

PIA LAVIOSA ZAMBOTTI

Le più antiche civiltà nordiche ed il problema degli indo- europei e degli ugro-finni.

Milano - Messina, Principato, 1941

(Pubblicazioni della R. Università di Milano. Facoltà di Lettere e
Filosofia, 14)

Quest'opera è soggetta alla licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5). Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5) all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.

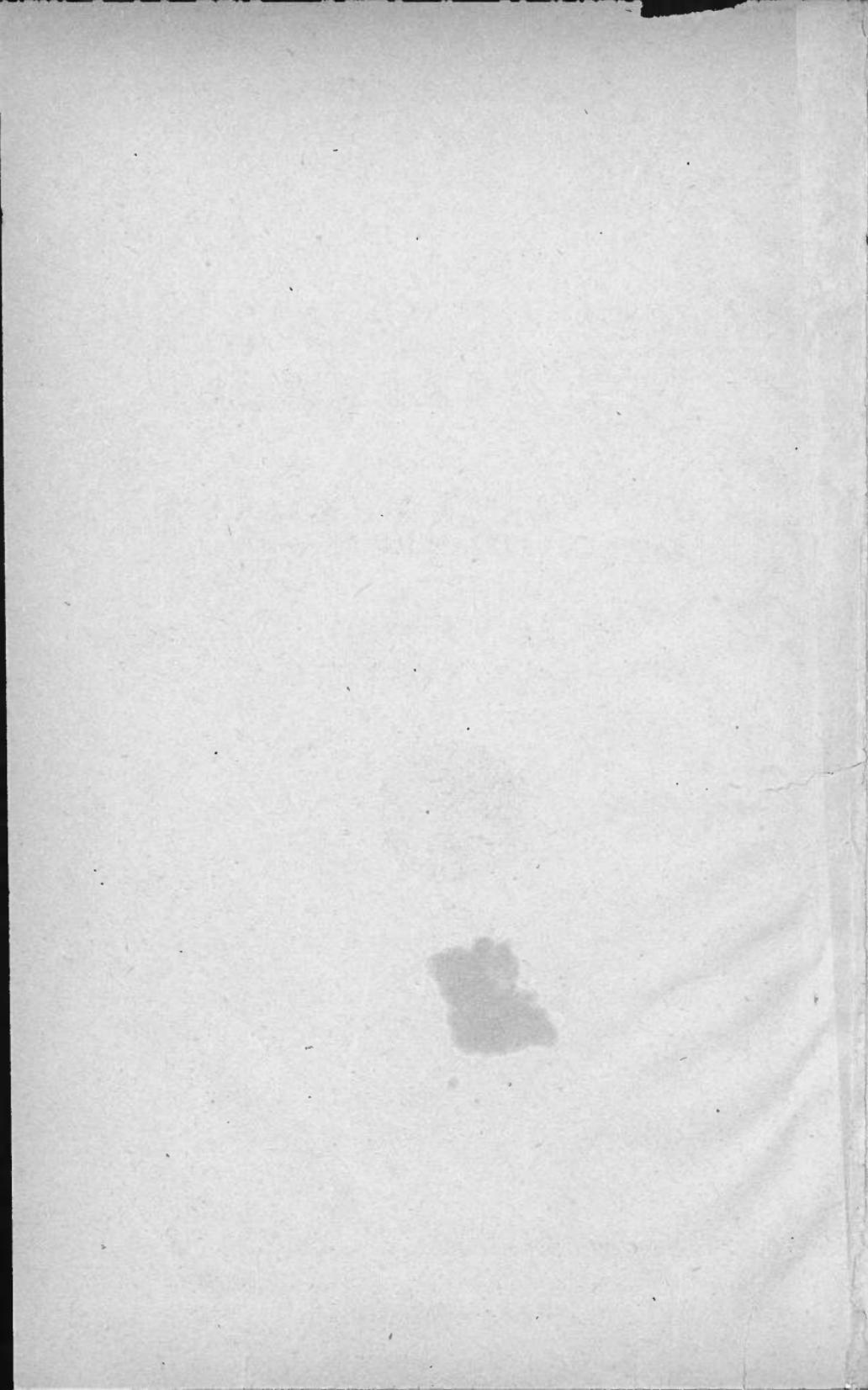




4
Coll. F. 8. A/1
B. L. V.

R. UNIVERSITÀ DI MILANO
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

SERIE QUARTA
STORIA E RELIGIONI



UBERTO PESTALOZZA

~~VII. 59~~
~~(a) Coll. F. S. 3/1.~~

PAGINE DI RELIGIONE
MEDITERRANEA

I



CASA EDITRICE GIUSEPPE PRINCIPATO
MILANO-MESSINA

COLL.
G. 058.
015

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

~~coll F. 8. 4/1~~

~~4~~

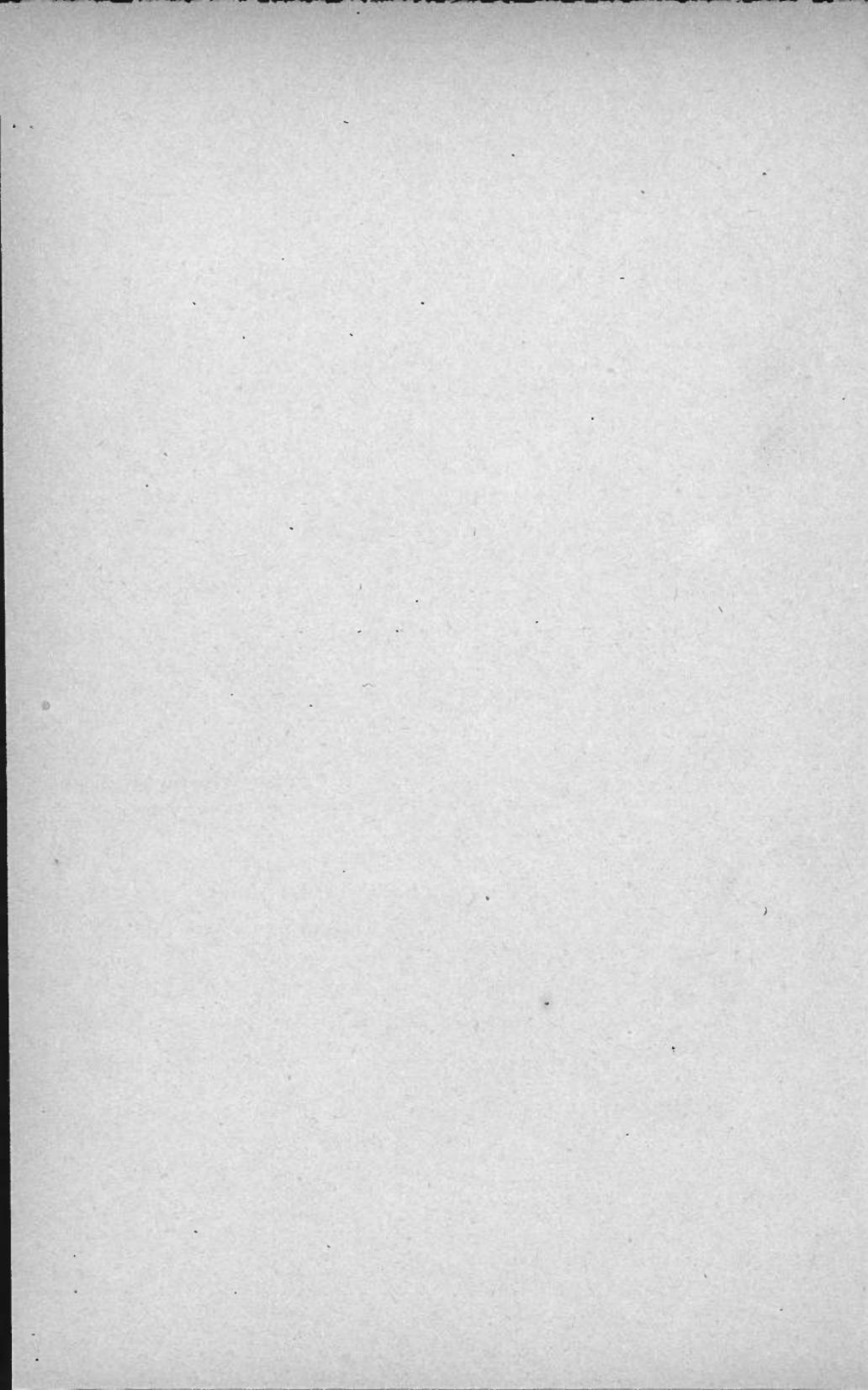
τη Νίχη. R

Α. 26.

AVVERTENZA. — Il primo di questi saggi comparve inizialmente, viziato da numerose mende tipografiche, nelle Memorie del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere (vol. XXIV, XV della serie III, fasc. VI, 1938-XVI) e si ripubblica qui, con qualche aggiunta e opportunamente corretto; i tre seguenti sono inediti.

I.

LÊTÔ FYTÌA E LE EKDÝSIA



I.

LÊTÔ FYTÌA E LE EKDÛSIA

Λητώ Φυτῖα

A Faistos, nell'isola di Creta, vigeva il culto di Λητώ φυτῖα ¹⁾, cioè dell'antichissima dea egeo-anatolica, conservante in Λητώ, con una caratteristica oscillazione consonantica, cui ebbi già ad accennare ²⁾, il primitivo nome preellenico, che nell'Asia Minore, e più precisamente nella Licia, suonava *Lada*, « la Signora », la Πότνια ³⁾. Nella città cretese, tuttavia, la sovranità della dea, che conosceva un ben più ampio dominio anche sul mondo animale e nella sfera sessuale muliebre, era circoscritta al mondo vegetale. « Signora delle piante » la designava l'epiteto sinonimo di ἰδαία, in cui è da vedere, con flessione arioeuropea, l'epiteto originario derivato dal preellenico *idê* « la montagna boscosa » o « la foresta montana ».

Il culto di Λητώ, se non di Λητώ φυτῖα, non era però limitato a Faistos soltanto. Già dal mare, a cui la città minoica si affaccia, a circa quindici chilometri

1) Antonin. Liberal. Μεταμορφώσεων συναγωγή in *Mythographi Graeci*, Leipzig, 1896, II, 17, pp. 93-94: Vedi M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der Attischen*, Leipzig, 1906, p. 370.

2) Vedi il precedente mio studio *Sulla rappresentazione di un pithos arcaico beotico*, pubblicato in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XIV, 1938-XVI, fasc. 1-2, p. 24.

3) Cfr. L. Malten, *Hephaistos in Jahrbuch des kaiserl. deutsch. archäolog. Instituts*, XXVII, 1912, pp. 262-264.

dalla costa, sorgeva l'isola Λητώα, che prendeva evidentemente nome dalla dea di Faistos. E non a caso lungo la costa anatolica, proprio di fronte a Mileto, nel cui territorio una tradizione locale poneva la μείξις Λητούς και Διός ⁴⁾, sorgeva l'isoletta di Λάδη, richiama la forma licia del nome divino, isoletta che, secondo Plinio ⁵⁾, avrebbe portato anteriormente il nome di Λάτη ⁶⁾.

Oltre all'isola Λητώα, anche una città, situata ai piedi delle propaggini settentrionali del monte Dicte, derivava il suo nome da Λητώ: Λατώς, che alla dea aveva consacrato un tempio, come pure ad 'Ελεύθια ⁷⁾. Anzi, nel tempio di questa aveva avuto luogo il giuramento che suggellava il trattato di pace fra i cittadini di Lato e quelli di Olonto, e che chiamava a testimoni Ζῆνα τὸν Κρητογενία και τὰν Ἴηραν και τὸν Ζῆνα τὸν Ταλλαῖον ⁸⁾ και τὸν Ποσειδᾶν και τὰν Ἀμφιτρίταν και τὸν Ἀπέλλωνα τὸν Πύτιον και Λατῶν κάρτεμιν και Ἄρεα και τὰν Ἀφροδίταν και τὰν Ἐλευσίαν ⁹⁾ και τὰν Βριτόμαρτιν και Ἐρμᾶν και Κωρήτας και Νύμφας και τὸς ἄλλος θεὸς πάντας και πάσας ¹⁰⁾. Analoghi trattati fra Ἱεράπυτνα e

4) R. Herzog, *Das panhellenische Fest und die Kultlegende von Didyma in Sitzungsber. der königl. preuss. Akad. der Wissenschaften, philosoph-histor. Klasse, XLVII, 1905, p. 981, ll. 9-10.*

5) *Nat. Hist.*, V, 31, 7.

6) Eva Fiesel, *Namen des griechischen Mythos im Etruskischen*, Göttingen, 1928, pp. III-III2, n. 54.

7) È la forma comune in Creta. La forma Ἐλευσίνα non è sicura (M. P. Nilsson, *The minoan mycenaean Religion etc.*, Lund, 1927, p. 447, n. 6). Nella Laconia e nella Messenia troviamo le forme Ἐλευθία, Ἐλευσία, Ἐλυσία (M. P. Nilsson, *op. cit.*, *loc. cit.* e p. 450). Il nome del mese in Creta appare nelle forme Ἐλουσίσιος ed Ἐλευσύσιος (M. P. Nilsson, *op. cit.*, pp. 448-449, n. 7).

8) Vedi A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1914, I, p. 719 ss., p. 729; II, II, 1925, p. 948.

9) Vedi sopra n. 7.

10) H. Collitz, F. Bechtel, *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften*, Göttingen, 1888-1905, III, 2 (F. Blass, *Die*

Λύκτος, fra 'Ιεράπυτνα e una delle sue colonie, fra Γορτύνη e 'Ιεράπυτνα da un lato e Πρίανσος dall'altro¹¹⁾, non che un atto di Δρέρος contro Λύκτος¹²⁾, mostrano che il culto di Leto fioriva in tutte queste città centro-orientali dell'isola. E ad esse si deve aggiungere Gortina, benchè questa città, il cui nome ritorna in Arcadia e in Macedonia e si ripercuote nell'etrusca Cortona¹³⁾, sia celebre soprattutto per il culto ed il mito di Europe; onde ad Europe è abitualmente riferita la bella serie delle nove monete gortinensi, rappresentanti nel dritto una dea assisa fra i rami di un albero, che si direbbe scapezzato (albero, che se certamente non è un platano, è ben difficile dire se sia una quercia od un salice¹⁴⁾) e nel rovescio un toro, il quale, in vario atteggiamento, volge infastidito la testa, come per difendersi dalla molestia d'un tafano. È però lecito chiedersi se questa identificazione sia assolutamente indiscutibile; se la presenza del toro — il quale non si volta affatto indietro « pour donner à l'amante qu'il vient de quitter un dernier regard », secondo la dolciastra espressione del Decharme¹⁵⁾ — se la presenza del toro, dico, basti per far riconoscere, nella dea arborea, Europe; se, più

kretischen Inschriften), p. 342, nr. 5081 b; p. 334 ss., nr. 5075; 47-48, 72 ss., 75.

11) Ch. Michel, *Recueil d'inscriptions grecques*, Bruxelles, 1900, n. 29, 13 ss.; H. Collitz, F. Bechtel, *op. cit.*, III, 2, p. 311 ss., nr. 5039, 11 ss., 14; p. 301 ss., nr. 5024, 59 ss., 62. Vedi pure A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge 1925, II, I, p. 723.

12) G. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum graecarum*², Leipzig, 1900, vol. II, nr. 463, 14 ss., 25. Cfr. A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 729.

13) V. Bertoldi, *Contatti e conflitti di lingue nell'antico Mediterraneo* in *Festschrift Karl Jaberg zugeeignet*, Halle-Saale, 1937, p. 159 (= p. 31).

14) A. B. Cook, *Zeus*, I, pp. 527-528 e note 1 a p. 527 e 2 a p. 528. Le monete sono riprodotte a pp. 528-529, figure 391-399.

15) P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, Paris, 1879, p. 618.



che il toro, un altro animale non debba meglio richiamar la nostra attenzione: l'uccello che, al pari del cigno di Leda, la preme, *ἐρατῆ φιλότητι*, in una *μῆξις* divina. Intanto, Europe non è l'unica dea cretese *ταυροπόλος*: accanto ad essa, se non a Creta, in Beozia, dove l'influsso minoico si esercitò così largamente, troviamo una dea di pretta origine cretese, *Δηώ*, più tardi, in veste ellenizzata, *Δημήτηρ*¹⁶⁾, portante gli epiteti di *ταυροπόλος* e di *εὐρώπη*¹⁷⁾, e una gemma incisa di Pietroburgo raffigura Demeter cavalcante il toro come Europe, con la cornucopia in una mano e spighe e papaveri nell'altra¹⁸⁾. Cosicchè sarei tentato di avvicinare ad essa la gemma pubblicata dal Lajard, in cui la dea, affiancata da due tori, stringe nella destra alzata un serpente, che sembra volgersi verso una coppa posata sulla testa di lei, e nella sinistra due spighe e due frutti di papavero¹⁹⁾. D'altra parte, se in Creta *Λητώ* aveva, senza escludere altre manifestazioni, una sua tipica espressione vegetale, una sua propria epifania arborea, testificata a Faistos dall'epiteto di *φυτρία*, simile a quella che rivelano le monete di Mira nella Licia (tutta piena del culto e del mito di Leto²⁰⁾) e di Afrodisia nella Caria²¹⁾, non che la sacra palma di

16) Ch. Picard, *Sur la patrie et les pérégrinations de Déméter* in *Revue des Études grecques*, XL, 1927, p. 341 ss.

17) L. R. Farnell, *The Cults of the greek States*, Oxford, 1907, III, p. 30.

18) L. R. Farnell, *op. cit.*, III, pp. 219-220, tav. IV a.

19) *Recherches sur le culte, les symboles, les attributs et les monuments figurés de Venus en Orient et en Occident*, Paris, 1849, tav. V, 2.

20) Per Leto preellenica e quindi anatolica e — in senso più ampio — mediterranea (Creta, Beozia, ecc.) vedi R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, Bologna, 1936-xiv, III, pp. 84-85, 86, 87, 90, 97, 148, n. 167.

21) A. B. Cook, *Zeus*, II, I, p. 681, fig. 620-624 (monete imperiali ed autonome).

Delo ²²⁾ e quella di Delfi ²³⁾, inseparabile, a mio avviso, dall'ὄμφαλός ²⁴⁾, e quella, affiancata da due tori, sopra un rilievo fenicio ²⁵⁾; se, pertanto, l'albero è, fuori di dubbio, una delle forme di Leto cretese, allora viene altamente probabile che negli alberi stilizzati di

22) E. Bethe, *Leto auf Delos* in *Hermes*, LXXI, 1936, fasc. 3, pp. 358-359.

23) *Corpus Vasor. Antiquor.*, Great Britain, fasc. 4: Brit. Mus., fasc. 3, III, I c, tav. 13, n. 2 a; A. B. Cook, *Zeus*, II, I, p. 171, fig. 117 (anfora da Ruvo), p. 262, tav. 17 (vaso da Jüz Aba, nel Museo di Pietroburgo).

24) L'ὄμφαλός giunto a Delfi da Creta, dove è, in origine, il piccolo tumulo che ricopre i postumi del parto di Rhea, « diviene un sacro luogo commemorativo della maternità della Terra, ed assume un valore magico-religioso, in quanto da esso irraggia il beneficio della fecondità ». (M. Marconi, *Μέλισσα dea cretese in Athenaeum*, N. S., XVIII, 1940, fasc. III, p. 175, coi testi relativi). Giustissimo, purchè si aggiunga ch'esso è da principio anche una vera e propria rappresentazione, particolarmente suggestiva, della Gran Madre e tale seguita a rimanere, rivestito a Delfi di un drappo, corrispondente all'abito di una statua. Palma e ὄμφαλός: l'una e l'altro, a Delfi, forme originarie e coeve di un'unica dea, di *Λητώ* cretese. Nè si trascuri una coincidenza. Come sul sarcofago di Haghia Triada l'obelisco arboreo coronato dalla doppia ascia, chiara immagine della grande dea, potremmo senz'altro dire di *Λητώ* (vedi il mio scritto: *La Πότνια minoica, il toro, la bipenne*, Milano, Hoepli, 1938-XVII), è sormontato da un uccello (che dimostrerò essere il picchio), cioè dal suo paredro ornitomorfo, così sull'ὄμφαλός delfico sta del pari un uccello (J. E. Harrison, *Themis*, Cambridge, 1912, p. 428, fig. 128). Questa era la primitiva tradizione cretese conservata sulla cista etrusca riprodotta dalla Harrison, tradizione che venne poi oscurata dalla leggenda, che chiameremo olimpica, di Zeus e delle due aquile, uno dei tanti esempi del sovrapporsi del nuovo mondo religioso ellenico sul vecchio mondo religioso mediterraneo, che, del resto, infinite volte *ferum victorem cepit* (A. B. Cook, *Zeus*, II, I, p. 179 ss.; figure 123, 124, 125, 126, 127, 128 e tav. X). Più raramente l'aquila è unica (figure 129 e 130): influenza della tradizione più antica? Un ultimo rilievo: il serpente, animale ctonico e fallico per eccellenza, che è altro dei paredri teriomorfi di *Λητώ* cretese (vedi il saggio seguente), avvince delle sue spire anche l'ὄμφαλός (J. E. Harrison, *Themis*, p. 384, fig. 107).

25) L. Malten, *Der Stier in Kult und mythischem Bild* in *Jahrbuch des kaiserl. deutsch. archäolog. Instituts*, XLIII, 1928, fasc. 1/2, p. 119, fig. 54.

talune gemme minoico-micenee, affiancati da due giovani tori, dai cui dorsi si leva un ramo a tre foglie²⁶⁾, si debbano riconoscere altrettante raffigurazioni di Leto concepita insieme quale *πότνια φυτῶν* e quale *πότνια θηρῶν*, e, particolarmente, quale *πότνια ταύρων*. Se ne deduce la limpida conseguenza, che pure la dea delle monete gortinesi, dea arborea, non senza evidenti rapporti con il toro (la testa taurina appare anche applicata all'albero nella terz'ultima e nella penultima moneta della serie), è, come la dea delle gemme minoico-micenee, Leto: Leto nella duplice accezione di Signora del mondo arboreo e del mondo animale.

Che se giustamente il Ramsay, a proposito del fiume *Ληθαῖος* presso Magnesia al Meandro, contesta la derivazione da *Λήθη*, riattaccando il nome a *Λητώ*, di cui era vivo e diffuso il culto nella regione²⁷⁾, ad una conclusione identica giungeremo a proposito del *Ληθαῖος* scorrente presso Gortina²⁸⁾, e meglio che con il mondo infero, lo porremo in rapporto con la dea, a cui la città aveva dato un eminente risalto sulle proprie monete.

E veniamo ora all'uccello, che spontaneamente richiama il cigno di Leda e il cùculo di Hera. Col vario mondo dei pennuti *Λητώ* ha rapporti non dubbi. In quella parte della Frigia sud-occidentale, che sta presso al confine lido-cario, dove essa, la *Μήτηρ*, divideva il proprio santuario con il suo divino e subordinato paredro *Λαιρβηγός* o *Λαιρμηγός*²⁹⁾, le colombe appaiono

26) A. J. Evans, *The mycenaean Tree and pillar Cult* etc., London, 1901, p. 58 e n. 1 e del pari p. 58, fig. 34.

27) W. M. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, Oxford, 1895, I, p. 90.

28) O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München, 1906, p. 252.

29) W. M. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, I, p. 130 ss.; R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, Bologna, 1936-xiv, III, pp. 54-55.

fra gli uccelli suoi famigliari: un altorilievo la rappresenta appunto seduta in trono, fra i due volatili che beccano da due piattini ³⁰). E poichè le colombe sono pur sacre a un'altra grande divinità femminile anatolica, alla *Μήτηρ Ἰπτα* ³¹), e poichè la colomba figura fra i segni delle iscrizioni hittite geroglifiche, rappresentando, a quanto pare, da sola o concorrendo con altri segni a formare il nome divino di *Cubaba*, cioè di *Κυβήβη (Κυβήλη)* ³²), così anche da questo attributo resta confermata l'essenza originariamente preellenica, che è quanto dire egeo-anatolica, della futura madre di *Artemis* e di *Apollon*. Attributo che, prima di diventare caratteristico delle varie manifestazioni propriamente semitiche della grande divinità femminile — *alba Palaestino sancta columba Syro* — fu attributo della *Μήτηρ* e *Πότνια* mediterranea, da cui quelle indubbiamente lo assunsero. Mediterranea perciò, e non dovuta ad influssi semitici, è la colomba in capo all'idolo femminile da Cnosso, in terracotta dipinta ³³); mediterranee le colombe sulla testa e agli omeri della dea nuda della placchetta aurea di Micene ³⁴); mediterranee le colombe di *Thisbe* *πολυτρήρωνα* ³⁵); e, più ad occidente, in Sicilia, mediterranee le colombe della dea di Erice, colà giunta con gli Elymi dall'Oriente egeo, prima di essere gli uccelli cari ad *Astartu* fenicia ³⁶).

Che se dal mondo anatolico passiamo a quello insulare delle Cicladi, a Delo, dove il *Λητώον* era il più antico santuario dell'isola, e la sacra palma la primi-

30) R. Pettazzoni, *op. cit.*, p. 85 e p. 147, note 153-154.

31) R. Pettazzoni, *op. cit.*, p. 68 e p. 95.

32) R. Pettazzoni, *op. cit.*, p. 98 e p. 154, n. 231.

33) H. Th. Bossert, *Altkreta*, Berlin, 1937, p. 169, n. 295.

34) H. Th. Bossert, *op. cit.*, p. 98, e.

35) Homeri *Iliad.*, II, 502.

36) Aelian., *De natura animal.*, IV, 2. Vedi V. Bertoldi, *Contatti e conflitti di lingue nell'antico Mediterraneo* in *Festschrift Karl Jaberg zugeeignet*, Halle-Saale, 1937, p. 155 (= p. 27).

tiva epifania arborea della dea — come il rozzissimo simulacro ligneo, che le sorgeva accanto e la rappresentava in trono, vestita di chitone e di himation, calzata di sandali, ne era l'immagine umana³⁷⁾ — noi ritroviamo Leto regina di tutta un'ampia famiglia di starnazzanti e rumorosi palmipedi, di cui brulicava lo stagno sacro, compreso nel τέμενος³⁸⁾. Sembra anzi che il trono della dea poggiasse sopra due basi portanti scolpita sulla faccia esterna un'oca in atto di nuotare, e desse così l'idea di un seggio galleggiante sulle acque. E il pezzo di marmo trovato nella vicinissima Micono, analogo ai due frammenti rinvenuti non lungi dal Letôon deliaco, farebbe supporre anche in quell'isola un culto di Leto simile al culto di Delo³⁹⁾.

Furono indubbiamente i numerosi pivieriformi, gruiformi, ardeiformi abitatori del sacro stagno, coi loro caratteristici vivaci accessi di danze⁴⁰⁾, di cui erano teatro le rive, a suggerire le mosse, gli atteggiamenti, i ritmi del γέρανος, la danza rituale detta appunto delle gru, eseguita certo in origine da attori e da attrici in maschere e spoglie di uccelli, connessa in seguito, secondo una tradizione di dubbio valore⁴¹⁾, al Labyrinthos cretese ed all'impresa di Theseo.

37) E. Bethe, *Leto auf Delos* in *Hermes*, LXXI, 1936, fasc. 3, pp. 358-359; R. Vallois, *Topographie délienne* in *Bull. de Corresp. hellénique*, LIII, 1929, p. 205; F. Courby, *Le sanctuaire d'Apollon délien* in *Bull. de Corresp. hellénique*, XLV, 1921, p. 230 (cfr. P. Roussel, *Délos*, p. 221, n. 4).

38) R. Vallois, *op. cit.*, p. 221, n. 1.

39) R. Vallois, *op. cit.*, p. 222. Cfr. una statua della dea babilonese *Bau* seduta e galleggiante su delle oche in Edith de Bormeuil, *Dans le pays de Abraham au pays des deux fleuves*, *L'Illustration*, 19 agosto 1939, n. 5033, p. 554, figura ivi.

40) W. F. Kirby, H. Maxwell, W. P. Pycraft, ecc., *Animali viventi*, Milano, 1914, II, p. 59; O. und M. Heinroth, *Die Vögel Mitteleuropas*, Berlin, III, p. 102, tav. 225, figg. 6, 11, 12, 13.

41) E. Bethe, *Das archaische Delos und sein Letoon* in *Hermes*, LXXII, 1937, fasc. 2, pp. 192-193.

Non sarebbe tuttavia esatto presentare la dea nell'isola che aveva da prima portato il nome di Ὀρτυγία — nome il quale ribadisce, come si vedrà, il rapporto di lei con gli uccelli — unicamentè quale πότνια φυτῶν e πότνια ὀρνιθῶν. Questo suo secondo dominio va esteso ad una ben più ampia cerchia di animali. A che cosa alludevano le gigantesche leonesse, ritte sulle zampe anteriori, fiancheggianti la sacra via, che dal porto più settentrionale conduceva al Λητῶν ⁴²), se non al dominio esercitato dalla dea pur sulla famiglia delle belve? E il κεράτινος βωμός ο κερατῶν eretto presso la sacra palma e il sacro stagno, mirabilmente contesto di corna di egagri e di stambecchi catturati sul Kynthos ⁴³), non riafferma esso del pari la sovranità di Leto sulla fauna cervide dell'isola? Λητώ deliaca, nella sua configurazione più antica, è, oltre che la πότνια φυτῶν, la tipica πότνια θηρῶν mediterranea; e la dea alata del Vaso François ⁴⁴), che solleva con una mano un leopardo, con l'altra un cervo, e quella uscita dagli scavi dell'Artemision spartano ⁴⁵), che analogamente regge un leone capovolto e un uccello acquatico, sarebbero adeguate rappresentazioni di Λητώ in Delo.

Ritorniamo nell'Asia Minore e precisamente in Licia, dominata tutta, ben si può dire, dal nume di Leto ⁴⁶), di cui il massimo santuario, ch'era pure il santuario federale dei Lici, sorgeva lungo le rive dello Xanthos, a dieci stadi circa dalla foce, in una regione acquitrinosa, come si rileva anche da un chiaro cenno

42) E. Bethe, *Das archaische Delos etc.*, pp. 190-191 e n. 2 a p. 190.

43) E. Bethe, *Das archaische Delos etc.*, pp. 191-194.

44) A. Furtwaengler u. K. Reichhold, *Griechische Vasenmalerei*, Serie I, Tavole, München, 1904, tav. I.

45) M. S. Thomson, *The asiatic or winged Artemis in Journal of hellenic Studies*, XXIX, 1909, p. 287, fig. 2 e p. 288.

46) R. Vallois, *Topographie délienne* in *Bull. de Corr. hellén.*, LIII, 1929, pp. 222-223; O. Benndorf, G. Niemann, *Reisen in*

di Ovidio ⁴⁷⁾, indubbiamente popolata, al pari delle rive paludose del Caystrios — Ἀσίῳ ἐν λειμῶνι, Καύστριου ἀμφὶ ῥέεθρα — di quelle varie specie di palmipedi — χηνηῶν ἢ γεράνων ἢ κύκνων δουλιχοδείρων — di cui Omero descrive lo sbatter lieto dell'ali e lo schiamazzar tumultuoso, a così vivi colori ⁴⁸⁾. Ed allora possiamo esser certi che anche qui, fra il mondo dei pennuti, gli uccelli acquatici godevano il particolare favore della dea.

Nè diversamente doveva accadere lungo la costa efesina, dove le acque del mare creavano vaste lagune, tra cui la laguna di Selinusia, mentre quelle del Caystrios e di altri fiumi minori — il Kenchrios, il Marnas, il Selinus — si allargavano in paludi e canneti, tra cui vivevano, come vedemmo, miriadi di uccelli dal piede palmato e dal lungo collo ⁴⁹⁾. A proposito appunto della laguna di Selinusia, Strabone ⁵⁰⁾ ci fornisce una notizia molto interessante, che conferma lo stretto rapporto della dea con le regioni paludose e coi pennuti abitatori di esse, non che l'ipotesi relativa ai supposti sostegni del trono di Leto in Delo ⁵¹⁾.

Lykien und Karien, Wien, 1884, p. 76 ss., presso A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, II, I, 1925, p. 455 e nota 2; O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München, 1906, pp. 332-333; Quint. Smyrn. *Posthom.*, XI, vv. 23-24. Ancora nel primo degli inni del poeta egizio Isidoro (I sec. a. C.) alla grande divinità femminile Ermouthis (identificata con Iside) scoperti da Achille Vogliano, leggiamo (vv. 18-19) che i Siri la invocarono quale Ἀστάρτην Ἄρτεμιν,

καὶ Λυκίων ἔθνη Λητοῦν καλέουσι ἄνασσαν.

Vedi A. Vogliano, *Primo rapporto degli scavi condotti dalla Missione Archeologica d'Egitto della R. Università di Milano*, Milano, 1936-XIV, p. 35.

47) *Metamorph.*, VI, 325-326.

48) *Iliad.*, II, 459 ss. Cfr. Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, Paris, 1922, pp. 60-61.

49) Cfr. Ch. Picard, *op. cit.*, *loc. cit.*; W. M. Ramsay, *The Letters to the seven Churches of Asia and their place in the plan of Apocalypse*, London (senza data), p. 212.

50) XIV, 1, 20.

51) Vedi sopra a pag. 16.

Si tratta di un santuario galleggiante sulla laguna stessa, santuario che, durante l'età imperiale, portava il nome di « tempio del re », perchè la tradizione lo faceva risalire ad Agamennone, e che già il Picard ⁵²⁾ ebbe a mettere in relazione con un diaspro inciso del Museo Britannico ⁵³⁾, raffigurante una *πότνια κούκων*, la quale regge per un'ala e per una zampa due cigni dalle grandi ali aperte, e sta in piedi sopra una base retta da due palafitte, ad indicare un santuario della dea emergente dalle acque. Poichè la relazione mi sembra inoppugnabile, io farei un passo avanti, e, tenendo sempre presente l'esempio caratteristico di Delo, vedrei senz'altro nel santuario della laguna efesina ed in quello della gemma incisa due santuari di Leto.

Sta bene che Callimaco, nel terzo inno in onore di Artemide (v. 237 ss.), identifichi con questa la dea, di cui le Amazzoni *ἔγκυτι παραλίῃ Ἐφέσῳ*, guidate da Hippo, primieramente collocano il rozzo *βρέτας* ai piedi o fra i rami di una robusta quercia ⁵⁴⁾. Ma è pur vero che la più antica sede del culto della dea era a sud della città, fra la marina e il monte, nella regione boscosa e insieme acquitrinosa di Ortigia, irrigata dal

52) Ch. Picard, *op. cit.*, pp. 60-61.

53) A. Furtwaengler, *Die antiken Gemmen*, Leipzig-Berlin, 1900, I, tav. II, n. 28; II, p. 11, n. 28; G. Perrot, Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, Paris, 1894, VI, p. 851, fig. 432, 2.

54) Donde il Picard (*Ephèse et Claros*) abbia attinto la notizia, più volte ripetuta (pp. 12, 378, 453, 470) che il *βρέτας* della dea fosse stato dalle Amazzoni rinvenuto nei terreni paludosi adiacenti al Caystrio, non mi riesce di scoprire; notizia, la quale contrasta poi con quanto egli dice a p. 377 di Callimaco, che avrebbe « représenté les Amazones découvrant le premier xoanon d'Artemis dans un chêne ». Ma non è questa la sola incertezza in un'opera di così alto valore.

Kenchrios ⁵⁵) (nè vi contrasta la vaghissima designazione di Callimaco), e che ad Ortigia, secondo l'esplicito testo di Strabone ⁵⁶), non già Artemide, ma Leto dominava senza rivali. È pur vero, inoltre, che Callimaco fa dalle Amazzoni invocare la dea con l'epiclesi di Οὔπι ἄνασσα, di cui Οὔπις è un nome oscuro, certo assai antico e anellenico ⁵⁷), che si ritrova a Delo, dove Leto precede Apollo nel dominio dell'isola, e in Laconia, dove Leda, è, come vedremo, un doppione di Leto; e ἄνασσα si direbbe la traduzione del licio *lada*, « signora », cosicchè non è forse ardito riconoscere in Οὔπις ἄνασσα una forma linguisticamente analoga alla originaria epiclesi Οὔπις *lada* o *lata* ⁵⁸), nella quale il secondo vocabolo, indicante la sovranità della dea, finì per diventare un nome proprio e per essere adoperato da solo.

E si noti ancora il non casuale parallelismo tra Leto deliaca e Leto del litorale efesino. A Delo, Leto è originariamente riconosciuta e venerata nella duplice epifania di πότνια φυτῶν e di πότνια ὀρνίθων. Dea del mondo vegetale, essa si identifica e vive nella antichissima palma, primitivo centro sacro del Letoön; sovrana al tempo stesso degli uccelli, di cui brulica festoso il suo stagno, essa vi esercita incontrastato dominio nelle sembianze umane di un antichissimo xoanon, assisa sopra un rozzo trono di legno, all'ombra tutelare del phoenix, ch'era il suo doppio arboreo, e

55) W. M. Ramsay, *The Letters to the seven Churches of Asia* etc., p. 217.

56) XIV, 640,20.

57) Sopra Οὔπις, vedi Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, pp. 470-473 e note relative.

58) Non si dimentichi la caratteristica oscillazione consonantica della sorda e della sonora propria delle lingue mediterranee. Vedi, fra gli altri, B. A. Terracini in *Archivio Glottologico Italiano*, vol. XXIX, fasc. I, 1937-XV, p. 73 (Recensione a M. Pallottino, *Elementi di lingua etrusca*, Firenze, 1936).

pure raffigurata come se oche natanti la portassero in solio a galleggiare sulle acque ⁵⁹).

Non diversamente, nella zona boscosa e paludosa di Ortigia, Leto aveva trovato una sua primitiva espressione culturale nella quercia, se non pure nell'ulivo ⁶⁰) e nella stessa palma ⁶¹): espressione rimasta sacra ed intatta, anche quando un'altra espressione si era giustapposta, non già sostituita, a quella prima, e le sembianze umane della dea, effigiate nel rozzo βρέτας, avevano trovato posto ai piedi o tra la chioma frondosa dell'albero, comunque sempre nella viva atmosfera della sua presente e permanente divinità arborea. Ed insieme, la dea di quel ricco mondo vegetale, di quella παντοδαπή ὕλη, che dalle balze del Solmesso digradava al piano disseminato, fra selve e macchie, di innumerevoli acquitrini, dove pullulavano in gaia assordante concordia miriadi di oche selvatiche, di cigni, di gru — ὀρνίθων πετηνῶν ἔθνεα πολλά.... ἔνθα καὶ ἔνθα.... ἀγαλλόμενα πτερούγεσσιν —. Leto fytia insomma, di quell'immenso popolo di alati, sparso tra le ultime propaggini del monte e i gruppi isolati del suo regno silvestre, si sentiva a buon diritto signora, non meno che degli alberi della millenaria foresta, della sua ἴδη intatta, solenne, misteriosa « e taciturna verso i grandi cieli ». Così i primitivi abitatori del luogo la videro, uscita dal segreto della sua verde dimora, incedere per le vaste lagune, sostare con cuore materno tra i folti canneti, rifu-

59) Vedi sopra a p. 16.

60) Strabon. XIV, 640, 20.

61) Vedi i tetradrammi del conio federale di Ephesos, Rhodos, Cnidos, Jasos, Samos (394-387 a. C.) aventi nel dritto un'ape e nel rovescio una protome di cervo inginocchiato e, dietro, una palma dattilifera, oppure un cervo in piedi di profilo, dietro il dorso del quale si leva la medesima pianta (*Catalogue of the greek coins in the British Museum: Jonia*, p. 51, nn. 26-29; pp. 52-53, nn. 30-32; pp. 61-62, nn. 121-142).

gio dei dolci nidi e delle implumi covate, insinuarsi nelle anse pigre e stagnanti, tra i lieti schiamazzi, lo starnazzare giocondo, i tuffi ed i voli, afferrare per il collo due cigni e avvolgersi nelle loro ali aperte, come in un candido himation ⁶²).

Che se, giunto qui, io ricordo, come già ne fu fatta menzione, che Οὐπις, uno dei nomi di Leto anatolica, ricompare in Laconia ⁶³); che dagli scavi dell'Artemision spartano uscì tutta una serie di uccelli acquatici scolpiti in osso, insieme con una serie di figure femminili, non che l'immagine della dea alata reggente con la sinistra un leone capovolto, e con la destra, pel collo, un uccello acquatico ⁶⁴); che pure nella vicina Argolide era noto il tipo della πότνια κύκνων ⁶⁵) — tipo che si ritrova diffuso nella Beozia, dove pure vigeva il culto di Leto ⁶⁶) —, credo difficile negare a Leda laconica, il cui rapporto con il cigno è consacrato dal notissimo mito, l'originaria identità con la dea dal medesimo nome, amica dei medesimi uccelli — « varias pelagi volucres et quae Asia circum-dulcibus in stagnis rimantur prata Caystri » — che abbiamo visto dominare in Delo e lun-

62) A. Furtwaengler, *Die antiken Gemmen*, I, tav. II, n. 28; II, p. 11, n. 28 (cfr. G. Perrot, Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, Paris, 1894, VI, p. 851, fig. 432, 2); G. Q. Giglioli, *L'arte etrusca*, Milano, 1935, tav. CLXXIV, n. 4.

63) Vedi sopra a pag. 20.

64) M. S. Thomson, *The asiatic or winged Artemis in Journal of hellenic Studies*, XXIX, 1909, p. 296; p. 287, fig. 2 e p. 288.

65) A. Furtwaengler, G. Perrot et Ch. Chipiez, G. Q. Giglioli, *opere citate, luoghi citati*.

66) D. Le Lasseur, *Les déesses armées dans l'art classique grec et leurs origines orientales*, Paris, 1919, p. 180, fig. 77; A. J. Evans, *Sepulchral Treasure of gold signet-Rings and bead-Seals from Thisbe, Boeotia in Journal of hellenic Studies*, XLV, 1925, p. 23, fig. 26; O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, p. 1248, n. 3 (Plutarch., *Daidala* presso Euseb., *Praeparatio evangelica*, III, 1, 3).

go le zone costiere della Jonia, della Caria ⁶⁷⁾, della Licia.

Accanto alle colombe e agli uccelli palustri, un terzo uccello appare in stretta relazione con Leto: ὁ ὄρνις, la « coturnix communis », la quaglia. Lo scoliasta di Callimaco ⁶⁸⁾ fa giungere Leto a Delo sotto le spoglie di una quaglia, per sottrarsi all'ira gelosa di Hera, donde il nome antico di Ὀρνυγία portato dall'isola. Presso Igino ⁶⁹⁾, invece, non già Leto, ma la sorella di lei, Asterie, viene mutata in quaglia da Zeus che la getta in mare, e da essa nasce poi l'isola Ὀρνυγία, la futura Δῆλος. Presso Servio ⁷⁰⁾, è Asterie che, per sottrarsi all'amplesso di Zeus, chiede agli dei di essere volta in uccello: trasformata perciò in quaglia, e da Zeus mutata poscia in sasso, rimane a lungo sott'acqua, finchè; dietro la supplice preghiera di Leto a Zeus, emerge dalle onde, per offrire ricovero alla sorella, ormai prossima al parto. Secondo Apollodoro ⁷¹⁾, Asterie stessa, avvenuta la metamorfosi in quaglia, si precipita in mare; mentre il racconto di Placido Lattanzio ⁷²⁾ si uniforma a quello di Servio, essendo Asterie che chiede ed ottiene dagli dei la invocata trasformazione. Comunque, o da Leto o da Asterie avrebbe assunto primieramente il nome di Ὀρνυγία l'isola sterile e rupestre, ricca solo di egagri e stambecchi brucanti il magro pascolo su per le balze del Kynthos ⁷³⁾.

ὄρνις
↓
Δελός

Zeus

67) Strabone ricorda un Λητώριον con ἄλσος a Φύσκοις, alquanto a nord del Chersoneso Rodio ed un altro di fronte a Rhodos, sul promontorio Artemision (XIV, 2, 4; 2, 2).

68) Inno secondo (Εἰς Ἀπόλλωνα) v. 69 (O. Schneider, *Calimachea*, Lipsiae, 1870, vol. I, p. 113).

69) *Fabulae* (ed. H. I. Rose), p. 44, LIII.

70) *In Aeneid.*, III, 73.

71) *Biblioth.* (ed. R. Wagner), I, 21, p. 11.

72) *Comment. in Statii Theb.* (ed. R. Jahnke), IV, v. 795 (pp. 253-254); *Comment. in Statii Achill.*, v. 206 (pp. 495-496).

73) Cfr. E. Bethe, *Das archaische Delos* etc., p. 194.

Con queste notizie è utile ora porre a confronto l'informazione di Fanodemo nel secondo libro della 'Ατθίς⁷⁴), secondo cui Delo sarebbe stata chiamata anticamente 'Ορτυλία per l'immenso numero di quaglie che vi approdava dal mare. Informazione perfettamente attendibile ed in pieno accordo con le meravigliose migrazioni di questi uccelli, che nei loro viaggi attraverso il mare approfittano delle isole in cui s'incontrano, per farvi brevi soste di riposo⁷⁵). Essa dimostra pure che il rapporto creato dalle diverse fonti prese più sopra in esame, deve essere invertito. Il dato primitivo, fondamentale è l'approdo delle quaglie all'isola, come a tappa obbligata, durante la immigrazione primaverile dalle calde regioni africane a quelle più temperate del Mediterraneo. Dal loro periodico arrivo in numerosissimi stormi e dal loro spargersi per l'isola in cerca di nutrimento — e si comprende che si addensassero in gran copia nelle adiacenze dello stagno sacro, dove il cibo doveva particolarmente abbondare, e si mescolassero pacifiche coi garruli irrequieti abitatori di esso — derivò l'isola stessa il primitivo suo nome di « isola delle quaglie »; e nacque, insieme e si strinse il rapporto tra la divina signora delle oche selvatiche, delle gru pantomime, dei bianchi cigni solenni, e i miti semplici alati, che, ospiti temporanei dell'isola e dello stagno sacro (benchè talune coppie vi si fermassero a nidificare), venivano naturalmente a godere dei benefici della sua protezione materna. Si noti poi che, secondo uno scolio a Pindaro⁷⁶), la 'Ορτυλία, che accolse Leto al termine della sua maternità tormentata, non sarebbe stata l'iso-

74) Ap. Athenaei *Deipnosoph.*, IX, 47, p. 392 d.

75) G. Martorelli, *Gli uccelli d'Italia*, Milano, 1906, p. 28.

76) *In Nemeon.*, I, 2 b (*Scholia vetera in Pindari carmina*, Lipsiae, 1910, ed. A. B. Drachmann, Vol. III).

la detta in seguito Delo, ma un'altra isola nelle vicinanze di Efeso: notizia, la quale evidentemente deriva da una tradizione, che poneva anche Leto della paralia efesina in rapporto con le quaglie così come essa dominava sugli innumeri palmipedi popolanti gli stagni, gli acquitrini, le lagune del litorale. Per tal modo un ulteriore parallelismo si crea tra Leto deliaca e Leto anatolica: entrambe divinità arboree, entrambe signore e nutrici del mondo degli uccelli acquatici, entrambe accoglienti nel loro regno, come in una oasi di sicuro riposo, le stanche, meravigliose trasvolatrici dei mari.

Aristofane ⁷⁷⁾ attribuisce a Leto l'epiteto significativo di *ὄρνυγομήτρα*, propriamente « matrice » e quindi « madre » delle quaglie, precisando così ed esaltando il particolare rapporto della dea coi periodici ospiti alati dell'isola sua. Rapporto, oltrechè di sovranità, anche di maternità: non solo *πότνια*, ma *μήτηρ*, e *μήτηρ* non in senso metaforico, ma in senso reale. Come *Λητώ φυτία* non è soltanto *πότνια φυτῶν* in sembianze umane, ma è l'albero stesso, è la sacra palma di Delo, è il sacro ulivo di Ortigia al Solmesso, è la sacra quercia sul litorale efesino, poichè una essenziale unità avvince il mondo vegetale all'umano, e i loro aspetti esteriori non sono già indici di compartimenti stagni fra i due mondi, ma raffigurazioni diverse — fitomorfe o antropomorfe o miste — del medesimo mondo fondamentalmente uno, che trapassano l'una nell'altra per naturali metamorfosi e naturali ritorni; così la stessa Leto, arborea ed umana, è, quale *πότνια θηρῶν* e quale *πότνια ὀρνίθων*, essenzialmente una con il mondo degli animali a cui presiede e di cui può assumere e svestire le forme, soggiacendo in normale connubio all'amplesso del dio sotto spoglie animali.

77) *Aves*, 870.

Artemis

Leto

Lo stallone copre Demeter che si muta in giumenta, mentre Europe, Leda, Hera sono fecondate dal toro, dal cigno, dal cùculo, pur conservando i loro aspetti umani; e Leto del pari, secondo lo scoliasta di Pindaro ⁷⁸), accoglie nel suo grembo Zeus in figura di quaglia: *Λητώ... ἧ Ζεὺς ἐμίγη ὄρτυγι εἰκασθεῖς*. Del resto, che di Leto medesima si conoscesse la metamorfosi in quaglia è, parmi, attestato, oltre che dall'epiteto di *ὄρτυγομήτρα*, da quello di *ὄρτυγία*, veramente portato da Artemis ⁷⁹), ma che certamente Artemis assunse da Leto, quando, in più di un luogo, ebbe ad accoglierne la eredità e a diventarne la figlia, per la identità manifesta degli attributi e delle funzioni. Ebbi già infatti l'opportunità di rilevare i molteplici rapporti di Artemis col mondo vegetale ⁸⁰), rapporti così stretti, che J. Rendel Harris ⁸¹) potè raffigurarsi la dea come la originaria patrona della medicina e della magia femminili, in quanto signora di un giardino di erbe salutari, tra cui primeggiava la « artemisia », cioè la

78) Ὑπόθεσις Πυθίων in *Scholia vetera in Pindari carmina* (ed. A. B. Drachmann, Lipsiae, 1910), vol. II, p. 1.

79) Sophoclis *Trachiniae*, v. 212 (ἀνάγετ', ὃ παρθένου, -βοᾶτε τὰν ὀμόσπρον (di Apollo) Ἄρτεμιν Ὀρτυγίαν, -θεᾶν ἐλαφάβόλον, ἀμφίπυρον). Da notare che Aristotele (*De animal. histor.*, VIII, 12) considera la *ὄρτυγομήτρα* come un uccello ἡγεμῶν delle quaglie, quando esse emigrano, ma — cosa curiosa — non propriamente una quaglia, bensì un uccello simile agli uccelli di palude (τοῖς λιμναίοις). Anche per Plinio (*Nat. Hist.*, X, 23) le « coturnices » emigrano « ortygometra duce », la quale è, secondo Hesychio (s. v.) una quaglia ὑπερμεγέθης. I Settanta (*Esod.*, XVI, 13; *Num.*, XI, 31, 32) adoprono *ὄρτυγομήτρα* al singolare, per indicare le quaglie che, dal golfo arabico, spinte dal vento, volavano sugli accampamenti israeliti all'altezza di sole due braccia dal suolo.

80) U. Pestalozza, *Sulla rappresentazione di un pithos arcaico beotico* in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XIV, 1938-XVI, fasc. 1 e 2, in fine.

81) *The Origin of the Cult of Artemis in The Ascent of Olympus*, Manchester, 1917, p. 91. Inoltre, p. 67 ss., 72 ss., 79 ss.

« mater herbarum », capace, nelle sue varietà, di guarire tutte le malattie delle donne e dei bimbi, di aprire tutte le porte e di schiudere l'adito a tutti i tesori nascosti. Di tale giardino sarebbe rimasto vivo il ricordo in quello descritto dalle Argonautiche orfiche, nel giardino di Hecate, dove tra lauri, cornioli, platani, dominati da una gigantesca quercia, la quercia del vello d'oro, pullulavano l'asfodelo, la calendula, l'adianto, la morella, il cipero, la verbena, l'anemone (?), la salvia, l'erisimo, il ciclamino, la lavanda, la peonia, il policnemo, la mandragora, il polio, il dittamo, il croco, il crescione, il piè di leone, il convolvolo, la camomilla il papavero nero, la malva, il vischio (?), il lino, l'aconito, e molte altre erbe ⁸²⁾.

La geniale veduta dello studioso inglese ha il solo torto di esser troppo esclusiva, perchè il mondo animale forma pure parte integrante del primitivo dominio di Artemis, come evidentemente traspare dalla rievocazione omerica di un doppione di Artemis, della « maga sparviera » ⁸³⁾, che vive sì in un misterioso giardino, ricco di essenze, di cui ella conosce ed adopera tutte le segrete e prodigiose virtù, ma che a questo esplicito carattere di *πότνια φυτῶν* aggiunge quello non meno esplicito di *πότνια θηρῶν*. Rimane tuttavia accertato l'intimo originario legame di Artemis col mondo vegetale; nè io sarei alieno dal riattaccare ad una primitiva rappresentazione arborea della dea la caratteristica nota multimammia dell'idolo efesino, che ha, fra i suoi attributi, anche una ricca collana di frutta. Io scrivevo a proposito della *figus ruminalis* dai dolcissimi frutti « lactantes ubere toto » ⁸⁴⁾, simili a

82) *Orpheos Argonautica*, vv. 911-923 (ed. G. Dottin, Paris, 1930). Cfr. J. Rendel Harris, *op. cit.*, pp. 68-69.

83) *Odys.*, X, 148 ss., 210 ss., 234 ss., 316 ss., 392 ss.

84) *Ficus dulciferae lactantes ubere toto*, Ennii *Annales*, VII, 25, v. 264 (ed. J. Vahlen, Leipzig, 1928, p. 46).

gonfie poppe appese pei capezzoli ai loro rami frondosi, dell'albero, cioè, in cui è da vedere la originaria forma vegetale della *diva Rumina*, della « dea mammella »: « Se dalla rappresentazione arborea particolari favorevoli circostanze avessero permesso l'evolversi di una rappresentazione antropomorfica della dea, noi avremmo avuto in *Rumina* il perfetto riscontro romano di Artemide d'Efeso: una dea, al pari di questa, multimammia, ma nata, indipendentemente da ogni influsso straniero, nel centro più antico e venerabile della primitiva comunità palatale »⁸⁵). Ora, proprio quel che non avvenne a Roma, si verificò nell'Asia Minore e fors'anche nella Mesopotamia, dove una divinità femminile carica, nella sua epifania arborea, di frutti oblunghi o sferici — fichi, pere, mele, melagrane — diventò, nel suo parallelo aspetto antropomorfo, la dea dalle molte mammelle o dalle molte mammelle e dai molti uteri insieme⁸⁶). E poichè me se ne porge qui l'occasione, vorrei avanzare un'altra ipotesi. Un'anfora attica a figure nere conservata nel Museo Britannico⁸⁷) ci presenta una divinità *κουροτρόφος* vestita, il viso di profilo a destra, le braccia condotte ai seni, reggente sulle spalle, a cavalcioni, due fanciulli nudi affrontati, dipinti in nero, dei quali ella raccoglie i piedi nel palmo della mano destra. Sopra un'altra anfora attica pure a figure nere, conservata nel Museo del Louvre⁸⁸), i bimbi appaiono seduti sulle

85) U. Pestalozza, *Juno Caprotina* in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, IX, 1933-XI, p: 68.

86) La dea mesopotamica Nisaba ha sette mammelle e sette uteri. Vedi J. Hehn, *Die biblische und die babylonische Gottesidee*, Leipzig, 1913, pp. 9, 43, 302.

87) *Corp. Vasor. Antiquor.*, Great Britain, fasc. 5; British Museum, fasc. 4, Group III H e, tav. 50, nr. 2 a (B, 213). Cfr. J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of greek Religion*, Cambridge, 1903, p. 268, fig. 64.

88) *Corp. Vasor. Antiquor.*, Louvre, III H e, tav. 42, nr. 3-4.

spalle della dea e fasciati. Ora, se io mi richiamo alle monete licie di Mira ⁸⁹⁾, in cui Leto emerge con il busto fuori dal tronco dell'albero, là dove il tronco stesso si divide in due rami simmetrici, costituenti con il tronco l'ossatura, per dir così, della pianta, e le paragono con le monete analoghe di Afrodizia di Caria ⁹⁰⁾, su cui il busto antropomorfo della dea è sostituito da un ramo centrale che sorge dal tronco fra i due rami laterali e divergenti (gli accessori sono i medesimi), arrivo alla conclusione di una *Λητώ κουροτρόφος* arborea (e da tale suo carattere di *κουροτρόφος* derivò poi la identificazione, per particolari ragioni locali, del *κούρος* e della *κούρη* con Apollon e con Artemis), accanto alla quale si viene sviluppando una *Λητώ κουροτρόφος* umana, di cui le immagini nelle due anfore attiche rappresentano indubbiamente la concezione più antica e più vicina alla concezione arborea. Infatti, i due fanciulli non sono fra le braccia o sul grembo della dea, secondo i comuni atteggiamenti della *κουροτρόφος*; ma si levano su dalle spalle della dea, come i due rami dal tronco centrale dell'albero, e il volto di lei resta preso tra le due figure che lo sovrastano, come il busto di Leto fra i due rami gemelli sulle monete di Mira. Il carattere poi di *κουροτρόφος* di Leto intieramente arborea in Afrodizia e parzialmente arborea in Mira è confermato dalla presenza, ai lati della pianta, dei due Cureti — alla cui natura di *δαίμονες μαιούμενοι* credo di aver portato qualche ulteriore chiarimento ⁹¹⁾ — già assistenti al parto della dea sulla spiaggia efesina, ed ora in atto di brandir la bipenne e di danzare, nudi della nudità rituale,

89) A. B. Cook, *Zeus*, II, I, p. 681, fig. 620.

90) A. B. Cook, *op. cit.*, *loc. cit.*, figure 622-624.

91) U. Pestalozza, *Sulla rappresentazione di un pithos arcaico beotico in Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XIV, 1938-XVI, fasc. 1-2, p. 12 ss.

la loro sacra danza. Altrove ⁹²⁾ ebbi a chiamarli anonimi, ma forse non sono tali, se ad essi, che levano in alto la λάβρυς, è lecito attribuire i nomi di due Cureti anatolici ricordati dall'*Etymologicum Magnum* ⁹³⁾, Λάβρανδος e Πάλαξος (Πάλακ-σος), dei quali il primo non ha bisogno di spiegazioni e il secondo richiama uno dei nomi mediterranei della bipenne, πέλεκυς, che già Fr. Hommel ⁹⁴⁾ aveva avvicinato al sanscrito *paraçu*, al sumerico *balag*, all'assiro-babilonese *philakku*. Sono, in fondo, gli stessi δαίμονες, i quali, deposta l'arma della loro dea nella sua forma umana, l'arma con cui accompagnano le magiche figure della sua danza sacra, reggendo invece con le braccia levate una brocca micenea, parzialmente teriomorfi, come li rappresenta una gemma di Vafìò ⁹⁵⁾, ne versano il contenuto sull'albero sacro, cioè sulla dea stessa nella sua essenza arborea, per irrorarla tutta delle acque di vita: ὕδωρ γὰρ γόνιμον καὶ ζῳοποιόν.

Torniamo a Creta e precisamente a Gortina. L'uccello, che appare sulle tre ultime monete della serie già esaminata, non è certamente nè un'oca, nè una gru, nè un cigno δουλιχόδειρος. Nell'atto di coprire col suo amplesso la dea seduta fra i rami dell'albero, lo si direbbe, a giudicare dall'apertura d'ali e dal collo corto, un rapace, benchè, guardandone il capo, il becco, l'espressione, non ne abbia punto l'aspetto; nell'ultima moneta, invece, tranquillo al fianco della sua divina signora, di proporzioni minori che nelle due pre-

92) Sulla rappresentazione etc., p. 17 ss.

93) Ed. Th. Gaisford, Oxford, 1848, s. v. Εὐδωνος, fiume della Caria.

94) Virchow's *Archiv für Anthropologie*, XV, 1885, Suppl., p. 165, in nota. Vedi R. Eisler, *Kuba-Kybele* in *Philologus*, LXVIII, (N. F. Bd. 22), 1909, p. 126, n. 27.

95) R. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Egée*, Paris, 1914, p. 344, fig. 251, 346.

cedenti, sembrerebbe un colombiforme. Devesi però tener presente che anche i colombiformi hanno ali acute e assai lunghe ⁹⁶⁾; e poichè evidentemente le tre monete vogliono rappresentare il medesimo uccello, si potrebbe concludere, nonostante le differenze imputabili a scarso scrupolo di precisione dell'artista, che veramente si tratti di un colombo, cioè di una specie alata, di cui abbiamo visto i rapporti con la dea nella Frigia sud-occidentale ⁹⁷⁾.

Si tratterebbe allora di uno *ἱερός γάμος* fra Leto e il divino colombo? L'ipotesi — in sè — non è priva di verisimiglianza, se la dea celebra le sue sacre nozze pure col cigno e con la quaglia, scelti ambedue appunto fra gli uccelli che, al pari dei colombi, sono a lei particolarmente dilette; tuttavia, non potendosi trascurare il fatto che manca negli scrittori antichi — per quanto io sappia — un'allusione qualsiasi a tale conubio, si presenta naturale anche l'ipotesi dello *ἱερός γάμος* ricordato dallo scoliasta di Pindaro. Se ci si dovesse fondare soltanto sull'uccello rappresentato nelle prime due monete, la difficoltà sarebbe grave, dato che la quaglia ha il corpo corto e tondo e le ali di moderata lunghezza ⁹⁸⁾, benchè convenga tener presente che l'artista, chiamato a raffigurare la scena del coito divino, era naturalmente portato ad accrescere le proporzioni del divino uccello incombente su Leto e soprattutto ad ampliarne le ali, che si distendono quasi ad avvolgerla.

Ma poichè, come già si vide, esso non può ritenersi identico all'uccello della terza moneta, e questo è più piccolo e non possiede caratteri ben definiti, come non ne possiede il cùculo sullo scettro di Hera

96) G. Martorelli, *Gli uccelli d'Italia*, Milano, 1906, p. 39.

97) Vedi sopra, a p. 15.

98) G. Martorelli, *Gli uccelli d'Italia*, p. 25.

nelle monete di Argo ⁹⁹), non sarei alieno dal riconoscere nella serie delle monete gortinesi il connubio di *Λητώ φυτία* con l'ὄρνυξ divino. Anche Creta era sulla via percorsa dalle quaglie nei loro primaverili ritorni dalle terre africane; e se è credibile che anche a Creta approdassero, affaticate dal lungo volo, per riprendervi lena, ivi certo trovavano, come a Delo, nella materna protezione di Leto, copia ristoratrice di cibo e difesa sicura dalla inconcepibile crudeltà distruttrice dell'uomo contro piccoli innocui esseri, spossati ed inermi ¹⁰⁰).

Passiamo ora da Gortina a Faistos. Quivi il culto di *Λητώ φυτία* appare oscuramente connesso con la celebrazione delle *Ἐκδύσια*, intorno a cui ci rimane una notizia di Antonino Liberale ¹⁰¹). Un tale *Λεύκιππος*, faistiota, nato di sesso femminile, era stato da *Λητώ*, per le assidue preghiere della madre, trasmutato in un adolescente. Da allora — prosegue Antonino — *ταύτης ἔτι μέμνηνται τῆς μεταβολῆς Φαίστιοι καὶ θύουσι Φυτίῃ Λητοῖ, ἣτις ἔφουσε μήδεα τῇ κόρῃ* (tentativo di interpretazione etimologica) *καὶ τὴν ἑορτὴν Ἐκδύσια καλοῦσι, ἐπεὶ τὸν πέπλον ἢ παῖς ἐξέδου*. Ed aggiunge ancora Antonino: *νόμιμόν ἐστιν ἐν τοῖς γάμοις πρότερον παρὰ κλίνεσθαι παρὰ τὸ ἄγαλμα τοῦ Λευκίππου*, dove il

99) J. G. Frazer, *Pausanias's Description of Greece*, London, 1898, vol. II, p. 184.

100) « Nei loro viaggi attraverso il mare approfittano le quaglie delle isole varie per fare brevi soste, che pur troppo riescono loro facilmente letali, perchè un esercito di cacciatori ed una continuata serie di insidie le attendono al varco e ne fanno strage immensa... Rovinosa può dirsi particolarmente la caccia, che si fa in maggio sui litorali, alla quale ho assistito per poche ore una sola volta sulla marina di Anzio, e me ne partii inorridito e convinto che nessuna specie vivente, per quanto feconda, può conservarsi a lungo, con una simile distruzione! » (G. Martorelli, *Gli uccelli d'Italia*, p. 28).

101) *Μεταμορφώσεων συναγωγή* in *Mythographi Graeci*, Leipzig, 1896, II, 17, pp. 93-94.

prima deve naturalmente intendersi « della notte nuziale » e il *κατακλίνεσθαι* va riferito alle spose, dato il sesso di Leukippos. Da questa inorganica esposizione di Antonino Liberale affiorano alcuni elementi positivi. Innanzitutto, una statua di Leukippos o, forse meglio, uno *ξόανον* di carattere certamente divino, se, come le spose romane « Mutuni Tutuni in sinu pudendo praesidebant »¹⁰²), le spose faistiote si distendevano a fianco di quel simulacro. E questo è un primo elemento positivo del rito. Altro elemento positivo è il sacrificio a *Λητώ φυτία*. Terzo elemento, un atto, che, per ora, non appare abbastanza esplicito, benchè sia adombrato dal titolo stesso della cerimonia — *Ἐκδύσια* — con un vocabolo, il quale evidentemente allude ad una svestizione e potrebbe quindi tradursi « Festa della Svestizione ». Si tratta ora di studiare il rapporto fra lo *ξόανον* di Leukippos, con la consuetudine annessa, e le due azioni rituali, non che le relazioni intercedenti fra queste: unica via per chiarire il mito indubbiamente etiological narrato da Antonino Liberale.

Prendiamo le mosse dall'atto rituale insito nella designazione propria della cerimonia: *Ἐκδύσια*. Non mi consta che altri abbia pensato a trovarne la spiegazione in una costumanza sacra dell'isola di Delo, riguardante Leto ed Artemis, nella quale ultima, come ormai sappiamo, è da vedere in origine nient'altro che un doppione di Leto.

Ebbi già a ricordare che a Delo il rozzo simulacro ligneo di Leto era vestito di un chitone e di un hima-

102) Lactant. *Divin. instit.*, I, 20, 36. Vedi H. Herter, *De Mutino Titino* in *Rhein. Mus. für Philologie*, LXXVI, 1927, p. 418 ss.; R. Thurneysen, *Zu Mutunus Tutunus* in *Rhein. Mus. für Philologie*, LXXVII, 1928, p. 335. Cfr. F. Pfister, *Die Forschungen von J. Winthuis über das Zweigeschlechterwesen* in *Archiv für Religionswissenschaft*, XXXIII, 1936, pp. 371-372.

tion di lino tinto in porpora, e calzato di sandali ¹⁰³). Aggiungo qui che, pure a Delo, la statua di Artemis portava un chitone, il quale veniva periodicamente sostituito con un chitone nuovo, mentre il vecchio era posto indosso alla statua di Dionyso ¹⁰⁴). Si presenta perciò molto probabile l'ipotesi che la ἔκδυσις dei vecchi e la ἔνδυσις dei nuovi indumenti avvenisse per Leto anche a Faistos, ed avvenisse nelle forme solenni di una vera e propria azione religiosa, come nelle Calynteria e nelle Plynteria ateniesi, che riguardavano Athena, nelle Tònaia di Samo e nelle Dàidala di Platea in Beozia, che riguardavano Hera ¹⁰⁵). Se non che, in occasione delle due feste ateniesi, il simulacro ligneo della dea veniva lavato nell'acqua marina, prima di essere rivestito de' suoi indumenti; e, in occasione delle Tònaia e delle Dàidala, il bagno dello xoanon divino era il λουτρὸν νυμφικόν, e dopo di esso infatti, dopo il rituale lavacro che comunicava alla νύμφη i poteri ζωοποιοὶ καὶ γόνιμοι dell'acqua ¹⁰⁶), al simulacro di Hera veniva imposto il costume della sposa novella ¹⁰⁷). Possiamo noi, per analogia con questi esempi, inferire alcun che di simile nei riguardi delle Ἐκδύσια di Faistos, e pensare che la cerimonia non si limitasse soltanto a mutare di abiti la statua xoanoide della dea, spogliandola ogni anno con rito solenne dei vecchi indumenti e rivestendola di nuovi, ma fosse uno ἱερὸς γάμος, che necessariamente implicava il bagno sacro, fosse la periodica rievocazione delle nozze della

103) Vedi sopra, a p. 16.

104) R. Vallois, *Le bas-relief de bronze de Délos* in *Bulletin de Correspondance hellénique*, XLV, 1921, p. 263.

105) U. Pestalozza, *Sacerdoti e sacerdotesse impuberi nel culto di Athena e di Artemide* in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, IX, 1933-XI, pp. 188-189.

106) *Schol. ad Euripid. Phoeniss.*, v. 347.

107) U. Pestalozza, *op. cit.*, *loc. cit.*

dea con il suo divino paredro? Ἐκδύσια, per indicare una cerimonia che si fosse tutta riassunta nello svestire e rivestire il simulacro di Leto, non sembrerebbe il vocabolo più appropriato, in quanto si riferirebbe alla parte meno importante del rito, che ci attenderemmo piuttosto di veder chiamato Ἐνδύσια, perchè l'atto che vi dava significato e risalto non era tanto lo spogliar la dea de' suoi vecchi indumenti, quanto il porle in dosso i nuovi, che le conferivano particolare decoro, e di cui, donna non meno che dea, essa doveva sentirsi femminilmente compiaciuta ed altera, quando, tra il popolo festante in processione solenne, tornava alla sua sacra sede. Ἐκδύσια invece sarebbe termine più appropriato di una cerimonia che fosse in diretto ed immediato rapporto con un preminente atto rituale, con una centrale azione magico-religiosa, di cui la ἔκδυσις costituisse il presupposto necessario e indispensabile: tale il λουτρὸν νυμφικόν, ritenuto di così fondamentale importanza al fine delle nozze, al fine cioè della desiderata ed invocata fecondità coniugale, che la λουτροφόρος, l'anfora di ceramica dipinta contenente l'acqua viva destinata al bagno, diventa essa stessa simbolo del matrimonio. La λουτροφόρος figura nelle rappresentazioni vascolari dei cortei di nozze¹⁰⁸), non già perchè essa vi abbia uno specifico impiego (il λουτρὸν νυμφικόν risale alla vigilia), ma unicamente in virtù del suo significato, per la limpida allusione alla concreta essenza dell'amplesso nuziale, che traspare da essa: ὁ γαμήλιος σπόρος καὶ ἄροτος ἐπὶ παίδων τεκνώσει¹⁰⁹). Un richiamo alla Beozia non sarà forse qui inopportuno. È noto che a Platea si celebrava una festa denomi-

108) M. Collignon, *Loutrophoros* in Ch. Daremberg et E. Saglio, *Dictionnaire d'Antiquités grecques et romaines*, Paris, 1904, III, p. 1318.

109) Plut. *Praec. coniug.* 42.

nata *Δαίδαλα*: piccola, se circoscritta a Platea, ad intervalli non ben precisati di anni; grande, se vi partecipavano, oltre Platea, altre sette comunità beote ¹¹⁰). La cerimonia era di carattere indubbiamente nuziale ed analoga a quelle che, nel folklore europeo, si imperniano sugli alberi di maggio o sui loro sostituti. Quei di Platea si recavano in un bosco di querce presso Alalcomeniài, bosco che possedeva le querce più grosse della Beozia; vi spargevano dei brani di carne bollita, facevano attenzione alle cornacchie, quando si abbassavano in volo su di essi, seguivano con l'occhio quella che prima si impadroniva di uno dei pezzi, per vedere su quale quercia andasse quindi a posarsi. La quercia scelta dall'uccello era la designata: da essa si ricavava un rozzo xoanon femminile, chiamato *δαίδαλη*, che, rivestito del costume nuziale, collocato sopra un carro tirato da due mucche, su cui prendeva posto la sacerdotessa come accompagnatrice della sposa, era condotto, fra i canti e i suoni caratteristici della cerimonia, alla riva dell'Asopo, dove aveva luogo il bagno prenuziale, nella viva corrente del fiume. Rivestito il simulacro de' suoi abiti di sposa novella, il corteo dirigeva i suoi passi verso la cima del monte Kithairon. Ivi, sopra un altare composto di pezzi quadrangolari di legno sovrapposti, veniva bruciato il simulacro in compagnia di animali vivi, che più tardi si sacrificarono, prima di arderli, cospargendoli di vino e di incenso. Il fuoco consumava tutto, anche l'altare: un vero e proprio olocausto. Naturalmente nelle grandi *Δαίδαλα*, tanti erano i simulacri lignei e i rispettivi carri, quante erano le comunità partecipanti alla festa.

110) Plutarch. *Περὶ τῶν ἐν Πλαταιαῖς Δαϊδάλων*, presso Euseb. *Praepar. evang.* III, I, 1-7; Pausan. IX, 3, 1. Vedi M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung* etc., Leipzig, 1906, pp. 50-56.

L'analogia fra questo xoanon beoto, fra questa rozza bambola di legno vestita degli abiti nuziali, e certe tipiche manifestazioni del folklore nordico europeo, quali l'«albero di maggio» variamente adorno, a cui spesso è appesa una bambola con ricche vesti, «la sposa di maggio» in carne ed ossa o una effigie di lei chiamata pure «la sposa»; «l'albero di maggio» abbinato a una persona viva tutta avvolta in un viluppo di fronde — l'analogia, dico, è troppo evidente, perchè non si debba vedere anche nella δαιδάλη una personificazione della natura primaverile tutta pervasa dal misterioso richiamo della vita, impaziente di concepire e generare, e perciò vestita dell'abito di sposa. Essa è, in fondo, la κόρη, la terra rinata giovinetta a primavera, che si appresta a diventare μήτηρ e che, dopo l'opera feconda dell'estate e dell'autunno, stanca della immensa genitura, dormirà il sonno invernale, per risorgere intatta nella nuova e fresca verginità dell'anno. Ma perchè una siffatta celebrazione nuziale, che si inizia con il rito tipico del λουτρὸν νυμφικόν, si conclude anzichè con uno ἱερὸς γάμος, con un olocausto, che tutto arde e consuma? Avviene alla δαιδάλη quel che avviene talora agli alberi di maggio ed alle effigi della sposa di maggio, essi pure bruciati o in fuochi appositamente accesi o, più tardi, nei fuochi di S. Giovanni ¹¹¹). Nè si trascuri il fatto che, a suscitare la prima fiamma, è talvolta una coppia di sposi o la coppia ultimamente sposatasi nell'anno, e che giovani e ragazze, appaiati, saltano attraverso i fuochi ¹¹²). Giunta sulla cima del Kithairon, la δαιδάλη non cessa punto di essere la νύμφη prossima all'agognata μῦξις ἐν φιλότῃτι; ma, in quanto νύμφη, in quanto rappresen-

111) J. G. Frazer, *The Golden Bough*^s, London, 1913, XI, p. 22; X, pp. 115, 116, 142, 173 ss., 185, 191, 192, 193, 209.

112) M. P. Nilsson, *Griechische Feste* etc., p. 55.

tazione della giovane terra, nel cui grembo tutta si accoglie e attende l'ansia di primavera, essa è, al tempo stesso, un prodigioso strumento magico di fecondazione, inteso ad assicurare alla terra la luce e il calore del sole mediante il rito di combustione totale, che trasforma lo *ἔσρος γάμος*, quale esso è e rimane, in una fiammante apoteosi.

Talamo, infatti, è l'altare, marito il fuoco, che la ricinge del suo ardente abbraccio, e in cui la *κόρη* d'oggi, la *μήτηρ* di domani, non tanto si consuma e si perde, quanto si fonde e si identifica, donando tutta se stessa a quell'unica fonte di energia ignea, della quale si alimenta così il fuoco terrestre come il celeste ¹¹³). È senza dubbio — dicevo — una celebrazione di nozze, ma è una celebrazione *sui generis* che, conferendo dignità di sposa alla *κόρη*, accresce ed esalta le forze insite nel suo corpo divino e le rende in modo particolare capaci, auspice il connubio con la maschia potenza del fuoco, di agire simpaticamente sopra l'astro solare e di avvicinarlo, per dir così, alle sorti della sacra maternità della terra ¹¹⁴). E poichè non meno del calore del sole sono ad essa necessarie le piogge, così vediamo nel folklore europeo che spesso l'albero di maggio od i suoi surrogati finiscono non già nel fuoco, ma nell'acqua, connubio magico pur questo, destinato a provocare dal cielo le piogge fecondatrici ¹¹⁵).

113) Sull'azione fecondatrice anche del fuoco terrestre, vedi J. G. Frazer, *The Golden Bough*³, London, 1913, IX, pp. 316-317; X, pp. 107-108, 110-115, 179, 206, 240, 339 ss. (fiaccole e tizzoni battuti contro gli alberi o confitti nel suolo). Cfr. pure, in rapporto alle fiaccole accese in mano a divinità femminili (come Demeter e Artemis), R. Vallois, *Le bas relief de bronze de Délos* in *Bull. de Corr. hellén.*, XLV, 1921, pp. 254-255, 258, 259, 260.

114) Cfr. J. G. Frazer, *The Golden Bough*³, XI, p. 23.

115) J. G. Frazer, *The Golden Bough*³, London, 1911, II, pp. 64, 75, 76.

Come nelle Dàidala siasi poi andato inserendo il culto di Hera, non è difficile da spiegare. A Platea Hera portava, secondo ci informa Pausania ¹¹⁶⁾, l'epiteto di *νυμφευομένη*, il che significa che, a Platea, Hera veniva essenzialmente onorata come « la giovine sposa », e che la sua festa principale ne rievocava certo le nozze con Zeus, dopo il rapimento di lei, vergine ancora, dall'isola di Eubea e il « buen retiro » apprestato alla coppia fuggitiva in un ombroso penetrale del monte Kithairon dal compiacente eroe epónimo, che aveva saputo anche sviar le ricerche della nutrice della dea ¹¹⁷⁾. Dunque, si celebrava a Platea, in onore di Hera, uno *ιερός γάμος* di cui ignoriamo i particolari, ma che presentava senza dubbio dirette analogie con la prima parte delle Dàidala. Si aggiunga che, dal suo culto sul Kithairon, Hera portava a Thespie l'epiteto di *Κιθαιρωνία*. Ne fa menzione Clemente di Alessandria ¹¹⁸⁾, il quale riferisce pure che lo xoanon della dea era un *πρέμνον ἐκκεκομμένον*, cioè un tronco d'albero a mala pena sbozzato, una specie, quindi, di *δαίδαλον* ¹¹⁹⁾. Queste due circostanze: lo *ιερός γάμος* di *Ἡρα νυμφευομένη* a Platea e il rozzo xoanon di Thespie, in tutto simile al *δαίδαλον*, spiegano bene l'inserirsi di Hera nella cerimonia nuziale, che conduceva *Δαιδάλη* in abito di sposa da Platea all'Asopo e da questo al Kithairon, non che la identificazione di *Δαιδάλη* con *Ἡρα Κιθαιρωνία*, con la dea, cioè, dello xoanon tespiese.

Se non che, è lecito chiedersi se Hera sia stata veramente la prima divinità femminile dal nome specifico

116) IX, 2, 7.

117) Plutarch. presso Euseb. *Praep. Evang.*, III, 1, 3.

118) *Protrept.*, c. IV, § 3 nell'edizione di O. Stählin della Acc. di Berl., vol. I, p. 35 (= Migne, *P. G.*, vol. VIII, col. 133; p. 40 ed. Potter). Clemente accenna pure alla *σανίς* di Hera a Samo, ed allo *ξύλον οὐκ εἰργασμένον* di Artemis Ikaria.

119) M. P. Nilsson, *Griechische Feste* etc., p. 53, n. 1.

ad inserirsi nella celebrazione delle *Δαίδαλα*, a confondere la sua qualità di *νυμφευομένη* con la *κόρη* primaverile dal nome ancora incerto, che, sotto le spoglie della rozza bambola lignea in abito di nozze, saliva all'amplesso fiammeggiante del dio celeste insieme e terrestre, fecondatore del suolo.

Viene qui a proposito il racconto di Plutarco ¹²⁰⁾ già ripetutamente citato. Hera, allevata nell'isola di Eubea, è rapita, vergine ancora, da Zeus, che la porta in Beozia e quivi la nasconde sul Kithairon, avendogli l'eroe eponimo della montagna apprestato un recesso ombroso e un talamo naturale: *ἐπίσκιόν τινα μυχὸν καὶ θάλαμον αὐτοφυῆ*. La nutrice di Hera arriva dall'isola per cercare la dea; ma Kithairon riesce a vietarle l'accesso al segreto ritiro, inventando che ivi si celano ai mortali *Ζεύς* e *Λητώ*. La nutrice se ne va delusa; Hera continua a godere le dolcezze dell'ignorato rifugio e ne è grata a Leto, che le sarà compagna di tempio e di altare e che però, invocata con l'epiteto di *μυχία*, avrà su di lei la precedenza nei sacrifici. Equa disposizione della divina sposa di Zeus, perchè il passo chiaramente dimostra la maggiore antichità del culto di Leto in Beozia, vale a dire del culto di una divinità mediterranea in una regione che col mondo egeo-anatolico era così strettamente legata ¹²¹⁾.

Le balze boscosi del Kithairon sono il preferito soggiorno di Leto. *Μήτηρ ὄρεία* come sugli altipiani anatolici, *πότνια ἰδαία* autonoma e solitaria, rifuggente non dall'amore, ma dal giogo dei maschi, ella porta qui il significativo epiteto culturale di *μυχία*, perchè la grotta è il suo tempio, non meno che in Asia Minore, dove non lungi da Hierapoli frigia, uno dei centri del suo

120) Presso Euseb. *Praepar. Evang.*, III, 1, 3.

121) Vedi in proposito: L. A. Stella, *Leggende tebane e preistoria egea in Atene e Roma*, N. S., VIII, 1927, p. 3 ss.

culto, nel fondo di una gola selvaggia, una caverna-santuario conserva ancora una iscrizione εὐχαρίστω τῇ θεῶι¹²²⁾. Del resto, il culto in caverne era caratteristico della grande divinità femminile anatolica, e nella Frigia medesima, ad Aizanoi, sulle pendici settentrionali del Dindymos, un antro sacro alla Μητήρ ne accoglieva pure l'immagine¹²³⁾. Che se poi riflettiamo al diffuso culto di Leto in Creta, alle numerose grotte culturali dell'isola risalenti all'età minoica¹²⁴⁾, allo σπέος Είλειθυίης ad Ἀμνισός presso Cnosso, già noto ad Omero¹²⁵⁾, alla primitiva fisionomia di questa dea, quale esce fuori dalla ricerca del Nilsson¹²⁶⁾, onde il carattere specifico di vigile e sollecita assistente delle madri in travaglio s'inquadra nella assai più complessa originaria figura di una grande deità minoica — che è quanto dire egeo-anatolica — della natura ne' suoi vari attributi, se poniamo mente, infine, al fatto significativo che in Λατώς, città che prende nome da Λητώ minoica, è preminente il culto di Είλειθυια¹²⁷⁾, e che Λητώ ed Είλειθυια sono nomi diversi di una divinità fondamentalmente identica, arriviamo forse alla conclusione che il culto di Λητώ in grotte, culto anatolico e beoto, era anche comune all'isola di Creta.

Ora, tornando all'ipotesi fatta a proposito di Hera e del suo inserirsi nelle Δαίδαλα, non mi sembra improbabile, in ordine a quanto sono venuto esponendo, che Leto, più antica di Hera nel mondo religioso beoto,

122) W. M. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, Oxford, 1895, I, p. 89 e p. 115.

123) Pausan. X, 32. Vedi W. M. Ramsay, *op. cit.*, *loc. cit.*

124) M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean Religion etc.*, Lund, 1927, pp. 49-71.

125) *Odys.*, XIX, 188.

126) *The minoan-mycenaean Religion etc.*, p. 466 ss.; cfr. p. 67.

127) Vedi sopra, p. 10.

l'abbia pure preceduta come θεὰ νομφενομένη di quella cerimonia nuziale. La Δαιδάλη era un tronco d'albero, di un sacro albero, scelto οἰωνιστί, rozzamente quadrato; e Λητώ, φυτία in Creta, è ben credibile fosse una deità essenzialmente arborea anche in Beozia, dove essa ci si mostra coi caratteri di ὄρεια e di ἰδαία. Nè alla natura di Leto, natura in origine selvaggia ed ostile alla servitù delle nozze (non alla libertà degli amori), si opporrebbe la particolare economia del rito daidalico, cerimonia nuziale *sui generis*, che non si conclude nella comune forma di consacrazione di un vincolo impegnativo della coppia divina, con predominio del maschio, ma nella forma di eccezione d'un olocausto, in cui la dea è la reale protagonista del rito e l'arbitra del suo successo, perchè donatrice ella medesima all'elemento igneo, che pur la avvolge e la arde, di novelle e rinnovate energie. Dall'immenso braciere, infatti, dalle ceneri pregne di virtù fecondanti, che da lei promanano, la dea risorgerà in assoluta pienezza di autonomia e di vita.

Viene qui spontaneo il richiamo al rogo di Semiramide, cioè di Istar mesopotamica, non diversa in origine dalla grande divinità mediterranea; al rogo, su cui ella, la divina πότνια dei cavalli e delle colombe¹²⁸), sale a compiere un atto che, alterato dagli sviluppi vari della leggenda, non ha forse, ai suoi inizi, un significato differente da quello che coronava l'azione rituale delle Daidala, in vetta al Kithairon.

È dunque lecito considerare anche le Ἐκδύσια fai-

128) Diodor. Sic., II, 4, 20; Hygin. *Fab.* 197, 243; Lucian. *De dea syria*, c. 33; Plin. *Nat. Hist.* VIII, 64. Vedi G. Perrot, Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, Paris, 1885, III, p. 200, n. 2; J. G. Frazer, *The Golden Bough*³, London, 1914, V, pp. 176-177; IX, 1913, p. 369 ss., p. 407, n. 2.

stiole come una tipica celebrazione allusiva ad una sacra *μῆξις ἐν φιλότῃτι*. Con chi? Chi il divino paredro di Leto, che nella cerimonia doveva apparire il subordinato consorte, secondo l'antichissima legge del patriarcato mediterraneo, di cui il ricordo non era spento ancora nella tradizione religiosa dell'isola minoica? Ho già accennato all'inorganico racconto di Antonino Liberale, dove il protagonista delle *Ἐκδύσια* sembra *Λεύκιππος*, e *Λητώ φυτία* c'entra solo, in quanto i Fatioti sacrificavano alla dea, per aver questa compiuto il prodigio della metamorfosi verificatasi nella fanciulla. È un giusto rilievo del Dümmler ¹²⁹⁾, che l'*ἄγαλμα* di *Λεύκιππος* — data la sua funzione, simile a quella del nume fluviale dello Scamandro nella Troade ¹³⁰⁾ e di Mutunus Tutunus in Roma ¹³¹⁾, funzione, che si estrinsecava in un *ius primi concubitus* — doveva apparire itifallico. Ma, nota del pari giustamente il Nilsson ¹³²⁾, l'*ἄγαλμα* doveva essere ad un tempo itifallico ed androgino. L'androginismo originario del simulacro sta necessariamente alla base del motivo della metamorfosi: la storiella della trasformazione non sarebbe nata, se non si fosse imposto il bisogno di spiegare la singolarità del duplice sesso della statua. I segni del sesso femminile, le mammelle soprattutto, nella evidente difficoltà di rappresentare insieme i due *αἰδοῖα*, si scorgevano sempre lì sull'*ἄγαλμα*, a testimoniare del prodigio avvenuto: « vedete? era una fanciulla e il

129) *Philologus*, LVI, 1897, p. 22 ss.

130) Aesch. *Epist.* 16. Vedi M. P. Nilsson, *Griechische Feste* etc., p. 367, n. 2 e U. Pestalozza, *Veneralia in Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, VIII, 1932-X, p. 185 ss.

131) H. Herter, *De Mutino Titino* in *Rheinisch. Mus. für Philologie*, LXXVI, 1927, p. 421 (Arnob. *Advers. Nation.* IV, 7; Lactant. *Divinar. institut.* I, 20, 36; Augustin. *De civit. dei*, V, 9).

132) *Griechische Feste* etc., p. 370.

potere di *Ἀητὸς φουτρία* la trasformò in un maschio; ma le tracce del suo primo sesso son visibili ancora ».

Non si dimentichi in proposito che, dopo le osservazioni di R. Thurneysen¹³³), in merito al significato della radice *tuto-*, è difficilmente contestabile la natura androgina anche di Mutunus Tutunus, il dio nuziale dal doppio nome indicante il fallo e la vulva, e come tale appunto rappresentato, benchè la nota itifallica necessariamente predominasse.

Preveggo qui una obiezione. Mi si potrebbe opporre: ma le *Ἐκδύσια* non sarebbero, anzichè con *Ἀητὸς φουτρία*, in rapporto diretto e originario con *Λεύκιππος?*¹³⁴). Non si potrebbe pensare all'*ἄγαλμα* del dio rivestito del peplo per accentuarne ancor meglio il sesso primitivo, e spogliato di esso il dì della « Svestizione » per mostrare al popolo il miracolo? Le *Ἐκδύσια*, insomma, sarebbero state l'annuo memoriale della prodigiosa metamorfosi, attraverso lo scoprimento della natura maschia, anzi, itifallica del dio, che poi, a celebrazione compiuta, veniva di bel nuovo coperta. E sta bene. Ma non usavano le spose, secondo ci informa Antonino Liberale, seguendo una pia consuetudine, evidentemente antica, coricarsi, prima delle nozze, accanto all'*ἄγαλμα* del dio *membrosior aequo*, nella quale occasione, data la finalit  del rito, doveva sempre aver luogo la *ἐκδυσις* del simulacro? E se per ogni coppia di sposi, e quindi assai spesso, si procedeva necessariamente ad una « svestizione » privata, in qual modo si concilia tutta questa serie di « svestizioni » private con la grande fe-

133) Zu Mutunus Tutunus in *Rheinisch. Mus. für Philologie*, LXXVII, 1928, p. 335. Si legga in *Archiv für Religionswissenschaft*, XXXIII, 1936, p. 362 ss., la discussione di Fried. Pfister, *Die Forschungen von J. Winthuis  ber das Zweigeschlechterwesen* (vedi soprattutto a pp. 371-372).

134) Cfr. M. P. Nilsson, *Griechische Feste* etc., p. 370.

sta pubblica, di cui parla Antonino, e di cui faceva parte il solenne sacrificio a *Λητώ φυτία*? Non finiva questa per essere svalutata da quella, svuotata, o quasi, di significato e importanza anche se, come è certo, le simboliche *μῦξεις*, sottratte ad ogni sguardo profano, avvenivano nella penombra di un tempio, sulla apposita *ἱερὰ κλίνη*, che conosciamo dagli esempi del tempio di Athena Alea a Tegea e del tempio di Apollo a Patara? ¹³⁵). E poi, il nostro mitografo non dice espressamente che la festa si chiamò *Ἐκδύσια*, *ἐπει τὸν πέπλον ἢ παῖς ἐξέδου*? E queste parole non contrastano nettamente con l'ipotesi che l'*ἄγαλμα* itifallico di *Λεύκιππος* fosse d'abitudine rivestito del peplo? La espressione di Antonino Liberale vuole, mi sembra, chiaramente accennare all'abbandono definitivo delle vesti femminili: la vergine, cangiata in maschio, depone il peplo per non rimmetterlo più, e, al pari del dio di Lampsaco, « qui tectum nullis vestibus inguen habet », ostenta liberamente il nuovo sesso, insieme con le vestigia dell'antico. È pertanto da ritenersi che l'*ἄγαλμα* androgino di *Λεύκιππος* fosse intieramente nudo e custodito in un suo proprio *ναός*, dove si recavano le *νύμφαι* per il rito tradizionale della simbolica deflorazione. Resta così definitivamente stabilito che la ipotesi, secondo cui le *Ἐκδύσια* avessero per protagonista *Λητώ φυτία* e ne celebrassero la unione con un divino paredro, attraverso il solito rituale di nozze, benchè la dea fosse, per originaria natura, aliena da un vero e proprio *ἱερὸς γάμος*, che tale ipotesi, dico, rimane la più plausibile.

Prima, però, di procedere oltre, non è inutile chie-

135) Pausan. VIII, 47, 1-3; Herodot. I, 181, in fine, e 182. Vedi U. Pestalozza, *Sacerdoti e sacerdotesse impuberi nei culti di Athena e di Artemide* in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, IX, 1933-XI, pp. 182, 183, 196 ss., 198, 202.

derci donde abbia tratto origine la raffigurazione androgina di Λεύκιππος. Il pensiero corre tosto alla analoga rappresentazione — non tuttavia itifallica — dello Ζεύς Στράτιος di Labranda in Caria, fornito di numerose mammelle ¹³⁶⁾, e, in genere, alla primitiva concezione anatolica, che si potrebbe dire senz'altro mediterranea, della divinità suprema, da cui — se intesa *sub specie spiritus* — esula naturalmente ogni idea di sesso e di generazione secondo la carne; ma in cui la onnipotenza si rivela e si afferma — nè potrebbe altrimenti — nel carattere androgino ¹³⁷⁾, cioè nella capacità di autoriproduzione, quando la divinità stessa sia originariamente concepita — come appunto nel mondo religioso mediterraneo — secondo le forme di quella mentalità primitiva, che — in base a studi recenti — vede anche nell'essere totemico una fondamentale natura androgina e nella sua virtù creativa la risultante della magica unione in sè dei due sessi ¹³⁸⁾. Se non che, l'androgine Ἄγδιστις, concepito di seme umano dentro un grembo di monte, diviene, con l'andar del tempo, la *Matar Cubile* ¹³⁹⁾, la dea madre Κυβήβη o Κυβήλη, ormai solo femmina, ma conservante pur sempre della primigenia autonomia, radicata nella duplice sessualità, il retaggio indelebile di una natura selvaggia, imperiosa, ribelle alle leggi artificiali dell'uomo, unicamente docile all'arbitrio del suo proprio volere ¹⁴⁰⁾. E

136) A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1925, II, I, pp. 592 ss., figure 496-498.

137) Cfr. L. R. Farnell, *The Cults of the greek States*, Oxford, 1896, II, pp. 628-629.

138) J. Winthuis, *Das Zweigeschlechterwesen*, Leipzig, 1928, pp. 42, 213, 246, etc. Cfr. J. Winthuis, *Mythos und Kult der Steinzeit*, Stuttgart, 1935, cap. III (*Das androgyne Urwesen*), p. 107 ss.

139) O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München, 1906, p. 1527, n. 1.

140) Vedi la descrizione del carattere di Ἄγδιστις presso

piace immaginare il motivo che, nella coscienza religiosa de' suoi adoratori, andò alimentando l'opera di trasformazione. Forse fu una specie di oscura pietà nascente in seno alla comunità dei fedeli per l'Essere dalla sua stessa onnipotenza dannato ad ignorare l'appello, che nella stirpe dei mortali spinge l'un sesso perduto verso l'altro, e di due creature, distinte e lontane, che si cercano e si ritrovano, compone una carne sola nella suprema voluttà dell'amore. E quell'umano compianto giunse sino all'Essere, in cui l'androgina unità primordiale, attraverso il chiuso ciclo delle morti apparenti e delle perenni rinascite, riproduceva perpetuamente se stessa ¹⁴¹); gli disvelò la lacuna profonda della sua vita divina, presa soltanto di sè, ed in lui, padre e madre, principio fecondante e principio fecondato ad un tempo ¹⁴²), suscitò l'irrefrenato bisogno di amare secondo la legge degli uomini. Così, nella forma originaria del mito ¹⁴³), caduta sul terreno la natura maschia di "Ἀγδιστις, recisa dalla stessa sua mano, egli diviene « la Madre », in cui parlano, ormai incontrastate, le sole accese voglie del mistero femminile; e dal terreno, che è quanto dire dal suo grembo, nascono il mandorlo e il pino, aspetti fitomorfi dell'invocato amante — figlio insieme ed amante — fatto della sua sostanza medesima, del giovane bellissimo iddio, che incarnando lo spirito della vegetazione, perde e riac-

Pausania (VII, 17) e Arnobio (V, 5-7) in A. Loisy, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, Paris, 1919, p. 96 ss.

141) W. M. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, Oxford, 1895, I, pp. 87, 89, 91.

142) A. Loisy, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, p. 99.

143) A. Loisy, *op. cit.*, *loc. cit.* La più penetrante e obiettiva ricerca sul mito di Kybele e di Attis. Il problema vi è affrontato in tutta la sua reale crudezza, senza falsi pudori nè di sostanza, nè di forma.

quista ogni anno quel potere virile, di cui orgiasticamente si inebria la sensualità ardente e selvaggia della sua divina signora. Analoghi sviluppi, partendo da un iniziale androginismo divino, sarà lecito supporre nelle relazioni di Astartù e di Adonis, di Ištar e di Tammuz, di Artemis e di Hippolytos, di Selene e di Endymion.

Rimane ora che ci chiediamo se Λεύκιππος, che Antonino Liberale pone confusamente in rapporto con Ἀητῶ φυτόα e le Ἐκδύσια, se questo dio, nuziale per eccellenza, potesse figurare come paredro della dea nella cerimonia faistiota.

Il nome è trasparente: « colui che regge bianchi cavalli »¹⁴⁴), dove non è necessario pensare a un dio reggente i corsieri di una biga, ma semplicemente al dio affiancato da due cavalli tenuti per le cavezze, a un πότνιος ἵππων, insomma, quale troviamo sopra una delle grandi fibule geometriche spartane illustrate dal Charbonneaux¹⁴⁵), sopra una oinochoe del Museo Britannico¹⁴⁶), sopra uno scifo geometrico argivo del Museo Nazionale di Atene¹⁴⁷), mentre sopra una fibula beota¹⁴⁸) il divino personaggio tiene per la briglia un solo cavallo. Non conosco esempio di πότνιος ἵππων cretese, parallelo a quello di πότνιος λεόντων¹⁴⁹): esiste bensì la bellissima πότνια ἵππων sul pithos ricomposto

144) Cfr. L. R. Farnell, *Greek Hero Cults*, Oxford, 1921, p. 231.

145) *Deux grandes fibules géométriques du Musée du Louvre in Préhistoire*, Paris, 1932, vol. I, fasc. I, p. 92, fig. 1, lato A.

146) G. Perrot, Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, Paris, 1904, VIII, p. 170, fig. 54.

147) E. Pfuhl, *Malerei und Zeichnung der Griechen*, München, 1923, III, tav. VI, nr. 21; J. Charbonneaux, *op. cit.*, p. 227, fig. 16.

148) G. Perrot, Ch. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, Paris, 1898, VII, p. 251, fig. 118.

149) A. J. Evans, *The mycenaean Tree and pillar Cult*, London, 1901, p. 65, fig. 43.

in gran parte coi frammenti raccolti dal Pernier innanzi al pronao del tempio arcaico A di Priniàs ¹⁵⁰); πότνια ἵππων, che non va disgiunta dalla dea hittita Hipit o Hepit ¹⁵¹) e dall'anatolica Μήτηρ Ἴπτα ο Ἴππα ¹⁵²), designazioni della medesima dea conosciuta nell'Asia Minore, a seconda dei luoghi, con nomi diversi: Μᾶ, Κυβήλη, Λητώ, Ἄρταμις e così via. Leukippos potrebbe ben essere pertanto la interpretazione greca di un πότνιος ἵππων minoico, reggitore di due bianchi cavalli: interpretazione tendente a mettere in rilievo il colore dei due animali, segno di rara e superiore bellezza ¹⁵³) presso popoli diversi, specialmente parlanti idiomi indoeuropei ¹⁵⁴). Il che certo non esclude che anche fra popoli parlanti idiomi mediterranei fossero particolarmente pregiati i cavalli λευκότεροι χίονος, simili a quelli di Reso. Certo li pregiavano le Amazzoni, che volevano bianchi i cavalli destinati ai sacrifici ¹⁵⁵). Nè si dimentichi, in proposito, la grande antichità del cavallo nel mondo egeo-anatolico. Se già gli strati preistorici in Mesopotamia ¹⁵⁶) e poi, nel terzo millennio a. C., gli scavi dell'Elam, le tombe reali di

consiglio
nel mio
egeo anat

150) L. Pernier, *Templi arcaici di Priniàs* in *Annuario della R. Scuola Archeologica di Athene*, Bergamo, 1914; vol. I, pp. 66-70, figure 36, 37, 38.

151) R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, Bologna, 1936, III, pp. 96-97, 109-110, 191.

152) R. Pettazzoni, *op. cit.*, p. 95, note c e d; p. 190; p. 96. Cfr. L. R. Farnell, *The Cults of the greek States*, Oxford, 1907, III, p. 306; W. Leonhard, *Hettiter und Amazonen*, Leipzig-Berlin, 1911, p. 239 (V, *Chipa-Hippa*).

153) L. R. Farnell, *Greek Hero Cults*, p. 232.

154) W. Geiger, *Ostiranische Kultur im Altertum*, Erlangen, 1882, pp. 351-352; W. Koppers, *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen in Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, 1936, pp. 286, 288, 291, 294, 306-307.

155) *Schol. in Aristoph. Lysistr.* v. 191.

156) V. Gordon Childe, *L'Orient préhistorique*, Paris, 1935, p. 149, fig. 59, p. 151.

Kis e di Ur ne testimoniano la presenza ¹⁵⁷); se esso non manca alla così detta civiltà di Tripolje presso Kiev nella Ucraina (2700-1700 a. C. ¹⁵⁸), è — parmi — fuori di dubbio che, già durante il medio minoico (2000-1500 a. C. ¹⁵⁹), gli intensi scambi commerciali avevano propagato il cavallo nell'Asia Minore e nelle isole dell'Egeo ¹⁶⁰).

Se perciò, tenendo presenti le intime relazioni che intercedono nella religione minoica tra il mondo vegetale, l'animale, l'umano — il dio o la dea fra gli animali affiancati sono indifferentemente sostituiti dall'albero o dalla colonna ¹⁶¹) — non esistono difficoltà ad ammettere un Λεύκιππος, cioè un πόντιος ἵππων λευκῶν, paredro di Λητώ φυτῖα, è necessario però che ci chiediamo come questo originario domatore di bianchi cavalli potesse essere contemporaneamente il dio androgino-itifallico e il simbolico defloratore delle νόμφαι faistiote. Che la primitiva concezione mediterranea della divinità in sè assommante il principio attivo e il passivo, particolarmente cara al mondo anatolico, ma presumibilmente non ignota al minoico — e il mito di Ἐρμαφρόδιτος, che sembra appunto congiungere nella sua vicenda l'Ida cretese con la Licia e la Caria ¹⁶²), ed

157) W. Amschler, *Die ältesten Funde des Hauspferdes in Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, 1936, pp. 506-513.

158) W. Amschler, *op. cit.*, pp. 504-506.

159) H. Th. Bossert, *Altakreta*, Berlin, 1937, p. 14 (*Uebersicht über die ägäische Chronologie von der Bronzezeit bis zur Eisenzeit*).

160) Vedi in A. Evans, *The Palace of Minos at Knossos*, vol. IV, II, London, 1935, p. 827, fig. 805, una gemma incisa rappresentante il trasporto di un cavallo per nave.

161) J. A. Evans, *The mycenaean Tree and pillar Cult*, London, 1901, pp. 55-70, e le relative figure (30-45).

162) Ovid. *Metam.*, IV, 228 ss. Cfr. A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1925, II, II, p. 933.

è forse il tardivo erede dell'androgino mediterraneo, ne darebbe conferma — che una tale concezione, dico, si impersonasse in un signore di animali famigliare alla religione minoica, e precisamente in un *πότνιος ἵππων*, non ha in sè nulla di inverosimile. Qualora poi si pensi che — se non proprio il cavallo — l'asino era considerato un animale a tendenza spiccatamente itifallica ¹⁶³), ed asini itifallici figurano spesso in rappresentazioni vascolari e in monete ¹⁶⁴); che inoltre, *Σάτυροι* (*Τίτυροι*) e *Σειληνοί* appaiono abitualmente dotati di fallo esagerato e rigido, e ai loro assetti variamente teriomorfi contribuiscono, col capro, l'asino e il cavallo ¹⁶⁵), sarà lecito compiere un secondo passo ed immaginare itifallici anche i due bianchi animali che affiancano il *πότνιος* e che naturalmente finiscono per comunicargli il loro stesso carattere.

A questo punto della evoluzione del tipo divino, divenuto itifallico, è facile comprendere come il sesso maschile decisamente soverchi la coesistente natura femminile e vi si sovrapponga così da nasconderla, fuorchè, come si è già osservato, nel superstite sviluppo dei seni. E come spesso accade che la trasparenza di un epiteto divino non renda più indispensabile la raffigurazione complessa e completa del dio nella sua forma originaria, perchè l'epiteto ormai parla da sè e ne rievoca chiaramente il primitivo aspetto, così potè avvenire che il *πότνιος λεύκιππος*; o, più semplicemente *Λεύκιππος*, perdesse gli animali, da cui era affiancato,

163) O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München, 1906, p. 797.

164) O. Gruppe, *op. cit.*, p. 1311, n. 3. Si vedano ad esempio, le varie rappresentazioni vascolari del ritorno di *Ἡφαίστος* all'Olimpo (L. Malten, *Hephaistos in Jahrbuch des kaiserl. deutsch. archäolog. Instituts*, XXVII, 1912, p. 249, fig. 8, p. 251, fig. 9, p. 253, fig. 10.

165) O. Gruppe, *op. cit.*, pp. 1387-1388, p. 1398.

in virtù appunto del limpido senso del vocabolo, il quale permise senza danno la semplificazione del tipo plastico del dio. Si arriva per tal modo al termine della sua evoluzione: non più il gruppo di un essere antropomorfo tra due cavalli, ma un semplice simulacro itifallico, con tracce sbiadite dell'androginismo primitivo. Tale, nell'età classica, il dio con cui celebra la sua unione *Λητώ φυτλά* in una cerimonia nominata da un rito che riguarda lei sola, e nettamente esprime il tradizionale persistere del suo carattere dominatore e della condizione subordinata del suo divino pater, a cui la nota itifallica attribuisce inoltre l'ufficio di esecutore simbolico di un atto, che gli inconsci residui di una mentalità primitiva immaginano ancora oscuramente non privo di rischi¹⁶⁶), ed insieme di propiziatore di fecondità alle fanciulle prossime a salire il talamo nuziale.

Un'ultima osservazione. Non è escluso che il nome *Λεόκιππος* abbia in un secondo tempo dato origine alla identificazione dell'antico *πότνιος Ίππων* con un dio, il quale portava fra i suoi epiteti appunto quel nome ed aveva al tempo stesso l'attributo itifallico tra i suoi caratteri fondamentali¹⁶⁷): con *Ἐρμῆς*, voglio dire, di cui era diffuso il culto in molte città e luoghi dell'isola, a Drero, a Hierapytna, a Prianso, a Gortina, città tutte che annoveravano tra i loro culti anche quello di

166) Si veda soprattutto, su questo argomento, il libro, ricchissimo di documentazione, di E. Crawley, *The Mystic Rose. A Study of primitive Marriage*, London, 1902, *passim*. Inoltre, L. R. Farnell, *Sociological hypotheses concerning the position of women in ancient religion* in *Archiv für Religionswissenschaft*, VII, 1904, p. 88; M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Leipzig, 1906, pp. 366-367 e n. 2. Cfr. U. Pestalozza, *Veneralia* in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, VIII, 1932-X, pp. 186-187.

167) O. Gruppe, *op. cit.*, pp. 72, 159, 870, 1321; pp. 26, 143, 211, 170, n. 1.

Leto ¹⁶⁸); sul monte Ida, dove il dio, nato in una grotta ¹⁶⁹), aveva in una grotta il suo tempio ¹⁷⁰), e dove una tradizione, raccolta da Ovidio, poneva la dimora di Hermafrodito bambino nutrito dalle Naiadi ¹⁷¹); e, finalmente nella stessa città delle 'Εκδύσια ¹⁷²). Va da sè che una simile identificazione ¹⁷³) sarebbe una prova evidente della netta preponderanza, in Λεύκιππος, della natura maschia sopra quella femminile, e avrebbe al tempo stesso potentemente contribuito al suo definitivo trionfo.

168) A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1914, I, p. 279, n. 2; II, I, Cambridge, 1925, p. 723.

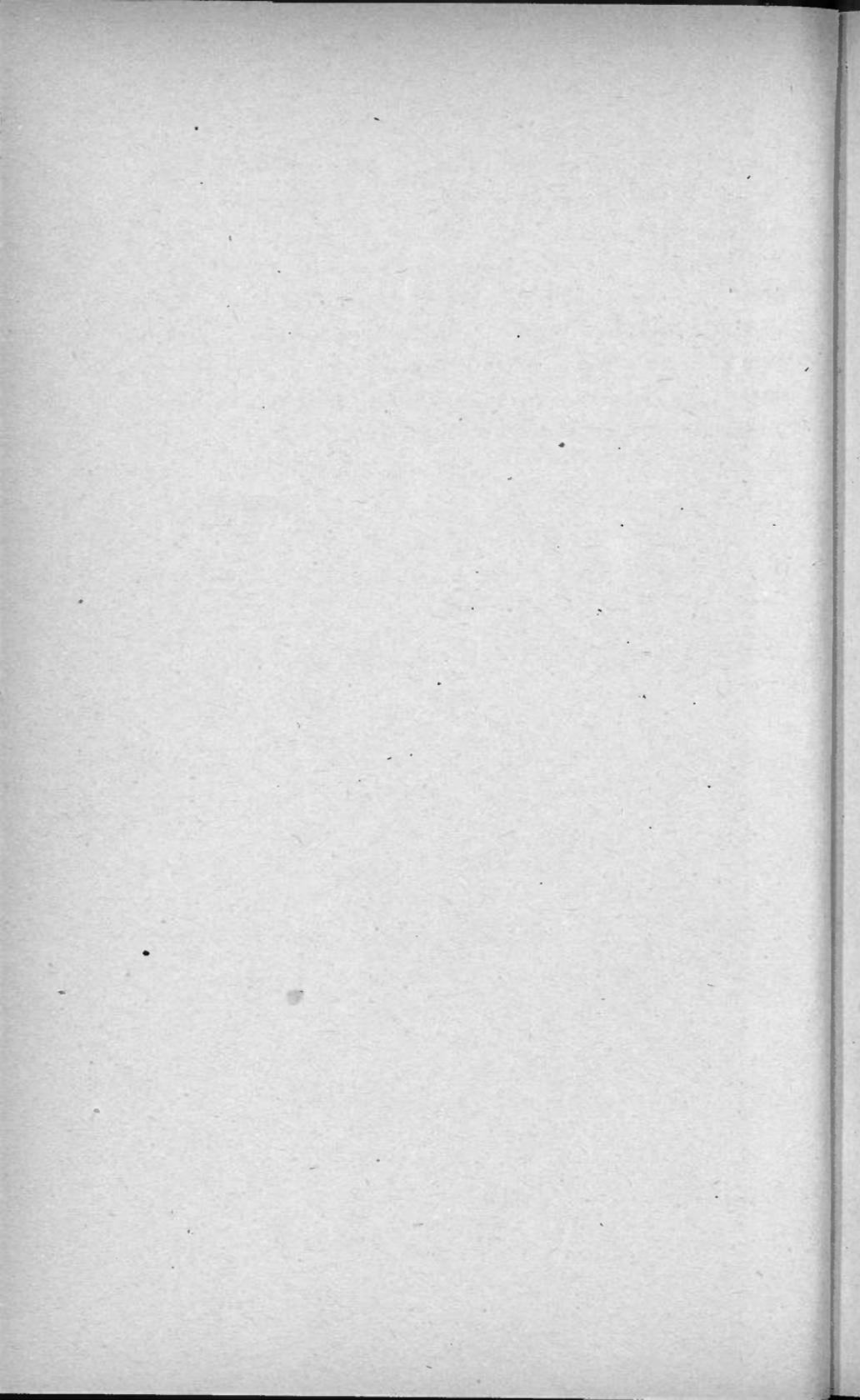
169) *Hymn. hom. in Herm.*, 6 ss.

170) A. B. Cook, *Zeus*, I, pp. 729-730; II, II, p. 948, n. 1.

171) Vedi sopra, a 46, n. 139.

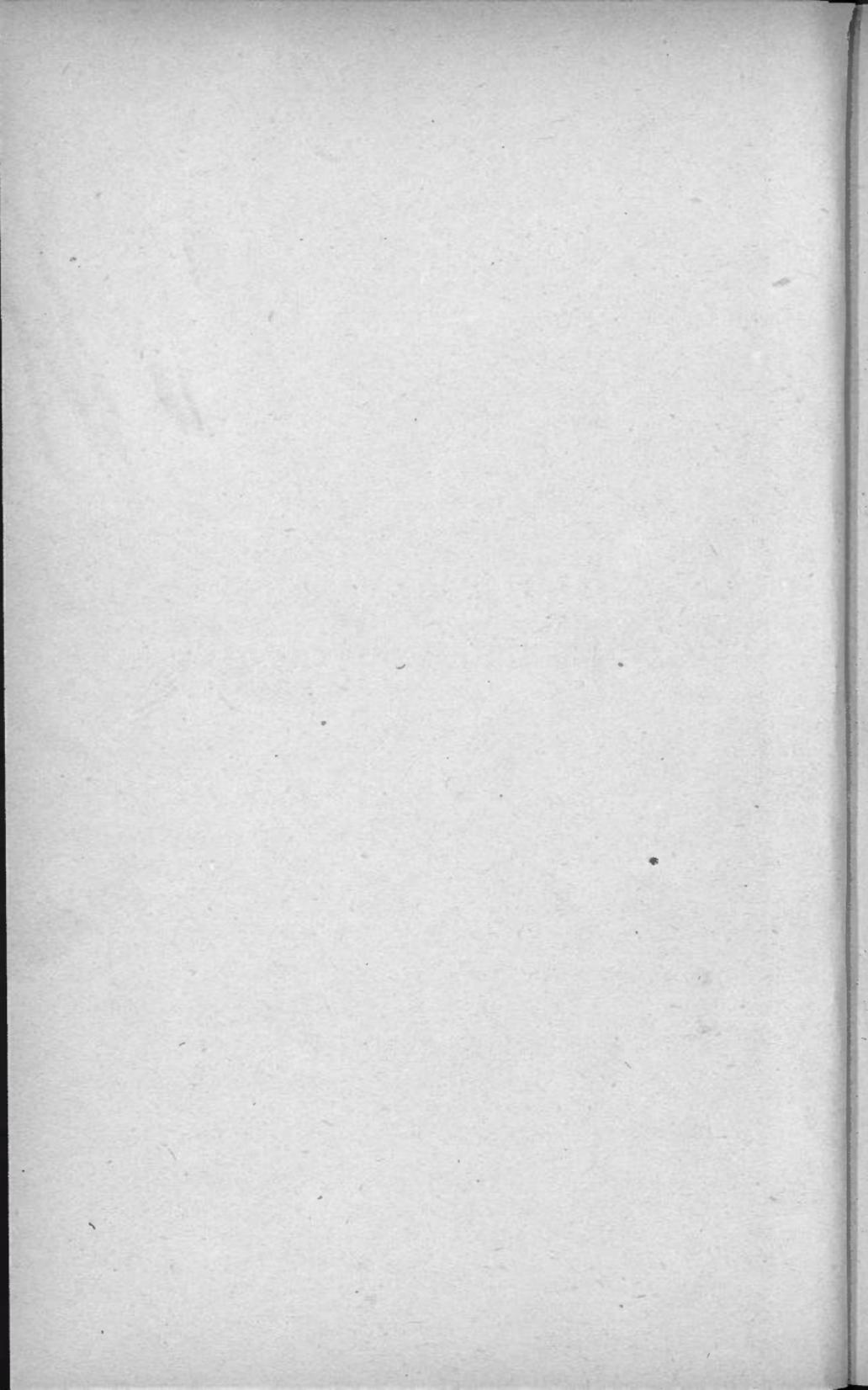
172) A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 661, n. 1.

173) Vi accenna O. Gruppe, *op. cit.*, p. 870, n. 10.



II.

LÊTÔ NELL'EGITTO MEDITERRANEO



II.

LÊTÒ NELL'EGITTO MEDITERRANEO

Nella precedente ricerca ¹⁾, occupandomi della natura e degli attributi di Leto, per porne in rilievo le origini indubbiamente preelleniche, ne studiai i molteplici aspetti in quella parte della regione anatolica, che si distende fra il Caystros e lo Xanthos, nell'isola di Delo, in Creta, in Beozia. Ma la storia del suo culto rimarrebbe incompleta, se si trascurasse la molto significativa notizia di Erodoto ²⁾ sulla esistenza di un santuario della dea nella parte occidentale del Delta nilotico. Già Ch. Autran ³⁾ ebbe ripetutamente a segnalarla, mettendone in luce l'importanza; converrà ora farla oggetto di una più approfondita ricerca, la quale dovrà partire, nei riguardi dell'Egitto, dal riconoscimento di una forma di civiltà predinastica mediterranea, con il suo centro nella parte occidentale del

1) Vedi il precedente saggio: *Lêtò Fytia e le Ekdysia*.

2) II, 155.

3) *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, Paris, 1938, I, pp. 55-56; II, pp. 211-212; cfr. p. 201; *La flotte à l'enseigne du poisson (Phoinikes et Dravidiens, V, VI, VII)*, Paris, 1939, pp. 9-10, n. 5; p. 28. Cfr. anche *Phéniciens, Essai de contribution à l'histoire antique de la Méditerranée*, Le Caire, 1920, p. 21, n. 3.

Delta ⁴⁾); di una forma di civiltà, pertanto, strettamente connessa con le forme contemporanee della Libia, di Creta, dell'Asia Minore. E dico forme, in quanto esse rientrano tutte nel quadro della civiltà mediterranea, di questa grande unità etnico-linguistico-religiosa prearia e presemítica, di cui l'Africa settentrionale fu la probabile culla, e si propagò dall'Iberia alle rive del Gange, attraverso il mondo egeo-anatolico, dove ebbe in Creta minoica il suo magnifico fiore, la Mesopotamia, le vaste regioni dell'Iran e la penisola indiana ⁵⁾).

Cominciamo da una notizia di Erodoto. « Gli abitanti » egli dice ⁶⁾ « di Marea e di Apis (ad occidente della bocca canobica) città di frontiera fra l'Egitto e la Libia, reputandosi Libi e non Egizi, avendo a noia le pratiche superstiziose di questi rispetto ai sacrifici, non volendo astenersi dalle carni di vacca, inviarono messi ad Ammone (ἐς Ἀμμωνία), per dirgli che nulla eravi di comune tra loro e gli Egizi. Infatti essi abitavano fuori del Delta, non avevano con quelli comunanza di lingua (o di dialetto?) e perciò volevano che fosse loro lecito mangiare di tutto ».

L'Autran ⁷⁾ ha ragione di mettere in rilievo il ricorso all'oracolo di Ammone da parte di popolazioni libiche, come ad un oracolo, con cui esse mantenevano abituali rapporti e di cui riconoscevano l'alta autorità. Gli è che il celebre oracolo dell'oasi di Siuah ⁸⁾, dove Alessandro il Grande, reduce da Memfi, erasi recato per farsi confermare dal sacerdote la propria origine

4) Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, II, pp. 200, 201, 206, 208, 211-212; *La flotte à l'enseigne du poisson*, p. 9 ss. Cfr. V. Gordon Childe, *L'Orient préhistorique*, Paris, 1935, p. 100.

5) Cfr. M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, Messina-Milano, 1939, pp. 9-12.

6) II, 18.

7) *La flotte à l'enseigne du poisson*, pp. 10-11, n. 4.

8) A. B. Cook, *Zeus*, I, Cambridge, 1914, p. 376 ss.

divina: figlio sì di una superba mortale, Olimpiade, ma avvolta nelle cupide spire di Ammone, il dio anguiforme dell'oasi ⁹⁾ — gli è, dicevo, che l'oracolo di Siuah, di cui l'alto clero egizio aveva connesso le origini con Thebe, era invece l'adattamento dallo stesso clero operato di un antichissimo culto oracolare libico, cioè mediterraneo ¹⁰⁾, stretto da significativi legami con l'analogo culto mediterraneo di Dodona. La duplice versione raccolta da Erodoto a Thebe d'Egitto e a Dodona ¹¹⁾: che i Fenici (non certo i tardi Fenici semitici, bensì i Fenici egei, stretti congiunti dei Termilai [Trîmmile] lici ¹²⁾), rapite da Thebe due sacerdotesse, le avessero vendute l'una in Libia e l'altra ai Greci e che queste due donne sarebbero state le prime fondatrici di oracoli nei due paesi; o che di due colombe, entrambe nere, e partite entrambe da Thebe, l'una avesse fermato il volo sulla quercia dodonea per annunciare con voce umana la divina volontà di stabilirvi l'oracolo di Zeus, l'altra nella terra dei Libi, ivi pure intimando di fondare l'oracolo di Ammone, ha indubbiamente un contenuto storico ¹³⁾, ove si ponga mente che la leggenda vi appare manipolata da influenze egizie dell'età dinastica del medio Impero, quando il clero tebano era onnipotente, rivelate dalla preoccupazione di porre Thebe a centro di quella irradiazione oracolare; mentre l'attività oracolare di Thebe, esercitata — si noti bene — dallo stesso dio dell'oasi di Siuah, da Ammone ¹⁴⁾, è molto probabilmente essa

9) P. Jouguet, *L'Impérialisme macédonien* etc., Paris, 1926, p. 36; A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 358, n. 6.

10) Cfr. Ch. Autran, *La flotte à l'enseigne du poisson*, p. 48.

11) II, 54-55.

12) Ch. Autran, *Prélude à l'enlèvement d'Europe (Phoinikes et Dravidiens, II)*, p. 9 ss.

13) Vedi Ch. Autran, *Homère et les origines* etc., I, p. 51.

14) Cfr. A. Erman, *La religione egizia*, Bergamo, 1908, p. 189 ss.

medesima dovuta ad influssi mediterranei propagatisi fin nell'Alto Egitto. Ma di un'altra alterazione bisogna pur tener conto, per ricondurre la leggenda alla sua forma primitiva. Se noi ricordiamo che la più antica e celebrata divinità oracolare del Delta nilotico era una dea ¹⁵⁾, e che pure a Pito (Πυθώ), di cui si può documentare la lunga storia preellenica ¹⁶⁾, fu Gaia la divinità πρωτόμαντις ¹⁷⁾, Gaia, la generatrice inesausta, impersonata nella δελφύς (come Sakti nella *yoni*), donde il nome di Delfi ¹⁸⁾, e che a Gaia succedettero ancora due dee, Themis e Foibe ¹⁹⁾, si può a buon diritto ritenere che anche nell'oasi di Siuah e a Dodona la divinità femminile sia stata la πρωτόμαντις: a Siuah, come a Pito, la Terra-Madre ²⁰⁾, a Dodona Dione, che traduce certamente uno dei tanti nomi anellenici della grande divinità mediterranea. Il Cook, partendo dall'errato concetto che l'oracolo di Ammone fosse la testimonianza di una vetusta occupazione greco-libica (?) dell'Africa settentrionale (ma i Libi non l'abitavano già dai tempi preistorici?), invece che dall'esatta intuizione di due oracoli sorti da comuni concezioni religiose in seno ad una medesima razza, che popolarla sin dal neolitico tutte le terre bagnate dal Mediterraneo, ha però con sagace diligenza raccolte le non poche affinità dei due culti: il bosco sacro, la quercia, le colombe, la fontana, ecc. ²¹⁾, e confermata così la notizia di Erodoto, il cui contenuto storico risulta ormai chiaro in che cosa realmente consista: nella co-

15) Αητώ. Vedi oltre.

16) Ch. Autran, *Homère et les origines* etc., I, pp. 60-63.

17) Aesch. *Eumenides*, vv. 1-2. Cfr. G. Glotz, *La Civilisation Égéenne*², Paris, 1939, p. 449.

18) Ch. Autran, *op. cit.*, p. 61.

19) Aesch. *Eumenides*, vv. 2-7.

20) Vedi A. B. Cook, *Zeus*, I, pp. 366-67, 370.

21) A. B. Cook, *Zeus*, I, pp. 364 ss.

scienza diffusa in tutto il bacino del Mediterraneo di una unità di stirpe e di religione, e nella conoscenza reciproca presso le varie stirpi mediterranee dei principali centri di culto, onde Dodona nell'Epiro e Ammonoion nella Libia non si ignoravano, e frequenti relazioni e vivaci simpatie religiose stringevano il Delta con l'Argolide e con l'Attica; la Fenicia di Cadmo con Creta minoica, con la Beozia e l'Illiria; la Licia con l'isola di Delo; Cnosso, Mileto e Claro con Delfi; la Lidia con il Peloponneso e così via ²²⁾.

L'Autran ²³⁾ attribuisce al culto di Ammone libico il cortigianato sacro, inesistente a Dodona, e vede in esso un indice rivelatore che lo avvicinerrebbe al dio cario di Tralles, all'ariete (non capro) di Mendes, alla dea di Comana pontica. Ora, che il costume della prostituzione sacra, « nè semitico, nè tanto meno ario di origine », risalga ad un sostrato presemítico e preario, ebbi io pure recentemente a rilevare ²⁴⁾; ma che Ammone dell'oasi di Siuah debba considerarsi un dio « à courtisanes sacrées », unicamente sulla base del testo citato dall'Autran, mi sembra un'affermazione arrischiata. Lo studioso francese si riferisce ad una notizia di Erodoto ²⁵⁾ relativa al culto di Ammone non già in Libia, ma a Thebe: vediamone il contenuto.

A proposito della sacra cella che coronava l'ultimo piano dello *zikkurat* babilonese e dell'ampio e ricco letto ivi apparecchiato presso ad una tavola d'oro, sul quale veniva a riposarsi il dio scendendo a visitare la sua casa terrena, di cui sola custode era una donna

22) Vedi Ch. Autran, *Homère et les origines etc.*, II, p. 88; cfr. p. 315.

23) *La flotte à l'enseigne du poisson*, p. 10, n. 4.

24) U. Pestalozza, *Boôpis Pòtnia Hèrè in Athenaeum*, N. S., XVII, fasc. 2-3, 1939, p. 131.

25) I, 182.

dal dio stesso designata, Erodoto ricorda due casi analoghi: quello del tempio di Ammone a Thebe d'Egitto, ove pure soleva dormire una donna, e quello del tempio di Apollo a Patara di Licia, in cui la profetessa del dio, quando questi faceva ritorno al suo santuario anatolico, si rinchiudeva (col dio) a passarvi le notti. Ma — egli aggiunge — « si dice che sia l'una che l'altra non abbiano rapporti carnali con alcun uomo ». Può mai essere questa una prova di cortigianato sacro nel culto di Ammone a Thebe, costume che avrebbe avuto il suo perfetto riscontro nel culto di Ammone libico a Siuah? Non parrebbe, soprattutto se si pensa a quella organizzazione collegiale, caratteristica del cortigianato sacro, che raccoglieva a centinaia e a migliaia le sacre prostitute in edifici appositi nelle vicinanze dei templi, perchè fossero a disposizione delle folle maschili accorrenti da vicino e da lontano a celebrare le grandi feste stagionali delle divinità: Innanna-Ištar in Caldea, Anahita nell'Armenia e nell'Asia Minore per citare solo due esempi; ed oggi ancora Parvati, Durga, Kali nell'India²⁶). Il passo di Erodoto, preso a sè, ci pone davanti non già ad un esempio di cortigianato sacro, ma ad un esempio di *ἱερὸς γάμος*, quale io ebbi a studiare alcuni anni or sono in una mia particolare ricerca²⁷). La *κλίνη* del tempio caldeo, che deve evidentemente presupporre anche negli altri due templi di Thebe e di Patara, ricorda l'analogo sacro letto nel tempio di Athena a Tegea, dove il mito di Aughe, la vergine sacerdotessa, figlia del re locale, amata da Heracle, interpreta, come credo di aver di-

26) U. Pestalozza, *Mater Larum e Acca Larentia* in *Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, vol. LXVI, fasc. XI-XV, 1933, pp. 939-940; *Βοῶπις Potnia Hêrê*, pp. 131-132.

27) *Sacerdoti e sacerdotesse impuberi nei culti di Athena e di Artemide* in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, IX, 1933, p. 173 ss.

mostrato, l'originario rito di un sacro connubio fra la sacerdotessa incarnante la dea e il simulacro (xoanon) del suo divino paredro²⁸). Non diversamente a Festo, nell'isola di Creta, le fanciulle, prima della notte nuziale, usavano distendersi su di una sacra κλίνη, accanto al simulacro di Leukippos²⁹). Dunque, sin qui, nessuna traccia di prostituzione sacra. Se non che l'Autran ha trascurato in proposito una curiosa notizia di Strabone³⁰), che sembra invece realmente alludere all'esistenza di hierodulai nel culto di Ammone tebano: « a Zeus, cui (i Tebani) rendono il massimo culto, viene consacrata una vergine bellissima e di nobilissima famiglia, di quelle che i Greci chiamano *halladi*. Costei esercita la prostituzione e si accompagna con quanti abbia vaghezza, fino a che non arrivi la purificazione fisica del corpo. Dopo la purificazione, vien data ad un marito; ma, prima delle nozze, si celebra il lutto della sua cessata attività di prostituta sacra ».

Una parola su παλλάδας. Παλλάς, vocabolo di substrato preellenico, non separabile da πάλλαξ³¹), indica la fanciulla nella pienezza della sua pubertà³²) e così lo intende, mi pare, Strabone, riferendosi evidentemente piuttosto alla floridezza ed alla bellezza corporea (εὐειδεστάτη) che non all'alta nobiltà dei natali. Ed è appunto la designazione della sacerdotessa con il vocabolo παλλάς che ci impedisce di intendere μέχρις ἂν ἡ φυσικὴ γένηται κάθαρσις τοῦ σώματος come

28) *Sacerdoti e sacerdotesse* etc., pp. 182, 196.

29) Vedi il saggio precedente, a p. 32 ss. Il simulacro era itifallico: vedi a p. 43.

30) XVII, 1, 46.

31) Cfr. P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, p. 376.

32) Vedi i riferimenti in U. Pestalozza, *Sacerdoti e sacerdotesse impuberi* etc., p. 185 e n. 1.

un accenno alla prima comparsa del tributo mensile, benchè l'esercizio di una particolare prostituzione, la prostituzione sacra, da parte d'una imputere potrebbe non suscitare eccessiva meraviglia in un paese dove la moralità sessuale — nella sfera religiosa, almeno — conosceva ben altre aberrazioni³³). Certamente la sacerdotessa non è una fanciulla ancora imputere, come le arrefore e le aletridi di Athena, le « orse » di Artemis Brauronia, la sacerdotessa di Artemis ad Aigheira, quella pure di Artemis Triclarìa a Patrai, quella di Poseidon a Calauria³⁴). Essa è una fanciulla matura, chiamata ad esercitare per la prima volta (παρθένος) l'ufficio di sacerdotessa del dio e di cortigiana sacra fra un periodo menstruale e l'altro. Si tratterebbe pertanto di un sacerdozio mensile, affinchè una delle funzioni specifiche della sacerdotessa, così chiaramente precisata da Strabone, non restasse mai interrotta, e la sacerdotessa uscente fosse tosto sostituita da un'altra παρθένος παλλάς. Ho detto una delle funzioni specifiche, perchè essa ne presuppone un'altra particolarmente eccelsa, che di quella costituiva l'alta e la sola giustificazione: la funzione di sposa del dio e di un dio considerato come instancabile ed inesauribile seminatore di vite. Soltanto colei che poteva vantarsi di dividere la sacra κλίνη con Ammone e di accoglierne nel grembo i germi fecondatori, poteva a sua volta, congiungendosi ai mortali, che andavano in pellegrinaggio al gran tempio di Thebe, comunicar loro quella maschia divina energia, di cui essa era assunta a privilegiata custode e donatrice attraverso l'atto di carne. Dice sobriamente ed esattamente il Barton, a proposito di

33) Vedi in proposito A. Wiedemann, *Herodots zweites Buch*, Leipzig, 1890, pp. 217-219.

34. U. Pestalozza, *Sacerdoti e sacerdotesse impuberi etc.*, pp. 174-176.

hieroduloi e di hierodulai: « Fertility was thought to come to women through intercourse with these sacred males, and virile power to men through commēce with the consecrated women »³⁵).

Non ho ricordato a caso la sacra κλίνη, perchè parrebbe ormai che le due notizie, di Erodoto e di Strabone, dovessero coincidere ed aver di mira la medesima sacerdotessa, riferendosi l'una notizia a lei nella funzione di sposa del dio, l'altra a lei in quella di largitrice ai mortali dei poteri generatori del dio. Ma le parole di Erodoto, che valgono sia per la sacerdotessa caldea, sia per l'egizia: « ἀμφοτέραι δὲ αὐται λέγονται ἀνδρῶν οὐδαμῶν ἐς ὁμίλην φοιτᾶν » oppongono alla identificazione una difficoltà, la quale però è forse meno grave di quel che a prima vista non sembri. Si direbbe da un lato che Erodoto voglia sottolineare l'incompatibilità da parte della sposa di un dio di aver rapporti carnali con gli uomini; ma è pur vero, d'altra parte, ch'egli sembra sospettare una forma di cortigianato sacro — nè a questo sospetto è forse estraneo l'uso della parola γυνή. — se si affretta a farsela, in forma alquanto vaga, smentire. Adopera infatti un λέγονται e non adduce, come poche righe più sopra, l'autorità dei sacerdoti, a cui, del resto, crede poco: ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες. E se crede poco ai sacerdoti, avrà prestato scarsa fede anche a voci generiche. La smentita, comunque, è blanda, e legittimo il dubbio di una realtà ben diversa; è una smentita che appare provocata da una diretta richiesta del curioso e diffidente investigatore, e data o per non urtarne i presunti sentimenti o per scrupolo religioso. La πρόμαντις di Patara non vien compresa nella smentita ed anche questo è

35) G. A. Barton, *Hierodouloi*, VI (*Egyptian*) in J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, 1913, VI, p. 676.

un particolare significativo. Erodoto era nato ad Ali-carnasso ³⁶), città della Caria, cioè di una delle regioni anatoliche più ricche di vivaci sopravvivenze religiose mediterranee. Perciò il diffuso costume anatolico della prostituzione sacra, connessa con culti di divinità tanto femminili che maschili, non doveva certo essergli ignoto, se proprio nella Caria, a Tralles, ancora durante l'età imperiale, una iscrizione ³⁷) ricorda Lucia Aurelia Aemilia discendente da prostitute sacre ³⁸) ed essa stessa, per designazione divina, prostituta sacra del dio della città, Zeus Larasios ³⁹). Ed allora si comprende forse perchè Erodoto abbia escluso la *πρόμαντις* di Patara

36) È pressochè superfluo ricordarne la spiccata desinenza anellenica.

37) Primieramente pubblicata da W. M. Ramsay (*Bulletin de Correspondance hellénique*, VII, 1883, p. 276, n. 19: *Inedited Inscriptions of Asia Minor*); ripubblicata ed illustrata nel doppio aspetto sociale e religioso dallo stesso Ramsay (*The Cities and Bishoprics of Phrygia*, Oxford, 1895, p. 115 e pp. 94-96); menzionata dall'Autran a proposito della questione che ci occupa (*La flotte à l'enseigne du poisson*, pp. 10-11, n. 4).

38) Queste prostitute sacre erano astrette alla norma rituale di non lavarsi i piedi (ἐκ προγόνων παλλακίδων καὶ ἀνιπτοπόδων). Il rito della ἀνιπτοπόδια, che presso i Σελλοί omerici (*Iliad.* XVI, 234 ss.) è congiunto a quello di dormire sul nudo terreno (χαμαί-εὔναι) va connesso in origine con il culto della Terra-Madre. I piedi perennemente incrostati di terra, cioè della sostanza della dea, come il giacere nell'immediato contatto di essa, rappresentano una più intima aderenza del sacerdote o della sacerdotessa alla divinità. I Σελλοί furono probabilmente sacerdoti della grande divinità femminile mediterranea, prima di essere sacerdoti di Zeus. E fors'anche le antenate di Lucia Aurelia Aemilia erano state prostitute sacre di divinità femminili. Cfr. A. B. Cook, *Zeus*, II, II, Cambridge, 1925, p. 960.

39) Vedi A. B. Cook, *Zeus*, II, II, p. 958 ss., p. 962. *Zeus Larasios* è traduzione evidente dell'antico dio locale anatolico, come indica l'epiteto di sostrato preellenico, connesso con *Lara* (Isauria), *Larichos* (Licia), *Larumna* (Caria), *Laranda* (Licaonia), *Larisa* (Lidia e Troade). Vedi Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier, nebst einem Verzeichnisse kleinasiatischer Namenstämme*, Leipzig, 1913, p. 132.

dalla riserva relativa alle altre due sacerdotesse. Forse Erodoto sapeva che al culto licio di Apollo — culto originariamente preellenico ⁴⁰⁾ — non era estraneo l'esercizio della prostituzione sacra ⁴¹⁾, e che la profetessa, quando, nel silenzio della notte, lo attendeva sulla sacra κλίνη, non era soltanto la sposa del dio, ma la παλλακίς κατὰ χρῆσµόν del suo tempio, come sarà Aurelia Aemilia parecchi secoli dopo in una città della Caria; la παλλακίς, che comunicando ai mortali le virtù dell'amplesso divino, ne rinnovava a un tempo i magici effetti fecondatori e li estendeva alla comunità tutta quanta, nel suo triplice mondo vegetale, animale ed umano.

Tornando ora alla παρθένος παλλάς egizia, importa rilevare subito che i due requisiti richiesti, della fioridezza e della bellezza corporea e della particolare nobiltà della nascita, avevano una loro profonda ragione e rispondevano ad una imprescindibile necessità rituale. Come infatti il gran sacerdote fungeva soltanto da vicario del Faraone, vero sommo sacerdote del dio, di cui era pure figlio ⁴²⁾, così avveniva pure della regina nei riguardi del dio. Essa sola ne era la sacerdotessa suprema ed essa ne era insieme la legittima sposa, quando Ammone, sotto le spoglie del regale consorte, si congiungeva con lei. Donde l'obbligo che la sacerdotessa vicaria, colei che doveva rivestirne la dignità sovrumana, appartenesse ad una schiatta fra le più nobili e pure. Una scena scolpita sopra un muro della seconda terrazza del tempio di Deir-el-Bahari rappresenta appunto l'unione di Ammone con la regina Ahmasi, moglie di Thutmes I e madre terrestre della grande regina

40) Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, Paris, 1938, p. 58 ss., p. 62.

41) Ch. Autran, *op. cit.*, pp. 58-59.

42) A. Erman, *La religione egizia*, Bergamo, 1908, pp. 67-69.

Hatšepsut, una delle più interessanti figure della XVIII dinastia. Fu essa a volere che i sudditi conoscessero il mistero della sua reale natività, provvedendo ad eternarla nella scultura sopra accennata ed arricchendola di un testo lirico, che non lascia dubbio di sorta sulla natura dell'unione ⁴³).

Il tipo di prostituzione sacra connesso al culto tebano di Amun-Ra, descritto da Strabone, presenta stretta analogia con la forma vigente, secondo lo stesso autore ⁴⁴), in Armenia e precisamente ad Eriza nell'Akilisene, dove sorgeva un celebre tempio di Anahitis ⁴⁵). Qui pure le più nobili famiglie consacravano le loro figlie vergini al servizio della dea, in qualità di cortigiane sacre, sino al giorno delle loro nozze. Nessun fondamento religioso pare abbia invece il costume lidio ricordato da Erodoto ⁴⁶), che concedeva alle fanciulle di procurarsi la dote mediante l'esercizio della prostituzione.

Nella notizia straboniana, l'episodio finale richiede ancora un cenno illustrativo. La *παλλακίς* dal tempio — abbandonato il suo ufficio — deve passare a nozze; ma prima che la cerimonia nuziale abbia luogo, si piange sopra di lei, come su di una defunta: *πένθος αὐτῆς ἄγεται*. Gli è che realmente essa muore ad una vita per rinascere ad un'altra: muore alla sua vita divina per rinascere, diminuita, alla vita coniu-

43) Altri bassorilievi mostrano il dio Khnum intento a preparare la forma visibile della creatura regale e del suo *Ka*; il parto della regina, dal cui grembo escono il *Ka* e la creatura; Ammone, che accoglie i due esseri, li fa purificare e promette loro il regno sul trono di Horus, alla presenza di tutti gli dei. Vedi A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris, 1926, pp. 360-361; cfr. dello stesso *Rois et Dieux d'Égypte*, Paris, 1911, p. 18 ss., p. 21, fig. 2.

44) XI, 14, 16.

45) Cfr. U. Pestalozza, *Boöpis Pòtnia Hérê*, pp. 131-132.

46) I, 93.

gale con un uomo qualunque. Donde il lutto non solo per la simbolica morte, ma per la perdita, attraverso di essa, della sovrumana funzione che la innalzava così vicino al suo dio. Si tratta di un bellissimo esempio di « rito di passaggio », richiamante i riti di pubertà⁴⁷⁾, dove pure si muore fanciulli ancora, in una sessualità ancora incerta, ancora affidati alle cure femminee, e si rinasce uomini, guerrieri, membri effettivi della tribù. Ma nel caso che ci occupa, vi è inoltre la transizione da un mondo sacro ad un mondo profano: e il pianto e le grida e le varie manifestazioni luttuose hanno per oggetto una divina fanciulla, se non proprio una dea, e ricordano le cerimonie analoghe per la morte immatura di Attis, di Lityerses, di Bormos, di Adon, di Linos, di Tammuz, di Maneros⁴⁸⁾. Se non che, tutti questi rinascono nella pienezza e nella integrità delle loro forme e funzioni divine, mentre la *παλλακίς* tebana si risveglia alla vita per rientrare nel novero delle comuni mortali.

Si deve concludere che la prostituzione sacra esisteva, ma non sulla base fuggacemente accennata dall'Autran⁴⁹⁾, nel culto tebano di Ammone, in una forma però che — stando solo alla notizia di Strabone opportunamente integrata con quella di Erodoto — differiva dal tipo, dirò così, collegiale proprio del medesimo costume religioso nell'Asia Minore, nella Siria, nella Mesopotamia, nell'India; e poichè esso è certamente di origine mediterranea, diviene legittimo pensare ch'esistesse pure nel centro oracolare di Siuah, assai prima quindi che da Thebe vi arrivasse Ammone, il quale dovette trovarlo già fiorente, come istituzione

47) A. Van Gennep, *Les Rites de Passage*, Paris, 1909, p. 108.

48) J. G. Frazer, *The Golden Bough*, London, 1912, VII, p. 216 ss.; p. 257 ss.; London, 1914, VI, p. 45 ss.

49) Nella nota ricordata a p. 61 di *La flotte à l'enseigne du poisson*.

cultuale degli antichissimi Libi. Quanto all'Egitto dinastico, il Barton ⁵⁰⁾ ha raccolto da iscrizioni, monumenti, autori antichi un certo numero di interessanti testimonianze relative ad Ammone, a Min, al dio-ariete di Mendes, ad Hathor, a Bastet, che confermano tutte l'esistenza di una prostituzione sacra permanente anche in forma collegiale, accanto a manifestazioni temporanee connesse con speciali festività di stagione.

Particolarmente significativo il passo plutarco ⁵¹⁾ ricordato dal Wiedemann ⁵²⁾, allusivo al dio di Mendes, del quale si dice che pure *πολλαῖς καὶ καλαῖς συνειργνύμενος γυναιξίν, οὐκ εἶναι μήγυσθαι προθύμως, ἀλλὰ πρὸς τὰς αἰγῶν ἐπτόηται μᾶλλον*: passo che va integrato da due altri luoghi, pure ricordati dal Wiedemann ⁵³⁾, uno di Erodoto ⁵⁴⁾ e uno di Pindaro ⁵⁵⁾, in cui si menziona la città di Mendes, *αἰγιβάται ὅθι τράγοι (veramente κριοί) γυναιξὶ μίσγονται*.

Non è qui il caso di insistere sopra questo costume: basta soltanto rievocare uno degli attributi fondamentali della grande divinità mediterranea e del suo divino pater, l'attributo di *πότνια* e *πότνιος θεῶν*, di una signoria, cioè, affermantesi nel quadro di un'intima comunanza di vita con la fauna che li circonda, onde la dea e il dio nelle selve profonde, che rivestono pendici e altopiani, nel mistero di impervie caverne e di giacigli occulti, lungo le rive dei fiumi pigramente indugiantisi in lagune ed in stagni, dove infittiscono i canneti e navigano le ninfee, veramente confondono la propria esistenza con quella degli animali a loro diletta,

50) *Hierodouloi*, VI (*Egyptian*) in J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, 1913, VI, pp. 675-676.

51) Plutarch., *Gryllus*, V.

52) *Herodots Zweites Buch*, Leipzig, 1890, p. 217.

53) *Op. cit.*, *loc. cit.*

54) II, 46.

55) *Framm. presso Strabone*, XVII, 802.

dalle belve alle api ed ai rettili, τόσσα τρέφει μέλαινα γαῖα, dai cinghiali, dai cervi, dagli egagri ad ogni sorta d'uccelli, οἰωνῶν φύλα ταυυπτέρυγων, e specialmente agli acquatici lungicollì. Che se si riflette che la dea e il dio assumono con la maggiore libertà e naturalezza le sembianze di tutti questi animali, quando non preferiscano rivestire forme arboree o nudamente lignee e lapidee; e che tutti i miti aggirantisi intorno a metamorfosi divine: di Zeus in toro, in drago, in cigno, in cùculo; di Poseidon in stallone; di Demeter in cavalla; di Io in vacca; di Leto in quaglia; di Cadmo e di Harmonia in serpenti, ecc., hanno la loro radice in questa antichissima comunione mediterranea fra il mondo divino e il mondo animale — che la divinità per tal modo riempie intimamente di sè, come riempie di sè gli altri mondi — non sarà, credo, arrischiato concludere che il coito sacrale fra il dio teriomorfo e le sue adoratrici, diffuso in Egitto, esistente in Creta, dimostrabile nell'area egeo-anatolica e fors'anche nella Babilonide⁵⁶⁾, ovunque il mito — sempre, in tal caso etiologico — vi accenni, faccia esso pure parte, come la prostituzione sacra, del più antico patrimonio religioso mediterraneo.

Veniamo ora al tempio oracolare di Leto a Buto, e cominciamo dai capi 155 e 156 del secondo libro di Erodoto⁵⁷⁾: « Del tempio oracolare, che è in Egitto, io già feci menzione più volte: ora ne parlerò di proposito, perchè ne vale la pena. Questo tempio oracolare egizio è il tempio di Leto, innalzato in una grande città, presso la bocca Sebennitica del Nilo, per chi la risalga dal mare. Il nome di questa città, dove sorge il tempio oracolare, è Buto, come già ebbi occasione di

56) G. Contenau, *L'épopée de Gilgamesh*, Paris, 1939, p. 219. Vedi sulla « bestialità » in genere gli interessanti rilievi dell'autore, da p. 216 a p. 222.

57) Cfr. anche la breve notizia di Strabone, XVII, 1, 18.

dire. Vi è pure in Buto un tempio di Apollo e di Artemis. Ma il naos di Leto, in cui si trova l'oracolo, è già di per se stesso grande ed i propilei raggiungenti l'altezza di dieci orgie (= 40 cubiti). Delle parti visibili, descriverò quelle che destarono in me maggiore meraviglia. Nel recinto sacro sorge il naos di Leto formato da una sola base monolitica quadrata; identiche di proporzioni le pareti, cioè di quaranta cubiti in quadro. Anche la copertura del tetto era costituita da un monolito avente una sporgenza di quattro cubiti. (156) Così, questo naos, di ciò che io vidi in quel complesso sacro, è la cosa più straordinaria; la seconda poi è l'isola chiamata Chemmis. Si trova in un lago profondo ed ampio, non lontana dal tempio di Buto e gli Egizi dicono ch'essa sia natante. Quanto a me, non la vidi nè navigare, nè muoversi: stupii all'udire che veramente esista un'isola natante. In essa sorgono un grande tempio di Apollo e tre altari; vi crescono palme fitte e molti altri alberi in parte fruttiferi, in parte no. Ma, a proposito dell'esser l'isola natante, gli Egizi fanno questo racconto, che Leto, la quale è una delle otto divinità che furono prima delle altre, mentre soggiornava nella città di Buto, dove si trova il suo tempio oracolare, ricevette in quest'isola, che non era ancora natante, da Iside, come in sacro pegno, Apollo e lo salvò nascondendolo nell'isola ora detta natante, quando Tifone, frugando dappertutto, vi giunse volendovi trovare il figlio di Osiris. Apollo ed Artemis si dice siano figli di Dionyso⁵⁸) e di Iside, Leto la loro nutrice e salvatrice. In egizio, Apollo si dice Horus, Demeter si dice Isis, Artemis si dice Bubastis.

Da questo racconto, nè da alcun altro, Eschilo figlio di Euforione, rubò la notizia che sto per dare, egli,

58) Dionysos = Osiris.

solo di tutti i poeti passati. Eschilo, infatti, fece Artemis figliola di Demeter, per il che l'isola sarebbe divenuta natante. Questo è ciò che si narra ».

Erodoto menziona in altri luoghi il tempio oracolare di Leto: al capo 152, dove Psammetico manda ἐς Βουτοῦν πόλιν ἐς τὸ χρηστήριον τῆς Λητοῦς, ἔνθα δὴ Αἰγυπτίοισι ἐστὶ μαντήιον ἀψευδέστατον, l'oracolo, dunque, tenuto nel più alto conto per la sua veridicità; al capo 83, dove accanto ad altri oracoli egizi, di Heracle, di Apollo, di Athena, di Artemis, di Ares e di Zeus, è citato quello, πάντων τῶν μαντηῶν, che gli Egizi μάλιστα ἐν τιμῇ ἔχονται,.... Λητοῦς ἐν Βουτοῖ πόλι; al capo III⁵⁹), dove si narra del successore di Ramses II (che Erodoto chiama Ferôn) al quale, divenuto cieco per aver scagliato in un accesso d'ira la lancia nei gorghi tempestosi del Nilo oltre misura gonfiatosi, dopo undici anni di cecità pervenne ἐκ Βουτοῦς πόλιος un responso che gli annunciava la fine del castigo e il ricupero della vista, se si fosse lavato gli occhi con l'urina di una donna, ἥτις παρὰ τὸν ἐσωτῆς ἀνδρα μούνον πεφοίτηκε, ἄλλων ἀνδρῶν ἐοῦσα ἄπειρος: curioso oracolo, sul quale converrà ritornare. E finalmente al capo 133, dove interviene ancora il μαντήιον ἐκ Βουτοῦς πόλιος, per annunciare al re Mykerinos (Men-kau-râ) ch'egli vivrebbe ancora sei anni e morirebbe nel settimo. Il re aveva già avuto la sventura di perdere l'unica figlia, le cui spoglie egli aveva rinchiuse in una vacca di legno inginocchiata, coperta di un panno purpureo, dorata la cervice e il capo, con il disco solare fra le corna, esposta in una camera della reggia di Sais. E nella camera vicina erano venti statue lignee di donne nude raffiguranti le concubine del re. Anche di questo episodio e della variante, sempre riferita da Erodoto, del re che avrebbe violata la propria figlia, e, strangolatasi questa per la vergogna,

59) Cfr. Diod. Sic. I, 59.

l'avrebbe rinchiusa nella vacca di legno ⁶⁰⁾, riparlere-
mo a suo tempo.

Innanzitutto, un primo rilievo che forse sin qui non fu fatto. Erodoto, al capo 156, traduce in egizio, come si vide, i nomi di alcune divinità greche, facendo corrispondere ad Apollo Horus, a Demeter Isis, ad Artemis Bubastis (propriamente Bastet). Perchè non ci ha dato la corrispondenza egizia di Leto? La risposta è già sin d'ora sicura. Perchè fra le divinità mediterranee, di cui ci consta la diffusione nel più antico Egitto — ed Apollo, Demeter, Artemis sono di quelle e non sono le sole — Leto fu la più antica, e per questa sua antichità e per la virtù profetica, che diede vita al celebre tempio oracolare, anche la più importante; cosicchè e nome e culto furono ereditati intatti dall'Egitto dinastico, il suo oracolo continuò ad essere stimato il più veridico ed il più autorevole, nè mai si tentò di identificare la vetusta dea con una più o meno corrispondente divinità propriamente egizia e di sostituire al suo nome il nome di questa. Leto rimase sempre Leto in Egitto dall'età mediterranea all'età ellenistica e romana.

Del resto, anche nei riguardi di Apollo, identificato in seguito con Horus, come fa appunto Erodoto, il quale ricorda del dio un tempio e in Buto e nell'isola natante, non è senza significato ch'egli si allontani qui dalla tradizione mitica ufficiale — a lui, anatolico di nascita, specialmente nota — che legava Leto ad Apollo col vincolo della maternità, per investire di questo vincolo Isis. Gli è che Erodoto si trovava di fronte ad una condizione di fatto consacrante la oramai assoluta supremazia di Isis sopra l'antichissima Leto decaduta dall'alta dignità materna a quella minore di nutrice ⁶¹⁾. Ma non è difficile ricostruire la primitiva migrazione

60) II, 129-132.

61) Herodot. II, 156.

di Leto e di Apollo, della dea-madre e del dio-paredro, figlio o fratello ed insieme amante ⁶²), dalle rive licio dello Xanthos a Creta, e da Creta nel Delta libico-egizio. Quanto ad Artemis, essa pure perspicua forma anatolica della grande divinità mediterranea, ma meno antica di Leto, di cui diventa la figlia, è da ritenere che arrivasse nel Delta attrattavi da Leto e da Apollo, quando già si era formato il mito, che faceva di lei e di Apollo i gemini figli di Leto.

Un secondo non meno importante rilievo è che il culto di Leto, di cui io illustrai la diffusione in Creta minoica ⁶³), costituisce un altro prezioso elemento dimostrativo degli stretti rapporti tra l'isola di Minosse e l'Egitto, rapporti che, già frequenti durante il Minoico Antico, cioè durante l'età calcolitica ⁶⁴), risalgono indubbiamente al neolitico ⁶⁵), ed hanno la loro prima origine in un fondamento etnico comune: mediterranea Creta, come mediterranei l'Egitto, la Libia e tutta l'Africa settentrionale. Si aggiunga che Leto egizia è una bella riprova della originaria attribuzione della virtù oracolare alla grande divinità femminile mediterranea, la quale, fra i tanti attributi connessi con la sua sovranità imperiosa ed esclusiva, non poteva certo mancare di questo, come è provato dai chiari esempi di Delfi e di Dodona ⁶⁶); giacchè solo in un secondo tempo la dea venne sostituita anche in tale funzione da divinità maschili ⁶⁷). ✧

Ma i rapporti religiosi fra Creta mediterranea e

62) Vedi S. Langdon, *Tammuz and Ishtar*, Oxford, 1914, p. 44 ss., p. 50 ss.

63) Vedi il primo saggio: *Lêto Fytia e le Ekdysia*.

64) G. Glotz, *La Civilisation Égéeenne*², Paris, 1937, p. 234. Cfr. Ch. Autran, *Homère et les origines* etc., I, pp. 55-56.

65) A. Mosso, *Le Origini della Civiltà mediterranea*, Milano, 1912, p. 103 ss.; Ch. Autran, *op. cit.*, II, p. 201.

66) Vedi sopra, a p. 60.

67) Cfr. G. Glotz, *La Civilisation Égéeenne*; p. 448.

l'Egitto non si arrestano qui. Buto, in egizio Pe-Tep, capitale del nomo Am-pehu, era pure sede del culto di un'antichissima dea ofiomorfa, diffuso, del resto, nella parte occidentale del Delta nilotico; la dea Uatcet (dove anche il nome di Per-Uatcet dato alla città di Pe-Tep, cioè di Buto ⁶⁸), libica, cioè mediterranea di origine e di nome ⁶⁹), signora del Delta ancora prima di Isis ⁷⁰), che pure fa parte di quel forte gruppo di divinità antichissime adorate nel Delta e in alcuni luoghi dell'alto Egitto, anteriormente all'affermarsi del grande culto solare ⁷¹); gruppo, al quale appartengono anche Hathor ⁷²), Sekhet ⁷³), Bast ⁷⁴), Neith ⁷⁵), il cui antico carattere di eterno principio femminile della vita esistente per sè solo e bastate a sè solo ⁷⁶), modificazione, forse, di una primitiva concezione androgina, richiama immediatamente le divine forme anatoliche di Agdistis e di Kybele ⁷⁷).

Di Uatcet abbiamo, come di tante altre divinità egiziane, la duplice raffigurazione teriomorfa ed umana. Essa appare nelle forme di un serpente alato portante sul capo la corona rossa del Basso Egitto ⁷⁸), o di un serpente poggiante sul canestro oblungo che, a sua volta, poggia sopra un magnifico cespo di alti loti fiori-

68) E. A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, London, 1904, I, p. 24, p. 100, n. 19. Cfr. p. 93.

69) E. A. Wallis Budge, *op. cit.*, I, pp. 24-115. Cfr. U. Pestalozza, *Boôpis Potnia Hêrê in Athenaeum*, N. S. XVII, fasc. 2-3, 1939, p. 110.

70) E. A. Wallis Budge, *op. cit.*, I, p. 115.

71) *Op. cit.*, II, p. 211.

72) *Op. cit.*, I, p. 428.

73) *Op. cit.*, I, p. 516.

74) *Op. cit.*, II, pp. 202, 275.

75) *Op. cit.*, I, p. 516; II, pp. 202, 275.

76) *Op. cit.*, II, p. 220.

77) Cfr. il saggio precedente a p. 46 ss.

78) R. V. Lanzone, *Dizionario di Mitologia Egizia*, Torino, 1838, tav. LVIII, 4; E. A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, I, p. 442, cfr. p. 443 in fine.

ti, emblema del Delta; in capo la corona rossa; davanti lo scettro con la croce ansata ⁷⁹⁾). Oppure la dea è in aspetto muliebre con la solita attillata veste a spalline, nudi i seni e le braccia, come le dee e le donne di Creta minoica, un largo e piatto monile, la corona rossa sul capo e nella mano sinistra lo scettro di papiro, intorno a cui si attorciglia un lungo serpente, che con il grosso collo e con il capo ne domina la sommità, mentre il braccio destro si leva in atto di benedizione ⁸⁰⁾). Oppure essa appare vestita del solito costume, con una specie di parrucca inanellata scendente sulle spalle e sul seno, e, sopra, la corona rossa; con uno scettro a fior di loto nella mano sinistra e nella destra un cespo di loti sormontato dal canestro, da cui si erge il serpente con la corona rossa in capo e davanti lo scettro e la corona ansata ⁸¹⁾). E finalmente la vediamo nuda con una duplice corona rossa: una sul capo, munita in fronte dell'ureo e l'altra sul canestro, ch'ella regge con la mano destra ⁸²⁾). Accanto a questa rappresentazione, dove l'ureo è sempre presente, ne abbiamo qualcuna, in cui esso non appare; ed allora la dea si presenta vestita, con larghe armille alle braccia e ai polsi, con la corona rossa sovrapposta all'avoltoio, che le cinge la testa, la croce ansata nella mano destra e nella sinistra lo scettro fiorito ⁸³⁾). Ma qui evidentemente ci si trova di fronte ad una contaminazione con Nekhebet — la dea-avoltoio dell'alto Egitto — facilmente spiegabile. Poichè Nekhebet venne identificata con Isis, come Uatcet con Nef-

79) R. V. Lanzone, *op. cit.*, tav. LX.

80) E. A. Wallis Budge, *op. cit.*, I, p. 442. Vedi in R. V. Lanzone, *op. cit.*, tav. CXXX, 2 la dea con l'enorme mammella scoperta, che richiama i gonfi e sporgenti seni della sacerdotessa dell'affresco di Tirinto (H. Th. Bossert, *Altkreta*, Berlin, 1937, p. 25, fig. 34).

81) R. V. Lanzone, *op. cit.*, tav. LIX.

82) R. V. Lanzone, *op. cit.*, tav. LVIII, 2.

83) R. V. Lanzone, *op. cit.*, tav. LVIII, 1.

thys, la divina nutrice di Horus, e poichè, d'altra parte, Uatcet, in aspetto di dea *curotròfos*, potè — dato anche lo stretto rapporto mitologico con Isis, così frequentemente rappresentata essa pure con il piccolo Horus al seno ⁸⁴⁾ — esser confusa con questa ⁸⁵⁾, ne seguì una identificazione di Nekhebet e di Uatcet con relativo scambio di attributi, cosicchè, mentre questa assumeva l'avoltoio, caratteristico della dea dell'alto Egitto ⁸⁶⁾, quella assumeva invece il serpente ⁸⁷⁾, caratteristico della divina signora del Delta. Se non che le due dee finiscono per esser rappresentate allo stesso modo, entrambe coi segni dell'avoltoio e del serpente: il solo colore della corona, bianca in Nekhebet, rossa in Uatcet, le distingue l'una dall'altra. Tali appaiono ai lati di Isis *curotròfos* nella ieratica pittura pubblicata dal Wallis Budge ⁸⁸⁾, dove la dea, sopra un denso sfondo di papiri a indicare la regione del Delta, nuda, seduta sui talloni, allatta il suo divino infante.

Si è accennato sopra alla identificazione di Uatcet con Nefthys, la nutrice di Horus, identificazione favorita indubbiamente dall'attributo di *curotròfos*, che già Uatcet, il cui nome significa « la verdeggiante » ⁸⁹⁾, doveva possedere come divinità della terra madre ed altrice, della grassa e fertile terra del Delta, ricca di fauna anguiforme ⁹⁰⁾, cosicchè il serpente, animale ctonico per eccellenza, che ne abitava il seno profondo e misterioso, era diventato la sua naturale espressione.

84) Per esempio, in E. A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, II, p. 208. Qui Isis è intieramente nuda.

85) E. A. Wallis Budge, *op. cit.*, II, pp. 213, 214, 216.

86) E. A. Wallis Budge, *op. cit.*, I, p. 24, p. 438 ss.

87) E. A. Wallis Budge, *op. cit.*, I, p. 438.

88) *Op. cit.*, II, p. 208.

89) Cfr. Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales etc.*, II, p. 201; E. A. Wallis Budge, *op. cit.*, II, p. 214.

90) Cfr. Ch. Autran, *op. cit.*, II, p. 215; E. A. Wallis Budge, *op. cit.*, I, p. 24.

E poichè al ciclo mitologico di Isis non è estranea una dea Rennut, di cui poco ci è noto, ma essa pure divinità della terra ⁹¹⁾ e raffigurata con il capo di serpente ⁹²⁾, così non mi sembra improbabile che la Rennut *curotròfos*, porgente il seno ad un bimbo ⁹³⁾, continui in sè l'antichissima predinastica signora del Delta, di cui si direbbe una autentica rappresentazione.

Così pure vedrei volentieri Uatcet nella serpe alata a quadruplica spira, poggiante lieve sul dorso di Baneb-Tettu, cioè dell'« Ariete signore di Tettu », la nota città del Delta, dal cui nome i Greci ricavarono il toponimo Mendes ⁹⁴⁾. In tal caso, la dea anguiforme o anguigera, che ha il suo perfetto riscontro nella dea dei serpenti cretese, così ampiamente illustrata dall'Evans ⁹⁵⁾, starebbe sopra un animale celebrato per il suo potere di maschio particolarmente gagliardo ⁹⁶⁾ nello stesso rapporto in cui Europe, la futura madre di Minos, sta con il toro divino, che la porta attraverso il mare verso l'isola dalle cento città ⁹⁷⁾; e nello stesso rapporto in cui Afrodite, la mediterranea Afrodite, sta con l'ariete — si noti bene, con il doppione del dio-ariete mendesio — ch'ella cavalca in rilievi, monumenti, monete ⁹⁸⁾, o che, come il toro di Europe, la trasporta attraverso le onde marine, su monete cipriote ⁹⁹⁾.

91) V. von Strauss u. Cornen, *Die altägyptischen Götter u. Göttersagen*, Heidelberg, 1889, I, p. 445.

92) E. A. Wallis Budge, *op. cit.*, II, pp. 214-215; V. von Strauss u. Cornen, *op. cit.*, *loc. cit.*

93) E. A. Wallis Budge, *op. cit.*, II, p. 215.

94) E. A. Wallis Budge, *op. cit.*, II, p. 64. Cfr. I, p. 103.

95) Sir A. Evans, *The Palace of Minos at Knossos*, vol. I, London, 1921, p. 500 ss; e tavola colorata del frontespizio; vol. III, London, 1930, p. 441, fig. 305; vol. IV, I, London, 1935, pp. 193-196, figure 139, 149, 150, 151.

96) A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 429, n. 4.

97) Vedi, per es., A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 525 ss.

98) A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 429, n. 4; O. Gruppe, *Griech. Myth. u. Religionsgesch.*, München, 1906, p. 1364, n. 5.

99) O. Gruppe, *op. cit.*, p. 1146.

Dunque, noi siamo già in possesso di un prezioso parallelismo tra l'isola minoica e il Delta nilotico: qui, a Buto, il culto di Leto, antichissima dea oracolare, come Gaia a Delfi ¹⁰⁰), e, come Gaia, dea-madre e nutrice, se tale è la Terra, gravida il vasto grembo degli innumeri germi, destinati a comporre l'immensa famiglia vegetale, e signora insieme di quante creature vivono dentro e sopra il suolo, nell'aria, nelle acque, animali ed umani; accanto ad essa, Uatcet, la dea anguiforme, che è pure la dea « verdeggiante », cioè sempre la Terra, e la dea *curotròfos*. Di là dal breve braccio di mare, a Creta, due identici culti: il culto di Leto diffuso nell'isola, con un centro importante a Faistos, dove la dea porta l'epiteto rituale di *φύτις* ¹⁰¹); e il culto della dea dei serpenti, largamente testimoniato a Cnosso, a Gurnià, a Prinià ¹⁰²).

Ma v'ha di più. Monete argentee di Prianso, del 430 a. C., presentano una dea in trono, vicino ad un albero di palma, posando la mano destra sul capo di un grosso serpente ritto davanti a lei. Il Cook, che ne riproduce un esemplare ¹⁰³), stabilì giustamente un rapporto tra questa divinità e la dea dei serpenti, senza però trarne la conseguenza che a me pare lecito dedurre, solo che si interpreti la presenza, nella moneta, della *φοῦνιξ*, cioè del tipico albero di Leto; presenza che, messa in rapporto con il culto della palma — forma arborea di Leto — a Delo ¹⁰⁴), conduce naturalmente alla identificazione con Leto della anonima dea di Prianso. Rilievo, mi sembra, non trascurabile, che non è però l'unico offerto dalla numismatica cretese, giacchè in

100) Vedi sopra, a p. 60.

101) Vedi il saggio precedente, a pp. 9, 12 ss., 20 ss., 25 ss., 42.

102) G. Glotz, *La Civilisation Égéeenne*², p. 448.

103) A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 402, fig. 299.

104) Vedi il saggio precedente a pp. 15, 20 ss.

una serie di monete argentee di Hierapytna trovo nel dritto una testa femminile con la corona turrata e nel verso la palma dattilifera con ai piedi un'aquila che volge indietro il capo, agevolmente spiegata dall'esemplare in cui, invece della testa femminile, si ha quella di Zeus ¹⁰⁵). In questi conii di Hierapytna, dove viveva il culto di Leto ¹⁰⁶), io riconoscerei pertanto la duplice rappresentazione della dea umana e fitomorfa, ed una nuova prova del diffuso culto nell'isola della vecchia dea mediterranea. Ma, tornando alle monete di Prianso, dove pure il culto di Leto fioriva ¹⁰⁷), si avrebbe qui una rappresentazione cretese di Leto, cretese in doppio senso, e perchè conservata sopra monete dell'isola, e perchè alla caratteristica raffigurazione deliaca della dea in forma umana, seduta presso l'albero, che ne era l'antichissima espressione arborea, venne aggiunto il serpente che sembra sorgere dal suolo e ch'essa domina e carezza come un domestico animale del suo regno. Leto, nel proprio fondamentale aspetto di dea mediterranea, signora del mondo arboreo, signora degli uccelli acquatici e madre delle volatrici intrepide approdanti a Delo ogni anno, signora, nella sua isola sacra, oltre che di cervi e di egagri, anche di animali feroci, come già mi era parso di poter dedurre dal Viale delle Leonesse ¹⁰⁸) e come si conferma dalla recente scoperta del Picard di un gruppo della dea affiancata dalle due belve ¹⁰⁹), Leto appare nell'isola di Minos anche come signora dei misteriosi esseri ctonici, che la primordiale essenza terrestre della dea legava intimamente al suo regno e al suo culto.

105) *Catalogue of the greek coins in the British Museum*, London, 1886, *Crete and Aegean Islands*, p. 48, nn. 2-9. Il n. 1 ha la testa di Zeus invece di quella femminile. Vedi tav. XII, 1.

106) Vedi sopra, a p. 11.

107) Vedi sopra, a p. 11.

108) Vedi sopra, a p. 17.

109) G. Glotz, *La Civilisation Égéenne*, p. 468.

Creta minoica, volendo rappresentare la sua grande divinità femminile, ne ha volentieri frazionato l'immenso dominio, facendo di lei volta a volta la dea dei leoni, la dea degli egagri, la dea dei tori, la dea dei pennuti acquatici e, soprattutto, la dea dei serpenti, a cui diede particolare risalto e nel culto pubblico e nel culto privato. Leto nelle monete di Prianso compare appunto in questo ultimo aspetto, e conserva insieme il segno inconfondibile della sua coeva natura fitomorfa, la sacra φοῖνιξ, che la identifica con la dea di Delo. Ma l'importanza che per la presente ricerca ha la deduzione tratta dalle monete di Prianso sta nel rapporto ancora più stretto, che viene così a crearsi tra i due culti di Leto in Creta ed a Buto. A Buto, Leto ha al suo fianco Uatcet, divinità a lei profondamente affine, se Leto, in quanto divinità oracolare, è certamente tutt'uno con la Terra-Madre, nel cui seno vive il serpente, dotato di misteriose conoscenze, di magici poteri, di virtù sanatrici, di ispirazione profetica ¹¹⁰); e se Uatcet, a sua volta, è una dea anguiforme ed è, al tempo stesso, « la verdeggiante »: se in lei, cioè, si raccoglie il fecondo mistero della vita di sotterra e insieme l'esplosione di questa alla superficie del suolo. Come si vede, l'una dea confluisce nell'altra, anche se non si identificano, espressioni entrambe solo lievemente diverse dell'unica grande divinità mediterranea. Ma la fusione che a Buto, per quanto noi sappiamo, rimane più in potenza che in atto, si effettua invece in forma perfetta nelle monete di Prianso, dove Leto ricompone in sé la fondamentale unità della dea signora del mondo vegetale, di cui è documento la palma, e

110) J. A. Mac Culloch, *Serpent-Worship* in J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, 1920, XI, p. 399; J. E. Harrison, *Themis*, Cambridge, 1912, p. 282; A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 358 ss.

del mondo animale, di cui è testimonianza il serpente.

Un ulteriore legame fra i culti di Buto e di Creta — nè so se altri vi abbia sin qui posto mente — sarei incline a scorgere in un oggetto rituale, il canestro, che fa parte, come s'è visto ¹¹¹⁾, di talune rappresentazioni di Uatcet, la quale in aspetto ofiomorfo poggia appunto sul canestro, ed in aspetto muliebre lo regge direttamente con la destra, o poggiato in cima ad un ceppo di loti; ma, anche in quest'ultimo caso, dal canestro si leva il serpente coi soliti attributi di Uatcet, cosicchè un'unica raffigurazione della dea ce la presenta insieme anguiforme ed umana. Ora, anche a Creta troviamo una divinità con il sacro attributo del canestro: una divinità abitualmente antropomorfa, ma il cui intimo rapporto con il toro legittima l'ipotesi di una coesistente forma bovina simile a quella di Io, la βούκερως παρθένος ¹¹²⁾, tanto più che del medesimo ciclo mitico fa parte l'episodio di Pasifae, rivelante un'originaria azione rituale, che imitava il conubio del toro divino con la dea boiforme. Di esso, della dea boomorfa cretese e delle analoghe divinità femminili egizie intieramente o parzialmente bovine — sia quella che queste di indubbio sostrato mediterraneo — ebbi a trattare in un recente lavoro ¹¹³⁾: qui importa rilevare che Europe — una delle molte forme che in Creta minoica rappresentano la grande divinità femminile, particolarmente vicina a Demeter ¹¹⁴⁾ con cui finì per confondersi ¹¹⁵⁾ — che Europe,

111) Vedi sopra, a p. 76 ss.

112) Aesch. *Prometh.*, v. 588.

113) *Boôpis Potnia Hêrê*, p. 107 ss.

114) L'origine cretese di Demeter è stata dimostrata da Ch. Picard, *Sur la patrie et les pèrègrinations de Déméter* in *Revue des Études grecques*, XL, 1927, p. 320 ss.

115) U. Pestalozza, *Sulla rappresentazione di un pithos ar-*

dicevo, in un'anfora a figure rosse della collezione Campana, ora a Pietroburgo ¹¹⁶), seduta sul toro sfiorante agile le onde marine che già lambiscono la proda cretese, sostiene con la mano sinistra un elegante canestro di accurato lavoro, mentre dalla terra ferma Zeus, nudo e scettrato, si fa incontro al suo proprio doppione tau-rino, stendendo la mano, quasi per accarezzargli le nari.

Questo *τάλαρος* che Europe regge come un suo proprio attributo, così come potrebbe portare la fiaccola fecondatrice ¹¹⁷), o il mistico fascio di gigli ¹¹⁸) o di papaveri e spighe ¹¹⁹); questo *τάλαρος* descritto ampiamente da Mosco ¹²⁰), *χρύσειον, θηητόν, μέγα θαῦμα, μέγαν πόνον Ἡφαίστοιο*, che lo aveva adornato di scene richiamanti la mitica vicenda di Io ¹²¹), possedeva una storia illustre. Hefesto, infatti, l'aveva offerto come ricordo di nozze a Λιβύη, quand'essa aveva asceso il letto di Poseidone; questa, a sua volta, l'aveva regalato a Τηλεφάασσα, che era « del suo stesso sangue » ¹²²), e Τηλεφάασσα, finalmente, ne aveva fatto dono ad Εὐρώπη. È cosa piena di interesse cogliere, in questi versi di Mosco, lo stretto rapporto fra due centri mediterranei:

caico beotico in Studi e Materiali di Storia delle Religioni, XIV, 1938, p. 28 ss.

116) A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 531, fig. 405.

117) M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, Messina-Milano, 1939, p. 223 ss.

118) M. Marconi, *Il santuario di Hera alla foce del Sele in Rendiconti del R. Istituto Lomb. di Sc. e Lett.*, LXXII, fasc. 2, 1938-39, p. 444 ss.

119) L. R. Farnell, *The Cults of the greek States*, Oxford, 1907, III, tav. IV a; A. J. Evans, *Sepulchral Treasure... from Thisbe, Boeotia in Journal of hellenic Studies*, XLV, 1925, p. 16, figure 17, 18.

120) *Idyll.* II, 37 ss.

121) Io booforme traversante il mare; Zeus che la rifà donna con la magica carezza; il Nilo; Hérmete; Argo a terra, ucciso, ed un uccello multicolore, ad ali spiegate, che si leva dal suo sangue.

122) Mosch, *Idyll.*, II, 41.

da una parte la Libia e il Delta nilotico, secondo l'originario significato di Αἴγυπτος, che non è vocabolo nè greco nè egizio¹²³); dall'altra la Fenicia presemítica, cioè la regione dei Φοίνικες egei, che si estendevano, del resto, anche in Anatolia: ἡ Καρία Φοινίκη ἐκαλεῖτο¹²⁴). Ma il centro più antico è nella Libia, donde 'Αγήνωρ¹²⁵), il figlio di Λιβύη e di Ποσειδών¹²⁶), a capo certo di una schiera di fedeli era emigrato approdando alle coste fenicie e vi aveva sposato Τηλεφάσσσα¹²⁷). Essa è dunque la nuora di Λιβύη e sarà la madre di Εὐρώπη¹²⁸). Così si spiega la peregrinazione del prezioso τάλαρος, dono della suocera alla nuora e della madre alla figlia, di cui diviene il compagno inseparabile per la mattutina raccolta dei fiori.

Così, almeno, nel poetico quadro di Mosco e in quello, che vedremo tra poco, di Ovidio; ma, badiamo bene: l'uno e l'altro artista hanno inconsapevolmente trasportata nel mondo profano, svuotandola del suo significato primitivo e profondo, un'azione che apparteneva fondamentalmente alla sfera della divinità come tale, e di cui già vedemmo come il ceramista, invece, si fosse fatto, forse del pari inconsapevolmente, l'interprete. In altre parole, la Europe dell'idria di Pietroburgo

123) Vedi Ch. Autran, *Phéniciens*, Le Caire, 1920, p. 17 in nota.

124) Athenei *Deipnosoph.*, IV, 174 f. presso Ch. Autran, *op. cit.*, pp. 53-54.

125) 'Αγήνωρ richiama il cretese Καρμάνωρ (A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1925, II, I, p. 190 in nota) nome certamente anellenico (cfr. Καρμανόριον antico nome dello Tmolus in Lidia: Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., p. 97).

126) P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, Paris, 1879, p. 530.

127) Il nome richiama il licio Τηλέφιος (Joh. Sundwall, *op. cit.*, p. 200) e potrebbe perciò, nonostante le apparenze, essere anellenico e, più precisamente, asianico.

128) Come è noto, Λιβύη ha da 'Αγήνωρ anche tre figli: Κάδμος, Φοίνιξ, Κίλιξ.

ed — aggiungo qui — la Europe delle monete di Tiro ¹²⁹⁾ mostrandoci la dea in piedi, che regge con la mano sinistra il *τάλαρος* e porta la destra al seno, in atto di guardare il toro, che le dirà fra poco: *Κρήτη δέ σε δέξεται ἤδη-ἦ μ' ἔθρεψε καὶ αὐτόν* ¹³⁰⁾, l'una e l'altra Europe ci appaiono nella loro originaria natura di dee, e il canestro, destinato ad accogliere le erbe e i fiori del loro segreto giardino più ricchi di essenze magiche e salutari, ne è la testimonianza palese. Esso rivela ed afferma la signoria della dea cretese — forma perspicua della divinità mediterranea — sul vasto e vario mondo delle specie vegetali, di cui nessuna potenza è a lei ignota: signoria analoga a quella di Circe ¹³¹⁾ e di Medea, che nel magnifico cratere della collezione "Jatta di Ruvo" ¹³²⁾ trae appunto dal *τάλαρος*, colmo di semplici dagli infallibili effetti la forza arcana, con cui domina Talos, il bronzeo gigante di Creta, per provocarne misteriosamente la morte. E Talos infatti, trattenuto dai Dioscuri dentro il cerchio magico intessuto intorno a lui da Medea, si abbandona, viene meno e muore.

Accennavo sopra ad Ovidio ¹³³⁾, e si potrebbe risalire all'inno omerico a Demeter ¹³⁴⁾. Pure qui l'atto di cogliere fiori, anzi, determinati fiori, tipica occupazione di Persefone in una delle sue funzioni spiccatamente divine, si riduce ad un semplice gioco: *παίζουσιν, ludit*; e il molle prato ¹³⁵⁾ e le radure della selva ¹³⁶⁾ perdono il carattere di sacri inviolati giardini, per restare sì luoghi sorrisi da una perenne primavera, ma luoghi aperti, che nulla hanno più di segreto, do-

129) A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 530, fig. 402.

130) Mosch. *Idyll.*, II, 158-159.

131) Ovid. *Metamorph.*, XIV, 346 ss.

132) A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 721, tav. 41.

133) *Metamorph.*, V, 385-396.

134) *In Demetram*, 5-16.

135) *In Demetram*, 7.

136) Ovid. *Metamorph.*, V, 388-391.

ve la dea, vergine ingenua, si compiace di folleggiare con le compagne, come in una delle deliziose ballate del Boccaccio o di Franco Sacchetti. L'ingannevole meraviglioso narciso dai cento germogli è dal diffuso profumo¹³⁷⁾, a cui Persefone tende entrambe le mani con gioiosa sorpresa, non è più visto come un fiore che possenga centuplicate le già efficaci virtù del narciso comune, ma come un καλὸν ἄθυρμα, un nuovo inatteso motivo di fanciullesco trastullo e di lieto pas-satempo. Ed allora perde il suo primitivo valore, il suo specifico significato anche il *calathos*, che nell'inno a Demeter non è neppure ricordato e che Ovidio¹³⁸⁾ nomina fuggacemente al plurale: « dumque puellari studio calathosque sinumque — implet et aequales certat superare legendo... ».

Degno di nota è anche il canestro di vimini che campeggia solo, talora in una specie di edicola, nel verso di monete di Kibyra di Frigia¹³⁹⁾, come forse non è da trascurare l'iscrizione: Γορτυνίων Θίβος nel rovescio di monete d'argento di Gortina, se si metta a confronto con la glossa di Esichio: θίβη· πλέκτόν τι κιβωτοειδές.... Κύπριοι, potendosi ben trattare di un vocabolo di sostrato mediterraneo comune a Cipro e a Creta e sinonimo di *τάλαρος*. Vero è che il dritto delle monete citate porta una Athena nicefora o un Apollo seduto sopra un sasso, onde la connessione è oscura¹⁴⁰⁾. Comunque, il Cook¹⁴¹⁾ ha richiamato l'attenzione, e giustamente, su quanto già Otto Jahn aveva avuto occasione di rilevare¹⁴²⁾, che cioè il canestro di

137) *In Demetram*, 8-16.

138) *Metamorph.*, V, 393-394.

139) A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 530, figure 403, 404.

140) A. B. Cook, *Zeus*, I, pp. 530-531 (in nota).

141) A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 530, n. 2.

142) *Die Entführung der Europa auf antiken Kunstwerken*, Wien, 1870, p. 23.

Europe non fosse un mero elemento decorativo, ma un attributo di più profondo significato; e recentemente l'Autran¹⁴³), partendo dalla osservazione del Nilsson¹⁴⁴), che 'Ελένη, oltre che nome proprio, era nome comune di un canestro intrecciato di corda e di vimini contenente *ἱερὰ ἄρρήτητα τοῖς Ἑλενηφοροῖσι*¹⁴⁵), ha ricordato parecchi esempi tratti dal mondo religioso odierno dell'India meridionale, in cui le varie divinità femminili (Lakṣmi, Kannika, Amma, Mātangi ecc.) durante le cerimonie in loro onore sono rappresentate da un paniere colmo di grano, da un recipiente pieno di acqua, da un vaso fittile, da una collezione di tali vasi, da sette vasi uno su l'altro adorno di ghirlande fiorite. E potrei aggiungere anche che taluna fra le divinità dette *trôwo* della popolazione degli Ewe nel Togo meridionale, è rappresentata da una o due pentole di terra munite di coperchio¹⁴⁶). Ma tornando ad *ἐλένη* nel significato di canestro rituale, è interessante e significativo ricordare come in un vaso italiota del Museo di Bari¹⁴⁷) rappresentante la nascita di Helena, l'uovo, da cui Helena, piccola, ma già donna, sta uscendo, poggia verticalmente tra panni scomposti,

143) *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, II, p. 306.

144) *The minoan-mycenaean Religion etc.*, Lund, 1927, p. 458.

145) Polluc. *Onomast.*, X, 191. Il Nilsson (*l. c.*) rileva l'ignoranza del luogo dove la festa si celebrava; ma un passo di Difilo *ἐν Ἑλενηφοροῦσιν* citato da Atheneo (VI, 223 a) sembra riferirla al culto di *Ἄρτεμις Βραυρωνία*.

146) J. Spieth, *Die Religion der Eweer in Süd-Togo*, Leipzig, 1911, pp. 54-55. Questi esempi mi richiamano una curiosa glossa di Suida (s. v. *Κάνωπος*), di cui dovrò occuparmi in uno dei saggi seguenti, nella quale si fa menzione di un *ἄγαλμα* divino, l'*ἄγαλμα* di *Κάνωπος* (siamo perciò nel Delta nilotico), che in luogo della testa aveva un'idria fittile colma d'acqua e costellata di piccoli buchi in serie, turati accuratamente con cera.

147) R. Kekulé v. Stradonitz, *Die Geburt der Helena aus dem Ei* in *Sitzungsber. der K. preuss. Akad. der Wissensch.*, XXXII, 1908, pp. 696-697, tav. VIII.

che pendono dai due lati, proprio dentro un grande
paniere. Due φλύακες con la solita appendice fallica
stanno ai lati dell'uovo: quello di sinistra ha già vi-
brato il primo colpo di bipenne intaccandone il gu-
scio, e dalla breccia sorge la dea diademata, una
mano al pube, l'altra tesa verso di lui, che sta per
vibrarne un secondo; ma, oltre che dal gesto di
Helena, è arrestato dal compagno di destra, che leva
alto il braccio a trattenerlo. Dietro una porta semia-
perta, occhieggia Leda. Che se si tiene presente la
scena di questo vaso e la si riavvicina ai versi del-
l'Odissea ¹⁴⁸), in cui per ben due volte a brevissima
distanza si fa menzione del canestro d'argento di Hele-
na contenente la lana da filare, sembra davvero di
poter concludere che il rapporto tra 'Ελένη ed ἑλένη
non sia del tutto casuale. Tale rapporto, che si concre-
terebbe in una possibile rappresentazione aniconica del-
la dea attraverso il suo τάλαρος, verrebbe confermato
dal caso analogo di ἀτήνη = εἶδος ποτηρίου ὀστρακίνου,
di cui si valevano i Pritani nei sacrifici ¹⁴⁹), e quindi
vaso sacro, e di 'Αθήνη, la dea, illustrato da P. Kretsch-
mer ¹⁵⁰), il quale osserva in proposito che accanto al
vaso fittile anche il canestro (κάναστρον) era un attri-
buto di lei ¹⁵¹), ed al quale rimando per le conclu-
sioni relative ad 'Αθήνη ἐργάνη e più propriamente ad
Αθήνη Τόπfergöttin come espressione originaria della
dea. Si potrebbe pensare pure alla λουτροφόρος, all'an-
fora δῖωτος dalla nota forma risaliente al geome-

148) *Odyss.*, IV, 125-132.

149) *Corp. Glossar.* I, II, 22, 25.

150) *Pelasger und Etrusker in Glotta*, XI, 1921, pp. 282-284.

151) Cfr. V. Bertoldi, Κυρήνη, *Mélanges E. Boisacq*, Bruxelles, 1937, p. 53 e n. 2.

trico del Dipylon ¹⁵²), che conteneva l'acqua viva di fonte o di fiume, ricca di misteriose energie procreatrici, destinata al bagno prenuziale, così come il *τάλαρος* di Europe e di Medeia conteneva erbe e fiori ricchi di virtù d'ogni sorta, magiche e salutari. Ma, pur essendo innegabile il rapporto, non ci consta che la *λουτροφόρος* fungesse da particolare attributo divino, benchè si trattasse di cosa indubbiamente sacra e come tale, per il suo mistico ¹⁵³) significato, portata nei cortei di nozze proprio davanti alla sposa ¹⁵⁴); e nemmeno che venisse intesa come la rappresentazione aniconica di una determinata divinità. A meno che non si voglia fare l'ipotesi che — essendo i fiumi maschi per eccellenza ed avidi rapitori di virginità (e ne è tipico esempio lo Scamandro, nel quale bagnandosi le fanciulle troiane, gli gridavano: *λάβε μου παρθενίαν*. ¹⁵⁵)) — la *λουτροφόρος* raffigurasse il *δαίμων* di tali acque *ζωοποιαί καὶ γόνιμοι* ¹⁵⁶); sia quella che spiccava nei cortei nuziali, sia quella che sorgeva come un monumento funebre sulla tomba di chi — donna o uomo — fosse sceso *ἄγαμος* all'Ade ¹⁵⁷). Io non saprei citare esplicite testimonianze in proposito: ma non è ozioso ricordare che — se non

152) Vedi A. B. Cook, *Zeus*, II, II, pp. 1054-1059; O. Schrader, *Totenhochzeit*, Jena, 1904, p. 10 ss.

153) Si intende bene in che senso io adoperi « mistico ». Vedi le mie *Tharghelie Ateniesi*, Bologna, 1933, p. 13, n. 3.

154) M. Collignon, *Loutroforos* in Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris, 1904, III, p. 1318.

155) Aeschin. *Epist.*, 16.

156) Cfr. *Schol. ad Euripid. Phoeniss.*, v. 347.

157) O. Schrader, *Totenhochzeit*, p. 5 ss. Sulla differenza di rappresentazioni tra le *λουτροφόροι* a figure nere (le più antiche) e quelle a figure rosse, vedi M. Collignon, *op. cit.*, p. 1318 ss. Sulle idrie del periodo geometrico collocate, ricolme d'acqua, non sopra, ma dentro la tomba, vedi O. Schrader, *op. cit.*, pp. 10-11; cfr. A. B. Cook, *Zeus*, II, II, p. 1055, fig. 911.

proprio la λουτροφόρος — l'urna, almeno, da cui si riversavano le acque, era un attributo dei fiumi rappresentati in aspetto antropomorfo ¹⁵⁸), e, soprattutto, che una specifica divinità, Ζεὺς κτήσιος, era aniconicamente raffigurato da un'anfora, piena di un composto di acqua pura, di olio e di frutti, la quale, secondo la descrizione di Ateneo ¹⁵⁹), aveva una forma in tutto simile alla λουτροφόρος ¹⁶⁰). Ed allora, per analogia, anche le due anfore che compaiono, insieme coi Dioscuri, in due rilievi di Sparta e di Verona ¹⁶¹) sarebbero da interpretare come rappresentazioni aniconiche dei due divini fratelli di Helena.

Una breve parentesi. Accennai — a proposito di Europe ταυροπόλος — al mito di Pasifae ed alla sua origine rituale, vale a dire al sacro connubio della dea boomorfa col suo paredro taurino. Ora, difficilmente — come già vide bene A. B. Cook ¹⁶²), che, per altro, si accontenta di un rapido cenno — si potrebbe negare ogni rapporto tra lo ἱερὸς γάμος cretese e la narrazione erodotea ¹⁶³) relativa a Mykerinos (Men-Kau-râ) ed alla sua unica figlia, da me riassunta fra le testimonianze della autorità e della fama del tempio oracolare di Buto.

Stringiamo più da presso il problema. Erodoto presenta due versioni del fatto. Nell'una, la figlia muore di morte naturale, nell'altra, la figlia si impicca, dopo

158) A. Baumeister, *Denkmäler des klassischen Altertums*, München-Leipzig, 1885-1888, I, p. 140, fig. 150; p. 419, fig. 459 a; II, p. 811, fig. 888; p. 887, fig. 962; III, p. 1635, fig. 1696. Vedi pure S. Reinach, *Répertoire de la Statuaire grecque et romaine*, Paris, 1913-1924, I, pp. 432 e 435; IV, pp. 27 e 28; V, p. 15.

159) *Deipnosoph.* 473 b-c Καδίσκος.

160) Vedi A. B. Cook, *Zeus*, II, II, Appendix H (Ζεὺς Κτήσιος) pp. 1054-1061.

161) A. B. Cook, *op. cit.*, pp. 1062-1065, figure 915-916.

162) *Zeus*, I, p. 523.

163) Herodot., II, 129-133.

che il padre ha abusato incestuosamente di lei: in entrambe il padre ne rinchiude le spoglie in una vacca di legno particolarmente adorna.

Cominciamo dall'incesto paterno. Evidentemente, esso è una seriore illegittima interpretazione non certo egizia del matrimonio consanguineo, a cui le nozze di Iside e di Osiride avevano conferito un sacro prestigio¹⁶⁴). È vero che qui si tratta di matrimonio tra fratello e sorella: ma non era esclusa la possibilità dell'unione del padre con la figlia maggiore, come sembra essere stato il caso di Seneferu o Snofru, ultimo re della terza dinastia¹⁶⁵), la dinastia precedente a quella, di cui Mykerinos o Men-Kau-râ fu il quarto sovrano. Non si dimentichi qui che la regina era considerata la legittima consorte del dio, il quale, per unirsi a lei, si incarnava nella persona del suo regale consorte; che, inoltre, la sede della dinastia era a Memfi, e che a Memfi si custodiva — oggetto della più alta venerazione — Apis, il dio taurino, a cui veniva condotta una volta l'anno una sacra vacca quale sua legittima sposa, mentre le altre vacche costituenti il suo harem fungevano da concubine¹⁶⁶). Ed allora, sul fondamento di tali dati di fatto, non parrà fuor di luogo immaginare una solenne cerimonia in tutto simile allo *ἱερὸς γάμος* minoico da me studiato in *Boôpis Potnia Hêrê*¹⁶⁷), nella quale la sposa e figlia del Faraone si disponeva opportunamente in un simulacro ligneo raffigurante la sposa boomorfa di Apis, per sostenere, secondo la espressione

164) A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris, 1926, p. 110, p. 319 e n. 2.

165) F. Ll. Griffith, *Marriage (Egyptian)* in J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion a. Ethics*, Edinburgh, 1915, VIII, p. 444 (in alto).

166) A. Wiedemann, *Herodots Zweites Buch*, Leipzig, 1890, p. 548 ss.

167) In *Athenaeum*, XVII, 1939, fasc. 2-3, p. 107 ss.

eschilea, « il pondo divino » del re, marito e padre, egli pure operante nelle spoglie taurine del dio. Come poi la rappresentazione cultuale di un sacro connubio si sia andata trasformando in un rito funebre, non credo sia difficile spiegare, solo che si tenga presente il già citato passo di Strabone relativo alla *παλλὰς παρθένος*, sposa e sacerdotessa di Ammone a Thebe¹⁶⁸). Si vide allora che — giunta al termine del suo ufficio di prostituta sacra — prima di passare a nozze, essa veniva sottoposta ad una morte simbolica, celebrandosi il lutto di lei, come di una defunta. E se ne studiò la ragione. Ora, si può analogamente pensare che anche nei riguardi della regale consorte il trapasso, o meglio, la discesa dalla somma dignità di sposa del dio, di cui il sacro connubio l'aveva rivestita, alla più modesta condizione quotidiana di sposa del re, fosse realmente sentita come un morire a quella breve intensissima vita divina, alla quale ella sarebbe rinata soltanto fra un anno, al rinnovarsi della festività stagionale, e che di tale morte avesse necessariamente luogo una simbolica rappresentazione, con tutte quelle pubbliche manifestazioni di lutto, che sogliono accompagnare i riti per le morti reali. Nè è da escludere che alla cerimonia funebre chiudente la festa della ierogamia corrispondesse un rito di rinascita la vigilia del giorno destinato agli sponsali umani. Se non che, ad occhi ed a spiriti non egizi — ridotto il sacro connubio a un repugnante episodio di incesto — la simbolica cerimonia funebre apparve il nucleo centrale della festa, non se ne colse più l'inscindibile rapporto con le nozze divine, ed avulsa ed isolata da queste, venne intesa come una vera e propria celebrazione mortuaria. L'ingresso nella vacca lignea perdette il suo originario carattere di cerimonia di vita, di identificazione della re-

168) Vedi sopra, a p. 68 ss.

gina con la sacra giovenca per unirsi al consorte nelle divine spoglie del toro: esso altro non fu che la lagrimata deposizione di una salma dentro un feretro teriomorfo, dando così origine alla leggenda nella forma raccontata da Erodoto.

Anche il particolare delle venti statue lignee di donne nude rappresentanti le concubine del re, che nella camera della reggia saitica vicina a quella in cui era esposta la vacca di legno, ne costituivano come una guardia d'onore, può aver tratto origine dalla loro effettiva partecipazione al rito funerario celebrante la simbolica morte della regina.

Ritorniamo a Buto e al tempio oracolare di Leto. Ho ricordato più sopra ¹⁶⁹⁾ un responso della dea al successore di Ramses II, cieco da undici anni: il ricupero della vista, a patto di lavarsi gli occhi con l'urina di una donna inesperta d'ogni altro uomo, salvo che del proprio marito. Naturalmente, la prima prova con la moglie ha esito negativo e così pure con una serie di altre donne. Trovata finalmente la donna onesta, e riaperti gli occhi alla luce, il Faraone la sposa, mentre raccoglie in una città tutte le donne infedeli e le dà in preda alle fiamme $\sigma\upsilon\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\eta\eta\ \tau\eta\ \pi\omicron\lambda\iota$.

Fermiamoci all'oracolo in sè, che nulla ha di inverosimile, sia per il suo contenuto, sia nei riguardi della dea, da cui esso emana. Leto è, al pari di Artemis, che ne va considerata un più recente doppione ¹⁷⁰⁾, anzitutto una dea madre ¹⁷¹⁾ e come tale una dea $\lambda\omicron\chi\epsilon\iota\alpha$, una dea $\sigma\omicron\omega\delta\iota\nu\alpha$, una dea, insomma, signora e patrona della sfera sessuale muliebre ¹⁷²⁾. Gli epiteti di $\epsilon\upsilon\tau\epsilon\chi\nu\omicron\varsigma$,

169) Vedi a p. 73.

170) Vedi sopra, a p. 19 ss., p. 33.

171) Cfr. O. Gruppe, *Griech. Myth. u. Religionsgesch.*, p. 1248, n. 3 (seconda colonna).

172) O. Gruppe, *op. cit.*, p. 1249, n. 1.

καλλίτερος, καλλίπαις¹⁷³) sono appunto in diretto rapporto con questo suo primitivo carattere. Ed allora, che la dea in determinate occorrenze, come nella presente, in cui trattavasi di operare una guarigione, traesse la materia del suo responso da tale intimo mondo, sembrerà cosa naturale e legittima, solo che non si dimentichi un fatto capitale: la credenza nella efficacia non solo apotropaica, ma anche positivamente diffusiva d'influssi benefici, e, in genere, nella particolare ricchezza di energie magico-religiose dell'αἰδοῦτον femminile¹⁷⁴). L'uso dell'urina nella medicina popolare e nelle pratiche magiche e magico-religiose era e permane notissimo e diffusissimo¹⁷⁵), parallelo a quello di uno specifico sangue femminile — di una vergine o di una donna sposata — altrettanto conosciuto e comune¹⁷⁶), anche contro le malattie degli occhi¹⁷⁷). Ci saremmo anzi aspettati che il responso di Leto desse la preferenza a questo φάρμακον (nel pregnante significato greco), saturo di segrete forze, per operare la guarigione della regale cecità; ma è da dire che i due rimedi talora si equivalgono¹⁷⁸) e che talora sono adoperati entrambi a costituire mescolanze speciali¹⁷⁹). Del resto, è ovvio che l'impiego del liquido indicato dall'oracolo fosse più immediato, più agevole, più spiccio. Quanto poi alla esecuzione del responso, come ci viene narrata da Erodoto, mi sembra naturale inter-

173) O. Gruppe, *op. cit.*, *loc. cit.*

174) U. Pestalozza, *Le Tharghelie Ateniesi*, Bologna, 1933. p. 43 ss.

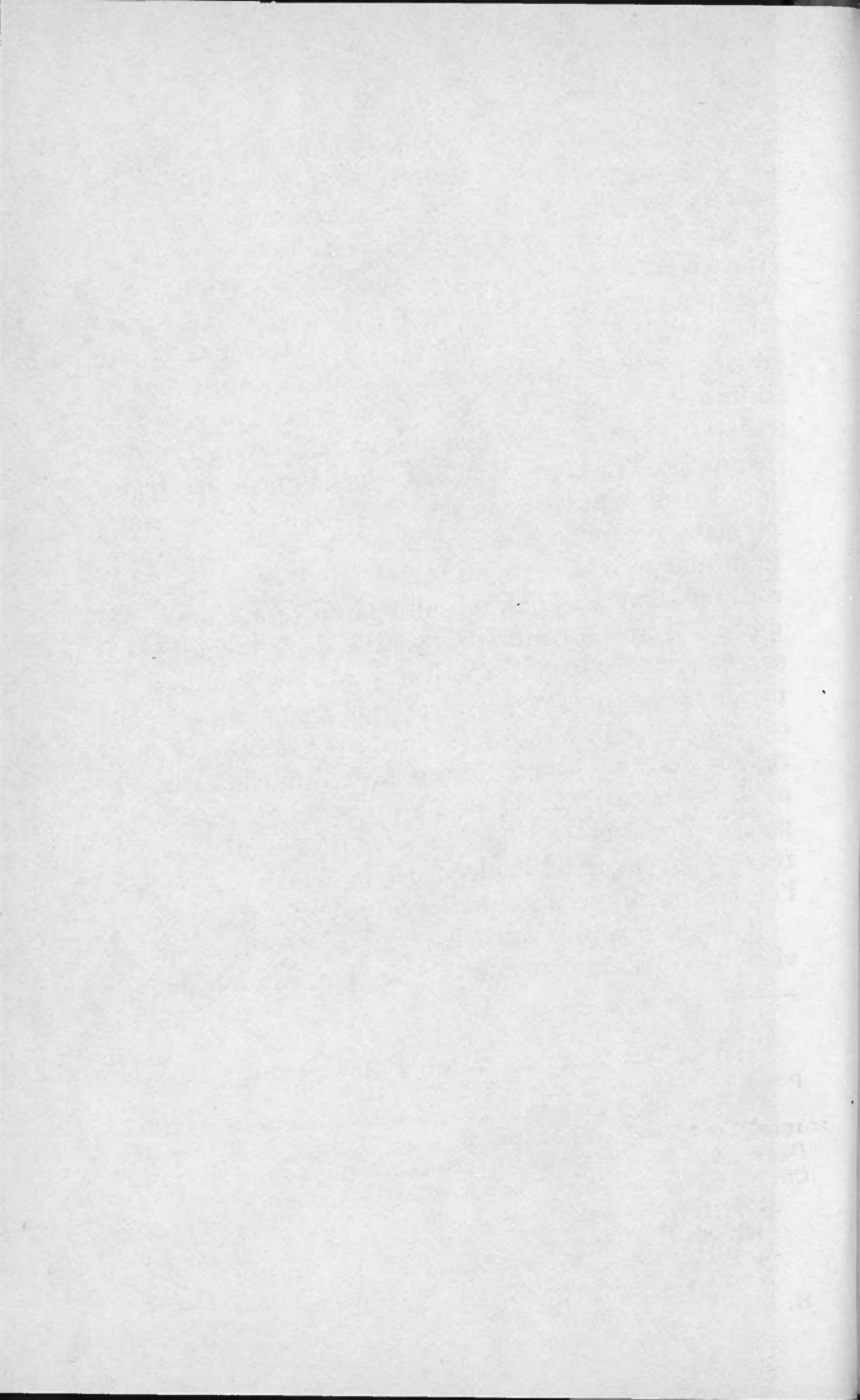
175) S. Seligmann, *Der böse Blick und Verwandtes*, Berlin, 1910, I, pp. 300, 302; II, pp. 217-219; H. Ploss u. M. Bartels, *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde*, Leipzig, 1908, I, p. 509. Cfr. V. G. Rossi, *Sabbia*, Milano, XX, pp. 81 e 104.

176) H. Ploss u. M. Bartels, *op. cit.*, I, pp. 507-511.

177) H. Ploss u. M. Bartels, *op. cit.*, I, p. 507.

178) H. Ploss u. M. Bartels, *op. cit.*, I, p. 509.

179) S. Seligmann, *Der böse Blick etc.*, II, pp. 217-218; H. Ploss u. M. Bartels, *op. cit.*, I, p. 510.



pretarla nel senso che il responso stesso, per potere essere ragionevolmente applicabile, dovesse sottintendere l'assegnazione di un campo rigorosamente circoscritto alle esperienze del Faraone: la moglie legittima o prima sposa di lui, e le reali concubine — nettamente distinte dalle cortigiane sacre — che entravano vergini nell'harem e appartenevano esclusivamente al monarca ¹⁸⁰).

Resta l'episodio del rogo delle infedeli, in una località chiamata poi la « Terra rossa » ¹⁸¹), episodio che può non aver avuto, in origine, rapporto alcuno con il responso oracolare di Leto, ma che può ben essere una alterazione seriore, per legarlo a questo, di un antichissimo rito magico-religioso connesso con la salute del re: il sacrificio di giovani vite, le cui fresche energie erano destinate a passare direttamente nelle membra regali per rinfrancarne il vacillante vigore e prolungarne così la esistenza ¹⁸²). A tale scopo, la sposa — se del caso — e certamente le concubine del re venivano sacrificate, per modo che il sangue di ciascuna si raccogliesse in un medesimo spazio, imbevendo profondamente e saturando di sè il terreno; dopo di che i loro corpi venivano dati alle fiamme in un immenso rogo. Le zolle poi, così inzuppate del sangue delle vittime sacre, e mescolate forse con le loro ceneri, venivano adoperate come farmaco possente sugli organi malati del re. Ho detto vittime sacre (Diodoro Siculo ¹⁸³), infatti, chiama il luogo anzichè « Terra rossa », « Ter-

180) H. R. Hall, *Family (Egyptian)* in J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion a. Ethics*, Edinburgh, 1911, IV, p. 733.

181) Herodot., II, III.

182) J. G. Frazer, *The Golden Bough*, London, 1914, VI, p. 220 ss. La festa del *Sed*, documentata già sin dalla V Dinastia, ma che è certo di gran lunga più antica, festa della rinascita e del ringiovanimento del re identificato con Osiride, appartiene alla stessa sfera di riti religiosi (*Op. cit.*, p. 151 ss.).

183) *Biblioth.*, I, 59.

ra sacra »), in quanto che, intimamente legate con la divina persona del monarca, esse erano divenute partecipi della sua vita divina; il che spiega anche la scelta di vite femminili (invece di vite maschili) in questo specifico caso particolarmente indicate a ripararne la salute e a conferirgli nuove forze vitali. Nè il costume di ardere i corpi delle giovani donne sacrificate va certo disgiunto da un altro antichissimo rito egizio, in cui lo spirito del grano, incarnato in un uomo di pelo rosso, sacrificato tra i covoni durante la mietitura, e pianto poscia dai contadini in un rito ch'era insieme di lutto e di speranza, perchè già se ne prevedeva la rinascita nella rinnovata giovinezza dell'anno, veniva sul campo stesso bruciato e le sue ceneri feconatrici sparse all'intorno a mezzo di un vaglio¹⁸⁴). A tale rito alludono Diodoro Siculo¹⁸⁵), quando narra di uomini di color rosso sacrificati anticamente dai re sulla tomba di Osiris, e Plutarco¹⁸⁶), quando, sulla fede di Manetone, riferisce di uomini bruciati vivi ἐν Ἑλληθυσίας πόλει, le cui ceneri erano poi disseminate e disperse con un ventilabro.

Concludendo, il racconto di Erodoto può ben essere un contesto artificiale di elementi che non erano uniti fra loro da una connessione originaria; ma gli elementi stessi, opportunamente interpretati, appaiono quali in realtà essi sono, prodotti genuini dell'Egitto mediterraneo, e non già tarde invenzioni dello spirito greco, come è piaciuto a qualche studioso di definirli¹⁸⁷).

Già Ch. Autran¹⁸⁸) ebbe a rilevare il rapporto fra l'isola Chemmis, l'isola natante sul lago di Buto, e

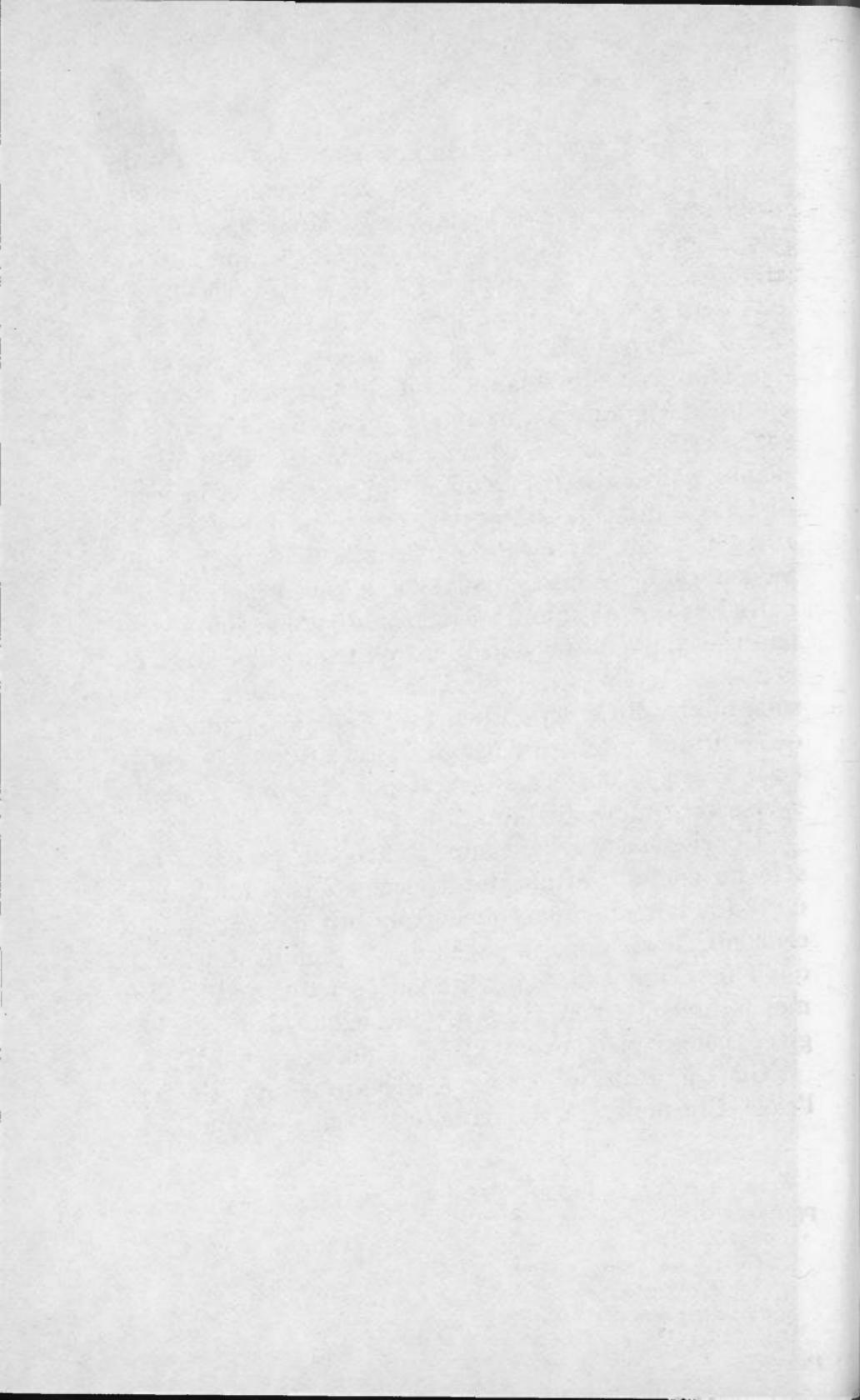
184) J. G. Frazer, *The Golden Bough*, London, 1912, VII, pp. 260-261.

185) *Biblioth.*, I, 88.

186) *Isis et Osiris*, 73; cfr. 30 e 33.

187) A. Wiedemann, *Herodots Zweites Buch*, p. 429.

188) *La flotte à l'enseigne du poisson*, Paris, 1939, p. 28.



il santuario galleggiante sulla laguna di Selinusia, lungo la costa efesina ¹⁸⁹), rapporto giustificato dal fatto che il santuario doveva — in origine almeno — essere certamente dedicato a Leto, che aveva a sud di Efeso, fra la marina e il monte, nella regione boscosa e acquitrinosa di Ortigia un'antichissima sede del suo culto ¹⁹⁰). Nel precedente saggio ¹⁹¹), io ricordai, a proposito appunto del santuario galleggiante di Selinusia, una felice relazione istituita dal Picard ¹⁹²) fra questo e la rappresentazione di un diaspro inciso del Museo Britannico, dove una *πότνια κύκνων*, reggente per un'ala e per una zampa due cigni dalle grandi ali aperte, sta in piedi sopra una base retta da due palafitte, ad indicare un santuario della dea emergente dalle acque. E dato l'intimo rapporto esistente nella Licia, nella Jonia e nell'isola di Delo fra gli uccelli acquatici — dall'ocche e dall'anitre selvatiche alle gru, dai cigni agli aironi e ai pivieri — e Leto, signora delle selve e delle distese lagunose e stagnanti, dove la spessa vegetazione delle erbe e delle piante palustri s'alterna coi sontuosi tappeti delle natanti ninfee ¹⁹³), io conclusi per la identificazione di Leto con la dea del diaspro inciso e con la divinità a cui il santuario galleggiante di Selinusia era sacro ¹⁹⁴). Nè mancai di accennare alla attendibile ipotesi che anche in Delo — la quale, si noti bene, era stata pur essa natante nella leggenda mitica di Leto, come Patmo in quella di Artemis Tauropolos ¹⁹⁵) — e nella vicinissima Micono la dea

189) Strabon., XIV, I, 26.

190) Vedi sopra, a p. 19 ss.

191) Vedi sopra, a p. 19.

192) Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, Paris, 1922, pp. 60-61.

193) Vedi sopra, a pp. 18, 21-22.

194) Vedi sopra, a p. 19.

195) O. Gruppe, *Griech. Myth. und Religionsgesch.*, p. 239, p. 813 e nota 1.

possedesse un seggio galleggiante sull'acqua ¹⁹⁶). Esempi quanto mai suggestivi, a cui è da aggiungere quest'altro, che riguarda una divinità femminile mesopotamica, la massima, forse, del più antico mondo religioso babilonese ¹⁹⁷), *Bau*, dea madre e quindi dea della fecondità al pari di Leto e, come questa lungo le rive dello Xanthos e del Caystrios, particolarmente amica, tra la varia e vasta famiglia dei pennuti, degli starnazzanti palmipedi. Orbene, anche una statua di *Bau* raffigura la dea che galleggia seduta sopra oche natanti ¹⁹⁸).

Del resto, la tradizione dell'isola o del santuario galleggiante (i termini si equivalgono, perchè nell'isola c'è un luogo sacro, e lo vedemmo a proposito dell'isola Chemmis) accompagna pure la migrazione di quel pugno di Pelasgi, cioè di Mediterranei orientali, che, partiti forse dalla costa anatolica ¹⁹⁹) e approdati nel Lazio precedendo i Troiani di Enea e preceduti dagli Elymi ²⁰⁰), si diressero verso una terra che, come Creta minoica e Delfi preellenica, andava orgogliosa di un omfalo ²⁰¹), verso la Sabina, dal nome chiaramente rivelatore della comune razza mediterranea de' suoi abitanti ²⁰²). Ivi appunto, presso l'*umbilicus Italiae*, nel

196) Vedi sopra, a p. 16.

197) Morris Jastrow jr, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, Giessen, 1905, I, pp. 58-59; p. 191.

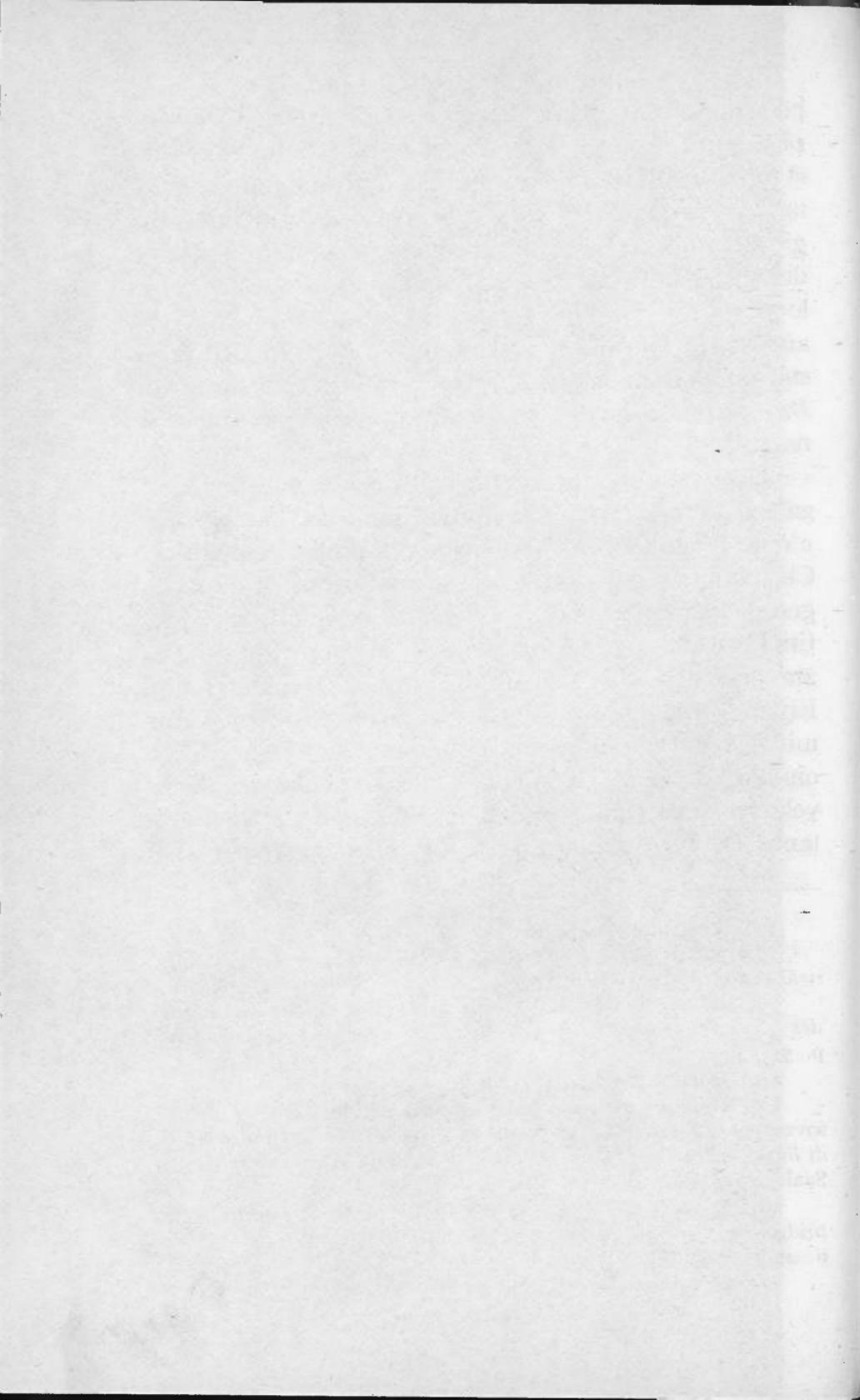
198) Edith de Bormeuil, *Dans le pays d'Abraham, au pays des deux fleuves* in *L'Illustration*, 19 agosto 1939, n. 5033, p. 554, figura ivi.

199) Homer. *Iliad.*, II, 840-843.

200) I quali però occuparono la parte occidentale della Sicilia, sovrappoendosi ai Sicani. Vedi V. Bertoldi, *Contatti e conflitti di lingue nell'antico Mediterraneo* in *Festschrift Karl Jaberg*, Halle-Saale, 1937, pp. 155, 157, 160.

201) Diodor. *Biblioth.*, V, 70; J. E. Harrison, *Themis*, Cambridge, 1912, p. 396 ss.; O. Gruppe, *Griech. Mythol.*, etc., p. 777, n. 2, p. 813.

202) Si vedano in Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen*



lago Cutiliense, trovarono la sacra isola natante predetta dall'oracolo dodoneo²⁰³), che con quello dell'oasi libica e quello nilotico di Buto formava la triade dei più antichi e celebrati oracoli mediterranei, e giunti così alla fine del loro fatale andare occuparono il paese, sopraffacendo i Siculi, popolo esso pure, se non di lingua, certo mediterraneo di razza²⁰⁴). E si osservi, a questo proposito, come la narrazione di Macrobio²⁰⁵) riveli l'esistenza nel cuore dell'Italia centrale di un triplice sostrato mediterraneo: il sabino, il siculo, il pelasgo. †

Ci si potrebbe chiedere se di questa tradizione mediterranea delle *νησοι πλωταί* facciano parte anche quelle rupi vaganti, di solito in numero di due, che già si incontrano nella gesta degli Argonauti e in quella di Odisseo²⁰⁶), rievocanti l'una e l'altra tutto un mondo di itinerari, di luoghi, di templi, di culti, di miti, di leggende, di avventure, di genealogie decisamente preellenico²⁰⁷). La risposta è, per mio conto, senz'altro affermativa; ma per non diffondermi qui in una digressione troppo lunga, la rimando alla fine di questa ricerca²⁰⁸).

der Lykier nebst einem Verzeichnisse Kleinasiatischer Namenstämme, Leipzig, 1913, le forme anatoliche Σαβυς, Σεβεδα, Σαβαγας, Σαβαλος, Σαβαλασσος, Σαβινα, Σαβαριας, Σαβατρα etc. E si ricordi sabino *téba* (colle) = cario *taba* presso Varr., *De re rustica*, 3, 1, 6 a proposito di *Thebae*. Cfr. Joh. Sundwall, *op. cit.*, p. 199: Θηβη, Ταβαι, Ταβηνος, Ταβεις, Ταβις, Τεβεις, Ταβαλα, Ταβειρα etc.

203) Macrobi. *Saturn.*, I, VII, 28-30.

204) V. Bertoldi, *Contatti e conflitti* etc., p. 156; M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, Messina-Milano, 1939, pp. 12-13.

205) *Op. cit.*, *loc. cit.*

206) O. Gruppe, *Griechische Mythologie* etc., pp. 396-397.

207) Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, Paris, 1938, II, p. 170 ss. p. 220 ss.

208) Vedi oltre, a p. 113 ss.

Tornando ora a Leto e al suo tempio oracolare di Buto, non sarà senza interesse osservare come la vecchia dea mediterranea manifesti in Egitto gli stessi gusti e le stesse preferenze, di cui la vedemmo compiacersi in Asia presso le foci del Caystrio, del Meandro, dello Xanthos, a Delo, intorno al suo stagno sacro ²⁰⁹), e con il nome di Hera — chè trattasi pur sempre della medesima dea — sulla costa occidentale d'Italia alla foce del Sele, come opportunamente rilevava Momolina Marconi ²¹⁰). Anche a Buto, infatti, in pieno Delta nilotico, la dea ha la sua sede, non lungi dal ramo sebennitico del fiume, presso un vasto lago che ricorda la laguna efesina, sul quale navigava — già se ne fece menzione ²¹¹) — la νῆσος πλωτή ricca oltre che di altre piante, proprio dell'albero sacro di Leto, di magnifiche palme, che dovevano certamente popolare di sè, a guisa di sparse oasi, tutta la circostante regione. Regione paludosa e lagunare, anche perchè, ogni anno, durante quattro mesi, le acque del fiume, uscite dai loro letti, la inondavano tutta quanta ²¹²). Nè è difficile immaginare, sulle tracce di Erodoto ²¹³) — ἐπεὶ πλῆρης γένηται ὁ ποταμὸς καὶ τὰ πεδία πελαγίσῃ — le ampie distese d'acqua coperte dalla lussureggiante fioritura di « gigli, che gli Egiziani chiamano loti », e di altri gigli « simili alle rose »: le ninfee nelumbo, queste, le ninfee bianche e le ninfee cerulee, quelle ²¹⁴), ed inoltre dalle fitte vege-

209) Vedi sopra, a pp. 15, 24-25.

210) *Il santuario di Hera alla foce del Sele in Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, Vol. LXXII, fasc. II, 1938-39, pp. 441-442.

211) Vedi sopra a p. 16.

212) Ἔστι δὲ τὰ πολλὰ τὰ παρὰ θάλατταν Αἰγύπτου λίμναι καὶ ἔλη (Scylacis Caryandensis, *Periplus in Geographi graeci minores*, ed. Car. Muller, Paris, 1855, I, p. 80).

213) II, 92.

214) A. Wiedemann, *Herodots Zweites Buch*, etc., pp. 374-376.

tazioni di papiro, tra i cui folti cespi Iside allattante il piccolo Horus aveva trovato sicuri recessi ²¹⁵). E in questi stagni, in questi acquitrini, in queste lagune, in queste acque pigre e grasse, che qua e là potevano bene assomigliare a giardini natanti, vivevano a miriadi uccelli che erano fra i prediletti della dea anch'è lungo le rive dei fiumi anatolici e nella sua isola sacra: cigni, oche, anatre, gru ²¹⁶), e palmipedi più particolarmente propri della fauna nilotica, quali i fenicotteri, le cicogne e l'ibis, oggetto di così alta venerazione ²¹⁷). Che se in Creta questo speciale carattere della signoria di Leto sul mondo animale non appare preminente come in Asia, a Delo, in Egitto (a Delo, del resto, essa era anche Ὀρνυγομήτρα ²¹⁸), i non rari sigilli rappresentanti cigni, anitre, oche — talvolta espressi con singolare evidenza — nel loro naturale elemento, la palude variata di piante erbacee e di fiori ²¹⁹), sigilli scolpiti assai probabilmente con riguardo alla dea, di cui questi erano gli uccelli preferiti, mostrano che il culto di Leto, anche quale πόντια ἐνὸδρων ὀρνίθων, non era affatto ignoto all'isola minoica.

E veniamo a una delle caratteristiche più notevoli del culto di Leto a Buto: il suo tempio dolmenico che ci riporta almeno all'età cuprolitica, dato che il neoli-

215) Vedi E. A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, II, fig. a p. 108. Per il significato del loto in intimo rapporto con la sfera sessuale muliebre al pari del giglio e del papavero, vedi M. Marconi, *Il santuario di Hera alla foce del Sele*, pp. 448-450.

216) Cfr. *Iliad.* II, 459 ss. Vedi in H. Th. Bossert, *Altkreta*, Berlin, 1937, p. 300, fig. 565 il bellissimo affresco nel palazzo di Amenophis IV a Tell-el-Amarna, rappresentante un volo di anitre selvatiche tra una folta vegetazione.

217) A. Wiedemann, *Herodots Zweites Buch*, pp. 293-294.

218) Vedi sopra, a p. 25.

219) A. Evans, *The Palace of Minos at Knossos*, IV, II, London, 1935, p. 492, figure 426-427; p. 609, fig. 507 B, e p. 615, fig. 602.

tico puro non è ancora dimostrabile in Egitto ²²⁰). Di fronte al numero e agli sviluppi dei monumenti megalitici nord-africani, che sono certo in rapporto con quelli della Spagna e del Portogallo ed ai quali si può attribuire come data iniziale la fine del neolitico recente ²²¹), l'Egitto, la cui ceramica preistorica e protostorica corrisponde — si noti bene — a quella delle tombe megalitiche dell'Africa del Nord ²²²), non può certo competere con questa nè per la copia nè per l'importanza di tali monumenti. Essi tuttavia esistono, e, a parte che la stessa *mastaba* non è concepibile senza l'influsso dell'architettura megalitica ²²³), un vero e proprio dolmen venne trovato a Hierakompolis nella Tebaide settentrionale, ch'era in relazioni frequenti con le oasi del deserto libico; dolmen e circoli litici si rinvennero a nord di Heluan; tombe megalitiche a Naga-ed-Der ²²⁴). Del resto, la maggior parte delle regioni a specchio del Mediterraneo possiedono simili monumenti — per lo più sepolcrali — che risalgono alla fine del neolitico, al cuprolitico ed alla prima età del bronzo. Così l'isola di Creta con le tombe a cupola megalitiche della Mes-sarà ²²⁵); così la Palestina e la Siria; così l'Apulia, le isole di Sardegna, di Corsica, di Pantelleria, le Baleari, la penisola Iberica, la Francia meridionale ²²⁶). Ricordo

220) J. de Morgan, *L'humanité préhistorique*, Paris, 1921, p. 96, n. 2; E. Baumgärtel, *Tunis* in M. Ebert, *Reallexikon der Vorgeschichte*, Berlin, 1928, XIII, p. 481.

221) E. Baumgärtel, *op. cit.*, vol. cit., p. 476 ss.

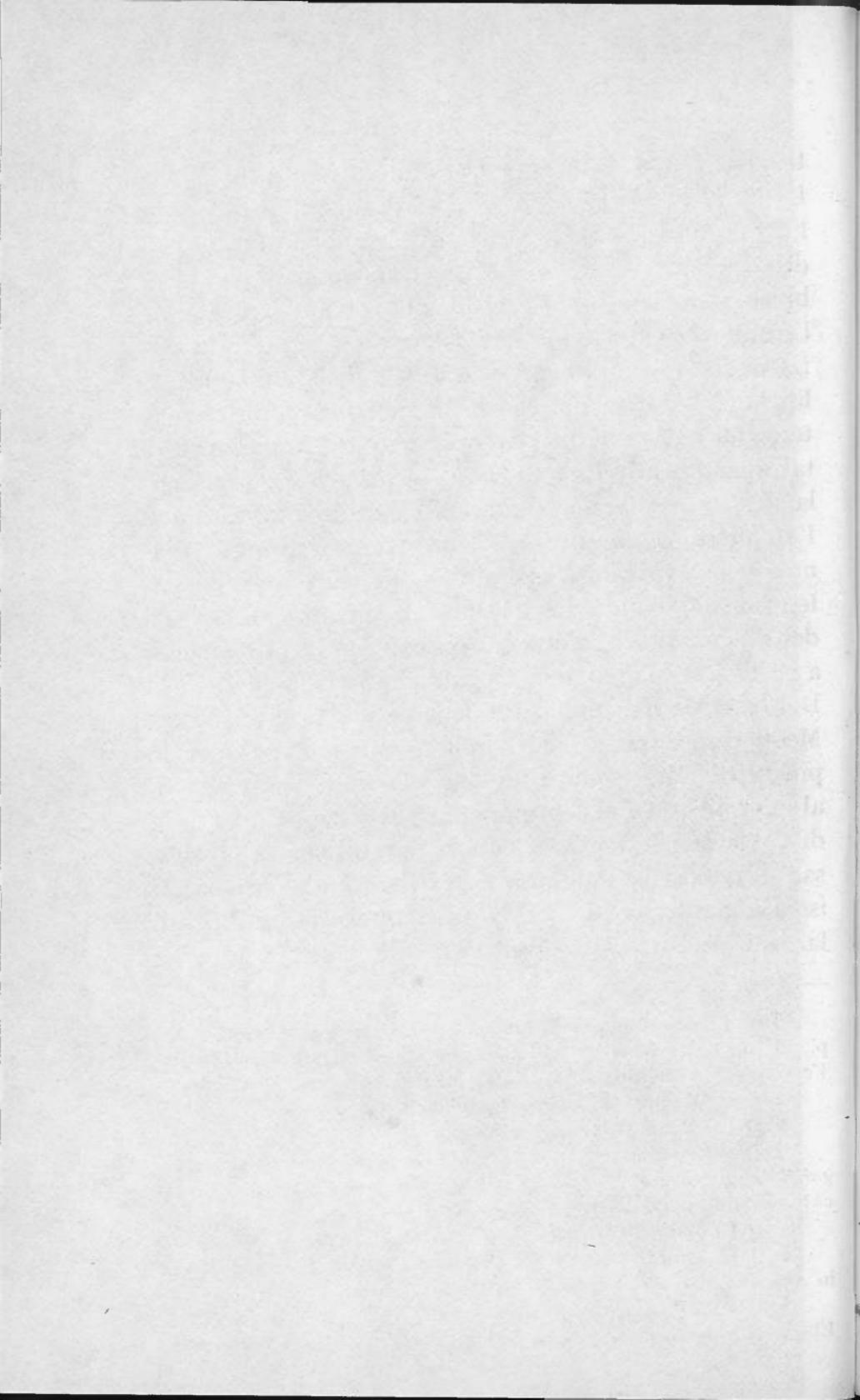
222) E. Baumgärtel, *op. cit.*, p. 477.

223) E. Baumgärtel, *op. cit.*, vol. cit., p. 477; Roeder, *Megalith-Grab, E. Agypten* in M. Ebert, *Reallexikon der Vorgeschichte*, Berlin, 1927, VIII, p. 106.

224) E. Baumgärtel, *op. cit.*, vol. cit., p. 477, p. 482.

225) E. Baumgärtel, *op. cit.*, vol. cit., p. 478; G. Karo, *Kreta* in *op. cit.*, VII, Berlin, 1926, p. 68, tav. 38.

226) P. Tomsen, *Megalith-Grab, F. Palästina-Syrien* in M. Ebert, *Reallexikon der Vorgeschichte*, VIII, pp. 106-115; v. Duhn,



per ultimo i monumenti megalitici maltesi, presentanti forme architettoniche e decorative, le quali — come si esprime in proposito Roberto Paribeni ²²⁷) — « nella loro sconvolgente originalità fanno sentire una loro potente, sicura, razionale nobiltà, che non può essere di un'arte che si inizia, ma che deve aver fatto già le sue prove, probabilmente in materie non durevoli ». Il compianto Luigi M. Ugolini ²²⁸) aveva in relazione ad essi sostenuto una tesi che dagli archeologi — ed a ragione, mi pare — non venne accolta; onde la civiltà fiorita in Malta durante l'età della pietra levigata non è già da considerarsi « come la prima manifestazione culturale del genere, della quale noi abbiamo fin qui cognizione nell'ambiente mediterraneo » ²²⁹), ma piuttosto una civiltà attardatasi nella fase neolitica, « mentre altre genti vissute in minore isolamento, avevano già iniziato la lavorazione e l'uso dei metalli » ²³⁰). Resta però raggiunto l'accordo sulla natura sacrale di tali monumenti, difesa dall'Ugolini con persuasiva copia di argomentazioni ²³¹), contro le varie ipotesi che ne volevano fare dei palazzi o delle grandi tombe o delle tombe di eroi divenute poscia i santuari degli eroi medesimi. Questa ormai sicura interpretazione sacrale

Megalith-Grab, D. Italien in M. Ebert, *op. cit.*, vol. cit., pp. 104-106; P. Bosch-Gimpera, *Megalith-Grab, B. Westeuropa* in M. Ebert, *op. cit.*, vol. cit., pp. 81-88. Cfr. L. M. Ugolini, *Malta e le origini della civiltà mediterranea*, Roma, 1934, pp. 185-206, pp. 225-226; R. Paribeni in *Prefazione*, p. IX, a C. Ceschi, *Architettura dei templi megalitici di Malta*, Roma, 1939.

227) *Prefazione*, p. XI, a C. Ceschi, *Architettura dei templi megalitici di Malta*.

228) *Malta e le origini della civiltà mediterranea*, Roma, 1934, p. 239 ss., p. 275-278.

229) L. M. Ugolini, *Malta etc.*, p. 275.

230) R. Paribeni in *Prefazione*, p. X, a C. Ceschi, *Architettura*, etc.

231) *Malta etc.*, p. 112. Cfr. C. Ceschi, *Architettura etc.*, p. 5, e R. Paribeni, *Prefazione*, p. IX, all'opera stessa.

dei monumenti megalitici di Malta spiega e giustifica la presenza pure nel Delta nilotico di un tempio dolmenico, anche se gli altri monumenti megalitici sin qui ritrovati in Egitto siano di carattere funerario. Osserverei, anzi, che un ricordo, o meglio, una tradizione di questi templi megalitici egizi risalenti alla età cuprolitica deve esser continuata a sussistere, se ancora Amasis faceva trasportare da Elefantina a Sais, impiegando tre anni di tempo e tre mila marinai, un οἶκημα μονόλιθον — cioè un ναός ²³²) — che esteriormente misurava venti cubiti in lunghezza, quattordici in larghezza, otto in altezza ²³³), ed un altro naos monolitico erigeva a Thmuis ²³⁴); e se, più tardi, pure Nectanebos ne imitava l'esempio a Saff-el-Henneh ²³⁵).

A completare le notizie sin qui raccolte intorno al culto di Leto nell'Egitto mediterraneo, ricorderò che la città di Sekhem o Sekhmet o Sešemet, a poche miglia a nord di Memfi, portava il nome di « città di Leto » ²³⁶), da non confondersi con Latopolis dell'alto Egitto (Seni ²³⁷)), così chiamata, secondo Strabone ²³⁸), da un sacro pesce, ch'era ivi oggetto di culto. È significativo, mi sembra, che la grande sacerdotessa si chiamasse a Letuspolis « madre divina » ²³⁹), fosse cioè la divina proiezione della sua dea, ch'era « la Madre » per eccellenza, e del pari significativo che pure a Letuspolis, vicino al santuario di Horus, sorgessero due noti alberi, gli alberi Nebes e Šent, il quale ultimo si identifica

232) A. Wiedemann, *Herodots Zweites Buch*, p. 555.

233) Herodot. II, 175. Cfr. A. Wiedemann, *op. cit.*, pagine 602-603.

234) A. Wiedemann, *op. cit.*, pp. 555, 602.

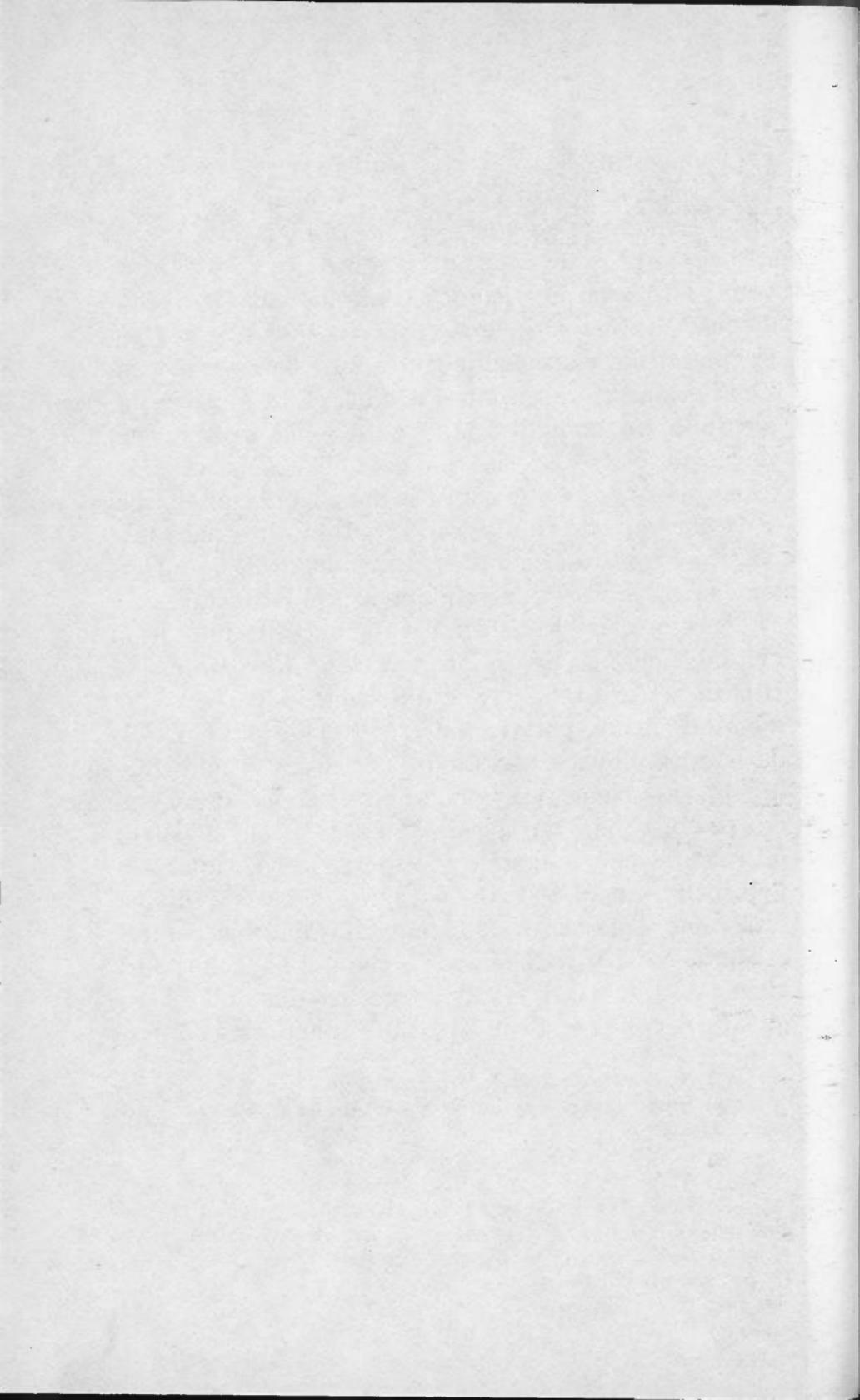
235) A. Wiedemann, *op. cit.*, p. 555.

236) E. A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, I, pagine 99, 432; II, pp. 148, 157, 262.

237) E. A. Wallis Budge, *op. cit.*, I, p. 463. Cfr. p. 431 e II, pp. 50, 51, 66, 92, 356.

238) XVII, I, 40.

239) E. A. Wallis Budge, *op. cit.*, I, p. 101.



anche con una dea in stretto rapporto con il dio ²⁴⁰). Probabilmente Šent è una forma arborea di Leto e la relazione con Horus da spiegare con la fondamentale identità predinastica di Leto e di Isis. Nè diversamente è forse da considerare l'albero Nebes, se nel suo legno, cioè nella stessa sostanza materna, era scolpita una statua di Horus ²⁴¹).

La μυγαλή (il toporagno) e lo ἰχνεύμων (la mangusta egizia) erano sacri a Leto ²⁴²), ed Erodoto riferisce che i toporagni morti venivano trasportati a Buto ²⁴³).

Credo che il rapporto fra la μυγαλή e Leto debba cercarsi in una certa analogia di nature. La dea, che è originariamente una indubbia espressione della Terra-Madre nella sua accezione più ampia, ci è apparsa però in alcuni centri del suo culto la tipica signora dei terreni acquitrinosi, delle distese stagnanti largamente coperte dalla flora e popolate dalla fauna palustre. Ora, il toporagno, mentre è un animale capace di nuotare, e quindi atto anche a vivere in quelle plaghe che costituivano uno dei caratteristici regni di Leto, ha pure un'intima parentela con la terra, dalla quale esso nasce, come tanti altri esseri γηγενεῖς ²⁴⁴), che la terra concepisce nel suo grembo ἀνήροτος, cioè per la sola virtù della sua autonomia generativa. Era infatti

240) E. A. Wallis Budge, *op. cit.*, I, p. 468; II, p. 130.

241) La statua impugnava nella destra la frusta e stringeva con la sinistra il fallo. Vedi H. Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Aegypten*, Leipzig, 1891, p. 407. Ch. Joret (*Les Plantes dans l'Antiquité et au Moyen-âge*, Paris, 1897, I, p. 297) identifica l'albero šent con la *acacia nilotica* e l'albero *nebet* col *zizyphus lotus*, il giuggiolo.

242) Antonin. Liber. Μεταμορφώσεων συναγωγή in *Mythographi Graeci*, Vol. II, fasc. I, Leipzig, 1896, cap. 38; Ael., *De nat. animal.*, X, 47.

243) II, 67.

244) Vedi il frammento di Pindaro in S. Hippolyti, *Refutatio omnium haeresium*, ed. L. Duncker et F. G. Schneidewin, Göttingen, 1859, Lib. V, c. 7, pp. 135-136.

diffusa credenza in Egitto che esistessero topi, tali soltanto nelle loro parti anteriori, mentre il resto del corpo non era carne, ma limo ²⁴⁵), partecipando essi ancora di quella materia terrestre da cui erano usciti. Non diversamente della rana si riteneva che d'autunno si risolvesse in fango, per riapparire con la primavera animale organicamente ricostituito ²⁴⁶). La credenza, del resto, involgeva anche l'uomo. Significativa, in proposito, la notizia di Horapollo ²⁴⁷), che gli Egizi ἀπλαστον ἄνθρωπον γράφοντες — il fango, cioè, non ancora plasmato in forma umana — βάτραχον ζωογραφοῦσι.

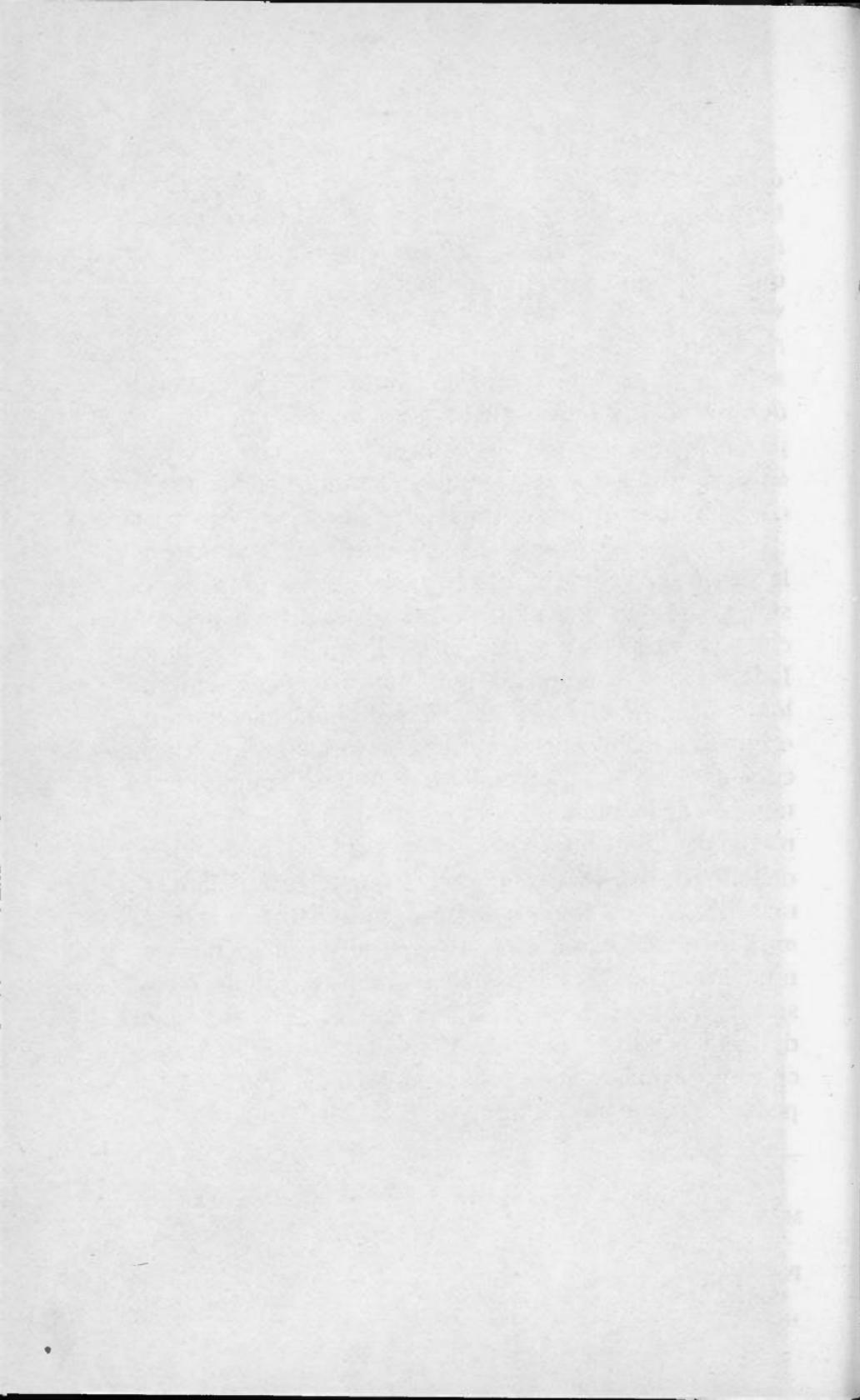
Quanto all'icneumone o mangusta, il rapporto con la dea è da vedere piuttosto nella diffusa opinione del suo androginismo, particolarità di carattere sessuale, che veniva perciò a far parte di quella sfera in cui Leto regnava sovrana, se pure non si voglia risalire più lontano e immaginare che alla divinità mediterranea originariamente concepita in quella forma androgina, da cui essa derivò — pure ridotta a divinità femminile soltanto — il fondamentale attributo di una certa autonomia generativa, gli animali ritenuti partecipi dell'uno e dell'altro sesso fossero particolarmente cari. Eliano ²⁴⁸) racconta che fra le manguste, a cui indistintamente καὶ σπεῖρειν καὶ τίττειν ἢ φύσις δέδωκε, si viene ad una certita, dopo una battaglia, in seguito alla quale i vinti sono costretti a fungere da femmine e ad essere fecondati dai più forti, cosicchè il risultato della sconfitta è ch'essi devono soggiacere ai dolori del parto, e da padri ch'erano fino allora, diventar delle madri.

245) Vedi per i testi (Diodoro, Eliano, Plinio, Mela, Plutarco, Macrobio). A. Wiedemann, *Herodots Zweites Buch*, p. 290.

246) Plin. *Nat. Hist.*, IX, 74. Cfr. A. Wiedemann, *op. cit.*, pp. 290-291.

247) Hori Apollinis *Hieroglyphica* ed. Fr. Sbordone, Napoli, 1940, Lib. I, c. 25, p. 68. Vedi A. Wiedemann, *op. cit.*, p. 291.

248) *De nat. animal.*, X, 47.



Un criterio analogo a quello applicato per il toporagno e per la mangusta potrebbe fornire la spiegazione del rapporto di Leto con un altro animale, che pur non appartenendo al novero di quelli particolarmente connessi con la dea di Buto, vien naturale qui di ricordare: voglio dire il lupo. Le lupe non avevano, secondo gli antichi ²⁴⁹), i parti facili: οὐ βραδίως οἱ λύκοι τὴν ὄδυνα ἀπολύουσι ²⁵⁰); ma impiegavano, per dare alla luce la prole, dodici giorni e altrettanti notti. Esse abbisognavano quindi della speciale assistenza della *κότνια θηρῶν*, che aveva appunto, tra i principali suoi uffici, quello d'essere la dea *λοχία*, la dea *σφωδίνα*; e, come oggetto della sua particolare sollecitudine, ne godevano anche — insieme con altri animali, per altre ragioni — le preferenze. Così si spiega Leto *licomorfa*, la dea, cioè, che assume la forma di uno degli animali che le sono più cari; Leto che, gravida ²⁵¹), sotto le spoglie di una lupa ²⁵²) per sottrarsi all'ira gelosa di Hera ²⁵³), accompagnata da lupi, suoi fedeli paredri ²⁵⁴), giunge dal paese degli Hyperborei ²⁵⁵) a Delo ²⁵⁶) in dodici giorni, cioè nell'esatto nu-

249) Aristotel. *De animalib. historiae*, VI, 35; Antigoni Car. *Hist. mirab.* in *Scriptores graeci minores rerum naturalium*, ed. O. Keller, Leipzig, 1878, p. 18; Aelian. *De nat. animal.*, IV, 4; *Scholia in Apoll. Rhod. Argonaut.*, ed. C. Wendel, Berlin, 1935, II, v. 124.

250) Aelian. *De nat. animal.*, IV, 4.

251) Aelian. *De nat. animal.*, X, 26; *Schol. in Apoll. Rhod. Argonaut.*, II, v. 124.

252) Aristotel. *De animalib. hist.*, VI, 35; Antigon. Car. *Hist. mirab.*, etc., p. 18; Aelian. *De nat. animal.*, X, 26; *Schol. in Apoll. Rhod. Argonaut.*, II, v. 124.

253) Aristotel. *De animalib. hist.*, VI, 35.

254) Aristotel. *op. cit.*, *loc. cit.*; Antigon. Car. *op. cit.*, *loc. cit.*

255) Aristotel. *op. cit.*, *loc. cit.*; Antigon. Car. *op. cit.*, *loc. cit.*; Aelian. *op. cit.*, IV, 4.

256) Aristotel. *op. cit.*, *loc. cit.*; Antigon. Car. *op. cit.*, *loc. cit.*; Aelian. *op. cit.*, IV, 4; *Schol. in Apoll. Rhod. Argonaut.*, *loc. cit.*

mero di giorni, che impiegano le lupe a partorire. Non è qui la sede per trattare dei due termini del viaggio: il paese degli Hyperborei e Delo, dei quali il primo presenta un problema oscuro e complesso, non risolvibile qui sui due piedi, mentre del secondo si può dire che sostituì certamente la Licia, meta primitiva della travagliata peregrinazione della dea ²⁵⁷). Del resto, non è improbabile che esistesse un diretto rapporto anche fra il lupo e la dea oracolare di Buto. Già la città di Lycopolis rivela l'esistenza di un culto del lupo nel Delta nilotico ²⁵⁸), e va messa in relazione con la notizia di Erodoto ²⁵⁹) del sacerdote di Demeter — cioè di una divinità affine o identica a Isis e a Leto — che con gli occhi bendati veniva da due lupi condotto al tempio della dea e da essi ricondotto poi al punto di partenza. Si aggiunga la leggenda mitica ricordata da Diodoro Siculo ²⁶⁰), secondo cui, preparandosi Horus a dar battaglia all'uccisore di suo padre, Osiris sarebbe tornato dall'oltretomba sotto le spoglie di un lupo, per assisterlo nella lotta. Ora, in Osiris è facilmente riconoscibile Apollo, il figlio e, insieme, il pater di Leto, identificato a Lycopolis con il lupo e accomunato con questo in un medesimo culto ²⁶¹). Ma Apollo-lupo presuppone evidentemente una dea madre e pater, che tra le molte sue epifanie conti anche quella licomorfa, e questo è appunto il caso di Leto ²⁶²).

Tornando ora all'icneumone o mangusta, l'ipotesi formulata più sopra a suo riguardo viene confermata

257) O. Gruppe, *Griechische Mythologie* etc., pp. 332-333 e n. 14.

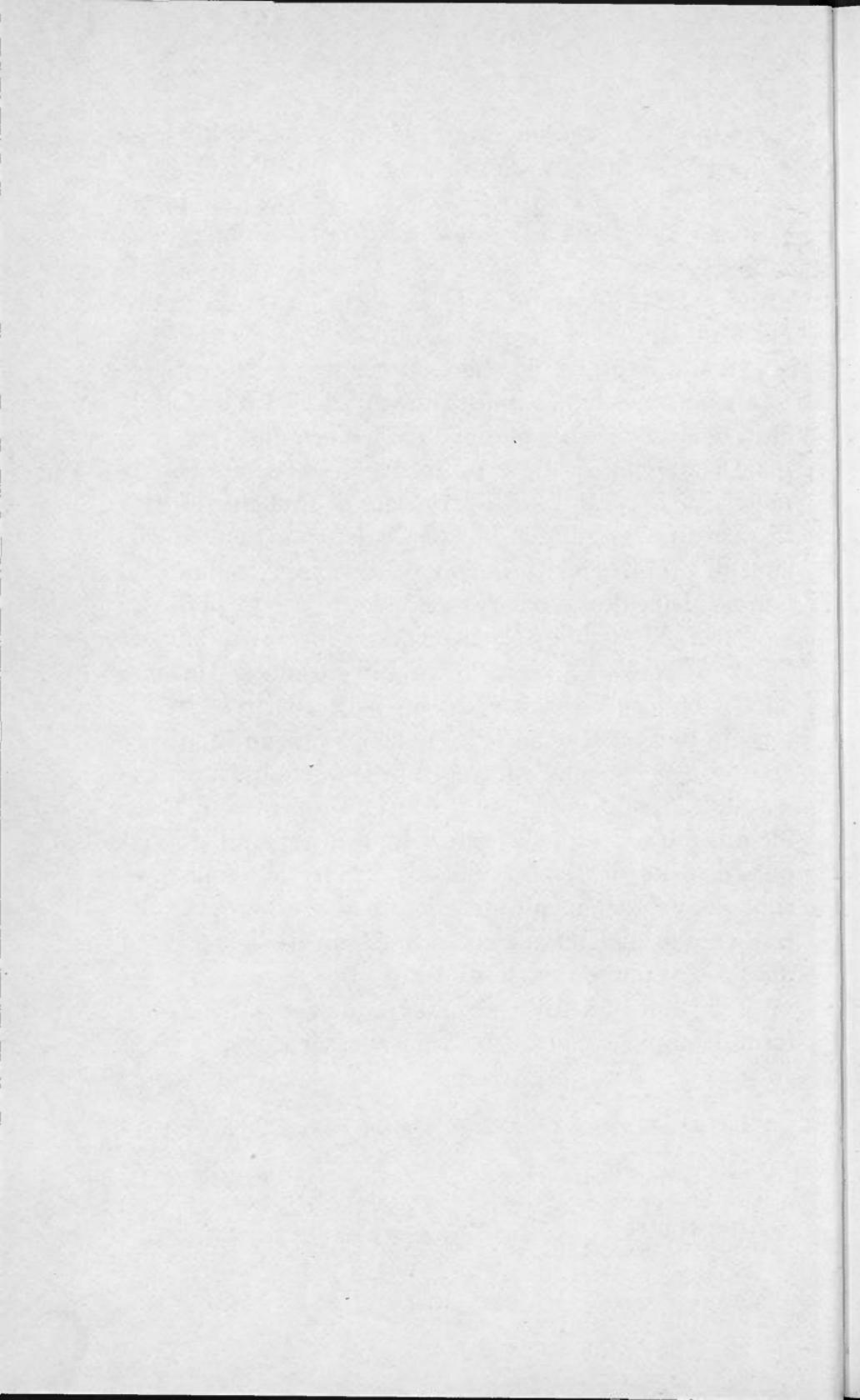
258) E. A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, II, p. 366; cfr. pp. 252, 262, 353.

259) II, 122.

260) *Biblioth.*, I, 88.

261) Macrob. *Saturn.*, I, 19.

262) Cfr. Aelian. *De nat. animal.*, X, 26.



dal fatto che esso era stato per un certo tempo
 una di quelle lingue in cui si scrivevano le
 scritture ebraiche, e che per questo era
 chiamata "lingua ebraica". Ma non si
 può dire che essa sia stata una lingua
 ebraica, e che per questo sia chiamata
 "lingua ebraica". La lingua ebraica
 era una lingua ebraica, e per questo
 era chiamata "lingua ebraica". Ma non
 si può dire che essa sia stata una
 lingua ebraica, e che per questo
 sia chiamata "lingua ebraica".

205) Adkins, The East, vol. I, p. 17.
 206) M. E. Nelson, The ancient Egyptian Religion etc.
 p. 400 et seq. H. Nelson, p. 41.
 207) M. E. Nelson, op. cit., p. 40.
 208) E. A. Wallis Budge, The Gods of the Egyptians, I.
 p. 138 et seq.
 209) E. A. Wallis Budge, op. cit., I, pp. 121-122.
 210) E. A. Wallis Budge, op. cit., I, p. 121.
 211) Van O. Anstey, The Gods of the Egyptians, I, p. 121.
 212) Van O. Anstey, The Gods of the Egyptians, I, p. 121.
 213) Van O. Anstey, The Gods of the Egyptians, I, p. 121.
 214) Van O. Anstey, The Gods of the Egyptians, I, p. 121.
 215) Van O. Anstey, The Gods of the Egyptians, I, p. 121.



dal fatto ch'esso era sacro pure ad ΕΙΛΕΙΘΥΙΑ²⁶³), divinità di attribuzioni originarie ben più vaste della circoscritta sfera d'azione in cui già Omero la confina, ma che tuttavia, sin dalle origini, doveva essere, tra i vari suoi caratteri, il predominante.

Ora ΕΙΛΕΙΘΥΙΑ è uno dei nomi della grande divinità femminile minoica²⁶⁴), nome pertanto, al pari della dea che lo porta, di sostrato mediterraneo²⁶⁵), donde si è indotti naturalmente a pensare ch'esso, in Egitto, non rappresenti affatto una sovrapposizione ed una identificazione ad una divinità locale, con cui i Greci si sarebbero incontrati. E l'induzione a me sembra certezza. ΕΙΛΕΙΘΥΙΑ non è il nome dato dai Greci alla dea Nekhebet²⁶⁶): ΕΙΛΕΙΘΥΙΑ è più antica di questa, e la città, che si chiamò più tardi Nekhebet²⁶⁷) dal nome della dea, o Teka²⁶⁸), fu prima la città di ΕΙΛΕΙΘΥΙΑ, fondata da un pugno di Termilai²⁶⁹) trasferitisi in Egitto dall'isola minoica, che con l'Egitto aveva stretto rapporti sin dall'età neolitica²⁷⁰). E chi sa che Αητώ εϋτεκνος, ricordata insieme con Apollo, con Artemide, con Heracle in una epigrafe greca da Coptos nell'alto Egitto²⁷¹), non sia la tarda eco di un antichissimo culto

263) Aelian. *De nat. animal.*, X, 47.

264) M. P. Nilsson, *The minoan mycenaean Religion etc.*, p. 440 ss. Cfr. il saggio precedente, a p. 41.

265) M. P. Nilsson, *op. cit.*, p. 449.

266) E. A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, I, p. 438 ss.

267) E. A. Wallis Budge, *op. cit.*, I, pp. 24, 431; II, pp. 155, n. 3, 372.

268) E. A. Wallis Budge, *op. cit.*, I, p. 437.

269) Vedi Ch. Autran, *Prélude à l'enlèvement d'Europe (Phoéniques et Dravidiens)*, II) Paris, 1938, p. 8 ss.

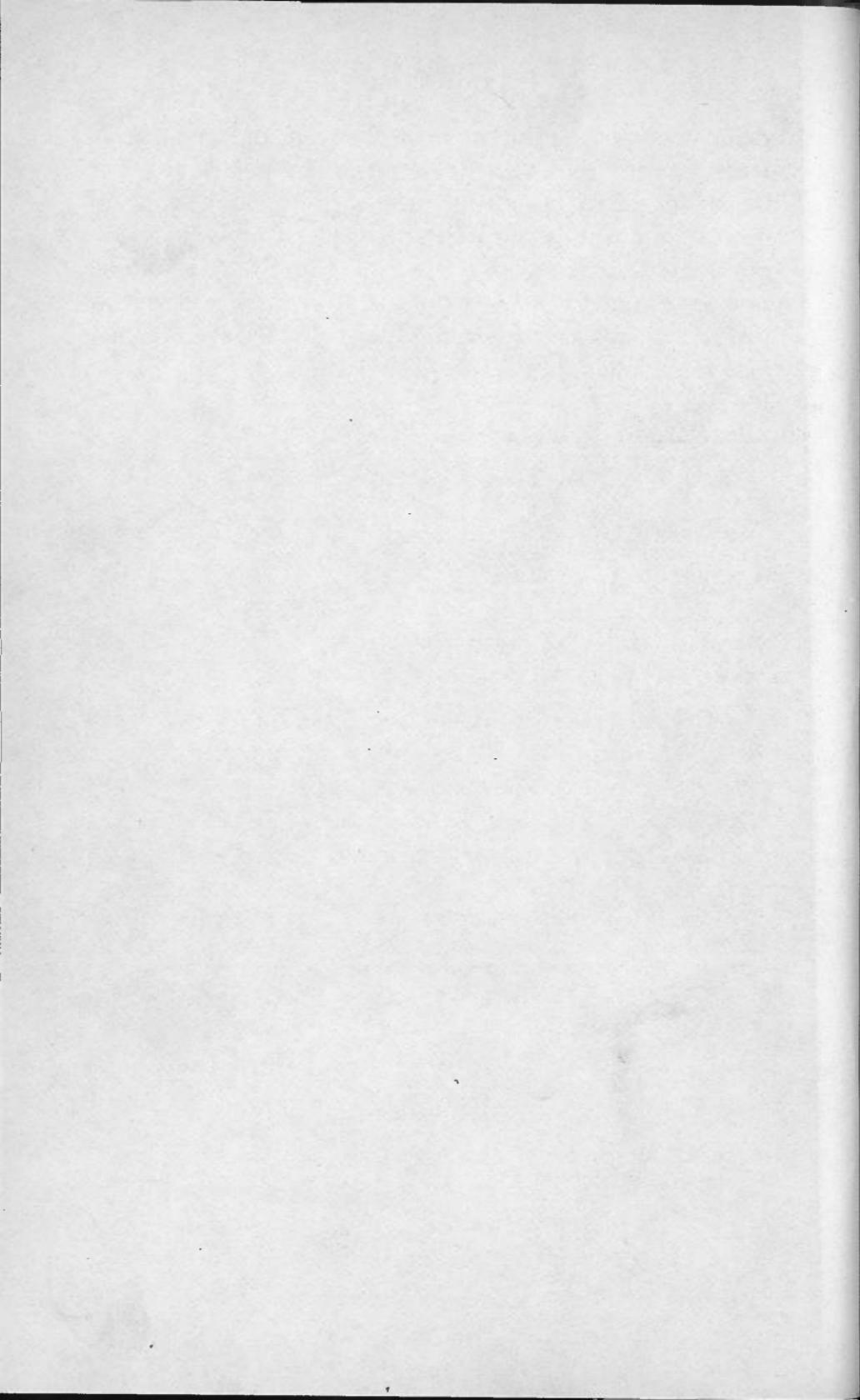
270) G. Glotz, *La Civilisation Egéenne*², Paris, 1937, p. 27; Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, II, p. 200.

271) J. G. Milne, *Greek Inscriptions from Egypt* in *Journal of Hellenic Studies*, XXI, 1901, p. 290.

della dea, pervenuto sin nella Tebaide dal suo preellenico centro nilotico, accompagnando nuclei animosi di Mediterranei egei! Ignota gesta, di cui è tuttavia dato scorgere un chiaro riflesso nell'avventuroso viaggio di Menelao tra gli Erembi e gli Etiopi ²⁷²), ma a cui non sorrise la fortuna, onde « belli di fama e di sventura » rividero le patrie loro Giasone ed Odisseo: ignota e forse anche prodigiosa gesta, che non trovò il suo poeta.

272) *Odyss.*, IV, 83-85.





DELLE RUPI VAGANTI

(NOTA RIFERENTESI A PAG. 100)

Le rupi vaganti, di cui già feci cenno, sono le Συμπληγάδες, le Πληγάδες, le Συνορμάδες, le Συνδρομάδες, le Πλαγκταί¹⁾. Mi soffermo volentieri su queste ultime, contro cui Circe, la πότνια θηρῶν, la signora dei segreti vegetali, la dea maga e profetica²⁾, mette in guardia Odisseo³⁾: « Di là sono rocce strapiombanti, contro cui rumoreggia l'alto flutto dell'occhi-cerula Amfitrite. Erranti le chiamano gli dei beati. Nessun alato le valica, nemmeno le colombe selvatiche, use a portare l'ambrosia al padre Zeus, senza che la liscia pietra ne rapisca qualcuna. Ma un'altra ne invidia il padre, a ripararne il numero ». Le colombe, dunque, devono passare tra quelle rupi, per attingere l'ambrosia, ch'esse hanno il compito di portare a Zeus. Balza subito alla mente l'origine cretese di questa tradizione omerica: le πέλειαι τρήρωνες continuano a portare a Zeus adulto quel cibo, ch'era loro cura portare al divino infante nascosto e custodito nella grotta del monte Dicte. Un frammento della poetessa Moiro⁴⁾

1) O. Gruppe, *Griechische Mythologie* etc., pp. 396-397.

2) Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, Paris, 1938, II, pp. 172-173.

3) *Odyss.*, XII, 59-65.

4) Dal poema Μνεμοσύνη presso Atheneo, XI, p. 491 b.

conservatoci da Ateneo, in cui alle colombe, che si spingono sino all'Oceano a far bottino di ambrosia, si aggiunge l'aquila che trae il nettare da una pietra, costituisce il più significativo commento ai versi dell'Odissea:

Τὸν μὲν ἄρα τρήρωνες ὑπὸ ζαθέῳ τράφον ἄνθρω,
ἀμβροσίην φόρευσαι ἀπ' ὠκεανοῦ ῥοάων·
νέκταρ δ' ἐκ πέτρης μέγας αἰετὸς αἰεὶ ἀφύσσω
γαμφηλῆς, φορέεσκε ποτὸν Διὶ μητιόντι.

Dove sarà da distinguere tra le colombe e l'aquila: mentre le colombe appartengono veramente all'antichissima tradizione minoica intorno a Ζεὺς Κρηταγενής, al figlio di Reia, che poi fattosi κοῦρος, ne diviene anche il paredro⁵⁾, l'aquila costituisce una palese intrusione, nella primitiva leggenda mitica, dell'uccello prediletto dallo Ζεὺς omerico, cioè dal supremo iddio degli Achei; che si sovrappone al dio cretese, così come in Dodona pelasgica aveva cacciato di nido la vecchia dea oracolare mediterranea.

Le τρήρωνες di Moiro, che portano dalle correnti dell'Oceano l'ambrosia nell'antro divino del Dicte, sono evidentemente quelle stesse πέλειαι τρήρωνες che superano a rischio della vita le « Pietre Erranti » — tanto che alcuna ve la lascia pur sempre — per ritornare cariche del medesimo dolce bottino. Forse anche la leggenda cretese, prima della contaminazione dell'aquila, non ignorava quei mobili minacciosi baluardi, e lo dedurrei appunto dal particolare — un po' curioso — dell'uccello di Zeus, che attinge con il becco il nettare da una pietra. Non è improbabile che, nel processo di contaminazione, il motivo delle pietre si sia spostato, alterandosi, dal suo luogo originario. Ma qui interviene un rilievo, che non so se sia stato fatto da altri.

5) Vedi J. E. Harrison, *Themis*, Cambridge, 1912, p. 2 ss.

Sorge in me il dubbio che le colombe, benchè sicuramente mediterranee e intimamente legate alla dea mediterranea e quindi alla dea minoica e quindi a Reia ⁶⁾, non siano primitive nella leggenda mitica raccolta da Moiro e ch'esse abbiano sostituito già in tempo molto antico le api, le μέλισσαι, le figlie ed ancelle di Μέλισσα divina ⁷⁾, le quali, con Amaltheia, ne costituiscono il dato originario: Zeus, nella caverna, affidato da Reia ai Cureti, che con il tinnito delle loro armi richiamano a sciami le api, perchè ivi costruiscano i loro « daedala tecta » e vi ammassino il miele a nutrimento del piccolo iddio ⁸⁾; e che al tempo stesso, nella loro qualità di primi adunatori e custodi di greggi, di primi pastori insomma, gli pongono vicino una capra, che offrirà essa pure il suo latte all'infante divino. Ci sono pochi versi delle Georgiche ⁹⁾, che esercitano sopra di me una impressione particolarmente suggestiva, per il loro singolare richiamo ai versi omerici dell'Odissea:

Saepe etiam *duris* errando in *cotibus* alas
 attrivère ultroque animam sub fasce dedère:
 tantus amor florum et generandi gloria mellis.

Nell'un caso si tratta delle colombe, nell'altro del-

6) M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, Messina-Milano, 1939, p. 167 ss., p. 173. Vedi inoltre A. Evans, *The Palace of Minos at Knossos*, London, 1935, IV, II, p. 405, fig. 336; p. 609, fig. 597 B, i. Cfr. p. 408, fig. 338; p. 409, fig. 339; p. 410, fig. 340 b; p. 421, fig. 348 b; p. 429, fig. 353.

7) Vedi l'esauriente studio di M. Marconi, Μέλισσα, dea cretese in *Athenaeum*, N. S., fasc. III-IV, 1940, pp. 164-178.

8) Nel clima di Creta le api lavoravano probabilmente all'aria aperta, per lo meno al piano. Nelle zone montagnose invece diventava prudente costruire le arnie nelle spaccature delle rocce o nei cavi degli alberi: ἡ πέτρης κοίλης κατὰ χηραμὸν ἢ δονάκεσσι - ἡ δρυὸς ὠγυγίης κατὰ κοιλάδος (Pseudo Phokylid., vv. 171-173, Ed. Bergk). Vedi M. Maeterlinck, *L'Intelligence des Fleurs*, Paris, 1907, pp. 86-87.

9) Vergil. *Georg.*, IV, 203-205.

le api, ma, in ambedue, l'identico motivo del perdere la vita sulle pareti di rocce impervie e precipiti. Sembra che Vergilio con quei due verbi al passato voglia veramente riferirsi a specifici esempi lontani. Egli aveva forse in mente la primitiva tradizione mitica minoica, anteriore alla sostituzione delle colombe alle api, quale già appare invece negli avvertimenti di Circe ad Odisseo. E si potrebbe forse ricostruirla sulla traccia dei versi omerici e vergiliani e del frammento poetico di Moiro, e immaginare che le api, per comporre un miele più squisito e più degno del divino fanciullo, dai pascoli e dalle selve di Creta dirigessero il volo animoso verso rive lontane, avventurandosi sin nell'estremo occidente, oltre le Ὠκεανοῦ ῥοαί¹⁰⁾, dove risplendevano lussureggianti i giardini degli dei: l'orto delle Hesperidi e il κήπος di Hera¹¹⁾; che, per arrivarvi, dovessero affrontare e nell'andata e nel ritorno la minaccia delle « Pietre Erranti » che guardavano l'angusto passaggio; e che, previdenti ed industri, secondo la loro natura, avessero cominciato a deporre parte del polline raccolto in arnie, dirò così, di fortuna, costruite nei cavi e negli anfratti delle due Pietre, lasciando riserve di miele, per quando il procedere oltre non fosse stato possibile; donde l'epiteto di Ἀμβρόσια¹²⁾ dato alle Pietre stesse e nato dalla facile confusione, nei riguardi di Zeus bambino, fra l'ambrosia ed il miele. Una particolare tradizione, che certamente si fonda sopra l'analogia di configurazioni locali, da cui fu sollecitata ed attratta, trasferì le Ἀμβρόσια Πέτραι dall'estremo Occidente a Tiro (la quale, non è il caso di dimenticarlo qui, fu da princi-

10) O. Gruppe, *Griechische Mythologie* etc., p. 385.

11) M. Marconi, *Il santuario di Hera alla foce del Sele in Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, Vol. LXXII, fasc. II, 1938-39, p. 454.

12) O. Gruppe, *op. cit.*, p. 243, e n. 1, p. 397.

pio una fondazione *egea* di Φοίνικες *egei*¹³⁾ e diventò solo più tardi semitica), ed ivi da erranti esse diventarono stabili. Con la consueta magnificenza di immagini e magniloquenza di stile, Nonno¹⁴⁾ ne canta il mito che si connette alle origini stesse di Tiro e de' suoi abitanti, che — si noti bene — la Terra-Madre, secondo la vecchia concezione mediterranea, avrebbe prodotto ἀνύμφευτος, ἀνήροτος, ἄσπορος, per la sua propria autonoma virtù generativa¹⁵⁾. Il poeta ci informa che tra le due Pietre — già erranti — profonda le sue radici ed effonde la sua argentea chioma un olivo, che le vince in altezza¹⁶⁾; ed infatti su monete tirie di Gallieno e Valeriano¹⁷⁾ — dove Europe stante regge con la mano sinistra il canestro e porta la destra al seno, mentre il toro, di cui si vede solo la protome, avanza verso di lei — a destra della dea, al livello del suo gomito si notano distintamente le due Πέτραι, che, meglio che ἀμβρόσιαι, potremmo ormai chiamare μελίσσειαι, e che si potrebbero prendere per due alveari, con in mezzo l'ulivo. Che cosa esso significhi in rapporto alle Πέτραι, se sta l'equazione ἀμβρόσιαι = μελίσσειαι, ci è indicato innanzitutto da due versi di Apollonio Rodio¹⁸⁾, che fanno del pastore Aristeo colui ὅς ῥα μελισσέων — ἔργα πολυκμήτοιο τ' ἀνεύρατο πῖαρ ἐλαίης, con il quale si accordano Diodoro Siculo¹⁹⁾, Plinio il Vecchio²⁰⁾ e Nonno²¹⁾. Ad Aristeo per-

13) Ch. Autran. *Tyr égéenne*, volumi III e IV di *Phoinikes et Dravidiens*, Paris, 1938. Cfr. dello stesso autore: *Phéniciens*, Le Caire, 1920, p. 70.

14) *Dionysiaca*, XL, v. 429 ss., e più specialmente v. 463 ss.

15) *Dionysiaca*, XL, v. 432 ss.

16) *Dionysiaca*, XL, v. 467 ss.

17) A. B. Cook, *Zeus*, I, Cambridge, 1914, p. 530, n. 2, fig. 402.

18) *Argonautica*, IV, 1130-1131.

19) *Biblioth.*, IV, 81, 2.

20) *Nat. Hist.*, VII, 199.

21) *Dionys.*, V, 258 ss.

tanto la tradizione mitica attribuiva a un tempo la cultura delle api e l'estrazione dell'olio dal frutto dell'olivo, e le due industrie, intimamente connesse con la pastorizia e con l'agricoltura, in quanto eran fatte risalire ad un unico divino inventore, venivano così ad essere fra loro avvicinate e congiunte. Ma la tradizione aggiungeva pure che le Ninfe erano state le rivelatrici ad Aristeo della κατασκευή τῶν σμηγῶν e della τῶν ἐλαίων καταργασία²²⁾, e più precisamente che queste Ninfe si chiamavano Βρῖσαι²³⁾. Una glossa dell'*Etymologicum Magnum*²⁴⁾ dà loro per compagna Βριτόμαρτις, vale a dire le localizza in Creta: notizia, che può lasciar dubbiosi, nata, come sembra, da una preoccupazione etimologica, ma che tuttavia non è da trascurare, vagliata al lume di qualche considerazione. Come è noto, il mito di Aristeo, che Pindaro ha innalzato ai cieli più alti della poesia²⁵⁾, passa dalla Tessaglia alla Libia e da questa ritorna in Tessaglia, dove il figlio di Apollo e di Cirene, che in Libia aveva visto la luce, ritorna per essere ivi allevato ed educato. Poi il mito allarga i suoi orizzonti alla Beozia, alla Eubea, alle Cicladi, alla Sicilia, alla Sardegna. E a Creta? Si noti intanto che una delle molte tradizioni mitiche che lo riguardano, facendolo partire con Dedalo per la Sardegna²⁶⁾, sottintende, mi pare, un soggiorno nell'isola di Minos, alla cui corte dimorava il famosissimo artiere, e dove — particolare significativo — Apollo avrebbe fatto una sosta con Cirene, prima di portarla in Libia e quivi,

22) Diodor. Sic., IV, 81, 2. Cfr. Aristotel., *Fragm.*, 468, 1555 a, 15.

23) *Etym. Magn.*, ed. Gaisford, 213, 55, s. v. Βρῖσαι. Cfr. *Ex Heracl. Pont. Polit.*, IX (Ed. Tauschnitz, Leipzig, 1829).

24) Ed. Gaisford, 214, 24 s. v. Βριτόμαρτις.

25) *Pyth.* IX, 111 ss.

26) Sallustius ap. Serv. *ad Georg.* I, 14.

sul dolce letto apprestato da Afrodite dai piedi d'argento, cogliere dalla fiera vergine *μελιαδέα ποίαν*²⁷). Ma Creta era, si può dire, l'isola delle api²⁸): quivi una delle forme della grande divinità femminile locale si chiamava Mèlissa, la dea-ape, come Mèlissai le sue sacerdotesse diffusesi insieme alla loro dea, identificata con Demeter e con Artemis, per il mondo egeo-anatolico; quivi i Cureti, i divini assistenti di Reia, avevano per i primi insegnato la *μελισσοουργία* e chiamate, come s'è visto, le api nell'antro di Dicte, per nutrirvi di miele il piccolo Zeus. Che se noi teniamo presente questo particolare carattere di Creta e riflettiamo inoltre che un mito inteso a spiegar le origini della apicoltura non poteva nascere che là dove le api vivevano già naturalmente allo stato selvaggio e compievano il loro assiduo lavoro all'aria aperta, e che del pari la cultura dell'ulivo è essenzialmente mediterranea, ecco Creta presentarsi come la regione ideale, dove ad Aristeo fosse dato di apprendere insieme le due culture, e delle api e dell'ulivo. Cosicchè io penso che il cammino del mito nella sua forma primitiva, cioè mediterranea, dovesse effettuarsi dal sud al nord e non viceversa, come vediamo essere avvenuto nella redazione classica consacrata da Pindaro; e che punto di partenza fosse la Libia, regione squisitamente mediterranea e per postura geografica e per abitanti e per civiltà, dove spontaneamente cresceva l'ulivo, dove le api selvatiche fabbricavano il miele sotto il libero cielo o nelle cavità delle rocce e degli alberi, e dove appunto nasceva Aristeo; la Libia, indubbiamente arre-

27) *Schol. Apollon. Rhod.*, ed. C. Wendel, Berlin, 1935, II, 498-527 a, p. 168. La notizia lo scoliasta la toglie da 'Αγροίτας ἐν α' Λυβικῶν. Vedi inoltre Pindaro, *Pyth.* IX, 19-20; 12-13; 37-38.

28) Rimando alla già citata ricerca di Momolina Marconi.

trata nel campo della pastorizia, del governo delle api e delle colture arboree, in confronto di Creta minoica. Nell'isola possente ed opulenta il mito trasferisce in una prima tappa Aristeo, perchè quivi egli apprenda dalle Βρῖσαι Νύμφαι, probabilmente identiche alle divine assistenti di Mèlissa, l'apicoltura e l'oleocultura, che esse medesime avevano imparato dalla scienza arcaica dei Cureti. Nè si trascuri il fatto che coi Cureti Aristeo ha delle reali analogie. Al pari di questi, egli è maestro di pastorizia; esperto egli dell'arte salutare²⁹⁾, cioè delle misteriose virtù delle erbe e dei fiori, e demoni maieutici i Cureti, conoscitori anch'essi, pertanto, di tutto quel mondo vegetale, dove primeggiano i rimedi sedatori dei travagli femminei; dotato di visione profetica Aristeo³⁰⁾ e γόητες e μοιραγέται i Cureti, in quanto si identificano coi Coribanti e coi Dattili. Quanto al rapporto tra Aristeo e Dedalo, è probabile ch'esso pure trovi il suo fondamento nel culto dell'Ape, giacchè, mentre il libico figlio di Cirene apprendeva la κατασκευή τῶν σμηγῶν, l'insonne artefice apprestava per le adoratrici di Mèlissa o di altra delle forme della grande divinità femminile identificata con essa, modelli di alveari tutti d'oro con amorosa cura lavorati, e così continuerà a fare in Sicilia, dove χρυσοῦν τε κηρίον τῇ Ἀφροδίτῃ τῇ Ἐρυσκινῇ φασιν αὐτὸν φιλοτεχνῆσαι³¹⁾. Ma ciò che mi importa qui di rilevare è che dal duplice dono largito dalle Βρῖσαι Νύμφαι ad Aristeo, nasceva in Crèta la stretta unione dell'alveare e dell'ulivo, forse da Dedalo stesso consacrata in qualche prezioso donativo divino. Certo ch'io non so sottrarmi all'idea che la rappresentazione delle monete tirie di Gallieno e di Valeriano abbia avuto origine

29) Apollon. Rhod. *Argonautica*, II, 514.

30) Apollon. Rhod., *op. cit.*, *loc. cit.*

31) Diodor. Sic. *Biblioth.*, IV, 78. Vedi in proposito la citata ricerca di Momolina Marconi.

in Creta, dove alla dea tauropòlos stante, con il paretro taurino a' suoi piedi, venivano posti a lato, per indicarne la identificazione con Mèlissa (così come Leto si identificava con la Signora dei Serpenti ³²)) due alveari con l'albero di ulivo nel mezzo. Rappresentazione, che il diffondersi della civiltà e dell'impero minoico sulle coste anatoliche e siriane portò assai presto a Tiro, dove la leggenda mitica aveva localizzato le Πέτραι ἀμβρόσιαι, cioè μελίσσειαι, e dove i due alveari nella loro forma schematica potevano ben essere interpretati come raffiguranti le Πέτραι.

Le numerose consonanze di culti e di miti — già rilevate da O. Gruppe ³³) — tra Creta minoica e la Tessaglia, potrebbero dare ragione non soltanto della Tessaglia come punto d'arrivo del mito, ma anche del capovolgimento ch'esso vi subì, onde il punto d'arrivo finì per trasformarsi in punto di partenza. Giachè va posto bene in chiaro che, secondo la elegante e decisiva ricerca di V. Bertoldi ³⁴), la divina madre di Aristeo trae il suo nome da quello, che le popolazioni libiche della Tripolitania e della Cirenaica, antenate dei Berberi odierni, davano all'asfodelo: κύρα, con l'aggiunta di una tipica desinenza mediterranea, che dà al nome il primitivo significato di « luogo ove gli asfodeli abbondano ». Κυρήνη è dunque un nome di pretta origine libica, mentre Μύρτουσσα e Μυρτώσιον, nomi della collina su cui fu consacrata l'unione della ninfa e del dio, ci orientano verso il dominio anatolico ³⁵), dove il licio Apollo ebbe probabilmente il suo primitivo centro di culto.

32) Vedi sopra, a p. 81 ss.

33) *Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte*, p. 109 ss.

34) V. Bertoldi, Κυρήνη, *Extrait de l'Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, V, 1937, Bruxelles, 1937, p. 59 ss.; p. 55 ss.

35) V. Bertoldi, Κυρήνη, p. 63.

La Libia mediterranea appare quindi la culla del mito di Aristeo, e Creta la sua prima tappa verso il nord e insieme il tramite della sua diffusione. La redazione tessalica, infatti, non potè fare a meno di rispettarne il nucleo fondamentale, perchè se essa fa di Cirene la figlia del Lapita Hypseus e Apollo la rapisce dal vallone ove il Centaurò Filaride ha il suo antro, la *μῆξις ἐν φιλότῃτι* avviene però nella Libia, sul *Μυρτώσιον αἶπος*³⁶), dove la ninfa, secondo la tradizione locale, s'era cimentata nella lotta contro il leone.

Pronuba — come già si vide — delle sacre nozze, la grande divinità mediterranea, l'*ἄνασσα* — chè tale è appunto il senso di *ἀ-φροδίτα*³⁷); a cui Pindaro dà pure l'altro nome mediterraneo di Libya³⁸): *εὐρυλείμων πότνια Λιβύα*³⁹) — signora della terra ricca di armenti e di frutti, popolata di belve⁴⁰), che sarà chiamata a così alti destini. Ivi essa regna dal suo delizioso giardino⁴¹) e dalla sua aurea dimora⁴²), non che dal tempio oracolare dell'oasi e dall'*ἔξοχον κᾶπον* che verranno un giorno occupati da Ammone⁴³); ivi essa riceve benignamente l'ospite deliaco e la ninfa gloriosa⁴⁴). Così, attraverso i rapidi tocchi luminosi del poeta tebano, si dispiega allo sguardo l'ampio dominio della dea dalla bocca Canobica alla grande Sirte; e nella divina atmosfera di lei, *πότνια* mediterranea, signora della regione

36) Apollon. Rhod. *Argonautica*, II, 507.

37) E. Cella, *Studi su elementi di sostrato mediterraneo etc.*, p. 109 di una tesi di laurea di prossima pubblicazione.

38) Cfr. *Δημήτηρ Λιβύσσα* presso Polemon in *Fragm. Hist. Graec.* III, 119, 12.

39) Pind. *Pyth.* IX, 56.

40) Pind. *Pyth.* IX, 9-10, 58.

41) Pind. *Pyth.* V, 23-24.

42) Pind. *Pyth.* IX, 58, 68-69.

43) Pind. *Pyth.* IX, 52. Vedi sopra a p. 60.

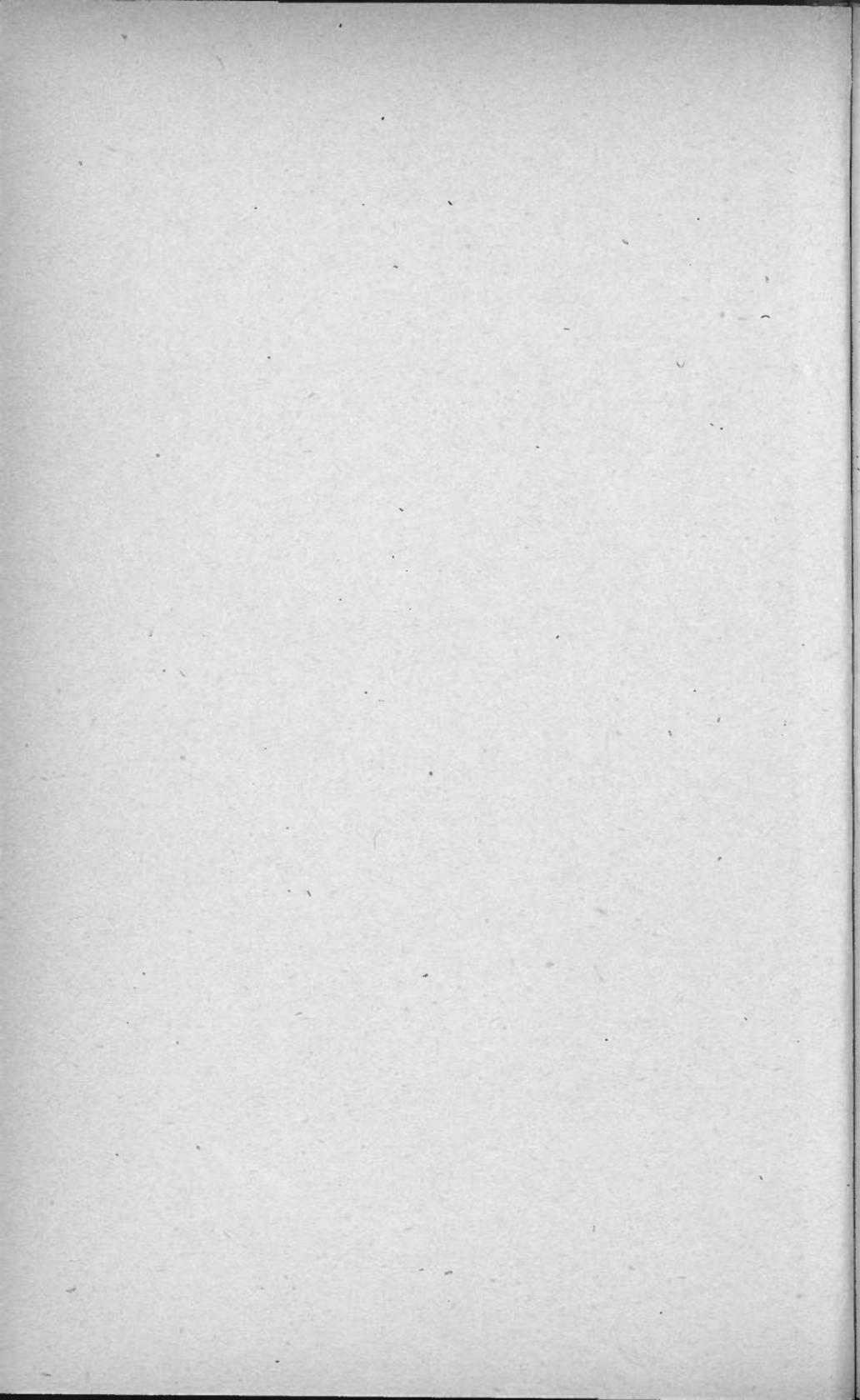
44) Pind. *Pyth.* IX, 10, 57.

che fu, forse, la culla della stirpe ⁴⁵⁾, sotto il suo sguardo materno e sotto la sua materna carezza ⁴⁶⁾, il talamo, ch'ella pure ha mollemente disteso ⁴⁷⁾, (non fosse di un aureo strato di asfodeli?) accoglie l'amplesso del biondo iddio e della vergine bruna.

45) Cfr. L. M. Ugolini, *Malta e le origini della civiltà mediterranea*, Roma, 1934, p. 14.

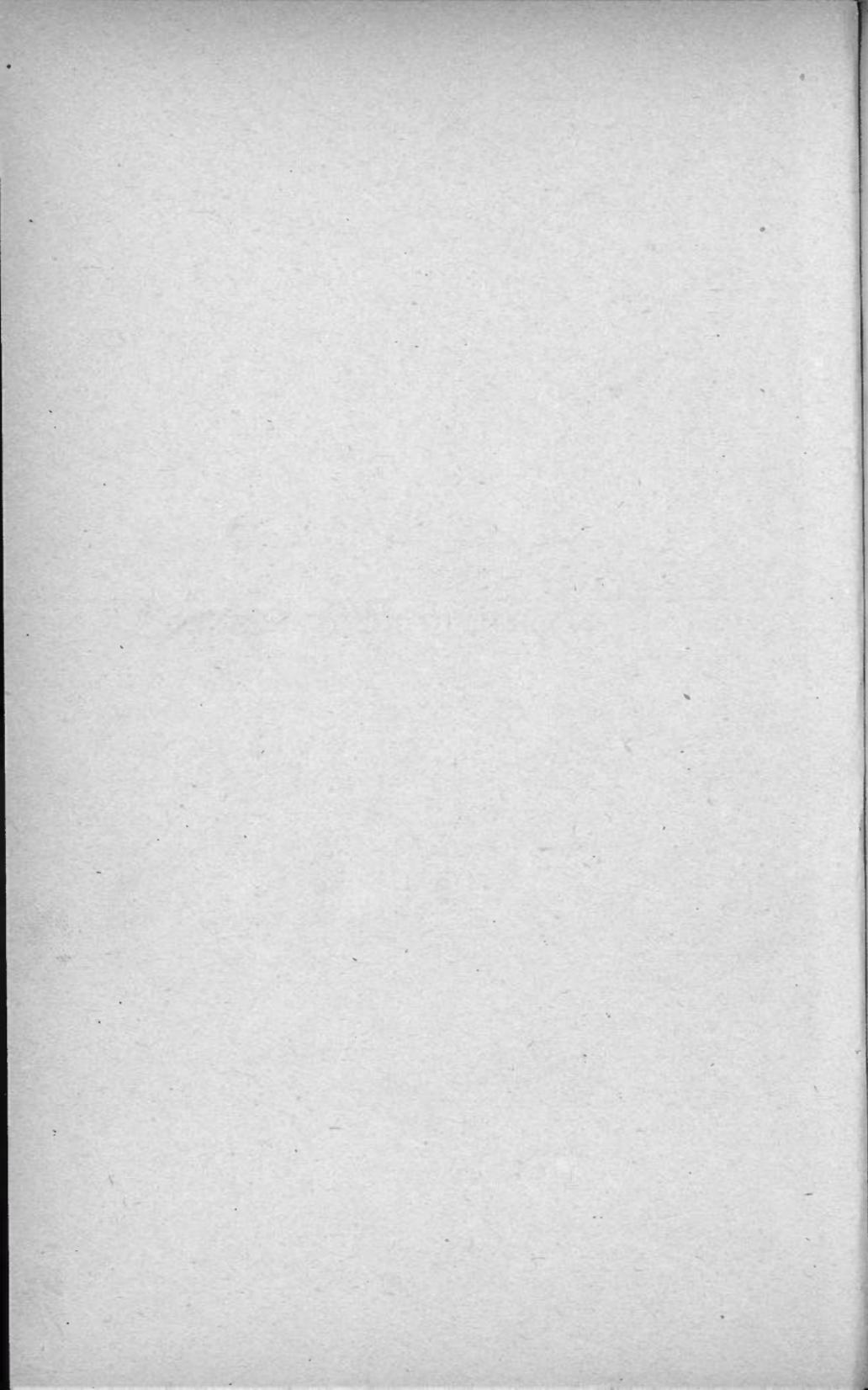
46) Pind. *Pyth.* IX, 11, 57 ss.

47) *Pyth.* IX, 12-13.



III.

HELÉNÊ NELL'EGITTO MEDITERRANEO



III.

HELÉNÈ NELL'EGITTO MEDITERRANEO

Siamo nell'alta reggia di Sparta ¹⁾, che agli occhi attoniti di Telemaco, avvezzo all'umiltà di Itaca petrosa, arida nutrice di capre, sembra la reggia stessa di Zeus Olimpico, tanta è la copia del rame, dell'oro, dell'elettro, dell'argento, dell'avorio, che riverberano sopra di essa gli smaglianti bagliori del sole e la calma diffusa luce lunare ²⁾. Veramente la divina dimora di Menelao e di Helena rievoca, attraverso le meraviglie vedute dal figliolo di Odisseo, i quasi favolosi tesori della reggia di Micene, rivelati dalle fosse funerarie dell'Acropoli ³⁾. Ma, come spiega Menelao, erano « le adunate in terra e in mar ricchezze » durante meno di due lustri, toccando Cipro, la Fenicia, Creta, l'Egitto, l'Etiopia, la Libia ⁴⁾, e ne facevano lucida testimonianza gli arredi vari e il vasellame prezioso che adornava le mense ⁵⁾. Il biondo re destinato, come il biondo al pari di lui Radamanto, il fratello di Minos e di Sar-

1) *Odyss.*, IV, 20 ss.

2) *Odyss.*, IV, 43 ss., 69 ss.

3) G. Karo, *Schachtgräber von Mykenai*, München, 1930, Tavole.

4) *Odyss.*, IV, 78-89; III, 291-302.

5) *Odyss.*, IV, 52 ss.

pedone, a trapassare, esente da morte, da questa terra alla pianura Elisia, τῆπερ ῥηϊστή βιοτῆ πέλει ἀνθρώποι-σιν ⁶⁾), siede tra il figlio di Nestore e Telemaco, a cui parla di Odisseo con sincere e commosse parole, quando si aprono le porte del talamo eccelso ed odoroso, ed Helena appare ⁷⁾). Adorabile visione di donna, che il poeta con estrema delicatezza di tocchi redime, in certo modo, dal suo procelloso passato, senza alterarne la fondamentale natura, velando cioè appena di un arcano riserbo l'irresistibile fascino di seduzione femminile, di cui essa rimane l'alta e squisita incarnazione; mentre, al tempo stesso, collocandola, pur nella reggia terrestre di Sparta, in una sfera superiore, dove per merito suo si trova già Menelao ⁸⁾), e ricingendola di una dignità sovrumana, la restituisce alle sue origini prime e riconsacra in lei, sulle rive dell' Eurota natale, la figlia di Leda mediterranea e del divino paredro sotto le spoglie del prediletto fra gli uccelli acquatici, il cigno ⁹⁾).

Entra Helena nella sala, simile ad Artemis dalla conocchia d'oro, « e tosto a lei Ἀδρήστη apprestava un ben contesto seggio, Ἀλκίππη portava un tappeto di molle lana, Φυλώ un canestro d'argento, dono di Ἀλκάνδρη sposa di Πόλυβος-dimorante in Thebe d'Egitto, dove nelle case giacciono immense ricchezze. Egli aveva donato infatti a Menelao due vasche d'argento, due tripodi e dieci talenti d'oro. E, da parte sua, la sposa di lui aveva pur dato ad Helena doni bellissimi: un'au-

6) *Odyss.*, IV, 565.

7) *Odyss.*, IV, 120-123.

8) Proteo gli ha già predetto ch'egli — come s'è visto sopra — quale marito di Helena e quindi genero di Zeus, regnerà sui campi Elisi (*Odyss.*, IV, 561-569).

9) Sopra i sigilli minoico-micenei ed anche sui vasi di stile geometrico, la πόντια ὀρνίθων è, di preferenza, affiancata dai cigni, ch'ella regge pel collo e per le ali.

rea conocchia e un canestro oblungo d'argento con l'orlo d'oro che Φυλώ, l'ancella, le porgeva ricolmo di ben lavorato filo, dopo avervi depresso sopra la conocchia, fasciata di velli purpurei »¹⁰⁾.

Interessanti sono i nomi di queste tre ancelle, a cominciare da Φυλώ, dalla caratteristica terminazione femminile, appartenente ad una serie di nomi propri, che si rivelano senza dubbio alcuno di sostrato mediterraneo. Oltre ad alcuni noti nomi di divinità, tra cui 'Ακωνθώ, 'Αναξώ, Βριμώ, Δηώ, Καβειρώ, Καμιρώ, Κρινώ, Λητώ, Σιδηρώ, Ταυρώ, Τυρώ, saranno da prendere in particolare considerazione parecchi nomi propri femminili di chiara origine asianica, quali l'isaurico 'Αρδώ¹¹⁾, il lidio Δαμοννώ nome di una regina¹²⁾, ancora l'isaurico 'Ινώ¹³⁾, il panfilico Νανώ¹⁴⁾, il misio Τουδώ, nome di una figlia di re¹⁵⁾. Quanto a Φυλώ¹⁶⁾, mi piace riattaccarlo a φυλίη, l'ulivo selvatico che, al pari dei sinonimi κότινος ed έλαια, è di etimologia oscura¹⁷⁾, diciamo senz'altro mediterranea, come Κρινώ si riattacca ad uno degli appellativi preellenici del giglio, κρίνον, come Σιδηρώ, con il suffisso -ra¹⁸⁾, si riattacca al nome asianico del melograno, σίδη, come 'Αλφιτώ si riattacca ad άλφιτον, farina, altro vocabolo preso dai Greci a prestito da precedenti linguaggi¹⁹⁾. Φυλώ pertanto a

10) *Odyss.*, IV, 123 ss.

11) Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier etc.*, Leipzig, 1913, p. 284.

12) *Op. cit.*, p. 201.

13) *Op. cit.*, p. 285: cfr. 'Ινώ, la figlia di Κάδμος.

14) *Op. cit.*, p. 165.

15) *Op. cit.*, p. 217.

16) Cfr. Φυλις e Φυλεύς, Pape-Benseler, *Wörterb. der griech. Eigennamen*, Braunschweig, 1863-1870, vol. II, pp. 1653-1654.

17) E. Boisacq, *Dictionn. étym. de la langue grecque*, Heidelberg-Paris, 1916, p. 104.

18) Joh. Sundwall, *op. cit.*, pp. 63, 64, 74, 184, 193, 199.

19) P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, p. 15. Così gli Indo-iranici assunsero dallo strato

vrebbe avuto nome dall'ulivo: Olivetta diremmo noi, o Ulivella, forse per quel tipico colore delle membra, che designamo noi pure come olivastro.

In 'Αδρήστη vedrei volentieri il riflesso di una moda del tempo (che fu moda di tutti i tempi, sino ai nostri giorni), quella di avere fra i propri servi e le proprie ancelle, uomini e donne di un più lontano Oriente, oriundi di terre fra il Tropico e l'Equatore, dal colorito nero o spiccatamente scuro. Menelao, che nelle fortunate sue peregrinazioni si era spinto sino agli Etiopi e agli Erembi²⁰⁾ e non era certo insensibile alle bellezze esotiche, non avrebbe dimenticato di caricare sulle sue navi, insieme con i molti tesori, qualche florida negretta, acquistata sul posto o comprata da mercanti reduci da regioni ancor più remote, che le vie carovaniere e le marittime mettevano sin d'allora e sin da tempi ben più antichi in regolari rapporti con il mondo mediterraneo. Tale appunto 'Αδρήστη, il cui nome ci richiama agli 'Αδρησταί²¹⁾, popolazione indiana oltre l'Hydraotes, affluente di sinistra dell'Akesines, a sua volta affluente dell'Indo. D'altra parte, che a base di 'Αδρήστη stia una radice di sostrato mediterraneo, è provato dall'ampia e varia diffusione d'etnici, di toponimi, di idronimi ecc., che si iniziano per 'Αδρα-: 'Αδραμῦται, popolo dell'Arabia Felice; 'Αδραμύτα, città dell'Arabia; 'Αδραπάνα, città della Media; 'Αδραψα, città dell'Ircania; 'Αδρις, fiume dell'India; 'Αδραμύττιον (o 'Ατραμύττειον), città della Misia; 'Αδρήνη (con il caratteristico suffisso preellenico), città della Tracia; 'Αδρία, presso le foci del Po;

anario la parola indicante il riso: vedi V. Pisani, *Indo-iranica in Rivista degli Studi orientali*, XVIII, pp. 95-96.

20) *Odyss.*, IV, 84.

21) Diodor. Sic. *Biblioth.* XVII, 91. Vedi Pape-Benseler, *Wörterb. der griech. Eigennamen*, vol. I, p. 18.

'Αδριον ὄρος, in Dalmazia ²²). È poi quasi superfluo ricordare 'Αδράστεια ('Αδρήστεια), la dea egeo-asianica e la figlia di Μελισσεύς ²³).

Anche nei riguardi di 'Αλιόπη, la prima parte del nome ci riconduce in pieno mondo asianico con la radice *alka, che ritroviamo in 'Αλκή, la figlia di 'Ολυμπος e di Κυβήλη, entrambi nomi schiettamente mediterranei, in 'Αλκμήνη, dall'elemento derivativo -ην(η), già sopra rilevato, che appare attivissimo in seno ai parlari delle popolazioni preelleniche ²⁴); in 'Αλκίνοος, che richiama facilmente il lidio 'Αλκέανος ²⁵); in 'Αλκμήδη, la figlia di Φύλαξ, nome di origine oscura ²⁶); in 'Αλκάνωρ, un troiano dell'Ida ²⁷) e quindi un pretto anatolico, a cui è da avvicinare, per l'identità dell'elemento derivativo, 'Αλκμήνωρ ²⁸), figlio di Αἴγυπτος, che non è nome greco, nè egizio, ma egeo ²⁹). 'Αλκάνωρ e 'Αλκμήνωρ vanno con un piccolo gruppo di nomi propri in -ωρ, la cui appartenenza al sostrato mediterraneo è altamente probabile. Certa poi per Καρμάνωρ, che richiama toponimi dell'Arabia Felice, dell'Iran, dell'Asia Minore, della Tracia ³⁰), per 'Αγήνωρ, il figlio di Λιβύη, il padre di Κάδμος ³¹), da una radice *aka, che dà pure il nome

22) Pape-Benseler, *Wörterb.* etc., vol. I, pp. 18-19.

23) Vedi per quest'ultima M. Marconi, *Μέλισσα dea cretese in Athenaeum*, N. S., XVIII, 1940, fasc. III, p. 164 ss.

24) Vedi V. Bertoldi, *Κυρήνη in Mélanges Émile Boisacq*, Bruxelles, 1937, p. 48 ss. Cfr. 'Αθήνη, Κυλλήνη, Κυρήνη, Μυτιλήνη, Πειρήνη, Σελήνη, che sono, salvo l'ultimo, ad un tempo toponimi e nomi di divinità.

25) Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., p. 282.

26) P. Chantraine, *La formation des noms* etc., p. 378.

27) Pape-Benseler, *Wörterb. der griech. Eigennamen*, vol. I, p. 61.

28) Pape-Benseler, *op. cit.*, p. 64.

29) Ch. Autran, *Phéniciens*, Le Caire, 1920, p. 17, in nota.

30) Pape-Benseler, *op. cit.*, vol. I, p. 624 ss.

31) O. Gruppe, *Griech. Myth. u. Religionsgesch.*, München, 1906, p. 1684.

cario Ἀγανίτης³²⁾, e per Ἐλπήνωρ da una radice **elbbe* o **elpe*, che dà le forme asianiche Ἐλπάτις, Ἀλβάνεμις, Ἐλβῶ³³⁾. Questa serie trova una curiosa rispondenza, che non è forse casuale, bensì fondata sopra uno strato comune mediterraneo, in un certo numero di nomi propri celtici appartenenti al ciclo arturiano, quali *Ganor*, *Guinguamor*, *Laimor*, *Launor*, *Pellinor*, *Saigremor* ecc.³⁴⁾.

Quanto alla seconda parte del nome, W. Leonhard³⁵⁾ ebbe già a mettere opportunamente in rilievo l'analogia di formazioni quali Ἀλκ-ἔππη, Μελαν-ἔππη con i nomi femminili hittiti — e quindi asianici — del tipo *Pudu-chipa*, *Gilu-chipa*, *Tadu-chipa*, dove *Chipa* è il nome di una divinità femminile hittita che si ritrova pure sotto le forme *Hippa* e *Ipta*. Resta impregiudicata la questione se il nome della divinità, riprodotto greccamente con ἔππη, sia stato — dietro una falsa analogia — posto in relazione con il cavallo, o se realmente la dea hittita sia stata una divinità equina ed equestre, legata al mondo delle Amazzoni, la cui regina, nell'inno ad Artemide di Callimaco³⁶⁾, porta il nome di Ἴππῶ.

Ma torniamo al sopra citato passo dell'Odissea.

Abbiamo qui il primo accenno alla tradizione di una andata e di un soggiorno di Helena in Egitto, tradizione che ricompare in un noto racconto di Erodoto³⁷⁾.

32) Joh. Sundwall, *op. cit.*, p. 282.

33) Joh. Sundwall, *op. cit.*, pp. 68-69, 284.

34) Vedi gli indici in calce ai volumi di: L. Allen Paton, *Studies in the Fairy Mythology of Arthurian Romance*, Boston, 1903, p. 284 ss.; Roger Sherman Loomis, *Celtic Myth and Arthurian Romance*, New York, 1927, p. 361 ss.

35) *Hettiter und Amazonen*, Leipzig-Berlin, 1911, p. 239-240.

36) Vedi i versi 239, 266. Ed anche la Amazzone lottante con Heracle sopra una coppa a figure rosse: W. Leonhard, *op. cit.*, p. 239.

37) II, 112-119.

e nella tragedia di Euripide. Se non che, mentre questi arretra Helena all'isola di Faro ³⁸⁾ ed Erodoto la fa procedere dalla bocca Canobica sino a Memfi ³⁹⁾, l'Odissea conosce bene una variante, secondo cui Helena e Menelao sarebbero arrivati sino alla capitale dell'alto Egitto, Θῆβαι. Il nome della città è comunemente considerato come la forma con cui i Greci avrebbero reso il nome di un quartiere della città stessa: *Api-u*, preceduto dall'articolo: *ta-Api-u* ⁴⁰⁾. Non credo che questa spiegazione possa oggi ancora sostenersi. Le Θῆβαι egizie vanno vedute nel quadro delle molte Θῆβαι o Θήβη o Τάβαι (con l'alternanza della sorda e dell'aspirata) e di analoghi toponimi diffusi nell'area mediterranea dall'Iberia al Gange e risalenti tutti alla base preellenica *taba* « pietra », « roccia », « scoglio », ricordata anche da Varrone quale voce sabina ⁴¹⁾.

È ormai sicura la conoscenza — sin dall'età predinastica — di un basso Egitto mediterraneo facente una

38) *Helena*, v. 5.

39) II, 115.

40) A. Wiedemann, *Herodots Zweites Buch*, Leipzig, 1890, p. 48.

41) Varr. *De re rustica*, III, 1. Τάβα = πέτρα anche presso Stefano di Bisanzio. Non sarà inutile redigerne qui un elenco, compilato sul Dizionario del Pape-Benseler (W. Pape, G. E. Benseler, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, Braunschweig, 1863-1870, vol. I, pp. 105-106; vol. II, p. 1479) e — per l'Asia Minore — anche sull'opera fondamentale del Sundwall (Joh. Sudwall, *Die einheimischen Namen der Lykier nebst einem Verzeichnisse kleinasiatischer Namenstämme*, Leipzig, 1913, p. 199):

Θῆβαι: Beozia, Tessaglia, Arabia Felice.

Θήβη: Troade, Caria, Cataonia, Lucania, Sabina.

Θηβαρμαί: Lidia.

Θηβαίτης: Caria (fiume).

Θήβασα: Licaonia.

Θηβεῖς: popolazione del Ponto.

Θηβούρα: Assiria.

Θεβηθά: Mesopotamia.

Θηβηθών: Persia.

cosa sola con la Libia ⁴²), dove la nobile stirpe dolico-
morfa, che nell'Africa settentrionale aveva avuto la
sua culla e da cui aveva sciamato in direzioni così
varie e lontane, s'era di buon'ora rapidamente diffu-
sa; possiamo dunque credere ch'essa dal Delta nilo-
tico, si sentisse irresistibilmente attratta a risalire la
corrente del grande fiume e a spingersi per gradi
verso le regioni del medio e dell'alto Egitto, alle quali
le inondazioni periodiche conferivano, come alla re-

- Θηβάργα: Susiana.
 Θάβουσιον: Caria.
 Θαβλιακά: Albania (Caucaso).
 Θαβαθά: Palestina.
 Θαβάρ, Θαβάριον, Ἄ - ταβύριον: Palestina.
 Θάββα, Θαβάνη: Arabia Felice.
 Θαβουδίζ: Libia.
 Θάβρακα, *Tabarca*: Numidia.
 Θαβούκι: Spagna Tarraconense.
 Τάβαι: Lidia, Caria, Cilicia, Palestina, Parthia, Etiopia (pro-
 montorio), Sicilia.
 Τάβανα: Chersoneso Taurica.
 Ταβασώ, Ταβασοί: India Cisgangetica.
 Τάβαλα, Τάβειρα: Lidia.
 Ταβηνοί: popolazione della Carmania (Iran): cfr. Ταβηγός, no-
 me proprio argivo.
 Ταβηνὸν πεδίον: Frigia.
 Ταβία: Galazia.
 Ταβιάνη: isola nel Golfo Persico.
 Ταβικρήνη: Parthia.
 Τάβις: Arabia.
 Ταβούλλας: Gallia Belgica (fiume); *Teibi* (fiume) « in regione
 Demetorum » presso E. Faral, *La légende arthurienne*, Paris,
 1929, vol. III, p. 34 (*Historia Britonum*, 47). Cfr. un fiume
Teibi a p. 57 (65).
 Ἄ - Ταβύριον: Rodi (monte).
Taburnus: Sannio (monte).

Inoltre:

- Ταπασσός: Caria (con alternanza della sorda e della sonora).
 Ταπασίδα: Mileto, idem.
 Κερε - τάπα: Frigia, idem.
 Καλλά - ταβοι, Καλλά - τηβος: Lidia.

⁴² Ch. Autran, *La flotte à l'enseigne du poisson (Phoinikes et Dravidiens*, V, VI, VII), Paris, 1939, pp. 10-11.

gione del Delta, una prodigiosa fertilità. Lo stesso rilievo a tanta maggior ragione deve farsi per quelle schiere di egeo-asianici o di Φοίνικες egei, elementi essi pure mediterranei, ricchi di fermenti di civiltà vari ed energici in tutti i campi dell'attività umana, i quali, avvezzi al regno ampio dei venti sulle tracce degli Argonauti, dovettero in seguito, a più riprese, approdare nel Delta, disseminandolo di centri culturali ed agricoli, avvolgendolo in una rete di influenze religiose ed economiche ⁴³), e poscia, penetrando sempre più addentro nel paese e sovrapponendosi alla primitiva migrazione, come gli Elymi ai Sicani nell'isola del Sole ⁴⁴), raggiungere di tappa in tappa, fedeli al loro spirito di avventura, i confini di Etiopia. Ad essi, che primi chiamarono il Delta Αἴγυπτος con un vocabolo della propria lingua, non egizio quindi nè greco ⁴⁵), ad essi va con ogni probabilità attribuita la fondazione di quella che divenne poi la famosa città dalle cento porte, e ch'essi nel loro idioma mediterraneo chiamarono *Thebe*.

Gli ospiti di Helena e di Menelao in Thebe egizia sono Πόλυβος e la sua sposa Ἀλκάνδρη. Neppure a questo proposito si può parlare di nomi greci e tanto meno di nomi egizi. Πόλυβος ci riconduce immediatamente a tutta una serie di vocaboli anatolici, toponimi e nomi propri, con un suffisso — *bo* — di cui diremo più oltre e di cui riporto in nota alcuni esempi ⁴⁶), non trascu-

43) Ch. Autran, *Phéniciens*, Le Caire, 1920, p. 106 ss.

44) V. Bertoldi, *Contatti e conflitti di lingue nell'antico Mediterraneo* in *Festschrift Karl Jaberg zugeeignet*, Halle-Saale, 1937, p. 169 = p. 41.

45) Esso si ritrova in Caria, portato da un generale di Mausolo, nella Licia portato da un figlio di Hephaistos, nell'Argolide dato a un promontorio marino: Ch. Autran, *Phéniciens*, p. 17, in nota.

46) Κάρικα - βος: Caria?

Κάστα - βο - ς: Licia.

rando Κανήβιον, toponimo cario, che evidentemente richiama Κάνω-βο-ς, il nocchiero di Menelao ucciso dal morso d'un serpente nel Delta e quivi sepolto con la sua sposa Menuthis⁴⁷⁾).

L'appartenenza, quindi, del nome proprio Πόλυ-βο-ς all'area egeo-anatolica mi sembra sicura, pur se non si trovasse analoga spiegazione della parte radicale del nome. Se non che, anche Πολυ- ha la sua rispondenza nel cario **pulu*, ben visibile nel toponimo Πολύαρα, come **pula* in Πόλλις, nome di un monte, e in Πολεμάριος, epiteto di Zeus⁴⁸⁾).

Quanto al suffisso -βο, P. Chantraine⁴⁹⁾ osserva come l'indo-europeo non abbia posseduto suffissi nominali o verbali in labiale, e cita tutta una serie di nomi comuni formati con tale suffisso, che sono nomi presi a prestito da altra lingua, nomi, in altre parole, di strato mediterraneo: nomi cultuali, come θρίαμ-βο-ς; designanti un rumore, come θόρυ-βο-ς; designanti animali come κάρα-βο-ς; designanti vegetali, come κάννα-βο-ς; designanti oggetti famigliari, come σίττυ-βο-ς; nomi della sfera sessuale, come σάρα-βο-ς, ὄλις-βο-ς.

Anche per la sposa di Πόλυβος, Ἀλκάνδρη, si giunge

Κίλ - βο - ς: Lidia.

Κόλο - βο - ς: Caria.

Κόρκα - βο - ς: Pisidia.

Ῥύ - βο - ς: Licia.

Τιλλόρο - βο - ς: Pisidia.

Τόρη - βο - ς, Τόρρη - βο - ς: Lidia.

Τούνο - βο - ς: Caria.

Ἰεσκούρε - βο - ς: Caria Vedi Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., pp. 114, 98, 108, 121, 115, 84, 208, 220, 88.

47) Vedi Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, Paris, 1938, II; p. 59.

48) Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., pp. 54 e 188.

49) *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, pp. 260-262, § 206.

a conclusioni analoghe. Fu già osservato ⁵⁰⁾ che i nomi propri in -ανδρο-ς, -ανδρα hanno nella costa dell'Asia teucro-cario-licia con le isole litoranee il loro centro iniziale d'espansione: tipici Σκάμανδρος, Ἀλέξανδρος, Κασσάνδρα, accanto a Ἄλκανδρος e Ἴσανδρος nomi lici, Πείσανδρος Λύσανδρος nomi troiani, ecc. ⁵¹⁾. La congruenza con ἀνδρ- di ἀνήρ è naturalmente casuale, paragonabile a -κρατη-ς di Ἀρποκράτης, con cui i Greci resero l'egizio *Herupahrd* e che sembra perciò entrare nell'abbondante serie dei nomi in -κρατη-ς (Σω-κράτη-ς, Διονῦσι-κράτη-ς, ecc. ⁵²⁾). Del resto, oltre questi nomi propri, esistono alcuni nomi comuni con uguale esito, di indubbia origine preellenica, quali κάλανδρος « allodola crestata », μάνδρα « recinto », σαλαμάνδρα « salamandra », in cui, come osserva lo Chantraine ⁵³⁾, si trova implicato quel gruppo -νδ-, che appare in κύμι-νδ-ις « specie di uccello », e che risponde alla finale -νθ-ος con l'abituale alternanza della sonora e dell'aspirata. Ma in Ἀλκάνδρη, come in Πόλυβος, anche la prima parte del nome può risalire ad una radice di sostrato mediterraneo. Si confrontino Ἀλκεανός e Ἐλγος lidi, Ἀλγανίς cario, Ἀλγισα pisidico dalla comune base asianica **alka* ⁵⁴⁾, dove però l'alternanza è fra la sorda e la sonora.

50) F. Sommer, *Die Akkijavá Urkunden in Abh. der bayer. Akad. der Wiss.*, N. F., VI, 1932, p. 367 ss.; Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, II, pp. 166-167, 154-156; P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, p. 371.

51) Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales etc.*, II, p. 167, con i riferimenti omerici.

52) Il rilievo è dell'Autran, *Homère et les origines sacerdotales etc.*, II, p. 155.

53) *La formation des noms en grec ancien*, p. 371. Cfr. J. Huber, *De lingua antiquissimorum Graeciae incolarum in Commentationes Aenipontanae*, IX, Wien, 1921, p. 8.

54) Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier etc.*, pp. 283 e 49.

A togliere il velo di profonda malinconia che il riconoscimento di Telemaco e l'affettuosa commossa rievocazione di Odisseo da parte di Menelao avevano disteso sui convitati, Helena⁵⁵⁾ pensa di infondere nel loro vino una « bevanda magica ricavata da succhi vegetali », un φάρμακον — e non è senza importanza che il termine, di significato magico-religioso, appartenga al sostrato mediterraneo⁵⁶⁾ — atto a sedare il dolore, a placare l'ira, ad indurre l'oblio di ogni male: νηπενθές τ' ἄχρόλον τε, κακῶν ἐπίληθον ἀπάντων⁵⁷⁾.

E qui si vedè quel piano superiore, quel piano già quasi divino, in cui il poeta, come sopra osservavo, ha collocato la figlia di Leda e del suo patero ornitomorfo. Helena che possiede la conoscenza delle virtù miracolose dei « semplici »; Helena che nel Delta piange la morte del nocchiero di Menelao Κάνωβος ucciso dal morso d'un serpe, ed ecco, dalle sue lagrime nasce l'ἑλένιον capace di spezzare la colonna vertebrale dei rettili⁵⁸⁾; Helena è la sorella di Ἄρτεμις da cui prende nome l'ἀρτεμισία, la « mater herbarum »⁵⁹⁾; di Κίρκη domatrice di lupi e di leoni, ἐπεὶ κακὰ φάρμακ' ἔδωκε⁶⁰⁾; di Μῆδεια doppiosa di Ἐκάτη quale signora, nel regno di Αἰήτης, di un segreto giardino ed esperta di ogni essenza che in esso si trova⁶¹⁾; di Ἀγαμήδη la bionda, che τόσα φάρμακα ἦδη, ὅσα τρέφει εὐρεῖα χθών⁶²⁾;

55) *Odys.*, IV, 219 ss.

56) P. Chantraine, *La formation des noms etc.*, p. 384.

57) *Odys.*, IV, 221.

58) Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales etc.*, II, p. 59, con i testi relativi.

59) J. Rendel Harris, *The Ascent of Olympus*, Manchester, 1917, p. 72 ss. Cfr. M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella vita antica religione laziale*, Messina-Milano, 1939, pp. 361-362.

60) *Odys.*, X, 213. Cfr. al verso 236 i φάρμακα λύγρ', ἵνα πάγχυ λαθοῖατο πατρίδος αἴης.

61) Orph. *Argonaut.*, 915 ss.

62) *Iliad.*, XI, 741. Vedi M. Marconi, *Il santuario di Hera alla foce del Sele in Rendiconti del R. Istit. Lomb. di Sc. e L.*

sorella, insomma, di quante dee il mito riconosca in possesso di κήποι meravigliosi, in cui si prepara, tra filtri e succhi, il loro fascino di maghe divine: "Ἡρα⁶³⁾, Ἀφροδίτη⁶⁴⁾, e in Italia *Diana, Feronia, Flora*⁶⁵⁾.

Ma qui si entra nel pieno dominio della grande divinità femminile mediterranea, di cui uno dei principali attributi è appunto la signoria del mondo vegetale nella sua complessa ed infinita varietà, dalle annose foreste, in cui si compiace di vivere la dea ἀκραία εἰδαία, alle radure e ai pascoli ricchi d'ogni erba e d'ogni fiore, e soprattutto di quei « semplici », da cui essa, e per il bene e per il male, deriva uno de' suoi più alti poteri. È appena necessario in proposito ricordare l'epiteto di δενδρῖτις portato da Helena a Rodi⁶⁶⁾ e « il platano di Helena » a cui le fanciulle coetanee appendono serti di trifoglio⁶⁷⁾, dell'ὠκύθοον τριπέτηλον, bene augurante alla sollecita fecondità della sposa⁶⁸⁾.

Il nome stesso di Ἑλένη sembra accordarsi con questo fondamentale carattere che strettamente la lega al mondo arboreo e vegetale in genere. È difficile staccare Ἑλένη da ἑλένιον⁶⁹⁾, tanto più se, risalendo ad una forma iniziale *Σελενα, noi la ritroviamo in tutto identica ad antico indiano *sarana*, indicante esso pure una pianta

Vol. LXXII, fasc. II, 1938-39, p. 454 e cfr. O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, p. 144.

63) M. Marconi, *Il santuario di Hera alla foce del Sele*, pagine 454-55.

64) Vedi sopra a p. 122.

65) M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, pp. 361-62; p. 368; *Il santuario di Hera alla foce del Sele*, p. 456 ss., p. 455.

66) Vedi M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean Religion etc.*, Lund, 1927, p. 456, a commento del passo di Pausania, III, 19, 10.

67) Theocr. *Idyll.* XVIII, 48 e M. P. Nilsson, *op. cit.* p. 457.

68) Dioscorid., *De mat. med.*, III, 109, 2.

69) Vedi sopra, a p. 133.

e precisamente una rampicante erbacea. E poichè non mancano esempi in Grecia ed in India di nomi dei medesimi vegetali risalenti ad una comune base prearia, a nomi, cioè, di comune sostrato mediterraneo, come *κάρβασος karfâsa*, *ἑρέβινθος aravinda*, tale potrebbe essere il caso anche di *Σελενα-⁷⁰ Ἐλένη e di *sarana*. Ed *ἑλένιον* starebbe ad Ἐλένη, come *ἀρτεμίσια* ad Ἄρτεμις. Nè va trascurato il valore sacrale di ἑλένη come nome comune designante il canestro che conteneva gli *ἱερὰ ἄρρητα* nelle Ἐλενηφόρια⁷⁰), trattandosi appunto di un *ἄγγεϊον* contesto di materia vegetale flessibile, quale il salice o il giunco⁷¹).

Già nel saggio precedente ebbi l'opportunità di studiare la presenza, il significato e il valore del *τάλαρος* o canestro culturale, in rapporto appunto alla dea *φαρμακίς*⁷²). E in modo speciale poi, nei riguardi di Helena dobbiamo pensare che a comporre l'arcano contenuto del cestello contribuisse una scelta *mistica* di fiori e di frutti, *mistica* nei segreti effetti e nelle forme visibili, perchè gli uni e le altre misteriosamente e pur realmente connessi con la sfera sessuale umana, non già sulla traccia di un mero simbolismo, bensì nella certezza originaria di una sostanziale unità⁷³). E forse

70) Polluc. *Onomast.*, X, 191. Cfr. M. P. Nilsson, *op. cit.*, p. 458. Vedi sopra, a p. 83 ss.

71) Vedi V. Pisani, *L'unità culturale indo-mediterranea anteriore all'avvento dei Semiti ed Indoeuropei* in *Scritti in onore di Alfredo Trombetti*, Milano, 1938, p. 210, n. 1. Da notare che pressochè tutti gli appellativi indicanti cesto, paniero ecc. sono di sostrato preellenico e testimoniano di una delle prerogative della tecnica mediterranea: *ἀρσιχος*, *γύργαθος*, *κάλαθος*, *κόφινος*, *λάρχος*, *σύριχος*, *ύρίσκος* e l'omerico *πείρινθα*, che richiama due toponimi preellenici: Πειρήνη (Corinto) e Πειρωσσός (Misia). Vedi V. Bertoldi, *Κυρήνη*, Bruxelles, 1937 (*Mélanges Émile Boisacq*), p. 52.

72) Vedi sopra, a p. 84 ss.

73) Vedi in proposito U. Pestalozza, *Le Tharghelie Ateniesi*, Bologna, 1933, pp. 11-14, p. 57. Nel rilievo di marmo della Glyptoteca di Monaco A. B. Cook, *Zeus*, II, I, p. 152, fig. 92) il

il mistico cestello di Helena doveva racchiudere qualcosa di ancor più caratteristico.

La magica pozione infusa da Helena nel vino degli ospiti proveniva dall'Egitto, dalla classica ferace terra dei « semplici » e dell'arte di spremere sapientemente i succhi, così da cavarne mescolanze salubri e mescolanze mortali ⁷⁴). Come da 'Αλκάνδρη in Thebe la cocchia d'oro e il cestello d'argento, così da Πολύδαμνα, la sposa di Θών, ella aveva ricevuto il φάρμακον νηπενδές, τ' ἄχολόν τε ed insieme altri φάρμακα μητιόεντα, ἐσθλά. Qui, veramente, i φάρμακα sono donati ad Helena, la quale — come dea — dovrebbe essere per virtù propria la signora dei vegetali e dei loro segreti poteri. Ma — come avremo campo di osservare ad altro proposito — ci troviamo di fronte a riflessi di inevitabili e temporanee fluttuazioni e attenuazioni della primitiva personalità divina, che non rinuncia però ai suoi diritti, alle sue peculiarità di creatura superiore: basta infatti che Helena ritorni alle sue origini e riprenda gli atteggiamenti propri della grande divinità mediterranea, di cui è una delle molteplici forme, perchè questi attributi riappaiano come poteri esclusivamente emanati dalla sua autonoma e imperiosa attività.

Πολύδαμνα e Θών; i due altri ospiti di Helena e di Menelao nella terra d'Egitto. Della donna è lecito dire subito che porta un nome di pretto stampo asianico. Il gruppo *-mn-* « può infatti rappresentare una finale preellenica, che si osserva nell'hittita, nell'etrusco e un po' dappertutto nel bacino del Mediterraneo » ⁷⁵). Lo si trova

frutto di forma fallica, che sorge dal *liknon* colmo di varia frutta, si identifica in realtà con il fallo, è, senz'altro, lo stesso fallo divino, che incarna la personalità del dio sentito e rappresentato essenzialmente come energia procreatrice.

74) *Odyss.*, IV, 227 ss.

75) P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, p. 216.

in nomi di erbe e di piante, quali δίκτα-μν-ο-ν, σφένδα-μν-ο-ς, e in nomi propri, quali Σέδα-μν-ο-ς, Λύκα-μν-ο-ς, Πρία-μν-ο-ς ⁷⁶). Con essi va naturalmente Πολύδα-μν-α, che sta alle forme maschili in -α-μν-ο-ς, come le forme in -ανδρα alle corrispondenti forme in -ανδρο-ς. Quanto alla prima parte del nome, essa risale a quella base asianica **pulu*, che già rilevammo in Πόλυ-βο-ς. Nè meno schiettamente asianico è il nome del marito, Θών, riattaccantesi alla base **tuwa*, che dà un Θούας isaurico, un Θόω[ν] licaonico, un Τώς cilicio, e con il suffisso (a)ḥna Θόανα ο Τύανα, nomi di una città della Cappadocia ⁷⁷). E dicendo asianico, noi diamo all'aggettivo un senso pregnante, che lo fa sinonimo di mediterraneo. Una tradizione, che risale probabilmente ad Ecateo di Mileto ⁷⁸), e di cui raccogliamo l'eco in Strabone ⁷⁹), Eliano ⁸⁰), Elio Aristide ⁸¹), Scilace ⁸²), Stefano di Bisanzio ⁸³), Eustazio di Tessalonica ⁸⁴), fa di Θών un re della regione occidentale del Delta, che aveva il suo centro intorno alla bocca Canobica del

76) P. Chantraine, *op. cit.*, *loc. cit.*; J. Huber, *De lingua antiquiss. Graeciae incolar.* in *Commentationes Aenipontanae*, Wien, 1921, p. 19. Cfr. E. Fiesel, *Namen des griechischen Mythos im Etruskischen*, Göttingen, 1928, pp. 64, 85.

77) Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier etc.*, p. 223.

78) V. Pisani, *Elena e l'Εἶδωλον* in *Rivista di Filologia*, N. S. VI, 1928, p. 487. Dissento qui profondamente, come si vede e vedrà, dal mio collega ed amico, che della sua profonda dottrina mi è sempre così generoso.

79) XVII, 16.

80) *De nat. animal.*, IX, 21.

81) *Orationes*, Berlin, 1898, ed. B. Keil, Vol. II, XXXVI, Αἰγύπτιος, 108, p. 297.

82) *Periplus* in *Geographi Graeci Minores*, ed. C. Muller, I, Paris, 1855, c. 106, p. 81.

83) *Ethnicorum quae supersunt*, rec. Aug. Meineke, Berlin, 1849, pp. 320-21, s. v. Θώνις.

84) *Comment. ad Hom. Odys.*, Leipzig, 1825, Vol. I, p. 161-162 (*ad Lib. IV* v. 228).

Nilo, e gravitava perciò più verso la Libia, che verso l'Egitto ⁸⁵).

Non mi sembra difficile resuscitare la figura di Θών, solo che pensiamo alla potenza di espansione di Creta minoica ed alle frequenti spedizioni di esigue schiere condotte da capi animosi ed esperti, che in direzioni diverse, con rapidi colpi di mano o con abili accordi assicuravano alla talassocrazia dell'isola nuovi centri di influenza politica, economica, religiosa. Sarpedone lascia l'isola per la Licia alla testa de' suoi Τερμίλαι ⁸⁶); Asterios, figlio prediletto di Minos, movendo da Creta, veleggia verso il lontano Ponto Eussino e, reduce da un'impresa oltre il Caucaso, si ferma nella Colchide ed ivi fonda un regno colchico-cretese ⁸⁷); Miletos, che la voce del sangue apollineo richiama forse istintivamente alle spiagge anatoliche, parte dall'omonima città sulla costa nord-orientale di Creta e ne fonda una nuova nella Caria, destinata a così vasto dominio di mare, dal Ponto Eussino all'Egitto ⁸⁸); Rakios fonda il tempio oracolare di Claros ⁸⁹); Enopione, il figlio di Arianna, approda con i suoi cinque figli a Chio ⁹⁰); Erythrai, nella Jonia, dove fioriva il culto cretese di Heracle Ἰδαῖος, riconosceva come suo eponimo il figlio di Radamanto ⁹¹); Leucippo, oriundo dalla regione fra

85) Ecateo parlava di una località πρὸς τῷ Κανώβῳ nella Περιήγησις τῶν Λιβυκῶν (fr. 309 Jacoby). Cfr. Ch. Autran, *La flotte à l'enseigne du poisson*, pp. 9-10.

86) Herodot., I, 173.

87) Nonni Panopol. *Dionysiaca*, lib. XIII, vv. 223-252. Tratto ampiamente l'episodio in *Pagine di religione mediterranea*, II, di prossima pubblicazione.

88) O. Gruppe, *Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte*, p. 270. Cfr. P. Ducati, *Storia della ceramica greca*, Firenze, 1922, p. 97.

89) O. Gruppe, *op. cit.*, *loc. cit.*; Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, Paris, 1922, p. 107; cfr. pp. 466, 540, 543, 544, 545.

90) O. Gruppe, *op. cit.*, *loc. cit.*

91) O. Gruppe, *op. cit.*, *loc. cit.*

Faistos e Gortina ⁹²⁾, aveva a sua volta raggiunto la Caria per fondarvi Magnesia sul Meandro ⁹³⁾; Pandareos, il cui nome non è separabile da Pandaros e da Pandion, entrambi legati alla Licia ⁹⁴⁾, nè dai Pandae, « sola Indorum (gens) regnata feminis » ⁹⁵⁾ nè da Pandion re indiano signore di Bacare ⁹⁶⁾, nè dal nome proprio dravida Pandiyan ⁹⁷⁾, nè da Panda, città della Sogdiana ⁹⁸⁾, lascia Mileto cretese per il regno di Tantalato nella Lidia ⁹⁹⁾; Althaimenes, finalmente, figlio di Catreus, nome di pretto stampo asianico, parté alla conquista di Rodi, e vi fonda le tre rocche di Jaliso, di Camiro, di Lindo ¹⁰⁰⁾. Nè da Creta soltanto, ma da ogni parte del mondo egeo-anatolico muovono i piccoli signori feudali — re e sacerdoti — a nuove occupazioni e conquiste, memori parimenti del loro carattere sacro e dei loro interessi profani ¹⁰¹⁾, onde è tutto un irradiarsi, un intersecarsi, un allacciarsi di vie di comunicazione costellate di templi, di santuari, comunque, di luoghi di culto. Perchè questo spirito di espansione e, insieme, questo gusto dell'avventura, che spinge Menelao a Cipro, a Sidone, in Egitto, in Libia, sin tra gli Etiopi e gli Erembi, abbandonando a braccia non fide il dolce pegno di Helena ¹⁰²⁾; questa vo-

92) Vedi il primo saggio, a p. 32 ss.

93) O. Gruppe, *op. cit.*, *loc. cit.*

94) Con l'epentesi della nasale e la nota alternanza della sonora e della sorda: cfr. *Patara*.

95) Plin. *Nat. Hist.*, VI, 76; cfr. VII, 28.

96) Plin. *Nat. Hist.*, VI, 49.

97) Ch. Autran, *Prélude à l'enlèvement d'Europe*, Paris, 1938, p. 9 (*Phoinikes et Dravidiens*, vol. II).

98) Plin. *Nat. Hist.*, VI, 49.

99) O. Gruppe, *Griechische Mythologie etc.*, pp. 257, 272.

100) O. Gruppe, *op. cit.*, p. 257; A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1925, II, II, p. 923 ss.

101) Cfr. Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, II, p. 275.

102) Eustath. *Comment. ad Hom. Odyss.*, Leipzig, 1825, Vol.

luttà di « usar la vela e il remo » a cercare una vita più ricca e più varia; questa fede istintiva che « nel mare è il certame dei regni », che « il mare implacabile prende — e scevera, senza fallire — le virtù delle stirpi », sono il patrimonio comune della gente mediterranea: e la gesta d'Argo con il suo equipaggio di dei di eroi di cantori d'indovini chiamati a raccolta da tutta l'Egeide, con il suo magnifico sincretismo poetico compendiante in sè l'esperienza di una vasta rete di strade marittime, fluviali, terrestri aperte e percorse sin dall'alba dei tempi neolitici ¹⁰³), con il suo vivido senso del meraviglioso e, insieme, con il suo senso umano e drammatico, con la sua straordinaria ricchezza epica, con la sua religiosità profonda, ne è la esaltazione più alta. Così Θών, l'ospite di Helena e di Menelao, potè essere uno dei molti principi feudali egeo-asiatici, il quale, proveniente da Creta o dalle sponde anatoliche, si fece βασιλεύς della regione canobica, fra genti etnicamente affini.

Il vincolo istituito dall'Odissea tra Helena, Θών e la moglie sua Πολύδαμνα, da cui essa aveva avuto in dono i φάρμακία μητιόεντα και ἐσθλά, è confermato da tre testi, di Nicandro ¹⁰⁴), di Eliano ¹⁰⁵), di Eustazio ¹⁰⁶), i quali pongono Helena in particolare rapporto con i serpenti (αἰμορόβοι e κεράσται), di cui abbondava la fauna canobica. Al qual proposito sarà bene non perder di vista il culto di *Leto-Uatcet* in Buto, largamente illustrato nel precedente saggio.

I, pp. 161-162 (ad libr. IV, v. 228); Aelian. *De nat. animal.*, IX, 21.

103) Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, II, p. 250.

104) *Theriaca*, v. 309 ss.

105) *De nat. anim.*, IX, 21.

106) *Comment. ad Hom. Odys.*, p. 162 (ad libr. IV, v. 228).

Secondo la notizia di Nicandro, le navi di Helena — giacchè si fa menzione soltanto di Helena — flagellate dalla furia di Borea, sotto la guida sicura del fido pilota Κάνωβος, gettano l'ancora alla foce del fiume, e il nocchiero si sdraia sulla spiaggia ad asciugare e ristorare le membra, dopo la rude battaglia contro il vento e le onde. Θών, il re del luogo, lo sta a guardare in quell'atteggiamento di riposato abbandono sulla sabbia del lido, quando una serpe, una αἰμοροῦς, lo morde crudelmente alla nuca, gli inietta il suo veleno esiziale e lo sommerge in un sonno di morte. Giunta troppo tardi per salvarlo, Helena fa le sue vendette sulla serpe, a cui spezza i ligamenti che allacciano la colonna vertebrale ai muscoli del dorso, cosicchè questa ne rimane infranta. Da quel giorno, dice il poeta, αἰμορόροι e κεράσται si muovono a modo di storpi.

Questo passo, che è per più ragioni significativo e, a mio parere, fecondo di conseguenze, avvicinato ad altro, che vedremo, deve esserè anzitutto integrato dallo scolio che lo riguarda ¹⁰⁷⁾. Esso, a differenza del testo, fa anche il nome di Menelào, che di ritorno da Troia, vagando con Helena per il regno ampio dei venti, sarebbe pervenuto in Egitto. Nulla si dice della burrasca sofferta, ma si aggiunge il particolare di Κάνωβος addormentatosi ἄκων sulla spiaggia marina, onde Ernesto Maas ¹⁰⁸⁾ ha ragionevolmente dedotto che la materia dello scolio non sia soltanto nicandrea, ma attinta pure ad altra fonte. Infatti lo scoliasta di Dionigi il Periegeta ¹⁰⁹⁾ e il commentario di Eustazio ¹¹⁰⁾ ci rap-

107) *Scholia in Nicandri Theriaca*, ed. U. Cats Bussemacher, Paris, 1878, ad v. 309, p. 182. Cfr. per il testo E. Maas, *Aratea in Philologische Untersuchungen*, XII, Berlin, 1892, p. 361.

108) *Aratea*, pp. 361-362:

109) *Scholia in Dionysii Perieg. in Geographi Graeci Minores*, ed. C. Muller, II, Paris, 1861, ad v. 13, p. 432.

110) In *Geographi Graeci Minores*, II, ad v. 11, pp. 219-220.

presentano il nocchiero di Menelao intento a riparare i legni che molto avevano patito dalla tempestosa navigazione ¹¹¹); per cui l'aggettivo ἄκων potrebbe interpretarsi nel senso che Κάνωβος si sarebbe contro voglia assopito, affranto dal duro lavoro ¹¹²). Ambedue i commenti confermano il particolare della morte di Κάνωβος a causa di una serpe, ed Eustazio vi aggiunge il già noto intervento vendicatore di Helena, non che un altro episodio, che evidentemente si connette ai rapporti fra la divina sposa di Menelao ed i Rodii ¹¹³). Morto l'ottimo nocchiero con cui Menelao era partito da Troia, Frontide figlio di Onetore ¹¹⁴), la nave, flagellata da Borea, tenta di approdare a Rodi avendo al timone un nuovo nocchiero, Κάνωβος. Ma gli abitanti non vogliono saperne di Helena, ch'era stata anche per loro fonte di lutti, cosicchè la navigazione procede in direzione del Delta.

Dell'arrivo di Menelao e di Helena in Egitto e della perdita di Κάνωβος per il morso della αἰμορροῦς fanno menzione anche Eliano, che conosce pure la vendetta di Helena ¹¹⁵), e Conone ¹¹⁶), il quale riferisce un nuovo non trascurabile episodio, quello della passione di Theonoe, la divina figlia di Proteo, il μάντις τῶν Αἰγυπτίων, per il bello e giovane nocchiero, che tuttavia la respinge, come fa Gilgames nei riguardi di

111) Specialmente presso Eustazio.

112) E. Maas, *Aratea*, p. 362.

113) O. Gruppe, *Griechische Mythologie* etc., p. 1763.

114) Lo ricorda anche lo scoliasta.

115) *De nat. animal.*, XV, 13. Eliano accenna anche ad un φάρμακον che Helena avrebbe estratto dalla spina dorsale del serpente, ma di cui egli ignora che uso facesse. Particolare interessante, di cui riparleremo.

116) In *Photii Bibliotheca* ex rec. Imm. Bekker, Berlin, 1824, Tom. I, p. 132 a (= colonna prima), linea 33 ss. (Κόνωνος Διηγῆσεις VIII). Cfr. presso *Scriptores poëticae historiae graeci*, ed. A. Westermann, Brunswick, 1843, *Conon. Narr. VIII*, p. 128.

Ištar¹¹⁷⁾; onde il Maas¹¹⁸⁾ congettura che la crudele morte di Κένωβος sia da spiegarsi come una vendetta di Theonoe, offesa e indignata, episodio di cui il Maas si è giovato per ricostruire l'intera probabile trama del Κένωβος di Apollonio Rodio¹¹⁹⁾. Ma torniamo a Nicandro.

È fuori di dubbio che dai versi del poeta esce un'Helena insolitamente volitiva ed imperiosa; un'Helena sorella di Kybele, di Ištar, di Semiramis; un'Helena, in altre parole, richiamante taluno dei caratteri fondamentali della dea mediterranea. Nel passo nicandro ella domina sovrana, taciuta — si direbbe appositamente — ogni menzione di Menelao. Dalla spiaggia, dove evidentemente si trova, vedendo d'improvviso il nocchiero, che fino allora aveva riposato tranquillo nel sonno, dibattersi fra le strette della morte e cogliendone immediatamente la causa, accorre in

117) G. Contenau, *L'Épopée de Gilgamesh*, Paris, 1939, tav. VI, v. 22 ss., p. 106 ss.

118) *Aratea*, pp. 362-363.

119) Inghiottito dalle onde Frontide nocchiero di Menelao, Canobo di Amycle, che l'ha sostituito, approda con la nave a Rodi, da cui però gli abitanti lo respingono per odio di Helena, istigati da Polyssena moglie di Tlepolemo. Dopo un vario errare, oltrepassata la costa fenicia, sempre sotto la guida di Canobo, i naviganti arrivano facilmente alle bocche del Nilo. Sbarcati ed accolti da Thonis re del paese, si riposano e si rifanno dalle lunghe fatiche. Nel frattempo, Theonoe, figlia di Proteo, è presa d'amore per Canobo, bel giovane, ma sdegnoso, che superbamente la respinge. Di qui l'ira divina. Infatti Canobo, mentre attende sulla spiaggia a riparare le navi, stanco del lavoro si addormenta e viene mortalmente colpito dal morso di una αἰμορροῦς. Helena, in preda a un violento dolore, rompe al serpente la spina dorsale, affinché da quel giorno non possa più muoversi rapidamente. Ed avviene che dalle lagrime di Helena nasca l'*helenium*, rimedio specifico contro quel veleno letale. Menelao innalza al nocchiero, nell'isola da lui denominata, un monumento adorno di colonne, e Zeus colloca Canobo stesso fra gli astri, affinché segni la via a chi naviga da Rodi verso l'Egitto, così come egli aveva in vita guidato Menelao ed Helena percorrenti lo stesso itinerario. — Tale sarebbe stato l'argomento del poemetto di Apollonio (*Aratea*, pp. 368-369).

preda al furore ed alla disperazione ¹²⁰), affronta la serpe colpevole senza alcuna esitazione o timore ¹²¹), ne spezza i ligamenti vertebrali e condanna in essa tutte le αἰμορροῦδες a strisciare ormai stentatamente sul suolo. In tale funzione e atteggiamento di dea giustiziera, è facile per noi immaginarla armata di quella medesima ῥάβδος, di cui si vale Κίρκη per operare le metamorfosi di Pico o dei compagni di Odisseo ¹²²), e che la Μήτηρ ὀρεία minoica, signora dei leoni vigilianti al piede del tumulo sul quale si aderge, ostenta con il braccio sinistro steso, in un gesto insieme di minaccia e di comando ¹²³).

Helena non paventa affatto le serpi: conosce il segreto potere di tenerle in rispetto ¹²⁴), non solo perchè possiede — come abbiamo supposto — nella ῥάβδος uno strumento capace di effetti magici meravigliosi per la vita e per la morte, *Lebens-und-Todesrute* insieme ¹²⁵), ma perchè si tratta di un settore animale, di cui essa ha particolare esperienza, tanto che dal midollo spinale della serpe uccisa Helena sa trarre un φάρμακον misterioso ¹²⁶). Si profila qui pertanto un altro dei caratteri della divinità mediterranea, che in alcuna delle sue molte incarnazioni finì per diventare preminente e quasi esclusivo, in Κίρκη, ad esempio, ed in Μήδεια (ancor più in Μήδεια che in Κίρκη, nella quale vive ancora perspicua la πόντια θηρῶν): il ca-

120) Cfr. *Scholia in Nicandri Theriaca*, ad v. 309.

121) Cfr. Eustath. in *Dionysii Perieg. Comment.*, ad v. 11.

122) Vergil. *Aeneid.* VII, 189-191; *Odyss.*, X, 238.

123) A. Evans, *The Palace of Minos... at Knossos*, IV, II, London, 1935, p. 698, e.

124) τὸ θηρίον τὴν αἰμορροῦδα συσχοῦσα (Eustath. in *Dionysii Perieg. Comment.* ad v. 11).

125) Sulla *Lebensrute* vedi W. Mannhardt, *Wald-und Feldkulte*, Berlin, 1904-1905, Vol. I e II, *Register*, p. 633 e p. 355 (s. v.).

126) Aelian. *De nat. animal.*, XV, 13.

rattere della dea *φαρμακίς* intimamente legata con il mondo animale e con il mondo vegetale, di preferenza con questo, perchè è nel profondo segreto di inviolate radure, nascoste agli sguardi umani dall'arcano orrore di foreste immense, solitarie, impenetrabili, che si dischiudono i *κῆποι* ^{divini} divini, dove vivono e si riproducono quelle erbe e quei fiori, da cui specialmente ella — con arti note a lei sola — estrae essenze dotate di prodigiose virtù.

I versi di Nicandro e il passo di Eliano ¹²⁷⁾ ci mettono davanti a un'Helena che domina i serpenti, come Circe i lupi e i leoni montani *τοὺς αὐτὴ κατέδειξεν, ἐπεὶ κακὰ φάρμακα ἔδωκε* ¹²⁸⁾). E così forse si comportava pure Helena con il vario e pericoloso suo mondo ofiomorfo; se non che una ribelle *αἰμορροῖς*, sulla quale *Κάνωβος* si era nel sonno inavvertitamente disteso ¹²⁹⁾, rivoltatasi furibonda, gli aveva iniettato nella nuca il suo mortale veleno. Comunque, Helena, attraverso le varie testimonianze citate, rievoca la dea cretese dei serpenti del deposito templare di Cnosso e le altre pubblicate pure dall'Evans nel terzo e nel quarto volume della sua opera fondamentale ¹³⁰⁾: o, con le braccia levate, in atto di brandire due serpi; o avvinta le braccia, il busto, l'alta tiara dai famigliari animali ch'essa tiene e stringe in atto d'impero; o mirante con occhio pacato e benigno e appressantesi al viso il capo del domestico rettile che dal grembo risale ad attraversarle la fronte.

127) *De nat. animal.*, XV, 13.

128) *Odyss.*, X, 213.

129) *Scholia in Nicandri Theriaca* ad v. 309; Eustath. in *Dionys. Perieg. Comment.* ad v. 11.

130) A. Evans, *The Palace of Minos at Knossos*, I, London, 1921, p. 500 ss. e tavola colorata del frontispizio; III, London, 1930, p. 441, fig. 305; IV, I, London, 1935, pp. 193-196, fig. 139, 149, 150, 151.



Ma noi, la dea dei serpenti l'abbiamo trovata nell'isola minoica anche intimamente connessa con Leto.¹³¹⁾, identica, forse, a Leto, portante, forse, pure il nome di Leto, la quale era insieme — come già si vide nel precedente saggio¹³²⁾ — la dea dell'antichissimo centro mediterraneo oracolare di Buto, dove contemporaneamente fioriva il culto di Uatcet, la dea ofioforme oppure antropomorfa, ma, in questo caso, accompagnata dallo specifico suo attributo animale¹³³⁾. Sotto questo aspetto, Uatcet potrebbe quindi considerarsi senz'altro un doppione di Leto, che, regina dei palmpedi lungicolli nella Licia e in Delo e quivi pure signora delle leonesse, seduta a Prianso¹³⁴⁾ presso il suo albero consustanziale, quanto lei antico, distende la mano ad accarezzare il capo a un serpente, che le si rizza davanti. Ne concludemmo che Creta e la regione occidentale del Delta si presentano come i due maggiori centri mediterranei del culto della grande divinità femminile nella particolare accezione di *πόρνια ὄφεων*. Ed ecco che in questo circoscritto mondo divino viene ora ad inserirsi in terra egizia, accanto a Leto e ad Uatcet, anche Helena con dei caratteri inconfondibili, che ne fanno una tipica imperiosa signora del mondo dei rettili. Attributo che, tuttavia, si accorda perfettamente con quelle altre note che nella figlia di Leda e del Cigno siamo venuti sin qui rilevando e illustrando.

La divina donna che attraverso chiarissimi indizi ci si è rivelata in intima comunione con la natura vegetale, a sua volta così indissolubilmente legata con il misterioso grembo della Terra, sposa madre e nutrice, dentro cui operano, a fecondarla, le falliche energie

131) Vedi sopra, a p. 80 ss.

132) Vedi sopra, a p. 71 ss.

133) Vedi sopra, a p. 76 ss.

134) A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1914, I, p. 402, fig. 299.

X del serpente, la divina donna — dicevo — ci appare pure dotata di quello spirito profetico, che ad Helenos e a Cassandra bambini infusero nel tempio di Thymbra i serpenti, purificando loro τὸς πόρους τῶν αἰσθητηρίων¹³⁵); altro significativo indizio, dunque, di quell'aura divina, dentro cui Omero sa discretamente, ma ben visibilmente avvolgere la sposa di Menelao. Nel decimo quinto libro dell'Odissea¹³⁶), quando Telemaco sta per accomiarsi da' suoi ospiti, scende fulminea un'aquila, rapisce un'oca ed, inseguita invano da servi e ancelle, rivola in alto. Il figlio di Nestore chiede all'Atride se non pensi che un dio abbia inviato tale prodigio. E mentre Menelao cerca una risposta, lo previene Ἑλένη τανύπεπλος con queste parole. « Ascoltami, poichè io sto per dare un responso, così come gli immortali lo ispirano all'animo mio, e come io credo si avvererà », proseguendo poi a spiegare in fausto senso il presagio. Μαντεύσομαι dice Helena, e veramente essa appare qui per brevi istanti trasfigurata nella πρόμαντις posseduta dal nume. Non è più la dea oracolare: non è che la divina interprete; ma se si pensa ad Helena dea a Sparta, a Rodi, nell'Asia Minore, nella lontana Leuke alle foci dell'Istro, e, come vedremo fra poco, in Egitto, non che in altri suoi certi o probabili centri di culto¹³⁷), non sarà difficile intendere che questo afflato profetico fa parte della sua originaria essenza divina, non meno dell'arte di trarre dal regno dell'erbe e dei fiori succhi salutari e esiziali, filtri di amore e di morte, e che l'uno e l'altra

135) Schol. Iliad. VII, v. 44 (ed. G. Dindorf, Oxford, 1875, vol. I); cfr. Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie* etc., vol. VII, 2, col. 2845, s. v. Helenos (W. Otto).

136) *Odyss.* XV, 160-178, specialmente i versi 172-173.

137) Vedi O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, p. 1763 (s. v. Helena). M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean Religion* etc., pp. 456-459.

entrano a comporre la sua primitiva complessa natura di divinità mediterranea. Non si dimentichi il suo intimo rapporto con Leda, cioè con Leto¹³⁸), il cui tempio oracolare in Buto nilotica ho ampiamente illustrato¹³⁹).

Da quanto siam venuti fin qui rilevando, deduciamo che Helena è — al pari di Leto — φυτία¹⁴⁰) non che πρόμαντις, e — come Leto cretese e nilotica — diviene la πότνια φύλων έρπετων, τόσσα τρέφει μέλαινα γαῖα¹⁴¹), la nera, la grassa, la fertile terra del Delta. E come Leto e Uatcet a Buto, così Helena ha il proprio santuario presso la città di Κάνωβος alla bocca omonima del Nilo, fondata da Menelao in memoria dello sfortunato nocchiero¹⁴²). Infatti, secondo Stefano di Bisanzio¹⁴³), Ecateo nella Περιήγησις Λιβυκῶν ricordava un 'Ελένειος τόπος περι τῷ Κανώβῳ, ed Eustazio¹⁴⁴) fa cenno di un 'Ελένιον, derivato da 'Ελένη (τῇ 'Ελένη παρώνυμον), che sarebbe un'isola. Ora, anche Scilace¹⁴⁵) menziona un'isola deserta presso la bocca Canobica del Nilo, in cui era il sepolcro di Κάνωβος e dal nome di lui chiamata Κάνωβος essa pure. Ma poichè, descrivendo poco dopo¹⁴⁶) la navigazione costiera dal Delta alla Libia, che aveva inizio alla bocca Canobica dalla città di

138) Vedi sopra, a p. 20

139) Vedi sopra, a pp. 71 ss., 102 ss.

140) Per Λητώ φυτία vedi il precedente saggio, *Lêto fytia e le Ekdysia*.

141) *Alcman*. 65, 3 in E. Hiller, *Anthologia lyrica*, Leipzig, 1890, p. 175.

142) Eustath. in *Dionysii Perieg. Comm.* ad v. 11, p. 219 M; *Schol in Dionysii Perieg.*, v. 13, p. 432 M.

143) *Ethnicorum quae supersunt* (Meineke), p. 265. Cfr. *Fragm. Hist. Graec.*, ed. Car. et Theod. Muller, Paris, 1874, I, p. 20, fragm. 288.

144) in *Dionysii Perieg. Comment.* ad v. 11, p. 219 M.

145) *Scylacis Caryandensis Periplus in Geographi Graeci Minores*, ed. C. Muller., I, Paris, 1855, c. 106, p. 81.

146) *Scylacis Periplus*, c. 107, p. 81.

Θῶνις ¹⁴⁷), egli menziona anzitutto l'isola di Faros e la chiama deserta proprio come l'isola di Κάνωβος (νήσος ἐρήμη - νήσον ἔρημον), viene il sospetto che debba trattarsi della medesima isola. E non sarebbe allora anche lo 'Ελένιον del commento di Eustazio la medesima isola di Faros? ¹⁴⁸). Vediamo. Eliano ¹⁴⁹), seguito da Eustazio nel commento all'Odissea ¹⁵⁰), racconta questo episodio di Helena, appena sbarcata sul suolo nilotico. Trauco il capo del *De natura animalium*: « L'isola di Faros anticamente (così dicono gli Egizi, come io sto per esporre) era piena di serpi di specie diverse. Ora, poichè Thonis, re del Delta, presa in custodia la divina Helena da Menelao, che gliela affidò prima di recarsi ad esplorare l'alto Egitto e l'alta Etiopia, se ne invaghì e le fece violenza per indurla a giacere con lui, narra la storia che la figlia di Zeus, intimorita, rivelò ogni cosa alla moglie di Thonis, di nome Polydamna; e che questa, sia per lo spavento d'esser battuta in bellezza dalla straniera, sia per pietà, la fece

147) Steph. Byz., p. 320 (forse da Ecateo, vedi H. Diels, *Herodotos und Hecataios* in *Hermes*, 1887, pp. 441-442): Θῶνις, πόλις Αἰγύπτου ἀπὸ Θῶνος βασιλέως τοῦ ξενίσαντος Μενέλαον, κεῖται δὲ κατὰ τὸ στόμα τὸ Κανωβικόν. Cfr. Strabon. *Geograph.*, XVII, 16 (p. 680), dove Θῶνις è posta sull'angusta fascia tra la fossa Canobica e il mare, presso Tapoiseiris e il sacello di Afrodite Arsinoe.

148) « Le nom, comme le port, sont préhelléniques. Le nom même est à peu près sûrement carien. Ce semble n'être qu'une variante graphique de *Paros*, vieille île carienne, puisque *Pharos*, son homonyme de l'Adriatique illyrienne, est une fondation de *Paros*. L'incertitude entre le *p* e le *ph* est caractéristique des transcriptions grecques de noms ou de mots asiano-égéens »: Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, II, p. 285 e *Phéniciens*, Le Caire, 1920, p. 28 e n. 4. Per il radicale anatolico **para* vedi Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., pp. 174-175.

149) *De nat. animal.*, IX, 21.

150) *In Rapsodiam* IV, v. 228 ss., pp. 161-162 (Vol. I, Leipzig, 1825).

Talmon

trasferire nell'isola di Faros, dandole insieme un'erba nociva ai serpenti che colà vivevano e che, non appena ebbero sentore di essa, si nascosero sotto terra. Narra sempre la storia che Helena la piantò, ch'essa a suo tempo fiorì e produsse i semi nocivi ai serpenti, cosicchè l'isola fu liberata da animali siffatti, e l'erba, secondo che riferiscono i competenti, si chiamò ἐλένιον ».

Il racconto è, mi sembra, di carattere nettamente etiologico, e tanto più risulta tale, alla luce del rapporto già largamente illustrato di Helena con il mondo dei rettili. Il dato di fatto originario, da cui esso si svolge, è il culto mediterraneo di Helena nell'isola di Faros, particolarmente ricca di fauna anguiforme, quale πότνια ἔρπετων e insieme quale πότνια φυτῶν, signora cioè anche di quel mondo vegetale (qui evidentemente rappresentato da un suo κῆπος segreto), che non ha misteri per la dea e da cui la dea trae i φάρμακα dalle magiche virtù apotropaiche. I due attributi, come in Circe, sono in Helena inseparabili, anzi, possiamo dire senz'altro, allargando il dominio della dea a tutta la sfera animale, che la πότνια θηρῶν è tale, in quanto πότνια φυτῶν: i sigilli cretesi della dea arborea affiancata dagli animali rampanti ne offrono la plastica dimostrazione ¹⁵¹). E si badi. Le varie specie vegetali sono così connaturate con la dea, si identificano talmente con essa, che la dea le genera naturalmente da sè. Dal sangue di Agdistis, che è poi Kybele ¹⁵²), nasce il mandorlo, il cui frutto è a sua volta capace di fe-

151) A. J. Evans, *The mycenaean Tree and pillar Cult and its Mediterranean Relations*, London, 1901, figure 30, 32, 33, 34 (pp. 56-58). Ed anche le figure, in cui la colonna non è che una semplificazione dell'albero.

152) Vedi A. Loisy, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, Paris, 1919, p. 96 ss., p. 100.

condare il grembo di una vergine ¹⁵³); e dalle lagrime di Helena, che piange il suo bel nocchiero — perchè, come vedremo, Helena ha in lui un suo paredro — nasce appunto l'ἑλένιον, di cui essa si vale a dominare, ad atterrire, a punire l'infida famiglia dei rettili ¹⁵⁴).

Tale il primo schema mitico nato dal culto di Helena nel Delta, localizzato nell'isola di Faros — « l'isola di Helena » ¹⁵⁵), come Αἰαίη è l'isola di Circe — ed è facile vederne le analogie soprattutto con il mito anatolico di Kybele e di Attis. Ma di ciò fra poco. Ora interessa rendersi conto delle trasformazioni che questo schema mitico ha subito nel racconto di Eliano. Le loro cause mi appaiono chiarissime, generate certamente come sono da un duplice fermento — se mi è lecita l'immagine — che modificò a fondo il nucleo originario. L'uno dei due è l'accento omerico — già da me illustrato — a Πολύδαμνα, sposa del re del Delta Θῶνις, quale donatrice ad Helena di magici prodotti vegetali, che la ζειδώρος ἄρουρα Αἰγυπτίη produceva in gran copia. Rinvio alla osservazione fatta allora in proposito e che riveste particolare valore per la questione che ci occupa, in quanto spiega come Helena, dal suo essere primo di divina autonoma creatrice e signora di φάρμακα, discenda alla modesta parte di straniera, che riceve l'ἑλένιον dalle mani dell'ospite. Aggiungo che su questa attenuazione del carattere divino di Helena può avere agito, oltre che la probabile originaria natura di Πολύδαμνα, essa pure appartenente al numero delle divinità femminili del Delta legate al mondo ve-

153) Pausan., VII, 17, 11; Arnob. *Adversus Nationes*, V, 6.

154) Hesych. s. v. ἑλένιον; Plin. *Nat. Hist.* XI, 10; Etym. Magn. s. v. ἑλένιον; Theophr. *Hist. plant.* IX, 15, 1; Eust. *Erot.* III, 9.

155) ἑλένιον in Eustath. *in Dionysii Perieg. Comment.* ad v. 11, p. 219 M. Vedi sopra, a pp. 150-151.

getale e a quello dei rettili, una maggiore fortuna e quindi un sopravvento di lei sopra Helena, benchè dalla dignità di dea fosse anche Πολύδαμνα scaduta al grado minore di regina.

All'azione di questo iniziale fermento si venne intrecciando il lavoro del secondo, che è da rinvenirsi in una nota fondamentale della personalità divina di Helena, in quanto originaria espressione della grande divinità mediterranea. Anche Helena, come Istar e come il suo doppione Semiramis, « si distingue per una sua divina libertà, che trascende le leggi e i costumi della vita associata » ¹⁵⁶); anche per Helena le norme morali, su cui la famiglia umana si regge, non hanno valore alcuno ed essa vive ed opera non tanto contro, quanto fuori di esse. E sta bene: ma non si può tacere, accanto a questa indiscutibile analogia, un ben visibile contrasto, che è necessario spiegare. Istar, la dea di Erech, dove è il suo grande tempio, popolato di cortigiane sacre, di cui ella, nella sua vita divina, incarna in grado supremo le funzioni; Istar, la dea del poema di Gilgamesh ¹⁵⁷), non tanto soggiace alle impazienti brame, ch'ella anche incoscientemente risveglia, dell'uomo o dell'animale — perchè nel mondo mediterraneo « la bestialità » regna sovrana ¹⁵⁸) — quanto è ella medesima insaziabilmente cupida e di animali e di uomini, che il suo crudele capriccio trasforma poi in fiere e in uccelli. Sua è sempre l'iniziativa, come esigono gli istinti incontenibili della sua natura, che libito fa licito in sua legge, cosicchè la superba ripulsa di

156) U. Pestalozza, *Arđvi Sūrā Anāhitā* in *Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, vol. LXXII, fasc. II, 1938-39, p. 8 dell'estratto.

157) G. Contenau, *L'Épopée de Gilgamesh*, Paris, 1939, tav. VI, v. 22 ss., p. 106 ss.

158) G. Contenau, *op. cit.*, pp. 216-222.

Gilgamesh, la prima ch'ella abbia sofferto, la porta al più alto grado di furore ¹⁵⁹).

In Helena invece, che pure è figlia di Leda e del Cigno — e qui si rimane nella sfera sopra accennata — in Helena amante di Achille, di Alessandro, di Deifobo, di Theseo, di Antenore ¹⁶⁰), il carattere che trionfa in Ištar e che è carattere fondamentale della grande divinità della razza, dall'Iberia al Gange, appare singolarmente attenuato. Helena non è più la dea che cerca ella stessa, imperiosamente, violentemente l'amore, indulgendo alla tirannica brama dei sensi (Circe e Medea conservano ancora tracce visibili di questa primordiale natura), ma la dea, sovraneamente bella, che passa e diffonde intorno a sè il fascino irresistibile della sua persona. Più che non ami, Helena si lascia amare. Donde quella nota di serena superiore impassibilità, che nettamente contrasta non solo con la sensualità aggressiva di Ištar, ma anche con taluni suoi stessi atteggiamenti, i quali chiaramente rivelano come il clima mediterraneo sia ben stato il clima originario della dea. V'è perfino, nella storia delle avventure di Helena, uno spunto squisitamente romantico, che prelude alla leggenda di Jaufrè Rudel. Pure Achille amò Helena « non veduta ». Anzi, entrambi si amarono prima di vedersi, per sentito dire, da lontano, l'una nell'Egitto, e l'altro nella Troade ^{160 bis}). Ma Poseidone benigno, per preghiera di Thetis, fece sorgere dal Ponto

159) G. Contenau, *op. cit.*, p. 105, tav. VI.

160) O. Gruppe, *Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte*, p. 1763, s. v. *Helena*; Pind. *Pith.* V, 109 ss.

160-bis) Anche nella saga iranica Zariadres e Odatis si amano perchè si son visti in sogno, senza essersi mai prima conosciuti. La ricorda Atheneo da Charete di Mitilene. Vedi A. M. Pizzagalli, *L'Epica iranica e gli scrittori greci in Atene e Roma*, XX, 1942, p. 42.

Eussino l'isola di Leuke, dove i due amanti si troveranno, si vedranno e si ameranno per sempre ¹⁶¹). Gli è che Helena, come noi oggi la possediamo, è passata attraverso il filtro decantatore della poesia omerica e, in genere, della rinnovata civiltà, di cui essa è l'immortale documento; poesia, nella quale riecheggia pur sempre il mondo mediterraneo con le sue stesse divinità, i suoi eroi, i suoi personaggi, le sue stirpi, le sue città, i nomi de' suoi animali, delle sue piante, de' suoi arredi, ma in cui si fa largo ormai un senso di più alta e consapevole umanità, si diffonde una legge di compostezza serena e di armonia; e nel nuovo ideale di bellezza che si afferma, in contrasto con la sessualità prepotente e disfrenata, risplende già la vittoria dello spirito operante nel miracolo delle forme perfette.

Sarebbe tuttavia assolutamente errato, esagerando questi rilievi, immaginare che la coscienza antica si sia foggiate una Helena discesa dal suo alto piedistallo di dea per essere più completamente e più unicamente donna, donna amata fra uno stuolo di uomini amanti, che d'avventura in avventura se la contendono e se la rapiscono, quando di essi nessuno è senza un ricordo di sovraumane origini, ed alcuni possiedono innegabili prerogative divine risalenti alla loro primitiva funzione di divini paredri. Certo, così non l'ha sentita Omero, donna soltanto, nel vortice di successivi amori di uo-

161) *Philostrati Heroicus*, ed. A. Westermann, Paris, 1878, XX, 32, p. 313. Contemporaneamente Achille viveva nella pianura Elisia o nelle Isole dei Beati, lieto dell'amore di Medeia. Le simpatie amorose di Achille, che porta del resto egli stesso un nome anellenico (Ἀχιλλεύς), vanno al mondo mediterraneo, a cui appartiene anche la divina figlia di Aietes, la sorella di Circe, esperta pur essa, come Helena, delle virtù d'ogni φάρμακον, e amica dei serpenti. Vedi *Schol. in Apollon. Rhod. Argonaut.*, IV, 814 (adduce le testimonianze di Ibico e di Simonide); *Schol. in Euripid. Medeam*, 10; Tzetzes, *Scholia in Lykophr. Alex.*, Ed. Scheer, Berlin, 1908, v. 174.

mini; Omero, che è dominato dal nume di lei e nell'Iliade (mi richiamo al libro terzo) e nell'Odissea, come abbiamo veduto. Si potrà al più dire che attraverso la profonda e luminosa umanità del poeta anche la umanità incantatrice di Helena assume toni più vivi; non già che dal poeta ne venga consapevolmente disconosciuta la divinità originaria. Δία γυναικῶν: donna, ma, fra le donne, divina, perchè Διὸς ἐκγεγαυῖα. Dopo quanto si è detto, sarà facile comprendere come, entrando nella reggia di Thonis, Helena non possa non suscitare in lui un amore improvviso e irresistibile, e come Polydamna, gelosa a un tempo e pietosa, la faccia partire per l'isola delle serpi, muneóndola tuttavia del talismano che la difenderà contro i loro morsi. Così viene un'altra volta distorto lo schema mitico primitivo; così l'originaria dimora di Helena, dea nel suo regno, si trasforma in un forzato esilio impostole da Polydamna, e l'*helenion*, nato dalla sostanza stessa della dea, diventa un dono della regina esperta di tutti i φάρμακα della sua terra.

La magica pianta — abbiamo già visto — era nata dalle lagrime di Helena; e come violento lo sdegno contro la serpe omicida e disperato il dolore, così disperato dovette essere il pianto sul corpo inanimato del bel nocchiero, che istintivamente richiama la florida adolescenza infranta di Adone e di Attis. Helena è qui dunque sorella di Afrodite ¹⁶²⁾ e di Kybele ¹⁶³⁾, abbando-

162) Afrodite o Astartu, giacchè si tratta del medesimo vocabolo: vedi Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, II, p. 211, non che E. Cella, *Studi su elementi di sostrato mediterraneo con congruenze nelle lingue semitiche*, p. 103 ss. (tesi di laurea).

163) Kybele porta un pino nella grotta della montagna nativa e piange sopra di esso il suo amante (vedi A. Loisy, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, p. 89). Esempio tipico della inesistenza, nel mondo religioso mediterraneo, di distinzioni nette tra i vari regni della natura: Attis è umano e arboreo ad un tempo.

nate esse pure senza ritegno sulle spoglie esanguì dei loro giovani amanti; e Canobos comincia a riapparirci quello che fu veramente in origine e ridiventerà per altra via, quando verrà assunto tra gli astri: un essere non umano, ma divino, anche se soggetto alla morte, secondo il comune destino degli dei mediterranei. Destino degli dei, non delle dee. Tammuz, Adon, Attis, Hippolytos muoiono, ma la loro è una morte che ha già in sè il pegno di una prossima resurrezione. Qui, pertanto, qui nel mondo mediterraneo, non nella religiosità ellenica, è la prima origine dei Misteri, che daranno poi al rito un contenuto mistico e identificheranno il destino dell'uomo con quello del suo dio: θαρσέϊτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου· ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία. ¹⁶⁴).

Il carattere divino di Canobos — ancora nel IV secolo d. C. era vivo il culto reso alla tomba di lui ad Alessandria, lungo la riva del mare ¹⁶⁵) — riceve un particolare rilievo dalla curiosa variante della morte del nocchiero data dall'*Etymologicum Gudianum* ¹⁶⁶), il quale, prima di riferire la nota versione nicandrea del morso della serpe, toglie da Heraclide Pontico ¹⁶⁷) la notizia che Canobos sarebbe rimasto ucciso ἐν Αἰγύπτῳ, vale a dire, nel Delta, dal disco lanciato-gli inavvertitamente da Menelao; ucciso, cioè, in un incidente analogo a quello che costò la vita a Ἰάκινθος di Ἀμύκλαι per l'involontario errore di Apollo. Già Augusto Meineke ¹⁶⁸) aveva rilevato la singolare analogia, accresciuta dalla duplice circostanza che anche Canobos era nativo di Ἀμύκλαι, e, al pari di

164) Firmicus Maternus, *De err. prof. rel.*, c. 22.

165) S. Epiphanius Ἀγκυρωτός in Migne P. G., Vol. 43, c. 106, col. 209.

166) Ed. Fr. Guil. Sturz, Leipzig, 1818, p. 297, 49.

167) Nel commentario al primo libro delle *Λέσχαί*.

168) *Analecta Alexandrina*, Berlin, 1843, p. 380.

Ἰάκινθος, giovane e bello. Ma si tratta di coincidenze che vanno strette più da vicino e più a fondo studiate. Intanto è da osservare lo sfondo mediterraneo, su cui spiccano i due personaggi divini. ἸΑ-μύκλαι, che ricorda il nome comune ἀμυκαλαί¹⁶⁹), non può evidentemente separarsi dai toponimi Μυκάλη nella Jonia, Μυκαλησσός nella Caria¹⁷⁰) e nella Beozia. Ἰάκι-νθ-ος ha una tipica desinenza di sostrato mediterraneo, che si estende anche a nomi comuni¹⁷¹), diffusa nella Grecia continentale, in Creta¹⁷²) e, in genere, nelle isole, ed a cui corrisponde in sede anatolica, del pari largamente diffusa, la desinenza -νθ-¹⁷³). Quanto a Κάνωβος, ebbi già occasione di rilevare il toponimo cario Κανήβιον e l'appartenenza al mondo anatolico del suffisso -βο-, suffisso pertanto esso pure di sostrato mediterraneo, ed esteso — si noti bene — anche a nomi comuni¹⁷⁴), il che induce ad attribuire al suffisso una base più larga di quella in cui esso manifesta la sua attività formatrice di nomi propri, anche femminili (Ἐκάβη), e di toponimi (Λέσβος). La quale, perciò, può non essersi esaurita soltanto nel mondo anatolico, ed essersi indipendentemente esplicitata — dato il comune sostrato mediterraneo — in località diverse fra le terre bagnate dall'Egeo; onde, a rigor di termini, un nome proprio del tipo Κάνωβος avrebbe potuto sorgere, come

169) J. Huber, *De lingua antiquissimorum Graeciae incolarum in Commentationes Aenipontanae*, IX, Wien, 1921, p. 34 C.

170) J. Huber, *op. cit.*, *loc. cit.*; cfr. Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier etc.*, p. 152 (città e catena montuosa).

171) P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, p. 368 ss.

172) Vedi G. Glotz, *La Civilisation Égéeenne*, Paris, 1937, p. 441.

173) P. Chantraine, *op. cit.*, *loc. cit.*

174) Vedi sopra, a pp. 135-136 e il lungo elenco in P. Chantraine, *op. cit.*, pp. 260-262.

un prodotto autonomo dell'humus etnico e linguistico locale, e nell'Asia Minore e nella Laconia e nel Delta nilotico. Ed allora non diremo fosse in errore il sacerdote egiziano, il quale affermava ad Elio Aristide ¹⁷⁵) che la città di Κάνωβος μύριοις ἔτεσι πρότερον ἢ Μενέλαον ἐκεῖσε προσχεῖν.... οὕτως ὠνομάζετο. Tuttavia, lasciando impregiudicata la possibilità o, se si vuole, la probabilità della esistenza di un antichissimo centro mediterraneo alla bocca più occidentale del Nilo, di nome Κάνωβος, affatto indipendente — all'inizio — dalla più tarda gesta di Menelao e di Helena, è da rilevare subito la specifica origine laconica di Κάνωβος il nocchiero, origine confermata dal suo stretto rapporto con la divina figlia del Cigno, il culto mediterraneo della quale sembra veramente abbia preso le mosse dalla media valle dell'Eurota, per irradiarsi, navigando, verso l'Asia Minore, il Ponto Eussino, l'Egitto, l'Italia. Navigando, ho detto, nel senso che il navigare è parte essenziale della sua natura di dea, nè può non riflettersi nelle cerimonie rituali che la riguardano. Spicca realmente anche in Helena, come nella dea minoica — incarnazioni entrambe della grande πότινια mediterranea — accanto ai caratteri già noti di signora del mondo vegetale, di signora dei rettili, di dea φαρμακίς, quello di dominatrice del mare, « regina marium », al pari di Isis πελαγία ¹⁷⁶), che — venuta forse più tardi ¹⁷⁷) — divide con lei la signoria di Φάρος ¹⁷⁸); cosicchè, fra i molti suoi divini paredri c'è pure il paredro pilota,

175) *Orationes*, XXXVI, Αλύπτιος, 108 (p. 297 del Vol. II, ed. B. Keil, Berlin, 1898 = p. 482 ed. G. Dindorf).

176) *Apulei Metamorph.*, XI, 5. Per Isis πελαγία vedi O. Gruppe, *Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte*, p. 1572, n. 2.

177) Comunque, il nome di Isis non è egizio, come non sono egizie, ma mediterranee le origini della dea. Vedi, per i richiami asianici di Isis, Ch. Autran, *Phéniciens*, Le Caire, 1920, pp. 27-29.

178) Per Isis Φαρία vedi O. Gruppe, *op. cit.*, p. 1569 e n. 1.

giovane e bello, oggetto della sua fiera passione, che reggendo la nave, di cui detiene il comando la dea, prende terra in Egitto e approda, *non sine dis*, alla città designata con il suo medesimo nome. Significativa rispondenza onomastica fra la Laconia e il Delta preellenici, legati dalla comunanza di un nome e dalla comunanza di un culto; onde, nel mito locale, il nocchiero di Amyclai diventa con la sua morte e la sua apoteosi la causa della fondazione di Κάνωβος¹⁷⁹), che gli preesisteva da secoli, vigile scolta mediterranea alla bocca più occidentale del Nilo.

L'Evans¹⁸⁰) ha particolarmente studiato della dea minoica l'aspetto di *πότνια πελαγία* nei pavimenti e nelle pareti de' suoi santuari all'ombra della reggia, dipinti quelli a conchiglie e a ciotoli marini, affrescate queste con motivi ispirati alla fauna o alla flora del mare; nel vasellame sacro pure stupendamente decorato di pesci volanti, di delfini, di seppie, di polipi, di nautili; nel significativo segno di una iscrizione lineare, che mostra una figurina femminile dalla tipica sottana a balze, con la bipenne e con l'ancora; e finalmente in due sigilli d'oro di Mochlos e di Cnosso, nei quali la *πότνια* appare in atteggiamento dominatore sopra la sua svelta galèa, dove ha issato, come una insegna di comando, il suo doppiere vegetale, l'albero sacro. Ma, me-

179) Eustath. in *Dionysii Perieg. Comm.*, p. 219 M; *Schol. in Dionysii Perieg.*, p. 432 M.

180) A Evans, *The Palace of Minos at Knossos*, II, I, London, 1928, pp. 248-252, figure 145, 146, 147 a e b; inoltre I, London, 1921, p. 182, fig. 131; p. 608, fig. 417 a-b; p. 519, fig. 378; p. 520, fig. 379, fig. 380; p. 542, fig. 394, fig. 395; II, II, London, 1928, p. 501, fig. 305; p. 506, fig. 310; p. 509, fig. 312; p. 821, fig. 537; p. 823, fig. 539; III, London, 1930, p. 363, fig. 238; p. 364, fig. 240; p. 365, fig. 241, fig. 242; p. 378, fig. 251 (vedi anche la tav. XXVI colorata, di frontispizio al volume). Cfr. Ch. Picard, *Les origines du polythéisme hellénique*, Paris, 1930, I, p. 86.

glio che la barca di Mochlos dalla prora gigliata e dalla poppa equina, su cui la dea sta sola, forse ad indicare il suo impero nel pelago ch'ella percorre senza ausilio di timone e di remi, in virtù unicamente del suo potere di dea, ci interessa la rappresentazione del sigillo di Cnosso, tale da essere felicemente addotta ad illustrare un episodio della navigazione di Helena verso l'Egitto, che potrebbe, a sua volta, fornire elementi utili alla interpretazione della scena minoica.

La galèa sta salpando scortata da tre delfini, mossa da quattro rematori e guidata dal pilota in piedi, intento a manovrare il lungo timone. Dietro di lui la dea, vestita di una succinta gonna a duplice balza, fatta per la fatica e pel comando, la mano sinistra sul fianco, la destra protesa in atto di saluto, lo domina di tutta la persona, librata, com'è, nell'aria, appena sopra le teste della ciurma, al pari dell'albero sacro che distintamente si vede, dietro le sue spalle. Collocazione naturale, anzi necessaria, ove si tenga presente che l'albero è il doppione della dea, è la dea medesima nella sua espressione fitomorfa. Ora, a me sembra evidente che questa scena del sigillo di Cnosso giovi alla comprensione del mito degli amori di Helena e di Canobos. Il quale, nativo di una plaga della Laconia lontana dal mare e già quivi, come vedremo tra poco, probabile paredro di un'Helena intimamente legata al mondo arboreo, d'un'Helena $\delta\epsilon\upsilon\delta\omicron\rho\tilde{\iota}\tau\iota\varsigma$ ¹⁸¹), lascia con la sua divina signora le rive dell'Eurota, e quando la *facies* marina si afferma in lei preminente, senza che si perda tuttavia il ricordo e il culto della divinità fitomorfa, e la galèa con il suo albero sacro le diventa uno dei preferiti soggiorni, su cui percorre il regno ampio

181) Vedi Theocrit. *Idyll.* XVIII, 48. (Cfr. M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean Religion etc.*, p. 456 ss.; *Griechische Feste von religiöser Bedeutung etc.*, Leipzig, 1906, pp. 426-27.

dei venti, facendo la spola tra i diversi suoi santuari, egli pure modifica il suo primitivo carattere e, in armonia con la « regina marium », continua nella veste di nocchiero ad esserne il divino paredro. Che se Helena, senza rinnegare affatto la sua natura fitomorfa, si evolve pure in una dea marina, essa viene così ad identificarsi spontaneamente con la dea minoica del sigillo di Cnosso, in quanto l'una e l'altra riflettono la grande divinità mediterranea nei due inseparabili aspetti di *πότνια φυτῶν* e di *πότνια πελαγία*¹⁸²). Ed allora molto probabilmente, anzi, senza dubbio alcuno, anche il pilota della nave minoica è qualcosa di più che un pilota: egli è, come Canobos, lo stesso paredro della dea e, al pari di Canobos, tiene il timone della sacra barca, perchè paredro della signora del mare. Fate un istante astrazione dalle origini cnossie del sigillo: nulla vieterebbe di vedere nella scena rappresentata la partenza di Helena e del suo divino amante dalla regione del Delta, e nella coppia che saluta da terra, il re e la regina del luogo, Thonis e Polydamna.

Torniamo ora ad 'Αμύκλαι, patria comune di 'Υάκινθος e di Κάνωβος. In quest'ultimo, ho — mi sembra — chiaramente individuato un paredro divino di schietto tipo mediterraneo, che la notizia dell'*Etymologicum Gudianum* e il comune luogo di nascita avvicinano, non a caso, a 'Υάκινθος, nel quale è da scorgere l'esponente di uno strato religioso preellenico dominato da influenze cretesi¹⁸³), a cui si sovrapporrà con Apollo l'esponente di un secondo strato religioso dominato da influenze anatoliche, ma sempre — si noti bene — nel

182) Se pure anche ad 'Ελένη di Sparta non si debbano riconoscere lontane origini minoiche: vedi Ch. Picard, *Les origines du polythéisme hellénique*, Paris, 1930-32, I, pp. 84, 146; II, p. 23.

183) M. P. Nilsson, *The minoan mycenaean Religion etc.*, p. 485. Cfr. *Griechische Feste von religiöser Bedeutung etc.*, p. 139, n. 2.

quadro del mondo religioso mediterraneo. Questa sovrapposizione viene miticamente rappresentata dalla simpatia pederasta del dio sopraggiunto per il bellissimo e florido adolescente, dalla morte di questi, involontariamente ucciso da Apollo durante il gioco del disco e dalla identificazione di Apollo con 'Υάκινθος: 'Απόλλων 'Υακίνθιος ο 'Απόλλων 'Υάκινθος¹⁸⁴). Se non che, questa specie di morte è probabile che abbia sostituito e poi messo in oblio un'altra morte: la morte rituale, periodica, a cui nelle sacre cerimonie annuali di Amyclai soggiaceva 'Υάκινθος come paredro e subordinato consorte di una divina signora, che lo piangeva estinto fra le alte lamentazioni di tutto un popolo in lutto, per risaltarne giubilante il ritorno alla luce e riconquistarlo in pienezza di vita al suo talamo, nell'atto essenziale della sua liturgia, lo *ἱερὸς γάμος*¹⁸⁵).

Perchè anche 'Υάκινθος è in rapporto con una dea, Πολύβοια, dal nome pure preellenico¹⁸⁶), e questa dea è sorella di lui¹⁸⁷), secondo l'antichissima concezione, che si ritrova già nell'Egitto mediterraneo e nel paese di Sumer, dove rispettivamente Osiris e Tammuz sono i fratelli insieme e i paredri di Isis e di Geštinanna¹⁸⁸): concezione che è però parallela all'altra, di cui 'Υάκινθος stesso ci fornirà tra breve un esempio, nella quale il paredro amante della dea non le è fratello, ma figlio¹⁸⁹). Πολύβοια viene identificata con Artemis¹⁹⁰):

184) M. P. Nilsson, *The minoan mycenaean Religion etc.*, p. 486.

185) Cfr. Ch. Picard¹, *Les origines du polythéisme hellénique*, I, p. 85.

186) Vedi quanto fu detto a proposito di Πόλυβος, alle pagine 135-136.

187) M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung etc.*, p. 139.

188) S. Langdon, *Tammuz and Ishtar*, Oxford, 1914, p. 44.

189) S. Langdon, *op. cit.*, pp. 24-25, 42.

190) M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung etc.*, p. 139 (Hesych., s. v. Πολύβοια).

fusione che, a prima vista, potrebbe sembrare una naturale conseguenza della avvenuta parallela identificazione di Ἰάκινθος con Apollo. Ma non è così. Possediamo una spia preziosa in un epiteto di Artemis, da cui essa appare madre, non sorella di Ἰάκινθος: Ἄρτεμις Ἰακυνθοτρόφος a Cnido ¹⁹¹), dove essa ha seguito il culto del dio di Amyclai, diffusi dalla Laconia nell'oriente e nell'occidente dorico ¹⁹²). L'epiteto, infatti, mentre riallaccia Artemis direttamente a Ἰάκινθος, vale a dire a quello strato religioso, che noi definimmo permeato da influenze minoiche, di cui è altra delle prove il passaggio appunto della dea da Creta nella Laconia sotto il duplice aspetto di signora del mondo animale e vegetale ¹⁹³), documenta pure il coesistere in quest'ultima regione della già rilevata duplice consanguineità della dea nei rapporti suoi col paredro. Che se Apollo, giungendo dalle coste anatoliche in Laconia, vi arrivava egli pure come fratello di Artemide, la nuova parentela era il frutto di una modificazione profonda operatasi in Licia, dove Apollo, già figlio e paredro della antichissima Leto che i Lici veneravano come loro massima divinità, aveva finito per ritrovarsi con Artemide nel suaccennato rapporto, allorchè il culto di questa, diffusi dal mondo minoico nella Licia, sovrapponendosi al

191) M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean Religion* etc., p. 486 e n. 5.

192) M. P. Nilsson, *op. cit.*, p. 486 e n. 3.

193) M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean Religion* etc., p. 432 ss. Nella sua recentissima opera, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München, 1941, il Nilsson è tornato ad un indirizzo conservativo, che contrasta con quello de' suoi precedenti lavori, « nei quali l'interesse massimo si accentrava appunto su quanto di minoico e di mediterraneo sta a base delle civiltà e del mondo miceneo, e sul come in questo abbia a sua volta fondamento la mitologia e la religione classica ». Vedi la densa e acuta recensione di Giovanni Patroni in *Athenaeum*, XX, 1942, p. 128. Per il divario, nel giudizio di Artemis, fra la prima e la recente opera, si leggano in *Geschichte der griech. Religion* le pp. 285 ss., 467 ss.

culto di Leto, aveva dato origine tra le due divinità rivali, come talvolta avveniva, ad un vincolo di consanguineità conciliatrice, onde la nuova dea, erede delle declinanti fortune dell'antica, ne diventava la figlia. Come madre di Ἰάκινθος, — vi alludemmo più sopra — Artemis ne è pure la divina signora, e Ἰάκινθος di conseguenza il pàedro e l'amante subordinato alla sua volontà assoluta ed imperiosa: rapporti non diversi da quelli fra la gran Madre minoica e il suo Κοῦρος, a cui — secondo l'opinione corrente — gli Elleni avrebbero imposto il nome di Ζεὺς¹⁹⁴). Così ci si è andata profilando la figura di Ἰάκινθος, divino pàedro di Πολύβοια - Ἄρτεμις, che il mito presenta e come sorella e come madre di lui. È appena necessario di aggiungere che l'apoteosi di Ἰάκινθος e di Πολύβοια, che sull'altare di Amyclai vengono scortati all'Olimpo da Demeter, da Kore, da Plutos, dalle Moirai, dalle Horai, da Afrodite, da Athena, da Artemis (si noti l'assenza di Apollo¹⁹⁵), analoga alla apoteosi di Heracle¹⁹⁶), assume qui l'aspetto di un dovuto omaggio ad antiche divinità locali ridotte dall'avvento della religione ellenica a più modeste funzioni. Ed è curioso osservare lo sdoppiamento di Πολύβοια - Ἄρτεμις, entrambe forme della stessa divinità mediterranea, di cui la prima condivide le sorti di Ἰάκινθος, mentre la seconda conserva e perpetua — e con quale splendore! — le sue prerogative sovrane.

Accanto a Ἰάκινθος pàedro di Πολύβοια - Ἄρτεμις, l'antica religione di Amyclai mediterranea possedeva in Κάνωβος il pàedro di Ἐλένη di Sparta o di Therapnai, anch'essa così vicina ad Artemis nella sua qua-

194) Vedi contro tale opinione quanto io osservo nel IV di questi saggi.

195) Pausan. III, 19, 4.

196) Pausan. III, 19, 5.

lità di signora della natura vegetante e de' suoi mille segreti magici e salutari, cosicchè Ὑάκινθος e Κάνωβος finiscono per apparirci soltanto due designazioni diverse dello stesso divino paretro, come Πολύβοια, Ἄρτεμις, Ἐλένη non sono che tre diversi nomi della stessa fondamentale divinità mediterranea ¹⁹⁷⁾.

Questo primario carattere di Κάνωβος, paretro di una dea del mondo vegetale e connesso perciò, al pari di lei, con le vicende delle stagioni, coi fenomeni naturali e con i lavori agricoli che le contraddistinguono, sembra tuttavia non esser rimasto ignoto al Delta nilotico, pure di fronte al nuovo predominante carattere di « divino pilota », quando sia lecito interpretare in tal senso una curiosa notizia di Suida — s. v. Κάνωπος, — da cui basterà estrarre il dato di fatto, certamente rituale. Un ἄγαλμα del nocchiero Κάνωπος (= Κάνωβος) aveva, al posto del capo, un'idria fittile colma d'acqua e costellata di piccoli fori molto numerosi e in serie, turati accuratamente con cera. Ai piedi dell'ἄγαλμα veniva acceso un fuoco. Naturalmente, il calore faceva man mano sciogliere la cera e liberava così i fori, da cui l'acqua scendeva copiosa a domare le fiamme. Siamo, mi pare, davanti ad una schietta e ingegnosa azione magica diretta a combattere la siccità rappresentata dal fuoco ed a provocare la pioggia, secondo la nota formula del simile che richiama il simile. E per quella compenetrazione dell'elemento magico con l'elemento religioso, che è visibilissima nelle religioni antiche, non che in tutte le religioni primitive, lo stesso composito simulacro divino di Κάνωβος è chiamato a compiere l'incanto. Dunque, anche qui in terra nilotica, la Ἐλένη arborea della Laconia, fedele, del resto, ai caratteri complessi e coesistenti della grande divinità

197) O, se vogliamo, minoica. Vedi Ch. Picard, *Les origines du polythéisme hellénique*, I, pp. 84, 146; II, p. 23.

mediterranea, sembra aver conservato, sia pure in forma subordinata, la sua natura di dea della terra, vicino agli attributi ormai soverchianti di signora delle acque; e di conseguenza anche Κάνωβος mantiene accanto a lei l'antica veste di paredro largitore delle piogge benefiche¹⁹⁸), da cui la sua πότνια riceve necessario alimento alle insite autonome virtù di generatrice inesausta.

E poichè uno degli attributi del dio si compendia e si esprimeva nel dono della pioggia che ristora e vivifica la terra, così si presentava ovvia una raffigurazione della persona di Κάνωβος, di cui l'idria ricolma d'acqua fosse parte essenziale. Tanto essenziale, che l'ἄγαλμα del dio si sarebbe potuto sopprimere e, secondo gli esempi ricordati nel saggio precedente¹⁹⁹), rimanere l'idria soltanto quale raffigurazione aniconica di lui.

In Creta minoica, a cui non è estranea la rappresentazione della grande divinità femminile nella forma di un vaso con o senza accenni di attributi muliebri, atta ad evocare il grembo della dea recettivo di innumeri germi di vita, in Creta minoica troviamo i paralleli più interessanti e istruttivi a questa singolare figurazione di Κάνωβος²⁰⁰). E intanto, sono da avvicinare

198) Vedi anche G. Glotz, *La Civilisation Egéenne*, Paris, 1937, p. 291.

199) Vedi sopra, a p. 88.

200) Nessun rapporto hanno con essa, nè con la città di Κάνωβος i vasi fittili egizi destinati a contenere le viscere del morto e ad essere deposti nelle tombe a lato delle mummie, vasi chiusi da coperchi rappresentanti animali o teste di divinità; come nessun rapporto hanno con questi vasi egizi, nè con la divinità o la città di Κάνωβος i così detti *canòpi* etruschi, vasi cinerari fittili o bronzei sormontati dalla testa-ritratto del morto, chiamati con tal nome per un erroneo avvicinamento al dio-idria del Delta nilotico: vedi Roeder, Κάνωβος in Pauly-Wissowa-

a questa i due vasi riprodotti l'uno dal Dussaud ²⁰¹), l'altro dal Picard ²⁰²) rappresentanti il busto della divinità femminile con le gonfie mammelle forate, voglio dire con due larghi fori in vece dei capezzoli. Nel primo la dea è nell'atto notissimo e qui particolarmente comprensibile di stringersi i seni ²⁰³), nell'altro le due braccia sono portate sotto i seni stessi a sostenerli. Pure qui si dovrà vedere, io penso, la immagine della divinità intimamente legata ad una azione rituale, o, per esser più esatti, così pensata e plasmata agli scopi di una speciale cerimonia di culto. Anche qui, i fori delle mammelle saranno stati chiusi e, riempito il vaso di un liquido sacro, forse di latte, riaperti, affinchè la linfa divina sgorgasse a impregnare la terra e a nutrirla, o a compiere, comunque, l'opera sua ristoratrice e vivificatrice. E poichè il vaso di Mallia fu trovato in una necropoli, non è da rifiutare l'ipotesi del Picard ²⁰⁴), che la dea fosse pensata dispensatrice del suo latte anche ai morti.

Ma, nei riguardi di *Kάνωβος*, è di particolare valore una serie di sigilli-amuleti illustrati dall'Evans ²⁰⁵) sotto il titolo di « Vegetation charms », con la rappresen-

Kroll, *Real Encyclopädie* etc., Stuttgart, 1919, X, 2, p. 1871. Il *Kάνωβος* di Suida è, in realtà, l'opposto dei canòpi-etruschi. Questi sono vasi sormontati da una testa umana; quello è un corpo umano sormontato da un'idria. *Il primo vaso equivarrebbe di morte*

201) R. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Égée*, Paris, 1914, p. 369, fig. 274.

202) Ch. Picard, *Die grosse Mutter von Kreta bis Eleusis in Eranos-Jahrbuch* 1938, Zurich, 1939, pp. 98-99, fig. 3.

203) Per la dea nuda che si stringe i seni (tipo mediterraneo, e che dal Mediterraneo si diffuse nel vicino Oriente, vedi R. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques* etc., Paris, 1914, p. 369) vedi M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, Messina-Milano, 1939, p. 19 ss.

204) *Op. cit.*, p. 99.

205) A. Evans, *The Palace of Minos... at Knossos*, IV, II, London, 1935, pp. 446-450.

tazione di *κάνθαροι* a doppia ansa in forma di *esse*, di vasi a becco con un'ansa sola, di vasi del tipo delle caffettiere e degli inaffiatoi. Tutti questi vasi sono in evidente stretto rapporto con la vegetazione, dati i vari simboli che li accompagnano e ne precisano il significato: rami d'albero sparsi nel campo del sigillo; alberi chiusi in un recinto a palizzata, indubbiamente sacro; l'emblema della terra o delle montagne con una fronda tra le due sommità; il ramo, l'emblema terrestre e l'aratro raccolti insieme; rami emergenti dal vaso stesso; rami in forma di corna; il vaso poggiante fra le due corna di consacrazione, o sopra, o fra le due sommità dell'emblema della terra, o davanti a recinti sacri a palizzata, o sopra la loro porta d'ingresso.

È fuori discussione, mi sembra, che questi vasi debbano ritenersi colmi d'acqua, come l'idria di Canobos e da interpretarsi quindi quali rappresentazioni aniconiche del satellite e paredro della dea, in quanto che, insieme con altri attributi, tra cui primeggiano quelli di *πότνιος θηρών* e di dio taurino dalla gagliarda energia creatrice ²⁰⁶), egli possiede anche i caratteri di uno *Ζεὺς ὑέτιος*, che, largendo le benefiche piogge alla terra, alimenta ed accresce le misteriose virtù del suo grembo ²⁰⁷): *ὕε, κύε*. Nè deve far meraviglia che alcuna volta si sdoppi, affiancando dall'uno e dall'altro lato l'albero sacro, cioè la stessa sua *πότνια*, o che sia tenuto alto sull'albero stesso da due *δαίμονες* parzialmente teriomorfi, in cui riconosceremo volentieri i *πρόπολοι* della dea, simili ai Dattili, ai Coribanti, ai Cureti. Essi sollevano nelle loro mani il vaso colmo dell'acqua di vita, cioè il simulacro aniconico del divino paredro

206) G. Glotz, *La Civilisation Égéeenne*, p. 291.

207) Cfr. G. Glotz, *op. cit.*, *loc. cit.* Il Glotz chiama senz'altro questo divino paredro *Ἰάκινθος*, pensando forse ad ὕω, *Ἰάδες* (identificate del resto alle *Ἰακινθίδες*). In tal caso si verrebbe alla perfetta equazione *Κάνωβος* = *Ἰάκινθος*.

che la tiene in sè, che ne è il signore e il donatore, e versandone il contenuto sulla dea nella sua veste arborea, si fanno ministri — in una delle tante forme proprie del polisimbolismo cretese²⁰⁸) — di quel medesimo *ἱερὸς γάμος*, che antropomorficamente si consuma fra *Δημήτηρ* e *Ἰασίων*, *νειῶ ἔνι τριπόλῳ*²⁰⁹). E si badi: là, dove il sacro vaso sta sopra e fra le due sommità dell'emblema della terra, non è escluso siasi voluto, se non proprio rappresentare, adombrare almeno la coppia della dea e del suo paredro, ed analogamente, quando il vaso poggia fra le corna di consacrazione, se si accettano i risultati del mio studio su « *La πότνια* minoica, il toro e la bipenne »²¹⁰).

La sostanziale identità, rilevata pure indirettamente dal Glotz²¹¹), e nel culto e nel mito, di *Ἰάκωνθος* e di *Κάνωβος* si riflette nella versione della morte di questi secondo l'*Etymologicum Gudianum*, che abbiamo già segnalata. Ma poichè, per ragioni ignote, sulla esistenza divina di *Κάνωβος* in Laconia era sceso l'oblio, mentre continuava ad essere ben viva l'avventura di lui e della sua *πότνια* appassionata e imperiosa in Egit-

208) Ch. Picard, *Les origines du polythéisme hellénique*, I, p. 65 ss.

209) *Odyss.*, V, 125-127; Hesiod. *Theogon.*, 969-971.

210) Nei *Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, Vol. LXXII, fasc. 1, 1938, pp. 1-13. Naturalmente, non solo non è da escludere, ma è anzi da ammettere che la rappresentazione divina aniconica scenda in determinati esempi al più modesto significato di semplice vaso di libazione: vedi, in proposito, M. P. Nilsson, *The minoan mycenaean Religion etc.*, Lund, 1927, p. 125 ss. Esempi, che tuttavia non infirmano — io penso — la legittimità dell'interpretazione da me proposta per il gruppo di vasi sopra illustrato. Non sarà inutile ricordare in proposito l'esempio di *Ζεὺς κτήσιος* già menzionato nel precedente saggio a p. 91, il quale veniva aniconicamente raffigurato da un'anfora piena di un composto di acqua pura, di olio e di frutta.

211) Vedi sopra, a p. 173, n. 207.

to, la sua morte, identica a quella di Ἰάκινθος, venne trasferita nel Delta ed attribuita a Μενέλαος²¹²), che sostituiva così Κάνωβος accanto ad Ἐλένη. Dico « sostituiva », perchè l'avventura di Ἐλένη e di Κάνωβος, indissolubilmente legata ad Ἐλένη signora dei rettili, fa astrazione da Menelao tanto nel racconto di Nicandro, che in quello di Eliano, ripetuto da Eustazio²¹³), e si direbbe perfino appartenente ad uno stadio più antico di quello rappresentato dalle relazioni di Helena con Menelao. Il testo di Erodoto, che ci accingiamo ad esaminare nella parte che ci interessa²¹⁴), e che è una nuova conferma del diffuso culto di Helena mediterranea in Egitto, conduce, se non erro, alla identica conclusione, ponendoci di fronte ad un'Helena sostanzialmente staccata e indipendente dal suo regale consorte. Narra dunque Erodoto, sulla fede dei sacerdoti egizi, che Ἀλέξανδρος ed Ἐλένη, spinti dai venti avversi, erano stati costretti ad approdare alla bocca canobica del Nilo. I loro servi, avuta notizia di un vicino santuario di Heracle, dove chiunque si fosse dedicato al dio, ricevendone sul corpo un sacro marchio, non poteva più esser toccato, vi si recano e, all'ombra della protezione divina, svelano la malefatta di Ἀλέξανδρος. Thonis, il governatore della regione nilotica, informa dell'accaduto il re egizio Πρωτεύς, che risiedeva in Memfi, dove per esplicito comando del re, vengono condotti Ἀλέξανδρος, Ἐλένη ed i servi. Πρωτεύς, interrogati il figlio di Priamo e i servi, decide di sequestrare

212) Sul secondo elemento di Μενέ-λαος, elemento mediterraneo, vedi le importanti osservazioni di Elena Cella, *Studi su elementi di sostrato mediterraneo con congruenze nelle lingue semitiche*, pp. 97-98 (Tesi di laurea). Sul primo elemento, vedi Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., pp. 142, 287, 94, 150.

213) Vedi sopra, a p. 146 ss.

214) Herodot. II, 112 ss.

le ricchezze trafugate da Troia, ordina ad Alessandro di ripartire con i suoi entro tre giorni, mentre trattiene presso di sè Helena, per restituirla al suo possessore legittimo, quando venisse a richiederla.

Il racconto di Erodoto segnala la presenza di un culto di Heracle nel Delta, presso la bocca più occidentale del Nilo: presenza che importa rilevare, a complemento del nucleo di divinità dell'Egitto mediterraneo, che sono venuto studiando.

A differenza di esse, *Ἡρακλῆς* non porta un nome preellenico. Il suo nome — come vide bene la Marconi²¹⁵) partendo da un'ipotesi del Blinkenberg relativa al nome di *Ἡρα* — è la traduzione greca di un appellativo che poteva significare all'incirca « il famoso a causa della sua Signora », cioè della *πότνια* mediterranea, di cui egli era il subordinato paredro. A quale, tra le varie ben note espressioni della grande divinità femminile? L'epiteto di *ἰδαῖος* attribuito ad Heracle come uno dei *Δάκτυλοι*²¹⁶) e come capo dei *Δάκτυλοι*²¹⁷) ci porta naturalmente in piena civiltà minoica, nell'isola di Creta, dove appunto i *Δάκτυλοι*, con l'epiteto di *ἰδαῖοι*, erano i divini assistenti della loro divina sovrana *Ἡρα-Δηώ (Δημήτηρ)*²¹⁸). « Se non che è lecito chiedersi se l'appartenenza di *Ἡρακλῆς* ai

215) *Il santuario di Hera alla foce del Sele in Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, vol. LXXII, fasc. 2, 1938-39, pp. 447-448.

216) Pausan. V, 7, 9; VIII, 31, 3; IX, 19, 5; IX, 27, 8. Lo *Ἡρακλῆς ἰδαῖος* di Megalopoli (VIII, 31, 3) alto un braccio è naturalmente la conseguenza della falsa interpretazione del significato di *Δάκτυλοι*, che non furono mai nani all'origine (cfr. il frammento della *Phoronis*).

217) Pausan. V, 7, 9. Cfr. Ch. Picard, *Les origines du polythéisme hellénique*, II, p. 26.

218) Cfr. U. Pestalozza, *Sulla rappresentazione di un pithos arcaico beotico in Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XIV, 1938, p. 16 ss.

Δάκτυλοι ἰδαῖοι sia un fatto primitivo, o non piuttosto la conseguenza dell'epiteto ἰδαῖος che l'uno e gli altri portavano: se cioè Heracle portasse quell'epiteto prima ancora di essere annoverato fra i Dactyloi, appunto nella sua qualità di πότνιος θηρῶν e, come tale, abitatore e frequentatore di selve, ed Ἡρακλῆς ἰδαῖος fosse in origine il δαίμων soggiornante nell'Ἴδη, cioè nelle forre boschive della montagna cretese » ²¹⁹). Questo acuto rilievo della giovane studiosa poco sopra ricordata incontra il mio pieno consenso. Heracle entrò a far parte dei Dactyloi, in quanto portava già in Creta un epiteto comune pure a questi εὐπάλαμοι θεράποντες di una divinità ella medesima ὄρεία o ὄρεστέρα e quindi ἰδαία ²²⁰), e diventò il maggiore dei Dactyloi, in quanto della sua πότνια egli era il maggiore tra i vari riconosciuti paredri. Ed è interessante seguirne le peregrinazioni mediterranee, generalmente al servizio di Δηῶ ²²¹), anteriori alla localizzazione argiva del suo mito: in Olimpia, ad esempio, dove egli giunge con quattro compagni dagli schietti nomi preellenici: Παιωναῖος, certamente esperto delle magiche virtù delle piante, Ἐπιμήδης, Ἰάσιος, e Ἴδας, accompagnando la dea che porta qui il significativo epiteto di χαμόνη (χαμαί-εὐνη) ²²²), la dea che ha il suo talamo sul nudo terreno, νεῖῶ ἐνι τριπόλῳ, per celebrarvi lo ἱερὸς γάμος annuale, come

219) M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, Messina-Milano, 1939, pp. 358-359. Su Heracle πότνιος θηρῶν vedi a pp. 149-150.

220) Vedi il frammento, della Φορωνίς nello scolio ad Apollon. Rhod. *Argonaut.* I, v. 1126 ss. Per il poema, vedi W. Schmid und O. Stählin, *Geschichte der griech. Literatur*, I, I, München, 1929, p. 294.

221) Cfr. Ch. Picard, *Sur la patrie et les pérégrinations de Déméter in Revue des Etudes grecques*, XL, 1927, p. 320 ss.

222) Sopra Ἡρακλῆς ἰδαῖος a Olimpia vedi R. Vallois, *Les origines des jeux olympiques in Revue des Etudes anciennes*, 1906, p. 306, non che *Heracles et les Dactyles* nella medesima rivista, 1929, p. 132 ss.

appunto lo aveva celebrato con Ἰάσιος o Ἰασίων sul fecondo maggese dell'isola nativa ²²³).

Fuori dal Peloponneso, troviamo Ἡρακλῆς ἰδαῖος nella scia del culto di Δημήτηρ in due località beote: a Μυκαλησσός e a Θεσπιαί ²²⁴). Nella prima delle due città, di cui ebbi già a rilevare il nome prettamente anellenico, l'antico paredro della dea è ormai decaduto alle modeste funzioni di sacrestano, benchè si possa pur dire che l'un ufficio non escluda l'altro, mentre a Θεσπιαί, sopra un rilievo votivo, egli sta, in aspetto giovanile e armato della sua mazza, accanto a Δημήτηρ δαδοφόρος ²²⁵): questa, reggente nella mano la fiaccola accesa, apotropaica e fecondatrice; quegli, consapevole della nota prova che in Thespie stessa aveva dato della sua gagliarda virilità ²²⁶). Episodio mitico nato probabilmente da uno stato di fatto rituale: dai turni che le numerose figlie di Thestio — se non proprio cinquanta di numero — svolgevano presso il tempio di Heracle ἰδαῖος, come sacerdotesse e quindi anche come spose del dio ²²⁷). Pure a Megalopoli di Arcadia Heracle ἰδαῖος stava presso Demeter ²²⁸), e santuari suoi esistevano a Erythai nella Jonia e a Tiro ²²⁹), cioè in terra anatolica e in terra fenicia, dove egli era certamente arrivato quando tutta la costa, dalla Siria alla Caria, era

223) *Odyss.* V, 125-127; *Hesiod. Theogon.*, 969-971.

224) Pausan. IX, 19,5; IX, 27, 8.

225) S. Reinach, *Répertoire des Reliefs grecs et romains*, Paris, 1912, II, p. 366, n. 4.

226) Pausan. IX, 27, 6. Cfr. quel che dice Megastene di Heracle in India, nel riassunto di Diodoro Siculo, *Biblioth.* II, 39 (= *Fragm. Historic. Graecor.* ed. C. Muller, Paris, 1878, Vol. II, pp. 404-405).

227) U. Pestalozza, *Sacerdoti e sacerdotesse impuberi nei culti di Athena e di Artemide* in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, IX, 1933, p. 108.

228) Pausan. VIII, 31 3.

229) Pausan. IX, 27, 8.

tenuta dai Φοίνικες egei ²³⁰). Analogamente da Creta dovette approdare nel Delta nilotico, accompagnando una delle tante spedizioni pacifiche o guerriere, questo minoico fratello di Gilgames sumero, questa specie di Silvano mediterraneo ²³¹), avvezzo per le balze boscosse dell'isola a lottare con le fiere e a dominarle. O non forse quegli stessi Φοίνικες egei, che dalla loro Tiro ne avevano diffuso il culto sin nell'Egeo settentrionale ²³²) — ed è significativo che a questo Heracle Erodoto assegni un'età di ben cinque generazioni più antica di quella del figlio di Alcmena — lo portarono seco con Afrodite-Astoreth durante i loro frequenti approdi alla regione del Delta ed i loro fortunati tentativi di penetrazione nell'interno? Poichè è certo che la leggenda mitica di Heracle ne' suoi successivi sviluppi ed in particolare connessione con la ricerca del tesoro delle Hesperidi e con l'impresa contro Gerione, si compiace di ricordare le gesta dell'antico πότνιος ἰδαῖος nella Libia, dove specialmente e vittoriosamente si manifesta la sua natura originaria di signore del mondo animale ²³³), nell'Egitto, nell'Arabia, nell'Etiopia, sino nell'India, con una spedizione che ricorda quella di Dionyso ²³⁴). Leggenda mitica, cioè rivestimento poetico di fatti real-

230) Ch. Autran, *Phéniciens*, pp. 53-54.

231) M. Marconi, *Riflessi mediterranei* etc., p. 359.

232) Nell'isola di Thasos: Herodot. II, 44.

233) Diodor. Sic. *Biblioth.*, IV, 17.

234) Apollod. *Biblioth.*, II, 115-119; Diodor. Sic. *Biblioth.*, IV, 17 e 27; Hygin. *Fab.*, 31; Macrob. *Saturn.*, I, 20, 7; Megasthenes in *Fragm. Historic. Graecor.* ed. C. Muller, Paris, 1878, Vol. II, p. 404-405 (riassunto di Diodoro Siculo, II, 39); p. 416, fragm. 20 (Strabon. XV, p. 687); p. 417, fragm. 21 (Arrian. *Indica*, V, 4); p. 418-420, fragm. 23 (Arrian. *Indica*, VIII). Cfr. Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, II, pp. 242-243. Mi sembra ormai evidente che le mitiche spedizioni di Dionyso e di Heracle in India rivelano la realtà di successive espansioni mediterranee in quelle regioni.

mente verificatisi nella storia preellenica del Mediterraneo ²³⁵); cosicchè, quando Diodoro Siculo ²³⁶) raccoglie la tradizione secondo cui Heracle, in procinto di muovere verso la lontana Iberia, sceglie Creta, la sua isola nativa, come base dei grandiosi preparativi di navi e di uomini, quali sono richiesti dalla impresa ignota e perigliosa, egli — inconsapevolmente — non fa che risuscitare agli occhi nostri, colorata dalle luci trasparenti del mito, una di quelle spedizioni accennate poco sopra, che furono la fortuna e la gloria degli intrepidi navigatori minoici, condotte sotto il duplice segno della grande iddia e del suo divino paredro. Non viene da uno dei loro ²³⁷) il monito forte e sereno ai fedeli compagni, rotti ad ogni fatica, pronti ad ogni sbaraglio? « O fortes peioraque passi — mecum saepe viri, nunc vino pellite curas; — cras ingens iterabimus aequor ». Un'altra volta pertanto, come già attraverso la saga degli Argonauti, ci si rivela la potenza d'espansione di una stirpe che riconosceva se stessa dalle coste iberiche alle rive del Gange, varcate anche le terre bagnate dall'Indo e da' suoi affluenti, « vel quae loca fabulosus — lambit Hydaspes! ».

Ma lasciamo ormai Heracle e riprendiamo il racconto o meglio la novella riferita da Erodoto intorno al culto di Helena, che s'impernia evidentemente su due dati positivi: un centro di culto nella regione occidentale del Delta, che non credo abbia bisogno di ulteriori dimostrazioni, ed un altro centro in Memfi, come procurerò fra poco di mettere in luce, riconoscendo sin

235) Cfr. Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, II, p. 250.

236) *Biblioth.*, IV, 17.

237) Teucro. Vedi O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, p. 643; cfr. Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, II, p. 116.

d'ora nella città collocata al vertice del Delta la seconda grande tappa della espansione etnica e religiosa mediterranea nella valle del Nilo, ch'essa risalì gradatamente sino a raggiungere Thebe ²³⁸) e poi a toccare e varcare i confini di Etiopia.

Intorno ai culti di Memfi, Erodoto ci fornisce alcune significative notizie ²³⁹). Dopo averci detto che nella città esercitava τὴν βασιληίην un uomo del luogo greicamente chiamato Πρωτεύς, egli sembra d'un tratto dimenticarne la natura mortale per parlarci di un suo sacro recinto (τέμενος) assai bello ed adorno. Πρωτεύς è dunque diventato un dio ed infatti il suo τέμενος confina a sud con un altro tempio, un Ἐφαιστεῖον. Non basta: dentro il sacro recinto di Πρωτεύς sta un altro tempio: il tempio di Ἀφροδίτῃ Ξείνῃ, che Erodoto — si noti bene — identifica con Ἐλένη.

Già Omero ²⁴⁰) aveva trovato Proteo nel Delta nilotico e precisamente nell'isola di Faros, di cui divideva il dominio con Helena, signora dei rettili, designandolo con l'epiteto di Αἰγύπτιος: vecchio iddio marino, che conosce tutti gli abissi del pelago, pastore di foche. Egli le conduce fuori delle onde a meriggiare sulla calda arena del lido, le conta tutte, e poi si gode di abbandonarsi al sonno in qualche anfratto della riva scogliosa ²⁴¹). Non sarà inutile prestare attenzione al suo nome. Quanto alla desinenza, Πρωτεύς va con tutti quegli antichi nomi propri — e non solamente propri — pei quali lo Chantraine ²⁴²) rileva l'impossibilità di spiegazioni desunte da etimologie ario-europee. Basti ricordare Τυδεύς, Ἀτρεύς, Νηλεύς, Καπανεύς, Ἀχιλλεύς,

238) Vedi sopra, a p. 133 ss.

239) II, 112.

240) *Odyss.* IV, 355 ss.

241) *Odyss.* IV, 400 ss.

242) *La formation des noms en grec ancien*, p. 125 ss.

'Οδυσσεύς, Σμινθεύς, 'Ισινθεύς. Quanto alla parte radicale del nome, Πρωτ-, non so se altri abbia mai pensato di avvicinarla alla base πρότ- di πρότανις²⁴³ (πρύτανις) senza etimologia ario-europea, che si ritrova anche in 'A-φροδίτη, dove il rapporto non è compromesso nè dall'ά protetico, nè dall'alternanza π-φ, τ-δ regolare nella fonetica mediterranea, e in A-stōreth, che corrisponde foneticamente ad 'A-φροδίτη, con š e φ, riflessi di un'antica dentale sorda aspirata²⁴³). Il valore semantico di questa radice mediterranea *prt: « nobiltà e signoria » insieme, si adatta perfettamente alla designazione di un dio: « il signore », « il nobile signore », « il divino signore », « il signore », cioè, « per eccellenza », e se ne ha una riprova nell'antico appellativo di Afrodite a Pafos: "Ανασσα²⁴⁴), a cui successe 'Αφροδίτη, quando questo vocabolo non fu più inteso nel suo significato originario, ch'era di un perfetto sinonimo di "Ανασσα ('A-φροδίτα = « la signora ») e venne assunto invece come nome proprio.

La fondamentale essenza divina di Πρωτεύς è costituita, oltre che dalla virtù profetica — per la quale non ho che a riferirmi alle grandi sedi oracolari mediterranee di Buto, dell'Oasi libica, di Dodona, di Delfi — dalla illimitata capacità di metamorfosi, che gli concede di cangiarsi in leone, in drago, in leopardo, in cinghiale, in qualunque animale si muova sulla terra,

243) *A-thrôt-eth, *A-srôt-eth (e con la metatesi rispettiva della dentale e della liquida) A-stôr-eth. Così da un *A-throd-i-tê si arriva ad 'A-φροδ-ι-τη. Vedi in proposito, ed anche a proposito d'altri ravvicinamenti nell'area occidentale mediterranea, la già citata tesi di laurea di Elena Cella, *Studi su elementi di sostrato mediterraneo con congruenze nelle lingue semitiche*, pp. 103-109. Cfr. Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, II, p. 211.

244) Ch. Blinkenberg, *Le temple de Paphos in Det kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Histor.-philolog. Medd. IX, 2, 1924, p. 29; cfr. p. 419 in nota.*

in un alto albero frondoso, in acqua, in fuoco ²⁴⁵). Capacità ch'egli ha in comune con un'altra divinità marina, con Θέτις ²⁴⁶), e che risponde bene alla vecchia concezione mediterranea ignara di limiti netti tra i vari regni della natura, onde l'uomo non solo non si sente da essi fondamentalmente disgiunto, ma sostanzialmente uno con il mondo degli animali, dei vegetali ed anche con quello della natura inanimata ²⁴⁷).

Il tèmenos di Proteus si trovava a sud del tempio di "Ἡφαίστος, nel quale — come osserva giustamente l'Autran ²⁴⁸) — sarebbe un puro arbitrio voler riconoscere la traduzione di Ptah, che — aggiungo io — non ha preceduto, ma seguito l'arrivo di "Ἡφαίστος in Egitto. La bella ricerca di L. Malten ²⁴⁹) ha posto in chiara luce l'origine asianica e precisamente licia di "Ἡφαίστος, il quale indubbiamente approdò al Delta ed avanzò sino a Memfi accompagnando, in qualità di nume nel novero dei numi tutelari, una di quelle esigue e avventurose schiere di egeo-asiatici o Φόλυκες egei, che già vedemmo percorrere in tutti i sensi le vie marine aperte dagli Argonauti ²⁵⁰). Che se noi teniamo presente il prezioso rilievo di Erodoto, che intorno al recinto sacro di Proteo, confinante con il tempio di Hefesto, abitavano i Fenici di Tiro e che tutto il luogo si chiama il campo

245) *Odyss.* IV, 417 ss., 456 ss.

246) O. Gruppe, *Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte*, p. 117, n. 9; 663 e n. 6; 664. Vedi Ovid. *Metamorph.* XI, 229 ss.

247) U. Pestalozza, *Le Tharghelie Ateniesi*, Bologna, 1933, p. 11.

248) *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, II, p. 211.

249) *Hephaistos in Jahrbuch des kaiserl. deutsch. archäolog. Instituts*, XXVII, 1912; fasc. III, p. 232 ss. Il primitivo centro di espansione del culto del dio fu la Licia-orientale, intorno a Olympos.

250) Vedi sopra, a pp. 135 e 145.

dei Tirii ²⁵¹), e lo interpretiamo come è giusto e legittimo interpretarlo, la nostra conclusione viene lucidamente confermata. Strano infatti apparirebbe il raggrupparsi o il sistemarsi di Fenici semiti — quali sono quelli di Erodoto — proprio intorno ad un compatto centro di antichissime divinità mediterranee, se non si ammette che la denominazione del campo — Τυρίων στρατόπεδον — doveva risalire certamente a qualche millennio prima ²⁵²), e che i Fenici semiti avevano soltanto ereditato quella sede, intorno al decimo secolo a. C., dai Φοίνικες egei dal nome nè semitico, nè greco ²⁵³), strettamente legati ai Cilici, ai Lici, ai Cari, ai Lidi, ai Misi, ai Troiani, ai Cretesi ²⁵⁴), che dal primo loro centro, la costa siriana, s'erano diffusi lungo le coste asiane, tanto che, secondo Corinna e Bacchilide ²⁵⁵), ἡ Καρία Φοινίκη ἐκαλεῖτο ²⁵⁶). Resta pertanto accertato che ed Hefesto e Proteo ed anche Afrodite, di cui diremo tra poco, penetrarono in Egitto attraverso uno sbarco ed uno stanziamento di Φοίνικες egei provenienti dalle regioni costiere della Licia e della Caria. Ma, prima di lasciare Hefesto, non sarà inutile ricordare che un suo figliolo portava il nome di Αἴγυπτος ²⁵⁷), nome di cui è accertata la presenza anche in Caria ²⁵⁸), e che la tradizione classica conserva vivissimo il ricordo di Afrodite quale compagna del dio,

251) Herodot. II, 112.

252) Cfr. Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, II, p. 212.

253) Ch. Autran, *Phéniciens*, Le Caire, 1920, pp. 42, 53.

254) Ch. Autran, *op. cit.*, p. 58.

255) *Athenei Deipnosoph.* IV, 174 F.

256) Ch. Autran, *op. cit.*, p. 53 ss. Φάλανθος, il capo dei Fenici che occuparono Rodi, porta un nome dalla inequivocabile desinenza preellenica.

257) Ch. Autran, *Phéniciens*, p. 17 in nota.

258) Ch. Autran, *op. cit.*, *loc. cit.*

che già l'alta poesia di Eschilo riconosceva appartenente ad uno stadio religioso anteriore agli Olimpi ²⁵⁹): συγγενής di Προμηθεύς ²⁶⁰), cioè di tutto quel mondo divino ed eroico, di cui la sola desinenza -εύς denuncia le lontane origini egeo-anatoliche.

L'interessante equazione erodotea Ἀφροδίτη Ξεῖνη = Ἑλένη si fonda anzitutto sulla notizia raccolta in luogo dallo storico della permanenza di Helena presso Proteo, vale a dire, traducendo in più preciso linguaggio la notizia dopo quanto già conosciamo di Helena dea nell'Egitto, sulla tradizione di un culto di Helena a Memfi accanto a quelli di Proteo, di Hefesto, di Afrodite; cosicchè Memfi rappresenterebbe una tappa intermedia fra il culto della dea nella regione occidentale del Delta e il culto di lei a Thebe nell'alto Egitto e fors'anche in centri ancora più meridionali.

Il secondo argomento di Erodoto si fonda sopra l'epiteto di Ξεῖνη: poichè — egli dice — non si danno esempi di templi dedicati a una « Afrodite ospitale », e poichè Helena in realtà fu ospite di Proteo in Memfi, così l'Afrodite memfitica non può esser che Helena. Vedremo che sotto questa deduzione un po' fragile sta la più solida base dei rapporti strettissimi tra Afrodite ed Helena, che il Farnell chiama addirittura un dopione di quella ²⁶¹), come tra Afrodite ed Ariadne, Afrodite e Pasifae, Afrodite e Fedra ²⁶²); ma vanno prima chiariti i caratteri essenziali di Afrodite stessa nella sua originaria espressione di ἄνασσα mediterranea. La quale è ἀκραία e ἰδαία come le sue due grandi sorelle di Creta e di Anatolia, e, come Rea e Kybele,

il che sta sulle olive (ora Afrodite)

259) Ch. Autran, *op. cit.*, p. 22.

260) Aeschyl. *Prometh.*, v. 14.

261) L. R. Farnell, *The Cults of the greek States*, Oxford, 1896, II, p. 675. Cfr. Ch. Picard, *Les origines di polythéisme hellénique*, Paris, 1932, II, p. 23.

262) Cfr. Ch. Picard, *op. cit.*, *loc. cit.*

essa è *πότνια θηρῶν*²⁶³). Che se Europe il toro, Afrodite cavalca il capro e l'ariete e si fa portare in volo dal cigno, bellissimo fra i lungicolli della vasta e varia famiglia, ch'era pure diletto e cura di quell'unica dea chiamata Leto nella Licia, nell'isola di Delo, nel Delta nilotico; Leda fra i canneti del fiume natale di Helena. Al pari di Leto, essa è *μυρία*, la dea, cioè, che possiede nelle caverne i suoi più antichi santuari²⁶⁴); ed è *πυρόεσσα*, vale a dire portatrice della fiaccola accesa, dalla duplice virtù apotropaica e fecondatrice²⁶⁵), che grandemente la avvicina ad Artemis preellenica, alla dea egeo-anatolica trionfante nel culto efesino. Nè l'attributo della fiaccola può separarsi da quell'altro vasto campo d'azione della dea che è il mondo vegetale, dall'albero, che è una delle forme del suo corpo divino e freme e si gonfia della vita umana che vi palpita dentro²⁶⁶), ai mille fiori, ricchi di segrete virtù, che sbocciano ne' suoi chiusi inviolati giardini; ond'ella è *άνθειά, εὐκαρπος, μήλεια, ἐν κήποις*²⁶⁷) ed anche *μανδραγορῖτις*, con un chiaro particolare accenno a quelle magiche proprietà delle piante, che fanno di Afro-

263) Vedi l'inno omerico ad Afrodite (IV) e cfr. M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, Messina-Milano, 1939, p. 167.

264) Vedi il primo saggio, a p. 40 ss. Cfr. O. Gruppe, *Griechische Myth. und Religionsgesch.*, pp. 340, 1353, n. 4, 1363, n. 6.

265) Vedi le belle pagine di M. Marconi, *Riflessi mediterranei ecc.*, pp. 221-224.

266) Mi riferisco al mito di Smyrna (Myrrha). Adone è naturalmente il figlio e l'amante della dea, secondo la vecchia concezione mediterranea.

267) L'espressione, di sapore alessandrino, non contiene ormai in sé che una tenuissima eco lontana della dea signora di *κήποι* segreti nelle solitudini di selve profonde, quale è ancor quello di Hecate nelle Argonautiche orfiche. Essa riflette piuttosto l'uso di collocare le belle nudità marmoree di Afrodite, come squisito elemento decorativo, nei giardini lussureggianti delle ville signorili.

dite anche una dea *φαρμακίς*, al pari di *Κίρκη* e di *Μήδεια*. E finalmente la dea, in qualità di *εἰναλίη*, *εὐπλοία*, *ἡγεμόνη*, *θαλασσαίη*, *λιμενία*, *ναυαρχίς*, *πελαγία*, *ποντία*, ha il dominio ampio dei mari e la tutela delle navi che lo percorrono, quando non voglia assumerne direttamente il comando, scendendo dal capro o dall'ariete, usi pur essi a fendere poderosamente le onde ²⁶⁸), tipici paredri beluini di lei, che percorre le terre e le acque, per renderle con perenne ritmo feconde ²⁶⁹). Accennai già ad un rapporto tra Afrodite e gli uccelli acquatici e al riavvicinamento, che ne derivava, con la madre di Helena, giacchè il cigno appare come il paredro favorito dell'una e dell'altra, e con Helena stessa, nata dall'uovo lungo le rive del fiume, fra il garrulo mondo dei pennuti che riconoscono in Leda la loro patrona e signora. Ora tale rapporto si fa ancora più evidente, se si tien conto di due altre designazioni di Afrodite nell'isola di Samo ²⁷⁰) *Ἀφροδίτη ἐν καλάμοις*, *Ἀφροδίτη ἐν ἔλει*, che richiamano bene l'epiteto di *λιμνεσία*.

Qui è proprio la dea che si compiace di vivere fra le pigre acque dormienti (*ἔλος*, *λίμνη*), fra la tipica vegetazione di palude (*ἐν καλάμοις*). E si badi: nella espressione *Ἀφροδίτη ἐν ἔλει* io non saprei rinunciare a cogliere un rapporto fra *ἔλος* ed *ἔλενη* — *Ἐλένη*, se *ἔλενη* è un canestro di giunco ²⁷¹) o, comunque, intrecciato di uno di quei vegetali flessibili, che nascono di preferenza in acque stagnanti e in terreni acquitrinosi. E pensando poi alla forma mascolina *Ἐλενος*, si presenta naturale l'ipotesi che *Ἐλένη-ἔλενη* sia una originaria forma ag-

268) Sugli arieti marini vedi Aelian. *De nat. animal.*, IX, 49; XV, 2.

269) *Quae mare navigerum, quae terras frugiferentis-concelebryas...*

270) Athen. *Deipnosoph.* XIII, 31, p. 573 f.

271) Vedi sopra, a pp. 139-140.

gettivale derivata da ἔλος, ad indicare tutto ciò che abbia rapporto con acque stagnanti e terreni paludosi. Ἀφροδίτη ἐν ἔλει equivarrebbe pertanto ad Ἀφροδίτη ἑλένη, ad Afrodite, cioè, che abita ed ama gli specchi d'acqua ferma, sparsi di ciuffi e di selvette di calami e di giunchi, chiazzati di verdi superfici e di fiori natanti; ed Ἐλένη, assunta a nome proprio, sarebbe, in fondo, la medesima dea — Ἀφροδίτη, Λητώ, Λήδα — che si compiace essa pure di vivere là dove i fiumi si attardano in anse appartate e solitarie, dove le acque si adagiano immobili prendendo l'aspetto di laghi, dove lussureggia la flora e si agita irrequieta e loquace la fauna palustre. O non piuttosto Ἐλένη sarà da mandare coi nomi di poche altre divinità: Ἀθήνη, Κυλλήνη, Κυρήνη, Μυτιλήνη, Πειρήνη, Σελήνη, formati con l'elemento derivativo -ην(η), -εν(η), largamente diffuso « in seno ai parlari delle popolazioni preelleniche »²⁷²), elemento derivativo la cui storia « viene a inserirsi saldamente in quella di due morfemi quali -νθ- e -σσ-, che conferiscono una fisionomia così caratteristica alla toponomia del sostrato egeo-anatolico, ma di cui si conservano vestigia frammentarie per tutta l'estensione del Mediterraneo »²⁷³)? Il suffisso è formatore di nomi propri e comuni anche maschili²⁷⁴), ma specialmente di numerosi toponimi diffusi dall'Anatolia all'Iberia e alla Li-

272) V. Bertoldi, Κυρήνη, Bruxelles, 1937 (*Mélanges Emile Boisacq*), p. 48.

273) V. Bertoldi, *op. cit.*, pp. 52-53.

274) In -ήν-ήνος: Ὠλήν licio, βαλλήν anatolico, Ἀραδῆν, Ριττήν (toponimi) cretese ecc. Accanto ad Ὠλήν si hanno però Ὠλενος città dell'Etolia ed Ὠλένη località dell'Elide. Cfr. il nome comune ὠλένη (appellativo poco chiaro, Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, p. 206). Qui è evidente l'alternanza tra -ην(η) ed -εν(η), benchè gli appellativi in -εν(η) formino un'infima minoranza, accresciuta però dalle formazioni in -ενν(α): cfr. Bertoldi, *op. cit.*, p. 52, nota 2.

bia ²⁷⁵), dei quali un certo numero — con significato collettivo — derivati da appellativi riguardanti accidentalità del terreno, nomi della fauna e della flora ²⁷⁶). Ora, se Κυρήνη « terreno in cui abbonda la κύρα », cioè l'asfodelo ²⁷⁷), è anche il nome di una divinità, non potrebbe pensarsi la stessa cosa di Ἐλένη? Che ἔλενη « luogo dove abbonda l'ἔλος », cioè la palude, sia analogamente diventato il nome della dea?

Un rapporto forse ancor più preciso tra Afrodite ed Helena è posto inconsapevolmente in luce dalla notizia di Igino ²⁷⁸) secondo cui da un uovo caduto dal cielo nel medio Eufrate, tra l'alta Mesopotamia e la Siria, e covato dalle colombe, sarebbe nata Afrodite o, più esattamente, Astoreth o Astartu, se come osserva Arnobio ²⁷⁹) « ovorum progenies dii Syri », e se l'idolo femminile di bronzo dorato del santuario siriano del Gianicolo scoperto da P. Gaukler ²⁸⁰) portava sopra il corpo, tra l'una e l'altra voluta del drago che lo cingeva sette volte, un uovo di gallina. Ma noi sappiamo che Astoreth e Afrodite sono l'identico vocabolo, risaliente ad una comune base mediterranea ²⁸¹), onde non accuseremo certo Igino d'aver equivocato sull'appellativo della dea. Rimane adunque, nella varietà dei particolari ²⁸²), il fatto fondamentale che Afrodite ed Helena era-

275) V. Bertoldi, *op. cit.*, p. 55.

276) V. Bertoldi, *op. cit.*, pp. 55-56.

277) V. Bertoldi, *op. cit.*, p. 60.

278) *Fab.*, 197.

279) *Adversus Nationes*, I, 36 (Rec. C. Marchesi, Milano, 1934).

280) P. Gaukler, *Le sanctuaire syrien du Janicule*, Paris, 1912, pp. 210-211, tav. XXXIV.

281) Vedi sopra, a p. 182.

282) La colomba sostituisce il cigno. Sulla colomba, altro degli uccelli preferiti della grande dea mediterranea, vedi il capitolo: « La dea con la colomba » in M. Marconi, *Riflessi mediterranei* etc., pp. 166-180.

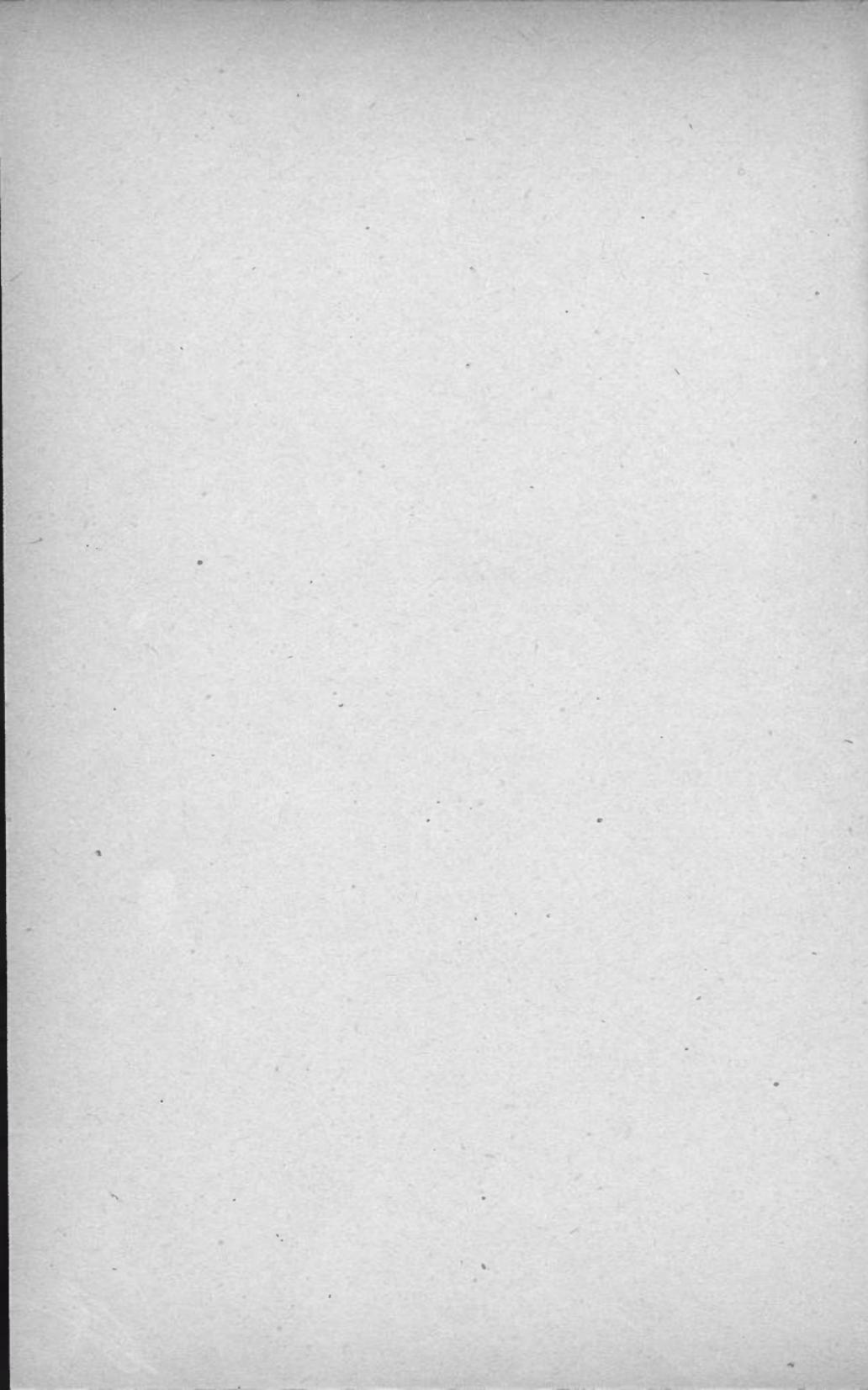
no nate ciascuna da un uovo, vale a dire da uno di quei sacri connubi parzialmente o intieramente zoolomorfi, di cui abbonda la storia mitica e rituale mediterranea. Ancora ai giorni di Pausania ²⁸³) l'uovo di Helena si venerava come una reliquia, appeso con nastri al soffitto del tempio di Hilaira e di Foibe in Sparta, le cui vergini sacerdotesse erano — si noti bene — in relazioni cultuali con l'antichissimo santuario di Amyclai.

Che Afrodite si identificasse con due forme della grande divinità femminile cretese, con Ariadne e con Pasifae, sembra certo ²⁸⁴): non so se si possa, a proposito di Afrodite e di Helena, parlare di una vera e propria identificazione. Certo è, tuttavia, che i rapporti loro erano, come s'è visto, strettissimi, onde si comprende bene l'opinione di Erodoto, dato che il culto di Helena in Memfi, anche se non documentato da un proprio sacello (ma la documentazione può ben esser manchevole), è accertato e convalidato da un complesso di circostanze concomitanti, quali la tradizione del suo soggiorno nella celebre città, la predominanza della sua personalità divina nel Delta, il chiaro ricordo della dea nell'alto Egitto. Quanto al tempio di Afrodite, penso che debba esser lasciato alla dea come tale, non come ad una Ἀφροδίτη-Ἑλένη, e ξενία intenderei non come « ospite » o « straniera », ma, come è rettamente da intendere, « ospitale ». « Afrodite ospitale »: Afrodite, cioè, che ospitalmente accoglieva gli uomini di mare, di commerci, di armi, i quali dai vari centri egeo-anatolici, ossia da quel mondo, da cui essa pure era in tempi lontani partita, dea ναυαρχίς ed ἡγεμόνη,

283) III, 16, 2.

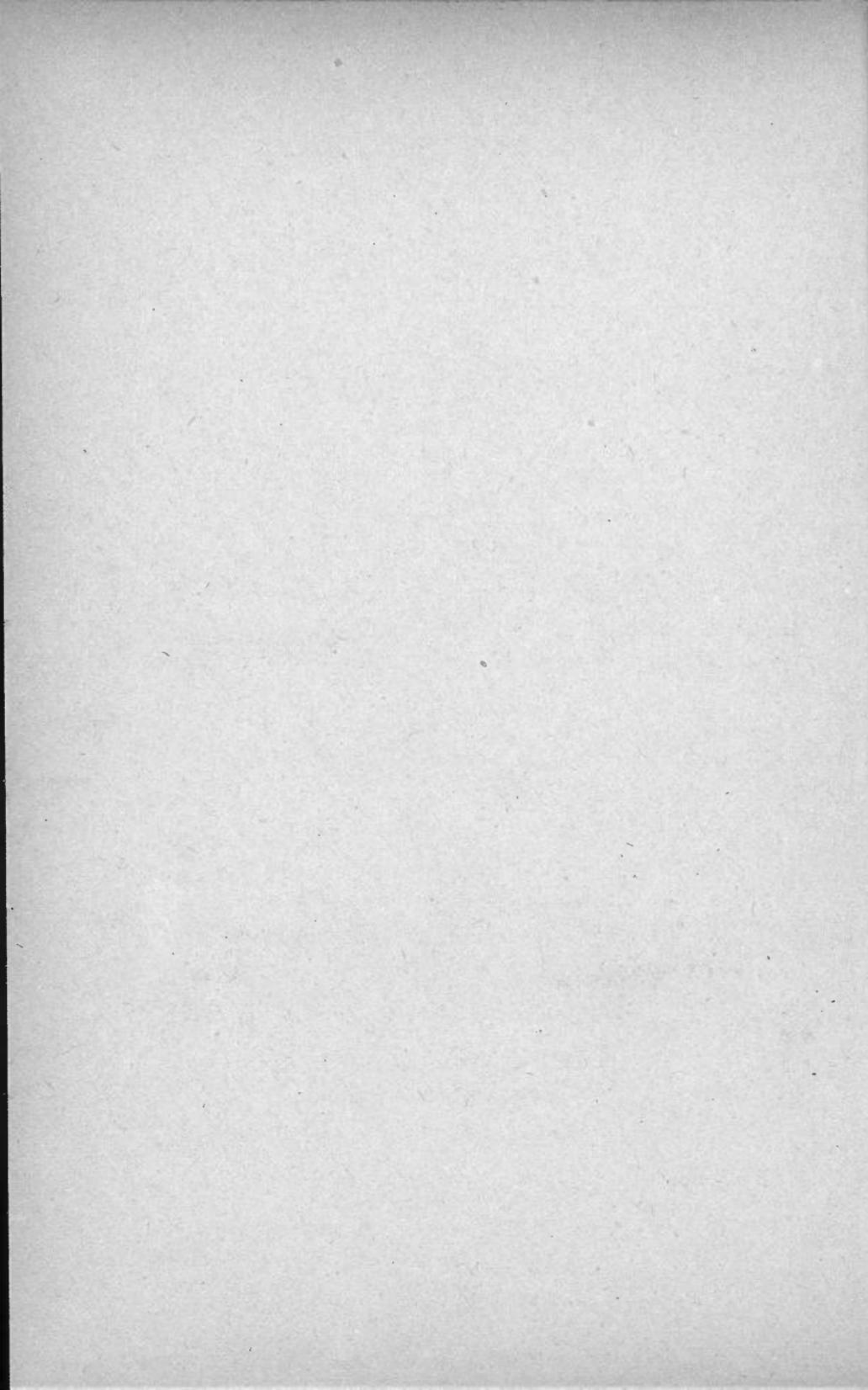
284) O. Gruppe, *Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte*, pp. 238, 244, 1093, 1358, n. 1 (per Ariadne); p. 156, cfr. Laurent. Lyd. *De mens.*, IV, 44 (per Pasifae). Vedi pure Ch. Picard, *Les origines du polythéisme hellénique*, II, pp. 23, 26.

sulle tracce delle primitive migrazioni non cessavano nei loro avventurosi viaggi di approdare al Delta nilotico così profondamente mediterraneo, e di lì risalire il fiume sino a Memfi e più oltre. Gli Argonauti prima e poi Odisseo e Menelao, che non si arresta al Delta, nè a Memfi, nè a Thebe, ma vuol arrivare sino tra gli Etiopi e gli Erembi, personificano bene questi agili, alacri, audaci campioni di una stirpe, in tutto degna che una dea si ponesse alla testa de' suoi migliori e ne drizzasse le prore verso i lidi più lontani.



IV.

ZEUS MEDITERRANEO E ZEUS ELLENICO



IV.

ZEUS MEDITERRANEO E ZEUS ELLENICO

Quando a proposito di Ζεύς cretese, vecchio dio mediterraneo dall'infanzia travagliata, che muore e che risorge ¹⁾ per virtù della πότνια di cui è figlio e paredro, si fa una netta distinzione fra l'origine preellenica del dio e il nome indoeuropeo che ne celerebbe la designazione originaria, si tende forse a difendere posizioni già superate.

Si persiste, è vero, a riattaccare Ζεύς, da *Διεύς, ad antico indiano *Dyaus*, ma il Patroni ²⁾ ha sollevato qualche dubbio sulla reale consistenza divina di *Dyaus* e quindi sulla corrispondenza sua con Ζεύς — escluso per ora il problema linguistico. Son dubbi ben fondati. Infatti, di fronte alla concreta salda dominatrice figura dello Ζεύς ellenico, erede dello Ζεύς mediterraneo, la figura di *Dyaus* è affatto secondaria ed evanescente. Osserva E. W. Hopkins ³⁾ che il vocabolo *dyaus* è usato centinaia di volte, ma, generalmente, nel significato di *cielo*, senza personificazione, e conclude, dopo averne rilevati i vaghi rapporti con la Terra

1) A. B. Cook, *Zeus*, I, Cambridge, 1914, p. 157 n. 3, 645 ss., 659 ss.; II, I, Cambridge 1925, p. 345 ss.

2) G. Patroni, *Recensione* a M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion, erster Band: bis zur griechischen Welt Herrschaft*, München, 1941 in *Athenaeum*, XX, 1942, p. 131.

3) *The Religions of India*, Boston, 1895, p. 58 ss.

Zeus
Διεύς
Dyaus

Zeus

ordina
le regni

1) non c'è
nel dio
vedico
ritornato
Zeus

Madre: « egli è un dio esaltato ben più dai moderni scrittori che dagli Indiani ». Non diversamente H. Oldenberg ⁴⁾ definisce *Dyaus* « una potenza divina appena adombrata » ed aggiunge che fu detto a ragione non esservi nel mondo religioso vedico uno Ζεύς di fronte a Γαῖα.

Eppure *Dyaus*, indeterminata divinità vedica del cielo luminoso, dovrebbe essere tutt'uno con lo Ζεύς omerico, lo Ζεύς cioè degli Helleni o — se vogliamo — degli Achei invasori della penisola greca e fondatori, a contatto con la civiltà mediterranea, della così detta civiltà micenea.

Ma è veramente lo Ζεύς omerico il dio del cielo luminoso? o il suo rapporto con il cielo (le nubi, i tuoni, i fulmini, le procelle, le piogge, tratti caratteristici del cielo tempestoso) non è la diretta conseguenza della sua fondamentale natura di dio della montagna e di una montagna che porta e seguita a portare anche in piena età omerica e classica un nome schiettamente anellenico, "Ὀλυμπος" ⁵⁾). Dio della montagna, dicevo, in quanto egli ne domina non solo le

4) *La Religion du Veda*, Paris, 1903, p. 202.

5) Il suffisso -πος è un suffisso isolato e anellenico, perchè l'indoeuropeo non ha posseduto suffissi nominali e verbali in labiale (vedi P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, p. 260). Quindi, nel caso dei numerosi vocaboli greci presentanti la finale in labiale sonora -πος, femm. -πη, (vedi Chantraine, *op. cit.*, pp. 260-262), si tratta di vocaboli presi a prestito da linguaggi mediterranei (nomi comuni e propri). Tipici i vocaboli culturali ἱαμ-πος, θρίαμ-πος, διθύραμ-πος, ἴθυμ-πος e κόλυμ-πος, volatile così caro alla grande divinità femminile mediterranea. Particolarmente notevoli i due ultimi in -υμ-πος in quanto analoghi ad "Ὀλυμπος" col solo divario della alternanza mediterranea della sorda e della sonora. "Ὀλυμπος", con le varianti Οὔλυμπος, "Ὀλομπος", "Ὀλυπος" (W. Pape, G. E. Benseler, *Wörterbuch der griech. Eigennamen*, Braunschweig, 1863-1870 ³, vol. II, p. 1054) si trova come nome di monte non solo ai confini della Macedonia e della Tessaglia, ma in Epiro, in Elide, in Arcadia, in Laconia e, fuori della Grecia, sui confini della Misia,

pendici selvose, ma le vette aspre e dirupate intorno a cui si addensano i nubi e scrosciano le folgori, mentre la grande reggia divina rimane misteriosamente nascosta agli occhi degli uomini. Dio della montagna in quanto, piuttosto che il *Dyaus* vedico, egli è l'antico preminente paredro della grande *πότνια* minoica, il compagno della dea che è per sua essenza *ὄρεία*, *ἰδαία*, *ἀκραία*, assunto poi dagli Achei a capò del loro pantheon divino. Nè si deve trascurare finalmente che, in netto contrasto con il *Dyaus* vedico, *Ζεὺς* conserva intatto della sua primitiva natura il gusto delle metamorfosi bestiali, caratteristiche del mondo religioso mediterraneo.

A *Ζεὺς* inoltre si sogliono riattaccare i nominativi cretesi formati dalla radice sola senza suffisso (nominativi) *Ζάν*, *Σδάν* (?), *Τάν* (beoto-laconico *Δεὺς*, *Δάν*), i casi obliqui *Ζανός* e *Ζανί*, i plurali *Ζᾶνες* e *Ζᾶνας*⁶⁾, non che le forme in *η*: *Ζήν*, *Ζῆν*, *Ζῆνα* e le tipiche cretesi: *Δῆνα*, *Τῆνα*, *Ττῆνα*⁷⁾. Se non che il Patroni ha pure qui giustamente osservato⁸⁾ che, così ragionando, non si tiene conto dell'etrusco — cioè, mediterraneo — *Tin*, *Tinia*, da cui evidentemente non si posson di-

della Frigia e della Bitinia, nella Galazia settentrionale, nella Lidia, nella Jonia, nella Licia, non che nell'isola di Lesbo (anche essa formata col suffisso anellenico in labiale) e nelle isole di Creta e di Cipro. E ancora nell'Oceano Indiano, nell'isola *Παγγαία* (Pape-Benseler, *op. cit.* pp. 1054-1055). Questa diffusione fa supporre un caso analogo a quello di *ἴδη* che da nome comune indicante « montagna selvosa », passò a designare determinati monti di determinate regioni. Così *ὄλυμπος* dovette essere in origine un analogo nome comune. Vedi in questo senso M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München, 1941, p. 330 e n. 2. Vano è però il tentativo del Nilsson di voler adeguare Zeus Olympio al Cielo.

6) A. B. Cook, *Zeus*, II, I, pp. 341-344.

7) E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg-Paris, 1923, p. 308 (s. v. *Ζεὺς*).

8) *Recensione* citata, p. 131.

aggiungere le forme cretesi succitate, in cui è visibile anche l'alternanza, tutta mediterranea, della sorda e della sonora. Ed allora, se si dà tutto il peso e l'importanza, ch'esso merita, al primitivo e stretto rapporto fra Ζεύς e l'isola di Creta, dove il mito pone la culla, il soggiorno e la tomba del dio, cioè del moriente e risorgente divino paredro della Pòtnia minoica⁹⁾, è ben lecito chiedersi se l'ancora infrangibile vincolo Ζεύς -*Dyaus*, che fa di Ζεύς un dio e un vocabolo indoeuropei, non sia destinato a risolversi, di fronte alle ricordate forme cretesi ed alla forma etrusca — mediterranea l'una e le altre e perciò anteriori all'avvento degli Helleni — le quali capovolgendo la posizione, dirò così, indoeuropeista, attrarrebbero irresistibilmente Ζεύς nel loro quadro. Voglio dire che la forma, da cui conviene prendere le mosse come forma originaria, è una duplice forma in spirante dentale sonora (*z*) o in esplosiva dentale sorda (*t*), è la forma cretico-mediterranea Ζήν (Ζάν) o etrusco-mediterranea *Tin*, e che questa forma venne a un dato momento attratta nell'orbita del nome di un'altra divinità cretese così affine a Ζήν (o a *Tin*) e per l'infanzia travagliata e per la morte e la risurrezione (secondo il destino dei più noti paredri della grande deità mediterranea) da potersene considerare senz'altro come doppione: nell'orbita cioè di Ζαγρεύς. Poterono nascere così le nuove forme Ζεύς (da Ζήν) e *Τιεύς (da *Tin*), prodotti analogici direttamente coniatissimi sull'esemplare di Ζαγρεύς, che a sua volta appartiene a tutta una serie di nomi propri mitologici in -εF-ς, -ευς (non che di alcuni caratteristici nomi comuni), di cui è ormai pacifica l'origine egeo-anato-

9) Anche nel celebre epitafio cretese ὄδε μέγας κείται Ζάν, ὄν Δία κληθήσοουσιν (Cook, *Zeus*, II, I, p. 345, n. 1) sembra sopravvivere la coscienza del nome primitivo del dio.

lica, vale a dire mediterranea ¹⁰). Resta la flessione di Ζεύς (Διός, Δί ecc.), dove non è più traccia alcuna della nasale delle forme cretesi. Ma da un nominativo in -εως non poteva svolgersi una declinazione diversa, in quanto che la spirante labio-dentale (εF-ς) che qui si era vocalizzata per influsso della sibilante finale (-εω-ς) ritorna nei casi obliqui (ΔιFός, ΔιFί ecc.) fra le due vocali, per poi cadere tra di esse, secondo la nota legge. In altre parole, una volta foggiato, al posto di Ζήν, un nominativo Ζεύς per la ragione addotta, anche i casi obliqui di Ζήν vengono sostituiti da quelli che il nuovo caso retto in -εω-ς naturalmente imponeva. La forma *Τιεύς che postulammo accanto a Ζεύς con l'alternanza *Διεύς, con l'oscillazione, cioè, o indeterminatezza dell'esplosiva sorda e della sonora, propria dei linguaggi mediterranei orientali e occidentali ¹¹), darebbe ragione dello iota e della esplosiva dentale sonora nei casi obliqui di Ζεύς.

Un ulteriore passo credo sia possibile muovere per quello che riguarda il significato originario della radice. È stato osservato ¹²) che ripetutamente Tzetzes ¹³) annota come gli antichi usassero chiamare Δίας i loro re (βασιλεῖς) E l'insistente rilievo di Tzetzes va completato col passo di Macrobio ¹⁴), in cui parla di *sacra- ti homines* (= re), « quos Zanas (Ζάνας) Graeci vo-

10) P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, p. 125 ss. Vedi in Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., Leipzig, 1913, *passim*, la copiosissima serie dei nomi propri microasiatici in -εω-ς.

11) Vedi in U. Pestalozza, *Sulla rappresentazione di un pithos arcaico beotico in Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. XIV, 1938, la nota 6 a pag. 24.

12) A. B. Cook, *The European Sky-God in Folk-lore*, vol. XV, 1904, p. 304.

13) *Antehom.* 102; *Chil.* I, 474; II, 160 (cfr 164), 174, 197; V, 454; IX, 454; *Schol. Lycophr. Alex.* 88.

14) *Saturnalia*, III, 7, 6.

nella
flessione
Ζεύς
di una
cetera
perché
ultimus
gioco
quella
offerto
fu fatto
a più
della
di quel
bell
chi

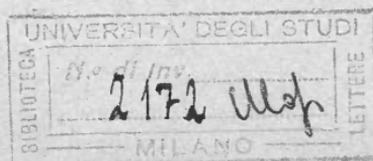
cant ». Con ogni probabilità pertanto dalla radice di Ζεύς esula il tradizionale significato di « cielo luminoso »: essa è una radice sinonima di altre radici mediterranee: delle radici di ἀναξ, βαλ(λ)ήν, βασιλεύς, ἔσσην, κοίρανος, ὄρχαμος, πᾶλμος, πρύτανις, τύρανος, tutte inspiegabili a mezzo di etimologie arioeuropee e tutte implicanti il concetto di « altissima sovranità », come implicano la stessa nozione per la grande divinità femminile le radici di Λήδα, Λητώ, Ἄφροδιτα, A-stor-eth¹⁵⁾. Così Ζεύς, che nello sfondo della storia religiosa di Creta appare come un divino patero non dissimile da Tammuz, da Adon, da Attis, da Hippolytos¹⁶⁾, viene ricondotto dal cielo sulla terra, che fu veramente la sua patria d'origine, accanto alla sua Pòtnia, dea quanto mai terrestre e insieme fluviale e marina, signora delle montagne, dei vegetali tutti, degli animali, degli uomini, ma incuriosa ed immemore del cielo, da cui lo stesso Helios e la stessa Selene erano discesi sulla terra ad iniziare la loro vita divina¹⁷⁾. Non diversamente gli uccelli traversano gli spazi celesti, ma solo per mutare dimora e ritocando il suolo ritesere sugli alberi, fra i cespugli, nei prati, nei campi, lungo le rive dei fiumi la lieta vicenda delle loro stagioni.

15) Ἄφροδιτα e Astoreth sono lo stesso nome. Vedi a p. 182.

16) A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 645 ss. (cfr. p. 157, n. 3); II, I p. 345 ss.

17) Vedi il mio studio di prossima pubblicazione: *Il culto solare nella religione mediterranea in Pagine di religione mediterranea*, II.

047



INDICE

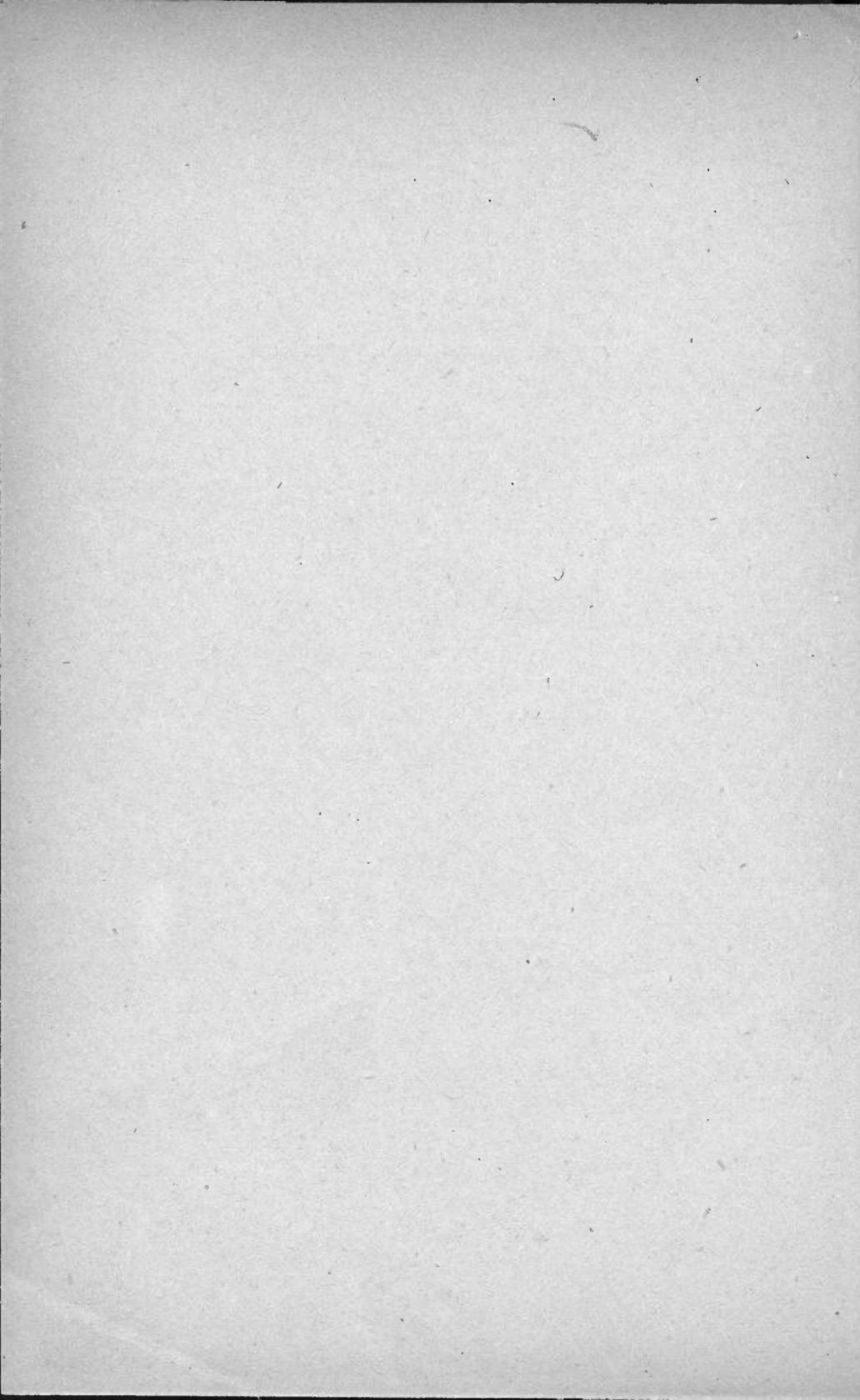
Lêtô fytia e le Ekdÿsia	Pag.	7
Lêtô nell'Egitto mediterraneo	»	55
X Delle rupi vaganti (nota)	»	113
X Helênê nell'Egitto mediterraneo	»	125
→ Zeus mediterraneo e Zeus ellenico	»	193

150
60

9000

75
60

45 00



FINITO DI STAMPARE IN MILANO
NELLE OFFICINE GRAFICHE PRINCIPATO
IL 10 DICEMBRE 1942-XXI