

IGOR BAGLIONI

ECHIDNA E I SUOI DISCENDENTI

**Studio sul carattere ibrido e mostruoso nella
stirpe di Pontos**

Dottorato di Ricerca in Storia Religiosa XXIV ciclo

Roma 2012

SOMMARIO

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI	4
INTRODUZIONE	6
NOTE ALLA TERMINOLOGIA E AL CONCETTO DI “MOSTRUOSO” NELL’ANTICA GRECIA	8
La terminologia del “mostruoso”	8
Il “mostruoso” come categoria	15
La tipologia del mostro femminile tra <i>Gender Studies</i> e psicologia..	24
Tera~ come equivalente di <i>monstrum</i>	56
Tipologie del “mostruoso” nell’antica Grecia	59
LE CARATTERISTICHE DI ECHIDNA IN ESIODO	65
Echidna come entità ofiomorfa	66
Echidna come entità primordiale	83
Echidna come entità femminile	89
L’ASPETTO ACOSMICO E PRIMORDIALE DI TYPHON NELLA <i>TEOGONIA</i>	93
LA DISCENDENZA DI ECHIDNA	111
Premessa	112
Orthos	113
Kerberos	119

Hydra	135
Chimaira	157
Sphinx	179
Il leone di Nemea	201
CONCLUSIONI	220
BIBLIOGRAFIA	233

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

AAt = Atti della Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche.

AJA = American Journal of Archaeology.

AION = Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli.

ARW = Archiv für Religionswissenschaft.

BABesch = Bulletin Antieke Beschaving.

CFC = Cuadernos de Filología Clásica.

CPh = Classical philology.

CRAI = Comptes rendus de L'Académie des des Inscriptions et Belles-Lettres.

Diss. = Dissertazione.

D.S. = Ch. Daremberg - E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris 1877-1912.

EDT = L'Écrit du Temps.

FuF: Forschungen und Fortschritte.

IF = Indogermanische Forschungen.

JANES = Journal of the Ancient Near Eastern Societies.

JCS = Journal of Classical Studies.

JDAI = Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts.

JHS = Journal of Hellenic Studies.

JS = Journal des Savants.

LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich-München 1981-1986.

MD = Materiali e Discussioni per l'analisi dei testi classici.

MJSS = Mediterranean Journal of Social Sciences.

PdP = La Parola del Passato.

QUCC = Quaderni Urbinati di Cultura Classica.

RdA = Rivista di archeologia.

RE = A. Pauly - G. Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1893-1980.

REL = Revue des Études Latines.

RHR = Revue d'Histoire des Religions.

RIL = Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze Morali e Storiche.

Rosch. Lex. = W. H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Leipzig 1884-1937.

SMEA = Studi Micenei ed Egeo-Anatolici.

SMSR = Studi e Materiali di Storia delle Religioni.

StudClas = Studii Clasice.

WJA = Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft.

Introduzione

Questa ricerca intende fornire un contributo allo studio di un tema, quello del “mostruoso”, di notevole rilevanza nell’ambito della storia della cultura occidentale. Tramite la categoria del “mostruoso” la civiltà occidentale, nel corso della sua storia, ha dialetticamente fondato la propria identità, proiettando, oppure associando strettamente, in maniera coerentemente determinata e storicamente condizionata, gli aspetti negativi della realtà (ideologicamente intesa), o ciò che di negativo vi era nei suoi fondamenti, in specifiche entità, lo studio delle quali può contribuire a comprendere il contesto storico in cui si sono formate o modificate.

Si intende, pertanto, studiare questi meccanismi, analizzando specificamente, in relazione ai tratti salienti e fondamentali della cultura greca antica, le caratteristiche di alcune entità appartenenti alla stirpe di Pontos, la quale si distingue nel suo insieme per il carattere mostruoso e negativo di molti esseri extraumani in essa presenti.

Questa scelta è stata motivata dal fatto che, pur essendo numerosi gli studi specialistici sulle singole entità appartenenti alla stirpe, manca, dopo il lavoro di Carla Costa, apparso nel numero 62 della rivista “Studi e Materiali di Storia delle Religioni” del 1968 (pp. 61-100), una rilettura di insieme sui caratteri di questa discendenza, che tenga conto tanto della totalità del materiale documentario come degli studi moderni. Questa ricerca, pertanto, si orienta a riprendere in esame il materiale per tentarne uno studio organico, ponendo la propria attenzione specificamente su un ramo determinato della stirpe pontica: quello rappresentato da Echidna e dalle entità da lei generate. Questo, sia per la cospicua documentazione presente e l’ampia bibliografia di riferimento, che permettono un’analisi

approfondita e meditata, sia perché la generazione da parte di Echidna di esseri mostruosi, quali Orthos, Kerberos, Hydra, Chimaira, Sphinx e il leone di Nemea, in unione a Typhon, permette di individuare i tratti propriamente “pontici” di questa stirpe, separandoli da quelli più genericamente acosmici derivati da Typhon, consentendo così uno studio adeguato dei meccanismi mitopoietici sottesi alla “costruzione” di queste entità, così come degli aspetti peculiari del pensiero greco ad esse associato, che si riflettono simbolicamente nella struttura corporea di questi esseri e nel loro comportamento.

Si presterà, quindi, particolare attenzione alle tradizioni mitiche riguardanti le singole entità, privilegiando come asse centrale di confronto i versi ad esse relativi nella *Teogonia* di Esiodo, dove le entità oggetto d’analisi sono presenti in modalità rilevante e strutturalmente collegata.

Note alla terminologia e al concetto di “mostruoso” nell’antica Grecia

1. La terminologia del “mostruoso”

Prevalentemente, in riferimento alla cultura greca, vengono associati alle entità a carattere ibrido e, più in generale, a quella sfera che noi in base alle nostre categorie definiamo del “mostruoso” i seguenti termini: *tera-*, *kh'to-*, *qhr* e *pel wr*.

Ovviamente non si tratta di un elenco esaustivo in quanto, come si vedrà più avanti, nessuno di questi termini è pienamente assimilabile al nostro concetto di “mostruoso”, così come non esiste un termine che corrisponda ad esso precisamente. Di fatto, genericamente si tende a tradurre con “mostro” o “mostruoso” dei termini che, in base al proprio condizionamento culturale e alla propria sensibilità, possono essere così interpretati, per via di uno specifico aspetto del concetto che esprimono, nel presupposto implicito che si possa astrarre dalla cultura greca una sfera del “mostruoso” definita e compatta, ma soprattutto analoga a quella che è venuta a formarsi nell’ambito dell’Occidente contemporaneo. Pertanto, si è scelto di tralasciare quei termini che episodicamente siano stati così interpretati per concentrare l’analisi su quelli che costantemente a questo ambito vengono associati.

Ora, per quanto riguarda *tera-*¹, il termine è utilizzato all’interno dei poemi omerici² per indicare fenomeni che appaiono svolgersi in maniera

¹ Su *tera-* si veda: G. Nenci, *La concezione del miracoloso nei poemi omerici*, AAT 92, 1957-1958, pp. 287 sgg.; K. H. Rengstorf, *tera-*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIII, Brescia 1981, pp. 1126-1158; U. Pizzani, *I monstra nella cultura classica*, in *I monstra nell’Inferno dantesco: tradizione e simbologie*, Spoleto 1997, pp. 1-26; Id., *Qualche osservazione sulla terminologia «teratologica» in Omero*, in M. Cannatà Fera-S. Grandolini (a cura di), *Poesia e religione in Grecia: studi in onore di G. Aurelio Privitera*, Napoli 2000, pp. 527 sgg.; F. Boudin, *Monstres sans image, images dem monstres: représentations et non représentations des monstres sur les vases*, in S.

impossibile o contraria rispetto all'ordine della natura, al *kosmos* definito dall'opera di Zeus³, come quando nell'*Odissea* le carni delle vacche di Helios, uccise dai compagni di Odysseus, improvvisamente prendono a muggire sugli spiedi, mentre le loro pelli inspiegabilmente si muovono⁴, oppure può indicare degli avvenimenti che, per essere eccezionali o inconsueti, possono apparire straordinari, come improvvisi ed inaspettati fenomeni atmosferici⁵. Ed evidentemente il termine ricorre ancora in questa chiave, quella dell'eccezionalità rispetto alla norma, quando appare connesso ad un'entità ibrida: Medusa⁶.

In tutti questi casi ciò che appare come *tera*- si manifesta per iniziativa degli dei, i quali possono utilizzare l'avvenimento straordinario per trasmettere un messaggio ai mortali, un messaggio che, una volta interpretato, potrà rivelarsi positivo o negativo⁷.

Per quanto riguarda, invece, le fonti posteriori, anche se si riscontra un utilizzo di *tera*- ad indicare fenomeni che presentano le medesime valenze nel rapporto con la sfera extra-umana rispetto ai poemi omerici⁸, si nota una progressiva affermazione del termine quale indice di una eccezionalità in confronto al *kosmos* conosciuto dall'uomo, ma senza che sia presente più l'aspetto di trasmissione di un messaggio da parte degli dèi⁹. Così vediamo designati con *tera*- luoghi come il Tartaro¹⁰, alieni

Crogiez-Pétrequin (ed.), *Dieu(x) et Hommes: histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours: Mélange en l'honneur de Françoise Thelamon*, Rouen 2005, p. 543.

² Hom. *Il.* IV 406, V 741, VI 180, XII 208 e 256; *Od.* III 173, XII 394, XV 167, XVI 320, XX 98, XXI 415.

³ G. Nenci, *op. cit.*, pp. 279 sgg.; F. Boudin, *op. cit.*, p. 543.

⁴ Hom. *Od.* XII 390 sgg..

⁵ Hom. *Il.* XII 250 sgg.; Hom. *Od.* XX 394 sgg..

⁶ Hom. *Il.* V 741 sgg..

⁷ G. Nenci, *op. cit.*, pp. 279 sgg.; K. H. Rengstorf, *op. cit.*, p. 1126; U. Pizzani, *Qualche osservazione...*, cit., pp. 530 sgg.; F. Boudin, *op. cit.*, p. 543. Alcuni studi sottolineano il ruolo rilevante di Zeus rispetto alle altre divinità nella manifestazione del *tera*-: C. Moussy, *Esquisse de l'histoire de monstrum*, REL 55, 1977, p. 352; K. H. Rengstorf, *op. cit.*, p. 1128.

⁸ Aeschyl. *Prom.* 831 sg.; Pind. *Ol.* VIII 36 sgg.; Hdt. I 78, II 82, VI 98, VII 56, VIII 27 e 37; Eur. *Phoen.* 1189 sgg.; Callim. *Iup.* 68; Plut. *Alex.* 75, *Fab.* 18.

⁹ K. H. Rengstorf, *op. cit.*, pp. 1127 sg.; F. Boudin, *op. cit.*, p. 538. Su questo tema si veda anche P. Louis, *Monstres et monstruosités dans la biologie d' Aristote*, in J. Bingen - G. Cambier, G.

da una qualsiasi somiglianza con le terre abitate dagli uomini, le costellazioni, come quella di Orion¹¹, oppure straordinarie invenzioni, come il morso inventato dalla dea Athena per domare Pegasos¹², insieme a prodigiose idee che nessuno aveva mai pensato¹³. Si trova applicato il termine *tera-*, inoltre, oltre che alle nascite anormali¹⁴, anche a circostanze particolari come il fatto che una persona non ricordi più ciò che ha avuto modo di imparare nella sua vita¹⁵.

Per quanto riguarda le entità a carattere ibrido, infine, il termine ricorre in riferimento ad esseri come Typhon¹⁶, i figli di Echidna¹⁷ e Lamia¹⁸, ponendo in evidenza il loro aspetto acosmico¹⁹, ma non indicando implicitamente una tipologia specifica riguardante determinate entità extra-umane in quanto, come si è precedentemente rilevato, *tera-* può designare manifestazioni assai differenti, aventi in comune un aspetto anomalo, né negativo né positivo *a priori*, rispetto al *kosmos* così come è stato ordinato da Zeus.

Soffermandosi, invece, su *kh̄to-*²⁰, si può rilevare come il termine venga abitualmente associato ad entità che si tende a recepire come “mostri marini”²¹; si pensi, ad esempio, per quanto concerne la tradizione mitologica greca, alla mostruosa creatura marina, uccisa da Perseus e mandata dalle Nereides a divorare Andromeda per punire la *hybris* della

Nachtergaele (éds.), *Le monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles 1978, pp. 277-284.

¹⁰ Hes. *Th.* 444.

¹¹ Nic. *Ther.* 19.

¹² Pind. *Ol.* XIII 73 sgg..

¹³ Ar. *Ran.* 70 sgg..

¹⁴ Plat. *Crat.* 393 B, 394 A e D.

¹⁵ Plat. *Thaet.* 163 D, 164 B.

¹⁶ Aesch. *Prom.* 351 sg.; Pind. *Pyth.* I 25-26.

¹⁷ Soph. *Trach.* 1098 sg..

¹⁸ Ar. *Pac.* 755 sgg., *Vesp.* 1029 sgg..

¹⁹ Su questo aspetto si veda anche F. Boudin, *op. cit.*, p. 543. Per quanto riguarda in particolare i figli di Echidna si veda C. Costa, *La stirpe di Pontos*, SMSR 39, 1968, pp. 82 sgg..

²⁰ Su *kh̄to-* si veda: J. Boardman, “*Very like a whale*” – *classical sea monsters*, in A. Farkas - H. B. Harrison - P. O. Harper (edd.), *Monsters and demons in the ancient and medieval worlds: papers presented in honor of Edith Porada*, Mainz on Rhine 1987, pp. 73-84; J. K. Papadopoulos - D. Ruscillo, *A Ketos in early Athens: an archaeology of whales and sea monsters in the greek world*, AJA 106, 2002, pp. 187-227; F. Boudin, *op. cit.*, pp. 541 sg..

²¹ J. Boardman, *op. cit.*, p. 73; F. Boudin, *op. cit.*, pp. 541 sg..

madre Kassiopeia²², oppure all'entità marina uccisa da Herakles sotto le mura di Troia²³. In realtà, anche se in entrambi i casi noi siamo portati, stante il contesto, ad interpretare kh'to~ come indicante un "mostro marino", bisogna constatare che, fin dai poemi omerici, il termine viene utilizzato nelle fonti per indicare animali marini come balene, delfini, tonni e squali, oppure ad animali che possono vivere sia nell'acqua salata che sulla terra, come foche, tartarughe e anguille²⁴. Praticamente, come si evince dall'insieme della documentazione e si trova chiaramente affermato in Esichio²⁵, che seppur autore di epoca tarda è rappresentativo di una tendenza costante, il termine kh'to~ viene associato a creature marine sentite come eccezionalmente grandi rispetto alla norma, sottolineandone appunto questo aspetto²⁶.

Anche quando il termine si trova associato ad entità a carattere ibrido, come nel caso attestato da Eliano²⁷ di kh'th multiformi presso l'isola di Taprobane, in India²⁸, aventi testa di leone, di leopardo, di lupo o di montone, se non addirittura simili in tutto a satiri dal volto di donna, è sempre l'aspetto di una grandezza eccessiva ad essere sottolineato, non l'appartenenza di queste creature ad una precisa e specifica tipologia di entità extra-umane che possono essere definite kh'th. Peraltro, la multiformità dei kh'th di Taprobane ci ricorda un altro punto sottolineato all'interno degli studi sull'argomento, ovvero che la tipologia del kh'to~ in linea di massima risulta nelle fonti, sia letterarie che iconografiche, sostanzialmente indefinita ed informe²⁹; in pratica non emerge una

²² Eur. *Androm.* 115, 122, 145; Arat. 353 sg.; Apollod. II 4,3.

²³ Hom. *Il.* XX 144-153.

²⁴ Hom. *Od.* IV 446; Arist. *H. A.* VIII 2, *De Resp.* 476b; Arcestr. fr. 34,3; Opp. *Hal.* I 48, 360-408, V 21, 71. Cfr. J. K. Papadopoulos - D. Ruscillo, *op. cit.*, pp. 207 sg..

²⁵ Hesych. s. v. kh'to~.

²⁶ J. Boardman, *op. cit.*, p. 73; F. Boudin, *op. cit.*, p. 542.

²⁷ Ael. *H. A.* XVI 18.

²⁸ Sul tema si veda J. Boardman, *The Ketos in India*, in L. Kahil - C. Augé - P. Lenant de Bellefonds (éds.), *Iconographie classique et identités régionales*, Paris 1986, pp. 447-453.

²⁹ F. Boudin, *op. cit.*, p. 542. Questo aspetto emerge indirettamente anche dai repertori iconografici. Si veda, ad esempio, J. Boardman, "Very like a whale"..., *cit.*, tav. XXI sgg..

notazione fisica costante e rilevante, e questo perché, come si è detto, non una categoria determinata di entità viene indicata da questo termine ma diverse creature marine che si caratterizzano per la loro eccezionale grandezza.

Ora, anche *qhr*³⁰, come i termini analizzati in precedenza, non è di per sé collegato ad una sfera che potremmo definire, in maniera astratta, del “mostruoso”. Il termine, infatti, che ricorre nelle fonti allorché si intende indicare l’aspetto “ferino” degli animali ai quali si trova di volta in volta associato³¹, si collega, in realtà, alla sfera della natura selvaggia, regno di Artemis³², estranea al controllo dell’uomo e per lui potenzialmente pericolosa e nociva³³. In questa linea l’associazione del termine *qhr* con entità a carattere ibrido quali Sphinx³⁴, Kerberos³⁵ o il centauro Nessos³⁶ sottolinea, appunto, l’appartenenza di questi esseri alla sfera “ferina” precedentemente definita e alla quale appartengono non solo gli animali che possono apparire “mostruosi”, come il cinghiale di Erimanto³⁷, ma più in generale gli animali estranei alla sfera domestica e potenzialmente nocivi³⁸.

Per quanto riguarda *pelwr*, gli studiosi si sono soffermati particolarmente sul rapporto, all’interno dei poemi omerici, tra questo termine e *tera*³⁹. Il nodo fondamentale appare, in queste analisi, stabilire se, essendo *pelwr* in un certo senso il corrispettivo eolico di

³⁰ Su *qhr* si veda F. Boudin, *op. cit.*, pp. 539-541. Bisogna ricordare che lo studioso include tra i termini associati alla sfera del “mostruoso” anche *to dakō-* allo stesso tempo come sinonimo e specificazione di *qhr* (Id. *op. cit.*, p. 541). Al riguardo, si deve rilevare che il termine non sembrerebbe ricorrere da solo in forma sostantivata, a designare il genericamente “mostruoso” oppure delle entità a carattere ibrido come, ad esempio, si può riscontrare nell’unico passo (Aeschyl. *Sept.* 558) riportato a dimostrazione della sua tesi interpretativa da Boudin, dove il termine in questione si trova sì a qualificare Sphinx ma associato in questa funzione in forma aggettivale a *qhr*.

³¹ Hom. *Il.* VIII 47, XV 585-587, XXI 470; Hom. *Od.* V 470-473; Soph. *Phil.* 955; Ael. *H. A.* XII 7.

³² Su questo aspetto della dea Artemis si veda J. P. Vernant, *La morte negli occhi. Figure dell’Altro nell’antica Grecia*, tr. it. Bologna 1987, pp. 21 sgg..

³³ F. Boudin, *op. cit.*, pp. 539 sgg..

³⁴ Aeschyl. *Sept.* 558.

³⁵ Soph. *Oed. C.* 1568 sgg..

³⁶ Soph. *Trach.* 680.

³⁷ Soph. *Trach.* 1097.

³⁸ F. Boudin, *op. cit.*, p. 539.

³⁹ G. Nenci, *op. cit.*, pp. 289 sgg.; U. Pizzani, *Qualche osservazione...*, cit., pp. 533 sgg..

tera~, in quanto derivante dalla medesima radice indoeuropea⁴⁰, i due termini ricoprono la stessa area semantica. Al riguardo pur riconoscendo che entrambi i termini sembrerebbero legati alla stessa matrice religiosa, è stato notato che pe|wr e i suoi derivati appaiono, come afferma Pizzani, «sempre in contesti in cui la mostruosità, espressa di volta in volta o da un aspetto abnorme e pauroso o da una prestanza fisica eccezionale, non è mai posta in rapporto esplicito o comunque riconoscibile come tale con un presunto messaggio divino presente nella realtà rappresentata»⁴¹. Solo in seguito, e in modo rilevante in epoca tardo antica, secondo questa linea interpretativa, si riscontrerebbe una estensione della sfera semantica di tera~ a quella di pe|wr, il cui uso nel materiale documentario sembrerebbe lentamente decadere. In pratica, questo sarebbe il risultato di un fenomeno per il quale – osserva ancora Pizzani – «il fatto che la volontà divina per manifestarsi e farsi riconoscere come tale dagli uomini dovesse necessariamente presentarsi in una dimensione al di fuori delle consuetudini e delle leggi che dominano i fenomeni naturali avrebbe finito per determinare una sorta di spostamento semantico dei termini in questione facendo sì che i fenomeni e gli oggetti definiti come terata (ma lo stesso avvenne anche in latino per il termine *monstra*) non assumessero più questi nomi in funzione del loro carattere di messaggi divini indirizzati all'uomo, bensì solo in considerazione delle loro caratteristiche strutturali che li ponevano al di fuori della regolarità insita in tutto ciò che viene ordinariamente definito come naturale»⁴².

⁴⁰ H. Ostoff, *Etym. Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte 2: pe|wr und tera-*, ARW VIII 1905, pp. 51-68; E. Benveniste, *Origines de la formation des noms en indo-europeen*, Paris 1935, pp. 20 e 33; M. Lejeune, *Traité de phonétique grecque*, Paris 1947, pp. 40 e 130; P. Chantraine, *Grammaire homérique*, vol. I, Paris 1958, p. 113; O. Szemerényi, *The labiovelars in Mycenaean and historical Greek*, SMEA 1, 1966, p. 33.

⁴¹ U. Pizzani, *Qualche osservazione...*, cit., p. 533. Per G. Nenci, *op. cit.*, p. 289, il termine pe|wr, nonostante ciò, indica comunque, all'interno dei poemi omerici, «l'essere animato nel momento in cui in esso e per esso vive ed agisce una divinità».

⁴² U. Pizzani, *Qualche osservazione...*, cit., p. 538. Si veda anche Id., *I monstra...*, cit., pp. 1 sgg..

Ora, a prescindere dalla problematica relativa all'evoluzione del termine *tera* verso un significato entro certi limiti simile al nostro concetto di "mostruoso" – sulla quale si intende tornare in un apposito studio – la verifica del materiale documentario relativo a *pelwr*, sia all'interno dei poemi omerici che nelle fonti posteriori, sembrerebbe in realtà caratterizzarsi, più che per un generico significato indicante un aspetto abnorme e pauroso, per una qualificazione, costante nelle fonti, di ciò a cui è riferito il termine come espressione tendente ad indicare qualcosa di eccezionalmente grande rispetto alla norma, senza nessun aspetto negativo o positivo implicito, o un legame diretto con una determinata categoria di entità o fenomeni. Infatti, si può riscontrare come il termine (o i suoi derivati) venga associato in maniera qualificante non solo a divinità quali Ares⁴³, Hades⁴⁴, Hephaistos⁴⁵ o Zeus⁴⁶, ad eroi come Achilleus⁴⁷, Agamemnon⁴⁸, Amykos⁴⁹, Aias⁵⁰, Hektor⁵¹, Orion⁵² o Periphas⁵³, oppure ad entità ibride o più genericamente "mostruose" quali il leone di Nemea⁵⁴, Medusa⁵⁵, Ophis⁵⁶, Polyphemos⁵⁷, Python⁵⁸ o Skylla⁵⁹, ma anche a piante⁶⁰, ad animali⁶¹ ed oggetti materiali⁶². Peraltro, proprio per quanto riguarda gli animali, Ateneo precisa che il nome di un tipo di molluschi, le *pelwride*, deriverebbe dal termine

⁴³ Hom. *Il.* VII 208.

⁴⁴ Hom. *Il.* V 395.

⁴⁵ Hom. *Il.* XVIII 410.

⁴⁶ Athen. XIV 639E, F, 640A; Quint. Smirn. XI 273.

⁴⁷ Hom. *Il.* XXI 527, XXII 92.

⁴⁸ Hom. *Il.* III 166.

⁴⁹ Apoll. Rhod. II 38.

⁵⁰ Hom. *Il.* III 229, VII 211, XVII 174, 360.

⁵¹ Hom. *Il.* XI 820.

⁵² Hom. *Od.* XI 572.

⁵³ Hom. *Il.* V 842.

⁵⁴ Apoll. Rhod. IV 1438.

⁵⁵ Hom. *Il.* V 741.

⁵⁶ Apoll. Rhod. IV 1440

⁵⁷ Hom. *Od.* IX 257, 427.

⁵⁸ Eur. *Iph. T.* 1247.

⁵⁹ Hom. *Od.* XII 85-88.

⁶⁰ Apoll. Rhod. IV 1682 (pino).

⁶¹ Hom. *Il.* XII (serpente); *Od.* X 219 (fiere), XV 161 (oca); Athen. III 84E (aspidi).

⁶² Hom. *Il.* V 594 (asta), VIII 424 (asta), X 439 (armi), XVIII 83 (armi); *Od.* XI 594 (masso).

pel wr, in quanto di una grandezza fuori dal comune⁶³. Bisogna ricordare, inoltre, che pel wr può essere utilizzato anche in riferimento a passi smisurati⁶⁴, così come all'ampiezza di una strada⁶⁵.

Ora, come abbiamo rilevato, a nessuno dei termini che sono stati da noi esaminati corrisponde il nostro concetto di mostruoso. Ognuno dei termini presi in esame può trovare qualche collegamento con questo concetto, ma è chiaro che i dati non devono essere analizzati, come invece spesso si è fatto, per trovare una corrispondenza con concetti moderni, ravvisando nell'“eccezionalità/anormalità” indicata da tera~, kh'to~ e pel wr e nell'aspetto di crudeltà insito, in un certo senso, nella sfera “ferina” rappresentata da qhr un'idea del “mostruoso” simile alla nostra.

2. Il “mostruoso” come categoria

Riassumendo gli studi sull'argomento si nota come alcuni abbiano ravvisato una perfetta concordanza tra il nostro concetto di “mostruoso” e quello del greco antico⁶⁶; in altri casi, avendo riscontrato che entità appartenenti a diversi sistemi culturali e, secondo questi studi, definite in quel contesto come “mostri”, non posseggono degli attributi costanti, si relativizza il concetto, ponendo come elemento persistente l'idea di “alterità” rispetto alla norma quale loro aspetto qualificante e, pertanto, essendo la norma determinata dal sistema culturale di riferimento, la definizione e la simbologia del “mostro” viene a cambiare a seconda del sistema preso in considerazione⁶⁷.

⁶³ Athen. III 92F. Che pel wr possa indicare una grandezza fuori dal comune è attestato anche da Hesych. s. v. pel wr.

⁶⁴ Hom. *Hym. Her.* 225, 342.

⁶⁵ Hom. *Hym. Her.* 348.

⁶⁶ U. Pizzani, *I monstra...*, cit., p. 1.

⁶⁷ C. Atherton, *Introduction*, in Ead. (ed.), *Monsters and Monstruosity in Greek and Roman culture*, Bari 1998, p. X; I. Lada-Richards, “*Foul monster or good saviour*”? *Reflections on ritual monsters*,

Ora, se, per quanto riguarda la prima posizione, la nostra opinione in merito è già stata espressa nel corso della trattazione, bisogna sottolineare, in riferimento agli studi riconducibili all'altra linea interpretativa, che, comunque, l'esistenza nelle altre culture di entità definibili, pur se con caratteristiche diverse, come "mostri" viene data per scontata. In pratica, un nostro strumento di analisi e di visione del mondo, formatasi storicamente nell'ambito dell'Occidente, è stato universalizzato, inteso come un "a priori"⁶⁸. In un certo senso, si è ripetuto, anche in questo caso, un processo che, generalizzando, potremmo definire simile a quello per il quale concetti come sacro, profano, civico o religioso sono stati inconsapevolmente ritenuti ontologicamente esistenti di per sé e, pertanto, appartenenti in forme più o meno simili a tutti i sistemi culturali⁶⁹.

Al riguardo, sono pertinenti alcune osservazioni proposte da Marianna Ferrara in merito alla possibilità di rinvenire concetti paragonabili alla nostra definizione del mostro e del mostruoso in relazione alle entità extra-umane attestate nel materiale documentario relativo all'India vedica. La studiosa nota, infatti, che «termini come "mostro", "mostruoso", "ibrido", dal punto di vista etimologico e semantico, connotano in modo restrittivo i soggetti ai quali si riferiscono. Tentare di parlare del mostruoso e dell'ibrido come categorie interpretative nell'ambito delle tradizioni religiose del Sudasia antico rischia di presentarsi come un'operazione dalle tinte vagamente orientalistiche, in quanto si tratta di categorie elaborate a partire da ambiti storici e geografici precisi —greco e romano—, che rischiano di assumere una

in C. Atherton, *Monsters ...*, cit., pp. 42 sgg.; L. Mancini, *Ibridi e mostri*, in C. Franco (a cura di), *Zoomania. Animali, ibridi e mostri nelle culture umane*, Siena 2007, pp. 145 sgg..

⁶⁸ Questa è, ad esempio, la posizione implicita di G. Canguilhem, *La monstruosité et le monstrueux*, "Diogene" 40, 1962, pp. 29-43.

⁶⁹ Sul tema si veda: D. Sabbatucci, *Lo stato come conquista culturale. Ricerca sulla religione romana*, Roma 1984; Id., *Sommario di storia delle religioni*, Roma 1991; Id., *La prospettiva storico-religiosa*, Formello 2000.

vita propria e di piegare i dati storici alla metastoria»⁷⁰. Insomma, Se il tentativo di analizzare la costruzione delle entità mostruose si riducesse alla mera individuazione della corrispondenza del mostruoso e dell'ibrido nell'ambito culturale di specifico interesse, il risultato sarebbe, secondo Ferrara, non un'indagine storica bensì una parziale operazione fenomenologica⁷¹.

Per esemplificare nel dettaglio quanto asserisce, la studiosa prende in considerazione i lemmi in sanscrito riportati nel *The student's English-Sanskrit Dictionary* di Vaman Shivaram Apte alla voce “monster”⁷². Questi termini, ritenuti concettualmente equivalenti all'inglese *monster*, sono: *adbhuta*, “oltre l'esistente, oltre il reale, straordinario”, *aparūpa*, “con aspetto deteriorato, deforme”, *apūrvavastu*, “con fattezze senza precedenti”, *br̥hatparimāṇa*, “che ha misura enorme”, *vikaṭākāra*, “che produce deformazione”, *virūpaviṣaya*, “che agisce sotto molti aspetti”. Ferrara nota come dalla selezione dei termini operata da Apte il “mostro” venga a definirsi – secondo il criterio adottato dall'autore del dizionario – per la sua fisicità *sui generis*. «I lemmi sanscriti selezionati sono, infatti, formati da stemmi che denotano le caratteristiche fisiche con cui il soggetto si palesa: *bhūta* significa lett. “ciò che è in essere, che è divenuto”, in senso lato indica gli esseri viventi in carne ed ossa, *rūpa* significa “aspetto, figura, simbolo,” *vastu* significa “materia, carattere”, ma anche “beni, ricchezza”, mentre i due aggettivi *br̥hat* e *vikaṭa* indicano una grandezza e un aspetto smisurati»⁷³.

Verificando, però, sul materiale documentario l'utilizzo di questi termini, ci si può rendere conto, come rileva Ferrara, che il loro impiego nei testi, di fatto, non corrisponde, né può essere comparato, alla moderna

⁷⁰ M. Ferrara, *Teste animali, lingue infuocate, corpi anguiformi. A riguardo di pericoli e rimedi nell'esegesi vedica dei rituali*, in I. Baglioni (a cura di), *Monstra. Costruzione e percezione dell'entità ibride e mostruose nel Mediterraneo antico*, vol. 3, in corso di stampa.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² V. S. Apte, *The student's English-Sanskrit Dictionary*, Pune 1920 [1893], p. 295.

⁷³ M. Ferrara, *op. cit.*

eccezione occidentale di “orrido”, “terrificante” e “deforme”. Ad esempio, *adbhuta*, “oltre l’esistente”, può trovarsi associato in modalità qualificante positiva a divinità benevole, quali Agni⁷⁴, Indra⁷⁵, Mitra⁷⁶, Soma⁷⁷, Varuna⁷⁸ e Vayu⁷⁹. *Aparūpa*, “con aspetto deteriorato, deforme”, viene invece utilizzato dagli autori vedici per indicare il deterioramento del corpo nel quale si può incorrere qualora, all’atto del sacrificio, si compiano azioni contrarie alle pratiche simboliche prestabilite⁸⁰, viceversa, se le azioni vengono compiute come prescritto, non si incorre nella deformazione di parti del corpo⁸¹.

Peraltro, la studiosa sottolinea come in generale nel contesto extra-umano descritto dai *Veda* sia l’ibridismo che altre forme di alterazione fisica, rispetto ad un antropomorfismo assoluto inteso come canone positivo d’orientamento, come può essere ad esempio nel caso greco, di fatto, non denotino necessariamente una deformazione morale, un comportamento antisociale o malvagio in genere: «con numerose lingue infuocate, Agni è un dio che protegge; con mille teste, mille occhi e mille piedi, il Puruṣa è il progenitore, e così via»⁸². La mitologia indiana è ricca di entità dall’aspetto bizzarro che sono considerate benevole e, inoltre, vi sono tramandati racconti nei quali gli uomini e gli animali si scambiano temporaneamente la pelle, la testa, oltreché lo stesso comportamento, con esiti positivi nelle vicende mitiche e una percezione ugualmente positiva del cambiamento⁸³. In questo contesto, la concettualizzazione dell’ibrido non si caratterizza per una opposizione alla compiutezza/finitezza in senso greco, piuttosto si presenta come

⁷⁴ *Rgveda* I 142,3; 2.7.6, V 10,2, VI 15,2.

⁷⁵ *Rgveda* X 152,1.

⁷⁶ *Rgveda* I 94,13, V 66,2.

⁷⁷ *Rgveda* IX 20,5, 83,4.

⁷⁸ *Rgveda* V 66,2.

⁷⁹ *Rgveda* VIII 26,21.

⁸⁰ *Aharvaveda Saṃhitā* XII 4,9; *Taittirīya Brāhmaṇa* III 7,2,3.

⁸¹ *Kāṭhaka Saṃhitā* XXII 8b.

⁸² M. Ferrara, *op. cit.*.

⁸³ *Ibidem*.

un'addizione di attributi che produce abilità. Come sintetizza efficacemente la studiosa, «tali entità sono eccezionali proprio in virtù dell'eterogeneità delle qualità e delle abilità connesse con le parti del loro corpo, parzialmente animali, parzialmente umane, sia che si tratti di figure antropomorfe sia zoomorfe. In definitiva l'ibridazione esprime il valore di straordinarietà proprio delle entità sovrumane»⁸⁴. Le entità extra-umane negative e malefiche presenti nei *Veda* non trovano espressa questa loro caratteristica in maniera essenziale nella loro eventuale strutturazione corporea “mostruosa”, ma il terrore che esse suscitano dipende invece, principalmente, dalle avversità di cui sono portatori che provocano contestualmente errori procedurali nel rituale. Queste avversità sono: sterilità, malattie, morte prematura, povertà, rovina, calamità naturali, sconfitte in battaglia⁸⁵.

In pratica, secondo Ferrara, si è verificato un processo per il quale «dando un nome, un corpo e un ruolo alle paure e alle ansie quotidiane, i detentori del potere simbolico le fanno divenire parte del rituale, ingredienti di una sequenza spazio-temporale durante la quale per ogni errore e imprevisto sono in agguato entità malevole che mettono a repentaglio il successo del rituale e la felicità di chi ne è beneficiario»⁸⁶. In un percorso fatto di pericoli e rimedi, assorbiti e risolti nella sequenza rituale di combinazioni di gesti, formule e suoni, la costruzione del mostruoso è la messa in scena della percezione di ciò che fa paura nella dimensione rituale»⁸⁷.

Riportando queste osservazioni, ovviamente, non si vuole svalutare una qualsiasi indagine riguardante il “mostruoso”, ma si intende porre in evidenza il fatto che si sta operando una “astrazione”, estraendo e

⁸⁴ *Ibidem.*

⁸⁵ *Ibidem.*

⁸⁶ Al riguardo si veda: A. Izawa, *On rākṣases in Vedic ritual*, “Journal of Indian and Buddhist Studies” 55/3, 2007, pp. 1029-1034; T. Elizarenkova, *Language and Style of the Vedic Ṛṣis*, Albany 1995, pp. 96-97; W. Doniger O'Flaherty, *Tales of Sex and Violence*, Chicago 1985.

⁸⁷ M. Ferrara, *op. cit.*.

ponendo in relazione da un sistema culturale dato, in base a concetti funzionanti e funzionali nella cultura dello studioso, elementi specifici e caratterizzanti, i quali potrebbero essere stati organizzati validamente in forma originale e divergente rispetto al modello esterno che funge da quadro euristico. Bisogna prendere in considerazione che la cultura in esame potrebbe non aver elaborato un concetto definito di “mostruoso”, oppure una tipologia di entità “mostruose” in se distinta, e, quindi, potremmo avere la necessità di confrontarci criticamente con le categorie d’analisi e di ordinamento dell’esistente che quel sistema culturale ha storicamente elaborato.

Un approccio critico di questo tipo, applicato allo studio delle tradizioni mitiche della Grecia antica, potrebbe evitare alcune incomprensioni. Spesso, ad esempio, si ha modo di consultare ampi repertori di entità extra-umane, intese come “mostri”, e radunati mediante il criterio del loro aspetto ibrido⁸⁸, elemento fondamentale del nostro concetto di “mostruoso”. Si possono vedere così entità ben diverse tra loro, con precise caratteristiche e “ordinate” nel sistema culturale greco in specifiche categorie ad esso rispondenti (come i Titanes, i Gigantes, i Kentauroi, le Erinyes, ecc.), interpretate come varianti di un unico concetto. Peraltro, come abbiamo già avuto modo di osservare, se l’ibridismo è un carattere centrale del nostro concetto di “mostruoso”, non necessariamente deve essere portato a qualificare entità definibili come “mostri”; si pensi, per addurre un altro esempio, al sistema di tipo politeistico dell’antico Egitto dove le divinità si caratterizzano e si

⁸⁸ Si veda ad esempio: J. Bayet, *Propos sur les mostres*, in Id., *Idéologie e plastique*, Roma 1974, pp. 687-739; P. Müller, *Löwen und Mischwesen in der archaischen griechischen Kunst. Eine Untersuchung über ihre Bedeutung*, Zürich 1978; U. Pizzani, *I monstra...*, cit., pp. 6 sgg.; C. Atherton, *Introduction*, cit., pp. X sg.; A. H. Sommerstein, *Monsters, ogres and demons in Old Comedy*, in C. Atherton, *Monsters...*, cit., pp. 19-40; J. Michael Padgett (ed.), *The centaur's smile. The human animal in early greek art*, New Haven and London 2003; L. Mancini, *op.cit.*, pp. 145-166.

qualificano per il loro aspetto ibrido⁸⁹. Si tratta, in questo caso, di un sistema culturale nel quale, per riprendere una definizione tecnica utilizzata da Hornung al riguardo⁹⁰, la “forma mista” con la quale era rappresentata l’immagine della divinità come combinazione di tratti antropomorfi, animali, di insetti, piante oppure di oggetti inanimati, non era intesa come una descrizione letterale – gli antichi testi egiziani rilevano più volte come la vera forma della divinità sia “nascosta” e “misteriosa”⁹¹ – ma, come a suo tempo ha suggerito Frankfort⁹², andrebbe considerata come una sorta di “ideogramma”, di segno pittorico comunicante un pensiero di metalinguaggio, in quanto indica tramite la simbologia degli elementi che la compongono, la natura e la funzione del dio in questione. In pratica, come osserva Hornung, «nessuna di queste immagini mostra la vera forma di una divinità e nessuna può abbracciare tutta la ricchezza della sua natura; da qui l’iconografia variabile degli dei egiziani che raramente è legata a una forma di rappresentazione fissa. Ogni immagine è un tentativo imperfetto di rendere visibile una divinità, di caratterizzarne la sua natura e di distinguerla dalle altre»⁹³.

Una simile rappresentazione delle divinità, sarebbe inconcepibile nella Grecia classica. È noto, infatti, che, tranne nel caso di Dionysos costantemente caratterizzato fin da epoca arcaica da tratti taurini e dalle capacità polimorfiche che gli erano attribuite⁹⁴, i casi di deformità e di non antropomorfismo tra le divinità greche sono estremamente rari, riscontrabili in attestazioni isolate presenti in fonti di epoca tarda e

⁸⁹ D. Sabbatucci, *L’adattamento egiziano*, in Id., *Politeismo*, vol. I, Roma 1998, pp. 287- 409. In generale sul valore simbolico connesso all’ibridismo con gli animali si veda: D. Sperber, *Animali perfetti, ibridi e mostri*, tr. it. Roma-Napoli 1986; A. M. G. Capomacchia (a cura di), *Animali tra mito e simbolo*, Roma 2009.

⁹⁰ E. Hornung, *Gli dei dell’antico Egitto*, tr. it. Roma 1992, pp. 98 sgg..

⁹¹ *Ibidem*, p. 104.

⁹² H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, New York 1948, p. 12.

⁹³ E. Hornung, *op cit.*, p. 110.

⁹⁴ A. Locchi, *Le corna di Dionysos e il politeismo greco*, diss., Roma 2005, pp. 38 sgg..

relative prevalentemente a culti di carattere locale. E, comunque, non è possibile riscontrare un vero e proprio “ibridismo” in relazione alle divinità greche, se non in forma notevolmente attenuata e in relazione alle entità situate ai margini o al di fuori del *pantheon* come i Satyroi, Pan e, più in generale, le entità “caotiche” dei mitici tempi primordiali, sulle quali ci soffermeremo più avanti. Non si può riscontrare neppure un diffuso teriomorfismo, almeno per quanto riguarda l’epoca arcaica, in quanto la maggior parte del materiale documentario sul tema risale sempre ad epoca tarda e riflette i mutamenti occorsi col tempo nella società e nella cultura greca⁹⁵.

Questa caratteristica del sistema di tipo politeistico greco va intesa anche come una manifestazione sul piano della concezione delle divinità di quell’idea di perfezione tipicamente ellenica basata sull’armonia e sulla proporzione delle parti, sul quel “giusto mezzo” e “niente di troppo” che caratterizzano in maniera cardine e centrale la cultura greca per tutto lo svilupparsi della sua storia. Si pensi, ad esempio, come la stessa nozione di *morfhē* di “forma”, comprenda in sé, secondo Chantraine⁹⁶, un principio di armonia e di proporzione, tanto che frequentemente il termine stesso può essere usato ad indicare la “bellezza”, senza necessità di nessuna ulteriore specificazione⁹⁷.

In conclusione, dal breve quadro storico-comparativo qui tracciato emerge come la costruzione e la percezione delle entità extra-umane sia direttamente legata alle caratteristiche e alla strutturazione dei valori fondanti dei sistemi culturali alle quali appartengono e sono funzionali, oltre che naturalmente all’eventuale modificarsi di questi valori con il cambiamento delle condizioni storiche dei sistemi culturali in questione. Pertanto, nell’analisi dei contesti culturali geograficamente e/o

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 27 sgg.

⁹⁶ P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, II, Paris 1968, p. 174.

⁹⁷ A. Locchi, *op. cit.*, pp. 8 sgg.

cronologicamente “altri”, l’applicazione degli “strumenti” di lettura del mondo propri dell’Occidente contemporaneo deve essere applicata criticamente nella consapevolezza dell’astrazione alla quale si sta procedendo e del fatto che gli stessi “strumenti” di lettura che si stanno usando non sono degli universali atemporali ma sono essi stessi dei concetti che hanno una storia ed un’evoluzione nel tempo.

Riferendo queste osservazioni alla tipologia del “mostro”, l’applicazione generalizzata ed acritica di questa chiave di lettura potrebbe comportare, come abbiamo avuto modo di rilevare concretamente, delle incomprensioni in merito allo statuto delle entità extra-umane dei sistemi culturali presi in considerazione. La concezione contemporanea del mostruoso, strettamente connessa alla possibilità di individuare esseri ben distinti e qualificati nell’insieme come “mostri”, deriva da un processo di evoluzione semantica di lunga durata del concetto romano di *monstrum*, indicante con accezione negativa i fenomeni naturali anormali e le creature nate deformi o con caratteristiche ibride. Si tratta di modificazioni dell’ordine naturale delle cose, realizzatesi per volontà delle divinità che, tramite appunto il manifestarsi dei *monstra*, trasmettono un messaggio all’uomo, un messaggio che deve essere interpretato e, pertanto, i *monstra* sono anche strettamente connessi alla divinazione⁹⁸.

Se non è possibile in questa sede ripercorrere dettagliatamente tutte le tappe dell’evoluzione semantica di *monstrum*, è comunque opportuno soffermarsi brevemente, a livello esemplificativo, su un’attestazione rilevante di questo processo presente nella *Naturalis Historia* di Plinio. Questi, infatti, riferendosi agli animali dall’aspetto incredibile e dal

⁹⁸ Sul concetto di *monstrum* si veda A. Maiuri, *Il lessico latino del mostruoso*, in I. Baglioni, *op. cit.*, in corso di stampa.

carattere ibrido presenti presso le terre ai margini dell'*oikoumenh*⁹⁹, afferma che essi, pur non essendo *monstra*, sono tuttavia *monstris similia*¹⁰⁰, di fatto rendendoci testimonianza di come il termine *monstrum*, in una fase della sua storia, potesse essere utilizzato per indicare creature simili ai *monstra* propriamente detti e questo in base all'elemento in comune della struttura fisica anormale, "mostruosa", punto chiave attraverso il quale si svilupperà l'evoluzione semantica del termine. Bisogna comunque sottolineare per completezza che, nell'ottica di Plinio, gli animali "mostruosi" delle *eῖσκατιαί* se sono ovviamente delle anomalie se confrontati con la fauna dei territori centrali dell'*oikoumenh*, rispondono in realtà pienamente all'ordine naturale di quelle regioni. Ad esempio Plinio, per spiegare l'esistenza di uomini e animali dall'aspetto mostruoso nelle terre circostanti l'Etiopia, ricorre al principio fisico del calore emesso dai raggi solari, che colpiscono intensamente queste zone stante la vicinanza della terra al sole presso quelle località. Questo fuoco *artifex* plasmerebbe i corpi degli esseri viventi in una molteplicità di forme, riuscendo anche, secondo Plinio, a rendere tratti specifici di determinate popolazioni o specie animali quelle che dovrebbero essere delle anomalie di singoli individui¹⁰¹.

3. La tipologia del mostro femminile tra *Gender Studies* e psicologia

Sono state elaborate diverse classificazioni relative alle entità mostruose di ambito greco anche mediante criteri che risentono di concezioni prettamente moderne e in alcuni casi, di fatto, fortemente legate all'ambito psicanalitico, come l'idea della sessualità femminile intesa

⁹⁹ Sugli animali mostruosi presenti ai confini dell'*oikoumenh* si veda P. Li Causi, *Sulle tracce del mantichora. La zoologia dei confini del mondo in Grecia e Roma*, Palermo 2003.

¹⁰⁰ Plin. *N. H.* VIII 72.

¹⁰¹ Plin. *H. N.* VI 187. Al riguardo si veda M. Benabou, *Monsters et hybrides chez Lucrèce et Pline l'Ancien*, in L. Poliakov (ed.), *Hommes et bêtes*, Paris 1975, pp. 143-152.

come “mostruosa” e “terrificante” per l’uomo¹⁰². Questa linea esegetica risulta ben sintetizzata in un brano di Loredana Mancini: «*Lamia*, *Empousai*, Sirene, Ninfe, *Echidnai* ecc. non sono che diverse manifestazioni di quell’“entità” mostruosa che tormenta – e diletta – i sogni e le veglie di adulti e bambini; una potenza sovranaturale dal vitalismo eccessivo e incontenibile, la cui costante minaccia non è altro, in realtà, che la minaccia latente delle energie psichiche e degli impulsi inconfessabili che la ragione tiene a freno, dando loro libero corso solo nella *lower mythology* della paure collettive: paure che, in una cultura al maschile, non possono che avere un volto di donna»¹⁰³.

Ora, è da domandarsi se il materiale documentario avalli effettivamente una lettura di questo tipo che, oltre ad essere chiaramente influenzata da quanto elaborato nel corso degli anni negli studi a carattere psicanalitico, risente anche di influenze che in un certo senso potremmo definire di natura ideologica e che si basano sulla combinazione della cosiddetta “teoria dell’alleanza” di Lévi-Strauss – nella quale lo scambio delle donne da parte degli uomini e le relazioni che così vengono ad instaurarsi tra quest’ultimi sono intesi come l’asse a partire dal quale la cultura sarebbe emersa dalla natura e sul quale si articolerebbero le forme di potere monopolizzate dagli uomini in maniera universale – con le teorie femministe del patriarcato formatesi negli anni settanta, le quali sostengono la possibilità di riscontrare come deprecabile principio universale di tutte le società, in quanto espressione di una “cultura maschile”, la subordinazione della donna¹⁰⁴.

¹⁰² Si veda ad esempio: E. Pellizer, *Rappresentazioni femminili della paura nella mitologia greca*, in G. del Olmo Lete (ed.), *La dona en l'antiguitat: Universidad Internacional Menendez Pelayo, Seminari: “Deesses i Heroines en les Mitologies antigues”*, Barcelona, 9-13 settembre, 1985, pp. 47-59; C. Mainoldi, *Mostri al femminile*, in R. Raffaelli (a cura di), *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, Ancona 1995, pp. 69-92; M. Visintin, *Di Echidna, e di altre femmine anguiformi*, “Metis” 12, 1997, pp. 205-221; L. Mancini, *Il rovinoso incanto. Storia di sirene antiche*, Bologna 2005, pp. 167-178.

¹⁰³ L. Mancini, *Il rovinoso incanto*, cit., p. 173.

¹⁰⁴ Al riguardo si veda S. B. Ortner, *Is Female to Male as Nature is to Culture?*, in M. Z. Rosaldo - L. Lamphere (edd.), *Woman, culture, and society*, Stanford 1974, pp. 67-87.

Negli anni l'incidenza di queste posizioni negli studi antropologici ed etnografici è andata ridimensionandosi, grazie a ricerche che hanno spostato l'attenzione sul ruolo delle donne quali soggetti attivi e partecipi dei processi sociali, religiosi, politici ed economici nelle società tradizionali oggetto d'interesse, sottolineando al contempo come i dati raccolti e presentati dai ricercatori si prestassero ad essere interpretati come attestazioni della subordinazione femminile e questo perché il materiale documentario veniva raccolto ed interpretato in base a pregiudizi occidentali, senza quindi un'analisi accurata di ciò che le donne facevano, di come lo facevano e di come venivano rappresentate all'interno della propria società¹⁰⁵. Pertanto, attualmente gli studi si soffermano nell'esaminare sia la complementarietà che la differenziazione dei generi all'interno del medesimo sistema culturale, dal momento che i compiti, le capacità, le conoscenze e le responsabilità di ogni genere, seppur differenti – ed ad uno sguardo esterno potenzialmente squilibrati secondo l'ottica adottata –, si intrecciano, di fatto, come due fili diversi in un tessuto per formare un disegno unitario e coerente che corrisponde alla struttura della società in questione nel suo aspetto di organizzazione dinamica e funzionale¹⁰⁶.

Se anche nel campo degli studi inerenti all'antica Grecia si è riconosciuto ormai da tempo che «per le città greche, definite “club d'hommes”, la coppia donna/uomo è, nonostante tutto, più complementare di quanto certe analisi a vocazione vittimistica abbiano voluto farci credere»¹⁰⁷, e numerosi sono gli studi sull'argomento,

¹⁰⁵ J. Overing, *Men Control Women? The Catch-22 in Gender Analysis*, “International Journal of Moral and Social Studies”, vol. 1, part. 2, pp. 135-156.

¹⁰⁶ Si veda ad esempio: M. Perrin - M. Perruchon (edd.), *Complementariedad entre hombre y mujer. Relatos de género desde la perspectiva amerindia*, Quito 1997; C. McCallum, *Gender and Sociality in Amazonia. How Real People Are Made*, Oxford - New York 2001; L. E. Belaunde Olschewski, *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*, Lima 2005; E. Galli, *Genere, violenza ed alcool tra i Runa amazzonici*, in P. Bollettin - U. Mondini (a cura di), *Ricerca sul campo in Amazonia. 2008: resoconti di studio*, Roma 2009, pp. 81-100.

¹⁰⁷ G. Arrigoni, *Le donne dei “marginari” e le donne “speciali”*, in G. Arrigoni (a cura di), *Le donne in Grecia*, Roma-Bari 2008, p. XII.

diverso è invece il caso di un'incidenza e di una ricezione acritica delle teorie psicanalitiche in ambito antichistico. È opportuno, pertanto, soffermarsi su questo tema, ovviamente in relazione alle ricerche inerenti alle entità ibride e mostruose, ponendo particolarmente l'attenzione sullo studio che è all'origine di quella linea interpretativa che, con accenti e caratteristiche differenti, connette la costruzione mitica delle entità mostruose femminili con le problematiche inconscie dell'uomo nel suo rapporto con la sessualità.

Nel 1940 viene pubblicata postuma sull'*Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*. *Imago* una breve nota di Freud dal titolo *Das Medusenhaupt*¹⁰⁸, in cui l'autore, riprendendo un brevissimo scritto di S. Ferenczi¹⁰⁹, attua una delle sue tante "incursioni" in territori non propriamente terapeutici, analizzando fatti o fenomeni culturali alla luce di teorie e metodi d'indagine sviluppati, curando i suoi pazienti, nel corso degli anni¹¹⁰. In questo caso l'attenzione dello studioso è attratta dall'immagine di Medusa e da ciò che questa figura può rappresentare per la psiche umana. L'interpretazione di questa immagine, a dire il vero, non si rivela per Freud molto problematica; essa è ovvia e manifesta, e si basa sull'equazione/assunto "decapitazione = evirazione"¹¹¹. In riguardo, bisogna sottolineare che la possibilità di applicare alla realtà culturale greca questa "equazione", elaborata da Freud in base alle esperienze accumulate nell'ambito della pratica terapeutica, non viene dimostrata, e questo perché, implicitamente, stante la postulata unità della psiche nel

¹⁰⁸ Per la precisione la pubblicazione avvenne nel vol. 25 della collana a p. 105. Le citazioni sono tratte da S. Freud, *La testa di Medusa*, tr. it. in *Opere di Sigmund Freud*, edizione diretta da C. L. Musatti, vol. IX, Torino 1977, pp. 415-416.

¹⁰⁹ S. Ferenczi, *Zur Symbolik des Medusenhauptes*, in *Int. Z. Psychoanal.* vol. IX, 1923, p. 69.

¹¹⁰ Si possono ricordare i seguenti scritti: *Un ricordo di infanzia di Leonardo da Vinci*, tr. it. in *Opere di Sigmund Freud*, edizione diretta da C. L. Musatti, vol. VI, Torino 1974; *Il Mosè di Michelangelo*, tr. it. in *Opere di Sigmund Freud*, edizione diretta da C. L. Musatti, vol. VII, Torino 1975; *Totem e Tabù*, tr. it. Milano 1976; *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, tr. it. Torino 1977.

¹¹¹ S. Freud, *La testa...*, cit., p. 415.

corso della storia umana¹¹², questa esigenza non si pone. Pertanto, può affermare decisamente che «il terrore della Medusa è dunque terrore dell’evirazione legato alla vista di qualcosa. Da numerose analisi apprendiamo che ciò si verifica quando ad un bambino, il quale fino a quel momento non voleva credere alla minaccia della evirazione, capita di vedere un genitale femminile. Si tratta verosimilmente del genitale circondato da peli di una donna adulta, essenzialmente di quello della madre»¹¹³. A partire da queste asserzioni si può rilevare quale sia stato il processo seguito dallo studioso nella sua interpretazione: le fonti, unico strumento necessario per ricostruire, nei limiti del possibile, la realtà culturale greca, non vengono prese in considerazione; Freud utilizza direttamente l’esperienza clinica da lui accumulata nel corso degli anni, senza tentare il riscontro della sua interpretazione nel materiale letterario o figurativo. Questo metodo non si giustifica neanche postulando la continuità storica della psiche umana. È come se il dottore non avesse ascoltato il “paziente” (le fonti) che ha in cura, ma avesse espresso una diagnosi sapendo semplicemente della sua esistenza. Ora, le nostre obiezioni, si badi, non vogliono essere dettate da una vuota polemica, né noi intendiamo mettere in dubbio la serietà professionale di Freud, o in discussione il suo “sistema”. In realtà, quel che a noi preme rilevare in questo frangente è il fatto, normalmente non preso in considerazione, che questo breve scritto è essenzialmente una nota pubblicata postuma, un semplice appunto destinato molto probabilmente ad essere utilizzato in

¹¹² Si veda S. Freud, *Totem...*, cit., pp. 211 sgg.. Al riguardo si consulti anche B. Malinowski, *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, tr. it. Torino 1969, pp. 125 sgg.. dove si sottolinea la necessità strutturale del postulato nel “sistema” freudiano quale garanzia della evoluzione culturale umana. Infatti, per Freud la mancanza del prolungamento dei processi psichici di una generazione in quella successiva comporterebbe che ogni atteggiamento nei confronti dell’esistenza, ogni singola “conquista” volta a migliorare la vita dell’uomo, debbano essere acquisiti *ex novo*. A questa concezione Malinowski oppone la considerazione che questo mezzo per la conservazione delle esperienze umane vada visto in «quel corpo di oggetti materiali, tradizioni e processi mentali stereotipati che chiamiamo cultura; è superindividuale, ma non psicologico. È modellato dall’uomo e a sua volta lo modella ... è l’unico serbatoio da cui l’individuo possa attingere quando desidera utilizzare le esperienze di altri a suo beneficio personale» (*op. cit.* p. 216).

¹¹³ S. Freud, *La testa...*, cit., p. 415.

uno studio di più ampia portata¹¹⁴ e che, quindi, porta con sé i limiti propri di qualsiasi indagine in gestazione, limiti dei quali, di fatto, non si è tenuto conto, trattando l'appunto come fosse stato un dettagliato articolo. L'osservazione della mancata analisi testuale o iconografica, peraltro, tiene ben presente quel che era il tradizionale procedimento di studio dello studioso che prevedeva, appunto, nel caso delle indagini incentrate sui fenomeni culturali in genere, il "dialogo" con il "paziente", la verifica nelle fonti. Si può ricordare, a questo proposito, pur non condividendone l'interpretazione e il metodo, la lunga analisi testuale del *Der Sandmann* di Hoffmann¹¹⁵, opera vista, anche questa, alla luce del complesso di evirazione¹¹⁶, ma valutata nella sua interezza.

Ciò non toglie che, involontariamente, Freud abbia non solo inaugurato un filone di studi su Medusa nel quale, curiosamente, anche quando si riserva in generale un ampio spazio all'approccio storico-filologico, i passi dei testi antichi o il materiale archeologico, presi a dimostrazione delle tesi sostenute, si trovano "marginalizzati" o, addirittura, non riportati, ma abbia, di fatto, influenzato gli studi d'antichistica in diversi ambiti¹¹⁷. La stessa utilizzazione dell'opera di Freud da parte degli studiosi ascrivibili a questo filone, in linea di massima, non risulta motivata in maniera soddisfacente, soprattutto considerando i limiti che

¹¹⁴ Si veda l'avvertenza editoriale in *Opere di Sigmund Freud*, edizione diretta da C. L. Musatti, vol. IX, Torino 1977, p. 411. Comunque, la posizione di Freud riguardo a Medusa emerse, invariata, in un'opera del 1923, *L'organizzazione genitale infantile (un'interpolazione alla teoria sessuale)*, tr. it. in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. IX, pp. 563-567, dove a p. 566 si limita a riportare brevemente la sua opinione sul tema in collegamento alla menzione dello scritto del Ferenczi.

¹¹⁵ Si veda S. Freud, *Il perturbante*, tr. it. in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. IX, pp. 88 sgg..

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 96 sgg.. Il complesso di evirazione è essenziale, come vedremo, anche per l'interpretazione dell'immagine di Medusa.

¹¹⁷ Si possono ricordare i seguenti studi: N. Loraux, *Matrem Nudam: Quelques versions grecques*, in EDT 11, 1986, pp. 91-102; E. Pellizer, *Voir le visage de Meduse*, in "Metis" II, 1987, pp. 45-62; F. Frontisi-Ducroux, *Figures de l'invisible: stratégies textuelles et stratégies iconiques*, in AION X, 1988, pp. 27-40; M. Halm-Tisserant, *Cephalophorie*, in BABesch 54, 1989, pp. 100-113; M. H. Jameson, *Perseus, the hero of Mykenai*, in *Celebrations of death and divinity in the bronze age of Argolid*, R. Hagg e G. C. Nordquist (ed.), Stoccolma 1990, pp. 213-223; H. Vermorel, *Castration et mort dans le mythe de la tête de Meduse interprète par Freud*, in "Kentron" 9, 1993, pp. 65-73; B. Callieri - L. Faranda, *Medusa allo specchio. Maschere fra antropologia e psicopatologia*, Roma 2001. Uno studio particolare è quello di G. Obeyesekere, *Medusa's hair. An essay on personal symbols and religious experience*, Chicago 1981: dove le tesi di Freud vengono applicate alle tradizioni dell'India.

lo scritto dimostra per essere adoperato in maniera acritica in uno studio d'ambito storico-filologico o storico-religioso. Intendiamo dire, senza voler generalizzare il fenomeno, che non risulta chiaro il presupposto metodologico per il quale la nota di Freud dovrebbe essere utilizzata come chiave di lettura privilegiata. A volte si ricava l'impressione che l'influenza esercitata dallo studioso austriaco dipenda più da un fenomeno di moda culturale, se non addirittura di sudditanza, che al merito stesso delle sue tesi. Questa è almeno la sensazione che talune opere ci hanno lasciato¹¹⁸, sensazione che non si può approfondire in questa sede, stante l'ampiezza del problema che si connette con le ragioni storiche dell'imporsi, nel mondo occidentale, della psicologia come scienza datrice, a livello di diffusione di massa, di una nuova visione e ricezione del mondo e della vita¹¹⁹.

Comunque, tornando a commentare la nota, la nascita dell'immagine di Medusa è attribuita, come abbiamo visto, al complesso di evirazione, all'orrore suscitato nel bambino dalla scoperta che non tutti coloro che lui reputa a sé simili hanno il pene. Freud esporrà, in maniera più chiara, questo fenomeno in *L'organizzazione genitale infantile*, uno scritto

¹¹⁸ Si veda ad esempio N. Loraux, *op. cit.*, p. 92 dove l'"apertura" alla psicologia, nei termini in cui la si esprime, sembra avvalorare questa impressione.

¹¹⁹ Sulla stessa posizione M. Eliade in *Occultismo, stregoneria e mode culturali. Saggi di religioni comparate*, tr. it. Firenze 1982, pp. 3 sgg. per il quale è estremamente significativa l'accettazione in blocco, dopo il 1920, delle teorie di Freud. L'autore sottolinea come questa accettazione sia avvenuta nonostante l'infondatezza, dal punto di vista etnologico, di molte delle sue asserzioni (lo studioso si riferisce in particolare al saggio *Totem e tabù*), asserzioni che spesso risultano, a suo dire, "deliranti". Per Eliade, «ciò che sta dietro a questa vittoria è anzitutto la vittoria della psicanalisi stessa sulle vecchie psicologie, quindi il suo emergere (per molte altre ragioni) come moda culturale» (p. 4). Al riguardo Eliade propone un'interpretazione legata alle sue posizioni di "critica" del mondo occidentale moderno, mondo che sta vivendo una "crisi" culturale ed esistenziale. Infatti, per lo studioso rumeno i fatti trattati possono «mettere a nudo alcuni tragici segreti dell'intellettuale moderno; per esempio la sua profonda insoddisfazione per la forme logore del cristianesimo storico e il suo desiderio di sbarazzarsi violentemente della fede dei suoi avi; un desiderio misto ad uno strano senso di colpa, come se egli avesse ucciso un dio in cui non può più credere, ma la cui assenza non è capace di sopportare. Ecco perché ho detto che una moda culturale è enormemente eloquente, quale che sia il suo valore oggettivo; lo è in quanto il successo di certe idee o ideologie ci rivela la situazione spirituale ed esistenziale di tutti coloro per i quali queste idee o ideologie costituiscono una sorta di soteriologia» (p. 5). Riguardo alle posizioni teoriche e metodologiche di Eliade si veda A. Arcella - P. Pisi - R. Scagno (a cura di), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Milano 1998. Sulla "crisi" del mondo occidentale moderno si veda A. Brelich, *Il cammino dell'umanità*, Roma 1985.

successivo teso a riconsiderare alcune sue posizioni sulla sessualità infantile. Alla luce di nuovi studi, infatti, la tesi per la quale in epoca infantile non si sarebbe ancora realizzato, o si sarebbe realizzato in maniera imperfetta, il primato dei genitali, non veniva reputata più soddisfacente¹²⁰. L'Autore esprime la convinzione che vada inserito, nelle fasi di sviluppo della libido, una fase fallica che è ancora pregenitale. Per la precisione Freud afferma che «la principale caratteristica di questa “organizzazione genitale infantile” è la sua diversità rispetto alla definitiva organizzazione genitale dell'adulto. Tale diversità consiste nel fatto che per entrambi i sessi c'è un solo genitale degno di essere preso in considerazione, quello maschile. Non siamo dunque in presenza di un primato dei genitali, bensì di un primato del fallo»¹²¹. In riguardo al bambino e al complesso di evirazione, lo studioso osserva che per chi è in tenera età «è naturale supporre che tutti gli altri esseri viventi, uomini e animali, possiedono un genitale simile al suo; sappiamo anzi che si aspetta di trovare un organo analogo al proprio persino nelle cose inanimate»¹²². In questo quadro, per Freud, l'inevitabile scoperta da parte dei bambini della mancanza di pene provoca in loro una reazione di rifiuto, per la quale «essi disconoscono questa assenza e credono di vedere ugualmente un pene, cercano di appianare la contraddizione fra l'osservazione e la loro osservazione preconcepita col pensiero che esso è ancora piccolo e che poi crescerà, giungendo a poco a poco alla conclusione – affettivamente importante – che se non altro il pene prima c'era, e poi è stato asportato»¹²³. In seguito a ciò si ha la “produzione” di immagini nelle quali la moltiplicazione del

¹²⁰ S. Freud, *L'organizzazione ...*, cit., p. 564.

¹²¹ *Ibidem*, p. 564. Per comodità di esposizione da qui in poi si utilizzerà solo il termine bambino ma il fenomeno riguarda entrambi i sessi, quindi anche le bambine.

¹²² *Ibidem*, p. 565.

¹²³ *Ibidem*, pp. 565 sg..

simbolo fallico mitiga l'orrore della mancanza del pene in quanto ad esso si sostituiscono¹²⁴.

Quanto detto, secondo Freud, si ripresenta anche nel caso di Medusa. Al riguardo, infatti, così si esprime lo studioso viennese, peraltro facendo molto genericamente accenno a quelle fonti che finora ha trascurato: «se i capelli della testa di Medusa compaiono così spesso nelle raffigurazioni artistiche sotto forma di serpenti, ciò è dovuto ancora una volta al complesso di evirazione; va notato che, per quanto suscitino in sé un effetto spaventevole, i serpenti servono in realtà a mitigare l'orrore, poiché sostituiscono il pene, dalla cui mancanza è nato l'orrore»¹²⁵. Precisamente, l'effetto dell'immagine, secondo Freud, si svolgerebbe nel modo seguente: «la vista della testa di Medusa, per l'orrore che suscita, irrigidisce lo spettatore, lo muta in pietra. La stessa origine dal complesso di evirazione e lo stesso mutamento affettivo! Irrigidimento, infatti, significa erezione, e quindi nella situazione originaria qualcosa che consola lo spettatore: costui ha ancora un pene, e di ciò si rassicura diventando rigido»¹²⁶.

Ora, riguardo alla teoria della sessualità infantile è necessario sottolineare alcuni punti per lo storico che intenda avvantaggiarsi, in vista delle sue ricerche, di quanto proposto dalla psicologia in merito alle motivazioni sul comportamento umano. La posizione di Freud, come l'appunto su Medusa, sono stati recepiti in maniera assoluta, acritica, dagli studiosi dei campi umanistici più diversi. Si tratta di una situazione che abbiamo già rilevato in precedenza ma di cui ora ci preme indicare un'altra particolare caratteristica: la convinzione, implicita, che le teorie di Freud possano essere assunte come tesi universalmente accettate nel campo degli studi sulla mente umana, che lo storico, in realtà, non debba

¹²⁴ Si veda al riguardo tre opere di Freud: *L'interpretazione dei sogni*, tr. it. Torino 1973, pp. 329 sg.; *Il perturbante*, cit., p. 92 e 96; *La Testa...*, cit., p. 415.

¹²⁵ S. Freud, *La testa...*, cit., p. 415.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 415.

scegliere motivatamente tra diverse posizioni riguardanti la psiche dell'uomo. È come se la psicologia presentasse ed offrisse un'unica chiave di lettura di cui aspettare solamente l'uso. In pratica, paradossalmente, nel campo dei nostri studi, si è sviluppato un fenomeno raffrontabile, secondo alcuni aspetti, ad una tendenza presente, diffusamente e platealmente anni or sono ed oggi in maniera più rara e sfumata, negli studi storici ed archeologici sull'antichità greca e romana, tendenza consistente nell'utilizzazione, da parte dello storico-filologo tradizionale, dei "classici" dell'antropologia ottocentesca quale chiave interpretativa. Era, ed è, una tendenza che si basava sulla lettura di opere di fama e di grande diffusione la quale ignorava completamente il quadro ad essa contemporaneo degli studi di antropologia e di storia delle religioni, adottando, così, teorie sorpassate da tempo, compromettendo l'indagine svolta. A questa tendenza si accompagnava, e in alcuni casi si accompagna tuttora, nello stesso ambiente, un generale rifiuto verso i "guadagni" dell'antropologia e del comparativismo per lo studio del mondo classico¹²⁷. Questa situazione, da sempre rimproverata da parte degli antropologi e degli storici delle religioni, si è praticamente riproposta in maniera inversa per quanto riguarda il rapporto tra i nostri studi e la psicologia. La tesi di Freud su Medusa può essere utilizzata come strumento di analisi storica solo nella consapevolezza che le posizioni dello studioso viennese sulla sessualità infantile non sono universalmente accettate – altre letture dal punto di vista psicanalitico sono, infatti, possibili – e che la loro scelta andrebbe motivata.

In proposito, riguardo alle letture alternative, possiamo ricordare che, nell'ambito più strettamente appartenente agli studi psicanalitici, alcuni studiosi negano il carattere primario dell'invidia del pene, «giacché per

¹²⁷ Al riguardo si veda A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1976², pp. 5 sgg.. Il rifiuto dell'antropologia e del comparativismo ricorda, per alcuni tratti, il rifiuto della psicologia da parte degli *hellénistes* come viene riportato da Loraux, *op. cit.*, p. 92.

loro si tratterebbe di una costruzione secondaria che mira a nascondere, a far da schermo ad invidie più primitive, più ataviche»¹²⁸, mentre altri autori accusano Freud di fallocrazia e di ignorare le peculiarità della sessualità femminile, dato, peraltro, che le ipotesi dello studioso non trovano riscontro nella prassi clinica. In realtà, l'invidia del fallo, a detta di questi studiosi, non sarebbe che una proiezione dell'invidia del seno da parte dell'uomo¹²⁹. Malinowski, dal canto suo, pone in evidenza come un altro psicologo, A. Moll, non accenni «nei suoi studi sulla sessualità infantile ... ad alcun periodo di stasi nello sviluppo sessuale; al contrario la sua trattazione implica un regolare e graduale aumento di sessualità nel fanciullo», aumento per il quale la distinzione in fasi postulata da Freud praticamente viene a cadere, in quanto, «la curva sale in misura continua senza regressi»¹³⁰. La differenza tra la posizione di Moll e quella di Freud è attribuita da Malinowski, secondo il proprio presupposto metodologico attento al fattore sociale, al diverso contesto umano nel cui ambito la prassi clinica e di ricerca si era svolta; un contesto di appartenenti alla disagiata classe operaia per Moll, che basa le sue tesi su osservazioni mediche generali, un contesto di appartenenti all'agiata classe borghese per Freud¹³¹. In questo modo, Malinowski, pur accettando alcune delle tesi di Freud, ne pone in discussione l'universalità e l'interpretazione di certi fenomeni come indissolubilmente connaturati alla natura umana. «È chiaro» afferma Malinowski «che non abbiamo a che fare qui con un fenomeno profondamente radicato nella natura organica dell'uomo, ma con un fenomeno largamente, se non completamente, determinato da fattori sociali»¹³². Lo studioso, inoltre, oltre a rilevare che durante il suo periodo

¹²⁸ P. Landman, *Freud*, tr. it. Milano 2000, p. 78. Si rimanda a quest'opera per la bibliografia.

¹²⁹ Si veda al riguardo C. Olivier, *Les enfats de Jocaste*, Paris 1980.

¹³⁰ B. Malinowski, *op. cit.*, p. 56. Cfr. A. Moll, *Das Sexualleben des Kindes*, Berlin 1908.

¹³¹ B. Malinowski, *op. cit.*, pp. 57 sgg..

¹³² *Ibidem*, p. 57.

di ricerca presso le isole Trobriand non ha riscontrato nulla che possa essere paragonato alla fase pregenitale teorizzata da Freud¹³³, pone in discussione i riscontri del primato del fallo e della sessualità in età infantile nel comportamento del bambino. Tra questi, infatti, Freud annovera, a sostegno di uno sfondo sessuale nell'attività erogena della zona anale, la ritenzione delle masse fecali da parte del bambino¹³⁴, masse fecali che a livello simbolico sono una delle possibili espressioni del fallo¹³⁵. Malinowski a questa tesi obietta, ponendo ancora una volta l'attenzione sul settore sociale di riscontro, che «nella *nursery* dei bambini di famiglia agiata, le funzioni naturali, l'interesse per l'escrezione, sono dapprima stimolati, poi improvvisamente contrastati. La nutrice o la madre, che fino ad un certo punto cerca di stimolare questi atti, loda la pronta esecuzione e mostra i risultati, scopre a un certo momento che il fanciullo prende troppo interesse ad essi e gioca in maniera che appare sporca alle persone grandi, benché per il piccolo sia perfettamente naturale»¹³⁶. In pratica, il comportamento del bambino è stato condizionato dagli adulti, coloro che veramente formano la categoria delle “cose indecenti”¹³⁷. Sempre Malinowski, peraltro, pur accettando la tesi del complesso di Edipo, anche se calata e adattata a seconda del contesto culturale, diminuisce nettamente la portata della sessualità nell'età infantile, funzionalizzando la presenza dell'istinto e del bisogno del piacere a seconda dell'età della persona interessata. Per essere più chiari, Freud affermava che l'affezione di un maschio nei confronti della propria madre era un'affezione sessuale la quale, per esempio, si esprime materialmente nel poppare del neonato. Il piacere che il bambino prova è un piacere sessuale ed il suo comportamento è

¹³³ *Ibidem*, p. 50.

¹³⁴ S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, tr. it. in Id., *La vita sessuale. Tre saggi sulla teoria sessuale e altri scritti*, Torino 1970, pp. 84-86.

¹³⁵ Al riguardo si veda anche P. Landman, *op. cit.*, p. 78.

¹³⁶ B. Malinowski, *op. cit.*, p. 57.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 58.

basato istintivamente sulla ricerca di quel tipo di piacere¹³⁸. Ora, al riguardo, Malinowski afferma che «gli istinti debbono essere definiti non semplicemente con metodi introspettivi, non semplicemente con l'analisi di sensazioni quali la pena e il piacere, ma soprattutto per mezzo delle loro funzioni. Un istinto è un più o meno innato meccanismo per mezzo del quale l'individuo reagisce a situazioni specifiche con forme definite di comportamento per il soddisfacimento di definite necessità organiche. La relazione del poppante con la madre è causata prima di tutto da un desiderio di nutrizione. Il corporeo aggrapparsi di un bambino alla madre, poi, soddisfa il suo bisogno fisico di calore, protezione e guida. Il bambino non è capace di disimpegnarsi nell'ambiente circostante per mezzo delle sue sole forze, e poiché l'unico mezzo attraverso il quale egli può agire è l'organismo materno, egli si aggrappa istintivamente alla madre. Nei rapporti sessuali» – invece – «il fine dell'attrazione corporea e dell'abbraccio è quell'unione che porta alla fecondazione»¹³⁹. In questo quadro, pertanto, il piacere fisico, componente comune di entrambe le relazioni, risulta la componente di ogni bisogno istintivo appagato, per il quale «l'indice “piacere” non può servire a differenziare gli istinti, essendo un carattere generale di tutti quanti»¹⁴⁰. Inoltre, Malinowski, reinterpretando la portata del complesso di Edipo, sempre a proposito di un ipotetico rapporto incestuoso tra il bambino e la madre, nota che «ciascuna di queste due tendenze innate – la relazione madre bambino e il processo dell'accoppiamento – richiede un largo raggio di azioni preparatorie ed esecutorie che presentano alcune somiglianze»¹⁴¹. Perciò, quando l'uomo in età matura agisce verso la donna secondo gli impulsi che si accompagnano al processo di accoppiamento, si prospetta, per Malinowski, l'eventualità che l'impulso possa «risvegliare memorie di

¹³⁸ Si veda in generale S. Freud, *Tre saggi...*, cit., pp. 71-106.

¹³⁹ B. Malinowski, *op. cit.*, pp. 184 sg..

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 185.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 185.

antiche esperienze consimili. Ma queste memorie sono associate a un oggetto definito che rimane in primo piano negli interessi emotivi dell'individuo per tutta la vita. Quest'oggetto è la persona della madre. Nei riguardi di questa persona la vita erotica introduce memorie disturbanti...»¹⁴², provocando la nascita di un processo di proiezione per il quale i sentimenti e le sensazioni che l'uomo adulto prova nel rapporto con la donna vengono associati, sovrapponendosi, ai ricordi del rapporto con la madre. La differenza tra le due posizioni, quella di Malinowski e quella di Freud, viene così riassunta dallo studioso polacco: «la differenza tra questa spiegazione e quella psicanalitica consiste nel fatto che Freud sostiene una continua persistenza, dall'infanzia, dello stesso atteggiamento verso la madre. Nella nostra argomentazione ci siamo sforzati di dimostrare, invece, che vi è soltanto un'identità parziale tra vecchie e nuove spinte, che quest'identità è dovuta essenzialmente al meccanismo di formazione sentimentale; che ciò spiega l'inesistenza delle tentazioni fra gli animali; e infine che il potere retrospettivo dei nuovi sentimenti dell'uomo è la causa delle tentazioni incestuose»¹⁴³.

Ora, come abbiamo detto, il riportare le posizioni alternative a Freud, per quanto riguarda la sessualità infantile, era necessario in quanto esse sono alla base dell'appunto su Medusa, scritto che non può essere utilizzato dagli storici senza la presa di coscienza dei problemi che esso pone. In questo senso soffermarsi a lungo sulle osservazioni di Malinowski in merito all'opera di Freud, per quanto ovviamente oggi l'opera e il metodo dello studioso polacco non siano più accettabili in toto e molte delle sue tesi siano state oggetto di critica¹⁴⁴, è opportuno perché,

¹⁴² *Ibidem*, p. 186.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 186.

¹⁴⁴ Sull'opera di Malinowski si veda: R. Firth (ed.), *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, London 1957; J. Lombard, *L'anthropologie britannique contemporaine*, Paris 1972; M. Panoff, *Bronislaw Malinowski*, Paris 1972; A. Kuper, *Anthropologists & Anthropology. The British School*, London 1983; G. W. Stocking (ed.), *Malinowski, Rivers, Benedict and Others*,

riportando almeno in parte un momento saliente di uno storico dibattito interdisciplinare¹⁴⁵, si può sottolineare più efficacemente la pluralità di posizioni presenti sul tema, la loro problematicità da differenti punti di vista e come, pertanto, lo storico debba porsi criticamente di fronte ad esse.

Comunque, dalle parole di Freud riportate in precedenza, è possibile ricavare altre osservazioni. Tutto il procedimento da lui utilizzato, infatti, sottintende la convinzione, riscontrabile anche in altri scritti dell'autore, della derivazione dei fenomeni culturali da avvenimenti relativi alla psiche. D'altronde, secondo Freud, la civiltà stessa deriva dalla reazione psichica dei primi uomini all'uccisione del padre, signore incontrastato, fino alla rivolta dei figli, di una barbarica orda primordiale dove le donne erano suo possesso esclusivo, possesso per il quale, appunto, si scatenerà la violenta reazione dei figli¹⁴⁶. Questa posizione sull'origine psichica dei fenomeni culturali rimarrà, peraltro, un tratto caratterizzante trasmesso dallo studioso viennese al movimento psicanalitico, tratto che emergerà, ad esempio, nelle controversie sorte dall'opera di integrazione e revisione sociologica delle teorie di Freud operata da Malinowski¹⁴⁷. Infatti, riassumendo la posizione di uno dei suoi principali oppositori, E. Jones, riguardo al complesso di Edipo, l'etnologo polacco può rilevare come questi, «ponga una certa enfasi causale o metafisica nella considerazione del complesso come la causa e dell'intera struttura sociologica come l'effetto. Nel saggio di Jones, come nella maggior parte delle interpretazioni psicanalitiche del folklore, dei costumi e delle

Madinson - London 1986; C. Geertz, *Opere e vite. L'antropologo come autore*, tr. it. Bologna 1990; J. Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, tr. it. Torino 1993.

¹⁴⁵ R. Paul, *Did the Primeval Crime took Place?*, "Ethos" 4, 1976, pp. 311-352; M. Spiro, *Oedipus in the Trobriands*, Chicago 1982; G. W. Stocking, op. cit.; M. M. Suárez-Orozco - G. L. Spindler (edd.), *The Making of Psychological Anthropology II*, Forth Worth 1994.

¹⁴⁶ Si veda integralmente S. Freud, *Totem...*, cit..

¹⁴⁷ Sulla reazione sostanzialmente polemica del mondo psicanalitico e dell'area antropologica che ad esso si ispirava verso le posizioni di Malinowski si veda l'introduzione all'opera dello studioso polacco di U. Fabietti in B. Malinowski, op. cit., pp. 7-18.

istituzioni, l'universalità del complesso edipico viene postulata, come se esso esistesse indipendentemente dal tipo di cultura, dall'organizzazione sociale e dalle idee concomitanti»¹⁴⁸. Questa posizione, però, come nota Malinowski, presenta, nella sua formulazione in *Totem e tabù*, tante notevoli contraddizioni che rendono veramente difficoltoso volerla sostenere. Analizzando il testo, infatti, lo studioso polacco sottolinea che, nonostante l'uccisione del padre sia l'atto originario della cultura, Freud parla, nel corso della descrizione degli eventi da lui teorizzati, del probabile uso di una nuova arma per uccidere il padre, uso che sarebbe dovuto ad un progresso della civiltà, uso per il quale egli ha fornito «i suoi animali pre-culturali di un concreto equipaggiamento di beni e di strumenti culturali»¹⁴⁹, animali che per reagire con rimorso alla morte del padre dovevano essere dotati di coscienza, «ma la coscienza è una caratteristica mentale piuttosto innaturale, imposta all'uomo dalla cultura»¹⁵⁰. Inoltre, Malinowski afferma, in riferimento ai giovani che il padre allontanava dalle donne, che «non possiamo sostenere l'esistenza allo stato di natura di una specie antropoide nella quale l'essenziale compito della propagazione sia regolato da un sistema di istinti ostili a ogni interesse della specie»¹⁵¹. In pratica, questa teoria che proietta sull'ipotetica orda primitiva le inclinazioni, le difficoltà di coesione e i cattivi caratteri rinvenibili in una famiglia europea di classe media, scatenandoli senza freni in una giungla preistorica¹⁵², «cerca di spiegare le origini della cultura per mezzo di un processo che implica la previa esistenza della cultura e conduce a un circolo vizioso»¹⁵³.

¹⁴⁸ B. Malinowski, *op. cit.*, pp. 115 sg.. Cfr. E. Jones, *Mother Right and the Sexual Ignorance of Savages*, in *International Journal of Psychoanalysis*, VI (2), 1925, pp. 109-130.

¹⁴⁹ B. Malinowski, *op. cit.*, p. 123.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 131.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 130.

¹⁵² *Ibidem*, p. 130.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 123.

Questi problemi teorici, che il passo di Freud ha inevitabilmente posto, non chiudono le osservazioni che si possono trarre dalle sue parole. Lo studioso, come abbiamo visto, afferma l'inconscio significato fallico del serpente, nonché l'apparire del sesso materno nel volto di Medusa. Lo storico, di fronte a queste ipotesi, può agire a conferma, o a smentita, nell'unico modo a lui consentito ovvero il vaglio delle fonti. Non può fare affermazioni riguardanti il subconscio, e quindi alla fine qualsiasi smentita lui attui, di fatto, non nega le tesi di Freud, ma può affermare, comunque, se i testi o il materiale iconografico lascino emergere tracce di ciò che lo studioso viennese ha indicato. Al riguardo, è opportuno soffermarsi sullo studio contemporaneo che più ha influenzato e divulgato una lettura dell'immagine di Medusa in linea con le tesi di Freud.

Nel 1985 J.-P. Vernant pubblica un libro, *La mort dans les yeux*, ben presto annoverato tra gli studi fondamentali riguardanti Medusa, al punto da condizionare, grazie alla fama dello studioso, le successive letture dell'entità mitica. Il filo conduttore dell'opera è la relazione tra la maschera e le entità extra-umane dell'antica Grecia, relazione che si concretizza nella raffigurazione (entità rappresentate tramite una semplice maschera) o nel culto (maschere votive o maschere indossate dai celebranti). Tre particolari entità, secondo lo studioso, sono caratterizzate da questa relazione: Medusa, Dionysos e Artemis. La tesi avanzata nello scritto è che, secondo modalità proprie, tutte e tre le entità siano in rapporto con quello che Vernant definisce con il termine "alterità", ovvero che in esse vi sia un legame con l'esperienza che i Greci hanno potuto fare dell'Altro, nelle forme che essi gli hanno conferito¹⁵⁴. «Da questo punto di vista si potrebbe dire che la maschera mostruosa di Medusa traduce l'estrema alterità, l'orrore terrificante di

¹⁵⁴ J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 7. Si veda al riguardo A. Paradiso, *Sur l'altérité grecque, ses degrés, ses états*, in RHR 209, 1992, pp. 55-64.

quel che è assolutamente altro, l'indicibile, l'impensabile, il puro caos: per l'uomo, lo scontro con la morte, quella morte che l'occhio di Medusa impone a tutti coloro che incrociano il suo sguardo...»¹⁵⁵. In Dionysos, invece, lo studioso vede la divinità che «insegna, o costringe, a divenire altri da ciò che si è normalmente, a fare, già in questa vita terrena, l'esperienza di una evasione verso una sconcertante estranietà»¹⁵⁶. Mentre Artemis, nel suo legame con la caccia, il parto e la guerra, nel suo essere nutrice e combattente, si caratterizza come divinità dei margini, come divinità avente «il duplice potere di mantenere, tra selvatichezza e civiltà, i necessari passaggi e di conservarne rigorosamente i confini al momento stesso in cui questi si trovano superati»¹⁵⁷.

Ora, nel corso dell'analisi della figura di Medusa, Vernant afferma, comparando l'entità con i Satyroi e i Silenoi, che «queste due categorie di personaggi hanno del resto chiare affinità con la rappresentazione cruda e brutale del sesso, femminile o maschile – rappresentazione che, come il volto mostruoso di cui essa è per certi aspetti l'equivalente, può provocare sia il terrore di una angoscia sacra sia lo scoppio del riso liberatore»¹⁵⁸. Da queste affermazioni risulta chiaramente la conoscenza (ma soprattutto la dipendenza) di Vernant dall'opera di Freud; anche se lo studioso austriaco non viene mai citato nel corso della trattazione, il rimando al suo appunto sulla testa di Medusa è estremamente evidente alla luce dei passi di Freud riportati e commentati in precedenza. Peraltro, come si può notare, le tesi dello psicologo si sono talmente imposte negli studi, che Vernant le accetta come un dato di fatto, senza avvertire la necessità di una verifica sulle fonti. L'unica divergenza

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 8. Per la trattazione della figura di Medusa pp. 39-90.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 8. Per la trattazione della figura di Dionysos pp. 33-38.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 31. Per la trattazione della figura di Artemis pp. 21-38.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 40.

sembra essere la considerazione del volto di Medusa come immagine del sesso femminile in genere, invece che specificatamente della madre¹⁵⁹.

Quest'accettazione acritica delle posizioni di Freud, però, risulta inusuale nella produzione dello studioso francese e, forse, va imputata al fatto che quest'aspetto della figura dell'entità non era il tema centrale della sua indagine, in realtà incentrata sulla relazione tra maschera ed essere extra-umano. Infatti, a questo proposito, si possono ricordare le osservazioni di Vernant riguardo al complesso di Edipo. Lo studioso rileva che, paradossalmente, «una teoria elaborata partendo da casi clinici e da sogni dell'epoca contemporanea trova la sua "conferma" in un testo drammatico dall'altra epoca. Ma questo testo è in grado di apportare una tale conferma solamente nella misura in cui viene esso stesso interpretato rapportandolo al mondo omerico degli spettatori ...»¹⁶⁰. Vernant, inoltre, osserva come la sua stessa metodologia di analisi si svolga all'inverso di quella freudiana: «la psicologia storica procede all'inverso. Parte dall'opera quale ci è data nella forma che le è propria; la studia in tutte le dimensioni che comportano un'analisi adeguata a questo tipo particolare di creazione ...». Pertanto, «l'analisi linguistica, tematica, drammatica, sfocia, ad ogni livello dell'esame, in un problema più vasto: quello del contesto – storico, sociale, mentale – che conferisce al testo tutta la sua carica di significato»¹⁶¹.

Ora, tornando alle considerazioni di Vernant riguardanti Medusa, lo studioso, dopo aver collegato l'immagine dell'entità al sesso femminile, menziona un'altra entità mitologica legata agli organi genitali, Baubo. Le tradizioni mitiche che la riguardano, come è noto, vedono Baubo provocare il riso di Demeter, in lutto per la scomparsa della figlia, con facezie e gesti indecenti, tra cui il mostrare il suo sesso alla dea, sesso

¹⁵⁹ Così almeno Loraux interpreta il passo di Vernant, ribadendo l'interpretazione di Freud (N. Loraux, *op. cit.*, p. 95 nota 13).

¹⁶⁰ J.-P. Vernant - P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica grecia*, Torino 1976, pp. 65 sg..

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 66.

che, incredibilmente, presenta un volto¹⁶². Ora, il confronto tra le raffigurazioni che la ritraggono e le rappresentazioni di Medusa, invece di attestare, come voleva Vernant, un rapporto opposto ma simmetrico tra rappresentazioni del sesso, per il quale Baubo produce un effetto benevolo mentre Medusa un effetto terrificante¹⁶³, si rivela particolarmente significativo, stante la totale assenza nelle fonti letterarie di un collegamento esplicito ed evidente di Medusa alla simbologia sessuale nell'antichità. Infatti, Baubo, personaggio mitologico connesso indiscutibilmente nella letteratura antica con l'immagine del sesso, viene sempre e costantemente rappresentato iconograficamente con le parti genitali in un ruolo preminente, centrale¹⁶⁴, al punto che possono prendere una rilevanza tale che in alcune rappresentazioni l'aspetto antropomorfo dell'entità quasi scompare nell'insieme dell'immagine, cosa che ci fa concludere che, nei limiti in cui si può parlare di un "essenza" del personaggio mitico¹⁶⁵, Medusa, mai rappresentata iconograficamente con le parti genitali in posizione rilevante se non in casi isolati e comunque non paragonabili a quelli di Baubo¹⁶⁶, non era "essenzialmente" connessa simbolicamente con il sesso femminile ma semmai, stante le caratteristiche formali del *Gorgoneion*, ciò che nelle raffigurazioni plastiche si pone in evidenza è la sua funzionalità apotropaica e il rimando simbolico ai suoi tratti di entità acosmica primordiale¹⁶⁷.

Per quanto riguarda, invece, specificamente la simbologia del serpente, anche in questo non si è rinvenuto materiale documentario che possa suffragare la tesi della simbologia fallica. Ma le fonti presentano,

¹⁶² *Orph. Frag.* 52 Kern.

¹⁶³ J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 41.

¹⁶⁴ Si veda il *L.I. M. C.* alla voce *Baubo*.

¹⁶⁵ A. Brelich, *Gli eroi...*, cit., pp. 307-312; D. Sabbatucci, *Sui protagonisti dei miti*, Roma 1981.

¹⁶⁶ Si veda il *L.I. M. C.* alla voce *Gorgo*.

¹⁶⁷ I. Baglioni, *La maschera di Medusa. Studio sull'iconografia arcaica di Gorgo*, in Id. (a cura di), *Storia delle religioni e archeologia. Discipline a confronto*, Roma 2010, pp. 65-72.

comunque, indicazioni significative su altri versanti. Ad esempio, nella letteratura greca l'uso del termine *drakwn*, termine legato al verbo *derkomai*, "vedere", per indicare i serpenti presenti nella composizione ibrida dell'entità, sembra finalizzato a sottolineare il terribile sguardo dell'essere mitologico, il potere nocivo che dai suoi occhi promana¹⁶⁸. Non è escluso, peraltro, che, nonostante il significato principale del termine, si volesse anche alludere a quell'elemento marino con il quale Medusa è connessa¹⁶⁹, in quanto il termine *drakwn*, in autori come Epicarmo¹⁷⁰ ed Aristotele¹⁷¹, poteva indicare anche un tipo di pesce. Ora, comunque, tornando al testo di Freud, notiamo che lo studioso prosegue le sue argomentazioni, soffermandosi sul rapporto tra Medusa e la dea Athena, affermando, in riferimento al volto dell'entità mostruosa, che «questo simbolo dell'orrore è posto sulla veste di Atena, la dea vergine. Giustamente Atena diventa perciò la donna inavvicinabile, colei cui ripugna ogni sorta di brama sessuale. Non a caso esibisce lo spaventevole genitale della madre. Presso i Greci, in genere fortemente omosessuali, non poteva mancare la raffigurazione della donna che incute spavento a causa della sua evirazione»¹⁷². Quest'ultima affermazione di Freud risulta decisamente più comprensibile alla luce della teoria generale sulla omosessualità elaborata dallo studioso. Per Freud esistono vari fattori che universalmente possono condurre l'uomo all'inversione, essenzialmente riconducibili tutti all'infanzia o al rapporto con i genitori. Nell'evolversi di un caso tipo, infatti, secondo lo studioso, si possono presentare varie ma determinate possibilità, possibilità che non si escludono a vicenda ma che, probabilmente, sono

¹⁶⁸ Si veda ad esempio Hom. *Il.* XI 39; Apollod. II 4,2.

¹⁶⁹ I. Baglioni, *Nascere da Medusa. Studio sul parto di Gorgo e sulle caratteristiche dei suoi figli*, "Antrocom. Online Journal of Anthropology", anno VI, n. 2, 2010, pp. 207-220; Id., *Sul rapporto tra Athena e Medusa*, "Antrocom. Online Journal of Anthropology" 2011, vol. 7. n. 1, pp. 147-152.

¹⁷⁰ Epich. Frg. 36 Ahr.

¹⁷¹ Arist. *Hist. An.* VIII 13,3.

¹⁷² S. Freud, *La Testa...*, cit., pp. 415 sg..

connesse vicendevolmente. Infatti, Freud afferma, in riferimento al caso tipo, che «pochi anni dopo il termine della pubertà il giovane fino ad allora intensamente fissato alla madre», situazione che, peraltro, rende difficile il passaggio a un altro oggetto femminile, «cambia radicalmente il proprio atteggiamento: si identifica con la madre e si guarda intorno in cerca di oggetti d'amore in cui poter ritrovare sé stesso, oggetti che egli vorrebbe amare così come la madre ha amato lui. La caratteristica di questo processo è che normalmente, per parecchi anni, una delle condizioni necessarie del suo amore è che gli oggetti maschili abbiano la stessa età che egli stesso aveva quando avvenne la svolta»¹⁷³. In questo quadro, secondo lo studioso, avviene anche una “scelta oggettuale narcisistica” dietro alla quale si nasconde il grandissimo apprezzamento dell'organo genitale maschile e l'incapacità di tollerare la sua assenza nell'oggetto amato¹⁷⁴. «Il disprezzo della donna, l'avversione nei suoi confronti, e anche il vero e proprio orrore che essa può suscitare, derivano di regola dalla scoperta molto precoce che la donna non ha il pene»¹⁷⁵, pertanto, anche il complesso di evirazione si trova legato all'origine dell'omosessualità. Inoltre, un altro fattore consiste nella paura e nel timore che suscita la figura del padre, paura che causa la rinuncia ad ogni donna, onde evitare di entrare in concorrenza con il genitore, sentito come colui a cui tutte le donne sono legate e dovute¹⁷⁶. Questa idea, per Freud, è una delle fonti più diffuse dell'omosessualità, una delle più frequenti, e, in qualche modo, si presenta legata alla probabilità che nei tempi più remoti dell'umanità al padre, capo incontrastato dell'orda primordiale, appartenessero tutte le donne¹⁷⁷. Per

¹⁷³ S. Freud, *Alcuni meccanismi nevrotici nella gelosia, paranoia e omosessualità*, tr. it. in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. IX, pp. 367-377, p. 375.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 375.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 375.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 375.

¹⁷⁷ S. Freud, *Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile*, tr. it. in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. IX, pp. 141-166, p. 153 nota 1.

concludere, un ultimo fattore viene indicato dallo studioso nella gelosia che i fratelli nutrono l'uno verso l'altro, gelosia che ha al centro l'amore e le attenzioni che la madre dispensa loro. «Questa gelosia portava ad atteggiamenti fortemente ostili e aggressivi verso i fratelli, al punto di poterne desiderare la morte; tuttavia lo sviluppo del soggetto determinava la scomparsa di questi impulsi. Sotto gli influssi dell'educazione, e certamente anche in considerazione della loro persistente importanza, questi impulsi venivano rimossi, e si determinava una metamorfosi emotiva tale che quelli che in precedenza erano stati rivali diventavano i primi oggetti dell'amore omosessuale»¹⁷⁸.

Pertanto, a parte la questione del padre all'interno dell'orda primordiale, su cui ci siamo soffermati in precedenza, si possono trarre dalle tesi di Freud sopra riportate numerose considerazioni in relazione al passo tratto dalla nota sulla testa di Medusa. Infatti, si può rilevare che, in base al postulato, già trattato, di un meccanismo della psiche umana sostanzialmente omogeneo in tutto l'arco della storia passata e futura, Freud considera l'omosessualità greca in maniera affine all'omosessualità a lui contemporanea. In pratica, le tesi e le modalità di analisi elaborate lungo gli anni in cui esercitava la sua professione e che rispondono alle problematiche psichiche di persone contemporanee, vengono applicate all'interpretazione della cultura e della mentalità greca¹⁷⁹. Si stabilisce, tramite il postulato, che quelle stesse

¹⁷⁸ S. Freud, *Alcuni meccanismi...*, cit., p. 376.

¹⁷⁹ Questo processo è stato ben descritto da Malinowski (*op. cit.* p. 114) in relazione al complesso di Edipo: «la teoria psicanalitica del complesso edipico fu dapprima costruita senza alcun riferimento all'ambiente sociologico o culturale. Ciò era naturale, perché la psicanalisi sorse come tecnica di cura, basata su osservazioni cliniche. In seguito essa venne estesa come spiegazione generale delle nevrosi; poi come teoria dei processi psicologici in genere; e, finalmente, divenne un sistema per mezzo del quale doveva essere spiegata la maggior parte dei fenomeni fisici e mentali della società e della cultura». K. Kerényi nella prefazione a *Totem e tabù* (S. Freud, *Totem...*, cit., p. 12) nota che «i rapporti di Freud con le scienze morali sono caratterizzati da una sorta di ingenuità che egli trasmise in eredità a tutto il movimento psicologico che prese le mosse da lui: questi rapporti non erano turbati da preoccupazioni metodologiche. Dove, come, a quali condizioni le conoscenze dello psicanalista potessero essere utilizzabili dalle discipline morali con una qualche prospettiva di ottenere risultati accettabili, è un punto al quale Freud non dedicò una particolare riflessione».

problematiche psichiche possono essere proiettate nella terra di Omero in quanto tutta l'umanità nella sua storia passata e futura vi ha sofferto e vi soffrirà. Seguendo questo meccanismo, quindi, si spiega, dal punto di vista di Freud, l'interpretazione di Athena come l'immagine dell'orrore frutto del complesso di evirazione. Si può spiegare, inoltre, seguendo il sentiero che Freud ha tracciato, il rapporto tra l'*erastes* e l'*eromenos*, in quanto il "complesso materno", come si è riportato prima, induce l'uomo ad amare chi si trova "nell'età della svolta", la pubertà. Si potrebbero eventualmente spiegare, sempre seguendo questo sentiero, anche il gran numero di fonti della letteratura antica che teorizzano o, addirittura, attestano l'omosessualità quale una delle pratiche che possono rendere l'uomo migliore¹⁸⁰. Infatti, lo studioso austriaco nota che «un buon numero di individui omosessuali si segnalano per il particolare sviluppo che in essi hanno le pulsioni sociali e perché grande è la loro dedizione agli interessi della comunità»; situazione che potrebbe essere spiegata, probabilmente, «affermando che un uomo il quale ravvisi negli altri uomini dei possibili oggetti d'amore necessariamente si comporterà verso la comunità degli uomini in modo diverso da chi è indotto a vedere, nell'uomo, anzitutto un rivale rispetto alle donne»¹⁸¹. In altri termini, sempre al riguardo, Freud afferma che «nella prospettiva psicanalitica siamo abituati a concepire i sentimenti sociali come sublimazioni di atteggiamenti omosessuali nei confronti degli oggetti. Nel caso degli omosessuali con spiccati interessi sociali parrebbe che il distacco dei sentimenti sociali dalla scelta oggettuale non sia pienamente riuscito»¹⁸².

¹⁸⁰ Si veda ad esempio Plat. *Con.* 182b-d; Arist. *Pol.* V 1313a; Plut. *Erot.* 929-930.

¹⁸¹ S. Freud, *Alcuni meccanismi...*, cit., pp. 376 sg.. Per Freud la *libido* estende la sua influenza anche nella costruzione e nello svolgersi dei rapporti sociali. Al riguardo si veda in generale S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, tr. it. in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. IX, pp. 261-330.

¹⁸² *Ibidem*, p. 377.

Ora, però, bisogna sollevare la questione di come lo storico debba porsi di fronte alla problematica dell'omosessualità greca. Bisogna chiedersi se, abbandonando un piano che chiama in causa forze metastoriche, sia possibile formulare, basandosi sulla documentazione classica a noi giunta, una lettura alternativa a quella di Freud, una lettura che riduca allo specificamente greco quello che per Freud è genericamente umano. In pratica, si tratta di chiedersi, seguendo ad esempio il precedente di Malinowski, se sia possibile *funzionalizzare* l'omosessualità greca, né più né meno di come lo studioso polacco aveva funzionalizzato l'istinto del piacere, al punto di riscontrare l'ipotetico ruolo da essa "interpretato" all'interno delle istituzioni sociali greche. In proposito, si è rivelata illuminante la lettura di un'opera di Marrou, la *Storia dell'educazione nell'antichità*. In questo scritto, infatti, l'autore, all'interno del capitolo intitolato *La PAIDERASTIA come educazione*¹⁸³, si trova a dover affrontare la "spinosa" questione dell'omosessualità greca in relazione al ruolo centrale che in essa i *paidei*, la cui educazione è l'oggetto fondamentale dello studio di Marrou, ricoprivano. In questo quadro, lo studioso, dopo aver passato in rassegna ed analizzato le fonti letterarie¹⁸⁴, di cui, peraltro, non tace la complessità¹⁸⁵, rileva che «l'amore dei ragazzi, come la nudità atletica con cui è in stretto rapporto ... è stato uno dei criteri dell'ellenismo, uno dei costumi che lo contrapponevano più nettamente ai "barbari"¹⁸⁶; dunque, per esso, uno dei privilegi che

¹⁸³ H. I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, tr. it. Roma 1971, pp. 53-64.

¹⁸⁴ Non potendo riportare in questa sede la discussione dei singoli passi, si segnala, comunque, il materiale commentato ed utilizzato dallo studioso: Theogn. I; Hdt. I 135; Thuc. VI 54-59; Plat. *Conv.* 178e, 182b-d, 206b-e, 209b-e, *Phaedr.* 239a,b, 275a-c, *Lach.* 179c,d; Xen. *Lac.* II 12, 13 V 5, *Conv.* VIII 26, 32; Arist. *Pol.* V 1313a; Ath. XVI 602b; Strab. X 483; Plut. *Pel.* 18, *Lyc.* 18, *Erot.* 929-930; Lucian. *Am.* 35; Cic. *Tusc.* IV 70.

¹⁸⁵ Si veda ad esempio H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 53 dove l'autore paragona la difficoltà dell'indagine ad un caso ipotetico: «si pensi alle difficoltà che troveranno i sociologi futuri quando cercheranno, per esempio, di determinare ciò che era l'adulterio per i Francesi del XX secolo; nelle loro schede si allineeranno l'uno accanto all'altro documenti tanto diversi come le operette e commedie del Palais-Royal e la letteratura spirituale sul matrimonio cristiano, proprio come nelle nostre si accumulano le testimonianze contraddittorie dell'antichità».

¹⁸⁶ Si veda al riguardo Hdt. 135; Lucian. *Am.* 35.

formavano le basi della nobiltà dell'uomo civile»¹⁸⁷. La sua essenza, a detta dell'autore, «non risiede nelle relazioni sessuali anormali ... essa è prima di tutto una certa forma di sensibilità, di sentimentalità, un ideale misogino di virilità totale»¹⁸⁸. Infatti, al riguardo, lo studioso rileva il senso di disgusto che l'inversione, in quello che lui chiama, riferendosi ad un'opera di A. Gide¹⁸⁹, il “senso gidiano”, passivo, della parola ispira alla lingua e alla sensibilità greche¹⁹⁰. Le fonti, in pratica, manifestano «una formale riprovazione della inversione; viene designata con termini che significano: disonorare, oltraggiare, azione vergognosa, condotta infame, impurezza, costumi ignobili; il disprezzo è esplicito soprattutto per il paziente: colui che subisce cose vergognose, abominevoli»¹⁹¹. In realtà, all'analisi dello studioso, l'omosessualità greca si configura, alle sue origini, come una forma di educazione di tipo militare, formatasi durante il cosiddetto medioevo ellenico, ed avente come essenza il cameratismo tra guerrieri¹⁹². Questa forma di educazione, nella ricostruzione di Marrou, si sarebbe mantenuta costante nella società greca perché ad essa, come vedremo, si sarebbe presentata *funzionale* e si sarebbe basata, contemporaneamente, sull'effetto nobilitante che può esercitare sul più grande, l'*erastes*, il sentimento d'essere ammirato, di brillare davanti all'amato, e quello simmetrico del giovane di mostrarsi degno dell'amante¹⁹³. «Il legame amoroso è accompagnato, dunque, da un lavoro di formazione da una parte e di maturazione dall'altra, colorito nel primo caso di condiscendenza paterna, nel secondo di docilità e venerazione; s'esercita liberamente, con la frequentazione quotidiana, il

¹⁸⁷ H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 54.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 57.

¹⁸⁹ A. Gide, *Corydon*, OE. C., IX.

¹⁹⁰ H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 54.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 476 nota 2. Cfr. L.-R. de Poge-Castries, *Histoire de l'Amour grec dans l'Antiquité*, par M. H. E. Meier, *augmentée d'un choix de documents originaux et de plusieurs dissertations complémentaires*, Paris 1930, pp. 176, 307-311.

¹⁹² *Ibidem*, p. 54.

¹⁹³ *Ibidem*, pp. 56 sg.. L'autore rimanda a Plat. *Phaedr.* 239a,b; Xen. *Conv.* VIII 26.

contatto e l'esempio, la conversazione, la vita comune, l'iniziazione progressiva del più giovane alle attività sociali del più anziano»¹⁹⁴. La *paideia* si realizzava nella *paiderasteia*. Ora, il perché del mantenimento e dell'evolversi di questo sistema di educazione, ovvero ciò che lo rendeva *funzionale* alla realtà sociale greca, viene rintracciato da Marrou nel fatto che «la famiglia non poteva costituire l'ambiente dell'educazione. La donna, non considerata, era riconosciuta competente solo per l'allevamento del bambino; dopo i sette anni il fanciullo le sfugge. In quanto al padre ... è assorbito dalla vita pubblica; prima di essere capo di famiglia è cittadino, uomo politico»¹⁹⁵ ... Nemmeno la scuola si assumeva il compito di educare; nell'epoca arcaica essa non esisteva, e una volta creata restò sempre un po' disprezzata, squalificata dal fatto che il maestro era pagato per il suo servizio, e confinata ad una funzione tecnica d'istruzione, non d'educazione»¹⁹⁶. Per quanto riguarda, invece, il pedagogo, esso era uno schiavo; «come avrebbe potuto insegnare le virtù peculiari di un uomo libero»¹⁹⁷? «Per il Greco l'educazione, *paideia*, risiedeva essenzialmente nei rapporti stretti e profondi che univano personalmente un giovane spirito ad un uomo adulto, che era nello stesso tempo il suo modello, la sua guida e il suo iniziatore»¹⁹⁸, rapporti che portavano ad una crescita morale e personale. Al riguardo, Marrou sottolinea che la *paideia* «in origine...» era «stata elaborata in funzione dei bisogni d'un ambiente ricco, che viveva nobilmente, e in cui era totalmente assente la preoccupazione di preparare tecnicamente la gioventù in vista d'un mestiere per vivere. Perciò l'educazione era prima di tutto morale: formazione di carattere e

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 58.

¹⁹⁵ Si veda Plat. *Conv.* 209c, *Lach.* 179c,d.

¹⁹⁶ H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 59.

¹⁹⁷ R. Flacelière, *La vita quotidiana in Grecia nel secolo di Pericle*, tr. it. Milano 1983, p. 146.

¹⁹⁸ H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 59.

personalità»¹⁹⁹. Solo più tardi, quando nell'educazione si affermò anche un orientamento decisamente più rivolto verso la preparazione professionale, l'eros maschile si trovò utilizzato anche in un quadro di insegnamento tecnico²⁰⁰. Le stesse modalità di educazione, comunque, vengono riscontrate, tramite l'analisi delle opere poetiche di Saffo, per il mondo femminile. Anche in questo caso, infatti, l'educazione era basata sul rapporto erotico, rapporto che si stabiliva tra una donna adulta e una giovane²⁰¹. Concludendo, Marrou ha formulato un sistema di interpretazione della omosessualità greca basandosi su aspetti sostanzialmente sociologici, aspetti che rappresentano la causa dell'evolversi e del cambiare del sistema stesso, evitando di ricorrere a tendenze umane metastoriche. Peraltro, anche quando lo studioso, a sostegno della sua ricostruzione, chiama in causa la comparazione, mantiene sempre lo stesso orientamento; è il crearsi di una situazione sociale approssimativamente simile, anche dal punto di vista culturale, a rendere possibile il ricomparire di pratiche e concezioni comparabili con quelle dell'antica Grecia²⁰².

Comunque, per tornare all'appunto di Freud, lo scritto continua con delle associazioni che si riveleranno, nel corso della storia degli studi, particolarmente rilevanti per le interpretazioni relative alle raffigurazioni del volto di Medusa. Infatti, Freud fa notare che «se la testa sostituisce la raffigurazione del genitale femminile, o piuttosto ne isola l'effetto orripilante rispetto a quello che suscita piacere, si può rammentare che l'esibizione dei genitali è anche altrimenti nota come azione apotropaica. Ciò che suscita orrore in noi dovrà produrre lo stesso effetto anche sul nemico da cui ci dobbiamo difendere. Ancora in Rabelais leggiamo che

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 60.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 61.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 62-64.

²⁰² *Ibidem*, p. 61. La comparazione avviene con le tradizioni cinesi.

il diavolo prende la fuga dopo che la donna gli ha mostrato la vulva»²⁰³. L'associazione di queste considerazioni con il riscontro della funzione apotropaica del *Gorgoneion*, cioè della raffigurazione del volto di Medusa, da una parte sembrò confermare, implicitamente, le tesi di Freud, dall'altra sembrò offrire una spiegazione per l'esistenza e per la forma di quel tipo di raffigurazione.

Infine, terminando l'esposizione del testo di Freud, si può notare che lo studioso austriaco scrive alla fine del suo breve appunto che «per poter sostenere seriamente questa interpretazione bisognerebbe studiare da vicino la genesi di questo simbolo isolato dell'orrore nella mitologia greca, e dei suoi corrispettivi nelle altre mitologie»²⁰⁴. Qui, proprio alla conclusione della sua trattazione, si afferma chiaramente quanto rilevato già in precedenza: il carattere di appunto dello scritto e la carenza di un'analisi approfondita. Si nota anche un invito alla ricerca, al vaglio delle fonti, che, di fatto, generalmente, non è stato raccolto da chi si è dimostrato aperto alla teoria freudiana, applicandola senza veramente verificarla.

Ora, con queste note non si vuole mettere in discussione la possibilità di un dialogo interdisciplinare e proficuo tra le discipline storiche e la psicologia. È necessario, però, primariamente, definire il punto di vista adottato sulle naturali qualità umane universali e sul rapporto tra necessità psicologiche e creazioni culturali per l'analisi storica. Su questi temi, un aiuto per una seria riflessione può derivare dagli *Appunti su una metodologia* di Angelo Brelich²⁰⁵ e da un articolo di Dario Sabbatucci, intitolato *O psiche o cultura*²⁰⁶.

²⁰³ S. Freud, *La Testa...*, cit., p. 416.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 416.

²⁰⁵ A. Brelich, *Appunti su una metodologia*, SMSR 27, 1956, pp. 23-29. Alcune tematiche affrontate in questo articolo saranno riprese e ampliate in A. Brelich, *Il cammino...*, cit..

²⁰⁶ D. Sabbatucci, *O psiche o cultura*, in D. Sabbatucci, *Giuoco d'azzardo rituale e altri scritti*, a cura di G. Mazzoleni, Roma 2003, pp. 119-153. Lo scritto era apparso originariamente sul secondo numero

Riguardo al primo punto, Brelich si chiede, introducendo il problema, se lo storicismo può negare l'esistenza di caratteri universalmente umani come coefficienti dello svolgersi della storia²⁰⁷. A questa domanda lo studioso risponde che lo storicismo «non lo può fare, nemmeno, prendendo rifugio nel dogmatismo idealistico, dato che in questo caso già presuppone le categorie precostituite e non storicizzabili dello spirito»²⁰⁸. In pratica, esemplificando, Brelich afferma che «il fatto ... che l'uomo ha un linguaggio, certo ha determinato, in misura infinitamente superiore, la sua storia che la formazione dell'impero romano o la dottrina di Hegel»²⁰⁹. Però, lo storico delle religioni precisa che «le qualità biologiche sono prodotti di un processo che solo per riguardo all'uso comune del termine non chiamiamo “storico”»²¹⁰. Infatti, trovando appoggio nella biologia moderna, rileva che questa, ben lontana da quella classica, “linnea”, che attribuiva qualità fisse alla specie, scruta dietro ad ogni qualità il processo dinamico della sua formazione, esattamente come gli storici che riguardo ad ogni evento, o prodotto storico, cercano di delineare il processo dinamico di formazione²¹¹. Peraltro, a volte, secondo Brelich, determinare l'appartenenza dell'oggetto d'indagine alla sfera del biologico o alla sfera del culturale non sempre è possibile; per esempio «una qualità umana, come la posizione eretta, la definiremo biologica o culturale»^{212?} Insomma, tenendo presente le questioni poste, secondo lo studioso, «si ha il diritto di parlare – purché pienamente consci del limite del concetto – di qualità universalmente umane, riferendosi a determinate acquisizioni

della rivista *Culture* del 1977, pp. 51-70. Si veda anche I. Baglioni, *L'archetipo del Redentore*, in I. Baglioni - A. Coccozza (a cura di), *Dario Sabbatucci e la storia delle religioni*, Roma 2006, pp. 29-38.

²⁰⁷ A. Brelich, *Appunti...*, cit., p. 24.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 25.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 26.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 26.

²¹¹ *Ibidem*, p. 26.

²¹² *Ibidem*, p. 26.

(biologiche o storiche) di carattere duraturo»²¹³. Questo perché, pur non sapendo «con precisione da quando e in quale ordine cronologico l'uomo o il suo antenato (è quasi una questione terminologica, da che fase di formazione possiamo parlare di “uomo”)) ha conquistato le sue singolari caratteristiche specifiche, ... oggi queste caratteristiche sono comuni a tutti i rappresentanti della specie umana, e lo sono da così lungo tempo – dall'inizio della nostra documentazione – che possiamo attribuir loro una grande stabilità e considerarle come “qualità universalmente umane”»²¹⁴. Da questo punto di vista anche la psiche, i meccanismi e le associazioni mentali, l'inconscio stesso hanno una storia e uno sviluppo, subiscono cambiamenti profondi in relazione al mutare dei contesti storico-culturali di interazione tra persone.

Riguardo, invece, al secondo punto, Dario Sabbatucci sottolinea, analizzando l'interpretazione junghiana del mandala²¹⁵, che lo storico può e deve tener conto delle realtà psichiche o “naturali” senza, però, ridurre l'oggetto d'indagine ad esse. Egli cita ad esempio l'opera scientifica di Ernesto de Martino che «ha svolto la sua ricerca proprio a partire da queste realtà psichiche. Ma appunto “a partire”; mentre l'approccio psicologico fa di esse un punto di arrivo»²¹⁶. In pratica, «lo storico ... non nega le necessità fisiologiche, e dunque non nega né discute i meccanismi psichici rilevati da Jung in quanto fisiologicamente necessari. Lo storico però, proprio nel porre limiti a se stesso, inevitabilmente pone limiti all'azione junghiana o genericamente psicologica, e in tal senso non può esimersi dal considerare Jung e la sua psicologia. È una considerazione che non travalica la funzione storiografica, ma anzi ne definisce il campo, rilevando e facendo oggetto di storia ciò che sfugge alla necessità psicologica, oggetto della ricerca

²¹³ *Ibidem*, p. 26.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 26.

²¹⁵ D. Sabbatucci, *O psiche...*, cit., pp. 121 sgg..

²¹⁶ *Ibidem*, p. 132.

naturalistica»²¹⁷. Sostanzialmente, per Sabbatucci, che articola le sue posizioni nei termini tecnici di de Martino, lo storico si imbatte, durante le sue ricerche, in *perils of the soul*, o in rischi di non esserci in una storia umana (rischi che rappresentano la crisi naturale e le realtà psichiche ad essa correlate), dei quali accerta le corrispondenti modalità mitico-rituali attraverso cui la singola società (cultura) attua la sua “difesa”, la sua protezione²¹⁸. In proposito, Sabbatucci sottolinea che, pur essendo modalità di protezione, non si tratta di istituzioni terapeutiche, in quanto «la cultura, in sostanza, considera il rischio della crisi e non ogni crisi in atto. La cultura offre i mezzi per superare il rischio, ma non per guarire in senso fisiologico; e pertanto prescrive a tutti, malati e sani, un comportamento ritualizzato per i momenti critici che ciascuna cultura definisce e fissa (o istituzionalizza) a suo modo»²¹⁹. In altri termini, «da un punto di vista storico-culturale, la crisi che viene presa in considerazione non è mai propriamente psichica (nell'ordine dell'individuale); essa si configura piuttosto come una assenza o una impossibilità di comportamento socializzato. E la cultura colma questo vuoto con un comportamento ritualizzato, costringendo il gruppo umano ad agire come società anche se, a tale livello, senz'altro fine che l'edificazione della società stessa contro la minaccia di dissoluzione»²²⁰. In conclusione, nelle posizioni scientifiche che riconducono a problematiche psichiche, connesse alla sfera della sessualità, l'elaborazione mitica delle entità mostruose femminili presenti nella mitologia greca, quello che si è potuto riscontrare, nei casi esemplificativi precedentemente riportati, non è stato il tentativo di costruire nei limiti del possibile una storia dei processi psichici nel

²¹⁷ *Ibidem*, p. 135. Si veda anche A. Brelich, *Appunti...*, cit., p. 27 e p. 29.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 133. Si veda anche E. de Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, SMSR 28, 1957, pp. 89 sgg..

²¹⁹ *Ibidem*, p. 135.

²²⁰ *Ibidem*, p. 136. Riguardo al concetto di cultura si veda P. Xella, *Cultura e religione: l'apporto di Dario Sabbatucci e il dibattito postmoderno*, in I. Baglioni-A. Cocozza, *op. cit.*, pp. 307-329.

sistema culturale oggetto di studio, in rapporto a quanto la psicologia ha potuto ipotizzare dei meccanismi mentali studiando l'uomo contemporaneo, ma la proiezione sulla società greca antica di problematiche e tesi interpretative legate nella loro formulazione appunto all'Occidente contemporaneo e ritenute universali.

4. Tera~ come equivalente di *monstrum*

Una visione di tipo universalistico si riscontra anche nei tentativi di spiegare, con una comparazione di tipo analogico e l'utilizzo indistinto del materiale documentario, termini ritenuti indicanti il “mostruoso” in un dato sistema culturale, come può essere, ad esempio, *tera~*, con concetti appartenenti ad altre culture, come può essere, ad esempio, *monstrum*, quando, nonostante le possibili analogie presenti, i due concetti appartengono a sistemi culturali differenti dove rispondono ad esigenze strutturali diverse.

Al riguardo, soffermandosi sul concetto di *monstrum* nella cultura romana²²¹, quale tema maggiormente pertinente a livello esemplificativo stante il suo ricorrere in questa corrente di studi come elemento di comparazione analogica con *tera~*²²², si può riscontrare nel materiale documentario che il termine appare, quale elemento qualificante, sia in associazione ad avvenimenti che, inattesi e non prevedibili, sono di fatto estranei al normale corso degli eventi così come dovrebbero esplicarsi in natura²²³, che per indicare esseri deformati oppure ibridi nella loro strutturazione corporea come possono essere, ad esempio, un serpente dotato di un piede, un uccello con quattro ali oppure un uomo con due

²²¹ Sul concetto di *monstrum* si veda A. Maiuri, *op. cit.*

²²² Si veda ad esempio: J. Bayet, *op. cit.*, pp. 687 sgg.; C. Moussy, *op. cit.*, pp. 345-369; U. Pizzani, *I monstra...*, cit., p. 1.

²²³ Al riguardo si vedano i casi riportati con il relativo commento nell'edizione del *Liber prodigiorum* di Giulio Ossequente curata da P. Mastandrea e M. Gusso (Milano 2005).

teste²²⁴. Questi *monstra*, tutti indistintamente nel loro insieme e nelle loro specifiche manifestazioni, sono intesi come un presagio di sventura, realizzatosi per iniziativa degli dèi e segnalante un evento (se non addirittura una catena di eventi) nefasto e disastroso, prossimo ad avvenire, prefigurandolo spesso anche a livello simbolico nelle proprie caratteristiche, il quale verrebbe provocato dalle divinità che in questo modo punirebbero gli uomini per i loro comportamenti eccessivi e non ligi alle norme tradizionali. I *monstra*, in pratica, sono un segnale concreto e visibile del venir meno della *pax deorum*, basata appunto sul rispetto delle norme tradizionali²²⁵. Per porre fine alla collera divina, la quale avrebbe potuto mettere a repentaglio l'esistenza di Roma stessa, era ritenuto indispensabile attuare i giusti rimedi, la cui tipologia rituale era indicata dagli oracoli contenuti nel testo dei *libri Sibyllini*, che potevano essere consultati solo su esplicita richiesta del senato – unico organo abilitato a valutare nel concreto la potenziale ricaduta negativa di un evento prodigioso sulla *civitas*²²⁶ – da parte di appositi operatori rituali, i *viri sacris faciundis*²²⁷.

Come si può vedere, quindi, il concetto di *mostrum* è operante in un sistema culturale nel quale la sua funzionalità e il suo significato, per quanto presentino punti in comune con quelli inerenti a *tera-*, si caratterizzano per essere essenzialmente differenti rispetto al termine e al concetto ritenuto equivalente nella cultura greca. Ciò che è *tera-* anche se si manifesta, almeno nei poemi omerici, per iniziativa della divinità,

²²⁴ Paul. Fest. 147 L.

²²⁵ R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique. Grèce, Étrurie et Rome*, Paris 1963, pp. 77 sgg.; B. Mac Bain, *Prodigy and Expiation. A study in Religion and Politics in Republican Rome*, Bruxelles 1982; C. Santi, *Sacra Facere. Aspetti della prassi ritualistica divinatoria nel mondo romano*, Roma 2008; A. Maiuri, *op. cit.*

²²⁶ Cic. *De Div.* II 112; Liv. XXII 9, 8; Dio XXXIX 15,3. Al riguardo si veda B. Mac Bain, *op. cit.*, pp. 7-43.

²²⁷ Dio XLXIV 17,2; Lact. *Inst.* I 6. Al riguardo si veda C. Santi, *I viri sacris faciundi tra concordia ordinum e pax deorum*, in M. Rocchi - P. Xella - J. A. Zamora (a cura di), *Gli operatori culturali. Atti del II Incontro di studio organizzato dal Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee (Roma, 10-11 maggio 2005)*, Verona 2006, pp. 171-184.

non trasmette, come abbiamo potuto notare in precedenza, necessariamente un messaggio e, qualora implichi aspetti connessi alla divinazione, il significato adombrato dall'evento prodigioso non è inevitabilmente negativo né tanto meno il fenomeno deve manifestarsi solo a seguito di infrazioni alle norme tradizionali e, pertanto, la sua interpretazione non ha per forza il fine di stabilire dei rituali per placare le divinità. Peraltro, sempre tenendo presente la tradizione adombrata nei poemi omerici, l'operatore rituale al quale è demandata l'interpretazione del *tera-* è un *manti-*, un "indovino", una persona avente capacità diverse rispetto a quelle di un uomo comune, dotata di una "seconda vista" ed ispirata da Apollon²²⁸. Si pensi, ad esempio, alle figure di Kalchas, Teiresias e Theoklymenos. Si tratta, quindi, di operatori rituali dotati di caratteristiche ben diverse rispetto a quelle dei *viri sacris faciundis* precedentemente menzionati, in quanto a Roma non appare ammissibile l'esistenza, all'interno della *civitas*, di un istituto religioso come la mantica ispirata, che affonda le sue radici in un invasamento e in una depersonalizzazione dell'individuo non tollerabile per la persona *sui iuris*, il *civis*²²⁹. In linea generale, la mantica ispirata e l'eventuale stato di possessione estatica che vi si poteva accompagnare non erano ritenuti, come in Grecia, divina *maniā* ma *insania*, ovvero stato patologico, malattia per *antonomasia*²³⁰. «Ogni componente mantico-oracolare risultava perciò esclusa dall'orizzonte religioso romano; i sacerdoti incaricati a livello pubblico di interrogare gli dèi non possedevano alcun carisma individuale, non accedevano alla visione di dimensioni temporali precluse all'uomo comune, ma semplicemente, facendo ricorso alla facoltà della *ratio* e del *consilium*, decifravano i *signa* augurali o

²²⁸ Sulla divinazione in Grecia si veda R. Bloch, *op. cit.*, pp. 9 sgg..

²²⁹ Per un'analisi storico-religiosa delle caratteristiche dello *ius civile* romano si veda D. Sabbatucci, *Lo stato come conquista culturale*, cit..

²³⁰ C. Santi, *op. cit.*, pp. 21-28. Si veda anche E. Montanari, *Roma. Momenti di una presa di coscienza culturale*, Roma 1976, pp. 177 sgg..

decodificavano la materia oracolare contenuta nei *libri*, per assicurare alla *civitas* un corretto rapporto con gli dèi»²³¹.

5. Tipologie del “mostruoso” nell’antica Grecia

Ora, tornando a soffermarsi specificamente sul mondo greco, riteniamo che forse sarebbe più opportuno, soprattutto in riferimento alle entità a carattere ibrido o più genericamente “mostruoso”, utilizzare come criterio d’analisi del sistema culturale greco il concetto di “caotico”, così come viene a definirsi negli studi di Angelo Brelich²³², piuttosto che un generico concetto di “mostruoso” che, come risulta dalla ricerca terminologica svolta precedentemente, non è di fatto presente se non per una proiezione di nostri concetti che ci porta a riscontrare il “mostruoso” come un dato necessario. Pertanto, se nella cultura greca il *kosmos* attuale è un ordine retto e stabilito da Zeus, un ordine “giusto” e “perfetto” che corrisponde implicitamente all’ambiente greco stesso, tutto ciò che è ad esso esterno, non corrispondente, oppure che ad esso porta secondo le vicende presenti nei racconti tradizionali, è sentito come “caotico”, non definito, potenzialmente “negativo” oppure, all’opposto, estremamente “positivo”, “paradisiaco”. Una situazione che, in un certo senso, si potrebbe esemplificare con i poteri insiti nel sangue di Medusa, entità appartenente ad una stirpe, quella di Pontos²³³, rappresentante l’acosmico e il precosmico, sia nel suo aspetto “positivo”, in Nereus e nelle Nereides, che “negativo”, nei discendenti di Phorkys. Questo sangue, infatti, se è un mortale veleno per i vivi, si pensi al tentativo di Kreusa di utilizzarlo contro il figlio Ion²³⁴, per i morti può essere invece fonte di vita, e qui si pensi all’uso che ne fa Asklepios, che proprio per

²³¹ C. Santi, *op. cit.*, p. 26.

²³² Si veda, ad esempio, A. Brelich, *Les monosandales*, “La nouvelle Clío” 7-9, 1955-57, pp. 469-484.

²³³ C. Costa, *op. cit.*, pp. 61-100.

²³⁴ Eur. *Ion* 1003-1015.

questo, per aver infranto l'“ordine”, sarebbe stato ucciso da Zeus²³⁵. Insomma, riteniamo che nella cultura greca, in base ai suoi stessi criteri di analisi del reale, non sia possibile individuare dei “mostri”, bensì delle entità “caotiche”, ognuna delle quali aventi proprie specifiche caratteristiche ed eventualmente “ordinate” in gruppi particolari, ad esempio genealogici²³⁶, e non necessariamente estranee alla sfera divina o a forme di culto da parte degli uomini. Si pensi alle Erinyes, venerate ad Atene come Eumenides²³⁷, oppure ai caratteri “eroici” di entità “mostruose” come Python messi in luce da Brelich²³⁸.

Va precisato, comunque, che il criterio d'analisi qui proposto si basa nella sua elaborazione ed allo stesso tempo è funzionale a quelle correnti di pensiero e visione del mondo che hanno trovato espressione ed orientamento nella *Teogonia* di Esiodo e nella costruzione cosmologica che in quel testo traspare, nettamente contrapposta, ad esempio, alle cosmologie elaborate in ambiente “orfico”²³⁹. Come nota Dario Sabbatucci: «le due posizioni, la esiodea, che mette all'inizio *Chaos*, e la orfica, che al suo posto pone l'uovo primordiale, emergono dal giudizio della fase – qui obbiettivata nella *res* – originaria: negativo per l'una e positivo per l'altra. Nell'una si procede dal vuoto non-essere all'essere, nell'altra si procede dalla pienezza dell'essere alla frammentarietà dell'esistenza. Nell'una si procede per incremento e nell'altra per detrimento. Il giudizio della *res* originaria implica l'altro giudizio, quello della *res* attuale, che diventa automaticamente positivo per Esiodo e negativo per gli orfici»²⁴⁰. Pertanto, la rielaborazione dei racconti tradizionali nelle correnti cosiddette “orfiche”, plasmando il materiale

²³⁵ Apollod. III 10,3.

²³⁶ Su come la genealogia definisca un'entità extra-umana si veda: P. Philippon, *Origini e forme del mito greco*, tr. it. Torino 1949, pp. 48 sgg.; C. Costa, *op.cit.*, pp. 61sgg..

²³⁷ Aeschyl. *Eum.* 795 sgg..

²³⁸ A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958, p. 96 n. 70.

²³⁹ Al riguardo si veda D. Sabbatucci, *Il misticismo greco*, Torino 2006, pp. 89 sgg.. Sull'Orfismo si veda anche P. Scarpi (a cura di), *Le religioni dei misteri*, Milano 2002, vol.1, pp. 349 sgg..

²⁴⁰ D. Sabbatucci, *Il misticismo greco*, cit., p. 95.

mitico tramandato in cosmogonie alternative e antitetiche rispetto a quella elaborata da Esiodo nella *Teogonia*, comporta una rifunzionalizzazione anche delle entità extra-umane ivi operanti. Si pensi, ad esempio, a Phanes/Protogonos che svolge nelle cosmogonie “orfiche” quello che è il ruolo di Eros nella *Teogonia*, ma con una funzionalità inversa: se Eros in Esiodo è il principio positivo di evoluzione differenziata del *kosmos* verso l’attualità, viceversa nel mito cosmogonico “orfico” Phanes è il principio unificatore di ciò che esiste²⁴¹. Androgino²⁴² ed ofiomorfo²⁴³, rappresentato come un essere alato²⁴⁴ dai quattro occhi²⁴⁵ e dalle molte teste di toro e di leone²⁴⁶, in un frammento attribuito ad un’opera di Orpheus, riportato da Atenagora²⁴⁷, all’entità si attribuisce la paternità di Echidna, qui descritta come un essere femminile dal bel volto umano ma dalle membra di spaventoso serpente a partire dal collo.

Pur non potendo approfondire il ruolo che Echidna poteva svolgere all’interno di un contesto mitico “orfico”, forse di carattere cosmogonico, stante la brevità della testimonianza, la quale peraltro rimane un’attestazione isolata, è pertinente a quanto osservato in precedenza rilevare le differenze rispetto alla rappresentazione dell’entità nella *Teogonia*²⁴⁸. In Esiodo, come vedremo in maniera più dettagliata nel prossimo capitolo, Echidna è un essere che appartiene alla stirpe di Pontos, entità che rappresenta l’alterità totale, il mare infecondo in cui, in opposizione alla terra dove vive l’uomo, non si vendemmia, non si fa raccolto e sul quale la navigazione stessa, che è la modalità umana dell’utilizzazione del mare, è impedita a causa del furioso ondeggiare

²⁴¹ *Ibidem*, pp. 107 sgg..

²⁴² *Orph. Hymn.* VI 1.

²⁴³ *Athen. Pro Chr.* XX 4.

²⁴⁴ *Orph. Hymn.* VI 2,7.

²⁴⁵ *Orph. Fr.* 76 Kern.

²⁴⁶ *Orph. Fr.* 79 Kern.

²⁴⁷ *Athen. Pro Chr.* XX 4.

²⁴⁸ *Hes. Th.* 295 sgg..

delle maree²⁴⁹. E esso, in pratica, «non è inseribile nell'ordine culturalmente utilizzabile dall'uomo»²⁵⁰ è il mare nell'aspetto estraneo a quest'ordine dove il lato positivo è rappresentato da Poseidon²⁵¹. Questa caratteristica di alterità, il rappresentare in qualche modo l'acosmico e il precosmico, trova espressione anche nei discendenti di Pontos, giungendo anche ad essere, in taluni casi, un'essenza anticosmica che si manifesta in un aspetto mostruoso e in facoltà distruttrici²⁵². Crudele entità ofiomorfa, Echidna, all'interno della *Teogonia*, appare come un essere, seppur bellissimo e sensuale, terribile ed estremamente violento, il cui nome stesso poteva evocare il veleno²⁵³, madre di inquietanti creature ibride dal cuore violento (kraterofrwn)²⁵⁴, e il cui aspetto ofiomorfo, come vedremo, poteva evocare la svalutazione di valori fondamentali nel mondo greco antico. In unione ad essa, Typhon in un certo senso trova la sua legittimazione quale rivale di Zeus, rafforza e pone in risalto nel rapporto il suo aspetto anticosmico, nefasto e distruttivo. Se la *numfh* – termine con il quale viene qualificata l'entità²⁵⁵ – normalmente può segnare il passaggio all'ordine, alla compiutezza e al *kosmos*²⁵⁶, con Echidna troviamo il ribaltamento del paradigma e la consacrazione di Typhon al disordine e all'acosmico. E proprio queste caratteristiche anticosmiche, secondo meccanismi simili alla “rivalutazione” di entità come Uranos²⁵⁷ e Kronos²⁵⁸, la rendono potenzialmente un'entità mitopoieticamente funzionale alle cosmogonie

²⁴⁹ Hes. *Th.* 131.

²⁵⁰ C. Costa, *op. cit.*, p. 65.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 66.

²⁵² *Ibidem*, pp. 92 sg.

²⁵³ *Etym. Gud.* s. v. *εχιδνα*; *Etym. Parv.* s. v. *εχιδνα*.

²⁵⁴ Hes. *Th.* 306 sgg..

²⁵⁵ Hes. *Th.* 298, 305.

²⁵⁶ V. Andò, *Nymphe. La sposa e le Ninfe*, QUCC 52, 1996, pp. 47-79.

²⁵⁷ D. Sabbatucci, *Il misticismo greco*, cit., pp. 112 sgg.

²⁵⁸ Si veda il commento a *Orph. Hymn.* XIII di G. Ricciardelli nell'edizione degli *Inni Orfici* da lei curata (pp. 292 sgg., Milano 2006²).

“orfiche” in senso positivo, come la nascita da Phanes sembrerebbe adombrare.

Comunque, in conclusione, bisogna tenere presente che, oltre alle entità mitiche primordiali, la cultura greca, come peraltro anche quella romana, conosceva un'altra tipologia di esseri mostruosi. Si tratta di determinati animali dall'aspetto incredibile e stupefacente, ritenuti presenti nelle terre ai confini dell'*oikoumenh*²⁵⁹. Ad esempio, riguardo ad uno di essi, il manticora, un essere ibrido descritto per la prima volta da Ctesia di Cnido ed avente corpo di leone, volto umano con tre file di denti per ogni mascella e una coda simile a quella dello scorpione ed in grado di saettare dardi²⁶⁰, Pietro Li Causi osserva che esso « ... (così come gli unicorni, i catoblepa e le anfesibene) non viene affatto presentato come un animale del passato mitico (è il caso, questo, dei centauri), né come un animale immaginario e, per questo impossibile (è il caso, ad esempio, dell'irocervo in Aristotele), ma è semmai (almeno nella strategia del testo di Ctesia, il primo a parlare di questa belva) un animale del “presente etnografico”»²⁶¹. Si tratta di animali pensati come prodotto di un ordine naturale che opera diversamente in determinate zone del mondo rispetto a quanto avviene al centro dell'*oikoumenh*²⁶² – ovvero in Grecia – come attesta, ad esempio, un noto proverbio ellenico il quale afferma che la Libia genera sempre qualcosa di nuovo e strano²⁶³. Al riguardo, Aristotele notava, a commento di questo proverbio, che in Libia ciò era possibile perché, a causa della scarsa piovosità di quella terra, tutti gli animali si incontravano presso i pochi rigagnoli d'acqua presenti, e in un certo senso “addomesticandosi” tra di loro per la

²⁵⁹ P. Li Causi, *op. cit.*

²⁶⁰ Riguardo il materiale documentario relativo al manticora si veda *ibidem*, pp. 22 sgg.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 22.

²⁶² *Ibidem*, pp. 165 sgg.

²⁶³ Arist. *Hist. Anim.* VIII 606b.

necessità di sopravvivere, si accoppiavano anche tra specie differenti²⁶⁴. Per Aristotele, che razionalizza in questo modo “scientificamente” quelle credenze tradizionali legate alle entità “mostruose” presenti nelle “caotiche” εἰσκαταίαι dell’οἰκουμένη, è possibile che, a differenza di quanto avviene, ad esempio, nel caso del mulo, il frutto di unioni interspecifiche tra animali possa avere un seguito in una seconda generazione di ibridi, la quale viene così a definirsi, di fatto, come una nuova specie dotata di tratti morfocomportamentali stabili²⁶⁵. Così però non avverrebbe, secondo lo Stagirita, per gli esseri multiformi metà uomo e metà animale che nascerebbero nell’attualità storica, manifestandosi come τεράτα. Essi sono esseri anomali e irregolari che deviano da una norma biologica valida statisticamente e le cui caratteristiche “mostruose” possono essere ricondotte come causa a principi fisici²⁶⁶. Pertanto, nell’ottica di Aristotele, quando si parla, ad esempio, di bambini nati con la testa di bue, l’espressione non andrebbe presa alla lettera, come se si trattasse effettivamente di un incrocio tra uomo e animale, ma con un’allusione al fatto che questi bambini sono nati con delle malformazioni le quali li porterebbero ad avere una testa *simile* a quella di un bue²⁶⁷ e, per questo motivo, le entità mitiche ibride attestate dalla tradizione, come i Kentauroi, non sarebbero mai esistite²⁶⁸.

²⁶⁴ Arist. *Hist. Anim.* VIII 606b - 607a.

²⁶⁵ Arist. *De Gen. Anim.* II 746b.

²⁶⁶ Al riguardo si veda D. Lanza - M. Vegetti (a cura di), *Opere biologiche di Aristotele*, Torino 1971, p. 822. Si veda anche Arist. *De Gen. Anim.* IV 769b, 770b.

²⁶⁷ Arist. *De Gen. Anim.* IV 769b.

²⁶⁸ Arist. *Hist. Anim.* 606b, *De Gen. Anim.* 746a-b.

Le caratteristiche di Echidna in Esiodo

Ἡ δὲ τέκεται ἰοπέλωρον ἀμφὶ κανόν, οὐδὲν ἐπὶ κοίτῃ
 ἔσθῃ ἀνθρώπων· οὐδέ τι ἀγαν αἰεὶσι θεοῖσι,
σφίεσι γὰρ ἀφύρωται κρητὸν ἔσθῃ Ἐχιδνάν,
 ἥμισυ μὲν νύμφῃ ἐκὶ κώπιδά καὶ ἰπάρχον,
ἥμισυ δὲ αὐτὴ πέλωρον ὄφιν δεινὸν τε μέγαν τε
 αἰετὸν ἠμῆσθῃ, ζαχὲν ὑποκευθεῖσι γαῖῃ·
Ἐν γὰρ θεοῖσι σπεῖο· εἴστι κατὰ κούρην ἠαὶ πέτρῃ
 θῆλυ οὐδέ τι ἀγαν αἰετῶν θεῶν ἔσθῃ τῶν ἀνθρώπων,
ἐπὶ γὰρ αἰετῶν οἰδασσάντο θεοῖ· κλυτὰ δὲ μῆτα ναῖεῖν

Hes. *Th.* 295-303

Così Esiodo, descrive Echidna, la terribile entità mitica figlia di Phorkys e Keto. La lettura di questi versi ha posto alla nostra attenzione alcune domande: come i singoli aspetti dell'entità – l'ofiomorfo, il primordiale e il femminile – contribuiscono a caratterizzarla? Sono collegati tra loro? Qual è il suo rapporto con le altre entità della stirpe di Pontos?

In relazione a queste domande procederemo all'analisi dei versi esiodici e del materiale documentario nella sua interezza, suddividendo la trattazione in paragrafi articolati secondo gli aspetti dell'entità precedentemente menzionati.

1. Echidna come entità ofiomorfa

Normalmente, all'interno della letteratura greca, il termine $\epsilon\chi\iota\delta\eta\alpha$ si trova utilizzato per indicare la variante femminile di una nota e temibile razza di serpenti, l' $\epsilon\chi\iota$ ²⁶⁹, anche se non mancano attestazioni per le quali la differenza non sarebbe di genere ma di specie²⁷⁰. L'argomento che viene utilizzato al riguardo, per dimostrare che in realtà si tratterebbe di due esemplari ben distinti, è relativo agli effetti e alle caratteristiche del morso dei serpenti²⁷¹. Alcuni sostengono, infatti, che le persone vittime dell' $\epsilon\chi\iota$ vengano colte da convulsioni e che sul loro corpo sia rinvenibile un livido causato dal morso, nonché l'impronta di due denti, mentre, per quanto riguarda invece l' $\epsilon\chi\iota\delta\eta\alpha$, il morso di questo animale non provocherebbe convulsioni, lascerebbe un segno biancastro e l'impronta di molti più denti. Su questo tema la ricerca moderna tende, comunque, a confermare la relazione di genere che la maggioranza delle fonti attribuisce ai due serpenti, ponendo in rilievo da un punto di vista filologico la relazione esistente tra i due sostantivi e in particolare analizzando etimologicamente $\epsilon\chi\iota\delta\eta\alpha$ come un derivato di $\epsilon\chi\iota$ ²⁷². Al riguardo, se si possono ricordare per la loro rappresentatività e originalità gli studi sul tema di Chantraine²⁷³ che, riconoscendo in $\epsilon\chi\iota\delta\eta\alpha$ un suffisso -nya, lo spiega come una derivazione da una forma maschile corrispondente, * $\epsilon\chi\iota\delta\eta\alpha$, non attestata e da lui ricostruita, non possono non essere menzionate le paretimologie antiche²⁷⁴ che, considerando il sostantivo come un prodotto della fusione di $\epsilon\chi\omega$ e $\iota\psi\omega$, ponevano in evidenza, di fatto, i terribili effetti del veleno della vipera²⁷⁵, che vi

²⁶⁹ M. L. Sancassano, *Il lessico greco del serpente. Considerazioni etimologiche*, Athenaeum LXXXIV, 1996, pp. 63-67.

²⁷⁰ Ael. V. H. X 9.

²⁷¹ Ael. V. H. cit.

²⁷² M. L. Sancassano, *op. cit.*, pp. 65 sgg..

²⁷³ P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris 1933, pp. 108 sgg.; id, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968, s. v. $\epsilon\chi\iota$.

²⁷⁴ *Etym. Gud.* s. v. $\epsilon\chi\iota\delta\eta\alpha$; *Etym. Parv.* s. v. $\epsilon\chi\iota\delta\eta\alpha$.

²⁷⁵ Plat. *Sym.* 217e; Ael. V. H. X 9; Nic. *Ther.* 235-257.

appare, come leggiamo nell'*Etymologicum Gudianum*, come ἡ ἐν αὐτῇ τὸν ἰὸν ἐϋόσα, come “quella che ha dentro di sé il veleno”.

Nelle opere riguardanti le caratteristiche degli animali a noi pervenute, l'ἐϋί" appare delinarsi per alcuni tratti così particolari che la sua forma viene espressamente distinta in maniera significativa dagli autori antichi – sia per quanto riguarda la fisiologia che la pericolosità – rispetto alle altre tipologie nelle quali si articola la categoria dei serpenti. Infatti, a differenza degli altri ὄφιε" che sono ovipari, cioè danno alla luce uova che poi vengono da loro covate, l'ἐϋιδνα, benché in un primo momento sia internamente ovipara, è vivipara, ovvero partorisce dei rettili che sono già compiutamente formati²⁷⁶. Un tratto, questo, che veniva ritenuto così caratteristico della vipera che le paretimologie antiche riguardanti l'ἐϋί" facevano derivare il sostantivo dal verbo κατεχεῖν “trattenere” poiché si diceva che fosse l'unico tra i serpenti a non deporre uova ma generasse i piccoli al proprio interno dove li “tratteneva”²⁷⁷.

Ora, riguardo proprio al parto, bisogna notare che la riproduzione dell'ἐϋί" si sarebbe svolta all'interno di un contesto di violenza poiché si diceva che l'ἐϋιδνα uccideva il proprio compagno per poi essere uccisa dai figli che la dilaniavano dall'interno al momento della nascita. Secondo le testimonianze in nostro possesso, infatti, nonostante il parere contrario di alcuni autori come Teofrasto ed Eliano per i quali la morte dell'ἐϋιδνα al momento del parto sarebbe dovuta alla pressione sviluppatasi al suo interno che la porterebbe in un certo senso a “esplodere”²⁷⁸, comunemente si riteneva che il maschio della vipera si unisse alla femmina avvolgendola con il proprio corpo per poi venire ucciso al termine del rapporto dalla sua compagna, che gli si avvinghiava

²⁷⁶ Arist. *H. A.* I 6, III 1 (511a), V 34 (558a); Ael. *V. H.* I 24; Nic. *Ther.* 135-137.

²⁷⁷ Suid. s. v. ἐϋί"; *Etym. Gud.* s. v. ἐϋί".

²⁷⁸ Ael. *V. H.* XV 16. Si veda anche Phil. *Vit. Apoll.* II 14.

al collo e gli recideva la testa, e questo proprio nel momento in cui la femmina veniva fecondata. I piccoli, a loro volta, vendicando il padre, sarebbero venuti alla luce divorando le viscere della madre, aprendosi così la strada attraverso il ventre e mostrando già alla nascita la loro terribile natura²⁷⁹.

Ora, il carattere violento del comportamento che la tradizione attribuiva alla vipera, e che rimarrà per tutta l'antichità una sua caratteristica distintiva, tanto che in epoca tarda proprio in base a questa tradizione Isidoro di Siviglia ricondurrà l'etimologia del termine *vipera* a *vis* nella sua accezione di "violenza" in quanto azione nella quale viene impiegata la forza²⁸⁰, è all'origine dell'utilizzazione di questo animale quale simbolo di tutti quei comportamenti che incrinavano, svalutavano o ribaltavano i corretti valori che dovevano reggere e regolare i rapporti all'interno del "genio", tanto che in alcuni casi è possibile riscontrare un'utilizzazione quasi proverbiale dell'accostamento²⁸¹.

Al riguardo, sul piano mitico, possiamo riscontrare che il termine *εἰδνα* viene utilizzato per caratterizzare alcune entità eroiche femminili protagoniste di vicende esemplari da questo punto di vista. Così, infatti, viene definita Klytaimnestra²⁸², l'eroina che nella tradizione appare in opposizione a Penelope come l'emblema dell'infedeltà coniugale e dell'insidiosità delle donne²⁸³, colei che, avendo tradito il proprio marito Agamemnon con un parente di lui, Aigisthos, lo ucciderà con l'inganno per poi essere uccisa dal figlio²⁸⁴, Orestes, il quale appare anch'egli in Eschilo associato genericamente ad un *ὄφι*", nel quale va probabilmente

²⁷⁹ Hdt. III 109; Arist.H. A. V 34 (558a); Ael. V. H. I 24, XV 16; Nic. *Ther.* 128-137.

²⁸⁰ Isid. *Orig.* XII 4, 10 sg.. Si veda anche Serv. Verg. *Aen.* III 416.

²⁸¹ Soph. *Ant.* 531; Eur. *Alc.* 311, *Andr.* 271.

²⁸² Aesch. *Choeph.* 249, 994; Schol. Lyc. *Alex.* 1114. In Aesch. *Choeph.* 1047 viene definita *drakwn* insieme ad Aigisthos probabilmente con una valenza del termine simile.

²⁸³ Si veda, ad esempio, Hom. *Od.* XI 405 sgg..

²⁸⁴ Hom. *Od.* III 254-312, IV 512-537, XI 405-439; XXIV 192-202; Aesch. *Ag.* 1380-1392; Soph. *El.* 92-99; Eur. *El.* 92-99; Apollod. *Epit.* VI 23; Paus. II 16, 6; schol. Lyc. *Alex.* 1106 e 1375.

visto, stante il contesto nel quale Klytaimnestra si riferisce al figlio che la minaccia di morte come ad un serpente che ella avrebbe partorito, un ἐϋί²⁸⁵. Questo episodio, peraltro, va ad inserirsi nelle vicende di una discendenza, quella di Atreus, che si caratterizza per il ripetersi di fatti di sangue e di violenze perpetrate all'interno di uno stesso gruppo familiare²⁸⁶.

Altre entità eroiche femminili per le quali ricorre l'accostamento all'ἐϋίdna sono Antigone ed Ismene, figlie di Oidipus. Nell'*Antigone* di Sofocle, Kreon le paragona all'animale, apostrofandole duramente, in particolare Ismene, quando scopre che tentavano di infrangere le sue disposizioni in merito alla sepoltura del cadavere di Polyneikes. Vivendo l'accaduto come un tradimento nei suoi confronti, vista anche la parentela che incorre tra loro, in quanto Kreon è il fratello della loro madre Iokaste, il nuovo re di Tebe reagisce con ira, esclamando nei confronti di Ismene, in una modalità che lascia supporre l'esistenza di forme proverbiali simili al nostro "covare una serpe in seno", che ella era strisciata come una vipera nella sua casa per succhiargli di nascosto il sangue e che, in riferimento anche alla sorella Antigone, egli a sua

²⁸⁵ Aesch. *Choeph.* 544, 928. Medesima valenza ha probabilmente l'apparizione in sogno a Klytaimnestra di un δρακων da lei partorito simboleggiante chiaramente a livello onirico Orestes (Aesch. *Choeph.* 527) come peraltro l'eroe stesso tende ad interpretare (Aesch. *Choeph.* 549). Un paragone indiretto della vicenda di Orestes con le uccisioni connesse alla riproduzione della vipera si trova in Ael. *V. H.* I 24.

²⁸⁶ Si può ricordare al riguardo, infatti, che Atreus, che aveva già le mani macchiate del sangue del fratellastro Chrysippos, ucciso su istigazione della madre Ippodameia (schol. Eur. *Or.* 4), una volta venuto a conoscenza che suo fratello Thyestes aveva sedotto la moglie Aerope, ottenendo così il possesso delle spoglie di un'agnella d'oro nata nel gregge di Atreus e tramite queste il trono di Micene, uccise i figli del fratello, li fece a pezzi, li fece cuocere e poi li offrì come pasto a Thyestes, privi delle estremità affinché non li riconoscesse. Scacciato dal paese, su indicazione di un oracolo Thyestes si unì alla propria figlia, generando così Aigisthos che ucciderà Atreus, restituendo il regno al padre. In seguito, uno dei figli di Atreus, Agamemnon, preso il controllo di Argo, ucciderà Tantalos, figlio di Thyestes, e la sua prole, prendendo anche in sposa la moglie Klytaimnestra (Apollod. *Epit.* II 10-14; Hyg. *Fab.* 88). Agamemnon, padre che, per consentire alla flotta degli Achei, bloccata nel porto di Aulide a causa della mancanza di vento, di salpare verso Troia, sarebbe stato costretto su vaticinio di Kalchas a sacrificare alla dea Artemis la propria figlia, Iphigeneia, se la dea impietosa non avesse sostituito al posto della fanciulla una cerbiatta sull'altare, portando la giovane tra i Tauri e rendendola sua sacerdotessa (Eur. *Iph. A.*; Apollod. *Epit.* III 21 sg.).

insaputa aveva nutrito due esseri di tal fatta²⁸⁷. Ed anche qui, peraltro, la designazione avviene in un contesto nel quale il "genio" si caratterizza per il susseguirsi al suo interno di atti di violenza e di ribaltamento di quelli che dovrebbero essere i giusti rapporti tra i suoi appartenenti²⁸⁸.

Un altro accostamento si può rilevare nello *Ione* di Euripide dove Ion designa come ἐκιδνα la madre Kreusa, la quale aveva tentato di ucciderlo, ignara della parentela, utilizzando come veleno il sangue di Medusa custodito dalla sua famiglia²⁸⁹.

In Eliano troviamo un paragone tra le vicende di sangue inerenti alla riproduzione dell'ἐκιδνα e la tragica vicenda di Alkmaion, figlio di Amphiaraios, e della sua famiglia²⁹⁰. Come è noto, Amphiaraios, secondo la tradizione, si sarebbe opposto alla spedizione che Adrastos, re di Argo, stava preparando contro Tebe per aiutare il genero Polyneikes a riprendere il controllo della città. Questa posizione era dovuta alla sua qualità di "manti", attraverso la quale Amphiaraios sarebbe stato a conoscenza che tutti i guerrieri, tranne il re, sarebbero morti. Polyneikes quindi, donando la collana di Harmonia alla moglie di Amphiaraios, Eriphyle, la quale a seguito di un patto tra Adrastos e Amphiaraios che prevedeva che in caso di contesa tra i due sarebbe stata lei a prendere una decisione in merito al motivo del contendere, l'avrebbe persuasa a

²⁸⁷ Soph. *Ant.* 531.

²⁸⁸ È noto, infatti, che Oidipus deriva il suo nome, che letteralmente significa "piede gonfio", dalle ferite che erano state inferte ai suoi piedi quando, per ordine di suo padre Laios, venne esposto sul monte Citerone affinché non si avverasse la maledizione per la quale Laios sarebbe stato ucciso dal figlio. Destinato a morte certa, Oidipus fu salvato da uno dei pastori del padre e, divenuto adulto, porta inconsapevolmente a compimento la maledizione, uccidendo Laios, per poi unirsi in matrimonio con la madre Iokaste, divenendo così allo stesso tempo fratello e padre dei suoi figli (Soph. *Oed. T.*, *Oed. C.*; Apollod. III 5, 7-8). In seguito, una volta appresa la verità, si priverà della vista ed i figli Eteokles e Polyneikes si scontreranno tra loro per il dominio su Tebe, uccidendosi vicendevolmente in duello all'interno di un conflitto che avrebbe visto le armate del regno di Argo assediare la città dalle sette porte in aiuto di Polyneikes, genero del re di Argo, Adrastos (Aesch. *Sept.*; Eur. *Phoen.*; Apollod. III 6, 1-8; Hyg. *Fab.* 67).

²⁸⁹ Eur. *Ion.* 1262.

²⁹⁰ Ael. *V. H.* I 24.

convincere il marito a non opporsi e a partecipare alla spedizione²⁹¹. Allora, Amphiaraios fece promettere ai figli che, quando sarebbero cresciuti, lo avrebbero vendicato, uccidendo la madre. Pertanto, dopo la cosiddetta spedizione degli Epigoni contro Tebe, Alkmaion, a seconda delle varianti con o senza l'aiuto dei fratelli, avrebbe ucciso la madre²⁹².

Un ultimo richiamo sul piano mitico, legato al ribaltamento dei rapporti di parentela, si può rinvenire in Ovidio, quando l'illecita passione che Myrrha arriva a nutrire per il padre si dice venga indotta, in questa variante, da una delle Furie tramite il soffio velenoso di una vipera²⁹³.

Ora, per quanto riguarda invece la ricorrenza di questo termine nella realtà storica, si può rilevare che il sostantivo viene utilizzato in forme di tipo proverbiale nelle quali la matrigna viene accostata all'*eçidna* per indicare l'atteggiamento di inimicizia che essa può nutrire verso i figli di primo letto²⁹⁴.

In un ambito nel quale il rapporto tra il *polith*" e la *poli*" viene sostanzialmente equiparato a quello tra l'individuo e il suo *geno*", il termine *eçidna* viene utilizzato per designare il sicofante²⁹⁵, inteso come colui che, rivolgendosi contro un proprio concittadino, andrebbe in realtà contro un membro del proprio *geno*".

²⁹¹ Apollod. III 6, 2.

²⁹² Apollod. III 7, 5.

²⁹³ Ov. *Met.* X 313. Di questa tragica vicenda che porterà la giovane fanciulla, ormai trasformata nell'omonimo albero della mirra, a partorire Adonis, è rilevante, peraltro, anche il contesto temporale nel quale sarebbe avvenuto l'incesto. Myrrha, infatti, con la complicità della nutrice, si unisce al padre con l'inganno durante il periodo in cui venivano celebrate le sacre cerimonie per Demeter, in un periodo nel quale le donne avrebbero dovuto mantenere una purità rituale, non giacendo con i mariti, e soprattutto dove, in un contesto festivo nel quale veniva richiamata la tradizione mitica del ritrovamento di Persephone da parte di Demeter, si ribadivano e rafforzavano in un certo qual modo i rapporti corretti e dovuti tra madre e figlia (M. Detienne, *I giardini di Adone. La mitologia dei profumi e degli aromi in Grecia*, tr. it. Milano 2009, pp. 93 sgg.). Pertanto, in questa variante del mito di Myrrha, si può notare come la svalutazione dei rapporti di parentela porta ad una più generale e ampia incrinatura delle regole sulle quale si regge la società.

²⁹⁴ Eur. *Alc.* 311.

²⁹⁵ Demost. XXV 96 (799).

Inoltre, possiamo ricordare ancora che il comportamento della vipera verrà rielaborato a livello simbolico all'interno della letteratura cristiana antica. Qui l'εϕιδνα si troverà a rappresentare simbolicamente i peccati, l'eresia, il denaro prestato dagli usurai, le persone che si abbandonano ai piaceri carnali, i farisei e più in generale gli Ebrei, il serpente dell'Eden ed infine il diavolo stesso²⁹⁶. Infatti, la tradizione riguardante il parto dell'εϕιδνα offrirà un prezioso contributo agli esegeti cristiani per interpretare alcuni passi della Scrittura, in quanto nel Nuovo Testamento appare in maniera ricorrente l'espressione γεννηματα εϕιδνωη per indicare gli Ebrei²⁹⁷ e più in particolare i farisei²⁹⁸. Così, ad esempio, Origene nelle omelie su Luca accosterà il comportamento della vipera a quello dei Giudei, in quanto avrebbero ucciso con le proprie mani i loro padri spirituali e i loro maestri²⁹⁹. Così nel *Physiologus*, dove la vipera, a commento delle parole attribuite a Giovanni Battista, viene accostata ai farisei, i quali avrebbero ucciso i loro padri spirituali, i profeti, Gesù e i rappresentanti della Chiesa. Peraltro, quest'opera ci attesta una sensibile modifica nella rappresentazione dell'animale il quale viene descritto come avente forma umana fino all'ombelico, un volto di uomo o di donna a seconda del sesso, e una coda di coccodrillo. Anche il comportamento è parzialmente diverso, in quanto, dopo l'unione con il proprio compagno, la vipera anziché troncarli il capo, gli recide con un morso gli organi genitali³⁰⁰. Clemente Alessandrino, invece, negli *Stromata*, commenterà gli stessi passi, paragonando la vipera agli uomini che si abbandonano alla libidine e ai piaceri carnali, tagliandosi reciprocamente la testa a causa delle passioni mondane³⁰¹.

²⁹⁶ Al riguardo si veda F. Zambon, *Vipereus liquor. Prudenzio e l'impuro concepimento della vipera*, "Cultura Neolatina" XL, 1980, pp. 1-15.

²⁹⁷ Lc III 7.

²⁹⁸ Mt. III 7, XII 37, XXIII 33.

²⁹⁹ Or. *Luc. hom.* fr. 87 (ed. Rauer, *GCS* 35, p. 262).

³⁰⁰ *Phys.*, cap. 10.

³⁰¹ Clem. Alex. *Strom.* IV 16.

Ora, questo collegamento simbolico tra la vipera e gli eccessivi desideri mondani dell'uomo emerge anche in altri autori. Epifanio, ad esempio, nel *Panarion*, evoca l'immagine della vipera e della sua libidine in riferimento alle immonde pratiche sessuali che evitano la procreazione, distruggendo la capacità generativa elargita da Dio alle creature, praticate dalla setta gnostica alla quale apparteneva, quella dei Barbeliotti, che dichiara esplicitamente essere simile a questo serpente, più feroce e terribile di qualsiasi altro rettile³⁰².

Nelle opere di Ambrogio, invece, il simbolismo della vipera ricorre con una ricca pluralità di significati per i quali, di volta in volta, essa può simboleggiare il denaro degli usurai, come nel *De Tobia*³⁰³, oppure l'immagine dell'ingiusto che nuoce prima di tutto a se stesso, come nel commento al Salmo 35³⁰⁴, oppure, rielaborando la tradizione dei rapporti illeciti tra la vipera e la murena, quale figura esemplare dell'adulterio, in opposizione al rapporto genuino tra Adamo ed Eva prima della caduta, per poi, infine, identificarla nel serpente dell'Eden quale simbolo del Diavolo, nel commento al Salmo 37³⁰⁵.

Da ultimo, in Prudenzio la vipera viene utilizzata come simbolo del peccato, il crudele figlio dell'uomo, nato dalla fornicazione con il demonio, che si rivolge con il suo morso immediatamente contro chi lo ha generato, nutrendosi dei tormenti di chi lo ha partorito³⁰⁶.

Ora, rispetto a quanto riportato in precedenza, possiamo riscontrare nella descrizione esiodea di Echidna, e più in generale nella tradizione mitica ad essa relativa, caratteri corrispondenti o comunque riconducibili alle caratteristiche del serpente di cui condivide il nome? In particolare, è

³⁰² Ep. *Pan.* XXVI.

³⁰³ Ambr. *De Tob.* XII 40-42.

³⁰⁴ Ambr. *Expl.Ps.* XXXV 6.

³⁰⁵ Ambr. *Expl. Ps.* XXXVII 8-9. Sul rapporto adulterino tra vipera e murena si veda anche Ambr. *Exam.* V 7 18-20.

³⁰⁶ Prud. *Ham.* 570-607.

possibile rilevare, anche per quanto riguarda questa entità, una connessione con quello che abbiamo visto essere un generale rapporto di svalutazione e ribaltamento dei valori che il *genos* dovrebbe intrattenere al proprio interno, con il quale l'*ēphē* sembrerebbe avere un così stretto legame a livello simbolico? Riteniamo che sia possibile, in effetti, riscontrare nelle caratteristiche del rapporto che Echidna, secondo la descrizione esiodea, intrattiene con la propria discendenza, degli elementi di conferma riguardo a quest'ultimo interrogativo; ovvero riteniamo che anche per Echidna sia rinvenibile un implicito collegamento con quella sfera di svalutazione del *genos* di cui abbiamo precedentemente parlato.

Tralasciando per ora i problemi di interpretazione relativi ai versi riguardanti Echidna e i suoi discendenti³⁰⁷, sui quali ci soffermeremo più avanti, assumendo momentaneamente come dato di partenza l'interpretazione maggiormente seguita nelle edizioni critiche di Esiodo³⁰⁸, noi possiamo leggere nella *Teogonia* che Echidna avrebbe generato terribili entità dal cuore violento come Orthos (v. 309), Kerberos (v. 311), Hydra (v. 313), Chimaira (v. 319), Sphinx (v. 326) e il leone di Nemea (v. 327). L'analisi delle fonti relative a queste entità consente di porre in rilievo sia l'inesistenza di un atteggiamento "materno" di Echidna nei confronti dei suoi figli sia una più ampia

³⁰⁷ Al riguardo si veda A. Meyer, *De compositione Teogonie Hesiodae*, Diss. Berlin 1887, pp. 19 sgg.; F. Jacoby, *Hesiodi carmina*, Berlin 1930, Bd. 1, pp. 7 sgg.; Z. Abramowicz, *Quaestiuncula hesiodea*, Eos 41, vol. 1, 1940-46, pp. 166-172; Z. B. U. von Wilamowitz, *Euripides Herakles*, Nachdruck 2. Aufl. 1959, Bd. III, p. 259; M. L. West (ed.), *Hesiod Theogony*, Oxford 1966, pp. 244 sgg.; H. Schwabl, *Hesiods Theogonie. Eine unitarische analyse*, Wien 1966, pp. 48 sg.; D. von Lemke, *Sprachliche und strukturelle beobachtungen zum ungeheuerkatalog in der theogonie hesiods*, Glotta 46, 1968, pp. 47-53; E. Siegman, *Chimaira. Hesiod. Theog. 319*, Hermes 96, 1968, pp. 755-757; H. Schwabl, *Aufbau und Genealogie des hesiodischen Ungeheuerkatalogs*, Glotta 47, 1969, pp. 174-184; A. Bonnafé, *Poésie nature et sacré: Homère, Hésiode et le sentiment grec de la nature*, Lyon 1984, pp. 2005 sgg.; R. Hamilton, *The architecture of hesiodic poetry*, Baltimore 1989, pp. 89-92 e 29-32; J. Strauss Clay, *The generation of monsters in Hesiod.*, CPh 88, 1993, pp. 113 sg.; M. L. Sancassano, *Il serpente e le sue immagini. Il motivo del serpente nella poesia greca dall'Iliade all'Oresteia*, Como 1997, p. 57; M. Visintin, *Echidna, Skythes e l'arco di Herakles*, MD 45, 2000, p. 70.

³⁰⁸ U. von Wilamowitz, *op. cit.*, p. 259.

connessione di essi con un generale ribaltamento o allentamento dei valori familiari all'interno delle tradizioni a loro collegate. Infatti, se su Orthos (v. 309) Esiodo si limita ad affermare significativamente che Echidna lo generò per Geryoneus (geinato Geruonhi), e su Kerberos ribadisce l'appartenenza di esso a Hades (v. 311), su Hydra afferma chiaramente che l'entità sarebbe stata allevata (qreye) dalla dea Hera (v. 314). Un rapporto speciale quello con la dea Hera, divinità particolarmente legata alle entità acosmiche primordiali come ad esempio appare nella tradizione per la quale sarebbe stata la dea a dare alla luce Typhon³⁰⁹, che Hydra condivide con altre entità generate da Echidna o, più in generale e con caratteristiche differenti, con altre entità appartenenti alla stirpe di Pontos, alla quale essa stessa appartiene, come Iris³¹⁰. Infatti, se Esiodo afferma che la dea avrebbe allevato il leone di Nemea (v. 328), anche Sphinx, secondo una tradizione, sarebbe stata in stretta relazione con la divinità in quanto sarebbe stata Hera ad inviarla a Tebe quale rovina per i Cadmei³¹¹. Peraltro, sono proprio le tradizioni riguardanti Sphinx ad essere le più interessanti in relazione ai nostri temi di indagine.

Nata insieme al leone di Nemea dal rapporto incestuoso di Echidna con uno dei suoi figli³¹², Orthos, e quindi tramite una relazione che mina ai fondamenti quelli che dovrebbero essere i corretti e normali rapporti all'interno del "genio", coinvolta in una delle vicende mitiche più esemplari in riferimento alla svalutazione dei rapporti di parentela, quella di Oidipus e della sua discendenza³¹³, Sphinx in un certo senso,

³⁰⁹ Hom. *Hym. Apoll.* 305 sgg..

³¹⁰ Sul rapporto tra la dea Hera e Iris si veda C. Costa, *La stirpe di Pontos*, SMSR 39, 1968, pp. 71 sgg..

³¹¹ Apollod. III 5,8; Schol. Eur. *Ph.* 1760.

³¹² Hes. *Th.* 326; Apollod. III 5.

³¹³ Sulla vicenda di Sphinx a Tebe e sul suo confronto con Oedipus: Soph. *Oed. T.* .36, 391, 1199; Eur. *Phoen.* 1730, 1760; Apollod. III 5,8; Diod. IV 64; Tzetz. *Lyc. Alex.* 7; Ov. *Met.* VII 760; August. *De Civ. D.* XVIII 13; Hyg. *Fab.* 67; *Myth. Vat.* II 143.

come ha già avuto modo di notare Dario Sabbatucci³¹⁴, trasmette in maniera evidente all'eroe di Tebe questo suo tratto distintivo, qualificando e caratterizzando in certo qual modo il susseguirsi degli accadimenti mitici a livello simbolico e rendendo anche l'idea di che cosa possa comportare l'abbattimento delle relazioni familiari così come dovrebbero essere impostate e strutturate nella cultura greca, dove il "genos" rivestiva a livello ideologico un ruolo che, pur articolandosi in forme differenti a seconda dei contesti e delle fasi storiche, era centrale e alternativo alla "polis", quale datore di senso e realtà all'individuo e strumento di lettura del kosmos³¹⁵.

Per quanto riguarda Chimaira, invece, bisogna notare che anche questa entità, secondo una tradizione, non sarebbe stata allevata da Echidna ma dal re di Licia Amisodaros, padre di Atymnios e Maris, compagni di Sarpedon alla guerra di Troia³¹⁶.

Peraltro, è interessante rilevare come questa entità venga uccisa, secondo la tradizione mitica³¹⁷, da un eroe come Bellerophon, secondo una tradizione esiliato dalla sua città per aver ucciso accidentalmente il fratello Deliades³¹⁸, avvenimento questo che, insieme alle vicende legate al personaggio di Oidipus, ci fa porre l'attenzione sull'eroe che avrebbe affrontato e sconfitto Orthos³¹⁹, Kerberos³²⁰, Hydra³²¹ e il leone di Nemea³²², rilevando come anche Herakles sia coinvolto in fatti di sangue

³¹⁴ D. Sabbatucci, *Il mito, il rito e la storia*, Roma 1978, pp. 94-100. Sul rapporto tra Sphinx e Oidipus si veda anche W. Pötscher, *Die Oidipus-Gestalt*, Eranos. Acta Philologica Suecana, LXXI, 1973, pp. 12-44.

³¹⁵ D. Sabbatucci, *op. cit.*, pp. 65 sgg.

³¹⁶ Hom. *Il.* XVI 328; Apollod. II 3,1; Ael. *V.H.* IX 23; schol. Plat. *Resp.* 588c.

³¹⁷ Hom. *Il.* VI 180; Hes. *Th.* 325; Apollod. I 9,3; Hyg. *Fab.* 57.

³¹⁸ Apollod. II 3,1 che menziona anche come varianti del nome del fratello Peirene e Alkimenes.

³¹⁹ Hes. *Th.* 293; Apollod. II 5; Quint. Smyrn. VI 254; Serv. *Aen.* VIII 300.

³²⁰ Hom. *Il.* VIII 368; Hom. *Od.* XI 623; Soph. *Tr.* 1098; Eur. *Her.* 23, 612; Ar. *Ran.* 467; Apollod. II 5,12; Diod. IV 25; *Myth. Vat.* I 57.

³²¹ Hes. *Th.* 315; Soph. *Tr.* 1094; Eur. *Her.* 420; Eur. *Ion* 191; Apollod. II 5,2; Diod. IV 11; Quint. Smyrn. 215; Verg. *Aen.* VIII 300; Hor. *Ep.* II 1,10; Ov. *Met.* IX 69; Luc. IX 644; *Myth. Vat.* II 163.

³²² Hes. *Th.* 332; Soph. *Tr.* 1090-1091; Eur. *Her.* 359-363; Theocr. XXV 204-281; Apollod. II 5,1; Quint. Smyrn. VI 208-211; Ov. *Met.* IX 197-198; Hyg. *Fab.* 30.

contro il geno", come quando, colto da un attacco di follia causato dalla dea Hera, uccide i figli che aveva avuto da Megara e due dei figli del fratello Iphikles³²³, o come, vittima egli stesso, viene involontariamente avvelenato dalla moglie Deianeira, tramite una tunica intrisa del sangue del centauro Nessos e del veleno dell'Hydra³²⁴.

Comunque, per quanto riguarda più direttamente Echidna, si dimostra interessante notare come alcuni termini, sui quali ci soffermeremo approfonditamente in seguito, che definiscono il suo aspetto di entità femminile, quali *el ikwpi*" (v. 298 e 307) e *kalliparho*" (v. 298), ricorrano nell'opera esiodea a qualificare entità eroiche femminili che, nell'arco della loro vicenda mitica, hanno dovuto uccidere alcuni dei loro parenti. *el ikwpi*", ad esempio, ricorre nella *Teogonia* solamente per descrivere Medeia³²⁵ che, come è noto, innamoratasi di Iason per volere degli dei, tradirà il proprio padre, aiutando l'eroe ad impadronirsi del vello d'oro, ucciderà e farà a pezzi il fratello Apsyrtos e, ripudiata da Iason in favore della figlia del re di Corinto, ucciderà per vendicarsi addirittura i propri figli³²⁶. *Kalliparho*", invece, ricorre nei versi esiodei a qualificare, tra le altre entità femminili, Agaue³²⁷, figlia di Kadmos, che, resa furiosa da Dionysos, ucciderà suo figlio, il re di Tebe Pentheus, che si era opposto al dio³²⁸.

Ora, noi riteniamo che questa nostra ipotesi di lettura, riguardante la descrizione esiodea di Echidna e della sua discendenza, possa apportare un contributo dal punto di vista storico-religioso al dibattito inerente all'interpretazione dei versi relativi proprio a questa descrizione alla quale avevamo brevemente accennato in precedenza. Il problema verte

³²³ Eur. *Her.*; Apollod. II 4, 12.

³²⁴ Soph. *Tr.*; Apollod. II 7,7.

³²⁵ Hes. *Th.* 998.

³²⁶ Eur. *Med.*; Apoll. Rhod. IV 145 sgg.; Apollod. I 9, 23-28; Val. Flacc. *Arg.* .

³²⁷ Hes. *Th.* 976.

³²⁸ Apollod. III 5, 2.

sul pronome ἡ presente ai versi 295, 319 e 326 e sull'entità alla quale questo pronome si riferisca. Al riguardo sono di fatto possibili molteplici letture, ognuna delle quali grammaticalmente corretta e sostenibile. In pratica, al verso 295 il pronome ἡ – che in questo caso indica la madre di Echidna – può essere riferito, oltre che a Keto, sia a Kalliroe che a Medusa³²⁹, mentre al verso 319, dove il pronome ἡ indica chi partorì Chimaira, ci troviamo di fronte all'alternativa tra Keto, Echidna, Hydra e Kalliroe³³⁰. Infine, al verso 326, dove il pronome ἡ indica l'entità che si unisce a Orthos, generando Sphinx e il leone di Nemea, in alternativa ad Echidna le possibilità interpretative sembrano rendere plausibile anche l'identificazione, da un punto di vista filologico, di Chimaira³³¹. Inoltre, il fatto che solo la generazione dei primi figli di Echidna (Orthos, Kerberos, Hydra) venga elencata in ordine crescente (prwton al v. 309 in riferimento ad Orthos, deuteron al v. 310 in riferimento a Kerberos, to triton al v. 313 in riferimento a Hydra), mentre per le altre entità non appare nessuna indicazione al riguardo, rende di fatto possibile in linea di principio ritenere solo le prime tre entità come effettivi figli di Echidna, autorizzando, pertanto, per le altre (Chimaira, Sphinx, leone di Nemea) qualsiasi ipotesi genealogica che possa essere sostenuta dall'analisi del testo³³². In questo senso si potrebbe, come è anche stato ipotizzato³³³, inserire Chimaira, Sphinx e il leone di Nemea nella linea genealogica principale di Phorkys e Keto, in quanto ad essa si ritorna chiaramente a partire dal v. 333 in riferimento ad Ophis. Da ultimo, è stato anche rilevato che, in linea di principio, il pronome τῆς presente al v.

³²⁹ M. L. West, *op. cit.*, p. 249; D. von Lemke, *op. cit.*, pp. 48 sgg.; E. Siegman, *op. cit.*, p. 756; H. Schwabl, *Aufbau ...*, cit., p. 174; M. Visintin, *op. cit.*, p. 70.

³³⁰ Z. Abramowicz, *op. cit.*, pp. 166 sgg.; Z. B. U. von Wilamowitz, *op. cit.*, p. 259; M. L. West, *op. cit.*, pp. 254 sgg.; D. von Lemke, *op. cit.*, pp. 50 sgg.; E. Siegman, *op. cit.*, p. 756; H. Schwabl, *Aufbau ...*, cit., pp. 174 sgg.; J. Strauss Clay, *op. cit.*, pp. 113 sgg.

³³¹ Z. Abramowicz, *op. cit.*, pp. 166 sgg.; D. von Lemke, *op. cit.*, p. 51; H. Schwabl, *Aufbau ...*, cit., pp. 174 sgg.; J. Strauss Clay, *op. cit.*, pp. 113 sgg.; M. L. Sancassano, *Il serpente ...*, cit., p. 57.

³³² M. L. West, *op. cit.*, pp. 254 sgg.; D. von Lemke, *op. cit.*, p. 51; E. Siegman, *op. cit.*, p. 756.

³³³ E. Siegman, *op. cit.*, p. 756; H. Schwabl, *Aufbau ...*, cit., pp. 174 sgg.

306, indicante l'entità che si unisce a Typhon, potrebbe anche essere attribuito a Keto anziché ad Echidna³³⁴, come peraltro documentano altre fonti³³⁵. Insomma, come si può vedere, si tratta di un quadro estremamente complesso, tanto che alcuni studiosi hanno ritenuto di dover ipotizzare che questa situazione sia stata provocata da alcune interpolazioni all'originale testo di Esiodo³³⁶.

Per quanto ci riguarda, pur ribadendo che da un punto di vista filologico ognuna delle letture precedentemente esposte è sostenibile e potenzialmente corretta, stante la possibilità di leggere la linea di discendenza di Echidna anche come una espressione mitica della simbologia del serpente di cui condivide il nome e, quindi, in quest'ottica come un gruppo che appare unitario e compatto dal punto di vista ideologico e simbolico, almeno secondo l'analisi da noi svolta nelle pagine precedenti, riteniamo che si possa confermare la lettura tradizionale dei passi così come è stata anche esposta nella nostra analisi, pur solo provvisoriamente, come dato di partenza.

Comunque, a prescindere dalla qualificazione di Echidna come vipera, bisogna notare che nel testo di Esiodo non mancano termini che possano essere riferiti alla sua natura ofiomorfa o, più in generale, ferina. Al v. 300 della *Teogonia*, infatti, ricorre il termine αἰπλο" il cui significato oscilla tra l'indicazione di un colore screziato e molteplice del soggetto al quale può trovarsi riferito³³⁷, oppure alla sua velocità e rapidità³³⁸. Ritenuto un tratto tipico dei serpenti, ai quali può essere associato in maniera significativa indicandone allo stesso tempo l'aspetto screziato e

³³⁴ Al riguardo si veda M. L. West, *op. cit.*, p. 251.

³³⁵ Euphorion. fr. 112.

³³⁶ A. Meyer, *op. cit.*, p. 19; F. Jacoby, *op. cit.*, pp. 7 sgg..

³³⁷ Hom. *Il.* IV 186, V 295, VIII 222, XII 167, XXII 509, *Hymn. Her.* 33; Aesch. *Suppl.* 328, *Prom.* 661; Soph. *Trach.* 132, 157; Call. *Hymn. Dian.* 91.

³³⁸ Hom. *Od.* XX 27, XXII 300; Ar. *Them.* 1054.

la velocità³³⁹, in riferimento ad Echidna ne sottolinea probabilmente proprio queste caratteristiche, che fanno in un certo senso parte del suo carattere ofiomorfo, come parzialmente si evince anche dallo scolio relativo al passo, nel quale, all'interno di un'interpretazione simbolica naturalistica, si mette in relazione all'aspetto di Echidna, qui intesa come una allegoria della vita vegetale, con la molteplicità dei colori della natura³⁴⁰.

Ora, questo aspetto di Echidna non può non ricordare la molteplicità dei colori dell'arcobaleno, dell'ἰρι~, a cui è strettamente collegata un'altra entità appartenente alla stirpe di Pontos, Iris appunto, figlia di Thaumas³⁴¹, nonché i tratti decisamente negativi attraverso i quali l'ἰρι~ appare qualificarsi all'interno dell'*Iliade*. È noto, infatti, come non solo l'arcobaleno venga associato ai minacciosi e terribili serpenti sulla corazza di Agamemnon³⁴², ma soprattutto come Omero dica esplicitamente che l'ἰρι~ sia un *tera~* indicante non solo la guerra ma anche l'inverno particolarmente rigido, che impedisce agli uomini di lavorare la terra e che nuoce agli animali³⁴³. Quindi, non si può escludere che, sottolineando, tramite il termine *αιῖλο*", l'aspetto screziato e multicolore dell'ofiomorfa Echidna, Esiodo abbia voluto anche evocare queste associazioni per qualificare ulteriormente l'entità extra-umana in senso nettamente negativo.

Da ultimo l'attenzione va posta su un termine che caratterizza l'aspetto ferino dell'entità, ovvero *ωνησθη*", il quale la qualifica come "colei che si nutre di carne cruda" e ricorre nell'*Iliade* in motivi formulari in associazione a pesci, cani e uccelli rapaci in quanto divoratori dei

³³⁹ Hom. *Il.* XII 208; Soph. *Trach* 1.

³⁴⁰ Schol. Hes. *Th.* 300.

³⁴¹ Su Iris si veda: C. Costa, *op. cit.*, pp. 71 sgg.; A. Bonadeo, *Iride: un arco tra mito e natura*, Firenze 2004, pp. 4-77.

³⁴² Hom. *Il.* XI 26sgg..

³⁴³ Hom. *Il.* XVII 547 sgg.. Cfr. A. Bonadeo, *op. cit.*, pp. 89 sgg..

cadaveri dei guerrieri morti in battaglia e privati della sepoltura³⁴⁴. Al riguardo, si dimostrano interessanti le considerazioni svolte da Vernant su questo motivo perché possono suggerirci alcune possibili associazioni mentali che il testo di Esiodo può evocare, utilizzando questo termine per caratterizzare la realtà ferina, ofiomorfa e “caotica” di Echidna. Scrive Vernant: «L’eroe il cui corpo viene abbandonato in questo modo alla voracità degli animali selvaggi è escluso dalla morte e allo stesso tempo decade dalla condizione umana; non può varcare le porte dell’Ade, per non aver avuto la sua “parte di fuoco”; non ha luogo di sepoltura, non ha terra né *sema*, vale a dire un corpo funebre localizzato che indichi al gruppo sociale il punto della terra in cui è stato deposto e in cui si perpetuano i suoi rapporti con il suo paese, la sua stirpe e la sua discendenza, o anche semplici passanti. Respinto dalla morte, si trova allo stesso tempo eliminato dall’universo dei vivi e cancellato dalla memoria degli uomini. Inoltre, gettarlo alle bestie non significa soltanto interdirlgli lo statuto di morto, negandogli i funerali, ma anche annullarlo nella confusione e rimandarlo al caos, a una totale inumanità; ormai divenuto, nel ventre degli animali che l’hanno divorato, carne e sangue di bestie selvagge, in lui non c’è più la minima apparenza, la minima traccia di umanità»³⁴⁵.

Ora, se le osservazioni di Vernant ci offrono un possibile riferimento per quanto il termine *ωμησθη'* poteva evocare, non va dimenticato che, all’interno della religione greca, il termine si trova anche associato al culto di Dionysos. È noto, infatti, che a Dionysos Omestes Temistocle dedicò l’uccisione, durante la guerra contro i Persiani, dei tre figli di Sandace³⁴⁶, sorella del Gran Re di Persia Serse, all’interno di un sistema cultuale che rappresenta nel quadro della complessa figura divina di

³⁴⁴ Si veda, ad esempio, Hom. *Il.* XI 454, XXII 67, XXIV 82.

³⁴⁵ J. -P. Vernant, *L’individuo, la morte, l’amore*, tr. it. Milano 2000, p. 69.

³⁴⁶ Plut. *Pel.* 21, *Them* 13, *Aristid.* 9.

Dionysos, dio che presiede all'“alterità”, l'estremo aspetto selvaggio (αἰγριο") e ferino (θηρείο") di estraneità all'ordine³⁴⁷, al quale si offre come vittima per entrare in rapporto quanto a livello ideologico potesse essere ritenuto l'“altro” per eccellenza in quel contesto di esecuzione e secondo modalità sostanzialmente estranee alla normale consuetudine greca di rapportarsi al divino, la quale non conosce il sacrificio umano se non nel “caotico” tempo delle origini della tradizione mitica, dove si segna il passaggio verso la fase dell'attualità, dell'ordine, del *kosmos*, dove non viene più praticato³⁴⁸. Peraltro, non si può non ricordare come l'omofagia sia una caratteristica costante a livello mitico ed ideologico dei seguaci di Dionysos, tanto che è opportuno osservare come forse non sia casuale la rappresentazione, seppure in una fonte tarda come Nonno di Panopoli³⁴⁹, dei corimbi serpentinati delle Menadi come composti da εἰδναί.

Pertanto, se si può affermare secondo questa chiave di lettura che il termine *ωμῆσθη* potesse evocare l'epoca dei primordi, la fase “caotica” delle origini, allora ben si accosterebbe a caratterizzare un'entità primordiale come Echidna, compagna di Typhon e appartenente ad una stirpe come quella di Pontos che si qualifica nettamente per i suoi tratti acosmici³⁵⁰.

³⁴⁷ Si vedano gli interessanti passi di Plutarco dove in relazione a Marco Antonio, identificato con Dionysos, vengono distinti i vari aspetti della divinità cfr. Plut. *Anton.* 24.

³⁴⁸ A. Brelich, *Presupposti del sacrificio umano*, Roma 2006, pp. 138 sgg.

³⁴⁹ Nonn. *Dion.* XIV 216, 341, XX 273, XXIV 132.

³⁵⁰ C. Costa, *op. cit.*, 61- 100.

2. Echidna come entità primordiale

In riferimento ad Echidna come entità dei primordi all'interno del sistema elaborato da Esiodo nella *Teogonia*, si può intraprendere la trattazione a partire dal v. 295 dove l'entità viene qualificata con un termine, *pelwron*, che, come abbiamo avuto modo di rilevare in precedenza, indica una grandezza eccezionale rispetto alla norma³⁵¹. Al riguardo, bisogna menzionare l'esistenza di una linea interpretativa che tramite *pelwron* associa strettamente Echidna e Gaia. Per M. L. Sancassano, infatti, il termine *pelwron*, inteso come intimamente connesso a *pelwr* ed indicante, sulla scia del rapporto con *tera*³⁵², la natura "prodigiosa" di Echidna, rivelerebbe il profondo legame genealogico con la Madre Terra sia in quanto Gaia è entità qualificata per eccellenza da *pšlwr* nell'opera esiodica, sia per il carattere ofiomorfo di Echidna il quale la riconduce ad un animale che secondo la tradizione greca nascerebbe dalla terra³⁵³. In pratica, «la sua natura per metà serpentina, scavalcando la più prossima parentela materna, la ricollega direttamente a quella che è la sua origine prima, la sua discendenza, cioè, dalla *zaqeh~gaih~*, nelle cui profondità isolata dal resto, essa risiede»³⁵⁴. Esiodo, infatti, la rappresenta *zaqeh~upo;keuqesi gaih~* (v. 300), *katwkoil haupo;petrh* (v. 301), e *upo;cqona* (v. 304).

Ora, riguardo a questa ipotesi interpretativa bisogna avanzare alcune osservazioni in merito sia al carattere ctonio del serpente che della discendenza da Gaia. Per quanto riguarda il primo punto si può notare che, in realtà, sull'origine del serpente erano presenti nel mondo antico

³⁵¹ Si veda il primo capitolo.

³⁵² *Ibidem*.

³⁵³ M. L. Sancassano, *Il serpent ...*, cit., pp. 60 sgg.

³⁵⁴ *Eadem*, p. 62.

diverse tradizioni, alcune delle quali particolarmente significative proprio in riferimento ad Echidna. Infatti, per una tradizione che Nicandro faceva risalire proprio ad Esiodo di Ascra³⁵⁵, e che emerge anche nel bestiario di Timoteo di Gaza³⁵⁶, le tarantole, i rettili nocivi, le vipere e tutti gli innumerevoli esseri che sono un gravame per la terra deriverebbero dai Titanes così come, sempre in riferimento ai serpenti, nelle genealogie di Acusilao si affermava che tutti gli esseri che mordono sarebbero nati dal sangue di Typhon³⁵⁷. Il collegamento che sembra emergere in queste fonti tra l'εχι" e le entità caotiche primordiali trova esatto riscontro in altre fonti per le quali sia i piedi³⁵⁸ che i capelli³⁵⁹ di Typhon sarebbero stati composti da vipere così come all'εχιδνα viene associata una entità come la guardiana dei Kyklopes, uccisa da Zeus, Kampe³⁶⁰.

Pertanto, l'οφι" di cui Echidna condivide le caratteristiche sembrerebbe dimostrare, all'analisi delle fonti, un più stretto legame con un'origine connessa alle entità primordiali piuttosto che genericamente ctonia, considerando anche che Echidna stessa è una entità caotica dei primordi, appartenente alla stirpe di Pontos³⁶¹, il cui carattere dissimile dagli dei e dagli uomini viene sottolineato da Esiodo stesso³⁶² e la cui collocazione spaziale non può non ricordare nella sua formulazione, in un certo senso, la dimora dei Titanes nel Tartaro, lontana da tutti gli dei³⁶³.

Per quanto riguarda invece la genealogia, riteniamo che sia più opportuno soffermarsi sulle caratteristiche dei diretti genitori di Echidna, Phorkys e Keto, piuttosto che risalire ad una entità, Gaia, che all'interno

³⁵⁵ Nic. *Th.* 8-12.

³⁵⁶ Fr. 24-25 Haupt.

³⁵⁷ Fr. Hist 2 F14.

³⁵⁸ Nonn. *Dion.* I 175.

³⁵⁹ Nonn. *Dion.* XIII 496.

³⁶⁰ Nonn. *Dion.* XVIII 264.

³⁶¹ C. Costa, *op. cit.*, p. 82.

³⁶² Hes. *Th.* 296.

³⁶³ Hes. *Th.* 814.

del sistema esiodeo risulta praticamente all'origine di tutte le entità extra-umane presenti nella *Teogonia*.

Phorkys e Keto sono divinità marine che insieme a Nereus, Thaumás ed Eurybia vengono generate da Gaia in unione con Pontos³⁶⁴ e si caratterizzano, come tutti i membri di questa stirpe³⁶⁵, per una mostruosità che si esprime a vari livelli, più o meno espliciti. Infatti, Pontos rappresenta l'alterità totale, il mare infecondo in cui, in opposizione alla terra dove vive l'uomo, non si vendemmia, non si fa raccolto³⁶⁶ e sul quale la navigazione stessa, che è la modalità umana dell'utilizzazione del mare, è impedita a causa del furioso ondeggiare delle maree³⁶⁷. Esso, in pratica, «non è inseribile nell'ordine culturalmente utilizzabile dall'uomo»³⁶⁸, è il mare nell'aspetto estraneo a quest'ordine dove il lato positivo è rappresentato da Poseidon³⁶⁹. Questa caratteristica di alterità, il rappresentare in qualche modo l'acosmico e il precosmico, trova espressione anche nei discendenti di Pontos, giungendo anche ad essere, in taluni casi, un'essenza anticosmica che si manifesta in un aspetto mostruoso e in facoltà distruttrici³⁷⁰. Phorkys in particolare, oltre ad essere rappresentato, secondo la tradizione, come un titan³⁷¹, figlio di Okeanos e di Thetys, la cui potenza poteva essere pari a quella di Kronos³⁷², viene comunemente considerato una divinità marina³⁷³, spesso assimilata a Nereus³⁷⁴, con il quale, insieme a Proteus, condivide l'identificazione con la figura mitica del “vecchio del mare”³⁷⁵, e paragonata a lui e a Poseidon per il controllo sul mare³⁷⁶, alle

³⁶⁴ Hes. *Th.* 233-239; Apollod. I 2,6.

³⁶⁵ C. Costa, *op. cit.*, pp. 61-100.

³⁶⁶ Hes. *Th.* 131.

³⁶⁷ Hes. *Th.* 131.

³⁶⁸ C. Costa, *op. cit.*, p. 65.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 66.

³⁷⁰ *Ibidem*, pp. 92 sg..

³⁷¹ Plat. *Tim.* 40E.

³⁷² Procl. in Plat. *Tim.* 300D.

³⁷³ *Arg. Orph.* 339; *Serv. Verg. Aen.* V 240.

³⁷⁴ Hesych. s.v. Νηρευς.

³⁷⁵ Nereus in Hes. *Th.* 234; Phorkys in Hom. *Od.* XIII 96,345 e Proteus in Hom. *Od.* IV 384.

cui dipendenze si trovano le entità mostruose degli abissi³⁷⁷, in un seguito che viene paragonato dalle fonti al corteggio di Palaimon, Glaukos e Triton³⁷⁸. Mentre Keto indica nel suo stesso nome, Khtw̄ la relazione con khtō", termine che viene abitualmente associato ad entità che tendiamo a recepire come "mostri marini" anche se una lettura attenta del materiale documentario rileva che il termine indica, in realtà, animali marini di grandezza eccezionale³⁷⁹. Per quanto riguarda invece Keto come entità mitica, di essa non ci sono giunti né miti propri né raffigurazioni, tanto che per alcuni studiosi sembrerebbe sussistere solo per motivare, mediante il suo nome e l'unione incestuosa con il fratello, gli aspetti particolari dei suoi discendenti³⁸⁰.

Ora, stante il quadro emerso dall'analisi delle fonti, è il caso di chiedersi se, nonostante la collocazione indiscutibilmente ctonia di Echidna, siano comunque ravvisabili nei versi a lei dedicati elementi che permettano di ipotizzare anche per lei una connessione con l'elemento marino. Al riguardo, vorremmo soffermare la nostra attenzione su due termini come *speō* "grotta" e *petra* "pietra" che, ad una prima lettura, sembrerebbero collocare Echidna strettamente alla dimensione ctonia a causa delle caratteristiche degli oggetti che descrivono: ma è veramente così?

Speō" indica secondo Esichio una grotta che si distingue per la sua oscurità e per essere stata adibita a dimora³⁸¹. Nei poemi omerici il termine ricorre sistematicamente sia per indicare le grotte situate nelle immediate vicinanze del mare³⁸², sia la dimora di entità marine o comunque legate, secondo diverse modalità, all'elemento marino. Infatti,

³⁷⁶ Oppian. *Halieut.* II 36.

³⁷⁷ Lyc. *Alex.* 477; Verg. *Aen.* V 824; Plin. *N.H.* XXXVI 26; Val. Fl. III 427.

³⁷⁸ Verg. *Aen.* V 824.

³⁷⁹ Si veda il primo capitolo.

³⁸⁰ C. Costa, *op. cit.*, p.79.

³⁸¹ Hesych. s. v. *speō*".

³⁸² Hom. *Od.* IX 141, X 404, 424, XVI 232.

σπεῖον" ricorre per designare l'antro di Poseidon tra le isole di Tenedo ed Imbro³⁸³, situato nelle profondità del mare come quello di Thetis³⁸⁴, la dimora di Kalypso³⁸⁵, figlia del titan Atlas³⁸⁶, colui che conosce gli abissi del mare³⁸⁷, l'antro di Polyphemos³⁸⁸, generato da Thoosa figlia di Phorkys a Poseidon³⁸⁹, e la caverna presso la quale il vecchio del mare riposa circondato dalle foche³⁹⁰.

Anche per quanto riguarda *petra* non mancano riferimenti al mondo marino. Il termine, infatti, pur essendo presente nelle fonti anche per indicare rocce di collocazione terrestre³⁹¹, ricorre nel materiale documentario in associazione sia agli scogli³⁹² che alle rupi a picco sul mare³⁹³. Ricorre significativamente anche in forme proverbiali, nelle quali viene messo sullo stesso piano del mare e delle sue onde per indicare il cuore crudele e insensibile alle preghiere di un uomo³⁹⁴. Peraltro, questo aspetto conferisce suggestivamente anche una ulteriore possibilità di lettura per la collocazione spaziale di Echidna. Infatti, in quale luogo un'entità che si caratterizza come *kraterofrwn* (v. 297), *wmhsthv* (v. 300) e *l ugrhv* (v. 304) può avere la sua dimora se non sotto una cava roccia che, oltre a ricordare la sua natura ofiomorfa quale possibile sede naturale di serpenti, ne evoca anche simbolicamente le sue caratteristiche di essere violento e crudele?

Comunque, acquisito il fatto che il collegamento con la sfera ctonia deve quindi essere assunto in maniera più problematica e non come un dato *a*

³⁸³ Hom. *Il.* XIII 32.

³⁸⁴ Hom. *Il.* XXIV 83.

³⁸⁵ Hom. *Od.* I 15, V 68, 155, 194, 226.

³⁸⁶ Hom. *Od.* I 52, VII 245.

³⁸⁷ Hom. *Od.* I 52 sg..

³⁸⁸ Hom. *Od.* I 73, II 20, IX 400, 476, XIII 210.

³⁸⁹ Hom. *Od.* I 171; Apollod. *Epit.* 7,4.

³⁹⁰ Hom. *Od.* IV 403.

³⁹¹ Hom. *Il.* II 88, IV 107, IX 15, 243, 484; Hes. *Th.* 675; Aesch. *Prom.* 4; Eur. *Ion.* 936.

³⁹² Hom. *Il.* XV 619; Eur. *Andr.* 537.

³⁹³ Hom. *Od.* III 293, IV 501, V 443, XXIV 11; Soph. *Ph.* 937.

³⁹⁴ Hom. *Il.* XVI 35; Aesch. *Prom.* 242 (dove però non ricorre l'associazione con il mare); Eur. *Andr.* 537.

priori, è necessario ora soffermarsi su altri due termini che caratterizzano Echidna nel suo aspetto di entità primordiale ovvero ἀμῆχανο" (v. 295) e kraterofrwn (v. 297).

ἀμῆχανο" la qualifica come "Colei contro la quale non si può nulla" e ricorre in Esiodo sia per evocare un tremendo evento al quale non vi sarebbe potuto essere rimedio ovvero una ipotetica vittoria di Typhon su Zeus che avrebbe reso l'entità mostruosa signora dei mortali e degli immortali³⁹⁵, sia per qualificare Kerberos³⁹⁶ e Pandora³⁹⁷. Se Kerberos, in quanto figlio di Echidna, deriva probabilmente questa caratteristica dalla madre, il potenziale richiamo all'ipotetica vittoria di Typhon e a Pandora, e alle vicende mitiche ad essa relative che la vedono all'origine delle malattie e della morte per gli uomini, contribuiscono a definire la minaccia che potrebbe rappresentare un'entità come Echidna così come il suo terribile potere, in un quadro peraltro che non può non ricordare un passo erodoteo relativo alla violenta riproduzione delle vipere, nel quale lo storico di Alicarnasso nota come non vi sarebbe nessuna possibilità di vita per l'uomo se le vipere, così come i serpenti alati d'Arabia, si riproducessero come tutti gli altri serpenti invece di uccidersi³⁹⁸.

Per quanto riguarda invece kraterofrwn, termine che la qualifica come una entità dall'animo (frhn) forte e violento, esso ricorre nell'opera esiodica ad indicare, oltre che i figli di Echidna³⁹⁹, il titan Atlas⁴⁰⁰ e, nelle *Opere e i giorni*, la stirpe di bronzo⁴⁰¹. La caratterizzazione di quest'ultima come nata dai frassini (legno del quale erano fatte le lance per combattere) e come avente a cuore solo la violenza e le imprese

³⁹⁵ Hes. *Th.* 836.

³⁹⁶ Hes. *Th.* 310.

³⁹⁷ Hes. *Th.* 589, *Op.* 83.

³⁹⁸ Hdt III 109.

³⁹⁹ Hes. *Th.* 308.

⁴⁰⁰ Hes. *Th.* 509.

⁴⁰¹ Hes. *Op.* 147.

funeste di Ares, contribuisce indirettamente a delineare, come già alcuni aspetti sui quali ci siamo soffermati in precedenza, l'immagine feroce e terribile di Echidna.

3. Echidna come entità femminile

L'aspetto femminile di Echidna viene caratterizzato principalmente tramite due termini ovvero *el ikwpi-* (v. 298) e *kal l iparho-* (v. 298).

Per quanto riguarda *el ikwpi-* si tratta di un termine dal significato oscuro per il quale gli antichi proponevano diverse interpretazioni quali “dagli occhi neri” (*mel anofqal mo-*)⁴⁰², “dagli occhi belli” (*eupfqal mo-*)⁴⁰³, “che ha un bello aspetto” (*euprephῆ, eupidhῆ*)⁴⁰⁴ e “dagli occhi ad arco” (*ajakekl asmena eḗonte- ta; bl eḗfara*)⁴⁰⁵, mentre gli studiosi moderni hanno ipotizzato significati quali “dagli occhi neri”, “dagli occhi vivi, acuti” e “dagli occhi ad arco”⁴⁰⁶. Presente nelle fonti per indicare la bellezza delle giovani donne⁴⁰⁷, è epiteto della dea Aphrodite⁴⁰⁸; la qual cosa lascerebbe supporre la possibilità che *el ikwpi-* sottolinei il lato sensuale e carnale della bellezza femminile, considerando anche come all'interno della cultura greca il nascere dell'attrazione dell'uomo per la donna sia concepito come provocato dalla trasmissione del desiderio (*iḗnero-*) e della sensualità attraverso lo sguardo⁴⁰⁹. Da notare, inoltre, come di un'entità ofiomorfa come Echidna

⁴⁰² Hesych. s. v. *el ikwpe-*; *Etym. M.* s. v. *el ikwpe-*; Eust. 56, 44.

⁴⁰³ Hesych. s. v. *el ikwpi*.

⁴⁰⁴ Hesych. s. v. *el ikwpida*; *Etym. M.* *el ikwpe-*; Eust. 56, 44.

⁴⁰⁵ Hesych. s. v. *el ikwpe-*; schol. Vet. Ap. Flach. 210.

⁴⁰⁶ H. Frisk, *Griechisches etymologisches wörterbuch*, Heidelberg 1973, s. v. *el ikwy*; P. Chantraine, *Dictionnaire ...*, cit., s. v. *el ikwy*.

⁴⁰⁷ Hom. *Il.* I 98; Hes. *Th.* 998.

⁴⁰⁸ Pind. *Pyth.* VI 1.

⁴⁰⁹ Alkman PMG 3 (*Pap. Oxy.* 2387) frag. 3, col. 2; Soph. *Ant.* 795; Plat. *Phaedr.* 255c-e.

si sottolinei proprio lo sguardo come una delle sue caratteristiche principali. Un dato questo che non può non ricordare alcune paraetimologie antiche per le quali *ofī* deriverebbe da *optw*, “vedere”, in quanto animale dotato di vista acuta⁴¹⁰, oppure *drakwn*, una specifica specie di serpente quindi, deriverebbe da *derkw*, “vedere”, sempre in quanto il serpente veniva considerato un animale dalla vista acuta e penetrante⁴¹¹. Peraltro, lo sguardo è una delle caratteristiche principali di Medusa, entità appartenente alla stirpe di Pontos come Echidna e della quale le fonti sottolineano indirettamente questo aspetto indicando come i serpenti che le circondano il capo appartengono proprio alla specie del *drakwn*⁴¹².

Ora, in riferimento invece a *kalliparho-*, parola interpretata dagli antichi come “dalle belle guance”⁴¹³, bisogna notare che questo termine ricorre costantemente nelle fonti, proprio come *elikwpi-*, in associazione alle giovani donne⁴¹⁴, oppure nella *Teogonia* di entità ibride come Keto⁴¹⁵ e le Graiai⁴¹⁶, madre e sorelle di Echidna delle quali quindi condivide la caratteristica, ed infine delle amabili Charites⁴¹⁷, caratterizzate in Esiodo come entità attraverso il cui sguardo fluisce l’amore (*erō-*) che scioglie le membra⁴¹⁸, quindi con una formulazione che ricorda quanto potrebbe trovarsi connesso ad *elikwpi-* e che pertanto contribuisce indirettamente a definire quella che sembrerebbe essere la straordinaria bellezza di Echidna.

⁴¹⁰ *Etym. M.* s. v. *ofī*.

⁴¹¹ *Etym. Gud.* s. v. *drakwn*; *Etym. Parv.* s. v. *drakwn*; *Etym. M.* s. v. *drakwn*.

⁴¹² Sul tema si veda I. Baglioni, *La maschera di Medusa. Considerazioni sull’iconografia arcaica di Gorgo*, in I. Baglioni (a cura di), *Storia delle Religioni e Archeologia. Discipline a confronto*, in corso di stampa.

⁴¹³ Poll. II 87; Hesych. s. v. *kalliparho-*.

⁴¹⁴ Hom. *Il.* I 143, *Od.* 123; Hes. *Th.* 960, 976.

⁴¹⁵ Hes. *Th.* 238.

⁴¹⁶ Hes. *Th.* 270.

⁴¹⁷ Hes. *Th.* 907. Sulle Charites si veda i due articoli di M. Rocchi dedicati a queste entità extra-umane (*Contributo allo studio delle Charites (I)*, StudClas 18, 1979, pp. 5-16; *Contributo allo studio delle Charites (II)*, StudClas 19, 1980, pp. 19-28.).

⁴¹⁸ Hes. *Th.* 907 sgg..

Comunque, come si è potuto rilevare, sia *el ikwpi-* che *kall iparho-* sono utilizzati per descrivere la bellezza di donne in età giovanile, quindi in una fascia d'età che corrisponde a quanto possiamo ricavare nei versi esiodici in relazione ad Echidna, definita *numfh* (v. 298 e 305) e *kourh* (v. 307). Se, come è noto, quest'ultimo termine indica la giovane donna ancora non sposata, *numfh* si trova invece associato alla giovane donna che, ormai fuori dal tempo prepuberale e nel pieno della sua maturità fisica e sessuale, è in procinto di stringere un *gamo-*, rapporto questo inteso principalmente nel suo aspetto di unione sessuale⁴¹⁹, alla cui sfera il termine *numfh* si trova strettamente connesso in quanto può indicare anche il clitoride⁴²⁰. Pertanto, la possibilità che questo termine esprima allo stesso tempo una fase della vita della donna come la sua sessualità, in riferimento ad Echidna ne sottolinea potenzialmente sia l'aspetto legato alla sfera di Aphrodite che abbiamo precedentemente rilevato in relazione a *el ikwpi-* e *kall iparho-*, sia l'unione con Typhon.

Peraltro, proprio in riferimento all'unione con Typhon, bisogna ulteriormente soffermarsi su questo termine, rilevando come più in generale possa anche indicare «una tappa nella vita biologica di uomini, animali e piante, corrispondente al momento terminale della fase di accrescimento: così è detto il bocciolo della rosa in procinto di dischiudersi, l'insetto appena uscito dalla stadio larvale, la donna immediatamente dopo il compimento della fase puberale. *Nymphe* contiene quindi in sé i significati connessi allo sbocciare della vita, assimilato metaforicamente allo sgorgare delle acque sorgive ...»⁴²¹. Esso poteva sempre indicare «un essere femminile per mezzo del quale un uomo diventa *nymphios*, vale a dire uno sposo felice giunto allo scopo

⁴¹⁹ Al riguardo si veda V. Andò, *Nymphe. La sposa e le Ninfe*, QUCC 52, 1996, pp. 47-79

⁴²⁰ Poll.II 74; Hesych. s. v. *numfai*; Suid. s. v. *numfh*.

⁴²¹ L. Mancini, *Il rovinoso incanto. Storia di sirene antiche*, Bologna 2005, p. 158.

della sua virilità»⁴²². Se, quindi, in base a queste osservazioni, il termine indica anche un momento di passaggio verso un nuovo stato di compiutezza nel quale si raggiunge il proprio telos, se la numf contribuisce appunto a segnare questo passaggio nella vita di colui con il quale si unisce, cosa acquisisce qualitativamente Typhon nella sua unione con Echidna? Qual è il suo telos?

Echidna, all'analisi delle fonti e di un testo esiodeo che ha rivelato la sua ricchezza e le sue potenzialità a livello esegetico, dove molti termini principali si sono rivelati connessi contemporaneamente ai diversi aspetti dell'entità (ofiomorfo, primordiale, femminile), delineando così una figura unitaria, appare come un essere, seppur bellissimo e sensuale, terribile ed estremamente violento, il cui nome stesso poteva evocare il veleno, madre di inquietanti creature ibride alle quali si associa il terrore e la crudeltà, e il cui aspetto ofiomorfo evocava la svalutazione di valori fondamentali nel mondo greco antico. In unione ad essa, Typhon in un certo senso trova la sua legittimazione quale rivale di Zeus, rafforza e pone in risalto nel rapporto il suo aspetto anticosmico, nefasto e distruttivo. Se la numf normalmente può segnare il passaggio all'ordine, alla compiutezza e al *kosmos*, con Echidna troviamo il ribaltamento del paradigma e la consacrazione di Typhon al disordine e all'acosmico.

L'aspetto acosmico e primordiale di Typhon nella *Teogonia*

⁴²² K. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia.*, tr. it Milano 2002, p. 151.

auktar epei; Tithna~ apfoujanou ejxel ase Zeu~,
 opl otaton teke paida Tufwea Gai'a pel wrh
 Tartarou ej fil othti dia; crushn Afrodithn:
 ou|ceire~ ymen efasin epfijscui efrgmatfeousai,y
 kai;pode~ ajkamatoi kraterou qeou: ejk devoilwfnwn
 hn ekaton kefal ai; ofio~ deinoio drakonto~,
 gl wsshsi dnoferhsi lel icmote~: ej devoilojsse
 qespesihæ kefal hsin upfojfrusi pur ajmarussen:
 apasewn dfejk kefal ewn pur kaieto derkomenoio:â
 fwnai; dfej pashsin efan deinhæ kefal hsi,
 pantoihn opfijisai ajpofaton: al l ote men gar
 fqeggonqfw~ te qeoi'si suniemen, al l ote dfaute
 taurou ejriBrucew meno~ ajscetou ofssan agaurou,
 al l ote dfaute leonto~ ajhaidea qumon efonto~,
 al l ote dfaulskul akessin epikota, qaumatfajkousai,
 al l ote dfaulrbizescf, upo; dhçeen oufrea makrav
 kai nuvken epl eto efrgon ajnhcanon hmati keinwæ
 kai vken ofge qnhtois kai; ajpanatoisin ahaxen,
 eijmh; afroju; nohse pathr ajdrwn te qewn te:
 skl hron dfepronthse kai; obrimon, ajmfi; de; gai'a
 smerdal eon konabhse kai; oujano~ euju~ uferqe
 ponto~ tefwkeanou te rbai; kai; tartara gaih~.
 possi; dfaupfajpanatoisi mega~ pel emizetefoI umpo~
 ojnumenoio ahakto~: epestonacize de; gai'a.
 kauma dfaupfajmfoterwn katecen ipeidea ponton
 bronth~ te steroph~ te puro~ tefajo; toi'o pel wrou
 prhsthrwn ajhemwn te keraunou te fl egeqonto~:
 eze de; cqwn pasa kai; oujano~ hje; qal assa:

quie dēafr ajmfēakta; perivtēajmfivte kumata makra;
 rīph/ūpēajpanatwn, eḥosi~ dēaḥbesto~ ojrwrei:
 tree dēAidh~ eperoisi katafqimenoisin ajasswn
 Tithheṽ qēupotartarioi Kronon ajmfi; epnte-
 aḥbestou kel adoio kai; aijh'- dhiothto~.
 Zeu;~ dēepei; ouh korqunen ebn meno~, eiē eto dēopl a,
 bronthn te sterophn te kai; aijal oenta keraunon,
 pl hēxen apēOujl umpoio epal meno~: ajmfivde; pasa-
 eprese qespesiā~ kefal a;~ deinoiō pel wrrou.
 aujtar epei; dhvmin damase pl hgh'sin imassa~,
 hēripe guiwqeiv, stonacize de; gai'a pel wrh:
 fl ox de; keraunwqento~ apessuto toiō aḥakto-
 oureō~ ejh bhssh'sin ŷ ajidnh~ paipal oessh-
 pl hgento~, pol l h; de; pel wrh kaieto gai'a
 aujtmh/qespesih/, kai; ejthketo kassitero~ wj-
 tecnh/ūpēaijzhwn ejh ejtrhtoi~ coanoisi
 qal fqeiv, hē; sidhro~, o{per kraterwtator ejstin,
 oureō~ ejh bhssh'si damazomeno~ puri; khlew/
 thketai ejh cqoni; di h/ūfēHfaistou pal amh'sin:
 wj- aḥra thketo gai'a sel ai puro;~ aijqomenoio.
 rīye devmin qumw/ajkacwn ej- tartaron eujrun.

Hes. *Th.* 820-868.

Numerose sono le problematiche inerenti ai versi esiodei dedicati a Typhon qui riportati. Si tratta di problematiche di ordine filologico, relative alla possibilità di un' interpolazione nel testo della *Teogonia*, all'interno della quale la cosiddetta *Tifonomachia* è stata vista, con motivazioni e accenti differenti, come un *corpus* estraneo all'originale

opera esiodea. Una tesi, questa, che, nelle sue diverse formulazioni, deriva i suoi argomenti dalla presenza nel testo di differenti nomi per designare l'entità extra-umana nemica di Zeus, indicata come Typhon al verso 306 e come Typhoeus al verso 821, e dalla mancata menzione della *Tifonomachia* ai versi 881-885, dove solo la cosiddetta *Titanomachia* viene indicata come la grande impresa di Zeus antecedente e necessaria alla sua presa del potere, aspetto questo che è stato interpretato come prova del carattere accessorio della *Tifonomachia* la quale, stante le forti analogie linguistiche e strutturali con la *Titanomachia*, sarebbe stata redatta ad imitazione di quest'ultima. Anche la constatazione del ruolo svolto da Gaia – presentata normalmente nell'opera esiodea come favorevole a Zeus – come madre di Typhon, così come la personificazione di Tartaros al verso 822, ritenuta inusuale, sono stati considerati come elementi anomali da utilizzare nelle argomentazioni in favore di una eventuale espunzione dei passi della *Tifonomachia* dal “puro” testo di Esiodo⁴²³.

Un altro filone di studi si è incentrato, invece, sulle possibili influenze provenienti dalle tradizioni mitiche delle culture del Vicino Oriente nella costruzione della *Tifonomachia* e nell'elaborazione delle caratteristiche di Typhon da parte di Esiodo. Al riguardo, bisogna ricordare che la tradizione antica collocava la tana dell'essere mostruoso, così come di Echidna⁴²⁴, proprio in Oriente, nelle terre degli Arimoi⁴²⁵, un popolo

⁴²³ Sulle problematiche di ordine filologico relative alla *Tifonomachia* si veda: F. Dornseiff, *Die archaische Mythenerzählung*, Berlin 1933, p. 23; F. Worms, *Der Typhoeuskampf in Hesiods Theogonie*, “Hermes” 81, 1953, pp. 29-44; Z. B. U. von Wilamowitz, *Euripides Herakles*, Nachdruck 2. Aufl. 1959, Bd. III, p. 259; G. Arrighetti, *Il testo della Teogonia di Esiodo*, “Athenaeum” 39, 1961, pp. 211-284; H. Schwabl, *Zu Hesiods Typhonomachie*, “Hermes” 90, 1962, pp. 122 sg.; M. C. Stokes, *Hesiodic and Milesian Cosmogonies*, “Phronesis” 7, 1962, pp. 1-37/ “Phronesis” 8, 1963, pp. 1-34; M. L. West (ed.), *Hesiod Theogony*, Oxford 1966, pp. 278 sgg.. In generale sulla struttura della *Teogonia* si veda: F. Schwenn, *Die Theogonie Hesiods*, Heidelberg 1934; F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca, N. Y. 1949; SB. A. van Groningen, *La composition littéraire archaïque grecque*, II ed. Amsterdam 1960, pp. 256 sgg.; G. S. Kirk, *The Structure and Aim of the Theogony*, in *Hésiode et son influence*, Entr. Fond. Hardt VII, Genève 1962, pp. 61 sgg.; H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 2 Aufl., München 1962.

⁴²⁴ Hes. *Th.* 304.

identificato da Strabone con gli Aramei⁴²⁶, la cui collocazione geografica varia, a seconda delle fonti, tra le regioni di Cilicia⁴²⁷, Lidia⁴²⁸ oppure di Siria⁴²⁹. In queste terre si sarebbe svolto lo scontro tra Typhon e Zeus⁴³⁰ e, come effetto della cruenta battaglia, il suolo di queste regioni sarebbe rimasto friabile, cedevole, pieno di sale e facilmente infiammabile⁴³¹. Peraltro, sempre in Oriente, Typhon, scappando nelle profondità della terra, per sfuggire ai fulmini mortali del signore degli dèi, avrebbe fatto involontariamente sgorgare la fonte del fiume Oronte, creandone anche il corso⁴³².

Comunque, negli studi precedentemente citati, si rileva come la battaglia tra Zeus e Typhon nella *Teogonia* presenti tratti simili e comparabili per diversi aspetti con alcuni miti presenti in un'area geografica specifica, quella appunto delle culture del Vicino Oriente, ed incentrati sullo scontro – decisivo per l'instaurarsi dell'ordine cosmico – tra un'entità extra-umana ed un essere caotico primordiale, spesso caratterizzato da tratti ofiomorfi⁴³³. In particolare Typhon è stato confrontato con entità

⁴²⁵ Hom. *Il.* II 783; Nonn. *Dion.* I 140 sgg..

⁴²⁶ Strab. XVI 784.

⁴²⁷ Strab. XIII 627, XVI 784; Hesych. s. v. Ἀριμα.

⁴²⁸ Strab. XII 579.

⁴²⁹ Strab. XVI 750, 784; Plin. *H. N.* V 127.

⁴³⁰ Hom. *Il.* II 783; Pind. frg. 93; Strab. XVI 750.

⁴³¹ Strab. XII 579.

⁴³² Strab. XVI 750.

⁴³³ Al riguardo si veda: W. Porzig, *Illuyankas und Typhon*, "Kleinasiatische Forschungen" 1, 1930, pp. 379-386; G. Seippel, *Der Typhonmythos*, Greifswald 1939, pp. 5 sgg.; W. Kranz, *Typhon und Seth*, "Hermes" 1940, p. 335; R. D. Barnett, *The Epic of Kumarbi and the Theogony of Hesiod*, JHS 45, 1945, pp. 100 sgg.; H. G. Güterbock, *The Hittite Version of the Hurrian Kumarbi Myths: Oriental Forerunners of Hesiod*, AJA 52, 1948, pp. 123-134; H. Otten, *Vorderasiatische Mythen als Vorläufer griechischen Mythenbildung*, FuF 1949, pp. 145 sgg.; P. Meriggi, *I miti di Kumarpì, il Kronos currico*, "Athenaeum" 31, 1953, pp. 101 sgg.; A. Lesky, *Griechischer Mythos und Vorderer Orient*, "Saeculum" 6, 1955, pp. 35-52; F. Dornseiff, *Antike und alter Orient*, Leipzig 1956, pp. 63 sgg.; F. Vian, *Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales*, in *Éléments Orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris 1960, pp. 17 sgg.; A. Heubeck, *Mythische Vorstellungen des Alten Orients im archaischen Griechentum*, in *Hesiod. Wege der Forschung* 49, Darmstadt 1966, pp. 545-570; M. L. West, *op. cit.*, pp. 20 sg.; J. Fonterose, *Typhon among the Arimoi*, in L. Wallach (ed.), *The classical tradition. Literary and historical studies in honor of H. Caplan*, Ithaca 1966, pp. 64-82; G. Arrighetti, *Cosmologia mitica di Omero e Esiodo*, in Id. (a cura di), *Esiodo. Letture critiche*, Milano 1975, pp. 117-213; C. Bonnet, *Typhon et Baal Saphon*, in E. Lipinski (ed.), *Phoenician and the East Mediterranean in the First Millennium B. C.*, "Studia Phoenicia" 5, Leuven 1987, pp. 101-143; F. Solmsen, *The two Near Eastern Sources of Hesiod*, "Hermes" 117, 1989, pp. 413-422; C. Watkins, *Le dragon hittite Illuyankas et le géant grec Typhoeus*, CRAI 1992, pp. 319-330; P. W. Haider, *Von Baal*

legate a culture di area anatolica quali Ullikummi⁴³⁴, gigantesca entità mostruosa di pietra, cieca e sorda, generata da Kumarbi come avversario del dio della tempesta Teshub⁴³⁵, ed accostata a Typhon per le analogie presenti nei poemi del cosiddetto “ciclo di Kumarbi” con la *Teogonia* di Esiodo riguardo sia alla successione conflittuale delle generazioni divine, che per le caratteristiche del dio della tempesta potenzialmente raffrontabili a quelle di Zeus, ed Illuyanka⁴³⁶, entità ofiomorfa che presiede alle acque sotterranee, nemica del dio della tempesta al quale, avendolo sconfitto, sottrae, secondo una delle tradizioni a noi giunte, il cuore e gli occhi che il dio riuscirà a riottenere solo grazie all’aiuto di un figlio avuto da una donna di condizioni umili⁴³⁷; tradizione, questa, che è stata accostata dagli studiosi ad una variante mitica nella quale Typhon sarebbe riuscito a sconfiggere temporaneamente Zeus, recidendogli con una *αἴφῃ* i tendini delle mani e dei piedi, riottenuti in seguito grazie all’aiuto dei figli Hermes ed Aigipan⁴³⁸. La *Tifonomachia* è stata messa in relazione, inoltre, con il poema mesopotamico *Enuma elish*⁴³⁹, la cui composizione può essere datata alla fine del II millennio, nel periodo

Zaphon zu Zeus und Typhon: zum transfer mythischer bilder aus dem vorderorientalischen raum in die archaisch-griechische welt, in R. Rollinger (hrsg.), *Von Sumer bis Homer: Festschrift für Manfred Schretter zum 60.*, Münster 2005, pp. 303-337. In generale sulle influenze vicino orientali nella religione greca si veda: W. Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg 1984; S. Ribichini - M. Rocchi - P. Xella (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca*, Roma 2001.

⁴³⁴ R. D. Barnett, *op. cit.*, pp. 101 sgg.; H. G. Güterbock, *op. cit.*, pp. 123 sgg.; H. Otten, *op. cit.*, pp. 145 sgg.; P. Meriggi, *op. cit.*, pp. 101 sgg.; A. Lesky, *op. cit.*, pp. 35 sgg.; F. Vian, *op. cit.*, pp. 27-37.

⁴³⁵ Su Ullikummu si veda: H. G. Güterbock, *Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos*, Zürich - New York 1946, pp. 44-81; H. Otten, *Mythen vom Gotte Kumarbi: Neue Fragmente*, Berlin 1950, pp. 13-34; H. G. Güterbock, *The song of Ullikummi. Revised Text of Hittite Version of a Hurrian Myth*, JCS 5, 1951, pp. 146-161; O. R. Gurney, *Gli Ittiti*, tr. it. Firenze 1962, pp. 244-249; B. De Vries, *The Style of Hittite Epic and Mythology*, diss., Ann Arbor 1967, pp. 31-37, 52-147, 168-178; L. J. Rost, *Das Lied von Ullikummi. Dichtung von Hethiter*, Leipzig 1977, pp. 43-58; F. Pecchioli Daddi - A. M. Polvani (a cura di), *La mitologia ittita*, Brescia 1990, pp. 142-162.

⁴³⁶ W. Porzig, *op. cit.*, pp. 379 sgg.; A. Lesky, *Gesamte Schriften*, Muenchen 1966, p. 362; G. Arrighetti, *Cosmologia ...*, cit., pp. 413 sgg.; W. Burkert, *Mito e rituale in Grecia*, tr. it. Bari 1987, pp. 15-18; C. Watkins, *op. cit.*, pp. 319 sgg..

⁴³⁷ Sulle tradizioni riguardanti Illuyanka si veda: G. Beckman, *The Anatolian Myth of Illuyanka*, JANES 14, 1982, pp. 12-18; F. Pecchioli Daddi - A. M. Polvani, *op. cit.*, pp. 39-55.

⁴³⁸ Apollod. I 6,3; Nonn. *Dion.* II 31, 33. Per un’analisi storico-religiosa di questa tradizione mitica nelle sue varianti si veda M. Rocchi, *I neura di Zeus*, SMEA 21, 1980, pp. 353-375.

⁴³⁹ Sull’*Enuma Elish* in relazione alla *Teogonia* si veda: M. L. West, *op. cit.*, pp. 22 sgg..

della cosiddetta II dinastia di Isin, a celebrazione di Marduk, dio poliade di Babilonia⁴⁴⁰. Gli studiosi, al riguardo, hanno sottolineato comparativamente le analogie e le differenze che ricorrono nello scontro ivi narrato tra il dio Marduk e Tiamat, l'entità acquatica primordiale a carattere ofiomorfo dal cui corpo diviso in due parti la divinità avrebbe formato la terra e la volta celeste, con lo scontro tra Zeus e Typhon. Altri studi, invece, si basano sull'identificazione antica di Typhon con la divinità egizia Seth⁴⁴¹, la quale è al centro di una complessa tradizione di violenta successione dinastica – Seth avrebbe ucciso, infatti, il fratello Osiride il quale sarebbe stato a sua volta vendicato dal figlio Horus – nella quale, da divinità legata principalmente e funzionalmente alla sfera delle regalità, assunse con il modificarsi delle condizioni storiche un'accentuata caratterizzazione negativa fino ad identificare l'alterità nel suo aspetto più nocivo⁴⁴². Da ultimo, è stata anche avanzata l'ipotesi di una possibile connessione di Typhon con il dio siriano Baal-Saphon che si rifletterebbe anche a livello linguistico nell'analogia del nome delle due entità⁴⁴³.

Ora, se questi sono i principali temi in cui la ricerca sui versi della *Tifonomachia* è andata articolandosi, bisogna rilevare che la lettura degli stessi può portare alla formulazione di differenti interrogativi ed ad intraprendere percorsi di ricerca alternativi. Al riguardo, infatti, ci siamo chiesti, se fosse possibile delineare, tramite un'attenta analisi dei termini

⁴⁴⁰ Sull'*Enuma Elish* si veda: J. Bottéro – S. N. Kramer, *Uomini e dei della Mesopotamia*, tr. it. Torino 1992, pp. 640-722; P. Michalowski, *Presence at the Creation*, in T. Abusch - J. Huehnergard - P. Steinkeller (eds.), *Lingering over Words*, Harvard Semitic Studies 37, Atlanta 1998, pp. 381-395.

⁴⁴¹ Si veda ad esempio Hdt II 144 e III 5. Cfr. G. Seippel, *op. cit.*, pp. 5-16; W. Kranz, *op. cit.*, p. 335; F. Dornseiff, *op. cit.*, pp. 64 sgg.

⁴⁴² Per un'analisi delle tradizioni riguardanti Osiride e Seth si veda: H. Bonnet, *Lexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, pp. 568 sgg.; J. G. Griffiths, *The conflict of Horus and Seth from Egyptian and classical sources*, Liverpool 1960; D. Sabbatucci, *Il mito, il rito e la storia*, Roma 1978, pp. 251 sgg.; J.G. Griffiths, *The Origins of Osiris and his cult*, Leiden 1980; D. Sabbatucci, *Politeismo*, vol. II, Roma 1998, pp. 328 sgg.

⁴⁴³ G. Seippel, *op. cit.*, pp. 17 sgg.; C. Bonnet, *op. cit.*, pp. 101 sgg.; P. W. Haider, *op. cit.*, pp. 303 sgg..

con i quali vengono definite le caratteristiche di Typhon, il meccanismo strutturale attraverso il quale, nel testo che ci è stato tramandato, si è inteso costruire e rendere significativa l'immagine mitologica di Typhon quale entità opposta e nemica di Zeus, delineando allo stesso tempo la caratterizzazione stessa dell'entità. In questo senso andava verificato quale fosse il quadro d'insieme della "personalità" dell'entità⁴⁴⁴ – costruita nel testo in base agli elementi tradizionali lì raccolti e ordinati dal poeta – e se si trattasse di un quadro ad esso stesso coerente ovvero se si potesse notare una utilizzazione dei termini finalizzata a definire e sviluppare un tema comune. Si è deciso, pertanto, di assumere per l'analisi il testo così come è stato tramandato, associandosi alla rivalutazione dei versi della *Tifonomachia* da parte di alcuni settori della critica contemporanea che, pur non potendola attribuire senza ombra di dubbio al poeta di Ascra, ne sottolineano comunque l'antichità e l'inserimento coerente all'interno delle *Teogonia*, sia per i temi e i concetti in essa affrontati, che per le modalità della trattazione⁴⁴⁵.

Bisogna precisare, inoltre, che se un'eventuale originale rifunzionalizzazione di motivi mitici vicino-orientali costituisce certamente un argomento di grande interesse, riteniamo che a questo tema vada dedicata una ricerca specifica a sé stante che tenga presente primariamente i dati acquisiti da un'indagine mirata sul ruolo e le caratteristiche di Typhon nella *Teogonia*, così come sui concetti qualificanti associati all'entità, in comparazione alla tradizione greca riguardante l'entità nella sua globalità. Solo dopo aver acquisito questi dati, almeno dal nostro punto di vista, si potrebbe procedere ad un confronto con i motivi mitici orientali, un confronto che non dovrebbe

⁴⁴⁴ Sulla possibilità e sui limiti di una concezione di "personalità" o di "essenza" in riferimento ad entità mitiche si veda D. Sabbatucci, *Sui protagonisti dei miti*, Roma 1981.

⁴⁴⁵ H. Schwabl, *op. cit.*, pp. 122 sgg.; M. C. Stokes, *op. cit.*; G. Arrighetti, *Il testo ...*, cit., pp. 211 sgg.; M. L. West, *op. cit.*, pp. 278 sgg.

più essere basato esclusivamente sulle analogie formali nella narrazione mitica ma sui concetti strutturali ad essa relativi. In questo senso queste brevi note potrebbero essere ulteriormente sviluppate in una ricerca più approfondita.

Comunque, incentrandosi adesso sull'analisi del testo esiodeo possiamo notare che al verso 845 Typhon risulta essere qualificato come *pel wron*, termine che indica l'eccezionalmente grande rispetto alla norma⁴⁴⁶. Al riguardo, bisogna rilevare che anche nello stesso aspetto ofiomorfo dell'entità è possibile rinvenire un collegamento con una generale idea di grandezza. Typhon, infatti, viene descritto da Esiodo come una entità ibrida, nel cui aspetto antropomorfo si innestano, a partire dagli omeri, nel numero di cento, delle teste di *drakwn*, in una configurazione che non può non essere messa in parallelo con l'aspetto teriomorfo dell'entità femminile, Echidna, a cui Typhon si unisce e che viene descritta come ofiomorfa nella parte inferiore del corpo⁴⁴⁷. In questo senso, le due entità, dal punto di vista della loro connotazione fisica, potrebbero essere considerate in un certo qual modo come una sorta di "coppia chiastica" dalle membra vicendevolmente complementari⁴⁴⁸. Ora, il termine *drakwn* viene utilizzato nell'ambito della letteratura greca antica per indicare una tipologia di serpenti che si caratterizza per le sue dimensioni eccezionalmente grandi⁴⁴⁹. Ad esempio, possiamo leggere in Artemidoro che il *drakwn*, a livello di simbologia onirica, può indicare il sovrano proprio a causa del suo *mhko*⁴⁵⁰. Un altro esempio possiamo trovarlo nell'opera di Eliano dove con il termine *drakwn* viene indicata una determinata specie di serpente che si caratterizza per la sua

⁴⁴⁶ Si veda il primo capitolo.

⁴⁴⁷ Hes. *Th.* 824-826.

⁴⁴⁸ M. L. Sancassano, *Il serpente e le sue immagini. Il motivo del serpente nella poesia greca dall'Iliade all'Orestea*, Como 1997, p. 79.

⁴⁴⁹ Al riguardo si veda DS s. v. *draco* e RE s. v. *schlange*.

⁴⁵⁰ Artem. II 13.

grandezza⁴⁵¹ e per l'inimicizia nei confronti dell'elefante⁴⁵², animale che il drakwn sarebbe solito uccidere con l'inganno, assumendo una posa rigida che lo renderebbe simile al ramo di un albero. In questo modo, quando l'elefante si avvicina alla pianta per nutrirsi, contando sul fattore sorpresa il drakwn si avventa contro gli occhi dell'animale, cavandoglieli, per poi avvinghiarsi al collo della povera vittima con la parte posteriore del corpo mentre stringe con la parte superiore fino ad ucciderlo⁴⁵³.

Da ultimo, sempre in riferimento ad una possibile indicazione implicita della grandezza di Typhon tramite la terminologia utilizzata da Esiodo, non si può non ricordare come suggestivamente il termine οφρυς, impiegato per indicare l'arco delle sopracciglia degli occhi delle molteplici teste di serpente⁴⁵⁴, possa ricorrere nelle fonti come termine geografico per indicare alcune forme di rilievi terrestri, come i cigli delle colline, i dirupi, le scarpate e gli strapiombi che si affacciano su fiumi, mari o fossi. In pratica, il termine viene utilizzato in riferimento a tutte le forme di rilievo che consistono in un ripido pendio a cui succede una superficie piana⁴⁵⁵.

Inoltre, in questo contesto, è interessante notare come il fatto che sia data una descrizione di rilievo agli occhi dell'entità⁴⁵⁶, nei quali splendeva ardente il fuoco (pur)⁴⁵⁷, possa essere potenzialmente associato al carattere ofiomorfo di Typhon. È noto, infatti, come, per i naturalisti antichi, la grandezza degli occhi del drakwn sia un tratto caratteristico di questa tipologia di serpenti⁴⁵⁸ tanto che, secondo le paraetimologie

⁴⁵¹ Ael. V. H. II 21.

⁴⁵² Ael. V. H. II 21, V 48, VI 21 e 22.

⁴⁵³ Ael. V. H. VI 21.

⁴⁵⁴ Hes. Th. 827.

⁴⁵⁵ R. Baladié, *Sur le sens géographique du mot grec «ophrys». De ses derives et de son equivalent latin*, JS 3, 1974, pp. 153-191.

⁴⁵⁶ Hes. Th. 826-828.

⁴⁵⁷ Hes. Th. 828.

⁴⁵⁸ Ael. V. H. XIV 12.

proposte nell'antichità, il termine *drakwn* stesso deriverebbe da *derkw*, “vedere”, proprio in quanto questo serpente, così come in generale anche la specie in se stessa⁴⁵⁹, veniva considerato un animale dalla vista acuta e penetrante⁴⁶⁰. Peraltro, la messa in evidenza degli occhi o dello sguardo di entità ibride a carattere ofiomorfo è un tratto ricorrente nella mitologia greca. Si pensi come nella stessa *Teogonia* l'aspetto femminile di Echidna venga caratterizzato principalmente tramite anche il termine *el ikwpi* - che rimanda proprio alla sfera degli occhi e dello sguardo⁴⁶¹. Si pensi, inoltre, anche al terribile e mortale sguardo di Medusa, entità appartenente alla stirpe di Pontos come Echidna⁴⁶², e della quale le fonti sottolineano indirettamente questo aspetto, indicando come i serpenti che le circondano il capo appartengano proprio alla specie del *drakwn*⁴⁶³.

Per quanto riguarda, invece, il fuoco (*pur*) presente negli occhi dell'entità, esso non può non ricordare alcuni passi omerici nei quali la sua utilizzazione per indicare lo splendore negli occhi del guerriero manifesta, di fatto, il suo ardore per la battaglia, la sua forza e la sua furia che si esprimono in un impeto inarrestabile e irresistibile⁴⁶⁴. Si pensi, ad esempio, agli occhi fiammeggianti di Ektor quando l'eroe troiano, una volta aperto un varco nel muro di protezione dell'accampamento argivo, guida i propri uomini verso lo scontro con gli Achei⁴⁶⁵. Inoltre, sempre nei poemi omerici il divampare del fuoco può

⁴⁵⁹ Si pensi, ad esempio, ad una delle possibili paraetimologie antiche per il termine indicante il serpente come specie, *offi*”, secondo le quali esso deriverebbe da *optw*, “vedere”, perchè animale dotato di vista acuta. Cfr. *Etym. M.* s. v. *offi*”. Sul tema si veda M. L. Sancassano, *Il lessico greco del serpente. Considerazioni etimologiche*, “Athenaeum” 74, 1996, p. 60.

⁴⁶⁰ *Etym. Gud.* s. v. *drakwn*; *Etym. Parv.* s. v. *drakwn*; *Etym. M.* s. v. *drakwn*. Cfr. M. L. Sancassano, *Il lessico ...*, cit., pp. 53 sgg..

⁴⁶¹ *Hes. Th.* 298. Al riguardo si veda il secondo capitolo.

⁴⁶² Sulla stirpe di Pontos si veda C. Costa, *La stirpe di Pontos*, SMSR 39, 1968, pp. 61-100.

⁴⁶³ Sul tema si veda I. Baglioni, *La maschera di Medusa. Considerazioni sull'iconografia arcaica di Gorgo*, in I. Baglioni (a cura di), *Storia delle Religioni e Archeologia. Discipline a confronto*, Roma 2010, pp. 65-72.

⁴⁶⁴ Per l'utilizzo del termine *pur* nei poemi omerici si veda L. Graz, *Le feu dans l'Iliade et l'Odyssée. Pur, champ d'emploi et signification*, Paris 1965.

⁴⁶⁵ *Hom. Il.* XII 466.

indicare in maniera traslata, oltre che l'ardore e la furia presenti nel guerriero⁴⁶⁶, anche più in generale la battaglia stessa nel suo aspetto di mischia frenetica e furibonda⁴⁶⁷. In questo senso, quindi, gli occhi fiammeggianti di Typhon potrebbero rimandare non solo all'imminente scontro con Zeus, all'ardore guerriero dell'entità che si appresta ad affrontare il signore degli dèi, ma anche all'essenza stessa dell'entità che, come vedremo più avanti, sembrerebbe proprio caratterizzarsi per la sua furia incontrollabile.

Ora, bisogna tenere presente che un'altra caratteristica peculiare del drakwn che emerge dalle fonti è il suo colore screziato, il suo essere poikilō⁴⁶⁸. Al riguardo, è interessante notare come la policromia del drakwn trovi un parallelo nella polimorfia, nella policefalia e nella polifonia di Typhon. Quest'ultimo aspetto in particolare ricorda il pamfwnon melō⁴⁶⁹ con il quale Pindaro⁴⁶⁹ indica la melodia che Athena intende riprodurre con l'αὐτῶν, ovvero il lamento espresso dalle Gorgones che piangono la morte della sorella Medusa, un lamento che ha in sé tutte le armonie, tutte le melodie, perché espresso da entità che appartengono ad una sfera indistinta, non definita, "acosmica" e, pertanto, "caotica"⁴⁷⁰. Il loro essere discendenti da Pontos le poneva su un piano di esistenza che è allo scaturire della realtà, dell'"ordine", che ha in sé tutte le potenzialità di un kosmos non ancora espresso, tutti gli elementi di una realtà da "ordinare", quindi in un certo senso tutte le armonie. Una polivalenza di suono quella dell'αὐτῶν che può portare l'ascoltatore ad immergersi nell'epoca da cui essa proviene, lo può

⁴⁶⁶ Hom. *Il.* I XI 596, XVII 565.

⁴⁶⁷ Hom. *Il.* XVII 736.

⁴⁶⁸ Dati in M. L. Sancassano, *Drakwn poikilō-*. *Beobachtungen zum schlangemotiv in der ältesten griechischen dichtung*, WJA 21, 1996-97, pp. 79-92.

⁴⁶⁹ Pind. *P.* XII 34.

⁴⁷⁰ Sul carattere "acosmico" della stirpe si veda C. Costa, *op. cit.*, pp. 61sgg.. Sulla polivalenza di suono come espressione di entità primordiali si veda I. Baglioni, *La fonte Ippocrene*, in Id., *Tra mito e storia. Omaggio a Gilberto Mazzoleni*, Roma 2011, pp. 97-102.

precipitare nell'“acosmico”, dove il “ruolo” e il “posto” dell'uomo non è stato ancora fissato, dove è possibile il contatto con la divinità e per questo l'utilizzo dell'αὐτὸν era inquadrato nell'ambito di quelle pratiche, istituzionalizzate all'interno del culto di Dionysos, aventi il fine di abbattere *ritualmente* l'“ordine”, aprendo, in maniera funzionale e controllata, temporaneamente al “caos”, nella prospettiva di un ripristino dell'“ordine”, arricchito, ora, delle nuove prospettive ed istanze prodotte dalla temporanea irruzione del divino nel mondo umano. Oppure trovavano funzionalità nell'ambito del misticismo greco, insieme ad altre pratiche come l'omofagia, il non mangiare le fave od altri cibi particolari, il seppellire i morti senza indumenti di lana, ma esclusivamente di lino e, soprattutto, il non mangiare carne, per il fine di abbattere *totalmente* il “muro” che divideva l'uomo dal dio, portando ad una identificazione che permetteva al μῦθος di rivolgersi agli dèi, per affermare, come nelle cosiddette lamine “orfiche” trovate in alcune tombe della Magna Grecia⁴⁷¹, di essere “della vostra stirpe beata”⁴⁷². Insomma, la polifonia di Typhon, stante il quadro esposto relativo alla polifonia di suono di altre entità ibride e primordiali, poteva potenzialmente rimandare alla sfera caotica dei primordi ai quali l'entità appartiene e contemporaneamente al suo ruolo di opposizione all'“ordine” che Zeus era in procinto di fondare.

Peraltro, è interessante osservare al riguardo come anche in questo caso sia possibile un rimando al carattere ofiomorfo dell'entità, in quanto il δρακων, pur non essendo un animale collegato secondo le fonti antiche direttamente alla musica, sia acerrimo nemico, oltre che dell'elefante,

⁴⁷¹ Sulle lamine orfiche si veda G. Pugliese Caratelli (a cura di), *Le lamine d'oro “orfiche”*, Milano 1993.

⁴⁷² Sul misticismo greco si veda D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965 e P. Scarpi (a cura di), *Le religioni dei Misteri*, Milano 2004.

anche del cigno⁴⁷³, animale le cui doti canore erano ampiamente note⁴⁷⁴. In pratica, risulta suggestivo, secondo la dialettica caos/ordine precedentemente menzionata, mettere in parallelo e opporre la polifonia caotica di Typhon, entità ampiamente caratterizzata dai suoi tratti legati al *drakwn*, alla musica armonica espressa dal cigno con il suo canto, musica attraverso la quale l'animale accompagna i cantori e i citaristi che innalzano il canto in onore di Apollon, venerando insieme a loro la divinità della quale il cigno sarebbe servitore⁴⁷⁵.

Ora, la polifonia di Typhon si concretizza precisamente, oltre che in *rbizoi*⁴⁷⁶ – cioè in suoni inarticolati e rumorosi, privi di significato compiuto⁴⁷⁷, simili a fischi⁴⁷⁸, al frullare di ali⁴⁷⁹ o ad una corrente impetuosa⁴⁸⁰ –, in una serie di *fwnai* ovvero in suoni emessi da esseri animati ed aventi senso compiuto⁴⁸¹, rispondenti al verso (*ejribruch-*) di un toro⁴⁸², di un leone⁴⁸³ e di un cucciolo di cane (*skul ax*)⁴⁸⁴. Al riguardo, si può notare che se il leone e il toro – e come abbiamo precedentemente osservato anche il *drakwn* – rimandano ad un'idea di potenza e di regalità che ben può caratterizzare un'entità come Typhon nel suo contendere la sovranità a Zeus⁴⁸⁵, questo non si può affermare invece per lo *skul ax*, un cucciolo, un animale debole, che ha bisogno

⁴⁷³ Ael. *V. H.* V 48.

⁴⁷⁴ Ael. *V. H.* II 32, V 34, X 36, XI 1, XIV 13.

⁴⁷⁵ Ael. *V. H.* II 32, V 34, XI 1, XIV 13.

⁴⁷⁶ Hes. *Th.* 835.

⁴⁷⁷ Hesych. s. v. *rbizo-*.

⁴⁷⁸ Hom. *Il.* X 502.

⁴⁷⁹ Arist. *H. A.* IV 535b; Lucian. *Amor.* 22; *Anth. Pal.* XI 106.

⁴⁸⁰ Hesych. s. v. *rbizo-*.

⁴⁸¹ Arist. *H. A.* IV 535a

⁴⁸² Hes. *Th.* 832.

⁴⁸³ Hes. *Th.* 833.

⁴⁸⁴ Hes. *Th.* 834.

⁴⁸⁵ Sul leone come re degli animali si veda, ad esempio, Ael. *V. H.* V 39. Per quanto riguarda la possibile connessione del toro con la regalità si può ricordare come l'animale appaia secondo la tradizione mitica come il segno divino che avrebbe garantito la sovranità di Minos su Creta (Apollod. III 1, 3).

della protezione della madre⁴⁸⁶ ed al quale possono essere paragonati i compagni di Odysseus, presi e sbattuti a terra come cuccioli da Polyphemos che si appresta a divorarli⁴⁸⁷. Pertanto, in questo senso, la menzione dello *Skullax*, oltre ad evocare l'aspetto ibrido di una terribile entità marina come Skylla (*Skullax*)⁴⁸⁸ e la sua discendenza da Typhon come tramandato in una variante extra-esiodea⁴⁸⁹, potrebbe essere intesa come un'allusione all'inevitabile sconfitta di Typhon, il quale non sarebbe stato comunque in grado, nonostante la sua forza, di opporsi a Zeus.

Inoltre, a sostegno di questa possibile lettura, si può ricordare che in generale la figura del cane (*kuwn*), all'interno della cultura greca antica, ricorreva in espressioni a carattere proverbiale per indicare l'ultimo degli uomini, la persona più misera e disprezzata all'interno della società⁴⁹⁰. Si pensi, ad esempio, all'espressione proverbiale *eijsi kai kuwn ÆErinnue~*, "ci sono le Erinni anche dei cani", indicante che qualsiasi atto malvagio e prevaricatore sarà prima o poi punito anche se rivolto alla più umile e impotente delle persone⁴⁹¹. Si può ricordare, ancora, che il nome del lancio che otteneva il punteggio minimo (ovvero il colpo in assoluto più sfortunato) al gioco dei dadi, veniva chiamato appunto *kuwn*⁴⁹². Da ultimo, non si può non menzionare come, proprio per il fatto che il cane incarnava il modello della persona miserabile, i filosofi appartenenti alla scuola cinica adottarono l'animale come loro simbolo⁴⁹³.

⁴⁸⁶ Hom. *Od.* XX 14.

⁴⁸⁷ Hom. *Od.* IX 289.

⁴⁸⁸ Si veda, ad esempio, Hom. *Od.* XII 86.

⁴⁸⁹ Hyg. *Fab. praef.* 12. In *Ciris* 67 figura solo la maternità di Echidna.

⁴⁹⁰ Si veda al riguardo C. Franco, *Senza Ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, Bologna 2003, pp. 157 sg..

⁴⁹¹ E. L. A. Leutsch (ed.), *Paroem. Gr.*, II vol., Göttingen 1958, p. 161.

⁴⁹² Hesych. s. v *kuwn*.

⁴⁹³ C. Franco, *op. cit.*, pp. 157 sg..

Peraltro, in riferimento alla qualificazione di Typhon come *ubristh-*⁴⁹⁴ e *ahomo-*⁴⁹⁵, è interessante notare come il cane sia secondo la tradizione antica un animale caratterizzato da *ahairdeia*, dalla mancanza di *aijdwt-*, ovvero fosse privo di qualsiasi ritegno o freno morale che inibisse quei comportamenti censurabili, tipici della *ubri-*, che potevano consistere in qualunque genere di eccesso o di infrazione⁴⁹⁶. In pratica, il cane poteva rappresentare «la sfrenatezza delle pulsioni, l'imperiosità del desiderio e la mancanza di misura, tutto ciò che rischia di non essere sotto controllo ma che dovrebbe essere tenuto sotto controllo»⁴⁹⁷. Aspetti questi che ben descrivono, come vedremo più avanti, le caratteristiche di Typhon.

Comunque, bisogna rilevare che anche alcune caratteristiche degli altri animali connessi alla polifonia di Typhon si prestano a considerazioni pertinenti a quanto finora osservato sui caratteri dell'entità mostruosa. Nel testo esiodeo, infatti, il toro viene qualificato principalmente come animale dotato di *meno-*⁴⁹⁸. Questo termine indica una forma di energia, che può essere sia fisica che mentale, la quale si manifesta istantaneamente, spesso su iniziativa di una divinità che la infonde nell'uomo, accrescendone la forza e il coraggio⁴⁹⁹. Si pensi, ad esempio, al *meno-* infuso dalla dea Athena a Diomedes⁵⁰⁰, durante uno degli scontri con i Troiani, che ne accresce la forza rendendola pari a quella del padre dell'eroe, Tydeus, oppure al dio Apollon il quale, una volta guarita la ferita del licio Glaukos, infonde *meno-* nel *qumot-* dell'eroe⁵⁰¹, o

⁴⁹⁴ Hes. *Th.* 307.

⁴⁹⁵ Hes. *Th.* 307.

⁴⁹⁶ Schol. Hom. *Il.* I 225, VIII 423-4, XXI 394; schol. Hom. *Od.* VII 216, XI 423; schol. Hes. *Op.* 67, 67a. Cfr. C. Franco, *op. cit.*, pp. 22 sgg.. Sul concetto di *aijdwt-* si veda D. L. Cairns, *Aidos. The psychology and ethics of honour and shame in ancient greek literature*, Oxford 1993.

⁴⁹⁷ C. Franco, *op. cit.*, pp. 223.

⁴⁹⁸ Hes. *Th.* 832.

⁴⁹⁹ Sul concetto di *meno-* si veda: E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, tr. it. Milano 1959, pp. 13 sgg.; A. T. Teffeteller Dale, *Mévoç in early Greek*, Montreal 1985; G. Guidorizzi, *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia*, Milano 2010, pp. 132 sgg..

⁵⁰⁰ Hom. *Il.* V 125 sgg..

⁵⁰¹ Hom. *Il.* XVI 529.

ancora quando Athena soffiò il *meno-* nel vecchio Laertes, padre di Odysseus, il quale acquisisce così la forza per scagliare la lancia contro uno dei padri dei pretendenti, Eupheithes, uccidendolo⁵⁰². Inoltre, il fatto che il *meno-* possa essere infuso nell'uomo tramite un soffio (*ejpnew*)⁵⁰³ ed assunto tramite le narici⁵⁰⁴, per alcuni studiosi ha costituito motivo per sottolineare il fatto che quando un uomo compie uno sforzo eccezionale esso inevitabilmente riempie d'aria i propri polmoni e, pertanto, questo respiro profondo in cui si percepisce tutto lo sforzo di un corpo non sarebbe altro appunto che il *meno-*⁵⁰⁵. Ora, bisogna notare che l'uomo avente un *meno-* eccessivo non è in grado di controllare le sue passioni, divenendo preda di una furia tremenda che può sconfinare nella ferinità e nella follia. L'esempio più rilevante in proposito lo si può trarre dall'*Iliade* nel momento in cui si descrive Zeus infondere il *meno-* ai Troiani, spingendoli contro gli Achei come se fossero dei leoni in procinto di nutrirsi di carne cruda⁵⁰⁶. In quel contesto Hektor viene rappresentato come un posseduto, con gli occhi che gli lampeggiano e la bava alla bocca, mentre impazza (*maineto*) come il dio Ares quando agita la lancia o come il fuoco quando divora la boscaglia sui monti⁵⁰⁷. Una descrizione questa che non può non ricordare la fiamma che guizzava dagli occhi di Typhon, tenendo presente anche che, partendo dal presupposto che le caratteristiche degli animali connessi alla polifonia dell'entità né riflettano anche l'"essenza", che il *meno-* del toro viene definito *ašceto-*, "incontrollabile"⁵⁰⁸. Peraltro, che Typhon sia dotato di una grande forza emerge anche da quei versi che specificano che le mani dell'entità sono fatte per far opere di forza e che i suoi piedi

⁵⁰² Hom. *Od.* XXIV 520 sgg..

⁵⁰³ Hom. *Od.* XXIV 520.

⁵⁰⁴ Hom. *Od.* XXIV 318.

⁵⁰⁵ R. B. Onians, *Le origini del pensiero europeo*, tr. it. Milano 1998, pp. 76 sg.

⁵⁰⁶ Hom. *Il.* XV 592 sgg..

⁵⁰⁷ Hom. *Il.* XV 605 sgg.

⁵⁰⁸ Hes. *Th.* 832.

sono instancabili⁵⁰⁹, dove i termini *ceîre-* e *pode-* sono impiegati in espressioni formulari tipiche della letteratura greca indicanti potenza e sovranità⁵¹⁰.

Per quanto riguarda, invece, il leone, esso risulta essere qualificato da un *ajaidhṽ qumov*⁵¹¹. Questo termine, *qumov*, se da una parte indica l'organo attraverso il quale venivano percepite le emozioni e le passioni, dall'altra indica anche una forza incontenibile che trascina l'uomo ad agire, senza una riflessione seria e meditata, secondo una pulsione improvvisa ed istintiva⁵¹². Si pensi, ad esempio, all'espressione formulare omerica *qumov ajwgei*, la quale indica appunto una pulsione improvvisa della volontà, come può essere la voglia di bere⁵¹³, che viene immediatamente tradotta in azione⁵¹⁴. Pertanto, il *qumov* deve essere controllato affinché non si trasformi in un agire con esiti negativi per sé o per gli altri⁵¹⁵. In questo senso, quindi, l'*ajaidhṽ qumov*, se riferito a Typhon, ne rafforza l'immagine di un'entità non in grado di controllarsi, in preda alle proprie pulsioni e passioni, e di conseguenza configurandosi anche su questo punto in netta opposizione a Zeus, divinità che, nell'arco delle vicende narrate nella *Teogonia*⁵¹⁶, verrà appunto a qualificarsi per il suo legame con la *mhti*⁵¹⁷, ovvero con il pensiero meditato, ponderato,

⁵⁰⁹ Hes. *Th.* 823 sgg..

⁵¹⁰ Hdt. VIII 140; Xen. *An.* VI 3,4; Diod. XVIII 73,4; Plat. *Thaet.* 172e. Si veda anche O. Weinreich, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Giessen 1909, p. 71 n. 34.

⁵¹¹ Hes. *Th.* 833.

⁵¹² Riguardo il *qumov* si veda: S. Darcus Sullivan, *How a person relates to θυμός in Homer*, IF 85, 1980, pp. 138-150; C. P. Caswell, *A study of thymos in Early Greek Epic*, Leiden - New York 1990; G. Guidorizzi, *op. cit.*, pp. 124 sgg..

⁵¹³ Hom. *Il.* IV 263.

⁵¹⁴ Al riguardo si veda G. Guidorizzi, *op. cit.*, p. 125.

⁵¹⁵ Si pensi ad esempio all'uccisione dei figli da parte di Medeia così come è narrata da Euripide (*Med.* 1078 sgg.). La donna della Colchide è conscia di stare per compiere un'opera malvagia ma non riesce a resistere al suo *qumov* che risulta essere più forte della sua volontà. Sulla difficoltà di resistere al proprio *qumov* si veda il frammento di Eraclito B 85 D. K..

⁵¹⁶ Hes. *Th.* 886 sgg..

⁵¹⁷ Al riguardo si veda M. Detienne - J. -P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nella Grecia antica*, tr. it. Roma-Bari 1978, pp. 77 sgg..

volto al successo nell'azione pratica⁵¹⁸. Peraltro, questo aspetto dell'entità, ovvero l'essere trascinato dalle proprie passioni, dai propri istinti, può suggestivamente essere associato ai venti che da essa hanno origine⁵¹⁹. Non si può non avere presente, infatti, come nella letteratura greca il vento (αἴεμο~) possa essere utilizzato traslatamente ad indicare sia l'instabilità emotiva che la persona trascinata dalle proprie passioni⁵²⁰.

In conclusione, quindi, Typhon appare all'analisi della *Tifonomachia*, come un'entità ibrida incontrollabile, caratterizzata dalla υἱρι~ e da una grande potenza che si esplica in violenza furibonda.

⁵¹⁸ Sul concetto di μῆτι" si veda M. Detienne - J. -P. Vernant, *op. cit.*, pp. 3 sgg..

⁵¹⁹ Hes. *Th.* 869 sgg..

⁵²⁰ Si veda ad esempio Soph. *Ant.* 929. Si veda anche D. Coppola, Anemioi. *Morfologia dei venti nell'immaginario della Grecia antica*, Napoli 2010, pp. 105 sgg..

La discendenza di Echidna

th/de; Tufaonavfasi mighmenai eñ fil othti
deinon q³ubristhn t³añomon q³eI ikwpidi kourh/
hld³upokusamenh teketo kraterofrona tekna.
ØOrqon men prwton kuna geinato Ghruonhi:
deuteron auti- e¹tikten a¹mhcanon, ou¹ti fateion,
Kerberon w¹mhsthn, jAidew kuna cal keofwnon,
penthkontakefal on, a¹ñaidea te krateronte:
to; triton ØUdrhn auti- egeinato I ugr³eijdui'an
Lernaihn, hñ greye qea; I eukwl eno- ØHrh
apl hton kotebusa bih·iHrakl heih/
kai; thñ men Dio;- uib;- eñhpato nhl ei cal kw/
A¹mfitrustniadh- sun a¹rhi fil w·A¹ol aw/
iHrakl eh- boul hsin A¹qhnaih- agel eih~:
h¹de; Cimairan e¹tikte pneusan a¹ñaimaketon pur,
deinhn te megal hn te podwkearte kraterhn te.
th'- hh trei'- kefal aiv mia men caropoib I e¹nto-,
h¹de; cimairh-, h¹d³o¹fio- krateroib drakonto-.
»prosqe I ewn, opiqen de; drakwn, messh de; cimaira,
Deinon apopneivusa purof- meno- a¹iqomenoio.¹/
thh men Phgaso- ei¹ e kai; ejsql o;- Bel I erofonth~:
h¹d³a¹ra Fik³o¹ ohn teke Kadmeibisin o¹ eqron,
ØOrqw·upodmhqei'sa, Nemeiaibn te I e¹nta,
ton r¹ØHrh greyasa Dio;- kudrh; parakoiti~

gounoi'sin katenasse Nemeih~, phm%ajqrwpoi~.
ehq%ar%o{g%oi%keiwn ejl efaireto ful %ajqrwpwn,
koiranewn Trhtoib Nemeih~ hpd%Apeisanto~:
ajl I ave|ij- e|damasse bih~ i Hrakl heih~.

(Hes. *Th.* 306-332)

1. Premessa

I versi esiodei che aprono questo capitolo menzionano e descrivono le entità appartenenti alla discendenza di Echidna nelle loro caratteristiche e peculiarità. La domanda che ci poniamo al riguardo è se in questi esseri si possano riscontrare le stesse implicazioni simboliche e le stesse sfere di connessione che la parte precedente della ricerca ha messo in luce in relazione al carattere ibrido e mostruoso delle entità che le hanno generate. Per procedere a questa verifica, considereremo come asse centrale di riferimento e confronto, come nei capitoli precedenti, il testo della *Teogonia* nella sua lettura tradizionale (almeno per quanto riguarda le parti dedicate alle entità in oggetto)⁵²¹, integrando e considerando nell'analisi anche il materiale documentario extra-esiideo nella sua globalità, in modo da poter offrire, per quanto possibile, una lettura completa dei tratti caratterizzanti questi esseri. Le entità mitiche considerate nelle varianti extra-esiodee come generate da Echidna e Typhon – l'aquila che avrebbe tormentato Prometheus per ordine di Zeus⁵²², la scrofa di Krommyon⁵²³ e l'essere serpentiforme a guardia dei

⁵²¹ Per le motivazioni di questa scelta si veda il secondo capitolo della tesi di dottorato dedicato ad Echidna.

⁵²² Apollod. II 5,11; schol. Apoll. Rhod. II 1248; Hyg. *Astr.* II 15.

⁵²³ Apollod. *Epit.* I 1.

pomi d'oro presso le Hesperides⁵²⁴ – non saranno oggetto della nostra ricerca.

2. Orthos

Orthos è il primo dei figli che Echidna avrebbe generato a Typhon secondo la tradizione⁵²⁵. Il suo nome – presente nelle fonti prevalentemente nella forma Ὀρκο~ rispetto alla variante Ὀρρο~⁵²⁶ – può rimandare al fare del giorno, all'alba e a ciò che è mattutino, suscettibile com'è di un inevitabile accostamento con il termine ὄρρο~, indicante appunto l'alba⁵²⁷. Secondo Kretschmer il nome dell'entità sarebbe un derivato del verbo ὄρροειν, “essere sveglio prima del giorno, soffrire d'insonnia” e significherebbe “colui che sta in guardia al primo mattino”⁵²⁸. La connessione con ὄρρο~ può risultare suggestiva qualora si metta in relazione la primogenitura di Orthos con le idee di inizio, di azione che si sta per intraprendere e, più genericamente, di spartiacque tra diverse situazioni o congiunture, che in forma variabile si possono trovare correlate al fenomeno dell'alba all'interno della letteratura greca⁵²⁹. In pratica, è possibile che, nella logica soggiacente ai meccanismi di costruzione mitica della tradizione, si sottolinei in questo modo il presentarsi di un nuovo stato delle cose in un *kosmos in fieri* come quello descritto nella *Teogonia* esiodea ovvero il formarsi di una

⁵²⁴ Apollod. II 5,11; schol. Apoll. Rhod. IV 1396 (attesta solo la maternità di Echidna); Hyg. *Fab. praef.* 12.

⁵²⁵ Hes. *Th.* 309; Apollod. II 5, 10; schol. Plat. *Tim.* 24e; Serv. Verg. *Aen* VIII 300 (menziona solo Echidna come madre).

⁵²⁶ Si veda ad esempio Apollod. II 5, 10; Quint. Smyrn. VI 253.

⁵²⁷ Al riguardo si veda K. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, tr. it. Milano 2002, p. 53

⁵²⁸ Si veda la nota di P. Kretschmer al saggio di B. Schweitzer, *Herakles. Aufsätze zur griech. Religions- und Sagen-geschichte* (Tübingen 1922), in "Glotta" 13, 1924, p. 270.

⁵²⁹ Hom. *Il.* XVIII 303; Hes. *Op.* 577; Hdt VIII 188; Ar. *Av.* 496, *Eccl.* 20; Plat. *Prot.* 310a, *Leg.* 808c, 951d; Xen. *Anab.* II 2, 21, *Hell.* II 4, 24.

nuova stirpe di entità extra-umane che presenti e unisca in se stessa quelle che sono le caratteristiche inerenti alla discendenza di Pontos⁵³⁰ – alla quale appartiene Echidna – con le caratteristiche dell’entità acosmica per eccellenza: Typhon⁵³¹.

Ora, Orthos viene descritto dalle fonti come un cane mostruoso a due teste⁵³², forte e pericoloso quanto il fratello Kerberos⁵³³. Se la policefalia è un tratto ricorrente nella discendenza di Echidna, qualificante com’è altre entità ad essa appartenenti come Kerberos⁵³⁴, Hydra⁵³⁵ e Chimaira⁵³⁶, la forma canina è invece condivisa dal solo fratello Kerberos⁵³⁷. Entrambi questi aspetti – la policefalia e la forma canina – potrebbero essere in relazione con alcune caratteristiche di Typhon. Probabilmente, infatti, la policefalia è riconducibile alla molteplicità delle teste serpentiformi di Typhon⁵³⁸, una molteplicità che – parallelamente alla polimorfia, alla polifonia e alla policromia dell’entità⁵³⁹ – manifesta in forma corporea e visibile l’essenza caotica e primordiale che quest’essere extra-umano trasmette per diversi aspetti

⁵³⁰ Sulle caratteristiche della discendenza di Pontos si veda C. Costa, *La stirpe di Pontos*, SMSR 62, 1968, pp. 61-100.

⁵³¹ Al riguardo si veda I. Baglioni, *L’aspetto acosmico e primordiale di Typhon nella Teogonia*, MJSS 1, 2010, pp. 26-47.

⁵³² Apollod. II 5, 10. Si deve comunque osservare che esistono raffigurazioni di un’entità normalmente identificata con Orthos nelle quali il cane presenta, a seconda dei casi, due oppure tre teste oltre che una coda terminante con testa di serpente. Cfr. S. Woodford, *Orthos*, LIMC, pp. 105-107.

⁵³³ Quint. Smyrn. VI 253.

⁵³⁴ Hes. *Th.* 312; Soph. *Trach.* 1098; Eur. *Her.* 24, 611, 1277; Apollod. II 5, 12; Paus. III 25, 6; Schol. Plat. *Resp.* V 588c; Tzet. *Chil.* II 390; Verg. *Aen.* VI 396, 417; Ov. *Met.* IV 450, VII 410, X 66; Sen. *Her.* V 62, Ag. 860; Hyg. *Fab.* 79, 151.

⁵³⁵ Eur. *Her.* 1187, 1274; Apollod. II 5, 2; Diod. IV 11; Paus. II 37, 4; Schol. Hes. *Th.* 313; Tzet. *Chil.* II 237; Hyg. *Fab. praef.* 12, *Fab.* 30; Serv. Verg. *Aen.* VI 287, 575, 576; *Myth. Vat.* 163.

⁵³⁶ Hom. *Il.* VI 181; Hes. *Th.* 321; Apollod. II 3, 1; Ael. *V. H.* IX 23; Hyg. *Fab.* 57.

⁵³⁷ La forma canina di Kerberos è stata messa in discussione da alcuni studiosi che, in base ad un frammento di Ecateo di Mileto, ne sostengono una rappresentazione ofiomorfa per l’epoca arcaica. Al riguardo si veda: G. Nenci, *Eracle e Cerbero in Ecateo milesio*, PdP 41, 1955, pp. 130-136; G. Sgatti, *Cerbero*, “Enciclopedia dell’Arte Antica”, vol. II, 1959, 505-509; H. Thiry, *Un esegeta di Cerbero: Ecateo di Mileto*, “Helikon” XIII-XIV, 1973-74, pp. 370-375. Per un’esposizione critica di questa ipotesi si veda più avanti nella parte relativa a Kerberos.

⁵³⁸ Si veda ad esempio Hes. *Th.* 825.

⁵³⁹ Al riguardo si veda I. Baglioni, *op. cit.*, pp. 37 sgg..

alla sua discendenza. Aspetti tra i quali figura anche l'essere ubristh⁵⁴⁰ e aḥomo⁵⁴¹: caratteri dell'entità che nella costruzione esiodea trovano espressione anche tramite il legame con la sfera canina che emerge in Typhon in una delle fwnaiiv emesse dalle molteplici teste; fwnaiiv di animali che indirettamente qualificano e descrivono l'entità, o tramite l'implicito rimando alle caratteristiche che la cultura greca attribuisce ad essi, o tramite i termini che Esiodo utilizza nel descriverli⁵⁴². Infatti, oltre alle fwnaiiv rispondenti al verso del toro⁵⁴³ e del leone⁵⁴⁴, Typhon si esprime anche nel verso di uno skul ax, di un cucciolo di cane⁵⁴⁵. Ora, come abbiamo avuto modo di rilevare in precedenza⁵⁴⁶, è interessante notare come il cane sia, secondo la tradizione greca, un animale caratterizzato da aḥaideia, dalla mancanza di aiḗpw, ovvero sia privo di qualsiasi ritegno o freno morale che inibisca quei comportamenti censurabili, tipici della ubri~, che potevano consistere in qualunque genere di eccesso⁵⁴⁷. In pratica, il cane poteva rappresentare «la sfrenatezza delle pulsioni, l'imperiosità del desiderio e la mancanza di misura, tutto ciò che rischia di non essere sotto controllo ma che dovrebbe essere tenuto sotto controllo»⁵⁴⁸ e, pertanto, ben poteva qualificare Typhon e la sua “essenza”, caratterizzata da ubri~ e da aḥomiḗ. In questo senso, è possibile ritenere che la fisiologia della discendenza di Typhon possa essere legata alle medesime potenzialità significanti, in maniera implicita per quanto riguarda Orthos, in forma esplicita per quanto riguarda Kerberos, definito nella *Teogonia* come

⁵⁴⁰ Hes. *Th.* 307.

⁵⁴¹ Hes. *Th.* 307.

⁵⁴² Si veda I. Baglioni, *op. cit.*, pp. 39 sgg..

⁵⁴³ Hes. *Th.* 832.

⁵⁴⁴ Hes. *Th.* 833.

⁵⁴⁵ Hes. *Th.* 834.

⁵⁴⁶ Si veda il terzo capitolo.

⁵⁴⁷ Schol. Hom. *Il.* I 225, VIII 423-4, XXI 394; schol. Hom. *Od.* VII 216, XI 423; schol. Hes. *Op.* 67, 67a. cfr. C. Franco, *Senza Ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, Bologna 2003, pp. 22 sgg.. Sul concetto di aiḗpw si veda L. Cairns *Aidos. The psychology and ethics of honour and shame in ancient greek literature*, Oxford 1993.

⁵⁴⁸ C. Franco, *op. cit.*, p. 223.

αἰαίδη⁵⁴⁹ così come dallo stesso termine e concetto risulta qualificato il κούμω⁵⁵⁰ del leone la cui φωνή contribuisce a definire Typhon⁵⁵⁰.

Comunque, secondo la tradizione, Orthos avrebbe svolto in un'isola circondata dai flutti di Okeanos, Erytheia, il ruolo di guardiano dei preziosi armenti di Geryoneus⁵⁵¹: entità, a seconda delle varianti, tricorpore⁵⁵² o tricefala⁵⁵³, legata anch'essa alla stirpe di Pontos in quanto progenie di Chrysaor, figlio di Medusa, e dell'oceanina Kalliroe⁵⁵⁴.

Qui si sarebbe recato Herakles, su ordine di Eurystheus, sovrano di Micene, con il compito di impadronirsi degli armenti e di portarli con sé in Grecia; in questa circostanza avrebbero trovato la morte, nella lotta contro l'eroe figlio di Zeus, Orthos – colpito da Herakles con la sua clava –, il pastore Eurytion, custode dei buoi, e lo stesso Geryoneus⁵⁵⁵.

Ora, riguardo alla funzione di custode di armenti svolta da Orthos, bisogna notare che Carla Costa ha posto in evidenza come all'interno della discendenza pontica sembrerebbero emergere una pluralità di legami con l'ambiente pastorale che si esplicano in modalità variabili e di diversa evidenza⁵⁵⁶. Infatti, la Costa nota come i nomi di alcune delle Nereides – appartenenti alla stirpe pontica in quanto appunto figlie di Nereus, figlio di Pontos – come Euarne, inseparabile da εὐάρνο~ “ricco di greggi”, Galateia, “dea del latte”, e probabilmente tutti i nomi terminanti in -νόμη, che in greco significa “pascolo”, possano rimandare a questo ambiente⁵⁵⁷. Si possono anche ricordare, oltre i già menzionati

⁵⁴⁹ Hes. *Th.* 312.

⁵⁵⁰ Hes. *Th.* 883. Al riguardo si veda I. Baglioni, *op. cit.*, pp. 41 sg..

⁵⁵¹ Hes. *Th.* 309; Apollod. II 5,10; Serv. *Aen.* VIII 300.

⁵⁵² Eur. *Her.* 423; Apollod. II 5. 10.

⁵⁵³ Hes. *Th.* 287.

⁵⁵⁴ Hes. *Th.* 287; Apollod. II 5,10. Sulle caratteristiche di Geryoneus in quanto appartenete alla stirpe di Pontos si veda C. Costa, *op. cit.*, p. 86.

⁵⁵⁵ Hes. *Th.* 287-294; Apollod. II 5, 10; Quint. Smyrn. VI 252-254; schol. Lyc. *Alex.* 653; schol. Plat. *Tim.* 24e; Tzet. *Chil.* II 333-334; Serv. *Aen.* VIII 300.

⁵⁵⁶ C. Costa, *op. cit.*, pp. 69 sgg..

⁵⁵⁷ C. Costa, *op. cit.*, p. 69.

Geryoneus e Orthos, i casi di Proteus⁵⁵⁸ – entità spesso assimilata sia a Phorkys che a Nereus in quanto “vecchio del mare”⁵⁵⁹ – e di Phorkys⁵⁶⁰, i quali appaiono come “pastori di foche”, oppure del pastore Polyphemos, legato alla stirpe pontica in quanto figlio che Thoosa, figlia di Phorkys⁵⁶¹, avrebbe avuto da Poseidon⁵⁶². In pratica, all’analisi delle fonti emergerebbe un quadro che, nell’ottica della studiosa, non andrebbe dissociato con la raffigurazione esiodea di Pontos in quanto entità rappresentante il mare primordiale e acosmico, sul quale, in opposizione alla terra dove vive l’uomo, non si vendemmia e non si fa raccolto, e in cui la navigazione stessa, che è la modalità umana dell’utilizzazione del mare, è impedita dal furioso ondeggiare delle maree⁵⁶³. In conclusione, le caratteristiche di Pontos si esplicherebbero nella discendenza, ponendo in stretta connessione il mare *ajtrugeto* e il mondo della pastorizia, in opposizione allo spazio agricolo ordinato e positivo che, secondo la coscienza pronunciatamente “agricola” della Grecia arcaica, è posto a livello ideologico come l’asse centrale orientativo del *kosmos* attuale retto da Zeus⁵⁶⁴.

Comunque, un’altra tradizione di rilievo sulla quale è utile soffermarsi in relazione ad Orthos, vede la presenza sull’isola di Erytheia anche degli armenti del signore degli Inferi, Hades, lì condotti al pascolo dal pastore Menoites⁵⁶⁵. Questa vicinanza al mondo degli Inferi – che comunque non stupisce stante la collocazione dell’isola presso i flutti di Okeanos⁵⁶⁶ – non può non ricordare come Orthos sia presente nel regno dei morti e

⁵⁵⁸ Hom. *Od.* IV 411.

⁵⁵⁹ Sulle correlazioni tra Proteus, Phorkys e Nereus definiti tutti come “vecchio del mare” si veda C. Costa, *op. cit.*, p. 93.

⁵⁶⁰ Val. Flacc. III 726.

⁵⁶¹ Hom. *Od.* I 171.

⁵⁶² Hom. *Od.* I 171; Apollod. *Epit.* 7,4.

⁵⁶³ Hes. *Th.* 131. Al riguardo si veda C. Costa, *op. cit.*, pp. 65 sgg.

⁵⁶⁴ C. Costa, *op. cit.*, p. 69.

⁵⁶⁵ Apollod. II 5, 10.

⁵⁶⁶ Proprio lungo le correnti di Okeanos vi è il luogo dove, secondo una tradizione, abitavano i Kymmeroi, presso le cui terre Odysseus, su indicazione di Kirke, avrebbe preso contatto con il mondo dei morti (Hom. *Od.* XI 14 sgg.).

venga descritto come una creatura dell'oscuro mondo di Hades nei *Punica* di Silio Italico, dove il figlio di Echidna viene rappresentato nell'atto di assalire con morsi e sventrare con le unghie una vestale, colpevole di aver perduto la verginità, in una punizione che, tuttavia, per lo scrittore latino non avrebbe comunque eguagliato il crimine compiuto⁵⁶⁷. Ora, bisogna rilevare che questo collegamento con il mondo degli Inferi emerge dalle fonti – come vedremo anche più avanti – per diverse entità legate, a seconda delle varianti mitiche, alla stirpe pontica, quali Medusa⁵⁶⁸, Skylla⁵⁶⁹, le Erinyes⁵⁷⁰, Kerberos⁵⁷¹, Hydra⁵⁷², Chimaira⁵⁷³ e Sphinx⁵⁷⁴. Al riguardo, per spiegare questa frequente presenza nel regno di Hades di entità comunque legate a diversi livelli alla sfera marina per motivi di stirpe, si potrebbe avanzare l'ipotesi che il fenomeno possa essere almeno in parte ricondotto alla possibilità che il mondo infero – in quanto mondo “altro” ed opposto rispetto alla terra dei vivi concepita come luogo “giusto” e “ordinato” – possa essere stato posto in relazione ed in un certo senso equiparato a quella che potremmo definire la sfera extra-cosmica, in un meccanismo per certi versi non dissimile da quello ipotizzato dalla Costa per la relazione tra sfera marina pontica e mondo pastorale, portando così ad un'associazione anche tra la sfera infera e il mare nei suoi aspetti acosmici⁵⁷⁵. Un meccanismo che si può anche riscontrare in altre tradizioni mitiche greche e, in proposito, è pertinente rievocare al riguardo, in chiusura e a

⁵⁶⁷ Sil. It. XIII 844-849. Per l'identificazione della vittima di Orthos come una delle vestali punite dall'imperatore Domiziano per aver violato l'obbligo di castità si veda A. Mezzanotte, *Echi del mondo contemporaneo in Silio Italico*, RIL 129, 1995, p. 357 sgg.

⁵⁶⁸ Apollod. II 5,12; Verg. *Aen.* VI 289; Plut. *De Face* 944b; Clem. Alex. *Strom.* V 49.

⁵⁶⁹ Verg. *Aen.* VI 286; Stat. *Silv.* V 3,280; Sil. It. XIII 590. Si può ricordare, inoltre, che Prudent. *Apothe.* 747 colloca presso lo stretto di Messina una delle entrate al regno degli Inferi.

⁵⁷⁰ Luc. VI 694; Quint. Smyrn. V 451; Tzetz. *Lyc. Alex.* 406.

⁵⁷¹ Hes. *Th.* 770-774; Soph. *Tr.* 1098; Eur. *Her.* 611; Apollod. II 5,12; Paus. III 25.6; Hyg. *Fab.* 151.

⁵⁷² Verg. *Aen.* VI 576. Peraltro, la palude di Lerna poteva essere considerata uno degli accessi al mondo infero. Al riguardo, si veda C. Costa, *op. cit.*, p. 88.

⁵⁷³ Lucian. *D. M.* 30; Verg. *Aen.* VI 288.

⁵⁷⁴ Sil. It. XIII 588.

⁵⁷⁵ Su questo tema si veda A. Brelich, *Les monosandales*, in *La Nouvelle Clío* 7-9, 1955-57, p. 477 e D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1979, pp. 112-118.

livello esemplificativo, anche le brevi annotazioni di Dario Sabbatucci in merito ad un mito “orfico” attestato da Apollonio Rodio⁵⁷⁶ e legato alla sfera precosmica rivalutata dall’orfismo in contrasto con il *kosmos* di Zeus⁵⁷⁷, dove ben si evidenzia, e si pone in relazione al mondo infero, la potenziale opposizione tra mondo attuale e il mare, nell’allontanamento delle prime divinità che avevano la signoria sull’Olimpo negli abissi marini: «Zeus e Hera i reggitori dell’ordine attuale, regnano sull’Olimpo per essersi messi in quel trono al posto di Ophioneus e Eurynome ... i quali *ora* sarebbero nel mare. Okeanos come rifugio degli scacciati da Zeus equivale indubbiamente a Tartaros, dove Zeus ha cacciato i Titani»⁵⁷⁸.

3. Kerberos

Kerberos è la seconda entità nata dall’unione di Typhon ed Echidna⁵⁷⁹. Gli studi contemporanei, relativi all’etimologia del suo nome, hanno visto confrontarsi nel dibattito scientifico essenzialmente due ipotesi di lavoro contrapposte: quella che viene definita convenzionalmente “orientalista” e quella cosiddetta “indoeuropeista”⁵⁸⁰. Per quanto riguarda la prima linea interpretativa, il nome del cane di Hades deriverebbe dal termine semitico *qerbu*, “profondo/ inferiore”, e comporterebbe pertanto l’interpretazione del nome di Kerberos come “colui che vive nelle profondità (della terra)”⁵⁸¹. La seconda linea

⁵⁷⁶ Apoll. Rhod. I 494-451.

⁵⁷⁷ Al riguardo si veda: D. Sabbatucci, *op. cit.*; P. Scarpi (a cura di), *La religione dei misteri*, Milano 2002.

⁵⁷⁸ D. Sabbatucci, *op. cit.*, pp. 117 sg..

⁵⁷⁹ Hes. *Th.* 311; Bacchyl. V 62; Soph. *Tr.* 1099; Quint. Smyrn. VI 261; Ov. *Met.* VII 408; Hyg. *Fab. praef.* 12, *Fab.* 30, 151.

⁵⁸⁰ S. Ferrando, *Cerbero: un’ipotesi etimologica indoeuropea*, “Maia” 56(3), 2004, pp. 509-510.

⁵⁸¹ G. Semerano, *Il popolo che sconfisse la morte. Gli Etruschi e la loro lingua*, Milano 2003, p.16.

interpretativa, dall'altra parte, propone di rintracciare nel nome di Kerberos il radicale indoeuropeo *bher, indicante sia il “portare” che il “sopportare”, in unione con il radicale indoeuropeo del tipo *Keres, indicante la “testa”, cosa che comporterebbe l'interpretazione del nome Kerberos come “colui che porta le teste”⁵⁸².

Le riflessioni paraetimologiche antiche, invece, riconducono il nome dell'entità al termine kreoboro-⁵⁸³, indicante “colui che si nutre di carne” e ricorrente nella tradizione antica per qualificare temibili entità mitiche come le Amazones⁵⁸⁴. Nell'ottica razionalizzante soggiacente a questa linea interpretativa, Kerberos era inteso quale aspetto simbolico della terra e, pertanto, stante la possibilità che i morti possano trovare sepoltura nella terra, la quale quindi, in un certo senso, si nutre così di essi, il suo nome poteva essere collegato a kreoboro- quale entità che si nutriva della carne dei morti⁵⁸⁵.

Questo collegamento non può non farci ricordare come nella *Teogonia* Kerberos sia qualificato come $\omega\mu\eta\sigma\theta\eta$ ⁵⁸⁶, “colui che si nutre di carne cruda”, e probabilmente non si dovrebbe escludere una possibile influenza di questo passo esiodeo – o, più in generale, delle tradizioni di cui esso è riflesso – sulle osservazioni paraetimologiche precedentemente ricordate, visto che, peraltro, il termine $\omega\mu\eta\sigma\theta\eta$ – come si è già potuto rilevare in relazione ad Echidna che così viene qualificata nella *Teogonia* esiodea⁵⁸⁷ – ricorre nell'*Iliade* in motivi

⁵⁸² S. Ferrando, *op. cit.*, p. 510.

⁵⁸³ Serv. Verg. *Aen.* VI 395, VIII 297; *Myth. Vat.* I 57.

⁵⁸⁴ Aeschyl. *Suppl.* 287.

⁵⁸⁵ Serv. Verg. *Aen.* VI 395, VIII 297; *Myth. Vat.* I 57.

⁵⁸⁶ Hes. *Th.* 311.

⁵⁸⁷ Si veda il secondo capitolo, al quale si rimanda anche per un'esposizione approfondita di come il termine $\omega\mu\eta\sigma\theta\eta$ definisca le entità acosmiche primordiali..

formulari in associazione a pesci, cani e uccelli rapaci in quanto divoratori di cadaveri⁵⁸⁸.

Comunque, se Kerberos sembrerebbe aver ereditato – almeno seguendo la costruzione genealogica presente nell’opera esiodea – il suo essere *wjmhsthw'* dai tratti distintivi che caratterizzano la madre Echidna, la sua forma canina e la policefalia, potrebbero essere riconducibili, come abbiamo già osservato in relazione ad Orthos, ai tratti qualificanti di Typhon. È ampiamente noto, infatti, come l’entità sia rappresentata in maniera concorde dalla tradizione come il cane guardiano degli Inferi⁵⁸⁹, come colui che impedisce a chi entra nel regno di Hades e di Persephone di uscirne, ed il suo corpo si caratterizzerebbe per una policefalia che si manifesta, a seconda delle varianti attestate dalle fonti, in tre⁵⁹⁰, cinquanta⁵⁹¹ oppure addirittura in cento teste⁵⁹². Peraltro, non manca nella documentazione il riemergere dei tratti ofiomorfi presenti sia in Echidna che in Typhon, stante alcune descrizioni nelle quali Kerberos si caratterizza per la presenza, come parte del suo corpo, di serpenti, la cui collocazione varia, a seconda delle fonti⁵⁹³, che li presentano o sulle teste⁵⁹⁴, o sui colli⁵⁹⁵, oppure sul dorso e al posto della coda⁵⁹⁶. Bisogna

⁵⁸⁸ Si veda, ad esempio, Hom. *Il.* XI 454, XXII 67, XXIV 82.

⁵⁸⁹ Hes. *Th.* 311; Apollod. II 5, 12.

⁵⁹⁰ Soph. *Tr.* 1098; Eur. *Her.* 24, 611, 1277; Apollod. II 5,12; Paus. III 25.6; Verg. *Aen.* VI 417; Ov. *Met.* IV 450, VII 410, X 66; Sen. *Ag.* 860, *Her.* 62; Hyg. *Fab.* 79, 151; Serv. Verg. *Aen.* VI 396.

⁵⁹¹ Hes. *Th.* 311. Al riguardo si veda H. Thiry, *PENTHKONTAKEFALOS KERBEROS (Hésiode, Théogonie 310-312)*, *Philologus* 119 (1), 1975, pp. 138-139, nel quale lo studioso, rimandando al classico studio di G. Germain (*Homère et la mystique des nombres*, Paris 1954), mette in evidenza come il numero 50 non andrebbe inteso in forma letterale bensì come un’indicazione generale di una grandezza intesa come non immaginabile anche se comunque determinata e circoscritta, indicante, quindi, in un certo senso, la moderazione nell’abbondanza.

⁵⁹² Hor. *Carm.* III 13, 34.

⁵⁹³ Tib. I 3, 71 allude al sibillare dei serpenti sul corpo di Kerberos ma non specifica la loro collocazione nella fisiologia dell’entità.

⁵⁹⁴ Hor. *Carm.* III 11, 18.

⁵⁹⁵ Verg. *Aen.* VI 417; Ov. *Met.* IV 450; Luc. VI 665.

⁵⁹⁶ Apollod. II 5,12; Schol. Plat. *Resp.* V 588c; Tzet. *Chil.* II 390-392.

ricordare, inoltre, che Tibullo e Seneca ci attestano che il colore del suo corpo sarebbe stato nero⁵⁹⁷.

Ora, la forma canina di Kerberos è stata messa in discussione da alcuni studi contemporanei, i quali sostengono, in base ad un frammento di Ecateo di Mileto⁵⁹⁸, che l'entità avrebbe avuto in realtà un aspetto serpentiforme⁵⁹⁹. Secondo questo frammento, infatti, nell'ambito di una riflessione razionalizzante tesa a spiegare, secondo la mentalità corrente all'epoca dell'autore, la tradizione relativa allo scontro tra Herakles e il cane degli Inferi, presso il promontorio del Tenaro, una tra le località ritenute nell'antichità come il possibile luogo da dove Herakles avrebbe condotto Kerberos nel mondo dei vivi, sarebbe vissuto un terribile serpente, chiamato "cane di Hades", perché chiunque venisse da esso morso sarebbe morto immediatamente per effetto del veleno. E fu proprio quest'essere, a detta di Ecateo, ad essere domato da Herakles, per poter essere poi condotto da Eurystheus.

A sostegno di questa spiegazione relativa alle origini della figura mitica di Kerberos, gli studiosi che hanno fatto propria la tesi di Ecateo, intendendola come una fonte che avrebbe riportato in realtà la tradizione originaria ed arcaica, aggiungono numerose argomentazioni, delineando un quadro per il quale la rappresentazione dell'entità nella forma di un cane sarebbe venuta ad elaborarsi, nell'ambito di una non meglio definita cultura popolare, in un periodo che va dell'epoca di elaborazione dei poemi omerici – nei quali manca sia il nome di Kerberos (definito genericamente come ὈΑιδου kuwn⁶⁰⁰), che qualsivoglia indicazione del suo aspetto – all'inizio del VI secolo a. C., epoca alla quale risale la

⁵⁹⁷ Tib. I 3, 71 dove il colore viene indicato dal termine *niger*; Sen. *Her.* 59 dove il colore è indicato dal termine *ater*.

⁵⁹⁸ Paus. III 25,5. Al riguardo si veda anche schol. Hes. *Th.* 311.

⁵⁹⁹ G. Nenci, *op. cit.*; G. Sgatti, *op. cit.*; H. Thiry, *Un esegeta di Cerbero, ...cit.*

⁶⁰⁰ Hom. *Il.* VIII 368.

prima raffigurazione di Kerberos a noi pervenuta in uno *skyphos* corinzio rinvenuto ad Argo nel quale Kerberos viene raffigurato come un cane con una sola testa e diversi serpenti che traggono origine dal suo collo⁶⁰¹. Nella loro ottica, stante la natura essenzialmente ctonia del serpente, una forma ofidica dell'entità sarebbe da ritenersi più idonea rispetto ad una forma canina per un essere considerato come un guardiano del mondo infero, tanto che, anche quando Kerberos sarebbe poi apparso nell'immaginario antico come un cane, la presenza di serpenti nella costruzione della figura dell'entità, si sarebbe posta come un dato necessario e frequentemente attestato⁶⁰². Peraltro, nel caso specifico della *Teogonia* esiodea, le cinquanta teste di un Kerberos inteso come entità ofiomorfa potevano trovare un parallelo ed un riscontro probante nelle molteplici teste di un'altra entità serpentiforme figlia anch'essa di Echidna: Hydra⁶⁰³. Per questi studiosi i riferimenti al figlio di Echidna presenti sia in Omero che in Esiodo nella forma Ὀΐδου κῠων andrebbero intesi non come “cane dell'Ade” ma come “custode dell'Ade”, poggiando questa interpretazione sulle testimonianze presenti nella letteratura greca circa l'uso traslato di κῠων come “custode” e come termine qualificante entità o uomini che si pongono in atteggiamenti o funzioni paragonabili a quelle dei cani⁶⁰⁴. Insomma, la rappresentazione di Kerberos come di un cane, custode del regno dei morti, si sarebbe formata in ambito popolare, in un contesto nel quale a fronte della mancata descrizione dell'entità in Omero, si sarebbe scelta e fatta propria l'immagine del cane, sia per influenza della qualificazione

⁶⁰¹ G. Nenci, *op. cit.*, p. 134. Sullo *skyphos* corinzio e in generale sull'iconografia antica di Kerberos si veda S. Woodford - J. Spier, *Kerberos, LIMC*, pp. 25-32.

⁶⁰² G. Nenci, *op. cit.*, p. 135.

⁶⁰³ G. Sgatti, *op. cit.*, p. 505.

⁶⁰⁴ O. Immsch, *Kerberos, Roscher. Lex.*, II vol. 1, col. 1133; G. Nenci, *op. cit.*, pp. 134 sg.; G. Sgatti, *op. cit.*, p. 505. In generale sull'uso traslato del termine κῠων si veda C. Franco, *op. cit.*, pp. 153 sgg..

ὄΑidou kuwn, sia per l’analogia che doveva presentare il cane, custode dei dwmata terreni, con un cane custode della casa di Hades⁶⁰⁵.

Ora, in merito a questa linea interpretativa, Thiry ha messo in evidenza come nell’analisi delle fonti letterarie fino all’epoca di Pindaro non si riscontri mai l’utilizzo del termine kuwn in relazione al serpente e, pertanto, secondo lo studioso, non vi sarebbe di fatto una vera prova documentaria a sostegno dell’affermazione di Ecateo per il quale Omero avrebbe utilizzato l’espressione ὄΑidou kuwn per designare un serpente⁶⁰⁶. Solo a partire dal V sec. a. C., infatti, si incomincerebbe a riscontrare nelle fonti l’utilizzo dei termini “cane” e “cagna” in relazione a diverse specie di animali ed entità mitologiche che non hanno nella loro forma corporea nessuna caratteristica canina e che, per questo fatto, potenzialmente si presterebbero ad un equivoco del tipo delineato da Ecateo⁶⁰⁷. In pratica, il logografo di Mileto, probabilmente, partendo dai vari significati che potevano essere associati al termine kuwn durante la sua epoca, avrebbe prestato questo senso all’espressione dell’*Iliade* relativa a Kerberos⁶⁰⁸, l’eco della quale si rinverrebbe chiaramente per Thiry nel frammento di Ecateo citato da Pausania⁶⁰⁹.

Peraltro, come abbiamo osservato in precedenza, è possibile che nelle caratteristiche della discendenza di Echidna e Typhon si mantengano alcuni dei tratti distintivi dei genitori e, pertanto, è probabile che in Kerberos si ripresenti simbolizzato tramite la forma corporea canina quel carattere di ubristh~ e a~homo~ di Typhon che trovava espressione nella costruzione esiodea anche nelle potenzialità simboliche legate al riferimento allo skul ax, il cucciolo di cane. Inoltre, non solo Kerberos

⁶⁰⁵ G. Nenci, *op. cit.*, p. 135.

⁶⁰⁶ H. Thiry, *Un esegeta di Cerbero*, cit., p. 373.

⁶⁰⁷ Id., pp. 374 sg..

⁶⁰⁸ Id., p. 375.

⁶⁰⁹ Id., p. 370.

all'interno della *Teogonia* viene qualificato con un termine, ἀναιδής⁶¹⁰, indicante una caratteristica considerata nella cultura greca tipica del cane, cioè la mancanza di αἰδέω, l'essere privo di ritegno e di ogni freno, ma sono proprio le azioni che i versi esiodei attribuiscono all'entità a rapportarlo direttamente a quelli che venivano considerati comportamenti tipici del cane⁶¹¹. Infatti, Esiodo ci descrive un'entità che agisce subdolamente con astuzia: a chi entra nel regno di Hades avrebbe fatto le feste con la coda e le orecchie ad un tempo, ma dopo, se questi avesse tentato di uscire dalle porte del mondo infero, spiando il malcapitato, Kerberos all'improvviso si sarebbe avventato su di lui per divorarlo⁶¹². Questa κῆρ τεχνή, come la definisce Esiodo⁶¹³, ci ricorda come al cane venga sovente associato come attributo l'aggettivo λαιψάργος~, indicante l'idea di un'azione nascosta, che non si fa percepire, insidiosa. Le fonti non lasciano dubbi riguardo al fatto che questa qualificazione del cane era strettamente connessa al comportamento dello stesso, alla sua capacità di fingere intenzioni benevole per poi attaccare inaspettatamente la persona della quale aveva conquistato la fiducia⁶¹⁴. Esichio, inoltre, associa esplicitamente l'aggettivo ad un altro tipico comportamento del cane, ovvero il σαινεῖν⁶¹⁵, il blandire, l'ingannare salutandolo festosamente, e definisce λαιψάργος~ il cane che, facendo le feste, morde senza che uno se lo possa aspettare⁶¹⁶.

Da ultimo, come vedremo anche più avanti nella parte relativa a Hydra, non è metodologicamente opportuno considerare un animale come il

⁶¹⁰ Hes. *Th.* 312.

⁶¹¹ Al riguardo si veda C. Franco, *op. cit.*, pp. 22 sgg..

⁶¹² Hes. *Th.* 769-774.

⁶¹³ Hes. *Th.* 770.

⁶¹⁴ Ipp. 74 West; Soph. fr. 885 Radt; Ar. *Cav.* 1033 sgg; Aesop. 186; Xen. *Cyn.* 3,1; Schol. Ar. *Cav.* 1068. Al riguardo si veda C. Franco, *op. cit.*, pp. 271 sgg..

⁶¹⁵ C. Franco, *op. cit.*, pp. 266 sgg..

⁶¹⁶ Hesych. s. v. λαιψάργος~: προσαινῶν λαγρὰ δὲ δάκνων.

serpente aprioristicamente connesso con una generica sfera “ctonia”, le cui valenze significanti si rivelano spesso più una costruzione degli studiosi basata su schemi precostituiti piuttosto che su un’analisi delle fonti e del contesto culturale d’indagine. Molto più utile, invece, è analizzare le valenze simboliche dell’animale tramite un attento studio del materiale documentario, soffermandosi specialmente sulle caratterizzazioni delle singole tipologie di serpenti, ognuna delle quali avente uno specifico potenziale simbolico. Ma su questo tema, sul quale ci siamo già soffermati indirettamente nell’analisi dell’aspetto ofiomorfo di Echidna e di Typhon, torneremo nel concreto nelle prossime pagine.

Ora, tornando a soffermarsi sui versi esiodei dedicati a Kerberos, possiamo notare che l’entità si caratterizza anche per la sua “voce di bronzo”, per il suo essere *cal keofwno-*⁶¹⁷. Questo termine ricorre nella letteratura greca in relazione alla dea Hera. Infatti, nell’*Iliade* possiamo leggere che la dea, avendo assunto l’aspetto di Stentor, nel contesto di una cruenta battaglia, avrebbe appunto lanciato con “voce di bronzo” un potentissimo grido, pari a quello di cinquanta uomini⁶¹⁸; un paragone, questo, che non ha potuto non ricordare ad alcuni studiosi i passi esiodei relativi alla “voce di bronzo” che Kerberos, emette dalle sue cinquanta teste. In pratica, a detta di questi studiosi, Esiodo, alla ricerca di un’immagine per descrivere Kerberos, si sarebbe servito dell’uso omerico di *cal keofwno-* per qualificare Hera nell’aspetto di Stentor perché, avendo Stentor la voce di cinquanta uomini, Kerberos, dotato di cinquanta teste, sarebbe stato potenzialmente suscettibile dello stesso acutissimo effetto sonoro: come se cinquanta cani si mettessero a latrare all’uniscono⁶¹⁹. Ora, non escludendo comunque un qualsiasi rimando

⁶¹⁷ Hes. *Th.* 311.

⁶¹⁸ Hom. *Il.* V 785.

⁶¹⁹ K. J. McKay, *Stentor and Hesiod*, *AJA* 80, 1959, pp. 383-388. Al riguardo, si veda anche H. Thiry, *PENTHKONTAKEFALOS KERBEROS*, cit., p. 138.

voluto al testo di Omero da parte di Esiodo, riteniamo che la qualificazione di Kerberos possa rispondere anche alla capacità del termine in questione di caratterizzare l'entità nel suo aspetto aggressivo e bellicoso, essendo Kerberos, come tutti i figli di Echidna⁶²⁰, un essere dal “cuore violento”, kraterofrwn. Infatti, stante l'impiego del bronzo per la costruzione delle armi necessarie alla guerra⁶²¹, si può riscontrare nelle fonti l'utilizzazione del termine kal keo~ sia per qualificare la divinità che presiede al furore della battaglia, l'Ares bronzeo⁶²², sia per qualificare una stirpe terribile e violenta come la esiodea stirpe di bronzo, alla quale sarebbero care solo le opere di Ares e le prepotenze⁶²³. Il termine viene utilizzato, inoltre, non solo per indicare un animo spietato⁶²⁴ ma anche la morte, il “sonno di bronzo”⁶²⁵. Detto questo, rimane comunque da chiedersi se tramite le fonti sia possibile ricostruire anche le caratteristiche sonore della voce di Kerberos, i suoi effetti, le reazioni che avrebbe potuto suscitare in chi avesse avuto la sventura di ascoltare un'entità kal keofwno~.

Al riguardo, può essere considerato pertinente rimandare ad Omero, ai versi dell'*Iliade* dedicati alla descrizione del panico serpeggiante tra le file dell'esercito troiano allorché Achilleus lanciò un grido violento proprio con “voce bronzea”⁶²⁶. In questi versi vediamo l'eroe figlio di Peleus lanciare un grido fortissimo, paragonato all'acuto suono della sal pigx, uno specifico tipo di tromba, mentre la dea Athena urla al suo fianco. L'esercito troiano, colto da timore improvviso, viene rappresentato nello scompiglio e nel panico più totale: i suoi cavalli

⁶²⁰ Hes. *Th.* 308.

⁶²¹ Hom. *Il.* III 317, 335, IV 481, XIII 438, XVI 136, XXIII 27, *Od.* II 10, V 235, X 164; Pind. *Pyth.* IX 36, *Ol.* IV 34, *Nem.* I 77, X 113; Hdt. II 152.

⁶²² Hom. *Il.* V 704, 859, 866, XVI 543.

⁶²³ Hes. *Op.* 143 sgg..

⁶²⁴ Hes. *Th.* 764.

⁶²⁵ Hom. *Il.* XI 241.

⁶²⁶ Hom. *Il.* XVIII 215 sgg..

imbizzarriti avrebbero volto indietro i carri ed in quel contesto di tumulti ben dodici guerrieri sarebbero morti schiacciati da essi o uccisi dalle loro stesse lance. Appare evidente, quindi, il potenziale terrificante di una simile voce e la sua associazione al suono acuto della *sal pigx*, una tromba connessa anche questa strettamente all'ambiente bellico, stante il suo principale utilizzo finalizzato ad inviare il segnale di carica e di inizio battaglia⁶²⁷ ed il cui suono poteva a tal punto essere simbolo dello spirito del combattente e della guerra che proprio allo squillo della *sal pigx* Achilleus, nascosto sull'isola di Sciro dalla madre Thetis che lo aveva travestito da fanciulla per sottrarlo alla guerra di Troia, prende coscienza di se stesso e del suo destino di guerriero, spogliandosi degli abiti femminili per imbracciare le armi e dirigersi con Odysseus ad Ilio⁶²⁸.

Comunque, quest'aspetto di Kerberos inteso come entità violenta, lo si può rinvenire anche nella sua qualificazione come *amhcano*", ovvero come di "colui contro il quale non si può nulla"⁶²⁹; una qualificazione che trova un raffronto nell'opera esiodea nel ricorrere del termine per caratterizzare sia quello che avrebbe potuto essere un evento tremendo e terribile, ovvero una ipotetica vittoria di Typhon su Zeus, che avrebbe reso l'entità mostruosa signore dei mortali e degli immortali⁶³⁰, sia per qualificare Echidna⁶³¹ e Pandora⁶³². Se Kerberos, in quanto figlio di Echidna, deriva probabilmente questa caratteristica dalla madre, il potenziale richiamo all'ipotetica vittoria di Typhon e a Pandora, e alle vicende mitiche ad essa relative, che la vedono all'origine delle malattie

⁶²⁷ Hom. *Il.* XVIII 219 sg.; Aeschyl. *Sept.* 395; Soph. *Aj.* 291, *El.* 711; Xen. *Anab.* IV 2,1, *Hell.* VII 1,9.

⁶²⁸ Apollod. III 13,8. Su Achilleus come immagine paradigmatica del guerriero si veda J. -P. Vernant, *op. cit.*, pp. 80 sgg..

⁶²⁹ Hes. *Th.* 310.

⁶³⁰ Hes. *Th.* 836.

⁶³¹ Hes. *Th.* 295.

⁶³² Hes. *Th.* 589, *Op.* 83.

e della morte per gli uomini, contribuiscono a definire la minaccia che potrebbe rappresentare una entità potente come Kerberos.

Ora, tornando a soffermarci sulle tradizioni mitiche relative a Kerberos, è opportuno tornare a porre l'attenzione sulle vicende relative allo scontro tra l'entità e il figlio di Zeus, Herakles. Come abbiamo già avuto modo di accennare in precedenza, secondo la tradizione Herakles si sarebbe recato nel mondo infero su ordine di Eurystheus con l'incarico di condurre al cospetto del sovrano di Micene il cane guardiano del regno dei morti. Al riguardo, Apollodoro ci narra che l'eroe, giunto negli Inferi dopo essere stato iniziato da Eumolpos ai Misteri di Eleusi, sarebbe riuscito ad ottenere dal dio Hades il permesso di trarre Kerberos fuori dal suo regno, purché lo avesse vinto senza l'aiuto di armi. Fu così che l'eroe, chiuso nella sua corazza e coperto dalla pelle di leone, avrebbe affrontato Kerberos nelle vicinanze del fiume Acheronte, afferrando tra le sue mani il collo dalle molteplici teste e stringendolo con forza finché non ebbe sopraffatto la terribile entità che invano gli avrebbe resistito, infliggendogli continui morsi con la sua coda di serpente⁶³³.

In merito a questa impresa dell'eroe, che si pone all'interno della narrazione di Apollodoro come dodicesima ed ultima delle fatiche imposte da Eurystheus, Paolo Scarpi nota che la discesa agli Inferi si pone quasi come un passaggio obbligato per Herakles, come un momento fondamentale di transizione verso il conseguimento del suo telos, in quanto la vicenda così come viene presentata all'interno della *Biblioteca* sarebbe potenzialmente riconducibile ad una tipologia di narrazioni mitiche nelle quali si rinviene la tematica iniziatica relativa alla trasformazione del giovane in adulto. Un processo che, all'interno

⁶³³ Apollod. II 5, 12. Si veda anche: Hom. *Il.* VIII 367-369, *Od.* XI 623-625; Soph. *Trach.* 1098 sg.; Eur. *Her.* 23-25, 610-615, 1276 sg.; Ar. *Ran.* 467; Diod. IV 25-26; Quint. Smyrm. VI 260-268; Hyg. *Fab.* 30, 79; Serv. Verg. *Aen.* VI 395; *Myth. Vat.* I 57.

della narrazione mitica, può essere sottolineato da un viaggio del protagonista negli Inferi e dal suo combattimento con un'entità mostruosa: momenti che schematicamente possono indicare a livello simbolico la sua "morte" e "rinascita" ad un nuovo *status*⁶³⁴.

Comunque, Herakles, una volta sconfitto Kerberos, lo trasse nel mondo dei vivi. Riguardo alla località nella quale il cane di Hades sarebbe uscito dagli Inferi e avrebbe visto la luce del sole, esistono diverse varianti. A prescindere dal capo Tenaro, del quale abbiamo già avuto modo di accennare, nella tradizione appaiono qualificate in questo modo le seguenti località: Ermione, Trezene ed Eraclea Pontica.

Per quanto riguarda Ermione, città dell'Argolide, Pausania ci informa che dietro il santuario dedicato a Demeter Cthonia si trovavano tre spazi cinti da un muro di pietra, il primo dei quali gli Ermionei avrebbero chiamato posto di Klymenos, il secondo posto di Pluton, mentre il terzo era la palude Acherusia. Nello spazio noto come di Klymenos si sarebbe trovata un'apertura del suolo dalla quale, secondo gli Ermionei, Herakles avrebbe tratto in superficie Kerberos⁶³⁵. Peraltro, che vi fosse una tradizione diffusa che collegava la città di Ermione a questa vicenda, lo si può supporre dall'*Eracle* di Euripide dove il figlio di Zeus, di rientro a Tebe, afferma che in quel momento l'entità che egli aveva condotto nel mondo dei vivi non si sarebbe trovata a Micene, presso la casa di Eurystheus, dal quale doveva ancora recarsi per dimostrare di aver eseguito l'ordine che gli era stato impartito, ma nel bosco sacro a Demeter Cthonia situato nella città di Ermione⁶³⁶. Si tratta di una città,

⁶³⁴ Si veda il commento di P. Scarpi alla edizione della *Biblioteca* di Apollodoro da lui curata (Milano 1996) alla p. 521. Sul tema si veda A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, Roma 1969. Per un raffronto con le vicende in parte simili di Perseus si veda I. Baglioni, *Il rapporto tra Perseus e Hermes. Osservazioni a margine di Les Monosandales di Angelo Brelich*, in A. Santemma (a cura di), *Scritti in onore di Gilberto Mazzoleni*, Roma 2010, pp. 41-51.

⁶³⁵ Paus. II 35,10.

⁶³⁶ Eur. *Her.* 610 sgg.

bisogna comunque notare, che aveva fama nel mondo antico di essere il luogo dove si sarebbe trovata la strada più breve per giungere nell'Ade, tanto che i suoi abitanti, proprio per questo motivo, non erano soliti mettere nella bocca dei loro morti il denaro necessario per pagare il passaggio al mondo infero a Charon, l'entità che trasportava i defunti nella terra di Hades⁶³⁷.

Per quanto riguarda, invece, la città di Trezene, situata anch'essa in Argolide, sempre Pausania ci informa che, secondo gli abitanti del luogo, il punto attraverso il quale Herakles avrebbe tratto Kerberos nel mondo dei vivi si sarebbe trovato in città presso il tempio di Artemis Soteira, luogo dove erano posti gli altari degli dèi che avevano il loro regno nelle profondità della terra e dove, sempre secondo la tradizione locale, il dio Dionysos avrebbe tratto fuori dagli Inferi la madre Semele⁶³⁸.

Da ultimo, Eraclea Pontica, situata in Asia Minore sulle coste del Mar Nero, è una località che sorge nelle terre dei Mariandini⁶³⁹, presso le quali scorre il fiume Acheronte e si troverebbe un accesso per discendere al mondo infero⁶⁴⁰. Ora, se anche in questo caso la tradizione relativa alla vicenda di Herakles e Kerberos viene collegata dagli antichi Greci ad una località che presenta nel suo territorio caratteristiche tali che la potevano far ritenere un plausibile passaggio per il mondo infero, va segnalato che il caso di Eraclea Pontica si distingue anche per il fatto che nel suo territorio cresceva in abbondanza una pianta estremamente velenosa, che lì sarebbe nata per la prima volta ad opera proprio di Kerberos, l'aconito⁶⁴¹.

⁶³⁷ Strab. VIII 6,12.

⁶³⁸ Paus. II 31,2.

⁶³⁹ Strab. XII 542.

⁶⁴⁰ Apoll. Rhod. II 351-356; Nic. *Al.* 12 sgg.

⁶⁴¹ Theophr. *H. P.* IX 16,4; Athen. III 85b; Strab. XII 543; Dionys. P. 788 sgg.; schol. Nic. *Al.* 13; Plin. *H. N.* VI 4, XXVII 4; Sol. 43,1.

Infatti, secondo la tradizione, Kerberos, una volta che fu costretto ad emergere alla superficie, dimenandosi in preda ad una terribile rabbia furiosa, avrebbe emesso dalle sue fauci un liquido simile a bava che, raggiunto il suolo, avrebbe dato origine appunto alla velenosa pianta dell'aconito⁶⁴². Questo non può non ricordare come anche la madre Echidna, nel suo essere un'entità ofiomorfa il cui lato animale è rappresentato da un serpente velenoso come la vipera⁶⁴³, sia strettamente associata al veleno e come questa caratteristica sia stata trasmessa, come vedremo più avanti, ad un altro dei suoi figli: Hydra.

Ora, l'aconito è una pianta di un colore pallido⁶⁴⁴, simile all'alabastro⁶⁴⁵, dotata di tre o quattro foglie dure e dal sapore aspro, leggermente pelose e simili per aspetto alle foglie del ciclamino, del cetriolo, oppure della cicoria⁶⁴⁶. La sua radice, essendo un poco ricurva, aveva una forma ritenuta paragonabile alla coda di uno scorpione⁶⁴⁷ – accostamento questo per il quale si potrebbe supporre anche l'influenza del carattere velenoso dell'animale che somministra il suo veleno tramite proprio la coda – oppure poteva essere paragonata alla forma di un gambero⁶⁴⁸, e per questo motivo la pianta stessa poteva essere detta appunto *kammaron*, “gambero”⁶⁴⁹, come, peraltro, a causa della somiglianza con la coda dello scorpione, poteva essere chiamata anche con il nome di questo animale⁶⁵⁰. Proprio nella radice, comunque, e non nelle foglie o nel frutto, si riteneva che risiedessero le sue mortali proprietà venefiche⁶⁵¹.

⁶⁴² Schol. Nic. *Al.* 13; Ov. *Met.* VIII 410 sgg.; Plin. *H. N.* XXVII 4; Myth. Vat. I 57.

⁶⁴³ Plat. *Sym.* 217e; Ael. *V. H.* X 9; Nic. *Ther.* 235-257..

⁶⁴⁴ Luc. IV 323.

⁶⁴⁵ Diosc. IV 76.

⁶⁴⁶ Theophr. *H. P.* IX 16,4; Diosc. IV 76; Plin. *H. N.* XXVII 9.

⁶⁴⁷ Diosc. IV 76; Liv. *H. N.* XXVII 9.

⁶⁴⁸ Theophr. *H. P.* IX 16,4; Plin. *H. N.* XXVII 9.

⁶⁴⁹ Diosc. IV 76; Liv. *H. N.* XXVII 9.

⁶⁵⁰ Plin. *H. N.* XXVII 9.

⁶⁵¹ Theophr. *H. P.* IX 16,4.

In merito all'origine del nome della pianta, invece, le fonti ci attestano tradizioni divergenti nelle motivazioni, alcune delle quali, tuttavia, hanno in comune il fatto di essere sostanzialmente riconducibili alle caratteristiche del luogo di nascita dell'aconito. Infatti, nascendo la pianta sulle nude rocce, le quali vengono definite *acanae* (prive di polvere), ad essa sarebbe stato dato il nome di aconito, perché non avrebbe niente intorno che le potrebbe dare nutrimento, neppure la polvere⁶⁵². Secondo altri il nome deriverebbe da una città nel territorio dei Mariandini, Acone, non distante da Eraclea Pontica, quindi da una località dove, come abbiamo già avuto modo di notare in precedenza, l'aconito era ritenuto essere presente in maniera cospicua⁶⁵³.

Vi sono poi altre tradizioni che motivano il nome, ponendolo in relazione alla potenza velenosa della pianta. Infatti, secondo alcuni, il nome dell'aconito deriverebbe dal fatto che esso, nel provocare la morte, dimostra di avere la stessa potenza che ha la cote (*aḵonh*) nell'affilare la lama di un ferro⁶⁵⁴.

Comunque, l'effetto velenoso di questa malefica erba viene descritto dalle fonti come devastante per l'organismo umano⁶⁵⁵. Se avvicinato, ad esempio, ai genitali degli esseri animati di sesso femminile, ne avrebbe provocato la morte il giorno stesso⁶⁵⁶. Perciò, a causa di questa sua caratteristica, era il principale indiziato allorché la morte colpiva in

⁶⁵² Plin. *H. N.* XXVII 10. Anche Ovidio (*Met.* VII 417 sgg.) riporta una tradizione affine per la quale i contadini avrebbero chiamato la pianta aconito perché essa nasceva e prosperava sulla nuda roccia (*cautes*).

⁶⁵³ Theophr. *H. P.* IX 16,4; Athen. III 85b; Nic. *Al.* 42; Steph. Byz. s. v. Akonai; Plin. *H. N.* VI 4; Solin. 43,1; Isid. *Orig.* XVII 9,25.

⁶⁵⁴ Plin. *H. N.* XXVII 10.

⁶⁵⁵ Nic. *Al.* 16 sgg.

⁶⁵⁶ Plin. *H. N.* XXVII 4.

maniera improvvisa e sospetta una donna, tanto che l'aconito poteva anche essere chiamato qhl ufonon, "uccisore di donne"⁶⁵⁷.

Il veleno, però, se utilizzato in maniera particolare, avrebbe potuto provocare la morte anche a distanza di parecchio tempo dalla sua assunzione. Teofrasto, infatti, ci informa che, se il succo dell'aconito fosse stato bevuto miscelato al vino oppure al miele, pur non producendo immediatamente un effetto o sensazioni negative, avrebbe potuto comunque risultare fatale non solo a qualche mese di distanza, ma addirittura anche a due anni dalla somministrazione. Peraltro, se l'aconito veniva utilizzato con l'intenzione di provocare subito la morte, avrebbe avuto un effetto abbastanza indolore, mentre più il tempo passava, più sarebbe stato doloroso l'esito fatale, in quanto nel frattempo il corpo della vittima ne sarebbe stato devastato⁶⁵⁸.

Va detto, inoltre, che nell'impiegare la pianta come veleno, si sarebbe dovuto prestare attenzione anche ad altre sue specifiche proprietà. Sempre Teofrasto, infatti, ci informa che il tempo entro il quale il veleno avrebbe avuto effetto, poteva anche dipendere dal periodo in cui la pianta veniva raccolta, nel senso che esso sarebbe stato identico al periodo intercorrente dalla raccolta dell'aconito alla sua somministrazione⁶⁵⁹.

Comunque, la pianta si prestava ad essere utilizzata in diversi modi, alcuni dei quali anche positivi. Ad esempio, si riteneva che il succo dell'aconito avesse anche qualità curative se mescolato alle sostanze normalmente impiegate per curare gli occhi⁶⁶⁰. Però, il suo utilizzo principale, secondo le fonti, era nell'ambito dell'eliminazione degli

⁶⁵⁷ Theophr. *H. P.* IX 18,2; Nic. *Al.* 41; Diosc. IV 76. Si veda anche il caso particolarmente esemplare riportato da Plin. *H. N.* XXVII 4.

⁶⁵⁸ Theophr. *H. P.* IX 16,4.

⁶⁵⁹ Theophr. *H. P.* IX 16,7.

⁶⁶⁰ Plin. *H. N.* XXVII 9.

animali nocivi all'uomo. Infatti, l'aconito era chiamato anche muoktonon, “uccisore di topi”, per via del suo impiego contro i roditori⁶⁶¹, per i quali ne sarebbe stato fatale solo l'odore⁶⁶². Poteva essere chiamato anche pardal iagceϛ, “strangola leopardi/pantere”, per il fatto che si era soliti dare la caccia a questi animali con pezzi di carne conditi con l'aconito, il quale avrebbe provocato un senso di soffocamento nell'animale, come se fosse stato strangolato⁶⁶³. Da ultimo, non mancano attestazioni di un suo impiego contro i lupi⁶⁶⁴.

4. Hydra

Terza entità generata dall'unione di Echidna con Typhon è Hydra⁶⁶⁵, il cui nome – accostabile a υδwr “acqua” – non può non rimandare all'elemento acqueo, tanto che le stesse riflessioni paraetimologiche antiche collegano a questo elemento l'origine del nome dell'entità⁶⁶⁶, la quale, secondo alcuni, deriverebbe la sua designazione dal fatto che l'essere avrebbe avuto il suo “habitat” abituale proprio nelle acque⁶⁶⁷.

Infatti, l'entità viene descritta come un gigantesco serpente d'acqua (υδρο~)⁶⁶⁸, dotato di molteplici teste⁶⁶⁹ il cui numero varia a seconda

⁶⁶¹ Nic. *Al.* 36 sgg.; Diosc. IV 76.

⁶⁶² Plin. *H. N.* XXVII 9.

⁶⁶³ Nic. *Al.* 36 sgg.; Diosc. IV 76; Cic. *De Nat. D.* II 126; Plin. *H. N.* VIII 100, XX 50, XXVII 7; Sol. 17,10.

⁶⁶⁴ Diosc. IV 77.

⁶⁶⁵ Hes. *Th.* 313; schol. *Soph. Trach.* 770; Ov. *Met* IX 158; Hyg. *Fab. praef.* 12, *Fab.* 30.

⁶⁶⁶ Is. *Or.* XI 3,34 e 35; *Myth. Vat.* III 13,4.

⁶⁶⁷ Schol. Hes. *Th.* 313.

⁶⁶⁸ Apollod. II 5,2; Paus. II 37,4; Ov. *Met* IX 67 sgg.; Serv. Verg. *Aen.* VI 287.

⁶⁶⁹ Riguardo alla policefalia di Hydra va ricordata la posizione razionalizzante di Pausania per il quale l'entità non sarebbe stata in realtà un essere mostruoso dotato di molteplici teste ma semplicemente un serpente notevolmente più grande rispetto alla norma. Per il Periegeta, fu Pisandro di Camiro, affinché il serpente sembrasse più terribile e la sua opera poetica al riguardo potesse derivarne maggior pregio, ad attribuire all'essere una molteplicità di teste. Cfr. Paus. II 37,4.

delle fonti, le quali le attribuiscono tre⁶⁷⁰, nove⁶⁷¹, cinquanta⁶⁷² oppure addirittura cento teste⁶⁷³. Di queste solo una sarebbe stata immortale mentre le altre, mortali, se tagliate, avrebbero visto sorgere dal collo troncato altre due teste⁶⁷⁴, oppure si sarebbero triplicate⁶⁷⁵. Per questo motivo Hydra sarebbe stata ritenuta un'entità invincibile⁶⁷⁶.

Ora, l'υδρο- viene descritto dalle fonti antiche come un terribile serpente dal morso estremamente velenoso. Colui che fosse stato attaccato da questo temibile animale, avrebbe visto emanare dalla ferita un odore così nauseabondo che nessuno sarebbe riuscito ad accostarsi per aiutarlo, la vista gli si sarebbe appannata e sarebbe stato colto da tremori fortissimi. Infine, colto da follia, sarebbe morto nello spazio di tre giorni⁶⁷⁷. Per scongiurare una morte che poteva sembrare inevitabile, sarebbe stato possibile neutralizzare gli effetti del veleno o tramite l'ingestione del fegato dell'animale⁶⁷⁸, oppure intervenendo direttamente sulla ferita cospargendola di escrementi di bue⁶⁷⁹. A causa proprio di quest'ultima cura, sarebbe stato dato all'infezione il nome di *boa*⁶⁸⁰. Vittima illustre di questo serpente, secondo la tradizione mitica, sarebbe stato l'eroe Philoktetes che, morso dal serpente durante una tappa della flotta argiva che muoveva contro Ilio, sarebbe stato abbandonato dagli Achei sull'isola di Lemno per il nauseante e fortissimo fetore che si sarebbe

⁶⁷⁰ Serv. Verg. *Aen.* VI 575.

⁶⁷¹ Apollod. II 5,2; Tzet. *Chil.* II 237; Schol. Hes. *Th.* 313; Hyg. *Fab. praef.* 12, *Fab.* 30; Serv. Verg. *Aen.* VI 575; *Myth. Vat.* II 163.

⁶⁷² Verg. *Aen.* VI 576; Serv. Verg. *Aen.* VI 575; *Myth. Vat.* II 163.

⁶⁷³ Eur. *Her.* 1187; Ar. *Ran.* 473; Diod. IV 11; Schol. Hes. *Th.* 313.

⁶⁷⁴ Apollod. II 5,2; Diod. IV 11; Ov. *Met* IX 67 sgg.

⁶⁷⁵ Serv. Verg. *Aen.* VI 287.

⁶⁷⁶ Diod. IV 11.

⁶⁷⁷ Ael. *H. A.* IV 57.

⁶⁷⁸ Plin. *H. N.* XXIX 72, XXX 66, XXXII 104.

⁶⁷⁹ Isid. *Orig.* XII 4,22.

⁶⁸⁰ Isid. *Orig.* XII 4,22.

sprigionato dalla sua ferita e per le grida lancinanti che il malcapitato avrebbe emesso per il dolore insopportabile⁶⁸¹.

Peraltro, si può riscontrare che nelle fonti l'*udro-* poteva essere identificato, a causa delle simili caratteristiche fisiche, con un altro serpente acquatico estremamente velenoso, il *celudro-*⁶⁸². Nicandro, al riguardo, afferma che da questo serpente emanava un odore nauseabondo, paragonabile a quando intorno al cuoio umido e alle pelli dei cavalli cadono dei marci pezzetti di concia, piegati dai trincetti. Dalla pelle del tallone e dalla pianta del piede che il serpente avrebbe teso per sua natura a colpire – ed anche qui non si non pensare alla ferita al tallone che la tradizione attribuisce a Philoktetes – si sarebbe sprigionata una puzza soffocante ed un'enorme sofferenza che avrebbe portato il malcapitato, dalla mente ottenebrata per il dolore, ad emettere grida simili a belati mentre si contorcerebbe in preda ad un'ardente sete⁶⁸³. Inoltre, non mancano tradizioni per le quali anche il solo accostarsi all'animale, toccando inavvertitamente la sua pelle, sarebbe mortalmente letale. Eliano, infatti, afferma che il solo contatto con questo serpente comporterebbe inevitabilmente l'avvelenamento e la morte. Se poi qualcuno avesse cercato di curare o di soccorrere in qualche modo il moribondo, non appena avesse toccato il suo corpo, le mani si sarebbero coperte di pustole. Peraltro, addirittura la veste di una persona entrata in contatto con quest'animale, subirebbe i suoi effetti nocivi, diventando marcia successivamente non molto tempo dopo il contatto⁶⁸⁴. Infine, Isidoro riporta la notizia che l'essenza velenosa di questo serpente

⁶⁸¹ Hom. *Il.* II 723; Soph. *Phil.* 267; Apollod. *Epit.* III 27.

⁶⁸² Nic. *Th.* 411 sgg.

⁶⁸³ Nic. *Th.* 411 sgg.

⁶⁸⁴ Ael. *H. A.* VIII 7.

farebbe sì che la terra si corroda al suo passaggio, tanto che muovendosi sul terreno, lascerebbe dietro di sé una scia di fumo⁶⁸⁵.

Pertanto, stante il quadro delineato all'analisi del materiale documentario relativo all'υδρο-, non stupisce che per la tradizione antica anche Hydra sia un'entità che si caratterizzi per il suo micidiale veleno, tanto che, secondo Igino, questo essere sarebbe stato dotato di un veleno così potente da poter uccidere gli uomini solo con il suo alito. Inoltre, se qualcuno le fosse passato accanto mentre era addormentata, l'entità avrebbe potuto provocarne, comunque, una morte ancor più dolorosa ed atroce rispetto a quella causata da esposizione diretta, soffiando il micidiale alito sulle orme della povera vittima⁶⁸⁶. Al riguardo, va ricordato anche che, secondo la tradizione, Herakles, essendo riuscito a sconfiggere ed uccidere l'essere mostruoso, ne avrebbe squartato il corpo, avrebbe inserito la punta delle frecce del suo arco nel fiele venefico dell'entità, affinché le ferite prodotte dai suoi dardi potessero essere inguaribili e mortali⁶⁸⁷.

Ora, come abbiamo già avuto modo di rilevare in precedenza, potenzialmente l'aspetto venefico di Hydra non può essere messo in relazione soltanto all'υδρο-, ma anche alle caratteristiche della madre Echidna e del serpente che costituisce il suo lato ofiomorfo. Pertanto, si può notare, al riguardo, come si ripresenti in maniera originale e con le proprie specificità il carattere velenoso dell'εχι" in Kerberos e Hydra. Inoltre, prescindendo anche dalle nostre considerazioni in merito ad eventuali tratti dell'entità collegati alla stirpe – i quali comunque non si riducono mai solamente alla mera configurazione corporea ibrida dell'entità in questione ma, in realtà, la definiscono inserendola in uno

⁶⁸⁵ Isid. *Orig.* XII 4,24. Si veda anche Luc. IX 711.

⁶⁸⁶ Hyg. *Fab.* 30.

⁶⁸⁷ Eur. *Her.* 419 sgg.; Apollod. II 5,2; Paus. II 37,4; Diod. IV 11; Ov. *Met* IX 158 sgg..

antropomorfizzazione che si può rilevare nelle rappresentazioni figurative nelle quali veniva rappresentata Hydra in un aspetto in parte simile a quello di Echidna. È noto, infatti, come in epoca tarda Hydra potesse essere rappresentata con torace femminile e gambe serpentiformi oppure come un gigantesco serpente avente volto di donna e capelli anguiformi. Una tipologia di rappresentazioni definita dagli studiosi “tipo dell’Echidna” e la cui fortuna proseguirà anche in epoca medievale⁶⁹⁴. Si tratta, comunque, di un fenomeno che va inquadrato in un processo di antropomorfizzazione di più ampia portata e che coinvolge altre entità ibride, come ad esempio Medusa⁶⁹⁵ e le Seirenes⁶⁹⁶, che deve essere analizzato in relazione al mutare dei contesti storici e alle diverse esigenze culturali alle quali queste entità potevano rispondere rispetto al contesto sociale e religioso della Grecia arcaica.

Ora, queste ultime note ci consentono una breve ma necessaria divagazione per precisare alcuni punti in relazione all’attenzione che deve essere portata nella ricezione e nella lettura delle fonti riguardanti Echidna. È noto, infatti, come nella tradizione antica siano attestate diverse entità femminili ofiomorfe il cui lato animale è costituito, appunto, da una *εχιδνα* ma la cui identificazione con l’entità figlia di Phorkys e Keto – almeno secondo i tratti caratterizzanti che emergono alla lettura della nostra fonte principale in merito ovvero la *Teogonia* esiodea – risulta fortemente problematica e in alcuni casi ampiamente discussa. Si può ricordare, al riguardo, che sono state identificate con Echidna l’entità femminile ofiomorfa alla quale si sarebbe unito

⁶⁹⁴ Al riguardo si veda la voce *Idra* dell’*Enciclopedia dell’arte antica* (Roma 1961, pp. 90-91) redatta da A. Runf e la bibliografia ivi citata.

⁶⁹⁵ Sul cosiddetto “tipo bello” delle rappresentazioni di Medusa si veda: A. Furtwängler, *Gorgones*, in *Rosch. Lex.*, vol. I, pp. 1721-1727; G. Glotz, *Gorgones*, in *D. S.*, vol. II, pp. 1627 sg.; A. Giuliano, *Gorgone*, in *Enciclopedia dell’arte antica classica e orientale*, vol. III, Roma 1960, p. 985.

⁶⁹⁶ Sul processo di antropomorfizzazione delle Seirenes si veda L. Mancini, *Il rovinoso incanto. Storia di sirene antiche*, Bologna 2005.

Herakles generando il capostipite del popolo degli Sciti⁶⁹⁷, l'entità femminile ofiomorfa uccisa da Argos Panoptes⁶⁹⁸ ed infine l'entità serpentiforme venerata a Hierapolis in Frigia⁶⁹⁹. Se in merito all'entità uccisa da Argos non vi sono dati sufficienti per prendere una posizione al riguardo, in quanto la fonte che ci attesta questa tradizione, Apollodoro, ci informa brevemente che questa entità, figlia di Tartaros e Gaia, avrebbe trovato la morte per mano di Argos Panoptes perché uccideva i viaggiatori, e, pertanto, non si è in grado, ad esempio, di considerare la sua particolare genealogia, che è diversa rispetto a quella tramandata da Esiodo, come una effettiva variante mitica, oppure come una “spia” che ci possa indirizzare verso una diversa identificazione dell'entità, non è così per gli altri due casi. Per quanto riguarda il culto di Hierapolis, infatti, bisogna innanzi tutto rilevare che la nostra fonte documentaria, gli *Acta Philippi*, non fanno assolutamente menzione di un'identificazione dell'entità serpentiforme lì venerata – che tra l'altro non presenta nemmeno tratti antropomorfi – con Echidna, ma si limitano a fornire ampie informazioni sul ruolo rilevante che i serpenti, considerati figli di questa entità, avevano negli usi e costumi della città di Hierapolis, in particolare soffermandosi sul loro utilizzo nelle pratiche divinatorie. L'identificazione con Echidna è prettamente degli studi moderni ed è legata principalmente all'opera di Fonterose che, in un'ottica che potremmo definire panorientalista, pone all'origine delle tradizioni greche su Echidna le credenze relative ad alcune entità del Vicino Oriente antico, tra cui quella di Hierapolis, ritenendo, peraltro, che Echidna vada considerata come uno dei diversi aspetti di un'entità marina chiamata con diversi nomi, quali Delphyne e Keto, ed avente una

⁶⁹⁷ Hdt. IV 8-10. In merito al dibattito relativo all'identificazione si veda M. Visintin, *Echidna, Skythes e l'arco di Herakles. Figure della marginalità nella versione greca delle origini degli Sciti, Herodot. IV 8-10*, MD 45, 2000, pp. 43-81.

⁶⁹⁸ Apollod. II 1,2.

⁶⁹⁹ *Act. Phil.* XIII 1-3.

relazione, che lui stesso ammette di non essere in grado di delineare, con Hekate⁷⁰⁰. Si tratta, quindi, di una tesi che si basa su analogie meramente formali dei dati culturali analizzati e di un uso indifferenziato delle fonti riguardanti le entità trattate, la cui identificazione è assunta come un dato *a priori* e non dimostrata dall'analisi. In merito, invece, all'entità ofiomorfa alla quale si sarebbe unito Herakles, il testo erodoteo che ci tramanda questa tradizione, presente tra i Greci che abitavano sul Mar Nero, afferma che il figlio di Zeus sarebbe stato attirato nella terra di Hylaie, in Scizia, da un'entità per metà fanciulla (μεἰχοπαρῆνοϋ) e per metà serpente (εἰδνα), senza che vi sia quindi identificazione in maniera esplicita con la figlia di Phorkys, la quale gli aveva rubato i buoi di Geryoneus dei quali si era impossessato. Per riavere i buoi, Herakles dovette unirsi all'essere il quale avrebbe generato in seguito tre figli: Agatirsos, Gelonos e Skythes. Una volta cresciuti, la madre, seguendo quanto Herakles le avrebbe consigliato prima di andarsene, avrebbe ordinato loro di tendere l'arco del padre e di stringere la sua cintura secondo particolari modalità – e qui probabilmente il racconto sottintende e fonda le usanze scite in materia – ma solo uno dei figli, Skythes, l'antenato eponimo degli Sciti, sarebbe riuscito nella prova, così che gli altri furono scacciati dall'essere. È possibile, pertanto, ritenere che l'entità in questione non sia Echidna ma un altro essere di cui il racconto sottolinea, tramite la forma corporea, una specifica relazione con una determinata specie di serpente per qualificarlo e definirlo. Infatti, se, ad un primo livello di lettura, il popolo degli Sciti vede ribadire la propria autoctonia tramite Skythes, l'unico figlio che sarebbe rimasto nel luogo dove sarebbe nato, la futura Scizia, e tramite l'aspetto genericamente ctonio del serpente dal quale discenderebbe, secondo dinamiche mitopoietiche in parte simili e comunque

⁷⁰⁰ J. Fonterose, *Python. A Study of Delphic Myth and its Origin*, Bekeley - Los Angeles 1959, pp. 94-97.

paragonabili a quelle ateniesi⁷⁰¹, ad un secondo livello di lettura, l'entità ofiomorfa si comporta, scacciando i propri figli, in maniera conforme a quello che è il valore simbolico dell'εχιδνα quale animale emblema di qualsiasi rapporto di svalutazione dei valori familiari⁷⁰². Bisogna ricordare, però, che se nel testo erodoteo non vi è chiara identificazione tra Echidna e l'entità antenata degli Sciti – e comunque probabilmente non sono la stessa entità, in quanto verosimilmente il racconto nasce in ambiente coloniale greco per qualificare mitopoieticamente il popolo degli Sciti secondo parametri greci – questa identificazione andrà poi effettivamente a svolgersi e possiamo trovarla attestata in una epigrafe databile al I sec. a. C. nota come *Tabula Albana*⁷⁰³. Il testo di questa iscrizione riporta un riassunto delle imprese di Herakles che si caratterizza per essere espressione di una volontà di sistemazione e di ordinamento di diverse tradizioni del patrimonio mitico greco – da qui probabilmente l'identificazione dell'entità ofiomorfa con Echidna – e per alcune differenze essenziali rispetto al racconto narrato da Erodoto, come il fatto che Herakles prima di unirsi ad “Echidna” debba sconfiggere il padre di lei, eponimo dell'omonimo fiume che scorre al confine tra la Persia e le terre degli Sciti, Araxes, – cosa che ha fatto supporre che in questa variante sia Herakles a svolgere il ruolo di “seduttore” nei confronti dell'entità⁷⁰⁴ – ed il fatto che i figli dell'eroe e di “Echidna” siano solo due: Skythes e Agathyrsos.

Comunque, tornando adesso al tema centrale del paragrafo e riprendendo il discorso dove lo avevamo necessariamente interrotto, bisogna notare che l'aspetto ofiomorfo non è l'unica caratteristica di Hydra che può

⁷⁰¹ M. Visintin, *Di Echidna, e di altre femmine anguiformi*, “Metis” 12, 1997, pp. 205-221. Sull'autoctonia ateniese si veda E. Montanari, *Il mito dell'autoctonia. Linee di una politica mitopoietica ateniese*, Roma 1981.

⁷⁰² Si veda al riguardo il secondo capitolo della tesi di dottorato.

⁷⁰³ *FGrHist* 40 F 1, II. 9-11: ... tou/tw de; epi; Skuqian diaba; Αραῶνάην f macai ephikase, tai de; qugatri; aujtou'f suggenomeno- Echidnai uibu; Αfgaqurson epheto kai; Skuqan.

⁷⁰⁴ M. Visintin, *op. cit.*, p. 69, n. 81.

trovare un raffronto ed essere ricondotta alla sua ascendenza genealogica. Si pensi, ad esempio, alla policefalia che richiama ovviamente quella del padre Typhon e che ne sottolinea il suo aspetto di entità caotica primordiale. Inoltre, non si può non rilevare come nel carattere di entità acquatica di Hydra trovi esplicitamente espressione il collegamento con l'elemento acqueo proprio della stirpe di Pontos⁷⁰⁵. Come anche non si può fare a meno di rilevare che la singolare alternanza di immortalità/mortalità che si esplica nelle proprietà relative alle teste dell'entità, trovi, con le dovute differenze, un suggestivo raffronto nelle caratteristiche di un gruppo di entità appartenenti anch'esse alla discendenza di Pontos: le Gorgones⁷⁰⁶. Se Stheno ed Euryale sono entità immortali, non così la loro sorella Medusa, unica entità mortale del gruppo, la quale avrebbe trovato la morte per mano dell'eroe Perseus, che le tronca il capo con una ἀΐφῃ⁷⁰⁷, proprio come con una ἀΐφῃ Herakles affronta Hydra (ne parleremo più avanti) e come, peraltro, secondo una tradizione, fece Zeus nello scontro con il padre di Hydra: Typhon⁷⁰⁸.

Comunque, soffermandoci adesso sulle tradizioni mitiche relative a Hydra, possiamo rilevare che Esiodo afferma che l'entità sarebbe stata allevata non da Echidna – cosa che probabilmente non va scissa dal potenziale simbolico dell'εἶς" quale prototipo esemplare di svalutazione dei legami familiari⁷⁰⁹ – ma dalla dea Hera in odio a Herakles⁷¹⁰. Un rapporto speciale quello con la dea Hera, divinità particolarmente legata

⁷⁰⁵ C. Costa, *op. cit.*, pp. 61 sgg.

⁷⁰⁶ Sui tratti pontici delle Gorgones si veda Ead., pp. 80 sg.

⁷⁰⁷ Si veda, ad esempio, Hes. *Th.* 276 sgg.

⁷⁰⁸ Apollod. I 6,3. Sulle caratteristiche della ἀΐφῃ si veda I. Baglioni, *Il rapporto tra Perseus e Hermes. Osservazioni a margine di Les Monosandales di Angelo Brelich*, in A. Santiemma (a cura di), *Scritti in onore di Gilberto Mazzoleni*, Roma 2010, pp. 41-51.

⁷⁰⁹ Si veda il capitolo della tesi di dottorato relativo specificatamente ad Echidna anche in relazione alla possibilità di come questo potenziale simbolico possa riflettersi nelle caratteristiche della sua discendenza.

⁷¹⁰ Hes. *Th.* 314 sg.

alle entità acosmiche primordiali, come ad esempio appare nella tradizione secondo la quale sarebbe stata la dea a dare alla luce Typhon⁷¹¹, che Hydra condivide con altre entità generate da Echidna o, più in generale e con caratteristiche differenti, con altre entità appartenenti alla discendenza di Pontos, come Iris⁷¹². Infatti, se Esiodo afferma che la dea avrebbe allevato anche il leone di Nemea⁷¹³, anche Sphinx, secondo una tradizione, sarebbe stata in stretta relazione con la divinità, in quanto sarebbe stata proprio la dea ad inviarla a Tebe quale rovina per i Cadmei⁷¹⁴.

Comunque, per quanto riguarda la lotta sostenuta da Herakles contro Hydra, la fonte che ci ha trasmesso in maniera più dettagliata la tradizione relativa allo scontro è Apollodoro⁷¹⁵. Secondo l'autore della *Biblioteca*, il re di Micene Eurystheus ordinò al figlio di Zeus di uccidere Hydra perché questa entità, cresciuta nella palude di Lerna in Argolide, si spingeva nella pianura circostante l'area palustre, devastando il territorio e divorando il bestiame che incontrava. Herakles, recatosi a Lerna, affrontò l'entità su una collina non distante dalla sorgente di Amymone, dove Hydra aveva la sua tana e dalla quale il figlio di Zeus la snidò, costringendola ad uscire allo scoperto, utilizzando frecce infuocate. Afferratala, inutilmente l'eroe le troncava le teste con la sua clava, perché da ognuna di esse, una volta tagliate, ne nascevano altre due. Nel frattempo, un enorme granchio, aiutando l'essere serpentiforme, attaccò Herakles e gli morse un piede. L'eroe, difendendosi, lo uccise, per poi chiamare in suo aiuto Iolaos, figlio del fratello Iphikles, che si era recato con lui a Lerna. Questi, una volta dato fuoco a parte della vicina

⁷¹¹ Hom. *Hym. Apoll.* 305 sgg..

⁷¹² Sul rapporto tra la dea Hera e Iris si veda C. Costa, *op. cit.*, pp. 71sgg.

⁷¹³ Hes. *Th.* 328.

⁷¹⁴ Apollod. III 5,8; Schol. Eur. *Ph.* 1760.

⁷¹⁵ Apollod. II 5,2. Si veda anche Hes. *Th.* 312-318; Eur. *Her.* 419-422, *Ion* 190-199; Diod. IV 11; Quint. Smyrn. VI 212-219; schol. Hes. *Th.* 313; Ov. *Met.* IX 67-74; *Myth. Vat.* II 163.

selva, con dei tizzoni ardenti bruciava alla radice le teste di Hydra, impedendo così ad esse di rinascere moltiplicate. A questo punto, Herakles tagliò la testa immortale che successivamente seppellì lungo la strada che da Lerna porta ad Eleunte e vi collocò sopra un'enorme macigno.

Anche questa tradizione, come è accaduto per buona parte del patrimonio mitologico dell'antichità, è stata oggetto di riflessioni razionalizzanti volte a scoprire la presunta vera natura del racconto o il lato simbolico che i miti avrebbero dovuto adombrare. In particolare, in merito alla lotta tra Herakles e Hydra, si riteneva che questo racconto avesse avuto origine intorno alle realtà ambientali della regione di Lerna per spiegare la bonifica di questa zona paludosa. In pratica, Lerna sarebbe stata una località caratterizzata dalla presenza di numerose sorgenti d'acqua le quali, quando venivano chiuse, ne avrebbero fatte erompere dal suolo molte altre, provocando danni ingenti. Questa situazione si sarebbe protratta finché Herakles non avrebbe incendiato la zona, fermando così il fluire delle acque⁷¹⁶.

Ora, effettivamente la zona di Lerna si distingueva all'interno dell'Argolide per la ricchezza e la disponibilità delle acque. Infatti, la capacità idrica dei fiumi della regione, come ad esempio l'Inaco, era strettamente legata al regime delle piogge e, pertanto, in estate non era infrequente che il letto dei fiumi fosse carente d'acqua se non addirittura asciutto. Non così per la zona di Lerna, i cui fiumi scorrevano durante tutto il corso dell'anno senza significative variazioni nella loro portata idrica⁷¹⁷.

⁷¹⁶ Lact. Plac. *Theb.* I 384; Isid. *Or.* XI 3,34; Serv. Verg. *Aen.* VI 287; *Myth. Vat.* II 163, III 13,4. Al riguardo si veda J. V. Luce, *Herakles and hydraulics*, "Hermathena" 181, 2006, pp. 25-39.

⁷¹⁷ Paus. II 15,15.

Tra di essi possiamo ricordare, oltre il fiume Lerna omonimo della palude⁷¹⁸, l'Erasino (o Arasino) che aveva le sue sorgenti in Arcadia presso la palude Stinfalide⁷¹⁹ la quale, secondo la tradizione, sarebbe stata resa invivibile in passato dalla presenza di un gran numero di uccelli, detti appunto Stinfalidi, che avrebbero posto il loro nido nella foresta che circondava la palude e sarebbero stati in grado di scagliare come fossero frecce le penne delle loro ali. Herakles avrebbe liberato la palude da questi pericolosissimi uccelli, spaventandoli, a seconda delle varianti, grazie al suono di crotali o di tamburi, in modo che, librati questi in volo, egli li avrebbe colpiti da lontano con le sue frecce⁷²⁰. L'Erasino – che dall'Arcadia avrebbe percorso un tratto sottoterra per poi riaffiorare in superficie e rifluire nella pianura di Lerna⁷²¹ – poneva quindi in collegamento due luoghi palustri i quali, in base alla tradizione mitica, sarebbero stati infestati da esseri mostruosi, affrontati e sconfitti da Herakles, che avrebbe così reso abitabili quei territori. Peraltro, non è da escludere che questo collegamento possa aver influito su Isidoro di Siviglia che, soffermandosi nelle *Origines* su Hydra, collocherà la regione di Lerna in Arcadia⁷²².

Comunque, bisogna rilevare che, secondo le fonti, questa terra si caratterizzava anche per essere un luogo di accesso al regno degli Inferi. Infatti, proprio nelle vicinanze di uno dei fiumi che scorrono nel territorio di Lerna, il Chimarro, si trovava un recinto di pietre attraverso il quale gli abitanti del luogo ritenevano che il dio Hades avesse condotto Persephone nella terra dei morti⁷²³. È probabilmente a questa tradizione

⁷¹⁸ Strab. VIII 368.

⁷¹⁹ Paus. II 24,6; Strab. VIII 371.

⁷²⁰ Apollod. II 5,6; Strab. VIII 371; Hyg. *Fab.* 20.

⁷²¹ Strab. VIII 371.

⁷²² Isid. *Or.* XI 3,34.

⁷²³ Paus. II 36,7.

che si deve collegare il culto a carattere misterico di Demeter Lernaia qui attestato⁷²⁴.

Inoltre, va ricordato che sempre nella regione di Lerna, attraverso il lago Alcionio, gli abitanti di Argo ritenevano che il dio Dionysos fosse sceso agli Inferi per trarne la madre Semele⁷²⁵. Si credeva che questo lago non avesse un fondale e si estendesse in profondità all'infinito⁷²⁶. Lo stesso imperatore romano Nerone avrebbe tentato inutilmente di misurarne la profondità, facendo preparare e legare tra loro delle funi lunghe parecchi stadi. Una volta gettata nel lago la lunghissima fune che era venuta così a crearsi, alla quale era stato appeso del piombo e dell'altro materiale per favorirne l'inabissamento, non si riuscì comunque a raggiungere il fondale del lago⁷²⁷. Peraltro, l'acqua del lago, in apparenza calma e priva di insidie, per sua natura trascinava giù nel profondo chiunque osasse nuotarvi, risucchiandolo inesorabilmente⁷²⁸. Sempre in questo luogo, inoltre, si tenevano annualmente durante la notte riti in onore del dio Dionysos⁷²⁹. Al riguardo, se Pausania, che ci informa della presenza di questi riti, non ci fornisce ulteriori dati perché non riteneva lecito scriverne e divulgarne i dettagli ad un ampio pubblico⁷³⁰, da altre fonti, che si riferiscono genericamente alla palude di Lerna, veniamo a conoscenza di altre tradizioni e riti legati al dio Dionysos. Si tramandava, infatti, che Perseus, avendo impedito al dio di entrare in Argo e di introdurre il suo culto, avrebbe respinto la divinità fino a Lerna, dove l'avrebbe uccisa per poi abbandonare il suo corpo nelle profondità delle acque della palude⁷³¹, dalla quale gli Argivi, che denominavano la

⁷²⁴ Paus. II 36,7.

⁷²⁵ Paus. II 37,5.

⁷²⁶ Schol. Pind. *Ol.* VII 60.

⁷²⁷ Paus. II 37,5.

⁷²⁸ Paus. II 37,6.

⁷²⁹ Paus. II 37,6.

⁷³⁰ Paus. II 37,6.

⁷³¹ Schol. Hom. *Il.* XIV 319. Al riguardo si veda G. Arrigoni, *Perseo contro Dioniso a Lerna*, in F. Conca (a cura di), *Ricordando Raffaele Cantarella: Miscellanea di studi*, Milano 1999., pp. 9 sgg..

divinità “figlio del bue”, lo avrebbero ritualmente chiamato ad emergere con l’ausilio di trombe mascherate da tirsi. Tale rituale, si sarebbe concluso con l’offerta di un agnello all’entità “Custode delle Porte” (degli Inferi?), agnello che veniva gettato nelle profondità delle acque di Lerna quasi, sembrerebbe di poter ipotizzare, in sostituzione della divinità che da queste acque si evocava⁷³².

In pratica, da quanto riportato si può notare come a Lerna aleggiasse in un certo senso un’atmosfera “sinistra”, e questo considerando anche come a definire i caratteri di questo luogo contribuisca la tradizione secondo la quale proprio in quella località le Danaides avrebbero ucciso con l’inganno i loro mariti, ai quali avrebbero poi tagliato la testa per portarla, quale prova del delitto commesso, a Danaos presso la città di Argo, dove le teste sarebbero poi state collocate in un monumento funebre non distante dall’acropoli mentre i corpi sarebbero rimasti nella palude, dove avrebbero avuto sepoltura⁷³³. Questo secondo una tradizione, in quanto sappiamo da altre fonti che, ad essere state sepolte a Lerna, sarebbero state proprio le teste e non i corpi dei figli di Aigyptos⁷³⁴, avvenimento, questo, che sarebbe stato all’origine del proverbio *Lernh kakwh*, “Lerna dei malanni”⁷³⁵.

⁷³² Plut. *De Is. et Os.* 364F.

⁷³³ Paus. II 24,2.

⁷³⁴ Apollod. II 1,5; Hesych. s. v. *Lernaia* col *hvkai*; *Lernh kakwh*.

⁷³⁵ Hesych. s. v. *Lernaia* col *hvkai*; *Lernh kakwh*. Le fonti attestano anche altre spiegazioni per il proverbio. Strabone riconduce la sua origine alla presenza di non specificate purificazioni (*kaqarmoii*) nella zona di Lerna (Strab. VIII 371). Altri ritengono che il proverbio derivi dall’uso di gettare sporcizie nella palude (Hesych. s. v. *Lernaia* col *hvkai*; *Lernh kakwh*). Va segnalato, comunque, che, seguendo una glossa di Esichio (Hesych. s. v. *Lernh qeatwh*) nella quale il lessicografo allude a operatori rituali che purificavano la zona di Lerna dalle immondizie che vi venivano abbandonate, almeno in linea teorica si potrebbe eventualmente ipotizzare di ricondurre e porre in connessione questo fatto alle purificazioni di cui parla Strabone. Si tratta, però, di un’ipotesi che trova un limite nelle eventuali speculazioni di Esichio su proverbi dei quali potrebbe non comprendere più l’esatto significato oltre che riflettere magari possibili pratiche correnti alla sua epoca. Di fatto la questione rimane aperta ad una pluralità di letture stante la carenza e la genericità delle fonti. Tanto è vero che è stato possibile, senza addurre motivazioni a sostegno della tesi, ricollegare le purificazioni di cui parla Strabone ai rituali connessi al culto a carattere misterico di Demeter Prosymna che si svolgeva a Lerna. Al riguardo si veda l’edizione del libro ottavo della *Geografia* di Strabone a cura di A. M. Biraschi (Milano 2008³), p. 219, n. 419.

Comunque, da ultimo, in merito alla caratterizzazione di questa palude come luogo di passaggio per il mondo infero, bisogna ricordare che nelle vicinanze delle sorgenti di Lerna s'innalzava un santuario dedicato ai Dioskuroi⁷³⁶. È noto come per la tradizione mitica i Dioskuroi, i “figli di Zeus”, Kastor e Polydeukes, dopo la morte del primo per mano del tracotante eroe Idas e il rifiuto di Polydeukes di salire come immortale all'Olimpo, su invito di Zeus, se il fratello fosse rimasto nell'Ade, risiedessero insieme a giorni alterni, su concessione del padre degli dèi, una volta nella terra dei morti, l'altra tra gli Immortali⁷³⁷. Questo potrebbe far pensare che la scelta di erigere un santuario ai Dioskuroi nelle immediate vicinanze della regione di Lerna possa essere stata motivata dalla “qualità” di luogo di passaggio da e per il regno degli Inferi che questo territorio sembrerebbe avere alla lettura delle fonti.

Pertanto, dal materiale documentario qui riportato, si può rilevare come Hydra – che, peraltro, appare nell'*Eneide* come guardiana del Tartaro⁷³⁸ – si caratterizzi, alla pari di Orthos e Kerberos, per la connessione con l'ambiente infero.

Per quanto riguarda la sorgente di Amymone, le fonti ci hanno riportato le tradizioni relative alla sua origine⁷³⁹. Al riguardo, si narrava che in un periodo di siccità che affliggeva la regione di Argo e che, peraltro, ne costituiva un problema ricorrente stante il carattere torrentizio dei suoi fiumi, Danaos avrebbe inviato le sue figlie alla ricerca di fonti d'acqua. Una di loro, Amymone, durante la ricerca, mentre era intenta a cacciare nella selva, avrebbe scagliato una freccia contro un cerbiatto ma, mancato l'animale, avrebbe inavvertitamente colpito un satiro

⁷³⁶ Paus. II 36,6.

⁷³⁷ Hom. *Od.* XI 301 sgg.; Pind. *Nem.* X 875 sg.; Apollod III 11,2.

⁷³⁸ Verg. *Aen.* VI 576.

⁷³⁹ Eur. *Ph.* 185-189; Apollod. II 1,4; Paus. II 37,1,4; Lucian. *D.M.* 6; schol. Hom. *Il.* IV 171; Prop. II 26, 45-50; Serv. *VA* IV 377; schol. Germ. *Arat.* 172b; Hyg. *Fab.* 169.

addormentato. Questi, balzando in piedi, avrebbe tentato di possedere Amymone, ma l'apparizione di Poseidon, – la regione di Lerna si trova sulla costa dell'Argolide⁷⁴⁰ – lo avrebbe indotto alla fuga. Il dio, invaghitosi della bella figlia di Danaos ed unitosi a lei, le avrebbe poi indicato il luogo dove si trovavano le sorgenti a Lerna⁷⁴¹, oppure, dopo essersi unito ad Amymone e nel luogo stesso dove l'unione era avvenuta, avrebbe imbracciato il tridente e, colpendo con esso il suolo, avrebbe dato origine alla fonte di Lerna e al fiume Amymone⁷⁴².

Questa tradizione va analizzata tenendo presente alcune delle principali caratteristiche per le quali Danaos e la sua discendenza si distinguono all'interno del patrimonio mitologico greco. Al riguardo, Giulia Piccaluga ha potuto notare come questa stirpe si qualifichi per un particolare rapporto con l'elemento acqueo⁷⁴³. Infatti, in opposizione ad Aigyptos, fratello di Danaos, e alla sua discendenza, caratterizzati da un costante e tragico “rapporto” con la siccità, alla quale si tenta di porre rimedio tramite sacrifici umani⁷⁴⁴, sul padre delle Danaides così come sulle sue figlie, invece, vengono narrati dalle fonti episodi che li pongono come protagonisti in contesti di fondazione del controllo umano sull'elemento acqueo⁷⁴⁵, da una parte, perché, secondo alcune tradizioni, è proprio Danaos con le sue figlie ad essersi imbarcato sulla prima nave⁷⁴⁶, riscattando così il mare alla navigazione umana⁷⁴⁷, mentre, dall'altra, questi avrebbero arginato gli intrinseci problemi di siccità dell'Argolide, insegnando agli abitanti le conoscenze necessarie per costruire cisterne⁷⁴⁸, oppure provocando, come abbiamo riferito, lo

⁷⁴⁰ Paus. II 36,6.

⁷⁴¹ Apollod. II 1,4.

⁷⁴² Hyg. *Fab.* 169.

⁷⁴³ G. Piccaluga, *Lykaon. Un tema mitico*, Roma 1968, pp. 124 sgg..

⁷⁴⁴ *Ibidem*, pp. 125 sg..

⁷⁴⁵ *Ibidem*, p. 127.

⁷⁴⁶ Apollod. II 1,4 ; schol. Apoll. Rhod. I 4 ; Hyg. *Fab.* 168 ; schol. Germ. *Arat.* 172b.

⁷⁴⁷ G. Piccaluga, *op. cit.*, p. 127.

⁷⁴⁸ Strab. I 19; schol. Hom. *Il.* IV 171; Plin. *N.H.* VII 195.

sgorgare di nuove fonti d'acqua, la cui capacità idrica non era legata strettamente al regime delle piogge. Peraltro, questa peculiare caratteristica della stirpe di Danaos, sembrerebbe riproporsi anche nei racconti mitici relativi ai discendenti delle Danaides. Si pensi, ad esempio, a Perseus, non solo protagonista di avventure che lo porteranno ad affrontare entità legate all'elemento acqueo come Medusa, Atlas o il mostruoso *kh'to-* che minacciava di divorare la giovane e bella Andromeda, ma anche di racconti che ci hanno tramandato il suo ruolo per la definizione dello spazio acqueo, come quando, dopo lo scontro con il *kh'to-*, l'eroe avrebbe avuto modo di creare involontariamente il corallo, tramite il potere pietrificante della testa di Medusa⁷⁴⁹.

Ora, soffermandosi sulla sorgente di Amymone, Pausania ci informa che presso di essa s'innalzava un platano sotto il quale, secondo la tradizione locale, sarebbe cresciuta ed avrebbe trovato dimora Hydra⁷⁵⁰. Se il fatto che il Periegeta sottolinea la presenza di questo platano va probabilmente collegato all'aver menzionato poco prima l'esistenza di un bosco sacro (*al so- ieron*) costituito prevalentemente da platani, il quale si estendeva dal monte Pontino fino al mare e i cui confini erano segnati dal monte Pontino stesso, da un lato, e proprio dal fiume Amymone, dall'altro⁷⁵¹, cosa che può lasciar supporre quindi che la fonte stessa si potesse trovare all'interno del bosco, viene comunque a porsi la questione relativa alle motivazioni per le quali una pianta come il platano potesse essere considerata un albero sotto il quale era possibile ritenere che fosse cresciuta un'entità come Hydra.

⁷⁴⁹ Si veda I. Baglioni, *Sul rapporto tra Athena e Medusa*, "Antrocom. Online Journal of Anthropology" 2011, vol. 7. n. 1, pp. 147 sgg..

⁷⁵⁰ Paus. II 37,4.

⁷⁵¹ Paus. II 36,8 e 37,1.

Al riguardo, si può rilevare innanzi tutto che il platano è una pianta caratteristica di zone dove sono presenti fiumi o sorgenti⁷⁵², e per questo ben poteva essere presente in una zona palustre come quella di Lerna e, in particolare, accanto ad una fonte come quella di Amymone. Peraltro, si tratta di una pianta che, crescendo, può assumere dimensioni enormi⁷⁵³ e, invecchiando, “svuotarsi” al suo interno fino a creare delle vere e proprie “caverne” così grandi che si narrava di banchetti che sarebbero stati allestiti al suo interno⁷⁵⁴. Quindi, stante questo quadro, si capisce come si potesse pensare che un’entità gigantesca come Hydra potesse aver ricavato la propria tana presso un platano.

In merito, invece, alla tradizione relativa allo scontro tra Herakles e Hydra, sull’aiuto prestato da un granchio (karkino-) possiamo notare, riguardo alle possibili motivazioni che abbiano portato ad inserire questo animale quale aiuto dell’entità figlia di Echidna, che in generale i crostacei – animali che comunque condividono con Hydra il legame con l’elemento acqueo – sono nel loro insieme messi in relazione ai serpenti nelle credenze naturalistiche antiche. Infatti, si può rilevare come Plinio metta in evidenza che i granchi, parallelamente ai serpenti che mutano la loro pelle abbandonando l’epidermide precedente, si spogliano della loro vecchia crosta, rinnovando il loro guscio⁷⁵⁵. Altra caratteristica fisica simile può essere da un certo punto di vista la forma corporea. Sempre Plinio rileva che in certe specie, come nei granchi, la testa non è distinta dal resto del corpo, cosa che ovviamente non può non ricordare le caratteristiche fisiche del serpente⁷⁵⁶. Peraltro, in alcuni casi anche nelle modalità di movimento vengono individuate somiglianze, visto che il

⁷⁵² Hom. *Il.* II 307; Plat. *Phaedr.* 229a; Theophr. *H. P.* I 9,5; Paus. IV 34,4 VII 21,1 VIII 23,4; Plin. *H. N.* XII 9, 11

⁷⁵³ Apoll. Rhod. II 733; Paus. IV 34,4 VII 21,1; Plin. *H. N.* XII 9, 10.

⁷⁵⁴ Paus. IV 34,4 VII 21,1; Plin. *H. N.* XII 9, 10.

⁷⁵⁵ Ael. *H. A.* XI 37; Plin. *H. N.* IX 95.

⁷⁵⁶ Plin. *H. N.* XI 129.

muoversi tra le onde delle aragoste – che rientrano nella tipologia dei crostacei – viene talora esplicitamente paragonato all’andare degli animali che strisciano per loro natura sulla terra⁷⁵⁷. Inoltre, secondo la tradizione antica, in determinate condizioni il granchio potrebbe mutarsi in un’animale velenoso quanto il serpente: lo scorpione. Infatti, secondo questa credenza, qualora al granchio venissero strappate le chele ed in seguito il resto del corpo venisse sepolto sotto terra, da lì nascerebbe un pericolosissimo scorpione⁷⁵⁸. Pertanto, stante il quadro riportato, può sembrare coerente che sia proprio un’animale come il granchio a prestare il suo aiuto a Hydra.

Da ultimo, per quanto riguarda più specificatamente il combattimento tra Herakles e Hydra, possiamo notare come la ἀφρῆ, appaia costantemente nel patrimonio mitologico greco come un’arma destinata ad essere utilizzata contro entità acosmiche primordiali, in contesti nei quali si delinea l’instaurarsi dell’ordine cosmico attuale. Al riguardo, si possono ricordare, a prescindere dai casi citati in precedenza, il suo utilizzo da parte di Kronos contro il padre Uranos⁷⁵⁹ e da parte del dio Hermes contro Argos Panoptes⁷⁶⁰. Inoltre, si può mettere in evidenza come la sua possibile identificazione con armi tipologicamente simili quali la *xuḗlḗ* e il *drepanon*⁷⁶¹, presenti come offerte votive in contesti rituali a carattere iniziatico come quello di Artemis Orthia a Sparta⁷⁶², potenzialmente possa essere considerato un indizio del fatto che la tradizione riguardante la lotta di Herakles contro Hydra possa contenere elementi di quello che Brelich definiva “tematica iniziatica”, alludendo

⁷⁵⁷ Ov. *Met.* XV 369; Plin. *H. N.* IX 95.

⁷⁵⁸ Plin. *H. N.* IX 99.

⁷⁵⁹ Hes. *Th.* 161-182; Apoll. *Rhod.* IV 985; Apollod. I 1,4.

⁷⁶⁰ Apollod. II 1, 3; Ov. *Met.* 671-719; Luc. IX 660-663; Val. Flacc. IV 390; Fulg. *Myth.* I 18.

⁷⁶¹ M. H. Jameson, *Perseus, the hero of Mykenai*, in *Celebrations of death and divinity in the bronze age of Argolid*, in R. Hagg-G. C. Nordquist (edd.), Stoccolma 1990, p. 218. Sull’identificazione con il *drepanon* si veda anche A. Brelich, *Paidēs...*, cit., p. 130 nota 41.

⁷⁶² M. H. Jameson, *op.c it.*, p. 218. Sul culto di Artemis Orthia si veda A. Brelich, *Paidēs...*, cit., pp. 130 sgg..

con questo a quelle tradizioni mitiche che, pur avendo al proprio interno tratti riconducibili ad un loro possibile utilizzo in contesti a carattere iniziatico, non trovassero appunto un riscontro né positivo né negativo nelle fonti in tale senso. Pertanto, non trovando l'ipotesi che il racconto potesse essere narrato in contesti rituali riscontri oggettivi, o quantomeno indizi che possano supportarla, il fatto che la tradizione sullo scontro tra l'entità e Herakles potesse aver avuto un ruolo in rituali a carattere iniziatico, come invece si può plausibilmente ricostruire per tradizioni relative ad altri eroi come Perseus⁷⁶³, rimane allo stato attuale della ricerca non più che un'interessante suggestione.

Comunque, bisogna ricordare che gli studi contemporanei hanno proposto un legame di dipendenza, per le tradizioni relative allo scontro tra Herakles e Hydra, da modelli mitici vicino-orientali. Gli studiosi hanno ritenuto, infatti, di poter porre in collegamento la lotta di Herakles e Hydra con un ipotetico ciclo mitico, ricostruito in base a dati letterari ed iconografici risalenti al 2100 a. C. circa, incentrato intorno al dio mesopotamico Ninurta, che si caratterizzerebbe, secondo la ricostruzione proposta dagli studiosi, per la strutturazione delle imprese della divinità in dodici eroiche “fatiche” – corrispondenti quindi al numero “canonico” delle “fatiche” che la tradizione attribuisce a Herakles –, per vedere il dio Ninurta combattere delle entità mostruose armato di una clava e di un arco e coperto dalla pelle di un animale – cosa che ovviamente non può non richiamare le armi impugnate da Herakles e la pelle di leone che l'eroe indosserebbe nonché il suo ruolo di sterminatore di essere mostruosi – e, infine, per vedere la divinità mesopotamica scontrarsi con

⁷⁶³ I. Baglioni, *op. cit.*, pp. 41sgg..

un essere serpentiforme dotato di sette teste che naturalmente ha potuto ricordare Hydra⁷⁶⁴.

Walter Burkert, rispetto a questa linea interpretativa, avanza delle riserve, notando come questi studi tendano ad interpretare e “ordinare” il materiale documentario vicino-orientale sotto l’influenza della conoscenza della tradizione classica greca che, a volte, costituisce non solo un modello di paragone ma anche un metro di lettura che condiziona, più o meno coscientemente, la lettura delle fonti e del loro contenuto, il quale rischia così di essere “plasmato” in base a conoscenze rispondenti ad altre aree culturali, come, secondo Burkert, sarebbe avvenuto anche per la documentazione relativa al dio Ninurta⁷⁶⁵.

Però, nonostante queste note da parte dello studioso rispetto alle ricerche precedenti sul tema, va detto che Burkert rimane comunque favorevole alla possibilità di un’influenza orientale sulla formazione delle tradizioni relative a Herakles e Hydra, stante il motivo ricorrente della lotta contro un’entità mostruosa serpentiforme da parte di esseri extra-umani nei miti appartenenti alla culture del Vicino Oriente antico⁷⁶⁶. Peraltro, sempre secondo lo studioso, la stessa presenza del granchio nel mito greco potrebbe dipendere appunto da influenze orientali. Potrebbe trattarsi, infatti, di una rielaborazione di un motivo iconografico presente in sigilli

⁷⁶⁴ A. Jeremias, *Herakles*, in *Roscher. Lex.*, vol. II, Leipzig 1890-97, pp. 821-823; B. Schweitzer, *Herakles*, Tübingen 1922, pp. 133-141; G. R. Levy, *The oriental origin of Herakles*, JHS 54, 1934, pp. 40-53; H. Frankfort, *Cylinder Seals*, London 1939, pp. 12 sg.; W. Burkert, *Structure and history in Greek mythology and ritual*, Berkeley 1979, pp. 80 sgg.; J. van. Dijk, LUGAL UD ME-LÁM-bi NIR-GÁL, *Le récit épique et didactique des travaux de Ninurta, du deluge et de la nouvelle création*, vol. I, Leiden 1983.

⁷⁶⁵ W. Burkert, *Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels*, in J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987, pp. 14-19. Si veda anche Id., *Herakles' Monsters: Indigenous or Oriental?*, in C. Bonnet, C. Jourdain-Annequin, V. Pirenne-Delforge (edd.), *op. cit.*, pp. 27-35.

⁷⁶⁶ *Ibidem*, pp. 17 sg..

mesopotamici di epoca pre-sargonica dove nelle scene ivi rappresentate ricorre frequentemente la rappresentazione di questo animale⁷⁶⁷.

Al riguardo, pur non volendo escludere per principio la possibilità che influenze provenienti dal Vicino Oriente possano aver contribuito alla formazione delle tradizioni oggetto della nostra ricerca, va tuttavia precisato che la cosa non risolve le problematiche relative alla funzionalità di queste tradizioni mitiche all'interno della cultura greca nella quale, comunque, sarebbero state rielaborate in maniera specificamente originale e strutturalmente qualificante, come si è potuto rilevare nelle pagine precedenti dove le caratteristiche di Hydra – come peraltro anche del granchio – sono potute risultare dense di determinati significati, rimandi e connessioni comprensibili, o ipotizzabili, solo alla luce di una indagine analitica che tenesse conto complessivamente di ogni aspetto del sistema culturale ellenico e del suo patrimonio mitico⁷⁶⁸.

5. Chimaira

Chimaira, secondo la lettura tradizionale della *Teogonia* esiodea qui accolta⁷⁶⁹, è la quarta entità generata dall'unione di Typhon con Echidna⁷⁷⁰. Essa si caratterizza per il suo aspetto ibrido in quanto il corpo risulta composto da tre animali: il leone, la capra (cimaira), da cui l'essere deriva il nome, e il serpente (drakwn). La tradizione, descrivendone la struttura corporea, le attribuisce tre teste, corrispondenti agli animali precedentemente menzionati, innestate su un

⁷⁶⁷ *Ibidem*, p. 18.

⁷⁶⁸ In merito alle problematiche inerenti alla questione delle possibili influenze delle culture del vicino Oriente antico sulla cultura greca, si veda S. Ribichini - M. Rocchi - P. Xella (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*, Roma 2001.

⁷⁶⁹ Si veda il capitolo della tesi di dottorato relativo ad Echidna.

⁷⁷⁰ Hes. *Th.* 319. Si veda anche: Apollod. II 3,1; Hyg. *Fab. praef.* 12; Serv. Verg. *Aen.* VI 288.

corpo caprino. Nella parte anteriore si sarebbe trovata la testa di leone, nel mezzo, sul dorso, la testa di capra, spirante fiamme, mentre il serpente avrebbe costituito la coda dell'essere⁷⁷¹.

Ora, data la descrizione del carattere ibrido dell'entità, si pone la questione di come le componenti animali che ne costituiscono il corpo la qualificano, determinandone i tratti essenziali. In particolare, è la cimaira, la “capra”, a svolgere un ruolo centrale al riguardo, sia perché costituisce la parte sostanziale del corpo dell'entità, sia perché denominandola evidentemente ne riporta a sé le caratteristiche fondamentali. Pertanto, è opportuno soffermare l'attenzione innanzi tutto su quest'aspetto, per poi procedere ad un confronto con il potenziale simbolico legato al leone e al *drakwn*, tenendo presente gli elementi caratterizzanti e distintivi della discendenza finora messi in evidenza dalla ricerca.

Per i lessicografi antichi, che ponevano in connessione il termine cimaira con *ceimwn*, “inverno”, il nome designante l'animale avrebbe indicato specificatamente una determinata categoria della specie. Infatti, in base ad un criterio di denominazione basato sul periodo del parto, con cimaira si sarebbe indicato la capra che partorisce in inverno oppure il piccolo della capra nato nell'ultima parte di questa stagione⁷⁷². Secondo le paraetimologie relative all'origine della costruzione linguistica del nome nella sua forma maschile, *cimaro-*, il termine deriverebbe dal verbo *kiw*, “andare”, dal quale si sarebbe sviluppato il sostantivo *kimaro-* poi trasformatosi in *cimaro-*, indicante appunto il “capro”⁷⁷³, oppure, secondo un'altra linea interpretativa, il nome *cimaro-* andrebbe messo in relazione con l'impetuoso scorrere dei fiumi in inverno

⁷⁷¹ Hom. *Il.* VI 179-182; Hes. *Th.* 319-324; Apollod. II 3,1; Ael. *H. N.* IX 23; Hyg. *Fab.* 57.

⁷⁷² *Etym. M.* s. v. cimaira.

⁷⁷³ *Etym. M.* s. v. cimaro-.

(ceimwn)⁷⁷⁴, i quali dipenderebbero per la loro piena dalle abbondanti piogge invernali e, pertanto, erano denominati cimaroi⁷⁷⁵.

Queste etimologie, ci chiediamo, potrebbero essere legate o riflettere in qualche modo anche le caratteristiche di Chimaira? Stante l'inevitabile associazione tra l'animale e l'entità che il nome avrebbe potuto evocare, potrebbero le descrizioni presenti nella letteratura greca o, comunque, i tratti caratterizzanti trasmessi dalla tradizione relativi a quest'essere extraumano aver influito sulle riflessioni linguistiche degli eruditi antichi in merito all'origine del nome dell'animale? Vi possono essere degli indizi per poter supporre che questo possa essere accaduto?

Ora, si può notare come entrambe le etimologie, sia quella che collega l'origine del nome al verbo *kiw*, sia quella che lo mette in rapporto all'impetuoso scorrere dei fiumi, abbiano come elemento centrale in comune il riferimento all'idea di movimento e di moto. Al riguardo, suggestivamente vengono in mente per un possibile raffronto i versi esiodei dedicati alla descrizione di Chimaira, dove è possibile riscontrare anche qui una rilevanza centrale dell'idea di movimento anche come elemento qualificante l'entità. Infatti, Esiodo per descrivere le caratteristiche dell'entità utilizza anche il termine *podwkh*⁷⁷⁶, “dai piedi veloci”, che ricorre nella letteratura greca in associazione alla velocità che possono raggiungere i cavalli nella loro corsa e gli uccelli nel volo⁷⁷⁷, esaltando, così, in riferimento all'essere figlio di Echidna, il suo muoversi con estrema rapidità. Non è quindi da escludersi che nella formulazione delle paraetimologie precedentemente menzionate ed incentrate sull'idea di movimento, possa aver influito per associazione

⁷⁷⁴ *Etym. M.* s. v. cimaroi.

⁷⁷⁵ *Hesych.* s. v. cimaroi.

⁷⁷⁶ *Hes. Th.* 320.

⁷⁷⁷ Si veda ad esempio *Hom. Il.* II 764.

una caratteristica che la tradizione mitica attribuiva a Chimaira tra i suoi tratti qualificanti, ovvero la sua rapidità, il suo essere podwkh-.

Peraltro, non si può non mettere in relazione la rapidità di cui questo essere sarebbe dotato con la velocità dei venti, elemento del *kosmos* che trae la sua origine proprio da Typhon⁷⁷⁸. Come ancora non si può non rilevare che questo possibile richiamo alle caratteristiche paterne relative ai venti, può emergere anche dal legame precedentemente messo in evidenza che la tradizione antica ha posto tra il termine cimaira e il termine ceimwn. Nella letteratura greca, infatti, si può riscontrare come ceimwn possa essere utilizzato per indicare non solo l'inverno come stagione dell'anno nei suoi tratti generali⁷⁷⁹, ma anche per indicare specificatamente un aspetto atmosferico più circoscritto e determinato che si verifica in questo periodo e che ne è una delle parti caratterizzanti ovvero il tempo tempestoso, la pioggia e il vento violenti, freddi ed incessanti che in esso si manifestano così come gli uragani che sconvolgono i mari⁷⁸⁰. Se, pertanto, quest'ultima accezione del termine ci chiarisce anche il perché potesse formularsi un'etimologia di cimaro- rimandante ai cimaroï, ovvero ai fiumi che devono l'impetuosità del loro flusso alle violente piogge invernali, è interessante comunque notare come nella "costruzione" mitopoietica di un'entità ibrida generata da Typhon – entità che sappiamo essere all'origine dei venti che devastano la terra – sia stato "scelto" per determinare in maniera prevalente la sua struttura corporea un animale come la cimaira che potenzialmente poteva evocare per le diverse ragioni prima riportate la sfera dei venti. Peraltro, come abbiamo potuto vedere poco sopra, non manca tramite

⁷⁷⁸ Hes. *Th.* 869 sgg.. Precisamente da Typhon hanno origine quei venti che devastano il mare e la terra, non pertanto i venti legati ad entità come Notos, Borea e Zephyros che rappresentano il lato "positivo" del fenomeno naturale inerente all'ordine cosmico stabilito da Zeus.

⁷⁷⁹ Hom. *Il.* III 4, XVII 549, XXI 283; Aeschyl. *Ag.* 969; Soph. *Aj.* 671, *Oid. T.* 1138; Plat. *Resp.* 372, 415, *Tim.* 74; Thuk. VII 31, VIII 30; Xen. *Mem.* I 2,1, III 8,9, *Symp.* II18, *Hell* III 2,9;

⁷⁸⁰ Hom. *Od.* IV 566, XIV 522; Aeschyl. *Ag.* 656; Soph. *Aj.* 1145; Ar. *Ach.* 876; Hdt. I 87, IV 62, VII 34, 188; Plat. *Prot.* 344; Thuk. IV 6; Xen *Hell.* II 4,14.

ceimwn anche un possibile rimando a quell'elemento acqueo che costituisce uno dei principali tratti caratterizzanti la stirpe di Pontos e che nella discendenza di Echidna si manifesta esplicitamente nelle caratteristiche di Hydra. Nelle piogge devastanti e nelle tempeste marine, infatti, si potrebbe vedere appunto un'allusione al carattere distruttivo, "anticosmico", dell'acosmico acqueo rappresentato da Pontos e dai suoi discendenti.

Comunque, Chimaira, come entità ibrida, presenta, ad una attenta lettura, più di un tratto che sembrerebbe rimandare alle caratteristiche di Typhon. È possibile raffrontare, infatti, la forma tripartita delle teste dell'entità – leone, capra, serpente – con le *fwnaiu* – di leone, toro, *skulax* – attraverso le quali si esplica, almeno secondo la nostra lettura, l'"essenza" di Typhon così come viene "costruita" nella *Teogonia* di Esiodo. Ciò che s'intende porre all'attenzione non è tanto un generico schema tripartitico quanto alcuni meccanismi di funzionalità che, pur nella diversa composizione simbolica delle due entità, sembrerebbero riproporsi in maniera originale. Nelle pagine precedenti abbiamo avuto modo di vedere come nella "linguistica" antica il termine *cimaira* potesse essere inteso come indicante anche una piccola capra e questo è un dato confermato anche dalle attestazioni del termine nella letteratura greca⁷⁸¹. Si può così osservare, quindi, come nella "costruzione" del corpo ibrido dell'entità, alla presenza di due animali come il leone e il *drakwn* legati simbolicamente alla regalità ed a livello di osservazione naturalistica alla grandezza delle dimensioni⁷⁸², si affianchi, in un certo senso stridendo visto che Esiodo afferma esplicitamente la grandezza dell'essere nel suo insieme⁷⁸³, un animale che poteva essere potenzialmente un piccolo capro. Questa situazione non può non

⁷⁸¹ Arist. *H. A.* 523a; Theocr. *Ep.* VI 3; *Sept. Lev.* IV 28.

⁷⁸² Al riguardo si veda I. Baglioni, *L'aspetto acosmico e primordiale di Typhon*, cit., pp. 7 sgg..

⁷⁸³ Hes. *Th.* 320.

ricordare come nella polifonia di Typhon, descritta dal poeta di Ascra, si alternino alle $\text{fwnai}\nu$ del leone e del toro – anche quest’ultimo legato, parimenti al leone e al drakwn , alla regalità e alla grandezza delle dimensioni⁷⁸⁴ – la $\text{fwnh}\nu$ di uno skul ax , di un cucciolo di cane. Se il rimando a quest’ultimo animale poteva potenzialmente caratterizzare Typhon a livello simbolico – così come altri tratti della “personalità” dell’entità delineata dal poeta di Ascra – come un’entità che si qualificava per la mancanza di $\text{ai}\delta\omega\tau$, la presenza tra le $\text{fwnai}\nu$ di questo terribile e potente essere extraumano del verso di un semplice cucciolo di cane, un animale che poteva essere battuto e picchiato senza timore di ritorsioni, poteva essere letta, in un contesto come quello della cosiddetta *Tifonomachia*, come un’allusione all’inevitabile vittoria di Zeus sull’entità ofiomorfa⁷⁸⁵. Riguardo a Chimaira, invece, non vi sono elementi evidenti per riproporre pedissequamente una simile lettura rapportandola ai dati mitici inerenti l’entità, ma rimane comunque interessante che si delinei nuovamente uno schema tripartitico simile a quello che caratterizza Typhon che, in questo caso, deve essere calato ed interpretato in relazione a quelli che sono i tratti originali e specifici di Chimaira, non limitandosi, quindi, ad appiattare meccanicamente le eventuali qualità rimandanti all’ascendenza genealogica su un’interpretazione precostituita e funzionale ad un altro contesto o essere, ma cercare di vedere come queste eventuali qualità vengano rielaborate in funzione di nuove esigenze strutturali.

Su questo tema si può notare, inoltre, come, se la strutturazione ibrida di Chimaira è rispondente alle sue caratteristiche di entità acosmica e ne sottolinea, pertanto, il suo appartenere ad una sfera in cui l’ordine e la “giusta” configurazione del cosmo non erano ancora stati stabiliti, questo

⁷⁸⁴ I. Baglioni, *L’aspetto acosmico e primordiale di Typhon*, cit., p. 11.

⁷⁸⁵ *Ibidem*, pp. 10 sgg..

aspetto del suo essere viene ancor più messo in evidenza dall'alternarsi nel suo corpo di parti animali così dissonanti tra loro per *status*: un cucciolo, ovvero un animale che deve ancora portare a termine il proprio sviluppo, che si affianca a due animali imponenti che invece hanno raggiunto la loro compiutezza. Peraltro, è suggestivo come proprio questo senso di non compiuto, di realtà in divenire che deve realizzarsi completamente, che riflettono in un certo qual modo in maniera ricorrente nella genealogia di entità qui trattate lo skul ax, la cimaira e, in maniera differente come vedremo più avanti nel dettaglio, la parte antropomorfica femminile di Sphinx – costituita da una *parthenos* ovvero da una giovane donna che non ha ancora raggiunto il suo tel o- nel matrimonio⁷⁸⁶ – possano potenzialmente evocare alla mente l'incompiutezza del cosmo *in fieri*, come se nella costruzione simbolica delle entità di cui sono parte “fotografassero” anche la fase mitica di appartenenza: l'epoca dei primordi, base dello sviluppo successivo che porterà al cosmo di Zeus, come il cucciolo è la base di partenza per quel che poi sarà l'animale maturo.

Comunque, la tradizione mitica attribuisce a Chimaira un'altra caratteristica che può essere messa in relazione alle qualità di Typhon così come vengono delineate nella *Teogonia* esiodea: la connessione con il fuoco. Abbiamo già avuto modo di vedere, infatti, mentre descrivevamo i tratti ibridi dell'entità, come essa potesse sprigionare aliti di fiamma da una delle tre teste e per la precisione dalla testa di capra⁷⁸⁷. Si tratta di un potere, questo, che le fonti attestano in maniera costante e che doveva essere ritenuto così caratterizzante l'entità che, se le vicende mitiche relative a Chimaira erano ambientate genericamente in Licia sin

⁷⁸⁶ Soph. *Oed. T.* 1199; Eur. *Phoen.* 806, 1024, 1042, 1730

⁷⁸⁷ Hom. *Il.* VI 179 sgg.; Hes. *Th.* 319 sgg.; Apollod. I 9,3, II 3,1; Verg. *Aen.* VI 288. In Igino l'entità emette fuoco da tutte e tre le teste (*Hyg. Fab.* 57).

da epoca arcaica⁷⁸⁸, in età ellenistico-romana si riteneva anche di poter individuare precisamente il territorio della regione nel quale si sarebbero svolte proprio in base alla capacità dell'entità di emettere fiamme che la tradizione le attribuiva e, quindi, alla connessione con il fuoco. Questo sarebbe stato una regione montagnosa e vulcanica della Licia nota come "monti di Hephaistos". Qui, secondo le notizie che ci sono giunte, le montagne avrebbero potuto cadere improvvisamente in preda delle fiamme solo venendo in contatto con una semplice torcia: il calore che si sarebbe sprigionato sarebbe stato così inteso da mandare in combustione anche le pietre e la sabbia presenti nei ruscelli, e niente si sarebbe potuto salvare dalle fiamme visto che anche la pioggia in qualche modo poteva fornire nutrimento a questo fuoco inestinguibile. In questa terra si trovava un vulcano chiamato, appunto, in base alle vicende che si ritenevano qui avvenute, Chimaira, la cui fiamma ardeva incessantemente sia di giorno che di notte e non poteva essere spenta dall'acqua ma solo dal fango e dalla pioggia⁷⁸⁹.

Ora, com'è ampiamente noto, la connessione con il fuoco è presente anche in Typhon, che dagli occhi delle sue terribili teste serpentiformi sprigionerebbe splendenti bagliori di fiamma ed emetterebbe, sempre dalla teste di *drakwn*, aliti di fuoco⁷⁹⁰. Al riguardo, nella parte della nostra ricerca relativa a Typhon, gli occhi fiammeggianti di questa entità, così come il fuoco in essa divampante, sono stati interpretati, in base ad una lettura attenta dei passi delle fonti pertinenti e comparabili alla descrizione esiodea, non solo come un possibile rimando all'ardore guerriero dell'entità che si appresta ad affrontare il signore degli dèi, ma anche come un possibile rimando all'"essenza" stessa dell'essere extra-

⁷⁸⁸ Hom. *Il.* XVI 328; Apollod. II 3,1; Ael. *H. N.* IX 23; Hyg. *Fab.* 57.

⁷⁸⁹ Plin. *H. N.* II 236, V 100. Si veda anche Strab. XIV 665. Sulla base di queste attestazioni Malten proporrà di vedere in Chimaira un'entità personificante il fuoco vulcanico. Cfr. L. Malten, *Bellerophontes*, JDAI 15, 1925, pp. 136-160.

⁷⁹⁰ Hes. *Th.* 826 sgg..

umano che è sembrato caratterizzarsi, all'analisi del testo esiodeo, per la sua furia incontrollabile⁷⁹¹. Di conseguenza, è d'obbligo interrogarsi sull'eventualità che sia possibile riscontrare nel materiale documentario che tratteggia e descrive le caratteristiche di Chimaira, se non le medesime qualità distintive, almeno dei tratti simili, ad esse comunque paragonabili. In merito, sono ancora una volta le possibili implicazioni simboliche presenti nella *cimaira*, in quanto animale, a fornire dati interessanti all'osservazione, così come il nesso con il termine *ceimwn* che questo essere potenzialmente evoca. Infatti, leggendo le opere antiche, è possibile rilevare come *ceimwn*, nella sua eccezione terminologica di "tempesta", venga utilizzato traslatamente per indicare la mancanza di controllo dell'uomo in preda ad attacchi di follia e il suo essere trascinato e sospinto da immagini e sensazioni che non riesce a controllare, come se fosse appunto trascinato dai venti di una tempesta: così le fonti descrivono la follia della bella Io, amata da Zeus⁷⁹²; così descrivono la follia di Aias nell'accampamento acheo⁷⁹³.

Un simile collegamento sembrerebbe emergere anche per la *cimaira* come animale sacrificale in contesti rituali inerenti alla guerra. Le fonti principali al riguardo concernono il culto prestato dagli Ateniesi ad Artemis Agrotera e le pratiche rituali preparatorie alla battaglia in uso a Sparta. Per quanto riguarda il culto di Artemis Agrotera ad Atene, esso è legato indissolubilmente al ricordo delle guerre persiane: quando l'armata del Gran Re avanzò minacciosa e determinata a radere al suolo Atene, gli abitanti della città, chiedendo l'aiuto della divinità, promisero ad Artemis che avrebbero immolato tante capre quanti sarebbero stati i nemici uccisi. Dopo la vittoria a Maratona, poiché non furono in grado di

⁷⁹¹ Si veda il capitolo della tesi di dottorato relativo a Typhon e I. Baglioni, *L'aspetto acosmico e primordiale di Typhon*, cit., pp. 9 sgg..

⁷⁹² Aeschyl. *Prom.* 643.

⁷⁹³ Soph. *Aj.* 207.

reperire animali sufficienti da offrire alla dea, stabilirono di sacrificarne all'anno ben cinquecento il sesto giorno del mese di Boedromione nel tempio di Artemis fuori le mura, ad Agrai⁷⁹⁴. Anche il sacrificio della cimaira nei rituali spartani precedentemente menzionati era rivolto ad Artemis Agrotera: quando l'esercito lacedemone si trovava di fronte al nemico, prima di dare il via alla battaglia, il re immolava una capra alla divinità, mentre coloro che assistevano erano abbigliati ritualmente con corone ed i flautisti intonavano il cosiddetto "ritmo di Kastor". Solo a sacrificio avvenuto, l'esercito procedeva alla battaglia, cantando il peana⁷⁹⁵.

Vernant, prendendo spunto dagli studi di Pierre Ellinger⁷⁹⁶, propone, in merito al rapporto tra la dea Artemis e la guerra, alcune considerazioni d'interesse e pertinenti alla nostra ricerca, che conviene riportare per intero: «... l'intervento di Artemide in guerra non è, secondo noi, di tipo guerresco. Artemide non combatte, ma guida e salva; è *Hēgemónē* e *Sôteira*. La si invoca come salvatrice nelle situazioni critiche, quando il conflitto non oppone due stati secondo il modello agonistico del confronto bellico tra greci, ma concerne la sopravvivenza di una città minacciata di totale distruzione. Artemide si mobilita quando la guerra, per colpa di uno dei belligeranti che non ha rispettato i limiti imposti all'uso della violenza nel corso della battaglia e nel comportamento con i vinti dopo la disfatta, per l'eccesso di mezzi utilizzati e la radicalità della posta in gioco del conflitto, esce dal quadro civile all'interno del quale le regole della lotta militare dovrebbero mantenerla e si rovescia brutalmente dalla parte del mondo selvaggio»⁷⁹⁷. Rispetto a queste

⁷⁹⁴ Hdt. IV 34; Ar. *Eq.* 661; Xen. *Anab.* III 2,12; Plut. *Mor.* 862 a-c; Paus. I 19,6.

⁷⁹⁵ Hdt. IX 61-62; Xen. *Anab.* VI 5,8, *Hell.* IV 2,20 6,10, XIII 8, *Resp. Lac.* XIII 8; Plut. *Lyc.* 22,4, *Arist.* 17,7-8, *Foc.* 13,1.

⁷⁹⁶ P. Ellinger, *Le gypse et la boue. I. Sur les mythes de la guerre d'anéantissement*, QUCC 29, 1978, pp. 7-55; id., *Les ruses de guerre d'Artémis*, in *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 2 (*Cahiers du Centre Jean Bérard*, IX), Napoli 1984, pp. 51-67.

⁷⁹⁷ J.-P. Vernant, *Figure, idoli, maschere*, tr. it. Milano 2001, pp. 141 sg..

considerazioni le pratiche rituali spartane si distinguono in quanto funzionali ad un rapporto istituzionalizzato con la divinità e, quindi, non sono legate ad un intervento eccezionale di Artemis, ad un'iniziativa della divinità dovuta ad un fattore contingente particolarmente grave, ma sono finalizzate a "respingere" ritualmente nel contesto bellico, periodicamente nelle molteplici modalità in cui esso può presentarsi, ponendo i celebranti nella "giusta" sfera d'azione pertinente alla dea, ciò che di selvaggio, inumano ed eccessivo si possa presentare durante la battaglia, quando l'uomo cade in preda alla *maniā* di Ares, al *furor* bellico, e diventa un folle privo di controllo, guidato solo dai propri istinti⁷⁹⁸. In questo quadro, per Vernant la capra, come animale sacrificale per Artemis Agrotera, «evoca, anticipandolo, il sangue umano che la brutalità del combattimento farà necessariamente scorrere, ma, al tempo stesso, ne svia la minaccia rivolgendola sul nemico e allontana dall'esercito, schierato in ordine di battaglia, il pericolo di una caduta nella confusione del panico o nell'orrore della frenesia omicida»⁷⁹⁹.

Al riguardo, si può notare, non in contrapposizione, ma integrando la lettura dello studioso francese, che la *cimaira* si dimostra essere un'animale ideale per questa tipologia di sacrificio in quanto l'inevitabile rimando al termine *ceimwn* ad essa associato la pone in collegamento proprio con quella sfera di *maniā* furibonda che il termine traslatamente può indicare e che si trova ad essere l'oggetto di riferimento principale del rito. Si potrebbe dire che, in un certo senso, la *cimaira* catalizza e racchiude in sé quelle spinte istintive estreme e negative che potrebbero emergere nel combattimento e che con il sacrificio dell'animale alla dea sono arginate. Il che porta a rilevare come ancora una volta nella costruzione ibrida dell'entità si stabilisca simbolicamente un richiamo

⁷⁹⁸ Idem, pp. 146 sgg..

⁷⁹⁹ Idem, pp. 152 sg..

non casuale a quei tratti particolari che caratterizzano Typhon come entità extra-umana primordiale e acosmica, e come in certo qual modo questa terribile creatura li trasmetta alla propria discendenza.

Da ultimo, l'accento esiodeo agli occhi "ardenti" di Typhon ci suggerisce di prestare attenzione alla descrizione degli occhi di una delle tre teste di Chimaira così come Esiodo li ha posti in evidenza nella *Teogonia*. Si tratta degli occhi della testa di leone che vengono qualificati con l'aggettivo *caropos*⁸⁰⁰. Questo termine, pur ricorrendo nella letteratura greca in associazione agli occhi di diversi animali come cani⁸⁰¹, cavalli⁸⁰², foche⁸⁰³ o scimmie⁸⁰⁴, appare di fatto essere un tratto caratteristico e particolare del leone⁸⁰⁵, in armonia, quindi, con l'uso nel testo esiodeo. Nelle fonti antiche *caropos* designa un colore giallo rossastro, fulvo,⁸⁰⁶ rimandante allo scintillio del sole sull'azzurro delle onde marine⁸⁰⁷. Per questo motivo, cioè per il collegamento con l'azzurro splendente del mare, può essere associato ad un colore simile, il glauco⁸⁰⁸. Il tratto caratterizzante in associazione alla vista è, quindi, lo scintillio e lo splendore dell'occhio, della sua iride, che lo può rendere in un certo senso "ardente" e, a seconda dei casi, essere un elemento in grado di trasmettere gioia⁸⁰⁹ o di conferire fascino alla persona⁸¹⁰, come ad esempio possono essere gli occhi scintillanti di una bella e giovane

⁸⁰⁰ Hes. *Th.* 322. Sul termine *caropos* si veda P. G. Maxwell-Stuart, *Studies in Greek Colour Terminology. Vol. II: CAROPOS*, Leiden 1981.

⁸⁰¹ Hom. *Hymn. Her.* 194; Xen. *Cyn.* III 3.

⁸⁰² Opp. *Cyn.* IV 113.

⁸⁰³ Opp. *Cyn.* III 114.

⁸⁰⁴ Ar. *Pac.* 1065.

⁸⁰⁵ Hom. *Od.* XI 611, *Hymn. Her.* 569, *Hymn Ven.* 70; Hes. *Scut.* 177; Theocr. *Idyll.* XXV 142.

⁸⁰⁶ Hesych. s. v. *caropos*.

⁸⁰⁷ Nonn. *Dion.* IV 187, XX 370; Arg. *Orph.* 258, 272; Anth. *Pal.* VIII 53, IX 36.

⁸⁰⁸ Theocr. *Idyll.* XX 25; Opp. *Cyn.* III 114; Hesych. s. v. *caropos*.

⁸⁰⁹ Hesych. s. v. *caropos*; *Etym. M.* s. v. *caropos*.

⁸¹⁰ Theocr. *Idyll.* XII 35; Lucian. *D. Mort.* I 3.

donna, oppure in grado di incutere spavento o terrore⁸¹¹, come possono essere invece gli occhi ardenti di un leone.

In questo senso, nella composizione mostruosa di Chimaira, gli occhi “ardenti” del leone contribuiscono, da una parte, a caratterizzarla come un’entità spaventosa, che incute timore, dall’altra, non possono essere dissociati dalla natura ignea dell’essere in grado di sprigionare fiamme, e, suggestivamente, rimandare, tramite il riverbero delle onde che *καροποι* ha in sé nella sua definizione di colore, a quell’elemento acqueo che caratterizza l’ascendenza materna dell’entità, come se Esiodo, nel momento in cui ha delineato i tratti di Chimaira, avesse voluto scegliere un termine che per le sue caratteristiche potesse rimandare equamente ad entrambi i caratteri della ascendenza dell’essere mostruoso: l’igneo (Typhon) e l’acqueo (Echidna).

Peraltro, gli occhi “ardenti”, che metaforicamente sprigionano fuoco, sono anche gli occhi del guerriero assetato di sangue ed in preda al furore bellico, che perde il controllo e si fa trascinare dai suoi istinti durante il combattimento⁸¹², e, quindi, potenzialmente, gli occhi del leone potrebbero alludere a quella mania di Ares che alla nostra lettura è sembrata essere uno dei tratti qualificanti dell’entità.

Detto questo, va rilevato anche come le osservazioni riportate in precedenza sul carattere ibrido di Chimaira, lette in comparazione alle caratteristiche di Typhon, propongano ulteriori argomenti, oltre a quelli sui quali ci siamo soffermati prima in relazione ad Echidna⁸¹³, in favore del mantenimento della genealogia tradizionale delle entità generate dall’unione di Echidna e Typhon, rispetto alle altre interpretazioni, comunque filologicamente corrette e possibili, dei versi 306-332 della

⁸¹¹ Lucian. *D. Deor.* XIX 1; Hesych. s. v. *καροποι*; schol. Ar. *Pac.* 1065.

⁸¹² Si veda ad esempio Hom. *Il.* XII 466.

⁸¹³ Si veda il capitolo della tesi di dottorato dedicato ad Echidna.

*Teogonia*⁸¹⁴. Pertanto, per quanto riguarda Chimaira, nonostante le difficoltà di lettura del verso 319, dove il pronome ἡ indicante chi partorì l'entità, potrebbe essere inteso come riferentesi sia a Keto che ad Echidna, oltre che a Hydra e Kalliroe⁸¹⁵, riteniamo che i rimandi strutturali con le qualità e i settori del reale collegati a Typhon, insieme alle osservazioni inerenti ad Echidna, riportate nel capitolo di questa tesi ad essa dedicato, possano deporre, appunto, a favore del mantenimento della ascendenza tradizionale.

Inoltre, bisogna anche rilevare che la “costruzione” di Chimaira come entità ibrida risulta strettamente collegata a livello simbolico con elementi cardine del sistema di pensiero greco: ogni animale che contribuisce alla definizione corporea del suo essere non è un mero aggregato senza significato, accostato casualmente alle altre parti solo al fine di realizzare una creatura che potesse risultare spaventosa nella realizzazione caotica ed ibrida dell'insieme, ma è un elemento strutturale nel corpo dell'entità, la cui “scelta” è rispondente al contesto storico-culturale di elaborazione, non sostituibile, quindi, se non a patto di modificare il “messaggio” ad esso associato, salvo ovviamente mutamenti nel contesto culturale di appartenenza o di utilizzo, che possano portare a modifiche nella composizione del corpo dell'entità.

Ciò comporta, stante il configurarsi di Chimaira come entità “essenzialmente” greca e legata ai valori del mondo ellenico nella “costruzione” del corpo, la messa in discussione degli studi che sostengono l'elaborazione dell'essere mitologico in ambito vicino-orientale e la sua trasmissione nella Grecia arcaica. In proposito, le posizioni sono abbastanza diversificate: si possono riscontrare tesi che riconducono genericamente al Vicino Oriente il formarsi delle tradizioni

⁸¹⁴ *Ibidem.*

⁸¹⁵ *Ibidem.*

inerenti Chimaira per via dell'ambientazione in Licia delle vicende mitiche ad essa pertinenti e che respingono ad Oriente ciò che poteva invece sembrare in contrasto con una Grecia intesa come terra della razionalità per eccellenza⁸¹⁶; altre proposte pongono nel Vicino Oriente le origini dell'entità basandosi su analisi di carattere linguistico relative al nome la cui etimologia verrebbe ricondotta ad origini semitiche⁸¹⁷; altri ancora propongono una derivazione orientale, ponendo in relazione il tipo iconografico di Chimaira con le sfingi hittite presenti a Zincirli, l'antica Sam'al, che si caratterizzano plasticamente, rispetto al "canone" frequente per questa tipologia di raffigurazioni, per avere anche una testa di leone posta sul petto e tagliata appena dietro le orecchie⁸¹⁸.

Non è probabilmente il caso di dilungarsi sull'esposizione di ogni singola proposta interpretativa, ma, a prescindere dalle nostre considerazioni in relazione al carattere simbolico dell'ibridismo di Chimaira precedentemente riportate, si può notare come alcune delle interpretazioni menzionate si basino su presupposti metodologici e di analisi della documentazione oggi non più condivisibili, in quanto improntati ad una lettura positivista ed evolucionistica della cultura greca, e tendenti ad un'analisi razionalistica ed evemeristica delle tradizioni mitiche antiche⁸¹⁹.

Inoltre, bisogna porre in evidenza che, pur avendo gli studi linguistici naturalmente un valore euristico importante e di rilievo in fase d'analisi, non devono però essere slegati da un approccio che inserisca in una visione d'insieme le eventuali acquisizioni da essi conseguite con i dati e le informazioni relative alla cultura di riferimento. Il rischio, altrimenti, è

⁸¹⁶ L. Malten, *op. cit.*, pp. 121 sgg.. Si vedano anche le osservazioni in merito di A. Roes, *The representation of the Chimaera*, JHS 54, 1934, p. 21.

⁸¹⁷ H. von Kiepert, *Lehrbuch der alten Geographie*, Berlin 1878, p. 124: il termine chimaira viene qui ricondotto al semitico *chmar*, "fuoco".

⁸¹⁸ F. Poulsen, *Der Orient und die fruhgriechische Kunst*, Roma 1968, pp. 107 sgg..

⁸¹⁹ Si vedano le considerazioni in merito di A. Roes, *op. cit.*, pp. 21 sgg..

di scindere le proprie problematiche euristiche dal contesto storico-culturale nel quale i termini come i concetti sono in uso ed elaborati, giungendo alla formulazione di tesi non adeguatamente sostenute dalle fonti, in quanto il parametro di confronto, paradossalmente nei casi estremi, non si troverà più nel materiale documentario ma astrattamente nelle regole e nei presupposti teorici lessicali. Esemplificando specificamente la questione per quanto riguarda l'analisi degli esseri extra-umani, riteniamo che non sia possibile desumere dal solo livello linguistico le caratteristiche e le proprietà di un'entità, definendo ogni suo aspetto e settore di riferimento in base alla ricostruzione della probabile origine del nome, o all'individuazione della sua radice, senza che vi sia un'analisi complessiva delle tradizioni relative all'entità stessa ed un approfondimento storico-culturale dell'utilizzazione dei termini o dei concetti che all'essere extra-umano possono essere associati sia dal punto di vista degli studi contemporanei, che delle paraetimologie antiche.

Da ultimo, il riscontro di mere analogie formali nell'iconografia di diverse entità, appartenenti ad aree culturali differenti, non può essere un argomento sufficiente per dimostrare un'eventuale dipendenza, se non si possono addurre come prova dati diretti che rendano plausibile questa influenza che, altrimenti, rischia di rimanere più un postulato che una realtà storica verificabile e verificata. Peraltro, pur ammettendo la possibilità di un'influenza di motivi vicino-orientali nella realizzazione plastica di un'entità extra-umana, questo non significa che si debba necessariamente verificare una continuità del significante sotteso all'elemento compositivo, il quale sarà plausibilmente rielaborato nel contesto d'adozione, creando così una figura che, per quanto simile all'ipotetico modello, è di fatto "nuova" ed originale perché rispondente

a valori culturali ed esigenze differenti. In sintesi, ad analogia formale molto probabilmente non corrisponde analogia di contenuto⁸²⁰.

Queste osservazioni valgono anche per quelle tesi che ipotizzano una “costruzione” di Chimaira in base ad alcune immagini presenti in sigilli di epoca minoica. In queste opere si è potuto verificare la presenza, in alcuni casi, di animali rappresentati parzialmente nascosti l’uno dietro l’altro, in modalità tali che risultano visibili all’osservatore solo la testa e le zampe. Pertanto, qualora venissero omesse le zampe, come qualche caso attesta, si potrebbe avere un’immagine non di molto dissimile dalle realizzazioni plastiche di Chimaira d’epoca posteriore. Si è proposto, quindi, che la “costruzione” mitopoietica dell’entità nasca appunto da una riflessione su immagini non più comprensibili in epoche successive⁸²¹. Pur non potendo escludere la possibilità di un’influenza nella definizione del tipo iconografico dell’entità anche da questo versante⁸²², vorremmo far notare come anche in questo caso l’analisi tenda, in un certo senso, a “chiudersi in se stessa”, isolandosi da un qualsiasi confronto complessivo con la documentazione nel suo insieme, centrata com’è solo sull’aspetto iconografico nella sua realizzazione pratica, che la porta a considerare l’immagine dell’entità come un accidente casuale.

Va ricordato, inoltre, che è stata avanzata l’ipotesi che potesse esistere nell’antichità anche una variante della concezione corporea dell’essere mostruoso, rispetto a quella ampiamente nota alla tradizione, per la quale Chimaira non sarebbe stata un’entità caratterizzata principalmente nella

⁸²⁰ Sulle problematiche metodologiche relative all’analisi di carattere iconografico si veda gli articoli raccolti in I. Baglioni (a cura di), *Storia delle religioni e archeologia. Discipline a confronto*, Roma 2010.

⁸²¹ A. Milchhöfer, *Die Anfänge der Kunst in Griechenland*, Lipsia 1883, p. 82. Si veda al riguardo anche le osservazioni di A. Roes, *op. cit.*, pp. 22 sgg., che non ritiene la tesi plausibile.

⁸²² Sull’iconografia di Chimaira, oltre agli studi citati in precedenza, si veda: M. Low Schmitt, *Bellerophon and the Chimaera in Archaic Greek Art*, *AJA* 70 (4), 1966, pp. 341-347; A. Jacquemin, *Chimaira*, in *LIMC*, vol. 3, 1986, pp. 249-259; Pugliara, *La fortuna del mito di Bellerofonte in età Tardo-antica*, *RdA* 20, 1996, pp. 83-100.

sua struttura fisica dalla presenza della capra come parte sostanziale del suo corpo ma al suo posto, come asse centrale e qualificante del suo essere, a cerniera e collegamento tra la testa di leone e la coda di serpente, si sarebbero trovate delle vampe di fiamma: puro e semplice fuoco⁸²³. Si è potuto sostenere questa tesi in base a due passi di Ovidio dove ricorre la descrizione dell'articolarsi dell'entità: uno tratto dalle *Metamorfosi* (... *Chimaera iugo mediis in partibus ignem, pectus et ora leae, caudam serpentis habebat*)⁸²⁴, l'altro dai *Tristia* (... *esse Chimaeram, a truce quae flammis separet angue leam*)⁸²⁵. Risulta difficile poter accettare questa proposta, sia perché una rappresentazione dell'entità così come è stato ipotizzato non è chiaramente riscontrabile in nessuna fonte antica, né letteraria né iconografica, sia perché Ovidio probabilmente, come spesso avviene nella letteratura antica dove un singolo elemento può indicare l'insieme, sottintende ed allude alla presenza della capra nel corpo ibrido dell'entità tramite proprio l'allusione al fuoco che, come abbiamo avuto modo di vedere in precedenza, si sprigionerebbe appunto dalla testa della capra. Peraltro, sembrerebbe paradossale denominare un'entità con un nome chiaramente riferentesi ad un animale senza che in essa vi sia nulla che ad esso possa rimandare. Si deve notare, inoltre, che sostenere questa tesi, giustificando l'assenza dell'animale nella struttura ibrida di Chimaira in quanto sarebbe stato l'anello debole della catena, perché non potenzialmente spaventoso come le altre parti che la tradizione le attribuisce⁸²⁶, l'argomentazione viene a cedere di fronte al ruolo fondamentale che la cimaira svolge per la definizione simbolica dell'entità, come abbiamo potuto rilevare nelle pagine precedenti.

⁸²³ M. Negri, *La Chimera nella poesia latina d'età "aurea". Alcuni rilievi iconografici*, "Athenaeum" 85 (2), 1997, pp. 449-470.

⁸²⁴ Ov. *Met.* IX 647.

⁸²⁵ Ov. *Trist.* IV 7, 13.

⁸²⁶ M. Negri, *op. cit.*, p. 458.

Comunque, soffermandoci ora sulle vicende mitiche relative a Chimaira, le fonti ci informano che l'entità sarebbe stata allevata dal re Amisodaros⁸²⁷, signore della Licia e padre dei guerrieri Atymnios e Maris, membri della spedizione licia a Troia, guidata da Sarpedon e Glaukos, dove avrebbero trovato la morte⁸²⁸. Se collocare Chimaira in un territorio come quello della Licia, che si caratterizza secondo le fonti antiche, come abbiamo avuto modo di vedere in precedenza, per il suo aspetto vulcanico, risponde alle caratteristiche dell'entità, fortemente qualificata dal suo collegamento con l'elemento igneo, sottolineare che essa non fu allevata dalla madre, Echidna, può invece essere collegato all'aspetto simbolico dell'εχιδνα in quanto serpente che, stante il comportamento che la tradizione naturalistica antica le attribuisce, si trova a cumulare in sé tutti gli aspetti negativi inerenti al ribaltamento di quelli che dovrebbero essere i corretti rapporti all'interno del geno"⁸²⁹.

Inoltre, va ricordato, riguardo alla collocazione spaziale dell'entità, che, secondo un filone della tradizione, essa appare anche come una creatura del regno degli Inferi, dove sarebbe intenta a punire i sacrileghi⁸³⁰. Questo la pone sullo stesso piano delle altre entità della discendenza di Echidna che abbiamo già trattato (Orthos, Kerberos, Hydra) e per le quali è attestato un collegamento con la terra dei morti. Si rimanda, pertanto, alle pagine precedenti per considerazioni di carattere generale al riguardo.

⁸²⁷ Hom. *Il.* XVI 328; Apollod. II 3,1; Ael. *H. A.* IX 23; schol. Plat. *Resp.* 588c.

⁸²⁸ Hom. *Il.* XVI 316-327.

⁸²⁹ Si veda il capitolo della tesi di dottorato relativo ad Echidna.

⁸³⁰ Lucian. *D. M.* 30; Verg. *Aen.* VI 288.

In merito alla morte dell'entità, i racconti mitici tramandano che Chimaira sarebbe stata uccisa dall'eroe Bellerophon grazie all'aiuto di Pegasos, il cavallo alato figlio di Medusa⁸³¹.

Secondo la tradizione, l'eroe, esiliato dalla sua terra, Corinto, a causa della morte del fratello da lui ucciso involontariamente, si sarebbe recato alla corte di Proitos, re di Tirinto, per chiedere al sovrano di essere purificato⁸³². Durante la sua permanenza a Tirinto, la moglie di Proitos, Stheneboia, innamoratasi dell'eroe, avrebbe desiderato ardentemente unirsi in amore con lui, ma questi l'avrebbe respinta per rispetto al vincolo di ospitalità che lo legava al re della città⁸³³. Allora la donna, divorata dalla rabbia, avrebbe accusato segretamente Bellerophon presso Proitos di aver tentato di sedurla⁸³⁴. Il re avrebbe deciso, quindi, di inviare l'eroe in Licia, da Iobates, sovrano della regione e padre di Stheneboia, affidandogli un messaggio segreto, scritto su una tavoletta, da trasmettere al re e nel quale si chiedeva la morte dell'eroe⁸³⁵. Iobates inviò così l'eroe a combattere contro Chimaira, sicuro che Bellerophon non sarebbe riuscito a vincere la mostruosa creatura e sarebbe morto nel tentativo. Ma questi, volando alto nel cielo in groppa a Pegasos, senza che l'entità potesse raggiungerlo con le sue terribili fiamme, avrebbe posto fine alla sua vita colpendola con frecce scagliate da lontano⁸³⁶, oppure, secondo un'altra tradizione, avendo l'eroe avvolto intorno alla punta della sua lancia una guaina di piombo, avrebbe colpito Chimaira, dirigendo il colpo tra le sue fauci incandescenti così che il

⁸³¹ Hom. *Il.* VI 180; Hes. *Th.* 325; Apollod. I 9,3; Hyg. *Fab.* 57. Sulle caratteristiche di Pegasos in quanto entità appartenente alla stirpe di Pontos si veda I. Baglioni, *Nascere da Medusa. Studio sul parto di Gorgo e sulle caratteristiche dei suoi figli*, "Antrocom. Online Journal of Anthropology", anno VI, n. 2, 2010, pp. 207-220.

⁸³² Apollod. II 3,1.

⁸³³ Hom. *Il.* VI 160-162; Apollod. II 3,1; Hyg. *Fab.* 57.

⁸³⁴ Hom. *Il.* VI 163-164; Apollod. II 3,1; Hor. *C.* III 7,13-16; Iuv. X 325; Hyg. *Fab.* 57; Serv. Verg. *Aen.* V 118.

⁸³⁵ Hom. *Il.* VI 166-170; Apollod. II 3,1; Hyg. *Fab.* 57; Serv. Verg. *Aen.* V 118.

⁸³⁶ Apollod. II 3,1.

calore delle fiamme, sciolto il piombo, avrebbe permesso alla lancia di penetrare in profondità ed uccidere l'essere mostruoso⁸³⁷. Bellerophonates risultò ancora vincitore in tutte le missioni che il re gli affidò: infatti sconfisse in combattimento il popolo dei Solimoi, ricchi di gloria, le Amazones, donne guerriere forti come e quanto gli uomini e, infine, scampò anche ad un agguato tesogli, per ordine di Iobates, dai più valenti guerrieri della Licia, morti nel tentativo di ucciderlo⁸³⁸. Allora il re, essendosi reso conto che il guerriero era di stirpe divina, gli diede in sposa la figlia⁸³⁹, mostrandogli anche la lettera di Proitos⁸⁴⁰ ed assegnandogli metà del potere regale⁸⁴¹, lasciando poi all'eroe dopo la morte il regno⁸⁴². Secondo alcuni Bellerophonates si sarebbe vendicato della moglie di Proitos, portandola in alto nel cielo su Pegasos per poi lasciarla precipitare in mare⁸⁴³. Altri affermano che Stheneboia, venuta a conoscenza delle vittorie di Bellerophonates e del matrimonio con la sorella, si sarebbe suicidata⁸⁴⁴, secondo una tradizione avvelenandosi con la cicuta⁸⁴⁵.

Paolo Scarpi, al riguardo, particolarmente in merito alle tradizioni sull'eroe così come vengono riportate in Apollodoro, nota come «l'episodio di Bellerofonte si rivela una concrezione di motivi e temi mitici, in parte già attestati da *Il. VI* 155-95, tipicamente organizzata attorno al “viaggio” dell'eroe per la conquista di una identità che non può che realizzarsi attraverso le nozze ... mentre le sue “prove” appaiono un'opera di disinfestazione del territorio ... reso così

⁸³⁷ Schol. *Lyc. Alex.* 17.

⁸³⁸ Hom. *Il. VI* 172-190; Pind. *Ol. XIII* 87-91 (non menziona il combattimento con i guerrieri licii); Apollod. II 3,1; Serv. Verg. *Aen. V* 118 (non menziona lo scontro con le Amazones).

⁸³⁹ Hom. *Il. VI* 172-190; Apollod. II 3,1; Serv. Verg. *Aen. V* 118.

⁸⁴⁰ Apollod. II 3,1.

⁸⁴¹ Hom. *Il. VI* 172-190; Serv. Verg. *Aen. V* 118.

⁸⁴² Apollod. II 3,1.

⁸⁴³ Schol. Ar. *Pax* 124.

⁸⁴⁴ Hyg. *Fab.* 57.

⁸⁴⁵ Schol. Ar. *Ran.* 1043.

accessibile alle forme di esistenza umana, adombrate nel terreno arabile e coltivabile che gli riservano i Lici in *Il. VI 194-5*»⁸⁴⁶. Secondo quest'ottica interpretativa, Chimaira appare sia come un'entità che impedisce l'opera civilizzatrice dell'uomo sul territorio – come, peraltro, viene anche messo in risalto, da altri punti di vista, nelle versioni razionalizzanti della tradizione mitica che vedremo più avanti –, sia come l'essere mostruoso che l'eroe deve affrontare per giungere alla completezza della sua “identità” e del suo telos.

Rispetto a quanto riportato, ci sono state tramandate anche versioni razionalizzanti della lotta sostenuta dall'eroe contro Chimaira. Per Plutarco, infatti, Amisadaros, che i Lici avrebbero conosciuto con il nome di Isaras, sarebbe giunto in Licia insieme ad una folta schiera di navi governate da pirati, le quali erano al comando di un uomo sanguinario e brutale, Chimarro, che guidava le razzie nel territorio licio e nel mare antistante, rendendo impossibile vivere vicino alla costa e navigare in sicurezza, a bordo di una imbarcazione avente come polena un leone a prua e un serpente a poppa. Bellerophonates sarebbe riuscito ad uccidere, grazie all'aiuto di Pegasos, il terribile pirata mentre questi fuggiva⁸⁴⁷. Non è da escludere che l'elaborazione di questa versione razionalizzante debba essere messa in relazione con la lotta sostenuta da Pompeo in epoca romana contro la pirateria, la quale aveva proprio nelle regioni costiere dell'Anatolia meridionale le sue basi operative – particolarmente in Cilicia e Panfilia – da cui spadroneggiava fino all'Italia. Peraltro, il presentare gli abitanti della Licia come vittime e non come pirati al comando di Chimarro, i quali giungerebbero in questi mari da altre terre, può sottintendere qualche riferimento al comportamento dei Licii in merito alla pirateria. Infatti, almeno secondo

⁸⁴⁶ P. Scarpi, *op. cit.*, p. 494.

⁸⁴⁷ Plut. *De Mul. Virt.* IX.

quanto ci testimonia Strabone, essi non si dedicavano a questa pratica nefasta ma, mantenendosi fedeli agli ordinamenti patri della Lega Licia, avevano continuato a mantenere un modo di vita retto e assennato⁸⁴⁸.

Secondo invece altre versioni, che probabilmente risentono nella loro formulazione delle caratteristiche ambientali della Licia come terra montuosa e vulcanica in alcuni suoi territori, Chimaira sarebbe stata in realtà un monte di questa regione che Bellerophontes avrebbe reso abitabile, liberandolo dai numerosi animali che ne impedivano lo sfruttamento da parte dell'uomo: i serpenti, i quali si sarebbero concentrati alle pendici del monte, le capre, che avrebbero vissuto nella sua parte mediana, ed infine i leoni, che avrebbero dominato la sua vetta⁸⁴⁹. Plutarco, al riguardo, ci attesta un'altra versione secondo la quale, in realtà, Chimaira sarebbe stato il nome di un monte che, durante l'estate, per la sua particolare conformazione, rifletteva intensamente la luce del sole sulle pianure circostanti, colpendole duramente e rendendole invivibili. Bellerophontes avrebbe risolto la situazione, agendo sulla struttura della montagna, facendo tagliare la parte del monte dalla quale si spandevano i riflessi dei raggi solari⁸⁵⁰.

6. Sphinx

Generata da Echidna in unione a suo figlio Orthos⁸⁵¹, almeno secondo la lettura della *Teogonia* qui accolta⁸⁵², Sphinx è probabilmente l'entità che, come vedremo più avanti, in maniera più esemplare rappresenta,

⁸⁴⁸ Strab. XIV 664.

⁸⁴⁹ Serv. Verg. *Aen.* VI 288; *Myth. Vat.* II 131.

⁸⁵⁰ Plut. *De Mul. Virt.* IX.

⁸⁵¹ Hes. *Th.* 326.

⁸⁵² Al riguardo si veda il capitolo della tesi di dottorato relativo ad Echidna.

nelle vicende mitiche ad essa connessa, la svalutazione e il ribaltamento dei corretti rapporti all'interno del *genos* – così come erano concepiti dalla cultura greca – che caratterizzano Echidna e la sua discendenza sia a livello simbolico che nella tradizione mitica. Riguardo alla sua genealogia, comunque, non mancano nelle fonti attestazioni di varianti rispetto a quanto sopra riportato. Possiamo così vedere che Sphinx poteva anche essere concepita come un'entità generata dalla Terra e da Echidna⁸⁵³, da Echidna e Typhon⁸⁵⁴ oppure da Chimaira e Typhon⁸⁵⁵.

Il nome stesso dell'essere mostruoso variava nel materiale documentario. Sono infatti attestati, come nomi dell'entità, i termini Phix⁸⁵⁶, Phig⁸⁵⁷ e Bik⁸⁵⁸. Se in Esiodo viene utilizzato il termine Phix⁸⁵⁹, che sembrerebbe essere il nome con il quale l'entità veniva chiamata in Beozia⁸⁶⁰ – ma non si può escludere che quest'informazione in realtà sia il frutto delle speculazioni degli scoliasti sul testo esiodico –, quello che prevalse e divenne universalmente noto fu Sphinx, che, secondo Guidorizzi⁸⁶¹, probabilmente si affermò per l'etimologia che legava la denominazione della creatura al verbo *sfiggw*, “soffocare”. Per lo studioso, quindi, Sphinx sarebbe apparsa nell'immaginario antico come la “soffocatrice”, come colei che stritolava le sue vittime fino a togliere loro il respiro, anche se – rileva lo studioso – questo aspetto poteva entrare in contraddizione con quella tradizione mitica secondo la quale l'entità, calando in volo sulla città di Tebe, rapiva per poi divorare le sue povere vittime⁸⁶². Al riguardo, va però rilevato che non necessariamente questa

⁸⁵³ Eur. *Phoen.* 1019-1020.

⁸⁵⁴ Apollod. III 5,8; Hyg. *Fab. praef.* 39.

⁸⁵⁵ Schol. Hes. *Th.* 326.

⁸⁵⁶ Hes. *Th.* 326; Plat. *Crat.* 414d.

⁸⁵⁷ Hesych. s. v. *Fiḡa*: *fika*. *sfigga*

⁸⁵⁸ Hesych. s. v. *Bika-*: *sfigga-*

⁸⁵⁹ Hes. *Th.* 326.

⁸⁶⁰ Schol. Hes. *Th.* 326.

⁸⁶¹ M. Bettini - G. Guidorizzi, *Il mito di Edipo. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2004, p. 173.

⁸⁶² Idem, p. 173.

etimologia debba porsi in contraddizione con la tradizione attestata qualora si tenesse presente un'altra accezione del verbo *sfiggw* che potrebbe anche indicare l'azione dello "stringere", del "tenere fortemente"⁸⁶³. In questo senso, concordando con quanto all'entità viene attribuito dalle fonti antiche, Sphinx potrebbe essere intesa come "colei che tiene" (tra i suoi artigli), o meglio ancora "afferra", i giovani tebani.

Comunque, le fonti descrivono questa entità come ibrida, composta da un corpo leonino al quale si associano ali d'uccello e una testa di giovane donna⁸⁶⁴. Quest'ultima caratteristica sembrerebbe rinviare all'aspetto antropomorfo della madre, il cui corpo ibrido serpentiforme si presenta composto nel suo lato "umano" appunto da una figura di giovane donna⁸⁶⁵. In questo senso non stupisce che Sphinx potesse essere rappresentata anche con una coda a forma di serpente⁸⁶⁶ oppure anguipede⁸⁶⁷, come se in essa l'eredità materna si esprimesse non solo nel suo aspetto antropomorfo ma anche in quello legato al mondo dei serpenti.

Ora, in merito all'aspetto femminile di Echidna, l'analisi del testo esiodico ha consentito di mettere in luce come, nonostante la mostruosità del corpo nel suo aspetto ofiomorfo e la pericolosità della crudele creatura, essa vi veniva descritta, specialmente tramite la sua qualificazione di *elikwpi*-⁸⁶⁸ e *kalliparho*-⁸⁶⁹, come un'entità bellissima ed estremamente sensuale⁸⁷⁰. Ciò porta ovviamente a chiederci se anche Sphinx – che vede l'aspetto femminile antropomorfo presente nella sua caratterizzazione fisica – possa essere anche essa

⁸⁶³ Ad esempio si veda: Aeschyl. *Prom.* 58; Plat. *Tim.* 58a; Theokr. *Idyll.* VII 17, X 44; Nonn. *Dion.* I 36, 530 II 59; *Orph. Arg.* 1152.

⁸⁶⁴ Soph. *Oid. T.* 1199; Eur. *Phoen.* 806-811, 1021-1030; Apollod. III 5,8.

⁸⁶⁵ Hes. *Th.* 298.

⁸⁶⁶ *Anth. Pal.* XIV 63.

⁸⁶⁷ Schol. Eur. *Phoen.* 1760.

⁸⁶⁸ Hes. *Th.* 298.

⁸⁶⁹ Hes. *Th.* 298.

⁸⁷⁰ Al riguardo si veda il capitolo della tesi di dottorato relativo ad Echidna.

considerata come un'entità in grado di affascinare chi le si avvicina, nonostante il suo aspetto mostruoso⁸⁷¹.

Al riguardo, sono state ritenute significative dagli studiosi le modalità con le quali Oidipus si trova rappresentato in alcune raffigurazioni, nelle quali sembrerebbe porsi affascinato di fronte a Sphinx per poi essere tratto a lei e congiungersi all'essere mostruoso⁸⁷². Il canto stesso dell'entità è stato ritenuto, tramite una comparazione con quello intonato dalle Seirenes – esseri mostruosi che presentano, come vedremo, tratti simili a Sphinx –, uno strumento di seduzione mortale⁸⁷³. È noto, infatti, come alcune fonti attribuiscono all'entità tra i suoi tratti caratterizzanti la capacità di intonare canti che sembrerebbero strettamente collegati alle sue qualità genericamente “sapienziali” di, per utilizzare un termine che così qualifica Sphinx in Sofocle⁸⁷⁴, *crhsmwdoϕ*, di “colei che dà oracoli”⁸⁷⁵, come peraltro si evince in maniera esemplare sia dalla comparazione del canto di Sphinx con i vaticini pronunciati da Cassandra⁸⁷⁶ che dall'impiego traslato in Euripide del termine *μουσα* per indicare questo canto⁸⁷⁷, un termine che comprende in sé anche un'accezione di sapere e di conoscenza in quanto indica propriamente le Musai, dee del canto, della poesia e della conoscenza che attraverso di essi si trasmette⁸⁷⁸.

⁸⁷¹ Al riguardo si veda E. Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley-Los Angeles-London 1979, pp. 171-173.

⁸⁷² M. Delcourt, *Oedipe ou la légende du conquérant*, Liège-Paris 1944, pp. 118-133. Contro questa lettura J.-M. Moret, *Quelques observations à propos de l'iconographie attique du mythe d'Œdipe*, in B. Gentili - R. Pretagostini (a cura di), *Edipo. Il teatro greco e la cultura europea*, Roma 1986, pp. 211-214. In generale sulle raffigurazioni di Oidipus si veda anche J.-M. Moret, *Oedipe, la Sphinx et les Thébains*, Genève 1984.

⁸⁷³ M. Bettini - G. Guidorizzi, *op. cit.*, pp. 176 sgg..

⁸⁷⁴ Soph. *Oid. T.* 1199.

⁸⁷⁵ Si veda ad esempio Soph. *O. T.* 1199; Eur. *Phoen.* 807, 1027; Lyc. *Alex.* 7.

⁸⁷⁶ Lyc. *Alex.* 7.

⁸⁷⁷ Eur. *Phoen.* 1027.

⁸⁷⁸ Va ricordato che soprattutto in epoca arcaica la poesia aveva un carattere sapienziale oltre che ispirato dalle divinità (si pensi ad Esiodo per esempio) e che veniva recitata con accompagnamento musicale, tanto che Euripide (Eur. *Phoen.* 1027) nell'utilizzare questo termine deve precisare, quasi di conseguenza, che si trattava di un canto senza lira (*αἰ ὀρον*). Sul rapporto tra la poesia e le Musai si

Questa “sapienza” posseduta da Sphinx s’inserisce tra i tratti qualificanti di diverse entità primordiali che, poste all’origine dello svilupparsi del *kosmos*, ne conoscono le radici e quindi i possibili sviluppi, e, inoltre, si tratta di una caratteristica che, come il legame con il canto, si può riscontrare tra gli attributi delle entità che, a seconda delle varianti, appartengono o sono collegate alla stirpe di Pontos⁸⁷⁹.

Va aggiunto che, come abbiamo precedentemente accennato, proprio questo carattere di fascinazione e conoscenza che si sono volute vedere nel canto, ha fatto sì che Sphinx potesse essere paragonata alle Seirenes⁸⁸⁰, entità che presentano anch’esse tratti ornitomorfi uniti ad un canto ammaliatore e dalle simili, per certi aspetti, valenze “sapienziali” – si pensi ad esempio ai versi omerici dedicati all’incontro tra Odysseus e le Seirenes nell’*Odissea* dove esse si vantava di conoscere tutto ciò che avviene sulla terra feconda⁸⁸¹ –, e potenzialmente in grado di condurre alla morte coloro che, durante la navigazione sul mare, ignari si abbandonavano alla loro voce, dimenticandosi dei loro cari e perendo ai loro piedi per essere poi divorati⁸⁸². Questo non può non ricordare come anche il canto e la “sapienza” di Sphinx sia legato alla morte: l’entità viene ritratta mentre intona il suo canto nell’atto di volare sopra la città di Tebe, rapendo i suoi abitanti per divorarli⁸⁸³, mentre, come vedremo più avanti, è sempre la morte la pena per chi non è in grado di confrontarsi con la sua “sapienza” e risolvere l’enigma da lei proposto. Da ultimo, anche le modalità attraverso le quali queste entità incontrano

veda: M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, tr. it. Roma 2008. Specificatamente sulle Musai si veda: W. F. Otto, *Le Muse e l’origine divina della parola e del canto*, tr. it. Roma 2005.

⁸⁷⁹ C. Costa, *op. cit.*, pp. 60 sgg.; I. Baglioni, *La fonte Ippocrene*, in Id. (a cura di), *Tra mito e storia. Omaggio a Gilberto Mazzoleni*, Roma 2011, pp. 97-102.

⁸⁸⁰ Si veda ad esempio: E. Vermeule, *op. cit.*, p. 157; L. Mancini, *Il rovinoso incanto. Storia di Sirene antiche*, Bologna 2005, pp. 27, 61, 115, 172, 193; M. Bettini - G. Guidorizzi, *op. cit.*, pp. 177 sgg.. Le due entità appaiono peraltro spesso associate e interscambiabili nei medesimi contesti sui vasi attici (LIMC, s. v. *Sphinx*, n. 227-228).

⁸⁸¹ Hom. *Od.* XII 36 sgg..

⁸⁸² In generale sulle Seirenes si veda L. Mancini, *op. cit.*.

⁸⁸³ Eur. *Phoen.* 1021 sgg..

esse stesse la morte si presentano singolarmente simili. Se le Seirenes sarebbero state condannate a morire, secondo la tradizione mitica, se una nave le avesse superate senza fermarsi e, pertanto, si sarebbero slanciate in un balzo suicida dalla cima dello scoglio dove risiedevano verso il mare, allorché Odysseus ed i suoi compagni scamparono alle loro insidie⁸⁸⁴, così Sphinx si sarebbe suicidata, come vedremo più avanti, slanciandosi dall'alto dell'acropoli di Tebe dopo che Oidipus ebbe risolto il suo enigma.

Comunque, a prescindere dall'eventuale fascinazione connessa al canto dell'entità, di cui gli studi sostengono l'esistenza, più che in base a testimonianze chiare ed evidenti nelle fonti letterarie⁸⁸⁵, tramite la comparazione con le caratteristiche delle Seirenes ed a seguito di interpretazioni potenzialmente opinabili di raffigurazioni vascolari, il materiale documentario presenta indiscutibilmente la connessione di Sphinx con la sfera della sensualità e dell'amore carnale. Infatti, l'entità extra-umana ricorre frequentemente nell'iconografia della dea Aphrodite in contesti dove risulta chiaramente associata alla divinità e alla sua sfera d'azione⁸⁸⁶. Dato, questo, che trova un riscontro nelle fonti letterarie dove in un passo di Plutarco, citato da Stobeo, Sphinx viene comparata ed identificata con la potenza dell'istinto passionale di un amore impetuoso⁸⁸⁷. Peraltro, che questa connessione con la sfera di Aphrodite sia legata principalmente all'ambito dell'amore carnale, può essere rilevato anche e specialmente da quelle fonti che designano con questo nome le pornai, le "prostitute", particolarmente quelle provenienti e operanti nella città di Megara⁸⁸⁸. Da ultimo, più genericamente, si può

⁸⁸⁴ Apollod. *Epit.* 7; Lyc. *Alex.* 715; *Myth. Vat.* I 186, II 101.

⁸⁸⁵ Solo alcuni versi di Euripide (Eur. *Phoen.* 1021 sgg.), a nostra conoscenza, sembrerebbero come suggerire una fascinazione mortale e seduttiva nel canto dell'entità, la quale viene ritratta nell'atto di intonare il suo canto mentre rapisce i giovani abitanti di Tebe.

⁸⁸⁶ G. Nicole, *Sphinx*, D. S., pp. 1432, 1438.

⁸⁸⁷ Stob. *Floril.* 64,31.

⁸⁸⁸ Hesych. s. v. megarikai; sfigge-; Phot. s. v. megarikai; sfigge-.

ricordare che la sfinge appare come motivo decorativo, oltre che apotropaico, negli oggetti dedicati alla toeletta femminile che servono per esaltare la bellezza delle donne⁸⁸⁹.

Sempre su questo tema, bisogna ricordare che un riferimento alla pericolosa bellezza dell'entità è stato visto nella descrizione di Sphinx presente in un frammento dell'*Edipo* di Euripide⁸⁹⁰, dove, almeno secondo la lettura che ne dà Guidorizzi⁸⁹¹, l'entità dischiude le sue ali screziate con movenze ipnotiche e seduttive, probabilmente di fronte ad Oidipus al momento di pronunciare il famoso enigma, volgendole dapprima verso il sole, così che esse appaiono risplendere come l'oro, poi verso le nubi, al che le ali risplendono di un azzurro cupo come l'arcobaleno⁸⁹².

Questo rimando all'arcobaleno e alle ali screziate dell'entità, non può non ricordare l'ofiomorfismo di Echidna come di Typhon, che si caratterizzano appunto per l'aspetto screziato multicolore tipico dei serpenti⁸⁹³. Sarebbe quasi che, stante il riproporsi in forma originale nell'entità della sensualità appartenente alla madre Echidna, questa non possa comunque presentarsi scissa da un riferimento non solo agli elementi tipici del serpente che qualificano essenzialmente il genitore, ma più in generale anche alla seduzione ipnotica insita nei rettili. E ricordiamo, al riguardo, che, secondo alcune varianti, Sphinx presentava nella sua conformazione ibrida tratti ofiomorfi, a dimostrazione, quindi, che nella tradizione antica l'entità era concepita comunque come legata alla sfera dei serpenti e alle loro valenze culturali e simboliche. Ed è

⁸⁸⁹ G. Nicole, *op. cit.*, pp. 1432, 1438.

⁸⁹⁰ C. Collard - M. J. Cropp - J. Gilbert (edd.), *Euripides. Selected fragmentary plays*, vol. II, Oxford 2004, p. 115 (Eur. Frg. 240).

⁸⁹¹ M. Bettini - G. Guidorizzi, *op. cit.*, p. 174.

⁸⁹² Si veda anche il commento a Eur. Frg. 240 in C. Collard - M. J. Cropp - J. Gilbert, *op. cit.*, pp. 124

sg..

⁸⁹³ Al riguardo si veda i capitoli relativi ad Echidna e a Typhon.

appunto in questo quadro d'insieme che vanno probabilmente inquadrare le ali screziate di questo essere.

Ora è invece opportuno soffermarsi sull'aspetto leontomorfo, che va a costituire in maniera sostanziale la strutturazione fisica dell'entità. Come abbiamo potuto vedere nelle pagine precedenti, il leontomorfismo è una caratteristica ricorrente nella discendenza di Echidna e va probabilmente posto in relazione con la *fwnhv* leonina di Typhon e il suo potenziale simbolico. Da questo punto di vista, il significante mediato dall'aspetto dell'entità può incentrarsi, riprendendo le considerazioni svolte su Typhon e Chimaira, in una riformulazione originale della connessione con la sfera dell'ira e della violenza incontrollata, del *furor*, e con la sfera relativa alla regalità. Nel caso di Sphinx, pur non mancando nella descrizione dell'entità riferimenti al suo aspetto terribile e violento⁸⁹⁴, l'accento sembrerebbe spostarsi in maniera implicita sulla connessione con la sfera della regalità, in un processo di rimandi che, in certo qual modo, viene a manifestarsi sempre più palesemente in maniera progressiva all'interno della stirpe, fino ad esprimersi con evidenza, come vedremo successivamente, nell'ultimo essere appartenente alla discendenza di Echidna: il leone di Nemea. In questo senso il potenziale simbolico del leone – animale per eccellenza sovrano della natura selvaggia⁸⁹⁵ – probabilmente rende in grado Sphinx, secondo quelli che sono i meccanismi di articolazione mitopoietica della tradizione mitica, di mediare e conferire ad Oidipus la sovranità sul territorio di Tebe, rendendolo in un certo senso degno della carica tramite il confronto mortale centrato sull'enigma, così che alla morte della figlia di Echidna, egli ne possa acquisire di fatto il ruolo, sia come colui che domina e controlla la città di Tebe, sia come maledizione funesta per la città, alla

⁸⁹⁴ Ad esempio si veda: Hes. *Th.* 308, 326 sg.; Eur. *Phoen.* 1021 sgg..

⁸⁹⁵ Si veda ad esempio Aesop. 195, 199, 202, 205, 207; Ael. *H. A.* V 39.

quale porta la pestilenza come punizione divina per l'uccisione del padre Laios⁸⁹⁶.

Al riguardo, è importante ricordare come nelle tradizioni relative al confronto tra Oidipus e Sphinx, la sovranità sulla città di Tebe sia sempre presente come premio per colui che sarebbe stato capace di liberare gli abitanti del luogo dall'essere mostruoso⁸⁹⁷. Inoltre, non si può non ricordare come, quasi a dimostrazione dell'importanza che quest'aspetto poteva rivestire per le narrazioni mitiche relative ad Oidipus, proprio sulla regalità e sul controllo della città di Tebe si incentri strutturalmente una variante razionalizzante della tradizione, riportata da Pausania, secondo la quale, Sphinx sarebbe stata in realtà una giovane donna, figlia illegittima di Laios, il quale le avrebbe rivelato un oracolo segreto tramandato da Kadmos ai suoi discendenti, la cui conoscenza garantiva l'accesso al trono della città. La donna avrebbe sfidato, pertanto, ogni figlio maschio di Laios che pretendesse il trono a comprendere e svelare il significato dell'oracolo in una sorta di ordalia, ma essi, non riuscendo nel tentativo, venivano poi inevitabilmente uccisi da Sphinx. Solo Oidipus sarebbe riuscito ad interpretare l'oracolo, perché avrebbe appreso in sogno la soluzione, ed in questo modo sarebbe divenuto re di Tebe⁸⁹⁸.

Comunque, spostando adesso la trattazione specificamente alle tradizioni mitiche relative a Sphinx, le fonti ci informano che l'entità sarebbe giunta nella regione di Tebe per espresso volere di una divinità. Al riguardo, la documentazione presenta diverse varianti sul tema, attribuendo l'invio dell'essere mostruoso alla dea Hera⁸⁹⁹ – che, come

⁸⁹⁶ D. Sabbatucci, *Il mito, il rito e la storia*, Roma 1978, pp. 94 sg.; J.-P. Vernant - P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia due: da Edipo a Dioniso*, tr. it. Torino 1991, pp. 31 sgg., 135 sgg..

⁸⁹⁷ Ad esempio si veda: Apollod. III 5,8; Hyg. *Fab.* 67.

⁸⁹⁸ Paus. IX 26,3-4.

⁸⁹⁹ Apollod. III 5,8; schol. Eur. *Ph.* 1760.

abbiamo avuto modo di vedere, è una divinità particolarmente legata alle entità appartenenti a questa stirpe –, al signore degli Inferi, Hades⁹⁰⁰, al dio della guerra, Ares⁹⁰¹ oppure a Dionysos⁹⁰².

Secondo la prima tradizione, Sphinx sarebbe giunta in Beozia dall’Etiopia per volere della dea Hera in seguito e come punizione per il rapimento e lo stupro da parte di Laios, padre di Oidipus, del giovane figlio di Pelops, Chrysippos, il quale si sarebbe poi ucciso per la vergogna⁹⁰³. Proprio perché il crimine di Laios sarebbe stato compiuto su un ragazzo, secondo quanto ipotizza Guidorizzi⁹⁰⁴, le vittime di Sphinx sarebbero state prevalentemente, almeno seguendo la lettura delle fonti proposta dallo studioso, i giovani figli dei Tebani. Al riguardo, però, si deve notare che, pur essendo questa tesi sicuramente affascinante, i passi di Pausania e Apollodoro, ai quali si rimanda a dimostrazione di quanto si sostiene, non sono sufficientemente probanti. Se Pausania, infatti, nel passo citato si limita a descrivere le raffigurazioni presenti sul trono di Zeus ad Olimpia, tra le quali vi erano anche ritratte sfingi che rapivano fanciulli tebani⁹⁰⁵ – e quindi non menziona esplicitamente una tradizione per la quale Sphinx avrebbe rapito e ucciso solo ragazzi –, il passo di Apollodoro si riferisce, in realtà, ai giovani figli dei Tebani che sarebbero stati offerti periodicamente come pasto alla Teumesia al wphx, non alle vittime di Sphinx⁹⁰⁶. Pertanto, pur rimanendo l’ipotesi di indubbio interesse, essa necessita di un ulteriore approfondimento documentario, ricordando comunque che, almeno tra le fonti relative più note, solo in Euripide, a nostra conoscenza, si afferma che Sphinx rapiva

⁹⁰⁰ Eur. *Phoen.* 811.

⁹⁰¹ Schol. Eur. *Ph.* 1064.

⁹⁰² Schol. Hes. *Th.* 386; schol Eur. *Ph.* 1031.

⁹⁰³ Schol. Eur. *Ph.* 1760.

⁹⁰⁴ M. Bettini - G. Guidorizzi, *op. cit.*, p. 173.

⁹⁰⁵ Paus. V 11,2.

⁹⁰⁶ Apollod. II 4,7.

specificamente i giovani Tebani, trascinandoli in cielo mentre cantava, per poi ucciderli⁹⁰⁷.

Lo stesso studioso, peraltro, ha posto in relazione la tradizione incentrata sull'invio di Sphinx come punizione delle colpe di Laios con la qualificazione dell'entità come "cagna" (kuwh) nell'*Edipo re* di Sofocle⁹⁰⁸ ed in un frammento di Eschilo⁹⁰⁹. Al riguardo, Guidorizzi nota come «nel bestiario dei Greci, la cagna è una persecutrice: le Erinni che inseguono il folle Oreste per il sangue versato dalla madre sono appunto anch'esse cagne, capaci di seguire le orme del colpevole e di annusare la traccia di sangue ovunque si trovi. Questa Sfinge-cagna, difatti, è anch'essa una persecutrice, un demone inviato per punire l'antica colpa di Laio»⁹¹⁰. Questa osservazione dello studioso, che riprende gli studi della Franco sul ruolo del cane nella cultura greca⁹¹¹, potrebbe essere a sua volta spunto di riflessione in merito alla particolare genealogia di Sphinx. Ci si potrebbe chiedere, infatti, se vi potesse essere anche questa motivazione dietro l'elaborazione della tradizione mitica che vede Orthos come padre dell'entità, come se, rimandando al potenziale simbolico connesso alla forma canina di Orthos, si potesse in qualche modo sottolineare, secondo i meccanismi propri dei racconti tradizionali greci che possono determinare le caratteristiche di un'entità tramite l'appartenenza genealogica⁹¹², questa funzione di Sphinx. Purtroppo, su questo tema non vi sono dati per approfondire la questione, anche se rimane indubbia la ricorrenza del simbolismo e dei valori culturali connessi al cane quale tratto qualificante di diverse entità appartenenti alla stessa stirpe di Sphinx, quali Typhon, Orthos e Kerberos, e come

⁹⁰⁷ Eur. *Phoen.* 1021 sgg..

⁹⁰⁸ Soph. *O. T.* 391.

⁹⁰⁹ Aeschyl. fr. 236 Radt.

⁹¹⁰ M. Bettini - G. Guidorizzi, *op. cit.*, p. 175.

⁹¹¹ In particolare C. Franco, *op. cit.*, pp. 183-189.

⁹¹² P. Philippon, *Origini e forme del mito Greco*, tr. it. Torino 2006, pp. 47-81.

nell'antichità esistesse una variante relativa alla fisionomia ibrida dell'entità per la quale Sphinx sarebbe stata un essere avente il corpo di un cane, la testa e il volto di fanciulla, voce di uomo e ali di uccello⁹¹³. Da ultimo, non si può non osservare come, comunque, il ruolo di Orthos in questa linea genealogica appaia coerente con quel valore simbolico di inizio e di spartiacque tra diverse situazioni e congiunture, precedentemente rilevato, e che anche in questo caso sottolinea un nuovo ramo della discendenza.

Per quanto riguarda invece la tradizione che attribuisce l'invio di Sphinx a Tebe al dio Hades⁹¹⁴, bisogna notare che l'elaborazione di questa variante potrebbe dipendere dal legame che l'entità, così come altri esseri appartenenti alla discendenza di Echidna, dimostra di avere, in base al materiale documentario, con il mondo infero. Infatti, in merito si può rilevare come statue raffiguranti Sphinx siano innalzate, come simbolo della morte e con una funzionalità apotropaica, presso le tombe, almeno a partire dal VI sec. a. C., collocata, in piedi o assisa, sopra una stele terminante con un capitello in stile ionico. L'immagine era così familiare e diffusa che frequentemente i ceramisti, nel rappresentare il confronto tra Oidipus e Sphinx, la ritraggono appunto su una stele. Comunque, la presenza di rappresentazioni di Sphinx connesse all'ambito funerario continuerà ininterrottamente per tutta l'antichità fino all'epoca imperiale romana quando l'immagine dell'essere mostruoso ricorrerà diffusamente su sarcofagi, urne, cippi e altari funerari. Peraltro, sui bassorilievi, per esprimere più chiaramente la sua funzione come simbolo della morte, alla sua immagine poteva essere associata la raffigurazione di un cranio, della "ruota del tempo", oppure di una testa d'ariete. Inoltre, sempre nell'ambito dell'arte funebre, la sua tipologia

⁹¹³ Paleph. *De Incredib.* 6; schol. Lyk. *Alex.* 7.

⁹¹⁴ Eur. *Phoen.* 811.

iconografica, come quella delle Seirenes, potrà venire utilizzata per rappresentare quella che potremmo chiamare convenzionalmente l'“anima”⁹¹⁵. Da ultimo, non mancano attestazioni nelle fonti letterarie di una sua presenza negli Inferi come entità appartenente al regno dei morti⁹¹⁶.

Riguardo alle varianti per le quali Sphinx sarebbe stata inviata a Tebe dal dio Ares o da Dionysos, non abbiamo in merito molta documentazione. Il commentatore di Euripide che attribuisce l'invio dell'entità al dio Ares lo motiva affermando che la divinità avrebbe inteso così punire i Cadmei per l'uccisione dell'entità serpentiforme a lui sacra per mano di Kadmos⁹¹⁷. Sull'invio da parte di Dionysos⁹¹⁸, purtroppo, non abbiamo dati che ci consentano di approfondire la questione, a parte ovviamente quelli concernenti il particolare legame della divinità con la città di Tebe in quanto il dio, secondo la tradizione, era figlio di Semele, figlia di Kadmos, ed in contrasto con uno dei re mitici della città, Pentheus⁹¹⁹.

Comunque, secondo quanto riporta Apollodoro⁹²⁰, una volta che l'entità giunse in Beozia, avrebbe cominciato a mietere vittime e a devastare la regione. Gli abitanti di Tebe, in quel triste frangente, vennero a conoscenza di un oracolo il quale dichiarava che si sarebbero liberati di Sphinx se avessero risolto l'enigma che l'entità aveva appreso dalle Musai e che proponeva ai Tebani stando seduta sul monte Phikion, monte che avrebbe derivato la sua denominazione proprio dalla presenza

⁹¹⁵ Sulle molteplici caratteristiche dell'iconografia di Sphinx si veda G. Nicole, *op. cit.*, pp. 1437 sgg.; H. Demisch, *Die Sphinx. Geschichte ihrer Darstellung von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1979; L. Schneider - M. Seifert, *Sphinx, Amazone, Mänade. Bedrohliche Frauenbilder im antiken Mythos*, Stuttgart 2010.

⁹¹⁶ Sil. It. XIII 588.

⁹¹⁷ Schol. Eur. *Phoen.* 1064.

⁹¹⁸ Schol. Hes. *Th.* 386; schol Eur. *Ph.* 1031.

⁹¹⁹ J.-P. Vernant - P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, pp. 221 sgg..

⁹²⁰ Apollod. III 5,8.

di Sphinx che risiedeva presso di esso⁹²¹. Secondo, invece, una possibile lettura dei versi euripidei dedicati all'entità⁹²², che troviamo proposta in uno scolio bizantino⁹²³ e sostenuta anche in alcuni studi moderni⁹²⁴, Sphinx avrebbe avuto la sua dimora presso il monte Citerone. L'enigma chiedeva quale fosse l'essere che, avendo una voce sola, possedesse prima quattro, poi due e, infine, tre piedi. Gli abitanti della città si riunirono più volte nel tentativo di risolvere l'enigma ma, non riuscendo nell'impresa, Sphinx avrebbe preso ogni volta un uomo tra i presenti per poi divorarlo. Molti erano morti, ultimo dei quali Haimon, figlio del re di Tebe Kreon, che in Sofocle appare invece come il promesso sposo di Antigone, figlia di Oidipus e Iokaste sorella di Kreon, e non tra le vittime dell'entità⁹²⁵. Solo a questo punto Kreon si sarebbe risolto a proclamare un bando il quale dichiarava che avrebbe ceduto il regno e concesso la vedova di Laios, Iokaste, in sposa a colui che avesse sciolto l'enigma e così liberato Tebe dalla maledizione che incombeva su di essa. Oidipus sarebbe venuto a conoscenza del proclama e, affrontando la terribile entità, avrebbe risolto l'enigma, affermando che l'essere al quale alludeva Sphinx non era altro che l'uomo. Esso, infatti, quando è bambino si muove sostenendosi su tutti e quattro gli arti, adulto sta in posizione eretta sulle due gambe, vecchio si aiuta con il bastone, quasi

⁹²¹ Eur. *Phoen.* 806; Paus. IX 26,2; schol. Hes. *Th.* 326; schol. Stat. *Theb.* I 66. Al riguardo si veda M. Rocchi, *I monti Phikion e Kithairon, dimore di Sphinx*, Atti del Congresso Internazionale di Studi Beotici (4-8 settembre, Tebe 1996), Atene 2000, pp. 339-355.

⁹²² Eur. *Phoen.* 801-811.

⁹²³ Schol. Eur. *Phoen.* 806.

⁹²⁴ Al riguardo si veda: D. J. Mastronarde (ed.), *Euripides Phoenissae*, Cambridge 1994, *comm. ad.* 808, p. 385; E. Craik (ed.), *Euripides: Phoenician Women*, Warminster 1988, *comm. ad.* 806, p. 214; M. Rocchi, *op. cit.*, pp. 339 sgg.. Non riteniamo di poter condividere questa lettura dei versi euripidei, sia in quanto essi si riferiscono chiaramente non alla presenza dell'entità mostruosa presso il Citerone ma all'abbandono di Oidipus appena nato su questo monte, sia perché non è rinvenibile nelle fonti classiche una esplicita testimonianza che collochi Sphinx in questo luogo. Peraltro, a sostegno di quanto osservato, si può anche rilevare come risulti assente qualsiasi riferimento all'essere mostruoso nei versi delle *Fenicie* di Seneca dedicati alla descrizione dei tragici accadimenti che, secondo la tradizione mitica, si sarebbero svolti sul Citerone (Sen. *Ph.* 12-38).

⁹²⁵ Soph. *Ant.*

avesse tre piedi. Fu così che, sciolto l'enigma, Sphinx si gettò dall'alto dell'acropoli di Tebe, trovando la morte.

Al riguardo, in base ad alcune raffigurazioni presenti su rilievi e gemme, si è proposto che esistesse una tradizione per la quale Oidipus sarebbe giunto alla soluzione dell'enigma fissando se stesso e la propria menomazione fisica che lo costringeva, appunto, a camminare con un bastone⁹²⁶. È noto, infatti, come all'eroe, neonato, fossero state forate le caviglie con degli spilloni in modo che, una volta abbandonato sul monte Citerone con i piedi legati e menomati, non avesse nessuna possibilità di muoversi e di sottrarsi al destino di morte⁹²⁷. Oppure, secondo una variante, Oidipus sarebbe stato avvolto così strettamente nelle fasce che i piedi gli si sarebbero gonfiati da soli⁹²⁸. Proprio da questa menomazione fisica sarebbe derivato il suo nome, Οἰδίπου~, “colui che ha i piedi gonfi”, composto dal verbo οἰδαῶ, “sono gonfio”, e ποῦτ, “piede”⁹²⁹. Si deve ricordare, però, che il ruolo chiave svolto dalla risoluzione dell'enigma nelle tradizioni attribuite ad Oidipus ha potuto suggerire una diversa etimologia del nome, secondo la quale esso sarebbe composto non dal verbo οἰδαῶ, ma dal perfetto del verbo εἶδον, οἶδα, “conosco”; pertanto, il nome andrebbe inteso come il “conoscitore dei piedi” con riferimento, appunto, alla soluzione del misterioso enigma⁹³⁰.

⁹²⁶ G. Cressedi, *Edipo*, in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, vol. III, Roma 1960, p. 218.

⁹²⁷ Soph. *O. T.* 717-722, 1032-1034; Apollod. III 5,7.

⁹²⁸ Schol. Eur. *Phoen.* 26.

⁹²⁹ Soph. *O. T.* 1036; Apollod. III 5,7.

⁹³⁰ L. Edmunds, *The Sphinx in the Oedipus legend*, Königstein 1981, p. 19; M. Bettini - G. Guidorizzi, *op. cit.*, p. 103. Si deve rilevare, però, che il passo di Sofocle (Soph. *O. T.* 1036) che Guidorizzi cita in nota al riguardo riporta in realtà l'etimologia tradizionale. Edmunds rimanda principalmente alla documentazione iconografica (vedi nota 396) ma anche in questo caso il passo di Sofocle che viene riportato (Soph. *O. T.* 396-398), diverso rispetto a quello citato da Guidorizzi, non si rivela una testimonianza puntuale. Per Edmunds il passo in questione sembrerebbe presupporre che Sofocle suggerisca che sia sta la deformità di Oidipus ad indirizzarlo verso la soluzione dell'enigma ma, in realtà, i versi in questione si limitano ad affermare che Oidipus ammutolì Sphinx grazie alla sua intelligenza (ἀλλ' ἐγὼ μολῶν, ὁ μὴδὲν εἰδὼς Οἰδίπου, ἔπαυσά νιν, γνώμη κυρήσας οὐδ' ἀπ' οἰωνῶν μαθῶν).

Secondo una variante, la vicenda si sarebbe svolta in maniera parzialmente diversa. Sphinx avrebbe sfidato Kreon, proponendo una gara centrata sulla soluzione di un enigma da lei proposto. Se qualcuno avesse interpretato correttamente l'enigma da lei enunciato, se ne sarebbe andata, ma avrebbe comunque divorato tutti coloro che non fossero riusciti a risolverlo. In nessun altro caso avrebbe lasciato la regione. Kreon, allora, avrebbe emanato il proclama del quale sarebbe venuto a conoscenza Oidipus⁹³¹.

Si deve ricordare, inoltre, che stante la presenza di raffigurazioni nelle quali Oidipus affronta l'entità armato di una spada o di una lancia, si è potuto ritenere che esistesse una tradizione la quale non si incentrasse sull'enigma da risolvere, ma che parlasse sostanzialmente di una lotta tra Oidipus e Sphinx, nella quale l'entità mostruosa sarebbe morta per mano diretta dell'eroe⁹³².

Il materiale documentario ha conservato anche diverse versioni razionalizzanti del confronto tra Oidipus e Sphinx, oltre a quella che abbiamo già avuto modo di menzionare e che vedeva nell'entità una figlia di Laios. Per Palefato, Sphinx sarebbe stata un'amazzone sposa di Kadmos. Dopo essere stata ripudiata, si sarebbe ritirata sul monte Phikion, seguita da molti cittadini di Tebe, e da qui avrebbe mosso guerra a Kadmos, combattendo il suo nemico prevalentemente con una tattica di improvvise imboscate contro l'esercito avversario, grazie alle quali avrebbe messo in seria difficoltà Kadmos. Questa insidiosa modalità di combattimento sarebbe stata denominata dai Tebani come "enigma" per via della sua imprevedibilità. Kadmos, non riuscendo a sconfiggere Sphinx, avrebbe promesso una ricompensa a chi fosse riuscito a debellare le forze dell'amazzone. Fu così allora che Oidipus,

⁹³¹ Hyg. *Fab.* 67.

⁹³² L. Edmunds, *op. cit.*, p. 18.

rappresentato in questa variante come un semplice corinzio, sarebbe giunto a Tebe e, “risolvendo l’enigma”, avrebbe ucciso Sphinx⁹³³. Per altri, l’entità sarebbe stata in realtà un pirata che, fermatosi nel mare di Antedone con la sua flotta e occupato il monte Phikion, ne avrebbe fatto la base per le sue rapine. Oidipus l’avrebbe sopraffatto grazie al suo numeroso esercito con il quale era giunto in Beozia da Corinto⁹³⁴. Un commentatore di Euripide riporta invece che, secondo alcune versioni, Sphinx sarebbe stata una giovane donna tebana che, dopo la morte del padre e del marito, si sarebbe ritirata sul monte Phikion, dove Oidipus prima l’avrebbe sedotta e poi uccisa⁹³⁵.

Ora, riguardo al rapporto intercorrente tra Oidipus e Sphinx, è possibile avanzare una serie di osservazioni di carattere generale che tentino di mettere in evidenza alcuni punti centrali all’interno della molteplicità delle varianti. Nata insieme al leone di Nemea dal rapporto incestuoso di Echidna con uno dei suoi figli, Orthos, e, quindi, tramite una relazione che mina ai fondamenti quelli che dovrebbero essere i corretti e normali rapporti all’interno del “genio”, coinvolta in una delle vicende mitiche esemplari in riferimento alla svalutazione dei rapporti di parentela, quella di Oidipus e della sua discendenza⁹³⁶, essa, in un certo senso, come ha già avuto modo di notare Dario Sabbatucci⁹³⁷, trasmette in maniera evidente all’eroe di Tebe questo suo tratto distintivo, qualificando e caratterizzando, in certo qual modo, il susseguirsi degli accadimenti mitici a livello simbolico e rendendo anche l’idea di che

⁹³³ Paleph. *De Incredib.* 6.

⁹³⁴ Paus. IX 26,2.

⁹³⁵ Schol. Eur. *Phoen.* 26.

⁹³⁶ Come è noto Oidipus, secondo la tradizione, uccide il proprio padre – il quale a sua volta aveva già provato ad uccidere il figlio poco dopo la nascita abbandonandolo sul monte Citerone – per poi inconsapevolmente unirsi in matrimonio con la propria madre, Iokaste, generando, padre e fratello allo stesso tempo, quattro figli, due dei quali, Eteokles e Polyneikes, si uccideranno vicendevolmente, contendendosi il trono di Tebe. Per una sintesi complessiva delle vicende inerenti Oidipus e la sua discendenza si veda ad esempio Apollod. III 5,7-9.

⁹³⁷ D. Sabbatucci, *op. cit.*, pp. 94-100. Sul rapporto tra Sphinx e Oidipus si veda anche W. Pötscher, *Die Oidipus-Gestalt*, Eranos. Acta Philologica Suecana, LXXI, 1973, pp. 12-44.

cosa possa comportare l'abbattimento delle relazioni familiari così come dovrebbero essere impostate e strutturate nella cultura greca, dove il *genos* rivestiva a livello ideologico un ruolo che, pur articolandosi in forme differenti a seconda dei contesti e delle fasi storiche, era centrale e alternativo alla *polis*, quale datore di senso e realtà all'individuo e strumento di lettura del *kosmos*⁹³⁸.

L'enigma stesso, secondo Sabbatucci, almeno in una delle sue formulazioni, può essere letto potenzialmente nella sua polisemia anche in riferimento alla problematica del *genos*. Lo studioso, infatti, prendendo in considerazione una variante riportata da un commentatore di Euripide⁹³⁹, nella quale la domanda soggiacente all'enigma si incentra su quale fosse l'animale terrestre che, pur avendo a volte quattro gambe, a volte due e a volte tre, veniva chiamato sempre con lo stesso nome, nota, in merito alla definizione dell'uomo come animale terrestre che lì emerge, trasformando la soluzione dell'enigma in una domanda, che: «la domanda “chi è l'uomo?” potrebbe essere formulata così: “quale è la natura umana?”. Ma la risposta, ossia l'enigma, è tale per cui l'uomo appare privato proprio dei suoi contenuti genetici; è come se affermasse che l'uomo non caratterizzato dal proprio *genos*-famiglia né dal *genos*-specie (umana), è soltanto un animale terrestre, e si distingue dagli altri animali terrestri soltanto per il modo di camminare; né questa distinzione è intesa in senso positivo, ma indica piuttosto la mancanza di una forma precisa (o di una realtà formale), onde quest'uomo è sempre “difforme” a se stesso, non è riducibile ad alcun *genos*-specie, non ha un proprio *genos*-specie. ... La sola formulazione della possibilità di una considerazione dell'uomo non orientata geneticamente, è già di per sé una sciagura, stando alla valutazione che ne dà il mito: è la stessa

⁹³⁸ D. Sabbatucci, *op. cit.*, pp. 65 sgg.

⁹³⁹ Schol. Eur. *Phoen.* 50

Sfinge»⁹⁴⁰. Oidipus, confrontandosi con l'entità e risolvendo l'enigma, ne acquisisce la prospettiva: «si accoppia, come un qualsiasi animale, alla propria madre, e non sa più se è figlio o marito di Giocasta, né se è padre o fratello dei nati da quell'accoppiamento. Si sostituisce alla Sfinge come sciagura: i Tebani ricominceranno a morire, e ancora una volta per non saper rispondere ad una domanda. Questa volta la domanda è: “chi ha ucciso Laio?”; infatti l'uccisione di Laio viene posta come causa dei mali che affliggono Tebe. Ma poi la domanda diventa: “chi è Edipo?”; e sarà proprio l'orientamento genetico a definire e condannare la personalità edipica»⁹⁴¹.

Ci è parso necessario soffermarci così a lungo nell'esposizione delle considerazioni di Sabbatucci sulle tematiche inerenti alla nostra ricerca perché queste note forniscono indirettamente alcuni utili spunti di riflessione e critica rispetto a quella corrente di studi che tende a rintracciare nelle vicende mitiche attribuite ad Oidipus elementi di quella che abbiamo chiamato, riprendendo la definizione di Angelo Brelich, tematica iniziatica. Gli elementi in questione sono così efficacemente sintetizzati da Guidorizzi in relazione al ruolo che Sphinx avrebbe in essi: «la funzione narrativa della Sfinge nella storia di Edipo appare chiara e si inserisce in un modello narrativo diffuso: è il mostro che l'eroe deve sconfiggere per compiere la sua prova iniziatica che gli consente il passaggio da uno status sociale e da una classe d'età all'altra, da giovinetto a uomo, da celibe a sposato, da *outsider* a re. Questo è appunto ciò che accade anche a Edipo: il giovane vagabondo dopo aver sconfitto la Sfinge diventerà uomo adulto, re e marito, ottenendo in sposa la regina di Tebe»⁹⁴².

⁹⁴⁰ D. Sabbatucci, *op. cit.*, pp. 97 sg..

⁹⁴¹ *Ibidem*, p. 98.

⁹⁴² M. Bettini - G. Guidorizzi, *op. cit.*, p. 178.

Risulta subito evidente come le due letture divergano. Se per Guidorizzi – qui inteso come rappresentante di una linea interpretativa –, Oidipus raggiunge il suo telos come uomo al termine del suo confronto con Sphinx, per Sabbatucci l'eroe di Tebe, al termine del suo confronto con l'entità, ne assume in un certo senso le caratteristiche e si trova ridotto a meno di un uomo, in un certo qual modo ad “animale”. Di fatto, bisogna mettere in evidenza che la costruzione mitopoietica della vicenda di Oidipus è incentrata sulla plasmazione di elementi narrativi tipologicamente ricorrenti nei racconti a tematica iniziatica al fine di creare, però, quello che potremmo definire un anti-modello o modello deviato: un percorso attraverso il quale non si raggiunge la compiutezza propria di uomo, ma si compiono atti terribili, come l'uccisione del padre e l'unione con la madre, che sanciscono la propria degradazione ad una sfera “altra” negativa e nefasta.

Comunque, quanto finora rilevato nelle pagine precedenti, ha messo in evidenza, almeno secondo la nostra lettura, la polisemia di un'entità come Sphinx, la ricchezza di connessioni con le sfere più diverse, come quelle dell'amore carnale e della morte nella specifica concezione greca, il suo essere inserita in maniera funzionale e rispondente in un linea genealogica di cui condivide le caratteristiche e, infine, il suo ruolo chiave e fondante nella vicenda di Oidipus. Tutte queste osservazioni pongono inevitabilmente in discussione diverse tesi che tendono, in un certo senso, a “svalutare” la complessità della figura di Sphinx, rendendola un mero espediente narrativo, occasionale e privo di significato in se stesso, inserita quasi incidentalmente nelle trame mitiche riguardanti Oidipus, magari semplice importazione in terra greca di una tipologia iconografica vicino-orientale⁹⁴³.

⁹⁴³ Al riguardo si veda G. Nicole, *op. cit.*, p. 1432 dove si avanza l'ipotesi che il tipo iconografico del faraone vittorioso, rappresentato con i tratti di una sfinge che sembra tenere i suoi nemici tra gli arti,

Al riguardo, esemplificativa di questa corrente di studi è sicuramente l'opera che Edmunds dedica al ruolo di Sphinx nelle tradizioni mitiche relative ad Oidipus, nella quale lo studioso sostiene che la presenza dell'entità in questi miti è un elemento secondario che si è aggiunto con il passare del tempo per giustificare il motivo dell'eroe che sposa sua madre⁹⁴⁴. Le argomentazioni di Edmunds si basano sull'elaborazione di tipologie di *folktales*, modellate su quelle definite da Vladimir Propp, le quali vogliono essere una sintesi delle strutture narrative caratteristiche e ricorrenti nelle più diverse culture e che distinguono i racconti al loro interno, evidenziando meccanismi comuni⁹⁴⁵. La ricognizione, da parte dello studioso, dei racconti che rientrano nella tipologia "Oedipus-type" lo porta a rilevare come l'uccisione di un essere mostruoso, come condizione per il matrimonio, sia presente solo in uno di essi⁹⁴⁶. Ciò spinge Edmunds ad ipotizzare che l'inserimento di Sphinx nelle tradizioni mitiche attribuite ad Oidipus sia legato alla sua funzione di "bride-winning" in quanto il solo assassinio del padre non sarebbe stato sufficiente a motivare la relazione con la città di Tebe⁹⁴⁷. Per lo studioso, l'enigma stesso, in quanto presente in altri contesti culturali, anche se con varianti a volte notevoli, non avrebbe nessun legame originale con Sphinx⁹⁴⁸.

Se le pagine precedenti della nostra ricerca valgono in un certo senso come smentita della tesi proposta da Edmunds, è qui il caso di soffermarsi invece sul metodo da esso seguito per la sua analisi. Possiamo notare come lo studioso si basi sulla raccolta di storie

possa aver fornito l'idea per l'elaborazione di Sphinx come entità mitologica greca, in particolare per quanto riguarda il suo aspetto di "demone" strangolatore. Sulla tipologia iconografica della sfinge nel Vicino Oriente antico e sulla sua influenza nell'arte greca si veda Id., *op. cit.*, pp. 1432 sgg.; H. Demisch, *op. cit.*, pp. 1 sgg..

⁹⁴⁴ L. Edmunds, *op. cit.*, p. 1.

⁹⁴⁵ *Ibidem*, p. 3.

⁹⁴⁶ *Ibidem*, pp. 13 sgg..

⁹⁴⁷ *Ibidem*, p. 15.

⁹⁴⁸ Idem, p. 18.

tradizionali di diversa provenienza e contenuto, le quali, separate dal loro contesto culturale senza una verifica della funzione che in esso svolgevano e del loro significato, sono sottoposte ad una divisione in tante parti quanti sono i meccanismi narrativi ritenuti centrali da chi attua l'analisi e, pertanto, non considerate euristicamente nella loro interezza. Ciò porta alla formulazione di tipologie che, in un certo senso, sono ormai completamente astratte dai racconti da cui sono state ricavate, reificate tendenzialmente come un dato sovra-culturale e, quindi, ritenute in alcuni casi come esistenti in maniera oggettiva e non per arbitraria – ma non necessariamente scorretta – scelta esegetica dello studioso⁹⁴⁹. Questo è quanto avviene in Edmunds, dove possiamo, ad esempio, riscontrare un singolare (per noi) quesito: se l'origine, il nucleo di sviluppo, della vicenda mitica di Oidipus vada attribuita al cosiddetto “Oedipus-type” – incentrato sull'unione del protagonista del racconto con la propria madre –, oppure alla tipologia del “dragon-slayer” – incentrata sull'uccisione di un'entità mostruosa ovvero, in questo caso, Sphinx – che, secondo lo studioso, sarebbero *necessariamente* separati a priori e presenti in tutti i sistemi culturali, dove assumerebbero forme peculiari⁹⁵⁰. Si tratta, come si può constatare, di una prospettiva storica, lontana da quelli che sono stati i parametri che hanno orientato questa ricerca sia su Sphinx, che sulle altre entità qui trattate che, nel limite di ciò che il materiale documentario ha potuto permettere, ha organizzato l'indagine a partire dall'esame completo del *corpus* mitologico in tutte le sue varianti, cercando di mettere in luce i possibili rimandi e le connessioni esistenti tra queste, la loro “logica” interna, anche in relazione a tutta la tradizione mitologica greca. Si è ritenuto, inoltre, di dover procedere alla determinazione degli aspetti della realtà ai quali era

⁹⁴⁹ Per una critica dal punto di vista storicistico a questo metodo di analisi si veda D. Sabbatucci, *op. cit.*, pp. 298 sgg..

⁹⁵⁰ L. Edmunds, *op. cit.*, pp. 3 sgg..

“ardenti” (caropoi), e, infine, in Sphinx, entità avente un corpo di leone sul quale si innestavano ali e testa umana.

Questo elemento leontomorfo ha presentato alla nostra lettura un potenziale simbolico differente a seconda dell’entità extra-umana che contribuiva a definire. In Typhon ci è parso che la *fwnhvs* si inserisse nella qualificazione dell’essere mostruoso come entità caratterizzata da *ubri-* ed in preda ad un’ira furibonda e senza controllo, nonché come entità in grado di contendere la sovranità a Zeus, contribuendo a delinearne la “personalità” tramite la connessione simbolica del leone con la regalità e il suo comportamento istintivo e tracotante indicato dall’*ajai* *deia qumov*⁹⁵⁴. Per quanto riguarda Chimaira, invece, l’elemento leontomorfo, andava ad inserirsi nella struttura di un essere che la simbologia connessa alla *cimaira*, in quanto animale, associava potenzialmente all’ira e all’ardore del guerriero in preda al furore della battaglia, contribuendo anche esso, proprio in questo senso, alla caratterizzazione dell’entità, come si è potuto proporre in base alla qualificazione degli occhi del leone come “ardenti” (caropoi), riproponendo, quindi, sola una parte, un singolo aspetto, della simbologia del leone connessa a Typhon.

Nel leone di Nemea, dove, come abbiamo già rilevato, l’elemento leontomorfo si manifesta in maniera totale, plasmando completamente la struttura dell’entità extra-umana, in un certo qual modo riflettendo, come ultima delle creature generate da Echidna, un avvicinamento a quella che poi sarà la natura dell’ordine cosmico attuale – un meccanismo, peraltro, che sembrerebbe riproporsi nella discendenza di Phorkys e Keto, dove l’ultima entità generata, Ophis, come si evince dal nome, si definisce

⁹⁵⁴ Al riguardo si veda il capitolo della tesi di dottorato relativo a Typhon e I. Baglioni, *L’aspetto acosmico e primordiale di Typhon nella Teogonia*, cit., pp. 39 sgg..

come un gigantesco serpente⁹⁵⁵ –, emerge esplicitamente, almeno nel testo esiodeo, una connessione, questa volta, con la regalità, anche se, va sottolineato, non si possono escludere nettamente riferimenti e connessioni con quella sfera di violenza ed ira senza controllo alla quale Typhon sembrerebbe legato, all'analisi del testo, in quanto nel suo insieme la discendenza di Echidna è qualificata nella *Teogonia* con il termine *kraterofrwn* che rimanda appunto a questa sfera⁹⁵⁶. Infatti, riguardo al rapporto tra il leone e la regalità, Esiodo afferma chiaramente che l'entità, in armonia con le caratteristiche dell'animale, immaginato nella cultura greca come sovrano della natura selvaggia⁹⁵⁷, si ergeva a re delle terre di Nemea, Treto e Apesanto, zone montane dell'Argolide, nelle quali sarebbe stato collocato dalla dea Hera⁹⁵⁸. In questo senso, lo scontro con Herakles – del quale parleremo più avanti – può essere inquadrato, come nota Paolo Scarpi⁹⁵⁹, nelle opere di “disinfestazione” della terra – intesa anche come natura selvaggia estranea all'utilizzo dell'uomo, che in questo modo, la guadagna miticamente alla sua attività⁹⁶⁰ – da entità a carattere mostruoso attribuite al figlio di Zeus all'interno della tradizione mitica greca.

Peraltro, il fatto che nella *Teogonia* sia la dea Hera ad allevare e a collocare il leone in quel territorio e, quindi, in un certo senso, a porlo sotto la sovranità dell'entità extra-umana, si dimostra significativo in quanto la dea, come paredra di Zeus nella cui sfera d'azione rientra appunto la regalità e ciò che ad essa si associa, estende la sua azione anche a questo settore. Si pensi, ad esempio, alle tradizioni relative all'assegnazione del pomo d'oro che avrebbe dovuto sancire quale tra le

⁹⁵⁵ Hes. *Th.* 333.

⁹⁵⁶ Hes. *Th.* 308.

⁹⁵⁷ Si veda ad esempio Aesop. 195, 199, 202, 205, 207; Ael. *H. A.* V 39.

⁹⁵⁸ Hes. *Th.* 328 sgg..

⁹⁵⁹ P. Scarpi, *op. cit.*, p. 508.

⁹⁶⁰ C. Parisi Presicce, *Eracle e il leone: paradigma andreas* (Pl. XVIII-XXV), in C. Bonnet, C. Jourdain-Annequin, V. Pirenne-Delforge (edd.), *Le bestiaire d'Héraclès*, Liege 1998, p. 142.

dee avrebbe superato le altre per bellezza. Paris, il quale avrebbe dovuto decidere a chi dare il pomo, avrebbe ricevuto dalle tre dee che si contendevano la vittoria – Aphrodite, Athena e Hera – differenti promesse di ricompensa da ognuna di loro in cambio della sua scelta. Ciascuno dei premi promessi al figlio di Priamos risponde direttamente alla sfera d'azione alla quale la singola divinità presiede. Pertanto, se Aphrodite, dea che controlla la sfera erotica e della bellezza, promette a Paris la bellissima Helene, e Athena, dea della *mētē* e dell'arte della guerra⁹⁶¹, la vittoria in ogni battaglia che avesse dovuto sostenere e la padronanza di ogni arte, Hera, paredra di Zeus dal quale discende la sovranità ai re della terra, il dominio del mondo⁹⁶².

Si può rilevare, inoltre, che il fatto che sia stata la dea Hera – divinità particolarmente legata, secondo diverse modalità, alle entità acosmiche primordiali quali Typhon⁹⁶³, Iris⁹⁶⁴, Hydra⁹⁶⁵, Sphinx⁹⁶⁶ e connessa ad una sfera d'azione d'ira furibonda simile a quella presieduta da Ares⁹⁶⁷ – e non Echidna ad allevare il leone, può essere interpretato come inerente al potenziale simbolico dell'*ēchidna* come serpente in quanto emblema di qualsiasi rapporto di svalutazione o ribaltamento dei corretti rapporti all'interno del *genos*⁹⁶⁸.

È opportuno, però, adesso, soffermarsi sulle località alle quali il leone avrebbe imposto il suo regno. Riguardo a Nemea, il materiale documentario riporta la tradizione secondo la quale la regione avrebbe

⁹⁶¹ Su Athena come signora della *mētē* (sfera nella quale rientra anche l'arte della guerra) si veda M. Detienne - J. -P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nella Grecia antica*, tr. it. Roma-Bari 1978, pp. 131 sgg..

⁹⁶² Eur. *Tr.* 924-931; Apollod. *Ep.* III 2; Hyg. *Fab.* 92.

⁹⁶³ Hom. *Hym. Apoll.* 305 sgg.. Su Typhon si veda I. Baglioni, *L'aspetto acosmico e primordiale di Typhon nella Teogonia*, cit..

⁹⁶⁴ Sul rapporto tra la dea Hera e Iris si veda C. Costa, *op. cit.*, pp. 71 sgg.. In generale su Iris si veda A. Bonadeo, *Iride: un arco tra mito e natura*, Firenze 2004, pp. 4-67.

⁹⁶⁵ Hes. *Th.* 314.

⁹⁶⁶ Apollod. III 5,8; Schol. Eur. *Ph.* 1760.

⁹⁶⁷ Hom. *Il.* V 890 sgg..

⁹⁶⁸ Al riguardo si veda il capitolo della tesi di dottorato relativo ad Echidna.

derivato il suo nome da Nemea⁹⁶⁹, figlia del fiume Asopos, una tradizione che si può mettere in relazione, per l'origine della sua formulazione, alla presenza del fiume Nemea che attraversa l'omonima valle e che delimita il confine fra la Sicionia e la Corinzia⁹⁷⁰. Secondo etimologie di carattere razionalizzante, l'origine della designazione del territorio andrebbe messa in relazione con il fatto che presso quelle terre venivano condotti al pascolo (nemomena) i buoi della città di Argo⁹⁷¹. Si tratta di una paraetimologia, questa, la cui elaborazione potrebbe essere in rapporto con il quadro economico-ambientale della regione, come sembrerebbero indicare quelle fonti che collocano in Nemea il luogo di pascolo dei buoi sacri alla dea Hera⁹⁷² e lì indicano la presenza di Argos Panoptes nel ruolo di boukolos, di “colui che accudisce i buoi”, in merito alla vicenda della bella Io⁹⁷³. È noto, infatti, come Argos avrebbe custodito su incarico di Hera l'eroina, così trasformata da Zeus per impedire alla sua sposa di scoprire l'adulterio consumato con lei, ma poi costretto a consegnare l'“animale” a Hera che ne avrebbe rivendicato il possesso⁹⁷⁴. Pertanto, non è improbabile che tutte queste tradizioni dipendano da un uso effettivo della regione come pascolo da parte degli abitanti di Argo.

Nell'antichità la fama di Nemea era legata al fatto che presso di essa si svolgevano gli omonimi giochi panellenici e che lì sorgeva uno dei più importanti santuari dedicati a Zeus⁹⁷⁵. In merito alle Nemee, pur esistendo una tradizione secondo la quale l'istituzione dei giochi era ricondotta all'opera di Herakles e alla vicenda relativa allo scontro tra

⁹⁶⁹ Paus. II 15,3 V 22,6.

⁹⁷⁰ Strab. VIII 382.

⁹⁷¹ *Etym. M.* s. v. Afesio-.

⁹⁷² *Etym. M.* s. v. Nemea.

⁹⁷³ Lucian. *Dial. D.* 3.

⁹⁷⁴ Aeschyl. *Prom.* 645-679, *Suppl.* 299-301; Apollod. II 1,3; Ov. *Met.* 588 sgg.; Hyg. *Fab.* 145.

⁹⁷⁵ Al riguardo si veda: C. Gaspar, *Nemea*, in D. S., pp. 50-52; M. Mari, *Festa mobile. Nemea e i suoi giochi nella tradizione letteraria e nell'evidenza materiale. I: l'età arcaica e classica*, “Incidenza dell'Antico” VI, 2008, pp. 91-132.

l'eroe e il leone⁹⁷⁶, la maggior parte delle fonti lega la loro origine alla spedizione argiva guidata da Adrastos per riportare sul trono di Tebe il genero Polyneikes⁹⁷⁷. Come è noto, l'esercito sarebbe giunto nel territorio di Nemea in un periodo di siccità – calamità che, come abbiamo visto in precedenza, le fonti descrivono come un tratto caratteristico dell'Argolide – e, avendo ormai esaurito le scorte d'acqua, in preda ad una sete bruciante. Qui, secondo la tradizione, avrebbero incontrato Hypsipyle, nutrice di Opheltes, figlio del re Lykurgos, signore della regione di Nemea⁹⁷⁸. La donna era giunta nel Peloponneso come schiava, scacciata dalla sua terra, l'isola di Lesbo, dalle altre donne perché esse erano venute a sapere che Hypsipyle, figlia del re dell'isola Thoas, nella terribile notte in cui, per vendetta o perché in preda di una follia suscitata dalla dea Aphrodite, le donne dell'isola avevano ucciso tutti gli uomini – mariti, padri, figli – presenti su quella terra, essa aveva risparmiato suo padre, aiutandolo a mettersi in salvo a bordo di una imbarcazione. Gli Argivi avrebbero chiesto alla donna di condurli alla sorgente d'acqua più vicina ed essa, conducendoli sul posto in tutta fretta, stante le condizioni provate dell'esercito, avrebbe lasciato incautamente il piccolo Opheltes senza custodia, da solo, tra l'erba verde di un prato dove, purtroppo, sarebbe caduto vittima di un terribile serpente. Amphiaraios, guerriero e vate degli Argivi, interpretò la morte del bambino come un segno indicante il loro futuro e il destino della spedizione e, per questo motivo, ad Opheltes fu dato un nuovo nome, Ἀρκεμόρο~, “Inizio del destino”, e, in suo onore, sarebbero stati istituiti i giochi di Nemea.

⁹⁷⁶ Schol. Pind. *Nem.* VII 1; Tert. *De Spect.* XI; *Etym. M.* s. v. Nemea.

⁹⁷⁷ Bacchyl. IX 10 sgg.; Apollod. III 6,4; Paus. II 15, 2-3; Stat. *Theb.* IV 724 sgg., V 499 sgg.; Hyg. *Fab.* 74, 273; Clem. Alex. *Strom.* II 34,1.

⁹⁷⁸ Secondo lo schol. Pind. *Ol.* VI 144d, Lykurgos era il sacerdote di Zeus Nemeios.

Ora, se le tradizioni che attribuivano la fondazione delle Nemee a Herakles sono state ritenute di formazione tarda e legate nella loro elaborazione alla riorganizzazione del complesso templare di Nemea come contraltare locale delle istituzioni rituali di carattere agonistico in uso ad Olimpia⁹⁷⁹ – le quali, secondo alcune fonti, sarebbero state appunto fondate da Herakles⁹⁸⁰ –, dando così vita, in contrapposizione al sito dell’Elide filo-lacedemone, ad un punto di riferimento per il Peloponneso dorico che si opponeva a Sparta⁹⁸¹, le tradizioni che legano l’origine dei giochi alla mitica spedizione argiva contro Tebe sarebbero invece un riflesso del controllo materiale ed effettivo che la città di Argo esercitava sull’organizzazione dei giochi e che si manifestò nella maniera più evidente quando per lunghi periodi i giochi si svolsero ad Argo stessa anziché a Nemea⁹⁸².

Al riguardo, sono comunque possibili anche altre osservazioni rispetto a quanto è stato evidenziato dagli studi e precedentemente riportato. Infatti, pur non volendo ridurre o costringere ogni problematica incontrata in chiavi interpretative risultate utili in altri contesti, non si può non notare come anche in questo caso emergano collegamenti con l’elemento acqueo e con quella sfera di svalutazione dei “giusti” rapporti all’interno del “genio” sulla quale ci siamo già soffermati. Di fatto, non si può non rilevare come nella costruzione mitopoietica del leone di Nemea, le vicende ad esso relative siano inserite in un contesto spaziale che potenzialmente rimanda ad altri accadimenti mitici nei quali emergono collegamenti con quegli elementi che più volte sono emersi come tratti caratterizzanti la discendenza di Echidna. Si evidenzia, in pratica, un contesto nel quale la località viene culturalmente definita

⁹⁷⁹ M. Mari, *op. cit.*, p. 97.

⁹⁸⁰ Apollod. II 7,2; Diod. IV 14,1; Paus. V 4,5; schol. Pind. *Ol.* III 1c.

⁹⁸¹ E. N. Gardiner, *Greek Athletic Sports and Festivals*, London 1910, pp. 66 sg..

⁹⁸² M. Mari, *op. cit.*, p. 98.

dagli accadimenti mitici li ambientati e, a sua volta, li definisce in un processo bidirezionale sia come temi che nelle caratteristiche dei protagonisti. Così, nella strutturazione del racconto mitico, secondo questa interpretazione, la penuria d'acqua non è un semplice espediente narrativo occasionale, ma può essere letta come un elemento sostanziale, necessario e significativo – e vedremo più avanti come ancora l'elemento acqueo appaia in maniera rilevante in relazione a Nemea – così come la presenza di Hypsipyle – entità eroica legata ad un esempio massimo di ribaltamento dei rapporti corretti e dovuti di parentela come quello delle uccisioni familiari di Lesbo – sia fondamentale e strutturale in un contesto dove essa causa involontariamente la morte di un bambino, che alleva come fosse suo figlio, in un luogo dove in passato avrebbe “regnato” un leone, la cui ascendenza si caratterizza per destrutturare a diversi livelli il corretto comportamento materno.

Comunque, riguardo all'articolazione dei giochi, tra le competizioni presenti le più importanti erano lo stadion⁹⁸³, il dolicoi⁹⁸⁴, il dromo-ippio⁹⁸⁵, l'oplitw dromo⁹⁸⁶, la palh⁹⁸⁷, la pugmh⁹⁸⁸, il pagkratìon⁹⁸⁹, il pentaqlon⁹⁹⁰ e l'afma⁹⁹¹. I magistrati che dirigevano i giochi si chiamavano come ad Olimpia *Hellanodikai*, erano dodici e per via delle origini funerarie dei giochi portavano gli abiti del lutto⁹⁹². Gli scoli a Pindaro ci informano che in origine la corona che veniva data come ricompensa al vincitore durante la premiazione sarebbe stata composta da foglie d'olivo e solo dopo le guerre persiane – a ricordo dei guerrieri

⁹⁸³ Pind. *Nem.* VIII; Paus. VI 17,1.

⁹⁸⁴ Paus. VI 7,3.

⁹⁸⁵ Paus VI 16,4; *Etym. M.* s. v. Ἄπεια-.

⁹⁸⁶ Paus. II 15,3; Philostr. *Gymn.* 57.

⁹⁸⁷ Pind. *Nem.* IV, VI, X 26, *Ol.* VIII 56, IX 87; Paus. VI 4,4 e 8,1.

⁹⁸⁸ Pind. *Ol.* VII 82; Paus. VI 4,6 e 15,1.

⁹⁸⁹ Pind. *Nem.* II, III, V 5, *Isthm.* VIII 4; Bacchyl. XIII; Paus. VI 3,4.

⁹⁹⁰ Pind. *Nem.* VII; Hdt. VI 92, IX 75; Paus. I 29,4 e VI 3,3; *Anth. Pal.* XIII 19.

⁹⁹¹ Pind. *Nem.* I; Paus. I 22,6 VI 1,2.

⁹⁹² Schol. Pind. *Nem.* XI 18, XII 14.

morti – sarebbe stata introdotta la corona composta con le foglie di apio (sel inon)⁹⁹³, pianta connessa alla sfera funebre in quanto utilizzata per ornare le tombe⁹⁹⁴ e come cibo dei morti nei trita, i “pasti sacrificali del terzo giorno” (dalla cerimonia funebre). Successivamente sarebbe subentrata ancora un’altra tipologia di corona, questa volta composta da foglie di quercia⁹⁹⁵.

Riguardo alla presenza del pancrazio tra le gare praticate a Nemea, è interessante notare come nelle raffigurazioni della lotta a mani nude di Herakles con il leone, ci si ispiri verosimilmente alla realtà delle gare atletiche, stante la precisione con la quale vengono raffigurate le prese che caratterizzano lo scontro – come è noto e vedremo più avanti nel dettaglio l’eroe uccide il leone stringendolo a sé e strangolandolo – che sembrano modellate su quelle adottate nella lotta libera antica, in particolare è possibile rinvenire la riproduzione plastica della presa nota come “a cravatta”⁹⁹⁶. Ciò può indirettamente porre la questione se vi sia un nesso di dipendenza tra la presenza del pancrazio tra le gare e la modalità con la quale Herakles affronta il leone secondo la tradizione, come se quest’ultima di fatto riflettesse tali gare, fondandole allo stesso tempo miticamente. Purtroppo, non vi sono abbastanza dati per poter approfondire la questione, ma l’ipotesi rimane comunque suggestiva.

In merito al culto di Zeus presente a Nemea, sappiamo da Pausania che, almeno alla sua epoca, in questa località gli Argivi offrivano sacrifici al signore degli dèi e qui non solo sceglievano il sacerdote di Zeus Nemeios, ma vi tenevano anche una gara di corsa per uomini armati (oplithw dromo-) in occasione della solenne riunione delle Nemee

⁹⁹³ Schol. Pind. *Nem.* X 8. Sull’invenzione della corona di sel inon per i giochi di Nemea da parte di Herakles si veda Pind. *Nem.* VI 42.

⁹⁹⁴ Plut. *Tim.* XXVI, *Symp.* V 3,2; Diog. Laert. VIII 57.

⁹⁹⁵ C. Gaspar, *op. cit.*, p. 52.

⁹⁹⁶ C. Parisi Presicce, *op. cit.*, pp. 145 sgg..

invernali⁹⁹⁷. Nel tempio si trovava la tomba di Opheltes, cinta da un muro di pietra, e vi era anche un tumulo di terra che costituiva il monumento funebre a Lykurgos, il padre di Opheltes⁹⁹⁸. Gli abitanti della zona ambientavano in questo luogo la tragica vicenda di Opheltes⁹⁹⁹ e per questo motivo la fonte che si trovava nelle vicinanze prendeva il nome di Adrasteia da Adrastos, il re di Argo che, come abbiamo detto, aveva guidato la spedizione contro Tebe e, secondo la tradizione locale, aveva scoperto la sorgente¹⁰⁰⁰. Intorno al tempio vi era un bosco di cipressi¹⁰⁰¹, alberi che s’inseriscono significativamente in quel contesto che si va a caratterizzare per quei tratti che noi potremmo definire “funerari” e che probabilmente dipendono e ruotano – anche se le fonti ci parlano genericamente di un bosco sacro a Zeus in Nemea¹⁰⁰² – intorno al culto di Opheltes. Infatti, il cipresso è un albero che, secondo la tradizione antica, avrebbe avuto origine dalla trasformazione in pianta del bel giovane Kyparissos, amato da Apollon, a seguito dell’inconsolabile dolore che l’eroe avrebbe provato per avere inavvertitamente ucciso il suo cervo con un colpo di giavelotto. In preda alla disperazione avrebbe chiesto agli dèi di poter piangere il suo animale in eterno e fu così che venne trasformato nell’omonimo albero¹⁰⁰³.

Comunque, va notato che anche il monte Apesanto si caratterizza per un forte legame con Zeus, in quanto anche qui, infatti, si prestava culto al signore degli dèi. Al riguardo, le fonti ci informano che gli Argivi, che ritenevano sacro questo monte¹⁰⁰⁴, veneravano Zeus in questo luogo sul quale, secondo la tradizione locale, nel tempo dei primordi, al termine di

⁹⁹⁷ Paus. II 15,3.

⁹⁹⁸ Paus. II 15,3.

⁹⁹⁹ Paus. II 15,2.

¹⁰⁰⁰ Paus. II 15,3.

¹⁰⁰¹ Paus. II 15,2.

¹⁰⁰² Pind. *Nem.* II 4; Theokr. *Idyll.* XXV 169.

¹⁰⁰³ Ov. *Met.* X 120 sgg..

¹⁰⁰⁴ Stat. *Theb.* III 462.

un diluvio scatenato da Zeus per punire gli uomini, sterminandoli, si sarebbe arenata la nave di Deukalion, figlio di Prometheus, sopravvissuto alla tragedia. Lì avrebbe costruito l'altare (βωμόν) dedicato a Zeus Aphesios, il “liberatore”, perché lo aveva “liberato” (αἰφεῖν) dal cataclisma¹⁰⁰⁵.

Ora, si può rilevare come anche in questo caso nella caratterizzazione mitica della regione di Nemea ricorra in maniera suggestiva il legame con l'elemento acqueo che definisce e qualifica l'ascendenza del leone. Peraltro, che in Apesanto Zeus venisse venerato nel suo aspetto di signore dell'elemento meteorico lo si può rilevare anche dalle tradizioni connesse al tempio di Zeus Aphesios che s'innalzava sull'istmo di Corinto¹⁰⁰⁶. Pausania ci informa, infatti, parlando di questo tempio che sorgeva sul monte Moluride, che la designazione di Zeus come Aphesios sarebbe risalita alle vicende legate al sacrificio che Aiakos avrebbe offerto nell'isola di Egina a Zeus Panellenios per ottenere l'allontanarsi della siccità, che avrebbe afflitto in quel tempo la Grecia intera, e l'invio di abbondanti piogge. Il signore degli dèi avrebbe così “liberato” e lasciato andare giù le piogge e, per questo, gli sarebbe stato attribuito l'epiteto di Aphesios¹⁰⁰⁷.

Tornando ad Apesanto, rispetto alla tradizione precedentemente riportata riguardante la fondazione del culto di Zeus in quel luogo, siamo a conoscenza anche di una variante secondo la quale il primo a sacrificare a Zeus Aphesios sarebbe stato Perseus¹⁰⁰⁸, che da questo monte – il più alto dell'Argolide – si sarebbe librato in volo sfidando le nubi¹⁰⁰⁹. Va ricordato, inoltre, che nella *Tebaide* di Stazio, quando Amphiaros si

¹⁰⁰⁵ *Etym. M.* s. v. Afesio-.

¹⁰⁰⁶ Sulle caratteristiche di Zeus quale signore dell'elemento meteorico si veda G. Piccaluga, *Lykaon. Un tema mitico*, Roma 1968.

¹⁰⁰⁷ Paus. I 44,9.

¹⁰⁰⁸ Paus. II 15,3.

¹⁰⁰⁹ Stat. *Theb.* III 463.

trova nella necessità di consultare Zeus, tramite il volo degli uccelli, riguardo alla spedizione argiva contro Tebe, proprio sul monte Apesanto si recherà per apprendere il volere del signore degli dèi¹⁰¹⁰. Questo perché, come è emerso dall'insieme della documentazione precedentemente riportata, si trattava di un luogo particolarmente legato alla divinità e ritenuto, secondo il pensiero greco, “adatto” e rispondente alle caratteristiche del dio e alla sua sfera d'azione, forse per la sua altezza in quanto montagna più alta della regione.

Comunque, altre fonti riconducono la denominazione del monte a motivazioni diverse. Si diceva, infatti, che il monte avesse derivato il suo nome dall'eroe Apesas che nell'antichità avrebbe regnato in quei territori, oppure che il nome fosse da ricondurre al fatto che in quella località fosse il punto di partenza (αἴφῃσι-) della corsa dei carri. Ma tale denominazione veniva anche legata al fatto che il leone di Nemea sarebbe stato gettato (αἴφῃημι) lì dalla luna¹⁰¹¹.

Ora, riguardo alla tradizione che riconduce l'origine del nome del monte a Selene, la luna, va notato che essa s'inserisce in un filone di attestazioni che segnala un rapporto tra la divinità e il leone di Nemea, incentrato sull'allontanamento o caduta del leone dalla luna in questa regione del Peloponneso. Se Plutarco vi accenna nel suo studio sulle caratteristiche della luna, all'interno dei capitoli dedicati alla descrizione del moto dell'astro, rilevando che non vi era da meravigliarsi se a causa della velocità di questo movimento il leone fosse caduto sulla terra¹⁰¹², Eliano, riportando un passo di Epimenide, ci informa invece su una tradizione secondo la quale Selene, inorridita, avrebbe scrollato via il leone in un violento fremito, sospingendolo sulla terra per ordine della

¹⁰¹⁰ Stat. *Theb.* III 465sgg...

¹⁰¹¹ *Etym. M.* s. v. Ἀπῆσα-.

¹⁰¹² Plut. *De Face* 937F.

dea Hera¹⁰¹³. Inoltre, va ricordato, in merito a questo legame che la tradizione antica poneva tra l'astro e il figlio di Echidna, che, secondo alcune fonti¹⁰¹⁴, sarebbe stata proprio Selene ad allevare il leone di Nemea nel suo antro a due uscite presso il monte Tetro e che, in base a queste attestazioni, alcuni studiosi moderni hanno potuto ritenere che esistesse una variante secondo la quale fosse proprio la dea la madre del leone di Nemea¹⁰¹⁵. Pertanto, stante la pluralità di attestazioni, si pone la questione del perché di questo rapporto tra la dea e l'entità mostruosa. Purtroppo, il materiale documentario non fornisce notizie sufficienti affinché si possano avanzare delle serie ipotesi al riguardo. Però, si possono notare, tra i tratti che caratterizzano la luna nella cultura greca antica, alcuni elementi che potrebbero fornire un collegamento con i tratti qualificanti dell'ascendenza del leone che sono stati più volte menzionati. Infatti, può risultare suggestivo e di spunto per eventuali ulteriori approfondimenti rilevare che l'astro presenta collegamenti con l'elemento acqueo, con il mondo infero e con la sfera della follia o dell'alterazione mentale. Se il moto della luna può influenzare il muoversi delle maree¹⁰¹⁶, essa si caratterizza anche per poter essere considerata come un luogo nel quale possa trovarsi il regno dei morti, tanto che per questo motivo si poteva interpretare il volto che sembrerebbe di scorgere sulla superficie lunare con quello di Medusa¹⁰¹⁷, la quale in alcune fonti sembra poter svolgere un ruolo simile a quello di guardiano degli Inferi¹⁰¹⁸. Infine, si riteneva che l'influenza della luna potesse provocare degli stati d'alterazione mentale, di follia e di

¹⁰¹³ Ael. *H. A.* XII 7.

¹⁰¹⁴ Hyg. *Fab.* 30.

¹⁰¹⁵ Si veda, ad esempio, il commento di G. Guidorizzi all'edizione delle *Fabulae* di Igino da lui curata (Igino, *Miti*, Milano 2000, p. 241). Al riguardo, bisogna comunque rilevare che le fonti non affermano mai esplicitamente che il leone di Nemea sia stato generato da Selene e, pertanto, questa "variante" si dimostra essere solo un postulato moderno senza adeguato riscontro documentario.

¹⁰¹⁶ Arist. *De Gen. Anim.* IV 777b.

¹⁰¹⁷ Plut. *De Face* 944b; Clem. Alex. *Strom.* V 49.

¹⁰¹⁸ Si veda ad esempio Hom. *Od.* XI 634.

manca di controllo, in parte accostabili per determinati aspetti ai sintomi dell'epilessia¹⁰¹⁹. Le vittime dell'influenza lunare venivano designati con nomi specifici quali *bekkesel hno-* e *sel hnopl hkto-*¹⁰²⁰. Comunque, come abbiamo detto, si tratta più di suggestioni che di vere proprie prove di un possibile rapporto basato sulle caratteristiche della discendenza di Echidna.

Per quanto riguarda invece la località di Treto, si tratta di un monte che avrebbe derivato il suo nome – *trhtov* “forato” – dal fatto che alle sue pendici si trovava una grotta estremamente profonda nella quale il leone avrebbe posto la sua tana¹⁰²¹. All'epoca di Pausania gli abitanti della regione erano soliti mostrare ai viaggiatori presso il monte la grotta del leone¹⁰²².

Soffermandoci ora sulle tradizioni relative allo scontro tra Herakles e il leone di Nemea, questo sarebbe stato la prima delle fatiche che Eurystheus, re di Micene, avrebbe imposto all'eroe. Messosi in cammino per Nemea, il figlio di Zeus avrebbe attraversato la località di Cleone, dove avrebbe trovato l'ospitalità di un uomo povero, Molorchos, che Herakles avrebbe dissuaso dal compiere un sacrificio, chiedendogli di attendere trenta giorni. Se fosse ritornato vivo dalla sua caccia, avrebbero offerto il sacrificio a Zeus Soter; se invece non fosse ritornato, perché morto, allora sarebbe stato lui, Molorchos, a celebrare un sacrificio a Herakles come ad un eroe. Giunto a Nemea, Herakles avrebbe affrontato il leone, dapprima scagliandogli contro delle frecce dal suo arco, le quali, però, non sarebbero riuscite a ferire l'entità mostruosa in quanto invulnerabile – non poteva, infatti, secondo la tradizione, essere ferita né da ferro, né da bronzo, né da pietra – così,

¹⁰¹⁹ Plut. *Quaest. Conv.* III 658e.

¹⁰²⁰ Hesych. s. v. *bekkesel hno-*.

¹⁰²¹ Diod. III 11.

¹⁰²² Paus. II 15,2.

avrebbe cominciato ad inseguire il leone in fuga, impugnando la sua clava. Il leone si sarebbe rifugiato nella sua tana presso il monte Treto, la quale avrebbe avuto due entrate; Herakles ne bloccò una ed entrò nell'altra per affrontare la belva e, circondandogli il collo con un braccio, l'avrebbe strangolata. Tolta la pelle al leone con i suoi stessi artigli, il figlio di Zeus se ne sarebbe rivestito, coprendo tutto il suo corpo, la testa del leone posta sul capo con le fauci della fiera agli angoli del suo volto, acquisendo in questo modo una protezione dai pericoli che avrebbe incontrato in futuro¹⁰²³. Secondo una variante, però, la pelle di leone che Herakles indossava come un manto sarebbe stata, in realtà, quella di un leone che dal monte Citerone scendeva lungo le pendici della montagna, per cacciare e nutrirsi delle vacche di Amphitryon e Thespios, e che l'eroe uccise dopo essere stato ospite per cinquanta notti del re Thespios, unendosi a sua insaputa – avrebbe creduto, infatti, di giacere ogni notte con la stessa donna – con tutte le figlie del sovrano¹⁰²⁴. Per quanto riguarda il leone di Nemea, quindi, secondo questa variante, Herakles avrebbe trasportato il corpo dell'entità mostruosa nella sua interezza dapprima a Cleone, dove offrì il sacrificio a Zeus Soter, ed in seguito a Micene, dove lo avrebbe mostrato ad Eurystheus il quale sarebbe rimasto stupito e allo stesso tempo impaurito dal coraggio dimostrato dall'eroe. Pertanto, il sovrano di Micene gli avrebbe proibito per il futuro di entrare in città e ordinato di esporre i suoi trofei fuori dalle porte urbane. Dopo di che, il re avrebbe fatto collocare sotto terra un grande orcio di bronzo, dove nascondersi, mentre gli ordini per le imprese successive sarebbero stati portati a Herakles per mezzo dell'araldo Kopreus¹⁰²⁵.

¹⁰²³ Hes. *Th.* 328-332; Eur. *Her.* 155-154, 359-363; Theocr. XXV 204-281; Apollod. II 5,1; Diod. IV 11; Quint. Smyrn. VI 208; schol. Hes. *Th.* 326, 327; Sen. *Her. Oet.* 1235; Hyg. *Fab.* 30.

¹⁰²⁴ Apollod. II 4,8. Al riguardo si veda anche A. Schnapp-Gourbeillon, *Les lions d'Héraklès*, in C. Bonnet, C. Jourdain-Annequin, V. Pirenne-Delforge (edd.), *op. cit.*, pp. 109-126.

¹⁰²⁵ Apollod. II 5,1.

Per quanto riguarda la città di Cleone, essa era un insediamento di piccole dimensioni che si trovava sulla strada che da Corinto porta ad Argo¹⁰²⁶ e si caratterizzava per presentarsi come una collina circondata da abitazioni e ben fortificata¹⁰²⁷. Il nome della città deriverebbe, in base alle tradizioni locali riportate da Pausania, o da un Kleones, figlio di Pelops, oppure da una Kleone che, come Nemea, sarebbe stata figlia del fiume Asopos¹⁰²⁸. Cleone era nota nell'antichità, oltre che per la vicenda mitica relativa all'ospitalità di Molochos nei riguardi di Herakles, anche per il tempio dedicato ad Athena, dove si ergeva una statua della dea scolpita da Skyllidos e Dipoinos, allievi o figli del grande Daidalos, e per il monumento funebre eretto in ricordo dei figli di Aktor, Eurytos e Kteatos¹⁰²⁹. Questi ultimi sarebbero stati al comando dell'esercito di Augeias, re dell'Elide, durante la guerra che il sovrano sosteneva nei confronti di Herakles, il quale li uccise, tendendo loro un agguato a Cleone, mentre si recavano a Corinto come inviati ufficiali per le sacre gare dei giochi dell'Istmo, durante il periodo in cui vigeva la tregua connessa agli Isthmia per le celebrazioni dei giochi¹⁰³⁰. Nella città si trovava anche una casa di modeste condizioni che gli abitanti del luogo ritenevano appartenesse in passato a Molochos. Presso di essa si potevano ammirare l'entrata, costituita da una porta di salice sulla quale erano riprodotte le armi del dio che vi era stato ospitato, il piccolo campo, dove si mostrava il luogo ove Herakles avrebbe depresso la sua clava durante il soggiorno da Molochos, la quercia presso la quale il figlio di Zeus avrebbe appoggiato il suo arco e, infine, il punto del suolo che ancora recava le tracce della pressione del suo gomito¹⁰³¹.

¹⁰²⁶ Paus. II 15,1; Strabo VIII 377.

¹⁰²⁷ Strabo VIII 377; Stat. *Theb.* IV 47.

¹⁰²⁸ Paus. II 15,1

¹⁰²⁹ Paus. II 15,1

¹⁰³⁰ Pind. *Ol.* X 25-34; Apollod. II 7,2; Paus. II 15,1 e V 2,1; Diod. IV 33 (dove Eurytos è figlio di Augeias).

¹⁰³¹ Stat. *Theb.* IV 160-164.

In merito, invece, al sacrificio celebrato a Cleone da Molorchos e Herakles, come nota Paolo Scarpi, esso sembrerebbe essere, almeno per come si presenta nella variante attestata da Apollodoro, l'atto di fondazione mitica del culto devoluto a Zeus Soter¹⁰³². Inoltre, nelle modalità attraverso le quali la narrazione mitica delinea la fondazione del culto – con la distinzione fatta da Herakles tra il sacrificio da offrire a Zeus e l'eventuale sacrificio da offrire a lui in quanto eroe – sembrerebbe che si intenda evocare « ... la distinzione tipica tra sacrificio olimpico, caratterizzato dalla *qusiθ*, dove erano immolati animali a manto chiaro, e sacrificio scuro, denominato *επαγισμα*, in cui erano uccisi animali a manto scuro, e destinati ai defunti»¹⁰³³. Peraltro, si tratta di una distinzione che non può non ricordare la doppia tipologia di sacrificio, olimpica ed eroica, che le fonti attribuiscono al culto di Herakles¹⁰³⁴. Comunque, ciò che si può aggiungere alle osservazioni di Scarpi, consiste nel mettere in evidenza come nella regione di Nemea il culto di Zeus si presentasse con un ruolo centrale e si caratterizzasse per i diversi aspetti e sfere d'influenza delle divinità sui quali si basava. Abbiamo visto, infatti, come lo Zeus Nemeios – essendo collegato al culto dell'eroe Opheltes – si definisca per un'atmosfera funebre che circonda il suo santuario, come il culto di Zeus Aphiesios, venerato sul monte Apesanto, sia incentrato sull'aspetto del dio quale signore dell'elemento meteorico, mentre per quanto riguarda Zeus Soter, il cui sacrificio viene celebrato nel mito a Cleone, si ponga in risalto un aspetto che potremmo definire genericamente “salvifico” della divinità – nel senso di salvezza relativa (nel mondo).

¹⁰³² P. Scarpi, *op. cit.*, pp. 508 sg..

¹⁰³³ *Ibidem*, p. 508. Al riguardo si veda: Arist. *Athen. Pol.* 58,1; Paus. III 1,8 e 19,3; schol. Eur. *Phoen.* 274. Anche A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958, pp. 20 sgg..

¹⁰³⁴ P. Scarpi, *op. cit.*, p. 509. Al riguardo si veda: Hdt. II 44,5; Paus. II 10,1. Anche A. Brelich, *Gli eroi greci*, cit., pp. 285 sgg..

Riguardo, invece, alla variante mitica secondo la quale Herakles si sarebbe ricoperto della pelle del leone di Nemea, bisogna porre in evidenza come, ancora una volta, il confronto con le entità mostruose contribuisca a costruire caratteristiche, “personalità” e attributi degli eroi con i quali si confrontano, o nell’eventuale adombrare nella tradizione mitica tematiche d’ambito iniziatico, in cui l’eroe raggiunge la propria “completezza”, il proprio telos, tramite lo scontro con l’essere mostruoso, o acquisendone dei caratteri (vedasi il caso esemplare di Sphinx che media ad Oidipus il comportamento irregolare nei rapporti di parentela), oppure utilizzandone delle parti come attributi, come appunto la pelle del leone per Herakles¹⁰³⁵.

In merito, è interessante notare, concludendo, come precedentemente allo scontro con il figlio di Echidna, Herakles si sarebbe costruito a Nemea una delle armi considerata dalla tradizione tra i tipici attributi dell’eroe: la clava¹⁰³⁶. Il termine greco corrispondente, *rbpal on*, indica propriamente un bastone avente una delle estremità più grande rispetto all’altra e, in merito al ruolo che svolge nel contribuire a caratterizzare i tratti eroici di Herakles, si può notare, come è già stato più volte sottolineato negli studi, che esso, insieme all’arco, alla spada, alla pelle di leone e alla tendenza a combattere corpo a corpo, basandosi più sulla sua forza straordinaria e sulla rabbia che su una tattica propriamente detta, contribuisca a ritrarlo come un guerriero di una fase pre-olitica, per certi aspetti “primitiva”¹⁰³⁷. Al riguardo, sarebbe anche interessante sapere se siano mai esistite delle tradizioni in merito che si siano soffermate specificamente sulla sua fabbricazione a Nemea e sul tipo di legno che potrebbe essere stato utilizzato. Abbiamo visto in precedenza

¹⁰³⁵ Su come la “figura” dell’eroe in generale si delinea tramite anche il confronto con il suo avversario si veda A. Brelich, *Gli eroi greci*, cit., pp. 225 sgg..

¹⁰³⁶ Apollod. II 4,11. La clava appare come tipico attributo di Herakles, ad esempio, in Soph. *Tr.* 512 e *Ar. Ran.* 47.

¹⁰³⁷ Si veda, ad esempio, A. Brelich, *Gli eroi greci*, cit., pp. 285 sgg..

come, quando i boschi di Nemea sono esplicitamente menzionati dalle fonti, ciò avvenga in relazione al bosco sacro di Zeus Nemeios. Pertanto, sarebbe suggestivo ipotizzare come la costruzione del *rbpal on* potesse avvenire con del legno ricavato da un bosco sacro al signore dell'ordine cosmico – o comunque legato ad un luogo dove si innalzava un suo santuario – e come l'arma così ricavata servisse a combattere le entità che con la piena realizzazione mitica di questo ordine interferivano. Un'arma che per sua stessa definizione e funzione è potenzialmente portatrice di morte, come connessi alla sfera della morte sono gli alberi, i cipressi, che, secondo Pausania, circondano il tempio di Zeus Nemeios. E quindi, secondo questa associazione, sarebbe come se, in una possibile costruzione mitica della vicenda, si fosse scelto di utilizzare un legno simbolicamente legato alla morte per poter realizzare un'arma che potesse darla. Ovviamente, quanto osservato rimane su un piano di mera speculazione, stante l'assenza di materiale documentario relativo.

Conclusioni

La ricerca ha inteso storicizzare la moderna categoria del “mostruoso”, così come intesa normalmente nella cultura occidentale contemporanea, rapportandola sia alle caratteristiche delle entità a carattere ibrido presenti nella mitologia greca, sia alle modalità con le quali queste entità venivano recepite nell’ambito della cultura greca stessa.

In questo quadro, lo studio si è incentrato, nella sua prima parte, nell’analisi di quei termini che più frequentemente, in riferimento alla cultura greca, vengono associati alle entità a carattere ibrido e, più in generale, a quella sfera che noi in base alle nostre categorie definiamo del “mostruoso”. Nello specifico sono stati oggetto d’indagine i seguenti termini: *tera-*, *kh̄to-*, *qhr* e *pelwr*. Ovviamente non si tratta di un’elencazione esaustiva in quanto, come si è potuto rilevare durante lo studio, nessuno di questi termini è pienamente assimilabile al nostro concetto di “mostruoso” così come non esiste un termine che corrisponda ad esso precisamente. Di fatto, si è potuta riscontrare la tendenza a tradurre con “mostro” o “mostruoso” dei termini che, in base al proprio condizionamento culturale e alla propria sensibilità, possono essere così interpretati, per via di uno specifico aspetto del concetto che esprimono, nel presupposto implicito che si possa astrarre dalla cultura greca una sfera del “mostruoso” definita e compatta ma soprattutto analoga a quella che è venuta a formarsi nell’ambito dell’Occidente contemporaneo.

Nello specifico, per quanto riguarda il termine *tera-*, la ricerca ha potuto rilevare la sua utilizzazione per indicare fenomeni o avvenimenti assai differenti tra loro che si caratterizzano per la loro eccezionalità rispetto all’ordine cosmico stabilito da Zeus e per la possibilità – rilevabile

soprattutto all'interno dei poemi omerici – di riscontrare in loro una valenza di messaggio da parte della sfera extra-umana. Inoltre, si è potuto verificare che, quando il termine appare associato in maniera qualificante ad entità a carattere ibrido, pur ponendo in evidenza il loro aspetto acosmico, di fatto non li designasse però come appartenenti ad una tipologia specifica di esseri extra-umani.

Per quanto riguarda il termine *kh̄to-*, invece, si è potuto rilevare che, seppure abitualmente associato ad esseri che si tende a recepire come “mostri marini”, esso in realtà designa, fin dalle prime attestazioni nei poemi omerici, animali marini come balene, delfini, tonni e squali, oppure animali che possono vivere sia nell'acqua salata che sulla terra, come foche, tartarughe e anguille. In pratica, il termine *kh̄to-* era associato a creature marine diverse tra loro per qualificarle come eccezionalmente grandi rispetto alla norma.

Per *qhr* la ricerca ha potuto rilevare come il termine ricorra nelle fonti ad indicare l'aspetto “ferino” degli animali ai quali si trova di volta in volta associato, evidenziando una contiguità con la sfera della natura estranea al controllo dell'uomo e per lui potenzialmente pericolosa e nociva. In questa linea, l'associazione del termine con entità a carattere ibrido sottolinea, appunto, l'aspetto di appartenenza di questi esseri alla sfera “ferina” precedentemente menzionata.

Infine, anche per quanto riguarda il termine *pelwr* si è potuto constatare la tendenza alla sua utilizzazione per indicare qualcosa di eccezionalmente grande rispetto a ciò che veniva inteso come la normalità, senza nessun aspetto negativo o positivo implicito, o un legame diretto con una determinata tipologia di entità o fenomeni.

Inoltre, osservando con uno sguardo d'insieme gli studi sulla concezione del mostruoso nell'antica Grecia, si è potuto notare come alcuni abbiano

ravvisato una perfetta concordanza tra il nostro concetto di “mostruoso” e quello del greco antico; in altri casi, avendo riscontrato che entità appartenenti a diversi sistemi culturali e, secondo questi studi, definite in quel contesto come “mostri”, non posseggono degli attributi costanti, si relativizza il concetto, ponendo come elemento persistente l’idea di “alterità” rispetto alla norma quale loro aspetto qualificante e, pertanto, essendo la norma determinata dal sistema culturale di riferimento, la definizione e la simbologia del “mostro” viene a cambiare a seconda del sistema preso in considerazione. In pratica la possibilità di rivenire nelle altre culture entità definibili, pur se con caratteristiche diverse, come “mostri” viene praticamente data per scontata. Un nostro strumento di analisi e di visione del mondo, formatosi storicamente nell’ambito dell’Occidente, la tipologia del “mostruoso”, è stato universalizzato, inteso come un “a priori”, in un processo che, con le dovute differenze, potremmo definire simile a quello per il quale concetti come sacro, profano, civico o religioso sono stati inconsapevolmente ritenuti ontologicamente esistenti di per sé e, pertanto, appartenenti in forme più o meno simili a tutti i sistemi culturali.

In realtà, il breve excursus storico-comparativo svolto, ha permesso di rilevare concretamente come in diversi sistemi culturali non si sia elaborato un concetto definito di “mostruoso”, oppure una tipologia di entità “mostruose” in se distinta, e, di fatto, si è posta la necessità di confrontarsi criticamente con le categorie d’analisi e di ordinamento dell’esistente che quelle società hanno storicamente elaborato. È emerso come la costruzione e la percezione delle entità extra-umane sia direttamente legata alle caratteristiche e alla strutturazione dei valori fondanti dei sistemi culturali alle quali appartengono e sono funzionali, oltre che naturalmente all’eventuale modificarsi di questi valori con il cambiamento delle condizioni storiche dei sistemi culturali in questione.

Pertanto, nell'analisi dei contesti culturali geograficamente e/o cronologicamente "altri", l'applicazione degli "strumenti" di lettura del mondo propri dell'Occidente contemporaneo deve essere applicata criticamente nella consapevolezza dell'astrazione alla quale si sta procedendo e del fatto che gli stessi "strumenti" di lettura che si stanno usando non sono degli universali atemporali ma sono essi stessi dei concetti che hanno una storia ed un'evoluzione nel tempo.

La concezione contemporanea del mostruoso, infatti, strettamente connessa alla possibilità di individuare esseri ben distinti e qualificati nell'insieme come "mostri", deriva da un processo di evoluzione semantica di lunga durata del concetto romano di *monstrum*, indicante con accezione negativa i fenomeni naturali anormali e le creature nate deformi o con caratteristiche ibride. Si tratta di modificazioni dell'ordine naturale delle cose, realizzatesi per volontà delle divinità che, tramite appunto il manifestarsi dei *monstra*, trasmettono un messaggio all'uomo. Questo processo, come si è potuto rilevare nel caso esemplificativo di Plinio, ha avuto come asse centrale del suo sviluppo la strutturazione fisica anormale e potenzialmente spaventosa caratterizzante gli esseri definiti come *monstra*, divenendo l'elemento al quale si potevano ad essi associare esseri o fenomeni ad essi concettualmente estranei.

Inoltre, si è potuto rilevare, analizzando la bibliografia riguardante specificamente la Grecia antica, come si fossero elaborate diverse classificazioni relative alle entità mostruose di ambito greco, anche mediante criteri che risentono di concezioni prettamente moderne e in alcuni casi, di fatto, fortemente legate all'ambito psicanalitico, come l'idea della sessualità femminile intesa come "mostruosa" e "terrificante" per l'uomo. Letture di questo tipo, oltre ad essere chiaramente influenzate da quanto elaborato nel corso degli anni negli

studi a carattere psicanalitico, risentono anche d'influenze che abbiamo potuto definire di natura ideologica e che si basano sulla combinazione della cosiddetta "teoria dell'alleanza" di Lévi-Strauss – nella quale lo scambio delle donne da parte degli uomini e le relazioni che così vengono ad instaurarsi tra quest'ultimi sono intesi come l'asse a partire dal quale la cultura sarebbe emersa dalla natura e sul quale si articolerebbero le forme di potere monopolizzate dagli uomini in maniera universale – con le teorie femministe del patriarcato formatesi negli anni settanta, le quali sostengono la possibilità di riscontrare come deprecabile principio universale di tutte le società, in quanto espressione di una "cultura maschile", la subordinazione della donna. Al riguardo, si è potuto rilevare, nei casi esemplificativi analizzati, come tendenzialmente non vi sia stato in questi studi il tentativo di costruire una storia dei processi psichici o delle relazioni di genere nel sistema culturale oggetto di studio, ad esempio in rapporto a quanto la psicologia ha potuto ipotizzare dei meccanismi mentali studiando l'uomo contemporaneo, ma la proiezione sulla società greca antica di problematiche sociali e tesi interpretative legate nella loro formulazione appunto all'Occidente contemporaneo.

Si è ritenuto, invece, di proporre come criterio d'analisi del sistema culturale greco, in riferimento alle entità a carattere ibrido o più genericamente "mostruoso", il concetto di "caotico", così come viene a definirsi negli studi di Angelo Brelich. Pertanto, se nella cultura greca il *kosmos* attuale è un ordine retto e stabilito da Zeus, un ordine "giusto" e "perfetto" che corrisponde implicitamente all'ambiente greco stesso, tutto ciò che è ad esso esterno, non corrispondente, oppure che ad esso porta secondo le vicende presenti nei racconti tradizionali, è sentito come "caotico", non definito, potenzialmente "negativo" oppure, all'opposto, estremamente "positivo", "paradisiaco". Pertanto, in base alle

osservazioni di Brelich, si è ritenuto che nella cultura greca, in base ai suoi stessi criteri di analisi del reale, non sia possibile individuare dei “mostri”, bensì delle entità “caotiche”, ognuna delle quali avente proprie specifiche caratteristiche ed eventualmente “ordinate” in gruppi particolari, ad esempio genealogici, e non necessariamente estranee alla sfera divina o a forme di culto da parte degli uomini.

La ricerca ha poi previsto, in una seconda fase, lo studio dettagliato delle tradizioni inerenti Echidna e i suoi discendenti, quale concreto caso di studio delle problematiche connesse alla definizione e alla simbologia del “mostruoso”, argomento affrontato sia mediante il vaglio del materiale documentario, letterario come iconografico, sia mediante l'utilizzo di una comparazione (storicamente orientata) con entità simili di altre culture, sia, infine, mediante l'esame degli studi contemporanei. Si è prestato, così, particolare attenzione, da una parte, alle tradizioni mitiche riguardanti le singole entità, privilegiando come asse centrale la *Teogonia* di Esiodo, dove le entità oggetto d'analisi sono presenti in modalità rilevante e strutturalmente collegata, cercando di stabilire la loro funzione nell'ambito della cultura greca, dall'altra, oggetto di indagine sono state soprattutto le modalità rappresentative di queste entità, le caratteristiche della loro strutturazione corporea. Si è trattato, infatti, di determinare le valenze culturali di quegli animali (come ad esempio i serpenti) che concorrono a realizzare la fisionomia di queste entità, onde poter determinare come e in che senso il carattere ibrido possa qualificare Echidna e la sua discendenza all'interno della stirpe di Pontos.

L'indagine si è soffermata sul carattere ofiomorfo di Echidna, rilevando come tipologicamente il serpente indicato dal termine εχιδνα, a causa della violenza costante che avrebbe caratterizzato la vita di questo

animale, che uccideva il proprio compagno per poi essere ucciso dai propri figli, si prestasse a livello ideologico ad essere utilizzato come simbolo di tutti quei comportamenti che incrinavano, svalutavano o ribaltavano i corretti valori che dovevano reggere e regolare i rapporti all'interno del *geno*". Si è potuto constatare come questa caratteristica del serpente si rifletta, in un certo senso, anche nelle tradizioni relative al rapporto tra Echidna e i suoi discendenti, che si è distinto per la mancanza di qualsiasi legame tipicamente materno o filiale, deviando addirittura nell'incesto. Peraltro, anche i discendenti di Echidna sembrerebbero distinguersi per un'associazione con una sfera di svalutazione del *geno*", come emergerebbe in maniera esemplare nelle tradizioni relative a Sphinx. Si è proceduto, inoltre, ad analizzare sistematicamente i termini con quali viene qualificata e definita l'entità extra-umana nei versi di Esiodo, ponendo in evidenza come essi fossero strettamente connessi sia con il suo aspetto ofiomorfo, sia con il suo aspetto di entità femminile e primordiale. In sintesi, Echidna, all'analisi delle fonti e di un testo esiodico che ha rivelato la sua ricchezza, le sue potenzialità a livello esegetico, e dove molti termini principali si sono rivelati connessi contemporaneamente ai diversi aspetti dell'entità (ofiomorfo, primordiale, femminile), delineando così una figura unitaria, è apparsa come un essere presentato come bellissimo e sensuale, terribile ed estremamente violento, il cui nome stesso poteva evocare il veleno, madre di inquietanti creature mostruose, e il cui aspetto ofiomorfo evocava la svalutazione di valori fondamentali nel mondo greco antico. In unione ad essa, Typhon in un certo senso trova la sua legittimazione quale rivale di Zeus, rafforza e pone in risalto nel rapporto il suo aspetto anticosmico, nefasto e distruttivo.

Inoltre, oggetto di ricerca sono stati anche i versi 820-868 della *Teogonia* di Esiodo, nel tentativo di individuare il meccanismo strutturale

attraverso il quale, nel testo esiodeo che ci è stato tramandato, si è inteso costruire e rendere significativa l'immagine mitologica di Typhon, quale entità opposta e nemica di Zeus, delineando allo stesso tempo la caratterizzazione stessa dell'entità. Una fase di studio necessaria, in vista di una seria ponderazione delle caratteristiche genealogiche tramandate da Typhon ai suoi figli, in modo da poter distinguere i tratti pontici derivati da Echidna da quelli più genericamente acosmici derivati da Typhon. In questo senso andava verificato quale fosse il quadro d'insieme della "personalità" dell'entità – costruita nel testo in base agli elementi tradizionali lì raccolti e ordinati dal poeta – e se si trattasse di un quadro ad esso stesso coerente ovvero se si potesse notare una utilizzazione dei termini finalizzata a definire e sviluppare un tema comune. Al riguardo, si è potuto rilevare come la terminologia utilizzata in Esiodo qualifichi sistematicamente Typhon come un'entità ibrida incontrollabile, caratterizzata dalla $\upsilon\phi\rho\iota$ - e da una grande potenza che si esplica in violenza furibonda. In particolare si è potuto notare come l'aspetto ofiomorfo dell'entità, così come le voci emesse dalle sue molteplici teste, ne evidenzino i tratti distintivi, sia per quanto riguarda la grandezza smisurata e la polimorfia, che per quanto riguarda l'instabilità "emotiva" dell'entità, guidata da impulsi istintivi e incontrollabili, sostanzialmente non in grado di dominare le proprie passioni. Aspetto questo che ben rende l'opposizione a Zeus, divinità che, nell'arco delle vicende mitiche narrate nella *Teogonia*, verrà appunto a qualificarsi per il suo legame con la $\mu\eta\tau\iota$ ", ovvero con il pensiero meditato, ponderato, volto al successo nell'azione pratica.

Come si è detto, lo studio di Typhon ha consentito di poter mettere in evidenza nella sua discendenza i tratti acosmici ad esso probabilmente riconducibili. Caso esemplare è stata l'analisi della forma canina e della policefalia di entità come Orthos e Kerberos. Probabilmente, infatti, la

policefalia è riconducibile alla molteplicità delle teste serpentiformi di Typhon, una molteplicità che – parallelamente alla polimorfia, alla polifonia e alla policromia dell’entità – manifesta in forma corporea e visibile l’essenza caotica e primordiale che questo essere extra-umano trasmette per diversi aspetti alla sua discendenza. Aspetti tra i quali figura anche l’essere $\text{ubristh}\nu$ e $\text{a}\eta\text{omoi}\nu$: caratteri dell’entità che nella costruzione esiodea trovano espressione anche tramite il legame alla sfera canina che emerge in Typhon in una delle $\text{fwnai}\nu$ emesse dalle molteplici teste; $\text{fwnai}\nu$ di animali che indirettamente qualificano e descrivono l’entità, o tramite l’implicito rimando alle caratteristiche che la cultura greca attribuisce ad essi, o tramite i termini che Esiodo utilizza nel descriverli. Infatti, oltre alle $\text{fwnai}\nu$ rispondenti al verso del toro e del leone, Typhon si esprime anche nel verso di uno $\text{skul}\ \text{ax}$, di un cucciolo di cane. Ora, si è potuto notare come il cane sia secondo la tradizione greca un animale caratterizzato da $\text{a}\eta\text{aideia}$, dalla mancanza di $\text{a}\eta\text{d}\nu$, ovvero sia privo di qualsiasi ritegno o freno morale che inibisca quei comportamenti censurabili, tipici della $\text{ubri}\nu$, che potevano consistere in qualunque genere di eccesso. In pratica, il cane poteva rappresentare la sfrenatezza delle pulsioni, l’imperiosità del desiderio e la mancanza di misura, tutto ciò che rischia di non essere sotto controllo, ma che dovrebbe essere tenuto a freno e, pertanto, ben poteva qualificare Typhon e la sua “essenza”, caratterizzata da $\text{ubri}\nu$ e da $\text{a}\eta\text{omia}$. In questo senso, è possibile ritenere che i caratteri della discendenza di Typhon possano essere legati alle medesime potenzialità significanti; in maniera implicita, per quanto riguarda Orthos, in forma esplicita, per quanto riguarda Kerberos, definito nella *Teogonia* come $\text{a}\eta\text{aidh}\nu$ così come dallo stesso termine e concetto risulta qualificato il $\text{qumoi}\nu$ del leone la cui $\text{fwnh}\nu$ contribuisce a definire Typhon.

Per quanto riguarda Hydra, invece, l'aspetto venefico dell'entità è stato messo in relazione non soltanto all'ὕδρο~, la tipologia di serpente con la quale condivide le caratteristiche, ma anche con i tratti caratterizzanti della madre Echidna e del serpente che costituisce il suo lato ofiomorfo, cosicché si è potuto mettere in evidenza come si ripresenti in maniera originale e con le proprie specificità il carattere velenoso dell'εἶς" sia in Kerberos, che crea la velenosa pianta dell'aconito, che in Hydra.

Inoltre, l'aspetto ofiomorfo non è l'unica caratteristica di Hydra che ha potuto trovare un raffronto ed essere ricondotta alla sua ascendenza genealogica. Si pensi, ad esempio, alla policefalia che richiama ovviamente quella del padre Typhon e che ne sottolinea il suo aspetto di entità caotica primordiale. Peraltro, si è potuto rilevare come nel carattere di entità acquatica di Hydra trovi esplicitamente espressione il collegamento con l'elemento acqueo proprio della stirpe di Pontos.

Chimaira, invece, come entità ibrida, ha presentato ad una attenta lettura più di un tratto che si è potuto connettere alle caratteristiche di Typhon. È stato possibile raffrontare, infatti, la forma tripartita dell'entità – leone, capra, serpente – con le *ῥῥῆναι* – di leone, toro, *σκῦλα* – attraverso le quali si esplica, almeno secondo la nostra lettura, l'“essenza” di Typhon così come viene “costruita” nella *Teogonia* di Esiodo. Ciò che è emerso non è tanto un generico schema tripartitico quanto alcuni meccanismi di funzionalità che, pur nella diversa composizione simbolica delle due entità, sembrerebbero riproporsi in maniera originale. Nel concreto, si è potuto osservare come nella “costruzione” del corpo ibrido dell'entità, alla presenza di due animali come il leone e il *δρακῶν* legati simbolicamente alla regalità ed a livello di osservazione naturalistica alla grandezza delle dimensioni, si affianchi, in un certo senso stridendo visto che Esiodo afferma esplicitamente la grandezza dell'essere nel suo

insieme, un animale che poteva essere potenzialmente un piccolo capro. Questa situazione ha potuto ricordare come nella polifonia di Typhon, descritta dal poeta di Ascra, si alternino alle *fwnai* del leone e del toro – anche quest’ultimo legato, parimenti al leone e al *drakwn*, alla regalità e alla grandezza delle dimensioni – la *fwnh* di un cucciolo di cane.

Inoltre, la tradizione mitica attribuisce a Chimaira un’altra caratteristica che è stata da noi messa in relazione alle qualità di Typhon, così come vengono delineate nella *Teogonia* esiodea, ovvero la connessione con il fuoco sprigionato da una delle tre teste dell’entità, e per la precisione dalla testa di capra.

Ora, com’è ampiamente noto, la connessione con il fuoco è presente anche in Typhon che dagli occhi delle sue terribili teste serpentiformi sprigionerebbe splendidi bagliori di fiamma ed emetterebbe, sempre dalla teste di *drakwn*, aliti di fuoco. Al riguardo, nella parte della nostra ricerca relativa a Typhon, gli occhi fiammeggianti di questa entità, così come il fuoco in essa divampante, sono stati interpretati, in base ad una lettura attenta dei passi delle fonti pertinenti e comparabili alla descrizione esiodea, non solo come un possibile rimando all’ardore guerriero dell’entità che si appresta ad affrontare il signore degli dèi, ma anche come un possibile rimando all’“essenza” stessa dell’essere extra-umano, che è sembrato caratterizzarsi, all’analisi del testo esiodeo, per la sua furia incontrollabile. Un simile collegamento è stato possibile ipotizzare anche per Chimaira. In merito, sono state le possibili implicazioni simboliche presenti nella *cimaira*, in quanto animale, a fornire dei dati interessanti all’osservazione, così come il nesso con il termine *ceimwn* che questo animale potenzialmente evoca. Infatti, leggendo le fonti antiche, è stato possibile rilevare come *ceimwn*, nella sua eccezione terminologica di “tempesta”, venga utilizzato

traslatamente per indicare la mancanza di controllo dell'uomo in preda ad attacchi di follia e il suo essere trascinato e sospinto da immagini e sensazioni che non riesce a controllare, come se fosse appunto trascinato dai venti di una tempesta. Un simile collegamento è sembrato emergere anche per la *cimaira* come animale sacrificale in contesti rituali inerenti alla guerra. Le fonti principali sono risultate essere quelle riguardanti il culto prestato dagli Ateniesi ad Artemis Agrotera e le pratiche rituali preparatorie alla battaglia in uso a Sparta, nelle quali la *cimaira* si è dimostrata essere un'animale ideale per questa tipologia di sacrificio, in quanto il già citato rimando al termine *ceimwn* ad essa associato la pone in collegamento proprio con quella sfera di maniva furibonda che il termine traslatamente può indicare e che si trova ad essere l'oggetto di riferimento principale del rito. Si è potuto ipotizzare, quindi, che la *cimaira* catalizzasse e racchiudesse in se quelle spinte istintive estreme e negative che possono emergere nel combattimento e che con il sacrificio dell'animale alla dea potrebbero essere tenute a freno.

Per quanto riguarda Sphinx, si è potuto evidenziare come il carattere "sapienziale" dell'entità si inserisca tra i tratti qualificanti di diverse entità primordiali che, poste all'origine dello svilupparsi del *kosmos*, ne conoscono le radici e quindi i possibili sviluppi, e, inoltre, si tratta di una caratteristica che, come il legame con il canto, si può riscontrare tra gli attributi delle entità che, a seconda delle varianti, appartengono o sono collegate alla stirpe di Pontos. Inoltre, in Sphinx ricorre anche l'aspetto leontomorfo che si presenta nella stirpe, secondo diverse modalità, in Typhon, Chimaira e nel leone di Nemea. Il potenziale simbolico del leone – animale per eccellenza sovrano della natura selvaggia – probabilmente rende in grado Sphinx, secondo quelli che sono i meccanismi di articolazione mitopoietica della tradizione mitica, di mediare e conferire ad Oidipus la sovranità sul territorio di Tebe.

Peraltro, il proporsi di questa simbologia legata alla sovranità si è riscontrata anche in Typhon e nel leone di Nemea. Infatti, nella struttura corporea di quest'ultimo abbiamo visto manifestarsi in forma palese e completa l'elemento leontomorfo, in un certo qual modo a riflesso, come ultima delle creature generate da Echidna, di quel che si potrebbe definire un "avvicinamento" a quella che poi sarà la natura dell'ordine cosmico attuale, un meccanismo, peraltro, che sembrerebbe riproporsi nella discendenza di Phorkys e Keto, dove l'ultima entità generata, Ophis, come si evince dal nome, si definisce come un gigantesco serpente. Comunque, riguardo al rapporto tra il leone e la regalità, Esiodo afferma chiaramente che l'entità si ergeva a re delle terre di Nemea, Treto e Apesanto, zone montane dell'Argolide, nelle quali sarebbe stato collocato dalla dea Hera.

BIBLIOGRAFIA

Z. Abramowicz, “Quaestiuncula hesiodea”, *Eos* 41, vol. 1, 1940-46, pp. 166-172.

M. Aguirre Castro, “Carácter contrapuesto de la descendencia femenina de Forcis y Ceto en la Teogonía”, *CFC* 5, 1995, pp. 167-179.

Ead., “Ambigüedad y otros caracteres en las divinidades remotas de la épica arcaica”, *CFC* 6, 1996, pp. 143-157.

V. Andò, “La sposa e le Ninfe”, *QUCC* 52, 1996, pp. 61 sgg..

V. S. Apte, *The student's English-Sanskrit Dictionary*, Pune 1920.

A. Arcella - P. Pisi - R. Scagno (a cura di), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Milano 1998.

G. Arrighetti, “Il testo della *Teogonia* di Esiodo”, *Athenaeum* 39, 1961, pp. 211-284.

Id., “Cosmologia mitica di Omero e Esiodo”, in G. Arrighetti (a cura di), *Esiodo. Letture critiche*, Milano 1975, pp. 117-213.

G. Arrigoni, “Perseo contro Dioniso a Lerna”, in F. Conca (a cura di), *Ricordando Raffaele Cantarella: Miscellanea di studi*, Milano 1999, pp. 9-70.

Ead., “Le donne dei ‘margini’ e le donne ‘speciali’”, in G. Arrigoni (a cura di), *Le donne in Grecia*, Roma-Bari 2008, pp. XI-XXX.

C. Atherton (ed.), *Monsters and Monstrosity in greek and roman culture*, Bari 1998.

I. Baglioni, “L’archetipo del Redentore”, in I. Baglioni - A. Coccozza (a cura di), *Dario Sabbatucci e la storia delle religioni*, Roma 2006, pp. 29-38.

Id., “Il rapporto tra Perseus e Hermes. Osservazioni a margine di *Les Monosandales* di Angelo Brelich”, in A. Santemma (a cura di), *Scritti in onore di Gilberto Mazzoleni*, Roma 2010, pp. 41-51.

Id., “La maschera di Medusa. Studio sull’iconografia arcaica di Gorgo”, in I. Baglioni (a cura di), *Storia delle religioni e archeologia. Discipline a confronto*, Roma 2010, pp. 65-72.

Id., “L’aspetto acosmico e primordiale di Typhon nella *Teogonia*”, *MJSS* 1, 2010, pp. 26-47.

Id., “Nascere da Medusa. Studio sul parto di Gorgo e sulle caratteristiche dei suoi figli”, *Antrocom. Online Journal of Anthropology*, anno VI, n. 2, 2010, pp. 207-220.

Id., “Sul rapporto tra Athena e Medusa”, *Antrocom. Online Journal of Anthropology* 2011, vol. 7. n. 1, pp. 147-152.

Id., *La fonte Ippocrene*, in I. Baglioni (a cura di), *Tra mito e storia. Omaggio a Gilberto Mazzoleni*, Roma 2011, pp. 97-102.

Id. (a cura di), *Monstra. Costruzione e percezione dell’entità ibride e mostruose nel Mediterraneo antico*, 3 vol., in corso di stampa.

R. Baladié, “Sur le sens géographique du mot grec «ophrys». De ses derives et de son equivalent latin”, *JS* 3, 1974, pp. 153-191.

R. D. Barnett, “The Epic of Kumarbi and the Theogony of Hesiod”, *JHS* 45, 1945, pp. 100 sgg.

J. Bayet, “Propos sur les mostres”, in J. Bayet, *Idéologie e plastique*, Roma 1974, pp. 687-739.

G. Beckman, “The Anatolian Myth of Illuyanka”, *JANES* 14, 1982, pp. 12-18.

L. E. Belaunde Olschewski, *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*, Lima 2005.

M. Benabou, “Monsters et hybrides chez Lucrèce et Pline l’Ancien”, in L. Poliakov (éds.), *Hommes et bêtes*, Paris 1975, pp. 143-152.

E. Benveniste, *Origines de la formation des noms en indo-europeen*, Paris 1935.

M. Bettini - G. Guidorizzi, *Il mito di Edipo. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2004.

A. M. Biraschi (a cura di), Strabone, *Geografia*, Milano 2008³.

R. Bloch, *Les prodiges dans l’antiquite classique. Grèce, Étrurie et Rome*, Paris 1963.

J. Boardman, "The Ketos in India", in L. Kahil - C. Augé - P. Lenant de Bellefonds (éds.), *Iconographie classique et identités régionales*, Paris 1986, pp. 447-453.

Id., "'Very like a whale' – classical sea monsters", in A. Farkas - H. B. Harrison - P. O. Harper (eds.), *Monsters and demons in the ancient and medieval worlds: papers presented in honor of Edith Porada*, Mainz on Rhine 1987, pp. 73-84.

A. Bonadeo, *Iride: un arco tra mito e natura*, Firenze 2004.

A. Bonnafé, *Poésie nature et sacré: Homère, Hésiode et le sentiment grec de la nature*, Lyon 1984.

C. Bonnet - C. Jourdain-Annequin - V. Pirenne-Delforge (éds.), *Le bestiaire d'Héraclès*, Liege 1998.

H. Bonnet, *Lexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952.

J. Bottéro - S. N. Kramer, *Uomini e dei della Mesopotamia*, tr. it., Torino 1992.

F. Boudin, "Monstres sans image, images dem monstres: représentations et non représentations des monstres sur les vases", in S. Crogiez-Pétrequin (éd.), *Dieu(x) et Hommes: histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours: mélange en l'honneur de Françoise Thelamon*, Rouen 2005, pp. 537-568.

A. Brelich, "Les monosandales", *La Nouvelle Clio* 7-9, 1955-57, pp. 469-484.

Id., "Appunti su una metodologia", *SMSR* 27, 1956, pp. 23-29.

Id., *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958.

Id., *Guerre, agoni e culti nelle Grecia arcaica*, Bonn 1961.

Id., *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma 1966.

Id., *Paides e Parthenoi*, Roma 1969.

Id., "Problemi di mitologia I: un corso universitario", in *Religioni e Civiltà* 1, 1972, pp. 331-528.

Id., *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1976².

Id., *I Greci e gli dei*, Napoli 1985.

Id., *Il cammino dell'umanità*, Roma 1985.

Id., *Presupposti del sacrificio umano*, Roma 2006.

W. Burkert, *Structure and history in Greek mythology and ritual*, Berkeley 1979.

Id., *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg 1984.

Id., *Mito e rituale in Grecia*, tr. it., Bari 1987.

Id., “Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels”, in J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, Londra 1990, pp. 10-40.

Id., “Herakles’ Monsters: Indigenous or Oriental?”, in C. Bonnet - C. Jourdain-Annequin - V. Pirenne-Delforge (éds.), *Le bestiaire d’Héraclès*, Liege 1998, pp. 27-35.

D. L. Cairns, *Aidos. The psychology and ethics of honour and shame in ancient greek literature*, Oxford 1993.

B. Callieri - L. Faranda, *Medusa allo specchio. Maschere fra antropologia e psicopatologia*, Roma 2001.

G. Canguilhem, “La monstruosité et le monstrueux”, *Diogene* 40, 1962, pp. 29-43.

A. M. G. Capomacchia (a cura di), *Animali tra mito e simbolo*, Roma 2009.

C. P. Caswell, *A study of thymos in Early Greek Epic*, Leiden - New York 1990.

P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris 1933.

Id., *Grammaire homérique*, vol. I, Paris 1958.

Id., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, II, Paris 1968.

J. Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, tr. it., Torino 1993.

C. Collard - M. J. Cropp - J. Gilbert (eds.), *Euripides. Selected fragmentary plays*, vol. II, Oxford 2004.

D. Coppola, *Anemoi. Morfologia dei venti nell'immaginario della Grecia antica*, Napoli 2010.

C. Costa, "La stirpe di Pontos", *SMSR* 62, 1968, pp. 61-100.

G. Cressedi, "Edipo", in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, vol. III, Roma 1960, pp. 217-218.

S. Darcus Sullivan, "How a person relates to θυμός in Homer", *IF* 85, 1980, pp. 138-150.

E. de Martino, "Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni", *SMSR* 28, 1957, pp. 89-107.

L.-R. de Poge-Castries, *Histoire de l'Amour grec dans l'Antiquité, par M. H. E. Meier, augmentée d'un choix de documents originaux et de plusieurs dissertations complémentaires*, Paris 1930.

B. De Vries, *The Style of Hittite Epic and Mythology*, diss., Ann Arbor 1967.

D. Del Corno (a cura di), *Aristofane, Rane*, Milano 1985.

M. Delcourt, *Oedipe ou la légende du conquérant*, Liège-Paris 1944.

H. Demisch, *Die Sphinx. Geschichte ihrer Darstellung von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1979.

M. Detienne - J.-P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nella Grecia antica*, trad. it., Roma-Bari, 1978.

M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, tr. it., Roma 2008.

Id., *I giardini di Adone. La mitologia dei profumi e degli aromi in Grecia*, tr. it., Milano 2009.

E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, tr. it., Milano 1959.

W. Doniger O'Flaherty, *Tales of Sex and Violence*, Chicago 1985.

F. Dornseiff, *Die archaische Mythenerzaehlung*, Berlin 1933.

Id., *Antike und alter Orient*, Leipzig 1956.

K. J. Dover, *L'omosessualità nella Grecia antica*, tr. it., Torino 1985.

L. Edmunds, *The Sphinx in the Oedipus legend*, Königstein 1981.

M. Eliade, *Occultismo, stregoneria e mode culturali. Saggi di religioni comparate*, tr. it., Firenze 1982.

T. Elizarenkova, *Language and Style of the Vedic Ṛṣis*, Albany 1995.

P. Ellinger, “Le gypse et la boue. I. Sur les mythes de la guerre d’anéantissement”, *QUCC* 29, 1978, pp. 7-55.

Id., “Les ruses de guerre d’Artémis”, in *Recherches sur les cultes grecs et l’Occident*, 2 (*Cahiers du Centre Jean Bérard*, IX), Napoli 1984, pp. 51-67.

U. Fabietti, “Introduzione” a B. Malinowski, *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, tr. it., Torino 1969, pp. 7-18.

S. Ferenczi, “Zur Symbolik des Medusenhauptes”, in *Int. Z. Psychoanal.* vol. IX, 1923, p. 69.

S. Ferrando, “Cerberò: un’ipotesi etimologica indoeuropea”, *Maia* 56(3), 2004, pp. 509-510.

M. Ferrara, “Teste animali, lingue infuocate, corpi anguiformi. A riguardo di pericoli e rimedi nell’esegesi vedica dei rituali”, in I. Baglioni (a cura di), *Monstra. Costruzione e percezione dell’entità ibride e mostruose nel Mediterraneo antico*, vol. 3, in corso di stampa.

R. Firth (ed.), *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, London 1957.

R. Flacelière, *La vita quotidiana in Grecia nel secolo di Pericle*, tr. it., Milano 1983.

J. Fontrose, *Python. A Study of Delphic Myth and its Origin*, Bekeley - Los Angeles 1959.

Id., “Typhon among the *Arimoi*”, in L. Wallach (ed.), *The classical tradition. Literary and historical studies in honor of H. Caplan*, Ithaca 1966, pp. 64-82.

C. Franco, *Senza Ritegno. Il cane e la donna nell’immaginario della Grecia antica*, Bologna 2003.

Id. (a cura di), *Zoomania. Animali, ibridi e mostri nelle culture umane*, Siena 2007.

H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 2 Aufl., München 1962.

H. Frankfort, *Cylinder Seals*, London 1939.

Id., *Ancient Egyptian Religion*, New York 1948.

S. Freud, “Tre saggi sulla teoria sessuale”, in Id., *La vita sessuale. Tre saggi sulla teoria sessuale e altri scritti*, tr. it., Torino 1970, pp. 29-144.

Id., *L’interpretazione dei sogni*, tr. it., Torino 1973.

Id., “Un ricordo di infanzia di Leonardo da Vinci”, tr. it., in *Opere di Sigmund Freud*, edizione diretta da C. L. Musatti, vol. VI, Torino 1974.

Id., “Il Mosè di Michilangelo”, tr. it., in *Opere di Sigmund Freud*, edizione diretta da C. L. Musatti, vol. VII, Torino 1975.

Id., *Totem e Tabù*, tr. it., Milano 1976.

Id., *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, tr. it., Torino 1977.

Id., “Il perturbante”, tr. it., in *Opere di Sigmund Freud*, edizione diretta da C. L. Musatti, vol. IX, pp. 79-118.

Id., “Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile”, tr. it., in *Opere di Sigmund Freud*, edizione diretta da C. L. Musatti, vol. IX, pp. 141-166.

Id., “Psicologia delle masse e analisi dell’Io”, tr. it., in *Opere di Sigmund Freud*, edizione diretta da C. L. Musatti, vol. IX, pp. 261-330.

Id., “Alcuni meccanismi nevrotici nella gelosia, paranoia e omosessualità”, tr. it., in *Opere di Sigmund Freud*, edizione diretta da C. L. Musatti, vol. IX, pp. 367-377.

Id., “La testa di Medusa”, tr. it., in *Opere di Sigmund Freud*, edizione diretta da C. L. Musatti, vol. IX, Torino 1977, pp. 415-416.

Id., “L’organizzazione genitale infantile (un’interpolazione alla teoria sessuale)”, tr. it., in *Opere di Sigmund Freud*, edizione diretta da C. L. Musatti, vol. IX, pp. 563-567.

H. Frisk, *Griechisches etymologisches wörterbuch*, Heidelberg 1973.

F. Frontisi-Ducroux, “Figures de l’invisible: strategies textuelles et strategies iconiques”, in *AION X*, 1988, pp. 27-40.

A. Furtwängler, “Gorgones”, in *Rosch. Lex.*, vol. I, pp. 1701-1727.

E. Galli, “Genere, violenza ed alcool tra i Runa amazzonici”, in P. Bollettin - U. Mondini (a cura di), *Ricerca sul campo in Amazzonia. 2008: resoconti di studio*, Roma 2009, pp. 81-100.

E. N. Gardiner, *Greek Athletic Sports and Festivals*, London 1910.

C. Gaspar, “Nemea”, in *D. S.*, pp. 50-52.

C. Geertz, *Opere e vite. L'antropologo come autore*, tr. it., Bologna 1990.

G. Gernain, *Homère et la mystique des nombres*, Paris 1954.

A. Giuliano, “Gorgone”, in *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, vol. III, Roma 1960, coll. 982-985.

G. Glotz, “Gorgones”, in *D. S.*, vol. II, pp. 1614-1629.

L. Graz, *Le feu dans l'Iliade et l'Odyssée. Pur, champ d'emploi et signification*, Paris 1965.

G. Griffiths, *The conflict of Horus and Seth from Egyptian and classical sources*, Liverpool 1960.

Id., *The Origins of Osiris and his cult*, Leiden 1980.

G. Guidorizzi (a cura di), Igino, *Miti*, Milano 2000.

Id., *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia*, Milano 2010.

O. R. Gurney, *Gli Ittiti*, tr. it., Firenze 1962.

H. G. Güterbock, *Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos*, Zürich - New York 1946.

Id., “The Hittite Version of the Hurrian Kumarbi Myths: Oriental Forerunners of Hesiod”, *AJA* 52, 1948, pp. 123-134.

Id., “The song of Ullikummi. Revised Text of Hittite Version of a Hurrian Myth”, *JCS* 5, 1951, pp. 146-161.

P. W. Haider, “Von Baal Zaphon zu Zeus und Typhon: zum transfer mythischer bilder aus dem vorderorientalischen raum in die archaisch-griechische welt”, in R. Rollinger (hrsg.), *Von Sumer bis Homer: Festschrift für Manfred Schretter zum 60*, Münster 2005, pp. 303-337.

M. Halm-Tisserant, “Cephalophorie”, in *BABesch* 54, 1989, pp. 100-113.

R. Hamilton, *The architecture of hesiodic poetry*, Baltimore 1989.

Hesiod, *Theogony*, M. West (ed.), Oxford 1966.

A. Heubeck, “Mythische Vorstellungen des Alten Orients im archaischen Griechentum”, in *Hesiod. Wege der Forschung* 49, Darmstadt 1966, pp. 545-570.

E. Hornung, *Gli dei dell'antico Egitto*, tr. it., Roma 1992.

O. Immsch, “Kerberos”, *Rosch. Lex.*, II vol. 1, col. 1133

A. Izawa, “On *rákṣases* in Vedic ritual”, *Journal of Indian and Buddhist Studies* 55/3, 2007, pp. 1029-1034

F. Jacoby, *Hesiodi carmina*, Berlin 1930.

A. Jacquemin, “Chimaira”, in *LIMC*, vol. 3, 1986, pp. 249-259.

M. H. Jameson, “Perseus, the hero of Mykenai”, in R. Hagg e G. C. Nordquist (eds.), *Celebrations of death and divinity in the bronze age of Argolid*, Stocholm 1990, pp. 214-223.

A. Jeremias, “Herakles”, in *Roscher. Lex.*, vol. II, Leipzig 1890-97, pp. 821-823.

E. Jones, “Mother Right and the Sexual Ignorance of Savages”, *International Journal of Psychoanalysis* VI (2), 1925, pp. 109-130.

K. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, trad. it., Milano 1963.

Id., “Prefazione” a S. Freud, *Totem e Tabù*, tr. it., Milano 1976, pp. 7-22.

H. von Kiepert, *Lehrbuch der alten Geographie*, Berlin 1878.

G. S. Kirk, “The Structure and Aim of the Theogony”, in *Hésiode et son influence*, Entr. Fond. Hardt VII, Genève 1962, pp. 61-95.

W. Kranz, “Typhon und Seth”, *Hermes* 1940, p. 335.

A. Kuper, *Anthropologists & Anthropology. The British School*, London 1983.

P. Landman, *Freud*, tr. it., Milano 2000.

I. Lada-Richards, “‘Foul monster or good savior’? reflections on ritual monsters”, in C. Atherton (ed.), *Monsters and Monstrosity in greek and roman culture*, Bari 1998, pp. 41-82.

D. Lanza - M. Vegetti (a cura di), *Opere biologiche di Aristotele*, Torino 1971.

M. Lejeune, *Traité de phonétique grecque*, Paris 1947.

A. Lesky, “Griechischer Mythos und Vorderer Orient”, *Saeculum* 6, 1955, pp. 35-52.

Id., *Gesamte Schriften*, Muenchen 1966.

E. L. A. Leutsch (ed.), *Corpus paroemiographorum graecorum*, II vol., Göttingen 1958.

G. R. Levy, “The oriental origin of Herakles”, *JHS* 54, 1934, pp. 40-53.

P. Li Causi, *Sulle tracce del mantichora. La zoologia dei confini del mondo in Grecia e Roma*, Palermo 2003.

D. von Lemke, “Sprachliche und strukturelle beobachtungen zum ungeheuerkatalog in der Theogonie Hesiods”, *Glotta* 46, 1968, pp. 47-53.

A. Locchi, *Le corna di Dionysos e il politeismo greco*, diss., Roma 2005.

J. Lombard, *L'anthropologie britannique contemporaine*, Paris 1972.

N. Loraux, "Matrem Nudam: Quelques versions grecques", *EDT* 11, 1986, pp. 91-102.

P. Louis, "Monstres et monstruosités dans la biologie d'Aristote", in J. Bingen - G. Cambier - G. Nachtergaeel (éds.), *Le monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles 1978, pp. 277-284.

M. Low Schmitt, "Bellerophon and the Chimaera in Archaic Greek Art", *AJA* 70 (4), 1966, pp. 341-347.

J. V. Luce, "Herakles and hydraulics", *Hermathena* 181, 2006, pp. 25-39.

B. Mac Bain, *Prodigy and Expiation. A study in Religion and Politics in Republican Rome*, Bruxelles 1982.

C. Mainoldi, "Mostri al femminile", in R. Raffaelli (a cura di), *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, Ancona 1995, pp. 69-92.

A. Maiuri, "Il lessico latino del mostruoso", in I. Baglioni (a cura di), *Monstra. Costruzione e percezione dell'entità ibride e mostruose nel Mediterraneo antico*, vol. 2, in corso di stampa.

B. Malinowski, *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, tr. it., Torino 1969.

L. Malten, "Bellerophontes", *JDAI* 15, 1925, pp. 136-160.

L. Mancini, *Il rovinoso incanto. Storia di Sirene antiche*, Bologna 2005.

Id., "Ibridi e mostri", in C. Franco (a cura di), *Zoomania. Animali, ibridi e mostri nelle culture umane*, Siena 2007, pp. 145-166.

M. Mari, "Festa mobile. Nemea e i suoi giochi nella tradizione letteraria e nell'evidenza materiale. I: l'età arcaica e classica", *Incidenza dell'Antico* VI, 2008, pp. 91-132.

H. I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, tr. it., Roma 1971.

P. Mastandrea - M. Gusso (a cura di), G. Ossequente, *Prodigi*, Milano 2005.

P. G. Maxwell-Stuart, *Studies in Greek Colour Terminology. Vol. II: CAROPOS*, Leiden 1981.

C. McCallum, *Gender and Sociality in Amazonia. How Real People Are Made*, Oxford - New York 2001.

K. J. McKay, "Stentor and Hesiod", *AJA* 80, 1959, pp. 383-388.

A. Meyer, *De compositione Theogonie Hesiodae*, diss., Berlin 1887.

A. Mezzanotte, "Echi del mondo contemporaneo in Silio Italico", *RIL* 129, 1995, p. 357 sgg..

A. Moll, *Das Sexuelleben des Kindes*, Berlin 1908.

E. Montanari, *Roma. Momenti di una presa di coscienza culturale*, Roma 1976.

Id., *Il mito dell'autoctonia. Linee di una politica mitico-poietica ateniese*, Roma 1981.

P. Meriggi, "I miti di Kumarbi, il Kronos currico", *Athenaeum* 31, 1953, pp. 101 sgg.

P. Michalowski, "Presence at the Creation", in T. Abusch - J. Huehnergard - P. Steinkeller (eds.), *Lingering over Words*, Harvard Semitic Studies 37, Atlanta 1998, pp. 381-395.

A. Milchhöfer, *Die Anfänge der Kunst in Griechenland*, Lipsia 1883.

J.-M. Moret, *Oedipe, la Sphinx et les Thébains*, Genève 1984.

Id., "Quelques observations à propos de l'iconographie attique du mythe d'Œdipe", in B. Gentili - R. Pretagostini (a cura di), *Edipo. Il teatro greco e la cultura europea*, Roma 1986, pp. 211-214.

C. Moussy, "Esquisse de l'histoire de *monstrum*", *REL* 55, 1977, pp. 345-369.

P. Müller, *Löwen und Mischwesen in der archaischen griechischen Kunst. Eine Untersuchung über ihre Bedeutung*, Zürich 1978.

G. Nenci, "Eracle e Cerbero in Ecateo milesio", *PdP* 41, 1955, pp. 130-136.

Id., *La concezione del miracoloso nei poemi omerici*, AAT 92, 1957-1958, pp. 287-311.

M. Negri, “La Chimera nella poesia latina d’età ‘aurea’. Alcuni rilievi iconografici”, *Athenaeum* 85 (2), 1997, pp. 449-470.

G. Nicole, “Sphinx”, *D. S.*, pp. 1432, 1438.

G. Obeyesekere, *Medusa’s hair. An essay on personal symbols and religious experience*, Chicago 1981.

C. Ollivier, *Les enfats de Jocaste*, Paris 1980.

R. B. Onians, *Le origini del pensiero europeo*, tr. it., Milano 1998.

S. B. Ortner, “Is Female to Male as Nature is to Culture?”, in M. Z. Rosaldo - L. Lamphere (eds.), *Woman, culture, and society*, Stanford 1974, pp. 67-87.

H. Ostoff, *Etym. Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte 2: pevlwr und tevra~*, ARW VIII 1905, pp. 51-68.

H. Otten, “Vorderasiatische Mythen als Vorläufer griechischen Mythenbildung”, *FuF* 1949, pp. 145 sgg.

Id., *Mythen vom Gotte Kumarbi: Neue Fragmente*, Berlin 1950.

W. F. Otto, *Le Muse e l’origine divina della parola e del canto*, tr. it., Roma 2005.

J. Overing, "Men Control Women? The Catch-22 in Gender Analysis", *International Journal of Moral and Social Studies*, vol. 1, part. 2, pp. 135-156.

J. M. Padgett (ed.), *The centaur's smile. The human animal in early greek art*, New Haven and London 2003.

M. Panoff, *Bronislaw Malinowski*, Paris 1972.

J. K. Papadopoulos - D. Ruscillo, "A Ketos in early Athens: an archaeology of whales and sea monsters in the greek world", *AJA* 106, 2002, pp. 187-227

A. Paradiso, "Sur l'altérité grecque, ses degrés, ses états", *RHR* 209, 1992, pp. 55-64.

C. Parisi Presicce, "Eracle e il leone: *paradeigma andreias* (Pl. XVIII-XXV)", in C. Bonnet, C. Jourdain-Annequin, V. Pirenne-Delforge (éds.), *Le bestiaire d'Héraclès*, Liege 1998, pp. 141-150.

R. Paul, "Did the Primeval Crime took Place?", *Ethos* 4, 1976, pp. 311-352.

F. Pecchioli Daddi - A. M. Polvani (a cura di), *La mitologia ittita*, Brescia 1990.

E. Pellizer, "Rappresentazioni femminili della paura nella mitologia greca", in G. del Olmo Lete (ed.), *La dona en l'antiguitat: Universidad Internacional Menendez Pelayo, Seminari: "Deesses i Heroines en les Mitologies antigues"*, Barcelona, 9-13 settembre, 1985, pp. 47-59.

Id., “Voir le visage de Méduse”, *Metis* II, 1987, pp. 45-62.

M. Perrin - M.Perruchon (edd.), *Complementariedad entre hombre y mujer. Relatos de género desde la perspectiva ameríndia*, Quito 1997.

P. Philippson, *Origini e forme del mito greco*, trad. it., Torino 1949.

G. Piccaluga, *Lykaon. Un tema mitico*, Roma 1968.

U. Pizzani, “I monstra nella cultura classica”, in *I monstra nell’Inferno dantesco: tradizione e simbologie*, Spoleto 1997, pp. 1-26.

Id., “Qualche osservazione sulla terminologia «teratologica» in Omero”, in M. Cannatà Fera-S. Grandolini (a cura di), *Poesia e religione in Grecia: studi in onore di G. Aurelio Privitera*, Napoli 2000, pp. 526-539.

W. Porzig, “Jlluyankas und Typhon”, *Kleinasiatische Forschungen* 1, 1930, pp. 379-386.

W. Pötscher, “Die Oidipus-Gestalt”, *Eranos. Acta Philologica Suecana*, LXXI, 1973, pp. 12-44.

F. Poulsen, *Der Orient und die fruhgriechische Kunst*, Roma 1968.

M. Pugliara, “La fortuna del mito di Bellerofonte in età Tardo-antica”, *RdA* 20, 1996, pp. 83-100.

G. Pugliese Caratelli (a cura di), *Le lamine d’oro “orfiche”*, Milano 1993.

K. H. Rengstorf, *tera-*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIII, Brescia 1981, pp. 1126-1158.

S. Ribichini - M. Rocchi - P. Xella (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Atti del colloquio internazionale Roma, 20-22 maggio 1999*, Roma 2001.

G. Ricciardelli (a cura di), *Inni Orfici*, Milano 2006².

M. Rocchi, "Contributo allo studio delle *Charites* (I)", *StudClas* 18, 1979, pp. 5-16.

Id., "Contributo allo studio delle *Charites* (II)", *StudClas* 19, 1980, pp. 19-28.

Id., "I *neura* di Zeus", *SMEA* 21, 1980, pp. 353-375.

Id., "I monti Phikion e Kitharion, dimore di Sphinx", *Atti del Congresso Internazionale di Studi Beotici di Tebe 1996*, Atene 2000, pp. 339-355.

A. Roes, "The representation of the Chimaera", *JHS* 54, 1934, pp. 21-25.

L. J. Rost, *Das Lied von Ullikummi. Dichtung von Hethiter*, Leipzig 1977.

A. Runf, "Idra", in *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, Roma 1961, pp. 90-91.

D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965.

Id., “O psiche o cultura”, *Culture* 2, 1977, pp. 51-70. Riedito in D. Sabbatucci, *Giuoco d'azzardo rituale e altri scritti*, a cura di G. Mazzoleni, Roma 2003, pp. 119-153.

Id., *Il mito, il rito e la storia*, Roma 1978.

Id., *Sui protagonisti dei miti*, Roma 1981.

Id., *Lo stato come conquista culturale. Ricerca sulla religione romana*, Roma 1984

Id., *Sommario di storia delle religioni*, Roma 1991

Id., *Politeismo*, vol. I, Roma 1998.

Id., *La prospettiva storico-religiosa*, Formello 2000

M. L. Sancassano, “Il lessico greco del serpente. Considerazioni etimologiche”, *Athenaeum* LXXXIV, 1996, pp. 63-67.

Id., “D drakwn poikil o~. Beobachtungen zum schlangemotiv in der ältesten griechischen dichtung”, *WJA* 21, 1996-97, pp. 79-92.

Id., *Il serpente e le sue immagini. Il motivo del serpente nella poesia greca dall'Iliade all'Oresteia*, Como 1997.

C. Santi, “I viri sacris faciundi tra concordia ordinum e pax deorum”, in M. Rocchi - P. Xella - J. A. Zamora (a cura di), *Gli operatori culturali. Atti del II Incontro di studio organizzato dal Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee (Roma, 10-11 maggio 2005)*, Verona 2006, pp. 171-184.

Id., *Sacra Facere. Aspetti della prassi ritualistica divinatoria nel mondo romano*, Roma 2008.

P. Scarpi (a cura di), *Le religioni dei misteri*, Milano 2002.

A. Schnapp-Gourbeillon, “Les lions d’Héraklès”, in C. Bonnet - C. Jourdain-Annequin - V. Pirenne-Delforge (éds.), *Le bestiaire d’Héraclès*, Liege 1998, pp. 109-126.

L. Schneider - M. Seifert, *Sphinx, Amazone, Mänade. Bedrohliche Frauenbilder im antiken Mythos*, Stuttgart 2010.

H. Schwabl, “Zu Hesiods Typhonomachie”, *Hermes* 90, 1962, pp. 122 sg.

Id., *Hesiods Theogonie. Eine unitarische analyse*, Wien 1966.

Id., “Aufbau und genealogie des hesiodischen ungeheuerkatalogs”, *Glotta* 47, 1969, pp. 174-184.

B. Schweitzer, *Herakles*, Tübingen 1922.

F. Schwenn, *Die Theogonie Hesiods*, Heidelberg 1934.

G. Seippel, *Der Typhonmythos*, Greifswald 1939.

G. Semerano, *Il popolo che sconfisse la morte. Gli Etruschi e la loro lingua*, Milano 2003.

E. Siegman, "Civmaira. Hesiod. *Theog.* 319", *Hermes* 96, 1968, pp. 755-757.

F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca, N. Y. 1949.

Id., "The two Near Eastern Sources of Hesiod", *Hermes* 117, 1989, pp. 413-422.

A. H. Sommerstein, "Monsters, ogres and demons in Old Comedy", in C. Atherton (ed.), *Monsters and Monstrosity in greek and roman culture*, Bari 1998, pp. 19-40.

D. Sperber, *Animali perfetti, ibridi e mostri*, tr. it., Roma-Napoli 1986.

M. Spiro, *Oedipus in the Trobiands*, Chicago 1982.

G. W. Stocking (ed.), *Malinowski, Rivers, Benedict and Others*, Madinson - London 1986.

M. C. Stokes, "Hesiodic and Milesian Cosmogonies", *Phronesis* 7, 1962, pp. 1-37/ *Phronesis* 8, 1963, pp. 1-34.

J. Strauss Clay, "The generation of monsters in Hesiod", *CPh* 88, 1993, pp. 105-116.

M. M. Suárez-Orozco - G. L. Spindler (eds.), *The Making of Psychological Anthropology II*, Forth Worth 1994.

O. Szemerényi, "The labiovelars in Mycenaean and historical Greek", *SMEA* 1, 1966, p. 33.

A. T. Teffeteller Dale, Μέvoç *in early Greek*, Montreal 1985.

H. Thiry, “Un esegeta di Cerbero: Ecateo di Mileto”, *Helikon* XIII-XIV, 1973-74, pp. 370-375.

Id., “PENTHKONTAKEFALOS KERBEROS (Hésiode, Théogonie 310-312)”, *Philologus* 119 (1), 1975, pp. 138-139.

J. van. Dijk, LUGAL UD ME-LÁM-bi NIR-GÁL, *Le récit épique et didactique des travaux de Ninurta, du deluge et de la nouvelle creation*, vol. I, Leiden 1983.

A. van Groningen, *La composition littéraire archaïque grecque*, II ed. Amsterdam 1960.

E. Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley-Los Angeles-London 1979.

H. Vermorel, “Castration et mort dans le mythe de la tête de Méduse interprété par Freud”, *Kentron* 9, 1993, pp. 65-73.

J.-P. Vernant - P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, tr. it., Torino 1976.

Id., *Mito e tragedia due: da Edipo a Dioniso*, tr. it., Torino 1991.

J.-P. Vernant, *La morte negli occhi. Figure dell'Altro nell'antica Grecia*, tr. it., Bologna 1987.

Id., *L'individuo, la morte, l'amore*, tr. it., Milano 2000.

Id., *Figure, idoli, maschere*, tr. it., Milano 2001

F. Vian, "Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientaux", in *Eléments Orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris 1960, pp. 17 sgg.

M. Visintin, "Di Echidna, e di altre femmine anguiformi", *Metis* 12, 1997, pp. 205-221.

Id., "Echidna, Skythes e l'arco di Herakles", *MD* 45, 2000, pp. 43-81.

C. Watkins, "Le dragon hittite Illuyankas et le géant grec Typhoeus", *CRAI* 1992, pp. 319-330.

O. Weinreich, *Antike heilungswunder. Untersuchungen zum wunderglauben der Griechen und Römer*, Giessen 1909.

M. L. West (ed.), *Hesiod Theogony*, Oxford 1966.

Z. B. U. von Wilamowitz, *Euripides Herakles*, Nachdruck 2. Aufl. 1959.

S. Woodford, "Orthros", *LIMC*, pp. 105-107.

S. Woodford - J. Spier, "Kerberos", *LIMC*, pp. 25-32.

F. Worms, "Der Typhoeuskampf in Hesiods Theogonie", *Hermes* 81, 1953, pp. 29-44.

P. Xella, “Cultura e religione: l’apporto di Dario Sabbatucci e il dibattito postmoderno”, in I. Baglioni-A. Cocozza (a cura di), *Dario Sabbatucci e la storia delle religioni*, Roma 2006, pp. 313-337.

F. Zambon, “*Vipereus liquor*. Prudenziò e l’impuro concepimento della vipera”, *Cultura Neolatina* XL, 1980, pp. 1-15.