

UBERTO PESTALOZZA

Pagine di religione mediterranea

II

Milano - Messina, Principato, 1945

(Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 19)

*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.



UNIVERSITÀ DI MILANO
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

SERIE QUARTA
STORIA E RELIGIONI

UBERTO PESTALOZZA

PAGINE DI RELIGIONE
MEDITERRANEA

II



CASA EDITRICE GIUSEPPE PRINCIPATO
MILANO - MESSINA

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

flammam alenti



PARTE PRIMA
IL CULTO SOLARE
NELLA RELIGIONE MEDITERRANEA

I.

MAGIA E MONDO VEGETALE NELLA VITA DIVINA DELLA GRANDE POTNIA

Col mito delle figlie di Hèlios, dee *pharmakides*, si afferma nettamente una religione solare nel mondo mediterraneo. Se non che essa si evolve in un secondo tempo dalla fondamentale religione terrestre della grande dea mediterranea, nel cui quadro perciò vanno originariamente collocate le figlie del Sole, non già come divinità minori, che ad essa fanno corona, simili alle divine *Kòrai* dei sigilli minoici adoranti l'unica *Pòtnia* che le sovrasta ¹⁾, ma come integre manifestazioni della dea nella pienezza dei suoi attributi e dei suoi poteri.

AVVERTENZA. — Per necessità editoriali dovute alle condizioni del momento, è stato necessario limitare le citazioni greche a quelle assolutamente indispensabili. Comunque, nelle numerosissime trascrizioni italiane di vocaboli greci, si è sempre cercato di riprodurre fedelmente la pronunzia degli originali, segnando anche la quantità delle vocali lunghe iniziali e mediane. Giova in proposito tener presente che, non possedendo il greco il *g* palatale, nelle trascrizioni di cui sopra, la gutturale media greca va sempre pronunziata dura (*gh*) anche davanti a *e*, *i*, *y*. Del pari, per difficoltà tecniche, non si poté mettere l'accento sopra l'*y* nelle forme italiane dei nomi greci.

1) M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean Religion etc.*, Lund, 1927, figure 72-73 (p. 230), 75 (p. 231), 77 (p. 241); A. J. Evans, *Sepulchral Treasure of Gold Signet-Rings and Bead-Seals from Thisbè, Boeotia in The Journal of Hellenic Studies*, XLV, 1925, I, figure 13, 14, 15 (p. 13); A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1925, II, I, figura 21 (p. 49).

Pienezza, la quale trae la sua prima origine appunto da quel carattere di *polyphàrmakoi*, proprio delle creature solari, che si suole invece generalmente ritenere una nota superstite, secondaria ed inferiore, scambiando la magia dell'età classica, magia da fattucchiere tessale, magia delle Canidie e delle Sagane di Orazio, delle Pamfili e delle Fotidi di Apuleio, col primitivo concetto di magia peculiare al mondo mediterraneo, dove magia e religione si condizionano a vicenda e intimamente si intrecciano, così da costituire un tutto inscindibile.

La grande dea mediterranea è inizialmente, fondamentalmente *maga*: nè sembri vano gioco di parole definirla *maga* in quanto dea e, al tempo stesso, dea in quanto *maga*. È appena necessario ricordare qui ch'essa ci si presenta quale *Pòtnia*, cioè quale antenata

signora del mondo vegetale, del mondo animale²⁾, del mondo della così detta natura inanimata (che non era tale per quegli antichissimi credenti nelle pietre genitrici) e del mondo umano. Ma questa quadruplici signoria ha il suo centro iniziale, il suo punto di partenza nella prima di esse, nel dominio sugli alberi, gli arbusti, i fiori, le erbe, a cui la grande dea si sente abitualmente così vicina, così intima, che nel mondo minoico e in quello miceneo, che fedelmente lo riproduce, accanto alla propria manifestazione antropomorfa essa predilige la epifania arborea, non disgiunta da accenni chiarissimi alla sua qualità di *Pòtnia thêrôn*; ed anche in forma umana, nell'abito tipico delle sue sacerdotesse, essa nè dimentica nè abbandona l'al-

2) Mondo il quale comprende anche tutta la varia fauna delle acque dolci e, soprattutto, salate, di cui la dea diventa signora non in quanto dea propriamente marina, abitatrice delle fantastiche regge subacquee (Bacchilide, XVI, v. 97 ss.), ma in quanto dea navigatrice, per la necessità di spostarsi dall'uno all'altro dei numerosi centri del suo culto.

bero sacro, in cui è da vedere non già un simbolo della dea e del suo potere, bensì un'altra sè stessa ³⁾). Giacchè la dea attinge contemporaneamente la sua molteplice essenza, che a un certo momento si fa sintesi piena, ai quattro regni della natura, ed è contemporaneamente donna, albero, animale, macigno o ceppo, informe o rozzamente squadrato; simultaneità ormai vittoriosa delle vecchie preoccupazioni di precedenza cronologiche fondate sulla tramontata credenza in una evoluzione lineare.

Ora, che cosa significa, nei riguardi della grande *Pòt-nia* mediterranea, dominio pieno ed assoluto sopra il regno vegetale? Significa non soltanto sprigionare divinamente ad ogni giovinezza dell'anno in grembo alla ricreata giovinezza della terra, con cui la dea si identifica, il proprio istinto vitale di generatrice inesausta, di propagatrice instancabile della vita universale ⁴⁾, e smuoverne, stimolarne, accrescerne le feconde energie. Significa inoltre, per non dire soprattutto — e le due attività almeno si equivalgono — conoscere di questo regno vegetale, che va dalle selve impenetrabili e dagli umidi sottoboschi alle radure apriche e ai verdi pascoli smaltati di fiori, e comprende così i giganti della stirpe arborea « che pugna ai verni e arcane storie freme », come l'erba più umile e la più modesta corolla, conoscere — dico — i segreti poteri che albergano latenti sia nelle cortecce che nelle radici, nelle foglie, negli steli, nei fiori, e che più particolarmente risiedono in certe pianticelle erba-

3) A. J. Evans, *The mycenaean Tree and pillar Cult etc.*, London, 1901, figure 30, 32 (p. 56), 34 (p. 58), 57 (p. 85); A. J. Evans, *The Palace of Minos at Cnossos*, London, 1928, II, I, pp. 248-252 con le relative illustrazioni. Cfr. U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, Milano, 1942, I, pp. 164-165.

4) Vedi in proposito U. Pestalozza, *Arđvi Sūrā Anāhitā* in *Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, LXXII, fasc. II, 1938-39, pp. 8-9.

cee, a cui noi diamo il nome di *semplici* e di cui particolarmente la dea compone i suoi chiusi giardini, quelli che saranno in seguito i *képoi* di Aphrodite, di Héra, di Artemis, di Hekate⁵⁾. E non solo conoscerle queste occulte virtù, così come sono proprie di ciascuna essenza vegetale e diligentemente distinguerle; ma saperle opportunamente estrarre e prepararle in pozioni, in filtri, in balsami, in unguenti, in quelle svariate mescolanze, insomma, che collettivamente si chiamano *phàrmaka*, φάρμακα ἐσθλά καὶ λυγρά, e che largiscono alla dea i mezzi infallibili per esercitare e mantenere il suo imperio sopra gli altri tre regni della natura.

Phàrmaka per rendere innocue e dominare le belve, che nei sigilli minoico-micenei, nel canto di Kirke, nell'inno di Aphrodite la affiancano, la circondano, la seguono in qualità di *Pòtnia thêrôn*; e poichè le sue cure materne si estendono a tutte le specie di animali, *phàrmaka* che difendano o guariscano dai morbi questo vasto suo regno e lo facciano prospero e fecondo, dagli egagri e dai cervi brucanti su per le balze montane, ai pennuti lungicollì starnazzanti lungo le rive dei fiumi e alle api ronzanti intorno ai cespi fioriti e agli alveari rupestri⁶⁾; dagli abitatori dell'acque dolci e salse alle gregge, agli armenti guidati dal maschio vigore degli arieti e dei tori, a cui va la predilezione della dea. Essi infatti la portano sicura in groppa attraverso le onde marine, quando non le piaccia affidarsi alla sacra barca, ombreggiata dal suo albero sacro.

5) Intorno ai meravigliosi giardini, cura speciale della dea mediterranea nelle sue varie forme, vedi Momolina Marconi, *Il santuario di Hera alla foce del Sele* in *Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, LXXII, fasc. II, 1938-39, p. 441 ss., soprattutto p. 454 ss.

6) Sul rapporto fra la dea mediterranea e le api in Creta, vedi Momolina Marconi, *Mélissa, dea cretese* in *Athénæum*, N. S., XVIII, 1940, fasc. III, p. 164 ss.

Ed ancora: *phàrmaka* per le malattie, le piaghe, le ferite degli uomini, per i morsi insidiosi dei serpenti, che a lei si avvicinano docili, lambendole le mani ed il volto, e si avvolgono in molteplici spire intorno al suo corpo divino; *phàrmaka* specialmente — insieme con le altre opere d'incanto, le infallibili formule, i suoni ed i gesti — per tutti i segreti travagli femminili, dai quali la dea stessa non va immune; per le donne prossime al parto, di cui ella pure sperimentò le doglie mordenti; per le puerpere, che attendono trepide l'onda del latte. Vengono spontanee alla memoria le parole dell'inno avestico ad Ardvî Sûrâ Anâhitâ, dove si levano lodi magnifiche alla dea « che rende perfetta la funzione del seme nei maschi e degli uteri nelle femmine; che concede a queste agevoli i parti e a ciascuna comparte il latte necessario alla prole ».

E finalmente *phàrmaka* operanti in una particolare e caratteristica sfera d'azione: quella delle metamorfosi, che rappresentano uno fra i più insigni poteri della grande dea mediterranea, di cui è facile trovare il motivo nella essenza stessa di lei, intimamente partecipe di tutti i regni della natura, a ciascuno dei quali essa attinge le varie e mutevoli forme delle sue epifanie. Ma anche qui unguenti e balsami certamente intervengono a preparare, ad agevolare, ad effettuare le innumerevoli trasformazioni che la dea compie sopra sè stessa e sopra quanti subiscono le inevitabili conseguenze della sua volontà e del suo capriccio. Superflui gli esempi, tanto sono frequenti dall'area egeo-anatolica alle rive dell'Indo 7).

7) Pur restando circoscritti al mondo egeo, si ricordino la Grande Dea Minoica, Lêtô, Artemis, Dêmêter, Hêra, Thetis, Kirke, Pasiphae, Myrrha, Pênélôpe ecc.

D'altra parte, non bisogna dimenticare che questa capacità di metamorfosi non è, nella religione mediterranea, circoscritta alla grande divinità femminile; è una virtù comune a tutto questo mondo divino; ne è una norma, una legge, un modo d'essere. Accanto a Thetide che si tramuta negli aspetti più vari, persino in acqua od in fuoco, per sfuggire all'amplesso di Peleo, ecco l'esempio insigne di Prôtèus, il vecchio iddio dallo schietto nome preellenico ⁸⁾, che inutilmente cerca di sottrarsi alla stretta di Odisseo e dei compagni, trasformandosi in leone, in drago, in leopardo, in verro, in acqua, in albero altissimo. Nè meno significanti sono l'esempio di Glaukos, il figlio di Minos e di Pasiphae, l'amato da Kirke, l'amante di Skylla, che avendo gustata quella stessa erba, di cui pascendosi i cavalli di Hélios ritrovavano ogni mattina la lena pel quotidiano viaggio, sente la propria natura umana mutarsi d'un tratto in quella di un dio; e l'altro esempio di Hélios, che dal corpo di Leukothòe ⁹⁾ sepolta viva suscita l'albero dell'incenso, e dalle nude membra di Klytie prostrate al suolo, un arbusto che innalza e volge al sole con predilezione appassionata i suoi rami.

Dunque *phàrmaka*, cioè preparati magici d'origine vegetale, per l'ampio e complesso esercizio della sovranità della dea; con la quale definizione si tiene a ribadire quell'intimo rapporto fra il divino ed il magico, già più sopra affermato. In realtà, se vogliamo qui insistere un poco su di esso e approfondirne il significato, potremmo dire che questo potere, capace di dominare e di modificare a sua posta tutto quel mondo su cui esso

8) Sul nome di Prôtèus vedi le mie osservazioni nel precedente volume a p. 181 ss.

9) Non è inutile rilevare che il padre di Leukothòe si chiama Orchamos, nome di pretto marchio mediterraneo.

si esercita, è, nella sua essenza astrattamente considerata, divino, in quanto è il necessario modo di essere della dea, che è tale appunto, perchè alberga in sè ed emana da sè direttamente, immediatamente, fatalmente questo potere. Ma se scendiamo ad esaminare le forme in cui questo potere si esercita, è facile rilevare come esse siano nettamente magiche. Col divino suo intuito la dea scopre ed apprende le arcane proprietà, le virtù segrete del mondo vegetale e ne estrae e ne appresta gli elementi necessari a comporre la svariatissima serie dei *phàrmaka*. Se non che, ognuno di essi è adoperato dalla dea non secondo un criterio medico e quindi terapeutico ¹⁰⁾, tanto più ch'ella ne usa largamente per scopi che vanno ben oltre la preservazione dai morbi e la loro cura. Basti ricordare i filtri, che tornano nella immortale leggenda delle epigoni di Kirke e di Mêdeia, la regina d'Irlanda e sua figlia Isotta, e, pur nella primitiva forma di « opera d'incanto » ¹¹⁾, sono qui elevati ad esprimere « il diritto che hanno di appartenersi due esseri, cui spinge l'uno verso l'altra un invincibile e inestinguibile bisogno di unirsi » ¹²⁾. Non rimedio, dunque, nel senso odierno, perchè il *phàrmakon* è pensato come contenente non una proprietà medicinale, ma una

10) « La medicina [in Egitto] non era ancora separata dalla magia; il medico era un mago, che poteva ben essere versato nella conoscenza dei *simplici*, ma la cui pratica era essenzialmente misteriosa e derivante i suoi effetti da ciò che noi chiamiamo soprannaturale, piuttosto che da modi naturali di azione. Quindi riconoscere Toth come dio della medicina, equivaleva a riconoscerlo come dio della magia ». E. S. Hartland, *Relations of Religion and Magic in Ritual and Belief*, London, 1914, p. 141.

11) Vedi R. Wagner, *Tristano e Isotta* (trad. di V. Errante), Milano, 1938, p. 27, vv. 11-12. La nota magica in Isotta e nella madre sua è da R. Wagner frequentemente rilevata (pp. 8, 20, 27, 28, 33, 42, 43).

12) G. Paris, *Tristan et Iseut in Poèmes et Légendes du Moyen-Âge*, Paris, 1900, p. 174.

forza per sè misteriosamente efficace, in tutto simile alla forza, del pari misteriosa, sprigionantesi dalla volontà dell'uomo, che ne è per ignote ragioni in possesso, e che agendo invece a distanza, attraverso determinati gesti e determinate formule, che ne sono i veicoli, opera ugualmente quel che ha in animo di compiere¹³⁾; in tutto simile pure alla forza arcana insita nel nome segreto del dio, che ne riassume l'essenza e i poteri, e che non può esser conosciuto e rapito se non da chi sia in possesso di una ancor superiore magia, quale è quella di Iside, che lo carpisce, in una scena grandiosa, al vecchio Râ¹⁴⁾.

Se adunque la dea mediterranea esercita abitualmente la sua sovranità con mezzi magici, ch'ella stessa discopre e prepara, con gesti e con parole, di cui ella sola conosce le infallibili virtù, essa è veramente creatrice e operatrice di magia, confermando in pieno la definizione che di lei ebbero a dare, e che veramente risponde ad una realtà sostanziale: essere cioè questa grande divinità femminile maga in quanto dea e, al tempo stesso, dea in quanto maga.

L'allusione ad Iside, già divinità preminente dell'Egitto predinastico e perciò, alle sue origini, prettamente mediterranea, è giustificata dal fatto ch'essa ci si presenta forse come l'esempio più perfetto di quell'intimo connubio del divino e del magico, che della nostra dea costituisce la nota fondamentale e caratteristica; essa, la grande maga, la maga per eccellenza, l'esperta di tutti i succhi, di tutti i balsami, di tutti i filtri, di tutti i gesti, di tutte le formule, di tutti gli incanti, essa che dispiega la potenza delle proprie arti segrete nell'ora cul-

13) K. Beth, *Religion und Magie bei den Naturvölkern*, Leipzig-Berlin, 1914, p. 83 ss., cfr. p. 94.

14) J. G. Frazer, *The Golden Bough*³, London, 1911, III, p. 387 ss.; cfr. E. S. Hartland, *op. cit.*, p. 136.

minante della sua esistenza divina e della sua passione di sposa, quando riconduce vittoriosamente la vita nelle membra ricomposte ma ancora inanimate di Osiride¹⁵⁾.

Non diversamente, benchè in forme più sobrie, ci appare operante nella sua nativa originaria sfera d'azione magico-religiosa Dêmêter, una delle più significative espressioni della grande divinità femminile minoica e quindi mediterranea, dea particolarmente connessa col lavoro dei campi arati e con la coltura del grano, non che largitrice ai mortali della dolcissima polpa del fico. Pochi versi (227 ss.) dell'inno omerico a lei dedicato bastano a rievocarcela maga al tempo stesso che dea, allorchè dalle braccia di Metâneira raccogliendo all'odoroso seno il piccolo Demofonte, assicura la madre (a cui cela il suo essere vero) di nutrir buona speranza che nè formule di incanti nè *farmachi* potranno, per negligenza della nutrice, danneggiare il neonato. A lei è noto un antidoto ancor più efficace di ogni magica erba maligna e un amuleto prezioso contro ogni incantamento apportatore di mali. Infatti la dea sa che, deponendo la notte il bambino sulle vivide braci del domestico focolare di Kèleos, non solo lo cingerà di un presidio sicuro contro ogni malefico filtro, ma gli appresterà un incomparabile dono tratto dalla sua stessa essenza divina: il dono dell'immortalità.

Abbiamo sin dall'inizio richiamato l'attenzione sul rapporto fra la divinità solare e il carattere fondamentalmente magico della grande divinità femminile mediterranea, in quanto le figlie di Hêlios sono dee *pharmakides*, possedendo in tutta la sua pienezza l'attributo tipico della *Pôtnia*, a cui si devono perciò inizialmente

15) A. Moret, *Mystères Egyptiens*, Paris, 1913, p. 30. Sulla « mediterraneità » di Iside, vedi Ch. Autran, *Introduction à l'étude critique du nom propre grec*, Paris, 1923, p. 51.

assimilare. Non è, mi pare, difficile scoprire l'origine di tale rapporto, ove si pensi che dovette giungere un momento nel lento evolversi della religione mediterranea o — se vogliamo qui più esattamente circoscrivere — della religione egeo-anatolica, in cui l'atteggiamento dei fedeli di fronte alla volta celeste, al sole ed alla luna non fu più quello che trovasi ancora fissato e rappresentato nel grande sigillo d'oro dell'acropoli di Micene ¹⁶). Qui vi il disco solare e la falce lunare sovrastanti alla Via Lattea stanno ad indicare puramente e semplicemente il cielo, non per anche entrato a far parte della sfera del divino, la quale seguita a restare ostinatamente terrestre, anche se risalga già ai primi umani della civiltà paleolitica l'istintiva certezza, rispondente alla realtà delle cose, che la vita sulla terra è indissolubilmente legata al periodico aprirsi delle cateratte celesti, all'azione della luce e del calore del sole e, in grado minore, ai misteriosi influssi dell'astro delle notti. Tuttavia, nessuna delle componenti il quadro dell'anello miceneo si preoccupa di levare gli occhi al cielo, che si è pur voluto rappresentare così visibilmente. La scena si svolge ai piedi di un albero stracarico di frutti, dove siede la grande divinità femminile nel costume minoico, reggente con la mano sinistra i seni floridissimi; e l'attenzione di lei e delle sue divine assistenti sembra concentrarsi nei frutti di papavero sui loro steli, ch'essa stringe nella destra, e nei fiori di giglio, che due di quelle portano alla dea. Fiori e frutti di mistico significato ¹⁷), che illuminano lo scopo dell'azione rituale, tutta volta alla celebrazione ed alla esaltazione della sacra fecondità della terra.

16) A. J. Evans, *The mycenaean Tree and pillar Cult* etc., p. 10, fig. 4.

17) Vedi in proposito il già citato saggio di Momolina Marconi, *Il santuario di Hera alla foce del Sele*, p. 443 ss.

Ma quando o influenze esteriori — l'affermarsi, per esempio, del grande culto solare nel vicino Egitto — o, in seno allo stesso mondo egeo-anatolico, il rivelarsi al pensiero sacerdotale di rapporti fra la terra e il cielo sino allora non colti nel loro significato profondo — sia in seguito a riflessioni spontanee, sia sotto la pressione e lo stimolo di qualche inattesa imponente manifestazione della pietà popolare, commossa ed esaltata da supposti prodigi legati all'azione solare — condussero a scorgere in Hélios¹⁸⁾ non più soltanto il disco luminoso del sigillo d'oro di Micene, ma una personalità divina, che prenderà ormai il suo posto, in aspetto anche antropomorfo, accanto alla grande divinità femminile e al suo divino paredro, allora si verificò un fatto di una enorme importanza. Hélios fu immediatamente sentito come il dio donatore inesauribile di quei torrenti di luce e di calore, senza di cui nel vasto regno delle innumeri specie vegetali, donde la dea traeva gli strumenti arcani della sua sovranità, nè il loro germinare, nè il loro primo affacciarsi fuori dal seno misterioso della terra, nè il loro crescere, nè il loro lussureggiare, dal filo d'erba ai giganti delle selve inaccessibili, sarebbero stati possibili. E questo fu il primo passo. Ma una così diretta dipendenza dalla nuova divinità solare di quel mondo vegetale che, fecondato da Hélios, apprestava alla *Pòtnia* le magiche sostanze dei *phàrmaka*, e in cui essa viveva così intensamente una delle sue molteplici vite, doveva fatalmente trasformarsi in un vincolo di consanguineità fra il dio e la dea. Donde il secondo e definitivo passo con l'implicita conseguenza che tosto vedremo: la dea sentita come figlia del Sole.

18) Si tenga bene presente che il nome di Hélios non è analizzabile dal punto di vista greco. (P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, p. 38); il che equivale a dire che è vocabolo di sostrato mediterraneo.

Di questa paternità Kirke e Pasiphae rimangono gli esempi più noti; ma l'una e l'altra non vanno considerate se non come indici di una originaria paternità ben più vasta. Nè accanto al vincolo paterno va dimenticato il vincolo coniugale, per cui la dea mediterranea appare anche come sposa di Hélios: sposa essenzialmente in quanto espressione e sintesi di quel mondo vegetale, che il sole suscita e feconda¹⁹⁾.

Si andava operando così una prima incrinatura nella concezione primitiva della grande divinità femminile mediterranea, concezione che si direbbe ispirata a un senso presso che monoteistico, quando si pensi che di lei, di cui rimangono ignote l'infanzia e l'adolescenza, dovette inizialmente essere ignota pure la nascita. Dea non generata, adunque, o generata in forme tutt'affatto eccezionali, che ne aboliscono i primordi di vita e la proiettano entro il quadruplice mondo terrestre che già esiste e che sarà il suo dominio, nella perfezione della sua fisica maturità, nella pienezza della sua imperiosa e gelosa autonomia, arbitra di tutti quanti gli attributi, che costituiscono l'essenza della sua natura divina.

Ho parlato di autonomia imperiosa e gelosa. Ora, è questa appunto che la paternità solare vulnera e indebolisce, riducendo così e diminuendo tale grandiosa, superba ed in parte ancora barbara espressione dell'eterno femminile, che la stirpe mediterranea aveva naturalmente trasferito dal proprio organismo sociale nella sfera superiore della divinità. Ridotta, diminuita, ma non distrutta. Lêtô, Athêna, Aphrodite, tra l'altre, passano nel mondo ellenico, conservandone ancora ben perspicue le più caratteristiche note.

19) O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München, 1906, p. 249, n. 9; p. 267 (cfr. p. 156, n. 6).

II.

LA TERRA, GLORIA DI HELIOS

LE ERBE DI HELIOS.

Se si prendono in esame gli aspetti del culto solare nel quadro della religione mediterranea, saltano subito all'occhio i vasti e ricchi rapporti che legano Hélios al mondo terrestre. Si direbbe che la volta del cielo, anzichè come sua naturale dimora, egli la senta soltanto come lo spazio in cui è tracciato l'immutabile solco, che una legge arcana lo costringe a percorrere quotidianamente, dalle aurore rosate ai tramonti di viola e di porpora, e che il soggiorno, al quale egli irresistibilmente aspira, sia invece la terra, massima testimonianza, testimonianza vivente e magnifica della sua potenza divina: la terra, da cui drizza il mattino verso l'alto i ritemprati cavalli, e su cui li fa scendere a sera, e dove egli possiede armenti, recinti, boschetti, alberi sacri; la terra dove, esalanti la frescura dell'acque materne e impregnate di tutti i sentori delle glebe natali, le molte spose ne attendono gli amplessi fecondi, e dove lo chiama vaghezza o amore della sua prole immortale. Si potrebbe parafrasare qui il noto versetto biblico: « la terra narra la gloria di Hélios, e il suo splendido manto di verzura annunzia l'opera di lui ».

Perciò egli gode di due epiteti altamente significativi: $\phi\acute{\upsilon}\tau\iota\omicron\varsigma$ e $\pi\alpha\iota\acute{\alpha}\nu$, che sembra vogliono farlo dimentico della sua origine celeste, per trattenerlo, imprigionarlo quasi in quel mondo vegetale che gli deve la vita. Il primo dei due epiteti egli lo divide con Lêtô, vale a dire con una delle più interessanti e complesse espressioni della grande divinità femminile mediterranea ¹⁾. Come Lêtô è $\phi\upsilon\tau\acute{\iota}\alpha$, cioè « arborea », nel senso che l'albero è una delle sue epifanie, così è « arboreo » il Sole, nel senso che promovendo la vita, la forza, la fecondità delle piante, egli viene considerato partecipe della loro natura. Quanto a $\pi\alpha\iota\acute{\alpha}\nu$, se è vero che l'epiteto significa « colui che guarisce », è altrettanto vero che esso è inseparabile dal nome di una pianticella erbacea d'insuperate virtù, dalla $\pi\alpha\iota\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$, non da quella doppia dei nostri giardini, ma da quella semplice, rustica, dal bel color rosso vivo; e che perciò originariamente Hêlios è il dio risanatore; in quanto conosce le proprietà misteriose e salubri, che si elaborano e si raccolgono in essa sotto l'azione della luce e del calore solari ²⁾. Un terzo epiteto, $\tau\iota\tau\acute{\alpha}\nu$, non va qui dimenticato, se esso, come pare, veramente accenna alle inesauribili energie generatrici di Hêlios ³⁾, le quali operano non già nelle

1) Vedi i due primi saggi del precedente mio volume.

2) Sulla $\pi\alpha\iota\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ vedi Rendel Harris, *The Origin of the Cult of Artemis in The Ascent of Olympus*, Manchester, 1917, p. 79; J. E. Harrison, *Myths of Greece and Rome*, London, 1927, p. 41; M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, Milano-Messina, 1939, pp. 361-362, 366, 368. Cfr. Pedanii Dioscuridis Anazarbei, *De materia medica libri quinque*, ed. M. Wellmann, Berlin, 1907-1914, III, 140, 2-3 (= vol. II, p. 150), dove la peonia, al pari dell'artemisia, appare essenzialmente come rimedio specifico dei disturbi muliebri. (Rendel Harris, *op. cit.*, pp. 76-79).

3) $\tau\iota\tau\acute{\alpha}\nu$ non sarebbe da scompagnare da $\tau\acute{\iota}\tau\omicron\varsigma$ = fallo, $\tau\iota\tau\acute{\iota}\varsigma$ = uccellino pigolante e fallo (l'equazione uccello = fallo vige oggi ancora). Cfr. $\tau\iota\tau\upsilon\rho\omicron\iota$ = $\sigma\acute{\alpha}\tau\upsilon\rho\omicron\iota$ e $\tau\rho\acute{\alpha}\gamma\omicron\iota$ (F. Altheim, *Griechische Götter im alten Rom*, Giessen, 1930, p. 48; O. Gruppe, *Griechische*

profonde solitudini del cielo, ma in seno alla terra ed alle acque, che è quanto dire in grembo alle spose del dio, figlie di quella e di queste, movendone e fecondandone gli innumeri germi di vita.

E finalmente epiteti di Hêlios quali χθόνιος e πλούτων⁴⁾), riaffermanti la concezione di un Sole che ha essenzialmente in terra il suo regno e nel grembo di questa le fonti del suo calore e della sua luce⁵⁾), non traggono già la loro prima origine da un sincretismo tardivo, ma riaffiorano, proprio in età sincretistica, come sopravvivenza di quel sostrato religioso preellenico, che fu ben duro a morire o non morì forse mai. In fatto di sincretismo bisogna andar cauti, giacchè esso risuscita talora spiriti e forme religiose, che affondano le loro radici nei sedimenti più profondi e genuini dell'antichità mediterranea. Le Dionysiache di Nonno da Panopoli ne danno la dimostrazione.

Ho ricordato il diretto rapporto di Hêlios con la peonia, regina, accanto all'artemisia, delle erbe salutari, tali essenzialmente per la luce ed il calore del dio, che nel mistero dei loro più segreti ricettacoli elabora e distilla i succhi portentosi e le magiche essenze. Ma egli conosce, fra le molte, un'altra erba dotata pure di una prodigiosa virtù, l'erba al cui tocco Glaukos, il figlio di Minos e di Pasiphae o di Krête⁶⁾), era risorto da morte a vita, o gustando la quale egli si era sentito

Mythologie und Religionsgeschichte, p. 1388 e nn. 7 e 9; p. 1387, n. 1. Cfr. U. Pestalozza, *Iuno Caprotina in Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, IX, 1933, p. 62.

4) Vedi M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Leipzig, 1906, p. 428.

5) Vedi in seguito i rapporti Hêlios-Hêphaistos.

6) Apollod. *Biblioth.*, III, 1, 1 in *Scriptores poeticae historiae graeci*, ed. A. Westermann, Brunswick, 1843. Sulla origine asianica (licia?) del nome *Glaukos*, vedi Ch. Autran, *Introduction* etc., pp. 200-201.

trasportare dalla sfera umana alla divina. Nell'isola di Creta la sua complessa storia mitica culmina nella risurrezione di lui per il contatto di un'erba, con la quale un serpente aveva ridato la vita a un suo simile⁷⁾. Quando la diaspora cretese in Beozia lo fissa ad Antedone, egli muta profondamente la sua fisiologia: diviene pescatore; ma il motivo dell'erba magica e prodigiosa lo accompagna anche qui. Essendosi accorto che alcuni pesci da lui deposti morenti sulle erbe di un prato, toccati da una di esse, riacquistavano le forze e ritornavano nel loro elemento, Glauco s'era provato a mangiar di quell'erba. Invaso da un improvviso entusiastico rapimento, aveva seguito l'esempio dei pesci, trasformato ormai in una divinità delle acque⁸⁾. Ora, Alessandro Etòlo, in un poemetto *Halièus*, di cui ci sono conservati alcuni versi presso Ateneo (*Deipnosoph.* VII, 48, p. 296), raccontava che l'erba, gustata la quale Glauco si era gettato in mare, era la medesima che ad Hélios « la terra naturalmente produceva a primavera nelle Isole dei Beati. Hélios somministrava ai suoi cavalli questo cibo gradito, che si trovava nella selva, perchè potessero, non tocchi da stanchezza, condurre a termine il loro viaggio, nè li assalissero, a metà del corso, molestia alcuna ». Ἐν μακάρων νήσοισι, παρ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην⁹⁾, all'estremo occidente¹⁰⁾, dove Hélios ne arrestava la foga e dove era pure l'isola Ἐρύθεια, περίβρυτος Ἐρύθεια¹¹⁾,

7) Apollod. *Biblioth.*, III, 3, 1; Hygin. *Fab.* 136, ed. H. J. Rose. Cfr. R. Gaedechens, *Glaukos, der Meergott*, Göttingen, 1860, p. 133 ss.

8) Il mito ha parecchie varianti: vedi R. Gaedechens, *op. cit.*, pp. 33, 42, 188, n. 2.

9) Hesiod. *Opera et Dies*, 171, ed. A. Rzach, Leipzig, 1902.

10) Vedi O. Gruppe, *Griech. Myth. und Religionsgesch.*, p. 395 e n. 17.

11) Hesiod. *Theogon.*, 290, 983.

ἔξω τοῦ πόντου, ἔξω τῶν Ἡρακλέων στηλέων, ἐπὶ τῷ Ὠκεανῷ¹²⁾.

Quivi abitava Gerione con le sue rosse giovenche¹³⁾, ed anche da qui un'altra tradizione mitica faceva forse partire il Sole nella sua aurea coppa: τότε δὴ χρυσέφ' ἐν δέπαϊ - Ἡέλιον πόμπευεν ἀγακλυμένη Ἐρύθρεια¹⁴⁾ per la misteriosa navigazione notturna, che lo riconduceva alle sue ἀνατολαί¹⁵⁾. Balzato allora dal « mollissimo giaciglio, concavo, di prezioso oro battuto dalle mani di Hefesto, alato »¹⁶⁾, risaliva sul rapido carro e riprendeva le redini, in attesa che riapparisse l'Aurora mattiniera.

Può parer singolare che la magica erba riparatrice dei cavalli solari cresca nelle Isole dei Beati, se era la medesima erba che aveva ridato la vita e conferito l'immortalità al figlio di Minos. L'attività di Glauco, infatti... voyage primitivamente nell'oriente mediterraneo tra l'isola di Creta, la Beozia, l'Attica, l'Argolide il golfo Saronico. Nell'Attica l'avevano forse condotto ragioni analoghe a quelle che vi avevano portato Androgeo, il fratello suo, inviato ad Atene dal padre, il grande creatore della talassocrazia minoica, a dar prova del suo valore nei ludi panatenaici. Quivi Glauco si era incontrato con la sorella di sua madre, con la dea-maga per eccellenza, con Kirke, che, lasciata l'originaria sede colchica dell'isola di Αἴα, cinta dalle acque del Phasis¹⁷⁾, aveva eletto a suo soggiorno due isole così ricche d'ogni sorta di erbe magiche, salutari e mortifere, da esser chiamate *Farmacusse*, di fronte

12) Herodot., IV, 8.

13) Apollod. *Biblioth.*, II, 5, 10.

14) Antimaco in E. Hiller, *Anthologia Lyrica*, Leipzig, 1890, p. 136, fr. 4. Cfr. Athen. *Deipnosoph.*, XI, 38, p. 469.

15) Mimnermo presso Athen., XI, 39, p. 470 b.

16) Mimnermo, nello stesso frammento.

17) *Schol. in Apollon. Rhod. vetera*, rec. C. Wendel, Berlin, 1935, III, 1074, 1093; IV, 277-278 b.

ad Eleusi¹⁸⁾. E mentre la maga, indulgendo al costume mediterraneo, che nel mondo divino amava ed esaltava le unioni consanguinee, è presa da violenta passione per Glauco, questi invece si invaghisce di Scilla (Σκύλλα). Scoppia così il dramma amoroso¹⁹⁾, culminante nella vendetta di Kirke, che avvelena con un suo farmaco lo specchio d'acqua in cui suole bagnarsi la fanciulla bellissima, ond'essa è trasformata nel noto mostro latrante agli inguini fra gli scogli del promontorio con cui termina l'Argolide, denominato appunto Scilleo (Σκύλλαϊον)²⁰⁾.

Viene perciò naturale il dubbio che l'attribuzione alle Isole dei Beati dell'erba prodigiosa connessa col destino di Glauco non sia l'attribuzione primitiva, la quale debba invece cercarsi, anzichè nell'estremo occidente, nell'oriente o nell'estremo oriente ~~mediterraneo~~. Erba eliaci per eccellenza, erba che fra le irumeri specie vegetali dalle portentose virtù, avvive in seno alla Terra-Madre dalla luce e dal calore del Sole, ne conteneva in grado massimo i prodigiosi poteri, essa nasceva nel regno d'una delle sue figlie *pharmakides*, in Creta, dove non era ignota agli anguiformi esseri ctonici, usi a insinuarsi nei misteriosi penetranti di Gaia.

Ci si può chiedere perchè nel mito di Glauco la *ἱερὰ βοτάνη* sembri rimanere sconosciuta a Pasiphae, in cui è pur da vedersi una delle forme della grande divinità femminile cretese, la quale, se è inseparabile dal

18) Strab., IX, I, 13.

19) Vedi R. Gaedechens, *Glaukos, der Meergott*, pp. 101-102.

20) E. Bethe, *Homer, Dichtung und Sage*, Leipzig, 1927, III, p. 181, n. 29. Vedi per questa parte lo studio di Momolina Marconi, *Da Circe a Morgana in Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, LXXIV, fasc. II, 1940-41, pp. 536, 539 ss., non che Kirke in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XVIII, 1942, p. 22.

paredro taurino, è altrettanto inseparabile dai serpenti, che nelle statuette ormai celebri cingono la dea ai fianchi, le salgono lungo le braccia, gli omeri, il collo, sino a sporgere la testa dalla tiara, come animali a lei particolarmente famigliari e dilette²¹⁾.

È, credo, lecito pensare a un duplice motivo. Che Pasiphae irritata per le numerose infedeltà del divino consorte — tanto che aveva operato contro le rivali, con un suo segreto farmaco, un feroce incantamento simile a quello adoperato da Kirke contro Scilla²²⁾ — si vendicasse del marito anche sul figlio, abbandonandolo, senza intervenire, al suo destino di morte; o che fosse indifferente alle sorti del figliastro, dato che un'altra tradizione mitica faceva di Glauco il figlio non di Pasiphae, ma di Krête²³⁾. E non è inverosimile che l'una o l'altra di queste ragioni apparisse nella forma più antica del mito.

L'erba di Glauco cresceva pure nella Beozia, presso Antedone (sul monte Messapion?)²⁴⁾, dopo che l'espansione cretese dell'età minoica vi aveva trasportato il suo culto e la sua leggenda, nè doveva certo mancare nella maggiore delle Farmacusse²⁵⁾, sede di Kirke e quindi

21) Del resto, se non a Creta, nella vicina Cipro tori e serpi sono intimamente congiunti. Vedi E. Sjöquist, *Die Kultgeschichte eines cyprischen Temenos* in *Archiv für Religionswissenschaft*, XXX, 1933, p. 330 ss.

22) Apollod. *Biblioth.*, III, 15, 1. Cfr. O. Gruppe, *Griech. Mythologie und Religionsgeschichte*, p. 708, n. 2.

23) Apollod. *Biblioth.*, III, 1, 2, 4. Cfr. Pauly-Wissowa, *Real-Encyclop.*, XI, 2, col. 1822.

24) O. Gruppe, *Griechische Mythol. etc.*, p. 708, n. 2.

25) Non è inutile rilevare che eravi un'altra isola *Farmacussa* lungo la costa della Caria, di fronte al promontorio Posidio (Steph. Byz. *Ethnic. quae supersunt*, rec. Aug. Meineke, Berlin, 1849, I, pp. 658-659). Ora, se si pensa — tenuto conto dei rapporti fra Glauco e Circe — che fra le molte divine amanti di Glauco vi è Syme, indubbiamente connessa con l'isola omonima giacente fra

del suo segreto meraviglioso giardino. Ma la figlia di Hélios e di Perse, « terribile dea dalle belle chiome e dalla voce canora », vi era giunta — già lo ricordammo — da un'altra isola posta in una estrema regione orientale, nella Colchide lontana e favolosa, terra classica di *phàrmaka* e di dee *pharmakides*, dove Hekate possedeva nel suo *tèmenos*, un *képos* ricco di ogni erba salutare e mortifera ²⁶), di cui era espertissima custode Médeia, la sacerdotessa di lei: entrambe schietta prole solare, perchè figlie l'una e l'altra di due figli di Hélios.

L'isola originaria di Kirke, l'isola colchica, si chiamava — come già si vide — *Aia* ed anche *Aiàia* ²⁷), l'isola cioè, nella quale due noti versi dell'Odissea ²⁸) collocano la casa e i cori di Hèòs mattiniera e gli *orienti* di Hélios; l'isola, in altre parole, da cui Hélios inizia ogni mattina il suo celeste viaggio, ed a cui fanno riscontro, nell'estremo occidente, le Isole dei Beati, l'isola Erytheia, il giardino delle Hesperidi, identico forse ai giardini del padre Okeanòs, che le Nubi invocano nella commedia di Aristofane ²⁹).

Giunti qui, ci è lecito, credo, arrivare ad una interessante conclusione. Il luogo primitivo dell'erba ristoratrice dei cavalli solari doveva trovarsi non là dove Hélios tramonta, bensì là donde nasce, essendo ben più naturale ch'egli somministrasse la magica *βοτάνη* a' suoi destrieri il mattino, immediatamente prima di

il Chersoneso Cnidio ed il Rodio (vedi R. Gaedechens, *op. cit.*, p. 88), vien fatto di credere che il culto e il mito di Circe possano essere arrivati sino alle coste della Caria, dove l'isoletta Farmacussa porta un tipico nome, difficilmente separabile dalla più celebre delle dee *pharmakides*.

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

27) *Schol. in Apollon. Rhod. vetera*, III, 1093; IV, 277-278 b; III, 1074.

28) XII, 3-4.

29) *Nubes*, 171.

intraprendere l'abituale viaggio, perchè non li cogliesse, a metà del corso, stanchezza. Là dunque, nell'isola Aia o Aiàia, dove Kirke, in cui gli originari complessi attributi della grande divinità femminile mediterranea si erano essenzialmente concentrati in quello fondamentale di dea *pharmakis*, coltivava nei suoi giardini misteriosi tutte quante le erbe capaci di produrre opere d'incanto dai portentosi effetti. Ivi la figlia di Hèlios alle prime luci dell'alba attendeva il padre divino giunto al termine della navigazione notturna; ivi, non immemore della sua qualità di signora di tutto il mondo animale, vera *Pòtnia hippôn* come la dea di Priniàs³⁰), reggendo l'impazienza dei due bianchi corsieri, li conduceva a pascolare l'erba dalla prodigiosa virtù, per riattaccarli poi, alacri e pronti, alla biga paterna.

Nasce però qui il problema dell'esistenza in Creta dell'erba meravigliosa. Faceva essa parte del patrimonio magico comune alle figlie di Hèlios e quindi anche a Pasiphae, la celebre sposa di Minos? La cresceva ella come un'erba sua propria, coi semplici che aveva sempre conosciuti e posseduti, nell'appartato giardino carico di ogni più acuto, inebbriante aroma, « ove s'udia scoppiar la melagrana - come un riso che scrosci e quasi mosto - si liquefaccia in una bocca d'oro »? Non direi, perchè in quanto erba solare, avente cioè la peculiare virtù di ritemperare le forze dei cavalli di Hèlios, così da renderli instancabili, non poteva allignare in origine che nell'isola sacra dei suoi mattinieri risvegli, affidata alle uniche cure di Kirke, che ne era, con l'Aurora, la sola abitatrice. Ed allora, come dalla

30) L. Pernier, *Templi arcaici di Priniàs in Annuario della R. Scuola Archeologica di Atene*, Bergamo, 1914, vol. I, pp. 66-70, figg. 36, 37, 38.

lontana Colchide potè essa pervenire un giorno nell'isola minoica, dove, adoprata per via del semplice contatto sugli animali e sugli uomini, non che risvegliare le sopite energie, comunicava senz'altro la vita ai corpi già fatti cadaveri? La migrazione di Kirke, primitiva custode di quella *ἱερὰ βοτάνη* in nome del padre suo, dal natio centro colchico di Aia verso una regione, come l'Attica, profondamente penetrata e dominata, durante l'età mediterranea, da influssi cretesi e in diretti e frequenti rapporti con l'isola minoica, come del resto la Grecia tutta sino alla Tessaglia meridionale, parrebbe offrire una congrua risposta alla domanda.

Ma si badi: una significativa tradizione mitica ³¹⁾ sembra accennare a dirette relazioni mediterranee (più che probabili, del resto) fra la Colchide e l'isola di Creta, già ai tempi dell'impero marittimo di questa. Come Androgeo e Glauco nell'Attica e nella Beozia, così Minos aveva inviato un altro figlio suo — un figlio spurio, di nome Astèrios ³²⁾, natogli a Kydonia da una ninfa di Festo, Androgènea — in terre ben più lontane con una missione di guerra. A capo di una schiera a cui avevano portato i loro contingenti Knòs-sòs, Lyktos, Milêtos, Gortyne, Rhytion, Lykastos, la regione dell'Ide, Thêbai, Kisamos, Kytaiion, egli era

31) Nonni Panopolit. *Dionysiaca*, XIII, 223-252.

32) Il nome Astèrios, dato ch'esso ritorna abbastanza frequente in toponimi: *Astèria*, uno dei nomi stessi di Creta ed inoltre di Delos e di Rhodos; *Astèrion*, città della Tessaglia e fiume presso Argos; *Asteris*, isoletta presso Ithàke; dato inoltre che non mancano nomi anatolici in **astte* (J. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier nebst einem Verzeichnisse kleinasiatischer Namenstämme*, Leipzig, 1913, p. 55), andrei molto cauto a riattaccarlo ad *astér*. È possibile che il nome sia originariamente anellenico e fatto poi risalire per ragioni di omonimia ad *astér*; donde la supposta raffigurazione del Minotauro stellato, mentre con ogni probabilità l'artista volle rappresentare una pelle taurina maculata (vedi A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1914, I, p. 493 ss.).

partito in aiuto di Dionyso, che si apprestava ad invadere l'India. Se non che, tornato vincitore dalla campagna, Astèrios, che, venuto alla luce *κυδωναίη εὐνή*, portava però il soprannome di *Diktaios*³³), dal monte famoso nella parte orientale dell'isola, dove evidentemente era il suo favorito soggiorno, fra i caldi aromi dell'erbe salutari, gli egagri balzanti di greppo in greppo ed i ronzanti sciami delle api divine³⁴), aveva rifiutato di rivedere la patria, e fermatosi nella Colchide, aveva quivi fondato un regno, chiamandone gli abitanti Astèrioi. « Nè dolcezza di figlio, nè la pietà — del vecchio padre », nè i cari ricordi dell'antro Ideo e di quello Ditteo valsero a indurlo al ritorno³⁵).

Come in tanti altri casi analoghi, anche qui la trama mitica lascia facilmente scorgere una realtà storica: l'espansione cretese non soltanto verso l'Asia Minore³⁶), verso le Cicladi e la Grecia, verso la Sicilia, ma anche, sulla scia degli Argonauti, nel Ponto Eussino e nelle terre più orientali di questo; espansione operata da uomini ardimentosi e decisi, a capo di schiere esigue, ma risolte e pronte ad ogni cimento, tipici rappresentanti dell'avventuroso spirito mediterraneo, schietti ulisidi nel coraggio e nell'astuzia, che, insigniti insieme di autorità religiosa e politica, memori del loro carattere sacro e dei loro interessi profani³⁷), solcavano di innumerevoli strade l'area mediterranea, disseminandola di centri di commercio e di luoghi di culto.

33) Nonni Panopolit. *Dionysiaca*, XXXVII, 47 e 82.

34) Vedi Momolina Marconi, *Melissa dea cretese* in *Athenaeum*, N. S., XVIII, 1940, fasc. III, p. 166.

35) Nonni Panopolit. *Dionysiaca*, XIII, 248-250.

36) U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, p. 143 ss.

37) U. Pestalozza, *op. cit.*, p. 144.

La spedizione diretta verso gli estremi lidi orientali del Ponto Eussino è guidata da un figlio stesso di Minos, figlio spurio, ma a lui caramente diletto, se gli aveva imposto un nome regale nella storia di Creta³⁸), nome del resto che, secondo una tradizione mitica, era anche il nome del figlio di Pasiphae e del Toro³⁹), identificato talora, ma quale essere umano, non quale mostro tauromorfo, col figlio di Minos⁴⁰). L'apparente confusione si spiega senza difficoltà, se si ricordano le origini prettamente culturali del mito, se si ricorda cioè che culturalmente Minos, vale a dire il re di Creta in genere, si identificava col paretro taurino della grande divinità femminile cretese, di cui Pasiphae, vale a dire la regina in genere, assumeva l'aspetto bovino per celebrare col re le sacre nozze stagionali, e che il primogenito del re, il principe ereditario, rappresentava — culturalmente sempre — il frutto di tali nozze sotto la forma mista di uomo e di toro⁴¹). Capo religioso e guerriero, Astèrios partiva così, inalberando il sacro segno della religione paterna, che ne era insieme come la sintesi sacra: la protome taurina dominata dall'arma della dea, la doppia ascia infissa tra le corna⁴²), e lo seguiva il fiore della aristocrazia cretese, oriunda dai vari centri di

38) A. B. Cook, *Zeus*, I, pp. 464, 546 ss.

39) Apollod. *Biblioth.*, III, 1, 4; Tzetzae *Scholia in Lykophr. Alexandra*, rec. E. Scheer, Berlin, 1908, vv. 653, 1299, 1301. Cfr. A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 493.

40) Pausan., II, 31, 1. È interessante che Nonno (XIII, 546 ss.) faccia di Astèrios il padre, oltre che di Milètos, di Kamos e di Byblis, la coppia fraterna, che arde di amore incestuoso: tratto, come ben sappiamo, mediterraneo, sull'esempio della grande dea, il cui paretro ne è il fratello o il figlio.

41) Vedi U. Pestalozza, *Boòpis Pòtnia Hèra in Athenaeum*, N. S., XVII, 1939, fasc. II-III, pp. 107-108.

42) Vedi U. Pestalozza, *La Pòtnia minoica, il toro e la bipenne in Rendiconti del R. Ist. Lombardo di Scienze e Lettere*, LXXII, fasc. I, 1938.

cui abbiamo fatto menzione⁴³). Ma le barbare tribù della Colchide, come Nonno le chiama, meta della spedizione di Astèrios, non erano poi così barbare (reimbarbarite forse) se una tradizione, a cui vanno tutte le simpatie di Erodoto⁴⁴), le identificava agli Egizi, designazione con la quale si devono naturalmente intendere gli abitanti dell'età predinastica, e dunque dei Mediterranei che, muovendo dal Delta, attraverso scali successivi: la Creta dei Termilai (*Trēmili*), le Cicladi, le isole fronteggianti la costa anatolica, le isole del mar Tracio, pervennero nel Ponto Eussino e lo percorsero tutto fino alle radici del Caucaso. Già quindi la Colchide in questa tradizione opportunamente interpretata ci appare compresa nella sfera mediterranea, cosicchè Astèrios, se dalle rive del Phasis non fece più ritorno alle patrie correnti dell'Amnisos⁴⁵), fu fors'anche perchè ebbe la chiara sensazione di non essere uno spaesato in quelle terre, il cui popolo, certo meno evoluto delle stirpi egee e delle anatoliche a specchio dell'Egeo, rivelava tuttavia affinità sociali e religiose con esse, indubbiamente giustificate da una comunanza di origini. V'ha di più. Kolchoi era anche il nome di un grande centro marittimo e commerciale dell'India meridionale⁴⁶), dove pure si trovava, alla foce del fiume Chà-bèros, la città di Kamàra⁴⁷), a cui fanno non casuale

43) Cfr. Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, Paris, 1938, II, pp. 232 e 255.

44) Herod., II, 104. Cfr. Ammian. Marcellin. *Rerum Gestar.*, XX, 8, 24.

45) Nonni Panopolit. *Dionysiaca*, XIII, 250-252. Per Nonno (XL, 285 ss.) Asterios non ritorna per avversione a Pasiphae, e in genere, ai suoi famigliari.

46) Anonymi (Arriani ut fertur) *Periplus Maris Erythraei*, c. 58 in *Geographi Graeci Minores*, ed. C. Müller, Paris, 1855, I, p. 299.

47) Anonymi (Arriani ut fertur) *Periplus Maris Erythraei*, c. 60 (p. 301).

riscontro i « Camaritarum pagi... celebres » della Colchide, a cui accenna Ammiano Marcellino⁴⁸⁾. Ma Kamàra era anche una città dell'isola di Creta⁴⁹⁾, da mandarsi con Kamarìa in Italia, con Kamàrina in Sicilia, con Kamarênòdi in Arabia⁵⁰⁾. E se Kytaia è una città della Colchide⁵¹⁾, vi è pure una Kytaia nella Scizia⁵²⁾ e Kytaion nella Creta settentrionale⁵³⁾, toponimi dai quali non potremmo separare Kytina nella Tessaglia, Kytinion nella Doride, Kytônion fra la Misia e la Lidia (che richiama la cretese, la sicula, la libica Kydônia⁵⁴⁾ con l'abituale alternanza mediterranea della sorda e della sonora), Kytôros nella Paflagonia, Kytèrion nell'Enotria⁵⁵⁾.

Finalmente, è pur significativo il fatto che, proprio nella regione del Ponto Eussino, dove, come si vide, ai Kolchoi abitatori delle estreme terre orientali bagnate da quel mare, corrisponde in India l'omonima città di Kolchoi, si trovasse, a sud-est della palude Maiotide, la popolazione dei Sindoi⁵⁶⁾, il cui nome non può non richiamare quello del grande fiume dell'India ciscangetica, segnante il confine tra questa e l'Iran, il « Sindhu », l'Indòs dei Greci, varcato da Alessandro

48) *Rerum Gestarum*, XXII, 8, 24.

49) Anonymi *Stadiasmus sive Periplus Maris Magni*, 351-352 in *Geographi Graeci Minores*, I, p. 514; Cl. Ptolemaei *Geographia*, III, 15, 4, ed. C. Müller, Paris, 1885, vol. I; Steph. Byz., I, p. 351.

50) Steph. Byz., p. 351.

51) *Schol. in Apollon. Rhod. vetera*, rec. C. Wendel, Berlin, 1935, II, 399-401 a. Per il mancato accento proparossitono di questo e dei seguenti toponimi, vedi l'avvertenza a p. 9.

52) *Schol. in Apollon. Rhod. vetera*, II, 399-401 a; Steph. Byz., p. 398.

53) Cl. Ptolemaei *Geograph.*, III, 15, 5; Steph. Byz., p. 398.

54) Steph. Byz., pp. 390-391.

55) Steph. Byz., p. 399.

56) Scylacis, ut fertur, *Periplus*, 72 in *Geographi Graeci Minores*, I, p. 59.

Magno per procedere poi ai successivi passaggi del Jihlam (Hydaspes), del Chinab (Akesinês), del Râvî (Hydraôtes), finchè, arrivato al Biâs (Hyphasis) egli dovette piegare il capo alla volontà dell'esercito e iniziare il ritorno⁵⁷). Nè si trascuri il fatto che il radicale di Sindhu e di Sindoi è diffuso nel mondo anatolico: Sinda, I-sinda, Sindeilos in Pisidia, Sindia in Licia, Sindita, Sindéssòs in Caria⁵⁸), ed appare pure nella Macedonia e nella Tracia⁵⁹).

Questa rassegna toponomastica ha, se non erro, singolarmente allargato l'orizzonte colchico⁶⁰), svelandone, da un lato, rapporti di particolare interesse col mondo cretese, dall'altro relazioni con un più vasto mondo, che si distende a sud e ad est di Creta: col mondo dell'Egitto predinastico e con quello dell'India prearia, che già le testimonianze religiose dell'Induismo e delle odierne popolazioni Dravida⁶¹), e poi, in forma decisiva, gli scavi di Mohenjo Daro e di Harappa⁶²) hanno defini-

57) V. A. Smith, *The early History of India etc.*, Oxford, 1908, pp. 46-68. Sulla presenza di un certo numero di nomi mediterranei nell'India, vedi Ch. Autran, *La Grèce et l'Orient ancien in Babyloniaca*, vol. VIII, fasc. 3-4, p. 141 e n. 2.

58) Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier etc.*, Leipzig, 1913, p. 195. Andrà con questi toponimi e nomi propri anche *sindos* = genitale femminile presso Esichio? Accanto alle forme con *i* saranno probabilmente da considerare le forme con *a* del tipo Sandas, Sandon, Sandakos, Sandalion etc. Vedi Joh. Sundwall, *op. cit.*, pp. 247-248.

59) Pape - Benseler, *Wörterbuch der griech. Eigennamen*, Braunschweig, 1863-1870, p. 1396; Steph. Byz., p. 570 (Sindòs, Sindonáioi).

60) Vedi in proposito Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, II, p. 255, dove il problema è già sommariamente visto nel suo complesso.

61) Vedi V. Pisani, *India contemporanea e India preistorica in Giornale della Società Asiatica Italiana*, N. S., III, 1935, p. 340 ss.

62) J. Marshall, *Mohenjo Daro and the Indus Civilisation*, London, 1931; E. Mackay, *La Civilisation de l'Indus*, Paris, 1936,

tivamente incluso con l'Iran, la Mesopotamia, l'Asia Minore, l'Egeide, nell'area orientale mediterranea.

La presenza di una dinastia e di una aristocrazia cretese nella Colchide rivela l'esistenza di anteriori legami, chi sa quanto antichi, fra questa e l'isola minoica, dacchè nell'una e nell'altra fioriva il culto di due grandi divinità femminili, che la tradizione mitica considerava come sorelle. I Cretesi che giungevano nella Colchide onoravano in Kirke il doppione di Pasiphae, riconoscevano nella *Φασιακὴ θεός*, di cui sorgeva il simulacro sulla sinistra del Phasis⁶³⁾ — se pure anch'essa non era identica a Kirke — la loro *Pòtnia thérôn*, e vi ritrovavano pure quel culto del toro, che aveva tanta parte nelle loro azioni rituali⁶⁴⁾. Non diversamente i Colchi, che sbarcavano in Creta, vi respiravano l'atmosfera religiosa della loro patria e vi salutavano « cognatas urbes populosque propinquos ». Ce n'è, mi sembra, più che a sufficienza per giustificare il propagarsi della sacra erba solare, pascolo ristoratore dei cavalli di Hélios, dall'isola di Kirke all'isola di Minos.

Prima di lasciare l'argomento, qualche osservazione ancora sul toponimo Aia. Mi pare difficile separarlo dal nome comune *aia* = terra, nome « inanalysable », come

p. 72 ss. Cfr. V. Pisani, *op. cit.*, p. 341 ss.; V. Pisani, *L'unità culturale indo-mediterranea anteriore all'avvento di Semiti e Indoeuropei in Scritti in onore di A. Trombetti*, Milano, 1938, p. 201 ss.

63) Arriani *Periplus Ponti Euxini*, II in *Geographi Graeci Minores*, ed. C. Müller, Paris, 1855; I, p. 376. Cfr. Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, II, pp. 253-254.

64) I tori divini dai piedi di bronzo, spiranti fiamme dalle nari, che Giasone deve aggiogare all'aratro, accennano indubbiamente a un culto taurino. Nè si dimentichi che difficilmente nella Colchide poteva mancare il culto della dea *tauropòlos* così largamente diffuso in tutte le regioni limitrofe al Ponto Eussino (vedi il mio scritto già citato, *Βοόπις Πòtnia Hère*, p. 127 ss.).

del resto Hélios, dal punto di vista greco⁶⁵). E poichè troviamo anche delle sorgenti in Peonia, in Macedonia, in Paflagonia, che portano il nome di Aia⁶⁶), così io penserei ad *aia* come a un nome pregnante sul tipo di *ide*, che significa montagna e selva insieme: cioè « montagna selvosa » e « selva montana ». Parimenti *aia* potrebbe significare in origine « terra corsa da acque », « terra irrigata », « terra umida ». E come *ide* diventò anche nome proprio, così dovette accadere di *aia*. Nè sarà da disgiungere da *aia* quegli che ne era il Signore, Aiètes, il fratello di Kirke e perciò, al pari di questa, prole solare⁶⁷). Stefano di Bisanzio⁶⁸) ricorda appunto due etnici da Aia (egli pensa naturalmente alla più nota, alla Colchica⁶⁹): Aiàios e Aiètes, che è forma ionica per Aiàtes, come da Asia, Asiàtes⁷⁰). Di *Aiàios* esiste il femminile *Aiàie* riferito a Kirke e a Médeia⁷¹), perchè entrambe oriunde da Aia. L'aggettivo venne pure dato all'isola ch'era la particolare dimora di Kirke: *Aiàie*, cioè l'isola designata dalla regione (Aia), cui essa apparteneva; finchè *Aiàie* passò da aggettivo ad appellativo e diventò un vero e proprio toponimo, come l'isola (di) Sicilia, l'isola (di) Creta ecc. Quanto ad Aiètes,

65) P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, pp. 38 e 97, dove è affermato il rapporto fra *aia* e *gaia*.

66) Vedi H. Stephanus, C. B. Haase, G. et L. Dindorf, *Thesaurus graecae linguae*, Paris, Didot, s. v., e Pape-Benseler, *Wörterb. der griech. Eigennamen*, p. 26.

67) Cfr. O. Gruppe, *Griechische Mythologie* etc., p. 550.

68) *Ethnicorum quae supersunt*, rec. Aug. Meineke, I, pp. 36-37.

69) Stefano di Bisanzio (*loc. cit.*) ricorda però anche una Aia tessalica, sulla fede di Sofocle, framm. 829 Nauck. Devono mandarsi con Aia, Aianè città della Macedonia (da Aianòs figlio di Èlymos, re dei Tyrrèndi) e Aianitis, regione dei Nabatei. Vedi Stefano di Bisanzio, *loc. cit.*

70) Vedi il *Thesaurus* dello Stephanus, l. c.

71) *Odyss.*, IX, 32; Apollon. Rhod. *Argonaut.*, III, 89.

esso assunse presto il valore di un nome proprio: il nativo per eccellenza, l'abitatore per eccellenza di Aia, in altre parole, il re *Aiagenés*⁷²).

GLI ARMENTI E I GREGGI DI HELIOS.

Hélios possiede sulla terra degli armenti: ne possiede, per esempio, nell'isola di Creta, a Gortina. A proposito del verso 60 della sesta egloga virgiliana: *perducant aliquae stabula ad Gortynia vaccae* (l'oggetto è il sacro toro, che fecondò il grembo di Pasiphae imbestiata), Servio rileva che a Gortina appunto: *fuerant aliquando Solis armenta*. Dove è da notare, come già

72) Improbabile è il rapporto *Aiêtes-aetôs*, dor. *aiêtôs*. Ma qui si presenta una non trascurabile questioncella linguistica. E. Boisacq nel suo *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg-Paris, 1916, pp. 23-24, presupponendo un antecedente **aivetôs*, ricorda in proposito l'ebraico *'ajja* = aquila da **awja* e il fenicio **awjat* = falco, ma poi li trascura essendo propenso a una etimologia indoeuropea. Io non credo vadano trascurati, perchè il richiamo è interessante e si impone. Piuttosto, siccome è impossibile che gli Elleni abbiano attinto ad una lingua semitica nel bacino del Mediterraneo orientale il nome di un uccello, ch'essi dovevano già aver ben conosciuto nelle loro precedenti trasmissioni attraverso regioni spiccatamente montuose, prima di affacciarsi all'Egeo meridionale, poichè, comunque, quivi essi si incontrarono primieramente con le varie stirpi mediterranee e non certo coi Semiti non ancora affermatasi in quel mare; e poichè, d'altra parte, il rapporto *aietôs-'ajja* non si può negare, così è da dire che tanto il vocabolo greco che il semitico risalgono ad una forma comune di sostrato mediterraneo. È noto quanti nomi appunto di animali e vegetali e quanti termini tecnici abbiano assunto gli Elleni dalle popolazioni mediterranee; ma ve ne è un piccolo numero assunto insieme e dagli Elleni e dai Semiti: tra gli altri, *oinos*, *pèlekys*, *tauros*. D'altra parte, dato che agli Elleni, come si è detto, doveva esser già ben nota l'aquila, che fu il sacro uccello del loro massimo dio, prima assai che giungessero a specchio dell'Egeo, così è da supporre che l'assunzione del nome (che implicò forse l'abbandono di un nome precedente) risalga al periodo delle lunghe soste degli Elleni nel bacino del Danubio e nelle parti più settentrionali della Grecia, regioni tutte occupate da popolazioni di stirpe mediterranea.

aveva rilevato il Cook ⁷³), che una glossa di Esichio designa i Gortinesi come « pastori di buoi », *kartemnides*, sul fondamento di un'altra glossa, pure di Esichio, secondo cui i Cretesi chiamavano il bue *karte*. Glossa corroborata a sua volta dal trovarsi nelle leggi di Gortina il vocabolo *kartàipos* col significato di bue o di toro ⁷⁴), e lo stesso vocabolo in Pindaro, spiegato dallo scoliasta come il nome dato al toro dagli abitanti di Delfi ⁷⁵). Ma questi lo avevano con ogni probabilità ricevuto dai Cretesi, insieme col sacerdozio oracolare ⁷⁶).

Ora, come si debba spiegare nel mondo minoico questo possesso solare di armenti bovini, che rappresenta un altro dei molto significativi legami, che traggono giù Hélios dal cielo e lo tengono avvinto alla terra; possesso che sembra in realtà sottintendere un rapporto diretto fra la specie taurina e il Sole, è il problema che mi propongo qui di risolvere.

Una notizia tratta dal primo volume degli *Anecdota Graeca* del Bekker ⁷⁷) dice: Ἀδιούνιος ταῦρος ὁ ἥλιος ὑπὸ τῶν Κρητῶν οὕτω λέγεται. E la notizia continua: φασὶ γὰρ τὴν πόλιν μετοικίζοντα ταύρω προσεικασθέντα προσηγεῖσθαι. Notizia di particolare interesse, anche se la redazione del testo sollevi qualche difficoltà. Come mi osserva l'amico

73) A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1914, I, p. 471 e n. 4 (*The sacred cattle of Gortyna*). Cfr. le pp. 409-412 (*The cattle of Sun*).

74) H. Collitz e F. Bechtel, *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften*, III, 2, p. 265, n. 4991 IV, 35 ss.; III, 2, p. 282, n. 4998 I, 15 ss.

75) *Schol. in Pindari Olymp.* XIII, v. 81. Sono forse qui da richiamare due altre glosse di Esichio, secondo cui *kara* era un nome della capra domestica presso i Polyrrhenii in Creta, e *karanò* un nome della capra presso i Cretesi.

76) Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, Paris, 1938, I, pp. 61-62.

77) I. Bekker, *Anecdota Graeca*, vol. I, *Lexica Sequeriana*, Berlin, 1814, p. 344, 10. (*Raccolta di locuzioni utili da vari saggi e da molti oratori*).

e collega Luigi Castiglioni, la lezione *μετοικίζοντα* non pare possa reggersi, perchè, non essendo il participio preceduto dall'articolo (*τόν*), si dovrebbe intendere come soggetto della proposizione dipendente *ἥλιον*, e ne verrebbe un significato difficilmente accettabile, che cioè il Sole, quando trasferisca in altro luogo una città, mostri la via in aspetto di toro. Si presentano allora due possibilità: intendere *μετοικίζοντα* in funzione di sostantivo correggendo *τήν* in *τόν*, o supplendo l'articolo (« qui urbem transfert, aspectu tauri viam commostrare »); o correggere *μετοικίζοντα* in *μετοικίζοντι* (« dicunt enim illi qui urbem alio loco transfert, tauro similem [Solem] ostendere viam »). Entrambe le correzioni proposte dal Castiglioni sono attendibili: la seconda avrebbe il vantaggio di legare meglio fra di loro le due parti del testo Bekkeriano; la prima, però, risponde meglio ai precedenti del culto del toro in Creta, indubbiamente anteriore all'affermarsi del culto di Hélios nell'isola sotto l'aspetto taurino⁷⁸), ed è confortata da larghe analogie nel mondo mediterraneo, in assoluta indipendenza dal culto solare. Allora, il secondo periodo non sarebbe in necessario rapporto col primo; al compilatore la notizia relativa all'identificarsi in Creta del Sole col toro avrebbe richiamato alla memoria la sacra antichissima consuetudine ricordata nel secondo periodo, dove pure è protagonista un re-sacerdote sotto le spoglie del toro divino, e l'avrebbe aggiunta a mo' di postilla esplicativa, creando una inesistente relazione — almeno in origine — da causa ad effetto.

Accennavo ad analogie mediterranee. Ognuno ricorda, in stretto rapporto col mito cretese, la sacra vacca, che guidando Kadmos, l'egeo-anatolico Kad-

78) Vedi il mio scritto *Βοῶπις Potnia Hère in Athenaeum*, N. S., XVII, 1939, fasc. II-III, p. 105 ss.

mos⁷⁹), si arresta e si posa là, dove è destino che sorga la beotica Thebe⁸⁰). E si noti a questo proposito che la tarda notizia di Giovanni Malala⁸¹), secondo cui il rapitore di Euròpe sarebbe stato il re di Creta Tauros — collocata nella sua giusta luce, cioè nel quadro generale della religione minoica del Toro — apparirà sì come una razionalizzazione del mito originario, ma solo in quanto agevolata dall'antichissima credenza nella natura divina del re-sacerdote, per cui egli, durante le grandi feste stagionali, portava non soltanto la maschera e rivestiva le spoglie del sacro toro, ma ne assumeva anche il nome. Tauros non è affatto una tarda invenzione che vuole, razionalizzandolo, spiegare il mito di Euròpe: Tauros è l'antichissimo nome teoforo e cultuale del re-sacerdote, che diede la spinta alla interpretazione razionalistica del mito.

In modo non diverso — e l'accostamento riesce quanto mai suggestivo — Italus, cioè *Vitalus⁸²), dal nome di indubbio sostrato mediterraneo⁸³), che a capo di una sacra primavera di Siculi aveva trasmigrato dalla Sicilia nel Lazio, portava un nome identico a quello del giovane toro (*vitulus*), in cui la tribù vene-

79) Ch. Autran, *Phéniciens*, Le Caire, 1920, pp. 43-44, 54-55, 57, 70; L. Achillea Stella, *Leggende thebane e preistoria egea in Athene e Roma*, 1927, gennaio-giugno, pp. 7-9.

80) Vedi *Scholia Graeca in Homeri Iliadem*, ed. G. Dindorf, Oxford, 1875, vol. I, lib. II, v. 494. Cfr. A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 539 ss.

81) *Chronographia*, lib. II, pp. 30-31 in *Corpus Scriptor. Hist. Byzant.*, rec. L. Dindorf, Bonn, 1831, vol. 143.

82) Vedi F. Altheim, *Italia in Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, X, 1934, fasc. 3-4, pp. 126-127. La forma *Italus* però non è grecizzata: essa è già etrusca e quindi mediterranea. Vedi K. Olzscha, *Der Name Italia und etruskisch. ital* in *Studi Etruschi*, X, 1936, p. 264 ss.

83) K. Olzscha, *op. cit.*, p. 265. Cfr. A. J. Reinach, *Itanos et l'inventio scuti* in *Revue de l'Histoire des Religions*, 1909, p. 165 ss., p. 168, n. 1.

rava il paredro teriomorfo della sua grande divinità femminile. Il richiamo, mentre ci porta dalla regione egeo-anatolica alla regione tirreno-appenninica, ci offre un'altra interessante analogia nella nota leggenda dei Sanniti staccatisi dal ceppo sabino, seguendo le orme di un toro, che, al pari della vacca di Kadmos, segnerà il luogo del loro centro sacro, dove essi, squadrando i massi del monte, porteranno la prima luce della civiltà mediterranea⁸⁴). E sempre nella stessa regione, come i Sanniti sulle tracce del toro, così i Picenti e gli Irpini muoveranno guidati dal picchio — il Picus Feronius e Martius — e dal lupo⁸⁵).

In altra sede mediterranea, in terra libica, la leggenda della fondazione di Cartagine⁸⁶) potrebbe rientrare fra queste analogie, anche se non vi si faccia espressamente menzione del torello come indicatore del cammino: pure in questa, come nelle sopra ricordate, l'animale viene immolato, ed ancora, nello scavo per la posa della prima pietra, si rinviene una testa di toro. Nè sarebbe forse da trascurare il radicale di *Carthago*, che rammenta i Cretesi *karte* e *kartàipos*, di cui s'è già fatta menzione⁸⁷), con la consueta alternanza mediterranea della sorda, della sonora e della aspirata.

Proseguiamo nell'esame dei testi. Una glossa di Esichio ci informa che Talôs o Tâlôs, l'uomo di bronzo cretese⁸⁸), era un nome di Hélios, e, precisando, era

84) Strab., V, 4, 12. Vedi le belle pagine di Amedeo Maiuri su Pietrabbondante (Bovianum vetus) e il suo teatro in *Passeggiate campane*, seconda serie, Milano, 1940, soprattutto la p. 133.

85) Strab., V, 4, 2; Paul., p. 235, Lindsay; Fest., p. 93, Lindsay.

86) Vedi Meltzer in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik. der griech. u. röm. Mythologie*, I, col. 1013; O. Rossbach in Pauly Wissowa, *Real Encyklop.*, V, col. 246.

87) Vedi A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 471, n. 4.

88) Su Talos in Creta vedi A. B. Cook, *Zeus*, I, pp. 719-721.

un nome del Sole in Creta. Questa glossa, integrata con un testo di Apollodoro⁸⁹⁾, viene in appoggio della notizia degli *Anecdota* del Bekker e la conferma, in quanto che Talos era Hêlios ed era pure chiamato Tauros: οἱ δὲ Ταῦρον αὐτὸν λέγουσι. Ma prima Apollodoro aveva scritto: τοῦτον οἱ μὲν τοῦ χαλκοῦ γένους εἶναι λέγουσιν, οἱ δὲ ὑπὸ Ἑφαιστοῦ δοθῆναι Μίνωι, ὃς ἦν χαλκοῦς ἀνὴρ.

Dunque Talos sarebbe stato un uomo vivo, ma di bronzo, fabbricato da Hêphaistos e dall'artefice divino donato a Minos, mentre per lo scoliasta dell'Odissea⁹⁰⁾ sarebbe stato da Hêphaistos donato a Zeus, e da questi ad Eurôpe, come custode dell'isola e giustiziere di quanti ardissero tentare di approdarvi: φασὶ Τάλων τὸν ἑφαιστότευκτον ὑπὸ Διὸς Εὐρώπῃ δοθέντα φύλακα τοὺς ἐπιβαίνοντας τῇ Κρήτῃ ἰδίως τιμωρεῖσθαι. Tralascio qui di proposito altri lati della figura di Talos e in particolare la sua morte per l'azione di Médeia e del suo magico *kà-lathos*, quale appare in forma perspicua nel celebre cratere di Ruvo⁹¹⁾, e mi indugio su *Talos hephaistò-teuktos*, su Talos fattura di Hêphaistos. Come si può spiegare un così singolare rapporto? Vediamo.

Una serie di frammenti delle *Aigyptiakà* di Manetone⁹²⁾, relative alle dinastie divine, pone in capo a queste Hêphaistos, a cui sarebbe successo Hêlios, figliolo di lui. Viene pertanto stabilito un esplicito rispettivo rapporto di paternità e di figliolanza tra Hêphaistos e il Sole. Ora, poichè la notizia contenuta nei frammenti riguarda esclusivamente l'Egitto, parrebbe

89) *Biblioth.*, I, 9, 26.

90) *Scholia Graeca in Homeri Odysseam*, ed. G. Dindorf, Oxford, 1855, vol. II, lib. XX, v. 302.

91) Presso A. B. Cook, *Zeus*, I, tav. XLI.

92) *Fragm. Historic. Graec.*, ediderunt C. et Th. Müller, Paris, 1878, II, pp. 526; 530, 3; 533, 4; 534.

naturale, ad un primo e sommario esame, considerare di origine strettamente egizia anche la relazione tra le due divinità, Ptah e Râ, dai Greci identificate con Hêphaistos e con Hêlios. Se non che, ad una conclusione siffatta, certamente legittima secondo i vecchi e vieti schemi ignoranti un Egitto incluso nell'area della civiltà mediterranea e vivente della vita religiosa mediterranea⁹³), si oppongono due fondamentali rilievi. Il primo riguarda l'origine di Hêphaistos e la diffusione del suo culto. A proposito della descrizione, che Erodoto, narmando l'avventura di Helena in Egitto, fa dei culti di Memfi, e precisamente di un sacro recinto di Prôtèus, nel quale sorgeva pure un tempio di Aphrodite e che confinava con un *Hêphaistèion*, io ho già avuto occasione di porre in luce la *mediterraneità* sicura, a cominciare dai nomi, delle tre divinità⁹⁴): « Sarebbe un puro arbitrio » io scrivevo associandomi ad una osservazione di Ch. Autran « voler riconoscere in Hêphaistos la traduzione di Ptah, che non ha preceduto, ma seguito l'arrivo di Hêphaistos in Egitto. La bella ricerca di L. Malten ha dimostrato l'origine asianica, e precisamente licia, del dio, il quale indubbiamente approdò al Delta ed avanzò sino a Memfi, accompagnando in qualità di nume o nel novero dei numi tutelari una di quelle esigue e avventurose schiere di egeo-asianici o Phoinikes egei, che già vedemmo percorrere in tutti i sensi le vie marine aperte dagli Argonauti »⁹⁵). Vale a dire, Hêphaistos, come Prôtèus, come Aphrodite, come Lêtô (che ne è uno degli esempi più tipici⁹⁶)), appartiene al primitivo patrimonio religioso dell'Egitto mediterraneo e

93) Vedi in U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, Milano, 1942 i saggi sopra Lêtô ed Helène.

94) Vedi U. Pestalozza, *op. cit.*, I, p. 181 ss.

95) U. Pestalozza, *op. cit.*, I, p. 183 ss.

96) U. Pestalozza, *op. cit.*, I, p. 74 ss.

il suo culto era da lungo tempo radicato e diffuso nella regione del Delta e nella valle del Nilo, almeno sino a Memfi, quando vi comparve e vi si affermò coi nuovi signori la religione dell'Egitto dinastico; la religione di Ptah e di Râ, costretta tuttavia, come la religione degli Elleni, a rispettare e ad accogliere integralmente — e non fra le sue minori — parecchie divinità del vecchio mondo⁹⁷). Esse figurano infatti con Hêphaistos e con Hêlios negli elenchi manetoniani delle dinastie divine.

Il secondo rilievo consiste in ciò, che la dipendenza di Hêlios da Hêphaistos si inquadra a meraviglia in quel carattere mediterraneo del culto solare, di cui ci stiamo appunto occupando: i vari e tutti stretti legami con la Terra Madre, dove Hêlios scende e donde riparte ogni giorno; dal cui seno si genera l'erba, che sola è capace di ristorare ne' suoi cavalli le quotidiane energie; ne' cui pascoli vivono i suoi divini armenti, tra i quali egli appare sotto spoglie taurine per amarne le più formose giovenche o per congiungersi con altre forme di lei, la grande terrestre divinità femminile, dai molteplici nomi e dai molteplici aspetti. Si direbbe in realtà ch'essa sia la prima, anzi l'unica sorgente di vita del dio, il ricettacolo profondo e misterioso di quello stesso calore e di quella stessa luce, ch'egli poi, durante la sua celeste parabola, riverserà, purificati in una gloria di abbagliante candore, dentro cui si fondono tutti i colori dell'iride, sopra il vasto seno di Gaia. Qui è la chiave del rapporto fra Hêlios ed Hêphaistos: il fuoco, che la Terra custodisce nelle sue viscere e si rivela all'aperto in fiamme incande-

97) Uno degli esempi più significativi è quello di Isis (culto e mito). Vedi in proposito e per altre divinità femminili, U. Pestalozza, *Boôpis Pôtnia Hêre* in *Athenaeum*, N. S., 1939, XVII, fasc. II-III, p. 110.

scenti e in bagliori di fiamma, è naturalmente pensato come l'inesauribile riserva, a cui Hélios attinge, ed Hêphaistos, il dio che governa questo sotterraneo mondo di fuoco, viene a sua volta pensato come il padre del Sole. La notizia ricavata dai frammenti di Manetone si rivela così come una vecchia credenza diffusa nel mondo religioso preellenico, nè ignota quindi all'Egitto mediterraneo, che ne costituiva parte integrante. Quanto all'isola di Creta, il mito di Talos, nonostante la curiosa deformazione, a cui esso andò incontro per la ragione che diremo, ne è pur sempre la testimonianza sicura. A Creta, Talos, il Sole in sembianze taurine ed identico perciò all'*Adiùnios Tauros*, da vero e proprio figlio di Hêphaistos decade alla condizione di semplice fattura del dio, frutto di quella sua arte fabbrile, della quale conosciamo una serie di meravigliosi prodotti forgiati in metalli vari sotto l'azione del fuoco nelle celebri fucine connesse a luoghi noti per manifestazioni vulcaniche. Prodotti in cui la inconfondibile impronta divina veniva impressa dal fatto, ch'essi erano forniti di vita e quindi di movimento: tali il cane di bronzo di Zeus, passato poi ad Eurôpe, a Minos, a Prokris, a Kêphalos⁹⁸); le ancelle d'oro della bronzea casa di Hêphaistos, e i cani d'oro e d'argento, custodi della casa di Alkinoos⁹⁹); i tori di Aiêtes¹⁰⁰); i tripodi semoventi sulle ruote d'oro¹⁰¹). Anche Talos contribuì ad accrescere questa raccolta di prodigiose fatture, quando, accentuandosi sempre più in Hêphaistos il carattere di fabbro divino, esso finì per diventarne la nota, assoluta-

98) Nikandr. fragm. 18.

99) *Iliad.*, XVIII, 417 ss.; *Odyss.*, VII, 92.

100) Apollon. Rhod. *Argonaut.*, III, 229 ss.; Apollod. *Biblioth.*, I, 9, 23.

101) *Iliad.*, XVIII, 373 ss. Cfr. O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München, 1906, p. 1309.

mente distintiva e predominante. Allora il figlio del dio, l'originaria creatura della sua carne e del suo sangue, si trasforma in un'opera di artificio vivente, diviene un gigante di bronzo, in cui la primigenia essenza solare non è quasi più visibile; un gigante di bronzo, che è dotato di un'unica vena turgida di sangue e che mostra la sua qualità di uomo vivo, in contrapposto alla sua natura bronzea, correndo. Nasce in altre parole dal primitivo Talos, dal Sole cretese figlio del dio del fuoco, il mito del gigante Talos, nella cui sostanza metallica pulsa una vita umana, che tre volte al giorno faceva di corsa il giro dell'isola, per tenerne lontani gli stranieri in procinto di approdarvi: dono di Hêphastos a Minos e di Minos ad Eurôpe ¹⁰²).

Rimane da vedere e da spiegare perchè Hêlios in Creta assuma l'aspetto taurino. Nè la spiegazione è difficile. Nella religione minoica il paredro della somma divinità femminile, in armonia con una delle molte epifanie di questa, sceglie per sè volentieri le forme maschie e gagliarde del capo dell'armento. Allorchè nel culto dominatore della Gran Madre s'introduce il culto solare e il rapporto fra Hêlios e la dea viene ad esprimersi, come già rilevammo, attraverso il rapporto da padre a figlia — rapporto il quale, lasciando però ancora una larga autonomia alla dea, poteva permettere a questa di attrarre il padre, anche pe' suoi aspetti così spiccatamente terreni, nella sfera dei padri ed assimilarlo perciò al paredro tipico della dea mediterranea, al fratello ed al figlio — nell'esercizio di tale funzione specifica Hêlios doveva naturalmente assumere le forme del divino compagno della dea cretese, tra cui

102) Per i particolari del mito e l'iconografia di Talos vedi il già citato capitolo di A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 719 ss. Sull'origine anellenica dei nomi Minos ed Eurôpe, vedi Ch. Autran, *Introduction* etc., p. 574 e pp. 234-235.

la forma taurina. Hélios è veduto sotto le spoglie del toro divino, che incede in testa ai sacri armenti della sua *Pòtnia tauropòlos*, nell'abbagliante bianchezza del manto, primo in bellezza e in vigore, da nessuno domabile, fuorchè dall'Unica, che portava il nome con sè: la cavalcatrice del toro:

τῶν μὲν τε προφέρεσκε βίηφι τε καὶ σθένει ᾧ
ἢδ' ὑπεροπλήη Φαέθων μέγας, ὃν ῥα βοτῆρες
ἀστέρι πάντες εἰσκον, ὀθοῦνεκα πολλὸν ἐν ἄλλοις
βουσὶν ἰὼν λάμπεσκεν, ἀρίζηλος δ' ἐτέτυκτο ¹⁰³).

Col prevalere poi del culto solare, gli armenti della *Pòtnia* diventano gli armenti di Hélios, ch'egli ormai possiede sulla terra in qualità di padre e paredro della grande dea.

Un ultimo rilievo. Già ebbi occasione di largamente illustrare l'esistenza in Creta di un paredro ornitomorfo *αἰετὰ Ἰόβνια κρηναία*, *idenniticanus* il paretio nell'*ortyx* e la *Pòtnia* in *Lêtô* ¹⁰⁴): ora non è senza interesse notare come, se non in Creta, nell'Attica Talos sia oggetto di una leggenda mitica, che lo pone in rapporto con Daidalos, altro meraviglioso artefice, di cui sarebbe nipote, e da Athèna, mentre lo zio geloso lo fa precipitare dall'Acropoli, venga trasformato in pernice ¹⁰⁵). I mitografi latini ¹⁰⁶) seguono un altro filone mitico, secondo cui Talos-Perdix avrebbe amato la madre sua Polykaste e molto avrebbe sofferto di tale ardore incestuoso. Fulgenzio, sulla scorta dell'annalista Fene-stella ¹⁰⁷), ne tenta una delle solite razionalizzazioni, che a noi non interessano affatto. Ci interessa invece il rap-

103) Theocrit. *Idyll.*, XXV, 138 ss.

104) U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, p. 23 ss.

105) Ovid. *Metamorph.*, VIII, 251 ss.; Lactant. *Placid. Narr. Fabul.*, VIII, 3.

106) Fulgent. *Mytholog. Libri tres*, III, 2; *Mythogr. Vatic.*, I, 232; II, 130; III, 7, 3 in *Classici Auctores e vaticanis codicibus editi*, cur. A. Maio, Roma, 1831, vol. III.

107) Fulgent., *loc. cit.*

porto di intima consanguineità fra Talos-Perdix e Polykaste, attraverso il quale è facile risalire alla primitiva coppia mediterranea della grande divinità femminile e del suo paredro teriomorfo, figlio o fratello ¹⁰⁸). Ci interessano anche i nomi: Perdix, con una terminazione comune a parecchi vocaboli indubbiamente preellenici ¹⁰⁹), e soprattutto Polykaste, dove la seconda parte va posta in connessione con una serie di toponimi anatolici ¹¹⁰), e la prima, nonostante l'apparentemente ovvio ma fallace richiamo di *πολύς*, deve essere ricondotta, come il *poly-* di Polydamna, di cui ebbi ad occuparmi in un precedente saggio ¹¹¹), all'anatolico **pulu* ¹¹²).

Da Talos troviamo in Creta derivati due aggettivi, *talaiòs* e *tallàios*, quali epiteti di Zeus ¹¹³) ed un terzo aggettivo, *taletitas*, a Sparta ¹¹⁴), riferito allo stesso dio. Nè da Talos vanno disgiunti i monti Tallàia nell'isola ¹¹⁵), e fuori di essa, in Laconia, la cima maggiore del Taigeto, sacra al Sole, chiamata Taletòn ¹¹⁶).

108) Vedi A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 728. Anche Claudiano (Epiqr. 19, *De Polycaste et Perdicca*) spiega a modo suo le origini del rapporto fra la consueta gioventù del paredro figlio e la splendida perenne maturità della dea madre:

« *pectore dum niveo puerum tenet anxia nutrix,
illicitos ignes iam fovet ipsa parens* ».

109) P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, p. 382.

110) Kästabus, Kastannèus, Kastóllòs, Kastàbala, Kastalia, Kastàios. Vedi Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier etc.*, Leipzig, 1913, p. 98.

111) Vedi U. Pestalozza, *Pagine di religione med.*, I, p. 141 ss.

112) Joh. Sundwall, *op. cit.*, p. 188.

113) Hesych. *Lexikon*, ed. M. Schmidt, Jenà, 1867, s. v.; Zeus *tallàios* in iscrizioni di Dreros e di Olons; vedi A. B. Cook, *Zeus*, I, pp. 728-729.

114) Iscrizione spartana, vedi A. B. Cook, *op. cit.*, I, p. 730.

115) Iscrizione trovata ai piedi dell'Ida; vedi A. B. Cook, *op. cit.*, I, pp. 729-730.

116) Pausan., III, 20, 4. Vedi A. B. Cook, *op. cit.*, p. 730 e p. 155 ss., p. 180 ss.

Le ricchezze terrestri di Hélios non si limitavano a Creta. I mercanti di Cnosso, che partiti dalla città minoica « per fare commerci e ricchezze », erano diretti a Pilo arenosa, e invece per volere di Apollo, balzato sulla nave in forma di delfino, finiscono ad approdare a Crisa, il porto di Delfi, e a diventar da mercanti sacerdoti del dio, giunti in vista del Peloponneso, « prima oltrepassano Malea, lungo il suolo laconico ed arrivano ad Helos, castello sul mare, e alla contrada di Hélios, che rallegra i mortali, a Tàinaron, dove sempre pascolano i greggi molto lanosi di Hélios signore ed occupano la diletta contrada »¹¹⁷). Dunque non in Sicilia, come fu tardi intesa la Thrinakie omerica, ma nella regione che si protende in mare con tre dentati montuosi contrafforti simili ai tre rebbi di una forca (*thrinax*), cioè nel Peloponneso¹¹⁸), e precisamente presso la punta del secondo dente¹¹⁹), tra i golfi di Laconia e di Messenia, Hélios, signore terriero e allevatore di bestiame, possedeva un tratto di paese popolato dai suoi « greggi di pecore dal ricchissimo vello ». Da greggi di pecore soltanto?

L'analogo passo di Omero, riferentesi alla *Thrinakie nésos*¹²⁰), parla non soltanto di pingui greggi, ma anche di *bòes*; noi diremo di tori: sette mandre di tori ed altrettanti branchi di pecore; cinquanta capi per mandra e per branco, la bellezza cioè di settecento capi, numero non accresciuto da nascite, nè diminuito da morti. Non credo che a riferire i due passi, dell'Odissea

117) *Hymn. homer. in Apoll. Pythium*, 238 ss.

118) Vedi A. Gercke, *Telegonie u. Odyssee in Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, VIII, 1905, p. 327. Cfr. U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Homerische Untersuchungen*, Berlin, 1884, p. 168.

119) Ad occidente il capo Måleia, nel centro il capo Tainaron, ad oriente il capo Acritas.

120) *Odyss.*, XII, 127 ss.

e dell'inno omerico, ad un medesimo luogo opponga una grossa difficoltà l'omissione di mandre taurine e il ricordo di greggi ovini soltanto fra le ricchezze di Hélios al capo Tainaron. In realtà, pare difficile che anche in Creta Hélios possedesse solo del grosso bestiame, se la capra aveva avuto un posto così privilegiato nei miti dell'isola minoica, se, come opportunamente osserva Momolina Marconi nel suo bel saggio su *Melissa dea cretese*¹²¹⁾, i Cureti, i quali avevano per i primi raccolto in greggi le capre e le pecore, ne dividevano così intimamente la vita, da essere ritenuti fratelli della capra Amáltheia, promiscuità umano-bestiale, che è una caratteristica religiosa mediterranea¹²²⁾, e se la mitica capra passava per essere, a norma delle varie redazioni mitiche, la sposa o la figlia del re-sacerdote Melisseo, o forse l'una e l'altra insieme. Ma Amáltheia, che occupa un posto di primo piano nel mito dell'infanzia del dio cretese, figlio e patero della grande predominante divinità femminile, è anche in rapporto diretto con Hélios, di cui vien detta figlia sotto il nome trasparente di Aiga, descritta come misto di bellezza umana e di bruttezza animale, che Gaia nasconde in una grotta dell'isola e quivi diviene — evidentemente sotto le spoglie della capra Amáltheia — la nutrice di Zeus¹²³⁾. Ora, si badi: questa promiscuità così fatta ri-

121) In *Athenaeum.*, N. S., XVIII, 1940, p. 167.

122) U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, Milano, 1942, p. 25 ss., p. 128; Momolina Marconi, *Kirke* in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XVIII, 1942, pp. 21-22.

123) Hygin. *Poëtic. Astronom.*, II, 13 in *Mythographi Latini* (Th. Muncker), p. 379; [Eratosthenis], *Catasterism.*, 13 (A. Westermann); *Schol. Germ. Arat.*, p. 133, 17 (A. Breysig). I tre testi fanno di Aiga la nutrice del divino fanciullo, ma sotto forme umane, senza identificarla con Amáltheia a cui, *more mediterraneo*, il mito dà contemporaneamente aspetto teriomorfo e umano; i *Catasterismi* poi fanno che Aiga sia da Gaia affidata ad Amàl-

vela con ogni probabilità uno di quei connubi tanto frequenti nel mondo religioso mediterraneo fra il dio in aspetto animale e la dea in aspetto umano o parzialmente umano, e ci permette di supporre, accanto a un Hélios taurino, un Hélios sotto le spoglie di capro. Aggiungo che certi rapporti, istituiti dagli inni orfici, tra Hélios e Pan¹²⁴⁾ si possono ben considerare reinterpretazioni di constatate affinità originarie, derivanti dal motivo comune delle epifanie teriomorfe del dio solare mediterraneo, tra cui quella caprina. Non sarà, finalmente, inutile ricordare che, a proposito delle voci cretesi *kar-a*, *kar-anô* significanti « capra » (cfr. *kar-te* = « bue ») menzionate più sopra¹²⁵⁾, la glossa di Esichio, che conserva le due voci, ha un accenno, purtroppo lacunoso, agli abitanti di Gortina, donde parrebbe lecito dedurre una relazione fra di essi e la capra, benchè i gortinesi fossero essenzialmente *kar-temnides*, cioè « pastori di buoi »¹²⁶⁾. Concludendo, se i pascoli cretesi di Hélios possono aver dato albergo, accanto agli armenti celebri di tori e di vacche, a greggi di becchi e di capre, che pure i testi non ricordano, si può giustificare analogamente nell'inno omerico il mancato rilievo delle mandre taurine, accanto alla menzione delle pecore largamente note — e perciò in modo particolare presenti al pensiero dell'autore dell'inno — pel lungo e fittissimo vello. Due fra le stesse figlie di Hélios, Phaèthusa e Lampetie, nategli dalla divina Néaira, cu-

theia; ma il nome di Aiga e il rapporto con Amáltheia ci fanno agevolmente risalire alla forma primitiva del mito, quale ho prospettata nel testo. Si aggiunga che quel che dice Igino di Aiga è per spiegare la capra sull'omero sinistro della costellazione dell'Auriga, e che Igino inoltre cita una tradizione che faceva di Aiga una delle compagne di Pan, dio per eccellenza caprino.

124) O. Gruppe, *Griechische Mythologie u. Religionsgesch.*, pp. 1391-92, n. 5.

125) Vedi pp. 38-39.

126) Vedi sopra, a p. 39.

stodivano quelle mandre e quei branchi ¹²⁷). Ed è interessante che non Hélios, il padre, ma la madre loro, *ḡtḡnia mētēr*, dopo averle cresciute, le abbia allontanate da sè, inviandole colà a tale ufficio. Pare di scorgere anche qui, espressa nel mito, una traccia di quell'assetto matriarcale, fondato sopra la discendenza matrilineare, comune alla società mediterranea, onde Hélios, più che il signore, è il padero di Nèaira. E se pure a lui appartengono gli armenti e le greggi, è dessa, la grande iddia, che li cura e li amministra. Il nome di Nèaira ci porta nell'atmosfera colchica del culto solare, dove essa è una delle spose di Aiètes, il figlio di Hélios, con Asteròdeia, Eurylyte, Idya, Hekate, e, secondo una tradizione mitica, madre di Apsyrtos e di Médeia ¹²⁸). Quanto al nome di Nèaira, esso potrebbe rientrare nel novero di quei vocaboli preellenici e precisamente anatolici, col suffisso *-ra* sul tipo di Kàrura, Tarkòndara, Brygìndara, Kydrara, Màsura, Bàlbura ¹²⁹). Viceversa, i nomi delle due figlie solari, pastore delle mandre e dei greggi paterni, sono chiaramente greci. Ma poichè il nome della madre loro è con molta probabilità anellenico — un'altra Nèaira troviamo nella Lidia, e quindi ancora in Asia Minore, detta madre di Hylas ¹³⁰) — così non sarei alieno dal pensare che Phaèthusa e Lampetie, nomi appartenenti al culto solare ellenico, celino nomi più antichi di origine mediterranea, come quello della madre loro.

Phaèthusa e Lampetie appartengono, coerentemente ai loro nomi, anche al mito, in apparenza almeno non

127) *Odys.*, XII, 131-136.

128) O. Gruppe, *Griechische Mythol. u. Religionsgesch.*, p. 547, n. 6, p. 942, n. 7.

129) P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen, 1896, pp. 328-329.

130) O. Gruppe, *op. cit.*, p. 495, n. 2.

mediterraneo, ma ellenico, di Phaëthon, di cui sono sorelle e di cui piangono così disperatamente la morte da essere, per divina pietà, trasmutate in pioppi¹³¹⁾. E qui si ritorna nel mondo religioso preellenico delle metamorfosi arboree, intimamente legate alla coesistenza della espressione divina nella quadruplici forma di pianta, di animale, di uomo, di pietra bruta o rozza-mente squadrata, forme che, degne tutte della divinità, indifferentemente fluiscono l'una nell'altra, sotto l'impero di una mentalità incapace ancora di riconoscere, fra i vari regni della natura, limiti ben fissi e inviolabili. Si tratta quindi, nel mito di Phaëthon, di un motivo mediterraneo, che trae origine da quel ricchissimo e sempre attivo sostrato, a cui i miti ellenici hanno attinto così largamente. E nel mito stesso, anche la reggia di Hélios¹³²⁾ fatta sì di oro, di argento, di piropo, di avorio, ma terrestre, unicamente terrestre nelle raffigurazioni che Hêphaistos vi aveva creato con l'arte sua, onde, se il cielo vi è ricordato e ricordato appena, esso però si inarca sopra un palazzo, che si direbbe piantato in cima ad un monte, e solo si fa cenno delle costellazioni ad ornamento delle porte. Tale descrizione si accorda perfettamente con la concezione mediterranea di Hélios, così avvinta per molteplici legami alla terra, come ho cercato sin qui di porre nel dovuto rilievo.

Le tradizioni relative ai greggi ed agli armenti di Hélios ricordavano ancora due centri, entrambi collocati nella penisola ellenica, l'uno nelle immediate vicinanze di Apollonia illirica, l'altro più a sud, nell'Elide. Il territorio di Apollonia era traversato e fecondato dal

131) *Mythograph. Vatic.*, I, 118; cfr. II, 57 in *Classici Auctores e vaticanis codicibus editi*, cur. A. Maio, Roma, 1831, vol. III.

132) Ovid. *Metamorph.*, II, 1-18. La descrizione ovidiana sembra un'opera pittorica del Rinascimento: un affresco del Palazzo di Schifanoia a Ferrara.

fiume Chon, che nasceva dal monte Lakmon e finiva in mare presso il porto di Orikos. Ancora nel V sec. a. C., come riferisce Erodoto¹³³), i sacri greggi che gli Apolloniati veneravano come dedicati al Sole, pascolavano durante il giorno lungo le rive del fiume, evidentemente dove le erbe erano più copiose, più varie, più dense di succhi, più fresche; la notte, invece, venivano raccolti e ritirati in una caverna lontano dalla città, sotto l'annua custodia di un cittadino scelto fra i più noti per le ricchezze e la nobiltà dei natali.

Qui già ci incontriamo in due motivi, la cui conservazione nel recente racconto erodoteo merita di esser rilevata, in quanto essi costituiscono una inequivocabile spia dell'alta antichità della tradizione. Non già una stalla ampia e comoda, ma una naturale spelunca discosta dal centro abitato serviva di notturno ricovero a quel gregge, in una età nella quale esso avrebbe potuto fruire di un ovile accuratamente costruito dalla mano dell'uomo. Gli è che le caverne, o almeno certe caverne, dotate di speciali requisiti, tra cui la forma e l'ampiezza, furono il primo facile accogliente riparo notturno del bestiame presso le più antiche comunità matriarcali agricole, in regioni collinose e montuose. Abbondantemente fornite di strame, munite di rozze ma solide divisioni e chiusure, armenti e greggi trovavano in esse una protezione sufficiente contro le tenebre infide della notte.

Se non che la caverna ebbe nel più antico mondo religioso mediterraneo uno specifico significato sacrale, come soggiorno preferito della grande divinità femminile, già di sua natura *idàia* ed *orèia*, onde gli specchi ne

133) Herodot., IX, 93 ss.; Conon. *Narrationes*, c. 30 in *Scriptores poëticae historiae graeci*, ed. A. Westermann, Brunswick, 1843. Vedi A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1914, I, pp. 410-412.

furono i primi vetustissimi templi, e in tutti gli specchi si riconobbe un generico carattere sacro, connesso con la credenza ch'essi fossero come porte misteriosamente dischiuse sul regno catactonico della dea, tutt'una con la Terra Madre, con Gaia. Si comprende allora che alla prima ovvia ragione di convenienza e di comodità sopra addotta, un'altra se ne aggiungesse a far scegliere per il ricovero notturno del gregge solare proprio una spelonca: quella del nume arcano, che si sentiva in essa aleggiare, della sacra maternità della Terra, alla cui divina custodia il gregge veniva fiduciosamente affidato. Studieremo in seguito i rapporti di Hélios con una serie di divinità femminili riflettenti tutte i caratteri o alcuni dei caratteri della grande deità mediterranea; rapporti, come si vedrà, di originario paredrato. Qui piace pensare che Hélios e, per lui, i suoi adoratori, affidassero alla Terra-Madre il gregge divino, ricoverandolo in una spelonca a lei sacra.

Una tradizione mitica, del resto, faceva propriamente di Gaia una delle donne di Hélios, madre per opera del dio, di Bisáltes, eroe eponimo di una città e di un territorio macedoni, Bisaltia¹³⁴), toponimo di oscura origine, di probabile sostrato mediterraneo¹³⁵), non che di tre esseri umani parzialmente ofiomorfi¹³⁶), simili ai re mitici dell'Attica preellenica¹³⁷), origina-

134) Steph. Byz. *Ethnicorum quae supersunt*, recens. Aug. Meineke, Berlin, 1849, I, p. 170; 16-17.

135) Cfr. J. Huber, *De lingua antiquissimorum Graeciae incolarum*, Wien, 1921, pp. 4-5 (*Commentationes Aenipontanae*, quas edunt E. Diehl et E. Kalinka, IX).

136) A. Furtwängler in *Berichte der Bayer. Akad. der Wissensch.*, 1905, *philolog. histor. Klasse*, p. 433 ss. Il Furtwängler li identifica felicemente col gruppo arcaico dei tre *dàimones* ofiomorfi scoperti ai piedi dell'Acropoli e conservati nel Museo dell'Acropoli stessa.

137) J. E. Harrison, *Themis*, Cambridge, 1912, p. 263 ss.

riamente figli di Gaia soltanto, della sua autonoma virtù generativa, e in seguito, sostituitosi in Attica il regime patrilineare a quello matrilineare, divenuti col nome di *Tritopàtreis* o *Tritopàtores*, cioè di padri in terzo grado ascendente, padri di grado divino (*avi, antenati, dàimones*¹³⁸)), gli ἀρξάντες τῆς γενέσεως della regione¹³⁹). Al quale proposito è degno di rilievo il fatto che tra i nomi attribuiti ai Tritopàtores vi era pur quello di Gyges¹⁴⁰), nome asianico, inseparabile, come vedremo¹⁴¹), da Ogygos, eroe anch'egli terrigeno. E sempre in relazione agli strettissimi rapporti fra Hêlios e Gaia, è ben significativo il fatto che nella liturgia sacrificale ateniese, Hêlios fosse equiparato alle divinità ctoniche e, come a queste, così ad Hêlios si offrissero le νηφάλια ἱερά¹⁴²).

Ma tornando agli spechi di Gaia, ecco sorgere davanti a noi nel più naturale dei modi, in seno ad una comunità matriarcale agricola adoratrice della Terra-

138) J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of greek Religion*, Cambridge, 1903, p. 180.

139) Photii Patriarchae *Lexikon*, rec. S. A. Naber, Leiden, 1864, s. v. Τριτοπάτωρ. Fozio cita in proposito Filochoros che infatti nella *Atthis* (*Fragm. Historic. Graecor.*, edd. C. et Th., Müller, Paris, 1874, I, p. 384, 2) diceva dei Tritopàtores: πάντων γεγενέναι πρώτους, facendoli figli di Gaia e di Hêlios. La sostituzione di Uranos ad Hêlios è evidentemente seriore. (Phot. *Lexik.*, *loc. cit.*; Klitodemos in *Fragm. Historic. Graecor.*, I, p. 363, 19).

140) Klitodemos in *Fragm. Historic. Graecor.*, I, p. 363, 19.

141) Vedi in questo volume il saggio su Ogygos. Cfr. la *Gygàie limne*, in Lidia (*Iliad.*, II, 865) e Artemis Gygàia, epiteto certo di patronato regale, non che Gygâ Athênâ (cfr. Steuding, *Gyga* e Drexler, *Gygaie* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik. etc.*, I, col. 1778).

142) Polem. fragm. 42 ap. *Schol. in Sophokl. Oidip. Kolon.*, v. 100. Anche l'ordinamento dei sacrifici e delle offerte nel tempio di Asklepios Munichios prescriveva per Hêlios offerte di focacce e di miele. (C. I. G. II, 1651 = Dittenberger, *Sylloge*², 631, 20. Vedi Jessen, *Helios* in Pauly-Wissowa-Kroll, *Real-Encyclopäd. etc.*, VIII, 1, col. 65).

Madre, quella caverna, albergo primitivo di mandre reali e terrestri, che, passata poi nei miti indo-greco-italici aventi per protagonisti Indra e Vritra, Heracle e Geryonèus, Hercules e Cacus, divenne per Max Müller e per i suoi seguaci la munita fortezza delle vacche del cielo, l'impervio asilo delle nubi gravide di pioggia, prigioniera di un mostro in tutto o in parte ofiomorfo e liberate dalla vittoria del dio possessore della folgore. Varcano così le vacche celesti l'ardua soglia fra muggiti possenti e dispensano alla terra le acque fecondatrici delle loro mammelle¹⁴³). Non si può ricordare che con alto rispetto un glottologo insigne come Michele Bréal; ma ove nei suoi *Mélanges de Mythologie et de Linguistique*¹⁴⁴) si riprenda a leggere il saggio sopra Hercole e Caco, la sensazione di tutto un sistema definitivamente crollato diviene invincibile.

La relazione che il mito di cui ci occupiamo chiaramente istituisce fra Hélios e Gaia proprio nei riguardi del gregge, di cui il Sole è geloso signore, è confermata da un episodio di particolare interesse. Addormentatosi disgraziatamente una notte il guardiano dell'annata, Euênios o Peithêmios¹⁴⁵), i lupi assaltano il gregge e ne sbranano un certo numero di capi. Venuto il fatto a conoscenza degli Apolloniati, questi condannano il guardiano negligente alla perdita della vista. Il provvedimento crudele ha per risultato la sterilità della terra e delle pecore sacre. Interrogati, gli oracoli di Dodona e di Delfi ne svelano la cagione: ingiustamente

143) Vedi ad esempio J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, Paris, 1877, pp. 97-99, 145 ss. (istruttive in proposito le pp. 45, 110, 146, 193, 200, 282); Aug. Barth, *Oeuvres*, I, *Les Religions de l'Inde*, Paris, 1914, p. 26.

144) M. Bréal, *Mélanges de Mythologie et de Linguistique*, Paris, 1877, p. 1 ss.

145) Presso Erodoto il nome del custode è Euênios, presso Conone Peithêmios.

era stato privato del lume degli occhi il custode del gregge, perchè le divinità stesse di Dodona e di Delfi avevano inviato i lupi. Questo episodio trova la sua spiegazione e la sua giustificazione solo se proiettato e inquadrato nella forma originaria del mito, svolgentesi, come vedemmo, intorno alle due figure di Hêlios e di Gaia, espressione, quest'ultima, fra le più complete della grande divinità femminile preellenica, e perciò dotata, al pari di essa, di quella caratteristica autonomia generativa, che Esiodo non passa sotto silenzio¹⁴⁶), pure inserendo l'antichissima dea nelle genealogie del nuovo pantheon. Ora, Gaia è inseparabile da Dodona e da Delfi, e per la virtù oracolare connaturata alla sua essenza divina¹⁴⁷), e perchè realmente ella era stata la primordiale deità, la *prôtomantis*¹⁴⁸) dei due insigni luoghi di culto, quando essi ancora dominavano l'area religiosa mediterranea e ne costituivano i centri più attrattivi e diffusivi ad un tempo. Gaia pertanto deve ritenersi la divinità che originariamente, e in Dodona e in Delfi, risponde alle interrogazioni degli Apolloniati, e risponde assolvendo il custode e dichiarando che i lupi erano stati da lei stessa inviati. Non sembra strano che Gaia, in quanto *Pòtnia thérôn*, cerchi di tanto in tanto un pasto copioso per gli animali selvaggi che le facevano corona, per i lupi, soprattutto, ch'erano tra i favoriti, come tra breve si vedrà. E neppure che Hêlios, dalla sovrana di quel mondo terrestre, a cui egli era così intimamente legato anche in qualità di paredro e che ne custodiva il gregge nello speco a lei sacro, tolleri una temporanea decimazione di quella sua viva ricchezza, non difficile da riparare. Ma la chiarificazione dell'episodio non sarebbe tuttavia

146) *Theogon.*, 126-127 (ed. A. Rzach, Leipzig, 1902).

147) Vedi oltre, a proposito di Daphne, a pp. 84-85.

148) Aeschyl. *Eumenides*, 1-2.

ancora interamente raggiunta, se non ci soccorresse qui un'ipotesi che appare la più verosimile, l'ipotesi cioè che nella narrazione erodotea, paragonabile a un recente strato geologico, in cui siano rimasti prigionieri relitti rivelatori di antichissime età, debba vedersi un racconto etiologico traente origine da un rito connesso coi culti di Hêlios e di Gaia in funzione, questa, di custode e protettrice degli armenti e dei greggi solari. Gaia, già lo rilevammo, è la *Pòtnia* di quanti animali χθόνα δῖαν ἐπέρχεται, ἡδ' ὅσα πόντον - ἡδ' ὅσα πωτῶνται...¹⁴⁹); Létô, una fra le più cospicue espressioni della grande divinità mediterranea, e quindi della stessa Gaia, è in grande domestichezza con i lupi (rimando in proposito al primo volume di queste pagine¹⁵⁰)); non basta: viene qui particolarmente opportuno il richiamo a un pithos geometrico beotico già da me illustrato¹⁵¹), dove la raffigurazione della *Pòtnia* è quanto mai suggestiva. Ella porta intessuto anteriormente nella gonna un gran pesce in posizione verticale; due lupi feroci, dalle fauci aperte, la fiancheggiano e sopra di essi la dea distende le braccia protettrici; sopra le braccia stanno due uccelli forse acquatici; tra i lupi e le braccia, a sinistra una protome bovina, a destra un arto esso pure evidentemente bovino. I versi del citato inno omerico e il pithos si accordano perfettamente nella rappresentazione della dea; se non che a me importa qui far notare la forma curiosa, in cui è espresso il dominio sul duplice mondo degli animali domestici e selvaggi: si direbbe che la dea voglia in modo particolare ricordare il proprio patronato sui lupi e sulle vittime loro, gli armenti. Tornando, dopo questi

149) *Hymn. hom. in Terram matrem omnium*, 3-4.

150) U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, Milano, 1942, I, p. 108 ss.

151) U. Pestalozza, *Sulla rappresentazione di un pithos arcaico beotico in Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XIV, 1938, p. 12 ss.

necessari rilievi, al rito cui si accennava, esso doveva consistere in un tributo di gratitudine a Gaia, custode nel sacro speco del divino gregge solare, in favore di altri animali a lei specialmente dilette: i lupi; nell'abbandono quindi forse annuale, comunque periodico, alla loro fame vorace di un certo numero di capi della ricchezza di Hélios. Non inteso più il rito nel suo pristino significato, lo si ritenne il periodico ricordo di una strage fatta una volta da lupi nel gregge solare per l'apparente incuria del custode, ma in realtà per divino volere. Caduto in desuetudine anche il rito, non ne rimase altra testimonianza all'infuori della notizia, che Erodoto ebbe cura di raccogliere e che l'antichità dei motivi, di cui è costituita, rende interessante e preziosa ai fini di una legittima ricostruzione.

Del custode riabilitato e riccamente donato dai concittadini, secondo i suoi desideri, non è detto che riacquistasse la vista: è detto però che ottenesse il dono della profezia, dono che lo faceva quasi divino. Anche questo tratto rinsalda, nel particolare quadro del mito degli armenti e dei greggi solari, il rapporto strettissimo fra Hélios e Gaia, onde il custode del gregge di quello è insignito di un dono, che è fondamentale ed essenziale attributo della antichissima preellenica divinità della Terra. Altrove saranno le figlie di Hélios a custodirne le mandre, anche se non il padre, ma la madre, divinità terrestre, assegni loro tale compito. Non diversamente, qui è Gaia stessa che elegge il guardiano del gregge di Hélios fra coloro ch'essa, la *prôtòmantis*, ha arcanamente segnato della sua virtù oracolare.

Ma la regione che vantava le più opulente ricchezze armentizie di Hélios era l'Elide, dove il dio governava e faceva prosperose le innumeri¹⁵²⁾ mandre a mezzo del

152) Theocrit. *Idyll.*, XXV, 24.

figlio suo diletto ¹⁵³) Augèias, il savio e felice ¹⁵⁴) re degli Epei, avendone tuttavia cura diretta egli stesso: καί ῥά οἱ αὐτὸς ὄφελλε διαμπερέως βοτὰ πάντα - ἐς τέλος ¹⁵⁵). Armenti davvero stupendi: giovenche a migliaia ¹⁵⁶), intatte da morbi, che d'anno in anno crescevano di numero e di bellezza: ζωοτόκοι τ' ἦσαν περιώσια θηλυτόκοι τε ¹⁵⁷). Poi trecento tori bianchissimi di gambe e dalle corna ritorte, ed altri duecento dal pelo fuocato, già tutti salienti, ed altri dodici dal mantello candido al pari di cigni, consacrati al dio, arditi difensori delle femmine al pascolo contro gli assalti delle fiere silvestri. E finalmente, a buon diritto loro capo per il maschio vigore e per l'incedere superbo, il toro gigantesco Phaèthon, ὄν ῥα βοτῆρες - ἀστέρι πάντες εἰσκον, ὀθούνεκα πολλὸν ἐν ἄλλοις - βουσὶν ἰὼν λάμπεσκεν, ἀρίζηλος δ' ἐτέτυκτο ¹⁵⁸).

Già avemmo occasione di studiare nell'isola di Creta le epifanie taurine del Sole: il mito eleo ce ne offre qui un altro esempio perspicuo. Poichè, se indubbiamente Augèias è, in origine, non già il figlio e vicario di Hélios, ma Hélios medesimo, ripetendo il caso del colchico Aiètes, che è sì progenie solare, ma ha tra le sue spose anche Nèaira, sposa a sua volta di Hélios nella tradizione omerica dell'Odissea ¹⁵⁹) e perciò indizio superstita di una identità primitiva Hélios-Aiètes, Phaèthon, che è pure uno dei nomi del Sole ¹⁶⁰), altro non è

153) Theocrit. *Idyll.*, XXV, 54.

154) Theocrit. *Idyll.*, XXV, 7 e 29.

155) Theocrit. *Idyll.*, XXV, 120 e 121.

156) Theocrit. *Idyll.*, XXV, 88.

157) Theocrit. *Idyll.*, XXV, 125.

158) Theocrit. *Idyll.*, XXV, 139-141.

159) *Odyss.*, XII, 133. Per Nèaira sposa di Aiètes vedi *Schol. in Apollon. Rhod. vetera*, III, v. 240. La notizia risale a Sofocle (fragm. 344 Pearson).

160) O. Gruppe, *Griech. Mytholog. u. Religionsgesch.*, p. 960 e n. 1; inoltre p. 266, n. 1; p. 382, n. 9; p. 938, n. 2; p. 1595, n. 4.

da principio che lo stesso Hélios nella veste teriomorfa del toro. Se adunque Phaëthon è Hélios, potrebbe sembrare irriverenza che fosse chiamato appunto con tal nome sia pure il più vigoroso, il più bello, il più candido fra i tori delle mandre solari. Che se invece l'irriverenza venne mantenuta nel mito divenuto da mediterraneo ellenico attraverso le elaborazioni e le deformazioni ben note, ciò vuol dire che dovette esistere un motivo così forte e decisivo, da impedirne la eliminazione. Tale motivo è da riscontrarsi nel fatto, già sopra accennato, della identità originaria di Phaëthon con Hélios in una delle sue manifestazioni animali, e precisamente nella manifestazione taurina. Ipotesi più che verosimile, qualora si pensi innanzitutto che Hélios, al pari di tutte le divinità mediterranee con alla testa la grande divinità femminile, possedeva la capacità e il gusto di operare sopra sè stesso e sopra altri qualsiasi metamorfosi, attributo che trova il suo fondamento e la sua spiegazione nella creduta inesistenza di compartimenti stagni fra i vari regni della natura, i quali perciò fluivano uno nell'altro, come per una legge insita nella essenza loro. Si aggiunga a questa ragione di carattere generico, una ragione di carattere squisitamente specifico: la già illustrata esistenza di cospicui interessi reali e sentimentali avvicinati intimamente Hélios mediterraneo alla Terra, fra cui la proprietà di innumerevoli greggi ed armenti, ed apparirà allora ben naturale che ad Hélios, sceso a visitare queste sue immense ricchezze, balenasse talora il capriccio di vivere la vita stessa di quei suoi animali, e per meglio goderne, non soltanto di confondersi con essi, ma di assumerne senz'altro le spoglie, esaltate alla sovrumana bellezza di forme destinate a rivestire una natura divina. Così Phaëthon, avendo a rispettosa distanza i suoi compagni di armento, fatti umili e sommessi al suo passaggio, regnava solo su le floride gio-

venche, che tra sgomente e liete ne sentivano l'insolito pondo e l'inusitato vigore e davano alla luce, degna di tanto padre, una prole di una forza e di una formosità mai vedute.

A governare gli armenti ed i greggi solari in Thriakie, la divina Nèaira aveva, come vedemmo ¹⁶¹⁾, deputato due figlie, Phaèthusa e Lampetie, a lei nate da Hélios. Se non troviamo traccia nel mito eleo, quale ci fu tramandato, di figlie di Augèias in veste di pastore delle mandrie paterne, ciò non significa che la forma originaria del mito le ignorasse come tali. Della loro primitiva esistenza costituisce forse una spia la maggiore delle figlie del re, la bionda Agamède o Perimède ¹⁶²⁾, che Omero già ricorda conoscitrice esper-tissima di quanti *phàrmaka* produce la Terra dal vasto seno ¹⁶³⁾, e il cui nome venne giustamente avvicinato a quello di un'altra celebre creatura solare, al nome di Mèdeia ¹⁶⁴⁾. Una dea adunque *pharmakis*, come erano in genere le figlie di Hélios, come era quindi, accanto a Mèdeia, a Kirke e a Pasiphae, questa divina fanciulla, per cui il mondo vegetale con i suoi più occulti e magici poteri di bene e di male ¹⁶⁵⁾ non aveva segreti, e in tale qualità era naturalmente designata a guidare gli armenti del padre là dove i pascoli offrivano le erbe e i fiori più atti al loro crescere e al loro prosperare. Cosicché Agamède la bionda ci spiega la scelta che Nèaira aveva fatto di Phaèthusa e di Lampetie come custodi di altre mandre e di altri greggi del Sole. Erano esse le

161) Vedi p. 52 ss.

162) *Schol. in Theocrit. vetera*, ed. C. Wendel, Leipzig, 1914. II, vv. 15-16 b.

163) *Iliad.*, XI, 74f.

164) Höfer, *Perimede* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik. etc.*, III, 2, col. 1969.

165) *Odyss.*, IV, 230.

figliole sue e di Hélios, erano perciò anch'esse dee *pharmakides*, anch'esse maestre a trascinare nei pascoli di Thrinakìe le essenze che più si addicevano per le loro insite virtù alle giovenche od ai tori, alle pecore od agli arieti, alle capre od ai becchi. E Kirke? E Médeia? Dei loro rapporti coi tori ci occuperemo più avanti¹⁶⁶), soprattutto nei riguardi di Kirke, della quale però sin d'ora è lecito dire che essa pure, in quanto dea *pharmakis*, accoppiava all'essenziale attributo di *Pòtnia thérôn* quello di dea pastora¹⁶⁷).

Un ultimo significativo tratto del mito. Ad Augèias, ricchissimo fra i re della terra¹⁶⁸), veniva attribuito, come al re beoto Hyrièus, il possesso di un *thésauròs* sotterraneo, opera insigne di Agamèdes¹⁶⁹) e di Trophonios, rigurgitante d'oro e di argento¹⁷⁰). Non è forse troppo ardito pensare — riferendomi sempre agli stretti legami terrestri di Hélios ed alla fonte della sua virtù luminosa e calorifica originariamente pensata, nel clima religioso mediterraneo, non uranica ma catactonica — che tale episodio sia stato inserito nel mito di Augèias, in quanto già in esso esisteva l'accento ad una immensa riserva di fuoco terrestre, a cui dalle profondità del grembo di Gaia Hélios attingeva per la quotidiana fatica riscaldatrice e fecondatrice del suolo. Il primitivo fiammeggiante igneo tesoro ipogeo di Augèias si prestò facilmente ad essere sostituito dalle rutilanti ricchezze di oro e di ar-

166) Vedi oltre a pp. 123-124.

167) *Odyss.*, XII, 131.

168) Apollon. Rhod. *Argonaut.*, I, 174.

169) Da non confondersi con Agamède, la figlia del re!

170) Intorno ad Agamèdes e Trophonios vedi Bernhard, *Agamedes* e Gruppe, *Trophonios* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik.* etc., I, col. 89-90; V, col. 1265-1278. Vedi inoltre A. Haggerty Krappe, *Trophonios und Agamedes* in *Archiv für Religionswissenschaft*, XXX, 3-4, pp. 228-241.

gento del sotterraneo tesoro, che eccitarono le cupidigie dei due misteriosi architetti, con le conseguenze ben note, su cui non è il caso qui di soffermarsi.

LE DONNE DI HELIOS.

Abbiamo accennato alle metamorfosi arboree delle figlie di Hélios. Esse rientrano nel quadro dei rapporti di Hélios con le epifanie vegetali della grande divinità mediterranea. È nell'isola di Rodi, rimasta durante tutta l'età classica uno dei grandi centri, forse il massimo, del culto solare, nell'isola di Rodi, dove Athâna Lindia ¹⁷¹⁾ ed Helène Dendritis ¹⁷²⁾ sono perspicue manifestazioni arboree della dea, che noi troviamo l'esempio più tipico di tali rapporti. Cicerone ¹⁷³⁾, Arnobio ¹⁷⁴⁾ ed Ampelio ¹⁷⁵⁾ riferiscono una tradizione mitica che fa di Hélios il figlio di Akanthô (*Ἀκανθῶ*), senza alcuna menzione (e ciò è assai significativo) del padre. Già la terminazione in -ῶ, propria di un certo numero di divinità femminili di sicura origine preellenica ¹⁷⁶⁾, indurrebbe a vedere, anche in Akanthô, un appellativo di sostrato mediterraneo, se questo non fosse esplicitamente rivelato dal tipico suffisso -υθ- (*-αυθ*, *-ιυθ*, *-ουθ*), a cui corrisponde

171) *Lindos* è il nome di una pianta aromatica: Athen. *Deipnosoph.*, IX, 403 d.

172) L'avventura mitica di Helena a Rodi, avventura da cui essa derivò l'epiteto di *dendritis* (Pausan., III, 19, 9-10), poggia sopra un rito stagionale felicemente ricostruito da una mia allieva, la Dott. Augusta Perussia, nella sua tesi di laurea: *Studio sopra alcuni miti e culti preellenici di Rodi* (1939, pp. 155-156).

173) *De nat. deor.*, III, 54 (Il testo è guasto, ma il senso indubbio: vedi O. Gruppe, *Griechische Mytholog. u. Religionsgesch.*, p. 267, n. 3).

174) Arnob. *Adversus Nationes*, rec. C. Marchesi, IV, 14.

175) Ampel. *Liber memorialis*, 9.

176) Brimô, Deô, Inô, Kabeirô, Krinô, Lêtô, ecc. Anche Kalypsô, come si dimostra nell'ultimo saggio di questo volume.

l'anatolico -vδ-¹⁷⁷). Se non che Akanthô è la forma femminile di *àkanthos*, nome d'albero, l'acacia, probabilmente l'acacia nilotica¹⁷⁸), dal portamento elegante, dal legno assai duro, dalle spine numerose, dai fiori bellissimi, dalla secrezione gommosa e aromatica¹⁷⁹). Essa era dunque a Rodi una delle preferite epifanie vegetali della grande divinità femminile mediterranea, che ne aveva assunto, lievemente modificato, il nome, onde il mito locale, facendone la madre di Hêlios, ridonava alla dea il suo primigenio carattere: Hêlios è il figlio suo ed insieme il necessario paredro. Cogliamo cioè anche a Rodi, pienamente attuata, quella reazione che io avevo già segnalata in Creta, a cui la grande isola anatolica è così strettamente legata¹⁸⁰), nel corso della presente ricerca: la rivincita, voglio dire, della grande dea sopra Hêlios, insinuatosi nella sua religione in veste paterna: padre di Kirke, padre di Pasiphae, avo di Mèdeia, avo di Agamède, padre o avo di divine onnipotenti incantatrici, forme della suprema *Pòtnia*, in cui predomina l'essenziale virtù di questa, fondamento di tutti i suoi poteri, la magia, vulnerando in tal modo quella legge della sua natura assolutamente autonoma, per cui ella non riconosceva a sè stessa progenitori di sorta. Rivincita, come ho detto, iniziatasi in Creta con l'assunzione di Hêlios a paredro, e precisamente a paredro taurino della dea minoica, davanti al quale il carattere paterno finiva per occultarsi e sparire; e rinno-

177) P. Kretschmer, *Einleitung in die Gesch. der griech. Sprache*, Göttingen, 1896, p. 293.

178) Ch. Joret, *Les plantes dans l'antiquité et au moyen-âge*, Paris, 1897, I, pp. 143-144.

179) Theophrast. *Hist. plant.*, IV, 2, 8; Flin. *Nat. Hist.*, ed. C. Mayhoff, Leipzig, 1892-1909, XVIII, 19.

180) Vedi ora G. Monaco, *Scavi nella zona micenea di Jaliso in Clara Rhodos* (Istituto Storico-Archeologico di Re3i), X, 1941, p. 162 ss.

vantesi in forma anche più perspicua ed esplicita a Rodi, dove la grande dea, fatta albero, lo partorisce, al pari di Myrra, dal tronco della sacra acacia¹⁸¹⁾. Hélios padre pure qui è interamente scomparso: è ritornato il figlio, e col figlio il subordinato paretro, ripetendosi per Hélios e per Akanthô la vicenda di Rhea e di Zeus, di Artemis e di Hippòlytos, di Kybele e di Attis, di Ashtartu e di Adon¹⁸²⁾, di Ishtar e di Tammuz, dell'amante divino che muore e risorge per riprendere il suo ufficio accanto alla dea eterna e immortale.

Che se è lecito muoversi con onesta libertà in questo mondo mediterraneo, che ad oriente spinge il suo attivo sostrato sino alle rive del Gange, non sarà inopportuno ricordare che anche in India l'acacia (*çami*) è una delle epifanie vegetali della dea sovrana dell'Induismo, così uguale, nella sua funzione di generatrice universale e nei suoi rapporti coi divini paretro, alla *Pòtnia* mediterranea, da identificarsi con essa¹⁸³⁾, ed è tale soprattutto in quanto è *çacti*¹⁸⁴⁾, in quanto in sè rac-

181) Si pensi anche a Nut, la dea-sicomoro. Vedi E. A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, London, 1904, II, p. 106 ss.

182) Per la origine presemítica del nome del dio agricolo cananeo Adónis-Adôn, vedi Ch. Autran, *Phéniciens*, Le Caire, 1920, pp. 79-80 e n. o a p. 80; cfr. p. 55. Vedi pure in Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., p. 45, i nomi asianici costruiti sulla base **ada* (interessante Adamfina = "Αδαμνα che Hesychio s. v. spiega: Adónis presso i Frigi). Importa anche tener presente per l'origine non semítica del nome, per una origine cioè di sostrato con successivo passaggio nel semítico e nel greco, gli strettissimi rapporti di consanguineità, secondo le varie tradizioni mitiche, di Adon col mondo divino od eroico egeo-asianico: con Kilix, Thèias, Agènor, Smyrne (Sàmorna), Metharme etc. Vedi Roscher, *Adonis* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik.* etc., I, col. 69-73.

183) Vedi V. Pisani, *India contemporanea e India preistorica* in *Giornale della Società Asiatica Italiana*, N. S., III, 1935, p. 346 ss.

184) J. Marshall, *Mohenjo Daro and the Indus Civilisation*, London, 1931, I, pp. 57-58.

coglie e potenza la energia sessuale femminile, esplicantesi pure nella accensione rituale del fuoco. La *çami*, infatti, fornisce il legno per la tavoletta orizzontale (*adharârani*) munita del foro, in cui inserendosi e rapidamente girando a mo' di trapano il legno di *açvattha* o *ficus religiosa* (*uttarârani*), suscita dall'assiduo attrito la scintilla, che dà fuoco alle esche opportunamente disposte. Si compie così il sacro connubio tra la *çami*, la dea, e lo *açvattha*, il divino paredro, in una forma che, come è ben noto¹⁸⁵⁾, vuole riprodurre il processo umano del coito, onde la dea essenzialmente rappresentata, al pari di Baubô anatolica¹⁸⁶⁾, dall'organo che la fa donna, si offre al dio, egli pure tipicamente compendiato ed espresso nella sua forza fallica.

Io credo che possiamo analogamente immaginare a Rodi lo *hierôs gamos* fra Akanthô ed Hêlios, solo che pensiamo — ed è legittimo pensarvi — anche ad una epifania arborea del Sole, a mezzo di uno di quegli alberi, il lauro e il fico, di cui Giovanni Laurenzio Lido¹⁸⁷⁾ dice che *sono di Hêlios*, tanto più che l'accensione rituale del fuoco non era certamente ignota alle terre bagnate dal Mediterraneo, se Festo vi allude chiaramente a proposito dell'*Ignis Vestae*¹⁸⁸⁾, se Teofrasto¹⁸⁹⁾

185) A. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks* in *Mythologische Studien*, Gütersloh, 1886, I, p. 64 ss.; L. von Schroeder, *Mysterium u. Mimus im Rigveda*, Leipzig, 1908, p. 260. J. G. Frazer (*The Golden Bough*², London, 1911-1915, II, pp. 208-218, VIII, p. 65; *The Fasti of Ovid with a translation a. commentary*, London, 1929, IV, p. 212) ha raccolto un grande numero di esempi, in cui la tavoletta orizzontale è chiamata la *femmina* o la *moglie*, e il legno verticale il *maschio* o il *marito*.

186) H. Diels, *Arcana Cerealia* in *Miscellanea Salinas*, Palermo, 1907, p. 9 ss.

187) *De Ostentis*, ed. C. Wachsmuth, c. 45.

188) Ed. W. M. Lindsay, p. 94.

189) *Hist. Plant.*, V, 9, 6: *De igne*, IX, 64.

e Plinio ¹⁹⁰) indicano precisamente il lauro come l'ottimo dei legni maschili, e se Teofrasto precisa il carattere del rito, designando con ἔσχαρα — nome di sostrato mediterraneo ¹⁹¹) — la tavoletta lignea femminile (ed ἔσχαρα, singolare e plurale, oltre che « focolare » significa τὸ γυναικεῖον αἰδοῖον ed anche τὰ χεῖλη τῶν γυναικείων αἰδοίων ¹⁹²)), e con τρύπανον il pezzo di legno maschile, il quale ha anche il significato di φαλλός ¹⁹³). Che se noi ricordiamo inoltre che Hélios porta l'epiteto di *titân*, ed accettando l'interpretazione da me data dell'epiteto stesso, esaltante l'energia fallica del dio ¹⁹⁴), la inseriamo, per dir così, in una sua epifania arborea, corrispondente alla epifania arborea della divinità femminile, ecco prender sempre maggior corpo l'ipotesi dello *hieròs gamos*, a cui poco sopra accennavo, sacro connubio, da cui sprizza l'igneo scintilla e che pone in rilievo un'altra volta con singolare efficacia probativa l'atmosfera squisitamente terrestre, entro la quale Hélios si muove ed esercita le sue divine funzioni.

* * *

Anche i miti di Leukothòe e di Klytie ¹⁹⁵) rientrano nel quadro dei rapporti paredrali di Hélios con le varie manifestazioni arboree della grande divinità femminile;

190) *Nat. Hist.*, XVI, 77 (208).

191) P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, p. 227.

192) *Suidae Lexikon*, rec. I. Bekker, Berlin, 1854, p. 429; *Phot. Lexik.*, rec. S. A. Naber, Leiden, 1864, p. 218; *Eustath. Comm. in Hom. Odyss.*, Leipzig, 1825, vol. I, lib. V, v. 59, p. 199, 30-31; v. 371, p. 222, 12-14; *Schol. Aristoph. Equites*, v. 1286.

193) Vedi H. Stephanus, C. B. Haase, G. et L. Dindorf, *The-saurus graecae linguae*, Paris, Didot, VII, col. 2541.

194) Vedi sopra a p. 22 e n. 3.

195) Ovid. *Metamorph.*, IV, 169-270. Cfr. Nicandr. *Theriaca*, 678 ss. Sulla non greccità dei nomi propri Klytie e Lampetie (vedi per questa pp. 53 ss.) cfr. Ch. Autran, *Introduction etc.*, p. 548 e p. 298.

ma bisogna ricondurli alla loro genuina espressione, profondamente alterata dallo spirito dell'età classica, soprattutto ellenistica, che dovunque potè — e non sempre potè ¹⁹⁶) — mortificò, riducendole a modeste e secondarie figure, molte tra le forme della primitiva divinità mediterranea, esaltò in loro confronto la figura della divinità maschile, ormai collocata in primo piano, e umanizzò il rapporto originario — necessità divina o divino capriccio — comunicandogli un sapore passionale e romantico, caratteristico dell'età alessandrina. Così avvenne che l'albero dell'incenso ¹⁹⁷), magnifica metamorfosi arborea, frutto della libera volontà della dea in uno dei suoi amorosi incontri col patero solare, diventasse invece la metamorfosi pietosa operata da Hélios su Leukothòe, la figlia di Orchamos (e si noti qui la desinenza tipicamente anatolica del nome ¹⁹⁸)), signora di terre producenti a profusione gli alberi dell'incenso, del balsamo, della mirra, il che è chiarissima spia che, in origine, la metamorfosi era opera autonoma della figlia di Orchamos, della dea, cioè, e non di Hélios. Avvenne inoltre che Leukothòe fosse sedotta dal dio penetrato nella sua stanza verginale (ed anche questo non è mediterraneo, perchè nel mondo religioso mediterraneo non già il patero va alla ricerca della dea — non oserebbe — ma questa, se la spinga necessità o capriccio, muove alla ricerca di lui ¹⁹⁹)); che

196) Si vedano, ad esempio, Athèna, Artemis, Hèra (in grado minore).

197) Vedi Ch. Joret, *Les plantes dans l'antiquité et au moyen-âge*, Paris, 1897, I, pp. 355-56, dove sono citate le varie specie di *Boswellie*. Cfr. J. Murr, *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie*, Innsbruck, 1890, pp. 77-78.

198) P. Kretschmer, *Einleitung* etc., pp. 324-325.

199) Aphrodite nell'inno omerico, che la celebra, va ella stessa, salendo la montagna, da Anchise (e Aphrodite, in quest'inno, è la grande divinità mediterranea, *in pieno*); la Fortuna va ella stessa,

il padre, accortosi, la facesse seppellire viva e che, dissepolta dal dio con la virtù dei suoi raggi, ma non richiamata in vita, fosse da Hélios per amorosa pietà circonfusa di un divino aroma e trasmutata gradatamente nell'olibano prezioso ed odoroso.

Il motivo del seppellimento potrebbe anche trarre origine dalla falsa interpretazione di un determinato atto cultuale, oramai non più inteso nel suo significato profondo. Ricordo i sigilli minoici, in cui la grande divinità femminile appare sulla nave accompagnata dall'albero, che è la sua epifania vegetale ²⁰⁰). In realtà si trasportava il suo simulacro dall'uno all'altro santuario, e con esso si trasportava un grosso e florido ramo del suo albero sacro. Ora, è lecito supporre che questo ramo, il quale, trapiantato nel *tèmenos* cingente il santuario, non avrebbe certamente attecchito, fosse sepolto invece in seno alla terra, cioè nel grembo stesso della dea, e sopra vi si piantasse, tolto dai sacri vivai, un giovane virgulto fornito di radichette, in cui il ramo sepolto rinasceva, tornando vivo e vegeto a salutar la luce del sole. Ricordo ancora che i sigilli minoici ci rappresentano la cerimonia rituale dello sradicamento di un arbusto o di un giovane albero ²⁰¹), cerimonia alla quale avrà necessariamente corrisposto il trapianto di nuovi alberelli, esso pure compiuto come atto solenne di culto.

di notte, a visitar Servio Tullio. Vedi M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, Milano-Messina, 1939, pp. 167, 240-241.

200) A. J. Evans, *The Palace of Minos at Cnossos*, London, 1935, IV, II, figure 919 (p. 952), 923 (p. 953): cfr. la fig. 917 (p. 950).

201) A. J. Evans, *The mycenaean Tree and pillar Cult*, London, 1901, pp. 78-79, figg. 52-53; G. Glotz, *La civilisation égéenne*, (nouvelle édition par Ch. Picard), Paris, 1937, p. 275-276, figg. 38-39; R. Vallois, *Autels et Cultes de l'arbre sacré en Crète* in *Revue des Études Anciennes*, XXVIII, 1926, p. 126 ss.

Mi sono indugiato intorno al mito di Hêlios e di Leukothòe: in modo analogo sarà da interpretare quello di Hêlios e di Klytìe, che gli è strettamente connesso, e dove l'epifania vegetale della dea, come talora accade²⁰²), non ha la magnificenza di un albero, ma la modestia di una pianta erbacea, dell'eliotropio europeo, dai piccoli, rossi, leggiadri fiori a corimbi²⁰³). In esso muta Hêlios la fedelissima amante abbandonata e quasi già radicata al suolo: *sub Jove nocte dieque - sedit humo nuda, nudis incompta capillis*, dove in quel giacersi nuda è forse da vedere la tarda deformazione di un atteggiamento originario di nudità rituale.

* * *

Torniamo ora alla regione del Tàinaron, dov'erano i pascoli, gli armenti e le greggi di Hêlios.

Dice Pausania a proposito delle due località di Òitylon e di Thalàmai, a nord della regione del Tàinaron: « Da Oitylon a Thalamai la distanza è di circa otto stadi: lungo la strada vi è un santuario di Inò e un oracolo. Quelli che vi si recano devono passar la notte nel sonno e la dea rivela loro in sogno quel che desiderano conoscere. Statue di bronzo stanno nella parte aperta del santuario: una rappresenta Pasiphae, l'altra Hêlios. La statua nel tempio non potei vederla chiaramente a cagione delle ghirlande, ma si dice sia essa pure di bronzo. Acque sgorgano da una sacra fontana, dolci a bevorsi. Pasiphae è un epiteto di Selène e non

202) Gauri, la consorte di Shiva, in alcune parti dell'India, è rappresentata da un mazzo di fiori selvatici: J. G. Frazer, *The Golden Bough*, London, 1911, II, p. 77 ss.; VII (1912), p. 207.

203) J. Murr, *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie*, Innsbruck, 1890, p. 271.

una locale divinità della popolazione di Thalamai »²⁰⁴) Plutarco²⁰⁵), invece, riferisce che il santuario e l'oracolo di Thalamai appartengono a Pasiphae la quale, secondo alcuni, era una delle Atlantidi e madre di Ammon da Zeus; secondo altri era Cassandra, figlia di Priamo, ivi morta e chiamata Pasiphae (πᾶσι φαίειν!) dalla sua dote profetica: Filarco poi la identifica con Daphne, figlia di Amyklas, sorella di Hyàkinthos, donata essa pure da Apollo, dopo la nota metamorfosi arborea, della virtù oracolare.

I due passi ricordati, trascurando per ora le altre particolari notizie, hanno per noi uno speciale interesse in quanto rivelano l'esistenza, nella regione a nord di Tainaron, di un culto di Hélios, strettamente collegato coi culti di due divinità femminili di sostrato mediterraneo, Inô e Pasiphae. L'influsso cretese mi sembra qui indubbio. L'isola di Citera (Kythera), con le due penisole laconiche terminantisi nei capi Malea e Tainaron — relitti del tratto di continente inabissatosi, che legava Creta, Ogylos, Citera alla terra ferma — dovette costituire la prima meta della espansione marittima minoica in direzione di nord e di nord-ovest. Toponimi comuni troviamo in Creta e in Laconia: *Amyklai* lac. accanto ad *Amyklaion* cr.; *Minôia*; *Prasiài* lac. accanto a *Pràisos* cr.; *Boiài*; *Malea* lac. accanto a *Maleas* cr.; *Kythera* stessa accanto a *Kytaion* cr. Naturalmente non è da pensare che tutti siano testimonianze di approdi e di stanziamenti cretesi in Laconia, quando possono ugualmente risalire al comune sostrato mediterraneo, estendentesi dalle Isole Britanniche al-

204) III, 26, 1. Cfr. J. G. Frazer, *Pausanias's Description of Grece, translated with a commentary*, London, 1898, III, pp. 400-401.

205) *Vita Agid.*, c. 9; cfr. *Vita Cleomen.*, c. 7.

l'India transgangetica. Esempio tipico il radicale *mal-* che ritroviamo dalle Ebridi a Creta, alla Tessaglia, alla Giudea, alla Mesopotamia, alla Persia e all'India²⁰⁶). Che se il vocabolo dravida *mala*, *malei* = « montagna », « collina » spiega il significato fondamentale dei toponimi indico-malesi surricordati, la diffusione di tutta una serie di toponimi di ugual base dalla Persia alle Isole Ebridi prova, mi pare, l'esistenza di un unico radicale di sostrato mediterraneo, che affiora dalla Malesia all'Europa occidentale e nord-occidentale e significa « altura »²⁰⁷). La deduzione non è senza interesse. Altra cosa è invece il toponimo *Minôia* derivato direttamente dal nome del leggendario sommo re-sacerdote di Creta che, con la sua diffusione dall'isola di Sicilia al confine arabo-palestinese, è indice sicuro dei limiti

206) *Maleôs* una delle Ebridi; *Malia* città della Spagna Tarraconense e *Malàke* della Betica; *Mallia* ancora in Creta; *Màlloia* nella Tessaglia sett.; *Maleôn* città dell'Arcadia; *Malèa* promontorio dell'isola di Lesbo; *Malène* città della Misia; *Malìa* città della Caria; *Mallôs* città della Cilicia; *Malle* città della Giudea; *Màlloi* popolo della Mesopotamia; *Mallàda* città della Persia; *Malaó* l'odierna Berbera nella Somalia britannica; *Mallòi* popolo dell'India cisgangetica sulle due rive dell'Hydraotes; *Maleôs* e *Maleó* nomi di monti della medesima India; *Malabar* e *Malayálam*, nomi della regione costiera sud-occidentale dell'India anteriore; *Kudamalei* toponimo indiano; *Málar* nome di un popolo preario del Bengala; *Μαλεῶν κῶλον ἔκρον* promontorio della penisola di *Malacca*, da confrontarsi con *Malàke* sopra citata.

207) Pape-Benseler, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, Braunschweig, 1863-1870, II, pp. 848-850; Steph. Byz. *Ethnicorum quae supersunt*, rec. Aug. Meineke, Berlin, 1849, I, pp. 429-430; Ch. Autran, *Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du Christianisme*, Paris, 1935, p. 72; V. Bertoldi, *Kyrene in Mélanges Émile Boisacq*, Bruxelles, 1937, p. 51, n. 1. Il Bertoldi osserva: « Quale estremo rappresentante d'occidente va forse considerato l'iberico *Malodes mons* (Avieno) con le sopravvivenze *malh* « picco di monte » ecc., nel lessico dell'Aragona e della Guascogna ». L'estremo rappresentante d'occidente è invece *Maleôs* nelle Ebridi, come vedemmo. Il Bertoldi ricorda opportunamente anche *Dimalum* (Illiria) e *Amphimàlion* (Creta).

occidentali e orientali raggiunti dalla potenza d'espansione minoica.

Analogamente la coppia Pasiphae-Hélios è da ritenersi trasferita in Laconia da Creta, dove essa, in quanto oggetto di culto, si era precisata e affermata solo quando, oscuratosi il ricordo dei più recenti rapporti di paternità e di figliolanza — Hélios padre di Pasiphae — per la vittoriosa reazione della ostinata autonomia della dea ²⁰⁸), avevano ripreso il sopravvento i rapporti originari di figlio o fratello ed amante, donde la epifania taurina di Hélios ai fini di identificarsi col paredro locale della dea, che in Creta, fra i suoi vari aspetti, contava pure e propriamente in Pasiphae la manifestazione boomorfa ²⁰⁹).

Ma la questione va qui meglio precisata. Plutarco nel capo nono della vita del re spartano Agide riferisce, come si vide, il parere dello storico Filarco ²¹⁰) che in Pasiphae di Thalamai riconosceva Daphne, figlia di Amyklas, di cui quindi Pasiphae sarebbe stato — come della veggente Cassandra — un soprannome. La notizia merita qualche chiarimento. Siamo con Amyklas nella valle dell'Eurota, un poco a sud di Sparta, in

208) Questo fatto fondamentale per la storia del culto solare nel mondo religioso mediterraneo, la rivincita, voglio dire, della grande dea sopra Hélios, insinuatosi nella sua religione in veste paterna: padre di Circe, di Pasifae, avo di Medea, di Agamede, padre o avo di divine onnipossenti incantatrici, forme della suprema *Pòtnia*, in cui predomina l'essenziale virtù di questa, fondamento di tutti i suoi poteri, la magia, è largamente illustrato in questo volume.

209) Vedi U. Pestalozza, *Boòpis Potnia Hère in Athenaeum*, N. S., XVIII, 1939, fasc. II-III, p. 107 ss. Per l'epifania taurina del Sole in Creta, vedi un passo in Imm. Bekker, *Anecdota Graeca*, vol. I, *Lexica Sequeriana*, Berlin, 1814, p. 344, 10; la glossa di Esichio su Talos e un passo di Apollod. *Biblioth.*, I, 9, 26, non che le pagine illustrative di questo volume.

210) Phylarchi *Fragm.* XV, 33 in *Fragm. Hist. Graec.*, ediderunt C. et Th. Müller, Paris, 1874, I, p. 342, 33.

una plaga di splendidi ricordi della civiltà minoica ²¹¹), al centro di un antico culto preellenico, del quale fu erede un dio neppur esso originariamente ellenico, Apollo. Amyklas infatti, eroe eponimo, re-sacerdote di Amyklai, figlio di Lakedàimon, discendente da Lexos il mediterraneo ²¹²), come era mediterraneo egli stesso ²¹³), marito di Diomède — che richiama i nomi non greci di Agamède, di Perimède, di Mèdeia; forse, al pari di esse, prole solare, al pari di esse, quindi, esperta di ogni segreta magica virtù delle piante e perciò intimamente legata al mondo vegetale — era anche il padre di Hyàkinthos, il cui nome, di schietto stampo pre-greco ²¹⁴), è pure un toponimo attico e l'appellativo di un fiore. Non diversamente il nome della sua divina sorella, Daphne, si ritrova identico in un sobborgo di Antiochia di Siria, in una località della Licia, in una città del Delta nilotico, in un porto e in una borgata del Ponto Eussino ²¹⁵). Accanto a Daphne si ha Daphnús ad indicare un fiume della Locride occidentale, una città della Focide sul canale Euboico, un lago presso l'Olimpo misio-bitinico, un demo dell'isola di Cos ²¹⁶); e finalmente Daphnùsion, appellativo di una località Reghion di Tracia e di un villaggio egizio ²¹⁷). Quale toponimo, il vocabolo appare dunque largamente diffuso nelle regioni egeo-asianiche, Delta compreso,

211) G. Glotz, *La civilisation égéenne* (nouvelle édition par Ch. Picard), Paris, 1937, pp. 183, 231, 339, 385.

212) Si noti la reduplicazione della radice (*Le-leg-es*) comune anche al libico (Ber-ber-i).

213) Vedi U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, Milano, 1942, p. 161 ss.

214) P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, p. 368.

215) Stephani Byz. *Ethnicorum quae supersunt*, p. 222.

216) Stephani Byz. *op. cit.*, pp. 222-223.

217) Stephani Byz. *op. cit.*, p. 223.

germogliatovi, credo, spontaneamente dal sostrato mediterraneo comune ²¹⁸).

È noto che il mito di Daphne ha una sua forma più comune ed una variante, che chiamerò leucippea, la quale sbocca essa pure nella finale metamorfosi della figlia di Amyklas e di Diomède in una pianta di alloro. È pure noto che accanto alla localizzazione laconica del mito, se ne ha una arcadica, dove Daphne è la figlia del fiume Ladon, un affluente di destra dell'Alfeo, e di Gaia. E poichè la piccola città di Tèlphussa, bagnata dal Ladon, passava per aver assunto il nome da un'altra figlia del medesimo fiume ²¹⁹), così si può pensare alla regione di Tèlphussa come al verisimile campo d'azione del mito, in Arcadia. Figlia di Gaia abbiamo detto, di cui può ben essere un doppione Diomède, se giustamente noi ravvisiamo in lei una dea di probabile discendenza solare, signora del regno vegetale, in quanto tale regno sta alle origini del potere magico proprio delle figlie di Hèlios ²²⁰), che nella religione mediterranea, essendo in modo tutto speciale legato alla terra, vanta col mondo delle piante numerosi e significativi

218) Nomi di specie vegetali, tutti di origine preellenica, al pari di *hyàkinthos* e di *daphne* che sono al tempo stesso toponimi, s'incontrano frequentemente nel bacino egeo-asianico: *elàia* ulivo, accanto ad *Elàia* cipriota ed *Elàia* anatolica; *kinàra* carciofo, accanto a *Kinaros* isola delle Cicladi; *lindos* erba aromatica, accanto a *Lindos* città dell'isola di Rodi; *myrtos* mirto, accanto a *Myrtos* isola presso l'Eubea; *òlynthos* specie di fico, accanto a *Olynthos*, città della Calcidica; *side* melograno, accanto a *Sida* in Laconia e *Side* nella Pamfilia e nel Ponto; *sikys* o *sikye*, cucurbita, accanto a *Sikyón* nell'Argolide; *hylamos*, frutto, accanto a *Hylamoi*, città della Licia ecc. Vedi J. Huber, *De lingua antiquissimum Graeciae incolarum*, Wien, 1921, pp. 18-25. (*Commentationes Aenipontanae*, quas edunt E. Diehl et E. Kalinka, IX).

219) Pausan. VIII, 25, 2; Steph. Byz. *Ethnicorum quae supersunt*, p. 613, 10-11.

220) M. Marconi, *Kirke in Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XIX, 1942.

rapporti. Se tale pertanto era Diomède, essa poteva bene confondersi con Gaia nella identica signoria su la gamma infinita, che dalle erbe e dai fiori del campo sale ai giganti arborei delle millenarie foreste, e forse anche nella virtù oracolare ²²¹⁾, essa pure, in origine, di fondo essenzialmente magico e perciò appunto inseparabile da quello fra i regni della natura in cui la grande dea-maga e maga-dea mediterranea ²²²⁾ trovava i suoi più segreti e più efficaci mezzi d'azione.

Quanto alla variante leucippea, alla storia cioè del figlio di Oinòmaos, il re dell'Elide, che per avvicinare Daphne, di cui è invaghito, si traveste da fanciulla e, cacciando con lei e con le compagne, se ne cattiva l'amicizia fino a che, per la gelosia di Apollo invitato da Daphne a bagnarsi nel Ladon, com'ella e le altre ninfe facevano, e spogliato a viva forza, viene scoperto il suo trucco e poi ucciso, io credo che ci troviamo di fronte alla interpretazione fantastica non tanto di quel tipico particolare di certi riti nuziali, per cui gli sposi indossano gli abiti dell'opposto sesso allo scopo, sembra, di sviare gli agguati degli spiriti malefici ²²³⁾, ma del rito nuziale antichissimo, che simula tutti i particolari di una lotta, o insidiosa o violenta, per la conquista della donna riluttante e quasi nemica. Al pari della sua dea, in una società governata dalla norma matrilineare, la fanciulla gelosamente e imperiosa-

221) Vedi oltre, a pp. 84 ss.

222) La dea è tale in quanto domina il mondo universo; ma i mezzi con cui esercita questa sua sovranità divina sono nettamente magici, chè non solo di parole e di atti specifici della magia, ma soprattutto si vale di *phàrmaka*, ch'essa compone conoscendo le infallibili virtù di ogni pianta. Vedi a tale proposito le prime pagine di questo volume.

223) W. H. R. Rivers, *Marriage (Introductory and Primitive)* in J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, 1915, vol. VIII, p. 431.

mente tutela la propria autonomia come il rito le impone, anche se in realtà l'uomo, a cui ella contende la sua fiera integrità virginale, chiamando magari in aiuto le compagne di lavoro e di spassi, sia quello che già i suoi sensi e il suo cuore hanno scelto. Così nella cerimonia di nozze, che assume il carattere di un vero dramma rituale, alterato, deformato e pur adombrato dal mito, lo sposo si trucca da ragazza e indossa abiti femminili, per meglio avvicinarsi, senza suscitare sospetti, alla sposa, che è decisa a difendere la sua libertà sino all'ultimo, prima di capitolare sotto la stretta prepotente dell'uomo. Ma nè essa, nè le compagne di scorta si lasciano cogliere di sorpresa: furtano l'inganno; smascherano lo sposo attraverso la prova del bagno nel fiume e gli fanno pagar cara l'insidia. Il mito non ci ha conservato l'epilogo — naturalmente lieto — del rito, sostituendolo con una conclusione fatale, dovuta alla visibile contaminazione di un altro mito, il mito dell'inseguimento di Apollo e della metamorfosi di Daphne, che imponeva la soppressione di Leucippo di fronte alla volontà gelosa e dispotica del dio. Si noti nel mito il particolare del bagno nel fiume, particolare non trascurabile, in quanto può aver tratto origine dal bagno prenuziale, elemento caratteristico e di singolare importanza nel rito nuziale²²⁴).

La regione di Tèlphussa, oltre che del mito che ci occupa, era stata teatro anche del mito di Demetra e di Poseidone. Inseguita dal dio tutto ardore per lei, la dea si era trasformata in giumenta e aveva cercato di confondersi fra le cavalle pascolanti del re del paese. Vana metamorfosi, perchè il dio, mutatosi a sua volta in stallone, l'aveva fatta sua. Irritata sulle prime, la

224) U. Pestalozza, *Veneralia* in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, VIII, 1932, p. 185.

dea si era poi bagnata nelle acque del Ladon ed aveva deposto ogni rancore ²²⁵).

Pure qui la interpretazione più consona alla natura del mito è quella che lo considera originato da un rito nuziale analogo al rito già da noi descritto. Essa trova una valida giustificazione nel bagno della dea, corrispondente al bagno postnuziale del rito, bagno di catarsi fisica, attraverso cui Hêra ed Athêna recuperano la loro verginità ²²⁶), mentre nel mito di Daphne ci siamo incontrati col bagno prenuziale, particolarmente destinato a disporre la sposa ad amplessi fecondi, perchè le acque correnti sono ricche di procreatrici energie ²²⁷).

Il dramma rituale adombrato nel mito arcadico di Demetra e di Poseidone differisce dal mito di Daphne e dei suoi proci Leucippo ed Apollo per l'impiego delle metamorfosi. In piena coerenza con la mentalità religiosa mediterranea — che, ignara di confini ben definiti fra i vari regni della natura, trapassava dall'uno all'altro con la massima facilità e, mentre riconosceva alla grande dea e al suo paredro il potere di assumere e di far assumere, accanto alla forma umana e contemporaneamente a questa, aspetti animali ed arborei, ed anche rozze espressioni lignee e lapidee, accoglieva la bestialità come una non innaturale forma di unione, limitatamente almeno al mondo divino — il rito nuziale (e dicendo rito noi usciamo appunto dal profano, per entrare nel sacro) amava accentuare l'interesse drammatico della lotta fra lo sposo lanciato alla conquista violenta della sposa e questa selvaggiamente riluttante a concedersi, mediante una serie di travesti-

225) Paus., VIII, 25, 4-6.

226) U. Pestalozza, *Veneralia*, p. 184.

227) U. Pestalozza, *Veneralia*, p. 185.

menti che dovevano significare metamorfosi animali. L'esempio già addotto di Demetra, che si fa giumenta nella speranza di sottrarsi a Poseidone, e di questi che la raggiunge e la forza sotto le spoglie di un gagliardo stallone, è dei più perspicui. Qui il paredro sembra uguagliarsi, in potere, alla dea; perciò inclinerei a credere più primitiva quella forma del rito, in cui soltanto la sposa, che riflette in sè la dea nella sua originaria onnipotenza non ancora condivisa dal paredro a lei subordinato in tutto, cerca di lottare vittoriosamente contro lo sposo incalzante, opponendogli tutta una serie di trasfigurazioni teriomorfe e non solo teriomorfe. Questo tipo più arcaico di cerimonia nuziale è visibile nel mito di Peleo alla conquista di Thetis²²⁸), che si tramuta successivamente in acqua, in fuoco, in leone, in serpe, ma non riesce a stancare l'invitta costanza dell'eroe, che attende il ritorno delle floride sembianze femminee, per portarsela via fra le braccia ancora riluttante, e già forse beata. Non dimentichiamo che nella grande dea mediterranea l'orgoglio imperioso ed il geloso spirito di autonomia cozzano contro i richiami violenti ed indomiti della sua natura di donna. Ella uccide il suo paredro, ma poi disperatamente lo piange, e lo risuscita perchè divida il suo talamo.

Veniamo adesso all'esame del nucleo del mito: Daphne fuggente inseguita da Apollo; la madre Gaia impietosita che le apre il suo seno e la accoglie; l'alloro che immediatamente germina e si fa albero là dove la ninfa scomparve; la virtù profetica donata da Apollo a Daphne risorta non più donna, ma pianta.

L'origine del motivo mitico è evidente. Daphne è da principio una fra le molte espressioni arboree laconiche

228) M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München, 1941, pp. 21-22, 223.

della grande divinità mediterranea, in cui tuttavia le epifanie fitomorfe e teriomorfe non oscurano mai la coesistenza costante del corrispondente aspetto umano. La dea-donna, la dea-albero, la dea-animale, la dea-rozzo stipite o rozzo pilastro sono tutte coeve: nessuna ha un diritto di priorità cronologica sull'altra. Ma quando il predominio prima e poi il trionfo della forma umana resero incomprendibile quel naturale coesistere, accanto ad essa, di altre forme ormai reputate inferiori, ch'era uno dei dogmi della religione mediterranea, questa perduta capacità di concepire, coevi all'umano, aspetti della divinità che apparivano troppo primitivi e troppo rozzi, creò un mito fondato sulla metamorfosi della forma umana considerata come l'abituale epifania della dea. Il procedimento era attinto ancora al mondo religioso mediterraneo e ne era, anzi, caratteristico; ma mentre in esso la metamorfosi è opera tutt'affatto autonoma della dea che muta sè stessa, per necessità o per capriccio, qui la metamorfosi viene operata dalla misteriosa divinità della Terra sopra la figlia che disperatamente la invoca, e la ragione che muove Gaia a mutarne la fiorente giovinezza nelle forme vegetali del sempre verde alloro, è una ragione di materna pietà.

Daphne è pertanto un doppione di Artemis laconica, cioè della grande dea mediterranea, che in Laconia assumeva volentieri uno dei nomi a lei più famigliari nel mondo egeo-asianico, da un **artamos* preellenico col caratteristico suffisso *-amo-s*²²⁹). Essa portava in questa regione del Peloponneso i trasparentissimi epiteti arborei di *Karyàtis*, *Kedreàtis*, *Korythalie*,

229) Vedi U. Pestalozza, *Sulla rappresentazione di un pithos arcaico beotico* in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XIV, 1938, p. 32, n. 6.

Lygòdesma, non solo, ma proprio anche l'attributo di *Daphnàia*²³⁰). Ora, poichè la *korythàle* da cui *Korythaliè* deriva, è un grosso ramo di lauro — l'antichissimo albero di maggio laconico²³¹) — così si arriva agevolmente alla identificazione di Daphne scaduta a semplice ninfa, figlia di Gaia, con *Artemis Korythaliè* e *Daphnàia*.

A Daphne, tornata in seno alla madre e tosto riapparsa alla luce in una pianta d'alloro, Apollo, nel mito che ci occupa, concede il dono profetico²³²). Eppure il dono era già un appannaggio antichissimo della dea mediterranea in quella forma appunto in cui la stiamo particolarmente studiando: nella sua forma arborea. Ben presto il sussurrare e lo stormir delle fronde della pianta-dea dovettero sembrarne la voce solenne e misteriosa, tanto più se l'albero era un esemplare possente, dal tronco gigantesco, dalle dense chiome, dalle ombre impenetrabili, dal respiro profondo, in cui il vento suscitava volta a volta composite armonie di murmuri blandi o sinfonie selvagge di ululi paurosi, di sibili acuti, di schianti violenti; ancora di più, se la dea possedeva il suo *alsos*, il suo *tèmenos*, e tutti insieme gli alberi del sacro bosco, omogenea collettiva epifania vegetale dell'unica *Pòtnia*²³³), mossi da una

230) U. Pestalozza, *op. cit.*, p. 32.

231) M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Leipzig, 1906, p. 184 e n. 1; cfr. p. 216.

232) Tzetzae *Scholia in Lykophr. Alexandra*, rec. E. Scheer, Berlin, 1908, p. 10, 6.

233) Sulla rappresentazione plurima (essenzialmente aniconica) di una medesima divinità, vedi A. J. Evans, *The mycenaean Tree and pillar Cult*, London, 1901, pp. 40-45. Vedi anche il curioso esempio minoico delle tre colonnette sormontate ciascuna dalla colomba, da confrontarsi con la dea nuda della brattea d'oro di Micene, con le tre colombe che prendono il volo dal suo capo e da' suoi omeri: M. J. Lagrange, *La Crète ancienne*, Paris, 1908, fig. 71 e 73.

brezza soave o traversati dall'onda del turbine, ne rivelavano in toni diversi, fra la muta reverenza o il sacro sgomento dei fedeli, la parola arcana e inimitabile. Così nasceva, dalla dea arborea, la divinità oracolare, quella che primitivamente annunciava la sua volontà dalla quercia di Dodona, dalla palma di Delfi, dal sacro bosco dell'Oasi che fu poi di Ammone²³⁴), ma che primieramente, come a Dodona e a Delfi, fu della Terra Madre, di *Gaia prôtòmantis*²³⁵), identica nei tre luoghi, perchè divinità primordiale e sovrana di un identico sostrato etnico e religioso, il sostrato mediterraneo.

Tutto quanto sono venuto esponendo sin qui finisce per rendermi alquanto perplesso intorno alla interpretazione di Pasiphae laconica e del suo paredro Hélios. Non si deve trascurare il fatto che a Thalamai Pasiphae è una dea oracolare al pari di Daphne e che da ciò appunto venne confusa con questa. Se pertanto la dote profetica è intimamente legata al carattere arboreo della divinità, la confusione — o meglio — la identificazione di Pasiphae e di Daphne potrebbe in origine esser stata provocata dal fatto, che anche Pasiphae aveva un suo proprio carattere arboreo, da cui si era svolta la virtù oracolare. La conclusione sarebbe una Pasiphae arborea accanto alla Pasiphae donna e alla Pasiphae bovina. Che se Pasiphae in Creta è soprattutto legata alla epifania boomorfa della grande dea mediterranea, questa, nell'isola minoica non meno che in Laconia, amava — se pur non è il caso di dire prediligeva — le epifanie arboree. Basti ricordare la dea viaggiante per mare con il suo *alter ego*, il suo

234) Vedi in proposito A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1914, I, p. 364 ss.

235) Aeschyl. *Eumen.*, 2.

albero sacro ²³⁶); la dea della moneta di Priansos seduta in trono vicina alla sacra palma ²³⁷), quella stessa palma che a Delo come a Delfi era la forma vegetale di Lêtô ²³⁸); la dea del sigillo aureo di Micene, ai piedi del suo albero che, sovraccarico di frutti, esprime della dea, con la quale si identifica, la inesauribile fecondità ²³⁹); la dea in un ancora più intimo contatto con la propria natura arborea, in quanto siede nel suo albero sacro, tra il fresco viluppo delle fronde ²⁴⁰) ed infine la dea che, in forma schietta di albero, appare variamente affiancata da due animali del suo regno, *Pòtnia phytôn* e *Pòtnia thérôn* ad un tempo ²⁴¹).

Altrove è perspicua la forma di transizione fra i due ultimi aspetti ricordati: nell'Asia Minore e in Egitto, dove la dea sorge fuori dall'albero, liberando le sue membra umane dal tronco che le teneva in sè chiuse e confuse ²⁴²); ancora in Egitto, che ci presenta l'albero dal quale escono due omeri e due esili braccia femminee a porgere al defunto assetato il refrigerio dell'ac-

236) A. J. Evans, *The Palace of Minos at Cnossos*, London, 1928, II, I, p. 250, fig. 147 a-b (anello di Mochlos e di Candia). Cfr. IV, II (1935), pp. 950-953, fig. 919, 923, e p. 950, fig. 917.

237) M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, Messina-Milano, 1939, tav. XXVI, fig. 1.

238) U. Pestalozza, *Lêtô Fytia e le Ekdysia*, pp. 12 ss. in *Pagine di religione mediterranea*, Milano, 1942, I; A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1925, II, I, p. 262, tav. XVII.

239) A. J. Evans, *The mycenaean Tree a. pillar Cult*, p. 10, fig. 4.

240) Vedi la serie delle monete di Gortina in A. B. Cook, *Zeus*, I, pp. 528-529, figg. 391-399.

241) A. J. Evans, *The mycenaean Tree etc.*, p. 56, figg. 30, 32; p. 58, fig. 34. Per la colonna che sostituisce talora l'albero, o per l'albero stilizzato, vedi p. 57, fig. 33; p. 59, fig. 35; p. 60, fig. 36; p. 61, fig. 39.

242) M. Marconi, *Riflessi mediterranei etc.*, tav. XLII, 1, 2; H. Bergema, *De Boom des Levens in Schrift en Historie*, Hilversum, 1938, Afb. 92.

qua di vita ²⁴³). Ritornando a Creta, non è forse da trascurare la notizia di Igino ²⁴⁴), che Amàltheia, la nutrice caprina ed umana insieme del piccolo Zeus, avrebbe appeso la culla del neonato al ramo di un albero, perchè non si trovasse nè in cielo nè in terra nè in mare, e, ad impedire che fossero udite le grida del bimbo, avrebbe invitato i giovani Cureti a danzare intorno all'albero, percotendo le aste contro gli scudi di bronzo. Sfrondata da tutti gli elementi diretti a razionalizzare il racconto mitico e ridotta al suo nucleo essenziale, essa ci riconduce forse un'altra volta nel mondo delle epifanie vegetali della grande dea minoica e ad una sua maternità simile a quella di Myrra ²⁴⁵), onde la culla del bimbo nato dall'albero viene appesa ad un ramo dell'albero stesso. Originaria contaminazione — di pretto stile mediterraneo — di aspetti diversi e pur tutti a un modo divini, per cui in Italia, nel centro più antico e venerabile della primitiva comunità palatuale, « diva Rumina », la dea ricca di poppe, ritrova sè stessa nella *figus ruminalis* nutrice di Romolo e Remo, carica dei dolcissimi frutti simili a mammelle, *lactantes ubere toto* ²⁴⁶). Se non che, il motivo di porre il neonato presso la sua madre arborea, appendendone la culla ad un ramo, così come starebbe fra le braccia umane della dea *kurotròphos* — una delle tante espressioni della somma divinità mediterranea ²⁴⁷) — si combina probabilmente con un noto motivo ma-

243) M. Marconi, *op. cit.*, tav. XLI, 1.

244) *Fab.* 139, 3, ed. H. J. Rose. Cfr. A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 530, n. 4 della pag. preced.

245) Ovid. *Metam.*, X, 503 ss.

246) Vedi U. Pestalozza, *Juno Caprotina in Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, IX, 1933, pp. 64-66. Cfr. *Lêtò Fytia e le Ekdysia*, p. 27 ss. in *Pagine di religione mediterranea*, I.

247) M. Marconi, *op. cit.*, p. 68 ss.

gico, volto a promuovere il felice sviluppo dell'infante. La cuna, già di per sè stessa oscillante dall'albero materno, viene di proposito gradatamente sospinta, a modo di altalena, sempre più in alto, agendo così per via simpatica sulla sempre più rapida crescita del bimbo, ch'essa contiene. Si tratta di una vera e propria azione rituale magico-religiosa, di cui il culto minoico conserva un significativo documento²⁴⁸); azione largamente diffusa presso popoli diversi²⁴⁹), che può, nel caso nostro, mirare ad un duplice scopo; a quello che si è visto or ora e insieme a quello di stimolare la forza propulsiva, la spinta verso l'alto della vegetazione circostante. Il procedimento è il medesimo, chè l'oscillazione sempre più ampia ed intensa della cuna ha anche la virtù di disseminare tutt'all'intorno sui campi, sui prati, sugli arbusti, sugli alberi le fecondanti energie, che emanano simultaneamente dal figlio divino e dalla Madre.

Ora, per tornare al nostro assunto, tutte queste manifestazioni vegetali della dea mediterranea non solo non contraddicono all'ipotesi di Pasiphae arborea, ma anzi la favoriscono. Si aggiunga che Pasiphae, prole solare, è maga al pari di Kirke, di Mèdeia, di Agamède²⁵⁰), esperta quindi di tutti i segreti, buoni e cattivi, dell'erbe, dei fiori, delle piante, connaturati ed intimi a questo vasto regno. Ma la virtù magica, inscindibile dal mondo della vegetazione, è fondamen-

248) Ch. Picard, *Phèdre « à la balançoire » et le symbolisme des pendaisons* in *Revue Archéologique*, V serie, XXVIII, 1928, p. 50.

249) R. L. Farnell, *The Cults of the greek States*, Oxford, 1909, p. 195; L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin, 1932, pp. 120-121; J. G. Frazer, *The Golden Bough*³, London, 1911, IV (*The dying God*), p. 277 ss.

250) M. Marconi, *Kirke* in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XVIII, 1942, pp. 6-7.

tale essenziale attributo della grande divinità mediterranea ²⁵¹) e perciò anche della grande dea minoica di cui Pasiphae è appunto, alle sue origini, una delle forme, come Ariadne, Artamis, Athêna, Britomartis-Diktynna, Eilèithyia, Lêtô ²⁵²). Pure nei riguardi del padre creto-laconico di Pasiphae, nei riguardi di Hêlios, non vanno dimenticati i suoi singolari rapporti col mondo terrestre in genere, la sua dimestichezza col mondo vegetale in ispecie, il suo stretto legame con alberi particolari, il suo dominio sopra boschi a lui sacri: così il *têmenos* in cui si rifugia Mèdeia all'appressarsi degli Argonauti ²⁵³); così la selva, ch'egli possedeva nell'estrema terra orientale, un doppione della Aia circea ²⁵⁴):

Est locus in primo felix oriente remotus,

hic Solis nemus est, stat consitus arbore multa
lucus, perpetuae frondis honore virens.

hic genus arboreum procerò stipite surgens
non lapsura solo mitia poma gerit.

Selva forse oracolare, il cui vago ricordo credo siasi perpetuato nel romanzo di Guerino il Meschino ²⁵⁵). Ivi infatti l'eroe giunge, dopo svariate avventure, agli alberi — si noti — oracolari del Sole, ai quali egli chiede la verità sul mistero della propria nascita.

E si noti ancora che se Pasiphae in realtà si confonde con Daphne e quindi con Artemis Daphnàia e,

251) Vedi su questo capitale concetto le prime pagine del volume.

252) M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München, 1941, pp. 285 ss., 323 ss.

253) Diod. Sic., IV, 46.

254) Lactant. *Carmen de Phoenice*, v. I, vv. 9-10, 29-30.

255) *Guerino detto il Meschino*, Venezia, 1826, pp. 41, 50, 65, 77, 80, 83, 88, 93, 94, 95 (soprattutto), 101.

in altre parole, il lauro è una delle sue epifanie arboree, il rapporto di essa con Hélios, non più sotto spoglie bovine, ma come divina essenza vegetale, si chiarisce inaspettatamente quando si ricordi che il lauro è uno degli alberi di Hélios ²⁵⁶), uno degli alberi suoi prediletti, al pari del fico, dell'albero dell'incenso, del più modesto erbaceo eliotropio europeo ²⁵⁷). Prediletto, io penso, perchè dalla sua dura materia si ricavava il legno maschio, il ligneo fallo, destinato alla produzione rituale del fuoco, a cui la mentalità religiosa mediterranea non assegnava già, come pare facessero gli Aarii ²⁵⁸), un'origine celeste, disceso e penetrato coi fulmini in seno alla terra e nelle fibre degli alberi, bensì un'origine terrestre, nato nel vasto grembo di Gaia, di cui alimentava le ignee manifestazioni vulcaniche, e assorbito dagli alberi attraverso le loro radici. Ivi rimaneva latente, fino a che il sacro coito della *eschara* e del *trypanon* ²⁵⁹) non ne avesse risvegliato le scintille e suscitato la fiamma. È ben naturale che Hélios, il dio *titàn*, il dio dalla gagliarda virtù generativa ²⁶⁰), amasse quest'albero, evocatore, nel rapido attrito con la tavoletta femminile, di quell'ignea sostanza che costituiva la sua essenza medesima, il fuoco terrestre. Non

256) Joh. Lyd. *De Ostentis*, ed. C. Wachsmuth, c. 45, dice del lauro e del fico che sono anch'essi di Hélios; cfr. sopra a p. 69.

257) Oltre al passo sopra citato di Giovanni Lydo, vedi Ovid. *Metamorph.*, IV, 169-270. Cfr. Nicandr. *Theriaca*, 678 ss. Per i due episodi ovidiani di Leukothòe e di Klytie a cui si riferiscono appunto l'albero dell'incenso e l'eliotropio, vedi p. 70 ss.

258) A. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks* in *Mythologische Studien*, Gütersloh, 1886, I, p. 29 ss., 96 ss., 170 ss., etc.

259) Vedi per l'*eschara*, p. 69 e p. 70, nn. 191 e 192. Su *trypanon* = *phallòs* vedi il grande dizionario dello Stephanus, vol. VII, col. 2541.

260) Vedi p. 22, n. 3.

per nulla egli era il figlio di Hêphaistos ²⁶¹). Eccoci perciò inopinatamente arrivati ad una duplice epifania vegetale, rappresentata da uno stesso albero e per la dea e per il suo paredro: dal lauro, in cui ella si compiace di esprimersi per la nota sempreverde delle sue foglie, e in cui pure Hêlios trova una gradita manifestazione fitomorfa, accentuante il carattere fallico del dio: *Pasiphae Daphnàia* di fronte ad *Hêlios Daphnàios*. Ove poi si rifletta che il legno d'alloro è sì uno dei legni specifici per l'apprestamento del *trypanon*, ma che tuttavia un medesimo legno poteva esser adoperato per il *trypanon* e per l'*eschara*: οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ γίνεται ²⁶²), non è forse eccessivo ardimento concludere anche per la Laconia ad uno *hieròs gamos* arboreo fra Pasiphae ed Hêlios, raffigurati entrambi rispettivamente dall'*eschara* e dal *trypanon* del loro proprio lauro ²⁶³) e congiunti entrambi non già in una rappresentazione simbolica, ma nella sostanziale realtà del coito divino, che dava vita alla fiamma ²⁶⁴).

Rifacciamoci al passo di Pausania, al primo paragrafo del capo XXVI del III libro. Vedemmo che lungo la strada da Oitylon a Thalamai eravi un santuario oracolare di Inò, con due statue bronzee di Pasiphae

261) Dell'origine terrestre del calore e della luce solare, di Hêlios, cioè, figlio di Hêphaistos, ho largamente trattato all'inizio di questo volume.

262) Theophr. *Hist. Plant.*, V, 9, 7.

263) La mentalità religiosa, che vedeva nella sola raffigurazione del sesso la essenziale rappresentazione della persona divina, sopravvisse nella Grecia classica: si ricordino Baubô (nelle statuette di Priene) e le rappresentazioni puramente falliche di Hermês e di Dionysos.

264) Di un analogo connubio in Rodi fra una forma arborea di Hêlios e Akanthô, epifania arborea della grande dea nelle forme della acacia nilotica, ho trattato in questo mio volume a p. 66 ss.

e di Hélios nella parte aperta del santuario ed una statua (della dea) pure di bronzo nel tempio, non che una sacra sorgente di acque particolarmente dolci: la dea rivelava, attraverso i sogni, ai suoi fedeli che ivi venivano a passar la notte, ciò che desideravano conoscere. Non ci resta, per completare la interpretazione del passo, che illustrare la figura divina di Innò. E prendiamo le mosse dal nome. Se è troppo presto ritenerlo sin d'ora di origine asianica, è certo che nelle regioni meridionali dell'Anatolia troviamo, accanto a Innò, Inna, Ìnnès isaurici, Ineis pisidico e Einna cilicio²⁶⁵). Ma saranno da isolare da queste le due forme Ina, Ìnessa, che si ritrovano in terra sicana? Non crederei, tanto più che in Ìnessa riconosciamo una terminazione tipica dell'ambito egeo-anatolico, che attraverso tutto il bacino occidentale del Mediterraneo (Tirrenia, Sardegna, Corsica, Africa) raggiunge il suolo iberico dove l'odierno basco la documenta oggi ancora^{265*}). Accennavo ad Einna cilicio. Dalla Cilicia, la più orientale insieme con la Cappadocia fra le terre anatoliche, si giunge, attraverso la Commagene, nella valle dell'Eufrate. Ed allora, ove si tenga conto dei rapporti indiscussi, posti anche recentemente in viva e limpida luce²⁶⁶), già intercedenti fra le civiltà presumeriche, cioè

265) Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier nebst einem Verzeichnisse kleinasiatischer Namenstämme*, Leipzig, 1913, pp. 89, 285.

265*) V. Bertoldi, *Contatti e conflitti di lingue nell'antico Mediterraneo in Festschrift Karl Jaberg zugeeignet etc.*, Halle-Saale, 1937, p. 63 (= p. 35). Sempre in terra sicana abbiamo l'altra coppia *Akis-Akessa*, e, in territorio elimo, i due toponimi *Herbèssòs* e *Telmèssòs*, che permettono di postulare legittimamente un **Herba* e un **Telma* (V. Bertoldi, *o. c.*, l. c.). *Telmèssòs* ritorna in Licia e in Beozia.

266) Pia Laviosa Zambotti, *Le più antiche culture agricole europee (l'Italia, i Balcani e l'Europa centrale durante il neo-*

mediterranee, di Obeid e di Uruk e il mondo anatolico non solo, ma le isole dell'Egeo, la penisola Balcanica, il Caucaso, e perciò di un sostrato etnico comune all'Asia Minore ed alla Mesopotamia, sostrato che si continua ad oriente fino all'Indo, al Gange e fors'anche più in là, diviene legittimo chiederci se non esista proprio alcun rapporto fra Inô e la dea-madre sumerica Innini, che si identifica poi con Ishtar. Tanto più che accanto a Inô-Innini troviamo del pari in territorio asiatico — Frigia, Caria, Licia, Pisidia, Pamfilia, Isauria, Licaonia, Cilicia — una serie di nomi, quali: Nana, Nanas, Nane, Nanis, Nanos, Nanô, Nanna, Nannas, Nanne, Nañnis, Nannus etc., non che l'altra serie: Ninis, Nineis, Ninnis, Ninnos, Ninòe²⁶⁷), che ci richiamano ai nomi propri sumerici Nana e Nina, designanti antichissime dee-madri strettamente connesse con Innini²⁶⁸). Nè è forse da separare da queste la divinità lidia Nenênênê²⁶⁹), il cui nome si direbbe la resultante della forma Nane con la tipica oscillazione vocalica propria della trascrizione greca dei nomi mediterranei, e del noto suffisso preellenico -ênê legato alla radice da una nasale epentetica. A meno che non si voglia pensare ad una reduplicazione del tema, con allungamento — per attrazione — della vocale tematica nella seconda parte.

eneolitico), Milano, 1943, p. 468. Cfr. le pp. 128 ss., 130 ss., 140 ss., 458 ss., 460 ss.

267) Joh. Sundwall, *op. cit.*, pp. 165-166; 169-170. Cfr. anche le forme Nonna, Nonne, Nonnos, Nonnon, Nuna, Nunas, Nunnos, Nunus, Nunô, da un indigeno *nuni, come Nana etc. da *neni e Nina etc. da *nini. Vedi in proposito anche P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen, 1896, p. 341 ss.

268) S. Langdon, *Tammuz and Ishtar*, Oxford, 1914, pp. 193-194.

269) Joh. Sundwall, *op. cit.*, p. 167.

Innini (altre forme del nome sono Innina, Ninina, Innana, Ennim, Nin²⁷⁰) è nella più antica religione sumerica la massima divinità femminile: dea-madre e propriamente dea della Terra Madre²⁷¹), risaliente forse ad una originaria forma androgina²⁷²), come il suo doppione anatolico Agdistis-Kybele.

Personificazione della terra nelle sue energie genitrici e feconde, essa è signora del mondo vegetale e del mondo animale, signora, soprattutto, dei pascoli, degli armenti, dei greggi²⁷³). E poichè nè l'uno nè l'altro mondo possono prosperare senza la benedizione delle acque, acque della terra e acque del cielo, essa è pure la dea dei fiumi, dei torrenti e degli innumerevoli canali irrigatori che distribuiscono ai prati ed ai campi il dono, fra tutti prezioso, delle linfe ristoratrici²⁷⁴). Ardvî Sûrâ Anâhitâ nell'Iran ed Artemis nel mondo religioso egeo-asianico, ci appaiono come i suoi rispettivi doppioni²⁷⁵).

Signora, dicevamo, degli armenti e dei greggi, di cui assume volentieri gli aspetti, secondo la legge fondamentale del mondo religioso mediterraneo, che ignora separazioni inviolabili fra i vari regni della natura, onde la dea, che tutti comprende e domina, può rivestire, a nome del suo bisogno o del suo capriccio, tanto la forma umana che la forma animale o vegetale o quella inanimata di una rozza pietra, di un tronco squa-

270) S. Langdon, *op. cit.*, p. 49, n. 2.

271) S. Langdon, *op. cit.*, pp. 18, 49.

272) Il Langdon parla curiosamente di *sexless divinity*: si tratta proprio dell'opposto, della divinità che assomma in sè la piechezza dei due sessi (p. 16).

273) S. Langdon, *op. cit.*, pp. 54, 58.

274) S. Langdon, *op. cit.*, p. 58.

275) U. Pestalozza, *Ardvî Sûrâ Anâhitâ in Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, LXXII, fasc. II, 1938-39; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München, 1941, p. 463 ss.

drato, di un pilastro, e in queste varie forme unirsi, libera e serena, ai subordinati maschi divini, ch'essa volta a volta presceglie²⁷⁶).

Dea-Madre per eccellenza, essa presiede pure alla generazione umana, assiste le donne in travaglio e ne protegge benigna la prole. Ma in quanto generatrice non generata, « che incessantemente si prodiga ai fini della vita universale », in quanto « prostituta divina, che fa delle proprie sacerdotesse altrettante cortigiane sacre, trasmettetrici, attraverso l'atto carnale assunto a dignità ed efficacia di rito, delle feconde virtù della dea »²⁷⁷), Innini sta, alle origini, alle sorgenti stesse della vita, di cui ella medesima è, vorrei dire, la scaturigine sacra, ed esercita il suo ufficio augusto secondo una norma di suprema ed assoluta indipendenza, « volutamente ignara per sè di quei limiti e di quei vincoli che, necessari nella sfera umana alla esistenza, alla conservazione e allo sviluppo dei rapporti sociali, diventano inconcepibili in questa particolare sfera divina, dove la più imperiosa autonomia e la più decisa avversione ad ogni giogo dominano sovrane, perchè nulla intervenga ad alterare il ritmo libero e instancabile della generazione e della produzione »²⁷⁸). Nessuna potestà maritale può costringerla, arbitra ella sempre di scegliersi un divino subordinato amante, di cui piange annualmente la morte e che richiama poi magicamente alla vita²⁷⁹), per farne il rinnovato compagno del suo talamo, da cui si effondono, in seno alla comunità che

276) S. Langdon, *op. cit.*, p. 55 ss. Cfr. U. Pestalozza, *Boôpis Potnia Hêre in Athenaeum*, N. S., XVII, 1939, fasc. II-III, p. 113 ss.

277) U. Pestalozza, *Arđvi Sûrâ Anđhitâ*, pp. 8-9.

278) U. Pestalozza, *op. cit.*, p. 9.

279) S. Langdon, *op. cit.*, p. 19 ss. Cfr. il poemetto della discesa di Ishtar agli Inferi, presso P. Dhorme, *Choix de Textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, pp. xxviii-xxix, p. 327 ss.

la venera, germi possenti di fecondità e di benessere. È lo stupendo incantesimo delle nozze divine, è il gioco affascinante di azione e di reazione, per cui, celebrate talora sul nudo grembo della terra, profondamente incisa dalla triplice fatica del vomere, *νειῶ ἔνι τριπλόω*, esse risentono moltiplicate al sacro contatto le loro diffusive energie, mentre agitano e stimolano alla loro volta, nell'ampio seno di Gaia, la inesausta volontà procreatrice ²⁸⁰).

Quale dea della Terra, Innini ha uno stretto rapporto con l'animale ctonico e fallico, che volentieri si cela nelle sue viscere, col serpente, di cui ella rappresenta volentieri il sesso femminile e di cui assume volentieri l'aspetto: « Madre Gran Serpente », come lo assume del resto anche Tammuz, il suo amante divino ²⁸¹). Nè essa sarebbe una perspicua forma della grande divinità mediterranea, se non possedesse quel fondamentale potere magico, per cui la dea è tale in quanto maga e maga in quanto dea, onde la sua magia, che liberamente si esplica alla luce del sole — in contrasto con l'equivoca, torbida, lunare magia dell'età classica — e che intimamente si lega a quel mondo vegetale, sopra cui ella impera, è la forma abituale, legittima della sua attività divina ²⁸²). Finalmente Innini è una dea oracolare (e la radice di questo attributo sta pure nella sua natura arborea ²⁸³) e si rivela nei sogni ai suoi fedeli ²⁸⁴).

Tale, rapidamente abbozzata, la fisionomia della grande dea sumerica Innini. Vediamone adesso taluni

280) Vedi U. Pestalozza, *Le Tharghelie Ateniesi*, Bologna, 1933, p. 54.

281) S. Langdon, *op. cit.*, pp. 104, 115, 119-121.

282) S. Langdon, *op. cit.*, p. 125 ss.

283) Vedi sopra a p. 84 ss.

284) S. Langdon, *op. cit.*, p. 127 ss.

particolari, che ancor meglio la avvicinano alla corrispondente divinità femminile del mondo egeo-asianico. Innini, nei suoi sforzi per scuotere Tammuz dal sonno della morte e portarlo a risalutare l'anima luce del sole, è assistita da sette *dàimones*²⁸⁵). Il pensiero corre subito ai *dàimones parastàtai* di Rhea, di Kybele, di Lêtô, ai *Dàktyloi idàioi*, amanti cioè della montagna boscosa, ai *Kùrêtes*, ai *Korybantés*, ai *Kàbeiroi*²⁸⁶), a tutti questi divini assistenti, vari di numero, dei quali due sono assunti all'alto ufficio di paredri²⁸⁷), partecipi della sostanza stessa della dea, perchè da lei generati sopra il nudo terreno²⁸⁸), *orèioi, gòêtes, pharmakèis*²⁸⁹), così come la Madre loro — *Μεγάλη Μηττηρ* — è signora dei monti, delle selve, delle forre selvagge, in cui scrosciano i torrenti; è maga in quel largo e pregnante senso mediterraneo, che non si contrappone al divino, ma quasi lo comprende; è esperta di tutti i *phàrmaka*, ch'ella elabora e distilla in seno a quella natura vegetale, ch'altro non è, se non una delle sue più ricche epifanie.

Abbiamo accennato alla epifania boomorfa di Innini. Essa richiama tosto l'analoga epifania della grande divinità femminile cretese. È appena necessario ricordare che il mito di Pasiphae, invaghitasi del magnifico toro inviato a Minos da Zeus o da Poseidone²⁹⁰), è un trasparente mito etiologico, il quale trae origine da uno degli aspetti della dea, a cui corrispondeva l'aspetto

285) S. Langdon, *op. cit.*, p. 20.

286) U. Pestalozza, *Sulla rappresentazione di un pithos arcaico beotico in Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XIV, 1938, p. 16 ss.

287) Apollon. Rhod. *Argonautica*, I, 1125-1128.

288) Apollon. Rhod. *Argonautica*, I, 1129-1131.

289) *Scholia in Apollon. Rhod. vetera*, rec. C. Wendel, Berlin, 1935, ai versi 1126-1131 b.

290) Vedi in proposito A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1914, I, p. 464 ss.

taurino del suo subordinato paredro, e dalla sacra annuale rappresentazione di uno *hieròs gamos*. La regina-sacerdotessa e il re-sacerdote, rappresentanti sotto spoglie bovine e taurine la dea ed il dio, celebravano infatti realmente o simbolicamente il sacro rito nuziale, ed in esso veniva concepito il Minotauro, personaggio di cui, nel vasto quadro della complessa azione scenica di culto, lo stesso maschio primogenito della coppia insieme regale e divina era probabilmente chiamato a rivestire le forme ²⁹¹). Anche nei riguardi di Innini c'è pervenuta una lunga liturgia delle sue nozze simboliche — a mezzo dei rispettivi simulacri — con Idin-Dagan, terzo re della dinastia di Isin, che, in forza del carattere pure sacro della regalità sumerica, vi fungeva evidentemente da divino paredro ²⁹²).

Innini ci appare, attraverso Ishtar, identificata con Ajâ, la divina compagna del dio solare a Larsa e a Sippar, dove ha il suo collegio di cortigiane sacre, come Innini ad Erek, e dove essa celebra annualmente a primavera lo *hieròs gamos* stagionale con Shamash, simile a quelli di Innini e Tammuz, di Bau e di Ningirsu, di Tashmet e di Nebo. Non è perciò da escludere che Ajâ sia una di quelle divinità femminili, per dir così, parassite, che impersonavano uno dei molteplici aspetti della grande Innini, e, nel caso nostro, l'aspetto di « regina del cielo » quando, introdottisi e accentuatasi nella religione sumerica i caratteri astrali, Innini, senza per questo abbandonare la terra, da cui primamente era nata, assunse insieme gli attributi di una divinità celeste ²⁹³), sino a diventare la figlia di Sin, il dio luna-

291) U. Pestalozza, *Boôpis Potnia Hère*, p. 107 ss.

292) S. Langdon, *op. cit.*, p. 27; C. L. Woolley, *Les Sumériens* (trad. de E. Lévy), Paris, 1930, p. 32, p. 174 ss. Idin Dagan visse nella prima metà del terzo millennio a. C.

293) S. Langdon, *op. cit.*, pp. 96-98.

re²⁹⁴). Ma pure in questa nuova vita astrale, gli antichi caratteri che la legano alla grande divinità mediterranea non sono dimenticati, e Shamash, anch'egli figlio di Sin²⁹⁵), che le diventa paredro, le è, al tempo stesso, fratello.

Se la trascrizione del nome Ajâ fosse una trascrizione sicura, il che, pur troppo, non è²⁹⁶), sarebbe particolarmente interessante notare che una figura divina dall'identico nome, in stretto rapporto col Sole, si ritrova nel mondo religioso colchico-cretese²⁹⁷), dove Krête, che ci appare come una delle spose di Hêlios e madre di Pasiphae, ha una sorella dal nome appunto di Aia, portante cioè il nome medesimo della estrema dimora orientale di Kirke, essa pure figlia di Hêlios e sorella o sorellastra di Pasiphae, a norma della duplice tradizione, la quale le dà per madre Perseis o Krête²⁹⁸). Che se Aia è la personificazione della terra nativa di Kirke nella Colchide lontana, ai confini orientali del Ponto Eussino, e se non è separabile da Gaia²⁹⁹); se, in altre parole, Aia è la madre di Kirke, si giunge facilmente alla conclusione verosimile che pure Aia appartenesse, al pari della sorella Krête, al ciclo delle spose di Hêlios. Come tale, Aia porterebbe lo stesso nome della divinità sumerica, sposa di Shamash: Aia colchica e Ajâ sumerica entrambe spose del dio solare.

294) Morris Jastrow jr., *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, Giessen, 1912, I, p. 77.

295) Morris Jastrow jr., *op. cit.*, I, pp. 66, 72, 408 ss.; II, p. 72.

296) S. Langdon, *op. cit.*, p. 96, n. 4.

297) Per gli stretti rapporti religiosi fra Creta e la Colchide, vedi a p. 30 ss.

298) *Etymologicum Magnum*, s. v. αἶα: αἶα ὑπὸ Κυρηναίων τῆθις καὶ μαῖα καὶ ἀδελφὴ Κρήτης. Cfr. Momolina Marconi, *Kirke in Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XVIII, 1942, p. 19.

299) Sui rapporti tra Aia e Gaia (αἶα e γαῖα) e sul probabile significato di Aia vedi sopra a p. 36 ss.

Si potrebbe procedere oltre e, sulla scorta della precedente equazione, arrivare alla equazione Aia-Inô, parallela a quella Ajâ-Innini, sicuramente documentata da testi liturgici? Vediamo. Nel santuario laconico di Thalamai, accanto ad Inô, la cui statua è custodita nel *naos*, troviamo nel recinto sacro, all'aperto, le due statue di Hélios e di Pasiphae. La presenza del simulacro di Hélios, dopo quanto si è detto, è facile a spiegarsi: Hélios si trova nel *tèmenos* di Inô a testimoniare il suo particolare rapporto di sposo, o meglio di paredro della dea, come Shamash è il dio paredro di Innini. Quanto a Pasiphae, a cui una tradizione mitica dà per madre Krête sorella di Aia³⁰⁰), se pensiamo a una possibile, non difficile confusione o identificazione tra le due sorelle, entrambe spose di Hélios, entrambe portanti un nome locale, identico per Aia a un nome generico (*aia*) e tale fors'anche per Krête — il che avrebbe reso ancor più agevoli la confusione o la identificazione — noi arriveremmo a scoprire un altro filone mitico affiorante solo attraverso vaghi indizi, ma da ritenersi probabilmente il più antico, in cui Kirke e Pasiphae apparivano sorelle, perchè figlie originariamente non di Perseis, ma di Aia, figlie cioè della Terra-Madre nella localizzazione più orientale di questa, durante un'età permeata e dominata tutta dalle eroiche gesta degli Argonauti, che spingono la nave fatidica sino alla foce del Phasis. Ci avviciniamo ormai alla conclusione. Se regge la non casualità dei rapporti tra Inô e Innini sopra illustrati, se è fuori di dubbio la identificazione delle due divinità sumeriche Ajâ ed Innini, provata da testi precisi, viene naturalmente ad imporsi an-

300) Si noti il parallelismo: Kirke è figlia di Aia, cioè della Terra-Madre colchica, come Pasiphae è figlia di Krête, cioè della Terra-Madre cretese. E nell'uno e nell'altro caso, la figlia si confonde con la madre: è la madre che, nella figlia, rivela sè stessa.

che il rapporto tra Aia colchica ed Inô nel senso di una identificazione vera e propria. Aia ed Inô si identificano, e poichè Pasiphae potè essere figlia di Aia, a questo titolo appunto di figlia di Aia identificata con Inô noi dobbiamo la presenza di Pasiphae nel santuario di Thalamai.

Il santuario è sacro ad Inô, e vicino le stanno i simulacri del dio paredro Hêlios e della divina figliola di lei, Pasiphae. A corroborare questa conclusione, non bisogna dimenticare che, sia nell'estremo oriente del Ponto Eussino che in Creta, troviamo tracce del culto di Inô.

Ci informa Strabone ³⁰¹⁾ che nella *Moschikê*, regione immediatamente a sud della Colchide, sorgevano un santuario della dea e un oracolo di Phrixos, evidentemente legati alla saga degli Argonauti. Quanto a Creta, centro principale del culto di Pasiphae, forma perspicua della grande divinità locale, con accentuazione di quei caratteri magici, che sono nell'essenza della dea mediterranea, ivi pure si celebravano le *Inàcheia* in onore di Inô ³⁰²⁾. La coesistenza dei due culti nell'isola induce a pensare che già in essa si fosse affermato tra le due dee quel rapporto di consanguineità, che noi credemmo di scorgere in Laconia, per spiegare la presenza nello stesso santuario delle statue di Inô, di Hêlios, di Pasiphae. Il ragionamento poggiava almeno in parte — giova confessarlo — sulla fragile base di una trascrizione non sicura. Ma non è inverosimile che Inô e Pasiphae stessero nell'isola in rapporti analoghi a quelli in cui venero a trovarsi nel mondo anatolico Lêtô e Artemis. L'una e l'altra, manifestazioni simili dell'unica deità mediterranea, ma l'una più cospicua dell'altra come

301) *Geograph.*, XI, 2, 17. Cfr. Tacit. *Annal.*, VI, 34.

302) M. P. Nilsson, *Griechische Feste religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Leipzig, 1906, p. 430 ss.

massima divinità della regione; quando la dea sopraggiunta finì per diventarne in realtà la signora, la pacifica convivenza di entrambe venne per così dire sanzionata da un tacito patto familiare, che chiamò madre la più antica e figlia la dea più recente. Rapporti analoghi, ho detto; non direi tuttavia identici, perchè probabilmente in Creta la madre e la figlia si dividevano equamente gli onori divini loro resi, e godevano perciò, in città diverse, del medesimo culto. O potè trattarsi invece, anzichè d'un fatto d'ordine cronologico, di un fatto di origine e di esperienza religiosa: la fede in una duplice coesistente epifania della grande *Pòtnia*, simultaneamente contemplata e celebrata come la *nymphè* divina, nel cui giovane grembo cominciano appena a palpitare gli innumeri germi di vita, e insieme come la dea — la medesima dea, dea-madre per eccellenza — che del suo fecondo, instancabile ciclo vitale ha raggiunto il culmine augusto sul quale sta, come sul vertice della sua sacra montagna, bella di una matura imperiosa bellezza, che non conosce tramonto. Non ebbe appunto in Creta la sua culla il divino binomio di *Dêmèter* e di *Persephone*, la Madre e la Figlia, che, emigrate ad Eleusi — già precedentemente raggiunta dalla potenza di espansione minoica — vi portarono col loro proprio culto i primi germi di una religione misterica? ³⁰³). Non di-

303) La religione eleusina, meglio di ogni altra più o meno alterata sopravvivenza (e sono molte), testimonia la insopprimibile vitalità di un culto mediterraneo prettamente matriarcale in seno alla religione patriarcale degli Elleni, che in questo caso non seppero deformarne la santità originaria. Ed anche come Mistero, la religione di Eleusi, nonostante vaghi accenni di paredrato (*Keleòs*, *Phytalos*, come *Iasion* in Creta), rimane ferma e immutabile intorno alla Madre e alla Figlia, cioè intorno ad un'unica entità religiosa femminile nella sua duplice epifania, senza intervento essenziale di una divinità maschile, la quale invece nei Misteri di *Ishtar* e *Tammuz*, di *Ashtartu* ed *Adon*, di *Kybele* e di *Attis*, di *Rhea* e di *Zeus* (anche *Zeus* in Creta soggiace

versamente Inô e Pasiphae dovettero emigrare in Laconia, accompagnando, θεαὶ πελαγίαι, propiziatrici dell'onde e dei venti, gli alacri ardimentosi coloni, che successivamente sciamarono nel Peloponneso, nella Focide, nella Beozia, nell'Attica a crearvi le basi della egemonia cretese sulla Grecia continentale fino alla Tessaglia. Poichè la vicenda di Androgeo, il figlio di Minos, non è mito, ma storia, storia romanzata se si vuole, ma storia; e storia è, in una luce di bellezza che lo ha fatto immortale, il peana bacchilideo intitolato « Teseo ».

Ho chiamato Inô e Pasiphae « dee marine » nel loro passaggio da Creta alle coste del Peloponneso. Se si accettano le mie conclusioni intorno al culto arboreo e al culto solare in Laconia, intorno ai rapporti tra Daphne e Pasiphae, intorno ad una epifania arborea di Pasiphae

a un'avventura simile a quella di Adon) muore e risorge in qualità di subordinato paredro della grande, della massima dea. Ed è appunto in questo suo morire per risorgere che si cela il nocciolo mistico, per cui la religione si trasforma in Mistero, in religione cioè di salvezza oltremondana per gli iniziati: « coraggio, o mysti, perchè il dio è salvo; dalla sua salvezza deriverà salvezza anche a voi ». Nei Misteri Eleusini, invece, al posto del Paredro, è la Figlia, cioè la personificata giovinezza della Madre; ed essa non muore per risorgere, bensì scompare soltanto per ricomparire. Inoltre, il motivo mistico che, presso gli altri Misteri, risiedeva nella identificazione dell'iniziato col dio morente, donde per immediata conseguenza la identificazione dello stesso iniziato col dio risorto e la partecipazione alla sua immortalità, trae nei Misteri Eleusini la sua origine dall'intima partecipazione dei mysti all'immortale dolore della Madre, per rendersi degni di partecipare intimamente anche al suo gaudio immortale. La natura immortale del dolore e del gaudio della Madre si comunica misticamente al dolore ed al gaudio dei mysti e diventa pegno sicuro della loro felice immortalità nell'altra vita. E tutto ciò avviene in un clima assiduamente dominato dal senso sacro della fecondità e della maternità della Dea, fecondità e maternità autonome secondo la vecchia e sempre viva credenza mediterranea, che esclude dai simboli misterici ogni visione fallica, per esaltare la contemplazione estatica dell'αἰδοῦσαν muliebre e della spica, utero vegetale della dea. Vedi in proposito le mie *Tharghelie Ateniensi*, Bologna, 1933, pp. 12-13.

— Pasiphae Daphnàia — (accanto al duplice aspetto umano e booforme) caratteristica della Laconia, ma con ogni probabilità non ignota all'isola minoica, dove le rappresentazioni arboree della grande *Pòtnia* o, comunque, le testimonianze dell'identità dell'albero e della dea sono numerose, non sembrerà, credo, arrischiata tale mia attribuzione. Mi richiamo alle raffigurazioni minoiche della divina sovrana dell'isola nel suo aspetto di signora del mare, in cui la *Pòtnia*, nell'atto di trasferirsi dall'uno all'altro santuario dell'ampio suo regno, dove la attendono, tra lo sfarzo vivace e la lucente ricchezza dei costumi liturgici, i riti esaltanti le inesauste energie della sua vita divina³⁰⁴), appare in atteggiamento dominatore sopra una svelta galea, che porta, come un'insegna di comando, il doppione vegetale della dea, l'albero sacro³⁰⁵). Nessuna prova più stringente e più conclusiva della singolare predilezione della *Pòtnia* per la propria epifania arborea, s'ella non esitava ad ostentarla con particolare rilievo, quando le periodiche festività stagionali la conducevano, in aspetto contemporaneamente umano, sulle onde tempestose dell'Egeo verso i centri più famosi del suo culto. Non altrimenti io vedo Pasiphae — e con Pasiphae il suo doppione Inô — veleggiante dalla sua grande isola ai lidi laconici, umana ed insieme arborea. Le due sacre immagini, alzate sulle nere navi a guisa di divini palvesi, ne vegliavano così la rotta spesso ardua e perigliosa attraverso le acque infide del mare Cretico e del mare Myrtoo.

Abbiamo dunque sin qui rilevato due localizzazioni assai significative del culto di Inô: le terre più orientali

304) Cfr. U. Pestalozza, *Boôpis Potnia Hère* in *Athenaeum*, N. S., XVII, 1939, fasc. II-III, p. 108.

305) J. A. Evans, *The Palace of Minos at Cnossos*, London, 1928, II, I, p. 250; U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, pp. 163-166.

del Ponto Eussino e l'isola di Creta; inoltre una intermedia, la Laconia. In questa Inô è intimamente connessa col culto di Hêlios: è perciò da ritenersi che anche in Creta, donde Inô era passata nel Peloponneso, dove essa coltivava così stretti rapporti con Pasiphae, la figlia del Sole; in Creta, dove il Sole aveva assunto nella religione locale l'aspetto taurino, esistesse la medesima connessione, e che la medesima tanto meno potesse mancare nella Colchide, terra prediletta da Hêlios, che in Aia aveva i suoi *orienti* e la reggia rosata dell'Aurora, e la magica erba, ristoratrice mattutina dell'impeto dei suoi cavalli, dove regnava un figlio suo, Aiêtes, e dove Kirke e Mèdeia, rispettivamente figlia e nipote di Hêlios, le dee *polypharmakoi*, riempivano del loro nume venerato e temuto tutta la regione. Cosicchè io non credo improbabile che la religione solare nel mondo egeo-anatolico, durante l'età mediterranea, abbia preso le mosse dalla Colchide e di là rapidamente raggiunto l'isola di Creta, grazie a quelle affinità culturali e culturali, che ormai conosciamo, ed alle nutrite simpatiche relazioni intercedenti tra i due paesi³⁰⁶).

Particolare attenzione merita il rapporto tra Hêlios e Kirke, rapporto identico a quello tra Hêlios e Pasiphae, pure figlia del Sole e sorella di Kirke, onde resta rinsaldato il legame tra la Colchide e Creta. L'attributo magico — che nel clima mediterraneo si potrebbe più esattamente definire magico-religioso — è essenziale alla grande divinità mediterranea ed anteriore perciò all'introdursi del culto solare. Ma poichè la magia trae, per dir così, la sua materia dal mondo vegetale, su cui domina sovrana la dea, e poichè il più recente culto di Hêlios, così strettamente avvinto alla terra, aveva posto in particolare e vivida luce l'azione del dio nell'arcano

306) Vedi sopra a p. 30 ss.

travaglio, che aduna dentro il grembo dei fiori e nei tessuti dell'erbe e delle foglie innumeri succhi dotati di meravigliose virtù, così la potenza magico-religiosa della grande *Pòtnia*, con indubbia offesa alla sua originaria autonomia, venne posta in diretta dipendenza da *Hélios*, venne — sia pure in parte soltanto — usurpata da *Hélios*, che ne diventò — come già vedemmo — la fonte, onde la dea in alcune sue forme, in cui questa potenza era, più che in altre, specialmente attiva e imperiosa, fu costretta a subire la paternità del dio, quale mortificante segno di un predominio ormai minacciato e conteso. Tali i destini di *Kirke*, di *Pasiphae*, a cui la paternità eliaca — forse ancor più nei rapporti di quella che di questa — finì per circoscrivere la primitiva sfera d'azione, ampia quanto erano ampi i regni soggetti all'assoluta sovranità della dea.

* * *

La vita terrestre di *Hélios* va ulteriormente studiata attraverso i suoi rapporti con altre divinità femminili, che tutte partecipano dei caratteri della grande divinità mediterranea, quando non ne siano delle esplicite forme. Tale il caso di *Athêna* nell'isola di Rodi, che già ebbe ad offrirci un luminoso esempio degli intimi rapporti intercedenti fra il culto arboreo ed il culto solare ³⁰⁷).

Se riflettiamo alle origini minoiche di *Athêna*, alle sue strette relazioni col mondo ofiomorfo ed alla sua conseguente, primitiva identità con la dea dei serpenti di *Cnosso* ³⁰⁸); se teniamo inoltre presente che uno degli antichi nomi di Rodi era *Ophiùssa* ³⁰⁹), l'isola cioè

307) Vedi sopra a p. 66.

308) M. P. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, München, 1941, pp. 268, 325, 405 ss.

309) Strab., XIV, 2, 7.

delle serpi e della loro dea, l'isola, in altre parole, di Athêna, dovremo necessariamente riconoscere nella Athêna rodia un doppione della Athêna minoica, e vedere pure in lei la divina sovrana dell'isola, con quella medesima larghezza di attributi, ch'ella possedeva quando, fiorendo libero e pieno il suo culto nella Egeide preellenica, nessun settore della vita associata le era alieno, e la dea, in ciascun quadro delle singole comunità matrilineari del tempo, rappresentava veramente una espressione completa della *Pòtnia* mediterranea. Accanto ad essa Hêlios ci appare ancora in veste di subordinato paredro, ove si osservi che una tradizione mitica attribuiva loro come figli i Korybantés³¹⁰). Ora i Korybantés, *dàimones* mediterranei di origine probabilmente anatolica, affini, come è notissimo, ai Kùrêtes, ai Dàktyloi, ai Kàbeiroi, ai Telchines³¹¹), divini assistenti della grande *Pòtnia*, cioè della Terra-Madre nei suoi vari nomi di Kybele, di Rhea, di Rhea-Kybele, di Opis, passavano per essere *apàtores*, nati dal grembo materno della Terra senza concorso virile, germinati da essa a modo di alberi (o non forse umani insieme ed arborei?), γηγενεῖς e δειδροφυεῖς³¹²). Meglio precisando, il mito narrava di Rhea che li aveva fatti balzare dal suolo³¹³), cioè dal grembo di Gaia, certamente col tocco magico delle sue mani, come appare da altri testi³¹⁴), i quali aggiungono che Rhea oppure

310) Strab., X, 3, 19. Per l'accento vedi avvertenza a p. 9.

311) J. Poerner, *De Curetibus et Corybantibus*, Halle, 1913, *passim*.

312) J. Poerner, *op. cit.*, pp. 324-325, 338.

313) Nonni Panopolit. *Dionysiaca*, XIV, 24 ss.

314) Vedili in J. Poerner, *op. cit.*, pp. 382-383 (Georg. Choerobosc. *Ad Hephaestionis Enchiridion*, III, 2, comm. Consbr.; *Schol. B. xx. 5 in Hephaist. Enchirid.*; Grammaticus Ambrosianus, *De re metrica*, § 6 in Studemund, *Anecdota varia graeca*, 1886, I, p. 224; Diomed. *Art. gramm.* in *Gramm. Lat.*, rec. H. Keil, Lipsiae, 1857, I, p. 478, 16-25).

Opis, incinta di Zeus, presa dai dolori del parto, s'era aiutata premendo le mani convulse sul terreno roccioso della caverna, dove aveva cercato asilo per dare alla luce l'infante, e intanto, sotto la pressione delle mani divine, la Terra generava i Korybantes (o i Kùrètes o i Dàktyloi), che tosto si facevano intorno alla dea in qualità di demoni maieutici ³¹⁵).

Apollonio Rodio ³¹⁶), al pari di Nonno, attribuisce loro la medesima nascita, senza però connetterla con quella di Zeus, la quale, in realtà, deve considerarsi un'aggiunta seriore al dato originario, da cui l'episodio mitico si evolve in due tempi distinti.

La concezione primordiale di Gaia e di Rhea (o di Opis) è quella di una divinità unica, designata con due nomi diversi, *sine differentia discretionis*, si direbbe con le parole tipiche di un Prefazio romano ³¹⁷). La loro identità e identificazione sono perfette, cosicchè la nascita dei Korybantes dalla Terra-Madre è la stessa cosa che la nascita loro da Rhea, la quale, ad agevolarne l'avvento alla luce, appoggia sul proprio grembo, cioè sul grembo della Terra, le mani distese, secondo un ben conosciuto gesto di magia maieutica ³¹⁸). Quando, pur non essendo affatto perduto il senso della identità primitiva di Gaia e di Rhea, ha luogo una distinzione fra loro, come di due divinità in cui l'ugua-

315) U. Pestalozza, *Sulla rappresentazione di un pithos arcaico beotico* in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XIV, 1938, p. 18 ss.

316) *Argonaut.*, I, 1129-1131.

317) *Missale Romanum*, Roma-Tournay, 1908, p. 219. Se non fosse eccessivo applicare l'esatto e rigoroso frasario della teologia cattolica a delle concezioni non altrettanto definite e precise, si potrebbero ricordare in proposito altre espressioni del citato Prefazio: *in personis proprietas, in essentia unitas, in maiestate aequalitas*.

318) O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, Giessen, 1909, p. 9 ss.

gianza si attenua in affinità sia pure accentuatissima, allora la nascita dei Korybantes avviene per la magica pressione delle dita di Rhea sul grembo della Terra-Madre. E finalmente, poichè i Korybantes sono *dàimones* maieutici, si finì per far coincidere la nascita di Zeus da Rhea con quella dei Korybantes da Gaia, perchè fossero immediatamente presenti e pronti a prestare i loro servigi alla madre del bimbo divino. Comunque, a noi importa qui insistere sul particolare dei Korybantes *apàtores*, perchè esso conduce alla identificazione di Athèna con Rhea e con Gaia³¹⁹⁾ — identificazione agevole, trattandosi di forme analoghe della medesima grande divinità mediterranea — ed alla conclusione che i Korybantes, dunque, erano figli soltanto di Athèna e che Hélios non poteva vantare alcun diritto di paternità su di essi, sedendo egli presso di lei unicamente nella modesta funzione paterale di ministro delle voluttà della dea, non di autore necessario della sua fecondità. Di questa generazione *sine patre* è ricordo anche in un'altra tradizione mitica, secondo cui non Gaia, nè Rhea, nè Opis, nè Athèna, ma Kore, cioè Persephòne³²⁰⁾ aveva partorito, senza concorso d'uomo, Korybas. Giacchè, accanto ai Korybantes, era il loro eponimo Korybas, che l'Imperatore Giuliano³²¹⁾ menziona come *σύνθρονος τῆ Μητρὶς*, paterale cioè di Kybele, paterale e — aggiungeremo — figlio, secondo la norma dei rapporti divini mediterranei: infatti a Samotracia egli passava per figlio della Grande Madre anatolica³²²⁾.

319) O. Gruppe, *Griech. Mythol. u. Religionsgesch.*, p. 1205, n. 8.

320) *Serv. ad Vergil. Aeneid.*, III, 111. È probabile che in Persephone, la « Kore », si debba vedere la dea mediterranea nella sua particolare accezione di *parthènos*, cioè di « non sposata », di non soggetta al giogo maritale e disdegnosa di esso.

321) *Orat.*, V, 167 B.

322) Diodor. Sic. V, 49, 2.

Korybas ha una variante, Kyrbas, che si riattacca a tutta una tradizione mitica rodia. Nel medesimo passo in cui fa di Athèna e di Hélios i genitori dei Korybantes, Strabone ³²³) riferisce che compagno di quelli fra i Telchines, i quali seguirono Rhea da Rodi a Creta ed ivi scambiarono il nome primitivo col nome di Kùrêtes (equivalente a Korybantes), fu Kyrbas, fondatore nell'isola minoica di una città chiamata dal suo nome Kyrba e poi Hierapytne ³²⁴). Kyrba ritorna come toponimo in Rodi nella leggenda locale di Kyrbia, figlia del re Òchimos, figlio di Hélios, anteriormente chiamata Kydippe, andata sposa allo zio paterno Kèrkaphos; questi succede sul trono al fratello e suocero, ed a lui succedono i tre figli Lindos, Iàlysos e Kàmeiros, i quali, dopo che un maremoto ebbe devastato Kyrbe, antico nome dell'isola o della sua capitale ³²⁵), si dispersero nel paese ³²⁶). Si tratta evidentemente di un toponimo anatolico e precisamente della Caria, della Licia e regioni limitrofe, con cui Rodi fa corpo, un toponimo che si ritrova in Kyrbe città della Pamfilia, Korba città della Licia, Kurba città della Caria, Kyrbasa città pure della Caria, Kòrbasa, città pisidio-pamfilica ecc. ³²⁷). Ed anche Kèrkaphos ha i suoi tipici riscontri anatolici in un Kèrkaphos, montagna presso Colofone, e nei due nomi propri Kàrkabos e Kòrkabos, con le abituali alternanze ³²⁸). Kyrbas è pertanto in Rodi una varietà locale di Kory-

323) X, 3, 19.

324) Herodiani *Technici Reliquiae*, coll. A. Lenz et E. Plew, Leipzig, 1867-1870, I, 252, 7; Steph. Byz., p. 328, 4-6.

325) Stoll, *Kyrbia* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik.* etc., II, col. 1715.

326) Diodor. Sic. V, 57.

327) Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., pp. 112-113: base radicale: *Krbba.

328) Joh. Sundwall, *op. cit.*, pp. 114-115: base radicale *Krqqa-ba.

bas, appartiene cioè all'onomastica rodia, come è provato dalle forme analoghe Kyrbe, Kyrbia, legate ad una tradizione mitica connessa col culto di Hêlios. Eliadi sono i fratelli Òchimos e Kêrkaphos, il quale sposa la nipote Kyrbia, e in tale qualità succede al fratello nel regno; cosicchè è lecito presumere che — nel dato primitivo — secondo le consuetudini matriarcali mediterranee della regione a cui Rodi appartiene, con la Licia nel centro ³²⁹), il connubio avvenisse non tra la nipote e lo zio, ma tra la figlia e il padre, rinnovandosi l'esempio, illustrato in altra parte del volume ³³⁰), delle nozze del re licio Termiles con la figlia Ogygie. In questo ambiente fondamentalmente mediterraneo di religione eliaca trova ora il suo posto una preziosa notizia dell'Imperatore Giuliano nel testo già menzionato ³³¹). Korybas, ch'egli designa, come vedemmo, « partecipe del trono della Madre », il re-consorte della Gran Madre anatolica, è pure da lui designato quale *megas Hêlios*. Giuliano attinge qui ad una tradizione antichissima, ch'io non esito a chiamar rodia, intendendola cioè connessa col culto rodio di Hêlios in età mediterranea. Il Korybas di Giuliano, perciò, altro non è che il Kyrbas rodio, esponente dei Kyrbantes, vale a dire il loro capo, e nella primitiva religione eliaca di Rodi identificato con Hêlios. Da siffatti rilievi scaturisce qualche interessante conclusione. Kyrbas-Hêlios, al pari dei Kyrbantes o Korybantes di cui è il capo, nasce da Athêna (che si identifica con Gaia, con Rhea, con Kybele) in virtù dell'autonomia generativa che le è propria, come è propria a tutte le forme della grande divinità fem-

329) Cfr. E. Kornemann, *Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur*, Heidelberg, 1927, p. 23 ss. (*Orient und Antike*, I).

330) Vedi le pp. 136-137.

331) *Orationes*, V, 168 B.

minile preellenica. Egli ne è il figlio ed insieme, *more mediterraneo*, il paredro, carattere il cui ricordo è ancor vivo nella notizia di Strabone, notevolmente deformata in senso patrilineare così da farne non soltanto il paredro, ma il padre. Il Sole, in altre parole, nella più antica tradizione rodia nasce dalla Terra, precisamente come nella Teogonia esiodea — prezioso relitto mediterraneo — Uranòs nasce da Gaia³³²). Tocchiamo qui le origini prime del culto di Hélios in Rodi, origini evidentemente mediterranee, se è vero, come è vero, che Hélios vi era conosciuto e venerato secondo una concezione che lo legava strettamente alla Terra, sino a farne il figlio *sine patre*, concezione di un Sole più ctonico che celeste, di cui abbiamo già dato molteplici prove.

I risultati suesposti spiegano ormai chiaramente come Rodi, l'isola data al culto solare sin dall'età mediterranea, potesse chiamarsi anche Kyrba, e come Kyrbìa, figlia di un figlio del Sole, appunto da Kyrbas-Hélios derivasse il suo nome. Nè è improbabile che ci si trovi qui dinnanzi a un capovolgimento di posizioni effettuato dalla tendenza deformatrice ellenica in senso patrilineare dei miti mediterranei, che Kyrbìa, cioè, fosse in origine non la discendente diretta, ma la madre di Kyrbas-Hélios; fosse in altre parole, un secondo nome di Athèna o un epiteto di essa derivato dal suo rapporto solare: *Athèna Kyrbìa* come dalle sue relazioni coi Telchines aveva tratto l'epiteto di *Telchinia*³³³).

Abbiamo visto che nella più antica religione solare di Rodi, Hélios nasce da Gaia, da Gaia-Athèna. Alla conclusione medesima, alle origini ctoniche del Sole nel culto mediterraneo, veniamo condotti sulla traccia di

332) *Theogon.*, 126-127.

333) O. Gruppe, *Griechische Mythol. und Religionsgesch.*, pp. 61 e 125.

un altro filone mitico che, per essere probabilmente anatolico, rimane assai vicino — e non geograficamente soltanto — al mondo mitico dell'isola di Rodi.

* * *

Uno dei nomi di Gaia, *Titaia*³³⁴), non sembra separabile da nomi propri e da toponimi dell'Asia Minore meridionale, derivati dalla base **tili*: *Tittis*, *Tittianòs* (Licaonia); *Titênòs* (Isauria-Pisidia); *Titiu-polis* (Isauria); *Τιτυέων συγγένεια* (Alabanda in Caria); *Tityassòs* (Pisidia)³³⁵), e neppure dal vocabolo preellenico *titax*³³⁶) — non separabile da *titàn*³³⁷), epiteto, si noti bene, di *Hèlios*³³⁸) — indicante, come tanti altri sinonimi preellenici — *anax*³³⁹), *basilèus*³⁴⁰), *kòiranos*³⁴¹), *phalmys*³⁴²), *prytanis*³⁴³), *tyrannos*³⁴⁴) — il concetto di signoria, di regalità. In relazione a tale concetto sarà appunto da interpretare anche *Titaia* nel senso di « signora », « regina »³⁴⁵) al pari di *ànassa*, *basileia*, epiteti di

334) Diodor. Sic. III, 57. Vedi Roscher, *Titaia* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik.* etc., V, col. 987.

335) Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., pp. 208-209.

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

337) P. Chantraine, *op. cit.*, *loc. cit.*

338) Vedi sopra a pp. 22-23.

339) P. Chantraine, *op. cit.*, p. 266.

340) P. Chantraine, *op. cit.*, p. 125.

341) P. Chantraine, *op. cit.*, p. 200.

342) J. Huber, *De lingua antiquissimor. Graeciae incolar.*, Wien, 1921, p. 35 (*Commentationes Aenipontanae*, IX).

343) P. Chantraine, *op. cit.*, p. 200.

344) P. Chantraine, *op. cit.*, p. 200.

345) Se *Titaia* non è separabile da *titàn* epiteto di *Hèlios* e *titàn* risale ad una radice designante l'energia fallica del dio, se inoltre la stessa base radicale ha il duplice significato di *fallo* e di *vulva* (vedi U. Pestalozza, *Juno Caprotina* in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, IX, 1933, p. 62, n. 1), come del resto è

Gaia ³⁴⁶) e di un suo doppione, Dêmêter, che, se andò poi restringendo il suo raggio di azione, se fu poi essenzialmente sentita e invocata quale « pia madre di giovenchi invitti - a franger glebe e rintegrar maggesi », e perciò anche madre feconda di ogni sorta di biade, conserva tuttavia in tali epiteti — ἄνασσα ³⁴⁷), πάντων ἄνασσα ³⁴⁸), εὐρυάνασσα ³⁴⁹), βασίλεια ³⁵⁰) — il ricordo della sua ben più ampia sovranità primitiva.

Titaia ha, fra la sua prole numerosa, una figlia, la maggiore, che porta un nome significativo: *Basileia* ³⁵¹), nome che, dopo quanto si è detto, ci autorizza a vedere nella figlia un doppione della madre. Titaia e Basileia perciò si identificano e fanno capo entrambe all'unica divina personalità della Terra-Madre. Basileia, cioè Gaia, si unisce secondo le norme delle società matriarcali ³⁵²) al fratello Hyperion e dal connubio nasce Hélios, non che Seléne dalla tipica desinenza anellenica ³⁵³). A questo punto il mito assume un andamento

il caso di *sykon* (U. Pestalozza, *Le Tharghelie Ateniesi*, Bologna, 1933, p. 14, n. 2), anche il significato originario di *Titaia* dovrebbe essere posto in relazione con le prepotenti energie sessuali della dea e con la sua fecondità. Da questo significato specifico, connesso con un essenziale e fondamentale attributo di lei, facilmente si svolge il significato più generico di potenza in genere, di capacità, di signoria, di dominio, ma sempre in quanto il presupposto indispensabile ne erano il vigore del sesso e la ricchezza di prole.

346) Euripid. *Electra*, 678.

347) *Iliad.*, XIV, 326.

348) Euripid. *Phoiniss.*, 686.

349) Callimach. *Hymn.* VI, 121.

350) Aristophan. *Ranae*, v. 384. E ai versi 386-387: ἄγνων ὄργων - ἄνασσα.

351) Diodor. Sic. III, 57. Vedi Steuding, *Basileia* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik.* etc., I, col. 750-751; Jessen, *Helios* in Pauly-Wissowa-Kroll, *Real Encyclopädie* etc., VIII, I, col. 77.

352) E. Kornemann, *Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur*, Heidelberg, 1927, pp. 46-47.

353) V. Bertoldi, *Kyrene in Mélanges Émile Boisacq*, Bruxelles, 1937, p. 48 ss.

fiabesco ed accentua il suo carattere prettamente ctonico in perfetta armonia con le origini culturali del Sole mediterraneo, che nasce dalla Terra e nel fuoco terrestre trova le sorgenti del suo calore e della sua luce. Hyperion, che è uno dei Titani, viene ucciso dai fratelli ed il piccolo Hêlios gittato nell'Eridano. La sorellina Sêlêne per il gran dolore si gitta a sua volta dal tetto della sua casa e vengono, l'una e l'altro, trasformati in corpi celesti. Disperata, la madre sceglie fra i balocchi della figliola i timpani e i cembali, e si aggira come pazza per la regione, suscitando la pietà dei passanti, fino a che, durante una violenta procella, scompare. E qui si rientra dalla fiaba nel mito, perchè Basileia, riprendendo la sua dignità originaria, viene onorata col nome di Μεγάλη Μήτηρ e identificata di conseguenza con Kybele, cioè con la forma anatolica della Terra-Madre³⁵⁴). È necessario rilevare che il motivo di Basileia errante coi timpani e coi cembali della figlia è un motivo chiaramente culturale, derivato dalle processioni orgiastiche della dea, *ubi cymbalum sonat vox, ubi tympana reboant, - tibicen ubi canit Phryx curvo grave calamo, - ubi capita Maenades vi iaciunt hederigeræ, - ubi sacra sancta acutis ululatus agitant?*³⁵⁵). E che la pazza disperazione di Basileia orba dei figli ripete, attraverso la deformazione fiabesca, il dramma mitico-rituale della insania disperata di Kybele sopra il suo morto figlio ed amante? E che il motivo della procella entro cui scompare Basileia, è probabilmente l'eco non tutta infedele di un altro episodio culturale, del celarsi della dea nelle tenebre della sacra caverna, suo talamo e tempio, mentre la musica assordante e selvaggia sembra voglia imitare il sibilo dei venti, lo scroscio del-

354) Diodor. Sic., III, 57.

355) Catull. Carm., LXIII, 21 ss.

le acque, il brontolio dei tuoni, lo schianto dei fulmini³⁵⁶), e un denso fumo sale nell'aere dagli incensieri colmi di aromi, tutto avvolgendo in un opaco velario? I rapporti tra gli elementi mitico-fiabeschi e l'azione religiosa appaiono molto chiari e perciò assai ben fondata l'ipotesi che Basileia fosse, al pari di Anassa (come si raccoglie dalle epigrafi ciprie ad Aphrodite) non un semplice epiteto, ma una vera e propria designazione culturale della dea³⁵⁷).

* * *

Un problema interessante offre il rapporto di Hélios con Antiòpe. Conviene in proposito ricordare una tradizione mitica raccolta da Dionisio da Mileto nel primo libro delle *Argonautiche*³⁵⁸), secondo cui Hélios avrebbe avuto nella regione centro-orientale del Ponto Eussino due figli, Persèus o Perses (non l'Alòeus della tradizione corinzia) e Aiêtes. Di essi, Aiêtes avrebbe preso possesso della Colchide e della Meotide, Persèus della Tauride, popolata dagli omonimi Tauroi adoratori della dea Taurò. Persèus, il maggiore, avrebbe sposato una donna indigena e generato da lei una figlia di nome Hekàte, virago data alla caccia e prima scopritrice di radici mortifere e di farmaci letali, con cui avrebbe ucciso il padre. Inviata fra i Colchi, sarebbe andata sposa allo zio Aiêtes, avendo da lui due figlie, Kirke e Mêdeia, *polyphàrmakoi* entrambe, ma Kirke avrebbe superato la madre, in parte facendo tesoro dei

356) Sulla musica delle civiltà a tipo matriarcale, come era nell'età mediterranea la civiltà anatolica, vedi W. Danckert, *Musikwissenschaft und Kulturkreislehre in Anthropos*, XXXII, fasc. 1-2, p. 4 ss.

357) Jessen, *Helios in Pauly-Wissowa-Kroll, Real Encyclopädie etc.*, VIII, 1, col. 77.

358) *Schol. in Apollon. Rhod. vetera*, rec. C. Wendel, Berlin, 1935, III, v. 200 a-b.

suoi insegnamenti, in parte scoprendo essa medesima le magiche virtù di nuove erbe e radici.

A questa notizia occorre avvicinarne un'altra risaliente a Diofane nel primo libro delle sue *Istorie Pontiche*, che ci rivela anche il nome della madre di Aiètes, secondo la tradizione eussina: Antiòpe³⁵⁹). Sia questa che quella a cui attinse Dionisio da Mileto devono ritenersi tradizioni locali, indigene della regione che si distende dal Chersoneso taurico al Caucaso. Già l'espressione di Dionisio riferita dallo scoliasta a proposito del luogo di nascita dei due figli di Hêlios: ἐν τοῖς τόποις ἐκεῖνοις, lo lascia chiaramente supporre; e quanto a Diofane, abbiamo visto che il passo che ci interessa apparteneva ad un'opera riguardante i paesi del Ponto Eussino. Le notizie dei due autori si integrano quindi a vicenda, cosicchè, se Dionisio taceva il nome della sposa di Hêlios, madre di Persèus e di Aiètes o se lo scoliasta delle *Argonautiche* si dimenticò di menzionarlo, è lecito, parmi, supplire la lacuna col passo di Diofane, da cui abbiamo conservato il nome di Antiòpe, nome proprio che ne ricorda un altro facente parte del medesimo ciclo mitico, Chalkiòpe³⁶⁰), ambedue terminanti in una tipica desinenza anellenica, come avremo agio di dimostrare nei riguardi di Meròpe³⁶¹). Possiamo perciò affermare di essere in possesso di una tradizione che chiameremo con termine lato pontica e più precisamente colchico-meoto-taurica, la quale faceva nascere Persèus e Aiètes da Antiòpe e da Hêlios, e di Hekate, la grande dea locale³⁶²) originaria forma ed

359) *Schol. in Apollon. Rhod. vetera*, III, 240.

360) Nome di una delle figlie di Aiètes (*Schol. in Apollon. Rhod. vetera*, II, vv. 388-391 a).

361) Vedi p. 238.

362) Il nome di Hekate riecheggia nel mondo anatolico: vedi Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Likyer etc.*, p. 68.

espressione della Terra-Madre ³⁶³), divinità maga nell'ampio, pregnante, religioso senso mediterraneo della parola, faceva la figlia di Persèus e di una ninfa indigena senza nome ³⁶⁴), attribuendole i caratteri magici dell'età classica — contrapposti a quelli della età preellenica, quando la magia costituiva in piena luce solare la fonte di tutti gli alti poteri della dea, collocata come era al centro della sua vita divina — caratteri di una magia occulta, tenebrosa, spesso malefica, operante ai margini della religione, da cui era ormai ostilmente guardata. Hekate, così alterata e diminuita, diventava la sposa dell'altro figlio di Hélios, dello zio Aiètes e dal connubio nascevano due figlie, celebri maghe anch'esse, Kirke e Mêdeia, celeberrima Kirke, in cui però, come del resto, anche se più attenuatamente, in Mêdeia, sono palesi le tracce di un'antica sovranità divina più vasta e complessa, che le avvicina grandemente, facendone pressochè dei dopponi, alla *Pòtnia* mediterranea.

Questa tradizione eussinica è degna di studio per più di un motivo. Innanzi tutto essa appare come l'evidente alterazione — perpetrata in età classica — del fondamentale mito solare mediterraneo, che anche qui ripete il motivo dell'intimo rapporto fra Hélios e la Terra-Madre, di cui il mito stesso lo faceva figlio insieme e paredro. In origine Persèus e Aiètes erano dopponi di

363) L'ampio, originario dominio religioso di Hekate si rileva dai versi dedicatili da Esiodo nella *Theogonia*, 411 ss. Si veda, in proposito, E. Romagnoli nella prefazione alla traduzione di Esiodo (Bologna, 1929, p. LIII ss.). Si noti che anche nella *Theogonia* Hekate è figlia di Perses (= Persèus, cfr. *Schol. in Apollon. Rhod. vetera*, III, v. 200 b).

364) Anche questa ninfa indigena senza più nome è probabilmente in origine una forma della stessa grande dea locale. Il vincolo fra la Terra Madre e le Ninfe, sue divine assistenti, può spiegare come, in circostanze speciali, la *Pòtnia* venga a decadere tanto, da identificarsi con una delle sue *Korai*.

Hélios³⁶⁵), rispettivamente nella Tauride e nella Colchide, e se nel trasparente nome di Aiêtes si legge il signore della terra luminosa degli *orienti solari*³⁶⁶), nel caso di Persèus ci soccorre la preziosa notizia di un lessico³⁶⁷): « ...περσεύς καλεῖται ὁ ἥλιος... », non che il vocabolo πέρρα adoprato invece di ἥλιος dal poeta Licofrone³⁶⁸). Giacchè, evidentemente, πέρρ-α sta a πέρσ-α (Πέρσης, Περσεύς³⁶⁹) come Φερσ-εφόνη ο Περσ-εφονη stanno a Φερρ-εφαττα ο Περρ-όφαττα ο Πηρ-ιφόνη ο Πηρ-εφόνεια, con assimilazione della sibilante alla liquida, la caduta, talora, d'una delle due liquide e il conseguente allungamento, talora, della prima vocale³⁷⁰). Altro esempio perspicuo è quello del toponimo creto-lidio Τάρρ-α accanto a Τάρσ-ιος idronomo misio, Ταρσ-ός città bitinica, Ταρσ-ηνή χωρία lungo il Sangarios, Ταρσ-ηνοί (= Τυρρ-ηνοί), Ταρσ-ιμένη λίμνη (= *Trasimenus lacus*), Ταρσ-ηνή, Τάρσ-ιος, epiteti anatolici della Madre e di Apollo³⁷¹). Quanto

365) Casi analoghi a quello di Augèias, egli pure in origine non figlio, ma forma di Hélios. Vedi sopra a p. 62.

366) Vedi sopra a pp. 28 ss., 36 ss.

367) *Etymologicum Gudianum* 462-63: περσεύς καλεῖται ὁ ἥλιος καὶ ἐξ αὐτοῦ περσεφόνεια, ἡ ἀνάδοσις τοῦ σίτου, ἡ ἀπὸ τοῦ ἡλίου γινομένη. Cfr. O. Gruppe, *Griech. Mythol. u. Religionsgesch.*, p. 184, n. 10 e p. 708, n. 2.

368) Lycophron. *Alexandra*, 1426 ss. (1428).

369) Hesiod. *Theogon.*, 411 chiama Perses il padre di Hekate; Persèus è la forma asianica. Cfr. *Tarsios-Tarsèus*. Vedi anche V. Pisani, *Glottologia indoeuropea*, Roma, 1943, p. 325.

370) Credo che *Perra* non debba andar disgiunto dalle basi radicali asianiche *para, *pera, *pira, *pura (Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., pp. 174, 180, 189) che danno, fra l'altre, forme come *Pèra* (la quale altro non è che *Perra* con la caduta di una delle due liquide e il conseguente allungamento della prima vocale), *Pirrusis*, *Pyrra*, accanto a *Pàrôn*, *Pirômis*, *Pyramos*. *Perra* poi non può non richiamare l'analoga formazione creto-lidica *Tarra*, con le forme non raddoppiate *Târôn*, *Thêra*, *Têres* (non sto a rilevare l'alternanza della sorda e dell'aspirata). Vedi Joh. Sundwall, *op. cit.*, p. 202.

371) Höfer, *Tarsios* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexikon*. etc., V, col. 118.

ad Hekate, era — come già si accennò — la stessa grande divinità femminile mediterranea nella sua epifania colchica, portando essa invece nella Tauride il nome significativo di Taurô. Allora il legame fra Aiêtes ed Hekate si fa chiaro, vorrei dire luminoso, giacchè siamo in clima solare: Aiêtes, forma di Hêlios, è il paredro di Hekate, cioè della Terra-Madre, forma-base, per dir così, della grande dea mediterranea. E la paternità di Persêus, nei confronti di Hekate, non è che la conseguenza, tante volte posta in rilievo, del sopravvento dell'assetto patriarcale acheo-ellenico, che impose un padre e una madre alla dea per essenza *apàtor* e *amêtor*. Un'analogia vicenda è visibile nelle figure divine di Kirke e di Mêdeia, in cui l'elaborazione mitica dell'età classica si compiacque di stabilire gradazioni e differenze. Ma da principio esse sono, l'una e l'altra, la stessa entità divina sotto nomi diversi. Figlie di Aiêtes e di Hekate, sono le figlie del Sole e della Terra, paragonabili, nei riguardi di questa, a Kore nei riguardi di Dêmêter: Kore e Dêmêter, la Figlia e la Madre, che si fondono nella sacra unità della Terra, pur rappresentando due differenti aspetti della sua divina natura. Per tal modo, pure Aiêtes, cioè Hêlios, il Sole, di cui son fatte figlie, è realmente in origine il loro divino paredro, anche se il legame filiale — primo e fatale passo sulla via del loro decadere, perchè capovolsse i termini del primordiale rapporto — le condusse a diventare, secondo una nota vicenda ³⁷²), sacerdotesse della madre e del padre l'una, e l'altra del padre ³⁷³).

372) La vicenda per cui un'antichissima dea viene ridotta alle funzioni di sacerdotessa della nuova dea sopraggiunta e sua rappresentante nelle cerimonie rituali.

373) Per Mêdeia sacerdotessa di Hekate vedi Apollon. Rhod. *Argonaut.*, III, 251-252; per la medesima, sacerdotessa di Hêlios, Johann. Antioch. in *Fragm. Historic. Graecor.*, ediderunt C. et

Accanto ad Hekate, a Kirke, a Mèdeia, tre nomi diversi della suprema mediterranea divinità della Terra-Madre nella sua epifania colchico-meoto-aurica, con singolare accentuazione di quei poteri magici che stanno a fondamento della sua natura e sono essenzialmente legati ai segreti del mondo vegetale, su cui la dea domina sovrana³⁷⁴), noi troviamo Antiòpe, di cui pure Hèlios è paredro e, come vedremo, probabilmente anche figlio. Se non che Antiòpe si ritrova nella tradizione mitica corinzio-sicionia quale madre di Aiètes e di Alòeus, al posto di Persèus³⁷⁵), evidentemente portati dalla diaspora colchica, che arrivò sino all'Epiro e a Corcira³⁷⁶) e raggiunse forse attraverso l'Adriatico l'Italia³⁷⁷), diaspora a cui si deve lo sviluppo mitico delle pretese origini corinzio-sicionie della dinastia solare dei Colchi. L'ipotesi che questi, messo il piede nella regione, vi abbiano creato, per rafforzarvi il loro potere e il loro prestigio e per legittimarlo, il mito di tali origini con la sostituzione di Persèus mediante un indigeno Alòeus, con la distinzione del paese in due distretti, Asòpia ed Ephyràia ad opera del padre Hèlios, con la assegnazione di quello ad Alòeus, di questo ad Aiètes, con la determinazione da parte di Aiètes di abbandonare ad altri il suo regno e migrare nelle

Th. Müller, Paris, 1868, IV, 5, 51. Per Kirke sacerdotessa di Hèlios, vedi il citato passo di Giovanni Antiocheno.

374) Vedi le prime pagine di questo studio.

375) Eumelus (lo storico corinzio) presso lo *Schol. in Pind. Olymp.* XIII, 74; Tzetzae *Schol. in Lykophr. Alexandra*, rec. E. Scheer, Berlin, 1908, v. 174; Diofane nel I libro delle *Istorie Pontiche*, presso lo *Schol. in Apollon. Rhod. vetera*, III, v. 240. Cfr. Jessen in Pauly-Wissowa-Kroll, *Real Encyclopädie etc.*, VIII, 1, col. 78, 56 ss.

376) Apollon. Rhod. *Argonaut.*, IV; 1000 ss., 1210 ss.

377) Serv. *ad Aeneid.*, VII, 750. Cfr. Macrob. *Saturnalia*, I, 12, 25 ss. Cfr. M. Marconi, *Kirke in Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XVIII, 1942, pp. 24-25.

estreme plaghe del Ponto Eussino a fondarvi una nuova dinastia solare³⁷⁸), migrazione la quale non era in realtà che un ritorno, si presenta — a mio modo di vedere — come l'ipotesi che meglio concilia e le origini indubbiamente colchiche di Mèdeia e la sua vita divina a Corinto (dove le testimonianze del suo culto hanno certamente una ricchezza e un rilievo maggiori che in Colchide), prima che vi si radicassero i culti di Aphrodite, di Dêmêter, di Héra, portati da altri nuclei mediterranei³⁷⁹). Il loro arrivo segnò la fine del predominio colchico e il tramonto del culto di Mèdeia, da suprema *Pòtnia* locale discesa ai più modesti uffici di sacerdotessa delle nuove divinità sopraggiunte³⁸⁰).

È lecito stabilire un rapporto fra Antiòpe colchico-corinzio-sicionia e Antiòpe tebana, la figlia del fiume Asòpòs, la madre di Amphion e di Zêthos?³⁸¹). Se pensiamo all'omonimo fiume della regione di Sicione, con cui Antiòpe colchica, ivi giunta, potè avere rapporti, non dovrebbe sembrare improbabile una localizzazione tebana della dea, favorita dal fiume di ugual nome scorrente in Beozia. Ma esiste un episodio fondamentale nel mito di Antiòpe tebana, che non va, per il nostro proposito, trascurato. Essa è amata da Zeus

378) Pausan., II, 1, 1; II, 3, 8; Eumel. presso Schol. *Pind. Olymp.* XIII, 74; Tzetzae Schol. in *Lykophr. Alexandra*, vv. 174, 1024 (dove lo scoliasta sostituisce alla Asòpia — tradizione certo genuina — l'Arcadia. Vedi Stoll in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik.* etc., I, col. 255.

379) L'ipotesi è stata proposta da M. Marconi, *Kirke* in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XVIII, 1942, pp. 24-25.

380) Dêmêter, Aphrodite, Héra; Schol. in *Pind. Olymp.* XIII, 74; Schol. in *Euripid. Méd.*, 11; Schol. in *Pind. Olymp.* XIII, 37; Theopomp. *frag.* 170 in *Fragm. Historic. Graecor.*, vol. I (1874), p. 306; Zenob. *Centuria* I, 27; *Suidae Lexikon*, rec. I. Bekker, Berlin, 1854, s. v. αἰξ.

381) Schirmer, *Antiòpe* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik.* etc., I, col. 380-382.

sotto spoglie taurine. Si tratta di un motivo indigeno o di un motivo importato? Vediamo. Il predominio nella religione colchica di Hekate, di Kirke, di Mèdeia, dee *pharmakides*, dee, voglio dire, accentuanti il fondamentale attributo della grande divinità femminile mediterranea, legittima la ipotesi di un assetto sociale in armonia col culto, un assetto cioè matrilineare, nel quale, come è noto ³⁸²), il binomio della donna e del toro, fra loro inseparabili, si contrappone al binomio dell'uomo e del cavallo, caratteristico delle società patriarcali ³⁸³). Ed in realtà il toro è nella Colchide un animale religioso, che ha con la donna, dirò meglio, con la dea, un rapporto strettissimo. Oltre i tori dai bronzei zoccoli, spiranti fiamme dalle nari, di cui soltanto le arti magiche di Mèdeia sanno domar la ferocia ³⁸⁴), nel campo che si noma da Kirke, cioè dalla grande divinità della religione, gli uomini trovano il loro ultimo riposo racchiusi in pelli fresche di tori ed appesi agli alberi, mentre le donne vengono seppellite in piena terra ³⁸⁵). La relazione fra tale uso funebre e la dea dominatrice del luogo non mi sembra impugnabile, e perciò fuori d'ogni dubbio anche la relazione fra Kirke e il toro, anzi diciamo senz'altro fra Kirke e il suo paredro taurino, di cui le

382) E. Kornemann, *Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur*, Heidelberg, 1927, pp. 58-59; U. Pestalozza, *L'aratro e la donna nel mondo religioso mediterraneo* in *Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, LXXVI, fasc. II, 1942-43, pp. 324, 326 ss.

383) Però il cavallo entra anche nel dominio della *Pòtnia thèrôn* cretese. Vedila tra i due cavalli araldicamente atteggiati a Priniàs: 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.

384) Apollon. Rhod. *Argonaut.*, III, 737 ss.; 844 ss.

385) Apollon. Rhod. *Argonaut.*, III, 200 ss. Vedi in proposito M. Marconi, *Usi funerari nella Colchide circea* in *Rendiconti del R. Istit. Lomb. di Scienze e Lettere*, LXXVI, fasc. II, 1942-43.

salme maschili rivestono le spoglie, mentre quelle femminee vengono deposte nel grembo stesso della dea, chiara originaria ipostasi della Terra-Madre.

Noi assistiamo qui ad una credenza e ad un culto — e questo è il loro particolare interesse — che sono forse già sul punto di diventare misterici, conservando tuttavia ancora, il che è specialmente significativo, la distinzione dei sessi oltre tomba. Il rito funebre sembra infatti adombrare una sorta di Elisio, in cui l'uomo e la donna partecipano rispettivamente della natura del toro divino e divino paredro della dea, e della natura di questa, identificandosi con l'uno e con l'altra. Comunque, se la grande divinità femminile pontica, al pari della corrispondente grande divinità femminile cretese — e noi avemmo già occasione di rilevare gli stretti legami esistenti fra la Colchide e l'isola minoica ³⁸⁶) — predilige nel suo paredro la forma taurina e se il paredro della grande divinità pontica è Hêlios, noi arriviamo alla facile e felice conclusione di una epifania taurina del Sole nella regione centro-orientale del Ponto Eussino, analoga a quella cretese ³⁸⁷), epifania che possiamo immaginare agevolata dai rapporti, tutti terrestri, di Hêlios con armenti e con greggi, di cui si è già largamente discusso. Non si dimentichi che la dea degli abitatori della Tauride si chiamava Taurô e che in tutta la regione settentrionale pontica dominava il culto di Artemis Tauropòlos, la dea soggiogatrice del Toro, suo docile, subordinato paredro ³⁸⁸). Riteniamo perciò che anche Antiòpe colchica, forma della grande dea indigena, giungesse nella regione corinzio-sicionia col suo

386) Vedi sopra p. 30 ss.

387) Vedi sopra p. 47 ss.

388) U. Pestalozza, *Boôpis Potnia Hêre in Athenaeum*, N. S., XVII, 1939, p. 127 ss.

paredro taurino, che con esso si trasferisse in Beozia, dove ed Antiòpe ed il Toro furono assunti a massimi esponenti di un mito, ricco di elementi locali, in cui le loro primitive fattezze si andarono alterando e perdendo. Ma quel che per noi conta, dopo l'analisi testè compiuta, è la conferma, che pur da essa ci viene, del carattere terrigeno di Hélios preellenico, paredro della Terra-Madre nelle spoglie del Toro, cioè dell'animale che con la donna costituiva l'inseparabile coppia improntante di sè le compagini sociali mediterranee, matriarcali ed agricole ³⁸⁹).

* * *

Significativi sono i rapporti di Hélios con Ephyre e con Prôte. Di Ephyre, dalla desinenza anellenica (-*uro*-) ³⁹⁰) — che richiama Philyre, la madre del Centauro Cheiron, nome anche comune designante il taglio (*philyra*) ³⁹¹), specifica iddia del mondo vegetale, forma locale di tale mondo, del Pelion tessalico incombenente sul golfo Pegasèo, la quale trasmette al figlio biforme ³⁹²) il massimo fra i suoi divini attributi, l'esperienza delle arcane, magiche virtù delle erbe di cui la

389) Vedi in proposito: U. Pestalozza, *L'aratro e la donna nel mondo religioso mediterraneo*, pp. 324, 326 ss.

390) J. Huber, *De lingua antiquissimor. Graeciae incolar.* Wien, 1921, p. 21, 10 (*Commentationes Aenipontanae*, quas edunt E. Diehl et E. Kalinka, IX); J. B. Haley, *The geographical distribution of pre-greek place-names in American Journal of Archaeology*, Sec. Ser., 1928, vol. 32, p. 144.

391) J. Huber, *op. cit.*, *loc. cit.*

392) Cheiron nasce secondo una delle varie tradizioni mitiche, che gli attribuiscono come padre anche Poseidon o Ixion, dal connubio di Philyra col paredro Kronos nell'aspetto teriomorfo di stallone. Bell'esempio dell'assenza di netti confini fra i vari regni della natura nel mondo religioso mediterraneo, per cui una dea sotto spoglie arboree poteva celebrare la sua unione con un paredro animale. Vedi v. Sybel, *Cheiron* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik.* etc., I, col. 889.

montagna era ricca ³⁹³) — di Ephyre, la notizia più succinta e insieme più suggestiva ci è data da Pausania ³⁹⁴), che la attinge ad Eumelo. Questi, nativo di Corinto e reputato storico della sua città, riferiva che, prima di ogni altro essere umano, Ephyre, figlia di Okeanòs, aveva preso dimora nella regione. La notizia che nella sua forma originaria doveva ignorare anche la paternità di Ephyre, frutto delle posteriori manipolazioni patrilineari degli Elleni, ci presenta una divinità femminile primeva, terrestre a un tempo e marina, da cui era discesa tutta la popolazione del distretto corinzio, che in lei riconosceva l'unica propria divina antenata, non che la creatrice e la elargitrice delle forme della vita civile, non dissimile da quelle supreme divinità femminili *sine patre et sine matre* (Cessair, Danu) in cui l'Irlanda preceltica, cioè mediterranea, venerava le prime abitatrici e legislatrici dell'isola verde ³⁹⁵). Dicevo Ephyre divinità terrestre e marina, in quanto che l'averle dato come padre Okeanòs è certamente una spia del suo originario carattere anche marino, mentre il suo carattere terrestre si precisa in quello di una dea del mondo vegetale, se si pon mente che Ephyre era pure l'antico nome di Kòrynthos ³⁹⁶), designata con l'epiteto di *polyphàrmakos* ³⁹⁷), evidentemente perchè collocata in una plaga ricca — al pari

393) Vedi v. Sybel, *op. cit.*, col. 889-890.

394) II, I, I.

395) M. Marconi, *Da Circe a Morgana* in *Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, LXXIV, fasc. II, 1940-41, p. 559.

396) Vedi gli esempi analoghi di Kyrène, Mytilène ecc., toponimi e nomi di divinità.

397) Apollod. presso Eustath. *Comm. in Hom. Odys.*, Leipzig, 1825, vol. I, lib. II, v. 324, p. 101, 22 ss.; lib. I, v. 260, p. 56, 14 ss.; *Comm. in Hom. Iliad.*, Leipzig, 1927; vol. I, lib. II, v. 603 ss., pp. 243-244. (Cfr. K. O. Müller, *Orchomenos und die Minyer*², Breslau, 1844, p. 268 e n. 3).

della Tessaglia meridionale — di semplici d'ogni specie, dalle magiche virtù sanatrici e mortifere, e che precisamente un'altra Ephyre, la Ephyre di Elide, presso il fiumicello Sellêis (anche questo idronomo è anellenico), nell'antico paese degli Epeiòi, tra Elis e Olimpia, godeva la stessa fama, identificata da Strabone³⁹⁸) con quella a cui usavano recarsi gli abitanti di Itaca, per fare acquisti di φάρμακα ἀνδροφόνια³⁹⁹), con cui avvelenare le punte delle frecce o attossicare nei crateri le bevande⁴⁰⁰). Tutta l'Elide, del resto, doveva essere una regione *polypharmakos*, se la bionda Agamède, la figlia del re Augèias, cioè originariamente di Hêlios⁴⁰¹) e legata perciò da intimi rapporti consanguinei con alcune fra le più note dee *pharmakides*, con Kirke, con Pasiphae, con Mèdeia, era celebrata appunto per le sue doti di conoscitrice divina di quanti φάρμακα τρέφει εὐρεια χθών⁴⁰²). Ephyre è pertanto alle sue origini una forma della grande *Pòtnia* mediterranea, che al pari della corrispondente grande *Pòtnia* cretese (la quale anche navigando porta seco il suo albero sacro⁴⁰³)) è signora della terra e del mare e che fra i regni della natura terrestre predilige il regno vegetale, perchè da esso attinge i segreti di quella onnipossente magia, in cui è da vedere l'essenziale strumento della sua divina sovranità. Di essa ci appare paredro in una tradizione mitica corinzia Hêlios preellenico nella qualità

398) VIII, 3, 5-6.

399) *Odyss.*, I, 261: φάρμακα θυμοφθόρα in II, 329.

400) *Odyss.*, II, 329-330.

401) Vedi sopra a p. 62.

402) *Iliad.* XI, 741. Vedi K. O. Müller, *op. cit.*, p. 268, dove a proposito delle due Ephyrai *polypharmakoi* egli intende arrivare alla erronea conclusione delle origini non colchiche, bensì corinzie di Mèdeia.

403) U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, p. 164 ss.

di padre di Aiètes ⁴⁰⁴); Hélios, il quale indulge anche qui alla caratteristica simpatia di cui già illustrammo tipici esempi, che lo porta verso le epifanie vegetali della grande divinità femminile mediterranea.

* * *

Anche con Prôte ci troviamo in una terra eminentemente solare: l'Elide, la terra di Augèias, figlio del Sole, dai cui occhi sprizzavano i raggi paterni ⁴⁰⁵), perchè, come nel caso di Médeia, πᾶσα γὰρ Ἡελίου γενεῆ ἀρίδηνος ἰδέσθαι - ἦεν ⁴⁰⁶); custode degli armenti innumerevoli e stupendi ⁴⁰⁷), che il padre suo, così strettamente legato alla Terra, benchè signore del cielo, possedeva qui nelle pingui terre elèe, come in Creta, al Capo Tainaron in Thrinakia, in Illiria; padre, il che bene si addiceva ad un figlio di Hélios, di una divina figliola, esperta — al pari dell'altra illustre prole solare, di Kirke, Pasiphae, Médeia — di tutte le magiche virtù delle erbe pululanti in gran copia nelle terre paterne, specie, come si vide, nei pressi di Ephyra, forse la capitale primitiva del regno di Augèias ⁴⁰⁸). Era anche l'Elide la terra di Phorbas, altro eroe eliaco, intimamente connesso con Augèias ⁴⁰⁹) ed era la terra di Nélèus, il re di Pylos in Triphylia ⁴¹⁰), che nel possesso dei suoi ricchi armenti e

404) *Schol. in Apollon. Rhod. vetera*, rec. C. Wendel, Berlin, 1935, III, v. 240.

405) *Schol. in Apollon. Rhod. vetera*, I, vv. 172-173.

406) *Apollon. Rhod. Argonaut.*, IV, 727-728.

407) Theocrit. *Idyll.*, V, 118 ss.; cfr. XXV, 54. Vedi Schirmer, *Augèias* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik.* etc., I, col. 731-732.

408) K. O. Müller, *Orchomenos und die Minyer*², Breslau, 1844, p. 355.

409) Roscher, *Phorbas* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik.* etc., III, 2, nr. 5, col. 2429.

410) Roscher, *Neleus* in W. H. Roscher, *op. cit.*, III, 1, col. 104 ss.; K. O. Müller, *op. cit.*, p. 357 ss.

nella sollecitudine di accrescerne il numero e la bellezza ⁴¹¹), discopre egli pure un netto marchio solare.

Per la origine preellenica del nome di Prôte e per il suo significato, rimando a ciò che ebbi a scrivere intorno a Prôtèus ed alla base mediterranea *prt-*, indicante nobiltà e potere ⁴¹²). Se perciò Prôte vale *ànassa*, « signora », « regina », è d'uopo riconoscere anche in essa uno di quegli aspetti locali della grande dea, di cui la presente ricerca ha messo in luce più d'un esempio. I nomi analoghi di una nereide, Prôtô e Prôthô ⁴¹³) (con la nota alternanza mediterranea della sorda e dell'aspirata), non che il richiamo a Prôtèus, inducono ad attribuire anche a Prôte una originaria *facies* marina, nel qual caso Prôtô o Prôthô non sarebbero che l'ombra dell'antichissima Prôte discesa all'umile ufficio delle sue divine ancelle d'un tempo, destino non raro fra le divinità del mondo religioso preellenico. Il rapporto col mare può considerarsi anche accentuato dal fatto che una tradizione mitica le dava per padre un figlio di Poseidone, Nêlèus, il già ricordato signore di Pylos triphylica ⁴¹⁴). Ma nè Poseidone è un dio esclusivamente marino, nè il padre di Prôte regnava soltanto sulle acque territoriali del suo dominio, onde Prôte è da immaginare da principio, come Ephyre, dea marina insieme e terrestre.

In merito alla paternità della dea, conviene premettere ch'essa, in quanto *facies* locale della grande *Pòtnia* preellenica, è in origine *apàtor* e *amêtor*, e in tale forma si elegge il dio solare a patedro. Si osservi

411) Roscher, *Neleus*, col. 108-109.

412) U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, pagine 181 ss.

413) Höfer, *Proto* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik.* etc., III, 2, col. 3181-3182.

414) Höfer, *Prote* in W. H. Roscher, *op. cit.*, III, 2, col. 3155.

inoltre che la indstre fatica mitopoieica ellenica — la quale utilizzava però, come vedremo, materiali tutti di evidente stampo mediterraneo — avendola trovata *sine patre et sine matre*, mentre si ricordò di attribuirle un padre, dimenticò invece di ricercarle una madre. Ma ciò che importa qui di rilevare è che l'attribuzione a Prôte di Nêlêus come padre deve ritenersi inseparabile dal rapporto di Prôte con Hêlios.

Nêlêus viene fatto suo padre, perchè egli è, al pari di Hêlios e dell'*alter ego* di questi, di Augèias, un ricco e glorioso possessore di armenti. Il rapporto, pertanto, di intima consanguineità, che intercede fra Prôte e Nêlêus, nasce dal rapporto del Sole col bestiame anzitutto bovino, ma anche ovino e caprino, vale a dire da una delle più tipiche caratteristiche terrestri di Hêlios, e Nêlêus finisce per assumere un aspetto analogo a quello di Augèias, di vicario cioè del Sole nel governo delle sue immense ricchezze armentarie. Abbiamo così nel legame primitivo tra Prôte ed Hêlios, cioè tra una *Pòtnia* locale ed un suo subordinato patedro, un'altra prova da aggiungere a quelle sin qui accumulate, degli interessi terreni di Hêlios preellenico.

Accennavamo agli elementi mediterranei onde è intessuto il complesso mitico a cui si riattacca Prôte. Accanto a Nêlêus, Salmônêus e Krêthêus, e in tutti e tre i nomi la desinenza egeo-asianica che tradisce le origini pregreche. Salmônêus, in cui inoltre tale origine è attestata dalla sibilante iniziale ⁴¹⁵⁾, come in una serie di toponimi aventi la medesima base in Tessaglia, in Beozia, in Creta, nell'Elide stessa ⁴¹⁶⁾, e come nel

415) J. Huber, *De lingua antiquissimor. Graeciae incolar.*, Wien, 1921, pp. 6, 12, 22, 30, 31 etc. Vedi Stoll, *Kretheus* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik. etc.*, II, col. 1424.

416) Höfer, *Salmonius* in W. H. Roscher, *op. cit.*, IV, col. 290-291.

fratello Sisyphos ⁴¹⁷), ha per figlia Tyrô, che genera da Poseidone i gemelli Nêlêus e Pelias, e che, dopo l'amorosa avventura col dio, sale il talamo di Krêthêus fratello del padre suo ⁴¹⁸). Di Tyrô avrò occasione di parlare ⁴¹⁹) e così pure di Sidêrô ⁴²⁰), la seconda compagna di Salmônêus, non separabile dal toponimo licio Sidarûs ⁴²¹). Ma non è da trascurare che uno dei figli di Nêlêus, Periklymenos ⁴²²), il quale — si noti bene — porta il nome di una pianta rampicante ⁴²³), aveva dall'avo Poseidone ricevuto il dono di potere *figuras - sumere quas vellet, rursusque reponere sumptas* ⁴²⁴), al pari di Prôtêus e di Thetis, attraverso le più varie metamorfosi non soltanto animali, ma vegetali ⁴²⁵): dono che poteva sembrare veramente raro e meraviglioso alla mentalità religiosa ellenica, non certo a quella mediterranea, la quale, non riconoscendo nella sfera del sacro differenze essenziali e limiti insuperabili fra i vari regni della natura, e credendo alla possibilità dei rapporti più intimi fra esseri appartenenti a regni diversi, poneva le metamorfosi nel novero delle comuni operazioni divine.

* * *

Parafrasando un versetto biblico, io ho chiamato la Terra « gloria di Hêlios ». Spero di avere giustificato

417) J. Huber, *op. cit.*, p. 38, XIV A, 2.

418) Roscher, *Neleus* in W. H. Roscher, *op. cit.*, III, 1, col. 104; Stoll, *Kretheus* in *op. cit.*, II, col. 1424.

419) Vedi oltre a pp. 165 ss., 234 e 243.

420) Vedi oltre a p. 164, n. 172, p. 234 e p. 243.

421) Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., Leipzig, 1913, p. 193. La base è *side-re.

422) Lewy, *Periklymenos* in W. H. Roscher, *op. cit.*, III, 2, col. 1968, nr. 4.

423) Pedanii Dioscuridis Anazarbei, *De materia medica*, ed. M. Wellmann, Berlin, 1907-1914, IV, 14 (= vol. II, p. 179, 9 ss.).

424) Ovid. *Metamorph.*, XII, 556-557.

425) Lewy, *Periklymenos* in *op. cit.*, *loc. cit.*; Eustath. *Comm. in Hom. Odyss.*, vol. I, lib. XI, v. 285, p. 416, 31 ss.

la definizione. Punto di partenza fu l'indissolubile binomio tra magia e mondo vegetale, che impronta di sè la vita divina della grande *Pòtnia* mediterranea, dando origine a quelle dee *pharmakides*, forme ed espressioni della *Pòtnia* stessa, attraverso le quali si afferma un primo chiaro rapporto di consanguineità tra questa ed il Sole.

Si vanno così creando molteplici interdipendenze, onde la *Pòtnia* nelle sue epifanie vegetali diventa una condizione necessaria della vita divina di *Hèlios*, che per tal modo, intimamente legato alla Terra, ritrova nel grembo di essa le fonti inesauste del suo fecondo luminoso calore, vi diventa opulento signore di armenti e di greggi e si congiunge — originariamente almeno — in qualità di patero con una larga schiera di divinità femminili, tutte rivelantisi, ad un attento esame, manifestazioni e varietà locali dell'unica grande dea, ma pur sempre nel quadro di quel mondo vegetale, magico perchè divino e perciò magico e divino ad un tempo, in cui è il segreto del primordiale rapporto.

Ἡλιον ἀπ' ἀνατολῆς - μέχρι δύσεως σὺ ἐπιφέρε[ι]ς.

Questo rilievo dell'ignoto celebratore sincretista degli universi poteri di *Iside* ⁴²⁶⁾ avrebbe potuto con altrettanta legittimità risuonare sulle labbra di un preomerico aedo mediterraneo, di un licio *Olén* ad esempio, che avesse inteso esaltare con sintesi felice la sovranità della Terra Madre anche in ordine ad *Hèlios* ed alle sorgenti ctoniche della sua vita divina.

426) B. P. Grenfell, A. S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, Part XI, London, 1915, n. 1380, 157-158.

PARTE SECONDA

AI MARGINI DELLA RELIGIONE DI HELIOS



I.

FORTUNE E GLORIE DI EROI MIGRATORI

OGYGOS ¹⁾).

Ogygos (Ὠγγυγος) richiama nelle sue origini più antiche il nome di un personaggio mitico asianico e precisamente licio. Il Sundwall ²⁾ lo riconduce ad una base **u-kuka*, dove la vocale protetica potrebbe paragonarsi al suono iniziale di A-phrodita ³⁾ e considerarsi un originario articolo nominativo o vocativo, conglobato poi col nome. In tal caso Ogygos non andrebbe separato da altre forme risalienti ad un anatolico **kuka* ⁴⁾, quali Gyges lidio e cario ⁵⁾, Kugas licio, Gôkas licaonio, tutte e tre con la nota alternanza della sorda e della sonora; e quali Kôkas frigio e Kôkos cario. E nemmeno da nomi formati con la identica base ampliata da suffissi: Kôkka-lo-s e Kokky-la-s pisidici da **kuka-la*; Kôga-mi-s lidio da **kuka-ma*; Kukù-ra-s pisidico da **kuku-ra*; Kôkù-ta-s frigio da **kuku-ta*; Kùku-so-s cappadocio da *kuku-(a)-*

1) Richiamo l'avvertenza fatta a principio del volume e sulla pronunzia della gutturale media greca e sul mancato accento della *y* nelle trascrizioni italiane di vocaboli greci.

2) *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., Leipzig, 1913, p. 224.

3) Vedi U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, Milano, 1942, I, p. 182.

4) Joh. Sundwall, *op. cit.*, p. 120.

5) Cfr. la forma Ὠγγύγης, latino *Ogyges*.

za⁶). Con l'interessante composto cario Idà-gygos⁷), che senza dubbio — osserva il Kretschmer⁸) — contiene il nome di Gyges (io direi piuttosto che contiene il nome di O-gygos, inseparabile da O-gyges) e col pidico Kòkkalos, già ricordato, la sfera linguistica anatolica si allarga a comprendere pure il mondo egeo e il Mediterraneo centrale (Sicilia)⁹). Di Idàgygos parleremo più avanti: iniziamo ora, sopra la base delle sueposte congruenze, la nostra ricerca da Ogygos e dall'Asia Minore.

Una tradizione raccolta da Antonino Liberale¹⁰) e da Stefano di Bisanzio¹¹), copiosamente confermata dalle iscrizioni epicoriche licie¹²), riconosce alla Licia il più antico nome di *Gaia Tremilìs* o di *Tremìle* (*Trēmìle* chiamano infatti i Lici sè stessi nelle epigrafi), da un eroe eponimo Tremiles¹³) che, secondo la testimonianza di Panyassis¹⁴), avrebbe celebrato le nozze con la propria figlia:

Ἐνθα¹⁵) δ' ἔναιε μέγας Τρεμίλης καὶ ἔγγημε θύγατρα
νόμφην Ὠγυγίην, ἣν Πραξιδίκην καλέουσι,

6) Joh. Sundwall, *op. cit.*, p. 120. Si ricordi anche Kokkòka, epiteto di Artemis a Olimpia (Pausan. V, 5, 4).

7) Joh. Sundwall, *op. cit.*, p. 120.

8) P. Kretschmer *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen, 1896, p. 362.

9) Kòkalos, re dei Sicani nella città di Kàmikos, legato alla leggenda di Daidalos e di Minos.

10) *Metamorph. collect.* 35 in *Scriptores poeticae historiae graeci*, ed. A. Westermann, Brunswick, 1843.

11) *Ethnicorum quae supersunt*, rec. Aug. Meineke, Berlin, 1849, p. 633, 8-15; p. 634, 1-2.

12) Joh. Sundwall, *op. cit.*, p. 216; Joh. Friedrich, *Kleinasiatische Sprachdenkmäler*, Berlin, 1932, VII *Lykische Texte*, 29, 17; 40 d, 2; 44 a, 36; 44 b, 26, 60; 44 c, 38, 52; 44 d, 45, 57, 62; 57, 9; 83, 16; 89, 3; 90, 5; 94, 2; 134, 4; 150, 7.

13) Steph. Byz., p. 633, 10 e 15.

14) *Heraclea*, frg. 18, Kinkel. Cfr. Steph. Byz., p. 634, 13.

15) Evidentemente, nella Licia.

Σίβρω¹⁶⁾ ἐπ' ἀργυρέῳ ποταμῷ παρὰ δινῆεντι·
τῆς δ' ὀλοοὶ παῖδες Τλῶος, Ξάνθος Πίναρός τε
καὶ Κράγος, ὃς κρατέων πάσας ληΐζειτ' ἀρούρας.

Rilevo subito il rapporto, che verrà poi meglio chiarito, fra Tremiles e Ogygos attraverso il nome della figlia e sposa Ogygie, il quale appare così nome esplicitamente licio. Rilevo ancora che la costumanza licia dell'incesto risponde ad una delle caratteristiche della società matrilineare mediterranea¹⁷⁾, quale era precisamente la comunità dei Lici. E rilevo finalmente come il quarto verso del frammento di Panyassis, che riattacca i quattro figli non al padre, ma alla madre, sembra la conferma della notizia di Erodoto¹⁸⁾, secondo cui i Lici « chiamano sè stessi dal nome materno e non dal paterno, e se uno chiede ad un Licio chi sia, vi dirà la sua discendenza da parte di madre e vi tesserà la genealogia, ricordando solo le madri ». Certo è che la civiltà del sostrato etnico mediterraneo, e quindi del sostrato anatolico estendentesi oltre l'Armenia sino al Caucaso, era una civiltà di tipo matriarcale.

Ancora nel IV secolo a. C. vigeva in Caria¹⁹⁾ l'uso delle nozze tra fratelli e sorelle, almeno in famiglie principesche²⁰⁾, e nell'isola di Cos la consuetudine di

16) Altro nome del fiume Xanthos.

17) T. von Margwelaschwili, *Der Kaukasus und der alte Orient* in *Zeitschrift für Ethnologie*, LXIX, 1937, Heft 4/5, p. 175.

18) I, 173. Le iscrizioni epicoriche della Licia ci rivelano un costume funerario, che costituisce una ulteriore prova dell'esistenza del matriarcato nella regione. Risulta da esse infatti che chi faceva costruire la tomba la destinava — eccezion fatta di pochi casi — alla moglie ed ai figli, mentre egli avrebbe dormito l'ultimo sonno non già presso la moglie, ma presso la madre. Vedi Th. Kluge, *Die Lykier, ihre Geschichte und ihre Inschriften* in *Der Alte Orient*, 11, 2, Leipzig, 1910, p. 27 ss.

19) Arrian. *Anab.*, I, 23, 7.

20) Strabon. XIV, 2, 17. Vedi E. Kornemann, *Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur*, Heidelberg, 1927, p. 14 e n. 43 (*Orient und Antike*, I).

designare i partecipanti ad un culto non solo dal nome del padre, ma, sempre, anche da quello materno, e unicamente da questo la serie degli antenati fino al terzo o al quarto membro, è certo da ricondurre all'antica popolazione caria dell'isola ²¹⁾. E ancora nel X secolo d. C. fra un popolo montanaro caucasico, il popolo degli Zanari, già ormai georgizzato, vigeva il costume di sposare le madri e le sorelle ²²⁾, costume che non può non ricordare l'unione di Edipo e di Jocasta ²³⁾, come l'unione di Termiles e di Ogygie ricorda quella di Kinyras e di Smyrne ²⁴⁾. Noi sappiamo ormai ²⁵⁾ come attraverso una revisione patriarcale deliberatamente ostile esse diventassero agli occhi greci colpe nefande di attori ignari o consapevoli; e in che misura questa innegabilmente superiore sensibilità morale degli Elleni — a cui però si contrappone, abbassandone notevolmente il livello, il *dorische Knabenliebe* e l'avvilimento della dignità muliebre ²⁶⁾ — deformasse il senso originario del costume mediterraneo, è provato dal fatto che proprio dall'incesto di Kinyras e di Smyrne (cioè della grande dea nella sua epifania arborea) nasce uno dei paredri di questa, Adone. Sarà pure opportuno richiamar l'attenzione sui nomi dei quattro selvaggi figli di Termiles e di Ogygie, tutti di stampo prettamente anatolico. Tlôos, infatti, è pure il

21) E. Kornemann, *op. cit.*, p. 25.

22) T. von Margwelaschwili, *Der Kaukasus und der alte Orient*, p. 175.

23) Che la leggenda di Edipo e di Iocasta abbia il suo presupposto nel sostrato matrilineare preellenico, è rilevato pure da E. Kornemann, *op. cit.*, p. 39.

24) Vedi oltre, p. 183.

25) Vedi oltre, p. 183, n. 259, dove richiamo i nuovi importanti studi di Mario Untersteiner sull'origine della tragedia greca.

26) Ben visibili in Pindaro. Vedi F. Martinazzoli, *Pindaro in Pindaro in Atene e Roma*, serie III, anno X, 1942, nr. 4, p. 167.

nome di una città licia e di una pisidica²⁷⁾; Xanthos, quello del notissimo fiume, non che di una città della Licia²⁸⁾; Pinaros, quello di un fiume della Cilicia²⁹⁾, da confrontare però con Pinara, città della Licia³⁰⁾; Kragos, finalmente, il nome di una montagna sacra di questa ultima regione³¹⁾.

Ma, tornando a Tremiles, è ovvio che da esso non si scompagni Tèrmera, città della Licia³²⁾, la quale, come Tremile da Tremilès, Stefano di Bisanzio fa derivare da un eroe Tèrmeros, di cui lo scoliasta al Rhèsos di Euripide³³⁾ dice espressamente che fondò la città di Tèrmeron. Ora, un altro passo di Stefano di Bisanzio³⁴⁾ a proposito della città licia Hylamoi menziona due personaggi, Tùberin e Tèrmerin (Tèrmeron? ³⁵⁾), che avrebbero sposato δύο ἀδελφάς. Due donne — vuole significare il testo — che erano tra loro sorelle, o non piuttosto ciascuno una propria sorella? Il costume matriarcale dei Lici sta in favore di questa seconda interpretazione, onde apparirebbe che in Licia nel quadro dell'assetto sociale matrilineare erano

27) Steph. Byz., p. 627, 10 ss.

28) Steph. Byz., p. 123, 12; p. 480, 15 ss. Cfr. Ch. Autran, *Introduction à l'étude critique du nom propre grec*, Paris, 1923, pp. 560-561.

29) Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., p. 180.

30) Steph. Byz., p. 129, 6; p. 523, 19-20.

31) Steph. Byz., p. 380, 16.

32) Steph. Byz., p. 617, 11: *trmme-re presso Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., p. 216.

33) *Schol. in Euripid. Rhès.*, v. 505.

34) Steph. Byz., p. 647, 6 ss.

35) Vedi Steph. Byz., p. 647, n. 8. Quanto a Tùberis potrebbe essere in rapporto con l'ethnicon *Tobora*. Vedi P. Kretschmer, *Einleitung in die Gesch. der griech. Sprache*, p. 328. Cfr. anche nelle epigrafi epicoriche licie (Joh. Friedrich, *Kleinasiatische Sprachdenkmäler*, Berlin, 1932, VII *Lykische Texte*) le basi *tube*, *tubi*, *tubu*, *tibe*, *tebu*, *tebe* (118, 3; 44 d, 12; 44 c, 53; 69, 2; 26, 20-22; 104 a 1, b 1, 3).

ammesse e le unioni tra padre e figlia, e le unioni tra fratello e sorella.

Non è documentata l'unione tra il figlio e la madre, ma essa è presupposta dall'esempio divino, voglio dire dalla doppia funzione del *Kúros*, che tanto significa l'infante appeso alla materna mammella (onde l'epiteto affettuoso di *kurotròphos* dato alla grande dea), quanto lo stesso giovane iddio che, pervenuto al pieno rigoglio della propria adolescenza, diventa in tale qualità il pàredro della madre sua. È appena necessario notare i due comunissimi fenomeni della metatesi *Tre-Ter-* (Tremilai accanto a Termilai) a spiegazione di Tèrmera, Tèrmeros³⁶⁾ e dello scambio delle due liquide, in Termiles accanto a Tèrmeros³⁷⁾. Se non che, vicino a Tèrmeros, Stefano di Bisanzio³⁸⁾ ed Erodiano³⁹⁾ hanno il nome proprio femminile Tèrmera, identico a quello della città, designante la madre di Ogygos, eroe, come si diceva, indubbiamente licio, se entrambi gli autori aggiungono che da Ogygos i Lici designavano sè stessi col nome Ogygioi. Le origini asiatiche di Ogygos sono perciò fuori questione ed è peccato che nulla si conosca di questo vetusto personaggio divino levantesi su dallo sfondo della preistoria anatolica, il cui nome si riflette, come vedemmo, nel nome della figlia di Tremiles, l'eponimo dei Tremilai o Lici, e in un'altra Ogygie, non più licia, ma lidia, figlia di Niòbe⁴⁰⁾, la figliola di Tàntalos dalle favolose ricchez-

36) Steph. Byz., p. 617, 12.

37) Accanto a Tèrmeros, città licia, ricordare Tèrmera, Tèrmerion, Tèrmeron, città e promontorio della Caria (Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., p. 216).

38) *Ethnicorum quae supersunt*, p. 705, 16-19.

39) *Herodiani Technici Reliquiae*, coll. A. Lenz et E. Plew, Leipzig, 1867-1870, I, 141, 2.

40) Hellanico presso *Schol. Euripid. Phoeniss.*, v. 162 in *Fragmenta Historicorum Graecorum*, ediderunt C. et Th. Müller, Pa-

ze, dalla pietà di Zeus trasformata nel sasso della sua patria montagna.

Ma qui si affaccia lusinghiera una ipotesi. Se Tremiles-Tèrmeros è l'eroe eponimo dei Tremilai-Tèrmeroi, cioè dei Lici, se i Lici chiamavano sè stessi anche Ogygioi da Ogygos, se la figlia e sposa di Tremiles si chiamava Ogygie, se, infine, la espressione proverbiale 'Ωγύγια κακά è sinonima dell'altra Τερμέρια κακά⁴¹⁾, non dovrebbe esser lecito concludere alla identità di Tremiles e di Ogygos? È curioso che, mentre conosciamo un toponimo Ogygia applicato all'Egitto⁴²⁾, alla Beozia⁴³⁾, all'Attica⁴⁴⁾, esso non sia documentato per la Licia. Ma il rapporto Ogygos-Ogygioi (nel significato di Lici) è troppo esplicito, perchè non si debba legittimamente vedere in Ogygia anche uno dei più antichi, se non il più antico nome della Licia. Forse il più antico, derivato dal nome di un eroe terrigeno⁴⁵⁾, simile all'ar-

ris, 1874, I, p. 52, frg. 54; Apollodor. *Biblioth.*, III, 5, 6; Hygin. *Fab.* 11. Cfr. 69, 7, ed. H. J. Rose. Niòbe è uno schietto nome proprio mediterraneo (cfr. Hekàbe) formato col femminile del suffisso anellenico -bo (P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, p. 260 ss.).

41) Vedi Höfer, *Praxidike* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik. der griech. u. röm. Mythologie*, III, 2, col. 2925.

42) Vedi oltre, a p. 144.

43) Vedi oltre, a p. 146 ss.

44) Vedi oltre, a p. 146 ss.

45) Nessun testo chiama terrigena Ogygos licio, ma qualche testo designa con tale epiteto l'Ogygos beoto, che, come vedremo, non è altro che l'eroe licio trapiantato nella Grecia continentale: vedi Pausan., IX, 5, 1; Lactant. Placid. in *Statii Thebaid.*, I, 173; cfr. II, 586. Questo Ogygos, che vien fatto figlio di Boiòtòs per meglio radicarlo nella nuova sede (*Schol. in Euripid. Phoeniss.*, 1113; *Schol. in Apollon. Rhod. vetera*, rec. C. Wendel, Berlin, 1935, III, 1178) è considerato come un re, un antico re, il più antico re di Thebe: Aristodem. *Theb. Fragm. ex libr.* II, 2 a in *F. H. G.*, III, p. 309 (cfr. *Schol. in Euripid. Phoeniss.* 1113); Serv. in *Vergil. Bucol.*, VI, 41; Eustath. *Comm. in Hom. Odyss.*, vol. I, lib. I, v. 85, p. 22, 42; Lactant. Placid. in *Statii Thebaid.*, VII, 348; Varr. *De re rust.*, III, 1, 2; Lactant. Placid. I, 173; Suid.

cade Pelasgòs, che « la nera terra aveva generato da sè sulla montagna selvosa » ⁴⁶⁾, mentre i Tremilai, secondo la notizia erodotea ⁴⁷⁾ oriundi dall'isola di Creta e da questa appunto pervenuti in Licia, erano soltanto degli immigrati, non già degli autoctoni. Certo è, tuttavia, che la denominazione di Tremilai finì per avere il sopravvento su quella di Ogygioi, e Tremile vinse Ogygia e l'eroe eponimo dei Tremilai finì per confondersi o fondersi con Ogygos, il cui nome, con flessione femminile, si trasmise proprio alla figlia e sposa di Tremiles, Ogygie.

Erodoto ⁴⁸⁾, che ignora il nome di Ogygia, chiama Milyàs la terra che fu poi la Licia, a cui approdarono i Tremilai e ne chiama Sòlymoi gli abitatori. In realtà, la Milyade sta immediatamente a nord della Licia vera e propria, con cui però fa corpo, e Sòlyma è una catena di monti parallela al mare nella Licia occidentale. Ciò non ostante anche Stefano di Bisanzio identifica gli abitanti della Milyade, i Milyai, coi Sòlymoi ⁴⁹⁾ e ci dà in proposito una preziosa informazione, in quanto fa derivare Milyai da Milye, sorella e moglie di

Lexik., rec. I. Bekker, Berlin, 1854, s. v. 'Ωγύγιον; Pausan., IX, 5, 1. Per quanto riguarda gli 'Εγκτῆνες, primi abitatori della regione tebana, che avrebbero avuto per re l'autoctono Ogygos (Pausan., *loc. cit.*), è importante rilevare in 'Εγκτῆνες l'elemento derivativo -ην proprio del sostrato egeo-anatolico, che ritrovasi anche in nomi comuni, come l'anatolico βαλ(λ)ῆν = re, e il parimenti anatolico ἀπταγῆν = francolino. Perciò gli 'Εγκτῆνες possono bene essere stati una tribù anatolica (una frazione del popolo dei Lici?) emigrata in Beozia. Cfr. 'Εσσηνες da ἔσσην, Κηφῆνες da κηφήν. Vedi V. Bertoldi, *Kyrene in Mélanges Émile Boisacq*, Bruxelles, 1937, p. 48 ss.

46) Asios, presso Pausania, VIII, 1, 4. Cfr. Esiodo in *Apolod. Biblioth.*, III, 3, 1.

47) Herodot., I, 173. Sarpedon era stato il loro duce. Sull'origine egeo-asiatica di questo nome vedi Ch. Aufran, *Introduction etc.*, pp. 455 e 574.

48) Herodot., *loc. cit.*

49) *Ethnicorum quae supersunt*, p. 453, 13 ss.

Sòlymos. Si ripete qui, alquanto attenuato, l'incesto, per dir così, legittimo, di Tremiles con la propria figlia Ogygie, secondo le norme vigenti nella costituzione matrilineare dei Lici. E si noti che Milye, passando a seconde nozze, diventa la moglie di Kragos, uno dei figli rovinosi di Ogygie. Siamo, come si vede, in pieno ambiente licio, quantunque lo stesso Stefano di Bisanzio, altrove⁵⁰⁾, faccia dei Sòlymoi un'antica denominazione dei Pisidai, cosicchè il Sundwall⁵¹⁾ li designa come una popolazione licio-pisidica, il cui nome si ritrova nelle epigrafi epicoriche licie: *slmme*⁵²⁾. Nè sarà da passare sotto silenzio il nome della madre di Sòlymos, tramandatoci pure da Stefano⁵³⁾: Chaldène. La desinenza *-ênê*, è tipicamente egeo-anatolica, anzi, possiamo dire, mediterranea e si inserisce « saldamente in quella di due morfemi, quali *-vð-* 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 »⁵⁴⁾. Quanto alla base *Chald-*, se neppure essa ci porta fuori dalla penisola anatolica, ci guida però verso il Ponto e l'Armenia Minore, dove abitava il popolo dei Chaldi⁵⁵⁾, cosicchè il nome della madre di Sòlymos

50) *Op. cit.*, p. 524, 3 ss.

51) *Die einheimischen Namen der Lyikier* etc., p. 253.

52) Joh. Friedrich, *Kleinasiatische Sprachdenkmäler*, Berlin, 1932, VII, *Lykische Texte*, 12, 2 (p. 50); cfr. 44 c, 40 e 44 d, 26 (pp. 66, 68); Joh. Sundwall, *op. cit.*, p. 194 (cfr. p. 253).

53) *Op. cit.*, p. 524, 3 ss.

54) V. Bertoldi, *Kyrene*, pp. 48-53.

55) O. Schroeder, *Chaldi, Chalyber e Rache Chaldäer* in M. Ebert, *Reallexikon der Vorgeschichte*, Berlin, 1927, II, p. 300; Joh. Friedrich, *Kleinasiatische Sprachdenkmäler*, Berlin, 1932, V, *Chaldische (urartäische) Texte*, p. 40 ss. Il popolo designava sè stesso dal nome del proprio dio supremo *Chaldi*, da cui i Greci trassero la forma *Chaldäioi* — da non confondere coi *Chaldäioi* mesopotamici — ad indicare la popolazione montanara del Ponto,

potrebbe essere indizio di rapporti fra la Licia e le regioni nord-orientali dell'Anatolia.

Comunque, a me importa qui di notare che dalla Licia, quando era ancora Ogygia, senza contaminazioni tremiliche, anteriormente, cioè, all'approdo dei Tremilai e alla fusione del loro eponimo Tremiles con Ogygos, sciamò una diaspora in direzione di sud e di ovest, che si propose per mete l'Egitto e la Grecia continentale. E che tale diaspora, in perfetto accordo con l'irrequieto e audace spirito di avventura dei principi egeo-asianici, pei quali veramente valeva il motto sfidatore d'ogni procella sotto il patrocinio della Signora del mare: « navigare necesse est, vivere non est necesse », che tale diaspora, dico, si effettuasse prima dell'avvento in Licia dei Tremilai, è provato dal predominio e dal ricordo del nome di Ogygos, che dà il proprio nome alla terra occupata dai futuri Lici. Così la regione del Delta, che comprendeva pure la Libia ⁵⁶⁾, su cui posero il piede, si chiamò Ogygia ⁵⁷⁾, e l'origine indubbiamente licia di tale nome è confermata dall'altro nome, ch'essi le attribuirono, Hêphaistia ⁵⁸⁾. Ora, Hêphaistia è la contrada di Hêphaistos, cioè quella parte della Licia orientale sita intorno ad Olimpo ⁵⁹⁾, onde il dio era oriundo, e gli abitatori di essa, non immemori del divino paredro della loro grande dea, ne trasporta-

celebre per la perizia nel ridurre il ferro ad acciaio. Gli Assiri chiamavano la regione col nome di *Urartu*, comprendente il Ponto e l'Armenia. Vedi Ioh. Friedrich, *op. cit.*, *loc. cit.*

56) G. Galassi, *Tehenu e le origini mediterranee della civiltà egizia*, Roma, 1942, pp. 39, 53, 136.

57) Steph. Byz., p. 44, 22; Herodian. Techn., I, 141, 2; Eustath. *Comm. in Dionys. Perieg.* in *Geogr. Graeci Min.*, ed. C. Müller, Paris, 1861, II, p. 239.

58) Steph. Byz., *loc. cit.*; Herodian. Techn., *loc. cit.*; Eustath., *loc. cit.*

59) L. Malten, *Hephaistos in Jahrbuch des kaiserl. deutsch. archäolog. Instituts*, XXVII, 1912, fasc. III, p. 232 ss.

rono nelle nuove terre insieme col culto anche il nome. Del resto, rapporti già esistenti tra il Delta nilotico e la Licia sono adombrati nella tradizione, la quale faceva di Xanthos, che avrebbe dato il nome all'omonima città ed all'omonimo fiume, un oichista o, forse meglio, un pirata egizio, che avrebbe poi preso stabile dimora nella Licia ⁶⁰). Che se un'altra tradizione faceva invece di lui e del suo compagno Pàtaros (dall'eggeo-asianico *pa-tàra* = « cesta » ⁶¹) due pirati cretesi figli di Lapeôn — e Lapeôn non può scompagnarsi dalla città cretese Làp(p)aia ⁶²) — a documento delle strette relazioni intercedenti fra l'isola minoica e la Licia ⁶³), l'incertezza medesima della tradizione, dubbiosa nei riguardi di Xanthos fra Creta e l'Egitto, prova ad ogni modo che contatti fra l'Egitto e la Licia dovevano certamente sussistere. Questa tradizionale origine o egizia o cretese di Xanthos rende degna di considerazione l'ipotesi ⁶⁴) che nei versi citati di Panyassis ⁶⁵) Xanthos debba essere eliminato dalla enumerazione dei figli di Ogygie, cosicchè, tramutato Xanthos in aggettivo (*xanthòs*), i figli siano ridotti a tre, certamente lici di origine: Tlòos, Pinaros il biondo e Kragos, triade confermata dalla iscrizione di Sidyma, dove Pinaros subisce lo scambio normale delle liquide ⁶⁶).

60) Steph. Byz., p. 480, 16. Cfr. Eustath. *Comm. in Dionys. Perieg.*, 129.

61) Steph. Byz., p. 511, 12.

62) Eustath. *Comm. in Dionys. Perieg.*, 129.

63) Vedi Aug. Meineke in nota a Steph. Byz., p. 510, 17. Cfr. Höfer, *Praxidike* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik. etc.*, III, 2, col. 2928, in nota.

64) O. Schneider, *Zeitschr. für Altertumswissensch.*, 1849, 555 presso Höfer, *Praxidike* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik. etc.*, III, 2, col. 2924.

65) Vedi sopra, a pp. 136-137.

66) Benndorf-Niemann, *Reisen in Lykien*, 53 B, p. 77 presso Höfer, *Praxidike*, col. 2924.

Come al Delta nilotico con la Libia annessa, così la diaspora licia impose il nome di Ogygia anche alla Beozia⁶⁷⁾, portandovi e, a dir così, acclimatandovi il suo eroe primigenio, il quale finì per diventare autoctono del paese⁶⁸⁾, tanto profonda dovette essere la penetrazione asianica nella regione. Nè diversamente accadde in Attica, anch'essa raggiunta dalla stessa diaspora ed essa pure chiamata Ogygia⁶⁹⁾. Ivi pure Ogygos è considerato autoctono⁷⁰⁾ e ivi pure egli è il re del paese⁷¹⁾, re antico⁷²⁾ o antichissimo⁷³⁾, al nome del quale andava congiunto il ricordo di un grande cataclisma abbattutosi e sull'Attica e sulla Beozia: il primo diluvio⁷⁴⁾. A lui una tradizione attribuiva la fondazione di Eleusi⁷⁵⁾; un'altra ne faceva il padre dell'eroe Eleusìn, eponimo della città⁷⁶⁾, che il Picard bat-

67) Strabon. IX, 2, 18; Herodian. Techn., 287, 38 e 290, 27; Steph. Byz., p. 173, 21.

68) Vedi in proposito la nota 45 a p. 141.

69) Herodian. Techn., 290, 27; Steph. Byz., p. 706, 1-2, secondo Carace di Pergamo nelle *Chronica*. Vedi Charac. Pergam. in *Fragm. Histor. Graec.*, ediderunt C. et Th. Müller, Paris, 1868-1878, III, p. 642, 1, 23.

70) *Scholia in Aristid. Orationes*, ed. Dindorf, p. 313, 20; Philocor. in *Fragm. Histor. Graec.*, Paris, 1874, I, p. 385, 8; Euseb. *Praeparat. Evang.*, X, 10, 7.

71) Johann. Antiochen. in *Fragm. Histor. Graec.*, Paris, 1868, IV, p. 547, 13; Thallus in *Fragm. Histor. Graec.*, III, p. 517, 2.

72) *Scholia Graeca in Homeri Odysseam*, ed. G. Dindorf, Oxford, 1855, vol. I, lib. I, v. 85; *Etymol. Magnum* s. v.

73) Georg. Syncell. *Chronographia* in *Corp. Scriptor. Hist. Byzant.*, rec. L. Dindorf, Bonn, 1829, vol. I, 70 C D = p. 131, 148 C = p. 280.

74) Euseb. *Praeparat. Evang.*, X, 10, 7; X, 11, 20; X, 12, 9; Joh. Antiochen. in *Fragm. Hist. Graec.*, IV, p. 538, 1; p. 547, 13; Georg. Syncell. *Chronographia*, vol. I, 70 C D = p. 131; 148 C = p. 280; cfr. Augustin. *De Civitate Dei*, XVIII, 8; Nonni Papanolit. *Dionysiaca*, III, 204 ss.

75) Pausan., I, 38, 7.

76) Euseb. *Praep. Evang.*, X, 10, 10.

tezza senz'altro col duplice nome di Ogygie-Eleusis⁷⁷⁾.

Intorno a questo Ogygos che, indubbiamente licio di origine, si era talmente radicato nel suolo beoto e in quello attico, da essere considerato terrigeno in entrambi i paesi, nel completo oblio della sua primitiva patria, correvano curiose leggende. Così, una notizia di Ferecide presso lo scoliasta delle Orazioni di Aristide⁷⁸⁾ riferisce che la coppia Ogygos-Thêbe, autoctona dell'Attica — potremmo quindi dire la prima coppia umana dell'Attica — essendosi recata in Egitto, Dionysos-Osiride avrebbe per essi primieramente istituiti i Misteri isiaci e li avrebbe fatti dei, dopo che Ogygos aveva fondato colà la città di Thebe⁷⁹⁾, che Dionisio il Periegeta⁸⁰⁾, evidentemente attingendo alla medesima fonte, chiama appunto Ogygie.

Di una Thebe attica fa ricordo anche Stefano di Bisanzio⁸¹⁾, di cui la Thêbe ferecidea sarebbe stata appunto la divinità eponima. A meno che non si voglia vedere in questa, più genericamente, uno di quei nomi propri personali femminili, che sono al tempo stesso toponimi, per lo più forniti di una caratteristica desinenza preellenica, la desinenza *-ênê*, sul tipo di Kyrêne⁸²⁾.

Comunque, è fuori di dubbio che, non meno di Ogygos, Thêbe è uno dei più accertati fonemi di substrato mediterraneo⁸³⁾. La leggenda presenta adunque

77) *Observations sur le Folklore hellénique de la mer* in *Annales de l'École des Hautes Études de Gand*, II, 1938, p. 130.

78) *Schol. in Aristid. Orat.*, ed. Dindorf, p. 313, 20 (Pherecid. in *F. H. G.*, IV, p. 637, frg. 1 a).

79) Cfr. Tzetzae *Schol. in Lykophr. Alexandra*, v. 1209, p. 347, in fine: καὶ δ' Ὀγυγὸς Θεβῶν Αἰγυπτίων ἦν βασιλεὺς.

80) *Dionys. Perieg.*, v. 249.

81) *Ethnicorum quae supersunt*, p. 313, 3-4.

82) Così Mytilène, Pallène, Pyrène etc.

83) U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, Milano, 1942, I, p. 133, n. 4.

Ogygos e Thèbe come una coppia terrigena, figli entrambi della medesima divina genitrice, che li forma nel suo grembo per virtù autonoma senza concorso di patero alcuno, identica a Gaia esiodea, che concepisce primieramente da sola il Cielo stellato⁸⁴). Duplice, inconfondibile impronta mediterranea: la Terra-Madre generatrice autonoma; la Terra-Madre elemento primordiale di una religione essenzialmente, tenacemente terrestre, da cui si svolge relativamente tardi e in condizioni particolari — il culto solare insegna — la concezione religiosa dell' Οὐρανὸς ἀστερόεις.

Gli è che la Teogonia esiodea, pur credendo di cantare le generazioni delle divinità elleniche o diventate elleniche, ha fatalmente trascinato seco i relitti di un mondo religioso, che non morì mai del tutto, riaffiorando anzi talora e ricomponendosi con opportuni adattamenti. Certissime spie palesemente occhieggiano qua e là nel poema e si rivelano subito ad uno sguardo esperto: quella testè rilevata ne costituisce un tipico esempio, da cui è lecito trarre un'ulteriore conseguenza. Figli di una medesima madre, Ogygos e Thèbe sono fratello e sorella: dunque il loro connubio si celebra secondo la norma dell'incesto legittimo, caratteristica del regime matrilineare licio⁸⁵), che era regime generico della società mediterranea, come, secondo la stessa norma, è, del resto, celebrato il connubio tra Hèra e Zeus, tra la grande *Pòtnia Boòpis*⁸⁶) e il fratello, su-

84) Hesiod. *Theogon.* 126-127: πρῶτον μὲν ἐγένετο Ἴσον ἑαυτῇ - Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτει.

85) Cfr. anche Nicol. Damasc. in *Fragm. Histor. Graec.*, III, p. 461.

86) Sull'origine minoico-micenea di Hèra vedi il mio scritto: *Boòpis Potnia Hère* in *Athenaeum*, N. S. XVII, 1939, p. 105 ss. e su Zeus mediterraneo le mie *Pagine di religione mediterranea*, I p. 195 ss.

bordinato paredro ⁸⁷⁾, collocati tuttavia dagli Elleni patriarcali alla testa di un pantheon pressochè intieramente mediterraneo ⁸⁸⁾, dopo avere però invertito i poteri della coppia divina e trasferito a Zeus la suprema autorità ⁸⁹⁾. Nei riguardi di Hêra, si noti ancora come e nella poesia omerica e in Esiodo continui ad esser vivo il ricordo della originaria autonomia generativa della dea, da cui nascono *sine patre* Typhàon ⁹⁰⁾, Hêphaistos ⁹¹⁾, Ares ⁹²⁾, sia pur trasformata in un ripicco e puntiglio di sposa ingelosita ed offesa; e come inoltre quel suo farsi nutrice dell'Hydra di Lerna e del Leone Nemeo ⁹³⁾ — dea *kurotròphos* e *thêrotròphos* a un tempo — si intoni perfettamente alla promiscuità di vita della grande divinità femminile mediterranea col mondo delle bestie domestiche, selvatiche, feroci, di cui ella assumeva volentieri gli aspetti in un particolare clima religioso, che non riconosceva limiti precisi ai vari regni della natura, cosicchè le sue epifanie potevano essere insieme umane, vegetali, animali, o anche vestire le forme di oggetti apparentemente inanimati, quali tronchi, pietre ritte, pilastri. Hêra col mostro ofiomorfo o il lioncello al seno rammenta troppo da vicino la *Pòtnia thêrôn* dei sigilli minoici e del Vaso François, perchè non debba risalire essa pure a quelle origini.

87) *Iliad.*, IV, 58 ss.; Hesiod. *Theogon.*, 453 ss.

88) Vedi la recensione di G. Patroni alla recente *Storia della Religione greca* di M. P. Nilsson in *Athenaeum*, N. S. XX, 1942, p. 134.

89) Ad Argos tuttavia essa seguita a dominare matriarcalmente, sola come Athèna ad Atene. Cfr. J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of greek Religion*, Cambridge, 1903, p. 260.

90) *Hymn. homer. in Apollon. Pyth.*, 127 ss.

91) Hesiod. *Theogon.*, 927-928.

92) Ovid. *Fast.*, V, 251 ss.

93) Hesiod. *Theogon.*, 313 ss.; 327 ss. Vedi, ma in tutt'altro spirito, M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München, 1941, p. 405 e n. 1.

La tradizione della emigrazione in Egitto della coppia attica di Ogygos e di Thèbe si lega a quella di Giovanni Antiocheno⁹⁴⁾, che fa degli Ateniesi dei coloni egizi e come tali meritevoli di condividere attraverso al diluvio avvenuto sotto Ogygos una parte delle colpe, di cui il popolo egizio aveva pagato duramente il fio, per aver perseguitato Israele. A parte il bizzarro riavvicinamento, le due notizie si integrano nel senso, forse, di conservare ancora — in forma sia pur vaga e confusa — il ricordo di rapporti e di scambi fra l'Attica e l'Egitto, nell'età in cui i due paesi, entrambi portanti il nome di Ogygia, subivano il predominio dei Lici. Quel che si dice dell'Attica e dell'Egitto, è da dirsi anche dell'Egitto e della Beozia, questa pure, come già si vide, chiamata Ogygia: la Thebe beota non doveva certamente ignorare la Thebe egizia, donde quelle leggende naturalmente inclini a porle in rapporto fra loro, di cui sono esempio le confuse, ma pur sempre significative notizie di Tzetzes⁹⁵⁾. Kadmos stesso⁹⁶⁾, il fondatore di Thebe beota, è fatto oriundo di Thebe d'Egitto⁹⁷⁾, primitiva fondazione di Asianici, e precisamente di Ogygioi, cioè di Lici, che alla nuova città diedero un nome tratto dal loro proprio idioma mediterraneo⁹⁸⁾, e per nobilitarne le origini, dopo di avervi aggiunto, a guisa di suggello del loro possesso, il predicato Ogygie⁹⁹⁾, la proiettarono nel loro più antico passato, nei tempi del loro stesso eroe eponimo e ve lo fecero re¹⁰⁰⁾.

94) In *Fragm. Histor. Graec.*, IV, p. 538, 1.

95) *Schol. in Lykophr. Alexandra*, v. 1206.

96) Vedi in questo volume il saggio: *Sulle tracce di Kadmos*.

97) Tzetzae *op. cit.*, *loc. cit.*

98) Sulla base asianica *taba*, base delle molte *Tabai* e *Thèbai* diffuse nell'area mediterranea, vedi le mie *Pagine di religione mediterranea*, I, p. 133 e n. 41.

99) Tzetzae *op. cit.*, *loc. cit.*; Dionys. *Perieg.*, v. 249.

100) Tzetzae *op. cit.*, *loc. cit.*

Questa fu la Thebe, su cui regnavano Pòlybos e Alkàndre, quando vi giunse Menelao, che, approdato con Helena al Delta nilotico, fu subito attratto dal suo vivace spirito di avventura a risalire il gran fiume ¹⁰¹).

Naturalmente, se Thebai in Beozia era chiamata Ogygiai ¹⁰²) e così pure Athànai ¹⁰³) e così pure Àige nell'isola di Eubea, tanto vicina alla Beozia ¹⁰⁴), tale predicato deve intendersi indubbiamente connesso in origine col ricordo di Ogygos ¹⁰⁵), non già come sinonimo di antico. E se Ogygie era chiamata pure l'isola di Thasos, Δημήτερος ἀκτή ¹⁰⁶), non è difficile scoprirne la ragione, qualora si possa dimostrare un diretto rapporto di consanguineità fra l'eponimo stesso dell'isola, Thasos, e Ogygos. Non esisteva infatti una tradizione, che proprio al fratello di Thasos, a Kadmos, signore della contigua isola di Samotraccia ¹⁰⁷), attribuiva Ogygos quale padre? ¹⁰⁸). E non è perciò il predicato Ogygie dato all'isola una spia del contenuto originario della tra-

101) U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, pagine 133 ss.

102) Aischyl. *Persae*, 37-38; *Sept. adv. Theb.*, 321; Sophocl. *Oidip. Colon.*, 1769-70. Sulle porte Ogygiai di Thebe vedi Pausan., IX, 8, 5; Apollod. *Biblioth.*, III, 6, 6.

103) Aischyl. *Persae*, 973 ss.

104) Nonni Panopol. *Dionysiaca*, XIII, 164.

105) *Etym. Magn.*, s. v. Cfr. Suidae *Lexik.* s. v. Ὠγύγιον; *Schol. in Odyss.*, I, v. 85; *Schol. ad Hesiod. Theogon.*, v. 806; Eustath. *Comm. in Dionys. Perieg.*, v. 417.

106) Dionys. *Perieg.*, v. 523. Dice infatti l'*Etym. Magn.*, s. v.: ἐξ ἀρχῆς γὰρ τὴν Δημήτραν (οἱ Θάσιοι) μεγάλως ἐτίμων. Certo Démèter era approdata a Thasos, come a Samothràke, proveniente dall'isola prediletta di Paros, a cui era giunta dalla sua patria, Creta, iniziando la migrazione, che la doveva condurre ad Eleusi. Vedi oltre, p. 186. Cfr. O. Gruppe, *Griech. Myth. u. Religionsgesch.*, p. 222 e n. 17.

107) Vedi oltre, p. 171.

108) *Corpus Pseudoepigraphorum Graecorum*, edid. E. L. Leutsch et F. G. Schneidewin, Göttingen, 1839-1851, I, *Appendicis Centuria*, V, 42.

dizione, giunta a noi in forma frammentaria, mentre in origine essa evidentemente parlava di una discendenza diretta non soltanto di Kadmos, ma anche di Thasos dall'eponimo eroe della Licia? Se è così, Thasos poteva ben ricevere, al pari di Kadmos, l'appellativo di Ogygios e di Ogygie l'isola, che aveva assunto il proprio nome da lui. Stretti rapporti, del resto, dovevano intercedere fra le due signorie insulari di Kadmos e di Thasos, se a Thasos era morta la sposa di Kadmos, Téléphàe o Téléphe¹⁰⁹), madre, secondo una notizia di Stefano di Bisanzio¹¹⁰), di Eurôpe, la cui ricerca, dopo la divina avventura, che l'aveva fatta *tauropòlos*, era stata il mitico impulso alla migrazione di Kadmos e dei fratelli.

Il predicato di Ogygios, che Dionisio il Periegeta¹¹¹) attribuisce al fiume arcadico Ladon, e il commento relativo di Eustazio¹¹²) pongono un interessante problema. Eustazio infatti riporta una curiosa tradizione, secondo la quale dal fiume Ladon e da Gaia sarebbe nato il primo essere umano, che fu un essere — si noti bene — di sesso femminile, ἡ πρώτη ἄνθρωπος, cioè Daphne, donde l'epiteto a Ladon di Ogygios, vale a dire, di « antico », in quanto era stato con Gaia l'autore del primo essere umano. Ora, se il mito arcadico di Daphne figlia di Ladon e di Gaia è ben noto¹¹³), la definizione di Daphne sopra ricordata è, viceversa, per quanto mi sappia, riferita solo da Eustazio. Daphne sarebbe stata, per quel distretto di Arcadia, ciò che fu Ephyra per la regione di Corinto¹¹⁴), entrambe, divine progenitrici della primitiva popolazione dei due paesi,

109) Steph. Byz. *Ethnicorum quae supersunt*, p. 306, 14-15.

110) *Op. cit.*, loc. cit.

111) *Perieg.*, v. 417.

112) *Comm. in Dionys. Perieg.*, v. 417.

113) Vedi p. 78 ss.

114) Pausan., II, I, I.

sino allora disabitati. Giacchè, se Ephyra, in cui già avemmo occasione di rilevare l'originario carattere mediterraneo della dea-maga ¹¹⁵⁾, esce dall'Oceano ¹¹⁶⁾ e, prima creatura, pone il piede sopra il suolo corinzio, Daphne balza fuori dalla Terra, che nel suo grembo profondo cela le sorgive delle acque così come i *semina flammae*, opposti elementi, i quali pure si integrano e si conciliano nella fondamentale autonomia generatrice di Gaia, alimentante in sè stessa le sue proprie virtù fecondatrici. Non andremo perciò lontani dal vero supponendo una prima versione del mito, di cui le attrici erano soltanto la Madre e la Figlia, Gaia e Daphne, il divino binomio, che si ritrova in Dêmêter e Persephone e si risolve nell'unica Madre in due diversi momenti della sua vita divina, indissolubilmente legata con le vicende delle stagioni. Trasferiremo pertanto, in questa originaria forma del mito, l'epiteto Ogygios da Ladon ¹¹⁷⁾ a Gaia, *Gaia Ogygiè*, salvo a vedere come tale epiteto debba in realtà interpretarsi.

La diaspora asianica investì largamente, oltre che la Beozia e l'Attica, il Peloponneso, nè dovette certamente sfuggirvi, anche se la penetrazione fu minore, in confronto delle regioni orientali e meridionali, l'Arcadia ¹¹⁸⁾, e l'epiteto Ogygios ne potrebbe ben essere una prova, se noi lo intendessimo non già, come vuole

115) Vedi sopra, p. 125 ss.

116) Pausan., *loc. cit.*

117) La relazione dell'idronomo Ladon col mondo egeo-asianico non è da escludersi: vedi J. B. Haley, *The geographical distribution of pre-greek place-names in American Journal of Archaeology*, Sec. Ser., 1928, vol. 32, p. 145. Lådôn non sarà da separare da Lâtò (inutile rilevare l'avvicinarsi normale della media e della tenue) e Lâtò è certamente asianico.

118) Per le relazioni dell'Arcadia con Creta, con Cipro, con l'Eubea, con la Beozia, con l'Argolide, vedi O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, pp. 193 ss., 195, 199, 200, 201, 203.

Eustazio, nel significato di *παλαιός*, si bene in diretto rapporto con l'eroe eponimo licio, con Ogygos. Che se, come spero di poter dimostrare tra breve, in origine, coerentemente alla costituzione matrilineare dei Lici, stava al culmine della loro genealogia nazionale non già un *Urvater*, ma una *Urmutter* divina¹¹⁹), che si identificava con la Madre-Terra licia, una Ogyge, di cui Ogygos era il figlio (o fratello) e il padre, e di cui Ogygie è la forma aggettivale, anche Gaia Ogygie del mito arcadico di Daphne non sarà che la divina primordiale eponima del popolo dei Lici, trasferitasi con la loro diaspora nel centro del Peloponneso e quivi inseritasi nei miti locali.

Un toponimo Ogyge è segnalato presso Hebron in Palestina da Giuseppe Flavio nelle *Antichità giudaiche* (I, 10, 4): relitto prezioso e spia quanto mai interessante di una Cananea presemitica e perciò, se vogliamo, egeo-asiatica, dove pure avrebbe sciamato una colonia anatolica di Ogygioi, cioè di avventurieri lici. L'Autran¹²⁰) ha fatto al riguardo degli acuti rilievi, mettendo fra l'altro a confronto il ripetuto accenno presso i libri dei *Numeri*, di *Josue* e dei *Giudici* a popolazioni di alta statura nel territorio dei « figli di Anac » (vedi *Num.* XIX, 22, 28, 33) vale a dire nel territorio di Hebron, con la glossa di Esichio: Γργαντία· ἡ Λυκία τὸ πρότερον καὶ οἱ κατοικοῦντες Γργαντες.

Sempre a proposito della diaspora licia, non è forse da trascurare la notizia dello storico Thallòs¹²¹) che

119) Vedi Höfer, *Praxidike* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik.* etc., III, 2, col. 2930.

120) *Phéniciens*, Le Caire, 1920, p. 67, n. 1; p. 73, n. 1; p. 60, n. o. Vedi anche l'ipotesi intorno ad *Anac* e ai *figli di Anac*, sempre dal punto di vista mediterraneo, cioè di stanziamenti cario-lici nella Terra di Canaan, anteriori all'avvento dei Semiti (*op. cit.*, pp. 72-73). Cfr. pure le pagine che immediatamente precedono.

121) Presso Theophil. *Ad Autolic.*, III, 29 in *F. H. G.*, III, p. 517, 2.

Ogygos, l'antico re di Atene, vinto, si sarebbe rifugiato in Iberia e precisamente a Tartêssòs. Qualunque conto si faccia di una notizia così isolata, sembra tuttavia non del tutto casuale la precisa indicazione del luogo dove il re sarebbe giunto, tanto più ch'esso porta un nome dalla tipica desinenza egeo-asianica¹²²). La notizia pertanto, pur così scarna, può adombrare la memoria di una colonizzazione egeo-asianica dell'Iberia meridionale, che avrebbe poi allettato, attraendola a sè, la diaspora licia della Grecia continentale, e particolarmente quella fissatasi nell'Attica. E chi sa che anche all'estremo confine settentrionale iberico la città di Rode, colonia degli isolani di Rodi¹²³), non si sia sovrapposta ad un ben più antico emporio asianico, a cui avventurieri lici partiti da Rodia presso Phaselis¹²⁴), avevano imposto il vecchio nome mediterraneo della loro terra natale?

Torniamo ora alla Beozia, dove Ogygos ci appare anche come padre di Alalkomenia, di Aulis e di Thelxionè o Thelxineia, le quali furono chiamate poi le Praxidikai¹²⁵). Il frammento di Dionisio di Calcide tace il nome della madre, ma esso ci è conservato forse da Suida¹²⁶), che, mentre riferisce la notizia di Dionisio con le identiche parole, la fa precedere da un'altra dello storico Mnasèas, secondo cui da Sôtêr e dalla divina sorella — si noti bene — Praxidike (Πραξιδικη θεός) sarebbero nati Ktêsios, Omònoia, Aretê, che dalla madre si chiamarono Praxidikai. È fuori di dubbio che

122) Vedi, oltre V. Bertoldi, *Contatti e conflitti di lingue nell'antico Mediterraneo* in *Festschrift Karl Jaberg zugeeignet*, Halle-Saale, 1937, pp. 163-164, J. B. Haley, *The geographical distribution of pre-greek place-names, etc.*, pp. 143-144.

123) Vedi Höfer, *Rhode* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik. etc.*, IV B, col. 112-113.

124) Su Rodia, vedi Höfer, *op. cit.*, col. 113.

125) Dionys. Chalcid. in *Fragm. Histor. Graec.*, IV, p. 394, 3.

126) *Lexikon*, s. v. Πραξιδικη θεός.

Suida pensa ad un'unica Praxidike, a cui due storici attribuiscono due diversi mariti e diversi figlioli. Convien notare intanto che la notizia di Mnasèas presenta un curioso miscuglio di primitivo e di artificioso: di primitivo in quel connubio incestuoso, di sapore tutto licio, tra il fratello e la sorella, a cui conferisce un peso particolare il fatto, di cui tratteremo fra poco, che una Praxidike — nome che cela l'originaria espressione epica — si incontra pure alle origini mitiche dei Lici ed è la stessa figlia e sposa di Tremiles¹²⁷); artificioso, perchè i figli della dea, il cui nome evidentemente significa « operatrice di giustizia », sono divenuti per influenza del nome materno tre astrazioni morali: il Benessere, la Concordia e la Virtù. Ma una astrazione non è forse *Sôtér*, frequentissimo epiteto di Zeus e di Asclepio in tutta l'Asia Minore¹²⁸) — assai meno frequente di Apollo¹²⁹) — epiteto che perciò potrebbe molto opportunamente tradurre un corrispondente epiteto licio dato al divino fondatore della nazione, come al « Conservatore » delle sue fortune, dato cioè ad Ogygos-Termiles¹³⁰), padre e marito di Ogygie-Praxidike. Comunque, è certo che in Beozia la tradizione primitiva deve ritenersi quella che designa come figli e di Ogygos e di Praxidike Alalkomenia, Aulis e Thelxinòe, tradizione giunta in Beozia dalla Licia per quanto riguarda la coppia Ogygos-Praxidike, immedesimatasi poi — in parte almeno — nelle tradizioni prettamente locali, per ciò che riguarda la prole. Alalko-

127) Vedi a p. 136 il frg. 18 della *Heraclea* di Panyassis, ed. Kinkel. Cfr. però Ch. Autran, *Introduction à l'étude critique du nom propre grec*, Paris, 1923, a p. 569, che propende a ritenere di origine anellenica anche il nome di Praxidike.

128) Vedi Höfer, *Soter*, in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik.* etc., IV, 2, col. 1265 ss., col. 1251 ss.

129) Vedi Höfer, *Soter*, col. 1249.

130) Vedi sopra, a p. 141.

menia è evidentemente inseparabile dalla città beota Alalkomènai, sede di un antico culto di Athèna, a cui Omero dà volentieri l'epiteto tolto dal nome di questa città, foggiando il binomio di Ἡρῆ τ' Ἀργείη καὶ Ἀλαλκομενῆϊς Ἀθήνη¹³¹⁾, e nemmeno è separabile dall'eroe terrigeno Alalkomenèus, il primo uomo della regione¹³²⁾, connesso con la cerimonia locale delle *Dàidalà*¹³³⁾, identica nel nome a un toponimo licio e a un toponimo cretese¹³⁴⁾. Dell'altra figlia Aulis è pressochè superfluo ricordare ch'essa ha comune il nome con la piccola città affacciantesi sul canale dell'Èuripos, non lungi da Mykalèssòs, toponimo egeo-asianico, che ritroviamo in Caria¹³⁵⁾.

Quanto a Thelxinòde o Thelxìneia, che non si può disgiungere dai Telchines o Thelgines, essa sembra immigrata in Beozia o da Creta o da Rodi o da Cipro — le varie patrie dei Telchines¹³⁶⁾ — o dalla Licia stessa, se proprio uno dei loro, a nome Lykos, avrebbe lasciato Rodi, per trasferirsi nella regione asianica, che gli stava di fronte¹³⁷⁾. E questa origine potrebbe trovare una conferma nel culto di Athèna Telchinìa¹³⁸⁾

131) *Iliad.*, IV, 8; V, 908.

132) S. Hippolyti *Refutat. omn. haeres. libror. decem quae supersunt*, rec. L. Duncker et F. G. Schneidewin, Göttingen, 1859, V, 7, pp. 134-136 con la n. 90 = *Poëtae Lyrici Graeci*³, rec. Th. Bergk, Leipzig, 1866-1867, III, *Fragm. adesp.*, fr. 84, pp. 1338-39. La notizia è contenuta nel frammento di un ignoto lirico greco, che, oltre l'eroe beota, enumerava tra i primi uomini (ciascuno nella propria località) i Kùrètes, i Korybantes, Diàulos, Kàbeiros, Alkyonèus, Garàmas. Vedi O. Gruppe, *Griech. Myth. u. Religionsgesch.*, p. 77 e n. 16; p. 439 e n. 3.

133) U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, Milano, 1942, p. 35 ss.

134) Höfer, *Praxidihe* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik.*, etc., III, 2, col. 2926.

135) Steph. Byz. *Ethnicorum quae supersunt*, p. 460, 3 ss.

136) Vedi oltre, pp. 176 ss., 220 ss.

137) Diodor. Sic. V, 36.

138) Vedi oltre, p. 177.

proprio nella città beota di Teumêssòs o Telmêssòs ¹³⁹), che si incontra con lo stesso nome in Licia ¹⁴⁰), come, del resto, ad una Arne beotica corrisponde una Arnalicia e ad una Eleutherài beotica una città dall'egual nome nella Licia ed in Creta ¹⁴¹). Lo Höfer ¹⁴²), che ha raccolto diligentemente queste congruenze lico-beote, vi aggiunge la triplice localizzazione di Euròpe in Creta, in Licia, in Beozia, e il ritrovarsi nelle tre regioni del nome di Xanthos ¹⁴³).

Giunti qui, possiamo ormai venire alla nostra conclusione rispetto a Praxidike licia, di cui Praxidike beota non è che il riflesso, e, di conseguenza, rispetto anche ad Ogygia o piuttosto, come vedemmo, Ogyge. Nel noto frammento di Panyassis, ch'era nativo della Caria confinante con la Licia ed attingeva a tradizioni licie, Ogygie, la figlia di Tremiles, già da noi identificata con Ogygos, si chiama Praxidike: θύγατρα - νόμφην Ὀγγυγίτην, ἣν Πραξιδικὴν καλέουσι. Ora, questo nome raccoglie in sè, sintetizza, scolpisce precisamente il tenore morale della vita del popolo licio, poggiante sopra un senso del giusto altamente sviluppato e scrupolosamente applicato: « colei che opera la giustizia » e, possiamo anche aggiungere, « la verità », come è agevole ricavare dalle testimonianze antiche ¹⁴⁴). Così stando le cose, non appare strano che questo epiteto esaltante nei Lici quel che costituiva il loro orgoglio e la loro gloria: l'ossequio al diritto, l'amore del vero, la fede ai giuramenti, l'amore di patria ¹⁴⁵), venga attri-

139) Pausan., IX, 19, 1.

140) Steph. Byz., p. 612, 13-14; Strab. XIV, 3, 4.

141) Steph. Byz., p. 123, 12, 18; p. 265, 10, 15.

142) *Praxidike* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik. etc.*, III, 2, col. 2926.

143) Höfer, *Praxidike*, col. 2926.

144) Höfer, *Praxidike*, coll. 2928-2929.

145) Höfer, *Praxidike*, col. 2929.

buito non ad Ogygos, al loro eroe eponimo, ma ad Ogygie, alla figlia e sposa insieme o forse, in tempi più antichi — data la assai probabile frequenza nella Licia delle unioni fra fratelli e sorelle¹⁴⁶) — alla sorella e sposa? La spiegazione non può essere che una sola ed ho già avuto occasione di accennarvi.

La più antica tradizione licia, la vera, quella che nasceva spontanea dalla loro costituzione matrilineare¹⁴⁷), per cui i Lici si classificano fra i più schietti Mediterranei, poneva alle origini del popolo una eroina, non un eroe, una *Stammutter*¹⁴⁸) al posto di uno *Stammvater*, una Ogyge al posto di un Ogygos. La tradizione che faceva di Tèrmera = Ogyge (come Tèrmeros = Ogygos) non già la figlia, ma la madre di Ogygos, ne ha serbato il ricordo¹⁴⁹). Allorchè, rilassatosi forse alquanto l'assetto patriarcale, ma, più che tutto, sotto la pressione — vorrei dire la moda — dei divini capostipiti delle schiatte ovunque diffusi nel mondo religioso ellenico, la Licia diede ad Ogygos il sopravvento su Ogyge, questa potè cominciare ad esser chiamata Ogygie, come forma aggettivale (già lo dissi) direttamente derivata da Ogygos, come una specie di patronimico, indicante appunto la paternità, mentre il suo nome proprio andò diventando quello che greicamente suonò Πραξιδική.

146) Esse sono sicuramente attestate per la Caria (vedi sopra a pp. 137-138), e, dopo quanto ebbi a rilevare a pp. 139 ss. e 142-143, credo anche per la Licia. Del resto, Cari e Lici, oltrechè immediatamente confinanti, erano due popoli affini. Erodoto (I, 173) attribuisce loro costumi carii, accentuando insieme la loro nota patriarcale.

147) Vedi E. Kornemann, *Die Stellung der Frau* etc., pp. 23-24.

148) Questo sostantivo e l'altro di *Urmutter*, riferiti a Praxidike, li adopera già lo Höfer (col. 2929), ma la impostazione della sua ricerca è tutta diversa, come può facilmente rilevare chi abbia interesse a consultarla.

149) Steph. Byz., p. 705, 18-19.

Ancora due testimonianze, che gettano viva luce sopra la originaria natura divina di Ogygos e di Ogyge. La prima dice: Τέρμερον καὶ Λύκον Λέλεγας γενέσθαι θηριώδεις τὴν φύσιν...¹⁵⁰⁾. Rinnovelliamo anzitutto il ricordo della equazione Ogygos-Tremiles-Tèrmeros¹⁵¹⁾ e integriamola con l'altra Ogyge-Tèrmera¹⁵²⁾, entrambe madri di Ogygos, donde il perfetto parallelismo: Ogyge-Ogygos, Tèrmera-Tèrmeros. Il testo rievoca ed abbina il più antico e il più recente fra i divini antenati dei Lici, li raccoglie sotto la designazione di Lèleges — dal nome mediterraneo con la tipica reduplicazione radicale, che ne ricorda un altro, Ber-ber-i, nel quadro del comune omogeneo sostrato europeo-anatolico-nordafricano¹⁵³⁾ — per fissarne esattamente la origine mista di Kares, di Sòlymoi, di Milyai, di Pisidai¹⁵⁴⁾ e li definisce con la significativa espressione: θηριώδεις τὴν φύσιν ad indicare — non si desidererebbe più chiaramente — il carattere precipuo delle divinità mediterranee amanti delle epifanie teriomorfe. E ciò che si dice di Tèrmeros-Ogygos, il paredro, va detto di Tèrmera-Ogygie, la *Urmutter*, che finisce per assumere gli aspetti della divinità mediterranea, nè già in tono minore, ma senza limitazioni di sorta, se Ogygos, il subordinato compagno, potè egli stesso elevarsi a primo sovrano degli dei: βασιλεύσας πρῶτον τῶν θεῶν¹⁵⁵⁾.

150) Philippus in libro *De Caribus* ap. *Schol. Euripid. Rhés.*, v. 505.

151) Vedi sopra, a pp. 140-141.

152) Vedi sopra, a p. 140 (Tèrmera, madre di Ogygos).

153) Intorno a una certa omogeneità nel diritto e nel costume, che dovette costituire un carattere del sostrato etnico mediterraneo comprendente l'Europa, il mondo asianico e l'Africa settentrionale, senza che perciò si neghino differenze linguistiche, vedi E. Kornemann, *Die Stellung der Frau*, etc., pp. 55-56. Cfr. Gunther Ipsen, *Der alte Orient und die Indogermanen* in *Streitberg Festschrift*, 1924, p. 215.

154) Cfr. *Steph. Byz.*, p. 453, 13 ss.; p. 524, 3 ss.

155) *Schol. in Hesiod. Theogon.*, v. 806.

L'altro testo suona così: Κράγος, ὄρος Λυκίας... ἀπὸ Κράγου τοῦ Τρεμίλητος υἱοῦ, μητρὸς δὲ Πραξιδικῆς νύμφης. ἐνταῦθα δ' εἶναι καὶ τὰ ἐπονομαζόμενα θεῶν ἀγρίων ἄντρα. ἀπαθανατισθῆναι γάρ φασι τοὺς περὶ τὸν Κράγον¹⁵⁶).

Chi sono queste divinità selvatiche o selvagge, questi θεοὶ ἄγριοι, se non le stesse divinità θηριώδεις del testo precedente, di cui una delle maggiori, Ogygos, poté chiamarsi appunto Idà-gygos¹⁵⁷), l'Ogygos cioè della « montagna selvosa », il dio paredro avvezzo a seguire nel suo mondo la grande dea *orèia* e *idàia*¹⁵⁸); divinità, che vivevano in piena promiscuità con la fauna del luogo e ne assumevano volentieri gli aspetti; divinità, che nelle numerose caverne del Kragos, il sacro monte della Licia, avevano i loro santuari?¹⁵⁹). E la grande dea nazionale dei Lici, con cui ormai Tèrmera-Ogygia si identifica, Lêtô¹⁶⁰), che anche a Delo è bene una *Pòtnia leòntôn*¹⁶¹), non giunge fra il suo popolo sotto le spoglie di una lupa gravida, accompagnata da una fedele scorta di lupi?¹⁶²). Nè sarà qui vano il ri-

156) Steph. Byz., p. 380, 16-19. Cfr. p. 129, 6-7 e p. 523, 19-20. Sul Kragos era la città di Pinara, la città « rotonda », secondo l'idioma dei Lici.

157) Vedi sopra, a p. 136.

158) Cfr. U. Pestalozza, *La Pòtnia minoica, il toro e la bipenne* in *Rend. del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, LXXII, fasc. I, 1938, pp. 12-13.

159) Tali erano anche, fra i monti dell'Asia Minore, i tre Dindyma nella Frigia minore, nella Frigia maggiore, nella Galazia, l'Idas nella Troade, il Sipyron nella Lidia, tutti sacri alla grande dea anatolica.

160) Vedi oltre, a pp. 274-275.

161) U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, pagine 17, 81.

162) U. Pestalozza, *op. cit.*, pp. 108-109. Cfr. O. Gruppe, *Griech. Myth. u. Religionsgesch.*, pp. 332-333. Vedi, oltre Aristotel. *De animal. hist.*, VI, 35; Antigon. Carist. *Hist. mirab. etc.*, p. 18; Aelian. *De nat. animal.*, X, 26; *Schol. in Apollon. Rhod. ve-*

chiamo alla glossa già citata di Esichio, che attribuisce il nome di *Gigantia* alla Licia e di *Gigantes* a' suoi abitanti; glossa che non sembra senza uno specifico rapporto con i caratteri selvaggi e beluini delle divinità del paese e, per riflesso, con quelli della popolazione locale.

Rimane l'ultima frase del testo: « Dicono infatti che gli abitanti della regione del Kragos fossero deificati », frase che, rimasta isolata da un contesto certo preesistente, di cui costituiva l'epilogo, non può che essere — come è realmente — oscura. Il Meineke¹⁶³) non ha segnato la lacuna, ma essa senza alcun dubbio esiste ed ha posto in immediato contatto due notizie, che non stanno in alcun diretto rapporto fra loro. Tuttavia, se si rievoca il carattere orgiastico della religione della Gran Madre anatolica, non si andrà lungi dal vero immaginando che il testo caduto accennasse a feste stagionali celebranti la grande dea nazionale della Licia e i suoi paredri in uno dei centri più sacri della regione, il monte Kragos, ricco di caverne-santuari, dove, attraverso una violenta e torbida esaltazione dei sensi e dello spirito, la primitiva coscienza dei fedeli culminava in un oscuro e pur possente anelito di comunione divina e nella istintiva certezza di averla per brevi istanti raggiunta.

Così oso credere di esser riuscito a segnare con meglio definiti contorni la figura del più antico eroe di quella Ogygia, che poi cangiò il primitivo nome in Tremile e finalmente in Lykia e fu, nel vasto mondo anatolico, la sede della stirpe che allo spirito di espan-

tera, II, v. 124; anche Antonin. Liberal. *Metamorph. collect.* 35 (I lupi si fanno incontro alla dea, le scodinzolano intorno e la guidano al fiume Xanthos. Artemis poi cambia il nome della regione da *Gaia Termilis* in « Terra dei lupi », *Lykia*).

163) Steph. Byz. *Ethnicorum quae supersunt*, p. 380, 19.

sione e al gusto di avventure, connaturati all'essenza della civiltà mediterranea, diede forse il contributo più vasto e più intenso ¹⁶⁴).

SULLE TRACCE DI KADMOS.

Sulle tracce di Kadmos: sulle tracce, cioè, di uno fra quegli avventurosi dinasti, esperti così della vela e del remo come del maneggio dell'armi, re e sacerdoti ad un tempo, fedeli al loro carattere sacro e ligi ai loro profani interessi, che da ogni parte del mondo libico-eggeo-anatolico, capeggiando esigue schiere di uomini forti e decisi, movevano ad assicurarsi con rapidi colpi di mano o con abili accordi sempre nuove occupazioni e nuove conquiste, già lungo quelle vie marine che la gesta meravigliosa ed eroica degli Argonauti dischiuderà poi ampiamente alla irrequietezza animosa ed alla intelligente mobilità delle stirpi mediterranee ¹⁶⁵).

Prendo le mosse, come sempre, dall'esame del nome. Oltre che nome proprio, Kadmos è pure un toponimo, nome di un monte sul confine tra la Caria e la Frigia ¹⁶⁶), e di un'isola lungo il litorale licio ¹⁶⁷), non che un idronimo, nome di un fiume dell'Epiro, che nasce dal monte Tòmaros ed è affluente del Thyamis. Ma

164) Ulteriori sviluppi di questa ricerca si potranno vedere nell'ultimo saggio del volume: *Kalypsò*. Quanto a Lykia = Ogygia, cfr. Ch. Autran, *La Grèce et l'Orient ancien in Babyloniaca*, vol. VIII, fasc. 3-4, pp. 165-166. Cfr. anche del medesimo autore: *Introduction à l'étude critique du nom propre grec*, Paris, 1923, pp. 452-453.

165) U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, Milano, 1942, I, pp. 143-145, 180, 183.

166) Un altro celebre monte della Caria porta la medesima desinenza, il Latmos.

167) L'isola altrimenti detta *Illyris* (Plin. *Nat. Hist.*, V, 131). Vedi O. Gruppe, *Griech. Mythol. und Religionsgesch.*, München, 1906, p. 329.

Kadmos è anche un nome comune appartenente ad un idioma preellenico, al linguaggio di Creta ¹⁶⁸), cosicchè il fonema si direbbe spontaneamente germogliato dal comune sostrato mediterraneo in terreno egeo-anatolico e nella Grecia continentale. Quanto al suffisso *-mo*, anche se esistette nell'arioeuropeo, esso è pure un suffisso certamente proprio degli idiomi preellenici ¹⁶⁹), ed affine al suffisso *-amo*, il quale è un suffisso spiccatamente egeo-asianico di nomi comuni e di nomi propri ¹⁷⁰).

Contro questa lucida premessa linguistica urta l'origine fenicia, cioè semitica, attribuita a Kadmos. E poichè la tradizione è concorde nel porre la Fenicia come il punto di partenza delle avventurose peregrinazioni dell'eroe, e poichè è fuori di ogni discussione lo stretto rapporto di Kadmos e della sua parentela con l'Egeide e con l'Asia Minore ¹⁷¹), sorge immediatamente il problema di una Fenicia presemitica e di un'origine non semitica del toponimo Phoinikie. Già le tre principali città della regione non hanno un nome fenicio. Sidôn è inseparabile da una serie di toponimi egeo-asianici comincianti per Sid- ¹⁷²); Tyros,

168) Hesych. *Lexik.*, ed. M. Schmidt, Jena, 1867, col. 788: Κάδμος· δόρυ, λόφος, ἀσπίς· Κρήτες.

169) P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, p. 132.

170) P. Chantraine, *op. cit.*, p. 133. Nomi comuni: *balsamon*, *diktamon*, *kardamon*, *kinnamon*, *sésamon*, ecc. Nomi propri (o toponimi): *Lygdamos*, *Pergamon*, *Priamos*, *Pyramos*, ecc.

171) Ch. Autran, *Phéniciens*, Le Caire, 1920, p. 81.

172) *Sid-àke*, città della Licia; *Sid-aràs*, idem; *Sid-e*, città della Pamfilia; *Sid-èle*, città della Jonia; *Sid-ène*, città della Licia; *Sid-usa*, città della Jonia; *Sid-yma*, città della Licia; *Sid-ònia*, città della Troade. Tutte queste nell'Asia Minore (Steph. Byz. *Ethnicorum quae supersunt*, rec. Aug. Meineke, Berlin, 1849, pp. 565-566). Inoltre *Side* antica città della Laconia, così chiamata da Side figlia di Danaòs (e non si dimentichi che *side* è anche il nome preellenico della melagrana), presso Pausan., III, 22, 11, e Sidús, villaggio corinzio (Steph. Byz., p. 565). Accanto a Side, la figlia

che si riscontra altrove che in Fenicia ¹⁷³), non sembra possa scindersi dalla εὐπατέρεια Τυρώ — ἢ φάτο Σαλμωνῆος ἀμύμονος ἔκγονος εἶναι, - φῆ δὲ Κρηθῆος γυνὴ ἔμμεναι Αἰολίδαο ¹⁷⁴). — Ora, Krèthèus è originariamente un Cretese e il mito che lo trasferisce in Tessaglia ¹⁷⁵) appare rivelatore di una espansione minoica in quella regione, come la leggenda di Astèrios, già da me studiata ¹⁷⁶), sottintende una espansione analoga nella parte più orientale del Ponto Eussino. Tyrô inoltre, secondo un'altra tradizione mitica, passava per esser stata la madre di Eurôpe: elementi tutti che inquadrano questa figura divina, e con lei la città fenicia, in un mondo mitico essenzialmente mediterraneo ¹⁷⁷). Quanto a Byb-los, bisogna ricordare, accanto al nome della città fenicia, altri toponimi molto variamente diffusi ¹⁷⁸). E ricordare anche la figlia del cretese Milêtos ¹⁷⁹), emigrato in Asia

di Danaòs, oriundo dal Delta nilotico, eroe mediterraneo, si ha Sidos, il figlio di Aigyptos, « l'uomo del Delta », fratello di Danaòs (vedi Ch. Autran, *Phéniciens*, p. 70, n. 9). Riconosciuta l'alternanza mediterranea della tenue (o della media) e dell'aspirata, manderemo coi toponimi precedenti anche Sithônia, una parte della Tracia, e Sithênôi, popolazione costiera dell'Oceano Indiano (Steph. Byz., p. 566).

173) Nella Laconia, nella Lidia, nella Pisidia, nella Palestina, nell'India; un'isola inoltre dell'Oceano Indiano (Steph. Byz., p. 643). Cfr. i numerosi toponimi e nomi propri anatolici derivati dalla base *ture in Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier nebst einem Verzeichnisse kleinasiatischer Namenstämme*, Leipzig, 1913, pp. 151, 220.

174) *Odyss.*, XI, 235-237.

175) Vedi O. Gruppe, *Griech. Mythol. u. Religionsgesch.*, pagina 110.

176) Vedi sopra a p. 30 ss.

177) Vedi Ch. Autran, *Phéniciens*, p. 70, n. 8.

178) *Byb-los*, città del Delta nilotico; *Byb-lioi*, popolazione scitica; *Byb-lis*, nome antico dell'isola di Mèlos (Steph. Byz., pp. 188-189, p. 450); *Byb-lis*, monte presso Mileto (*Schol. Theocr.*, VII, v. 115); *Byb-ai*, città dei Peucezî e *Byb-assòs*, città della Caria (Steph. Byz., p. 188).

179) Cfr. U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, p. 143, n. 88.

Minore, Byb-lis di nome, presa da incestuosa passione per il fratello Kaunos, omonimo di una città della Caria ¹⁸⁰).

Ma c'è ben altro da osservare. Il nome dell'epónimo della Fenicia, Phòinix, che si ritrova anche come nome comune, *phoinix*, indicante la porpora, la palma dattilifera, albero prediletto da una dea tipicamente mediterranea, Lêtô, e il noto uccello, è costruito con un suffisso *-ik*, rivelante il vocabolo preso a prestito da un idioma preellenico ¹⁸¹). Lo si ritrova infatti tra i molti nomi propri preellenici, cioè mediterranei, portati dagli eroi omerici; il precettore di Achillèus ¹⁸²) si chiamava appunto Phoinix, sul tipo di Kilix, eroe eponimo della Cilicia, terra schiettamente egeo-asianica. Phoinix fu anche il nome di un re dei Dolopi ¹⁸³), popolazione tessalo-epirota, che porta a sua volta un nome, al pari di quello dei Mèropes, degli Aèropes, dei Dryopes, degli Hèllopes, degli Almôpes, dei Kèrkôpes ¹⁸⁴), di origine preellenica, non che nome di fiumi in Acaia, in Beozia, in Locride, nella Licia ¹⁸⁵).

Una città Phoinike si trova nell'Epiro settentrionale, nel paese dei Chàones, mentre in territorio asiatico, e precisamente nella Caria, Phoinix dà il nome alla più alta montagna della costa ¹⁸⁶), e Phoinikiè era chiamata senz'altro la Caria, per testimonianza di Corinna e di Bacchilide ¹⁸⁷). Un complesso di argomenti,

180) Steph. Byz., p. 188 e p. 370.

181) P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, p. 382.

182) Per Achillèus vedi P. Chantraine, *op. cit.*, p. 125.

183) Vedi Ch. Autran, *Phéniciens*, p. 42, n. 2.

184) P. Chantraine, *op. cit.*, p. 259.

185) Vedi O. Gruppe, *Griech. Mythol. u. Religionsgesch.*, ss. *vv. Phoinike e Phòinix*.

186) Ch. Autran, *Phéniciens*, p. 55.

187) Ch. Autran, *Phéniciens*, p. 53 (presso Athen. *Deipnosoph.*, IV, 174 f). Che il nome Phoinike fosse originariamente

come si vede, opportunamente sviluppati da Charles Autran¹⁸⁸), che distaccano Phoinix e Phoinikie da ogni originaria connessione semitica, nettamente inquadrandoli nel mondo egeo-asianico, a cui in realtà appartengono. Che se Phàlanthos guidò una schiera di Phòinikes all'occupazione di Rodi¹⁸⁹), possiamo tener per certo ch'egli, dal nome così schiettamente asianico¹⁹⁰), capitaneva sì dei Phòinikes, ma dei Phòinikes egeo-asianici, ben anteriori ai Phòinikes semiti, e assai probabilmente dei Carì¹⁹¹), che ai tempi della talassocrazia cretese costituivano un popolo forte e famoso, dalla voce pubblica chiamati gli ἄλδος ταμίαι, « gli intendenti del mare »¹⁹²). Perciò ad essi, ai Phòinikes egeo-asianici, e non ai tardi Semiti, sono da attribuire la fondazione della città di Phoinikùs nell'isola di Creta, lo stesso nome dato ad un'isola presso la costa della Licia, i nomi di Phoinikaion e di Phoinikion dati rispettivamente a un monte nella regione di Corinto¹⁹³), che porta, si noti bene, una delle più tipiche desinenze preelleniche (*Kòr-ynth-os*), e ad un monte della Beozia presso Onchestos, e di Phoinikis, città situata ai piedi di esso¹⁹⁴). Alla luce di tutti questi fatti anche il ravvicinamento

connesso con la Caria era già stato rilevato da H. D. Müller, *Mythologie der griechischen Stämme*, I, p. 308 e da E. Schwartz, *Quaestiones Herodoteae*, Ind. lect. Rost. 1890, p. 10. Vedi K. Latte, *Kadmos* in Pauly-Wissowa-Kroll, *Real Encyclop.* etc., X, 2, col. 1461.

188) *Phéniciens*, passim. Cfr. anche dello stesso autore: *Introduction à l'étude critique du nom propre grec*, Paris, 1923, pp. 446-449.

189) Athen. *Deipnosoph.*, VIII, 360 d, e, f; 361 a, b, c.

190) P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, p. 368 ss.

191) Ch. Autran, *op. cit.*, p. 55.

192) Ch. Autran, *op. cit.*, pp. 55-56.

193) Steph. Byz., pp. 668-69.

194) O. Gruppe, *Griech. Mythol. und Religionsgesch.*, p. 60.

che fa Ateneo¹⁹⁵) dei Fenici e dei Lidi, come di maestri nella fabbricazione del pane, avrebbe la sua più ovvia interpretazione, qualora noi intendessimo per i Fenici i vicini asianici dei Lidi, cioè i Carî.

Del resto l'origine prima della schiatta di Kadmos e dei suoi fratelli Phoinix, Kilix e Thasos, è libica, cioè mediterranea senz'altro, come ci è dato vedere attraverso le trasparenze del mito. Da Poseidone, vecchia divinità mediterranea terrestre, fluviale e marina¹⁹⁶) d'origine libico-asianica, i cui sacerdoti non certo casualmente portavano a Rodi e nell'Attica il titolo di Phòinikes¹⁹⁷), e da Libye¹⁹⁸) nascono Agênor e Bêlos. Da Agênor e da una madre variamente designata¹⁹⁹), Thasos, Kadmos, Kilix, Phoinix ed Eurôpe²⁰⁰); mentre da Bêlos e da una madre essa pure dai nomi diversi²⁰¹), nascono

195) *Deipnosoph.*, III, 112 b, c presso Ch. Autran, *Phéniciens*, p. 30.

196) Ch. Picard, *Les origines du polythéisme hellénique*, Paris, 1932, II, p. 24, n. 1, p. 50; dello stesso autore: *Observations sur le Folklore hellénique de la mer in Annales de l'École des Hautes Études de Gand*, II, 1938, p. 130.

197) Ch. Autran, *Phéniciens*, p. 39 e n. 9.

198) Per questa genealogia vedi, ad es., P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, Paris, 1879, pp. 530 ss., 589.

199) Ch. Autran, *op. cit.*, p. 42, n. 3; O. Gruppe, *Griech. Mythol. und Religionsgesch.*, indice dei nomi propri, *sub verbis*. Vedi Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., a p. 151 e 220 per quanto riguarda Tyrô (vedi anche sopra a p. 165) e a p. 201 per quanto riguarda Damnô. La base è *teme, *lama. Cfr. Damonô, nome di una regina lidia. Inutile ormai rilevare l'alternanza mediterranea della consonante sorda e della sonora.

200) Apollod. *Biblioth.*, III, 1, 1; Cononis *Narrat.*, c. 37 in *Scriptores poëticae historiae graeci*, ed. A. Westermann, Brunswick, 1843.

201) Ch. Autran, *Phéniciens*, p. 101, n. 4. Tra i vari nomi è da rilevare quello di Side, che, quale nome comune, è il vocabolo mediterraneo per la melagrana, e quale base di toponimi e di nomi propri (*sida), è largamente diffuso nell'Asia Minore. Vedi sopra a p. 164, n. 172, e Joh. Sundwall, *op. cit.*, pp. 192-193.

Àgyptos e Danaòs. La genealogia mitica ha delle varianti e degli incroci ²⁰²), pur legando sempre strettamente Phoinix alla saga cretese, in quanto lo fa non più fratello, ma padre di Euròpe, mentre anche di Kilix, il cui nome, come quello di Kadmos, rivela gli intimi legami di tutto il complesso mitico con l'Asia Minore, egli diventa non più il fratello, ma il padre ²⁰³), e Kadmos stesso per il suo stretto rapporto di consanguineità con Kilix, e per l'impresa compiuta nel *Korykion antron* contro il mostro ofiomorfo Typhòeus ²⁰⁴), vien chiamato il Cilicio ²⁰⁵).

La saga, inoltre, attribuisce a Phoinix la paternità di Phinèus, nome dalla chiara desinenza asianica, come tipicamente mediterranea è quella di Salmydèssòs, la capitale del suo regno, che ci conduce in pieno Ponto Eussino ²⁰⁶), a cui pure si volgono le peregrinazioni di Kadmos, dirette verso le isole più settentrionali del Mar Tracio ²⁰⁷). Notizie tutte che rendono verosimile la equazione erodotea Kolchoi-Phòinikes ²⁰⁸), se per Phòinikes intendiamo degli uomini egeo-asianici, che l'ardito spirito di avventure e la sicura perizia marinara avevano sospinto verso le terre più orientali del Mar Nero, dove più tardi li raggiungevano le galee cretesi coman-

202) Ne troviamo un esempio perspicuo in *Scholia in Apollon. Rhod. vetera*, rec. C. Wendel, Berlin, 1935, III, 1177-87 f.

203) Ch. Autran, *op. cit.*, p. 42.

204) Vedi i primi due canti delle *Dionysiaca* di Nonno da Panopoli (cfr. Hesiod. *Theogon.*, 821 ss.) e O. Gruppe, *Griech. Mythol. und Religionsgesch.*, pp. 101, 197, 1393.

205) *Schol. in Eurip. Phoeniss.*, v. 5 (cfr. Ch. Autran, *op. cit.*, p. 44, n. 4).

206) O. Gruppe, *op. cit.*, p. 208. Per i toponimi in -asso-s, -èssò-s vedi V. Bertoldi, *Contatti e conflitti di lingue nell'antico Mediterraneo in Festschrift Karl Jaberg zugeeignet*, Halle-Saale, 1937, p. 163-164.

207) Ch. Autran, *op. cit.*, p. 44.

208) Ch. Autran, *op. cit.*, p. 36, n. 8.

date da Astèrios, il prediletto figlio di Minos²⁰⁹). Nè soltanto questa, ma anche l'altra equazione del pari erodotea Kolchoi-Aigyptioi²¹⁰), se in Aigyptioi è da vedere la popolazione doppiamente mediterranea del più antico Aigyptos (cioè del Delta nilotico facente tutt'uno con la Libia) costituita dai *Tehenu*, vale a dire dai più remoti abitatori della costa egiziana, che raggiunsero dall'ovest il Delta in età preistorica e primamente vi si impiantarono, non appena questo fu riscattato dalle acque e reso propizio alla vita dell'uomo²¹¹), e in secondo luogo dai colonizzatori egeo-asianici, essi pure mediterranei, che si sovrapposero ai *Tehenu* e con questi si fusero, costituendo la caratteristica popolazione del Delta fra il 3000 e il 1500 a. C., prima che cominciasse a premere inesorabilmente la spinta — proveniente dal sud — destinata ad eliminare dal basso Egitto gli antichi conquistatori ed a creare un netto distacco tra la regione nilotica e la Libia²¹²).

Abbiamo rilevato nel saggio precedente i caratteri della diaspora licia sotto il segno di Ogygos. Ora è particolarmente significativo che l'epiteto *Ogygios* fosse dato anche a Phoinix, il che ribadisce i suoi rapporti col mondo anatolico e precisamente licio-cario²¹³), e che una tradizione mitica attribuisse a Kadmos come padre Ogygos, riattaccandolo così direttamente, ancor

209) Vedi sopra a p. 30 ss.

210) Ch. Autran, *Phéniciens*, p. 36, n. 8.

211) Vedi il recente libro di Giuseppe Galassi, *Tehenu e le origini mediterranee della civiltà egizia*, Roma, 1942, di cui cito quasi testualmente le parole (pp. 7-8). Per il Galassi i *Tehenu* sono i creatori della civiltà egizia, che non ha quindi origini nè orientali (asiatiche), nè africane (intendendosi l'Africa di sangue nero).

212) Ch. Autran, *op. cit.*, p. 36, n. 8; p. 101 ss.; p. 110 e n. 8.

213) Ch. Autran, *op. cit.*, p. 43 (*Vergil. Cir.*, v. 220).

più e meglio di Phoinix, a quel mondo ²¹⁴). Che se, come pure si vide nel precedente saggio, ed il Delta nilotico e la Beozia, dove Kadmos pervenne, e l'Attica, dove aveva regnato il licio Pandion, padre di Lykos, ebbero da Ogygos il nome di Ogygia, segno evidente che tutti e tre i paesi soggiacquero a ripetuti approdi e a parziali temporanee egemonie di principi asiatici, oriundi dalla primitiva Ogygia, cioè dalla Licia, credo sia lecito annoverare anche Kadmos fra i duci di una di tali spedizioni, fatte a piccole tappe, con ripetute soste nei luoghi intermedi disseminati lungo gli itinerari marittimi, in una età alla quale l'affluire di dinasti moventi dal Delta, da Creta, da Cipro, dalle coste anatoliche verso la penisola non ancora ellenica, conferiva il suo essenziale carattere. Gli analoghi trasparenti miti dei Tantalidi e di Danao parlano da sè.

L'isola di Samotraccia fu appunto una delle soste intermedie della lunga peregrinazione di Kadmos, prima di porre il piede sulla predestinata terra beota. Sosta che dovette assai prolungarsi, se vogliamo prestar fede alla notizia del geografo Mnasèas, il discepolo di Eratostene, riferita da Stefano di Bisanzio ²¹⁵) che ci presenta nell'eroe il signore dell'isola, così come a un dispresso Minos era signore di Creta, ancora e sempre in stretta relazione col proprio mondo asianico, e precisamente, questa volta, con la Troade. Dàrdanos, avendo rapito dal tempio di Athèna il Palladio, approda all'isola accompagnato dal fratello Iasìon e dalla sorel-

214) O. Gruppe, *Griech Mythol. und Religionsgesch.*, p. 89 e n. 10. La notizia a p. 89 va corretta con *Nachträge* a p. 718 b (Kadmos figlio, non padre di Ogygos). Il testo fu già precedentemente ricordato: *Corpus Pavoemiograph. Graecor.*, edid. E. L. Leutsch et F. G. Schneidewin, Göttingen, 1839-1851, vol. I, *Appendicis Centuria*, V, 42.

215) *Ethnicorum quae supersunt*, p. 218, 10 ss.

la Harmonia. Il testo ricordava anche la città donde era stato asportato il Palladio, ma il suo stato presente, causa la caduta di alcune lettere, non ci permette una lezione sicura: Δάρδανος ἐκ σι... ἐκ τοῦ νεῶ τῆς Ἀθηνᾶς τὸ παλλάδιον ἀράμενος etc. Se l'ipotesi di Luca Holste, il celebre bibliotecario della Vaticana, che supplisce ἐκ Σι[δῶνος] ²¹⁶), fosse da accettarsi, ne uscirebbero conseguenze interessanti. Vediamone intanto la attendibilità. Una tradizione conservataci da Servio ²¹⁷) attribuisce a Dàrdanos una origine cretese, tradizione che concorda con la notizia dello scolio alla Alexandra di Licofrone ²¹⁸) e di Stefano di Bisanzio ²¹⁹), la quale dà a Dàrdanos in moglie Arisbe, figlia del cretese Teukros. Se non che i Teukroi appartengono evidentemente piuttosto a Cipro che a Creta ²²⁰). Il loro eponimo Teukros appare come il fondatore di Salamina cipriota (Orazio se ne ricorda ²²¹) e come il capostipite della stirpe regia dei Teucridi. Il nome si ritrova frequentissimo nella non lontana Cilicia, ed ivi, e precisamente ad Olbia, i sacerdoti di Zeus si chiamavano Teukroi, cosicchè è da presumere che Teukros fosse in origine il nome sacro, rituale del re-sacerdote di Salamina, come

216) Steph. Byz., p. 218, nota alla linea 11.

217) In *Aeneid.*, III, v. 167.

218) Licophron. *Alexandra*, rec. E. Scheer, Berlin, 1908, II, *Scholia continens*, v. 1306, p. 369; Arisbe è pure un toponimo nella Troade e nell'isola di Lesbo (Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., p. 53). Hellanico dava invece per moglie a Dardanos Bâteia, nome di tipo prettamente asianico, come è dimostrato dai numerosi nomi propri formati dalla base *bata presso Joh. Sundwall, *op. cit.*, p. 60.

219) *Op. cit.*, p. 119, § ss. Sulla non greicità del nome Dardanos e di quello della moglie di lui, Arisbe (vedi oltre) cfr. Ch. Autran, *Introduction à l'étude critique du nom propre grec*, pp. 206-208 e pp. 150-151.

220) P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen, 1896, p. 190 ss.

221) *Od.*, I, 7, 21 ss.

Tauros quello del pari sacro e rituale del re-sacerdote cretese ²²²). Indubbio è il rapporto fra i Teucroi di Cipro e i Teucroi della Troade, e la tradizione antica, pure nella sua forma leggendaria, è la sicura testimone di una colonizzazione della Troade avvenuta attraverso successive spedizioni marittime, ancora in età mediterranea, da parte della popolazione cipriota dei Gèrgithes, che dal nome della loro dinastia regnante si chiamò anche dei Teukroi ²²³). I Gèrgithes di Mileto e la località Gergithion presso Cuma stanno ad indicare le tappe della loro navigazione ²²⁴). L'origine di Mileto ionica da Mileto cretese e l'impressione che i Gèrgithes milesii fossero essi pure degli immigrati, date le loro differenze dalla popolazione locale, spiegano come prendesse piede l'errata tradizione che faceva provenire i Gèrgithes-Teukroi, i Gèrgithes cioè, capitanati dalla loro stirpe regia dei Teukroi, dall'isola di Creta, anziché da quella di Cipro ²²⁵).

Comunque, se pensiamo alle relazioni dell'isola di Creta con la Fenicia presemítica e precisamente con Tyros e con Sidôn (perchè è appunto dall'una o dall'altra città, a seconda delle varie redazioni del mito, che ha inizio la cavalcata taurina di Európe verso l'isola minoica), e che una ulteriore redazione del mito — poggiante su reali antichissimi rapporti fra Creta e le coste asianico-siriaco-fenicie — fa che Tauros, il re sacerdote cretese ²²⁶), muova all'assedio di Tyros e ritorni vit-

222) P. Kretschmer, *op. cit.*, p. 190, note 1 e 2; e, in questo volume, p. 41 ss. Sull'origine anellenica del nome Teukroi vedi Ch. Autran, *Introduction etc.*, pp. 430-431.

223) P. Kretschmer, *op. cit.*, p. 190.

224) P. Kretschmer, *op. cit.*, p. 191.

225) P. Kretschmer, *op. cit.*, p. 191. Si aggiunga l'omonimia di toponimi cretesi e troiani (Ida e Pèrgamon).

226) Vedi sopra, a p. 41. Vedi pure A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1914, I, p. 539.

torioso portando con sè, gentile trofeo di guerra, la figlia di Agênor, Eurôpe; se pensiamo, dico, a questa condizione di cose, ed inoltre alla vicinanza di Cipro, dove Dàrdanos si elegge la sua sposa Arisbe, alle coste fenicie, vicinanza che creava attivissimi scambi culturali ed economici tra queste e l'isola di Aphrodite, si dovrà pur convenire che un'impresa di Dàrdanos contro Sidôn, appoggiata da Creta e da Cipro, simile a quella di Tauros contro Tyros, si presenta estremamente probabile, impresa che si corona col rapimento del simulacro della dea della città.

Se non che importa ora vedere come possa giustificarsi Athêna in qualità di dea poliade a Sidôn, dove notoriamente, come a Tyros, la dea poliade era Ashtartu, cioè Aphrodite ²²⁷). Bisogna in proposito tener ben presente che Athêna è una divinità di origine minoica, che la sua culla è in Creta, dove essa, legata sin dagli inizi con la religione domestica e il culto dei serpenti ²²⁸), si affermò poi essenzialmente come la dea armata della reggia, dentro cui aveva la propria abituale dimora, in qualità di personale protettrice del re-sacerdote, per diventare infine con ovvio naturale sviluppo, senza rinunzia de' suoi precedenti attributi, la dea poliade, cioè la divina protettrice della città o delle città, dove egli amava risiedere nel palazzo comune a sè e alla dea. Graduale e necessaria estensione di poteri, che dovette compiersi tutta quanta in Creta durante il predominio guerriero ed economico dell'isola, attraverso quella talassocrazia che ha il suo estremo limite occidentale nella sicula Minôa, e il punto della massima espansione orientale nella colonia di Minôis ai confini della Giudea e

227) Sull'identità dei nomi Ashtoreth-Ashtartu-Aphrodite vedi U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, pp. 182, 189.

228) Vedi M. P. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, München, 1941, p. 323 ss.; p. 405.

dell'Idumea, mentre a sud si raggiungevano il Delta nilotico e la Libia e a nord le isole del mar Tracio non solo, ma il Ponto Eussino, sino alla Colchide e alle propaggini del Caucaso²²⁹). Non è quindi a caso — mi si permetta il richiamo — che la Fedra dannunziana, intorno a cui il poeta con intuito storico sicuro magnificamente risuscita quello che era veramente il suo mondo, il mondo egeo-asianico, definisca il regno di suo padre, del « Talassocrate scettrato - dell'asta di tre punte », un Regno d'Isole; nè casualmente a lei, alla figlia di Minos e di Pasiphae, il mercante fenicio, della Fenicia, s'intende, presemitica, fa rilevare — chiamandola, con espressione ben significativa non già regina, ma *ànassa* — che « dovunque è terra - o confinata o attorneata d'acque - ivi impone tributo il re di Creta - l'Agenoride di fenicia stirpe ». Perciò l'idea del Nilsson²³⁰) che in Athèna minoica vede soltanto la dea domestica e la signora dei serpenti, trasferendone il carattere di dea della reggia e poi di dea poliade alla « bellicosa età micenea », quasi che l'età minoica potesse aver ignorato la guerra, mi sembra storicamente insostenibile.

A Rodi, una delle grandi tappe della espansione orientale cretese, come fu una delle tappe delle peregrinazioni di Kadmos²³¹), l'età classica trova Athèna già

229) Non si dimentichino la tappa samotraccica di Dêmèter diretta dalla nativa Creta ai lidi predestinati di Eleusi, tappa piena di significati, e la leggendaria spedizione di Asterios, il figlio di Minos, nella Colchide.

230) M. P. Nilsson, *Gesch. der griech. Religion*, p. 405 ss. Ma vedi soprattutto, dello stesso autore, *Die Anfänge der Göttin Athene* in *Det. Kgl. Danske Videnskabernes Selsk. Histor-Philolog. Meddelelser*, IV, 7, 1921.

231) Vedi Augusta Perussia, *Studio su alcuni miti e culti preellenici di Rodi*, Tesi di laurea, anno accad. 1938-39, p. 116 ss. (dalla Cronaca del tempio di Lindo, scoperta dalla Missione danese nel 1904 e pubblicata da Ch. Blinkenberg).

da secoli e secoli in possesso delle tre rocche certamente preelleniche²³²) di Jàlysos, di Kàmeiros, di Lindos, donde i suoi tre epiteti di *Ialysia*, di *Kameiràs*, di *Lindia* e la dea domina l'isola in qualità di poliade, soprattutto dall'aerea acropoli di Lindos²³³). Procedendo ancora verso oriente — e l'esempio è ancor più significativo — troviamo il culto di Athèna in Cipro, accompagnata quivi da un singolare epiteto, *Telchinìa*, che la pone in stretto rapporto coi Telchines²³⁴), collettività di *dàimones* preellenici sicuramente affini ai Dàktyloi, ai Kàbeiroi, ai Korybantes, ai Kùrètes, *dàimones* cioè che con gli attributi di *pròpoloi*, di *parastàtai*, di *maiètores* accompagnavano ed assistevano la grande divinità femminile mediterranea, guidati da un Dàktylos, da un Kàbeiros, da un Korybas, da un Kùros, da un Telchin, che ne poteva anche diventare il paredro²³⁵). Ora, codesti Telchines erano dalle tradizioni varie, che correvano sul loro conto, messi in relazione con Creta, con Rodi, con Cipro, e l'una o l'altra o la terza delle tre isole ve-

232) A. Perussia, *Tesi cit.*, p. 99 ss.; p. 106 ss.; p. 108 ss.

233) Ch. Blinkenberg, *La déesse de Lindos* in *Archiv für Religionswissenschaft*, XXVIII, 2, 1930, Leipzig-Berlin, p. 156 ss.; A. Perussia, *Tesi cit.*, p. 112 ss.

234) Per i Telchines vedi lo studio di A. Perussia, *Tesi cit.*, pp. 37-96.

235) Dei Dàktyloi ci viene ricordata una dozzina di nomi (O. Gruppe, *Griech. Mythol. und Religionsgesch.*, p. 1730). Fra di essi hanno particolare rilievo la coppia di Tities e Kyllénos (vedi U. Pestalozza, *Sulla rappresentazione di un pithos arcaico beotico* in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XIV, 1938, p. 16); inoltre, Iasos non separabile forse da Iasion, il paredro di Déméter a Creta, che a lei si unisce sul campo tre volte arato (*Odyss.*, V, 125 ss.; Hesiod. *Theogon.*, 969 ss.), ed Hèraklés, detto *idàios*, cioè il « boschimano », amante come la sua dea delle selve montane. Per Kàbeiros vedi O. Gruppè, *op. cit.*, pp. 439, 3; 898, 4; 1176, 8; 1415, 3. Kàbeiros, al pari di altri antichissimi personaggi divini, passava per terrigeno: figlio della Terra-Madre, cioè della grande dea mediterranea, di cui diviene al tempo stesso

nivano designate come il loro primitivo luogo di origine²³⁶). Appunto da Cipro si narra che i Telchines avessero portato il culto di Athêna Telchinìa a Teumêssòs — toponimo dalla netta desinenza preellenica — in Beozia, dove le avrebbero edificato un tempio²³⁷). Ma arrivati ormai con la diffusione del culto di Athêna minoica a Cipro, noi ci sentiamo giustificati ad ammettere la sicura conoscenza del culto di Athêna sulle coste della Fenicia egea, nei grandi centri di Sidôn e di Tyros, di cui il mito nelle sue varie forme rivela le attive relazioni con l'isola minoica, che aveva portato la luce della sua civiltà, come vedemmo, ben oltre i lidi fenici, sin quasi ai confini settentrionali dell'Arabia²³⁸). Ed allora non solo non appare affatto strano, ma diventa naturale che nella leggenda cretese della spedizione di Dàrdanos contro Sidôn, la dea poliade di questa città, affine per tanti rispetti oltrechè alla mediterranea Aphrodite, ad Athêna minoica — forme tutte della grande divinità femminile preel-

il paredro. Per Korybas vedi Diodor. Sic., V, 49 (O. Gruppe, *op. cit.*, p. 1170, o) che fa di Korybas il figlio di Iasion e di Kybele, la quale qui sostituisce, identificandosele, Dêmêter, mentre una notizia di Servio (*in Aeneid.*, III, 111) lo fa nascere da Persephòne (doppione di Dêmêter) *sine patre*, accentuando così la nota matriarcale di assoluta autonomia, caratteristica della grande dea mediterranea. Korybas come tale, è il capo dei Korybantes, dei divini assistenti della dea, e il paredro di lei. (Cfr. anche Momoлина Marconi, *Mélissa dea cretese in Athenaeum*, N. S. XVIII, 1940, fasc. III, pp. 168-169). Situazione parallela a quella di Iasion (vedi sopra). Per Kùros, finalmente, vedi J. E. Harrison, *Themis*, Cambridge, 1912, p. 1 ss. (*The Hymn of the Kouretes*).

236) Augusta Perussia, *Tesi cit.*, p. 59. Callimaco li collocava invece nell'isola di Ceo, fragm. 1011, v. 60 ss. (*The Oxyrh. Pap.*, ed. A. S. Hunt, London, 1910, Part. VII, *New Classical Texts 1011*, Callim. *Aitia*, vv. 60-69, p. 29).

237) Pausan., IX, 19, 1.

238) Vedi sopra, a p. 174 ss. Sul culto di Athêna a Tyros e a Gaza e sopra Athène *phoinike* vedi Ch. Autran, *Introduction à l'étude critique du nom propre grec*, p. 96, n. 1.

lenica — venisse identificata con Athêna e chiamata Athêna senz'altro. Vediamo così profilarsi insospettiti rapporti fra Kadmos e Dàrdanos, ancor prima ch'essi si incontrino in Samotracia: fra Kadmos libico-fenicio-asianico²³⁹⁾, che da Sidôn aveva visto involarsi verso Creta la divina sorella sopra il toro divino, e Dàrdanos creto-cipriota, che i suoi avventurosi spiriti di guerra e di rapina conducono appunto a Sidôn, sulle tracce di Tauros, il re cretese, che aveva preso e spogliato la città gemella, Tyros.

Accogliamo pertanto il supplemento di Luca Holste: ἐκ Σι[δῶνος], e ritorniamo alla notizia di Mnasêas, la quale dice testualmente così: « Dàrdanos avendo rapito dal tempio di Athêna in Sidôn il palladio, arrivò nell'isola di Samotracia con la sorella Harmonia e il fratello Iasion. Mentre ivi dimorava, Kadmos, il figlio di Agênor, lo prese a ben volere, ed essendo morta nel frattempo Téléphàe, egli sposò Harmonia e mandò Dàrdanos in Asia coi suoi compagni²⁴⁰⁾ presso Teukros il Troiano. Teukros, avendolo riconosciuto, gli diede in moglie la propria figlia Bâteia e morendo gli affidò il regno. Dàrdanos fondò una città chiamata dal suo nome e chiamò pure Dardania la regione, che prima si chiamava Teukrîs »²⁴¹⁾.

Dàrdanos giunge a Samotracia, oltre che coi suoi compagni di avventura, col fratello Iasion. Gran personaggio costui nel mondo mitico e culturale cretese, se Déméter stessa, la Terra-Madre minoica, lo aveva accolto sopra il suo grande corpo rigato dai solchi

239) Si parla sempre, è bene non dimenticarlo mai, di Fenicia presemítica.

240) Evidentemente Dàrdanos aveva portato seco i compagni dell'impresa di Sidôn.

241) Steph. Byz., pp. 218-219.

aperti dalla triplice fatica del vomere ²⁴²) perchè nel grembo già così profondamente rimosso, quella che di tutte le arature era la più sacra — γαμήλιος σπόρος καὶ ἄροτος — vi deponesse un germe infallibilmente fecondo. Così, originato da una sacra azione rituale, che congiungeva annualmente sulla nuda terra, all'aprirsi della bella stagione, la sacerdotessa-regina con il re-sacerdote, s'era intrecciato sulle pingui zolle cretesi l'amplesso tra la dea e il privilegiato paredro, che ne aveva poi seguito fedelmente le sorti ²⁴³). Significativa e piena di interesse è una variante del mito, conservataci dallo scoliasta di Teocrito ²⁴⁴), a proposito dei versi seguenti del poeta:

Degno è d'invidia per me quei che dorme un eterno sopore, Endimione; e invidio Giasone, mia bella, che tanta ebbe fortuna, quanta, profani, giammai non saprete ²⁴⁵).

242) *Odyss.*, V, 125 ss.; Hesiod. *Theogon.*, 969-971.

243) Il mito, deformato in seno alla religione patrilineare degli Elleni invasori, che sostituì al predominio della grande divinità femminile quello della massima divinità maschile, di Zeus, padre degli dei e degli uomini, del quale, tra le varie forme della *Pòtnia* mediterranea, una diventa la sposa, le altre, le amanti più o meno segrete, il mito, dicevo, si tramuta in un episodio della invidia o gelosia divina: Iasion viene fulminato da Zeus (*Odyss.*, V, 127-128). È uno degli esempi che cita Kalypsò, per dolersi degli Olimpici, che vogliono toglierle Odisseo. A meno che non si preferisca vedere nella morte di Iasion la trasformazione e deformazione ellenica del mito mediterraneo della morte e della risurrezione annuale del divino amante, fratello o figlio della dea, del mito di Tammuz nei rapporti di Ishtar, di Attis nei rapporti di Kybele, di Adone nei rapporti di Aphrodite-Ashtartu, di Zeus cretese nei rapporti di Rhea, di Hippolytos nei rapporti di Artemis ecc. Naturalmente, nel caso di Iasion, la risurrezione venne senz'altro soppressa.

244) *Scholia in Theocritum vetera*, ed. C. Wendel, Leipzig, 1914, III, 49-51 d.

245) Versione di E. Romagnoli. Eccone il testo:

Ζαλωτὸς μὲν ἐμῖν ὁ τὸν ἄτροπον ὕπνον ἰαῶν
Ἐνδυμίων, ἕλαῶ δὲ, φίλα γύναι, Ἰασίωνα,
ὅς τοσσῆν' ἐκύρησεν, ὅσ' οὐ πεισεῖσθε βέβαλοι.

Annota infatti lo scoliasta che Iasion, figlio, si noti bene, di Minos, e re dell'isola — particolare questo, in cui sta la essenziale ragione dello *hieròs gamos* — dormiva in un prato (ἐν λειμῶνι κοιμωμένῳ), e il prato poteva ben essere un campo verde di giovane grano, quando Dêmêter lo sorprese in tale abbandono, lo attrasse a sè, gli si unì (συνῆλθη), καὶ ἔτεκε Πλοῦτον. L'episodio è bellissimo e pittoresco, come dimostrazione della assoluta iniziativa della dea nell'esercizio della sua vita sessuale, e della ligia, sommessa volontà del paretro: esempio tipico, da mandare con quello della dea Fortuna nei riguardi del re Servio Tullio²⁴⁶). Quanto alla interpretazione teocritea, mollemente romantica, non direi però che sia nè la primitiva, nè soprattutto la vera. « Dormir nel bacio d'una dea, sotto l'arco del cielo »²⁴⁷) può essere molto alessandrino, ma mediterraneo certamente no. Comunque, qui va segnalato un fatto degno di singolare rilievo: la partenza di Dàrdanos, che dobbiamo supporre da Creta, dove egli era tornato reduce dall'impresa di Sidôn; ora, la partenza di Dàrdanos insieme col fratello Iasion non è che l'episodio di un avvenimento di proporzioni ben più vaste: esso si colloca e si compone nel gran quadro delle peregrinazioni di Dêmêter fuori dal suo mondo nativo, che il Picard²⁴⁸) ha così felicemente studiato. Con Dàrdanos e con Iasion approda a Samotracia anche la dea a stabilirvi il suo culto, di cui il paretro cretese è sempre il gran sacerdote. L'amplesso divino di Dêmêter e di Iasion si ripete nell'isola del mar Tracio in una forma che, mescolando insieme rito e mito, ne lascia ancor più chiara-

246) M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, Messina-Milano, 1939, pp. 240-241.

247) G. Mazzoni, *A Selene*.

248) Ch. Picard, *Sur la patrie et les pèrègrinations de Dêmêter* in *Revue des Etudes grecques*, XL, 1927, p. 320 ss.

mente intravedere le origini rituali, e al tempo stesso rivela la perduta comprensione della santità dell'atto primitivo. Non già con la dea si sarebbe unito Iasion (e qui gli si fa colpa di cosa ch'era stata, *more mediterraneo*, primieramente provocata dalla libera sovrana volontà di Dêmêter, ella stessa bramosa di quella *mixis*), ma ne avrebbe violato il simulacro, con la conseguenza della pena capitale introdotta nel mito dagli Elleni: *κεραυνωθῆναι αὐτὸν ὑβρίζοντα ἄγαλμα τῆς Δήμητρος*²⁴⁹). La notizia tradisce evidentemente l'uso di posare il simulacro della dea sopra una sacra *kline*²⁵⁰) accanto a cui si distendeva il sacerdote in funzione di paredro a simulare lo *hieròs gamos*. Se non che non soltanto in questa, ma anche nella vera e propria forma cretese si ripete il mito in Samotracia, dove il culto di Kybele, giuntovi dalle vicine coste asianiche, aveva preceduto l'avvento della religione di Dêmêter. E poichè la stretta affinità delle due dee, l'una e l'altra forme dell'unica grande divinità mediterranea, potè condurre facilmente ad una loro identificazione culturale e mitica — forse già in Rhea, cretese prima²⁵¹) e poi egeo-asianica, si erano incontrate e fuse Dêmêter e Kybele²⁵²) — così avvenne che

249) *Scholia in Apollon. Rhod. vetera*, rec. C. Wendel, Berlin, 1935, I, vv. 916-918 a.

250) U. Pestalozza, *Sacerdoti e sacerdotesse impuberi nei culti di Athena e di Artemide* in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, IX, 1933, p. 173 ss.; U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, p. 62 ss.

251) Su Rhea cretese vedi H. Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire Romain*, Paris, 1912, pp. 1-7.

252) Vedi in O. Gruppe, *Griech. Mythol. und Religionsgesch.*, p. 1542, n. 1, una serie di rilievi il cui tardo sincretismo trova però le sue origini in affinità antichissime, diciamo senz'altro pre-elleniche. Non si afferma certo cosa nuova osservando che le fonti più tarde ci hanno conservato talora con particolare preferenza ricordi di culti e di miti primitivi.

nella tappa di Samotracia Iasion celebrasse il suo sacro connubio con questa, e da Kybele e dall'eroe cretese nascesse l'eponimo dei *dàimones* assistenti della dea anatolica, Korybas²⁵³).

Con Dàrdanos e con Iasion giungeva a Samotracia anche la sorella Harmonìa. Confesso che questo nome di greco sapore mi sembra intruso nella compagine primitiva del mito. D'altra parte, la sorella sembra ben legata alle origini cretese e creto-cipriota dei due fratelli, se una notizia conservata da Pausania²⁵⁴) connette, sia pure indirettamente, Harmonìa con Cipro, dove (e precisamente in un antico tempio di Amathùs sacro ad Aphrodite e al suo paredro Adone) si conservava la celebre collana di lei, una di quelle ricche e pesanti collane di cui vediamo adorna, nella sua nudità rituale, la grande divinità femminile cipriota²⁵⁵). Il mio sospetto è che nel nome di Ἀρμονία — dove lo spirito

253) Vedi sopra, a pp. 176-177, n. 235.

254) Pausan., IX, 41, 2.

255) Terracotta proveniente da Larnaka in F. Poulsen, *Der Orient und die frühgriechische Kunst*, Leipzig-Berlin, 1912, p. 72, fig. 75. Il Poulsen la chiama « Beischläferin »: in realtà essa è « die grosse Beischläferin », cioè la dea. Vedi anche gli idoli femminili ciprioti in R. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la Mer Egée*, Paris, 1914, pp. 366-67, figg. 271-272. Inoltre, la dea nuda di Troia (idoletto di piombo, Troia II, età del bronzo) dall'alto collo sovraccarico di cerchi, e l'idolo femminile di Adàlia a decorazione incisa (R. Dussaud, *op. cit.*, p. 364, fig. 269 e p. 359, fig. 265). Del resto la collana, per solito ricca e pesante, è caratteristica del costume della dea-madre mediterranea: visibilissima nelle rappresentazioni della dea mesopotamica. Vedi in proposito Momolina Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, p. 21 ss. e tav. II. Nel poemetto babilonese « La discesa di Ishtar agli Inferi », la dea porta, con altri numerosi e preziosi ornamenti, la caratteristica collana (P. Dhorme, *Choix de Textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 331, vv. 48-50). Essa si perpetua poi nel monile estremamente sontuoso, complesso e greve della Artemis multimammia di Efeso (H. Tiersch, *Artemis Ephesia*, Berlin, 1935, I, tav. II, VII, X, XII, XXVI, etc.).

aspro lascia presupporre la sibilante caduta: *Σαρμωία — debba vedersi, greicamente alterato, un originario nome egeo-asianico avente rapporto appunto con l'isola di Cipro, e mi viene tosto alla mente il primitivo nome dell'eroina di un mito locale di marchio tipicamente mediterraneo, sia come rivelatore di determinati rapporti di consanguineità²⁵⁶), da cui il costume ellenico violentemente aborrisva, sia per il motivo della metamorfosi arborea e del parto, simile all'umano, dell'albero sacro²⁵⁷): il mito di Sàmorna (S(à)morna, Smyrna, Myrra), la figlia del re dell'isola Kinyras, che, violata dal padre e trasformata in albero, dà alla luce Àdôn, il paredro di Aphrodite, della grande Pòtnia cipriota. Il che farebbe pensare ad una identità originaria fra Sàmorna e Aphrodite, dato che il paredro della dea ne è inizialmente il fratello od il figlio²⁵⁸). In realtà, noi ci troviamo davanti alla solita alterazione ellenica di un mito, onde venne trasformata in turpe e disperato dramma²⁵⁹) la

256) Sugli strettissimi rapporti fra consanguinei in uso nel mondo mediterraneo, in relazione con l'assetto sociale matrilineare, vedi il già citato T. von Margwelaschwili, *Der Kaukasus und der alte Orient in Zeitschrift für Ethnologie*, LXIX, 1937, Heft 4-5, pp. 152, 162-163, 166, 167.

257) Pressochè superfluo richiamare ancora qui che la mentalità religiosa mediterranea non conosceva nette separazioni fra i mondi della natura, ritenuti intimamente affini, onde la perfetta normalità dei trapassi dall'uno all'altro mondo, la coesistenza della personalità divina in forme umane, animali, arboree, così dette inanimate (rozza pietra, pilastro, palo ecc.) e la metamorfosi d'una in altra secondo la necessità o il capriccio, non che le unioni — così frequenti nel mito — tra esseri divini appartenenti a regni naturali diversi.

258) Vedi S. Langdon, *Tammuz and Ishtar*, Oxford, 1914, p. 44.

259) Vedi in proposito la nuova interpretazione dell'origine della tragedia proposta da Mario Untersteiner: *Le origini della tragedia*, Milano, 1942 e dello stesso autore, che va segnalato fra i nostri studiosi più seri e più preparati, *Gli Eraclidi e il Filottete di Eschilo (Saggi di ricostruzione)*, Biblioteca dell'Istituto Nazionale del Dramma antico, Firenze, 1942.

originaria mitica testimonianza di un costume religioso dentro un assetto sociale, in cui, se continuavano a sussistere i rapporti tra consanguinei inseparabili dal sistema matrilineare ²⁶⁰), nella compagine familiare tuttavia l'autorità paterna cominciava ad acquistare il sopravvento, onde la grande *Pòtnia* locale non fu più *sine patre*, e il paredro ch'ella, in veste arborea, liberamente si sceglie, non è più il fratello o il figlio, bensì il padre stesso.

Ma tornando a Sàmorna, che appartiene a tutto un gruppo di toponimi preellenici in Sam- ²⁶¹), non credo illegittimo pensare ad una forma collaterale *Samornia, sugli esempi di Olbìa accanto a Olbe ²⁶²), di Thembrìa accanto a Tembre ²⁶³), Tlèpias accanto a Tlèpas ²⁶⁴) ecc. Questa forma, per una facile metatesi della liquida, è condotta a *Sarmonia, donde, per la caduta della sibillante iniziale, ad Harmonia. Ed allora l'arrivo di Harmonia in Samotracia significherebbe la peregrinazione non solo di culti cretesi, ma anche di culti ciprioti nell'isola, che diviene così un centro attivissimo di sincretismo religioso preellenico, e le nozze di Harmonia e di Kadmos sarebbero un vero *hieròs gamos* tra la dea cipriota doppiata di Aphrodite, di cui è pure considerata figlia ²⁶⁵), allo stesso modo che Artemis fu consi-

260) Vedi sopra, p. 183, n. 256.

261) Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., pp. 157, 243, 245, 246.

262) Joh. Sundwall, *op. cit.*, p. 228.

263) *Op. cit.*, p. 211.

264) *Op. cit.*, p. 209. Vedi inoltre, sempre nell'opera stessa del Sundwall, Kastalia accanto a Kàstóllos (p. 98), Kurasiò accanto a Kòraza (p. 125), Malia accanto a Malos (p. 139), Myrsileia accanto a Myrsilos (p. 157), ecc.

265) O. Gruppe, *Griech. Mythol. und Religionsgesch.*, pp. 86, 228, 1362, n. o e 2.

derata figlia di Lêtô²⁶⁶), e il signore dell'isola dalle divine origini libico-asianiche, che ne diviene il padre. Questo il dato fondamentale e primitivo, su cui l'attività mitopoieica ellenica, lavorando sempre in senso patrilineare, costruì il mito che dava ad Harmonia come genitori Zeus ed Elektra, che ne celebrava l'unione con Kadmos àuspici tutti gli dei dell'Olimpo intervenuti alle nozze ed attribuiva alla coppia, sposatasi fra sì lieti presagi, la prole che conosciamo. Lavorio, dicevo « in senso patrilineare ». Si dovrebbe aggiungere « in ostile contrapposizione all'assetto matriarcale mediterraneo ed alle sue conseguenze religiose », per cui Athêna nasce dal capo di Zeus, è partorita, in altre parole, dal padre; Dionyso è sottratto immaturamente al grembo di Semele e chiuso nella coscia di Zeus, come in un utero; Apollo viene nutrito di ambrosia e non del latte materno, e così via. Si cerca, osserva opportunamente il Picard che ricorda questi esempi, di eliminare il più possibile l'intervento della donna, ed anche l'infante divino e la dea *kurotròphos* perdono d'interesse e d'importanza²⁶⁷).

Approdata Dêmêter a Samotracia e divenuta l'isola uno dei centri più vivi del suo culto, esso ivi si intreccia con quello dei Kàbeiroi, i cui nomi Axieros, Axio-

266) La maggiore antichità di Lêtô in Asia Minore, di fronte ad Artemis che ne è un doppione, ma vi arriva più tardi, genera il rapporto da madre a figlia. Ugualmente si può pensare del rapporto tra Aphrodite e Sàmorna-Harmonia. La seconda giunse a Cipro dove regnava in pieno Aphrodite, probabilmente dalle coste asianiche (vedi Joh. Sundwall, *op. cit.*, pp. 157, 243, 245, 246): la dea venuta in un secondo tempo è la dea giovane, in confronto alla dea già da lungo risiedente incontrastata nel luogo, e ne è perciò considerata la figlia.

267) Ch. Picard, *Les origines du polythéisme hellénique*, Paris, 1932, II, p. 34 ss.

kèrsa, Axiòkersos ²⁶⁸), attraverso la forma etrusca *Ac(a)-viser* (da una precedente **Acsviver*) non sono probabilmente da separarsi da Achêrô, epiteto della stessa Dêmêter ²⁶⁹). Ma la loro identificazione con Dêmêter, Persephone, Ades, è il tardo prodotto di una chiara influenza eleusinia. In origine, tali nomi, non che il quarto, Kâsmilos, sono i nomi dei Kâbeiroi concepiti, al pari dei Dâktyloi, dei Kûrêtes, dei Korybantès ²⁷⁰), come i dèmoni assistenti della dea, quelli stessi che forse l'avevano accompagnata fin dall'inizio della sua peregrinazione da Creta. Non sarà inutile rilevare in proposito che l'isola di Paros si chiamava anche Dêmêtriàs e Minôia, il che la designa come un'isola strettamente dipendente da Creta e come una delle tappe del culto di Dêmêter; che, accanto a parecchi altri nomi (Paktia, Zâkynthos, Hyria, Hylêssa) portava pure quello di Kâbarnis ²⁷¹), il cui rapporto con Kâb-eiroi è evidente, e che i locali sacerdoti di Dêmêter si chiamavano Kâbarnoi ²⁷²). Che se Dêmêter cretese e Rhea cretese si identificano, acquistano ora particolare rilievo la notizia dell'*Etymologicum Gudianum* ²⁷³), secondo cui i Kâbeiroi erano *dàimones* al seguito di Rhea abitanti Samotraccia, quella dello scoliasta di Aristide ²⁷⁴) che i Samotraci erano in possesso dei Misteri di

268) *Scholia in Apollon. Rhod. vetera*, rec. C. Wendel, Berlin, 1935, I, vv. 916-918 b.

269) Vedi l'interessante ricerca di E. Benveniste, *La dea etrusca Acaviser* in *Studi Etruschi*, III, 1929, p. 249 ss.

270) Vedi Strab., X, 3, 7; X, 3, 19; X, 3, 15; Pausan., X, 38, 7; *Hymn. Orph.*, 38; Clement. Alexandr. *Protrept.*, II, 19, 1-3; Firm. Matern. *De errore profanar. religion.*, XI, p. 27. Cfr. Strab., X, 3, 21 e Aristid. *Orationes*, ed. Keil, Berlin, 1898, II, p. 469.

271) Vedi per tutti questi nomi dell'isola di Paros, Steph. Byz. *Ethnicorum quae supersunt*, p. 507, 8 ss.

272) Hesych., s. v.

273) *Etymolog. Gudianum*, 289, 30.

274) Presso Chr. Aug. Lobeck, *Aglaophamus*, Regensburg, 1829, II, p. 1224.

Rhea, e quella desunta da un'epigrafe dell'età imperiale, che fa i Kàbeiroi assistenti al parto di Rhea sulla rocca di Pergamo ²⁷⁵).

Una tradizione mitica faceva nascere i Kàbeiroi, tre maschi e tre femmine — *Nymphai Kabeirides* — dalla dea Kabeirò e da Hêphaistos, mentre un'altra tradizione attribuiva loro la genitura soltanto del quarto Kàbeiros, Kàsmilos ²⁷⁶). Comunque, tenuti presenti i rapporti di Dêmêter coi Kàbeiroi ²⁷⁷), Kabeirò è evidentemente uno dei nomi di Dêmêter ²⁷⁸), ed è la genitrice dei Kàbeiroi, come la *Pòtnia idàia* è la genitrice dei Dàktyloi ch'essa, la gran Madre cretese, identica a Gaia, sul cui nudo seno giace scossa dai travagli del parto, dà alla luce raspendo affannosamente con ambe le mani la terra ²⁷⁹). Il fatto poi che Kàsmilos era identificato con Hermês ²⁸⁰), dio tipicamente itifallico ²⁸¹) —

275) C. I. G. II, p. 856, nr. 3538, ll. 17-19. Vedi J. Poerner, *De Curetibus et Corybantibus*, Halle, 1913, p. 306 e O. Puchstein, *Zur pergamenischen Gigantomachie in Sitzungsber. der königl. preuss. Akad. der Wissenschaften, philolog.-histor. Kl.*, 1889, pagina 331.

276) Strab., X, 4, 21.

277) Anche la numismatica delle isole Tracie e delle Cicladi mantiene e rileva tale rapporto: vedi in *Catalogue of the greek coins in the British Museum* il volume *Tracia e Isole*, p. 225. Vedi pure B. V. Head, *Historia Nummorum*, Oxford, 1887, pp. 225, 420.

278) Cfr. *Dêmêter Kabeiria* presso Pausan., IX, 25, 5.

279) Apollon. Rhod. *Argonaut.*, I, 1130-1131.

280) *Scholia in Apollon. Rhod. vetera*, I, vv. 916-18 b. Il rapporto Kàbeiroi-Hermês è pure mantenuto e testimoniato dalle monete delle isole del Mar Tracio: *Catalogue of the greek coins in the British Museum*, vol. *Tracia e Isole*, pp. 211, 213, 215; B. V. Head, *Historia Nummorum*, pp. 225, 420. Sul caduceo sostituito dalla testa di ariete e sul rapporto (fallico) di Hermês con l'ariete vedi A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1914, I, p. 429, n. 4.

281) Pausan., VI, 26, 5; Artemidori *Oneirocritica*, rec. Jo. Goth. Reiff, Leipzig, 1805, vol. I, lib. I, c. 45; Philostrate. *Vita Apollon. Tyan.*, VI, 20; Lucian. *Jupp. trag.*, 42; S. Hippol. *Refutat. omn. haeres. libror. decem quae supersunt*, rec. L. Duncker

e che Kàsmilos fosse, al pari di Hermês, itifallico, chiaramente traspare da un passo di Erodoto ²⁸²) — costituisce un indizio prezioso che ci permette di individuare in Kàsmilos il Kàbeiros paredro, cioè il gagliardo compagno del talamo della dea. E l'indizio si fa quasi certezza, se pensiamo al paredro, parimenti itifallico, di un'altra grande divinità mediterranea, Lêtô, ch'ebbe in Creta larghissimo culto, ed alla sua pure probabile identificazione con Hermês ²⁸³).

Tale dovette essere in Samotracia il rapporto originario di Dêmêter e dei Kàbeiroi: una collettività di *dàimones* al servizio della dea, ch'essa aveva partorito e portato con sè ²⁸⁴) e di cui uno aveva al suo fianco l'alto ufficio di *Pòtnios*. Solo più tardi, per la diretta azione del culto eleusino sopra quello samotracio di Dêmêter, dei suoi divini *pròpoloi* e del suo subordinato paredro, esso si andò evolvendo e trasformando da religione sin dagli inizi orgiastica, in una religione propriamente misterica. Ho detto « sin dagli inizi orgiastica », in quanto sia i Kùrêtes che i Korybantès, e quindi anche i Kàbeiroi, ci si presentano inizialmente sotto forma di *dàimones* danzanti, amici del frastuono

et F. G. Schneidewin, Göttingen, 1859, V, 7, 29, i quali autori parlano tutti di un fallo eretto come rappresentazione di Hermês a Kyllêne in Elide. Anche il simulacro del dio sull'Acropoli ateniese, tutto avvolto in fronde di mirto (Paus., I, 27, 1) ha tutta l'aria d'essere stato un simulacro fallico. E nelle fronde di mirto, che lo nascondono, è forse da vedere la forma arborea di Aphrodite, che lo accoglie in sè. Cfr. P. Raingear, *Hermès psychagogue*, Paris, 1935, p. 66 ss., p. 481 ss. Vedi pure M. P. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, München, 1941, pp. 472, 476.

282) Herodot., II, 51.

283) U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, pagine 48-53.

284) La veduta di Diodoro Siculo (V, 77, 3) che pone in Creta l'origine di quei culti che divennero poi misterici, ma che nell'isola non erano ancora segreti e chiusi, appare giusta.

delle armi magicamente percosse e degli strumenti musicali freneticamente agitati. Cosicchè, quando leggiamo in Pausania ²⁸⁵) che Kleòboia avrebbe per la prima trasferito da Paros a Thasos τὰ ὄργια τῆς Δήμητρος, io credo che con tale espressione non si debbano già intendere i Misteri Eleusini, bensì la primitiva religione orgiastica cretese della dea, pervenuta a Paros, che fu di lei così particolarmente devota ²⁸⁶), dall'isola minoica.

L'attribuzione del padre Prôtèus a Dêmèter-Kabeirò (Prôtèus è egli stesso, come sappiamo ²⁸⁷), una prisca divinità preellenica), rivela ancora un'altra volta la tendenza greca, ligia alle norme della sua costituzione sociale ²⁸⁸), a fornire di padre a qualunque costo, anche a scapito della madre, la grande divinità femminile mediterranea originariamente *sine matre* e *sine patre*. Quanto ad Hêphaistos, che appare in qualità di patero di Dêmèter-Kabeirò e di padre dei Kàbeiroi, qualche osservazione in proposito non sarà inopportuna. Conviene innanzitutto tener presenti i rapporti — già indicati da O. Gruppe ²⁸⁹) — tra Hêphaistos ed Hermês; importa rilevare il carattere itifallico pure di Hêphaistos, che se non si manifesta così esplicitamente come in Hermês, appare tuttavia, sia pure indirettamente, in una caratteristica forma ²⁹⁰), non dimenticando inoltre;

285) X, 28, 3.

286) Vedi sopra a p. 186.

287) U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, Milano, 1942, pp. 181-182.

288) Vedi sopra a p. 185.

289) *Griech. Mythol. und Religionsgesch.*, p. 1314; cfr. p. 185 e n. 7, p. 226 e n. 1.

290) L'animale che Hêphaistos cavalca è ostentatamente itifallico: vedi L. Malten, *Hephaistos in Jahrbuch des kaiserl. deutsch. archäolog. Instituts*, XXVII, 1912, fasc. III, p. 249, fig. 8; p. 251, fig. 9; p. 253, fig. 10. Il Malten nella sua ricerca pone in chiara luce le origini preelleniche di Hêphaistos, collocandone il centro del culto nella Licia orientale, intorno ad Olympos.

fra i vari antichissimi eroi terrigeni enumerati da un lirico ignoto²⁹¹), il Kàbeiros dell'isola vulcanica di Lemno, centro vivo, si noti bene, del culto di Hêphaistos, il quale, intimamente legato al fuoco tellurico, poteva ben pensarsi egli pure come terrigeno, partorito dal grembo ignivomo della terra, ancor tutto avvolto dalle fiamme, ch'essa accende ed alimenta nei suoi profondi misteriosi recessi. Nulla che più si confaccia alla divina essenza di Hêphaistos, di un'epifania di fuoco, dell'improvviso squarciarsi della superficie terrestre, perchè dall'enorme spacco, dalla vulva lacerata di Gaia balzi alla luce del giorno il dio, tra fumigare d'ignei vapori e guizzare di vampe²⁹²). Così Hêphaistos veniva naturalmente ad identificarsi con Kàbeiros, vale a dire, in sostanza, con Kàsmilos-Hermês, il figlio della Grande Madre mediterranea che lo eleva, secondo il noto costume, a paredro. Facendo ora un altro passo innanzi, diremo che Hêphaistos-Kàbeiros, uscito fuori dal seno affocato della terra lemnia, rappresenta forse la forma primitiva del mito, il quale, rispettando la originaria gelosa autonomia della dea, vuole ch'essa sola esprima dal suo grembo terrestre i Kàbeiroi *apàtores* per scegliere poi fra di essi a divino consorte il più gagliardo, Kàsmilos, in cui si identificano insieme ed Hermês ed Hêphaistos.

Giunto qui, non intendo procedere oltre, seguendo la peregrinazione di Kadmos in Beozia, dopo ch'essa

291) S. Hippolyti *Refutat. omn. haeres. libror. decem quae supersunt*, rec. L. Duncker et F. G. Schneidewin, Göttingen, 1859, V, 7, pp. 134-136 con la n. 90 = *Poetae Lyrici Graeci*, rec. Th. Bergk, Leipzig, 1866-67, III, *Fragm. adesp.*, fr. 84, pagine 1338-39. Cfr. O. Gruppe, *op. cit.*, p. 439, n. 3; p. 898, n. 4; p. 226. Questi « primi uomini » sarebbero stati: Alalkome-nèus (Beozia), i Kùrètes (Ida), i Korybantes (Frigia). Diàilos (Eleusi), Kàbeiros (Lemnos), Alkyonèus (Pallène), Garàmas (Libia).

292) Cfr. O. Gruppe, *op. cit.*, p. 226.

ha avuto in Luisa Achillea Stella una interprete così felice e sicura ²⁹³). Vorrei solo accennare all'ultima tappa dell'eroe, che lo porta con Harmonia, ἐπὶ ζεύγους βοῶν ὀχούμενον ²⁹⁴), tocco pittoresco e veritiero di una trasmigrazione di genti in piena età mediterranea, attraverso il paese degli Illiri, fino alla sponda adriatica; e accennarvi solo in relazione al significativo epilogo nella vita della coppia divina. È già interessante notare che la prima popolazione illirica, sopra cui Kadmos regna, è quella degli Ἐγγελεῖς ²⁹⁵), dei quali il rapporto con ἔγγελος, « serpente, anguilla », mi sembra innegabile, tanto più che s'egli poi raccoglie sotto il suo potere tutti gli Illiri, anche questi vengono così chiamati da ἰλλυρός, che significa pure serpente ²⁹⁶). Non sarà inutile ricordare in proposito che da ἰλλυρός deriva il proprio nome un figlio di Kadmos, Illyrios, l'« Ofiomorfo » ²⁹⁷), e che Illyris, isoletta licia in relazione con Kadmos ²⁹⁸), prelude già nel Mediterraneo orientale, ove la leggenda dell'eroe ebbe la sua culla, a quelli che ne saranno l'ultima vicenda ed il destino estremo nell'occidente adriatico.

Ma v'ha di più. La rocca tebana edificata da Kadmos portava l'antico nome di Ἐγγέλεια ²⁹⁹), ponendo così l'eroe in relazione col mondo ofiomorfo anche nella sua dimora beota, eroe ofiomorfo egli stesso, se è lecito — come mi par lecito — rievocarlo in aspetto di

293) Luisa Achillea Stella, *Leggende tebane e preistoria egea*, in *Atene e Roma*, 1927, gennaio-giugno.

294) Steph. Byz., s. v. Βουθόη, p. 180, 20.

295) Apollod. *Biblioth.*, III, 5, 4.

296) O. Gruppe, *Griech. Mythol. und Religionsgesch.*, p. 358, n. 12.

297) Steph. Byz., s. v. Ἴλλυρία, p. 331, 6-7.

298) Plin. *Nat. Hist.*, V, 131.

299) Johann. Antiochen. in *Fragm. Histor. Graecor.*, ediderunt C. et Th. Müller, Paris, 1868, IV, p. 545, 8.

uomo terminante in ampie anella anguiformi nella guisa di Kekrops³⁰⁰), o di un grosso serpente, senza mescolanza di elementi umani, simile in tutto a Erichthonios³⁰¹). Con questa differenza: che mentre Kekrops ed Erichthonios abitano nella reggia in vetta all'Acropoli, e Athêna, la dea domestica e poliade, è, come in Creta minoica, ospite loro in una parte del palazzo a lei consacrata, Kadmos dimora invece nel *naos* di Dêmêter Thesmophòros³⁰²), salvo a riprendere fuori di esso, per quella virtù di metamorfosi insita nell'essenza divina mediterranea, le sue umane sembianze.

I rapporti di Dêmêter col mondo ofiomorfo sono noti³⁰³), mondo essenzialmente ctonico, che la lega indissolubilmente a Gaia ed alla dea anguigera della sua grande isola nativa. Nell'ampio grembo di Γαῖα πελώρη si agitano — animali tipicamente fallici³⁰⁴) — i serpenti, donde la paurosa prole anguiforme, che la vecchia deità mediterranea moltiplica alla luce del sole³⁰⁵), per opporla ai nuovi Immortali, gli Olimpî, e le oscure *mixeis* ipogee, in cui è ben naturale ch'ella assumesse talora la forma dei suoi stessi padri e soggiacesse ai *dràkontes* fattasi da sè stessa *dràkaina*. Sarebbe infatti arbitrario separare da Gaia la *dràkaina* che a Delfi custodiva presso la fonte Delphùssa³⁰⁶) l'antichissimo oracolo della Terra-Madre, da cui Apollo si

300) J. E. Harrison, *Themis*, Cambridge, 1912, p. 263, fig. 63.

301) J. E. Harrison, *op. cit.*, p. 265, fig. 65.

302) Pausan., IX, 16, 5. Cfr. O. Gruppe, *Griech. Mythol. und Religionsgesch.*, p. 85, n. 8.

303) O. Gruppe, *op. cit.*, pp. 313, n. 10; 544, n. 5; 807, n. 2; 1174, n. o. Cfr. Pausan., VIII, 42, 3.

304) J. E. Harrison, *op. cit.*, p. 265 ss.

305) I Gigantes (O. Gruppe, *Griech. Myth. und Religionsgesch.*, p. 1474, n. 2), Typhòeus (Hesiod. *Theogon.*, 821-827) etc.

306) Stoll, *Delphyne* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik. etc.*, I, col. 985.

apprestava a spodestarla ³⁰⁷), e che nel chiaro nome, Delphyne ³⁰⁸), inscindibile da δελφύς ³⁰⁹), designante l'organo per cui ella era senza posa feconda, rivelava la dote essenziale della sua divina natura, la maternità inesauribile. Cosicchè non andremmo, credo, lontani dal vero identificando la *dràkaina* di Delfi con Gaia stessa nel suo aspetto ofiomorfo. E si noti: anche la *dràkaina*, che in Cilicia custodiva le spoglie di Zeus sopraffatto da Typhàon, forma commista di donna e di serpente, si chiamava Delphyne ³¹⁰); e si noti ancora che pure in Beozia esisteva un oracolo della Terra-Madre presso una sorgente, Tèlphusa ³¹¹), vigilato da una ninfa dal medesimo nome ³¹²). Che se Tèlphusa e Delphùssa si richiamano tra loro troppo strettamente, perchè non si debba vedere nei due nomi l'identico vocabolo con la nota alternanza mediterranea della sorda e della sonora, non ha certo errato il Wilamowitz riconoscendo anche in Tèlphusa originariamente la stessa antichissima divinità oracolare di Gaia in aspetto ofiomorfo ³¹³).

Tutto quanto abbiamo detto sin qui conduce alla legittima ipotesi di una *facies* anguiforme anche di Harmonia, parallela alla *facies* anguiforme di Kadmos. E l'ipotesi si fa certezza di fronte alla tradizione che ricordava la metamorfosi finale di Kadmos e di Har-

307) Vedi l'inno omerico ad Apollo Pizio.

308) Stoll, *op. cit.*, *loc. cit.* Cfr. O. Gruppe, *Griech. Mythol. und Religionsgesch.*, pp. 102, 1256.

309) P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, p. 118.

310) Stoll, *op. cit.*, *loc. cit.*

311) Oppure Tèlphòsa: vedi Steph. Byz. *Ethnicor. quae supersunt*, p. 614, 1-2.

312) Höfer, *Telphusa* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik. etc.*, V, col. 349.

313) U. von Wilamowitz, *Griech. Tragödien übersetzt VII (Aeschylus, Die Versöhnten)*, p. 19, n. 2 presso Höfer, *Telphusios* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik. etc.*, V, col. 351.

monia in serpi ³¹⁴), prima di lasciare per sempre la loro ultima sede, l'Illiria, e l'esistenza in un punto variamente designato della costa adriatica ³¹⁵) di due pietre indicanti il luogo della loro scomparsa nel grembo di Gaia o, come si disse poi, della loro tomba comune ³¹⁶).

Richiamiamoci ancora una volta alle origini di Harmonia, che vedemmo con molta probabilità identificarsi con la epifania arborea della locale forma cipriota della grande divinità mediterranea. E poichè Gaia in questa sua espressione vegetale ama sentirsi avvinta e compressa dalle spire possenti del suo paredro ofiomorfo ³¹⁷), quando non assuma ella pure, per una *mixis* più aderente e più piena, un aspetto anguiforme, così la tradizione sopra ricordata trova nel carattere e negli attributi primitivi di Harmonia la più luminosa conferma.

Alla coppia divina discesa nelle profondità della Terra, un'ulteriore tradizione ³¹⁸) dischiudeva i cori beati dell'Elisio, dove regnava Radàmanthys, il figlio di Euròpe, la predestinata sorella, da cui aveva preso inizio il fatale andare di Kadmos.

314) Apollod., III, 5, 4. Per altri testi vedi O. Gruppe, *Griech. Mythol. und Religionsgesch.*, p. 358, n. 16.

315) O. Gruppe, *op. cit.*, p. 358, n. 16.

316) Vedi per i testi O. Gruppe, *op. cit.*, p. 358, n. 17.

317) Vedi oltre, a p. 263.

318) Apollod., III, 5, 4.

II.

INO

Avemmo già occasione di studiare parzialmente la figura divina di Inô e precisamente in rapporto al culto solare, prendendo le mosse dal suo santuario e dal suo oracolo di Thalàmai in Laconia, dove sarà ora opportuno notare che essa possedeva altri centri di culto. Ad Epidauro Limerà, sulla costa occidentale della regione che termina a capo Malea — e lì presso non a caso un'isoletta portava il nome di Minôa — ella era signora di una sacra laguna ¹⁾: particolare questo che, mentre conferma il suo rapporto con le acque (già da noi presunto in Creta) e fors'anche con gli animali abitanti in esse o lungo le loro rive, pesci ed uccelli, la ravvicina ad alcune specifiche manifestazioni della grande divinità mediterranea, quali Lêtô ²⁾, Artemis ³⁾, e la stessa Atargatis ⁴⁾, essa pure in origine divinità egeo-anatolica, prima di diventare la Dea Syria dei Semiti. Che

1) Pausan., III, 23, 5.

2) U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, Milano, 1942, I, p. 16 ss.

3) M. P. Nilsson, *Gesch. der griech. Religion*, München, 1941, p. 463 ss.

4) O. Gruppe, *Griech. Mythol. und Religionsgesch.*, München, 1906, p. 1586 e n. 4.

se, celebrandosi le feste di Inô, venivano gettate nella sua laguna focacce di fior di farina, non voleva forse questa offerta di uno dei più sacri frutti della Madre-Terra significare l'intimo nesso, che stringeva le due dee? E non sottintendeva forse tale nesso quella identità originaria, onde la dea signora delle acque era anche la dea del mondo che le acque fecondano ed alimentano, rientrando essa così nella concezione più vasta e comprensiva dell'unica Gaia, il cui grembo nutre, insieme con gli innumeri germi della vita vegetale, anche le vene e le polle segrete da cui traggono origine le sorgenti ed i fiumi? E non solo i germi vegetali e le acque, ma anche i *semina flammae*, il misterioso fuoco terrestre, al quale la stessa divinità solare dell'età mediterranea — Ἥλιος χθόνιος, Ἥλιος πλούτων ⁵⁾ — attingeva la sua essenza di luce e di calore?

Sempre in Laconia, a Brasiài ⁶⁾, troviamo il ricordo del mito di Inô in una grotta. Le grotte costituiscono il primordiale caratteristico santuario della dea mediterranea, di cui sono vivissimi i riflessi nei miti di Creta, dell'Asia Minore, dell'Arcadia, della Beozia ⁷⁾, e che continuarono a funzionare come tali, anche durante l'età classica. Ma v'ha di più. Inô, a Brasiài, è venerata come la nutrice di Dionysos, vale a dire come dea *kurotròphos* ⁸⁾, e noi sappiamo bene che, in origine, *kurotròphos* è sinonimo di madre, della dea, madre insieme e vergine, secondo l'accezione mediterranea del vocabolo *parthènos*, col divino neonato, il futuro pargolo, al seno. Nel caso particolare di Inô poi, giova notare che il mito beoto, al quale accenneremo fra bre-

5) Vedi sopra a p. 23.

6) Pausan., III, 24, 3.

7) U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, pp. 40-41.

8) Sulla dea *kurotròphos* vedi M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, Messina-Milano, 1939, p. 68 ss.

ve, la fa sorella di Semele, in cui il mito stesso riconosce la madre di Dionyso, mentre ne vede in Inò la nutrice. Sdoppiamento seriore, che risale ad un'unica forma divina, madre e nutrice insieme del dio, dalla iconografia egeo-anatolica, mesopotamica, indiana, estremorientale, non che da quella dei popoli primitivi raffigurata negli aspetti più vari⁹⁾. Quanto al rapporto di Inò con Dionyso, non voglio lasciar di osservare che la seconda parte del nome del dio è difficilmente separabile dal radicale di Nysa, toponimo assai diffuso nel mondo egeo-anatolico ed oltre, secondo la enumerazione di Stefano di Bisanzio¹⁰⁾, che ricorda ben dieci città di tal nome: sull'Elicona, nelle isole di Eubea e di Nasso, in Tracia, in Caria, in Egitto¹¹⁾, in Libia, nel Caucaso, nell'Arabia, nell'India. Tale diffusione in località così sparse, ma tutte nell'orbita mediterranea, fa pensare a tanti e tanti altri toponimi di analoga diffusione, non spiegabili col sussidio degli idiomi arioeuropei, e favorisce l'ipotesi che pure in Nysa debba vedersi un toponimo di sostrato preellenico¹²⁾. La prima parte del nome è comunemente connessa con la flessione di Zeus: Διός, Διί, ecc.¹³⁾. Il mio punto di vista sulla

9) Vedi M. Marconi, *op. cit.*, tav. VII e ss.

10) *Ethnicorum quae supersunt*, rec. Aug. Meineke, Berlin, 1849, I, p. 479.

11) Il ricordo della Libia come una delle regioni che annoveravano una città di Nysa, mi induce a credere che l'Egitto vada inteso qui nel senso più antico, circoscritto al Delta. Cfr. Ch. Autran, *Phéniciens*, Le Caire, 1920, pp. 16-17, n. 2; G. Galassi, *Tehenu e le origini mediterranee della civiltà egizia*, Roma, 1942, pp. 7-8.

12) L'etimologia del Kretschmer (vedi M. P. Nilsson, *Gesch. der griech. Religion*, p. 535) non tiene conto della esistenza e della diffusione di questo toponimo. Sul carattere anellenico del vocabolo Nysa vedi Ch. Autran, *Introduction à l'étude critique du nom propre grec*, Paris, 1923, pp. 352-356.

13) Vedi M. P. Nilsson, *op. cit.*, *loc. cit.*

mediterraneità originaria del vocabolo Zeus, che gli Elleni poi declinarono secondo le norme ario-europee del loro linguaggio, fu da me esposto altrove¹⁴). Qui mi importa soltanto osservare che, qualora si ammetta la probabile origine mediterranea della seconda parte del nome di Dionysos, l'attribuire un'origine ario-europea, cioè ellenica, alla prima parte di esso, rasenta quasi l'assurdo, cosicchè io non crederei di andar lontano dal vero, connettendola con quel radicale **tija* che ha dato le forme anatoliche (carie, isauriche, pisidiche) *Δίας, Δίης, Θίης, Τιό-μας, Τι-α-μος, Τιό-λ-α-μος* ecc.¹⁵), con la caratteristica alternanza mediterranea della consonante sorda, della sonora e della aspirata. Ed allora in Dionysos sarebbe da vedere un doppione — probabilmente di origine libica¹⁶) — di Zagreus e di Zeus cretesi, dio, al pari di questi, dalla infanzia travagliata e perseguitata, dio che ha pure lui una passione, una morte, una risurrezione e celebra in un tripudio orgiastico l'annuale ritorno alla vita. Dionysos sarebbe insomma, alle sue origini, un dio mediterraneo, paredro della grande *Pòtnia*, di cui subisce, come tutti i paredri, il dominio. Tale lo conobbero gli Elleni invasori, che pure portavano con sè dalla Tracia un loro corrispondente iddio, largitore anch'esso agli uomini di una

14) U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, p. 195 ss. (*Zeus mediterraneo e Zeus ellenico*).

15) Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., Leipzig, 1913, p. 207.

16) Vedi le pagine di questo volume sui rapporti creto-libici e il mito delle Hesperidi pp. 246 ss. e 256 ss. Non è da trascurare l'accenno del XXVI inno omerico (a Dioniso) alla ubicazione di Nysa, collocata « lontano dalla Fenicia e vicino alle correnti dell'Egitto », cioè del Nilo: al Delta, dunque, che nell'età mediterranea faceva piuttosto corpo con la Libia che con l'Egitto propriamente detto:

Ἔστι δέ τις Νύση, ὑπατον ὄρος, ἀνθέων ὕλη,
τηλοῦ Φοινίκης, σχεδὸν Αἰγύπτου βράων....

bevanda inebriante¹⁷⁾). Ma il prodotto della fermentazione dell'orzo e dell'avena non era certo paragonabile al fervido, vermiglio succo della vite mediterranea, onde non è da stupire se gli Elleni, insieme con tante altre divinità del civilissimo mondo, ch'essi andavano discoprendo e che li avvolgeva del suo ancor vivo splendore, accogliessero ben tosto nel loro patrimonio religioso anche l'orgiastico nume della libica Nysa, e sottraendolo, secondo le norme patrilineari della loro costituzione sociale, alla subordinazione della *Pòtnia*, ne facessero un dio autonomo e dominatore. Ma là, dove una tradizione augusta e antichissima lo legava ancora alla sua dea e il senso religioso di essa rimaneva ancor saldo nella coscienza dei fedeli, là egli mantenne in piena età classica il carattere primitivo di subordinato paredro: i Misteri di Eleusi insegnino.

Nè sono da trascurarsi, nei riguardi di un Dionyso mediterraneo, i suoi rapporti col toro. In Elide le donne — si noti bene — le donne, particolare importante quando si tengano presenti le relazioni fra il toro e il mondo religioso femminile preellenico in Creta ed altrove¹⁸⁾, invocavano il dio « dal piede taurino » con la duplice epiclesi: ἄξιε ταῦρε¹⁹⁾; analogamente in Argo,

17) Vedi in proposito J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of greek Religion*, Cambridge, 1903, p. 414 ss.; p. 420; P. Perdrizet, *Cultes et Mythes du Pangée* in *Annales de l'Est*, publiés par la Faculté de Lettres de l'Université de Nancy, XXIV, I, p. 57 ss.

18) Vedi T. von Margwelaschwili, *Der Kaukasus und der alte Orient* in *Zeitschrift für Ethnologie*, LXIX, 1937, Heft 4-5, p. 174. Cfr. anche L. Malten, *Der Stier in Kult und myth. Bild* in *Jahrbuch des deutsch. archäol. Instituts*, XLIII, 1928, fasc. I-II, pp. 137-138, e soprattutto E. Kornemann, *Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur*, Heidelberg, 1927, pp. 58-59.

19) Plutarch. *Quaest. Graec.* 36.

dove il dio era invocato quale βουγενής²⁰), epiteto che riassocia il rito argivo al rito dell'isola di Tenedo, e ne è, direi, la spiegazione. A Tenedo infatti si circondava di cure particolari una vacca gravida considerata come la madre del dio, e la si assisteva dopo il parto come una puerpera umana; il neonato vitello, calzato di coturni, veniva poscia immolato²¹). Evidente morte rituale che preludeva a una rinascita e che in origine, forse, non colpiva l'animale divino appena uscito dal grembo materno, ma il giovane torello paragonabile al dio adolescente nelle sue fattezze umane²²).

Il rito rammenta troppo da vicino l'analoga sacra rappresentazione cretese, in cui la sacerdotessa-regina sotto le spoglie boomorfe di Pasiphae si univa col re-sacerdote sotto le spoglie taurine del divino paredro, e dallo *hieròs gamos* si generava la creatura umana e be-luina ad un tempo²³), perchè non si debba anche in esso riconoscere un'azione sacra di tipo schiettamente mediterraneo e nata appunto in quel clima religioso, nel quale l'epifania divina era indifferentemente antropomorfa o teriomorfa, o l'una e l'altra insieme. Anche le Menadi del tiaso orgiastico di Dionyso, che sono al tempo stesso le nutrici del dio, continuano a portare in sè lo spirito e l'impronta di quel clima, quando, ancora nell'età classica, attaccano alle proprie mammelle i neonati di una fauna selvatica o selvaggia, ormai da tempo scomparsa²⁴).

20) Socrates di Argo in *Fragm. Hist. Graec.*, ediderunt C. et Th. Müller, Paris, 1868, IV, p. 498, 5. (Cfr. Plutarch. *De Is. et Osir.*, 35).

21) Aelian. *De nat. animal.*, XII, 34.

22) Il Kuros, per esempio, dell'inno cretese dei Cureti (J. E. Harrison, *Themis*, Cambridge, 1912, pp. 11-12).

23) U. Pestalozza, *Boòpis Potnia Hère* in *Athenaeum*, N. S. XVII, 1939, fasc. II-III, p. 107 ss.

24) Cfr. O. Gruppe, *Griech. Mythol. und Religionsgesch.*, p. 732 e n. 2-3.

È tuttavia in Beozia che Inô ci appare particolarmente legata al culto di Dionyso, in Beozia, dove ha luogo la inserzione di lei nei due grandi complessi mitici di Kadmos e di Athàmas, da cui si svolge, come è noto, la saga degli Argonauti. Secondo la tradizione mitica beota, Inô è con Semele, con Autonòe, con Agàue, con Polydoros, prole di Kadmos e di Harmonia e, come a Brasiai, è la nutrice del neonato Dionyso, dopo la morte della madre incenerita dalla visione di Zeus. Seconda sposa di Athàmas^{24*)}, che regnava sui Minii in Orchomenos ed aveva abbandonato la prima moglie Nephèle, odia i figli di questa e cerca un'occasione di sopprimerli. La regione di Orchomenos essendo afflitta da una grave carestia causata dalla siccità, il re chiede consiglio all'oracolo di Delfi. Quando i messi di Athàmas furono di ritorno, Inô li persuade a falsare il responso dell'oracolo, facendo annunciare che il flagello sarebbe cessato a patto che Phrixos, il figlio di Athàmas e di Nephèle, fosse immolato a Zeus. Sono noti la sparizione misteriosa di Phrixos e della sorella ad opera della madre, la cavalcata sull'ariete parlante dal vello d'oro attraverso l'Egeo e il Ponto Eussino, la caduta di Helle, l'arrivo di Phrixos in Colchide, l'offerta sacrificale dell'ariete, le cui spoglie sono appese a una quercia nel bosco di Ares. Athàmas scopre l'inganno ordito da Inô: preso da cieco furore, ne uccide il figlioletto Lèarchos, e vorrebbe uccidere anche l'altro bimbo Melikèrtes, che la madre salva fuggendo attraverso le montagne della Beozia fino nella Megaride e gettandosi con lui nel mare dalla rupe Moluride. Tale il racconto mitico, che ha numerose varianti, di alcuna delle quali avremo occasione di occuparci nel corso della

24*) Sul carattere anellenico di tal nome, vedi Ch. Autran, *Introduction à l'étude critique du nom propre grec*, pp. 94-95.

nostra ricerca ²⁵). Ma qui il problema iniziale che importa risolvere, è quello del rapporto primitivo fra Kadmos ed Inô, è quello della reale consistenza del mito, che attribuisce a Kadmos la paternità della dea.

Già ebbi occasione di rilevare il carattere marino di Inô cretese, carattere marino insieme ed arboreo, quando ne studiai la peregrinazione, in compagnia di Pasi-phae, nella Laconia ²⁶). Ma Inô non peregrinò soltanto in Laconia. Essa seguì, al pari di altre divinità dell'isola minoica, le fortune talassocratiche di questa e lasciò tracce del proprio culto, oltre che in Egitto e in Siria ²⁷), lungo le coste anatoliche ²⁸): Pamfilia, Cilicia, Cnido, Mileto, Magnesia, Teo, Lampsaco, e nelle isole: Delo, Rodi, Cos, Samo, Chio, Tenedo ²⁹). E Samotracia? Non possediamo una esplicita testimonianza di un culto di Inô nell'isola cabirica ³⁰), benchè la dea abbia raggiunto le isole del mar Tracio, Lemno certamente, dove il ricordo delle 'Ινόνια ³¹) in suo onore sta a testificarne il culto e, volta poi ad oriente, attraverso l'Ellesponto, il Bosforo e il Ponto Eussino, si sia spinta fino alle rive colchiche del Phasis ³²), ai piedi di quel Caucaso che con Prométhèus, il figlio di The-

25) P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, Paris, 1879, p. 533, 316; S. Eitrem, *Ino* in Pauly-Wissowa-Kroll, *Real Encyclopädie* etc., XII, 2, col. 2298 ss.

26) Vedi sopra a p. 103 ss.

27) S. Eitrem, *Ino* in *op. cit.*, XII, 2, col. 2296, 13.

28) S. Eitrem, *Ino* in *op. cit.*, col. 2296, 12, 14, 19, 20, 16, 21.

29) S. Eitrem, *Ino* in *op. cit.*, col. 2296, 15, 11, 10, 18, 17, 22.

30) S. Eitrem, *Ino* in *op. cit.*, col. 2296, 23.

31) Hesych. *Lexik.*, ed. M. Schmidt, Jena, 1867, s. v. Vedi M. P. Nilsson, *Griechische Feste religiöser Bedeutung* etc., Leipzig, 1906, p. 432, n. 3.

32) Strab., XI, 2, 17; Tacit. *Annal.*, VI, 34. Cfr. Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, Paris, 1938, II, pp. 223-224, 227.

mis, cioè di Gaia, cioè della Terra³³⁾, γηγενής quindi al pari del suo doppione Hêphaistos e come lui legato intimamente ai Kàbeiroi³⁴⁾, era già entrato nell'orbita religiosa mediterranea. Eppure qualche lieve traccia di lei ci è dato perseguire anche in Samotracia e renderla forse più consistente e sicura dentro il gran quadro che abbiamo fino ad ora descritto.

Vedemmo Dêmêter giungere nell'isola accompagnata dai Kàbeiroi³⁵⁾, anzichè dai Dāktyloi, dai Kùrêtes o dai Korybantès. E la ragione ne va forse ricercata in un carattere, in una attitudine, in una esperienza dei Kàbeiroi, che gli altri divini assistenti della dea non possedevano, e che noi scopriamo appunto nei Kàbeiroi di Samotracia. Non soltanto sono essi famigliari al mondo di aspre gioaie e di selve impenetrabili, dove domina sovrana la dea, anche se non insensibile al fascino delle pingui pianure; non soltanto, figli della potentissima Signora che è dea in quanto è maga e maga in quanto è dea, essi conoscono tutte le segrete virtù vegetali e i gesti e gli incanti infallibili e le vie misteriose che conducono giù nelle viscere della Madre loro, in cui stanno le matrici dei metalli e le scaturigini del fuoco per piegarli e foggiarli al loro volere: essi sono anche esperti del regno ampio dei venti, sono nocchieri sicuri, maestri al timone e alla vela, che sanno condurre senza errori le navi di porto in porto, fino alle loro ultime mete³⁶⁾.

33) Aeschyl. *Prometh. vinct.*, 209; O. Gruppe, *Griech. Mythol. und Religionsgesch.*, pp. 148 e n. 6, 1166 e n. 13; J. E. Harrison, *Themis*, pp. 480-481.

34) O. Gruppe, *op. cit.*, pp. 226, 417 e n. 2.

35) Vedi sopra a p. 185 ss.

36) *Anthologia Graeca Epigrammatum* etc., ed. H. Stadtmueller, Leipzig, 1894, VI, 164, 2; Apollon. *Rhod. Argonaut.*, I, 915 ss.; Alexis in Athen. *Deipnosoph.*, X, 18, p. 421 e; Callimach. *Epigr.* 47; Diogen. Laert., VI, 59; Diodor. Sic. *Biblioth.*, IV, 43; *Hymn. Orph.* 38, 4-5 (ed. Abel); Cicer. *De nat. deor.*, III, 37, 89; Ovid. *Tristia*, I, 10, 45.

La concomitanza della sfera d'azione marina dei Kàbeiroi, affermata da testi vari dell'età classica e dalla loro presenza ai fianchi di Dêmêter, quando essa inizia da Creta il suo fatale andare, ci assicura che il loro rapporto col mare e la loro funzione di σωτήρες sono antichissimi e che se i Kàbeiroi costituiscono la ciurma divina della nave recante a lidi prossimi e remoti la religione della Madre e della Figlia entro l'augusto mistero della loro sostanziale identità, gli è perchè essi possiedono già in epoca preellenica la magica virtù di guidare i venti e di dominare le onde. Non sembrerà allora inverosimile che si supponga una relazione fra i Kàbeiroi, *pròpoloi* della dea non solo terrestri, ma anche marini, ed Inô, la quale, tra le varie forme della grande divinità femminile cretese, finì per impersonare soprattutto il dominio e la esperienza delle acque, attenuando o lasciando cadere altri complessi attributi che ne costituivano la fisionomia originaria, come si può vedere ancora dal suo culto in Laconia³⁷⁾. Non diversamente la pregreca Eilèithyia venne gradatamente riducendo la sua ampia sfera d'azione primitiva, che ne faceva una completa espressione della *Pòtnia* cretese, per circoscrivere la sua attività unicamente al patronato delle donne in travaglio di parto³⁸⁾.

Ammissa la relazione suddetta fra i Kàbeiroi ed Inô, che giustificherebbe una trasmigrazione della dea in Samotracia, parallela a quella di Dêmêter o al seguito di questa, acquista un non indifferente rilievo la notizia dello scoliasta di Apollonio Rodio³⁹⁾, che chi

37) Vedi sopra a p. 91 ss.

38) Vedi M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean Religion etc.*, Lund, 1927, p. 451. Cfr. M. P. Nilsson, *Gesch. der griech. Religion*, München, 1941, p. 290 ss.

39) *Scholia in Apollon. Rhod. vetera*, rec. C. Wendel, Berlin, 1935, I, 916-18 b.

si iniziava ai misteri di Samotracia, andava salvo dai pericoli del mare, e che Odisseo, iniziatosi in Samotracia, fece uso del *krêdemnon* in luogo della *tainia porphyrà*, che gli iniziati cingevano intorno al ventre.

Naturalmente non è tanto da far conto della notizia relativa all'iniziazione di Odisseo, quanto del motivo che potè darvi origine. E il motivo, a mio modo di vedere, deve assai probabilmente trovarsi nell'uso rituale del *krêdemnon*, col quale nome Omero designa appunto il velo o la benda che Inò, la *καλλίσφυρος* Inò, consegna all'eroe perchè se la avvolga intorno al petto — *τόδε κρήδεμνον ὑπὸ στέρνοιο τανύσσαι - ἄμβροτον* — e poi si getti nell'onde e cerchi di raggiungere a nuoto l'isola dei Feaci⁴⁰). Ma questo uso rituale del *krêdemnon*, diverso dalla *tainia porphyrà*, e la esplicita distinzione del primo dalla seconda non possono giustificarsi se non ammettendo che i due sacri oggetti appartenessero a due culti diversi, la *tainia* a quello dei Kà-beiroi, il *krêdemnon* a quello di Inò — culti assai vicini ed analoghi, in quanto che e l'una e gli altri erano divinità marine, protettrici dei naviganti e salvatrici dei naufraghi — e che il *krêdemnon*, tolto ad ogni occasione dal simulacro della dea⁴¹), che vi conferiva con l'immediato contatto la sua virtù taumaturga, venisse dalla sacerdotessa o dal sacerdote avvolto intorno al petto

40) *Odyss.* V, 333 ss., particolarmente 346 ss.

41) L'uso di vestire simulacri divini con veri e propri indumenti che si potevano togliere e mettere non era ignoto alla religione del mondo mediterraneo. Vedi gli esempi dello xoanon di Lêtò e della statua di Artemis a Delo (U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, p. 16, pp. 33-34), quelli del simulacro pure di Lêtò a Phaistos nella festa delle Ekdysia (U. Pestalozza, *op. cit.*, p. 34 ss.) e dei simulacri di Athèna e di Hèra, rispettivamente nelle *Plyntèria* ateniesi e nelle *Tònaia* samie. (M. P. Nilsson, *Gesch. der griech. Relig.*, p. 93 e p. 402; U. Pestalozza, *Sacerdoti e sacerdotesse impuberi nei culti di Athèna e di Artemide* in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, IX, 1933, pp. 188-189).

del fedele invocante il patrocinio di Inò, prima di accingersi a un periglioso viaggio, e ricollocato poscia sul capo di lei. Come sempre, il dato fondamentale è offerto dal rito: dal *krédemnon* e dal suo magico potere di salvezza. Da esso nasce il mito della dea che emerge dalle onde in tempesta per porgere ai naufraghi il suo velo immortale. E da esso — combinato con l'episodio omerico — nasce la leggenda della iniziazione di Odisseo ai Misteri Cabirici non già con la *tainia*, ma col *krédemnon*, in ricordo del prodigio operato col suo velo dalla dea, ai Kàbeiroi per identità di funzioni così strettamente legata.

Se Inò adunque, come credo, in età preellenica ebbe culto nell'isola di Samotracia accanto a Dêmêter e ai Kàbeiroi, qui dove Kadmos, secondo una tradizione più antica della beotica, aveva primamente asceso il talamo di Sàmorna-Harmonia⁴²), qui pure l'eroe libico-asianico signore dell'isola dovette primamente incontrarsi con Inò. Non diverso il rapporto con la dea cretese da quello ch'era stato il rapporto con la dea cipriota. *Hieròs gamos* l'uno e l'altro: dell'una e dell'altra dea paredro privilegiato l'eroe. Paredro soltanto? O paredro e figlio insieme, in relazione e in armonia con l'originario assetto matrilineare della antichissima società mediterranea? Le varie tradizioni mitiche tacciono su questo punto; ma le alterazioni elleniche dei miti mediterranei, che non certo a caso capovolgono le relazioni iniziali e fanno del figlio il padre, e della madre la figlia, sottomettendo così all'antico subordinato paredro la dea supremamente autonoma e perciò *apàtor* e *amêtor*, tali alterazioni, dico, miranti sempre al trionfo del principio patriarcale su quello matriarcale, mi inducono a pensare che in realtà la originaria redazione del mito rima-

42) Vedi sopra a pp. 182 ss., 184 ss.

nesse fedele al rapporto di consanguineità intercorrente fra il paredro e la dea. Resta tuttavia incerto se Kadmos sia diventato padre di Inô già in Samotracia, o se il capovolgimento del dato primitivo abbia avuto luogo in Beozia, a cui ci riconduce il complesso mitico di Athàmas.

La più antica versione, che ce n'è pervenuta, è quella di Sofocle ⁴³). Athàmas ha da Nephèle due figli, Phrixos ed Helle. A un dato momento egli abbandona Nephèle per una donna mortale. Nephèle, arsa dalla gelosia, punisce lo sposo infedele mandando il flagello della siccità sul suo regno. Gli inviati, reduci dall'aver consultato l'oracolo di Delfi, corrotti dalla matrigna, diffondono la voce che, secondo il responso apollineo, la siccità avrebbe avuto fine, solo se Athàmas avesse sacrificato i suoi figli. Athàmas, tratto così in inganno, manda a chiamare Phrixos ed Helle che custodivano le gregge regali, quando un ariete, esprimendosi con accenti umani, li avverte del pericolo.

È nota la fuga dei due a cavallo dell'ariete, la caduta in mare di Helle di fronte ad Abido, l'arrivo di Phrixos nella Colchide, dove egli sacrifica l'ariete — a cui intanto, per volere divino, il vello è diventato d'oro — ad Ares o a Hermès. Ma Nephèle vuole vendicare i suoi figli nel padre che si era lasciato ingannare dalla falsa voce, e Athàmas, inghirlandato come una vittima, viene condotto, per esservi sacrificato, all'ara di Zeus. Se non che Heracle arriva in buon punto e lo salva.

Un primo e fondamentale rilievo. Mentre Inô sembra legata alla leggenda di Kadmos già nella versione

43) Vedi A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1914, I, p. 414 ss. (*Schol. Aeschyl. Pers.*, v. 70; *Schol. Aristophan. Nub.*, v. 257; *Mich. Apostolii Cent.* XI, 58 in *Corpus Pseudoepigraphorum Graecorum*, edid. E. L. a Leutsch, Göttingen, 1839-1851, II; *Eudociae Augustae Violarium*, rec. Joh. Flach, Leipzig, 1880, XXVIII, pp. 43-44).

samotracica di questa, che presenta caratteri ben più primitivi della versione tebana, la dea è assente dalla più antica versione del mito di Athàmas. La matrigna è anonima ed è una donna mortale. Poi la tradizione mitica è incerta tra varie di queste matrigne, che si chiamano o Dêmodike o Gorgôpis o Themistô⁴⁴⁾, e finalmente prende il sopravvento Inô, che nel mito tebano appare già figlia di Kadmos e di Harmonia, con accentuati caratteri umani. In questa ultima forma appare nella tradizione letteraria il complesso mitico di Athàmas durante il quinto secolo a. C.⁴⁵⁾.

Il racconto di Apollodoro⁴⁶⁾ ci presenta Inô che, per odio ai figli di Nephèle, persuade le donne ad abbrustolire il grano da semina. Questo, seminato, naturalmente non dà frutto alcuno. Donde il mancato raccolto, la consultazione dell'oracolo delfico da parte di inviati di Athàmas, il nuovo perfido intervento di Inô, la quale persuade i messaggeri a dichiarare che la sterilità avrebbe avuto termine, se Phrixos fosse stato offerto vittima a Zeus. La voce pubblica obbliga Athàmas ad obbedire al finto oracolo, cosicchè egli conduce il figlio all'ara del dio. Ma Nephèle lo rapisce insieme con la sorella ed avendo ottenuto da Hermès un ariete dal vello d'oro, a questo affida i suoi figli. È ozioso ripetere qui la vicenda di questi. Più tardi Athàmas, vittima della collera di Hêra, vien privato anche dei figli avuti da Inô. In un accesso di follia egli uccide Lèarchos, mentre Inô insieme con l'altro figlio Melikèrtes si getta nel mare. Dallo stesso Apollodoro⁴⁷⁾ e da altri autori⁴⁸⁾ conosciamo un'altra variante del mito, secondo la quale

44) A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 415 e n. 2.

45) A. B. Cook, *op. cit.*, I, 415.

46) *Biblioth.*, I, 9, 1 ss.

47) III, 4, 3.

48) A. B. Cook, *op. cit.*, I, p. 674, n. 4.

Hermès consegna il neonato Dionyso affidatogli da Zeus, che l'aveva partorito dalla sua coscia, ad Inò e ad Athàmas e li persuade ad allevarlo come una bambina. Héra, irritata, li rende folli. Athàmas scambia il maggiore dei figli suoi e di Inò, Lèarchos, per un cervo e lo uccide in caccia. Inò gettò l'altro figliolo, Melikèrtes, in un lebete che bolliva sul fuoco, poi se lo porta seco morto e si getta con lui nei gorgi marini. Chiamati con nuovi nomi, Leukothea la madre e Palàimon il figlio, diventano entrambi divini protettori dei naufraghi in pericolo.

Cinque punti nel duplice racconto di Apollodoro fermano in modo particolare la nostra attenzione. La parte esclusiva sostenuta dalle donne nell'inganno del grano abbrustolito. Il possibile significato rituale di tale operazione. Il rapporto di Inò col mondo agricolo. La magia della caldaia bollente. Il salto di Inò nel mare. Il primo punto costituisce un motivo di altissima antichità, che rimase come incastonato fra i vari elementi del mito. Esso trae origine dalla primaria funzione delle donne nelle più antiche culture agricole europee⁴⁹⁾, funzione di grande preponderanza sociale che rimonta al paleolitico superiore e al mesolitico, mentre occupazione principale dell'uomo era ancora la caccia⁵⁰⁾. « La donna, fin dalle origini della civiltà era votata alla raccolta e quindi, implicitamente, alla coltivazione, oltrechè all'industria vasaria sorta nell'intento di conservare i prodotti della raccolta occasionale prima, e quindi della coltivazione »⁵¹⁾. E che tale ori-

49) Vedi il recente volume di Pia Laviosa Zambotti, *Le più antiche culture agricole europee*, Milano-Messina, 1943, giustamente dedicato a Giovanni Patroni « pugnace assertore della preminenza culturale mediterranea ».

50) P. Laviosa Zambotti, *op. cit.*, p. 125.

51) P. Laviosa Zambotti, *op. cit.*, p. 125. L'autrice pone acutamente in rapporto la funzione agricola della donna, l'industria

ginaria nota femminile impressa al lavoro agricolo « agisse, nello sfondo, come prerogativa divenuta tradizionale »⁵²), anche quando l'agricoltura andò organizzandosi con l'impiego del bue aggiogato all'aratro⁵³) e con l'intensiva applicazione delle canalizzazioni irrigatorie, è provato dalla costante associazione « nelle culture mediterranee, di una dea-madre fecondatrice con l'ascia che dissoda il suolo e anche col toro, divenuto indispensabile ausilio nei lavori agricoli »⁵⁴). In realtà, le più antiche culture orientali mediterranee, superato per tempo il nomadismo e progredite allo stadio dell'agricoltura stabile, elevarono la donna a fulcro della nuova organizzazione sociale, donde nacque « quel grandioso culto matriarcale che si trapianterà, con i suoi multiformi aspetti, per tutto il Mediterraneo, per buona parte dell'Europa e dell'Asia meridionale, per rifiorire costantemente nei secoli e nei millenni, sotto forme svariatissime, anche quando le divinità pastorali indoeuropee ne avranno da tempo soppiantato il fulgore »⁵⁵).

Il secondo punto riguarda la torrefazione del grano, suggerita da Inô alle donne beote, come a quelle da cui essenzialmente dipendevano i lavori agricoli locali. Ci si domanda come e perchè sia penetrato nel mito

dell'intreccio dei vimini per farne dei recipienti pure a lei affidata e la invenzione della ceramica, come accidentale conquista attinentemente al lavoro d'intreccio, al bisogno cioè di rendere impermeabili i recipienti di vimini, intonacandoli con l'argilla, perchè riuscissero idonei agli usi più svariati (p. 126). E aggiunge che « non può sorprendere che in un ambiente dove l'industria dell'intreccio dei vimini dovette assumere ricche proporzioni ed anche, col tempo, alte espressioni artistiche, si tentasse di tradurre in pittura sull'argilla il repertorio decorativo peculiare di quell'industria ».

52) P. Laviosa Zambotti, *op. cit.*, p. 127.

53) L'uso d'un aratro primitivo può, nella civiltà matriarcale, concepirsi anche anteriore all'impiego del bue.

54) *op. cit.*, p. 127.

55) *op. cit.*, p. 127.

questo motivo. Intanto è da notare che fra i più diffusi riti agrari mediterranei vi era precisamente quello della imbandigione e della consumazione di pani, di gragnaglie abbrustolite e di frutti cotti: *panspermia*, *pankarpia*, *thalysion*, *thàrgêlos*⁵⁶), in qualità di primizie che, offerte alla divinità della Terra, scioglievano dal sacro interdetto il nuovo raccolto e ne rendevano libero l'uso⁵⁷). Inversamente, il grano della nuova semina, prima di scendere nel sacro grembo della Terra-Madre, per rinascere da essa spiga di frumento o di orzo, possiamo legittimamente pensare che avesse bisogno di una previa santificazione, attraverso un passaggio dal profano al sacro, ripetente in senso opposto il passaggio dal sacro al profano, dopo la mietitura. E tale santificazione si compiva a mezzo di una offerta alla Terra di una modica quantità di semente non cruda, ma torrefatta, come per le primizie, e cosparsa nei solchi aperti alla seminazione, perchè la divinità se ne potesse cibare. È troppo evidente che una oblazione di grani crudi non sarebbe stata in questo caso un'oblazione e avrebbe mancato allo scopo. Torrefatti i grani, anzichè germinare nell'utero della dea, aggravando così l'augusto travaglio della sua genitura, ne avrebbero invece nutrito, come vitale alimento, le materne energie, e resi sacri dalla santità della Terra a cui venivano offerti, estendevano il loro sacro carattere a tutta la nuova semente, dalla quale erano stati sottratti per ragioni di culto.

Questo, a parer mio, il verisimile sostrato rituale elaborato poi ed alterato da un mito etiologico, non più capace di coglierne il significato originario, fors'an-

56) M. P. Nilsson, *Gesch. der griech. Religion*, München, 1941, pp. 116-118.

57) J. G. Frazer, *The Golden Bough*³, London, 1912, VIII (*Spirits of the Corn and of the Wild*, II), pp. 48-86; pp. 109-137.

che perchè contemporaneo di ripetute carestie, le quali agevolarono e favorirono una interpretazione a rovescio della finalità primitiva dell'offerta e la conseguente attribuzione ai chicchi abbrustoliti e quindi sterili, sparsi per la superficie del suolo, di una funesta azione di magia simpatica sulla germinazione e sulla maturazione del grano.

Il motivo testè esaminato pone Inô, nel mito beoto, in manifesto rapporto col mondo agricolo e particolarmente con la seminazione dei cereali: è altamente probabile che un rapporto analogo esistesse nella vita cretese della dea, la quale dall'isola era emigrata insieme con Pasiphae nella Laconia, ivi serbando con essa comunanza di culto⁵⁸), il che lascia supporre che strette relazioni intercorressero già in Creta fra le due divinità⁵⁹). Che se Pasiphae è intimamente legata col toro, animale agricolo per eccellenza, e pure il toro è legato con Dêmêter⁶⁰), che già nell'isola minoica accentua la sua predilezione per i campi arati e seminati a grano, pur non escludendo dalla sua complessa vita di dea — di dea madre e materna — il mondo arboreo ed il dominio delle acque (quando muove da Creta attraverso l'Arcipelago verso la sede predestinata di Eleusi), ecco che anche in Creta noi vediamo profilarsi una figura di Inô, analoga a quelle di Pasiphae e di Dêmêter, con quella varietà e ricchezza di attributi che sono propri della grande divinità femminile mediterranea, signora e madre di tutto il vasto mondo terrestre e marino. E di tale varietà e ricchezza è lecito, come meglio vedremo fra poco, fare partecipe Inô anche in terra beota.

58) Vedi sopra a p. 103 ss.

59) Vedi sopra a p. 101 ss.

60) Vedi U. Pestalozza, *Sulla rappresentazione di un pithos arcaico beotico in Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XIV, 1938, p. 28 ss.

E veniamo al motivo della caldaia (λέβης) con cui si accede a quella sfera magica di azione che è dominio caratteristico della grande dea mediterranea ⁶¹⁾. Per essa, per questo magico strumento di trasformazioni prodigiose, Inô stende la mano ad Agamède, a Hekate, a Thetis, a Kirke, a Médeia, a Méstra, a Pasiphae, ed entra nel novero delle dee maghe solari che, attratte in un primo tempo nell'orbita di Hélios, andarono perdendo in parte la loro originaria autonomia di divinità *apàtores* e *amêtores* e la riacquistarono poi, secondo un processo ch'io ebbi già a studiare e che si rivela tipicamente in Pasiphae ⁶²⁾.

La caldaia magica è appannaggio particolare di Médeia, come era l'appannaggio del popolo a civiltà matriarcale preceltico, mediterraneo pertanto, dei *Tuatha dé Danann*, del « popolo della dea Danu », che occupò l'Irlanda prima della invasione celtica dei Goidels ⁶³⁾; l'acqua che bolle in quel suo misterioso lebete, mescolata ad ingredienti vari vegetali ed animali, di cui la dea conosce tutte le segrete virtù — non è essa in origine la *Pòtnia phytôn* e insieme *thêrôn*? — ha il potere di ridonare la giovinezza per un segreto analogo a quello di certe acque correnti che ripristinano la verginità perduta o conferiscono la fecondità. Così Médeia ringiovanisce, dopo averlo prima fatto a pezzi, il vecchio ariete nella reggia di Pelias, così ringiovanisce il canuto Aison, così toglie il molesto e funesto peso degli anni di dosso alle nutrici di Dionysò ed ai loro

61) Vedi per questo le prime pagine del volume.

62) Vedi sopra, a p. 67 e p. 76 ss.

63) Le caldaie magiche di questo popolo erano varie: fra di esse eravi anche la caldaia della risurrezione. Vedi M. Marconi, *Da Circe a Morgana in Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, LXXIV, fasc. II, 1940-41, p. 557 e n. 4.

compagni⁶⁴). Ma la caldaia magica non operava soltanto il miracolo della « Fontaine de Jouvence »; essa donava pure la divina immortalità. Perciò appunto Thetis immerge nel liquido in essa bollente i figli natile da Pèlèus, « volendo sapere se essi fossero mortali »⁶⁵). Liquido opportunamente preparato dalla dea-maga, o maga-dea che si voglia dire⁶⁶), a cui Dêmêter sostituisce senz'altro la viva brace del domestico focolare di Keleos, per deporvi la notte il piccolo affidato alle sue cure e assicurargli il dono divino di una vita immortale⁶⁷). Non diversamente io credo col Cook⁶⁸) debba interpretarsi il gesto di Inô nei riguardi del figlio Melikertes. Il motivo fondamentale, che una redazione del mito beoto torce dal suo senso originario e interpreta come atto di follia materna analogo a quello di Athamas⁶⁹), è precisamente questo: Inô si vale della magica mistura bollente nel magico lebete, per dare la immortalità piena a suo figlio, natole da padre mortale. Compitane così l'apoteosi, felice del risultato raggiunto, con lui si getta da un'alta rupe nel mare, di cui ella domina e placa con la virtù incantatrice le procelle, e, abbandonata al ritmo familiare delle onde, lievemente si cala in quelle profondità misteriose che alla sua complessa natura di dea, terrestre e marina, rappresentano forse, di tutti i soggiorni, il più caro. Ed è precisamente que-

64) A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1914, I, p. 245; M. P. Nilsson, *Gesch. der griech. Religion*, München, 1941, p. 20; A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 785.

65) *Schol. in Apollon. Rhod. vetera*, IV, v. 816. Vedi A. B. Cook, *op. cit.*, pp. 409, n. 10 e 410.

66) Il carattere di dea-maga, maga-dea in Thetis è dimostrato dalla sua capacità di metamorfosi negli esseri più diversi: vedi sopra a p. 14.

67) *Hymn. homer. in Dem.*, 240 ss.

68) A. B. Cook, *Zeus*, I, pp. 674-675.

69) Vedi sopra a pp. 208-209.

sto salto dall'impervio scoglio che si presenta ultimo, tra i motivi studiati, alla nostra considerazione.

Il salto di Inô non è affatto un *unicum*. Balza subito alla memoria Britòmartis-Diktyнна, ed a lei si accompagnano Halia e Mélis. Il duplice nome pregreco di Britò-martis - Diktyнна, di cui il primo è formato da due vocaboli dell'antico dialetto cretese — di sostrato perciò mediterraneo — significanti «la dolce vergine»⁷⁰) e il secondo si riconnette indubbiamente a quello di Dikte, la montagna del sacro antro di Rhea e della magica erba che vi cresceva in gran copia, il *diktamon*, ci riconduce direttamente, insieme col suo mito, all'isola minoica ed a quel mondo egeo-asianico, che faceva tutt'uno col mondo mitico-religioso cretese, non essendone, si può dire, che un ampliamento di orizzonte. La tradizione faceva Britòmartis figlia di Zeus e la legava al tempo stesso ad Euròpe, in quanto Phoinix, il padre di questa, era il suo avo materno. Nasceva essa infatti da Karme, figlia di Phoinix⁷¹). Tale strettis-

70) Hesych., s. v. βριτύ· γλυκύ· Κρητες. Per la seconda parte del nome vedi C. Julii Solini *Collect. rer. memorab.*, rec. Th. Mommsen, Berlin, 1864, XI, 8, p. 81: « Britomartem.... quod sermone nostro sonat *virginem dulcem* » (esattamente: *dulcem virginem*). Il passo di Stefano di Bisanzio s. v. Γάζα (p. 194, 6): τὰς παρθένους γὰρ οὕτως Κρητες προσαγορεύουσι Μαρνάν, anche in rapporto a ciò che precede è evidentemente *corruptus et luxatus* (Meineke).

71) Antonin. Liberal. *Metamorph. collect.* 40 in *Scriptores poeticae historiae graeci*, ed. A. Westermann, Brunswick, 1843; Vergil. *Civis*, 220. Karme è nome evidentemente pregreco da una base egeo-asianica **karma*, che riappare in un altro personaggio cretese, il mago di Tarra, Karmànor, zio di Karme, purificatore di Apollo (A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1925, II, I, p. 190, in nota) e in una serie di vocaboli anatolici: Karmanòrion, Karménos, Kàrmalas, Karmylèssòs, Kermos (Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., Leipzig, 1913, p. 97). Quanto alla cretese Tarra, ricordo una città dell'identico nome in Lidia e poi la forma Thèra, propria della nota isola, di una città caria e di una città rodia (Joh. Sundwall, *op. cit.*, p. 202).

simo rapporto con Eurôpe, la sua affinità e la sua finale identificazione con Artemis⁷²⁾, chiariscono perfettamente la fondamentale natura di Britomartis-Diktyнна, in cui è da vedere una delle forme della grande divinità femminile cretese, o, se vogliamo usare una espressione più comprensiva che tenga conto dei luoghi d'origine assegnati dal mito alla dea⁷³⁾, della grande divinità femminile egeo-asianica, divinità che si compiace dei soggiorni montani e silvestri, dove, in una natura ancora primitiva e selvaggia, le acque scrosciano e spumeggiano tra forre paurose o si distendono placide in laghi solitari, liquide azzurre radure tra il verde cupo delle incumbenti foreste. Tornano alla memoria i versi sonori di Catullo, esatti come se fossero una definizione: *montium domina ut fores - silvarumque virentium - saltuumque reconditorum - amniumque sonantum*. Divinità pertanto *orèia* e *idaia*, e signora insieme della vasta e varia vita animale, che s'agita e ferve in quel mondo: *Pòtnia thérôn*. Ma non basta. Come s'addice alla divinità suprema di una grande isola, che ha spinto ben oltre le sue sponde i limiti del proprio dominio, ed a settentrione e a mezzogiorno, a oriente e a occidente, sopra lidi vicini e lontani ha piantato i segni del suo impero e le testimonianze della sua religione, essa è nel contempo una dea marina, non dimentica mai tuttavia anche in tale qualità — e questo è ben degno di nota — del proprio regno terrestre. Infatti la sua svelta galea dalla poppa gigliata e dalla pro-

72) Vedi Aristoph. *Ranae*, 1359 ss.; Euripid. *Iphig. in Taur.*, vv. 126-127; Hesych., s. v. Βριτόμαρτις; Diodor. Sic. *Biblioth.*, V, 76. Cfr. M. P. Nilsson, *Gesch. der griech. Religion*, p. 288 ss. ed anche A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1914, I, pp. 541-542 e note.

73) Rapp, *Britomartis* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik. der griech. und röm. Mythologie*, I, col. 823.

ra adorna di una protome equina ⁷⁴⁾, che suole portarla ogni anno, periodicamente, ai centri del suo culto attraverso i mari soggetti alla tutela minoica, innalza come un divino palvese — già ebbi occasione di rilevarlo — l'albero sacro della dea, la sua stessa epifania vegetale, ad affermare l'indistruttibile vincolo che la lega alla terraferma cretese. E tutti i vari e complessi attributi, che abbiamo sommariamente descritto, si raccolgono e si fondono nella superiore concezione della dea custode delle fonti di vita, che perennemente zampillano dal suo grembo inesausto, arbitra perciò e largitrice di ogni fecondità, *μεγάλη Μητήρ* insomma, ed insieme *μεγάλη Ειλείθυια*, maternamente pietosa e soccorrevole ai travagli di tutte le femmine, umane ed animali, ed alla loro prole neonata.

Tale è la grande dea cretese: tale è anche Britò-martis-Diktyinna, al pari di lei *οὐρεία* ⁷⁵⁾, al pari di lei *πολύθηρος* ⁷⁶⁾, al pari di lei terrestre e marina ad un tempo, perchè ella pure si gode di « frequentare i laghi, le terre e gli umidi vortici delle salse onde del mare » ⁷⁷⁾. La definizione è di Euripide e non potrebbe essere, come quella di Catullo, più esatta. Il mito però, ridottala ad una semplice ninfa seguace di Artemis, la faceva inseguire implacabilmente da Minos per monti, per valli e per pianure, fino a che, essendo egli già sul punto di ghermirla, la dea si gettava dalla vetta del Dikte nel mare e veniva dai pescatori raccolta nelle loro reti e salvata.

Non è dubbio che qui ci troviamo di fronte ad un mito nettamente etiologico, ad un mito che intende spie-

74) Vedi A. J. Evans, *The Palace of Minos at Cnossos*, London, 1928, II, I, p. 250.

75) Euripid. *Iphig. in Taur.*, 127.

76) Euripid. *Hippolyt.*, 145.

77) Euripid. *Hippolyt.*, 148-150.

gare a suo modo un salto rituale nel mare. A suo modo, dico, perchè esso rivela subito di aver avuto origine in clima ellenico ed in regime patriarcale, per quella sua tipica svalutazione dell'elemento divino femminile, predominante nel mondo religioso mediterraneo, a tutto vantaggio dell'elemento divino maschile. Minos, il re-sacerdote, che nelle sacre rappresentazioni stagionali impersonava il divino *Kúros*, cioè il compagno e subordinato paredro della grande dea, impersonata a sua volta nella regina-sacerdotessa, per celebrare con lei lo *hieròs gamos* e assicurare, attraverso l'influsso magico-religioso del rito fecondatore, fecondità e prosperità al regno degli uomini, degli animali, delle piante, Minos diventa qui il prepotente violatore della santità della dea, a cui il costume religioso mediterraneo l'avrebbe dovuto far devoto e soggetto. E al tempo stesso la massima divinità femminile dell'isola, dalla ostilità del nuovo regime contro il precedente assetto — più d'una volta mi si presentò l'opportunità d'accennarvi — che innalzava la dea, non il dio, al supremo fastigio religioso, viene umiliata alle funzioni di una semplice *kore*, sia pure divina. Quanto al salto rituale, di cui il mito in questione ricerca tendenziosamente le origini, esso ci si rivela in accordo perfetto con la natura e le attribuzioni di Britòmartis-Diktyнна. Esso doveva aver luogo nella stagione dell'anno, in cui si pensava che la dea amasse intraprendere il suo periplo marino in visita ai diversi suoi luoghi di culto sparsi nell'ampio raggio del dominio talassocratico cretese. Era una originale forma d'imbarco della dea. Il simulacro di lei veniva processionalmente portato sull'alto di uno scoglio, sotto cui il mare era libero e profondo, e dallo scoglio con ampio slancio precipitato nel mare, donde era tosto issato sulla divina galea munita dell'albero sacro, per iniziare di lì il suo viaggio. Duplice lo scopo sacrale

dell'atto, perchè, se da un lato il simulacro della dea, e cioè la dea stessa, conferiva fecondità e bonaccia alle acque pervase dalla divina virtù del suo contatto, dall'altro la insita virtù fecondante delle acque⁷⁸⁾ si comunicava alla dea e ne ristorava e accresceva i magici segreti poteri, di cui era largitrice instancabile. L'esempio della dea era seguito dalla sacerdotessa, forse dalla stessa regina, che spiccava arditamente il gran salto, nè è escluso la imitasse un gruppo di *korai* (un probabile indizio è da cogliersi nella vergine ninfa del mito), quali le vediamo nei sigilli cretesi, fanciulle di nobili schiatte, ministre minori del culto. Il mito parla di reti in cui fu raccolta Britòmartis-Diktyнна e fa derivare da *diktya* il secondo appellativo della dea: particolare originato dal fatto che realmente imbarcazioni munite di reti erano disseminate entro lo specchio di mare in cui avveniva il salto, per esser pronte a raccogliere le coraggiose nuotatrici. Così mi si profila nel suo complesso la movimentata e avvincente azione rituale, che celebrava in Britòmartis-Diktyнна la dea patrona oltre che della terraferma con le sue montagne, le sue valli, le sue foreste, i suoi laghi, i suoi fiumi, le sue pingui pianure, di tutta quella vasta rete di itinerari marittimi, a cui la talassocrazia minoica aveva imposto il suo vigilante controllo.

Un'interpretazione analoga daremo al mito del salto di Inò, dove tuttavia si riscontra una variante che ci permette di riconfermare un altro attributo della dea, già scoperto a Brasiai⁷⁹⁾, attributo del resto che è tutt'altro che ignoto alla grande divinità mediterranea: l'attributo di dea *kurotròphos*⁸⁰⁾. Inò si slancia

78) *Schol. in Euripid. Phoeniss.*, v. 347.

79) Vedi sopra a p. 196.

80) Vedi M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, Messina-Milano, 1939, p. 68 ss.

nel mare col suo bambino al petto, perchè certamente il suo simulacro o uno dei suoi simulacri la rappresentava così; perchè nella sua divina natura, così varia e complessa, aveva un rilievo speciale il carattere di dea particolarmente sollecita degli infanti attaccati alla materna mammella.

Il mito rodio di Halia ha un suo proprio interesse, precisamente nei riguardi di Inô. Halia è sorella dei Telchines, ed unitasi a Poseidone, ch'era stato allevato nell'isola di Rodi dai Telchines e da Thàlassa, genera a lui sei figli ed una figlia, Rhodos, da cui l'isola prende nome. Quando i sei figli di Poseidone, resi folli da Aphrodite, ch'essi avevano offesa nel suo culto, tentarono di far violenza alla loro madre, Poseidone la nascose nel seno della terra, ma Halia, non reggendo all'onta, si gettò disperata nel mare e venne in seguito venerata dai Rodii sotto il nome di Inô-Leukothèa ⁸¹). A varie considerazioni si presta questo mito, che è uno dei più tipici esempi della costante, metodica deformazione da parte ellenica — su cui ho già parecchio insistito — di vecchi miti mediterranei. Il rapporto di Poseidone con Thàlassa e coi Telchines va originariamente equiparato al rapporto di Zeus con Rhea e coi Kùrètes. Thàlassa, dea marina e terrestre ad un tempo, è un aspetto rodio della grande dea mediterranea, e Poseidone, dio esso pure alle origini marino e terrestre, come si rileva anche nel presente mito da quel suo nascondere Halia dentro le viscere della terra, anzichè nelle profondità del mare, ne è il divino infante e futuro paredro, mentre i Telchines, simili nella loro natura ai Dàktyloi, ai Korybantes, ai Kùrètes, ai Kà-beiroi ⁸²), sono i divini assistenti della dea, i quali come

81) W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik.* etc., I, coll. 1819-1820.

82) Vedi Strab. *Geograph.*, X, 3, 7; X, 3, 19. Cfr. J. E. Harrison, *Themis*, Cambridge, 1912, p. 423.

i Kùrètes Zeus, custodiscono Poseidone infante da ogni insidia malefica. L'episodio di Halia — un evidente doppione di Thàlassa — a cui i figli dementi vogliono infliggere l'estremo oltraggio, è un'alterazione scientemente voluta del motivo religioso mediterraneo della grande dea avente negli stessi suoi figli i suoi divini paredri, motivo che, contemplato dal punto di vista patriarcale in un clima religioso profondamente mutato, si trasforma nella cosa nefanda, di cui la tragedia pone in rilievo tutto il disperato orrore⁸³⁾.

E finalmente la identificazione di Halia con Inò è una ulteriore preziosa testimonianza degli stretti rapporti di questa col mondo egeo-asianico. Infatti la tradizione mitica che faceva dei Telchines i primi abitanti di Creta — chiamata perciò anche Telchinia⁸⁴⁾ — i forgiatori dei metalli negli antri del monte Ida⁸⁵⁾, donde sarebbero poi emigrati a Cipro ed a Rodi⁸⁶⁾, esaminata alla luce della tradizione rodia, che identificava Inò ad Halia, sorella dei Telchines, induce ad immaginare un rapporto tra Inò e i Telchines in Creta stessa, dove, come è noto, Inò era oggetto di culto: rapporto

83) Vedi i due già citati volumi di M. Untersteiner, *Le origini della tragedia*, Milano, 1942, e *Gli Eraclidi e il Filottete di Eschilo (Saggi di ricostruzione)*, Firenze, 1942.

84) Steph. Byz. *Ethnicorum quae supersunt*, rec. Aug. Meineke, Berlin, 1849, p. 614, 6-7: καὶ ἡ Κρήτη Τελχινία ἐλέγετο καὶ οἱ Κρηῆτες Τελχῖνες. Vedi Strab., XIV, 2, 7; Eustath. *In Dionys. Perieg.*, v. 504, 20 in *Geographi Graeci Minores*, ed. C. Müller, Paris, 1861, II, p. 312.

85) Papin. Stat. *Silvae*, IV, 6, 47.

86) Strab., XIV, 2, 7; Pausan., IX, 19 e Nicolao Damasceno, xxxviii, 56 (in *F. H. G.*, III, p. 459) li fanno oriundi di Cipro, da cui secondo Pausania emigrano in Beozia, secondo Nicolao a Rodi. Diodoro Siculo, *Biblioth.*, V, 55, ed Hesychio s. v. Ἰγνητες, fanno dei Telchines i primi abitanti di Rodi. E finalmente Callimaco (*The Oxyrh. Pap.*, ed. A. S. Hunt, London, 1910, Part. VII, p. 29) li colloca nell'isola di Ceo, di cui sarebbero stati un'antichissima popolazione. Vedi sopra a pp. 176-177 con la n. 236.

che poteva essere il medesimo di quello della grande dea cretese coi Dàktyloi e coi Kùrêtes⁸⁷). Ed a sua volta la tradizione rodia or ora ricordata sta a testimoniare un culto di Inô nell'isola di Rodi, dove probabilmente Inô era il nome primitivo ed Halia un originario epiteto della dea connesso con uno dei suoi più cospicui caratteri e passato in seguito a designarne un doppione. Assai simile la situazione di Inô rispetto ai Telchines in entrambe le isole: a Creta l'analogia coi Dàktyloi farebbe dei Telchines, oltre che i divini ministri, i figli stessi della dea; a Rodi invece essi appaiono come i fratelli di Inô-Halia. Ma noi sappiamo che nel mondo religioso mediterraneo i padri della grande dea ne potevano essere, anzichè i figli, i fratelli⁸⁸), onde il parallelismo rimane, tanto più che in Rodi stessa i due motivi sembrano sovrapporsi e confondersi, perchè, se Inô-Halia è sorella dei Telchines, in cui ravvisammo dei divini assistenti e padri, essa è pure madre di sei figli, nei quali noi riconoscemmo, in origine, gli identici caratteri. Comunque, se teniamo presenti anche le altre tradizioni che facevano i Telchines, ormai inseparabili da Inô, oriundi da Rodi stessa o da Cipro⁸⁹); se ricordiamo inoltre i segni del culto della dea nelle isole adiacenti all'Asia Minore e in località costiere di questa, non che in Egitto, in Siria e agli estremi confini orientali del Ponto Eussino, sulle rive del Phasis⁹⁰); se, finalmente, richiamiamo qui l'ipotesi nostra di una equazione Inô-Innini attraverso

87) Sulla analogia di funzioni dei Dàktyloi e dei Kùrêtes vedi le testimonianze addotte in U. Pestalozza, *Sulla rappresentazione di un pithos arcaico beotico in Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XIV, 1938, p. 16 ss. Nonno (*Dionysiaca*, XIV, vv. 25-35) attribuisce queste stesse funzioni ai Korybantes cretesi.

88) S. Langdon, *Tammuz and Ishtar*, Oxford, 1914, p. 44.

89) Vedi sopra a p. 221 e n. 86.

90) S. Eitrem, *Leukothea* in Pauly-Wissowa-Kroll, *Real Encyclopädie* etc., XII, col. 295-297.

tutta una serie di nomi propri asianici, si fa sempre più chiara la dipendenza di Inò da quell'area mediterranea di cui Creta è il centro e che si protende attraverso la penisola anatolica sino alla Mesopotamia e alla Colchide.

Il terzo salto rituale nel mare, menzionato soltanto da Nonno ⁹¹⁾, è quello di Mélis che, secondo il mito ricordato dal poeta, si getta nelle onde (la località è sconosciuta) per sfuggire all'inseguimento di Damname-nèus. Questi, al dire di Nonno ⁹²⁾, è uno dei Telchines, insieme con Lykas e con Kelmis, mentre la testimonianza di un poema del ciclo esiodeo, la *Phorônis* ⁹³⁾, ne fa uno dei Dàktyloi Idàioi, con Kelmis e con Akmon, cosicchè sopra tre nomi, due appaiono comuni e ai Telchines e ai Dàktyloi. I Dàktyloi Idàioi della *Phorônis* sono di origine frigia; ma Apollonio Rodio ⁹⁴⁾ li ricorda come oriundi da Creta: Δάκτυλοι Ἰδαῖοι Κρηταίεες, anche se ministri della Signora del Dindimo ciziceno e dell'Ida troiano, fundamentalmente identica alla corrispondente grande dea cretese, che li partoriva presso l'antro del monte Dikte, « aggrappandosi forte alla terra » ⁹⁵⁾.

Ma anche qui, ligia al processo che conosciamo, la consueta deformazione ellenica del mito mediterraneo abbassava la *Pòtnia* sovrana ad una semplice ninfa ⁹⁶⁾. Abbiamo visto che Nonno non si prese cura di designare il luogo dell'avvenimento; ma poichè Damnamenèus è uno dei Telchines, sarà legittimo fissarlo o in Creta o in Cipro o in Rodi. Che se riflettiamo alla perfetta analogia del mito che ci occupa, con quello cretese di Britòmar-

91) Nonni Panopolit. *Dionysiaca*, XXXIII, 324, 342.

92) *Dionysiaca*, XIV, 39.

93) Frammento 2, Kinkel. Vedi *Scholia in Apollon. Rhod. vetera*, rec. C. Wendel, Berlin, 1935, vv. 1126-1131 b.

94) *Argonautica*, I, 1129.

95) Apollon. Rhod. *Argonaut.*, I, 1130-1131.

96) Ἀγγιλάη (Apollon. Rhod. *Argonaut.*, I, 1129-1130).

tis-Diktyнна inseguita da Minos; se riflettiamo inoltre che Creta veniva considerata una delle culle dei Telchini, e che il Telchìn inseguitore porta lo stesso nome di un Dàktylos cretese, non parrà ardito, io penso, collocare il mito di Mèlis, dal nome evidentemente connesso con la base asianica **mala* 97), nella patria stessa del mito di Britòmartis-Diktyнна, considerandolo come una forma minore di questo. Inutile aggiungere che la interpretazione del salto di Mèlis non può essere diversa da quella che abbiamo offerto a proposito dei salti della « dolce vergine » cretese e di Inô.

* * *

Siamo così arrivati al termine della nostra ricerca. Gli Elleni sopraggiunti, ed entrati in così intima familiarità con il mondo religioso mediterraneo, adottarono anche Inô chiamandola nel loro proprio idioma Leukothea, il cui nome, già presente in Omero 98), finì per sostituire quello di Inô in pressochè tutti i centri del suo culto 99). Io ritengo che si possa con certezza affermare, dopo quanto sono venuto esponendo, che dovunque nelle isole e nelle terre egeo-asianiche si collegono testimonianze o tracce del culto della « Bianca Dea », ivi durante l'età mediterranea vigea e fioriva la religione della antichissima Inô, la cui storia divina è apparsa forse, attraverso queste pagine, più complessa e più significativa che non si sia creduto sin qui.

97) Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., Leipzig, 1913, p. 139.

98) *Odys.*, V, 333-334.

99) Vedi il già citato articolo di S. Eitrem, nella Enciclopedia di Pauly-Wissowa-Kroll, XII, col. 2293-2297. L'Eitrem considera Inô e Leukothea come due divinità originariamente diverse (col. 2302) e circoscrive a torto il culto di Inô alla Beozia e alla Laconia. Tutt'altro è il mio punto di partenza, come la presente ricerca ha inteso di dimostrare.

III.

ATLAS, LE PELEIADES E LE HESPERIDES

Vicenda mitica non semplice quella di Atlas, anche perchè viene direttamente ad inserirsi in quella sfera libico-gegeo-anatolica, dentro cui si muove, attraverso una serie di complicati intrecci, uno dei più vasti aggruppamenti mitici mediterranei: quello di Danaòs con le sue propaggini; di Kadmos e di Sàmorna-Harmonia con la loro discendenza; di Euròpe e di Pasiphae, col mondo mitico minoico che ne dipende; di Phòinix, di Kilix, di Thasos, di Phinèus; ampio e complesso sviluppo, che si distende e si allarga sopra un suolo dal sostrato omogeneo ¹⁾, dall'Africa settentrionale, dall'Asia Minore, da Cipro, da Creta alle Cicladi, alla Beozia, al Peloponneso in genere e, per le isole del mar Tracio, al Ponto Eussino, dove si incontra con la saga, del pari mediterranea, degli Argonauti ^{1*)}. In questo quadro appunto noi studieremo Atlas, perchè, quando del suo destino mitico si impadronisce l'attività mitopoieica acheo-ellenica, che lo fa viaggiare sempre più verso occidente

1) Vedi E. Kornemann, *Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur*, Heidelberg, 1927, p. 56.

1*) Cfr. Ch. Autran, *Introduction à l'étude critique du nom propre grec*, Paris, 1923, p. 47 e n. 5; p. 48 e n. 1.

sulle mobili tracce delle Hesperidi e del loro meraviglioso giardino, per non arrestarlo che alle colonne d'Heracle, egli, completamente uscito dal nostro campo di studio, ha ormai perduto per noi ogni interesse.

Il suo nome, anzitutto.

La forma Atlas, messa a confronto con la corrispondente forma femminile Atalante, in etrusco Atalanta e Atlenta²⁾, si riconduce, credo, legittimamente ad una forma non sincopata *Atalas, la quale non è separabile da taluni nomi propri asianici, quali Attalos, Attàles e da toponimi, quali Attàlyda, Attelebussa³⁾. Se non che, date le numerose forme asianiche — nomi propri e toponimi — in cui la base *atala si presenta priva della vocale iniziale, ridotta a *tele, *tala: Talas (cilicio), Tàlios (licio), Tall[ia]s (cilicio), Talagrèus (cario), Talimètèus, Talimettènòs (pisidio-isaurico), Tèlos (isola presso Rodi), Tèlèphios (licio)⁴⁾, ci si può chiedere anche per *Atalas-Atlas se il suono iniziale sia tematico o non

2) Vedi Eva Fiesel, *Namen des griechischen Mythos im Etruskischen*, Göttingen, 1928, pp. 7, 10, 88, 90. La caduta della vocale interna potrebbe considerarsi, prima ancora che un fenomeno etrusco, un fenomeno dei linguaggi mediterranei, a cui l'etrusco appartiene. È però certo che in etrusco esso prese un particolare sviluppo e gli esempi citati in proposito dalla Fiesel sono numerosi: *Catmite*, *Heplenta*, *Semla*, *Sisøe*, *Tlamun*, *Urste*, *Øersipnai*, *Øuløсна* ecc. (vedi l'indice primo, a pp. 131-133). La resistenza, ad esempio, dei proparossitoni in -amo (Kisamos, Lygdamos, Teutamos, Tyrtamos ecc.) induce a credere che il procedimento fosse lungi dall'averne la portata, ch'esso ha in etrusco. Nella sfera dei nomi in -amo, gli unici due casi potrebbero essere Kadmos e Latmos, qualora fosse lecito ammettere come forme originarie *Kàd(a)mos e *Làt(a)mos.

3) Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., Leipzig, 1913, p. 56.

4) Joh. Sundwall, *op. cit.*, pp. 200-201. Nè si dimentichi Tèlèphassa o Tèlèphatta, il nome della sposa di Agènor, della madre di Euròpe, esso pure quindi di sostrato nettamente mediterraneo e per la base radicale e per il suffisso. Vedi Ch. Autran, *Introduction* etc., p. 583 e p. 456.

semplicemente protetico, secondo quel fenomeno appunto della protesi di *a-*, di cui l'Asia Minore, e precisamente la Licia, ci conserva esempi significativi in alcuni dopponi⁵⁾. Allora, anche per Atlas sarebbe da postulare una duplice forma iniziale *Atalas-*Talas di origine licia, tenendo presente che la forma sincopata Atlas non potè naturalmente derivare che dalla forma *Atalas fortemente accentuata sulla vocale protetica, e che con la forma *Talas sarebbero da mandare altre forme certamente esse pure egeo-anatoliche, quali Taletitas, epiteto di Zeus a Sparta; Tallaios, epiteto di Zeus in Creta; Talos, nome del bronzeo gigante cretese; Taletòn, una delle cime del Taigeto⁶⁾. Che poi Talos, a detta di Esichio, indicasse il Sole nell'isola minoica⁷⁾, e che sul Taletòn esistesse un santuario di Hèlios, non implica affatto che la radice *tele-*tala avesse un rapporto originario di significato con la divinità solare.

Il senso primitivo della base radicale preellenica *tala purtroppo ci sfugge; ma è certo, dopo quanto siamo venuti esponendo, ch'essa non potrebbe servire di appoggio alla interpretazione di Atlas quale « portatore del cielo », per cui fu escogitata la base arioeuropea *lla*. Non sarà inutile in proposito ricordare che Omero lo conosce ancora come quegli che θαλάσσης - πάσης βένθεα οἶδεν e ne rievoca l'immagine come di colui, che *ha*, tiene cioè in sua custodia le grandi colonne

5) V. Bertoldi, *Contatti e conflitti di lingue nell'antico Mediterraneo* in *Festschrift Karl Jaberg zugeeignet*, Halle-Saale, 1937, pp. 158-159.

6) Wernicke, *Atlas* in Pauly-Wissowa-Kroll, *Real Encyclopädie* etc., II, col. 2127. Il Wernicke resta fedele alla base indoeuropea *lla-* ed alla vecchia interpretazione di Atlas = *Himmels-träger*. Sulla non grecità dei nomi Atlas-Atalante vedi pure Ch. Autran, *Introduction* etc., p. 172.

7) Vedi sopra a pp. 42-43.

che, poggiando sul fondo degli abissi marini, tutt'al'intorno sorreggono e la terra e il cielo⁸⁾). Ora, essere l'eforo divino di questa immane primordiale architettura cosmica, perchè non si deteriori e perennemente adempia al suo ufficio, è cosa molto diversa dalla più tarda e barocca immagine di Atlas — immagine già esiodea — portante sulle spalle la sfera celeste. Questa si direbbe una sgraziata, grottesca deformazione di quella. Ad ogni modo, con Atlas « portatore del cielo » si varcano le soglie di un mondo mitico che non è più il mediterraneo, di un mondo mitico dove le divinità celesti predominano e che è patrimonio degli Achei o, più generalmente, degli Elleni, dei quali fu opera assidua alterare e torcere ad adattamenti consoni con la loro mentalità religiosa una quantità di miti pregrecci ostinatamente attaccati alla terra. L'Atlas mediterraneo è quello che ci studieremo di individuare, connesso col mondo terrestre nell'Arcadia, col mondo terrestre e marino nella sfera geoeanatolica. I suoi legami mitici parlano in questo senso: con la stirpe essenzialmente ctonica dei Titânes, con Promêthêus scopritore del fuoco terrestre, con le Peleiâdes e le Hesperides, con Asia, con Libye, con Poseidôn. Anche la paternità delle Hyâdes non conta nulla rispetto al mondo celeste, perchè le Hyâdes, prima di ascendere fra le costellazioni, furono ninfe della Terra umida e feconda, furono le *korai* dell'antichissima ctonica divinità oracolare, che precedette Zeus a Dodona⁹⁾). Nè si dimentichi che in Arcadia¹⁰⁾ *Atalas-Atlas dovette essere al fianco di Atalante, prima che il mito di questa si svolgesse nella duplice direzione beo-

8) *Odyss.*, I, 52-54.

9) A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1914, I, p. 111, n. 6.

10) Escher, *Atalante* in Pauly-Wissowa-Kroll, *Real Encyclopädi.*, II, col. 1889-1893. Cfr. Aelian. *Var. Hist.*, XIII, I, 30.

tica ed arcadica ¹¹⁾). Ora, Atalànte, è una forma locale della *Pòtnia thêrôn* mediterranea, familiare agli orsi e ai leoni, in cui essa, la dea-maga e la maga-dea, ama trovare adeguate metamorfosi per sè e per il paredro, abitatrice di una caverna, al pari di Lêtô, di Kybele, di Rhea, che è la sua dimora e il suo santuario, *par-thênos* nel senso preellenico che ben conosciamo, imperiosamente autonoma e pure, nel disdegno d'ogni giogo, vinta dai richiami ardenti del sesso. E *Atalas, il primitivo paredro, ha derivato da lei anche il nome, quasi ad accentuare la subordinata intimità del vincolo che lo lega alla dea, dalla cui sostanza egli nasce in qualità di figlio o della quale partecipa, in qualità di fratello ¹²⁾).

Legato al Peloponneso rimane Atlas anche attraverso la tradizione, che gli dà per madre Asôpe ¹³⁾), certamente connessa con la Asôpia sicionica ¹⁴⁾), dove una chiara traccia dell'assetto matrilineare mediterraneo è segnata dal mito di Ephyra prima abitatrice della regione, anteriormente ad essa ancora deserta ¹⁵⁾); come, del resto, nome proprio di sostrato mediterraneo è pure Asôpe, forma differenziata femminile di quei vocaboli in *-op*, nomi d'animali e, specie, d'uccelli, che si sottraggono ad ogni etimologia ¹⁶⁾), non che nomi di eroi e nomi etnici ¹⁷⁾).

11) *Op. cit., loc. cit.*

12) Sul paredro, figlio e fratello della dea, vedi S. Langdon, *Tammuz and Ishtar*, Oxford, 1914, pp. 42-50.

13) Tümpel, *Asia* in Pauly-Wissowa-Kroll, *Real Encyclopäd.* etc., II, col. 1563.

14) Pausan., II, 1, 1.

15) Pausan. *op. cit., loc. cit.* Vedi per Ephyra anche sopra a p. 126.

16) P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, p. 259.

17) P. Chantraine, *op. cit.*, p. 259: δρύοψ, ἔποψ, μέροψ, πηνέλοψ etc.; Κέρκοψ, Κύκλωψ, Πέλοψ etc.; 'Αέροπεσ, Δρύοπεσ, Δόλοπεσ, "Ελλοπεσ, Κέρκωπεσ, Μέροπεσ etc.

Ad Atlas, già vi accennammo, la tradizione mitica attribuiva, tra le madri, Asia e Libye. Siamo, con Asia, nella sfera anatolica ¹⁸); con Libye, ci spostiamo verso l'Aigyptos, nome originario del Delta nilotico e soltanto di esso ¹⁹), che, nell'età mediterranea, faceva tutt'uno con la Libia ²⁰).

Libye è, da Poseidôn, la genitrice di Agênor e di Bêlos ²¹), da cui rispettivamente discendono le stirpi di Kadmos e di Danaos. Ora, se si pon mente al filone mitico, dentro cui Poseidôn compare anche come padre di Atlas ²²), vien fatto di chiederci se, in quanto figlio di Libye, non risalga originariamente egli pure al complesso mitico, di cui fanno parte Agênor e Bêlos. Comunque, Atlas appare un'altra volta qui in pieno mondo mediterraneo, quale è quello in cui si agita la progenie di Libye e della divinità certamente preellenica — terrestre, fluviale e marina — di Poseidôn ²³). Non è il

18) Tümpel, *Asia* in Pauly-Wissowa-Kroll, *Real Encyclopäd.* etc., II, colonne 1563-1564.

19) Ch. Autran, *Phéniciens, Essai de contribution à l'histoire antique de la Méditerranée*, Le Caire, 1920, p. 16, n. 2 e p. 17. Vedi ivi le ragioni addotte a convalidare l'ipotesi che Aigyptos sia un vocabolo di origine egea, designante da principio il Delta del Nilo e poi diffusosi a tutta la valle, ed il passo di Erodoto citante l'opinione degli Ioni, che il nome di Aigyptos indicasse soltanto la regione del Delta (II, 15). Sull'Egitto, inteso quale Delta nilotico e quale centro di espansione di nuclei egeo-asianici (secondo *Genesis*, X) vedi Ch. Autran, *Phoinikes et Dravidiens*, Paris, 1939, V-VII, p. 5 ss. Per il primo destarsi dell'Egitto al viver civile ad opera delle popolazioni libiche o libificate del Delta in un clima di civiltà essenzialmente mediterraneo, vedi G. Galassi, *Tehenu e le origini mediterranee della civiltà egizia*, Roma, 1942, pp. 39 e 53.

20) Vedi Ch. Autran, *Phoinikes et Dravidiens*, p. 8 ss.

21) Sull'origine « non necessariamente semitica », ma mediterranea del nome Bêlos vedi Ch. Autran, *Phéniciens*, p. 101, n. 4.

22) Platon. *Criton.*, p. 114 (Wernicke, *Atlas* in Pauly-Wissowa-Kroll, *Real Encyclopäd.* etc., II, col. 2120).

23) P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, pp. 161-165; Ch. Picard, *Observations sur le Folklore hellénique de la mer* in *Annales de l'École des Hautes Études de Gand*, II,

caso di darne qui una dimostrazione, che sarebbe, del resto, superflua, solo che si pensi ai nomi già posti in rilievo di Kadmos, di Kilix, di Phoinix, di Eurôpe, di Aigyptos; al nome di Danaôs, eponimo di una popolazione preellenica dell'Argolide ivi giunta, con la caratteristica mobilità delle genti mediterranee, dal Delta nilotico ²⁴); a quelli della figlia sua Side ²⁵), di una delle sue spose, Krinô ²⁶), e della sposa di Aigyptos, Kalîadne, che ricorda nella sua formazione una genuina divinità cretese, Ariadne ²⁷). Nè si trascuri l'accostamento Atlas-Kadmos, in quanto ambedue sono fatti padri della Hyàdes ²⁸).

Fra le spose di Atlas sono degne di rilievo Plèiône e Kalypsô. Di questa tratterò in un saggio a parte ²⁹); quanto a Plèiône, essa è forma ionica di Pleiône, notevole nel duplice riguardo del tema e del suffisso. Il suf-

1938, p. 130; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München, 1941, p. 417. Sulla Libia orientale come centro primitivo del culto di Poseidone vedi Herodot., II, 50. Opinione, che è tutt'altro che da trascurarsi, data l'intensa vita di questa regione nell'età preellenica: dalla Libia esso si diffuse in Creta, sulle coste anatoliche, nel Peloponneso, nella Beozia, nell'Attica.

24) M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean Religion etc.*, Lund, 1927, p. 38.

25) Ch. Autran, *Phéniciens*, p. 101, n. 4. Σίδη è un relitto egeo, al pari di κίσθος, indicanti specie tipiche della flora mediterranea, il melograno e il cisto, da cui i toponimi della Licia e della Misia Σιδήνη e Κισθήνη (V. Bertoldi, *Kyrene in Mélanges Em. Boisacq*, Bruxelles, 1937, p. 58). Per i numerosi toponimi mediterranei (sia nella Grecia continentale che nell'Asia Minore) formati dalla base *side* vedi Ch. Autran, *Phéniciens*, p. 70, n. 9.

26) Krinô è un altro bellissimo esempio di un nome di fiore di pretto sostrato mediterraneo (κρίνον, vedi P. Chantraine, *op. cit.*, pp. 15-16), che è anche nome divino femminile sul tipo *daphne-Daphne* ecc.

27) M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean Religion etc.*, p. 451 ss.

28) Wernicke, *Atlas* in Pauly-Wissowa-Kroll, *Real Encyclopädi.* etc., II, col. 2121; Ch. Autran, *Phéniciens*, p. 44.

29) Vedi l'ultimo saggio di questo volume.

fisso -ονη si trova in derivati primari, di sostrato mediterraneo, quali σφενδ-όνη, ὄθ-όνη³⁰). Ὀθ-όνη, anzi, fa parte di tutta una serie di vocaboli comuni al greco ed al semitico cananeo³¹), che, non potendosi spiegare in maniera soddisfacente dal punto di vista linguistico nè col semitico, nè col greco, devono essere stati dall'uno e dall'altro popolo assunti da un linguaggio mediterraneo³²). Accanto ad -ονη, una finale con l'o lungo, servì a costituire un gruppo composito di nomi di piante: ἀνεμώνη, βρυώνη, εἰρεσιώνη, ἰασιώνη, σικυώνη, di certa o assai probabile origine preellenica³³). E lo stesso suffisso ha formato una serie di toponimi sicuramente mediterranei, quali Gyrtône, Dôdône, Kréstône, Méthône, con le varianti Methône e Mothône, che sono spie della non greccità dei vocaboli³⁴). Quanto al tema, io credo che il mito delle figlie di Pleiòne, le Pleiàdes, talora chiamate Peleiàdes³⁵), ci metta sulla via della forma originaria e della retta interpretazione del nome.

La tradizione beotica del mito narrava che le giovinette, compagne di Artemis, senza posa perseguitate da Orione il cacciatore e già quasi raggiunte, erano state mutate da Zeus, di cui avevano invocato l'aiuto, in uno stormo di colombe (e questo è il dato primitivo) e poi in una costellazione³⁶). Pèleia è, come è noto,

30) P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, p. 207.

31) Ἀραβίων, βύσσος, κάδος, κάρπασος, λέσχη, (F)οἶνος, παλλακίς, σάκκος, ὕσσοπος, χαλβάνη, χρυσός. Vedi Ch. Autran, *Phéniciens*, Le Caire, 1920, p. 46.

32) Ch. Autran, *op. cit.*, *loc. cit.*

33) P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, pp. 207-208.

34) Ch. Autran, *Phoinikes et Dravidiens*, Paris, 1938, II, p. 19.

35) *Scholia in Theocrit. vetera*, ed. C. Wendel, Leipzig, 1914, XIII, 25. Cfr. O. Gruppe, *Griech. Mythol. u. Religionsgesch.*, p. 68 e p. 1314.

36) Wernicke, *Atlas in Pauly-Wissowa-Kroll, Real Encyclopäid. etc.*, II, col. 2121.

uno dei nomi della colomba, uccello fra i favoriti della grande divinità femminile mediterranea, con cui si identifica, onde accanto alla « dea con la colomba » in aspetto umano o nelle forme aniconiche della colonna o dell'albero, sta la « dea-colomba », della quale il mito di Semiramis costituisce una delle più interessanti illustrazioni³⁷). Ed allora ci si offre la seducente ipotesi di Pleiòne risaliente a *Peleiòne, alla « dea-colomba » simile alla grande dea minoica, a Mêtêr Hipta, a Kubaba, a Lêtô anatoliche, ad Ishtar, a Semiramis mesopotamiche, ad Ashtartu, ad Athargatis siriache, alla dea sicana ed elima di Erice in Sicilia³⁸), e, al pari di esse, vivente tra un grande svolio di colombe — τῶν περιστερῶν τὰ νέφη³⁹) — trasformate poi dal mito, in piccola parte, nelle figliole di lei e del paredro Atlas, vittime delle cupide voglie di Orione e salvate dalla pietà di Zeus, che avrebbe ridato loro la primitiva natura⁴⁰).

Sette le figlie di Pleiòne e di Atlas, tutte nate sul monte Kyllêne in Arcadia: Alkyòne, Elèktra, Kelainô, Maia, Meròpe, Steròpe, Taygète⁴¹).

Alkyòne, di cui si deve dire, nei riguardi della finale, ciò che si disse di Pleiòne, s'unisce a Poseidôn, di cui avemmo già a rilevare l'origine preellenica⁴²), e genera al dio una numerosa prole, tra cui Anthas, che avrebbe dato il nome ad Anthêdôn beotica⁴³), e Hyrièus, con quel suffisso *-eus* di origine oscura (asia-

37) M. Marconi, *La dea con la colomba in Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, Messina-Milano, 1939, p. 166 ss.

38) M. Marconi, *op. cit.*, p. 170. Si veda, del resto, tutto questo nutrito e interessante capitolo.

39) Aelian. *De natura animal.*, IV, 2.

40) *Pleiàdes*, naturalmente, da *Peleiàdes*.

41) Wernicke, *Atlas* in Pauly-Wissowa-Kroll, *Real Encyclopädiä*, etc., II, col. 2120-2121.

42) Vedi sopra a p. 230 e n. 23 (p. 231).

43) Wernicke, *Atlas* in *op. cit.*, col. 2121; cfr. *Pausan.*, IX, 22, 5.

nica?), che si ritrova in molti nomi propri senza etimologia ario-europea, quali Atrèus, Achillèus, Odysseus, Sminthèus, Tydèus, e risale perciò assai probabilmente ad idiomi mediterranei ⁴⁴).

Elektra, che si riattacca ad ἤλεκτρον « ambra », come questo ad ἡλέκτωρ, « quelle que soit l'étymologie de ce mot » ⁴⁵), ha da Zeus Dàrdanos e Iasion, le cui peregrinazioni già studiammo in questo volume ⁴⁶) — Creta, Cipro, Sidone, Samotraccia, la Troade — peregrinazioni che ribadiscono gli intimi legami del padre suo col mondo egeo-asianico.

Kelainô, che non può dissociarsi dal toponimo frigio Kelainai ⁴⁷) e termina con una finale, che se non è propriamente preellenica, è però prediletta da tutta una serie di divinità femminili di indubbio sostrato mediterraneo — quali Akanthô, Anaxô, Dêô, Iô, Kabeirô, Kamirô, Krinô, Lêtô, Rhoiô, Sidêrô ⁴⁸), Tyrô ⁴⁹) — Kelainô, dicevo, essa pure amata da Poseidone, ci riporta un'altra volta nella Beozia orientale ⁵⁰).

Quanto a Maia, che nel senso di « madre, nutrice », ha in *aia* il suo corrispondente cretese e cirenaico ⁵¹) —

44) P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, p. 125. Cfr. V. Pisani, *Glottologia indoeuropea*, Roma, 1943, p. 325.

45) P. Chantraine, *op. cit.*, p. 331. Sul carattere egeo-asianico del nome Elektra vedi Ch. Autran, *Introduction etc.*, pp. 240-242.

46) Vedi sopra a p. 171 ss., 178 ss.

47) Cfr. Kelênderis, toponimo cilicio; Kêleris, isola della Caria in Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier etc.*, Leipzig, 1913, p. 103.

48) Non da σίδηρος, ma da σίδη ampliato col suffisso -ρα: cfr. Σιδαρῶς, città e porto della Licia (Joh. Sundwall, *op. cit.*, p. 193).

49) Cfr. Tyros toponimo in Fenicia, in Pisidia, in Lidia, in Laconia, in India (Steph. Byz., p. 643, 4). Vedi Ch. Autran, *Phoïnikes et Dravidiens*, Paris, 1938, III e IV.

50) Cfr. O. Gruppe, *Griech. Mythol. u. Religionsgesch.*, München, 1906, p. 294, n. 18, e p. 68.

51) P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, p. 98, cfr. p. 97.

ed *aia* sta indubbiamente in rapporto con *Gaia* e i due vocaboli sono « inanalysables »⁵²⁾ — secondo la più nota tradizione arcadica, a cui se ne contrappone una beotica⁵³⁾, resta sul natio Kyllène, dove Διὸς ἐν φιλότῃτι μιγεῖσα gli partorisce il dio

πολύτροπον, αἰμυλομήτην,
ληϊστῆρ', ἐλατῆρα βοῶν, ἡγήτορ' ὄνειρων,
νυκτὸς ὀπωπητῆρα, πυληδόκον, ὃν τάχ' ἔμελλον
ἀμφανέειν κλυτὰ ἔργα μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν⁵⁴⁾.

Ambiente, pure questo, mediterraneo: il nome del monte, che tradisce il sostrato, con la tipica finale *-éné*⁵⁵⁾; Hermès, dal nome che lo classifica senz'altro tra le divinità preelleniche⁵⁶⁾; probabilmente, il nome stesso della madre. E Zeus? Orbene, pure il dio che in tale ambiente si userebbe oggi ancora chiamare un grande intruso, erede arioeuropeo delle funzioni di un più antico paredro pregreco, sarebbe invece, secondo le conclusioni a cui arrivai nel precedente volume⁵⁷⁾, una divinità di fondo mediterraneo, dotata di carattere e di attributi magici⁵⁸⁾, con le tipiche tendenze alla bestialità, confermata da una serie numerosa di miti a base di metamorfosi, i quali, non che essere il frutto di eredità e di influenze deformatrici del suo originario

52) P. Chantraine, *op. cit.*, p. 97.

53) La tradizione beotica faceva nascere Hermès da Maia, figlia di Atlas, e da Zeus sul monte Kérykeion, presso Tanagra. Vedi O. Gruppe, *Griech. Mythol. u. Religionsgesch.*, pp. 68-72.

54) *Hymn. Homer. in Herm.*, 13-16.

55) V. Bertoldi, *Kyrene*, p. 51, n. 1.

56) P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, p. 125.

57) U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, Milano, 1942, p. 195 ss.

58) Sul primitivo carattere magico di Zeus, senza naturalmente pensare ad una origine mediterranea del dio, ha fatto acute osservazioni A. B. Cook in *Zeus*, Cambridge, 1914, I, p. 14, n. 1, a proposito degli epiteti μητίετα, νεφεληγερέτα, αἰγίοχος e dell'espressione ἀφθίτα μῆδεα εἰδώς.

carattere repugnante agli aspetti e alle unioni beluine, gli appartenerebbero in proprio, come a dio di quel mondo religioso mediterraneo, in cui tali aspetti e tali unioni erano considerati naturali modi di essere della divinità.

Zeus ama Maia in aspetto antropomorfo; ma già Hermès, in intima armonia con l'atmosfera pastorale della regione, si fa capro per unirsi a Pénélope, il cui nome è inseparabile da *pênèlops*, « l'anitra selvatica »⁵⁹⁾ e con cui genera la duplice forma caprina ed umana di Pân. Questa divina commistione con l'animale « saliente », gagliardo, instancabile, al pari dell'ariete, a cui le donne di Mendes nel Delta nilotico piamente esibivano la loro più segreta nudità⁶⁰⁾, attesta e pone in risalto il predominio fallico nella natura del dio, che trae da esso il motivo della propria più tipica raffigurazione⁶¹⁾, mentre i *dàimones*, che gli sono compagni⁶²⁾, i Tityroi, o Sàtyroi, essi pure direttamente rivelano nel loro appellativo e nel loro aspetto la particolarità che li distingue⁶³⁾. Questa nota fallica, così spiccata in Arcadia attraverso il culto di Hermès, di Pân, dei Sàtyroi, dei Seilênòi, delle Nymphai, e che è presente altrove,

59) O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, p. 1390, n. 7.

60) A. Wiedemann, *Herodot's Zweites Buch*, Leipzig, 1890, p. 217 (Herodot., II, 46; Diodor. Sicul. *Biblioth.*, I, 88, 85; Plutarch. *Gryllus*, 5).

61) Pausan., VI, 26, 5 (cfr. J. G. Frazer, *Pausanias's Description of Greece*, London, 1898, IV, p. 110). Vedi M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München, 1941, pp. 472, n. 11, 476-477. Il Nilsson ha torto di negare — quasi — il carattere fallico di Hermès.

62) M. P. Nilsson, *op. cit.*, p. 473.

63) Tityroi (= Sàtyroi) da *titos* = fallo (O. Gruppe, *Griech. Myth. u. Religionsgesch.*, p. 1388). Il Nilsson (*Gesch. d. griech. Relig.*, p. 217, n. 4) pure preferendo un'altra interpretazione, viene alla conclusione medesima: i Tityroi-Sàtyroi sarebbero dai-

dovunque, ad esempio, fiorisca il culto di Dionyso ⁶⁴⁾, appartiene senza dubbio al sostrato religioso mediterraneo, con accentuazioni maggiori o minori, con sviluppi più o meno complessi, accompagnata talora dal culto parallelo dell'*aiddion* muliebre o intrecciantesi intimamente con esso: tale il culto del *lingam* e della *yoni* proprio dell'Induismo shivaistico, che affonda le sue radici, come è noto, nel sostrato religioso anario dell'India. Del resto, la tradizione, certo antichissima, che faceva nascere *sine patre* l'*Urvater* arcade, « il divino Pelasgòs » dal grembo autofecondo della « nera Terra » ⁶⁵⁾, fra le ombre di una montagna selvosa, sembra accennare appunto alla coesistenza originaria, pure in Arcadia, non dirò di una religione della *Madre* in genere, il che è troppo ovvio, ma della *Madre* pensata e conosciuta nella essenziale e caratteristica *facies* di generatrice autonoma e universale, incarnantesi nell'organo augusto, da cui le sue creature salutavano primamente la luce ⁶⁶⁾.

Che se il culto fallico nella religione minoica, la quale è pure un aspetto particolarmente perspicuo della religione mediterranea, sembra invece, se non proprio assente, testimoniato, almeno sino ad ora, da scarse

mones quibus membrum turget. Le rappresentazioni ceramografiche ne danno numerosissimi esempi. Vedine uno particolarmente significativo, anche per la nota beluina dei Sàtyroi, in una scena della così detta coppa di Phineus (A. Furtwängler, K. Reichhold. *Griechische Vasenmalerei*, München, 1904, I, Tafeln, tav. 41; I, Text, pp. 209-215).

64) Vedi L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin, 1932, pp. 64, 135 ss., 139, 141 ss., tavole 3, 4, 9, 22.

65) Asios, presso Pausania, VIII, 1, 4. Cfr. Esiodo presso Apollod., III, 8, 1.

66) Sulla non incompatibilità dei due culti, vedi le mie osservazioni nello scritto: *L'aratro e la donna nel mondo religioso mediterraneo* in *Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, LXXVI, fasc. II, 1942-43, pp. 328-329.

reminiscenze⁶⁷⁾, non è difficile coglierne il motivo nella natura supremamente autonoma, gelosa ed imperiosa della *Pòtnia* cretese, a cui doveva dare ombra ogni manifestazione appena accentuata della religione del paredro, a lei subordinato e sottomesso. E in realtà, il culto fallico è culto del paredro. Ma, in compenso, le esibizioni di Baubô e di Dêmêter stessa nel mito cretoeleusino di questa⁶⁸⁾, a cui risponde l'analogia esibizione raffigurata sul frammento di una grande *oinochoe* del Minoico Medio II⁶⁹⁾, che richiama quella del sigillo anario di Harappa⁷⁰⁾, col ramo uscente dall'organo femminile della fecondità, rendono legittima la conclusione di un culto in Creta dell'*aidòion* muliebre, che propriamente era la religione della divina sorgente di vita della *Pòtnia*.

Delle due altre figlie di Atlas e di Pleiòne, Meròpe e Steròpe, i cui nomi terminano entrambi col suffisso *-op* (*-òp*), che non entra, come vedemmo, nelle serie arioeuropee conosciute e deve perciò considerarsi preellenico⁷¹⁾, Meròpe, connessa con l'oscuro epiteto omerico della formula *μέροπες ἄνθρωποι*⁷²⁾, è amata da Sisyphos, dal nome prettamente mediterraneo⁷³⁾, eroe

67) Su tracce di un culto fallico in Creta minoica si veda il mio studio: *Lêlô Fytia e le Ekdysia in Pagine di religione mediterranea*, I, p. 32 ss., p. 43 ss.

68) U. Pestalozza, *Le Tharghelie Ateniesi*, Bologna, 1933, p. 45 ss.

69) Ch. Picard, *Die grosse Mutter von Kreta bis Eleusis in Eranos Jahrbuch 1938*, Zürich, 1939, pp. 100-101 ss., fig. 4.

70) J. Marshall, *Mohenjo Daro and the Indus Civilisation*, London, 1931, I, tav. XII, n. 12.

71) P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, p. 259. È il medesimo caso di Euròpe, la *Pòtnia tauropòlos* cretese. Vedi sopra a p. 48.

72) P. Chantraine, *op. cit.*, *loc. cit.*

73) A cagione dei due *sigma* iniziale e intervocalico: vedi J. Huber, *De lingua antiquissimor. Graeciae incolar.*, Wien, 1921,

corinzio, ricordato anche come uno dei paredri di Mê-deia ⁷⁴), e lo fa padre di Glaukos; Steròpe, invece è la madre di Oinòmaos, re di Elide, natole dalla sua unione con Ares. Oinòmaos è un nome interessante, dove è forse da vedere un fenomeno di metatesi della *m* da un precedente *Oinòamos, provocato dall'urto delle due vocali, che si susseguivano immediate. Ed allora si vedrebbe in Oinòmaos, da *Oinòamos, un tipico esempio di nome proprio mediterraneo e nella radice e nel suffisso, formato da *oinos*, noto vocabolo di sostrato assunto egualmente da Greci e da Semiti ⁷⁵), e dalla terminazione *-amos*, terminazione di nomi propri asianici ed anche di nomi comuni ⁷⁶). Quanto ad Ares, sarà opportuno ricordare i numerosissimi toponimi e nomi asianici comincianti in *Ar-* ⁷⁷), non che il fatto che Ares appare nell'Iliade come un dio essenzialmente asianico, strenuo protettore dei Troiani, paredro di Aphrodite, che l'inno omerico ci presenta come una forma della Gran Madre anatolica ⁷⁸).

Rimane, ultima, Taygète, ninfa del monte Taygeton in Laconia, dalla terminazione anellenica ⁷⁹), cui Zeus fa madre dell'eroe eponimo Lakedàimon ⁸⁰), pa-

pp. 19, 30, 35. (*Commentationes Aenipontanae*, quas edunt E. Diehl et E. Kalinka, IX).

74) *Schol. in Pindar. Olymp.* XIII, v. 74.

75) Ch. Autran, *Phéniciens*, Le Caire, 1920, pp. 32, 46. Si tengano presenti i numerosi nomi propri e toponimi asianici (cario-lici) composti con *oinos*.

76) Lygdamos, Kisamos, Kògamos, Pyramos, Teutamios, Tyr-tamos, ecc.; *diktamon* (*diktamnon*), *kardamon*, *kyamos*, *sésamon*, *hylamos* ecc.

77) Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., p. 53.

78) M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, p. 167.

79) J. Huber, *De lingua antiquissimor. Graeciae incolar.*, p. 38.

80) Wernicke, *Atlas in Pauly-Wissowa-Kroll, Real Encyclopäid.* etc., II, col. 2121. Cfr. per Lakedàimon i morfemi asianici

dre a sua volta di Amyklas, padre di Daphne. Non è il caso di ulteriormente insistere sul carattere, pure anellenico, di questi due ultimi nomi.

Uno scolio di Teocrito⁸¹⁾, sulla fede di Callimaco, fa delle Peleiàdes, chiamate poi Pleiàdes, le figlie della βασιλίσσα τῶν Ἀμαζόνων, di cui non è detto il nome, come è taciuto il padre di esse. Il rapporto di Atlas col mondo anatolico attraverso la coppia Elektra-Dàrdanos potrebbe giustificare una unione (uno *hieròs gamos?*) di lui con la *Basilissa*, dato che fra i nomi delle Pleiàdes presso lo scoliasta c'è pure quello di Maia. Ma è il solo; tutti gli altri divergono: Glaukia, Kokkymô, Lampadô, Parthenia, Prôtis, Stonychia. Il nome della *Basilissa*, vedemmo, è ignoto; ma se pensiamo che lo scoliasta teocriteo attinge a Callimaco, e che questi, nel grande inno ad Artemide, aveva particolarmente celebrato una regina delle Amazzoni, Hippô⁸²⁾, come colei ch'era stata maestra e guida delle danze sacre alle vergini guerriere⁸³⁾ intorno al rozzo simulacro della dea eretto ai piedi di una possente quercia lungo il lido efesino⁸⁴⁾,

da *laka, *laga (Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., p. 131).

81) *Schol. in Theocrit. vetera*, XIII, 25.

82) Callim. in *Artemidem*, 237 ss. Hippô non va disgiunta da Hippa degli *Inni orfici* (48 e 49, ed. Abel), dalla Mêtêr Hipta di due iscrizioni anatoliche (W. Leonhard, *Hettiter und Amazonen*, Leipzig-Berlin, 1911, p. 241; Keil und von Premerstein, *Denkschrift. Akad. Wien*, vol. 54, 1911, 96, n. 188; 85, n. 169; cfr. Procli *Diadochi In Timaeum Platonis Commentaria*, ed. E. Diehl, Leipzig, 1903, vol. I, p. 407, l. 24; p. 408, l. 7, con le varianti a piè di pagina), da Hippe = Antiôpe-Hippolyte moglie di Thêsêus (W. Leonhard, *op. cit.*, p. 240) e forse dalla dea hittita Chipa (W. Leonhard, *op. cit.*, p. 240).

83) Intendo *vergini* nel senso primitivo di *parthênôi*, « non sposate ». Vedi in proposito le curiose notizie sulle Amazzoni presso lo Pseudo-Callisthene, *Historia Alexandri Magni*, ed. W. Kroll, vol. I, Berlin, 1876, pp. 124-125.

84) Vedi U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, pp. 19-20.

oserei proporre la identificazione di Hippò con la *Basilissa* del testo a noi non pervenuto di Callimaco. Tanto più che il poeta, sempre secondo lo scoliasta, dava alle Peleiàdes o Pleiàdes il merito di avere prime istituito le danze corali e le feste notturne, conservando la loro *parthenia*, che forse nelle tenebre, tra l'esaltazione un po' orgiastica, era esposta a qualche rischio: *πρῶτον δ' αὐται χορείαν καὶ παννυχίδα συνεστήσαντο, παρθενεύουσαι*. Si è tentati di stabilire l'equazione: Peleiàdes-Pleiàdes = Amazònes. Non sono esse pure le figlie della Regina delle Amazzoni, *parthènos* come la sua dea, cioè non sposata, ma non aliena per questo dai richiami dei sensi e dagli amplessi degli uomini? ⁸⁵). Che se pensiamo poi al nome di queste vergini amazzoniche, *Peleiàdes*, non troveremo casuale che proprio alla *Mêtêr Hipta*, cioè *Hippa* ⁸⁶), fossero sacre le colombe ⁸⁷); *Hipta* o *Hippa*, da cui non può separarsi *Hippò*, nome evidentemente teoforo.

Fra i nomi delle Pleiadi elencati dallo scolio teocriteo è appena necessario rilevare l'aspetto anellenico di *Kokkumò* ⁸⁸). Per *Prôtis* connesso con *prytanis*, *pròtanis*, con *A-phrod-ite*, con *A-shtôreth*, con *parshûmu*, con *e-purtue*, con *A-prilis*, vocaboli tutti, che il greco,

85) Quindi la *parthenia* da osservarsi durante le danze e le feste notturne doveva essere, anche per le Peleiàdes, una norma rituale, non certo morale. Cfr. la continenza imposta alle matrone ateniesi nel secondo periodo delle Thesmophoria (L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin, 1932, p. 56).

86) Le due forme si alternano (vedi il già citato Commento di Proclo al Timeo platonico, ed. E. Diehl, vol. I, p. 407, l. 24; p. 408, l. 7, con le varianti a piè di pagina).

87) R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, Bologna, 1936, vol. III, p. 68, nota d, cfr. p. 98.

88) Cfr. i fitonomi *kòkhalos*, *kokkos*, *kokkygèa*, *kokkymèlon*, *kòkkòn* (J. Huber, *De lingua antiquissimor. Graeciae incolar.*, pp. 19 e 24), i nomi propri pisidiçi *Kòkhalos* e *Kòkkylos* (Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., p. 120).

il cananeo, l'assiro, l'etrusco, il latino hanno attinto ad un'unica base di sostrato mediterraneo⁸⁹⁾, rimando a quanto dissi su Prôtèus nel primo volume di queste pagine⁹⁰⁾; e per Parthenia, da *parthènos*, che il Meillet dichiara vocabolo senza etimologia⁹¹⁾, sarà bene richiamare una notizia di Strabone⁹²⁾ messa in luce dall'Autran⁹³⁾, che cioè l'isola di Samo, « quando la occupavano i Cari », si chiamava Parthenia, e l'altra di Diodoro Siculo⁹⁴⁾ che a Bubaste di Caria si venerava una dea Parthènos.

Padre delle Peleiàdes, Atlas è anche padre delle Hesperides. Di esse, non tanto ci interessano i nomi, quanto le loro localizzazioni più antiche.

È, intanto, abbastanza significativo che proprio Krête, l'eponima dell'isola minoica, pur senza che appaia figlia di Atlas, sia designata come Hesperide⁹⁵⁾ o come figlia di una Hesperide⁹⁶⁾: designazione, che già comincia a toglierla da quella vaga, indeterminata, inconsistente atmosfera, in cui vivono spesso queste creature eponime. Krête, del resto, appare raffigurata e nominata nel grande cratere di Ruvo⁹⁷⁾, accanto a Talos, a Médeia, ai Dioscuri, alla coppia di Poseidone e Amphitrite ecc., ed ha una specie di contrapposto ma-

89) P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, pp. 113-114; Elena Cella, *Studi su elementi di sostrato mediterraneo con congruenze nelle lingue semitiche*, p. 103 ss. (Tesi di laurea non ancor data alle stampe, Università di Milano, 1937-38).

90) U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, Milano, 1942, p. 181 ss.

91) A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1909, p. 1114.

92) XIV, I, 15.

93) *Phéniciens*, Le Caire, 1920, p. 35.

94) *Biblioth.*, V, 62.

95) Steph. Byz. *Ethnicorum quae supersunt*, rec. Aug. Meiske, Berlin, 1849, p. 384, 5.

96) Plin. *Naturalis Historia*, IV, 58.

97) A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1914, I, tav. XLI, p. 721.

schile in quel Krêthêus pure di origine minoica⁹⁸), sposo di Tyrô, la figlia di Salmônêus, che è inseparabile dal toponimo cretese Salmône⁹⁹), come la moglie di lui, Sidê-rô, non può staccarsi da *side*, vocabolo cretese per la melagrana¹⁰⁰). E Tyrô era anche madre di Phâlanna¹⁰¹), nome proprio identico ad un toponimo cretese, che si ripete in Tessaglia, presso il fiume Europos¹⁰²). Inoltre, Krête ha una sorella, Aia, che ci potrebbe lasciar dubbiosi della connessione sua col toponimo colchico, la celebre sede di Kirke, se una tradizione mitica non facesse di Krête una delle spose di Hêlios e la madre di Pasiphae¹⁰³), che viene pertanto ad essere figlia di una Hesperide. Cosicchè la notizia — sopra ricordata — di Plinio che Krête fosse figlia di una Hesperide e non essa stessa una Hesperide, potrebbe essere nata da una confusione con Pasiphae. Il rapporto, come si vede, si chiarisce. Siamo nel dominio luminoso della prole solare, che unisce saldamente l'isola di Creta con le regioni orientali del Ponto Eussino, meta di una fra le molte ardite penetrazioni della talassocrazia minoica¹⁰⁴): Hêlios padre di Kirke in Colchide, padre di Pasiphae in Creta; padre di Kirke da Asterôpe o Hekâte o Persêis; padre di Pasiphae da Krête, la cui sorella Aia, che porta lo stesso nome dell'estremo luogo orientale, dove Ἡοῦς ἠργυρεείης - οἰκία

98) Diodor. Sic., IV, 60. Nota l'alternanza mediterranea della sorda e dell'aspirata e la terminazione egeo-asianica *-eu-s*.

99) O. Gruppe, *Griech. Mythol. u. Religionsgesch.*, p. 109.

100) G. Glotz, *La civilisation égéenne* (nouvelle édition par Ch. Picard), Paris, 1937, p. 441.

101) Cfr. Diktyнна. Vedi P. Kretschmer, *Einleit. in die Gesch. der griech. Sprache*, Göttingen, 1896, p. 329.

102) Steph. Byz., p. 655, 20; O. Gruppe, *Griech. Myth. u. Religionsgesch.*, p. 109.

103) Diodor. Sic., IV, 60. Vedi Momolina Marconi, *Kirke in Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XVIII, 1942, p. 19.

104) Vedi sopra a p. 30 ss.

καὶ χοροὶ εἰσι, καὶ ἀντολαὶ Ἑλίου, sembra costituire l'anello di congiunzione tra l'isola minoica e la Colchide. E si comprende meglio allora la contemporanea presenza, sul grande cratere di Ruvo, delle due creature solari: Médeia e Krête.

Se non che Hélios non fu l'unico paredro di Krête. Accanto a lui stanno Minos e Ammon, l'antico dio libico e quindi mediterraneo, paredro della primitiva divinità femminile oracolare dell'oasi di Siuah e identificato poi con la massima divinità maschile di Thebe egizia. E mentre, come sposa di Minos, Krête è figlia di Astèrios, il re cretese senza prole maschia, che alleva come figli suoi Minos, Sarpédôn e Radàmanthys, frutti dell'amore di Eurôpe e di Zeus¹⁰⁵), quale sposa di Ammon¹⁰⁶), essa è figlia di uno dei Kùrêtes regnanti nell'isola¹⁰⁷). Questi Kùrêtes — e potremmo con egual diritto chiamarli Korybantes o Dàktyloi — sono i principi consorti della grande Pòtnia minoica: paredri, assistenti e, occorrendo, anche *dàimones* maieutici¹⁰⁸), di cui alcuno talora poteva emergere fra gli altri, paredro massimo fra i paredri minori, sull'esempio del Coribante o Cureta Melissèus, il mitico re-sacerdote, originariamente figlio e compagno di Mèlissa, della Pòtnia, cioè, rivelantesi nella divina epifania dell'ape regina¹⁰⁹). Ne consegue che l'apparente diversità dei due genitori di Krête, Astèrios e il Cureta, viene d'un tratto ad attenuarsi fino a scomparire, dato che Astèrios, in quan-

105) Apollod., III, 1, 1. Cfr. A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 464.

106) Diodor. Sic., III, 71-73.

107) Diodor. Sic., III, 71, 2.

108) U. Pestalozza, *Sulla rappresentazione di un pithos arcaico beotico* in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XIV, 1938, pp. 16-20.

109) Vedi il saggio squisito di Momolina Marconi, *Mèlissa dea cretese* in *Athenaeum*, N. S. XVIII, 1940, pp. 168-169. Cfr. O. Gruppe, *Griech. Myth. u. Religionsgesch.*, p. 819, n. 4.

to re, poteva benissimo diventare *ritualmente* il Cureta, assumere cioè in una azione di culto, in una sacra rappresentazione, gli aspetti del dio paredro, come la regina quelli della dea sovrana. Ed allora il Cureta non sarebbe che la forma, l'espressione rituale di Astérios, e i due confluirebbero in una sola persona. D'altra parte Ammon, il paredro di Krête, ci appare anche come figlio di Pasiphae da Zeus ¹¹⁰), di Pasiphae, che — si noti bene — vedemmo, durante una prima fase mitica, figlia di Krête ¹¹¹). In altre parole, il paredro della madre di Pasiphae, Ammon, diviene il figlio (e il paredro) della figlia di Krête, Pasiphae. Credo che qui ci si trovi davanti ad un fenomeno simile a quello che si rileva nella vicenda di Lêtô-Artemis. Artemis, forma più recente di una identica manifestazione divina, venuta a contatto con la più antica Lêtô, ne è considerata la figlia per un ovvio naturale processo: come tale, essa finisce per sopraffare la madre o per sostituirvisi. Non diversamente Pasiphae, forma più recente della più antica Krête, le vive per qualche tempo a fianco in rapporti filiali, sino a che il suo raggio d'azione culturale facendosi sempre più vasto, perchè le simpatie religiose del popolo vanno a lei sempre più intensamente, questo stato di cose dà luogo ad uno scambio vero e proprio: la figlia prende il posto della madre, diventa ella stessa la madre. Accanto all'esempio già dato, ne è altro tipico documento la genealogia ricordata da Apollodoro ¹¹²), in cui Krête è discesa non più soltanto a figlia, ma a nipote di Pasiphae, la quale da Minos genera Deukalion, padre, a sua volta, di Krête e di Idomenèus. Comunque, per concludere, quando si dice che Ammon è paredro di Krête ed è figlio di Pasiphae, ci si riferisce, in fondo,

110) Plutarch. *Vita Agid.*, c. 9.

111) Vedi sopra a p. 243.

112) *Biblioth.*, III, 71-73.

a un denominatore comune, in quanto che e Krête e Pasiphae sono ambedue originariamente manifestazioni analoghe — una più antica ed una più recente — della stessa divina *Pòtnia* minoica. Senza escludere che si potrebbe anche pensare a due espressioni coeve, aventi entrambe uno stesso figlio-paredro, cui il tempo, sfaldatore inesorabile anche di miti e leggende, andò corrodendo, per modo che l'una restò privata del paredro, l'altra del figlio.

La ricerca condotta sin qui ci ha portato a riconoscere Creta come una sede delle Hesperides o — se vogliamo essere rigorosamente esatti — di una Hesperis, la quale è tuttavia inscindibile e dal suolo e dalle prime vicende mitiche dell'isola, a cui ha largito il suo nome. Infatti, nel racconto di Diodoro Siculo¹¹³⁾, che adombra rapporti antichi fra il mondo libico e il cretese, Ammon, giungendo vinto e profugo dalla Libia all'isola minoica, si unisce a Krête e assegna all'isola il nome della propria donna: notizia che, sotto la pressione del nuovo assetto patrilineare, probabilmente trasforma in un gesto di cavalleresca gentilezza maritale, quella ch'era invece da principio, nel regime matrilineare, l'affermazione della preminenza della donna e della regina, onde il nome di lei veniva di diritto e per consuetudine imposto alla terra, di cui era chiamata a guidare le sorti.

Che se Ammon emigra nell'isola di Creta, già da Creta era emigrata nella Libia la stessa grande divinità femminile minoica sotto il nome di Rhea, incontrandosi con Ammon, che le diviene paredro, attraverso un complicato intreccio mitico ignoto alla teogonia esiodea, ma conservatoci nei capitoli di Diodoro Siculo or ora ricordati. E con Rhea era passata in Libia una singolare espressione del mondo religioso cre-

113) III, 71.

tese, Amàltheia ¹¹⁴), nei due coesistenti aspetti caprino ed umano, che nell'isola di Minos vediamo intrecciarsi in forme variamente e curiosamente composite ¹¹⁵). Anche con questa Ammon, già paredro di Rhea, intesse una trama in quella parte della Libia, dove egli regnava, πλησίον τῶν Κεραυνίων καλουμένων ὄρων che sono forse da identificare col Gebel cirenaico ¹¹⁶), e la crea signora di una regione confinante, plaga felice per l'ubertà del suolo ricco di viti e di alberi fruttiferi, che muta così il vecchio nome di Ἐσπέρου κέρας in quello di Ἀμαλθειάς κέρας, il celebre corno di Amàltheia ¹¹⁷). Quivi nasce, frutto de' suoi amori con Ammon, un figlio meraviglioso di bellezza e di forza, che il padre trafuga e cela in un luogo appartato della regione, a Nysa, posta sopra una isoletta cinta dalle acque del fiume Triton: plaga essa pure beatissima ¹¹⁸) per feracità di suolo, bellezza di alberi, ricchezza di fiori smaglianti e di uccelli canori, copia di sorgenti dolcissime, serenità e mitezza di clima. Una grotta dominata da un vertice altissimo e dirupato, i cui sassi rifulgono di porpora, di azzurro e di altri colori, rallegrata tutt'intorno da una fioritura magnifica, e largamente invasa dal sole, accoglie il divino fanciullo. Diodoro lo chiama Dionysos, dove, nella seconda parte del nome, è il chiaro segno della sua origine ¹¹⁹); ma la sua nascita da una divinità

114) Vedi Momolina Marconi, *Mélissa dea cretese*, p. 165 ss.

115) Cfr. R. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Egée*, Paris, 1914, fig. 284.

116) La denominazione Κεραύνια ὄρη è diffusa: Epiro, Argolide, Frigia, Caucaso. Vedi Pape-Benseler, *Wörterb. der griech. Eigennamen*, Braunschweig, 1863-1870, I, pp. 647-648. Ivi sono identificati i Keraunii libici con quelli ricordati da Pomponio Mela, *De chorograph.*, III, 8. Ma Pomponio Mela ne discorre a proposito del *Mare Rubrum*, cioè dell'Oceano Indiano.

117) Diodor. Sic., III, 68.

118) Diodor. Sic., III, 69.

119) Vedi sopra a p. 197 ss.

capriforme d'origine cretese e dal dio libico, di cui conosciamo una triplice epifania, umana, criomorfa ed ofiomorfa ¹²⁰⁾, ci permette di concludere con ogni verisimiglianza che Dionysos è qui identificato con Zagreüs, designante nell'isola di Minos il dio dalla infanzia travagliata e perseguitata, che muore e che risorge. Zagreüs nasce cornuto: κερόεν βρέφος ¹²¹⁾. Ora, se si pone mente alla maternità e alla paternità di Dionysos nel racconto di Diodoro, l'attributo delle corna al bimbo divino riesce pienamente giustificato, senza che le appena nascenti appendici, indici di maschia energia, ne turbino in alcun modo lo splendore del volto.

In Nysa Zagreüs è affidato alle cure di una delle figlie di Aristèus, le cui origini creto-libiche spero di avere dimostrato altrove ¹²²⁾ e ad Aristèus stesso per la sua educazione. Gli è, inoltre, posta vicino Athèna, della quale ci occuperemo tra breve, la cui nascita dalla Terra-Madre viene, dal natio fiume cretese, trasportata qui, lungo le sponde del Triton cirenaico.

Con Rhea e con Amàltheia, sempre da Creta, centro originario del suo culto ¹²³⁾, emigra nella Libia Démèter: nella Libia fertile di biade, tanto che una tradizione, ch'io non chiamerei più mitica, faceva giungere il frumento da semina per la prima volta in Argolide dalla Libia, ad opera del re Argos figlio di Apis, che in tale occasione avrebbe fondato un tempio precisamente a Démèter Libyssa ¹²⁴⁾, cioè alla dea patrona

120) A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 348 ss., p. 358 ss.

121) Nonni Panopolit. *Dionysiaca*, VI, 264.

122) *Pagine di religione mediterranea*, I, p. 117 ss.

123) Ch. Picard, *Sur la patrie et les pérégrinations de Déméter* in *Revue des Études grecques*, XL, 1927, p. 320 ss.

124) Polemon in *Schol. ad Aristid. Panath.*, p. 188, 3, vol. III, p. 321 = *Fragm. Historic. Graecor.*, ediderunt C. et Th. Müller, Paris, 1868-1878, III, p. 119; Tzetzae *ad Hesiod. Oper.*, v. 32. Cfr. Augustin. *De civitate Dei*, XVIII, 6.

di uno dei maggiori centri granari del Mediterraneo. Resta così un'altra volta testimoniata quella Libia essenzialmente frugifera, intorno a cui ci dà notizie molto interessanti Erodoto, riferendosi ai Λίβυες ἀροτῆρες della regione chiamata Kinyps ed alla tribù degli Euesperitai ¹²⁵), ma che, oltre alle biade, era pure dedita alla coltivazione degli ulivi, all'apicoltura, alla pastorizia ¹²⁶). Che se in Libia si affermava predominante il culto di Dêmêter minoica, portatovi dalla diaspora cretese e quivi fattosi certamente tutt'uno col culto di un'indigena divinità mediterranea, *sitophòros* al pari di quella, non era questo, tra i vari culti libici, di cui abbiamo conoscenza, il solo di origine cretese. Erodoto ci informa che i Libici dimoranti intorno al lago Tritonide, veneravano innanzitutto Athênaiè e poi Triton e Poseidèon ¹²⁷). L'accenno ad Athênaiè, al lago Tritonide (Erodoto ¹²⁸) ricorda anche il fiume Triton, che sfocia nel lago omonimo e costituisce il confine tra le due tribù dei Mâchlyes e degli Ausèes) ed a Triton ci riporta a Creta. A parte che ritengo ormai raggiunta la dimostrazione della origine minoica di Athênaiè riattaccantesi alla « Signora dei serpenti » di Cnosso ¹²⁹), di cui essa serbò sempre il ricordo nell'egida frangiata di angui vibranti e nel grosso serpe riposante all'ombra del suo ampio scudo ¹³⁰), sta il duplice fatto della

125) Herodot., IV, 191, 198.

126) Si veda quanto è detto del libico (o creto-libico) Aristèus presso Diodoro Siculo, IV, 81.

127) Herodot., IV, 188.

128) Herodot., IV, 178, 180, 191.

129) A. J. Evans, *The Palace of Minos at Cnosos*, vol. I, London, 1921, fig. 360; vol. III, 1930, figure 305-306; vol. IV, I, 1935, figure 138-139, 149-150, tav. 47; M. P. Nilsson, *The minoan-mycaean Religion etc.*, Lund, 1927, p. 418 ss.

130) U. Pestalozza, *Sacerdoti e sacerdotesse impuberi nei culti di Athena e di Artemide* in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, IX, 1933, p. 191 ss.

esistenza, pure in Creta, di un fiume Triton affluente dell'Amnisòs, che bagnava la pianura detta Omphàlion ¹³¹), e del particolare rapporto di questo fiume con la dea. Infatti un delubro di Athèna era presso le sorgenti del Triton ed una tradizione mitica la faceva ivi nascere da Zeus, donde l'epiteto di *Tritogèneia* ¹³²). Ora, se si tien presente che Tritò era un nome — certo antico — di Athèna ¹³³); che Trita ¹³⁴) era un'antica designazione di Cnosso; che, indubbio ricordo dell'età minoica, in cui la « Signora dei serpenti » era la *Haus-und Palastgöttin* ¹³⁵), gli Cnosii avevano nominato la dea loro concittadina ¹³⁶) e ne conservavano un vetusto simulacro attribuito al meraviglioso artefice della corte di Minos ¹³⁷), vien fatto di pensare che Trita fosse anche il nome della *Pòtnia* minoica signora di Cnosso e avesse dato, come tale, il nome proprio alla sua città, anticipando l'esempio celebre di Athene, che derivò il suo nome dall'identica dea, da *Athèna*, ivi pure originariamente dea della reggia e dea poliade insieme ¹³⁸). È bensì vero che si tratta di un radicale diffuso in tutto il bacino del Mediterraneo: così una città Trita ritorna in Mauretania ¹³⁹); così Triton è nome di fiume non soltanto in Creta ed in Libia, ma in Beozia e in Tessaglia, e Tritònìs, se è

131) Per l'origine del nome *omphalion* vedi Momolina Marconi, *Melissa dea cretese in Athenaeum*, N. S. XVIII, 1940, fasc. III, p. 175.

132) Diodor. Sic., V, 72.

133) *Anthol. Palat.*, VI, 194.

134) Hesych., s. v.

135) M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München, 1941, pp. 268, 325, 405.

136) C. Jul. Solin. *Collect. rer. memorabil.*, rec. Th. Mommsen, Berlin, 1864, XI, 10 = p. 73, 11.

137) Pausan., IX, 40, 3.

138) M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean Religion etc.*, p. 420; vedi pure a p. 418.

139) Steph. Byz. *Ethnicorum quae supersunt*, I, p. 638, 1.

nome di un lago e di un'isola nella Libia, è nome di una fonte presso Aliphêra, città dell'Arcadia ¹⁴⁰); così, accanto a Trita, Trite nomi di città, abbiamo Tritaia in Acaia, Triteia nella Troade, Tritèai nella Focide ¹⁴¹). Ma abbiamo anche visto che il rapporto Athèna-Trita in Creta non può, per troppe concomitanze, essere casuale, a cui sarà da aggiungere pur questa, che se Trita è, con Athèna, uno dei nomi minoici e precisamente l'appellativo cnosso della dea, Triton verrebbe ad esserne il necessario paredro ¹⁴²), dio fluviale in origine, come, del resto, Poseidone, e, al pari di questi, attratto poscia nella sfera più vasta e più mossa del mondo religioso marino. Tutto quindi induce a credere che non soltanto Amâltheia e Dêmêter, ma anche Trita-Athèna col suo paredro Triton sia stata portata in Libia dalla diaspora cretese, la quale ad un corso d'acqua della regione diede il nome del sacro fiume della dea e così pure al lago, in cui il fiume stesso sfociava.

Ancora una osservazione. Athèna nasceva, secondo il mito sopra ricordato ¹⁴³), presso le sorgenti del fiume Triton nella regione di Cnosso e vi nasceva da Zeus, balzata dal suo capo, essendo demoni maieutici Palamàon o Hermès o Prométhèus ¹⁴⁴); oppure, come narrava Aristotele nei *Paradoxa* ¹⁴⁵), da una nube, in cui la dea era celata e che Zeus percuote e squarcia, traen-

140) O. Gruppe, *Griech. Mythol. u. Religionsgesch.*, p. 1143, n. 1; cfr. Steph. Byz., p. 75, 11.

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

142) Già il Gruppe aveva visto questo attributo di Triton nei rapporti di Trita, ch'egli pure definisce dea cretese: *op. cit.*, pp. 1143-1144.

143) Diodor. Sic., V, 72.

144) *Schol. in Pind. Olymp.* VII, 66.

145) *Schol. in Pind. Olymp.* VII, 66 = *Fragm. Historic. Graecor.*, Paris, 1868, IV, p. 330, 4.

dola così alla luce. Il racconto è la evidente rivincita di una religione patriarcale sopra la religione di una società a tipo matrilineare, in cui la divinità sovrana era una divinità femminile, che, memore pur sempre del suo primiero stato androgino ¹⁴⁶), cioè di una originaria onnipotenza sessuale, vantava una sua propria fiera e gelosa autonomia di fronte alla legge comune dei sessi, di cui significative sopravvivenze appaiono ancora nel mondo religioso ellenico ¹⁴⁷).

E quale più piena rivincita da parte degli Elleni invasori, figli di una società patriarcale, che far nascere l'antichissima *Pòtnia* minoica, la dea sovrana dell'isola, forma eminente della grande divinità mediterranea, farla nascere, dico, da uno de' suoi paredri, ch'essi avevano assunto a loro massimo iddio, senza intervento femminile di sorta, da Zeus ¹⁴⁸), che la porta nel suo capo, come la madre nel grembo, e la partorisce per la via apertale dall'arma maieutica d'una delle divinità surricordate?

Se non che, dall'orgoglio del mito novello affiora superstite un tratto del vecchio mito matriarcale: il rapporto della dea col fiume, della dea, si noti bene, che, fedele a un essenziale carattere della divinità mediterranea, non riconosceva, nella propria originaria autonomia, progenitori di sorta. Che altro, infatti,

146) Si ricordi Agdistis di fronte a Kybele. Vedi U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, p. 46 ss.

147) Vedi U. Pestalozza, *L'aratro e la donna nel mondo religioso mediterraneo* in *Rend. del R. Istit. Lomb. di Scienze e Lettere*, LXXVI, fasc. II, 1942-43, p. 322.

148) Intorno a Zeus, divinità mediterranea, e quindi originariamente paredro della suprema *Pòtnia*, divenuto poi massimo iddio degli Elleni, vedi nel primo volume delle mie *Pagine di religione mediterranea* lo studio: *Zeus mediterraneo e Zeus ellenico*, p. 195 ss. Cfr. J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of greek Religion*, Cambridge, 1903, p. 260 ss.

significa la notizia serbataci da Diodoro Siculo ¹⁴⁹), secondo cui Athéna si sarebbe chiamata Tritônis, perchè γηγενῆ φανεῖσαν ἐπὶ τοῦ Τρίτωνος ποταμοῦ, se non che la dea, nata dalla Terra-Madre, con cui si identificava in una fondamentale unità, e come questa in intimo rapporto con gli animali ctonici per eccellenza, in realtà era ἀγέννητος? Il nuovo mito, in altre parole, ha conservato l'antico sfondo paesistico, togliendo di mezzo e sostituendo la scena originaria, che non ci riesce difficile ricostruire. La presenza della dea presso un fiume, e presso un fiume portante l'identico nome di una divinità maschile, risveglia subito l'idea di una sacra unione, di uno *hieròs gamos*, a cui il corso d'acqua si offriva come elemento indispensabile del rito sia per il bagno prenuziale, giacchè le acque sorgive e correnti erano ritenute ζωοποιὰ καὶ γόνιμα ¹⁵⁰), sia per il bagno postnuziale, di evidente fisica opportunità ¹⁵¹). Possiamo pertanto con certezza che il mito primitivo celebrava uno di quei caratteristici accoppiamenti della dea mediterranea co' suoi molti paredri, e precisamente l'unione di Trita con Triton emerso dalle acque del fiume omonimo: unione consumata lungo le rive di questo, sopra il nudo terreno, simile a quella di Déméter e di Iasion in Creta. Non diversamente — ed è ancora Diodoro Siculo che racconta ¹⁵²) — sempre nella regione di Cnosso, lungo le sponde del fiume Theren, dove pure, come alle sorgenti del Triton, sorse poi un sacello a memoria del fatto, Zeus ed Héra avevano celebrato la loro sacra unione, ed essa veniva

149) III, 70.

150) Vedi U. Pestalozza, *Sacerdoti e sacerdotesse impuberi nei culti di Athena e di Artemide in Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, IX, 1933, p. 189.

151) Vedi U. Pestalozza, *Veneralia in Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, VIII, 1932, p. 184.

152) V, 72.

rievocata ogni anno dagli abitanti del luogo con una vera e propria rappresentazione rituale, che intendeva appunto di riprodurla a scopo magico-religioso, quale azione propiziatrice della fecondità della famiglia, degli animali, dei campi. Nè va dimenticato che ancora nell'età classica, in Atene, lo xoanon della dea poliade scolpito in legno di ulivo e conservato nell'Erechtheion, veniva svestito ed assoggettato ad un bagno e poscia, rivestito e riadorno de' suoi attributi, ricondotto sull'Acropoli. Io credo di aver dimostrato ¹⁵³⁾ che a quel bagno dovevasi attribuire — originariamente almeno — il significato di bagno prenuziale; cosicchè si può con sicurezza affermare ch'esso non casualmente si riconnette all'analogo bagno prenuziale della medesima dea nelle acque cretesi del Triton.

Un ultimo rilievo. Lo stesso Minos è presente in Libia con una sua figliola, Akakallis, di cui Apollonio Rodio ¹⁵⁴⁾ racconta che, resa incinta da Apollo — θεοῦ βαρὺ κῦμα φέρουσα — era stata dal padre trasferita da Creta nella Libia, dove aveva dato alla luce Garàmas, eponimo della tribù dei Garàmantes e da questi adorato quale dio ¹⁵⁵⁾. Garàmas si era poi unito con la ninfa Tritônìs, la quale gli aveva partorito due figli, l'eponimo di un'altra nota tribù libica, Nasàmon, e Kàphauros ¹⁵⁶⁾. Come si vede, questa tradizione mitica creava uno stretto legame di sangue tra due popoli libici e la gloriosa dinastia minoica: a Creta risalivano le origini dei Garamanti e dei Nasamoni. E si noti il doppio parallelismo tra la figlia di Minos passata da

153) Nel già citato studio: *Sacerdoti e sacerdotesse impuberi nei culti di Athena e di Artemide*, p. 183 ss.

154) *Argonaut.*, IV, 1489-1494.

155) *Scholia in Apollon. Rhod. vetera*, rec. C. Wendel, Berlin, 1935, IV, 1494 d.

156) *Argonaut.*, IV, 1495-1496.

Creta nella Libia, che diviene la sua seconda patria, e l'indigena Kyrène, dalle mani λεοντοφόροις¹⁵⁷), do-matrice della belva caratteristica del luogo, nella sua probabile originaria qualità di *Pòtnia thérôn*, scaduta poi a semplice ninfa¹⁵⁸), che aveva denominato da sè, al pari di Athèna, la massima città della regione¹⁵⁹). Entrambe, Kyrène e Akakallis, sono amate da Apollo; entrambe hanno il proprio nome derivato da un fiore. Se infatti Kyrène deriva dal nome *kyra* in uso presso le popolazioni libiche a designar l'asfodelo, con l'aggiunta del suffisso *-éné* in funzione collettiva — campo piantato ad asfodeli¹⁶⁰), — *akakallis* è invece senz'altro il nome del narciso nell'idioma cretese¹⁶¹), esempio non isolato, se anche la dea Diktyнна e il monte Dikte hanno in sè la radice di un semplice dalle mirabili virtù salutari, il *diktamon* o *diktamnon*¹⁶²). E si noti in proposito il carattere sacro del narciso, intimamente legato al costume delle tre arature cretesi passate poi anche ad Eleusis¹⁶³), ciascuna delle quali veniva inaugurata e santificata con la celebrazione magico-religiosa di un coito sacrale

157) Nonni Panopolit. *Dionysiaca*, XXV, 181. Cfr. L. Malten, *Kyrene* in A. Kiessling u. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Philologische Untersuchungen*, XX, Berlin, 1911, pp. 35-36.

158) Vedi in proposito la controversia tra lo Studniczka (*Kyrene* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik. etc.*, II, col. 1737) e il Malten presso L. Malten, *op. cit.*, pp. 62-77.

159) Pindar. *Pyth.* IV, 15. Cfr. L. Malten, *op. cit.*, p. 126.

160) V. Bertoldi, *Kyrene* in *Mélanges Emile Boisacq*, Bruxelles, 1937, p. 59 ss. Da confrontare con *Kyrène* è la dea cilicia *Kyr-râne*: vedi L. Malten, *op. cit.*, p. 68.

161) Hesych. *Lexik.*, ed. M. Schmidt, Jena, 1867, s. v. Cfr. G. Glotz, *La civilisation égéenne* (nouvelle édition par Ch. Picard), Paris, 1937, p. 441, sotto la rubrica: *Fleurs*.

162) Vedi G. Glotz, *op. cit.*, p. 441 sotto la rubrica: *Plantes médicinales*.

163) Vedi U. Pestalozza, *Le Thargelie Ateniesi*, Bologna, 1933, p. 53 ss.

sopra la nuda terra, rigata dai solchi aperti dal vomere ¹⁶⁴). Orbene, i narcisi, con la loro triplice fioritura, indicavano i tempi delle tre successive operazioni agricole, ch'erano state il divino insegnamento di Dêmêter ai contadini cretesi: *namque et haec ter florent, primoque flore primam arationem ostendunt, medio secundam, tertio novissimam* ¹⁶⁵). Del resto, il narciso, che Sofocle ¹⁶⁶) chiama l'antico serto di Dêmêter e di Persephone, fiorente con le belle campanule sotto le celesti rugiade: θάλλει δ' οὐρανίας ὑπ' ἄχνας - ὁ καλλίβοτρος κατ' ἤμαρ ἀει - νάρκισσος, μεγάλαιν θεαῖν - ἀρχαῖον στεφάνωμα, e, col narciso, il giacinto, il giglio, il croco — χρυσαυγῆς κρόκος, come ancora lo designa Sofocle — e il papavero costituiscono il prediletto mondo floreale della grande Pòtnia minoica, che al regno vegetale in tutte le sue forme attinge le magiche virtù necessarie all'esercizio de' suoi divini poteri ¹⁶⁷).

Abbiamo visto Creta sede di una Hesperide, non però figlia di Atlas. Ora, anche la Libia, di cui siamo venuti illustrando gli stretti rapporti mitico-religiosi con l'isola minoica, ci viene da Apollonio Rodio ¹⁶⁸) descritta come dimora non di una Hesperide isolata soltanto, ma delle tre Hesperides Aigle, Erythêis, Hespère col loro favoloso giardino. E dicendo Libia intendiamo riferirci a quella parte di essa, che sta fra la grande Sirte e la Marmarica, nelle vicinanze del fiume Triton e del lago Tritonide ¹⁶⁹). Abitavano quivi, palesatesi benigne agli Argonauti sbattuti sulle sponde libiche da una violenta

164) Vedi U. Pestalozza, *op. cit.*, p. 54.

165) Plin. *Naturalis Historia*, XVIII, 244.

166) *Oidip. Colon.*, 681 ss.

167) Vedi in questo volume p. 1 ss.

168) *Argonaut.*, IV, 1396 ss.

169) L. Malten, *op. cit.*, pp. 126-127; Sittig, *Hesperides in Pauly-Wissowa-Kroll, Real Encyclopäd.*, VIII, I, col. 1247.

procella, le tre ἠρῶσσαι, divinità terrigene dalla voce soave — αὐδήσσαι, come Kirke e come Kalypsô — figlie e tutrici della Libia (e qui la regione si identifica con la dea, con la Madre-Terra Libye), coperte dal collo alle anche di pelli caprine (è da veder qui un rapporto con la natura umana e caprina di Amàltheia?), che prime si erano fatte incontro ad Athêna uscita splendente dalla testa del padre (e qui il poeta trasferisce o trova già trasferita sul Triton libico la scena svoltasi sul Triton cretese) e le avevano apprestato un salutare lavacro nelle acque del fiume¹⁷⁰⁾. Un frammento di Callimaco¹⁷¹⁾ le designa Δέσποιναί Λιβύης ἠρωίδες, e ce le presenta sollecite delle sorti di una, almeno, fra le tribù libiche affidate al loro divino patrocinio: αἱ Νασσαμώνων - αὐλία καὶ δολιχὰς θῖνας ἐπιβλέπετε. Quelle δολιχαὶ θῖνες sono tolte nettamente dalla viva realtà. Più che scorgere delle « Madri » in queste Λιβύης... θύγατρεις come fu autorevolmente, ma senza, mi pare, alcuna verisimiglianza proposto¹⁷²⁾, io sono incline a riconoscere in esse delle *korai*¹⁷³⁾, delle divine assistenti alla grande *Pòtnia* locale, simili a quelle — e il richiamo al mondo religioso minoico torna qui un'altra volta quanto mai opportuno — che vediamo incise a fianco della corrispondente *Pòtnia* cretese nei sigilli aurei degli anelli di Micene¹⁷⁴⁾, di Isopata¹⁷⁵⁾, del Museo di Candia¹⁷⁶⁾,

170) *Argonaut.*, IV, 1308 ss., 1322 ss., 1347 ss.

171) Callim. fragm. 126 in *Callimachea*, ed. O. Schneider, Leipzig, 1870, II, pp. 395-396.

172) Vedi L. Malten, *op. cit.*, p. 11 e n. 2.

173) Vedi A. J. Evans, *Sepulchral Treasure of Gold Signet-Rings and Bead-Seals from Thisbe, Boeotia* in *The Journal of Hellenic Studies*, XLV, 1925, I, p. 14.

174) A. J. Evans, *The mycenaean Tree and pillar Cult*, London, 1901, p. 10, fig. 4.

175) A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1925, II, I, p. 49, fig. 21.

176) M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean Religion etc.*, Lund, 1927, p. 230, fig. 72.

in un sigillo di Haghia Triada ¹⁷⁷), in uno da Pedeadà ad oriente di Cnosso ¹⁷⁸); in uno da Micene ¹⁷⁹); in uno da Thisbe in Beozia ¹⁸⁰). L'Evans le chiama *Diàskurai* ¹⁸¹) e, come tali, farebbero riscontro ai Dàktyloi, ai Kùrêtes, ai Korybantes. Interpretazione che, in fondo, non contrasta con l'altra, che considera invece queste minori figure femminili come sacerdotesse della dea, in quanto che, trasportata la sacra scena dal mondo mitico nel mondo rituale, alla dea si sostituisce con funzioni divine la regina in veste di sacerdotessa suprema, ed alle *Diàskurai* si sostituiscono, in funzione pure di divine assistenti, le sacerdotesse minori.

Gli Argonauti, dopo avere per dodici giorni e altrettante notti portato a spalle la loro nave — « la madre », secondo l'oracolo, che li aveva tenuti, attraverso innumerevoli pene, *κατὰ νηδύος*, nel suo grembo — ed averla finalmente deposta nelle acque del lago Tritonide — *Τριτωνίδος οἶδμασι λίμνης* — postisi alla ricerca di una sorgente, che spegnesse la loro sete rabbiosa, giungono al sacro suolo, dove il serpente Ladon, figlio e paredro della Madre-Terra, come il serpente di Lêtô, il serpente o i serpenti della dea di Cnosso o della dea del Delta nilotico Uatcet, aveva sino allora custodito i frutti d'oro del giardino di Gaia. Ma il giorno innanzi Heracle, inteso a compiere la sua undecima fatica, era arrivato sin là e lo aveva abbattuto al piede d'uno degli alberi meravigliosi. Solo nella coda ancora palpitante rimaneva un sentore di vita, e intorno a lui le Hesperides, levate ad arco le braccia, le mani candide nei loro biondi capelli, gli cantavano il

177) A. J. Evans, *Sepulchral Treasure* etc., p. 13, fig. 13.

178) A. J. Evans, *Sepulchral Treasure* etc., p. 13, fig. 14.

179) A. J. Evans, *Sepulchral Treasure* etc., pp. 13-14, fig. 15.

180) A. J. Evans, *Sepulchral Treasure* etc., p. 11, fig. 11.

181) A. J. Evans, *Sepulchral Treasure* etc., p. 14.

compianto con voce soave. Se non che, all'avvicinarsi improvviso degli Argonauti, si tramutano d'un tratto in polvere e terra: figlie di Gaia, ritornano nel suo vasto seno. Evocate però dalla supplice irresistibile preghiera di Orphèus: Δαίμονες δὲ καλὰ καὶ εὐφρόνες, ἴλατ', ἀνασσαί, ecco sorgere dal terreno tre fili d'erba, che crescono, si indurano, si innalzano e si allargano in rami frondosi, diventano tre alberi: un pioppo, un olmo, un salice; e dal pioppo Hespèra, dall'olmo Erythèis, dal salice Aigle rivelarsi di bel nuovo tra il verde e fresco fogliame agli Argonauti stupiti del duplice prodigio, mentre Aigle addita loro finalmente la sospirata fontana¹⁸²). Questo episodio mitico relativo alle Hesperides serbatoci da Apollonio Rodio è per noi di particolare interesse, perchè conferma ancora una volta quell'intima fusione esistente in tanta parte dell'area religiosa mediterranea fra la grande divinità femminile e il mondo vegetale, per cui

mollia cinguntur tenui praecordia libro,
in frondem crines, in ramos brachia crescunt:
pes modo tam velox pigris radicibus haeret,
ora cacumen habet: remanet nitor unus in illa.

Ma le fibre arboree non cessano di essere le fibre umane, nè le fronde di esser capelli, nè i rami braccia, nè piedi le radici. I floridi seni non cessano di palpitare sotto la dura corteccia, nè questa comprime l'urgere lento ed assiduo del grembo femminile, in cui viva e cresca un dolce pegno di amore. Cosicchè la dea, d'un tratto, si scioglie parzialmente o totalmente da quel chiuso amplesso arboreo: ne protende solo le braccia o ne libera il capo ed il busto o riprende la pienezza di tutte le sue membra umane, fuori dall'albero, che non è tanto un involucro, quanto una delle vive forme della stessa sua vita, una delle sue preferite epifanie, in cui la dea torna, quando voglia, a rifugiarsi e ad

182) Apollon. Rhod. *Argonaut.*, IV, 1381-1456.

immergersi. Riviene alla memoria « L'Acerba » dannunziana, appollaiata fra i rami del prugno, tutta intrisa di odori e di sapori agresti e silvestri.

Parlavo di larga diffusione mediterranea. Basti rilevare che la dea, che abbiamo conosciuta uscente dal suo albero sacro, cioè dal suo stesso corpo arboreo, nell'Asia Minore e in Egitto¹⁸³), o uscita da' suoi fiori prediletti, il giglio e il loto, cioè dalla sua stessa epifania floreale, in Creta¹⁸⁴) e nel Delta nilotico¹⁸⁵), la ritroviamo in India sbocciante pure dal fiore di loto¹⁸⁶), o schematicamente rappresentata dentro l'albero¹⁸⁷), o al sommo di un albero stilizzato, come se ne sorgesse fuori, nell'isola di Giava¹⁸⁸). Del resto, tutti i Buddha posati a sommo dell'albero sacro o sul fiore di loto nel Buddismo indiano, tibetano, giapponese¹⁸⁹) ereditarono con ogni probabilità tale raffigurazione caratteristica dal culto dell'antica suprema divinità femminile, che sopravvisse poi accanto ad essi nelle Târâs e nelle Dâkinis¹⁹⁰).

183) H. Bergema, *De Boom des Levens*, Hilversum, 1938, Afb. 87, 91, 92; M. Marconi, *Riflessi medit.* etc., tav. XLI, 1; XLII, 1-2.

184) M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean Religion* etc., p. 230, fig. 72; cfr. pp. 239-240; A. B. Cook, *Zeus*, II, I, p. 49, fig. 21.

185) U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, p. 76 ss. La dea esce dal fior di loto in aspetto oimorfo.

186) F. Creuzer, J. D. Guigniaut, *Religions de l'Antiquité*, Paris, 1841, IV, 2^o, tav. XII, 70.

187) J. Marshall, *Mohenjo Daro and the Indus Civilisation*, London, 1931, I, tav. XII, 18, 19. Cfr. *Eranos Jahrbuch* 1938, Zürich, 1939, p. 302, f. i, k. (*Vorträge über Gestalt und Kult der « Grossen Mutter »*).

188) H. Bergema, *De Boom des Levens*, Afb. 78, 79.

189) F. Creuzer, J. D. Guigniaut, *Religions de l'Antiquité*, IV, 2^o, tav. II, 15; H. Bergema, *De Boom des Levens*, Afb. 58, 59; A. Grünwedel, *Mythologie du Buddhismisme au Tibet et en Mongolie*, Paris-Leipzig, 1900, figure 92, 102, 110; inoltre figure 88, 101, 105; J. Legge, *A Record of Buddhistic Kingdoms*, Oxford, 1886, tav. II (to face p. 67), VI (to face the Title).

190) A. Grünwedel, *Mythologie du Buddhismisme au Tibet et en Mongolie*, pp. 144-160. Sul concetto di *çakti*, in relazione alle

Un passo dell'Eneide, a proposito delle Hesperides, ci fa tornare dalla Libia nell'isola di Creta. È del quarto libro ¹⁹¹⁾, là dove Didone ricorda la sacerdotessa libica,

Hesperidum templi custos, epulasque draconi
quae dabat et sacros servabat in arbore ramos,
spargens humida mella saporiferumque papaver.

Particolarmente degna di nota questa tradizione vergiliana, che ci riconduce (nè so se altri l'abbia mai rilevato) alle origini del mito. Questo culto delle Hesperides non può essere stato inventato da Vergilio, così pieno sempre di alto rispetto verso quel mondo religioso, di cui raccoglie e vivifica gli echi spesso ormai affievoliti dal tempo: culto libico, da cui primamente prese origine il mito, culto in un recinto sacro e dentro un sacro giardino della grande divinità femminile epicorica ¹⁹²⁾ manifestante sè stessa non solo nella consueta prediletta epifania vegetale, ma, secondo la tradizione serbata da Apollonio Rodio ¹⁹³⁾, in una triade di alberi di speciale bellezza e portanti frutti di un singolare splendore. Conoscevamo già questo costume mediterraneo di rappresentare la dea con una pluralità di oggetti identici, quasi ad affermarne meglio, attraverso la loro ripetizione, le caratteristiche ed il sovrano potere: così le tre colonnette sormontate dalle tre colombelle a rappresentare la *Pòtnia* minoica, di fronte alla brattea d'oro, che la raffigura nuda con le tre co-

Târâs e alle Dâkinis, vedi J. Marshall, *Mohenjo Daro and the Indus Civilisation*, I, nelle osservazioni relative alle figure della tav. XII (n. 12, 18, 19). Cfr. H. Zimmer, *Die indische Weltmutter* in *Eranos Jahrbuch* 1938, Zürich, 1939, p. 184 ss.

191) Vergil. *Aeneid.*, IV, 483 ss.

192) Per l'albero sacro minoico dentro il *tèmenos*, dal cui muro esso si vede sporgere, vedi A. J. Evans, *The mycenaean Tree and pillar Cult*, London, 1901, p. 5, fig. 2; p. 72, fig. 48; p. 79, fig. 53; p. 84, fig. 55; p. 87, fig. 59.

193) Vedi sopra (*Argonaut.*, IV, 1381-1456).

lombe dipartentisi dal capo e dagli omeri¹⁹⁴); così i tre cipressi (o due o cinque) rappresentanti il dio del Delta nilotico Min¹⁹⁵); così le tre stele, immagini di Tanit, nel santuario di Nora in Sardegna¹⁹⁶). E si potrebbero ricordare le divinità dell'Induismo e del mondo religioso tibetano, dove la moltiplicazione degli arti vuole esprimere appunto la sovrumana potenza della divinità¹⁹⁷).

L'originaria trinità degli alberi¹⁹⁸) presuppone una originaria triade di sacerdotesse, dedicate alla cura non solo del sacro giardino, che dobbiamo pensare ricco di tutti i meravigliosi semplici cari alla dea — un giardino simile a quello di Hekate colchica¹⁹⁹) — e di sciami di api sussurranti intorno agli innumerevoli fiori, ma anche del grosso serpente — il serpente ucciso da Heracle — creatura terrigena per eccellenza, figlio e pardo della dea epicorica fundamentalmente identica alla Madre-Terra, nel cui seno spesso e volentieri ritorna, e perciò fundamentalmente identica ad Athèna cnosia, la « Signora dei serpenti » cretese²⁰⁰) e a Juno Caprotina

194) M. J. Lagrange, *La Crète ancienne*, Paris, 1908, p. 90, fig. 71; p. 92, fig. 73.

195) A. J. Evans, *The mycenaean Tree and pillar Cult*, pp. 44-45, fig. 26.

196) A. J. Evans, *op. cit.*, pp. 40-41, fig. 22.

197) A. Grünwedel, *Mythologie du Buddhismisme au Tibet et en Mongolie*, Paris-Leipzig, 1900, p. 147, figure 118-119; p. 150, fig. 122; p. 151, fig. 123; p. 152, fig. 124; p. 153, fig. 125; p. 154, fig. 126; p. 155, fig. 127 ecc.

198) Anche nella tradizione esiodea (*Theogon.*, 216) l'albero non è unico: φέρωντά τε δένδρα καρπών.

199) Vedi le *Argonautiche orfiche*, 915 ss. Cfr. Rendel Harris, *The Origin of the Cult of Artemis in The Ascent of Olympus*, Manchester, 1917, p. 68.

200) A. J. Evans, *The Palace of Minos at Cnossos*, I, London, 1921, fig. 360; III, 1930, figure 305-306; IV, I, 1935, figure 138-139, 149-150, tav. 47.

dalla duplice epifania teriomorfa ed umana ²⁰¹), affiancata dall'enorme drago, che per lei nutrivasi a Lanuvio in una sacra caverna ²⁰²):

Lanuvium annosi vetus est tutela draconis ²⁰³.

Che infatti il drago del giardino delle Hesperides fosse nella sua prima accezione non già il guardiano dei preziosi alberi — alla loro custodia provvedevano le sacerdotesse ²⁰⁴) — ma il paredro della dea, è provato anche dalla nota rappresentazione vascolare ²⁰⁵), in cui lo si vede avvolgere nell'amplesso delle spire possenti la sua arborea Signora, mentre sugge da una coppa offertagli da una delle Hesperides il quotidiano alimento di succo di papavero e di miele. Fiore e sostanza particolarmente cari alla *Pòtnia* minoica, che possiamo ormai considerare, se non identica, straordinariamente affine alla libica, essa che faceva del papavero uno de' suoi fiori prediletti ed amava, tra le sue metamorfosi, anche quella di Mèlissa, l'ape divina.

Dal culto, di cui abbozzammo per sommi capi gli elementi, culto celebrato essenzialmente all'aperto, giacchè il tempio, o meglio, il *naos*, non era che l'albergo del rozzo *xoanon* della dea, portato fuori e collocato in occasioni ordinarie e straordinarie ai piedi o tra il fogliame degli alberi sacri ²⁰⁶), quando il dramma ri-

201) U. Pestalozza, *Juno Caprotina* in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, IX, 1933, p. 41 ss.

202) U. Pestalozza, *Mater Larum e Acca Larentia* in *Rend. del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, LXVI, fasc. 11-15, 1933, p. 925.

203) *Propert.*, V, 8, 3.

204) *Vergil. Aeneid.*, IV, 485.

205) Il vaso di Asstèas (così si firma il pittore). Vedi P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, Paris, 1879, p. 498, fig. 141. Cfr. P. Kretschmer, *Die griechischen Vaseninschriften ihrer Sprache nach untersucht*, Gütersloh, 1894, p. 221, 5.

206) Nel culto efesino di Artemis, il *bretas* della dea veniva appoggiato al tronco dell'albero sacro, intorno a cui avevano dan-

tuale non portava le sacerdotesse medesime a sostituirsi con le loro vive persone, con gli abiti della dea, co' suoi atteggiamenti e i suoi gesti agli inanimati simulacri, dal culto — dicevo — è facile immaginare come rampollasse il mito. Esso, tuttavia, si conservò assai aderente al rito, pure alterandone, come d'abitudine, i valori, in quanto si limitò a vedere nelle tre sacerdotesse le immagini terrene delle divinità abitatrici di un meraviglioso giardino, e nel serpente, obliato il fondamentale carattere di paredro della dea, unicamente il temibile custode degli aurei frutti, ucciso poi da Heracle durante la sua peregrinazione libica. Così nacque il travestimento mitico del rito, per entrare a far parte del più vasto e complesso mito del dio e delle sue fatiche.

Ho accennato poco sopra a Mèlissa, sicuramente documentata in Creta come una delle forme della grande divinità femminile minoica²⁰⁷). Ora, se nella pittura vascolare già ricordata del ceramista italiota Asstèas il nome di una delle Hesperides scritto Νέλισα dovesse esser veramente considerato un *lapsus calami* e di conseguenza corretto in Μέλισα²⁰⁸) (nè io voglio tacere qui la difficoltà nascente dalla soppressione di un σ in Μέλισα presso un artista, che ama proprio invece raddoppiare le sibilanti e scrive 'Αστέας e 'Εσπεριάς), il nome si adatterebbe perfettamente a quella delle tre sacerdotesse destinata al governo delle api ed alla raccolta del miele. Tanto più che proprio in Libia aveva

zato le Amazzoni ai cenni della loro regina (Callimach. *Hymn. in Artem.*, 237 ss.); a Myra di Licia lo *xoanon* veniva collocato sull'albero, dove dal tronco si dipartivano i rami principali (A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1925, II, I, p. 681, fig. 620).

207) Momolina Marconi, *Mèlissa, dea cretese in Athenaeum*, N. S. XVIII, 1940, pp. 164-178.

208) O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, pp. 32 e 470, n. 6.

sortito i natali il figlio di Kyrène, Aristèus, a cui la tradizione concorde attribuiva la « gloria ruris » di avere per il primo raccolto le api selvatiche nella ordinata serie dei ben composti alveari, togliendole ai cavi delle querce e delle rocce o ai rozzi nidi penduli dai rami degli alberi: καὶ ποτὶ σίμβλους - ἐκ δρυὸς ἀείρας ἀγανάς ἐνέκλεισε μελισσας²⁰⁹) e di avere insegnato e diffuso tra i paesi mediterranei i procedimenti della smelatura²¹⁰). Cosicché ci si presenta non improbabile l'ipotesi che in una regione così dedita alla cura delle api e alla produzione del miele, non fosse ignorato — come non era ignorato in Creta — il culto stesso dell'ape, dell'ape regina, che tante affinità aveva con la grande dea indigena, comunque fosse chiamata: affinità nella *parthenia*, intesa in senso mediterraneo; affinità nella subordinazione dei maschi; affinità nella ferocia dell'unico amplesso fecondo, che costa al maschio vittorioso la vita, come ai paradri di Kybele, di Ishtar, di Semiramis l'amore della loro crudele Signora. Culto dell'Ape, quindi, nel senso che in essa veniva riconosciuta e adorata una tra le molteplici forme animali e vegetali della *Potnia Libyessa*.

In Creta, ove già troviamo una Hesperis e dove fioriva il culto di Mèlissa non separabile dall'alveare di argilla, intorno a cui si avvolge il serpente avido di miele, oggetto indubbiamente rituale (se Dàidalos, il grande artiere della corte cretese, ne foggìo uno d'oro per il tempio di Aphrodite Erycina²¹¹)), e fors'anche immagine aniconica di Mèlissa nell'amplesso del suo paredro terrigeno; in Creta, dove la « Signora dei serpenti » dominava a Cnosso e altrove, il culto e il mito delle Hesperides possono avere agevolmente emigrato

209) Oppian. *Cyneget.*, IV, 271-272.

210) Vedi U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, p. 117 ss.

211) Momolina Marconi, *Mèlissa, dea cretese*, pp. 169-170.

dalla Libia, trovandovi il più favorevole terreno. E chissà che in Mèlissa stessa, la dea-ape minoica, non sia andata a confluire anche la più modesta Hesperis di uguale nome, a cui era commessa la cura delle divine operaie del miele! ²¹²).

212) In Atene, un quartiere stendentosi a sud dell'Areopago, nella direzione del mare, portava l'identico nome di una antica divinità epicorica, *Melite*, di cui si narrava l'unione con Heracle che nel quartiere stesso aveva un culto (*Schol. in Aristoph. Ranas*, v. 501). Melite appare certamente — attraverso la forma attica Mèlitta — un doppione di Mèlissa e la sua originaria realtà di dea-ape è giustificata ampiamente dagli innumerevoli sciami che popolavano le pendici dell'Hymèttòs e producevano una delle qualità di miele più pregiate nel mondo antico. (Vedi Kolbe, *Hymettus* e Olck, *Biene* in Pauly-Wissowa-Kroll, *Real Encyclopä.*, IX, 1, col. 138; III, col. 137). Il rapporto dell'antica dea con Heracle in Attica può ben essere, come pensa il Gruppe (*Griech. Mythol. u. Religionsgesch.*, p. 39 e n. 12), un ricordo dell'impresa libica dell'eroe alla ricerca del giardino delle Hesperides, ove si tenga presente quanto si è detto intorno alla cultura delle api e alla raccolta del miele affidate ad una di esse, che avrebbe, sul fondamento della scena dipinta sopra il vaso di Assteas e dei nomi ivi distribuiti, portato il nome di Mèlis(s)a. Cosicché la coppia di Melite — che con l'allungamento della vocale finale sembra la forma attica di Mèlisa (Mèlisa, di fronte a Melite, sembra postulare una forma *Melise) — e di Heracle verrebbe a confermare l'ipotesi della Hesperis Mèlis(s)a. nella primitiva tradizione libica del meraviglioso giardino, e la conseguente esattezza della correzione di Nèlisa in Mèlisa sopra il vaso di Assteas. Si osservi finalmente che da un frammento di Apollodoro, il quale pone una relazione strettissima in Atene fra Heracle e i pomi delle Hesperides (*Zenob. Cent.* V, 22 = Apollodori fragm. 14 in *Fragm. Histor. Graec.*, I, p. 431, 14), e dalla designazione dell'eroe con la formula Μήλων Ἡρακλῆς *), sembra uscire una rappresentazione locale di Heracle portante a guisa di trófeo i rami degli alberi con « le mele tutte quante d'oro », ad ancora maggior chiarimento e a maggiore giustificazione de' suoi rapporti amorosi con la dea-ape dell'Attica, con Melite.

*) Dovendosi sacrificare in Atene a Heracle *alexikaḗos* ed essendo fuggita la vittima (un bue), la si sostituì con una mela, a cui si applicarono quattro ramoscelli ad indicare le gambe e due ad indicare le corna e la sostituzione fu ritenuta buona, donde la formula Μήλων Ἡρακλῆς (*Zenob. loc. cit.*).

IV.

K A L Y P S O

Intendo qui ristudiare il problema di *Καλυψώ* da un punto di vista finora ignorato o trascurato: nel quadro, voglio dire, e nella luce di quel mondo religioso mediterraneo, al quale essa primitivamente appartenne.

Iniziamo la nostra ricerca dal nome. Credo convenga reagire vigorosamente contro il rapporto *Καλυψώ-καλύπτω*, donde nacque la inconsistente interpretazione di *Kalypsô* « la nasconditrice », della dea che cela, che ricopre, che accoglie cioè nel suo grembo, che è il grembo stesso della Terra-Madre, sottraendole agli sguardi dei viventi, le spoglie inanimate dei mortali¹⁾. Bisogna innanzitutto non trascurare il fatto che *Kalypsô* appartiene per la sua terminazione a tutta una serie di divinità femminili, di cui molte sono indubbiamente di origine preellenica, divinità, quindi, di sostrato mediterraneo: tali *Akanthô*, *Anaxô*, *Baubô*, *Kabeirô*, *Krinô*, *Lêtô*, *Rhoiô*, *Sidêrô*, *Taurô*, *Tritô*, *Tyrô*. Bisogna inoltre orientarsi verso il nucleo radicale *kal-*, che nei suoi vari ampliamenti in *-yb*, *-ydn*, *-ymn*, *-ynd*, *-and*, appare diffuso nel mondo egeo-asianico: *Châl-yb-es*,

1) H. Guntert, *Kalypso*, Halle a. S., 1919, pp. 28 ss., 89 ss., 164 ss. Libro male impostato, nonostante il ricchissimo apparato di erudizione.

popolazione del Ponto ²⁾); Kal-yb-e, colonia macedonica della Tracia; Kàl-yb-a, località dell'India nel paese degli Ἰχθυοφάγοι; Kàl-ydn-a, isola presso Tenedo ed anche nome della città di Thebe; Kal-ydn-òs, fiume della Isauria; Kàl-ymn-a, isoletta presso l'isola di Cos; Kàl-ynd-a, città della Caria ³⁾); Kàl-and-a, località della Lidia ⁴⁾). Accanto a questi toponimi segnaliamo Kal-yb-e, nome di una ninfa della Troade ⁵⁾), Kal-yp-tre, nome proprio femminile ⁶⁾), Kal-yk-e, madre di Endymion, madre di Pelops, ecc. ⁷⁾); e ancora i toponimi Kàl-yt-is, città della Siria e Kal-yd-ôn, città della Etolia ⁸⁾), Kal-yk-adn-on e Kal-yk-adn-os, rispettivamente promontorio e fiume della Cilicia e Kal-l-yd-ion, castello della Misia ⁹⁾). Del resto il nucleo radicale *kal-* ha un'area ben più densa e più vasta (lo troviamo col suffisso *-ama* in India, nella Gedrosia (Iran) e nell'Africa settentrionale; coi suffissi preellenici *-arna*, tipico suffisso cretese, ed *-ênê* nella Macedonia e tra i Frentani in Italia ¹⁰⁾), nè è qui il caso

2) Pape-Benseler, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, Braunschweig, 1863-1870, II, p. 1667. Abbiamo qui la aspirata invece della sorda; ma è appena necessario richiamarsi alla alternanza mediterranea fra sorde, sonore, aspirate.

3) Pape-Benseler, *op. cit.*, I, pp. 608-609.

4) P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen, 1896, p. 310; Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier, nebst einem Verzeichnisse kleinasiatischer Namenstämme*, Leipzig, 1913, p. 103. Cfr. V. Bertoldi, *Kyrene in Mélanges E. Boisacq*, Bruxelles, 1937, p. 51, n. 1.

5) Pape-Benseler, *op. cit.*, I, p. 608.

6) Pape-Benseler, *op. cit.*, I, p. 610.

7) Pape-Benseler, *op. cit.*, I, p. 609. Cfr. Steph. Byz. *Ethnicorum quae supersunt*, recens. Aug. Meinecke, Berlin, 1849, p. 277, 14.

8) Steph. Byz., *op. cit.*, p. 350, 18 e 10.

9) Pape-Benseler, *op. cit.*, I, pp. 608-609.

10) Pape-Benseler, *op. cit.*, I, pp. 595, 596, 597; H. Kiepert, *Atlas antiquus*, Indice, p. 6, s. v. *Calama*. Aggiungo Kal-àma-i nel Peloponneso (Steph. Byz. *Ethnicorum* etc., p. 347, 16). Vedi V. Bertoldi, *Kyrene*, p. 51, n. 1.

che mi dilunghi a farne una particolareggiata analisi: vorrei solo notare che anche l'antica dea arcadica Kal-l-istô, forma animale insieme ed umana di Artemide (che aveva tra i suoi epiteti pur quello di *Kal-l-iste*, inseparabile da Kal-l-istô e assai difficilmente giustificabile, nei riguardi del mito, con la derivazione da *kalòs*), deve, io credo, riattaccarsi piuttosto al radicale in questione. Come il nome antico della piccolissima, rocciosa isola di Castelrosso al sud della Licia, Megiste, non può certo risalire a *megas*, ma fa certamente capo a *mègissa*, vocabolo cario indicante pietra¹¹⁾, modificato poi in Megiste per attrazione del superlativo di *megas*, così una primitiva forma *Kàlissa, sul tipo di Mèlissa, poté del pari essere attratta dal superlativo di *kalòs*¹²⁾ e trasformarsi in Kalliste e in Kallistô con la caratteristica terminazione di tante fra le più antiche divinità femminili.

Qual'è il probabile significato di questo nucleo radicale? Rispondo che « la terminologia geomorfica e floristica del bacino del Mediterraneo è particolarmente ricca di relitti lessicali preindoeuropei, che vanno dall'Iberia alle Alpi irradiandosi fino all'Asia Minore..... tutti appartenenti alla stessa categoria semantica, e ai quali tipi sono legate..... molte denominazioni di piante »¹³⁾. Tali *bar(r)a* « precipizio », *gaba* « ruscello », *ganda* « ghiaieto », *kala* « fianco scosceso di monte », *kar(r)a* « pietra », *mala* « montagna », *mar(r)a* « slavina », *pala* « costa di monte », *raba* « smotta », *sala* « terreno paludoso », *tala* « terra ». Infatti l'area anatolica ne ha conservati non pochi: *tala*, *sala*, *mara*,

11) R. Paribeni, *Etimologie dalla lingua dei Cari* (?) in *Rivista di Filologia e d'Istruzione classica*, N. S., XIV, 1936, pp. 292-93.

12) Quantunque l'alternanza fra la scempia e la doppia sia una delle peculiarità fonetiche del sostrato mediterraneo: G. Alessio, *La base preindoeuropea *kar(r)a / gar(r)a « pietra »* in *Studi Etruschi*, IX, 1935, p. 137.

13) G. Alessio, *op. cit.*, p. 135.

mala, *kara*, *kanda*, *kala* e *kele*¹⁴⁾, *kaba*¹⁵⁾). Arrestiamoci a *kala* « fianco scosceso di monte » che in virtù dell'alternanza tra le liquide *l/r*, propria degli idiomi mediterranei¹⁶⁾, non è forse fundamentalmente diverso da *kar(r)a* « pietra », come *mala* « montagna » non è forse fundamentalmente diverso da *mar(r)a* « slavina », e con *kala* identifichiamo il nucleo egeo-anatolico *kal-*, che qui particolarmente ci interessa, in quanto vi fa capo il nome di Kalypsô. Se Kalypsô, com'è certo, appartiene al mondo religioso preellenico ed entra nel novero delle varie manifestazioni della grande divinità femminile mediterranea, nessuna radice più appropriata di questa, indicante la montagna nel suo aspetto roccioso e scosceso, per precisarne uno fra gli essenziali caratteri, l'intimo rapporto della dea con la montagna, onde la *Pòtnia* minoica, non meno dell'anatolica, predilige gli epiteti di *orèia*, di *akràia* — ritta sulla sacra cima coi leoni a fianco¹⁷⁾ — di *berekynthia*, da *Berèkynthos*, il monte della doppia ascia¹⁸⁾, e finalmente di *idàia*, quando un ricco rivestimento arboreo lo ricopra, senza attenuarne la natura aspra e selvaggia¹⁹⁾.

14) L'alternanza *a/e* è un'altra delle peculiarità fonetiche del sostrato mediterraneo: G. Alessio, *op. cit.*, p. 136 b.

15) Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier etc.*, pp. 200, 244 ss., 143, 139, 96, 99 (cfr. 92), 103, 102.

16) G. Alessio, *op. cit.*, p. 138 c.

17) A. J. Evans, *The Palace of Minos at Cnossos*, London, 1930, III, p. 463, fig. 423.

18) Vedi in proposito la mia nota: *La Pòtnia minoica, il toro e la bipenne nei Rendiconti del R. Istit. Lomb. di Scienze e Lettere*, LXXII, fasc. I, 1938.

19) Osserva in proposito l'Alessio che « esiste un'intima relazione fra la terminologia del terreno e quella della pianta che vi alligna e che questa terminologia, appartenendo alle categorie concettuali più conservative, può spesso attribuirsi ad un sostrato linguistico preindoeuropeo (*La base preindoeuropea *kar(r)a/gar(r)a* « pietra » in *Studi Etruschi*, X, 1936, p. 189).

Fissato così il significato della radice, esaminiamo più da vicino la formazione di Kalypsô. Il nucleo radicale, come nel caso di Châl-yb-es, Kâl-yb-a, Kal-yb-e, Kal-yp-tre, è ampliato da un suffisso -yb, presente nell'area mediterranea fra l'India e la Macedonia, attraverso l'Asia Minore, con una propaggine mediterraneo-centrale, dove è rappresentato da Kal-yb-e, sacerdotessa di Juno nell'antichissima Ardea ²⁰). Se si tiene presente che accanto al toponimo Kal-yb-e di Tracia esiste il nome comune *kal-yb-e* col significato di luogo coperto, di riparo, anche di grotta ²¹), usualmente di tugurio, vien fatto di pensare che il suffisso -yb innestato ad un nucleo radicale designante la montagna rocciosa e scoscesa, lo abbia lievemente modificato nel senso più circoscritto e specifico di « grotta », « caverna », in quanto che una parete montana non liscia, ma tormentata, può offrire già di per sè stessa, fra le sue gigantesche pieghe, anfratti e penetranti più o meno profondi ²²). Nei riguardi di καλύβη = grotta, sarà bene qui ricordare la glossa di Esichio, che identifica καλύβη con παστάς (-άδος, ἡ) e καλυβός con παστός. Ora, παστάς e, più comunemente, παστός stanno ad indicare nel culto della Gran Madre anatolica la camera nuziale della dea ²³), detta anche θαλάμη ²⁴) ο κύβελον ²⁵), camera nuziale che era — si noti bene — un τόπος ἱερός, ὑπόγειος ²⁶),

20) Vergil. *Aeneid.*, VII, 419.

21) Vedi H. Stephanus, C. B. Haase, G. et L. Dindorf, *The-saurus graecae linguae*, Paris, Didot, IV, col. 905.

22) Non diversamente dalle basi *pala/bala « parete scoscesa » si giunge col suffisso -ma a bal-ma « grotta »: G. Alessio, *op. cit.* in *Studi Etruschi*, X, 1936, pp. 175-176.

23) H. Graillot, *Le culte de Cybèle, mère des dieux etc.*, 1912, p. 182, n. 6.

24) *Scholias ad Nicandri Alexipharm.*, v. 8.

25) Hesych., s. v. Κύβελαι ὄρη Φρυγίας, καὶ ἄντρα, καὶ θάλαμοι.

26) *Scholias ad Nicandri Alexipharm.*, v. 8. Il culto è di Παιη Λοβρίνη presso Cizico. Vedi A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919, p. 95 e n. 1.

in altre parole una grotta: dal che il significato, probabilmente primitivo, di *καλύβη* «antro», «caverna» esce singolarmente rafforzato.

Mediante il suffisso *-so*²⁷⁾, dal radicale composito *kal-yb-* si deve essere svolta una forma femminile **Kàlypsa*, come *Adrapsa* città dell'*Hyrkania*²⁸⁾, attratta poi nel novero delle forme in *-ô*, terminazione caratteristica, come vedemmo, di un certo numero di divinità femminili preelleniche. Nè si trascuri a tale proposito che il gruppo di nomi propri, a cui *Kalypsô* appartiene, presenta spesso una struttura di tipo popolare e che anche dei nomi comuni dello stesso tipo, parecchi sono vocaboli popolari e di etimologia incerta: ora «les termes populaires et les termes empruntés appartiennent à la même couche du vocabulaire: les uns et les autres sont, d'autre part, d'origine obscure»²⁹⁾. Dove l'origine oscura deve naturalmente intendersi dal punto di vista arioeuropeo e conduce quindi a concludere per un'origine di sostrato mediterraneo.

Kalypsô è pertanto, a norma del suo nome, esattamente «la dea della grotta», come dea della grotta era *Rhea*, il cui mito aveva preso origine dal culto antichissimo nella caverna del *Dikte*, la montagna ricca di *farmachi*; e il *μέγα σπέος*, in cui *Hermete* trova la dea che tiene in dolci vincoli *Ulisse*, l'antro capace, scoppiettante di un gran fuoco odoroso, dentro una selva di ontani, di pioppi e di cipressi³⁰⁾, mostra la perfetta aderenza del nome della dea alla descrizione omerica della sua dimora, ed alla dimora in genere

27) P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, p. 132 ss.

28) Pape-Benseler, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, I, p. 19 (Ptolem. *Geogr.*, VI, 9, 6).

29) P. Chantraine, *op. cit.*, pp. 365-366.

30) *Odyss.*, V, 57 ss.

della *Pòtnia* mediterranea. Giacchè noi conosciamo un'altra forma di questa, che più e meglio di Rhea potrebbe chiamarsi un doppione di Kalypsô, in quanto il suo nome significa, come quello della divina abitatrice di Ogygia, « la dea della grotta ». Infatti la selvaggia signora degli altipiani anatolici, che non fu mai dimentica del suo primitivo essere androgino, la sovrana, *orèia* per eccellenza ³¹⁾, delle aspre regioni del Berèkynthos, del Dindymon, del Sipyron, si chiamava da un nucleo radicale **kuba*-**kuφα* indicante « caverna » ³²⁾, Kybele o Kybêbe e identica base avevano i Κύβελα ὄρη o il Κύβελον ὄρος, il sistema montuoso frigio ricco di ἱερὰ ἄγια della dea ³³⁾, cioè di numerosissime grotte, nelle quali veniva celebrato il suo culto. La definizione di Esichio già citata: Κύβελα ὄρη Φρυγίας. καὶ ἄντρα. καὶ θάλαμοι, dove è chiaro che il lessicografo pensa alla dea, per la quale quegli antri erano talami, trova qui il suo più lucido e persuasivo commento ³⁴⁾.

Dopo il nome la patria, o almeno la sede, Ogygia, che immediatamente richiama il nome di un personaggio mitico asianico e propriamente licio: Ogygos, al quale ho già consacrato in questo volume un'ampia ricerca ³⁵⁾.

31) Suidae *Lexikon*, rec. I. Bekker, Berlin, 1854, p. 631: Κυβέλη ἢ Ῥέα, παρὰ τὰ Κύβελα ὄρη· ὄρειά γάρ ἢ θεός. Cfr. *Etymologicum Magnum*, ed. Gaisford, p. 543: "Εοικεν οὖν Κυβέλη ἀπὸ τοῦ ὄρους κληθῆναι. « Dalla montagna »: cioè dalle molte caverne della montagna, ch'era il suo preferito soggiorno.

32) Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier etc.*, pp. 118 e 123.

33) *Etymologicum Magnum*, p. 543. Esichio e Suida parlano di Κύβελα ὄρη, l'*Etymologicum* di Κύβελον ὄρος. Perciò esso parla di ἱερὸν ἄγιον. Ma gli ἄντρα καὶ θάλαμοι di Esichio mi autorizzano ad adoperare il plurale.

34) Dal concetto di « cavità » si arriva facilmente al concetto di « ciò che contiene », di « recipiente »: così κύββα ποτήριον; κύβεθρα τὰ τῶν μελισσῶν. Cfr. Photii Patriarchae *Lexikon*, rec. S. A. Naber, Leiden, 1864, s. v. κύβεθρον· θήκη μελισσῶν.

35) Vedi sopra a p. 135 ss.

Ad essa è quindi necessario ch'io rimandi il lettore, perchè a tale ricerca ed alle sue conclusioni si connette indissolubilmente il problema che mi accingo a risolvere, la determinazione del significato dell'isola Ogygia, della dimora, cioè, di Kalypsô. Determinazione che si rende ora possibile partendo da un felice e ben fondato rilievo di O. Gruppe ³⁶), il quale osserva che il nome Ogygia dato all'isola di Kalypsô non può separarsi dalla più antica tradizione mitica licia. Tanto più appare giusta e inattaccabile l'osservazione, dopo la chiarificazione da me fatta del personaggio di Ogygos, e ne diventa quasi un naturale corollario. Ma sarà lecito un ulteriore passo e vedere anche qui in Ogygia, aggiunta ad « isola », una forma aggettivale ³⁷): νῆσος Ὀγυγία, cioè νῆσος Ὀγύγης, cioè l'isola prediletta di Ogyge, della divina antenata dei Lici, che già presumemmo identica alla loro grande dea nazionale Lêto ³⁸), e che nell'isola stessa aveva la sua propria dimora e il suo proprio santuario in una grotta, primordiale sacro e segreto albergo della divinità mediterranea. Non portava Lêto appunto il significativo epiteto culturale di μυρία ³⁹), dall'ἐπίσκιόν τινα μυχὸν καὶ θάλαμον αὐτοφυῆ, dove si era giaciuta col suo pardo ⁴⁰); non era indubbiamente il suo culto in Creta connesso con le molte sacre caverne dell'isola ⁴¹), e non si legge oggi ancora in una grotta-santuario, nel fondo di una gola selvaggia presso Hierapoli frigia, una iscri-

36) *Griechische Mythol. und Religionsgesch.*, München, 1906, p. 639.

37) Vedi sopra a p. 159.

38) Vedi sopra a p. 161. Vedi, inoltre, Ch. Autran, *Introduction à l'étude critique du nom propre grec*, Paris, 1923, p. 452.

39) U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, Milano, 1942, I, p. 40 (*Lêto Fytia e le Ekdysia*).

40) U. Pestalozza, *op. cit.*, p. 40.

41) U. Pestalozza, *op. cit.*, p. 41.

zione alla dea, εὐχάριστος τῇ θεῶ? ⁴²⁾). D'altra parte, nell'isola, Lêtô-Ogyge portava un nome particolare e tale nome trae precisamente origine da quel nesso indissolubile fra la grande dea anatolica e il suo primitivo soggiorno: ἄντρον καὶ θαλάμη ⁴³⁾, che si ritrova del pari, come già vedemmo ⁴⁴⁾, fra il nome di Kybele o Kybêbe e la sua base radicale, che significa grotta. Lêtô-Ogyge, nell'isola che da lei si denomina, assume un tipico appellativo: Kalypsô; ed io non ho qui che da riferirmi alle prime pagine di questa ricerca, in cui credo di averne dimostrato le origini: Kalypsô, non meno di Kybêbe o Kybele, è « la dea della caverna » ⁴⁵⁾.

Siamo così arrivati al trinomio Lêtô-Ogyge-Kalypsô, indicante sotto triplice nome l'unica grande dea nazionale della Licia, nelle cui vicinanze va pertanto originariamente collocata l'isola Ogygia.

Eustazio, nel commento alla *Periêgêsis* di Dionysio ⁴⁶⁾, riferisce che l'isola o isoletta ⁴⁷⁾ di Kalypsô si chiamava anche Milêtos. Il nome ne conferma la situazione geografica lungo le coste cario-licie, ma il motivo del nome permane oscuro. Esso dovrebbe, a mio credere, ricordare piuttosto l'eroe che la città, l'eroe cretese, il quale, movendo da Milêtos minoica diretto ai lidi anatolici ⁴⁸⁾, approdò all'isola divina e visse quivi, al pari di Odysseus, un'avventura che forse non conosceremo mai. Ma un'altra isola, di fronte alla Caria,

42) U. Pestalozza, *op. cit.*, pp. 40-41..Cfr. anche Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, Paris, 1922, p. 454 e note 3-4.

43) Vedi Hesych. s. v.

44) Vedi sopra a p. 273.

45) Vedi sopra a p. 272.

46) In *Geographi Graeci Minores*, ed. C. Müller, Paris, 1861, II, p. 362, 20 (v. 823).

47) Ὀλύγην νησίδα Καλυψοῦς... Callim. fragm. 524 in *Callimachea*, ed. O. Schneider, Leipzig, 1870, II, pp. 672-673.

48) U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, p. 143.

si chiamava Ogygie, l'isola di Cos ⁴⁹). Il ricordo di Lêtô — perchè è Lêtô che nell'inno callimacheo si dirige alle sue sponde — mi persuade a interpretare Ogygie nel significato originario: l'isola di Ogyge, vale a dire di Lêtô, in una plaga appunto che del nome di Lêtô era tutta pervasa. Anche Cos possiede una sacra grotta ⁵⁰): se non che Callimaco l'attribuisce al culto dell'eroina Chalkiòpe, della figlia cioè di Eurypylos, re dell'isola, che, amata da Heracle, gli partorì nell'isola stessa Thèssalos ⁵¹). Così era forse, anzi senza forse, ai suoi tempi; ma noi abbiamo, credo, il diritto di pensare alla divina caverna come — in età ben più antica — al primitivo soggiorno e santuario di Ogyge.

Nelle vicinanze della Licia o nella Licia stessa va forse collocata anche la terra dei Phàiakēs, popolo la cui costituzione matrilineare volentieri ci richiama al Mediterraneo orientale ed alle coste anatoliche. Una tradizione risaliente ad Esiodo ⁵²) faceva della regina dei Feaci Arête e del re e marito suo Alkinoos, sorella e fratello, tradizione che ha pure lasciato una traccia nell'Odissea, attraverso l'artificiosa interpretazione di *τοκῆων* per *προγόνων* ⁵³), allo scopo di eliminare l'incesto che agli Achei ripugnava e trasformarlo in un matrimonio legittimo fra la nipote e lo zio ⁵⁴). E si noti ancora

49) Ὀγγυγίην δῆπειτα Κόων Μεροπηίδα νῆσον - ἕκετο Χαλκιόπης ἱερὸν μυχὸν ἠρωίνης (Callim. *Hymn. in Delon*, 160-161 in *Callimachea*, vol. I). Vedi anche Ch. Autran, *Introduction etc.*, pp. 250 e 452.

50) Callim. *loc. cit.*, 161.

51) Stoll, *Chalkiope* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik. der griech. und röm. Mythologie*, I, col. 869.

52) Hesiodi *Carmina*, ed. A. Rzach, Leipzig, 1902, fragm. 71 (95), p. 342; *Scholia Graeca in Hom. Odys.*, ed. G. Dindorf, Oxford, 1855, vol. I, libr. VII, v. 54; *Eustathii Commentaria in Homeri Odysseam*, Leipzig, 1825, vol. I, libr. VII, v. 54, p. 259, 42 ss.

53) *Odys.*, VII, 54-66. Vedi Jessen, *Phaiaken* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik. etc.*, III, 2, col. 2207.

54) *Odys.*, VII, 63-66.

che il poeta, assolto questo dovere, non si fece poi scrupolo di mantenere un tratto squisitamente caratteristico del regime matriarcale: l'immenso divino ascendente esercitato dalla regina sopra il re, sopra i figli e sopra i sudditi, non che il suo franco autonomo spirito di iniziativa⁵⁵). Non diversamente si narrava dei Lici, che τὰς γυναῖκας μᾶλλον ἢ τοὺς ἄνδρας τιμῶσι⁵⁶). È del resto curioso notare come la ripugnanza, cui sopra accennavo, Omero non l'abbia sentita affatto descrivendo, si direbbe, con una certa compiacenza, la ricca dimora di Àiolos, dove egli vive con la moglie e con dodici figlioli, sei maschi e sei femmine, tra loro uniti da nodi maritali⁵⁷), che siedono lieti a mensa col padre e con la madre. Di giorno la casa odora delle opulente imbandigioni ed è piena di suoni e di canti: di notte, δ' αὐτε παρ' αἰδοίης ἀλόχοισιν - εὐδουσ' ἐν τε τάπησι καὶ ἐν τρητοῖς λεχέεσσιν⁵⁸).

Alle medesime plaghe ci indirizza forse il nome stesso dei Phàiakas. Esiste una base anatolica *ap(a)-ija⁵⁹), da cui derivano numerosi nomi propri, tra i quali notiamo le solite alternanze mediterranee: Apias accanto ad Aphias, ad Apphias, ad Appias, ad Aphphias⁶⁰). Da una tale base potremmo pensare derivata una forma

55) *Odyss.*, VII, 67-74; XI, 345-349.

56) Nicol. Damasc. in *Fragmenta Historicorum Graecorum*, ediderunt C. et Th. Müller, Paris, 1868-1878, III, p. 461.

57) *Odyss.*, X, 7: Ἐνθ' ὄγε θυγατέρας πρόρεν υἰάσιν εἶναι ἀκοίτις.

58) *Odyss.*, X, 11-12. Vedi, pel complesso, i versi 1-12. Non diversamente, in piena età storica (395-377 a. C.) Hekatomnos di Mylasa nella Caria — come riferisce Strabone (XIV, II, 17) — sposa i suoi due figli Mausolos e Hidrieus alle sue due figlie Artemisia e Ada, che regnarono dopo la morte dei rispettivi mariti. Vedi in proposito E. Kornemann, *Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur*, Heidelberg, 1927, p. 14, n. 43 (*Orient und Antike*, I).

59) Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier etc.*, Leipzig, 1913, p. 51.

60) Joh. Sundwall, *op. cit.*, pp. 51-52.

*Aphàiakēs o *Aphèakes (cfr. Aphàia⁶¹), con una successiva caduta del suono vocalico iniziale, paragonabile alla *a* protetica, per esempio, di A-tabyrion accanto a Thabòrion⁶²), di A-morgos accanto a Morgos⁶³), di A-phrod-ite accanto a *pryt-anis* ecc.⁶⁴). Quanto al suffisso *-ak* come ha visto il Nehring⁶⁵), seguito dallo Chantraine⁶⁶), esso appare particolarmente attivo in formazioni preelleniche, che è quanto dire di sostrato mediterraneo. Ed anche il nome di Scheria, il nome della regione che i Feaci occuparono, abbandonate le loro sedi primitive, come adesso vedremo, potrebbe aver rapporto con Skaroi, città e sorgente della Licia, con Skyros, città frigia e isola delle Sporadi, con Skiritis, la dodecapoli della Caria, nome che si ritrova in Laconia e presuppone una forma Skiros-Skiron, di cui infatti abbiamo notizia in Arcadia e in Attica, come di Skiroi, popolo della Galazia⁶⁷).

Omero nel libro sesto dell'Odissea riferisce la tradizione secondo cui la più antica sede dei Feaci, confinante coi Ciclopi, sarebbe stata la εὐρύχορος Ὑπέρεια, donde per liberarsi da tali incomodi vicini, Nausithoos, il figlio di Poseidone, il padre di Alkinoos e di Arête, li avrebbe guidati in una nuova terra, detta Scheria⁶⁸),

61) Φάιακες presso Hesych., s. v. Φαίακες.

62) U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, p. 34 in nota.

63) Momolina Marconi, *Da Circe a Morgana* in *Rend. del R. Istit. Lomb. di Scienze e Lettere*, LXXIV, fasc. II, 1940-41, pp. 570-571.

64) U. Pestalozza, *op. cit.*, I, p. 182.

65) *Glotta*, XIV, p. 154.

66) *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, p. 376 ss.

67) Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., p. 193; Steph. Byz. *Ethnicorum* etc., p. 573, 21-22; p. 575, 5-6 e 7 ss; p. 576, 5.

68) *Odyss.*, VI, 4-8.

che, si noti bene, non è mai chiamata « isola », ma « terra »⁶⁹). Ho già cercato di porre in rilievo le ragioni che invitano a collocare l'origine dei Feaci nel Mediterraneo orientale, dove anche il loro divino antenato, Poseidone, godeva sulle coste anatoliche di un diffusissimo culto, da Erythrai, Teos, Colophôn, Êphesos, Mykàle, Milêtos, Priène, Hálíkarnassòs, Pàtara, il Delta dello Xanthos, fino ad Aigài in Cilicia⁷⁰).

A tali motivi il passo citato dell'Odissea ne aggiunge un altro non trascurabile: la contiguità della Hypèreia feacia con la terra dei Κύκλωπες, che una ben fondata tradizione ci mostra abitatori della Licia⁷¹), cioè della più matriarcale fra le regioni asianiche, donde quei mitici possenti costruttori di mura, compagni di Hêphaistos⁷²) nelle fiammeggianti fucine ipogee del dio che aveva in Licia il suo centro d'origine⁷³), mossero a cingere di valli inespugnabili le città dell'Argolide⁷⁴). E di fronte alla Licia, in Cipro, in Rodi, in Creta s'agitava turbolenta la vita dei Telchìnes, δαίμονες maestri di arti magiche e metallurgiche⁷⁵), che il Mitografo Vaticano⁷⁶) pone in diretto rapporto coi Ciclopi di Licia.

69) Jessen, *Phaiaken* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik.* etc., III, 2, col. 2209.

70) E. H. Meyer, *Poseidon* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik.* etc., III, 2, col. 2852-2853.

71) Apollod. *Biblioth.*, II, 2, 1; Strab., VIII, 6, 11; Eustath. *Comm. in Hom. Iliad.*, Leipzig, 1827, vol. I, lib. II, v. 559, pp. 231-232; in *Odyss.*, Leipzig, 1825, vol. I, lib. IX, v. 183, p. 332, 53 ss. Cfr. *Schol. in Euripid. Orest.*, v. 965. Cfr. Ch. Aultran, *Introduction* etc., p. 116, n. 5.

72) Roscher, *Kyklopen* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik.* etc., II, col. 1768 ss.

73) L. Malten, *Hephaistos* in *Jahrbuch des kaiserl. deutsch. archaëlog. Instituts*, XXVII, 1912, fasc. III, p. 232 ss.

74) Vedi gli autori citati nella nota 71.

75) Vedi sopra, a p. 176 ss., 220 ss.

76) *Mythogr. Vatic.*, II, 185 in *Classici Auctores e vaticanis codicibus editi*, curante A. Maio, Roma, 1831, vol. III.

Che se in questa regione particolarmente essi hanno una salda dimora, è ricordo dei Ciclopi anche in altre plaghe anatoliche, nella Frigia ⁷⁷⁾ e nella Lidia ⁷⁸⁾, da cui il loro mito sembra diffondersi nel Delta Nilotico ⁷⁹⁾ e nella Libia ⁸⁰⁾, la quale, come sappiamo, costituiva col Delta l'antichissima Aigyptos mediterranea ⁸¹⁾. Nè è improbabile che la regalità egizia di Kyklops, il figlio di Tantalos lidio, che diviene padre di Nèilos e dà il nome del figlio al gran fiume, che prima chiamavasi Triton ⁸²⁾ — idronomo, si noti bene, comune alla Libia ed a Creta — derivi da una identificazione di Kyklops con Hèphaistos ⁸³⁾, favorita già da antecedenti rapporti anatolici fra i Ciclopi e il dio.

Se è pertanto accertata la presenza dei Ciclopi in Licia, se i Feaci nella loro prima sede erano ad essi contigui, se ragioni varie ci invitarono a porre entro il raggio del mondo anatolico, dominato da una originaria civiltà matriarcale, la più antica stanza dei Feaci, popolo indubbiamente di assetto matrilineare, sarà lecito compiere il passo decisivo e collocare la loro εὐρύχορος 'Υπέρεια nella Licia, la quale, come già notammo, era forse, fra le regioni asianiche, la più spiccatamente dedita al costume mediterraneo del matriarcato. Stefano di Bisanzio ⁸⁴⁾, enumerando le varie città dal nome di Argos, ricorda come undicesima ἡ Φαιάκων 'Υπέρεια. Dunque essa era un'Argos, un'Argos pro-

77) Philostephanus presso Steph. Byz., p. 143, 12-15.

78) *Schol. in Apollon. Rhod. vetera*, rec. C. Wendel, Berlin, 1935, IV, vv. 269-71 a.

79) Vedi la nota precedente.

80) *Etym. Magn.* e *Suidae Lexik.*, s. v. Κύκλωπες.

81) G. Galassi, *Tehenu e le origini mediterranee della civiltà egizia*, Roma, 1942, pp. 39, 53.

82) *Schol. in Apollon. Rhod. vetera*, IV, vv. 269-71 a.

83) Su Hèphaistos mediterraneo in Egitto vedi U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, pp. 183-185.

84) *Ethnicorum quae supersunt*, p. 113, 2-3.

tabilmente anatolica, come le altre due poco prima menzionate di Cilicia e di Caria ⁸⁵).

Come la Aia circea, della cui primitiva localizzazione orientale l'Odissea serba ancora le tracce, si andò spostando nella stessa Odissea verso occidente ⁸⁶), così avvenne dei Phàiakēs e dell'isola Ogygia, che venne variamente riconosciuta nell'isola Gàudos ⁸⁷), in un'isola presso il promontorio Lacinio ⁸⁸), in un'isola Nymphàia nell'Adriatico ⁸⁹) e perfino in un'isola del più estremo occidente europeo: δρόμον ἡμερῶν πέντε Βρετανίας ἀπέχουσα πλέοντι πρὸς ἑσπέραν ⁹⁰).

Quanto alla nuova sede occidentale dei Phàiakēs, essa venne volentieri collocata nell'isola di Kōrkyra, benchè Omero non le abbia mai attribuito carattere insulare ⁹¹).

Esaurita così la duplice ricerca intorno al nome ed alla sede di Kalypsō, ricerca con la quale presumo di averla già saldamente radicata nel terreno che le è proprio, perchè è quello da cui ha preso nascimento e svi-

85) Steph. Byz., p. 112, 23; p. 113, 2.

86) Vedi Momolina Marconi, *Kirke* in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XVIII, 1942, pp. 8, 14, 20 ss.

87) Callim., il già citato framm. 524 a p. 275, n. 47; Strab., VII, 30, 50; cfr. I, 2, 37.

88) Scylacis, ut fertur, *Periplus*, 13 in *Geographi Graeci Minores*, ed. C. Müller, Paris, 1855, I, p. 22; Plin. *Natural. Hist.*, III, 10, 96.

89) Steph. Byz., p. 478, 20. Anche Procopio *De bello Gothico*, IV, 22 in *Corp. Script. Hist. Byz.*, rec. G. Dindorf, Bonn, 1833, vol. 126, tende a collocare l'isola di Kalypsō nell'Adriatico. È poi degna di nota la contrapposizione risaliente ad Esiodo (*Schol. in Odyss.*, I, v. 85; cfr. Hesiodi *Carmina*, rec. A. Rzach, frg. 70) di Ὠκυγία πρὸς ἑσπέραν e di Ὠκυλία κατὰ Κρήτην. Ὠκυλία si riattacca infatti ad Ὠκυλος, isola fra il Peloponneso e l'isola di Creta (Steph. Byz., p. 706, 3).

90) Plutarch. *De facie in orbe lunae*, xxvi in Plutarch. *Moralia*, ed. F. Dübner, Paris, 1877, II, p. 1151, 45 ss.

91) Jessen in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik.* etc., III, 2, col. 2209.

luppo la grande divinità femminile mediterranea nelle varie sue forme, sarà ora opportuno affrontare un ulteriore problema: se cioè i caratteri della dea, che la fonte omerica designa con gli epiteti significativi di πότνια e di δία θεάων, confermino il risultato raggiunto e ci autorizzino a vedere in Kalypsô, anzichè soltanto una deliziosa creazione della fantasia del poeta, uno storico aspetto, una *facies* reale della dea mediterranea, doppia forse di Lêtô, come vedemmo, e particolarmente affine anche ad Athêna, come vedremo; personalità divina insomma, di non incerta origine, a cui Omero aggiunse un tratto suo proprio, il tratto del suggestivo isolamento, utile — dirò meglio — necessario ai fini dell'avventura di Ulisse, ma tale tuttavia da sbiadire i contorni, da ridurre la ricchezza e la complessità primordiali della dea, da sopprimere — quasi — in lei quei prepotenti istinti sessuali, caratteristici della sua natura. Infatti, οὐδέ τις αὐτῆ - μίσηται, οὔτε θεῶν, οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων ed è una pura eccezione, se essa spontaneamente elegge a suo pargolo Odisseo⁹²). Vero è che l'espressione omerica λιλαιομένη πόσιν εἶναι⁹³) viene indifferentemente usata e per Kalypsô e per Kirke, la quale, notoriamente avida di amorosi piaceri, simile ad Ishtar babilonese, non faceva differenze tra connubi umani e beluini.

Cominciamo da un rilievo che dubito sia stato fatto sin qui. Mi richiamo al rapporto Ogygie-Ogyge, ad Ogygie, cioè, isola di Ogyge, in cui ci parve possibile ravvisare uno dei nomi di Lêtô. E mi richiamo pure a quanto sopra fu detto circa il rapporto fra le due basi asiatiche **u-kuka* e *kuka*⁹⁴), corrispondenti a "Ὠγγίος ed a ὁ Γύγης (cfr. la forma latina Ogyges, risaliente a un

92) *Odyss.*, VII, 245-248. Sull'origine non greca (anatolica) del nome Odyssêus (Olyssêus) vedi P. Kretschmer, *Die vorgriech. Sprach- und Volksschichten in Glotta*, XXVIII, 1940, pp. 253-254 e 278.

93) *Odyss.*, IX, 29-32; XXIII, 333-334.

94) Vedi sopra a p. 135 ss.

'Ωγύγγης ^{94*)}), e circa il valore della vocale protetica. Ora sta il fatto che, accanto a Gyges nome proprio, si ha *gyges*, nome comune e precisamente nome di uccello, che il Picard ⁹⁵⁾ interpreta come uccello da preda (*orfraie*), ricordando che Gyges apparteneva alla dinastia lidia dei Mermnades e che *mermnes* significa appunto sparviero. Il grande dizionario dello Stephanus vede in *gyges* ⁹⁶⁾ un uccello acquatico, riferendosi alla *Parafrasi* di Euctenios sofista alle *Ixeutikà* di Oppiano, o meglio di Dionysio ⁹⁷⁾, la quale però lo descrive piuttosto come un rapace che di notte divora gli uccelli acquatici ed ha la prerogativa di non tacer mai, tanto che la sua lingua, tagliata con un arnese di bronzo e data da mangiare cotta a un bambino tardo a parlare, gli scioglie tosto lo scilinguagnolo. Anche Ogyge pertanto, il cui significato sin qui ci era ignoto, sarà da interpretare, in quanto derivante, come già si vide, dalla stessa base radicale di *gyges* (**kuka* e con la vocale protetica **u-kuka*), come la preziosa testimonianza di una epifania ornitomorfa della dea, in perfetta armonia con quella identificazione, che noi proponemmo, di Ogyge con Lê-tô. Pure di questa infatti noi conosciamo un aspetto aviforme, quello di « madre delle quaglie », con cui Ζεὺς ἐμίγη ὄρνυγι εἰκασθεῖς ⁹⁸⁾, non che la particolare predilezione per gli uccelli acquatici, per tutta quell'ampia famiglia di starnazzanti lungicolti e palmipedi, onde brulicavano la zona boscosa e paludosa di Ortygia asianica, le rive licie dello Xanthos e lo stagno sacro di

94*) Cfr. *Onomasticon totius latinitatis*, Padova, 1920, II, p. 372.

95) *Ephèse et Claros*, Paris, 1922, p. 493.

96) H. Stephanus, C. B. Haase, G. et L. Dindorf, *Thesaurus graecae linguae*, Paris, Didot, II, col. 800, s. v.

97) II, 16 (Edizione curata da J. G. Schneider, Strassburg, 1776, p. 191).

98) U. Pestalozza, *Pagine etc.*, I, pp. 25-26.

Delo⁹⁹). Con questi uccelli appunto Ogyge ci si presenta in rapporto, in un rapporto tuttavia che a prima vista sembrerebbe in contrasto con quello di Lêtô. Lêtô è materna con le innumerevoli schiere di oche selvatiche, di cigni, di ardee, di gru, di pivieri popolanti il suo mondo divino¹⁰⁰), mentre Ogyge ne farebbe strage la notte. Qui bisogna intendersi. Non si deve mai scompagnare nella rievocazione della *Pòtnia* mediterranea il carattere materno, che le deriva dalla sua identificazione con la Terra e dalla sua conseguente funzione di generatrice universale, dall'attributo di sovranità, di sovranità dura e imperiosa, ch'essa ama di esercitare non solo, ma di ostentare. Accanto alle raffigurazioni in cui gli animali la affiancano e la dea ne sfiora con le mani le teste od i musci, o distende sopra di loro le braccia, spiccano quelle in cui essa con piglio violento afferra per una zampa quadrupedi e bipedi capovolti, i quali volgono in su la testa ostilmente, quasi mal sopportassero la brutalità della loro signora¹⁰¹). La *Pòtnia* è sì una madre, ma una madre che sa anche far pesantemente sentire la propria dispotica autorità sopra i figli, nè si astiene, ove lo

99) U. Pestalozza, *op. cit.*, I, p. 15 ss., p. 17 ss.

100) U. Pestalozza, *op. cit.*, I, pp. 21-22.

101) Vedi per le rappresentazioni della *Pòtnia* strozzante con le mani due uccelli, talora acquatici, Denyse Le Lasseur, *Les déesses armées dans l'art classique grec et leurs origines orientales*, Paris, 1919, pp. 179-180. Per la *Pòtnia* in analogo atteggiamento con belve, sono caratteristiche le rappresentazioni del vaso François (A. Fürtwangler, K. Reichhold, *Griechische Vasenmalerei*, München, 1904, I, Tafeln, tav. I. Vedi pure D. Le Lasseur, *op. cit.*, pp. 177-78, che si riferisce essenzialmente allo studio del Radet, *Cybébé*, divenuto introvabile). Il tipo si continua in Artemis cacciatrice (D. Le Lasseur, *op. cit.*, pp. 177-178), ma cacciatrice particolarmente di cervidi, di cui il rilievo attico di Cassel è uno degli esemplari più notevoli e insoliti (Margarete Bieber, *Attische Reliefs in Cassel in Athenische Mitteilungen des kaiserl. deutsch. archäolog. Instituts*, XXXV, 1-2, 1910, p. 9 ss., tav. II).

richieda il suo superiore egoismo, da atti crudeli e spietati: Artemis cacciatrice, forma mutilata della complessa *Pòtnia thérôn* mediterranea, mostra tuttavia in tale suo carattere, divenuto ormai predominante, uno degli attributi originari della sovranità della dea, anche se talora accarezza la « pargoletta damma » che la segue fidente, anche se viene invocata come madre, patrona delle gestanti e soccorritrice dei parti. Ed allora si spiega pure Ogyge, dea ornitomorfa, dimorante come nel suo proprio mondo tra la *concordia discors* di specie varie di uccelli acquatici che da lei dipendono come i figli dalla unica madre, la quale provvede sì al loro vivere, li tutela, li difende, ma è al tempo stesso la loro dispotica assoluta signora, con diritto inappellabile di vita e di morte, arbitra dei propri bisogni e dei propri capricci, a cui è pure legittimo pagare tributi di sangue. Non dimentichiamo che Lêtô, e quindi — se vogliamo — Lêtô-Ogyge, si trova nel suo clima divino anche fra le leonesse¹⁰²⁾ e che tra le sue epifanie c'è pure quella lupiforme¹⁰³⁾.

La nostra deduzione di una *facies* ornitomorfa di Lêtô-Ogyge sotto le spoglie di un rapace, legato ai luoghi e ai costumi di un'avifauna palustre, riceve forse una significativa conferma da taluni particolari della descrizione omerica della sede di Kalypsô. È abbastanza curioso, infatti, che gli uccelli i quali trovano riposo negli alberi della selva cingente la grotta della dea — ontani, pioppi e cipressi — siano degli *σκῶπες*, degli *ἕρηνες* e delle *κορῶναι εἰνάλιαι*; vale a dire dei rapaci notturni, dei rapaci diurni e delle loquaci cornacchie marine, che presentano affinità coi rapaci. Gli uccelli sono già a riposo tra il fogliame, perchè il grande aromatico fuoco, che arde e splende nella grotta e la ri-

102) U. Pestalozza, *op. cit.*, I, p. 17.

103) U. Pestalozza, *op. cit.*, I, p. 108 ss.

scalda ed illumina, sembra accennare al crepuscolo, l'ora in cui appunto i pennuti diurni sogliono por fine alla loro intensa giornata e quelli notturni stanno per iniziare i soffici e silenziosi loro voli. Questo dei rapaci mi sembra un motivo obbligato della tradizione, al quale il poeta non volle o non seppe sottrarsi, ed incorse così nella contraddizione di far ricoverare a sera, tra gli alberi, uccelli il cui abituale rifugio è invece nei fori delle vecchie muraglie o nei cavi delle rocce. Tale difatti doveva esser stato il duplice motivo che la tradizione offriva al poeta: la caverna della dea a breve distanza dal mare, a cui la congiungeva forse una catena di scogli digradanti da essa, e gli uccelli suoi prediletti che nidificavano e avevano i loro ripari fra quelle balze rupestri. Se non che ad Omero parve bello, attratto dall'incanto della selva che stendevasi ad abbracciare e a proteggere la grotta divina, popolarla di quei pennuti rapaci quasi fossero cinguettanti uccelli dal becco gentile, usi a saltellare di ramo in ramo, *nescio qua dulcedine laeti*.

Gli *skôpes*, « le civette », ci richiamano ad un'altra schietta dea mediterranea; anzi, per esser precisi, ad una dea indubbiamente minoica di origine ¹⁰⁴⁾, a cui erano famigliari le metamorfosi aviformi, ad Athêna, forma domestica della grande *Pòtnia*, abitante nella reggia, divina patrona del re e in un secondo tempo, quale dea poliade, patrona anche della stessa città ¹⁰⁵⁾, donde la sua epifania scopomorfa, perchè la civetta appunto nidifica nelle mura delle acropoli ¹⁰⁶⁾. E ac-

104) M. P. Nilsson, *Gesch. der griech. Religion*, München, 1941, p. 326, p. 405. Cfr. del medesimo autore *The minoan-mycenaean Religion and its Survivals in greek Religion*, Lund, 1927, p. 421.

105) Vedi sopra a p. 174.

106) M. P. Nilsson, *Gesch. der griech. Relig.*, pp. 325-326; *The minoan-mycenaean Religion etc.*, p. 423.

canto a questa, le metamorfosi in aquila ¹⁰⁷), in avvoltoio ¹⁰⁸), in colomba ¹⁰⁹), in rondine ¹¹⁰), in cornacchia ¹¹¹), volatile pure caro a Kalypsô, e finalmente in un uccello identificato talora con la κορώνη ἐναλίη ¹¹²), che rivela la *facies* marina di Athêna, la αἴθουα, probabilmente lo smergo ¹¹³). Nè sarà inutile in proposito ricordare due epiteti di Athêna: γυγᾶ ¹¹⁴) e γυγαία ¹¹⁵), di cui il secondo è pure nome di un lago nella Lidia ¹¹⁶) dove appunto trovavasi un santuario di Ἀθηνᾶ γυγαία ¹¹⁷). E poichè Esichio spiega γυγᾶ con: Ἀθηνᾶ ἐγχώριος ε γυγαίη con λιμὴν (leggi λίμνη ¹¹⁸) ἐν Λυδία, possiamo esser sicuri che anche γυγᾶ era un epiteto lidio di Athêna ^{118*}). Ora non è possibile scindere questi due epiteti divini da *gyges*, il nome dell'uccello rapace di cui ci siamo occupati più sopra e conseguentemente da *Gyges*, il celebre re di Lidia, che da tale uccello deve esser stato così chiamato, se egli appar-

107) *Odyss.*, III, 372; I, 320.

108) *Iliad.*, VII, 59.

109) *Iliad.*, V, 778.

110) *Odyss.*, XXII, 240.

111) O. Gruppe, *Griech. Mythol. u. Religionsgesch.*, p. 844; cfr. p. 76, p. 1212.

112) O. Gruppe, *Griech. Mythol. u. Religionsgesch.*, p. 844.

113) M. P. Nilsson, *Gesch. der griech. Relig.*, I, pp. 325-326; *The minoan-mycenaean Relig. etc.*, pp. 421-422.

114) Hesych. s. v.

115) Eustath. *Comm. in Iliad.*, vol. I, lib. II, v. 865, p. 296, 17 ss.; *Schol. in Iliad.*, II, v. 864; Tzetzae *Schol. in Lykophron. Alexandra*, rec. E. Scheer, Berlin, 1908, v. 1152.

116) Herodot., I, 93; Hesych. s. v. γυγαίη; Eustath. *loc. cit.*; *Schol. in Iliad.*, *loc. cit.*

117) Eustath. *loc. cit.*; *Schol. in Iliad.*, *loc. cit.* Vedi Jessen, *Gygaia* in Pauly-Wissowa-Kroll, *Real Encyclopäid.* etc., VII, 2, col. 1955-1956, anche per i rapporti fra *Anaitis*, *Artemis Koloëne* (per Kolbe da **Kulu-wa*, vedi Joh. Sundwall, *Die einheim. Namen der Lykier* etc., p. 121) e *Athêne Gygaia*.

118) È evidente la correzione in λίμνη. Vedi i testi di Erodoto, Eustazio, dello Scolio omerico.

118*) Cfr. Ch. Autran, *Introduction* etc., pp. 202-203.

teneva ad una dinastia denominata appunto dallo sparviere¹¹⁹). Avremo perciò in questi due epiteti un'altra prova della natura ornitomorfa della dea, non che del suo carattere schiettamente mediterraneo di dea protettrice del re-sacerdote. Athèna sarebbe doppiamente *gygàia*, e quale dea aviforme, partecipe della natura e degli attributi del *gyges*, e quale dea abitante — così anche a Cnosso, così sull'Acropoli attica — nella reggia stessa di Gyges, del magnifico principe, di cui essa lietamente accoglie l'offerta ospitale, elevandolo alla dignità di paredro, onorandolo ed esaltandolo, sino a trarre dal nome di lui un suo proprio epiteto, accompagnandolo e proteggendolo nelle opere di pace e di guerra, come è suo costume di fare con gli eroi prediletti.

Torniamo a Kalypsô. Hermete, ch'erasi abbassato sul mare fino a raderne l'onde, simile al gabbiano che bagna nei flutti le ali sfiorandoli in cerca di pesci, posto il piede sull'isola, incontra ben presto una grotta e quivi trova la dea che ἀοιδιάουσ' ὀπι καλῆ, - ἰστὸν ἐποιχομένη, χρυσεῖη κερκίδ' ὕφαινευ¹²⁰). Lasciate le spoglie animali e vegetali entro cui la *Pòtnia* mediterranea variamente e talora contemporaneamente ama esprimere sè stessa — quando non sia un sasso appena squadrato, un'asse, un palo, un *bretas*, uno *xoanon* a racchiuderne l'essenza immortale — questa volta le piace di mostrarsi ad Hermete nel raggianti involucro delle sue forme umane, seduta davanti al telaio, incantando con la voce soave la fatica dell'agile mano, che guida la spola d'oro lungo i fili distesi. Un'altra dea descriverà più tardi Omero¹²¹), essa pure dal nome di uccello rapace, essa pure, al pari di Lêtô, signora di leoni e di lupi, essa pure abitatrice di un'isola, essa pure can-

119) Vedi sopra a p. 283.

120) *Odyss.*, V, 61-62.

121) *Odyss.*, X, 210 ss.

tante con limpida voce dal fondo di una fitta selva di querce, in atto di tessere una tela grande, immortale, quale soltanto da mani divine potrebbe uscire così lieve e leggiadra e luminosa. Ma perchè Kirke lavora e canta al telaio dentro una casa di polite pietre e dalle porte lucenti — forse un antico edificio dolmenico dalle lastre appena sgrossate come il tempio di Lêtô in Buto ¹²²), che il poeta arricchisce dei comodi e del lusso dei palazzi achei — e Kalypsô invece dentro un rozzo speco, ingentilito appena dalla giovane vite che ne inghirlanda l'accesso e ne riveste le pareti? Frutti l'una e l'altro unicamente della varia fantasia del poeta, che avrebbe anche potuto scambiare le due divinità, assegnando a Kalypsô il palazzo ed a Kirke la grotta? Non è credibile. Anche qui Omero ha rispettato due schemi antichissimi attingenti, oltre l'età del bronzo e del rame, al neolitico, che la tradizione gli offriva e su cui la religione aveva impresso il suo sigillo gelosamente conservatore: una originaria dimora dolmenica ¹²³), dimora e tempio, e, più antica di questa, una naturale caverna, dimora e tempio del pari, in cui la dea — che se è signora e patrona della comunità tutta quanta, predilige e favorisce particolarmente le attività di quel mondo muliebre dal quale la comunità stessa prende la sua nota e il suo tono — ha collocato il suo primitivo telaio. Che se ricordiamo che nel mondo mediterraneo alla più evoluta età della pietra sono già famigliari, come tutti gli sviluppi della cultura agricola, aratro compreso ¹²⁴),

122) Vedi U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, p. 71 ss.; p. 102 ss.

123) Sulla civiltà dolmenica del neolitico vedi U. Pestalozza, *op. cit.*, I, p. 103 ss.

124) P. Laviosa Zambotti, *Le più antiche culture agricole europee*, Milano, 1943, p. 122 ss. Cfr. U. Pestalozza, *L'aratro e la donna nel mondo religioso mediterraneo* in *Rend. del R. Istit. Lomb. di Scienze e Lettere*, LXXVI, fasc. II, 1942-43, p. 321 ss.

così tutti i vari processi della tecnica tessile¹²⁵⁾, noi arriviamo a questa conclusione: nella figura di Kalypsô che si vorrebbe originata da una libera creazione poetica, è lecito al contrario vedere, prodigiosamente conservata, la dea mediterranea in uno dei suoi aspetti più antichi, in atto di accudire nella sua più vetusta dimora a quelle opere muliebri, di cui si credeva fosse stata iniziatrice e maestra al suo popolo e di cui il πολυδαίδαλος ἰστός¹²⁶⁾ costituiva il più perfetto strumento.

Più vicina a Kirke che a Kalypsô, anche Pênélœpeia nelle stanze superiori della modesta reggia itacense siede al grande telaio davanti al drappo famoso¹²⁷⁾, καλή τε μεγάλη τε καὶ ἀγλαὰ ἔργα εἰδυίη, come la divina patrona e consigliera di Ulisse¹²⁸⁾. Che se questi, nei confronti di Kalypsô, la chiama donna mortale¹²⁹⁾, gli è perchè la poesia di Omero aveva rinnovato in lei il miracolo di Helène¹³⁰⁾, sottraendola al suo primitivo mondo religioso — mondo in cui le metamorfosi e gli incroci umano-beluini erano naturali modi di essere della divinità, dove pertanto essa pure aveva avuto la propria epifania ornitomorfa¹³¹⁾, dove Hermete, avvicinata sotto le spoglie di un becco, l'aveva resa madre della commista forma umana e caprina di Pân¹³²⁾ — e facendo di lei la fedelissima sposa dell'eroe, sorda agli incessanti richiami della sua ancor troppo desiderata bellezza. Non senza felici inconse-

125) A. Goetze, *Textiltechnik* in M. Ebert, *Reallexikon der Vorgeschichte*, Berlin, 1920, XIII, p. 267, col. II.

126) Hesiod. *Oper.*, 63-64.

127) *Odyss.*, XIX, 138 ss.; cfr. I, 356; XX, 351-352.

128) Athêna: XVI, 157-158.

129) *Odyss.*, V, 212-213, 218.

130) Vedi il mio saggio: *Helene nell'Egitto mediterraneo* in *Pagine di religione mediterranea*, I, p. 127 ss.

131) πηνέλοψ = anitra selvatica. Vedi O. Gruppe, *Griech. Mythol. u. Religionsgesch.*, p. 1390, n. 7.

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

guenze però; non senza che il poeta sembri qua e là adombrarne la originaria divina natura ¹³³), non senza ch'egli ami chiamarla δῖα γυναικῶν ¹³⁴) e rievocarla magari agli occhi nostri nella sovrumana statura di Artemis o dell'aurea Aphrodite ¹³⁵).

Abbiamo ricordato Athêna, a cui possiamo nuovamente qui far ricorso, perchè non soltanto, come si ebbe già a rilevare, le metamorfosi aviformi avvicinano la grande dea minoica a Kalypsô, ma perchè nell'ampia area egeo-anatolica ¹³⁶) essa ci appare espressamente come iniziatrice e istitutrice — in qualità di antichissima *Hausgöttin* ¹³⁷) — di quelle attività femminili ¹³⁸), che già vedemmo sin dalla età neolitica abbinate alle fatiche agricole, e che le donne, reduci dalla vita dei campi, esercitavano già nelle primitive dimore rupestri o nelle capanne o nelle case: ἱστὸν καὶ ἡλακάτην.

Ma non si arresta qui il parallelo fra Kalypsô e Athêna. Nel quinto libro dell'Odissea, Kalypsô ci si mostra esperta di mare e di navigazione, ci si mostra cioè in possesso di uno degli attributi caratteristici della grande divinità femminile mediterranea, che notevolissime testimonianze archeologiche cretesi, già da me esaminate a proposito di Helène ¹³⁹), ci rivelano nell'aspetto e nelle funzioni di « Signora del mare ». Non diremo che questa nota abbia in Kalypsô il rilievo

133) *Odyss.*, XVI, 414; XVIII, 190 ss.; XIX, 53-54.

134) *Odyss.*, XVI, 414; XXI, 42.

135) *Odyss.*, XIX, 53-54.

136) Sull'arte tessile nel mondo minoico, vedi G. Glotz, *La civilisation égéenne* (nouvelle édition par Ch. Picard), Paris, 1937, p. 205 ss.

137) M. P. Nilsson, *Gesch. der griech. Relig.*, München, 1941, p. 412.

138) *Odyss.*, VII, 109-110; XX, 72; *Iliad.*, V, 735; VIII, 386; IX, 390; XIV, 178-179; Hesiod. *Oper.*, 63-64; Apollon. *Rhod. Argonaut.*, I, 721-723.

139) U. Pestalozza, *op. cit.*, I, p. 163 ss.

che è agevole vedere nei monumenti minoici: la dea, anche per questa parte, ha evidentemente sofferto di quello studio di isolarla, ch'era nella cosciente intenzione del poeta ¹⁴⁰), e che ne ha singolarmente impoverito la originaria figura ¹⁴¹). Kalypsô con spiegabilissima astuzia della donna innamorata che tenta di ritardare o di rendere di esecuzione difficile il comando di Zeus, dichiara ad Hermete di non avere nè navi nè ciurme per avviare l'eroe sul dorso ampio del mare ¹⁴²), essa che doveva ben aver posseduto al pari della dea minoica la sua svelta galea con cui recarsi nelle occasioni solenni a visitare gli sparsi santuari del suo culto ¹⁴³); assicura tuttavia il messaggero divino ch'ella volentieri ad Odisseo fornirà tutte le necessarie istruzioni: ἀὐτὰρ οἱ πρόφρων ὑποθήσομαι ¹⁴⁴), dove quell'ὑποθήσομαι richiama non casualmente le ὑποθημοσύναι di Athêna proprio nella sua qualità di esperta costruttrice di navi ¹⁴⁵). Più oltre la dea si reca presso Odisseo, gli si dichiara tutta disposta a favorirne il ritorno, gli suggerisce di costruirsi una zattera ch'ella fornirà di pane, di acqua, di vino, di vesti e gli promette — e qui balza perspicua la signora del mare che è anche moderatrice dei venti — di inviargli una brezza da tergo che lo riconduca illeso alla sua patria terra ¹⁴⁶). La mattina seguente, dopo l'estrema notte d'amore, Kalypsô, che sembra porre una tutta sua particolare, intima, nostalgica cura donnesca nell'apparire bellissima per l'ultima

140) Vedi sopra a p. 282.

141) Vedi sopra a p. 282.

142) *Odyss.*, V, 141-142.

143) Vedi sopra a pp. 216-217, a proposito del culto di Britomartis in Creta.

144) *Odyss.*, V, 143.

145) *Iliad.*, XV, 411-412; Apollon. Rhod. *Argonaut.*, I, 18-19; Apollod., II, 1, 4.

146) *Odyss.*, V, 161-168.

volta all'eroe anche nella sua veste diurna — il mantello di abbagliante candore, la fascia aurea, il velo sui ben ricciuti capelli ¹⁴⁷) — gli consegna i necessari strumenti (su questo passo capitale torneremo fra breve), lo guida nella parte più lontana dell'isola, gli addita dei grandi alberi già secchi e quindi specialmente adatti allo scopo, e se ne torna sola al suo speco ¹⁴⁸). Non abbandona tuttavia Odisseo alla sua rude fatica; ritorna presso di lui, gli porta i succhielli per forare le tavole, evidentemente gli sta al fianco, lo assiste, lo aiuta ¹⁴⁹). Qui la cooperazione di Kalypsô è, mi pare, manifesta: la dea possiede in realtà un suo proprio cantiere con tutta l'attrezzatura necessaria alla costruzione di zattere e navi e di esse mirabilmente conosce, da esperta maestra d'ascia e da vigile nocchiera, le proprietà e gli usi. Odisseo certo stupiva, stringendo nelle robuste braccia il bel corpo divino, ch'ivi si annidasse una così maschia vigoria di muscoli, una così dura volontà di lavoro.

Saltano subito agli occhi le analogie, le quasi identità con Athêna omerica. Appena sceso il crepuscolo, essa, con le sue mani, trascina in mare la rapida nave destinata a Telemaco, provvede ad armarla di tutti quegli arnesi, *τάτε νῆες εὔσελμοι φορέουσιν*, e la arresta nella parte estrema del porto ¹⁵⁰). Caricata la nave, la dea vi sale per la prima, si asside a poppa e accanto a lei si pone Telemaco. Staccata la fune, salgono anche i rematori ed occupano i banchi. Athêna allora suscita un gagliardo vento dall'ovest: alzato l'albero e distese le vele, la nave fila rapida verso la sua meta ¹⁵¹). Un

147) *Odyss.*, V, 225-232.

148) *Odyss.*, V, 233-242.

149) *Odyss.*, V, 246 ss.

150) *Odyss.*, II, 389-391.

151) *Odyss.*, II, 416-429.

unico commento meriterebbe questa scena dell'Odissea: il raffronto con la rappresentazione similare del sigillo di Cnosso¹⁵²), dove c'è in più la sacra pianta, doppiione fitomorfo della dea minoica, ch'ella porta abitualmente con sè. Sulla nave omerica avremmo potuto aspettarci invece uno fra i vari doppioni ornitomorfi di Athèna, appollaiato in alto sopra l'albero fra cordami e antenne e le vele spiegate.

Identico ufficio compie Athèna nella saga degli Argonauti. La nave Argo ora appare costrutta da Argos, Ἀθηναίης ὑποθημοσύνησι¹⁵³) (Argos è chiamato l'ὑποεργός della dea¹⁵⁴), ora invece la nave è veramente opera di Athènaia Itônide¹⁵⁵), che ne aveva per la prima connesse le coste della carena e disposti secondo le norme i banchi dei rematori¹⁵⁶), inserendo inoltre nella nave una divina reliquia, un frammento della quercia oracolare di Dodona¹⁵⁷). Nè si dimentichi che alla costruzione di un'altra nave aveva posto mano la dea, amica degli eroi usi a solcare impavidi il regno ampio dei venti: della nave che dalla Libia materna aveva condotto Danaòs ai lidi dell'Argolide attraverso una serie di memorabili scali¹⁵⁸).

Fra gli strumenti del suo cantiere che Kalypsò affida ad Odisseo, vi sono due asce a doppio taglio. Portano tuttavia due nomi diversi, di cui uno è appellativo di un ordigno comune, profano, l'altro di un oggetto sacro, culturale, che ha perciò con la dea particolari

152) Vedi U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, p. 164 ss.

153) Apollon. Rhod. *Argonaut.*, I, 18-19; cfr. O. Gruppe, *Griech. Mythol. und Religionsgesch.*, p. 567 e n. 1, p. 1215.

154) *Argonaut.*, I, 226.

155) *Argonaut.*, I, 550-551. Cfr. O. Gruppe, *op. cit.*, p. 561 e p. 327, n. 3.

156) *Argonaut.*, I, 723-724.

157) *Argonaut.*, I, 526-527.

158) O. Gruppe, *op. cit.*, p. 1215, n. 7.

rapporti; un arnese ed insieme un'arma tutta sua, che fa corpo quasi con essa, che può diventarne una delle più solenni epifanie e che non senza una segreta ragione Kalypsô pone nelle mani dell'eroe prediletto. Strumento divino, tutto pregno di quegli stessi poteri magico-religiosi onde è sostanziata la dea, darà al braccio di Odisseo un sovrumano vigore e comunicherà alla materia bruta il prodigio di rapidamente comporsi nelle forme volute, abbreviando così con la virtù taumaturgica l'ardua e ponderosa fatica. Accanto all'umile σκέπαρον, la superba bipenne, chiamata con uno dei vecchi nomi mediterranei, accolto pure dai Sumeri, dagli Assiri, dagli Indiani ¹⁵⁹⁾, ὁ πέλεκυς ¹⁶⁰⁾, che nella forma βέρεκυς e con la nota oscillazione della sorda e della sonora tipica degli idiomi mediterranei, dà il proprio nome in Creta al monte Berèkynthos dalla tipica desinenza anellenica, al monte cioè «della doppia ascia» o, se si vuole, della suprema Pòtnia identificante sè stessa con quel suo essenziale attributo, che è insieme primitivo attrezzo agricolo, ascia da carpentiere, arma di difesa e di offesa, strumento magico di irresistibile efficacia. Il poeta si indugia a descrivercelo: esso è grande, maneggevole, di bronzo, affilato d'ambo le parti, fornito di un manico di legno d'ulivo, bellissimo, a perfetta inserzione ¹⁶¹⁾. Così, sia che la dea lo porti come uno strumento di pacifico lavoro, o lo brandisca in atto di minaccia e di comando, o lo arresti davanti a sè nell'aria col suo magico gesto, o lo affidi al braccio delle sue ministre, esso permane una delle espressioni più perspicue e più significative della sua potestà autonoma e imperiosa ¹⁶²⁾.

159) U. Pestalozza, *op. cit.*, I, p. 30.

160) Altro nome culturale per la bipenne è λάβρυς.

161) *Odyss.*, V, 234-236.

162) U. Pestalozza, *La Potnia minoica, il toro e la bipenne in Rend. del R. Istit. Lomb. di Scienze e Lettere*, LXXII, fasc. I, 1938, p. 12.

Il Picard ¹⁶³) aveva già avuto occasione di rilevare da parecchi chiari indizi che la sacra bipenne doveva esser stata l'originario attributo specifico non già di una divinità maschia, ma della grande divinità femminile egeo-anatolica. Io credo di aver afforzato tale tesi, soprattutto nei riguardi della *facies* minoica della divinità, con tutta una serie probativa di argomenti, dai quali risulta non soltanto il rapporto indissolubile fra la dea e la bipenne, ma un complesso di più vasti rapporti, comprendenti anche il toro, paredro beluino della *Pòt-nia*, ch'essa doma e cavalca, e il giglio, suo fiore prediletto, cosicchè nel *pèlekys* infisso tra le corna di una protome taurina o fra le corna di consacrazione dovrebbe vedersi una vera e propria epifania della dea ¹⁶⁴). Anche in relazione a Kalypsô, il sacro *pèlekys* ha pertanto una fondamentale importanza e costituisce un altro forte argomento che si aggiunge ai precedenti, per restaurare in lei una forma della grande divinità mediterranea, saldamente avvinta al mondo di realtà religiose, onde questa ebbe origine, anche se essa appaia, per le ragioni poetiche che vedemmo, stranamente solitaria, priva dei suoi *dàimones parastàtai* ¹⁶⁵), benchè ancora conservi quel coro di divine ancelle, che assistono pure Kirke nella sua dimora incantata ¹⁶⁶).

È dimostrabile in Kalypsô l'elemento magico? Si dovrebbe rispondere a priori positivamente, se è vero che nel mondo mediterraneo « magia e religione si con-

163) Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, Paris, 1922, pp. 517-520. Cfr. M. P. Nilsson, *The min.-myc. Religion*, p. 187 e nota, pp. 191-192; P. Kretschmer, *Die vorgriech. Sprach- und Volksschichten in Glotta*, XXVIII, 1940, p. 245.

164) U. Pestalozza, *op. cit.*, p. 1 ss., p. 8 ss.

165) I *Daktyloi*, i *Kürètes*, i *Korybantès*, i *Kàbeiroi*, divini assistenti e talora paredri della grande dea egeo-anatolica. Vedi U. Pestalozza, *Sulla rappresentazione di un pithos arcaico-beotico in Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XIV, 1938, p. 17 ss.

166) *Odyss.*, V, 199; X, 348 ss.

dizionano a vicenda e intimamente si intrecciano, così da costituire un tutto inscindibile »¹⁶⁷); che quindi la grande dea mediterranea, di cui Kalypsô appare uno degli aspetti, « è inizialmente, fundamentalmente maga »¹⁶⁸), onde non è giuoco di parole definirla « maga in quanto dea e al tempo stesso dea in quanto maga »¹⁶⁹). Di questo suo capitale carattere si potrebbe vedere forse un superstite indizio nel canto. Kalypsô canta, come canta Kirke, ed entrambe accompagnano con le loro voci armoniose il ritmo delle agili spole¹⁷⁰). « Kalypsô und Kirke » osserva felicemente a questo proposito il Diehl¹⁷¹) « sangen, während sie am Webstuhl hin- und hergingen, nicht nur Spinnenlieder, sondern auch Zauber- und Liebeslieder ». Difficile dire se Omero avesse ancora un vago sentore della virtù magica di quelle cantilene in rapporto all'opéra delle divine tessitrici, se ancora le sentisse come vere e proprie ἐπαιδαί, capaci di agire misteriosamente sul rapido e felice progredir della tela¹⁷²). Certo è tuttavia che in origine il canto, nato da una elementare liturgia magico-religiosa per scopi magico-religiosi, sulla traccia di determinate formule sacre, seguiva, sosteneva, penetrava di sè ogni lavoro manuale, diventandone come la forza segreta e operante, che lo conduceva a buon fine.

Un altro sia pur lieve indizio. Intorno allo speco della dea fiorivano λειμῶνες μαλακοὶ ἔου ἡδὲ σελίνου. Può

167) Vedi in questo volume le prime pagine del *Culto solare nella religione mediterranea*.

168) *Ibidem*.

169) *Ibidem*.

170) *Odyss.*, V, 61 ss.; X, 221 ss.

171) E. Diehl, *Fuerunt ante Homerum poëtae in Rheinisches Museum*, N. F. LXXXVIII, 1940, p. 103; cfr. p. 97, p. 99 ss.

172) Non altrimenti i *verba puerpèra* favorivano, insieme coi gesti incantatori, il naturale travaglio del parto: Ovid. *Metamorph.*, X, 511.

parer strano che il poeta si sia limitato al fuggevole ricordo di due specie soltanto: la viola e l'apio. Ma non c'è forse nulla di voluto. Omero ha probabilmente ristretto, ridotto al minimo, perchè non serviva al suo scopo, senza esser guidato da alcun criterio di scelta, una lunga, magari monotona enumerazione d'erbe e di fiori, che avrebbe avuto una giustificazione soltanto se fosse stato nell'intenzione del poeta — nè il poeta l'aveva — di accentuarne le virtù magiche e salutari; intenzione che si coglie invece nel poeta delle Argonautiche Orfiche¹⁷³), a proposito del giardino segreto di Hekàte. Se non che Hekàte è una delle tante dee *pharmakides*, di quelle dee cioè in cui l'elemento magico, fondamentale della grande divinità mediterranea, si annunzia preponderante: tali, oltre Hekàte, le figlie e le strette congiunte di Hélios: Agamède, Aia, Kirke, Krokodike, Mèdeia, Mèstra, Pasiphàe, Perimède. Ed allora non saremo, io suppongo, lontani dal vero, se accoglieremo nel novero anche Kalypsô, signora essa pure di un segreto giardino, in cui crescevano le specie vegetali più adatte all'arcano suo ufficio di dea-maga e di maga-dea. Di esse rimangono superstiti Ἴον ἡδὲ σέλινον. La viola purpurea, della quale Pedanio Dioscoride¹⁷⁴) illustra le doti terapeutiche, si chiamava anche — si noti bene — *πριαπήϊον* e *κυβέλειον*¹⁷⁵), nomi che ci riportano a quella sfera sessuale, di cui la dea mediterranea viveva intensamente la vita e che era particolarmente dominata dai poteri misteriosi dei *phàrmaka*. Quanto al

173) Orph. *Argonautica*, 911-923. Vedi U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, pp. 26-27.

174) Pedanii Dioscuridis Anazarbei *De materia medica libri quinque*, ed. M. Wellmann, Berlin, 1907-1914, IV, 121 e 121 RV (= vol. II, p. 271).

175) Il primo non ha bisogno di spiegazioni. Quanto al secondo è evidente il rapporto con Kybele, dove il radicale indicante *luogo cavo* può aver avuto anche un significato sessuale.

σέλινον — σέλινον κηπαῖον con le altre specie: l'έλειοσέλινον, l'όρειοσέλινον, il πετροσέλινον, l'ίπποσέλινον, lo σμύρνιον¹⁷⁶⁾ — possedeva, fra le altre azioni, pur quella di venire in aiuto ai travagli muliebri: ἄγει δὲ καὶ ἔμμηνα¹⁷⁷⁾, ἔμμηνων ἄγωγόν¹⁷⁸⁾, ἄγει δὲ καὶ δεύτερα καὶ ἔμμηνα¹⁷⁹⁾. Nè è forse casuale, in relazione a tali sue specifiche virtù, che il suo nome appartenga alla numerosa serie dei vocaboli — in gran parte preellenici — indicanti l'*aidōion* femminile (Hesych., s. v.).

Ma v'ha di più. Kalypsō a un certo momento viene attratta nella sfera delle dee-maghe solari, delle dee particolarmente *polypharmakoi*: ἀδελφαὶ δὲ Αἰήτου καὶ Ἀλωέως¹⁸⁰⁾ ἦτοι Ἡλίου θυγατέρες Κίρκη καὶ Πασιφάη, καθ' ἑτέρους καὶ Καλυψώ¹⁸¹⁾. Dunque Kalypsō sorella di Kirke e di Pasiphae, la cui diretta discendenza da Hēlios è saldamente stabilita. E questa strettissima relazione con l'una e l'altra dea viene rafforzata, nei riguardi di Kirke, dalla notizia che le faceva entrambe, oltre che figlie, sacerdotesse del Sole¹⁸²⁾, mentre nei rapporti di Pasiphae ci incontriamo in una tradizione mitica che la unisce nuovamente con Kalypsō, non più nella comune discendenza da Hēlios, ma in quella da Atlas: heliade pertanto Pasiphae, heliade Kalypsō; atlantide questa, atlantide pur quella¹⁸³⁾. Riprenderemo ben presto questo rapporto: prima però vogliamo ricordare come il binomio Kalypsō-Kirke attraversasse incolume

176) Pedanii Dioscuridis *op. cit.*, III, 64, 65, 66, 67, 68 (= vol. II, pp. 75-79).

177) III, 65 (= vol. II, p. 77, 5).

178) III, 66 (= vol. II, p. 77, 10); III, 67 (= vol. II, p. 78, 12-13).

179) III, 68 (= vol. II, p. 79, 18).

180) Cfr. Pausan., II, 1, 1; II, 3, 10.

181) Tzetzae *Schol. in Lykophr. Alex.*, v. 174.

182) Johann. Antioch. in *Fragmenta Historicorum Graecorum*, ediderunt C. et Th. Müller., Paris, 1868, IV, p. 551, 24, 19.

183) *Odys.* I, 50-54; VII, 244-247; Plutarch. *Agid.*, c. 9.

secoli e secoli di medioevo per riaffiorare tra i *romans courtois* della Francia del dodicesimo secolo. Nel *Roman de Troie*¹⁸⁴) Odisseo e i compagni arrivano alle *isles d'Eoli*, dove sono umanamente accolti da due regine, Circe e Calipsa, *que nus. si beles ne saveit. - Dames esteient del país - de grant richece e de grant pris... - Eles n'aveient pas seignors* - (perdura l'orgogliosa autonomia della dea mediterranea)... *Des arz saveient e des sorz* (le virtù magiche delle antiche dee solari). Ma il richiamo non è notevole soltanto per il binomio predetto; è tale anche per quel suo accenno alle *isles d'Eoli* che trae probabilmente origine dalla inesatta interpretazione di un testo di Giovanni Malala¹⁸⁵), che avrebbe fatto apparire Kirke e Kalypsô quali figlie di Eolo (Αἰολος).

Anche la versione latina del testo cade nello stesso errore. Ma in realtà Giovanni Malala dice che Aiolos, re delle isole Aiolides, presso a morire, lascia le isole alle sue due figlie, le quali erano βασιλίδες τῶν δύο νήσων. Subito dopo, egli parla di Kirke sacerdotessa di Hêlios mandata dal proprio padre (ὑπὸ τοῦ ἰδίου πατρὸς) nell'isola di Aia, e poi della sorella di lei Kalypsô e dell'animosità di questa verso Kirke. Ora la versione latina — come accennavo sopra — riferisce ad Aiolos l'espressione ὑπὸ τοῦ ἰδίου πατρὸς¹⁸⁶), senza por mente che poco dopo Kalypsô si dichiara con Kirke figlia di Atlas. L'errore del traduttore latino può derivare da un ben più antico errore, l'errore stesso che indusse Benoît de Sainte Maure a collocare nelle isole Eolie in qualità

184) Benoît de Sainte Maure, *Le Roman de Troie* (publié par L. Constans), Paris, 1909, v. 28702 ss.; vv. 28714, 28720.

185) Johannis Malalae *Chronographia*, V, 149, pp. 117-118 in *Corpus Scriptor. Hist. Byzant.*, rec. L. Dindorf, Bonn, 1831.

186) *Op. cit.*, *loc. cit.*, p. 117.

di regine, dividendosi d'amore e d'accordo i poteri, entrambe le dee *pharmakides*.

Ma tornando ora a quel che più importa, è chiaro che l'avvenuto avvicinamento di Kalypsô a Kirke e a Pasiphae, consacrato poi in una vera e propria identità di origine, meno facilmente si sarebbe potuto effettuare, se Kalypsô non avesse già posseduto quella virtù magica che trionfava come carattere predominante nelle *polypharmakoi* figlie di Hêlios. Cosicché questa attrazione di Kalypsô nella sfera solare ci appare come un ulteriore probativo argomento della sua natura fondamentalmente magica, della sua primitiva essenza di dea-maga e di maga-dea, conformemente a quanto abbiamo più e più volte affermato della grande *Pôtnia* mediterranea, che nasce da una concezione non soltanto magica, nè soltanto religiosa, ma inestricabilmente magico-religiosa del potere divino.

Prima di lasciare l'argomento, non sarà inutile rilevare che per Kalypsô, in quanto dea *pharmakis*, non si fa cenno di un tipico attributo, dell'attributo della *φάρδος*, che troviamo nelle mani non soltanto di Kirke, ma anche di Athêna, di Athêna minoica e mediterranea, di cui già ponemmo in luce le analogie con la divina signora di Ogygie.

Nel decimoterzo libro dell'Odissea infatti (v. 429) Athêna tocca con la *rhabdos* l'eroe per trasformarlo in un vecchio, così come Kirke fa con i compagni di Odisseo per volgerli in animali; nel libro decimosesto (v. 172) la dea adopera lo stesso magico mezzo per ridare all'eroe le abituali fattezze, e qui alla verga fatata è aggiunto l'epiteto di *aurea*; finalmente, ancora nel medesimo libro (v. 456) Athêna lo percuote di nuovo con la *rhabdos*, perchè ritrasformato in vecchio non sia riconosciuto da Eumeo.

Abbiamo visto che Kalypsô e Pasiphae, già congiunte nella paternità di Hélios, ritornano a congiungersi in qualità di Atlantides, di figlie entrambe di Atlas. Ora è di capitale importanza richiamare a questo punto le conclusioni a cui giungemmo, studiando in altro saggio la figura di Atlas, riconoscendone gli aspetti primordiali in quella sfera egeo-anatolica a cui pure appartiene originariamente Kalypsô, ed in quel mondo libico, di cui già illustrammo le relazioni con Creta minoica ¹⁸⁷), sfera e mondo a cui l'etnica unità del sostrato conferisce una chiara omogeneità e una stretta interdipendenza nel diritto, nel costume, nei miti, nei culti, nelle vicende storiche.

Ma qui viene a proposito una notizia riferita da Stefano di Bisanzio ¹⁸⁸) e da Eustazio ¹⁸⁹) che ne attribuisce la paternità all'autore degli *Ethnikà* ¹⁹⁰), la quale fa di Auson il figlio, anzichè di Odysseus e di Kirke, di Kalypsô e di Atlas. Tale notizia, che riguarda persone e fatti ben lontani dalla sfera anatolica, presuppone comunque una tradizione mitica che faceva di Atlas non il padre, ma il paredro della dea: tradizione di schietta impronta mediterranea, come quella che ignorava la paternità (ed anche la maternità, come vedremo) della grande *Pòtnia* originariamente senza padre nè madre, e che devesi perciò ritenere ben più antica dell'altra che trasformava in padre il paredro a norma delle alterazioni in senso patrilineare, che gli Achei fecero subire con particolare accanimento ai miti

187) Vedi sopra a pp. 230 ss., 246 ss.

188) *Ethnicorum quae supersunt*, p. 148, 1-2.

189) *Comment. in Dionys. Perieg. in Geogr. Gr. Min.*, ed. C. Müller, Paris, 1861, II, v. 78.

190) Λέγονται δὲ Αὔσονες ἀπὸ Αὔσονος... Ὀδυσσεῖ γεγονώς ἐκ τῆς Κίρκης, ἦ, κατὰ τὸν τὰ Ἐθνικὰ γράψαντα, ἐκ Καλυψοῦς γεννηθεὶς τῷ Ἄτλαντι...

mediterranei dominati dalla nota matriarcale. Non andremo perciò errati, se riterremo questa tradizione al suo posto legittimo nel vasto aggruppamento mitico già da noi descritto¹⁹¹⁾, che si inquadra nel mondo libico-egeo-anatolico, e di cui fanno parte Kalypsô e Atlas, aggruppamento che sta al centro del mondo mitico mediterraneo e lega a sè con vincoli più o meno visibili tutta una serie di aggruppamenti minori. In esso, conformemente al principio matrilineare che lo regge, Kalypsô emerge come una delle molte epifanie della grande deità mediterranea avente la sua sede più venerata in Ogygia, e Atlas le sta presso in qualità di subordinato paredro.

Abbiamo detto che di Kalypsô primitivamente si ignorava anche la madre. Solo infatti quando essa diventò per opera della revisione achea figlia coatta del suo originario paredro, alla dea, senza madre per diritto divino, venne data una madre e questa fu naturalmente una delle spose di Atlas, fu Pleiòne¹⁹²⁾, la madre delle Pleiàdes o Peleiàdes¹⁹³⁾, nel cui novero pure Kalypsô venne accolta.

La nostra dea compare anche fra le Hesperides nel noto vaso di Assteas, e, fra le Hesperides, Kalypsô è quella che porge al serpe, cingente l'albero del suo robusto amplesso, *humida mella soporiferumque pappaver*¹⁹⁴⁾: gesto in perfetto accordo con gli originari poteri magici inseparabili dalla sua natura divina — qui decaduta a ben più modeste funzioni — che avemmo già occasione di illustrare¹⁹⁵⁾. Il motivo della presenza di Kalypsô fra le Hesperides si può trovare molto sem-

191) Vedi sopra a pp. 225, 230 ss.

192) Hygin. *Fab.*, ed. H. J. Rose, praef., 16.

193) Vedi sopra a p. 232 ss.

194) Vergil. *Aeneid.*, IV, 485. Vedi sopra a p. 261.

195) Vedi sopra a p. 296 ss.

plicemente nel fatto che ad Atlas è attribuita anche la paternità di queste, oltre che delle Pleiades; ma se noi risaliamo al rapporto intercedente fra Kalypsô e Pasiphae, in quanto ambedue figlie di Atlas ¹⁹⁶⁾, ed alla tradizione che faceva di Pasiphae la figlia di Krête e di Krête una Hesperis o figlia di una Hesperis (e noi già concludemmo in proposito ad una originaria identificazione di Pasiphae e di Krête ¹⁹⁷⁾), la relazione fra Kalypsô e le Hesperides, attraverso questo tramite per cui Kalypsô ci si mostra non estranea al mondo minoico, inscindibile dal mondo libico-anatolico, diventa molto più chiara e più giustificata.

Il carattere marino di Kalypsô — in quanto forma della grande dea mediterranea — fu già più sopra posto nel dovuto rilievo ¹⁹⁸⁾ e trova conferma nell'ampio ciclo mitico che fa capo appunto a Libye e a Poseidôn, dove un figlio di questi, Atlas, è il naturale paredro della dea esperta di navi e di navigazioni, signora del mare e dei venti. Omero infatti lo conosce ancora come colui che θαλάσσης πάσης βένθεα οἶδεν, ed anche come colui che ha, tiene cioè in sua custodia le grandi colonne che, poggiando sul fondo degli abissi marini, tutto all'intorno sorreggono e la terra e il cielo ¹⁹⁹⁾. Il che è molto diverso dalla più tarda e barocca immagine di Atlas portante sulle spalle la sfera celeste, ed in perfetto accordo con la concezione primitiva del dio. Per quel che si può dedurre da un lacunoso frammento esiodeo del *Catalogo delle donne* ²⁰⁰⁾, sembra che Poseidôn stesso stia accanto a Kalypsô, la *Pòtnia nymphe*.

196) Vedi sopra a p. 299 ss.

197) Vedi sopra a p. 243 ss.

198) Vedi sopra a p. 291 ss.

199) *Odyss.*, I, 52-54.

200) *The Oxyrhynchus Papyri*, ed. B. P. Grenfell, A. S. Hunt, Part XI, London, 1915, fram. II, v. 31, p. 48; cfr. p. 51.

Ma v'ha di più. Tzetzes ²⁰¹⁾ accoglie una tradizione ch'egli riferisce ad Ogygos, l'antico re di Thebe di Beozia, ma che dal corso della nostra esposizione apparirà piuttosto originariamente riferibile all'eroe eponimo dei Lici ²⁰²⁾, trasferito di poi con la diaspora licia ²⁰³⁾ nella Beozia e nell'Attica; una tradizione adunque, secondo la quale Ogygos sarebbe stato figlio di Poseidone e di Alistra. Lasciamo per ora da parte la madre. Certo è che la notizia di Tzetzes, isolata com'è, non sembra avere una spiegazione plausibile. Ma non è, a chi meglio riguardi, nè isolata, nè senza spiegazione. L'equazione da noi stabilita ²⁰⁴⁾ Kalypsô-Ogyge, cioè la identificazione di Kalypsô con la *Stammutter* o *Urmutter* dei Lici, e l'illustrazione del carattere marino di Kalypsô e dei suoi rapporti con Poseidone, ci permettono di chiarirne l'origine.

La coppia di Kalypsô-Ogyge e di Poseidone, cioè della *Pòtnia* mediterranea nella sua *facies* marina e del suo paredro, marino del pari, viene nella revisione e nella rifusione achee dei miti mediterranei, miranti alla esaltazione della divinità maschile sopra la divinità femminile (dove essa sia possibile e non vi si opponga una così prepotente natura femminile divina, da rendere vano ogni sforzo di sbazarla dal seggio antichissimo), viene, dicevo, trasformata in un rapporto di paternità e di filiazione: Poseidone padre di Kalypsô-Ogyge, o, per esser più chiari, Poseidone padre di Ogyge. E quando, come già si vide ²⁰⁵⁾ e per la ragione a suo luogo addotta, i Lici si diedero uno *Stammvater* o *Urvater* al posto di una *Stammutter* o *Urmutter*, un Ogygos, cioè,

201) *Schol. in Lykophr. Alex.*, v. 1206.

202) Vedi sopra a p. 135 ss.

203) Vedi sopra a p. 144 ss.

204) Vedi sopra a p. 275.

205) Vedi sopra a p. 159.

invece di una Ogyge, restò ad Ogygos la discendenza diretta da Poseidone in qualità di figlio suo.

Rimane il nome della madre, Alistra. È noto che il Wilamowitz²⁰⁶) ne propose la correzione in Mēstra, la figlia di Erysichthon, amata essa pure dal dio, che l'avrebbe fatta madre dell'eroe licio Bellerophon²⁰⁷), secondo la notizia dello scoliasta dell'Iliade²⁰⁸), purchè però si accetti — nè pare possibile rifiutarla — la lettura: Μήστρας Ἐρυσίχθονος invece di μητρὸς Ἐρυσίχθονος²⁰⁹), essendo il rapporto di paternità e di figliazione tra Erysichthon-Aithon e Mēstra un dato mitico sicuro²¹⁰). Tuttavia il fatto che il nome Alistra non sia altrimenti conosciuto, non mi sembra ragione sufficiente per respingerlo senza appello di sorta. Una dea Halistra, con la necessaria reintegrazione dello spirito aspro, una dea quindi essenzialmente marina sarebbe, quale compagna di Poseidone, nel suo pieno carattere. Rammento in proposito la rodia Halia, che genera a Poseidone sei figli e una figlia, Rhodos, da cui l'isola prende nome²¹¹). Stringendo linguisticamente più da presso il nome proprio, Ἀλίστρα potrebbe ben essere un sostantivo formato col suffisso -τρα, sul tipo di πίσ-τρα, ἀκέσ-τρα, ξύσ-τρα ecc.²¹²), e con il nome-radice

206) Zu Tzetzes in *Lykophr. v. 1206* in *Hermes*, XXVI, p. 216.

207) Sull'origine licia del nome vedi Joh. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* etc., p. 59. Vedi pure L. Malten, *Bellerophon* in *Jahrbuch des deutsch. archäolog. Inst.*, XL, 1925.

208) *Schol. Vict. in Iliad.*, VI, 191.

209) Vedi Höfer, *Mestra* in W. H. Roscher, *Ausführl. Lexik. etc.*, II, col. 2345; O. Crusius, *Erysichthon* in W. H. Roscher, *op. cit.*, II, col. 1377.

210) Tzetzae *Schol. in Lykophr. Alex.*, v. 1393; Palaephati *De Incredilibus*, ed. N. Festa, xxiv (Περὶ Μήστρας) in *Mythographii Graeci*, III, 2, Leipzig, 1902.

211) Vedi sopra a p. 220.

212) P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, p. 333.

ἀλ-²¹³) ampliato da un suffisso interno -ισ, sul tipo di ἀλ- ἰσ- τονος. Io starei quindi per la conservazione di Ἀλίστρα, modificato, s'intende, in aspro lo spirito lene.

Che se dovessimo invece accogliere la sostituzione di Mēstra in luogo di Halistra, noi ci troveremmo allora di fronte ad una ulteriore conseguenza di quella attrazione di Kalypsô-Ogyge nella sfera solare, di cui si fece cenno a proposito dei rapporti di Kalypsô con Kirke e con Pasiphae²¹⁴): giacchè Mēstra è essa pure una figlia di Hêlios²¹⁵) e come tale una dea *pharmakis*, una dea-maga essenzialmente παντόμορφος²¹⁶), μετάβλητος²¹⁷), perchè la sua virtù magica consisteva soprattutto nell'inesauribile capacità di trasformarsi: *nunc equa, nunc ales, modo bos, modo cervus abibat*²¹⁸); una dea infine, le cui origini si riattaccano al mondo anatolico e precisamente alla Caria²¹⁹). Entrata adunque Kalypsô-Ogyge nel regno delle figlie e delle spose del Sole, a Ogyge prima, e in un secondo tempo ad Oyggos, venne attribuita per madre una figliola di Hêlios. Nè si dimentichi che quando qui si parla di figlie e di spose del Sole, ci si richiama sempre al culto solare mediterraneo, s'intende cioè parlare di dee e di eroine intimamente legate alla terra, agli alberi, all'acque, come intimamente le-

213) P. Chantraine, *op. cit.*, p. 1.

214) Vedi sopra a p. 299 ss.

215) Figlia di Aithon, figlio di Hêlios o Hêlios stesso. (Th. Zielinski, *Erysichthon* in *Philologus*, N. S., IV, 1891, pp. 146-148). Anche Agamède è figlia di Augeias, figlio di Hêlios (O. Gruppe, *Griech. Mythol. u. Religionsgesch.*, pp. 74, 144).

216) Tzetzae *Schol. in Lykophr. Alex.*, v. 1393. Cfr. Palaephati *De Incredib.*, XXIV (Περὶ Μήστρας).

217) Michael. *Apostolii Cent.* XI, 21 in *Corpus Paroemiogr. Graec.*, edid. E. L. a Leutsch, Göttingen, 1839-1851, II.

218) Ovid. *Metamorph.*, VIII, 873. Cfr. Th. Zielinski, *op. cit.*, pp. 148-149.

219) Al promontorio Triopio. Vedi O. Crusius, *Erysichthon* in W. H. Roscher, *Ausfuhr. Lexik. etc.*, I, col. 1384.

gato al mondo terrestre — ctonico ed anche catactonico — era Hêlios preellenico.

È quasi superfluo ricordare come le tradizioni mitiche facenti di Kalypsô una Oceanide ²²⁰) o una Nereide ²²¹) traggano da un lato origine dagli attributi marini della grande dea mediterranea e dall'altro dalla svalutazione achea di tutte quelle fra le divinità femminili preelleniche, in cui non fu la capacità di sopravvivenza non solo, ma di rinnovato dominio di una Artemis, ad esempio, e di una Athêna. Così avvenne che pure Kalypsô decadde dalla sua primitiva sovranità terrestre ed equorea, per assumere l'ufficio modesto di una di quelle *korai* divine che le facevano corona nell'esercizio del suo antico potere, magico e divino ad un tempo, come oggi ancora si vedono, sopra i sigilli cretesi, ritualmente disposte nel sacro *têmenos* costellato di gigli, intorno alla *Pòtnia* minoica.

Così noi pazientemente, talora forse audacemente, ci siamo studiati di restituire alla βασιλίσσα Ὠκυγίας ²²²), contro tenaci negazioni, la concreta e complessa personalità originaria, i modi e le forme della sua primitiva vita divina, attraverso i tenui accenni del poeta, che la fece immortale.

Cara, deliziosa, leale immagine di dea, quasi casta in quel discreto e segreto e tenace sentimento per l'eroe, che il peso delle diurne tristezze, gridate al cielo ed al

220) Hesiod. *Theogon.*, 359 (figlia di Okeanòs e di Têthys).

221) Apollod., I, 2, 7 (figlia di Nêrêus e di Dôris). Kalypsô con lo stesso epiteto esiodeo di ἱμερόεσσα, la ritroviamo fra le *korai* di Persephone nell'Inno omerico a Dêmêter, v. 422: E con lei è un'altra Oceanide esiodea, Kalliròe (v. 419). Nel *Kyklops* di Euripide, Kalypsô viene invocata con altre divinità marine, ma non confusa con le *Nhpréws korai*: con Poseidôn, con Triton, con Nêrêus, con le *korai* di questi (v. 262 ss.).

222) Eustath. *Comm. in Hom. Odyss.*, Leipzig, 1825, vol. I, lib. I, v. 51, p. 17, 20 ss.

mare, sentiva cadere silenziosamente nella tenebra dell'antro fragrante, sul molle giaciglio, fra le braccia divine; operosa e serena, donnescamente lieta di apparire ad Odisseo desiderabile e bella, e pur virilmente capace di maneggiare succhiello e bipenne. E dopo la cena semplice e pura, cena di ambrosia e di nettare (nell'ombra, le ancelle discrete), dopo l'ultima notte d'amore, dopo la laboriosa aurora, dopo i doni della mesta tenerezza e degli incalzanti ricordi, la partenza senza lagrime, senza drammi, senza rancori: la bianca vela si gonfia alla brezza seconda suscitata dalla dea; l'eroe sale, si allontana, si fa piccolo sull'immenso orizzonte, scompare: poi più nulla.

Fra le mille avventure e le infinite esperienze, l'incontro primo con Nausicaa e le ultime ore con Kalypsô non dovettero più uscire dalla memoria e dal cuore di lui. Nomi amati e nostalgici, ch'egli si sorprese forse a sussurrare talvolta, mentre dalle scogliere solitarie della sua isola petrosa vagava con lo sguardo sopra il mare infinito.