *principal* appartenente a una dimensione extra-ordinaria, la parola del re, proprio come quella di Hermes, ha carattere «performativo»: è una parola-azione, non descrive ma fa, trasforma i rapporti di senso in rapporti di forza, comportando un insieme di oneri e doveri per i ricettori che la ascoltano¹⁰²⁴. In conclusione, se i *laoí* rispettano l'autorità del re, è perché riconoscono nel *basileús* «portatore di scettro» la figura “ermaica” del *kêrux* di Zeus.

¹⁰²² Aesch., *Suppl.* 375.

¹⁰²³ Hom., *Il.* I, 239.

¹⁰²⁴ Sulla categoria di parola performativa, cfr. J. L. Austin, *Come fare cose con le parole*, trad. it. Genova 1987. Sul concetto di parola delegata, cfr. V. Petrarca, *Parola e potere in un'esperienza profetica della Costa d'Avorio*, in S. Beta (a cura di), *La potenza della parola: destinatari, funzioni, bersagli*. Atti del Convegno di Studi promosso dall'Università degli Studi di Siena, dal Centro Interdipartimentale di Studi Antropologici sulla Cultura Antica e dall'Associazione «Antropologia e Mondo Antico» (Siena, 7-8 maggio 2002), Fiesole 2004, pp. 117-147; 167-179.

BIBLIOGRAFIA

Autori antichi

Acta Apostolorum 1, 1-3; 3, 1-13; 7, 22; 13-14; 15, 12; 17, 22-30; 28, 6.

Acusilao: *FGrHist* 2 F 38.

Alceo: fr. 69 Voigt; fr. 308 Voigt; fr. 447 L-P.

Alcmaeonis: fr. 6 Kinkel.

Alcmane: fr. 23 Bergk.

Ammiano Marcellino: *Storie*, XIX, 1, 1.

Anthologia Palatina: IX, 98; XVI, 127, 1-2.

Antonino Liberale: *Met.* 23, 1-2; 23, 6.

Apollodoro: *Biblioteca*, I, 2, 2-7; 6, 2-3; 7, 2-5; 9, 1; 9, 8-9; 9, 16; 9, 23; 9, 27; II, 4, 2-3; 5, 10-11; III, 1, 2-4; 8, 1-2; 10, 2; *Epit.* II, 10-14; VII, 14; *FGrHist* 244 F 126.

Apollonio Rodio: *Arg.* I, 5-17; 341; 458; 640-652; 1134; II, 198; 1093-1096; 1141-1156; 1179-1182; 1194-1195; 1202-1203; 1207-1209; 1231-1241; III, 176-194; 197-198; 241-248; 275-298; 333-339; 353; 375-376; 386-392; 395; 397-399; 555; 596-600; 1013-1062; 1128-1130; 1183-1190; 1284-1407; IV, 1-32; 81-98; 118-121; 124; 184; 503; 1178-1179.

Archiloco: fr. 19 West; fr. 108 West.

Aristofane: *Pax* 201-202; *Plut.* 1168-1170.

Aristotele: *Ath. Pol.* 42, 4; *De an.* 420b; *De gen. an.* 756b; *Hist. an.* 595a; *Poet.* 1450b; 1458a; *Pol.* 1267b-1269a; *Rhet.* 1407a; 1418a; fr. 74 Rose; fr. 171 Rose; fr. 526 Rose.

Arpocrazione: *Lex.* 310.

Artapano: *FGrHist* 726 F 1; F 3a-b.

Artemidoro: *Oneir.* IV, 63.

Asio: fr. 13 Bernabé.

Ateneo: *Deipnosofisti*, I, 28; XIII, 590 d-e; XIV, 660a.

Bacchilide: XIX, 25-26; 35-36.

Callimaco: *Hymn.* V, 127.

Cesare: *De bell. Gall.* V, 19; VI, 16-17; 21; 24.

Cicerone: *De leg.* II, 16, 40; *De nat. deor.* I, 83-84; III, 56.

Clemente Alessandrino: *Protr.* IV, 46, 41.

Cornelio Nepote: *Praefatio* I, 1-7.

Cornuto: *Theol.* 21.

Demostene: *Cor.* (XVIII) 259-260; XIX, 181; XXV, 79-80; XXXIX, 2; XL, 9.

Dinarco: fr. 33 Sauppe.

Diogene Laerzio: *Pyth.* 4.

Dionigi di Alicarnasso: *Ant. Rom.* I, 31, 1-32, 5.

Diodoro Siculo: I, 16; 43; 54; 83-90; IV, 47; 50-53; VIII, 8.

Dositeo: *FGrHist* 54 F 1.

Eliano: *Nat. an.* II, 38; X, 29.

Elio Aristide: *Or.* II, 13 Keil.

Ellanico: *FGrHist* 4 F 157.

Epitteto: *Diss.* IV, 7, 1-7.

Eraclito: fr. 42 DK; fr. 92 DK; fr. 93 DK.

Eratostene: *Cat.* 22.

Erodoro: *FGrHist* 31 F 9; F 39.

Erodoto: *Storie*, I, 5, 3; 7; 8, 14; 13, 2; 53, 2; 55, 2; 67-68; 94; 138; 216, 3-4; II, 29; 36, 4; 52; 53, 2; 65-76; 91, 3; III, 8; 37, 1; 38, 1-4; 119; IV, 97; V, 1, 10; 6-7; 8, 6; VII, 137, 3; 142-143; 197.

Eschilo: *Prom.* 211; 347-350; 356-358; 567-570; 954; 966; 983; *Sept.* 526-532; *Suppl.* 304-305; 374-375; 601; *Ag.* 160-161; 1088-1092; 1191-1193; 1219-1222; 1254-1255; 1583-1611; *Coeph.* 1-3; 362; *Eum.* 19.

Esichio: s.v. *hérmaion*; *Kandaúlas*; *kēríukeion*; *kérukes*; *kêrux*; *kynánchē*; *oúnē*; *oûnon*; *skapérda*; *triópēn*.

Esiodo: *Theog.* 22; 27-28; 30-32; 38; 94-103; 133-134; 137; 161-182; 233-238; 240-244; 249; 255-257; 265-266; 274-278; 371-374; 390-396; 444-447; 507-509; 517-518; 535-615; 713-725; 740-743; 820-835; 856; 886-962; 995-996; 1001-1002; 1011; *Op.* 35-39; 47-105; 106-201; 347; fr. 10 (a) M-W; fr. 17 M-W; fr. 19 M-W; fr. 30 M-W; fr. 43a-b M-W; fr. 64 M-W; fr. 67b M-W; fr. 126 M-W; fr. 169 M-W; fr. 182 M-W; fr. 255 M-W; fr. 302 M-W.

Etymologicum Magnum: s.v. *thémis*.

Eumelo: fr. 13 Bernabé.

Euripide: *Andr.* 1203; *El.* 11; 321; 699-742; *Hec.* 9; *Hipp.* 764 ss.; 1025; *Ion* 15-26; 32; 464; 1412-1436; *Iph. Taur.* 273; 812-817; *Med.* 478-485; *Or.* 437; 995-1012; 1057; *Suppl.* 139; *Tr.* 884-887; fr. 530 Nauck; fr. 781 Nauck; fr. 861 Nauck.

Eustazio: *Comm. ad Il.* IV, 69; V, 239; 560; XIV, 287; *Comm. ad Od.* XIV, 435.

Ferecide: *FGrHist* 3 F 37a; F 98; F 105; F 120; F 133.

Filodemo: *De piet.* 61b.

Filone: *De decalogo*, XVI, 79; *De opificio mundi*, I, 1-3; *De vita contemplativa*, I, 8; *Legatio ad Gaium*, 99; 163; *Mos.* I, 1; 23; 84; 158; 277-278; II, 188; 191; 290-292.

Filostrato: *Imag.* I, 10, 3.

Flavio Giuseppe: *Ant. Iud.* II, 245-247; *Ap.* I, 54; 239-250; 290; II, 267.

Fozio: s.v. *klêros*.

Gemino: *Elem. astr.* 17, 3.

Giamblico: *Myst.* 1.

Giuliano Imperatore: *Contr. Gal.* 115d-e; *Misopogon* 21.

Giustino: *Epit.* XLIII, 3, 3.

Giustino Martire: *I Apol.* I, 1; III-IV; VI-VII; XII-XIII; XVI, 10; XVII; XIX, 8; XX-XXII; XXIV, 1; XXVI-XXIX; XLIV, 9-10; XLVI, 2-3; LXIII, 5; 10; 14; *II Apol.* VIII, 1-2; X, 1-3; XIII, 2-4; *Dial.* II, 1-6.

Gorgia: *Elog. Elen.* 8.

Hymn. Hom. Apoll. 305-355.

Hymn. Hom. Cer. 218; 460.

Hymn. Hom. Merc. 1-16; 25; 31; 36-38; 41-51; 55-56; 73-86; 92-93; 96; 108-130; 146-147; 150; 154-158; 166-181; 202-203; 219-229; 253; 256-258; 292; 298; 303-305; 313-321; 331; 340-354; 368-387; 392; 396; 404-405; 409-438; 447; 456; 461; 469-472; 477; 480-481; 493-494; 506-509; 512-517; 524-538; 550-567; 569-575.

Hymn. Hom. Merc. (XVIII) 2-4.

Hymn. Hom. Pan. 31.

Hymn. Hom. Ven. 117-129; 185-190.

Igino: *Fab.* 1-5; 8; 22; 28; 85; 143; 225; 246; 277.

Ipponatte: fr. 3 Masson; fr. 32 Masson; fr. 38 Masson; fr. 72 Masson.

Licofrone: *Alex.* 328; 938; 1410.

Luca. 1, 1-4.

Luciano: *De astr.* 12; *Syr. D.* 18; *Dial. mar.* XIV, 2.

Macrobio: *Sat.* I, 12, 20; III, 7, 1-2.

Manilio: *Astr.* I, 263; II, 192.

Mimnermo: fr. 10 Gentili-Prato; fr. 11 Diehl.

Nicolao Damasceno: *FGrHist* 90 F 8; F 38; F 47; F 62.

Nonno: *Dion.* X, 1 ss.; XXVI, 284;

Omero: *Il.* I, 13-15; 26-28; 37-42; 62-64; 69-73; 86-87; 118-126; 130-175; 202-2011; 223-232; 234-246; 277-281; 318-344; 355-356; 372-374; 385; 393-412; 416; 423-424; 442; 490; 493-530; II, 1-38; 39-40; 46; 50-83; 86-99; 100-108; 109-156; 184-199; 204-210; 265-268; 280; 322-329; 353; 434; 441-444; 484-487; 603-604; 786-806; III, 116-138; 182; 196-198; 218-219; 245-248; 268-274; IV, 76; 192; 198; 225; 381; 517-526; V, 33; 225; 385-391; 546; 561; VI, 67; 76; 159; 168-170; 441-443; VII, 43-45; 113; 181-190; 273-282; 381-384; VIII, 79; 113-114; 140-160; 216; 237; 293; 397-424; 448; 493-496; 517; IX, 10-11; 38; 69; 96; 98-99; 149-156; 163; 171; 236; 296; 608; 673; 677; 689; 697; X, 33; 87; 103; 228; 314-317; 321-328; 512; 544; 555; XI, 28; 185-209; 511; 740-741; 832; XII, 254-255; 325; 343; 437; XIII, 45; 70; 270; 492-493; 663-672; 730-731; XIV, 42; 72-73; 155; 490-491; XV, 144; 157-217; 287-288; 320-327; 458-499; 532; 592-600; 733; XVI, 179-186; 241; 272; 707-708; XVII, 32; 164-165; 251; 323-325; 548; XVIII, 166-201; 327; 358-359; 416-417; 497-506; 558-559; XIX, 47; 78; 281; XXIII, 198-211; 398-406; 566-569; 860; 888; 893; 896; XXIV, 24; 77-96; 109; 143-188; 282; 322-470; 573-575; 674; 683-694; 701.

Omero: *Od.* I, 22-26; 32-62; 80-95; 109-112; 143-146; 153-154; 200-202; 325-344; 346-347; II, 6-8; 32; 37-38; III, 79; 202; 262-275; 338; 409-412; IV, 17-19; 410; 677-714; 784; V, 5-20; 29-31; 40; 47; 51; 55-115; 135-138; 146-147; 199-200; 238-239; 334-335; VII, 117-132; 137; 163-164; 178-183; 245-247; VIII, 44; 63-66; 72-92; 261-262; 335; 447-448; 479-491; 498-499; 521-522; 542; IX, 4; 31-32; 51-53; 506-512; X, 135-139; 212-219; 237-243; 251-260; 274-306; 330-332; 431-434; 492-495; 503-540; XI, 8; 61; 90-91; 150-151; 174-179; 235-259; 297; 305-310; 338; 368; 568-571; 634-635; XII, 1-4; 36-141; 260-263; 390; 449; XIII, 27-28; 50-54; 138; 437; XIV, 31; 435; XV, 223-225; 252-256; 271-276; 318-324; 525-534; XVI, 101; 252; 326; 336; 360; XVII, 151-161; 172-177; 199; 334-335; 383-385; 518-519; XVIII, 103; 423-425; XIX, 84; 106-114; 135; 244-248; 257; 394-398;

XX, 101; 114; 276-277; 345-370; XXI, 270; 404-415; XXII, 344-348; 350-356; 357-361; 376; XXIII, 133-134; 181-206; 321; XXIV, 1-14; 439-442; 528-536.

Oppiano: *Hal.* III, 9-28.

Orazio: *Carm.* I, 2, 41-52.

Ovidio: *Met.* I, 178; 668-719; IV, 481 ss.; VI, 116-117; VII, 149-151; VIII, 610-725; 846-874.

Palefato: *Incred.* 24.

Partenio: *Narr. amat.* 19.

Pausania: *Guida della Grecia*, I, 1, 3; 24, 2; 44, 7; II, 3, 4; 5, 4; 6, 6; 18, 1; 30, 2; 31, 10; III, 14, 9; 25, 4; 26, 1; IV, 9, 4; 33, 4; V, 1, 7; 25, 9; VI, 20, 7; VII, 1, 4; 22, 2-4; VIII, 1-5; 14, 10-12; 16, 1-3; 17, 1-2; 27, 4; 30, 6; 31, 6-7; 32, 2; 36, 5; 36, 10; 43, 2; 47, 4; IX, 5, 8; 20, 3; 22, 1-2; 24, 5; 27, 1; 28, 1; 30, 3; 34, 5; 40, 2; 40, 11-12; X, 35, 7.

Pindaro: *Ist.* IV, 63; *Ol.* I, 89; VI, 45-47; 79; VII, 55-70; *Pyth.* IV, 1-65; 69-72; 75-80; 95-119; 148-155; 158-162; 167; 189-202; 218-246; 250; 263; 277-279; VI, 26; IX, 56; X, 48; fr. 169 Snell-Maehler.

Platone: *Crat.* 383a-384e; 395b; 400d-e; 407e-408b; *Hipp.* 228d-229b; *Ion* 530c-535a; 536a; *Min.* 315c; *Phaed.* 110b; *Phaedr.* 274d; 275a-b; *Phil.* 18 b-d; *Pol.* 268e-277d; *Prot.* 325c-326e; *Resp.* 327a-b; 354a; 427c; 600d; 617e.

Plinio: *Nat. Hist.* VII, 192; XIII, 120.

Plutarco: *Cim.* 8; *Marc.* 14, 8; *Rom.* 21, 4-5; 29; *Thes.* 3, 6-7; 36; *De Is. et Osir.* 367d; 377c; 381a; *De mus.* 1141c; *Quaest. Gr.* 45.

Polieno: *Strat.* VII, 2, 1-2.

Polluce: *Onomasticon*, V, 135; IX, 116.

Porfirio: *De abst.* II, 54.

Properzio: II, 4, 8.

Pseudo-Eraclito: *Allegoriae Homericae*, 72, 17.

Pseudo-Giustino: *Cohort. ad Graec.* XIV, 2.

Pseudo-Plutarco: *De prov. Alex.* 73.

Saffo: fr. 1 Voigt; fr. 2 Voigt; fr. 98 Voigt; fr. 141 L-P.

Schol. Apoll. Rhod., *Arg.* I, 57; II, 1145-1146; IV, 87.

Schol. Aristoph., *Nub.* 257.

Schol. Dem., Cor. 259-260.

Schol. Eur., Or. 4; 811; 812; 990; 995; 998.

Schol. Eur., Phoen. 146.

Schol. Hom., Il. I, 264; II, 101-107; XII, 457; XVI, 738.

Schol. Hom., Od. XXIV, 10.

Schol. Lycophr., Alex. 157; 1393.

Schol. Pind., Nem. X, 6.

Schol. Pind., Ol. I, 40.

Schol. Pind., Pyth. IV, 288; *Ol.* I, 40.

Schol. Theocr., II, 16.

Seneca: *Th.* 220-231.

Senofane: fr. 3 Diehl.

Senofonte: *Cyr.* III, 3, 26; *Mem.* III, 3, 4 ; IV, 1, 3; 3, 15.

Septuaginta: Gen. 11, 1-9; 22, 1-18; *Exod.* 17, 14; *Lev.* 11, 10-30; *Num.* 21, 4-9; *Deut.* 14, 11-18.

Servio: *in Aen.* VI, 136; 582; 603.

Simonide: fr. 555 Page; fr. 576 Page.

Sofocle: *Ant.* 902-912; *OC* 70; *OT* 289; *Phil.* 1324; 1104-1109; *Tr.* 617; *Ich.* 111-123; fr. 523 Nauck; fr. 738 Radt.

Solone: fr. 2 Gentili-Prato;

Stesicoro: fr. 222[b] Davies.

Strabone: *Geogr.* IV, 197-198; V, 230; XI, 499; XIII, 618; XVI, 2, 35-36; XVII, 1, 40.

Suda: s.v. *Alkmán; Hippónax.*

Svetonio: *Calig.* 35; *Nero* 16, 3.

Tacito: *Germ.* 9-10; 43.

Teofrasto: *Hist. Plant.* I, 9, 3; III, 3, 1-3; 12, 4; 15, 6; 16, 3-4;

Teognide: *Eleg.* I, 805-810.

Tito Livio: *Ab Urbe condita libri* I, 5, 1-2; 53; XXII, 57; XXV, 39.

Tucidide: *Storie*, I, 5-6; 9; 13; 19; III, 94.

Tzetzes: *Chil.* V, 455; 482.

Valerio Flacco: *Arg.* IV, 383-390.

Varrone: *Ling.* V, 57-58.

Virgilio: *Buc.* IV, 43-44; *Aen.* II, 152.

Zenobio: IV, 38.

Autori moderni

- P. J. Achtemeier, *The Lucan Perspective on the Miracles of Jesus: a Preliminary Sketch*, "Journal of Biblical Literature" 94 (1975), pp. 547-562.
- V. Adrymi-Sismani, *Le palais de Iolkos et sa destruction*, "Bulletin de Correspondance Hellénique" 128-129 (2004-2005), pp. 1-54.
- S. Amigues (éd.), *Theophraste. Recherches sur les plantes*, vol. II, Paris 1989.
- S. Amigues, *Études de botanique antique*, Paris 2002.
- C. Ando, *Interpretatio Romana*, "Classical Philology" 100/1 (2005), pp. 41-51.
- D. Asheri, *Herodotus on Thracian Society and History*, in *Hérodote et les peuples non grecs*, Genève 1990, pp. 131-169.
- J. Assmann, *Mosè l'egizio: decifrazione di una traccia di memoria*, trad. it. Milano 2000.
- J. Assmann, *Religion and Cultural Memory*, trad. ingl. Stanford 2006.
- J. L. Austin, *Come fare cose con le parole*, trad. it. Genova 1987.
- A. Ballabriga, *Le soleil et le tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris 1986.
- D. Barbu, *Artapan. Introduction historique et historiographique*, in P. Borgeaud - T. Römer - Y. Volokhine (éds.), *Interprétations de Moïse: Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Leiden 2010, pp. 3-23.
- M.-F. Baslez, *L'autore della Sapienza e l'ambiente colto di Alessandria*, in G. Bellia - A. Passaro (a cura di), *Il libro della Sapienza. Tradizione, redazione, teologia*, Roma 2004, pp. 47-66.
- H. Baumann, *Flora mythologica. Griechische Pflanzenwelt in der Antike*, Kilchberg 2007.
- C. Bearzot, *La giustizia nella Grecia antica*, Roma 2008.
- J. D. Beazley, *Attic Red-Figure Vase-Painters I*, Oxford 1963.
- É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 voll., Paris 1969.
- V. Bérard, *De l'origine des cultes arcadiens. Essai de méthode en mythologie grecque*, Paris 1894.
- C. Bérard, *Le sceptre du prince*, "Museum Helveticum" 29 (1972), pp. 219-227.
- A. Bernabé, *La teogonia di Epimenide. Saggio di ricostruzione*, in E. Federico - A. Visconti (a cura di), *Epimenide cretese*, Napoli 2001, pp. 195-216.

- M. Bernal, *Atena nera*, trad. it. Parma 1991.
- M. Bettini, *Narciso e le immagini gemelle*, in Id., *La maschera, il doppio e il ritratto*, Roma-Bari 1991, pp. 47-60.
- M. Bettini, *Sosia e il suo sosia: pensare il doppio a Roma*, in R. Oniga (a cura di), *Plauto. Anfitrione*, Padova 1991, pp. 9-51.
- M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino 1998.
- M. Bettini, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino 2000.
- M. Bettini, *Voci. Antropologia sonora del mondo antico* Torino 2008.
- M. Bettini, *Weighty Words, Suspect Speech: Fari in Roman Culture*, "Arethusa" 41/2 (2008), pp. 313-375.
- M. Bettini, *Affari di famiglia: la parentela nella letteratura e nella cultura antica*, Bologna 2009.
- M. Bettini, *Alle porte dei sogni*, Palermo 2009.
- M. Bettini, *Comparare i Romani. Per un'antropologia del mondo antico*. "Studi italiani di filologia classica", Supplemento al fasc. 1/2009, *La stella sta compiendo il suo giro*, Atti del Convegno Internazionale di Siracusa, pp. 1-47.
- M. Bettini, *Metamorfosi, affari e profezia. Antropologia della traduzione nel mondo antico*, Einaudi, in corso di stampa.
- M. Bettini - C. Franco, *Il mito di Circe. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2010.
- R. Bloch, *Moïse chez Flavius Josèphe: un exemple juif de littérature héroïque*, in P. Borgeaud - T. Römer - Y. Volokhine (éds.), *Interprétations de Moïse: Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Leiden 2010, pp. 86-101.
- R. Bloch et Al., *Les fragments d'Artapan cités par Alexandre Polyhistor dans la Préparation Évangélique d'Eusèbe. Traduction et commentaire*, in P. Borgeaud - T. Römer - Y. Volokhine (éds.), *Interprétations de Moïse: Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Leiden 2010, pp. 25-39.
- L. Bombelli, *I frammenti degli storici giudaico-ellenistici*, Genova 1986.
- P. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève 1979.
- P. Borgeaud, *Le problème du comparatisme en histoire des religions*, "Revue européenne des sciences sociales" 24 (1986), pp. 59-75.
- D. Bouvier, *Le sceptre et la lyre. L'Iliade ou les héros de la mémoire*, Grenoble 2002.

D. Bouvier, *Reliques héroïques en Grèce archaïque: l'exemple de la lance d'Achille*, in P. Borgeaud - Y. Volokhine (éds.), *Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, Bern 2005, pp. 73-93.

A. Brelich, *Les monosandales*, "La Nouvelle Clío" 7-9 (1955-1957), pp. 469-484.

A. Brelich, *Religione micenea: osservazioni metodologiche*, in *Atti e Memorie del I Congresso Internazionale di Micenologia*, vol. II, Roma 1968, pp. 919-931.

A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1978.

J. N. Bremmer, *Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio nella civiltà greca*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, vol. I, Torino 1996, pp. 239-283.

C. Breytenbach, *Zeus und der lebendige Gott: Anmerkungen zu Apostelgeschichte 14.11-17*, "New Testament Studies" 39 (1993), pp. 396-413.

C. Brillante, *Il cantore e la Musa nell'epica greca arcaica*, "Rudiae" 4 (1993), pp. 7-37.

C. Brillante, *L'invenzione della lira nell'inno omerico a Hermes*, "Studi classici e orientali" 47/1 (1999), pp. 95-128.

N. O. Brown, *Hermes the Thief. The Evolution of a Myth*, Madison 1947.

W. Burkert, *Sacrificio-sacrilegio: il «trickster» fondatore*, "Studi Storici" 25 (1984), pp. 835-845.

W. Burkert, *Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem*, "Museum Helveticum" 42 (1985), pp. 121-132.

W. Burkert, *La cité d'Argos entre la tradition mycénienne, dorienne et homérique*, in V. Pirenne-Delforge (éd.), *Les panthéons des cités: des origines à la «Périégèse» de Pausanias*, Liège 1998, pp. 47-59.

G. Burzacchini, *Un recupero editoriale: l'ultimo Ipponatte di Enzo Degani*, "Incontri triestini di filologia classica" 8 (2008-2009), pp. 1-22.

C. Calame, *Mito e storia nell'antichità greca*, trad. it. Bari 1999.

G. Camassa, *Il simbolismo del terzo occhio e la cecità dell'indovino greco*, "Quaderni di Storia" 8 (1982), pp. 261-268.

E. Cantarella, «*Neaniskoi*». *Classi di età e passaggi di «status» nel diritto ateniese*, "Mélanges de l'École française de Rome" 102/1 (1990), pp. 37-51.

M. Carastro, *Les liens de l'écriture. Katadesmoi et istances de l'enchaînement*, in M. Cartry - J. L. Durand - R. Koch Piettre (éds.), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout 2009, pp. 263-292.

P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984.

- P. Carlier, *Regalità micenee e regalità doriche*, in D. Musti (a cura di), *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*, Roma-Bari 1985, pp. 329-333.
- P. Carlier, *La procédure de décision politique du monde mycénien à l'époque archaïque*, in D. Musti (a cura di), *La Transizione dal Miceneo all'Alto Arcaismo. Dal Palazzo alla Città*, Roma 1991, pp. 85-95.
- P. Carlier, *Les basileis homériques sont-ils des rois?*, "Ktema" 21 (1996), pp. 5-22.
- M. Casevitz, *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien*, Paris 1985.
- M. Casevitz, M. Jost, J. Marcadé (éds.), *Pausanias, Description de la Grèce, Livre VIII: L'Arcadie*, Paris 1998.
- F. Cassola (a cura di), *Inni omerici*, Milano 1975.
- C. Catenacci, *L'oracolo di Delfi e le tradizioni oracolari nella Grecia arcaica e classica. Formazione, prassi, teologia*, in M. Vetta (a cura di), *La civiltà dei Greci: forme, luoghi, contesti*, Roma 2001, pp. 131-184.
- P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1974.
- I. Chirassi Colombo, *La religione in Grecia*, Roma-Bari 1994.
- I. Chirassi Colombo, *I linguaggi speciali degli dèi e la lingua di dio*, in *Le lingue speciali. Atti del Convegno di Studi di Macerata (17-19 ottobre 1994)*, Roma 1998, pp. 83-103.
- I. Chirassi Colombo - T. Seppilli (a cura di), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione*, Atti del Convegno di Macerata-Norcia (settembre 1994), Macerata 1998.
- J. Chittenden, *The Master of Animals*, "Hesperia" 16 (1947), pp. 89-114.
- M. Ciceroni, *La conquista del vello d'oro nelle testimonianze letterarie e nella documentazione archeologica*, "Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia" 63 (1990-1991), pp. 76-89.
- J. J. Collins, *Reinventing Exodus: Exegesis and Legend in Hellenistic Egypt*, in R. A. Argall (ed.), *For a Later Generation*, Harrisburg 2000, pp. 52-62.
- M. Corsano, *Themis. La norma e l'oracolo nella Grecia antica*, Galatina 1988.
- R. Crahay, *La bocca della verità (Grecia)*, in J.-P. Vernant (a cura di), *Divinazione e razionalità*, trad. it. Torino 1982, pp. 217-237.
- S. Crippa, *La voce e la visione. Il linguaggio oracolare femminile nella letteratura antica*, in *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Macerata-Norcia 1994)*, Pisa-Roma 1998, pp. 159-189.
- S. De Martino, *Il canto della liberazione: composizione letteraria bilingue hurrico-ittita sulla distruzione di Ebla*, "La Parola del Passato" 50 (2000), pp. 296-320.

- A.-M. Denis, *Le portrait de Moïse par l'antisémite Manéthon (IIIe s. av. J.-C.) et la réfutation juive de l'historien Artapan*, "Le Museon" 100 (1987), pp. 49-65.
- R. E. Dennet, *At the Back of the Black Man's Mind. Notes on the Kingly Office in West Africa* (1906), London 1968.
- L. Deroy, *Le sandale ailée et l'origine hittite du dieu Hermès*, "Athenaeum" 30 (1952), pp. 59-84.
- A. De Siena, *Osservazioni su alcune tombe monumentali arcaiche della necropoli occidentale*, "Bollettino d'Arte del Ministero per i Beni culturali e ambientali" 143 (2008), pp. 1-14.
- A. Destro - M. Pesce, *La normatività del Levitico: interpretazioni ebraiche e protocristiane*, "Annali di Storia dell'Esegesi" 13/1 (1996), pp. 15-37.
- A. Destro - M. Pesce, *I discorsi di Paolo in Atti 13 e 14: mise en histoire e memoria sociale*, in L. Padovese (a cura di), *Atti del V Simposio di S. Paolo Apostolo*, Roma 1998, pp. 163-181.
- M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. it. Roma-Bari 1983.
- M. Detienne, *La cité en son autonomie. Autour d'Hestia*, "Quaderni di Storia" 11 (1985), pp. 59-78.
- M. Detienne, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris 1998.
- M. Detienne, *L'invenzione della mitologia*, trad. it. Torino 2000.
- M. Detienne, *Essere autoctoni. Come denazionalizzare le storie nazionali*, trad. it. Firenze 2004.
- M. Detienne, J.-P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, trad. it. Roma-Bari 1984.
- G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1966.
- G. Dumézil, *Apollon sonore et autres essais*, Paris 1982.
- A. Duranti, *Antropologia del linguaggio*, trad. it. Roma 2005.
- S. T. Edmunds, *Homeric Nēpios*, New York-London 1990.
- M. J. Edwards, *On the Platonic Schooling of Justin Martyr*, "Journal of Theological Studies" 42 (1991), pp. 17-34.
- A. Farina, *Ipponatte*, Napoli 1963.
- L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, vol. V, Oxford 1896.

- P. Faure, *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris 1964.
- E. Federico, *Dioniso tra Lidi e «lydizontes»: intorno e oltre Xenoph. B 17 DK*, “Incidenza dell’ Antico” 1 (2003), pp. 125-150.
- E. Federico, *Hektor sull’isola dei beati: memorie e realia tebani da Licofrone a Pausania*, “Incidenza dell’ Antico” 6 (2008), pp. 253-271.
- A.-J. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste*, vol. I, Paris 1949.
- M. Fournier, *The Episode at Lystra (Acts 14:7-20a). A Rhetorical and Semiotic Analysis*, Ottawa 1994.
- C. Franco, *Senza ritegno. Il cane e la donna nell’immaginario della Grecia antica*, Bologna 2003.
- P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 2 voll., Oxford 1972.
- J. G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Part I, vol. I: *The Magic Art and the Evolution of Kings*, London 1911.
- J. G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Part III, vol. IV: *The Dying God*, London 1911.
- H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, vol. I, Heidelberg 1960.
- F. Frontisi, *Senza maschera né specchio: l’uomo greco e i suoi doppi*, in M. Bettini (a cura di), *La maschera, il doppio e il ritratto*, Roma-Bari 1991, pp. 131-158.
- P. Gauthier, *Symbola: les étrangers et la justice dans les cites grecques*, Nancy 1972.
- C. Geertz, *Antropologia interpretativa*, trad. it. Bologna 1988.
- A. Gell, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford 1998.
- B. Gentili, P. Angeli Bernardini, E. Cingano (a cura di), *Pindaro. Le Pitiche*, Milano 1995.
- L. Gernet, “Value” in the Greek Myth, in R. L. Gordon (ed.), *Myth, Religion and Society*, Cambridge-Paris 1982, pp. 131-146.
- L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, trad. it. Milano 1983.
- M. Giorgieri - C. Mora, *Aspetti della regalità ittita nel XIII secolo a.C.*, Como 1996.
- G. Girgenti, *Giustino martire: il primo cristiano platonico*, Milano 1995.
- A. Goetze, *Die Annalen des Muršiliš*, Leipzig 1933.
- C. Grottanelli, *Ospitare gli dèi. Sacrificio e diluvio*, “Studi Storici” 25 (1984), pp. 847-857.

- C. Grottanelli, *La cléromancie ancienne et le dieu Hermès*, in F. Cordano - C. Grottanelli (a cura di), *Sorteggio pubblico e cleromanzia dall'Antichità all'età moderna*, Milano 2001, pp. 151-196.
- R. Gusmani, *Lydisches Wörterbuch*, Heidelberg 1964.
- E. Haenchen, *The Acts of the Apostles. A Commentary*, trad. ingl. Oxford 1971.
- W. R. Halliday, *Greek Divination. A Study of its Methods and Principles*, Chicago 1913.
- D. Hamm, *Acts 3, 1-10. The Healing of the Temple Beggar as Lucan Theology*, "Biblica" 67 (1986), pp. 305-319.
- A.-G. Hamman, *Essai de chronologie de la vie et des œuvres de Justin*, "Augustinianum" 35/1 (1995), pp. 231-239.
- M. Harris, *History and Significance of the Emic/Etic Distinction*, "Annual Review of Anthropology" 5 (1976), pp. 329-350.
- J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1903.
- F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris 1980.
- F. Hartog, *Les Grecs égyptologues*, "Annales, Histoire, Sciences Sociales" 41/5 (1986), pp. 953-967.
- T. Heine Nielsen, *Arkadia and its Poleis in the Archaic and Classical Periods*, Göttingen 2002.
- J. Hejnic, *Pausanias the Perieget and the Archaic History of Arcadia*, Prague 1961.
- A. Heubeck, *Lydiaka. Untersuchungen zu Schrift, Sprache und Götternamen der Lyder*, Erlangen 1959.
- C. R. Holladay, *Theios Aner in Hellenistic-Judaism*, Missoula 1977.
- C. R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors I: Historians*, Atlanta 1983.
- P. W. van der Horst, *Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist*, "Journal of Jewish Studies" 34 (1983), pp. 21-29.
- P. W. van der Horst, *Essays on the Jewish World of Early Christianity*, Freiburg 1999.
- P. Huart, *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide*, Paris 1968.
- N. Hyldahl, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, Kopenhagen 1966.
- S. E. Iakovidis, *Gla, Orchomène et l'assechement mycénien du Kopais*, "Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei" (1998), pp. 281-308.

- D. Jaillard, *Configurations d'Hermès. Une «théogonie hermaïque»*, Liège 2007.
- D. Jaillard, *Kúdos aresthai (emporter le kúdos). Le kúdos des rois, des guerriers et des athlètes au miroir des dieux*, "Gaia" 11 (2007), pp. 85-99.
- D. Jaillard, *Les fonctions du mythe dans l'organisation spatiale de la cité. L'exemple de Tanagra en Béotie*, "Kernos" 20 (2007), pp. 131-152.
- D. Jaillard, *Espaces hermaïques du sacrifice*, in M. Cartry, J. L. Durand, R. Koch Piettre (éds.), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout 2009, pp. 61-79.
- D. Jaillard, *Krainôn athanatous te theous kai gaian eremnên. «Il réalisa les dieux immortels et la terre ténébreuse» (Hymne homérique à Hermès 427)*, in *Linguaggi del potere, poteri del linguaggio. Atti del colloquio internazionale del PARSA (Torino, 6-8 novembre 2008)*, Alessandria 2010, pp. 51-66.
- R. Jakobson, *Saggi di linguistica generale*, trad. it. Milano 1966.
- R. Joly, *Christianisme et Philosophie. Études sur Justin et les apologistes grecs du II^e siècle*, Bruxelles 1973.
- G. Jossa, *Giudei, pagani e cristiani*, Napoli 1977.
- G. Jossa, *Il cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea*, Roma 1997.
- G. Jossa, *I cristiani e l'impero romano. Da Tiberio a Marco Aurelio*, Roma 2000.
- M. Jost, *Sanctuaries et cultes d'Arcadie*, Paris 1985.
- M. Jost, *Deux mythes de métamorphose en animal et leurs interprétations: Lykaon et Kallisto*, "Kernos" 18 (2005), pp. 347-370.
- L. Kahn, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris 1978.
- L. Kahn, *Hermès, la frontière et l'identité ambiguë*, "Ktema" 4 (1979), pp. 201-211.
- H. C. Kee, *Good News to the Ends of the Earth: The Theology of Acts*, London-Philadelphia 1990.
- G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984.
- G. S. Kirk, *The Iliad. A Commentary*, vol. I, Cambridge 1985.
- L. Kurke, *The Economy of Kudos*, in C. Douherty - L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*, Cambridge 1993, pp. 131-163.
- R. Lamberton - J. J. Keaney (eds.), *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, Princeton 1992.

- G. W. Lampe, *Miracles in the Acts of the Apostles*, in C. F. D. Moule (ed.), *Miracles. Cambridge Studies in their Philosophy and History*, London 1965, pp. 165-178.
- C. Leduc, *Mythologie, théologie et sémiologie en pays grec*, in M.-M. Mactoux, É. Geny (éds.), *Discours religieux dans l'Antiquité*. Actes du colloque de Besançon (27-28 janvier 1995), Paris 1995, pp. 131-150.
- C. Leduc, *Une théologie du signe en pays grec. L'hymne homérique à Hermès (I): commentaire des vers 1-181*, "Revue de l'Histoire des Religions" 212/1 (1995), pp. 5-49.
- C. Leduc, *Athéna et Héraclès: une parenté botanique?*, in C. Jourdain Annequin - C. Bonnet (éds.), *Héraclès, les femmes et le féminin*. Actes du Colloque de Grenoble (22-23 octobre 1992), Turnhout 1996, pp. 259-266.
- C. Leduc, *Cinquante vaches pour une lyre! Musique, échange et théologie dans l'Hymne à Hermès I*, in P. Brulé - C. Vendries (éds.), *Chanter les dieux: musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine*, Rennes 2001, pp. 19-36.
- C. Leduc, «*Le pseudo-sacrifice d'Hermès*»: *Hymne homérique à Hermès I, vers 112-142*, "Kernos" 18 (2005), pp. 141-165.
- C. Leduc, *Hermès et le fondement sacré de la royauté des premiers âges de la Grèce*, in M. Fartzoff, É. Geny, É. Smadja (éds.), *Signes et destins d'élection dans l'Antiquité*. Colloque international de Besançon (16-17 novembre 2000), Besançon 2006, pp. 15-32.
- E. Lerle, *Die Predigt in Lystra (Acta XIV, 15-18)*, "New Testament Studies" 7 (1960), pp. 46-55.
- C. Lévi-Strauss, *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, Paris 1964.
- C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, trad. it. Milano 1966.
- H. G. Liddell - R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996.
- M. Lombardi, *Convenzioni storiografiche, moduli retorici greco-ellenistici e tradizione giudaico-cristiana nel prologo del «Vangelo» di Luca*, "Orpheus" 19-20 (1998-1999), pp. 326-362.
- M. Lombardi, *Aspetti innovativi della diegesi nel Vangelo di Luca*, "Orpheus" 23 (2002), pp. 50-73.
- M. Lombardo, *Erodoto storico dei Lidi*, in *Hérodote et les peuples non grecs*, Genève 1990, pp. 171-214.
- O. Lordkipanidze - P. Lévêque (éds.), *Sur les traces des Argonautes*, Paris 1996.
- N. Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris 1981.
- J. Ma, *The Return of the Black Hunter*, "Cambridge Classical Journal" 54 (2008), pp. 188-208.

A. Macé, *Typologie de partage du privé et du public, formes collectives d'appropriation du savoir: chantiers en cours*, "Anabases" 8 (2008), pp. 253-257.

W. MacGaffey, *Religion and Society in Central Africa*, Chicago 1986.

B. Malinowski, *Coral Gardens and their Magic*, vol. II, London 1935.

L. H. Martin, *Gods or Ambassadors of God? Barnabas and Paul in Lystra*, "New Testament Studies" 41/1 (1995), pp. 152-156.

E. Masaracchia (a cura di), *Giuliano Imperatore. Contra Galilaeos*, Roma 1990.

O. Masson, *Les fragments du poète Hipponax*, Paris 1962.

W. A. Meeks, *Moses as God and King*, in J. Neusner (ed.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of E. R. Goodenough*, Leiden 1968, pp. 354-371.

E. Meiksins Wood, *Schiavitù e lavoro*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, vol. I, Torino 1996, pp. 611-636.

F. Mencacci, *I fratelli amici. La rappresentazione dei gemelli nella cultura romana*, con Prefazione di Maurizio Bettini, Venezia 1996.

M. Meulder, *La mètis du tyran ou l'aporie d'un pouvoir malin (Plat. Rép. VIII, 565d-IX, 579e)*, "Antiquité Classique" 63 (1994), pp. 45-63.

L. Mignanego, *I quattro volti del vello d'oro*, "Appunti romani di filologia" 3 (2001), pp. 11-35.

C. Milani, *Osservazioni sul wanax miceneo*, in M. Sordi (a cura di), *Religione e politica nel mondo antico*, Milano 1981, pp. 22-40.

D. Minns - P. Parvis, *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies*, Oxford-New York 2009.

C. Miralles, *Come leggere Omero: la poesia omerica e le origini della letteratura occidentale*, Milano 1992.

C. Miralles, *Poeta, saggio, sofista, filosofo: l'intellettuale nella Grecia antica*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, vol. I, Torino 1996, pp. 849-882.

M. Moggi - M. Osanna (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia 8, L'Arcadia*, Milano 2003.

C. Morgan, *Early Greek States beyond the Polis*, London-New York 2003.

A. Moreau, *Le mythe de Jason et Médée*, Paris 1994.

A. Moreau, *Les transformations du périple des Argonautes: un miroir des progrès de la colonisation grecque*, "Euphrosyne" 28 (2000), pp. 325-334.

- C. Moro, *L'identificazione tra Ebrei e Hyksos nelle fonti Alessandrine*, in M. Gargiulo - C. Peri - G. Regalzi (a cura di), *Definirsi e definire: percezione, rappresentazione e ricostruzione dell'identità*. Atti del terzo incontro "Orientalisti" (Roma, 23-25 febbraio 2004), Roma 2005, pp. 71-88.
- C. Moro, *Lo storico Artapano e il passato multi-etnico*, in B. Bellucci - E. Jucci - A. Rizza - B. M. Tomassini Pieri (a cura di), *Traduzione di tradizioni e tradizioni di traduzione*. Atti del quarto incontro «Orientalisti» (Pavia, 19-21 aprile 2007), Milano 2008, pp. 295-315.
- G. Mussies, *The interpretatio judaica of Thot-Hermes*, in M. Heerma van Voss (ed.), *Studies in Egyptian Religion*, Leiden 1982, pp. 89-120.
- D. Musti - M. Torelli (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia Libro II: La Corinzia e l'Argolide*, Milano 1986.
- M. N. Nagler, *Dread Goddess Revisited*, in S. L. Schein (ed.), *Reading the Odyssey. Selected Interpretive Essays*, Princeton 1996, pp. 141-161.
- G. Nagy, *The Best of Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore-London 1979.
- G. Nagy, *Ancient Greek Poetry, Prophecy, and Concepts of Theory*, in J. Kugel (ed.), *Poetry and Prophecy*, Ithaca 1990, pp. 56-64.
- G. Nenci (a cura di), *Erodoto, Le Storie. Libro V: la rivolta della Ionia*, Milano 1994.
- M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Leipzig 1906.
- M. P. Nilsson, *Greek Popular Religion*, New York 1940.
- W. Nippel, *La costruzione dell'«altro»*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, vol. I, Torino 1996, pp. 165-196.
- J. J. Orgogozo, *L'Hermès des Achéens*, "Revue de l'Histoire des Religions" 136 (1949), pp. 10-30; 139-179.
- M. Osanna, *Il culto di Hermes Agoraios ad Atene*, "Ostraka" 1 (1992), pp. 15-22.
- M. Osanna, *L'agorà di Megalopoli vista da Pausania: alla ricerca del tempo perduto in una città sinecizzata*, "Siris" 4 (2003), pp. 15-22.
- E. F. Osborn, *Justin Martyr*, Tübingen 1973.
- G. Paduano - M. Fusillo (a cura di), *Apollonio Rodio. Le Argonautiche*, Milano 1986.
- D. Page, *Racconti popolari nell'Odissea*, trad. it. Napoli 1983.
- H. W. Parke - D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, Oxford 1956.
- D. Patte, *Structural Exegesis for New Testament Critics*, Minneapolis 1990.

- E. Pellizer, *Il mito e le città*, in M. Vetta (a cura di), *La civiltà dei Greci. Forme, luoghi, contesti*, Roma 2001, pp. 105-129.
- V. Petrarca, *Parola e potere in un'esperienza profetica della Costa d'Avorio*, in S. Beta (a cura di), *La potenza della parola: destinatari, funzioni, bersagli*. Atti del Convegno di Studi promosso dall'Università degli Studi di Siena, dal Centro Interdipartimentale di Studi Antropologici sulla Cultura Antica e dall'Associazione «Antropologia e Mondo Antico» (Siena, 7-8 maggio 2002), Fiesole 2004, pp. 117-147; 167-179.
- S. Petrilli, *Il carattere intersemiotico del tradurre*, in Ead., *Lo stesso altro*, fascicolo monografico di "Athanos" 12 (2001), pp. 9-19.
- K. L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour*, Glendale 1967.
- V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, Athènes-Liège 1994.
- V. Pirenne-Delforge, *Retour à la source: Pausanias et la religion grecque*, Liège 2008.
- V. Pirenne-Delforge, G. Pironti, *La féminité des déesses à l'épreuve des épiclèses: le cas d'Héra*, in L. Bodiou - V. Mehl (éds.), *La religion des femmes en Grèce ancienne*, Rennes 2009, pp. 95-109.
- G. Pironti, *Les dieux grecs entre polyvalence et spécificité*, intervista realizzata da Bernard Mezzadri per *EUROPE*, 964-965, 2009 (in onore di J.-P. Vernant), pp. 289-304.
- C. Pisano, *Hermes "dio dell'albero" tra documentazione micenea e tradizione greca*, "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" 77/1 (2011), pp. 187-203.
- F. de Polignac, *Un paysage religieux entre rite et représentation. Éleuthères dans l'Antiope d'Euripide*, "Revue de l'Histoire des Religions" 227/4 (2010), pp. 481-495.
- A. Ponzio, *Presentazione* a S. Petrilli (a cura di), *Lo stesso altro*, fascicolo monografico di "Athanos" 12 (2001), pp. 5-6.
- D. Pralon, *Les « Péliades » d'Euripide*, "Pallas" 45 (1996), pp. 69-83.
- G. L. Prato, *Cosmopolitismo culturale e autoidentificazione etnica nella prima storiografia giudaica*, "Rivista biblica" 34 (1986), pp. 143-182.
- K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, vol. II, Leipzig-Berlin 1931.
- L. Preller, *Griechische Mythologie*, vol. I, Berlin 1894.
- P. Pucci, *The Song of the Sirens. Essays on Homer*, Lanham 1998.
- G. Pugliese Carratelli, *Afrodite cretese*, "Studi Micenei ed Egeo-Anatolici" 20 (1979), pp. 131-141.
- G. Pugliese Carratelli, « Chi guardi la terra dall'alto ... », in Id., *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna 1990, pp. 441-449.

- A. Rees, B. Rees, *Celtic Heritage: Ancient Tradition in Ireland and Wales*, London 1961.
- D. S. Richter, *Lucian's Games with the Name(s) of the Syrian Goddess*, in S. McElduff - E. Sciarrino (eds.), *A Sea of Languages: Complicating the History of Western Translation*, St. Jerome Press 2011, pp. 131-145.
- P. Ricoeur, *Le récit interprétatif: Exégèse et théologie dans les récits de la Passion*, "Recherches de Science Religieuse" 73 (1985), pp. 17-38.
- J. Robert - L. Robert, *Inscriptions de Lydie*, "Hellenica" 9 (1950), pp. 7-38.
- M. Robertson, *Monocrepis*, "Greek, Roman and Byzantine Studies" 13 (1972), pp. 39-48.
- M. Rocchi, *Osservazioni a proposito di I-pe-me-de-ja*, in *Atti e Memorie del II Congresso Internazionale di Micenologia*, vol. II, Roma-Napoli 1996, pp. 861-867.
- D. Rokéah, *Justin Martyr and the Jews*, Leiden-Boston-Köln 2001.
- T. Römer, *Moïse: un héros royal entre échec et divination*, in P. Borgeaud - T. Römer - Y. Volokhine (eds.), *Interprétations de Moïse: Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Leiden 2010, pp. 187-198.
- F. Rossi-Landi, *Significato, comunicazione e parlare comune*, Padova 1980.
- J. Roy, *The Sons of Lycaon in Pausanias' Arcadian King-List*, "Annual of the British School at Athens" 63 (1968), pp. 287-292.
- J. Rudhardt, *Image et structure dans le langage mythique*, "Cahiers internationaux de Symbolisme" 17/18 (1969), pp. 87-109.
- J. Rudhardt, *Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice*, "Museum Helveticum" 27/1 (1970), pp. 1-15.
- J. Rudhardt, *De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères*, "Revue de l'Histoire des Religions" 209 (1992), pp. 219-238.
- C. J. Ruijgh, *La "Déesse Mère" dans les textes mycéniens*, in *Atti e Memorie del Secondo Congresso Internazionale di Micenologia*, vol. I, Roma-Napoli 1996, pp. 453-457.
- C. J. Ruijgh, *Ἰάναξ et ses dérivés dans les textes mycéniens*, in *Florentinae Studia Mycenaea. Akten des X. Internationalen Mykenologischen Colloquiums*, II, Wien 1999, pp. 521-535.
- D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986.
- A. Saggioro, *Funzioni auree. Occorrenze in Euripide, Ione*, in *Aurum. Funzioni e simbologie dell'oro nelle culture del Mediterraneo antico*, Napoli, 20-22 giugno 2011.
- S. Saïd, *Sophiste et tyran ou le problème du Prométhée enchaîné*, Paris 1985.
- G. A. Samonà, *Gli itinerari sacri dell'aedo. Ricerca storico-religiosa sui cantori omerici*, Roma 1984.

G. Scalera McClintock, *Magia e contromagia nel canto X dell'«Odissea»*, "La Parola del Passato" 54 (1999), pp. 5-16.

P. Scarpi (a cura di), *Apollodoro. I miti greci (Biblioteca)*, Milano 1996.

P. Scarpi, *Celti e Germani*, in G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi, *Manuale di storia delle religioni*, Roma-Bari 1998, pp. 83-106.

P. Scarpi - M. Zago (a cura di), *Regalità e forme di potere nel Mediterraneo antico*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Padova, 6-7 febbraio 2004), Padova 2007.

K. Schefold, *Frü griechische Sagenbilder*, München 1964.

J. Scheid, *La religione a Roma*, Roma-Bari 1983.

É. Scheid-Tissinier, *Les usages du don chez Homère. Vocabulaire et pratiques*, Nancy 1994.

P. Schmitt-Pantel, *Delfi, gli oracoli, la tradizione religiosa*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte società*, vol. II, 2, Torino 1997, pp. 251-273.

A. Schnapp-Gourbeillon, *Lions, héros, masques. Les représentations de l'animal chez Homère*, Paris 1981.

A. Schnapp-Gourbeillon, *Le lion et le loup. Dioméde et Dolonie dans l'Iliade*, "Quaderni di Storia" 8 (1982), pp. 45-77.

O. Schroeder, *Pythien*, Leipzig 1922.

K. von See, *Snorri Sturluson and the Creation of a Norse Cultural Ideology*, "Saga-Book" 25 (2001), pp. 367-393.

C. Severi, *Autorités sans auteur. Formes de l'autorité dans les traditions orales*, in A. Compagnon (éd.), *De l'autorité*. Colloque annuel du Collège de France, Paris 2008, pp. 93-122.

S. C. Shelmerdine, *Hermes and the Tortoise. A Prelude to the Cult*, "Greek, Roman and Byzantine Studies" 25 (1984), pp. 201-208.

G. Siebert, *Skeptouchoi. Sur l'imagerie de la figure royale dans la peinture de vases grecque*, "Revue des études anciennes" 87 (1985), pp. 263-288.

T. B. Slater, *The Possible Influence of LXX Exodus 20:11 on Acts 14:15*, "Andrews University Seminary Studies" 30/2 (1992), pp. 151-152.

K. A. D. Smelik - E. A. Hemelrijk, "Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?" *Opinions on Egyptian Animal Worship in Antiquity as Part of the Ancient Conception of Egypt*, in H. Temporini - W. Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 17.4, Berlin-New York 1984, pp. 1906-1920.

- L. Soverini, *Psithyros: Hermes, Afrodite e il sussurro nella Grecia antica*, in *Historiē. Studi offerti dagli allievi a Giuseppe Nenci*, Galatina 1994, pp. 433-460.
- D. Sperber, *Il contagio delle idee*, trad. it. Milano 1999.
- J. Strauss Clay, *Hermes' Dais by the Alpheus: Hymn to Hermes, 105-141*, "Mètis" 2 (1987), pp. 221-234.
- J. Svenbro, *La parole et le marbre: aux origines de la poétique grecque*, Lund 1976.
- J. Svenbro, *La découpe du poème. Notes sur les origines sacrificielles de la poétique grecque*, "Poétique" 58 (1984), pp. 215-232.
- J. Svenbro, *Ton luth, à quoi bon. La lyre et la pierre tombale dans la pensée grecque*, "Mètis" 7 (1992), pp. 135-160.
- C. Talamo, *Per la storia di Colofone in età arcaica*, "La Parola del Passato" 28 (1973), pp. 343-375.
- C. Talamo, *La Lidia arcaica. Tradizioni genealogiche ed evoluzione istituzionale*, Bologna 1979.
- D. L. Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, Missoula 1972.
- M. Tortorelli Ghidini, *Epimenide cretese: tra biografia e teogonia*, in E. Federico - A. Visconti (a cura di), *Epimenide cretese*, Napoli 2001, pp. 1-27.
- M. Tortorelli Ghidini, *Figli della Terra e del Cielo stellato. Testi orfici con traduzione e commento*, Napoli 2006.
- R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 1997.
- G. Touchais, *Argos à l'âge du Bronze: état présent des recherches*, in *Atti e Memorie del II Congresso Internazionale di Micenologia*, vol. III, Roma-Napoli 1996, pp. 1319-1326.
- L. Troiani, *Letteratura giudaica di lingua greca*, in P. Sacchi (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. V, Brescia 1997.
- Y. Z. Tzifopoulos, *Hermes and Apollo at Onchestos in the Homeric Hymn to Hermes: the Poetics and Performance of Proverbial Communication*, "Mnemosyne" 53 (2000), pp. 148-163.
- Y. Vadé, *Sur la maternité du chêne et de la pierre*, "Revue de l'Histoire des Religions" 191 (1977), pp. 3-41.
- J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, trad. it. Torino 1970.
- J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974.

- J.-P. Vernant, *Parole e segni muti*, in Id., *Divinazione e razionalità*, trad. it. Torino 1982, pp. 1-24.
- J.-P. Vernant, *Passé et Présent. Contributions à une psychologie historique réunies par Riccardo Di Donato*, 2 voll., Pisa 1995.
- J.-P. Vernant, *Figure, idoli, maschere*, trad. it. Milano 2001.
- M. Vetta (a cura di), *Poesia e simposio nella Grecia antica*, Roma-Bari 1983.
- M. Vetta, *Prima di Omero. I luoghi, i cantori, la tradizione*, in Id., *La civiltà dei Greci. Forme, luoghi, contesti*, Roma 2001, pp. 19-58.
- F. Vian, *Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales*, in *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris 1960, pp. 28-37.
- F. Vian, *Les navigations des Argonautes. Élaboration d'une légende*, "Bulletin de l'Association Guillaume Budé" (1982), pp. 273-285.
- F. Vian, *Les retours des Argonautes et le progrès des connaissances géographiques*, "Revue des études latines" 64 (1986), pp. 13-15.
- F. Vian, *Poésie et géographie. Les Retours des Argonautes*, "Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres" (1987), pp. 249-262.
- F. Vian, *Le périple océanique des Argonautes dans les Argonautiques orphiques*, in F. Jouan, B. Deforge (éds.), *Peuples et pays mythiques*, Paris 1988, pp. 177-185.
- P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne*, "Annales (Économies, Sociétés, Civilisations)" 23 (1968), pp. 947-964.
- P. Vidal-Naquet, *Le «Philoctète» de Sophocle et l'éphébie*, in J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1972, pp. 159-184.
- P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1981.
- C. J. de Vogel, *Problems Concerning Justin Martyr. Did Justin Find a Certain Continuity between Greek Philosophy and Christian Faith?*, "Mnemosyne" 31 (1978), pp. 360-388.
- C. J. de Vogel, *Platonismo e Cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*, trad. it. Milano 1993.
- Y. Volokhine, *Le dieu Thot et la parole*, "Revue de l'Histoire des Religions" 221/2 (2004), pp. 138-148.
- V. N. Vološinov (M. Bachtin), *Il linguaggio come pratica sociale*, trad. it. Bari 1980.
- H. Wagenvoort, *La toison d'or*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, vol. III, Paris 1966, pp. 1667-1678.

- N. Walter, *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, vol. I, Gütersloh 1976.
- V. Welby, *Senso, significato, significatività*, in S. Petrilli (a cura di), *La genesi del senso*, fascicolo monografico di "Idee" 13-15 (1990), pp. 145-154.
- M. L. West (ed.), *Hesiod. Works and Days*, Oxford 1978.
- M. L. West, *I poemi orfici*, trad. it. Napoli 1993.
- B. Wildhaber, *Paganisme populaire et prédication apostolique d'après l'exégèse de quelques sequences des Actes. Eléments pour une théologie lucanienne de la mission*, Genève 1987.
- R. F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, London 1962.
- H. G. van Windekens, *Réflexions sur la nature et l'origine du dieu Hermès*, "Rheinisches Museum" 104 (1961), pp. 289-301.
- H. G. van Windekens, *Sur le nom de la divinité grecque Hermès*, "Beiträge zur Namenforschung" 13 (1962), pp. 290-292.
- J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho Chapters One to Nine*, Leiden 1971.
- D. Zweck, *The Exordium of the Areopagus Speech: Acts 17. 22, 23*, "New Testament Studies" 35 (1989), pp. 94-103.