

# ELLENI, BARBARI E TERATOLOGISMO NELLA TRADIZIONE GRECA

## I

Secondo il Jüthner (*Hellenen und Barbaren*, cap. I) in Omero è lasciata fuori considerazione ogni differenza nazionale, perché il poeta era costretto a ritrarre gli stranieri e particolarmente i Troiani solo valendosi della conoscenza generale. Non aveva dunque nessuna informazione diretta sugli usi, sulla lingua e la razza dei Troiani, ma solo nozioni imprecise attraverso la leggenda. La spiegazione del Jüthner non è sufficiente; l'analisi va diretta alla posizione di Omero rispetto allo straniero dei suoi poemì. La lotta che il poeta ci racconta ha un carattere cavalleresco, sicché nella battaglia non domina mai l'odio al nemico, ma la brama di vittoria a dimostrazione della propria valentia e del proprio coraggio. E se un eroe manifesta il suo odio per l'avversario straniero, ne è cagione il risentimento per la morte di un amico o per l'offesa al proprio valore. Quando Achille infuria senza pietà sui Troiani e alza le sue espressioni d'odio per i nemici e per Ettore in specie, lo spinge la sete di vendetta per la morte dell'amico più caro.

Per questo carattere di cavalleria gli stessi tipi di guerrieri che troviamo nel campo greco sono trasportati in quello avversario. Basta prendere in esame i duelli tra gli eroi principali per accertarsene. Tratto tipico, l'incontro tra Glauco e Diomede (*Iliade*, VI, 119 e seg.), il riconoscimento di antichi vincoli di ospitalità e lo scambio dei doni fra i due guerrieri, che troveranno altrove di che far prova del loro valore.

Ma l'esempio più significativo è senza dubbio la monomachia fra Ettore e l'Aiace Telamonio (VII, 225 e segg.). E lo scambio di parole precedente al duello: „Αἴαν διογενὲς Τελαμώνιε, κοίρανε λαῶν“. Così si indirizza Ettore al suo avversario; e le parole con cui gli araldi mettono fine alla contesa (279—81);

„μηκέτι, παῖδε φίλω, πολεμίζετε, μηδὲ μάχεσθον·  
ἀμφοτέρω γάρ σφῶι φιλεῖ νεφεληγερέτα Ζεύς·  
ἄμφω δ' αἰχμητά, τό γε δὴ καὶ ἔδμεν ἀπαντεῖς“.

Il rifiuto di Aiace di ritirarsi prima che ne dia l'esempio lo sfidante, ma specialmente il discorso con cui Ettore conclude l'episodio sono tutti permeati di generosità cavalleresca.

„Οφρα τις ὥδ' εἴπησιν Ἀχαιῶν τε Τεύχων τε·  
ἥμεν ἐμχρνάσθην ἔριδος πέρι θυμοβόροιο,  
ἥδ' αὖτ' ἐν φιλότητι διέτμαχεν ἀρθμήσκντε“ (VII, 300—303).

sono gli ultimi tre versi del discorso con cui Ettore propone lo scambio delle armi.

Arriviamo di conseguenza all'identificazione dei Greci e dei Troiani (con i loro alleati) tanto nel campo morale che in quello fisico. C'è identità nella religione, e gli dei troiani sono gli stessi onorati dai Greci, tanto che Zeus con tutti gli dei è immaginato a banchetto „μετ' ἀδύμουνας Αἰθιοπῆς“.

I riti religiosi sono eguali e così i funebri: Sarpedonte sarà onorato nella natia Licia di una tomba e di un cippo (XVI, 453—57), supremo onore funebre per i Greci come per gli stranieri asiatici. C'è identità nella lingua, tanto che non avviene mai che due guerrieri avversi non si capiscano. Ancora: le armi di Ettore sono le stesse di Achille, e la spada battuta su incudini tracie di cui va ornato Eleno (XIII, 576—7) sarebbe arma pregiata di qualunque Greco. Il priamide Licaone, adoperando l'arte di un Greco, piega i giovani rami di un fico per costruirne gli „ἄντυγες“ d'un cocchio (XXI, 37—8) e i pepli istoriati, lavoro di donne fenicie, che Paride aveva portato da Sidone (VI, 260), potrebbero adornare le ricchezze domestiche di un principe ellenico.

Gli attributi dati agli alleati dei Troiani non li distinguono affatto dalle genti greche, quand' anche attributi vi siano. Ché per lo più c'è localizzazione geografica o ricordo puro e semplice senza alcuna determinazione. O sono i Lici ammirati come numi „dai forniti banchetti e dalle tazze ricolme“ (XII, 310) o i Lelegi amanti della guerra, abitanti nella città di Pedaso, vicino al fiume Satnioente (XXI, 86). E i Paflagoni sono detti „μεγαλήτορες“ (XIII, 656) e gli Abii giustissimi. E Zeus volge lo sguardo „ἐφ' ἵπποπόλων Θεᾶς“.

La conoscenza geografica è ristretta solo ai popoli dell'Asia Minore, e se v'è accenno a popoli più lontani, come per gli Etiopi (I, 423), non se ne determina neppure la regione. Inutile insistere su questa identità anche troppo evidente.

\* \* \*

Venendo ad un' esame della divinità, ci accorgiamo che come il contatto del Greco con lo straniero s'è risolto in una identificazione dei due elementi, così la divinità a contatto con l'umanità dell'Iliade, è avvicinata ed egualigliata all'uomo. Se ne distingue per doti, umane, come la forza, la saggezza e specialmente la fulgida bellezza, elevate a un grado molto superiore all'umano. Ma il dominio di Zeus sugli altri dei assomiglia in grandi proporzioni a quello di Agamennone sui guerrieri ellenici; e il tono dei discorsi fra i numi non disdirebbe sulla bocca degli eroi troiani e greci.

Come esempio evidente del perfetto antropomorfismo basta vedere Diomede avventarsi a ferire Ciprigna, che andrà dolorante a

farsi curare la ferita (V, 330 e segg.); o ancor meglio vedergli toglier di combattimento lo stesso dio della mischia, lo stesso Ares (V, 855 e segg.).

Grandissimo è anche il numero degli eroi nati da un dio e da un uomo. L'elemento teratologico nell'Iliade manca completamente.

\* \* \*

A questo punto vogliamo vedere se ancora sussiste qualcosa che possa notare una pur lieve distinzione fra Greci e non Greci; qualcosa possiamo realmente trovare; ma si tratta più di sfumature che di differenze vere e proprie. La differenza linguistica è notata a proposito dei Cari: „Νάστης αὕτη Καρῶν ἡγήσετο βαρβαροφώνων“, dice Omero nel catalogo degli alleati (II, 867). È l'unica qualificazione linguistica di un popolo che si trovi nell'Iliade, e vien naturale domandarsi perché in questa unificazione assoluta di popoli sia notata la differenza del linguaggio a proposito dei Cari: differenze somatiche o d'altro genere non appaiono, ma solo la linguistica. Si spiega pensando che Omero ebbe viva l'immagine di queste genti, che dal litorale occidentale dell'Asia Minore e dalle isole antistanti, da Lesbo specialmente, prima che l'invasione ionica li cacciasse all'interno, infestavano il mare con la loro audace pirateria e con la crudeltà guerriera, onde spesso erano assoldati da stati stranieri. Piacerebbe supporre che nella fantasia del poeta erano rimasti vivi almeno quei suoni inintellegibili, barbari nel senso originale della parola, che costrinsero i Cari ad ampliare con nuovi segni l'alfabeto greco quando lo adottarono.

Una caratterizzazione etica dei popoli combattenti in difesa di Troia è data più di una volta dalla mancanza di ordine e di disciplina. Una prima distinzione tra l'ordinato insieme dei guerrieri greci e l'accozzaglia avversa mista di molte genti è il diverso modo con cui gli eserciti muovono alla battaglia (III, 1—9): l'esercito troiano muove gridando fortemente come stormo d'uccelli, col rumore che fanno le gru quando portano la strage al popolo dei Pigmei; mentre dalla parte opposta i Greci avanzano silenziosamente e con sereno coraggio, pronti all'aiuto vicendevole.

La stessa distinzione la ritroviamo nel IV libro (429—38): in contrapposto al silenzioso avanzare dei Greci riverenti ai duci, lo schiamazzo dei Teucri è paragonato al belar di gregge rinchiuso nello ovile. Ancora questa idea della disciplina cui quasi naturalmente fossero educati i Greci, in contrapposto con la confusione ed il disordine dei nemici, è fatta risaltare (come notò già il Lessing nel „Laokoon“) nel libro VII (427 e segg). Priamo non permette che i suoi levino i pianti durante il pietoso ufficio di sepoltura ai morti, mentre i Greci non hanno bisogno del divieto di Agamennone per mantenere un dignitoso silenzio. Si potrebbe pensare anche ad una definizione dell'indole più espansiva degli Orientali dell'Asia Minore nei rispetti della natura più contenuta dei Greci.

Un dato che a prima vista farebbe pensare alla determinazione di un uso barbaro è la poligamia di Priamo (VIII, 304—59; XXI, 88 e 95; XXII, 48). Ma possiamo notare con lo Zahn che le molti mogli di Priamo sono un'eccezione anche fra i Troiani (gli stessi figli del re, Ettore ad esempio, hanno una sola moglie) e sono una giustificazione a posteriori del gran numero di figli di cui si vanta il re troiano. Del resto, possiamo riflettere che in questo Priamo è avvicinato a Zeus: come il sommo dio greco ha molte mogli e una fra tutte, Era, alta in onore, così Priamo prepone Ecuba alle molte consorti.

Secondo lo Stengel le parole in cui esce Achille uccidendo Licavone e particolarmente l'accenno al rito troiano dell'offerta di cavalli al fiume Scamandro (XXI, 130—33) sarebbero le espressioni di meraviglia del guerriero acheo di fronte alla stranezza del rito barbaro, mentre sono da ritenersi semplicemente come una delle tante espressioni di violenza cui arrivano gli eroi omerici contro gli stessi dei. Giacché il rito esisteva in Grecia<sup>1)</sup>.

\* \* \*

Esaminando l'Odissea ci troviamo in un ambiente ben diverso da quello dell'Iliade. Il bisogno di espansione coloniale ha dato inizio ai viaggi di scoperta; la conoscenza dei popoli è più ampia, come più largo è l'orizzonte geografico. Si passa così dal carattere cavalleresco dell'epos troiano a quello avventuroso del ritorno d'Ulisse. Nel complesso ancora nell'Odissea manca quel senso dello straniero di cui è evidente l'assenza nell'Iliade, ma vi si riscontrano più copiosamente tracce di impressioni imprecise di diversità etiche e fisiche.

Sussiste senza dubbio una forte unificazione tra Greci e non Greci, e la riscontriamo in molti luoghi.

Anche gli dei dell'Odissea sono gli stessi per i Greci e per gli stranieri: Poseidone è presso gli Etiopi ad una ecatombe (I, 22—25) come Zeus nell'Iliade. E così per il linguaggio, per gli usi, per la determinazione geografica sussiste in linea di massima l'identificazione iliadea. Gli Etiopi sono determinati solo come abitanti ai confini della terra; l'egizia Tebe è notata per le grandi ricchezze di che vanno orgogliose le sue case (IV, 126—7). Sidone e i suoi abitanti sono ricordati senza nessuna qualificazione (IV, 84 e 618). E i Ciconi, ex-alleati di Troia, per la loro abilità nella battaglia dal cocchio e a piedi (IX, 49—50); e così, infiniti altri esempi potremmo riportare.

Ma quelle tracce differenziali fra ellenico e non ellenico che nella Iliade ricorrono così raramente o come semplici sfumature etiche, nell'Odissea si fanno più frequenti e realistiche anche nell'ambiente fisico degli uomini. Si giunge in certo qual modo ad una embrionale divisione tra mondo greco e mondo non greco; ma è necessario comprendere nel mondo greco anche i popoli in diretto contatto e scambio

<sup>1)</sup> Pausania infatti dice (VII, 7, 2, ecc.): „τὸ δὲ ἀρχαῖον καὶ καθίεσαν ἐς τὴν Δίνην τῷ Ποσειδῶνι ἵππους οἱ Ἀργεῖοι κεκοσμημένους χαλινοῖς“.

con la Grecia. L'umanità è scissa in due parti (cfr. anche Zahn): civile e incivile; pia ed empia. Ma appunto perchè sono questi i principali valori di separazione e non troviamo la civiltà o la pietà solo fra i popoli greci, ma in tutto il mondo in relazioni commerciali e culturali con la Grecia, la differenza non è ancora etnica, ma generale, morale.

Troviamo però già elementi che concorrono alla formazione della coscienza nazionale, che all'epoca dell'Iliade non esiste ancora e si svilupperà pienamente solo con la guerra persiana. Poichè le lotte precedenti fra i Greci e le popolazioni delle coste dell'Asia Minore non potevano dare il senso di un contrasto profondo con i popoli nonellenici. Erano quasi sempre lotte per il possesso di territori, come le troviamo fra le stesse singole città greche. La guerra persiana è tutt'altra cosa poichè non si tratterà più di sole questioni materiali, come alla epoca eroica: anche il pretesto della guerra troiana è in fondo un pretesto materiale. Con la guerra persiana sarà in pericolo la stessa libertà delle genti elleniche, e trattandosi di un principio di vita per gli stati greci, con l'unione materiale si raggiunge anche quella spirituale e sorge la completa coscienza nazionale e l'inimicizia verso lo straniero, che si approfondisce sempre più, poggiando sul senso già notevole di una differenza naturale tra Greci e barbari, espressa nei diversi contrasti, come, ad esempio, la cultura e la rozzezza.

Nell'Odissea un primo accenno dell'avversione del Greco verso lo straniero lo troviamo in due punti a proposito dei Fenici. Nel libro XIV (289 e segg.). Ulisse racconta ad Eumeo che un Fenicio, „ἀπατήλια εἰδὼς Τρωκτης, | δέ δὴ πολλὰ κάκ' ἀνθρώποισιν ἐώργειν“, l'aveva indotto a seguirlo sulla nave con l'intenzione di venderlo. Egualmente per gli inganni fenici lamenta Eumeo la schiavitù (XV, 415 e segg.). Anche in Grecia era ammessa la rapina, ma si vedeva in essa ancora qualcosa di cavalleresco, perché s'operava a mano armata e talvolta a rischio della vita. Invece i metodi dei Fenici basati sull'astuzia dovevano riuscire odiosi ai Greci. Questo senso di odio contro un popolo straniero si generalizzerà poi attraverso l'osservazione di altri popoli e si rafforza fino ad arrivare alla più larga concezione di una particolare condizione naturale nazionale rispetto al mondo non greco.

Più di una volta troviamo l'accenno alla diversità linguistica, contrassegno di una definizione nazionale corrispondente (I, 180—3. Mente naviga verso „ἀλλοθέροις ἀνθρώπους“, III, 302: altrettanto è detto di Menelao. XIV, 43: Ulisse „πλάζετ’ ἐπ’ ἀλλοθέροιν ἀνδρῶν δῆμον τε πόλιν τε“). Queste le poche differenze antropiche che si hanno nell'Odissea.

\* \* \*

Naturalmente negli Inni troviamo ben pochi accenni e qualificazioni dirette di popoli non greci, considerata la natura dei componenti, che sono dei puri „κλέα θεῶν“, dove l'uomo non compare. Ma cerchiamo di mettere in luce il poco che se ne può ricavare.

Si potrebbe pensare che la scarsità di menzioni di terre straniere sia indizio di una conoscenza geografica ancora più imprecisa di quella dell'Iliade e dell'Odissea; ma a darne prova contraria stanno la precisione e la padronanza elegante con cui è trattata la geografia greca, che ci fanno certi che i viaggi d'esplorazione e di commercio erano attivi. La Troade è compresa nel mondo greco, sia perchè forte era la tradizione omerica (Anchise è ancora di una bellezza divina (Ad Afrodite, 55) come poteva vederlo il poeta dell'Iliade), sia perchè ormai i coloni greci vedevano i boschi dell'Ida a non grande distanza dalla costa. Latona vi si spinge nella sua peregrinazione (Ad Apollo Delio, 34) e Afrodite vi cerca Anchise (Ad Afrodite, 66). Certamente non v'è ancora una coscienza nazionale molto sviluppata, se l'unica volta che si dà un appellativo barbarico ad un popolo, si tratta di una gente di stirpe ellenica rimasta addietro nel progresso della civiltà: Apollo nel suo lungo viaggio visita anche „...Φλεγύων ἀνδρῶν πόλιν ὑβριστάων“ (Ad Apollo Pizio, 100). Ma già l'ambiente dove si aggirano gli dei e dove svolgono la loro attività è ambiente greco. Latona, per esempio, nella lunga peregrinazione in cerca di una dimora dove dare alla luce il figlio, non esce mai dal mondo greco e si ferma a Delo, dopo aver compiuto un preciso periplo dell'Egeo (Ad Apollo Delio, 29—44). Latona dunque è una divinità degli Elleni, perchè sceglie la sua sede solo in Grecia, mentre lo Zeus dell'Iliade e il Posidone dell'Odissea scendono ai sacri banchetti fra gli Etiopi. Altrettanto diciamo di Apollo, il quale attraversa nel suo viaggio tutte le regioni dela Grecia, senza spingersi oltre la Tessaglia (Ad Apollo Pizio).

Una differenza etnica possiamo già riconoscerla nella diversità linguistica, che negli Inni appare cosciente. Nell'Iliade o nell'Odissea non si accenna mai a diversità di linguaggio né si sente il bisogno di giustificare il comprendersi di genti diverse. Se qualche volta c'è l'accenno alla differenza di lingua, è verso tutto un popolo straniero, verso uomini „ἀλλοθόρους“ dove si dirige il navigante; ma nei frequenti dialoghi fra stranieri si perde la coscienza della diversità linguistica insieme con quella della differenza etnica.

Negli Inni la necessità di giustificazione del comprendersi di due stranieri è già viva. Nell'Inno ad Afrodite, quando la dea mutatasi in fanciulla dice ad Anchise di esser figlia di Otreo, signore „Φρυγίης εὐτειχήτοιο“, sente il bisogno di spiegare la sua conoscenza della lingua troiana:

„Γλῶσσαν γ' ὑμετέρην καὶ ὑμετέρην σάφε οἶδα,  
Τρωὰς γάρ μεγάρω με τροφὸς τρέψεν.... (113—116).

Il dialogo tra una giovinetta frigia e un principe troiano deve essere giustificato.

\* \* \*

Via via che si avanza dall'Iliade nell'Odissea e negli Inni, riesce sempre più difficile basare una ricerca della concezione del mondo non greco solo su dati antropici. Ancora più difficile riuscirà nei con-

fronti di Esiodo e dei Ciclici, dove solo con grande stento possiamo ricercare cosa sia rimasto della identificazione iliadea tra Greco e non Greco, tra umano e divino, prescindendo dai valori teratologici che hanno preso sempre più grande importanza. Pochi sono i caratteri differenziali corrispondenti alla realtà umana. Vana riesce la ricerca per qualche riguarda la Teogonia esiodea; e anche per gli „Ἐργα καὶ ἡμέραι“ possiamo dire altrettanto; qualche elemento di più lo troviamo nei frammenti.

La conoscenza geografica è molto più vasta; la Troade è incorporata nella geografia greca sia per il persistere della tradizione omerica, sia perché ormai la conquista coloniale rendendola un paese greco, disperdeva il ricordo degli antichi abitatori non ellenici; e gli abitanti ne sono identificati ai Greci (*Catalog.* fragm. 136: Locro signoreggia sul popolo dei Lelegi che Zeus dette a Deucalione, scelti dalla calda terra). Anche gli altri popoli dell'Asia Minore mantengono le loro caratteristiche di Greci nella rappresentazione di Esiodo: Licaone, per esempio, principe di Licia, è chiamato „ἀντίθεος“ (*Catal.* 68). Talvolta anche gli altri paesi stranieri sono ricordati come dimora di popolazioni anch'esse con le caratteristiche dei Greci. Così Febo s'invaghisce di una principessa di Achemenia (*Catal.* 44) come potrebbe invaghirsì di una fanciulla greca.

L'orizzonte geografico si stende dalla Persia (Fragm. 44) agli Etiopi e ai Liguri (Fragm. 222); dalla Libia (Fragm. 84) alla Sicilia (Fragm. 85). E in Sicilia sono ricordate Siracusa e l'Etna e l'Ortigia nei pressi di Siracusa. C'è anche il ricordo del mare Tirreno e dei Tirreni (Fragm. 86—87). Grave mancanza l'essere i frammenti riportati da qualche scrittore molto più tardo o da qualche scolio, cosicché gran parte delle determinazioni esiodee di questi popoli si sono perse, e non sappiamo come fossero notate le differenze etiche e fisiche. Ma certamente non potevano mancare attributi corrispondenti alla maggiore coscienza etnica di Esiodo. Anzi possiamo parlare di nascente coscienza nazionale, se dobbiamo credere a Strabone, il quale ci riferisce da Apollodoro che Esiodo usava già il nome di Elleni e di Panelleni per tutti i Greci (Cfr. Kinkel, pag. 106).

Negli „Ἐργα καὶ ἡμέραι“ troviamo una caratterizzazione somatica di un popolo non greco: „Nell'inverno il sole si volge sul popolo e sulle città degli uomini bruni, e tardi risplende agli Elleni“ è detto ai versi 525—28. Siamo più vicini alla coscienza di una diversità etica e fisica tra i Greci e gli altri popoli; non c'è ancora coscienza nazionale vera e propria, ma ci sono molti elementi che ne preparano la via alla definitiva formazione.

E nonostante la forte persistenza della tradizione unificatrice di Omero nei riguardi dei Troiani e dei Greci, notiamo una sfumatura etnica proprio in un ricordo di Troia. Al verso 653 degli „Erga“ sono rappresentati i Greci che partono „Ἐλλάδος ἔξ ιερῆς Τροΐην ἐς καλλιγύναικα“: Troia è una città dalle belle donne come qualunque città ellenica; ma mentre la città di Priamo è data con un attributo pura-

mente umano, „καλλιγύναικα“, alla Grecia è aggiunto un'attributo divino, „sacra“.

L'antropomorfismo della divinità è ridotto a pochi elementi. Abbiamo ancora molti figli di Zeus e di una donna mortale (Cfr. Frigm. 22 e 23); ed è ricordata la comunanza di banchetti e di raduni fra gli immortali e i mortali (Frgm. 204). E ancora gli dei sono accomunati ai re venerandi nel lasciarsi persuade redai doni (Frgm. 236). Ma l'elemento antropomorfico è assai ridotto, mentre domina in ogni occasione l'idea di una somma potenza degli dei, manifestantesi in forme teratologiche.

\* \* \*

Analoghe osservazioni possiamo ripetere in un'esame dei frammenti degli Epici.

Nelle „Κύπριξ“ e nella „Ιλιάς μικρά“ torniamo un po' indietro rispetto ai frammenti di Esiodo. L'orizzonte geografico è infatti più ristretto e compare a un dipresso il mondo dell'Iliade. Gli dei sono gli stessi per Greci e stranieri. Infatti Zeus manda la guerra troiana, vedendo troppo densa la popolazione sulla terra, e la manda tanto a danno dei Greci che dei loro nemici („Κύπρια“ Frgm. 1). Le Ninfe, le „χάριτες“ e l'aurea Afrodite cantano dolcemente „κατ' ὅρος πολυπιδάκου Ιδης“ (Id., Frgm. 4). La Dardania è detta ricca di puledri, „εὔπωλος“ (*Ilias parva*, Frgm. 1) come Omero chiamava Troia (Cfr. *Il.* V, 551 e *Od.* XIV, 71); e la nutrice di Astianatte è qualificata come una bella Greca, „εὐπλόκαμος“ (*Ilias parva*, 18). La figurazione degli dei ha ancora qualcosa di umano. Zeus prende Ganimede a Laomedonte, ma sente il bisogno di compensare il padre e gli dona una vite dalle foglie e dai grappoli d'oro, opera di Efesto (*Il. p.*, 6). Afrodite è ammirata per qualità umane, per le vesti meravigliose trapunte di fiori (*Cypria*, 3).

Nel primo dei due frammenti pervenutici della „Δαναΐς“ la conoscenza dei territori stranieri è già più certa e ne è ricordato l'ampio regale fiume Nilo (Kinkel, pag. 78).

Continuando la ricerca in questo senso, arriviamo ad Eumelo, Asio, al poeta della Foronide e a Museo. Sembra che la loro concezione dello straniero e del divino, per quel poco che appare dagli scarsi frammenti, possa essere considerata, se non identica, per lo meno molto vicina, contemporanea.

I loro dei sono comuni ai Greci e agli stranieri dell'Asia Minore. Eumelo fa nascere Zeus in Lidia (Kinkel, fragm. 18, p. 195). Asio racconta che Anceo, figlio di Poseidone, regnò sui Legegi e che dalla figlia del fiume Meandro di Caria gli nacquero Terilao, Enido, Sano e Aliterse (Frgm. 7, p. 204—5). La rappresentazione della divinità è ancora assai antropomorfa. In Museo troviamo il racconto di Zeus allattato da una capra (*Teogonia*, 7). I beni degli dei sono beni partecipabili agli uomini; ancora in Museo troviamo un frammento, che non sappiamo a quale opera assegnare, dove egli dice dolce il ricercare

„....δσα θνητοῖσιν ἔνειμαν ἀθάνατοι, δειλῶν τε καὶ ἐσθλῶν τέκμαρ  
ἐναργές“.

Non possiamo giudicare l'estensione della conoscenza geografica, perché troppo poco appare dai resti esistenti. Sono molto ricordati i paesi dell'Asia Minore, come si è già visto, ma di questo non si deve tener conto, perché le colonie greche erano ormai fiorenti sulle coste asiatiche. Il senso nazionalistico di una particolare condizione privilegiata nei confronti dello straniero non era certamente ancora molto sviluppato. E vediamo che Eeta preferisce al proprio regno di Corinto l'abitare nella Colchide (*Eumelo, Corintiaca*, 2); e il merito della scoperta dell'uso del ferro, *τέχνη πολυμήτιος Ἡρχίστοιο*“, è attribuito ai montanari frigi abitatori dell'Ida (*Foronide*, 2).

Un sensibile passo avanti lo avvertiamo in Epimenide e Aristea. La conoscenza dei paesi stranieri è favorita da viaggi assai più frequenti e audaci. Epimenide sente la necessità di sfatare l'inveterata credenza di un ombelico in mezzo alla terra o al mare e afferma che se esiste, è noto solo agli dei, ma inconoscibile ai mortali (Fragm., 6, pag. 234).

Aristea cerca un campo per la sua poesia nei lontani paesi del settentrione orientale e parla degli Issedoni, degli Arimaspi e degli Sciti (Fragm., 2—5, pag. 245). La divinità non è ancora staccata dall'uomo e Selene è qualificata con un attributo umano, „ἡύκομος“ (*Epim.* 13).

L'elemento teratologico compare però abbondante, tanto nella rappresentazione della divinità come in quella dell'uomo.

Ancora in Paniasi le divinità greche sono le stesse onorate dagli stranieri. E troviamo Smirna, figlia del re degli Assiri, innamoratasì del padre per la vendetta di Afrodite, irata del non esserne onorata (Fragm. 25).

Maggiore conoscenza geografica è rivelata dai viaggi di Eracle. Ne è ricordata la navigazione alla volta di un'isola iberica, Eriteia (fragm. 7), e la sua malattia in Lidia con la guarigione ottenutavi dal fiume Illo (fragm. 17). È rammentata anche l'argentea corrente del Sibro licio (fragm. 18).

Ancora più decise sono le definizioni di paesi o di popoli stranieri in Cherilo di Samo. Siamo ormai dopo la guerra persiana (cfr. 1) e la conoscenza del mondo non greco è molto più larga. Si conosce anche la produzione del suolo di terre straniere: i pastori Saci, di razza scita, abitavano l'asia produttrice di frumento, „πυροφόρον“; ed è definita anche la vita di questi pastori (fragm. 3) „αγλονόμοι, .... νομάδων ἄποικοι, ἀνθρώπων νομίμων“. È presente la diversità linguistica come determinazione etnica e in un frammento (4, pag. 268) sono ricordati gli abitanti dei monti Solimi, „γλῶσσαν μὲν φοίνισσαν ἀπὸ στομάτων ἀφιέντες“. C'è anche il tentativo di localizzare i ricordi del mito, e il fiume dove è morto Fetonte, l'Eridano, è figurato nella Germania (fragm. 14).

Così in Antimaco di Colofone la maggiore conoscenza di territori e di paesi fa spostare il leggendario legno di Licurgo dalla Tracia in Arabia (fragm. 70).

Osservando il mondo antropomorfico dell' Iliade non ci aspettiamo che subito dopo, nella produzione letteraria, compaia una vita così ricca di teratologia nelle sue manifestazioni. Dalla concezione completamente antropomorfica e dall' assoluta mancanza di elementi apotropaici dell'Iliade passiamo a tutta un'altra concezione, dove il valore teratologico è predominante.

Già nell'Odissea troviamo copiose tracce di un mondo fantastico perduto nell'Iliade. Di figurazioni di forze naturali brutalmente manifestarsi in mostruose concezioni ne abbiamo in gran numero. Dalla magia di Circe, che trasforma in animali immondi i compagni di Ulisse (libro X), figurazione letteraria di mitiche forze insidianti a che si avventurasse nelle regioni sconosciute e misteriose al di là dei mari greci, alle mostruose trasformazioni di Proteo e alla sede fantastica del signore dei venti, nell'isola natante, l'Eolia. Compiono giganti immani: Tizio si distende col suo corpo smisurato „ἐπ’ ἐννέα πέλεθος“ (XI, 576—7); altrettanto smisurata è la grandezza di Oto e di Efialte (e di Orione per riflesso), che sovrappongono monte a monte per scalare il cielo (XI, 308—316).

Troviamo esseri semiferini e mostruosi come gli empi Ciclopi, diversi nel fisico e nel morale dall'altra gente „che mangia pane“. E nella figurazione di abitanti di terre sconosciute ci si serve di ricordi preesistenti e si rappresentano i popoli lontani in ambiente semidivino, dove l'imprecisione della conoscenza dà origine alla elaborazione fantastica di teratologia che li avvolge e li confonde col mito.

Polifemo, rappresentante di tutto un popolo di giganti smisurati, caratterizzato nella sua empietà, nella sua crudeltà, nella sua completa amoralità ancor più che nella persona fisica (riproduzione sensibile, del resto, della bruttura morale) renderà più facile al poeta la rappresentazione di brutali popoli fantastici: ne abbiamo una chiara prova confrontando la rappresentazione dei Ciclopi con quella dei Lestrigoni: lo spirito è identico. Già al primo metter piede sulla terra di Lestrigonia ci troviamo in una natura selvaggia come nell' isola dei Ciclopi (X, 98): „Ἐνθα μὲν οὔτε βοῶν οὔτ’ ἀνδρῶν φαίνετο ἔργα“.

I tre esploratori spediti da Ulisse, appena arrivati alla città, si imbattono in una donna „δσην τ’ ὅρεος κορυφήν“ (X, 113) che li fa inorridire come già i compagni la vista di Polifemo. La grandezza della moglie di fa noto l'aspetto di Antifate, il re lestrigone che ha la stessa brutalità del Ciclope e prepara ai Greci la medesima fine: „αὐτίχ’ ἔνα μάρψας ἑτάρων ὠπλίσσατο δεῖπνον“ (X, 116). L'accorrere del gigantesco popolo dei Lestrigoni alle grida di Antifate ci riproduce l'accorrere dei Ciclopi alle urla di Polifemo accecato. E tanto Polifemo che i Lestrigoni scagliano massi enormi divelti dai monti sulle navi dei Greci. Come Polifemo è il tipo del Ciclope, il rappresentante di tutto l'empio popolo dei Ciclopi, così anche i Lestrigoni sono tipicizzati nell'orrenda coppia regale, nella crudeltà sanguinosa di Antifate e nella grandezza smisurata della moglie. L'unica differenza è nel modo di vivere: i Lestrigoni sono sudditi di un re e abitano in una

fronti di Esiodo e dei Ciclici, dove solo con grande stento possiamo ricercare cosa sia rimasto della identificazione iliadea tra Greco e non Greco, tra umano e divino, prescindendo dai valori teratologici che hanno preso sempre più grande importanza. Pochi sono i caratteri differenziali corrispondenti alla realtà umana. Vana riesce la ricerca per qualche riguarda la Teogonia esiodea; e anche per gli „Ἐργα καὶ ἡμέραι“ possiamo dire altrettanto; qualche elemento di più lo troviamo nei frammenti.

La conoscenza geografica è molto più vasta; la Troade è incorporata nella geografia greca sia per il persistere della tradizione omerica, sia perché ormai la conquista coloniale rendendola un paese greco, disperdeva il ricordo degli antichi abitatori non ellenici; e gli abitanti ne sono identificati ai Greci (*Catalog.* fragm. 136: Locro signoreggia sul popolo dei Lelegi che Zeus dette a Deucalione, scelti dalla calda terra). Anche gli altri popoli dell'Asia Minore mantengono le loro caratteristiche di Greci nella rappresentazione di Esiodo: Licaone, per esempio, principe di Licia, è chiamato „ἀντίθεος“ (*Catal.* 68). Talvolta anche gli altri paesi stranieri sono ricordati come dimora di popolazioni anch'esse con le caratteristiche dei Greci. Così Febo s'invaghisce di una principessa di Achemenia (*Catal.* 44) come potrebbe invaghirsi di una fanciulla greca.

L'orizzonte geografico si stende dalla Persia (*Fragm.* 44) agli Etiopi e ai Liguri (*Fragm.* 222); dalla Libia (*Fragm.* 84) alla Sicilia (*Fragm.* 85). E in Sicilia sono ricordate Siracusa e l'Etna e l'Ortigia nei pressi di Siracusa. C'è anche il ricordo del mare Tirreno e dei Tirreni (*Fragm.* 86—87). Grave mancanza l'essere i frammenti riportati da qualche scrittore molto più tardo o da qualche scolio, cosicché gran parte delle determinazioni esiodee di questi popoli si sono perse, e non sappiamo come fossero notate le differenze etiche e fisiche. Ma certamente non potevano mancare attributi corrispondenti alla maggiore coscienza etnica di Esiodo. Anzi possiamo parlare di nascente coscienza nazionale, se dobbiamo credere a Strabone, il quale ci riferisce da Apollodoro che Esiodo usava già il nome di Elleni e di Panelleni per tutti i Greci (Cfr. Kinkel, pag. 106).

Negli „Ἐργα καὶ ἡμέραι“ troviamo una caratterizzazione somatica di un popolo non greco: „Nell'inverno il sole si volge sul popolo e sulle città degli uomini bruni, e tardi risplende agli Elleni“ è detto ai versi 525—28. Siamo più vicini alla coscienza di una diversità etica e fisica tra i Greci e gli altri popoli; non c'è ancora coscienza nazionale vera e propria, ma ci sono molti elementi che ne preparano la via alla definitiva formazione.

E nonostante la forte persistenza della tradizione unificatrice di Omero nei riguardi dei Troiani e dei Greci, notiamo una sfumatura etnica proprio in un ricordo di Troia. Al verso 653 degli „Erga“ sono rappresentati i Greci che partono „Ἐλλάδος ἐξ ἵερης Τροίην ἐς καλλιγύναικα“: Troia è una città dalle belle donne come qualunque città ellenica; ma mentre la città di Priamo è data con un attributo pura-

mente umano, „καλλιγύναικα“, alla Grecia è aggiunto un'attributo divino, „sacra“.

L'antropomorfismo della divinità è ridotto a pochi elementi. Abbiamo ancora molti figli di Zeus e di una donna mortale (Cfr. Fragm. 22 e 23); ed è ricordata la comunanza di banchetti e di raduni fra gli immortali e i mortali (Fragm. 204). E ancora gli dei sono accomunati ai re venerandi nel lasciarsi persuade redai doni (Fragm. 236). Ma l'elemento antropomorfico è assai ridotto, mentre domina in ogni occasione l'idea di una somma potenza degli dei, manifestantesi in forme teratologiche.

\* \* \*

Analoghe osservazioni possiamo ripetere in un'esame dei frammenti degli Epici.

Nelle „Κύπειχ“ e nella „Ιτιάς μικρά“ torniamo un po' indietro rispetto ai frammenti di Esiodo. L'orizzonte geografico è infatti più ristretto e compare a un dipresso il mondo dell'Iliade. Gli dei sono gli stessi per Greci e stranieri. Infatti Zeus manda la guerra troiana, vedendo troppo densa la popolazione sulla terra, e la manda tanto a danno dei Greci che dei loro nemici („Κύπρια“ Fragm. 1). Le Ninfe, le „χάριτες“ e l'aurea Afrodite cantano dolcemente „κατ' ὄρος πολυπιδάκου Ιδης“ (Id., Fragm. 4). La Dardania è detta ricca di puledri, „εῦπωλον“ (*Ilias parva*, Fragm. 1) come Omero chiamava Troia (Cfr. *Il.* V, 551 e *Od.* XIV, 71); e la nutrice di Astianatte è qualificata come una bella Greca, „εὐπλόκαμος“ (*Ilias parva*, 18). La figurazione degli dei ha ancora qualcosa di umano. Zeus prende Ganimede a Laomedonte, ma sente il bisogno di compensare il padre e gli dona una vite dalle foglie e dai grappoli d'oro, opera di Efesto (*Il. p.*, 6). Afrodite è ammirata per qualità umane, per le vesti meravigliose trapunte di fiori (*Cypria*, 3).

Nel primo dei due frammenti pervenutici della „Δαναΐς“ la conoscenza dei territori stranieri è già più certa e ne è ricordato l'ampio regale fiume Nilo (Kinkel, pag. 78).

Continuando la ricerca in questo senso, arriviamo ad Eumelo, Asio, al poeta della Foronide e a Museo. Sembra che la loro concezione dello straniero e del divino, per quel poco che appare dagli scarsi frammenti, possa essere considerata, se non identica, per lo meno molto vicina, contemporanea.

I loro dei sono comuni ai Greci e agli stranieri dell'Asia Minore. Eumelo fa nascere Zeus in Lidia (Kinkel, fragm. 18, p. 195). Asio racconta che Anceo, figlio di Poseidone, regnò sui Legegi e che dalla figlia del fiume Meandro di Caria gli nacquero Terilao, Enido, Sano e Aliterse (Fragm. 7, p. 204—5). La rappresentazione della divinità è ancora assai antropomorfa. In Museo troviamo il racconto di Zeus allattato da una capra (*Teogonia*, 7). I beni degli dei sono beni partecipabili agli uomini; ancora in Museo troviamo un frammento, che non sappiamo a quale opera assegnare, dove egli dice dolce il ricercare

„....δσα θνητοῖσιν ἔνειμκν ἀθάνατοι, δειλῶν τε καὶ ἐσθλῶν τέχμαρ ἐναργές“.

Non possiamo giudicare l'estensione della conoscenza geografica, perché troppo poco appare dai resti esistenti. Sono molto ricordati i paesi dell'Asia Minore, come si è già visto, ma di questo non si deve tener conto, perché le colonie greche erano ormai fiorenti sulle coste asiatiche. Il senso nazionalistico di una particolare condizione privilegiata nei confronti dello straniero non era certamente ancora molto sviluppato. E vediamo che Eeta preferisce al proprio regno di Corinto l'abitare nella Colchide (*Eumelo, Corintiaca*, 2); e il merito della scoperta dell'uso del ferro, *τέχνη πολυμήτιος* ‘*Ηρχίστοτο*’, è attribuito ai montanari frigi abitatori dell'Ida (*Foronide*, 2).

Un sensibile passo avanti lo avvertiamo in Epimenide e Aristea. La conoscenza dei paesi stranieri è favorita da viaggi assai più frequenti e audaci. Epimenide sente la necessità di sfatare l'inveterata credenza di un ombelico in mezzo alla terra o al mare e afferma che se esiste, è noto solo agli dei, ma inconoscibile ai mortali (Fragn., 6, pag. 234).

Aristea cerca un campo per la sua poesia nei lontani paesi del settentrione orientale e parla degli Issedoni, degli Arimaspi e degli Sciti (Fragn., 2—5, pag. 245). La divinità non è ancora staccata dall'uomo e Selene è qualificata con un attributo umano, „ἡύκομος“ (*Epim.* 13).

L'elemento teratologico compare però abbondante, tanto nella rappresentazione della divinità come in quella dell'uomo.

Ancora in Paniasi le divinità greche sono le stesse onorate dagli stranieri. E troviamo Smirna, figlia del re degli Assiri, innamoratasi del padre per la vendetta di Afrodite, irata del non esserne onorata (Fragn. 25).

Maggiore conoscenza geografica è rivelata dai viaggi di Eracle. Ne è ricordata la navigazione alla volta di un'isola iberica, Eriteia (fragn. 7), e la sua malattia in Lidia con la guarigione ottenutavi dal fiume Illo (fragn. 17). È rammentata anche l'argentea corrente del Sibro licio (fragn. 18).

Ancora più decise sono le definizioni di paesi o di popoli stranieri in Cherilo di Samo. Siamo ormai dopo la guerra persiana (cfr. 1) e la conoscenza del mondo non greco è molto più larga. Si conosce anche la produzione del suolo di terre straniere: i pastori Saci, di razza scita, abitavano l'asia produttrice di frumento, „πυρφόρον“; ed è definita anche la vita di questi pastori (fragn. 3) „μηλονόμοι,.... νομάδων ἄποικοι, ἀνθρώπων νομίμων“. È presente la diversità linguistica come determinazione etnica e in un frammento (4, pag. 268) sono ricordati gli abitanti dei monti Solimi, „γλῶσσαν μὲν φοίνισσαν ἀπὸ στομάτων ἀφίεντες“. C'è anche il tentativo di localizzare i ricordi del mito, e il fiume dove è morto Fetonte, l'Eridano, è figurato nella Germania (fragn. 14).

Così in Antimaco di Colofone la maggiore conoscenza di territori e di paesi fa spostare il leggendario legno di Licurgo dalla Tracia in Arabia (fragn. 70).

Osservando il mondo antropomorfico dell'Iliade non ci aspettiamo che subito dopo, nella produzione letteraria, compaia una vita così ricca di teratologia nelle sue manifestazioni. Dalla concezione completamente antropomorfica e dall'assoluta mancanza di elementi apotropaici dell'Iliade passiamo a tutta un'altra concezione, dove il valore teratologico è predominante.

Già nell'Odissea troviamo copiose tracce di un mondo fantastico perduto nell'Iliade. Di figurazioni di forze naturali brutalmente manifestarsi in mostruose concezioni ne abbiamo in gran numero. Dalla magia di Circe, che trasforma in animali immondi i compagni di Ulisse (libro X), figurazione letteraria di mitiche forze insidianti a che si avventurasse nelle regioni sconosciute e misteriose al di là dei mari greci, alle mostruose trasformazioni di Proteo e alla sede fantastica del signore dei venti, nell'isola natante, l'Eolia. Compaiono giganti immani: Tizio si distende col suo corpo smisurato „ἐπ’ ἐννέα πέλεθρα“ (XI, 576—7); altrettanto smisurata è la grandezza di Oto e di Efialte (e di Orione per riflesso), che sovrappongono monte a monte per scalare il cielo (XI, 308—316).

Troviamo esseri semiferini e mostruosi come gli empi Ciclopi, diversi nel fisico e nel morale dall'altra gente „che mangia pane“. E nella figurazione di abitanti di terre sconosciute ci si serve di ricordi preesistenti e si rappresentano i popoli lontani in ambiente semidivino, dove l'imprecisione della conoscenza dà origine alla elaborazione fantastica di teratologia che li avvolge e li confonde col mito.

Polifemo, rappresentante di tutto un popolo di giganti smisurati, caratterizzato nella sua empietà, nella sua crudeltà, nella sua completa amoralità ancor più che nella persona fisica (riproduzione sensibile, del resto, della bruttura morale) renderà più facile al poeta la rappresentazione di brutali popoli fantastici: ne abbiamo una chiara prova confrontando la rappresentazione dei Ciclopi con quella dei Lestrigoni: lo spirito è identico. Già al primo metter piede sulla terra di Lestrigonia ci troviamo in una natura selvaggia come nell'isola dei Ciclopi (X, 98): „ἐνθα μὲν οὔτε βοῶν οὔτ’ ἀνδρῶν φαίνετο ἔργα“.

I tre esploratori spediti da Ulisse, appena arrivati alla città, si imbattono in una donna „ὅσην τ’ ὄρεος κορυφήν“ (X, 113) che li fa inorridire come già i compagni la vista di Polifemo. La grandezza della moglie di fa noto l'aspetto di Antifate, il re lestrigone che ha la stessa brutalità del Ciclope e prepara ai Greci la medesima fine: „αὐτίχ’ ἔνα μάρψας ἑτάρων ὕπλισσατο δεῖπνον“ (X, 116). L'accorrere del gigantesco popolo dei Lestrigoni alle grida di Antifate ci riproduce l'accorrere dei Ciclopi alle urla di Polifemo accecato. E tanto Polifemo che i Lestrigoni scagliano massi enormi divelti dai monti sulle navi dei Greci. Come Polifemo è il tipo del Ciclope, il rappresentante di tutto l'empio popolo dei Ciclopi, così anche i Lestrigoni sono tipicizzati nell'orrenda coppia regale, nella crudeltà sanguinosa di Antifate e nella grandezza smisurata della moglie. L'unica differenza è nel modo di vivere: i Lestrigoni sono sudditi di un re e abitano in una

città, mentre i Ciclopi conducono una vita pastorale, libera da leggi.

Un altro popolo avvolto nella nebbia fantastica dell'ignoto è quello dei Lotofagi, di cui Omero non rivela neppure la dimora, e solo da Erodoto sapremo che un popolo mangiatore di loto abitava sulle coste della Libia. In Omero è una popolazione misteriosa che si ciba di un frutto, assaggiando il quale si dimenticano patria e parenti (*Od. IX*, 84—97). Una minaccia anche questa, per gli audaci esploratori delle prime navigazioni, di non far più ritorno. Così l'ignoto si concretizza nella notte squallida dei Cimmeri favolosi, mai illuminati dai raggi del sole (*XI*, 14—19). E qualcosa di parallelo avviene per i Feaci: aiuto immaginario al navigante, compenso alle minacce sovrastanti.

Ancora più ricchi di teratologia fantastica sono gli Inni omerici. La forza degli dei è elevata al massimo, e Delo teme che Apollo la sprofondi con un calcio sotto gli abissi del mare (Ap. Delio, 70 e segg.). Anche il tono comico che nell'Inno ad Ermes sembrerebbe avvicinare la divinità all'uomo nella rappresentazione di questo dio in fasce, laduncolo e affarista, che è perfino allettato dall'odore della carne e se ne astiene a fatica per rispetto alla propria divinità (130—33), trova modo di esplicarsi teratologicamente; e la comicità del dio, che entra in casa come nebbia attraverso la toppa, ha pure qualcosa di sovrannaturale. Del resto, il tono caratteristico di questo solo inno, spiegabile oltre che con la tradizione scherzosa del dio, appunto con l'indipendenza degli Inni tra di loro, è compensato in quel poco di antropomorfico che gli rimane dalle narrazioni di prodigiose metamorfosi abbondanti negli altri.

La figura di Titone, cui „Hώς“ ottiene l'eternità, ma non può evitare la fuggevolezza della gioventù, innalza la divinità sull'uomo più di quanto non fosse già nell'Odissea, poiché nella sua eterna decrepitezza riconosciamo l'impossibilità umana di elevarsi alla perfezione dei numi.

Dalla Dragonessa immane uccisa da Apollo (Ap. Pizio, 122) si coglie il pretesto per l'estesa narrazione del mostruoso concepimento di Era, Tifone (127—192). Il poeta si mantiene nell'irreale in tutte le rappresentazioni di metamorfosi divine: Apollo si muta in delfino e balza sulla nave dei navigatori cretesi, e a Crisa opera una nuova trasformazione in astro splendente, sprizzante luce e scintille fino al cielo; e da astro ancora in uomo (220—272). Altrettanto possiamo dire dei prodigi che Dioniso opera sulla nave dei pirati tirreni: il vino sgorgante sul ponte, la vigna fiorente di grappoli in cima all'albero, ai cui piedi si attorciglia l'edera e gli scalmi s'inghirlandano. Infine l'apparizione del truce leone e dell'orsa villosa e la trasformazione dei pirati in delfini (Dioniso e i Tirreni). Nella comparsa delle due belve è definita l'origine straniera del dio; come sempre, è da ricercarsi fuori dalla Grecia, e specialmente nell'oriente, la provenienza di quelle divinità nel cui culto compaiono le belve.

Lo sviluppo cui era arrivata la concezione teratomorfica ci è dato vedere in modo ancora migliore nella figurazione di Pan, ch'è

detto „τερατωπὸν ἐδέσθαι, αἰγιπόδην, δικέρωτα, πολύκροτον, ἡδυγέλωτα“ (a Pan, 36.37). La determinazione è fisica e morale, anzi gli elementi etici e fisici hanno lo stesso valore determinativo.

Fenomeni sovrannaturali ci appaiono nell'Inno a Demetra l'apparire di Ades fuori da una spaccatura della terra coi cavalli immortali (16—18) e l'immagine della dea che alleva meravigliosamente il figlio di Celeo, tenendolo nelle fiamme come un tizzo rovente (239—40). Come nell'Inno ad Atena il suo balzare armata dal cervello di Zeus e in quello ad Ermes l'accenno alle „Θριξί“, le tre sorelle alate profetesse (552).

Nell'Inno ad Afrodite la figura della dea al cui arrivo le belve si umiliano obbedienti e si uniscono in amore, ci dà l'idea della forza sovrannaturale della dea e ci fa pensare insieme ad un influsso della mitologia orientale nel culto di Afrodite<sup>2)</sup>.

Come nell'Odissea appaiono popolazioni semifantastiche, così negli Inni c'è l'accenno ad una regione fantastica quasi estremo limite del mondo nell'esclamazione in cui esce nell'Inno a Dioniso (28—29) l' „Αρχός“ dei pirati tirreni: „...ἢ Αἴγυπτον ἀφίξεται, ἢ ὅγε Κύπρον, ἢ ἐξ Ὑπερβορέους ἢ ἔκαστέρω“.

Abbiamo visto come sempre più profondo appaia il valore dell'elemento mitologico nell'Odissea e negli Inni, distaccando nettamente l'uno e gli altri dall'antropomorfismo dell'Iliade e suscitando una nuova vita già ricca di elementi teratologici nella figurazione della divinità. Tanto più grave quindi riesce la perdita della produzione epica susseguente all'omerica, dove avremmo trovato la continuità dello sviluppo degli elementi non umani in contrasto con quelli umani, fino ad arrivare alla concezione erodotea. Ma cercheremo di seguire questo mondo teratologico in evoluzione in Esiodo e nei frammenti che ci sono rimasti.

Esiodo ha una grande ricchezza di elementi irreali e con lui tutti gli epici.

Già nella Teogonia è ricca la messe di elementi teratologici, come del resto c'era da aspettarsi in un poema del genere. Ma anche il fatto stesso che Esiodo abbia cantato la genesi divina è un indizio della grande distanza che corre dall'Iliade alla concezione esiodea. Il poeta dell'Iliade non poteva cantare un soggetto come la Teogonia, con una concezione della divinità così antropomorfica come la sua. Neppure nell'Odissea il mito vive di teratologia tanto intensa come quella donde Esiodo ricava le ragioni del suo poema. Nella Teogonia è un mostruoso cozzarsi di forze brutali in un assestamento donde escono gli dei della religione greca. Le violenze della natura trovano riscontro nelle violente manifestazioni divine, nei mostruosi concepimenti delle divinità primigenie. È un mondo interessantissimo di esseri senza specie definita, di una mostruosa iperumanità. Non si può fare

<sup>2)</sup> Il Baumeister ammette di trovarsi in piena mitologia orientale e paragona l'Afrodite dell'inno in parola alla Rea di Frigia. Il Romagnoli (*Omero Minore* tradotto da E. R.) pensa anche alla Circe dell'Odissea, senza uscire per questo dalla mitologia orientale, chè anche Circe è una dea delle belve.

distinzione netta tra mostruosità morale e fisica, perchè questa è data quasi sempre in funzione di quella. La forza bruta della terra è raffigurata nei concepimenti di „Γῆ“, che genera senza aiuto d'amore il Cielo, le alte montagne e il mare; ricordo anche nella tradizione di immani cataclismi tellurici. I Ciclopi, simili in tutto agli dei, forti e destri, ma da un solo occhio, sono il frutto della terra e del mare violento (139). Altri mostri terrigeni sono Cotto, Briareo e „Γύνης“ dalle cento braccia e dalla cinquanta teste (147) e Tifone dalle cento teste di drago (821). È tutto un accalcarsi di esseri favolosi: „Χρυσάωρ“, il cavallo alato, genera Gerione a tre teste ed Echidna dal corpo metà di fanciulla e metà di serpente spaventoso, generatrice a sua volta di Cerbero, „πεντηκοντακέφαλον“ e della Chimera atroce con una testa di cane, una di capra e una di serpente (287 e segg.). Dall'unione di „Κητώ“ e di „Φόρκυς“ nasce il serpente custode nelle sue spire dei „παγχρύσεα μῆλα“ sotterranei.

Negli „Erga“ le misteriose lontananze al limite dell'oceano avvolgono le isole fortunate, dimora della generazione degli eroi di Tebe e di Troia, trasformati in semidei, lieti dei raccolti copiosi che loro produce tre volte l'anno la terra.

Nei frammenti esiodei, se siamo da un lato in un mondo assai più vicino all'uomo rispetto a quello della Teogonia, come comporta l'argomento dell'opera, siamo però in un ambiente ancora più saturo di elementi fantastici soprannaturali.

Le generazioni prodigiose sono ancora più frequenti. Zeus si muta in toro spirante croco dalla bocca per unirsi a Europa, e dall'unione nascono Minosse, Sarpedone e Radamante (fragm. 52); o dà un saggio della sua potenza mutando in uomini e donne le formiche di Egina, dove era rimasto unico superstite (fragm. 96), „Αἰξιός“.

ESSERI SPAVENTOSI SONO A SERVIZIO DELLA DIVINITÀ, ED ERA SI FA SEMPRE PRECEDERE DA ARGO, ETERNAMENTE VIGILE, CON I SUOI QUATTR'OCCHI MAI DOMI DAL SONNO (FRAGM. 5).

MERAVIGLIOSE METAMORFOSI ABBONDANO PER OPERA DEGLI DEI. Eracle ottiene da Posidone la facoltà di assumere qualunque sembianza, e da serpe inesorabile si trasforma in aquila, da formica in ape splendida (fragm. 31).

LA MADRE DI MENNONE OTTIENE DA ZEUS CHE LE SORELLE DEL FIGLIO UCCISO DA ACHILLE SIANO CONVERTITE IN UCCELLI, I QUALI, TORNANDO OGNI ANNO AD AZZUFFARSI SUL SUO CENERE, NE PLACHINO I MANI COL LORO SANGUE (FRAGM. 49). E LE LACRIME DELLE SORELLE DI FETONTE SONO CAMBIATE IN ELETTO (FRAGM. 209). „ΚΑΙΛΙΣ“ OTTIENE DA POSIDONE, CHE LE SI ERA UNITO, D'ESSER MUTATA IN UOMO (254). APOLLO, IRATO CON MIDA, NE RENDE LE ORECCHIE ASININE (FRAGM. 45), E MERCURIO MUTA IN PIETRA BATTO PERCHÉ „ΔΙΧΘΥΜΟΣ“ (FRAGM. 167).

LE FIGLIE DI „ΠΡΟΪΤΟΣ“ IMPAZZISCONO PER NON AVERE ACCOLTO IL SACERDOZIO DI DIONISO (FRAGM. 184).

SI ACCENNA AD ESSERI FANTASTICI COME I „ΠΥΓΜΑΙΟΥΣ“ (FRAGM. 82), I „ΚΑΤΟΥΔΑΙΟΥΣ“ (FRAGM. 81). SI DETERMINA ANCHE LA FIGURA FISICA DI

altri popoli fantastici nel nome stesso con cui sono chiamati, e abbiamo gli „*Ημίκυνα*“ e i „*Μηροκεφάλους*“ (fragm. 82); o si determina il carattere morale dei Satiri „*εύτιδανῶν, ἀμηγανοεργῶν*“ o dei Cureti amanti dello scherzo, danzatori (fragm. 42). È esaltata come divina anche la forza meravigliosa della musica in Zeto e Anfione, che alzano le mura di Tebe col suono della cetra (fragm. 57). E di Tiresia si favoleggia una vita lunga sette generazioni.

\* \* \*

Lo stesso mondo sovrannaturale rivive negli Epici. Gli esseri mostruosi abbondano; e la loro mostruosità consiste in una caratterizzazione fisica: quasi sempre nella grandezza smisurata o nel numero straordinario delle braccia di cui è fornito il gigante. Ritroviamo nel Ciclo la nascita da „*Οὐρανός*“ e da „*Γῆ*“ dei centobraccia insuperabili per grandezza e forza. Compaiono anche i Ciclopi da un occhio solo in mezzo alla fronte. Lo scrittore della Gigantomachia narra di Zeus che, trasformatosi in cavallo, genera da Filira Chirone „*Ιπποκένταυρος*“ (*Scol. Laur. ad. Ap. Rodio I*, 554). L'autore delle Ciprie parla di Sarpedone, l'isola preziosa abitata dalle Gorgoni „*χίλια πέλωρα*“. Le metamorfosi si ripetono frequentemente. Nemesi si trasforma anche in pesce per sfuggire all'amore di Zeus (*Ciprie*, fragm. 6). E come nei Cataloghi di Esiodo Ermes muta Batto in pietra, in un frammento degli Epigoni (Kinkel, 2) divengono pietra la volpe Teumesia e il cane inseguente.

Nei Nostri sono rappresentati il supplizio di Tantalo (fragm. 10) e la forza magica di Medea che „rade“ la vecchiezza di Esone bollendo molti farmachi negli aurei lebeti (fragm. 6).

Molto interessante riesce la caratterizzazione morale di due diavoletti menzogneri e disturbatori, i Cercopi, nel poemetto attribuito dagli antichi ad Omero.

Negli Epici successivi ci mantengiamo nello stesso mondo ricco di teratologia, ma il tono non è così violento come in Esiodo: si calma e diventa, diremmo, più umano. Valori fantastici ne abbiamo ancora parecchi, e le concezioni prodigiose si ripetono. Demodoco narra il nascerre di un grande leone dalla spuma di cui Selene aveva empito una cesta (Kink. pag. 212); in Museo ritroviamo il mito del cervello di Zeus che s'apre per lasciarne balzare Atena (fragm. 8). Compaiono ancora esseri di natura soprannaturale e ferina: le Arpie dello speco di Creta nei „*Νυπάκτια*“ (fragm. 3) e quelle custodi del gregge di Acusilao nella Teogonia (fragm. 14) di Epimenide. Nella Teogonia di Museo (fragm. 13) appare un essere di quattro occhi, forse l'Argo che abbiamo visto in Esiodo, non identificabile con sicurezza per una lacuna del frammento.

Pisandro, a quanto riferisce Pausania (II—37—4) rende ancor più paurosa l'Idra figurandola con molte teste.

Apollodoro ci riferisce (III, 14—4—1) una metamorfosi narrata in Paniasi (fragm. 25), che si risolve a sua volta in una prodigiosa generazione. Smirna, innamoratasi del padre per l'ira di Afrodite, riesce, aiutata dalla nutrice, ad unirsi a lui sconosciuta. E quando il padre accortosi dell'inganno, l'insegue con la spada, ottiene dagli dei d'essere trasformata in albero. Al decimo mese l'albero si spezza e ne nasce il figlio di Smirna e del padre suo, „Αδωνίς“.

Un prodigo ancora narra Epimenide nel sonno eterno cui Zeus condanna Endimione, poiché aveva osato innamorarsi di Era; c'è riferito da uno Scolio (*Scolio Laur. ad A. Rod.* cfr. Kink. 17).

\* \* \*

Mentre, dunque, nell'Iliade mancano assolutamente valori apotropaici, posteriormente essi si manifestano intensamente; il fatto farebbe pensare ad una formazione posteriore di questi valori nella religione greca; ma l'arte figurativa è venuta attraverso gli scavi a levarci dal dubbio; e, del resto, la maturità e la pienezza con cui sono trattati gli elementi teratologici impediscono di pensare a un improvviso sviluppo posteriore all'Iliade.

L'epos omerico non ci mette in diretto contatto che colla concezione religiosa del poeta; nella rappresentazione della divinità egli ha compiuto un'opera grandiosa di unificazione e semplificazione, caratterizzandole e definendole nettamente. La concezione religiosa di Omero è una concezione olimpica, panellenica, che sarà poi accettata lentamente dai Greci, ma ben lontana dalla religione popolare del suo tempo: è un ordinamento delle forme di divinità esistenti, che perdono il loro carattere teratologico per assumere quello antropomorfico dell'Iliade.

La religione donde Omero ha tratto la sua c'è rivelata dalle scoperte degli scavi e segnatamente dall'abbondante materiale rinvenuto a Creta nel cosiddetto antro Ideo, che, quantunque di produzione locale, ha purtuttavia tutti i caratteri della religione preomerica. È una religione incomposta, non ordinata, dove i miti s'intrecciano o si confondono per il ricordo di miti precedenti. I monumenti migliori sono gli scudi ed alcuni ornamenti dell'antro nominato. Un simbolismo potente regna in tutta la concezione della divinità e si attua in forme teratologiche, sintetiche, le quali poi nella concezione omerica olimpica si scinderanno in varie personalità antropiche, rappresentanti dei vari attributi e delle varie essenze racchiusi nella divinità primitiva.

Così negli scudi cretesi detti di Astarte-Anaitis, che il Milani riporta ed interpreta<sup>3)</sup>, compare una dea nuda in forma umana di donna; nel primo scudo è eretta su di un leone e posa le braccia sul capo di altri due in un campo sparso di virgulti, e nella cui parte inferiore

<sup>3)</sup> L. A. Milani, *I bronzi dell'antro Ideo ecc.* — Studi e Mat. vol. I, p. I. pagg. 1—33; 1899.

sono presentati due animali leonini, due sfingi; nell'altro è fiancheggiata da due sfingi e tiene due archi nelle mani. È Rea, o „Γᾶ“, sintesi dominatrice di tutte le forze naturali e soprannaturali; rappresentate le forze terrestri dai leoni nel mondo animale, e quelle celesti, sotterranee, intellettuali e umane dagli sfingi alati. Da questa sintesi deriveranno nella concezione olimpica di Omero diverse dee: ed Era, e Demetra ed Afrodite. E nella rappresentazione dell'Iliade gli animali favolosi come gli sfingi, scompaiono nel comune processo di eliminazione del non umano.

Nello scudo detto del leone alla forma umana di Rea è sostituito un simbolo dendromorfo, il pino.

Interessantissima è la rappresentazione della stessa dea nella cosiddetta Gemma di Cassel; la parte inferiore del corpo, ricoperto dalla veste, accenno all'aspetto ctonico della dea, fa contrasto col petto nudo e col capo in forma di uccello, su cui posa una corona a branche lunate, esprimenti il suo aspetto celeste.

A meglio definire il carattere ctonico della parte inferiore, di sotto alla tunica escono due branche rappresentanti le radici della deapianta madre. Altre rappresentazioni simboliche di Rea ricorrono nelle altre gemme insulari preelleniche, ma interessante è la rappresentazione dell'ipostasi vegetale di Rea nei manici di specchi micenei, riportati dal Perrot (VI, fig. 386,7—8): le due Kore terrestri di Rea sono figure sorgenti e ancora non divise dall'albero materno. E ancora in un anello d'oro di Micene<sup>4)</sup> sono caratterizzate le tre Kore divine di Rea nella loro metamorfosi nei rami della pianta madre, come Driadi o ninfe silvestri. L'aspetto di tutto il corpo, dei capelli, del busto e delle vesti è asciutto e legnoso ed alle estremità delle braccia escono rami d'albero. Così nell'ago crinale emblematico della terza tomba del „χύλος“ miceneo, Rea è rappresentata simbolicamente nelle sue tre nature: antropomorfa, zoomorfa e dendromorfa. Infatti la parte superiore del corpo, umana, continua in basso con una veste a coda di uccello e dà origine in alto ad una pianta fruttifera.

Altre rappresentazioni simboliche conosciamo dalle stesse scoperte di Creta. Zeus, per esempio, che nel primo scudo dell'antro Ideo è espresso nel mondo umano come il più gagliardo eroe, in atto di abbattere come Eracle i più forti animali terrestri, il leone e il toro, fiancheggiato da due ministri alati, negli scudi II-III-IV è rappresentato come il primo animale terrestre, il leone, espressione di Zeus animale; e nel IV scudo ai ministri alati del primo corrispondono i Cureti, mitici e realistici. Nel V e VI invece si vuol esprimere Zeus celeste e volatile e il simbolo ne è il più forte lottatore celeste, l'aquila fiancheggiata da due serpenti demoniaci, corrispondenti, nel mondo animale, ai ministri alati sovrannaturali del I e ai Cureti realistici del IV.

<sup>4)</sup> L. A. Milani, *op. cit.*, in Studi e Mat., parte II, pagg. 206—7. Tsountas, Rev. Arch. 1900, tav. 8.

Nell'anello d'oro principale di Micene<sup>5)</sup> compare un altro simbolo di Zeus divinità quadruplice: la doppia bipenne: il dio padre celeste figlio di se stesso (Kronos—Zeus) e il dio solare figlio di se stesso (Zeus—Apollo). Idea che ci è resa chiaramente nelle monete di Tenedo, dove alla concezione antica della bipenne nel rovescio corrisponde nel dritto la concezione antropomorfica in Zeus bifronte, da una parte vecchio e barbuto, dall'altra giovane e imberbe.

Un simbolismo fortissimo teratologicamente espresso lo troviamo nella prima tavoletta cretese di Siteias (Milani, id.). Vi è presentato un simulacro di dea armata nella sua triplice natura femminina, celeste e lunare. Nella parte inferiore la figura termina a coda spiegata d'uccello (zoomorfica) e a tronco d'albero elaborato (fitomorfica) ed esprime la sua natura terrestre, femminea; la parte superiore a testa d'uccello irradiata è la natura celeste; e l'origine lunare ce la dà la parte centrale coperta dallo scudo tondo col crescente lunare. È l'Athena che Omero definirà „τριτογένεια“, pur trasferendo la ragione dell'attributo dalla triplice paternità all'origine marina, tritonica.

Il simbolismo teratomorfico esaminato riceve conferma da produzioni figurative di altre località greche. Zeus nei crateri più antichi di Olimpia è sempre rappresentato simbolicamente barbuto e imberbe, associato ai grifi e ai „δράχοντες“ propri del suo culto<sup>6)</sup>.

Tutto questo è sparito nella concezione disciplinata e antropomorfica della religione dell'Iliade, ma sussiste nell'arte figurativa, diretta manifestazione della credenza popolare, e si manifesta nella produzione letteraria post-omerica, pur assumendovi forme diverse.

In questa il fondamento della rappresentazione fisica della divinità è realistichamente antropomorfico, e Zeus, Atena, Era, Afrodite e gli altri dei sono rappresentati non più simbolicamente, ma realisticamente. Il simbolismo sussiste nella ricchezza teratologica degli elementi divini, nelle manifestazioni degli dei e nei valori apotropaici della rappresentazione degli dei minori, dei „περόπολοι“ degli altri dei.

La divisione e l'ordinamento degli attributi delle divinità sono assai progettati rispetto ai monumenti ora esaminati. Ma in tutte le manifestazioni prodigiose di dei e semidei e nella caratterizzazione fisica o morale di dei minori e di semidei ritroviamo la teratologia simbolica del materiale figurativo precedente.

Abbiamo visto quanta ricchezza di valori teratomorfici si trovi a cominciare dall'Odissea, negli Inni, in Esiodo e nei Ciclici. Ora conoscendo il mondo religioso preiliadeo, ci rendiamo conto della loro esistenza e possiamo anche affermare che la concezione antropomorfica di Omero è posteriore rispetto a quella teratomorfica della produzione susseguente.

<sup>5)</sup> V. opere citate alla nota 4.

<sup>6)</sup> Furtwängler, *Bronzen von Olympia* (taf. 44, n. 783—4; taf. 49 b). Un esempio ce lo riporta anche il Milani (*op. cit.* tav. II, 6—7—8): sopra un cratere dorico è applicato un emblema di Zeus fra sei protomi di drago o di grifo, simboli animali e demoniaci dei Cureti o Dattili.

La concezione religiosa dell'Iliade è già molto più olimpica di quella della produzione letteraria preerodotea. I resti della prima religione greca manifestatisi attraverso le minori divinità demoniache, oppure attraverso le figurazioni di ministri sovrannaturali degli dei maggiori, scomparsi nell'Iliade, ricompaiono nella concezione posteriore. Cabiri, Cureti, Coribanti, Dioscuri, Dattili, Telchini, Molonidi, che compaiono ora come demoni, ora come uomini con caratteri sacerdotali non umani, nell'Iliade sono spariti. Ed è logico sia così perché la loro rappresentazione fisica e morale comportava l'introduzione nell'antropomorfismo del poema di forme apotropaiche.

Tutti questi esseri assumono carattere quasi sempre demoniaco nella mitologia e forme corrispondenti al loro carattere. La derivazione di tale carattere la troviamo nell'oscura lontanissima origine. Esisteva in un tempo remotissimo in Europa, o per lo meno nella zona mediterranea, una popolazione di tipo negrita, la quale andò via via scomparrendo di fronte al prevalere delle nuove razze. In Grecia, la razza preellenica trovò insieme con gli ultimi resti del tipo negrita precedente l'eredità delle sue forme religiose ed i suoi idoli, naturalmente foggiani sul tipo negroide.

La razza posteriore, erede di questi idoli, li accolse nella religione indigena, ma attribuì loro i caratteri e le qualità demoniaci e mostruosi dovuti all'impressione che produce sempre una razza di tipo etnico differente su di un'altra. Si accettarono questi idoli, ma si circondarono di un carattere di stranezza e di mistero, che s'andò sempre più accentuando nella mostruosità della loro rappresentazione.

Tutto ciò è superato nell'Iliade, ma rimane più forte che mai nella produzione posteriore, e letteraria e figurativa. L'eredità spirituale della razza negrita va perdendo sempre più le divinità superiori per cedere via via il passo agli dei indigeni della nuova razza conquistatrice.

Quelli che erano „χνακτες μεγάλαι θεοι“ si riducono ad assumere nella loro decadenza caratteri di malignità o ufficio di ministri del culto.

Nella rappresentazione fisica, corrispondente all'immagine morale, si aggiunge alla stranezza loro propria la teratologia delle rappresentazioni simbolistiche della prima religione ellenica. E mentre la rappresentazione degli dei maggiori va perdendo sempre più la stranezza della figurazione fisica simbolica per assumere il carattere sempre più antropico, realistico, olimpico, negli dei primitivi ridotti a ministri degli dei maggiori o a demoni „βάσταξοι“ o „ἔφοροι“, il simbolismo primitivo favorisce il carattere teratologico della figurazione; e aggiungendosi anche, col diminuire della loro potenza e del loro timore, il dispregio e l'odio, si giunse a rivestirli di forme sempre più orrende, riprodotteci dall'arte in immagini variatissime. Inoltre degli antichi dei ridotti a demoni minori si andò allargando il numero con tendenza a generalizzare un dato tipo in un'intera schiatta, fino a farne delle popolazioni.

\* \* \*

Quando poi la produzione letteraria si trovò di fronte alla rappresentazione di popoli stranieri sconosciuti, si attribuirono loro i caratteri demoniaci di queste schiatte di dei e si localizzarono nei lontani paesi ignoti misteriose genti con caratteri teratologici.

Nell'Iliade abbiamo già ripetuto come manchi assolutamente ogni valore apotropaico mostruoso; pure, una traccia, unica, la ritroviamo.

Nel terzo libro (2—7) sono ricordate le gru che portano strage al popolo dei Pigmei. È una prova di più dell'esistenza di una tradizione popolare ben diversa da quella dell'Iliade. C'era nella tradizione il ricordo di un popolo di pigmei, di nani, come indica l'etimologia stessa della parola, perpetuamente in lotta con le gru; popolazione ridicola per la piccolezza e per la serietà della lotta contro gli uccelli. In Omero caratteristiche fisiche non appaiono, ma è sottintesa nella strage cui sono esposti almeno la loro piccolezza. È l'arte figurativa che serve da illustrazione. L'esempio migliore è l'opera di Ergotimos, il vaso François: i pigmei sono parte a piedi, armati di mazze e di ricurvi bastoni uncinati, parte a cavallo di caproni, armati di frombole e di ampie tasche per le pietre; la lotta è piena della serietà di una scena eroica ed è appunto questo che ne suscita la comicità. Nell'Iliade altre tracce di questo ambiente iperumano non troviamo. Ma come appare una volta il ricordo dei pigmei, così sussistevano nella leggenda popolare contemporanea le credenze delle forme mostruose o irreali già rammendate. I pigmei ricompaiono di frequente nella produzione figurativa, specialmente vascolare. In quella letteraria li ritroviamo solamente in Esiodo, ma la rara menzione è dovuta certamente alla perdita delle opere degli epici omeridi.

Esiodo parla dei pigmei e insieme di altre popolazioni prodigiose, gli „*Ημίκυνες*“ e i „*Μακροκέφαλοι*“ (fragm. 82 K. riferito da Strabone, I p. 43), e da questo potremmo avanzare l'ipotesi che la rappresentazione somatica del pigmeo fosse già deformata come ci appare dall'arte figurativa posteriore (cfr. le pitture vascolari riportate dall'Inghirami: *Vasi fintili*, I, 100—357—358) e cioè di un tipo formalmente identico ormai ai Cabiri, agli Efesti e ai „*Πάταιχοι*“ che i Fenici portavano sulla prora dei triremi. Il tipo, insomma, che Ctesia, benché già al IV secolo, ci descriverà nel suo scritto sull'India (II, 250): statura piccolissima, grande falicità e steatopigia, aspetto generale turpe e lunga chioma.

L'identità formale dei pigmei, Cabiri, Efesti e „*Πάταιχοι*“ fenici ci conferma sempre più la loro origine da un'antichissima razza, che sopra abbiamo chiamato negroide, estesa a tutta il Mediterraneo, o se non a tutto, almeno a quello orientale<sup>7)</sup>). Forse non è neppure arrischiato

<sup>7)</sup> Nelle ceramiche del Kabeirion di Tebe (riportate in *Athenische Mittheilungen* 1888, Taf. XII). Compiono in lotta con le gru alcuni pigmei con tutti i caratteri somatici della razza negra.

pensare alla reale esistenza in tempi remoti di una razza di statura inferiore, la cui rappresentazione si confuse con quella degli idoletti demoniaci. Invasioni successive attribuirono alla schiera dei demoni mansioni speciali di spiriti maligni o propizi per ogni sorta di attività umana; e così Cabiri, Telchini, Cureti, Efesti, Dioscuri sono altrettante denominazioni di dei speciali favorevoli o no: gli „Ἐφόροι“ contro i „βάσκανοι“. La malignità concorse alla determinazione fisica mostruosa, e i demonietti sono tutti rappresentati con carattere fallico pronunciatissimo, in atteggiamento adeguato all'odio e alla derisione della credenza popolare. Naturalmente la rappresentazione fisica dei „βάσκανοι“ è adoperata uguale per gli „Ἐφόροι“, data la convinzione che a proteggersi dalla malignità dei primi bastasse opporre loro un simulacro identico. L'arte figurativa fittile ci è documento di queste figurazioni.

Dopo un'invasione posteriore, la concezione religiosa fu ancora modificata, e agli dei introdotti dagli invasori se ne aggiunsero alcuni elevati al grado di dei maggiori dalla primitiva funzione di dei speciali. Così dai demoni scherzvoli del vino si trassero i due „μεγάλοι θεοί“, i Cabiri, padre e figlio; e dagli „Ἐφόροι“ del focolare sorse un loro sommo rappresentante, „Ἡφαίστος“. I demoni donde provengono gli dei maggiori sono eliminati, come nel caso dei Cabiri, o permangono come gli Efesti protettori dei focolari<sup>8)</sup>.

Più spesso dei demoni primitivi se ne forma una schiera di ministri, di „πρόπολοι“ o „διάκονοι“ degli dei maggiori. Ci spieghiamo così l'origine dei Cureti di Zeus (cfr. IV scudo dell'antro Ideo cretese) e dei Cabiri di Dioniso e d'Efesto, dei Telchini di Apollo e d'Era.

Questo mondo, che compariva senza dubbio copiosamente nella letteratura postomerica, siamo costretti a ricostruirlo oltre che dalle figurazioni vascolari, solo dai frammenti scarsi pervenutici. In ureti li troviamo in Esiodo e nella Foronide. In Esiodo (*Catal. fragm.* 42) è data ai Cureti comune origine colle dee Ninfæ<sup>9)</sup> e coi satiri. I Cureti dunque sono „θεοί“; ma la loro divinità è ridotta già a ben poco e sono dei „φιλοπατήμονες ὁρχηστῆρες“: le loro attribuzioni sono solo la giocondità dello scherzo e della danza.

Nella Foronide (fragm. 3) dalla condizione divina sono scesi a quella umana e sono semplici flautisti di Frigia.

Il ricordo dei Dattili Idei ricorre poco più frequente. Essi hanno già perso i caratteri divini e sono stati identificati agli abitanti di Creta, e si attribuisce loro la scoperta dell'uso del ferro; leggenda in relazione con la fioritura artistica dei primi tempi ellenici di cui Creta era stata il centro. Di Esiodo sappiamo solo da Plinio (*N. H.* VII, 56) che credeva inventori del ferro i Dattili Idei. Della Foronide invece

<sup>8)</sup> Cfr. l'idoletto panciuto con falicità e steatopigia sviluppatissime posto davanti a una fornace, nel „πίναξ“ corinzio pubblicato da O. Benndorf (*Festschrift*, 1898, pag. 75).

<sup>9)</sup> Confermando in ciò l'esistenza di ninfe con caratteri demoniaci e figurazioni teratomorfiche o brutali, come le ninfe cabiriche, rivelata da alcune pitture vascolari, spiegate in questo senso dal Romagnoli (*Ninfe e Cabiri*, in Ausonia 1907).

sono riportati sei versi e mezzo da uno scoliasta (*Scol. Laur. ad Ap. Rod.* I, 1129): sono nominati tre dattili „εὐπάλαμοι θεράποντες ὁρεῖς Ἀδρηστείης. Κέλμις Δαμναμενεύς τε μέγχας καὶ ὑπέρβιος Ἀχμων“, i quali trovarono primi l'arte di Efesto nelle valli montane. Il nome stesso ne dice la leggendarietà di fondatori; hanno un aggettivo che dovrebbe indicare una qualità addirittura soprannaturale: „γόντες“; ma che non sono dei ce lo dice chiaramente il poeta chiamandoli „ἄνδρες ὁρεστεροι“. Ancora sono ricordati i Dattili Idei da Onomaorito (fragm. 4) e Pausania ci riferisce (VIII, 21-III) che secondo Onomacrito Eracle era uno dei Dattili Idei. Quindi erano considerati come uomini, e con un processo parallelo a quello per cui Efesto si eleva a dignità maggiore di tra la schiera degli Efesti, Eracle s'innalza su tutti i gagliardi e destri Dattili.

Da Ateneo (VII, p. 282 E) sappiamo che esisteva una storia „Telchiniaca“ o di Epimenide o di Teleclide o di qualche altro ignoto e che trattava probabilmente della popolazione primitiva di Rodi, con cui furono identificati i Telchini.

Nella categoria di dei minori possiamo comprendere i satiri. In Omero non compaiono neppure nell'Odissea e li troviamo per la prima volta in Esiodo (*Catal.* 42). La loro determinazione è puramente etica e si parla del „γένος οὐτιδανῶν Σατύρων καὶ ἀμηχανοεργῶν“. È evidente la tendenza a generalizzare un tipo in una intera schiatta. I satiri formano addirittura un „γένος“, una popolazione caratterizzata solo moralmente in Esiodo, dove difficile riesce la definizione fisica. Questa ci appare dall'arte, in cui i Satiri finiti dai primi monumenti sono identificati ai Sileni, già ricordati negli Inni di Omero, nella loro mescolanza alle ninfe montane.

Nella prima arte la figurazione fisica dei Satiri o Sileni ha un carattere teriomorfico notevolissimo, e l'opera di Clitias ed Ergotimos è ancora il miglior documento, benché gli elementi animaleschi vi raggiungano un'estensione più forte che nell'arte contemporanea. Vi compare un Sileno deliberatamente fallico, con gambe, anche, coda e orecchi cavallini, i capelli in disordine e abbondanti, una lunga barba a punta e il naso aguzzo; mentre comunemente sono rappresentati come uomini con coda e orecchi cavallini, capelli lunghi e barba a punta e il naso camuso<sup>10)</sup>.

I caratteri teriomorfici in fondo sono simili a quelli di Pan e somigliano a quelli dei centauri. Da notare che col tempo la rappresentazione dei centauri diviene sempre più teriomorfica, mentre quella dei Satiri subisce il processo inverso e va prendendo sempre più caratteri umani.

Nell'Iliade l'unico passo dove compare un centauro è nel libro XI (832), dove è ricordato l'istitutore di Achille, „δικαιότατος Κενταύρων“; la caratterizzazione, pur solo morale, adopera solo valori umani e i centauri appaiono „δικαιοι“. Nell'Odissea la figurazione, ancora

<sup>10)</sup> Cfr. Furtwängler, *Die antiken Gemmen* (VII-60; VIII-20; VI-33).

epica, ci dà a vedere un popolo di centauri, „ἄνδρες“ furenti nella selvaggia ebbrezza del vino (XXI, 295 segg.). Il carattere feroce lo ritroviamo ben definito anche nei Cataloghi esiodei (fragm. 36), dove Peleo è mandato senz'armi sul Pelio selvaggio, affinchè sia domato dai centauri „ὅρεσκώιστας“.

Per trovarne la determinazione fisica bisogna rivolgersi al campo dell'arte figurativa. Nel vaso François troviamo centauri armati di pietre o rami d'albero, la cui natura cavallina è nettamente divisa: sopra un corpo completamente di cavallo è innestato un busto umano sorgente dalla vita in su, con lunghi cappelli e lunga barba.

Una figurazione oscillante tra il maligno e lo scherzoso, come fra il divino e l'umano, l'abbiamo nei Cercopi. Il loro numero è stabilito fino dalle più antiche narrazioni in due: ma probabilmente provengono anch'essi da una schiera di colleghi, come i due Cabiri maggiori. In Omero non se ne trova cenno; abbiamo invece tre versi di un poemetto attribuitogli nell'antichità, e certamente di un poeta non molto posteriore, dal titolo „Κέρκωπες“. Non ne è determinato il numero, ma il carattere di imbrogli menzogneri:

„Ψεύστας ἡπεροπῆας ἀμήχανά τ' ἔργα [δεῖντας]  
ἔξαπτητῆρας πολλὴν δ' ἐπὶ γαιῶν ιόντες  
ἀνθρώπους ἀπάτασκον ἀλώμενοι ἥματα πάντα“.

Evidentemente si tratta di demonetti maligni e scherzosi; come ci manca il numero, non c'è dato neppure il nome, che pure dovevano già avere e che oscilla nella leggenda posteriore in una grande varietà. Nemmeno appare l'incontro con Eracle, il quale non compare neppure nell'altro unico frammento rimastoci con menzione dei Cercopi, attribuito a Diotimo. Ma che già fosse conosciuto nell'antichità lo attestano la famosa metope di Selinunte e vasi ancora più antichi, secondo un tipo stabile: i due demonetti di aspetto umano, vivace, sono legati mani e piedi e sospesi a testa in giù ad un bastone che Eracle porta sulle spalle.

In Diotimo (fragm. 2) non sono più demonetti scherzosi, ma uomini malvagi, di cui si conosce anche il nome e l'origine:

„Κέρκωπες, τοὶ πολλὰ κατὰ τριόδους πκτέοντες  
Βοιωτῶν σίνοντο· γένος δ' ἔσαν Οἰχαλιῆρες  
Ωλός τ' Εὔρυθμτός τε, δύω βαρυδαίμονες ἄνδρες“.

\* \* \*

Abbiamo già notato nella poesia posteriore all'Iliade l'esistenza di popoli fantastici come i Ciclopi, i Lestrigoni e gli Arimaspi, e siamo ora in grado di darci ragione della loro rappresentazione.

I Ciclopi omerici sono posteriori a quelli esiodei; in Esiodo (*Teog.* 140 segg.) sono demoni della tempesta e forgiano la folgore di Zeus, cui servono. In Omero (*Od. IX*) disprezzano Zeus, sono scesi alla condi-

zione umana di una vita completamente pastorale, abitanti di una terra non definita, identificata poi con la Sicilia. Mantengono qualcosa del demone della tempesta nella natura tracotante e superba, libera da leggi, e aggiungono a questo carattere qualcosa dei demoni greci delle selve e dei monti. Ma sia la definizione morale che la fisica fanno credere in una mescolanza del mito indigeno con le conoscenze etniche acquistate nelle navigazioni e nei viaggi verso l'alto settentrione, direttamente e indirettamente (per esempio, attraverso i Fenici). E troviamo legati i Ciclopi ai Lestrigoni e agli Arimaspi. I Ciclopi erano senza dubbio demoni indigeni, ma la concordanza di alcuni tratti etici con quelli appresi su altri popoli fantastici ha fatto sì che si confondessero gli elementi e le attribuzioni dei diversi racconti. Il carattere nordico dei Lestrigoni, rivelatoci attraverso la corta notte che non interrompe quasi la successione dei giorni (*Od.* X, 86), corrisponde alla monocolicità dei Ciclopi (*Od.* IX) e degli Arimaspi (*Aristea*, 2—5 K).

La differenza tra Ciclopi e Lestrigoni, antropofagi e giganti, tracotanti ed empi gli uni e gli altri, sta solo in questo, che i Lestrigoni vivono in una città sotto l'imperio di un capo, mentre i Ciclopi sono dediti alla pastorizia e abitano liberi nelle spelonche montane. D'altra parte, la vita pastorale lega i Ciclopi agli Arimaspi, ricchi di greggi e di mandrie. La connessione con i leggendari Arimaspi localizzati in paesi nordici, verso gli Iperborei (*Aristea* II—III) è la prova delle contaminazioni dei demoni indigeni con i miti nordici.

Come queste popolazioni fantastiche, localizzate in plaghe sconosciute, siano legate alle rappresentazioni demoniache di Cabiri, Telchini, Efesti, a tutte le rappresentazioni del tipo pigmaico, lo prova il mito narrato da Aristea della lotta tra Arimaspi e Grifoni per il possesso dell'oro. Il mito doveva esser già conosciuto da Esiodo, di cui uno scolio ad Eschilo (*Prom.* 803 Dind. Fragm. 224 Kink.) dice che: „Πρῶτος ἐτερχτεύσατο τοὺς γρῦπας“. La lotta tra animali e uomini ha carattere identico a quella fra pigmei e gru: manca solo il tono comico della piccolezza.

Abbiamo visto quale concezione del mondo non greco ci fosse nell'ambiente ellenico, non ancora informato da conoscenze dirette, ma solo da nozioni imprecise. Quando la conoscenza si allargherà e vi si aggiungerà il senso cosciente della propria nazionalità, le figurazioni teratologiche serviranno alla definizione morale e fisica sfavorevole dello straniero; allora saremo già ad Erodoto. Ma il presupposto di Erodoto bisogna trovarlo in questo mondo teratologico, umano e divino, che si va evolvendo nella produzione letteraria postomerica, parallelamente allo svolgersi della coscienza nazionale: nella rappresentazione del mondo non ellenico, finché la conoscenza è diretta e precisa, ci si mantiene nel campo del reale; ma quanto più ci si allontana dall'ambiente commerciale in scambio con la Grecia, tanto più si affonda nell'irreale.

*Testi*

- Homeri, *Ilias*, G. Dindorf (C. Hentze), Teubner, 1928  
Homeri, *Odyssaea*, G. Dindorf (C. Hentze), Teubner, 1930  
*Les Hymnes homériques* — p. A. Perron, Paris, 1888  
Hésiode, *Théogonie*, Les travaux et les jours, ed. Mazon, Paris, 1928  
*Epicorum Graecorum fragmenta*, G. Kinkel, Teubner, 1877  
*Hymni homerici*, ex recensione A. Baumeister, Leipzig, 1877.